

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
TEFSİR ANABİLİM DALI

**Karamanı"nin Tefsirinin I. Cildinin Tahkiki ve
Değerlendirilmesi -Bakara Süresi 1-141. Ayetler Özelinde-**

ABDULHAKİM THABİT MOHAMMED REFAAN

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

PROF. DR. HARUN ÖĞMÜŞ

KONYA-2024

جمهورية تركيا
جامعة نجم الدين أربكان
معهد العلوم الاجتماعية
قسم علوم الإسلامية الأساسية
فرع التفسير

تفسير القرطبي المجلد الأول سورة البقرة من الآيات 1-141 دراسة وتحقيق

تأليف
أحمد بن محمود القرطبي
الشهير بالأصم
(ت. 971 هـ / 1564م)

(رسالة لنيل درجة الدكتوراه)

إعداد
عبد الحكيم ثابت محمد رفعان

إشراف
الأستاذ الدكتور. هارون اوكمش

قونه
1445هـ/2024م



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdulahkim Thabit Mohammed REFAAN		
	Numarası	16810601045		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Karamanı'nın Tefsirinin I. Cildinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi -Bakara Süresi 1-141. Ayetler Özelinde-			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

05.07.2024

Abdulahkim Thabit Mohammed REFAAN



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdulahkim Thabit Mohammed REFAAN		
	Numarası	16810601045		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ		
	Tezin Adı	Karamanî'nin Tefsirinin I. Cildinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi -Bakara Süresi 1-141 .Ayetler Özelinde-		

Bu doktora tezi Ahmed bin Mahmud el- Karamânî'nin Tefsirinin 1. Cildinin Tahkiki ve Değerlendirmesini -Bakara Süresi 1-141. Ayetler Özelinde- ele almaktadır. Osmanlı müfessiri olan Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin (ö. 971/1564) “Tefsîrü'l-Karamânî” adlı eserinin; mahiyeti, metodu, kaynakları ve içerdiği Kur"ân ilimleri açısından incelenmiştir. Böylece Karamânî tefsirinin ulûmü"l-Kur"ân konuları açısından önemi ve literatür açısından değeri tespit edilmiştir. Bu araştırma Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır: Girişte araştırmanın konusu, amacı, sınırları ve önemi gibi konulara temas edilmiş, birinci bölümde Karamânî ve eseri hakkında literatür değerlendirilmesi yapılmıştır. İkinci bölümde ise öncelikle müfessir Karamânî'nin hayatına, kişisel özelliklerine değinilmiş, ardından tefsirinin ismi ve mahiyeti üzerinde var olan tartışmalara işaret edilerek son kanaat belirtilmiştir. Bunun yanı sıra her tefsirin belli bir metodunun bulunmasından hareketle Karamânî'nin tefsirinde hangi metodu kullandığı ve âyetleri nasıl tefsir ettiği tespit edilmiştir. Öte yandan müfessirin eserini telif ederken müracaat ettiği kaynaklara da yer verilerek kendisinin farklı ilmî alanlara oldukça hâkim olduğu vurgulanmıştır ayrıca Karamânî'nin tefsiri, Kur"ân ilimleri açısından incelenmiş; bu bağlamda tespit ve tahliller yapılmıştır. Bu kısımda temel tefsir usulü kaynaklarındaki bilgilerden ziyade özellikle müellifin söz konusu ilimle ilgili verdiği tanımlar, getirdiği örnekler ve yaptığı farklı değerlendirmeler tespit edilerek sunulmuştur. Tezimizin üçüncü bölümünde Karamanî'nin Tefsirinin 1. Cildin - Bakara Süresi 1-141.Ayetler Özelinde- tahkik edilmesini içeren sahih metin incelenmiş olup bu araştırma bazı tespit ve önerilerle sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur"ân-ı Kerîm,Tefsir, Karamânî, Tahkik, Tefsîrü"l-Kur"ân, Kur"ân İlimleri.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Authors	Name and Surname	Abdulahkim Thabit Mohammed REFAAN		
	Student Number	16810601045		
	Department	Department Of Basic Islamic Sciences Tafsir Sciences		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ		
	Title of the Thesis/Dissertation	CRITICAL EDITION OF VOLUME ONE OF TAFSIR AL-QARAMANI-IN PRIVATE OF VERSES 1-141 OF SURAT AL-BAQARAH		

This PhD thesis deals with the Investigation and Study of Volume 1 of the Tafsir of Ahmed bin Mahmud Al-Qarmani. Ottoman commentator Ahmed b. Mahmûd Al-Qarmani (d. 971/1564) and his work called “Tefsîrû 'l- Karamânî”; It has been examined in terms of its nature, method, sources and the Qur"anic sciences it contains. He has a commentary called "Tefsîrû 'l-Karamânî" and is still in writing. Thus, the importance of Al-Qarmani"s commentary in terms of the subjects of the Qur"an and its value in terms of literature have been determined. This research consists of an Introduction and three chapters: In the first part, which we call the Introduction, the subject, purpose, limits and importance of the research are touched upon, and then the literature about Al-Qarmani and his work is evaluated. In the second part, first of all, the life and personal characteristics of the commentator Al-Qarmani are briefly mentioned, and then the final opinion is expressed by pointing out the debates on the name and nature of his commentary. In addition, considering that each tafsir has a certain method, it has been determined which method Al-Qarmani used in his tafsir and how he interpreted the verses. On the other hand, the sources that the commentator consulted while compiling his work were included and it was emphasized that he had a good command of different scientific fields. Al-Qarmani"s commentary was examined in terms of Qur"anic sciences; In this context, determinations and analyzes were made. In this part, rather than the information in the basic tafsir method sources, the definitions given by the author regarding the science in question, the examples he brought and the different evaluations he made are identified and presented. In the third part of our thesis, the authentic text containing the investigation of Al-Qarmani -i"s Tefsiri Volume 1 was examined and this research was concluded with some findings and suggestions.

Keywords: Tafsir, Al-Qarmani, Tahkik, Karamânî, Holy Quran, Tafsîrû'l-Qur"an, Quran Sciences.

مقدمة

لا شك أن لتحقيق المخطوطات أثرًا عظيمًا في إبراز علوم جديدة، وفهم الحالة التراثية التي كان يعيشها المجتمع في زمن كتابة المخطوطة، والكتابة كانت الوسيلة المعتمدة لحفظ العلوم المختلفة، باستثناء القرآن الكريم الذي وصل إلينا محفوظًا بالصدور، ومكتوبًا في السطور أيضًا، وكذلك السنة النبوية المطهرة. إلى أن ظهرت المطابع الحديثة وسهلت حفظ العلوم بشكل واسع وسهل، واختصرت الوقت والجهد الذي كان يبذله من سبقنا من العلماء، والكتاب والنساخ. حتى إن بعضهم كان يقضي سنوات من عمره لتوثيق علم من العلوم، وهذا يدلنا على الجهد العظيم الذي بذلوه فجراهم الله عن الأمة خير الجزاء، فقد ورثوا لنا كنوزًا عظيمة، وجب على طلاب العلم أينما كانوا من بذل الجهد لإخراج هذه العلوم إلى النور، وخزائن المكتبات مليئة بهذه الكنوز العظيمة، في انتظار من يشمر عن ساعديه، ويساهم في نشر العلم بكل اللغات وفقًا لقواعد العلوم المعاصرة. من هذا المنطلق قمت بتحقيق المجلد الأول من تفسير القرطبي وهو أحمد بن محمود القرطبي رحمه الله (ت 1564/971) والذي عاش في العصر العثماني وهو من المفسرين المشهود لهم، وقمت بعمل دراسة لهذا التحقيق وفق قواعد التحقيق لتقديمه لمنفعة الناس، ولا سيما المهتمين بعلم التفسير. وقسمت الموضوع لقسمين رئيسيين قسم الدراسة ويشمل قسمين فيه عدة أبحاث والخاتمة، وقسم التحقيق ويشمل تحقيق الجزء الأول من تفسير سورة البقرة، وتعرضت في قسم الدراسة إلى الجدل حول طبيعة هذا المخطوط، وهل هو تفسير أو حاشية على الكشاف للزمخشري، فقسم الدراسة سيحتوي على التعريف بأحمد القرطبي، والزمن الذي عاش فيه، حياته، شخصيته العلمية، جهوده في علم التفسير، وغيره. وقسم التحقيق والذي سيحتوي على تحقيق المخطوط، من خلال العمل على نسختين من المخطوط؛ والتي لم أجد نسخة ثالثة لهما بعد بذل كل الجهود. وتم التحقيق وفق قواعد التحقيق المعروفة. وأخيرًا لا يسعني إلا التقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان لكل من ساعدني على إتمام هذا الجهد، وعلى رأسهم مشرفي

وأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور هارون اوكمش، وأعضاء اللجنة الموقرة الذين رافقوا مسيرة هذا العمل واطلعوا على ما قمت به بشكل دوري ومنظم، وساهموا معي بأفكارهم ومقترحاتهم، وهم الأستاذ الدكتور علي أقبينار، والدكتور مراد تالا، فلهم مني كل الشكر والتقدير، وأرجو العفو عن أي خطأ غير مقصود يظهر في هذا العمل، وبالله التوفيق وعليه التوكل.

عبد الحكيم ثابت محمد رفعان

قونيه/2024م

المحتويات

i.....	الاوراق الرسمية
1.....	مقدمة
3.....	المحتويات
7.....	الاختصارات

مدخل - حول البحث -

10.....	1. أهمية الموضوع وهدفه
11.....	2. الدراسات السابقة حول الموضوع
13.....	3. الدراسات الحالية
17.....	4. منهجية البحث
18.....	1.4. منهجية التحقيق
19.....	1.1.4. تحقيق المخطوطات العلمية وأهميته
21.....	2.1.4. مراحل التحقيق
22.....	3.1.4. منهجية المحقق المتبعة في التحقيق
26.....	4.1.4. شروط ومؤهلات المحقق
27.....	5. مصادر البحث
29.....	6. نسخ المخطوط و وصف النسخ
29.....	1.6. نسخة جار الله
31.....	2.6. نسخة بايزيد
32.....	3.6. نسخة قليج علي باشا
33.....	4.6. نسخة ديار بكر
34.....	5.6. نسخة خراجي اوغلو
34.....	6.6. نسخة داماد إبراهيم باشا

القسم الاول: حول القرماني وتفسيره

1. حياته والظروف التي عاش فيها..... 35
- 1.1. حياته..... 35
- 1.1.1. اسمه ومولده..... 35
- 2.1.1. نشأته العلمية وأساتذته وتلامذته..... 35
- 3.1.1. آثاره..... 37
- 4.1.1. وفاته..... 37
2. الظروف التي عاش فيها..... 38
- 1.2.1. الحالة الاجتماعية..... 38
- 2.2.1. الوضع السياسي..... 39
- 3.2.1. الحالة العلمية..... 42
2. تفسيره..... 44
- 1.2. نسبة التفسير للقرماني..... 45
- 2.2. منهجية القرماني..... 49
- 1.2.2. كتفسير..... 49
- 1.1.2.2. التفسير من حيث الرواية..... 49
- 1.1.1.2.2. تفسير القرآن بالقرآن..... 49
- 2.1.1.2.2. تفسير القرآن بالسنة..... 52
- 3.1.1.2.2. تفسير القرآن بأقوال الصحابة الكرام..... 54
- 4.1.1.2.2. تفسير القرآن بأقوال التابعين..... 56
- 2.1.2.2. التفسير من حيث الدراية..... 58
- 1.2.1.2.3. من جهة الاستشهاد بالشعر..... 60
- 2.2.1.2.3. من جهة التفسير البلاغي والبياني..... 62
- 3.2.1.2.3. من جهة التفسير الفقهي..... 66
- 4.2.1.2.3. من جهة التفسير الإشاري..... 68
- 2.2.2. كحاشية..... 72

73.....	3.2.2. علوم القرآن في تفسير القرطبي
74.....	1.3.2.2. نزول القرآن
74.....	1.1.3.2.2. الوحي وأنواعه
79.....	2.1.3.2.2. علم المناسبات في القرآن الكريم
81.....	3.1.3.2.2. المكي والمدني
82.....	4.1.3.2.2. أسباب النزول
83.....	5.1.3.2.2. النسخ والمنسوخ
86.....	6.1.3.2.2. المحكم والمتشابه
88.....	7.1.3.2.2. الحروف المقطعة في فواتح السور
91.....	8.1.3.2.2. مشكل القرآن
93.....	9.1.3.2.2. إعجاز القرآن
95.....	10.1.3.2.2. أمثال القرآن
98.....	11.1.3.2.2. غريب القرآن
101.....	12.1.3.2.2. القراءات القرآنية
105.....	3.2. مصادر تفسير القرطبي
105.....	1.3.2. مصادر التفسير
105.....	1.1.3.2. من التفاسير
107.....	2.1.3.2. من الحواشي
108.....	2.3.2. مصادر الحديث
110.....	3.3.2. مصادر اللغة
112.....	4.3.2. مصادر الفقه
114.....	5.3.2. مصادر الكلام
117.....	6.3.2. مصادر التصوف

القسم الثاني: الحواشي في التراث الإسلامي، والحواشي على تفسيري الزمخشري والبيضاوي

1. تعريف الحاشية لغة واصطلاحًا.....121
2. الحواشي على تفسير الزمخشري (الكشاف).....123
- 1.2. التعريف بالزمخشري.....123
- 2.2. الحياة السياسية والثقافية والعلمية في زمن الزمخشري.....124
- 3.2. تفسيره.....126
- 4.2. الحواشي على تفسيره.....127
- 5.2. من مختصرات الكشاف.....128
3. الحواشي على تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل).....130
- 1.3. التعريف بالبيضاوي.....130
- 2.3. تفسيره والحواشي عليه.....132
4. أثر حواشي الزمخشري والبيضاوي على القرطبي وأمثلة على ذلك.....135
- النتيجة.....138**
- أمثلة من نسخ المخطوط.....142
- المصادر والمراجع.....149
- المراجع التركيبية.....158

القسم الثالث: قسم التحقيق

المجلد الأول من تفسير القرطبي لسورة البقرة، الجزء الأول

- بداية التحقيق.....163**
- المصادر والمراجع في قسم التحقيق.....1323

الاختصارات في قسمي الدراسة والتحقيق

هـ	: يشير إلى التاريخ الهجري.
المص	: المصنّف.
م	: التاريخ الميلادي.
ع م	: عليه السلام.
ص	: صلى الله عليه وسلم.
ط	: الطبعة.
الشيخان	: الزَّحَّشَرِيّ والْبَيْضَاوِيّ.
زمخ	: الزَّحَّشَرِيّ.
ح	: حينئذٍ.
تع	: تعالى.
ت	: متوفى.
أ	: الوجه الاول من اللوحة المخطوطة.
ب	: الوجه الثاني من اللوحة المخطوطة.
ج	: الجزء.
اه	: انتهى.
الإمام	: الإمام الرازي.
إلخ	: إلى آخره.

- (ق) : نسخة قليجش علي باشا، مكتبة السلیمانیة، المرقمة بـ: (55).
- (ب) : نسخة بايزيد، مكتبة يوسف آغا/ قونيا، المرقمة بـ: (486).
- (ج) : نسخة جار الله، مكتبة سلیمانیة، المرقمة بـ: (112).

KISALTMALAR LİSTESİ

b. : bin, ibn

bk. : Bak

b.y. : Basım yeri yok

Crh. : Cârullah

çev. : Çeviren

DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*

Hz. : Hazreti

Ktp. : Kütüphanesi

No. : numarası

nşr. : Neşreden

s.a.v. : Sallallâhü aleyhi ve sellem

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

ö. : Ölüm tarihi

y.y. : Yayıncı yok

İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

مدخل حول البحث

1. أهمية الموضوع وهدفه

تفسير أحمد بن محمود القرماني¹ للقرآن الكريم يعتبر إسهامًا هامًا في فهم تفسير القرآن وخاصة من ناحية اللغة، ولهذا السبب فهو يحظى بأهمية كبيرة في الدراسات القرآنية والعلوم الشرعية. وأحمد بن محمود القرماني هو عالم دين ومفسر للقرآن الكريم من القرن الرابع عشر الميلادي وعاش في زمن الدولة العثمانية، وله تفسير معروف باسم "تفسير القرماني"، ويُعتبر من أهم التفاسير في زمنه.

وتتبع أهمية تفسير أحمد بن محمود القرماني في أنه جمع بين العلوم الشرعية، ويتميز بجمعه بين مختلف العلوم الشرعية مثل التفسير والعقيدة والفقه والأصول واللغة. ويقدم القرماني تفسيراً شاملاً يتناول مختلف جوانب العلوم الشرعية ويوفر للقارئ فهماً متكاملًا للقرآن.

ويعتمد القرماني في تفسيره على ما ذهب إليه العلماء السابقون من تفسير القرآن، ويستفيد من تجاربهم ورؤاهم الشرعية.

يعتبر هذا الاعتماد على التراث العلمي السابق نقطة قوة لتفسيره ويزيد من قيمته ومصداقيته. وهذا ما شجعتني على تحقيق هذا التفسير ودراسته.

¹ عرف القرماني بأسماء مختلفة وأشهرها القرماني اللازندي والأصم وسنأتي على تفصييلة عند الكلام عن حياته رحمه الله.

2. الدراسات السابقة حول الموضوع

هناك العديد من الدراسات السابقة التي تناولت تفسير أحمد بن محمود القرماني، وقدمت تحليلات وتوضيحات حولها. وسأشير لهذه الدراسات باللغة العربية، وفي الحاشية سأشير لها باللغة التركية، ومن بين هذه الدراسات:

1. "شرح وكتابة الحواشي في التراث العلمي العثماني - أحمد القرماني مثال على تفسير الزمخشري -"، مسعود كايا، معرفة ، 1/15 ، 31 ديسمبر 2015م.²
2. "تفسير الدراية بالعصر العثماني"، محمد آباي، الدراسات التركية، مجلة الأدب ، اسطنبول 2011، ج 9، ص 18، 67-137، الصفحات: 104-105.³
3. "جهود التفسير عند العثمانيين" هدايت أيدار، مجلة تركيا الجديدة، أنقرة 2000، ص. 543/33، الصفحات: 535-550.⁴
4. "المنهج المتمحور حول اللغة والأسلوب في تفسير القرآن: في سياق سورة البقرة، نظرة على تفسير القرماني"، مراد تالا، الندوة الدولية للتفسير التركي في الفترة العثمانية، اسطنبول، مؤسسة دار الإلهيات، الجلسة السادسة، 27-28 أكتوبر 2017.⁵

² Mesut Kaya "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-", Marife, 15/1, 31 Aralık 2015.

³ "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", Muhammet Abay, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, İstanbul 2011, c.9, Sy.18, 67-137, 104-105. sayfalar.

⁴ "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları" Hidâyet Aydar, Yeni Türkiye Dergisi, Ankara 2000, Sy. 33/543, 535-550. sayfalar.

5. "خدمات الأتراك للتفسير القرآني من البداية إلى الوقت الحاضر - التفاسير والحواشي - العهد العثماني"، محمد أبي، اجتماع نقاشي علمي بكلية أصول الدين بجامعة مرمرة بقاعة نوري سيفيل - أسكودار / اسطنبول، 21-22 تشرين الاول / أكتوبر 2011. بين الصفحات 168-195، صفحة 189.⁶
6. "المفسرون العثمانيون (من التأسيس حتى نهاية القرن العاشر / السادس عشر)"، ضياء دمير، منشورات أنصار، ص 157-164، الطبعة الاولى، اسطنبول: 2006.⁷
7. "مقال في شرح وشروح الكشف في التفسير التقليدي"، مسعود كايا، جامعة مرمرة. منشورات IFAV، اسطنبول، 2019، ص. 204-207.⁸
8. "نظرة بانورامية على ثقافة التفسير العثمانية (القرآن في المجتمع العثماني). دراسات الثقافة والتفسير 1"، مصطفى اوزتورك، مؤسسة نشر العلوم القرآن وأكاديمية الترجمة، الطبعة الاولى، اسطنبول 2011، بين 91/160، الصفحة 136.⁹

⁵ "Kur'ân Yorumunda Dil ve Üslûp Merkezli Yaklaşım: Bakara Suresi Bağlamında Karamanî Tefsiri'ne Bir Bakış", Murat Tala, Uluslararası Türk Tefsir Ekolü Sempozyumu-Osmanlı Dönemi-, İstanbul Dârü'l-İlâhiyât Vakfı, 6. Oturum, 27- 28 Ekim 2017.

⁶ "Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Osmanlı Dönemi Tefsir Hâşiyeleri", Muhammet Abay, Tartışmalı İlmi Toplantı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Nuri Sevil Salonu - Üsküdar/İstanbul, 21-22 Ekim 2011. 168-195 Sayfalar arası 189. Sayfa.

⁷ "Osmanlı Müfessirleri (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)", Ziya Demir, Ensar Neşriyat, s.157-164, 1. Baskı, İstanbul: 2006.

⁸ "Tefsîr Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine bir Deneme", Mesut Kaya, M.Ü. İFAV. Yayınları, İstanbul, 2019, s. 204-207.

⁹ "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış (Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I)", Mustafa Öztürk, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 1. Baskı, İstanbul 2011, 91/160 arası 136. Sayfa.

9. "حاشية القرماني على الكشف دراسة وتحقيق (سورة الفاتحة)"، (رسالة لنيل درجة الماجستير) ، باب أعمر طالب، اشراف د. هارون اوكمش. كلية اللاهيات، جامعة نجم الدين اربكان، قونيا 1431هـ/2012م.

وفي الفقرة التالية سألخص الدراسات، والمقالات، وأطروحات الماجستير والدكتوراه المتعلقة بالموضوع، على شكل جدول توضيحي باللغتين التركية والعربية.

3. الدراسات الحالية

هناك الكثير من الدراسات الحالية والسابقة، وأغلبها لطلاب دراسات عليا في قسم الدكتوراة والماجستير، بمعهد العلوم الاجتماعية، في كلية اللاهيات، بجامعة نجم الدين اربكان، في مدينة قونية التركية، حيث يمكننا أن نعتبر أن قسم التفسير في الكلية هو المتبني لتحقيق تفسير أحمد بن محمود القرماني، من خلال توجيه الطلبة الدارسين هناك، لتحقيق هذا المخطوط، وإخراجه للنور، ليستفيد طلاب العلم منه في كل مكان، وهناك أيضاً بعض المقالات والدراسات حول تفسير القرماني، وسأذكر أولاً المقالات والكتب والدراسات السابقة، واتبعتها بأعمال التحقيق وأسماء الطلاب على الترتيب فمنهم من ناقش رسالته ومنهم من ينتظر:

1- كمقالات وكتب:	
بمعنوان: "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin "Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği"	مقالة د. مسعود قاي Mesut Kaya

قونيا 2015، (79-101).	
بعنوان: “ Osmanlı Döneminde Tefsir, Kur'an yorumunda Dil ve Üslup Merkezli Yaklaşım: Bakara Suresi Bağlamında Karamânî ” Bir Bakış” Tefsiri, د ن: أنصار، إسطنبول 2018، (511-529).	مقالة د. مراد تالا Murat Tala
بعنوان: (منهج تفسير القرطبي في اللغة العربية وفروعها)، (47) 2021، Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi، (176-185).	مقالة د. عبد الحافظ الحاج
بعنوان: “ Ahmed b. Mahmud el- Asam el-Karamânî ve Tefsiru” 1- Karamânî Adlı Eseri” 2023، sayı: 4، (51=22).	مقالة د. عبد الله واركل اوغلي Abdullah Vargeloğlu
بعنوان: Ahmed el-Karamânî ve Tefsir Yöntemi –Tevbe, Yunus, ve Hûd Süreleri-	كتاب د. مصطفى طوبجي Mustafa Topcu (تم طباعته حديثاً في شهر نوفمبر 2023م)

2- كرسائل دكتوراة وماجستير:	
باب أعمر طالب (رسالة ماجستير)	بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة الفاتحة"، إشراف: أ. د. هارون اوكمش Harun Öğmuş ، (2016).
هيفا اسماعيلي (رسالة ماجستير)	بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة الفرقان"، إشراف: أ. د. هارون اوكمش، (2022).
مصطفى طوبجي Mustafa Topcu (رسالة دكتوراه)	بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة التوبة، يونس، هود"، إشراف: د. علي آقبيكار Ali Akpınar، (2022).
عبد الحافظ سعيد حمو الحاج (رسالة دكتوراة)	بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة يوسف، الرعد، إبراهيم، الحجر، النحل"، إشراف: أ. د. علي أكبنار، (2022).
عبد الله فارجال اوغلو Abdullah Vargeloğlu (رسالة دكتوراة)	عنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة المائدة، الأنعام، الأعراف، الأنفال"، إشراف: أ. د. علي أكبنار، (2022).
سما اونال Sema Ünal (رسالة دكتوراة)	بعنوان: أحمد بن محمود القرماني وتفسير القرآن، إشراف: أ. د. علي جان طاغ دويرن Alican Dağdeviren، (2023).
موسى دياورا Musa Diawara (رسالة-)	بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة الإسراء"،

إشراف: أ. د. هارون اوكمش. "لم يكمل دراسته".	ماجستير)،
بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة المؤمنون والنور"، إشراف: أ. د. هارون اوكمش. "لم يكمل دراسته".	حسين مصطفى (رسالة ماجستير)
بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة الكهف"، إشراف: أ. د. هارون اوكمش.	عبد القيوم أمين (رسالة ماجستير)، تستمر.
بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة محمد"، إشراف: أ. د. هارون اوكمش.	محمد لقا (رسالة ماجستير)، تستمر.
بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "المجلد الاول من تفسير القرماني سورة البقرة الجزء الاول"، إشراف: أ. د. هارون اوكمش.	عبد الحكيم ثابت محمد رفعان (رسالة دكتوراة)، وهي التي بين أيديكم.
بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "سورة مريم، طه، الأنبياء، الحج"، إشراف: أ. د. علي أكبنار.	محمد مجاهد أبو علي (رسالة دكتوراة)، تستمر.
بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "من سورة السجدة إلى سورة الزمر"، إشراف: د. خاقان اوغور.	عبد الله كوك ألب (رسالة دكتوراة)، تستمر.
بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "من سورة غافر إلى سورة الشورى"، إشراف: د. خاقان اوغور.	فؤاد (رسالة دكتوراة)، تستمر.
بعنوان: تحقيق تفسير القرماني "من سورة الفتح إلى سورة المنافقون"، إشراف: أ. د. هارون اوكمش.	عبد الحق (رسالة دكتوراة)، تستمر.

وما زال هناك بعض الطلاب في القسم يسعى لتحقيق ما تبقى من هذا التفسير إلى وقت كتابة هذه الرسالة.

4. منهجية البحث

تحقيق ودراسة تفسير أحمد بن محمود القرماني يتطلب التدقيق والجهد في جمع المصادر وتحليلها وتوثيقها، ويعتبر الالتزام بالمنهجية البحثية مهماً لضمان دقة وموثوقية الدراسة. عند تحقيق ودراسة تفسير أحمد بن محمود القرماني تم الاعتماد على منهجية بحثية متعارف عليها في دراسة وتحقيق التفاسير. وفيما يلي بعض جوانب منهجية البحث في تحقيق ودراسة تفسير أحمد بن محمود القرماني:

- جمع النسخ: تم جمع نسخ تفسير القرماني من المصادر الأصلية في المكتبات والنسخ المخطوطة، وتم

التحقق من صحة النص وتوثيقه لضمان أدق درجات الدقة والموثوقية في النص.

- المقارنة والتحقق: تم مقارنة النسخ أولاً ببعضها ببعض، لاستخراج الفروق، ومعرفة الكلمات الغير

واضحة بحكم قدم النسخ. وتم مقارنة تفسير القرماني مع التفاسير الأخرى المعتبرة التي اعتمد عليها ونسبتها إلى مصادرها، ومع النصوص القرآنية، والسنة النبوية، وآراء العلماء السابقين. تم أيضاً التحقق من صحة الاستنباطات، والتفسيرات المقدمة في الكتاب.

- التحليل والتصنيف: قمت بتحليل محتوى دراسة وتحقيق تفسير القرماني، وتقسيمه إلى أبواب وفصول،

وفقاً لنظام منهجي. يعنون بتصنيف الموضوعات، والمفاهيم، والمصطلحات المعروضة في التفسير، مما

يسهل على القارئ الوصول إلى المعلومات المحددة بحسب مبدأ الاستقراء، وهو الوصول من الأقل للأكثر

أو من الجزء إلى الكل.¹⁰

¹⁰ Sait Gürbüz, Faruk Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz) (Ankara:

- الدراسة اللغوية والنحوية: قمت بتحليل الألفاظ، والتعابير في تفسير القرماني، وفقاً للقواعد اللغوية، والنحوية. وتم لقاء الضوء على التراكيب الجمالية، والتشكيل، والإعراب لبعض الكلمات للفهم الدقيق لمعاني الكلمات والعبارات.

- دراسة الحديث والعقيدة والفقه: قمت بتحليل الأفكار العقدية والفقهية والمتعلقة بالحديث المطروحة في تفسير القرماني، واستنبطت المبادئ العامة في تفسيره.

- دراسة الكلام والتصوف: قمت بتحليل المواضيع المتعلقة بالكلام، والتصوف الواردة في تفسير القرماني. وغير ذلك من الدراسات المتفرعة عن علوم القرآن باختلافها.

1.4. منهجية التحقيق:

إنَّ التَّراث بصورة عامة، والتَّراث الإسلامي المخطوط بصورة خاصَّة، يعدُّ هوية للشعوب الإسلامية ومصدر ثقافتها، والحفاظ عليه من الضياع والانحثار والاهتمام به واجب ديني مقدَّس وأخلاقي ووطني، فهذا التراث المخطوط كان نتيجة لتظافر جهود رجال العلم والعلماء الماضين - رحمهم الله - من هذه الأُمَّة، وإنَّهم قضوا بعض سنوات عمرهم، وتركوا بلدانهم للسَّفر للبلدان الأخرى، ولأقوا ما لاقوا من معاناة في السَّفر، بحثاً عن العلوم ليوثقوها للأجيال اللاحقة بعدهم، وهناك وسائل عدَّة ممكن من خلالها أن نحفظ هذا التراث الإسلامي المخطوط، ألا وهي وسيلة (تحقيق المخطوط). فالتَّحقيق: هو تصحيح النُّصوص، وتصديقها وإثباتها وتوثيقها، وإحكامها، من قبل القائم بعمل التَّحقيق، وبأمانةٍ علمية، وهو علم كباقي العلوم الأخرى، بل من أجلِّها.¹¹

¹¹ ينظر: الصَّحاح للجوهري: 1461/4، وتحقيق المخطوطات بين النُّظرية والتَّطبيق لفهمي سعيد وطلال مجذوب: 18. وينظر: أهمية التراث العلمي العربي، أ.د.

1.1.4. تحقيق المخطوطات العلميّة وأهميته:

للتّحقيق أهميّة علمية وتاريخية بالغة في حفظ تراث الأُمّة، وإظهاره إلى السّاحة العلميّة، فبه يستطيع المحقق أن يحفظ هذا الإرث الحضاري التاريخي، الذي قد أنتجه علماؤنا الأعلام عبر السّنين، وإخراج هذا التّراث إلى النّور، بدلاً من تركه مكوّناً في رفوف المكتبات، ومن أجل إفادة القارئ، والمطالع لهذا التّراث، بعد أن يبذل المحقق عناية خاصّة، وجهداً كبيراً في مراحل تحقيق الكتاب (المخطوط)، مثلاً: التّحقيق من عنوان المخطوط، واسم مؤلفه، وتصحيح إن كان يتطلّب الأمر التّصحيح، ومقابلته النّسخ وتقييمها¹²... إلخ.

وعلى ذلك فإنّ أهميّة تحقيق التراث المخطوط، كما اوردها الدكتور أحمد فؤاد باشا في كتاب أهميّة التراث العلمي العربي،¹³ تتمثل في ما يلي:

1. إن تحقيق التراث المخطوط يوفّر مادّة معرفية متعدّدة المجالات ومتصلة بمختلف جوانب الحياة ممّا يصلح أن يكون منطلقاً وبداية لاستئناف البناء الحضاري، على ألاّ تكتفي الأُمّة بما وصل إليها من تلك المعارف.

2. إن تحقيق المخطوطات يكشف لنا عن إسهامات الأُمّة في الحضارة الإنسانية، فمتى كانت الأُمّة تملك تراثاً ضخماً من المخطوطات في الحقول العلميّة والفكريّة المختلفة فإنّ ذلك يدلّ على مقدار إسهامها في بناء الحضارات البشرية، ومتى قلّ حجم هذا التراث المخطوط أو كان منعدماً فإنّ ذلك يدلّ على

¹² ينظر: تحقيق النّصوص ونشرها لعبد السّلام هارون: 42، ط: 7. وينظر: بين يدي تحقيق النصوص، أ.د. عصام محمد الشنطي، منشور ضمن كتاب: محاضرات

دورة المخطوطات، ص 53-59.

¹³ للتوسع في هذه المسألة ينظر: أهميّة التراث العلمي العربي، أحمد فؤاد باشا ص 35؛ بين يدي تحقيق النصوص، عصام الشنطي ص 48.

ضعف الجذور الحضارية لها. ولولا تحقيق هذا التراث المخطوط ونشره لما عُرف مقدار إسهام أيّ أمة في الحضارات الإنسانية أو مكانة حضارتها بين تلك الحضارات.

3. إن تحقيق المخطوطات ونشرها يسهّل ترجمتها إلى اللّغات المختلفة، وهو ما يساعد في انتشار محتوياتها والاستفادة منها عند الشعوب المختلفة، ولئن كانت حركة ترجمة العلوم والمعارف العربيّة قد بدأت في زمن مبكّر إبّان الحكم العربي للأندلس، إلّا أنّها شهدت نشاطاً أوسع بعد ظهور الطباعة، فقد ترجمت كثير من عيون التراث العربي في القرن التاسع عشر إلى اللّغات الأوروبية المختلفة نتيجة جهود المستشرقين في تحقيق هذا التراث.

4. إنّ تحقيق التراث المخطوط يكشف عن مسارات التبادل العلمي والفكري بين الأمم، وعن صور التأثير والتأثير في ما أنتجته العقول البشرية من مؤلّفات، فما كان لنا أن نعرف مثلاً تأثير فلاسفة العرب القدماء بالفلسفة اليونانية لولا تحقيق النصوص الفلسفية العربيّة.

5. إنّ توفير النصوص المحققة في مختلف ميادين المعرفة يتيح للباحثين في مجال اللّغة العربيّة قدراً كبيراً من المصطلحات العلميّة التي يمكن الاستفادة منها في التأليف والتعريب، ويسد الطريق على من يصرون على استخدام لغات أجنبية في التدريس الجامعي تحت ذريعة عدم توافر المصطلحات العلمية باللّغة العربيّة. ومن ينظر في هذه النصوص يجدها زاخرة بالمصطلحات في علوم الطبّ والهندسة والفلك والرياضيات والفلاحة والكيمياء والفيزياء وغيرها.

6. إنّ تحقيق النصوص يفتح مجالات واسعة للبحث والدراسات، وذلك للغنى الواسع لهذه النصوص بالقضايا الفكرية والتاريخية والأدبية والنقدية والفلسفية والعلمية، ولأهمية كثير من مضامينها التي تشكل معيناً لا ينضب من المسائل التي تحرك الباحثين وتسترعي اهتمامهم.

7. إنّ التراث المحقق للأمة هو أهمّ شاهدٍ وراصدٍ لما شهدته الأمة من تطوّر وتقلّبات ومنعطفات في مسيرتها

التاريخية والسياسية والفكرية والأدبية والعلمية والعمرائية وسواها، ويستطيع الدارسون لهذه التطورات أن يحدّدوا اتجاه سير الأمة في المستقبل في كلّ مجالٍ من هذه المجالات.

8. إنّ تحقيق التراث المخطوط يكشف عن الطاقة الهائلة التي تحتزنها اللّغة من حيث قدرتها على استيعاب

كلّ العلوم والمعارف والتعبير عنها، ويوكّد أهمّ عنصر من عناصر هويّة الأمة، فهذه النصوص المحقّقة هي المستودع الذي يحتوي على كلّ مفردات اللّغة وأساليبها واستخداماتها وتطوّر دلالاتها ومآلات كلّ مفردة من مفرداتها منذ نشأتها إلى اليوم، وبذلك تكون هذه النصوص المحقّقة هي المصدر الأساسي لمشروع المعجم التاريخي لهذه اللّغة.

9. كما أنّ أيّ مشروع لقاعدة بيانات علميّة باللّغة العربيّة على شبكة المعلومات العالمية لا بدّ له من

الاعتماد قبل كلّ شيء على نصوص التراث المحقّق.¹⁴

عمومًا إنّ تحقيق التراث المخطوط يشكّل حافزاً قويّ التأثير للأجيال الجديدة من الباحثين عندما يكتشفون عظمة ما بذل الأجداد من الجهود العلميّة الضخمة رغم صعوبة التّأليف والنسخ، وشخّ أدوات الكتابة، وعدم وجود وسائل اتصال سريعة، أو تقنيات للطباعة والنشر، كما هو الحال في هذه الأيام. وأيضًا تحقيق المخطوطات يلعب دورًا حيويًا في الحفاظ على التراث الثقافي وتأكيد صحة النصوص وتوفير المصادر الأصليّة للدراسات وتسهيل الوصول إلى المعرفة المخزونة في المخطوطات.

2.1.4. مراحل التحقيق

إنّ لعمل التّحقيق وإحياء التّراث المخطوط مراحل عدّة يمرّ فيها، فمن هذه المراحل كاختيار عنوان المخطوط

— إن كان معنونا — وانتقائه ومعرفة مدى أهميته وفائدته والغرض من تحقيقه، والبحث عن معرفة نسخ المخطوط

¹⁴ المرجع السابق.

وجمعها قدر إمكان المحقق، إن كان يتوفر أكثر من نسخة لهذا المخطوط ، وإن لم يتوفر له نسخ أخرى بعد التأكد طبعاً من ذلك الأمر، فيعتمد على النسخة التي حصل عليها مع الإشارة إليها في المقدمة، وبعد ذلك قراءة النسخ وتوثيقها، لبيان أيهما أفضل نسخة، حيث يتم اختيارها والاعتماد عليها كنسخة أصل، من حيث جودة الخط المستعمل في كتابتها وسقط الكلمات والقدم وغيرها، وبعد الاطلاع على النسخ الخطية يتم اعتماد إحدى هذه النسخ وتسمى بـ(نسخة الأصل)، واختيار لها رمز يختاره المحقق للتمييز بينها وبين النسخ الأخرى (النسخ الفرعية)، ومن ثم تتم مقابلة النسخ فيما بينها وتثبيت الفوارق التي تحصل بين النسخ في الهامش، ومن ثم التوفيق بين النسخ، فممكّن أن توجد في بعض الفوارق بين النسخ، سواء كانت هذه الفوارق كبيرة أم صغيرة، فيقوم المحقق بإثبات النص في المتن وضبطه من النسخة الأفضل بين النسخ المتوفرة لديه، وبعد ذلك تصحيح الأخطاء التي تحدث سهواً سواء كانت من المؤلف أو الناسخ.

3.1.4. منهجية المحقق المتبعة في التحقيق

لكل محقق منهجية خاصة في عمل التحقيق، لكن يجب أن تكون ضمن شروط المنهجيات المتبعة في عمل تحقيق التراث المخطوط، فتُعد المنهجية في التحقيق ركناً أساسياً من أركان التحقيق، فلا بد لكل عمل أن تكون له منهجية متبعة فيه وموضوعة من قبل المحقق، للسّير عليها وعدم خروج مسار العمل عنها، فمثلاً يقوم المحقق بالتعريف باسم المخطوط واسم مؤلفه، والنسخ التي اعتمد عليها في التحقيق، وذكر الأمور التي واجهته في عمله والإشارة إليها في مقدمة التحقيق. ومثلاً أيضاً طريقته التي اتبعها في تخريج معاني الكلمات من المعجم، كذكره مثلاً

مادة الكلمة، والجزء، والصّفحة، وباقي المعلومات التي يتم ذكرها، وقائمة المصادر، وكذلك التعريف بالأعلام، أو أن يعرف بكل واحد منهم في الهامش، وفي نهاية الكتاب أي في الفهرست.¹⁵

المنهجية التي اتبعتها:

1- اعتمدت في تحقيق هذه المخطوطة على نسختين "لتفسير الجزء الاول من سورة البقرة"، وهما نسختي جار الله في مكتبة السليمانية، ونسخة خراجي أوغلو، وبعد استفاد الجهد والوقت للحصول على نسخ اضافية لم أجد غيرهما. واعتمدت نسخة جار الله لوجود بيانات على غلاف المخطوط حيث كتب ما يلي "المجلد الاول من تفسير الفاضل العالم الرباني المرحوم المعروف بصاغر أحمد جلي القرماني من أول سورة الفاتحة إلى تفسير آية ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾¹⁶ حيث دقق فيما حقق وأحسن فيما أنفق رحمه الله" وهذه الجملة الاخيرة شجعتني على اعتماد هذه النسخة.¹⁷ أما نسخة بيازيد، فلم يذكر شيء على غلاف المخطوط.

2- رمزت لنسخة جار الله بالرمز (ج)، ولنسخة خراجي أوغلو بالرمز (خ).

3- اعتمدت على شروط مركز البحوث الإسلامية في تركيا (İsam).

¹⁵ الباحث: سلام مكي حُضَيْر الطائي، تحقيق التراث المخطوط وأهميته العلمية | مؤسسة علوم نَحج البلاغة (inahj.org). 11.02.2023.

¹⁶ سورة البقرة، 142/2.

¹⁷ وقد ورد أيضاً في نسخة جار الله نسخة (115) ما يشير إلى تاريخ بداية كتابة هذا التفسير وتاريخ الانتهاء منه، فأشار إلى أن تاريخ البداية (935هـ) وتاريخ النهاية (955هـ)، وبالتالي نصل إلى أن القرماني قام بكتابة تفسيره طوال عشرين سنة. وهذا يؤكد على أنه لم يكتب تفسيره في وقت واحد؛ بل كتبه في أوقات متباعدة حتى استغرق منه قرابة عشرين سنة.

4- كتابة الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين مثل هذا الرمز: ﴿﴾، وذكرت في الهامش اسم السورة ورقمها ورقم الآية. مع تصحيح الأخطاء التي وردت في كتابة الآيات القرآنية، فقامت بتصحيحها في المتن، والاشارة إلى ذلك في الهامش.

5- كتابة الأحاديث النبوية بين قوسين مثل هذا الرمز: " او هذا الرمز « »، و القيام بتخريج الأحاديث من الكتب التسعة كما يلي:

6- الأحاديث من صحيح البخاري وسنن الترمذي والنسائي وابن ماجه وأبي داود ذكرت أولاً اسم المصنف ثم اسم الكتاب ثم رقم الباب واسمه.

7- الأحاديث من صحيح مسلم وموطأ مالك ذكرت اسم المصنف ثم اسم الكتاب ثم رقم الحديث.

8- الأحاديث من مسند أحمد بن حنبل فقد ذكرت اسم المصنف ثم رقم الحديث ثم الجزء والصفحة.

9- أما ما تم تخريجه من غير الكتب التسعة فقد ذكرت اسم المصنف ثم رقم الحديث إن وُجد ثم الجزء والصفحة.

10- الحديث الذي لم أستطع تخريجه، أشرت إلى ذلك في الهامش بعبارة: لم أقف عليه.

11- تصحيح الأخطاء النحوية.

12- نسبت الأبيات الشعرية إلى أصحابها، وذلك بالرجوع إلى دواوينهم، واثبات ذلك في الحاشية، فإن لم أجدها أقوم بالرجوع إلى كتب الشعر والأدب المشهورة.

13- نسبت النصوص إلى مؤلفيها والكتب الذي وردت فيها، وخاصة الزمخشري لكثرة ورودها في المخطوط.

14- كتبت الاختصارات والرموز كما وردت في أصل المخطوط، وهذه الاختصارات قمت بكتابتها كاملة

ضمن النص مثل:

15- "تع" إلى تعالى.

16- "صلعسم" إلى ﷺ.

17- "رض" إلى رضي الله عنه.

18- "المص" إلى المصنف.

19- "ح" إلى حينئذ، وغير ذلك.

20- أشرت في المتن إلى نهاية كل ورقة من المخطوط برقم داخل خطين مستقيمين، وللصفحة في جهة اليمين

بالحرف (أ) بعد الرقم ومثاله: |150أ|، والصفحة في جهة اليسار بالحرف (ب) ومثاله:

|150ب|.

21- ضبطت علامات الترقيم.

22- تقسيم النص إلى فقرات.

23- صححت الضمائر الخاطئة كتذكير المؤنث، وتانيث المذكر وأشرت إلى ذلك في الهامش.

24- أضفت صورًا لغلاف ونهاية كل صفحة من المخطوطات للجزء الأول من سورة البقرة.

25- الإشارة إلى الألفاظ الغريبة، واسماء البلدان، وتوضيح معناها في الهامش، وذلك بالرجوع إلى معاجم اللغة

ومعاجم البلدان.

26- قمت بترجمة الأعلام المذكورة في الهامش.

27- إذا كانت الكلمة في المتن خاطئة أو زائدة أو غير مناسبة لسياقها أو غيرت المعنى، قمت بكتابة الكلمة الصحيحة في المتن بين قوسين معكوفين []، وأشارت إلى ذلك في الهامش بعبارة: "زائدة عن الأصل" أو "ورد في الأصل كذا"، وبينت ذلك من ناحية كونه تصحيحاً أو تحريفاً. وإذا كانت الكلمة غير واضحة أو لا يمكن قراءتها كتبت في الهامش "لم أقف عليها" أو قمت بتصوير الكلمة ونسخها في متن التحقيق.

4.1.4. شروط ومؤهلات المحقق

- إنَّ المحقق الذي يقوم بعمل التحقيق للتراث المخطوط يجب أن يكون حاملاً للعديد من الشروط والمؤهلات التي تؤهله للعمل وممارسة التحقيق للتراث، فمن هذه الشروط:
- أن يكون المحقق مؤهلاً علمياً للعمل في مجال التَّحقيق، فلا بد له أن يكون ملماً بعلم التَّحقيق وقواعده وشروطه ويمدَى أهميته العلمية وبيعض أساليب المؤلفين.
 - إلمامه أيضاً بعلوم اللغة العربيَّة، ودرايته بأنواع الخطوط المستعملة في الكتابة وتاريخها.
 - أن يكون لديه إلمام في علم الرجال والأنساب، وفي العلم الذي يريد أن يحقق فيه، وغيرها من المعلومات الأخرى التي تخص التحقيق.
 - وكذلك أن يتميَّز المحقق بالأمانة في التَّصرُّف مع النَّص المخطوط، وفي توثيق المعلومة، من دون زيادة أو نقصان، ولا يغير أسلوب المؤلف الذي استعمله في تأليف المخطوط، وإن حدث من المحقق أي تصرف في المخطوط، عليه أن يشير إلى تصرُّفه هذا سواء في مقدمة التَّحقيق أو في الهامش.

- يجب على المحقق أيضاً أن يكون متحلياً بالصبر، وسعة الصدر في تحقيق النصوص المخطوطة، ولا يصيبه الملل في عمله عند تعرضه لبعض النصوص الصعبة، ففي بعض الأحيان يصادف نصاً مغلقاً محزناً، ولا يجد له أثراً في بطون المصادر التي أمامه فيمضي في سبيل اثباته وقتاً طويلاً، وغير هذا ما يصادف المحقق.
- وكذلك أن يكون متواضعاً، والاستعداد للحوار والمناقشة واحترام آراء الآخرين وتقبلها بسعة صدر، والابتعاد عن التعصب وعدم التمسك بالرأي الشخصي، وهذه من أخلاقيات العلماء.¹⁸

5. مصادر البحث

- مصادر البحث تشمل المخطوطات، والنسخ المطبوعة، والدراسات السابقة، والمراجع العلمية، والنصوص القرآنية، والسنة النبوية. استخدام هذه المصادر، يساهم في توثيق البحث، والتحقق من صحة المعلومات المقدمة في دراسة تفسير أحمد بن محمود القرماني. وتم الاعتماد على هذه المصادر في تحقيق ودراسة تفسير أحمد بن محمود القرماني، وتشمل مجموعة من المصادر الأساسية. وفيما يلي بعض المصادر الرئيسية المستخدمة في هذا السياق:
- المصادر المخطوطة: لجأت إلى المخطوطات التي تحتوي على نص تفسير أحمد بن محمود القرماني. واستعنت بالمكتبات والمؤسسات العلمية والمراكز البحثية التي تحتفظ بتلك المخطوطات ويمكن الوصول إليها من خلال مقالة للأستاذ الفاضل مسعود كايا.¹⁹

¹⁸ ينظر: منهج تحقيق المخطوطات لإياد الطباع: 41، 24-43. وينظر: التحقيق: لوازمه وبداياته وآفاقه، د. يحيى وهيب الجبوري، منشور ضمن كتاب: تحقيق التراث - الرؤى والآفاق: أوراق المؤتمر الدولي لتحقيق التراث العربي الإسلامي، إعداد وتحرير: الدكتور محمد محمود الدروي، منشورات جامعة آل البيت، 1427هـ، 2006م، ص33-42.

¹⁹ Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsîri/Zemahşerî Şerhi Örneği", Marife, 15/1, 31 (Aralık 2015), 9-31.

- المقالات المطبوعة، ورسائل الدراسات البحثية للماجستير والدكتوراه، حيث استفدت من المقالات المطبوعة، ورسائل التحقيق والدراسة لتفسير أحمد بن محمود القرماني، التي تم تحقيقها في فترات مختلفة. وتأكدت من صحة النسخ المطبوعة واستندت إليها في دراستي. واستعنت بأعمال الباحثين السابقين، والمفسرين والعلماء الذين درسوا وتحققوا من هذا التفسير. سأشير إليها تبعاً.
- المراجع العلمية: تنقلت بين المراجع العلمية التي تتناول العلوم الشرعية، والدراسات القرآنية، والتفسير. واستخدمت هذه المراجع لتوسيع مداركي المتعلقة بتفسير القرماني للقرآن.
- النصوص القرآنية، والسنة النبوية: اعتمدت على النصوص القرآنية المتعلقة بالمواضيع المطروحة في تفسير القرماني، واستندت إلى السنة النبوية، وأحاديث الرسول ﷺ لتوضيح المفاهيم في قسم الدراسة.

6. نسخ المخطوط و وصف النسخ

1.6. نسخة جار الله (Carullah):

نسخة جار الله، او كما هي مسجلة في مكتبات حفظ المخطوطات في تركيا: (Carullah)، فقد احتوت

نسخة جار الله من تفسير القرطبي على تسعة مجلدات من الرقم (109) إلى الرقم (117) وبياناها كالتالي:

اسم النسخة ورقمها	بيانات النسخة
جار الله، رقم النسخة: 109	عدد الاوراق: 307، عدد السطور: 29، تبدأ من سورة الفاتحة إلى الآية 141 من سورة البقرة.
جار الله، رقم النسخة: 110	عدد الاوراق: 488، عدد السطور: 21، تبدأ من سورة الأعراف إلى نهاية سورة هود.
جار الله، رقم النسخة: 111	عدد الاوراق: 291، عدد السطور: 30، تبدأ من الآية 113 من سورة النساء إلى نهاية سورة الأنفال.
جار الله، رقم النسخة: 112	عدد الاوراق: 259، عدد السطور: 29، تبدأ من سورة يوسف إلى الآية 79 من سورة مريم.
جار الله، رقم النسخة: 113	عدد الاوراق: 546، عدد السطور: 21، تبدأ من سورة مريم إلى نهاية سورة النور.
جار الله، رقم النسخة: 114	عدد الاوراق: 505، عدد السطور: 21، تبدأ من سورة الفرقان إلى نهاية سورة لقمان.
جار الله، رقم النسخة: 115	عدد الاوراق: 646، عدد السطور: 21، تبدأ من سورة السجدة إلى نهاية سورة الزمر. ²⁰
جار الله، رقم النسخة: 116	عدد الاوراق: 496، عدد السطور: 21، تبدأ من سورة المؤمن

²⁰ وقد أُشير إلى أن هذه النسخة قد كُتبت قبل ستة عشر عامًا من وفاة القرطبي، استدلالاً بالتاريخ الذي ورد في الظهيرة، وفي نهاية المجلد على أنه تاريخ تأليف هذا

المجلد (955 هـ / 1548 م) أنظر:

Murat Tala. "Kur'an Yorumunda Dil Ve Üslup Merkezli Yaklaşım: Bakara Süresi Bağlamında Karaman

Tefsiri' ne Bir Bakış", 516.

"غافر" إلى نهاية سورة محمد.	
عدد الاوراق: 446، عدد السطور: 21، تبدأ من سورة الفتح إلى الآية السابعة من سورة المنافقون.	جار الله، رقم النسخة: 117

إن هذه التسعة المجلدات من نسخة جار الله، موجودة في مكتبة السليمانية في اسطنبول، وقد ذكر د. ضياء ديمير بعض المواصفات لهذه النسخ: فالمجلدات الثلاثة 109-111-112 مكتوبة من قبل المستنسخ. "وهي نسخ كبيرة الحجم، تقريباً: 260-، 190-113، غلاف المجلدات مصنوع من الجلد، مغلفة بورق من الايبرو المقوى، الاوراق صحيحة سليمة ملونة باللون النهدي، قديمة وبدون علامة مائية، النص يُقرأ بسهولة، مكتوبة بقلم ذي رأس متوسط الحجم أسود اللون. الآيات وبداية السور وكلمة "قوله:" وبعض الإشارات كتبت باللون الأحمر. الصفحات غير مسطرة، الهوامش فارغة غالباً، في مقدمة المجلدات التي تحتوي على الفهارس كان يكتب اسم المؤلف والتفسير أحياناً وأحياناً اسم المؤلف فقط.²¹

"أما المجلدات 110، 113، 114، 115، 116، 117 فقد كتبت من قبل المؤلف. الحجم: 210-155، 160-95، لون الجلد أحمر غامق وزين الغلاف والقلب بالترينينات المسماة ب: ((gömmе şemse ve çizgi zencire))، الاوراق سميكة صحيحة باللون النهدي الصفحات غير مسطرة، الهوامش فارغة غالباً، النص يُقرأ بسهولة، مكتوبة بقلم ذي رأس سميك أسود اللون، كتبت به جميع النصوص وتميز الآيات وبدايات السور عن طريق رسم خط أسود فوقها.²²

²¹ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 160.

²² Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 160.

2.6. نسخة بيازيد (Beyazıt) :

تحتوي نسخة بايزيد من تفسير القرطبي على ستة عشر مجلدًا، من الرقم (477) إلى الرقم (492)، وقد كانت مجلدات هذه النسخة مقيدة باسم "تفسير التفسير حاشية على أنوار التنزيل في الزهراوين"، ل: نور الدين حمزة بن محمود القرطبي (ت 1467/ 871)؛ وبيان هذه المجلدات كما يلي :

اسم النسخة ورقمها	بيانات النسخة
بايزيد، رقم النسخة: 477	عدد الاوراق: 218، عدد السطور: 21، يبدأ من سورة الفاتحة إلى الآية 21 من سورة البقرة.
بايزيد، رقم النسخة: 478	عدد الاوراق: 211، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 21 من سورة البقرة إلى نهاية الآية 142.
بايزيد، رقم النسخة: 479	عدد الاوراق: 218، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 21 إلى الآية 142 من سورة البقرة.
بايزيد، رقم النسخة: 480	عدد الاوراق: 263، عدد السطور: 29، يبدأ من الآية 142 من سورة البقرة، آل عمران، إلى نهاية الآية 23 من سورة النساء. 23
بايزيد، رقم النسخة: 481	عدد الاوراق: 118، عدد السطور: 29، يبدأ من سورة الفاتحة مكررة في عشر ورقات، ثم يبدأ من الآية 24 من سورة النساء إلى نهاية الآية 157، ثم ينتقل من سورة المملك إلى نهاية سورة الناس.
بايزيد، رقم النسخة: 482	بايزيد، رقم النسخة: 482، عدد الاوراق: 202، عدد السطور: 23، يبدأ من الآية 32 من سورة الأعراف إلى الآية 93 من سورة التوبة.
بايزيد، رقم النسخة: 483	عدد الاوراق: 214، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 32 من سورة الأعراف إلى نهاية الآية 94 من سورة التوبة.
بايزيد، رقم النسخة: 484	عدد الاوراق: 273، عدد السطور: 27، يبدأ من سورة الرعد إلى نهاية الآية 74 من سورة الكهف.

²³ كتب في آخرها الناسخ: خُرسان بن عمر الأفسراني، تاريخ النسخ: 997هـ/1569م. أنظر: بايزيد، رقم النسخة: 480.

عدد الاوراق: 270، عدد السطور: 21، يبدأ من سورة الرعد، إبراهيم، الحجر، النحل، الإسراء، إلى نهاية الآية 75 من سورة الكهف	بايزيد، رقم النسخة: 485
عدد الاوراق: 446، عدد السطور: 21، يبدأ من سورة يوسف إلى نهاية سورة الكهف.	بايزيد، رقم النسخة: 486
عدد الاوراق: 502، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 78 من سورة الكهف إلى نهاية سورة الفرقان.	بايزيد، رقم النسخة: 487
عدد الاوراق: 590، عدد السطور: 21، يبدأ من سورة غافر إلى نهاية سورة محمد.	بايزيد، رقم النسخة: 488
عدد الاوراق: 390، عدد السطور: 21، يبدأ من سورة الفتح إلى نهاية الآية 8 من سورة المنافقون.	بايزيد، رقم النسخة: 489
عدد الاوراق: 764، عدد السطور: 21، يبدأ من سورة السجدة إلى نهاية سورة الزمر. الناسخ: عبد القادر بن محمد، تاريخ النسخ: يوم الجمعة؛ شعبان/995هـ.	بايزيد، رقم النسخة: 490
عدد الاوراق: 616، عدد السطور: 21، يبدأ من سورة الأعراف إلى نهاية سورة هود. الناسخ: يوسف بن عبد الرحيم، تاريخ النسخ: رجب 995هـ / 1586م.	بايزيد، رقم النسخة: 491
عدد الاوراق: 169، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 8 من سورة المنافقون إلى نهاية الآية 12 من سورة القيامة.	بايزيد، رقم النسخة: 492

3.6. نسخة قليتش علي باشا (Kılıç Ali Paşa):

تحتوي نسخة قليتش علي باشا مكتبة السليمانية في اسطنبول على سبعة مجلدات، من الرقم (53) إلى

الرقم (59)، ورقم (151) وهي كما يلي :

اسم النسخة ورقمها	بيانات النسخة
قليتش علي باشا، رقم النسخة: 53	عدد الاوراق: 337، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 164 من سورة البقرة إلى نهاية الآية 219 منها، وفيه أيضاً من بداية الآية 11

من سورة الفرقان، الشورى، النمل، القصص، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة، إلى الآية 28 من سورة الأحزاب. وقد ورد في الظهيرة أن هذه النسخة تتكون من سبعة مجلدات وهي مسودات بخط المؤلف. ²⁴	
عدد الاوراق: 228، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 148 من سورة النساء، المائدة، الأنعام، إلى نهاية الآية 32 من سورة الأعراف.	قليتش علي باشا، رقم النسخة: 54
عدد الاوراق: 229، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 94 من سورة التوبة، يونس، هود، إلى نهاية سورة يوسف.	قليتش علي باشا، رقم النسخة:
عدد الاوراق: 319، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 75 من سورة الكهف، مريم، طه، الأنبياء، الحج، المؤمنون، النور، إلى نهاية الآية 10 من سورة الفرقان.	قليتش علي باشا، رقم النسخة: 56
عدد الاوراق: 386، يبدأ من الآية 29 من سورة الأحزاب، سبأ، فاطر، يس، الصافات، ص، الزمر، غافر، إلى نهاية الآية 46 من سورة فصلت.	قليتش علي باشا، رقم النسخة:
عدد الاوراق: 348، عدد السطور: 21، يبدأ من الآية 47 من سورة فصلت، الشورى، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف، محمد، الفتح، الحجرات، ق، الذاريات، الطور، النجم، القمر، إلى نهاية الآية 17 من سورة الرحمن.	قليتش علي باشا، رقم النسخة: 58
عدد الاوراق: 224، عدد السطور: 21، يبدأ من سورة الفاتحة للآية 21 من سورة البقرة. وهي بخط المؤلف.	قليتش علي باشا، رقم النسخة: 151

4.6. نسخة ديار بكر (Ziya Gökalp) :

نسخة ديار بكر مكتوب عليها تاريخ النسخ: 959هـ/1551م. وهي في تسجيل الوقف أنها بخط المؤلف

(مسودة).

²⁴ تفسير القرطبي، نسخة كيلتش علي باشا (53)، الظهيرة .

اسم النسخة ورقمها	بيانات النسخة
ديار بكر، رقم النسخة: 338	عدد الاوراق: 200، عدد السطور: 21، تبدأ من سورة الإنسان إلى نهاية سورة الناس.

5.6. نسخة خراججي اوغلو (Haraçcioğlu) :

ونسخة خراججي اوغلو في مكتبة بورصة إنبي: (Bursa İnebey)

اسم النسخة ورقمها	بيانات النسخة
خراججي اوغلو، رقم النسخة: 132	عدد الاوراق: 359، عدد السطور: 25، من بداية سورة البقرة (كما هو مسجل على ظهيرة المخطوط، لكن في الأساس تبدأ من قوله تعالى: "لعلكم تتقون") حتى الآية 141.

6.6. داماد إبراهيم باشا (Damad İbrahim Paşa):

اسم النسخة ورقمها	بيانات النسخة
داماد إبراهيم باشا ، رقم النسخة: 154	عدد الاوراق: 287، عدد السطور: 29، تبدأ من سورة الفاتحة إلى نهاية الآية 142 من سورة البقرة.

بالنسبة للقسم الذي أحققه من سورة البقرة، فلم أجد سوى نسختين وهما: نسخة جار الله (Carullah)، ونسخة ديار بكر (Ziya Gökalp)، وقد اعتمدتهما في التحقيق.

القسم الاول

حول القرماني وتفسيره

1- حياته والضروف التي عاش فيها

1.1. حياته

1.1.1. اسمه ومولده

اسمه احمد واسم والده محمود. وينسب في بعض المصادر "قرماني"²⁵ والمعروف بالأصم، ويلقب بالقرماني نسبة إلى أهله وأصوله من مدينة قرمان وهي مدينة في وسط الاناضول واسمها القديم لارنده.²⁶

ولد القرماني في مدينة قرمان، ولا يوجد مصدر وثق تاريخ ولادته بالتحديد.²⁷ وبعض المصادر رجحت ولادته في عهد السلطان ياووز سليم خان بين (1512-1520م).²⁸

2.1.1. نشأته العلمية واساتذته وطلابه

أخذ تعليمه الأساسي في صغره في بلده قرمان، وعندما كان في مقتبل عمره انتقل القرماني لاسطنبول لإكمال دراسته العلمية حتى نال الأستاذية، في ذلك الوقت وحصل على لقب (المدرس)، وخطب في مسجد الفاتح أيام

²⁵ أسعد أفندي، حقائق الحقائق في تكملة الشقائق، نسخة (2309)، و: Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 163-164.

²⁶ الأدرنه وي، طبقات المفسرين 393/1؛ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، 249.

²⁷ نويهض، عادل، معجم مفسرين، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت: 1409-1988، 80-78/1.

²⁸ Abdülkadir Özcan, Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-şekâik. Şekâik-i nu'maniyye ve zeyilleri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 5/458.

الجمعة.²⁹ قال عنه حاجي خليفة: "وكان يعظ في جامع السلطان محمد خان إلى أن رجع إلى بلده واعتزل هناك إلى أن توفاه الله تعالى. وكان عابداً زاهداً فاضلاً تقياً".³⁰ وقد ذكر حاجي خليفة في كلامه عنه أنه أصيب بالصمم، وهذا يفسر لنا سبب تسميته بالأصم. وقال حاجي: "وله ضحبة مع الشيخ جمال الدين وأخذ عنه الطريقة".³¹ ثم رجع في آخر حياته إلى بلده حيث قام بالتدريس والإرشاد والتأليف.³²

بالنسبة لمعلميه فقد درس على أيدي العديد من العلماء وأشهرهم ييري باشا زاده (Pîrî Paşa Zâde) محي الدين محمد الرازي،³³ في مدرسة قوجا مصطفى باشا (Koca Mustafa Paşa). ثم أصبح طالباً لجلبي (Çelebi) (ت. 1534/941) وبعدها عين مساعداً له.³⁴

وعموماً المراجع قليلة جداً فيما يخص العلماء الذين درس على أيديهم، والطلاب الذين درسهم، ولكن يبقى أنه عاش في فترة زمنية كانت غنية بالتدريس والأخذ عن علماء لهم بصمتهم وقيمتهم العلمية كبيرة جداً، فلا يستبعد أنه درس على أيدي كبار العلماء في عصره كابن كمال باشا (ت. 1534/940) الذي كان من

²⁹ Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*. 157. Ayrıca bkz. Mollaibrahimoğlu, Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler (Metot ve Kaynakları), 365 /366; Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Haşiyeye Yazıcılığı –Ahmed Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşeri Şerhi Örneği", s, 88 /89.

³⁰ سلم الوصول الى طبقات الفحول لحاجي خليفة، 249/1.

³¹ حاجي خليفة، المرجع السابق.

³² Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, 157 / 158.

³³ هو: العلامة القاضيل المولى محيي الدين محمد بن بير محمد باشا الجمالي الحنفي، أحد موالى الروم. حصل العلوم في ظل والده ثم قرأ على المولى القاضيل أحمد بن كمال باشا ثم على المولى القاضيل علاء الدين الجمالي الملقب. وصار معيداً لدرسه، ثم صار مدرساً بمدرسة الوزير مصطفى باشا بمدينة القسطنطينية، ثم صار مدرساً بإحدى المدارس الثمان، ثم صار قاضياً بمدينة أدرنه، مات وهو قاض بها في سنة إحدى وأربعين وتسعمائة. وكان رحمه الله تعالى عالي الهمة، رفيع القدر، عظيم النفس، صاحب وقار وأدب، وكان له حظ وافر من العلوم المتداولة ومن العلوم الرياضية. انظر ترجمته في: عصام الدين طاشكيزي، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص 273-274؛ الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، (15/2).

³⁴ sumbulefendicamii.com, "Koca Mustafa Paşa Medresesi", <http://t.co/5WnoViGfNa?amp=1> (Erişim 25

المعاصرين للقرماني إلا أنه لم تثبت بينهما علاقة الأستاذ بطالبه. إلا أنه من خلال النظر إلى تفسيره نرى أنه قد أخذ الكثير عن تفسير ابن كمال رحمهم الله جميعاً.

3.1.1. آثاره

لم تصل إلى أيدينا الكثير من الأعمال التي قام بتأليفها رحمه الله، وقد تكون له أعمال ولكنها لم تصل إلينا، وسأورد الأعمال التي ثبت أنها نسبت له ولا تتجاوز الأربعة وهي كما يلي:

- 1- تفسير القرماني، وهو الذي نقوم بدراسته وتحقيقه هنا، وهو باكورة جهده رحمه الله.
- 2- تكملة تفسر شمس الدين السمرقندي المسمى الصحائف في التفسير.³⁵ ويوجد منه نسختان في زمننا الحاضر.³⁶

3- كتاب الصحائف في علم الكلام.³⁷ وقد بحث عنه فلم أجد أي نسخة منه.

4- كتاب لطائف نامه، وهو باللغة الفارسية.³⁸ وقد بحث عنه فلم أجد أي نسخة منه.

4.1.1. وفاته

هناك أكثر من مصدر تحدث عن تاريخ وفاة أحمد بن محمود القرماني رحمه الله. فمصدر يذكر أنه توفي في تاريخ: 1564/971.³⁹ والمصدر الآخر يذكر أنه توفي في تاريخ: 1574/981.⁴⁰ توفي في بلده (لارنده)،

³⁵ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1075/2.

³⁶ Atâî, Hadâ'iku'l-Hakâ'ik, 1/358.

³⁷ عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، 494/2.

³⁸ حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، 249/1.

³⁹ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/467, Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/43; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163-164. (145/1). وينظر أيضاً: البغدادي، اسماعيل باشا، هداية العارفين، (145/1).

وهي مكان مولده ودفن فيها بعدما أصيب بالصمم.⁴¹ وأصابته بالصمم فيما يظن كانت في اسطنبول لعل غير معروفة تقاعد على إثرها، وعاد إلى بلده قرمان، ويقال أن سبب عودته لبلده خلاف غير معروف بينه وبين السلطان سليم الثاني،⁴² وعند عودته تواجد في ممدسة الأمير موسى بك (Emir Musa Bey Medresesi)، وهي إحدى المدارس المهمة في تلك الفترة في قرمان، ولكن لم تتوفر أي معلومة حول كيفية تواجده في هذه المدرسة، وهل عمل فيها أستاذاً أو شغل فيها وظيفة أخرى؟، لكن يبدو أنه عمل في حلقات الدروس في هذه المدرسة، ويفهم ذلك من خلال العبارات الواردة في تفسيره.⁴³ رحمه الله رحمة واسعة.

2.1. الظروف التي عاش فيها

1.2.1. الحالة الاجتماعية

في منتصف القرن السادس عشر، كانت الدولة العثمانية تعيش ذروة قوتها وازدهارها. وكانت الحياة الاجتماعية في هذا الوقت تتسم بالتنوع والتعددية نظراً لطابع الإمبراطورية العثمانية التي امتدت على مساحة واسعة، تضم مجموعة متنوعة من الشعوب والثقافات، وفي المدن الكبرى، مثل القسطنطينية (اسطنبول الحالية)، كانت هناك حركة نشطة وحيوية. تجتمع الناس في الأسواق والساحات العامة، وتتبادل البضائع والأخبار

⁴⁰ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/650; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/236-237.

⁴¹ وبسبب أصابته بالصمم عرف تفسيره في بعض الكتب بتفسير الأصم، ينظر: البغدادي، هدية العارفين، 145/1؛ حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، 249/1.

⁴² Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/199.

⁴³ Murat Tala, "Kur'ân Yorumunda Dil ve Üslûp Merkezli Yaklaşım: Bakara Suresi Bağlamında Karamanî Tefsiri'ne Bir Bakış", Uluslararası Türk Tefsir Ekolü Sempozyumu – Osmanlı Dönemi–, Sempozyum Bildirisi, 6. Oturum (İstanbul: Dâru'l-İlâhiyât Vakfı, 27-28 Ekim 2017), 514; Karamanî, Tefsiru'l-Karamânî, (Cârullah, 109), 82a ; Mustafa Topcu, *Ahmed El-Karamânî ve Tefsir Yöntemi – Tevbe, Yûnus ve Hûd Sûreleri–*, İstanbul/2023, s. 81-82.

والأفكار. كما كانت العائلة تلعب دورًا مهمًا في المجتمع العثماني، حيث يولي الأفراد احترامًا كبيرًا للأسرة والعائلة. وكانت الأسرة تعد وحدة المجتمع الأساسية، وتتكون من الوالدين والأطفال والأجداد.⁴⁴

من الجانب الديني، كان الإسلام يلعب دورًا مهمًا في الحياة الاجتماعية. كانت المساجد تعد مراكزًا للصلاة والتعليم وتنظيم الأنشطة الدينية والاجتماعية. وكانت هناك مدارس إسلامية ومؤسسات دينية أخرى تهتم بتعليم القرآن والعلوم الدينية. وبسبب انتشار رقعة الدولة العثمانية فقد كانت هناك طوائف وأديان مختلفة تعيش في كنف الدولة العثمانية مثل اليهودية والمسيحية وغيرهم من الدميين والمعاهدين.⁴⁵

ومع التنوع الحاصل في المجتمع في زمن القرماني ظهرت بعض المشاكل الاقتصادية والسياسية كالعصيان في بعض المناطق، وهذا انعكس على المجتمع وظهر اختلاف الآراء في كثير من القضايا.⁴⁶ بشكل عام، كانت الحياة الاجتماعية في منتصف القرن السادس عشر في زمن الدولة العثمانية متنوعة ومليئة بالنشاطات والتفاعلات الاجتماعية. وتركت الإمبراطورية العثمانية تأثيرًا عميقًا على الحضارة والتاريخ في المنطقة.

2.2.1. الوضع السياسي

أحمد بن محمود القرماني عاش في القرن السادس عشر الميلادي، وكانت الحياة السياسية في تلك الفترة تتسم بالتحولات والتغيرات في العالم الإسلامي. وفيما يلي نظرة عامة على الحياة السياسية في زمن أحمد بن محمود القرماني:

⁴⁴ Mehmet Öz, "Osmanlılar-Sosyal Hayat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12 Temmuz 2020). İstanbul 2007, 33/532-538.

⁴⁵ Kemal Haşım Karpat, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, çev. Recep Boztemur (Ankara: 2001, İmge Yayınları), 51-52.

⁴⁶ Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Halkası: Celâlî İsyanları* (Ankara: 1975, Bilgi yayın evi), 115.

بداية تتميز الحياة السياسية في زمن أحمد بن محمود القرماني بالتحولات والتحديات المستمرة. وكانت العديد من الدول والقوى السياسية تتنافس على السيطرة والنفوذ، وسط تعدد الحضارات والتأثيرات الثقافية المتنوعة في العالم الإسلامي.

الدولة العثمانية: تزامن عصر أحمد بن محمود القرماني مع نهضة الدولة العثمانية، حيث كانت الدولة العثمانية في أوج قوتها وتأثيرها. وقد امتدت سيطرتها إلى مناطق واسعة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وأجزاء من أوروبا.

الصراعات السياسية: كان هناك صراعات سياسية مستمرة بين الدول والحكام في تلك الفترة. كانت هناك صراعات بين الدول الإسلامية المختلفة وبين الفصائل الداخلية، والمجموعات القبلية، والعشائر. وأكثر من أزعج الدولة العثمانية من جهة الشرق في تلك الفترة الدولة الصفوية، و كان اسماعيل شاه (ت 1524/930) شاه إيران آنذاك. واستمر الصراع مع الشرق إلى ان جاء جاء السلطان ياوز سليم خان (ت. 1520/926) إلى السلطنة عام 1512، وهزم الدولة الصفوية، وحيدها من أن تكون مصدر خطر على الدولة العثمانية. وحينها تحقق السلام.⁴⁷

إسماعيل الاول، الذي كان شاه إيران من عام 1501 إلى عام 1524، كان هو نفسه شخصاً شيعياً ولم يقيم بمحاربة السلطان سليم، او الدولة العثمانية بسبب توجهها السني. في الواقع، كان هناك صراعات وتوترات بين الدولة الصفوية في إيران، والدولة العثمانية في تلك الفترة، ولكن الأسباب والمحاور الرئيسية لهذه الصراعات كانت ذات طابع سياسي، واقتصادي بدلاً من ديني، وإن كان يشوبها أحياناً الطابع الديني من قبل الطرفين. وإسماعيل الاول كان من الأشخاص الذين سعوا لتعزيز الشيعة في إيران وجعلها الدين الرسمي للدولة الصفوية. قام بنشر

⁴⁷ Celâlzâde Mustafa, *Selîm-nâme*, haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar (İstanbul: 1997, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları), 95-101.

الشيعة الإثنا عشرية (الإمامية)، وقد تعارض ذلك مع السنة السائدة في الدولة العثمانية، وبعض الأماكن الأخرى في المنطقة.⁴⁸

بعد ذلك حارب السلطان سليم المماليك وتمكّن من الانتصار عليهم وإخراجهم من الشام، التي رحّبت بلادها بمجيء العثمانيين وفتحت لهم أبوابها، فدخلوها سلماً دون قتال، وبقيت الديار الشامية جزءاً من الدولة العثمانية إلى سنة 1918م، أي لأربعة قرونٍ متتالية. وتبع السلطان سليم المماليك حتى مصر وأنزل بهم ضربة قاضية، فدانت له الديار المصرية ودخلت تحت جناح الدولة العثمانية.⁴⁹ وفيما كان السلطان سليم في القاهرة قدّم إليه شريف مكة مفاتيح الحرمين الشريفين كرمزٍ لخضوعه وكاعترافٍ بالسيادة العثمانية على الأراضي الحجازية، وكانت هذه السيادة لسلطين المماليك من قبل.⁵⁰

مع ذلك يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن التاريخ معقد، ويمكن أن يكون موضوعاً لتفسيرات وجهات نظر مختلفة.

جاء عهد جديد في زمن السلطان سليمان القانوني (ت. 1566/974)، المعروف أيضاً باسم سليمان العظيم، كان سلطان الدولة العثمانية في الفترة من عام 1520 إلى عام 1566. وفي الواقع، كانت له علاقة مع الشيعة في عهده. والسلطان سليمان القانوني اشتهر بحكمه القوي وفترة حكمه المزدهرة. قاد الدولة العثمانية إلى ذروة قوتها وازدهارها الاقتصادي والثقافي. خلال فترة حكمه، توسعت الدولة العثمانية وسيطرت على مجموعة واسعة من الأراضي في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي والاوروبي.⁵¹

⁴⁸ Celâlîzâde, *Selim-nâme*, 95/101.

⁴⁹ حلاق، حسّان، تاريخ الشعوب الإسلامية الحديث والمعاصر، (ط. الأولى). بيروت - لبنان: دار النهضة العربية. ص. 28 - 29. 2000م.

⁵⁰ جحا، شفيق؛ البعلبكي، منير؛ عثمان، بهيج، المصوّر في التاريخ (ط. التاسعة). بيروت - لبنان: دار العلم للملايين. ج. الجزء السادس. ص. 135 - 136. 1992م.

⁵¹ Nisar Ahmet Asrar, *Kanûnî Sultan Süleymân ve İslâm Âlemi* (İstanbul: 1972, Hilal Yayınları, 2. Baskı),

وبالمجمل، يُعتبر سليمان القانوني واحدًا من أهم السلاطين في تاريخ الدولة العثمانية، وله إرث كبير في السياسة والقانون والفنون. وعلى الرغم من أنه واجدت العديد من التحديات والصراعات خلال حكمه، فإن عهده يعتبر فترة مهمة في تاريخ الإمبراطورية العثمانية.⁵²

وبعده جاء السلطان سليم الثاني (ت 1574/982)، كان سلطانًا عثمانيًا يحكم في الفترة من عام 1566 إلى عام 1574. وهو ابن السلطان سليمان القانوني. تولى الحكم بعد وفاة والده في حرب النمسا عام 1566. أثناء حكمه، واصل سليم الثاني السعي وراء توسيع إمبراطورية الدولة العثمانية. نجح في توسيع نفوذ الدولة العثمانية في شمال إفريقيا، وفتحت اليمن في عهده بعد محاولات البرتغاليين احتلالها.⁵³ ومع ذلك، تعرضت الدولة العثمانية لصعوبات، واضطرابات خلال فترة حكمه. شهدت الدولة تدهورًا اقتصاديًا واضطرابات داخلية، بالإضافة إلى الصراعات العسكرية المستمرة. في عام 1574، توفي سليم الثاني بسبب مرضه، وخلفه ابنه السلطان مراد الثالث (ت 1595 / 1003) في الحكم، وبعدها ابنه محمد الثالث (ت 1603 / 1595).⁵⁴ رحمهم الله جميعًا،

3.2.1. الحالة العلمية

في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، شهدت الدولة العثمانية تطورًا علميًا وثقافيًا هامًا. تحت حكم السلاطين العثمانيين خلال هذه الفترة، حظيت العلوم باهتمام كبيرين، والعلماء العثمانيون في هذه الفترة قدموا إسهامات هامة في مجالات متعددة مثل العلوم الطبية والفلك والفيزياء والهندسة والرياضيات والعمارة

⁵² Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Târîhi* (İstanbul: 1979, Tekin Yayınevi, 2. Basım), 2/27.

⁵³ Ahmet Şimşirgil, *Kayı – V Kudret ve Azamet Yılları* (İstanbul: 2016, Timaş Yayınları), 49.

⁵⁴ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Târîhi* (İstanbul: 1979, Tekin Yayınevi, 2. Basım), 2/27.

والتاريخ والجغرافيا والأدب. كانت العوامل المحفزة لهذا التطور تشمل الدعم السلطاني والتشجيع الحكومي والتوجيه الثقافي الذي تمنحه الدولة.⁵⁵

بعض العلماء البارزين في تلك الفترة هم:

تقي الدين الراشدي (1493-1565): عالم وفيلسوف عثماني، قدم مساهمات في العلوم الدينية والفلسفة والأدب والتاريخ.

تقي الدين النقشبيندي (1365-1431): عالم وفيلسوف وشاعر عثماني، قدم إسهامات في مجالات الرياضيات والفلك والفيزياء والطب.

محمد الفاتح (1432-1481): السلطان العثماني الذي فتح القسطنطينية (إسطنبول)، كان مهتمًا بالعلوم والفنون وشجع تطويرها.

تعززت المكتبات والمدارس والتكيات في الدولة العثمانية، وظهرت جامعات مثل جامعة إسطنبول، وجامعة بلقانية، وجامعة الفاتح. تم تأسيس مراكز للترجمة، والبحث العلمي لتبادل المعرفة بين الثقافات المختلفة.⁵⁶

وبصفة عامة، فإن الدولة العثمانية في هذه الفترة كانت تعتبر مركزًا حضاريًا، وثقافيًا حيويًا، وتوفرت فيها الفرص والموارد لتطور العلوم والمعرفة في العديد من المجالات. وبالنسبة لأحمد بن محمود القرماني، فقد كانت لديه نزعة صوفية حتى إنها تبرز أحيانًا من خلال تفسيره وتعليقه، وانتسب لـ "طائفة خلوتي" في مملكته "لارنده" قرمان⁵⁷ و "خلوتي" كانت تنسب إلى مجموعة من الأشخاص يمارسون الخلوة الروحية أو العزلة التطوعية، بغرض

⁵⁵ Ocak, Ahmet Yaşar, "İbn Kemâl'in Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, (Tokat: 1985), 32.

⁵⁶ Câhit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: 2019, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 153.

⁵⁷ تقع مدينة لارنده وهو الاسم الأصلي لمدينة "قرمان" بمنطقة الأناضول في جنوب وسط تركيا، وقد كان يُطلق قديمًا على تلك المدينة اسم لارنده، والذي كان ينطق بإحدى اللغات القديمة بـ "لارونده" والترجمة لهذه الكلمة تعني: الأراضي الرملية، ثم تحول اسمها وأصبحت تنسب إلى أحد حكامها وهو قرمان بك، يبلغ تعداد

التأمل والتقرب من الله. في السياق الصوفي، والخلوة تعني الانعزال عن العالم المادي لفترة زمنية للتركيز على الروحانية وتحقيق القرب من الله.⁵⁸

سكانها حوالي 108,384 نسمة، وتعتبر المدينة مركز ثقافي وتجاري وفني، وهذا بفضل موقعها المميز كونها تقع بين مدينة قونية وأنطاليا. للتعرف أكثر على هذه المدينة انظر:

Metin Tuncel. "Karaman". İstanbul: *DİA*, XXIV, (2001), 444-447.

⁵⁸ الطريقة الخلوتية هي أحد الطرق الصوفية نسبة إلى عمر بن شيخ أكمل الدين الجيلاني الخلوتي، أبو عبد الله سراج الدين، المتوفى في تبريز سنة: 800 هـ، هي من أكثر الطوائف انتشاراً في العالم الإسلامي، نشأت طائفة الخلواتية وتطورت في أذربيجان وانتشرت من هناك إلى الأناضول، ومن الأناضول إلى البلقان وسوريا ومصر وشمال إفريقيا والسودان والحبشة وجنوب آسيا. وصلت هذه الطريقة إلى إسطنبول من خلال جمال الدين إسحاق قرماني (ت. 1527/933)، المعروف باسم جمال خليفة، أهم خليفة للقرمان، والذي نشر الطائفة في أجزاء مختلفة من الأناضول. HALVETİYYE - TDV İslâm Ansiklopedisi.

(islamansiklopedisi.org.tr)

2. تفسيره، (تفسير أحمد بن محمود القرماني المسمى بتفسير القرماني)

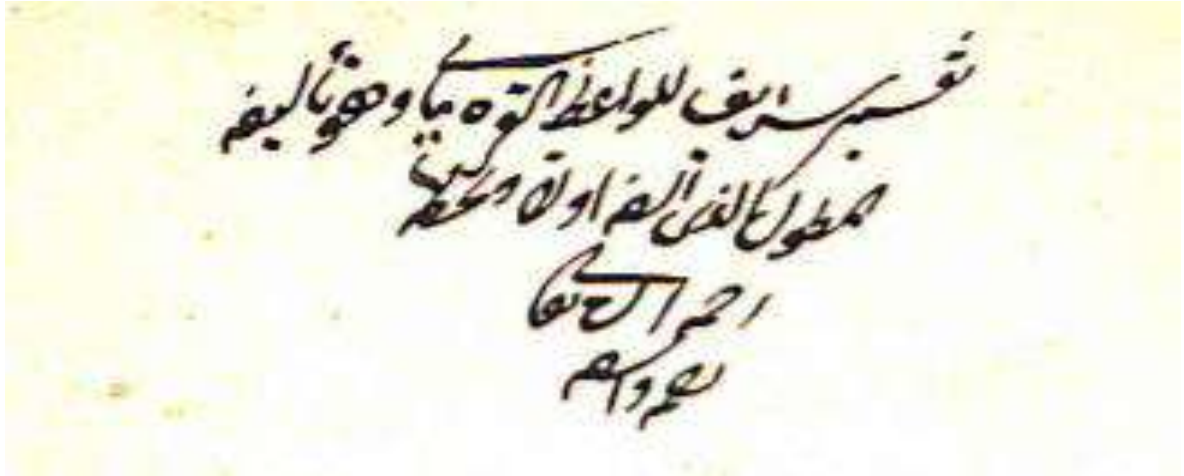
1.2. نسبة التفسير للقرماني

لا يوجد اشكال في نسبة تفسير القرماني له، ففي غلاف المخطوط لنسخة جاز الله للمجلد الاول مكتوب:

(المجلد الاول من تفسير الفاضل العالم الرباني المرحوم المعروف بأحمد جليبي ابن محمود القرماني توفي سنة (571)

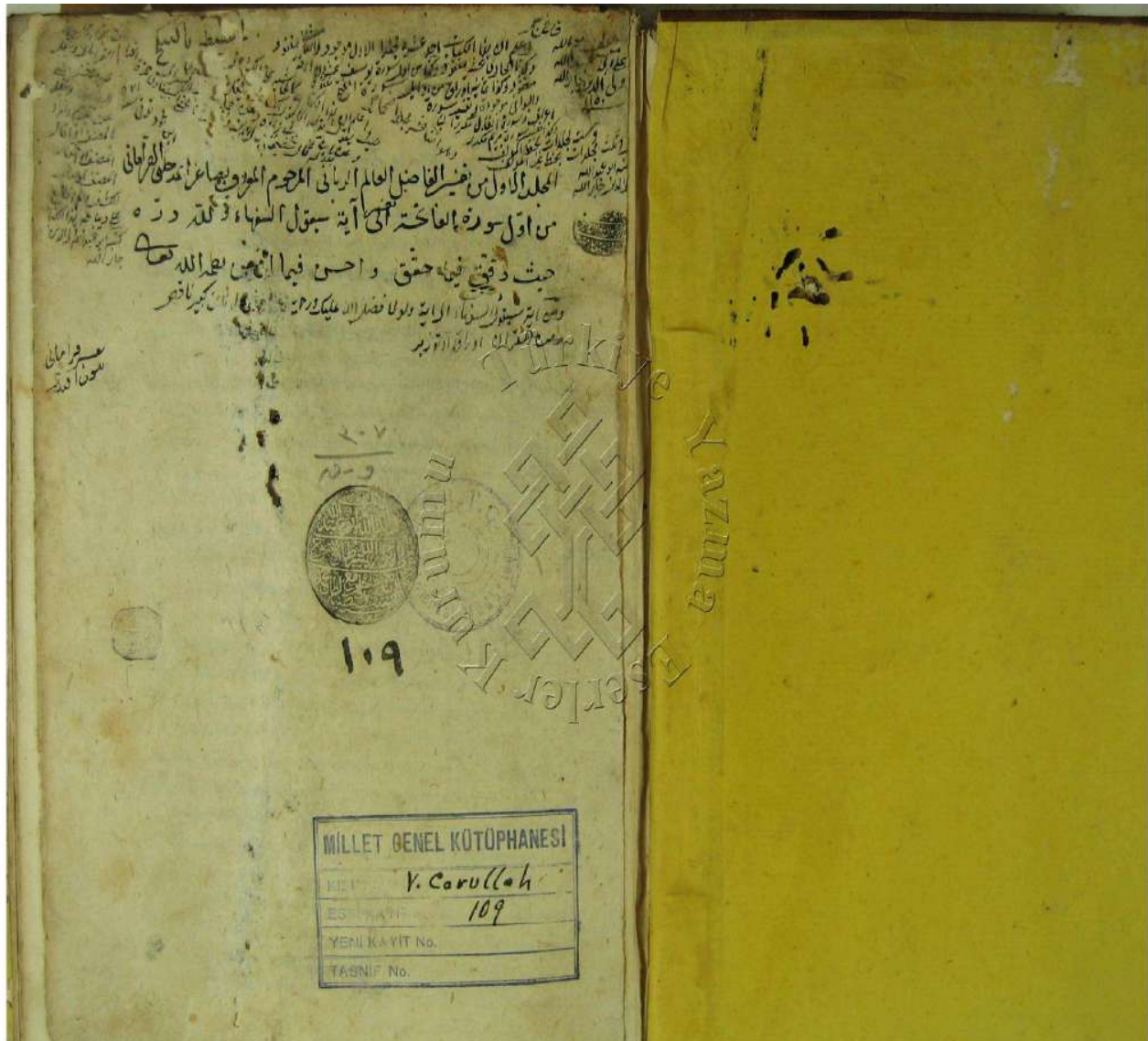
أنظر نموذج الصورة: 1.

وفي المجلد الخامس مذكور في نسخة مخطوط جاز الله أيضاً (تفسير القرماني) أنظر نموذج الصورة: 2.

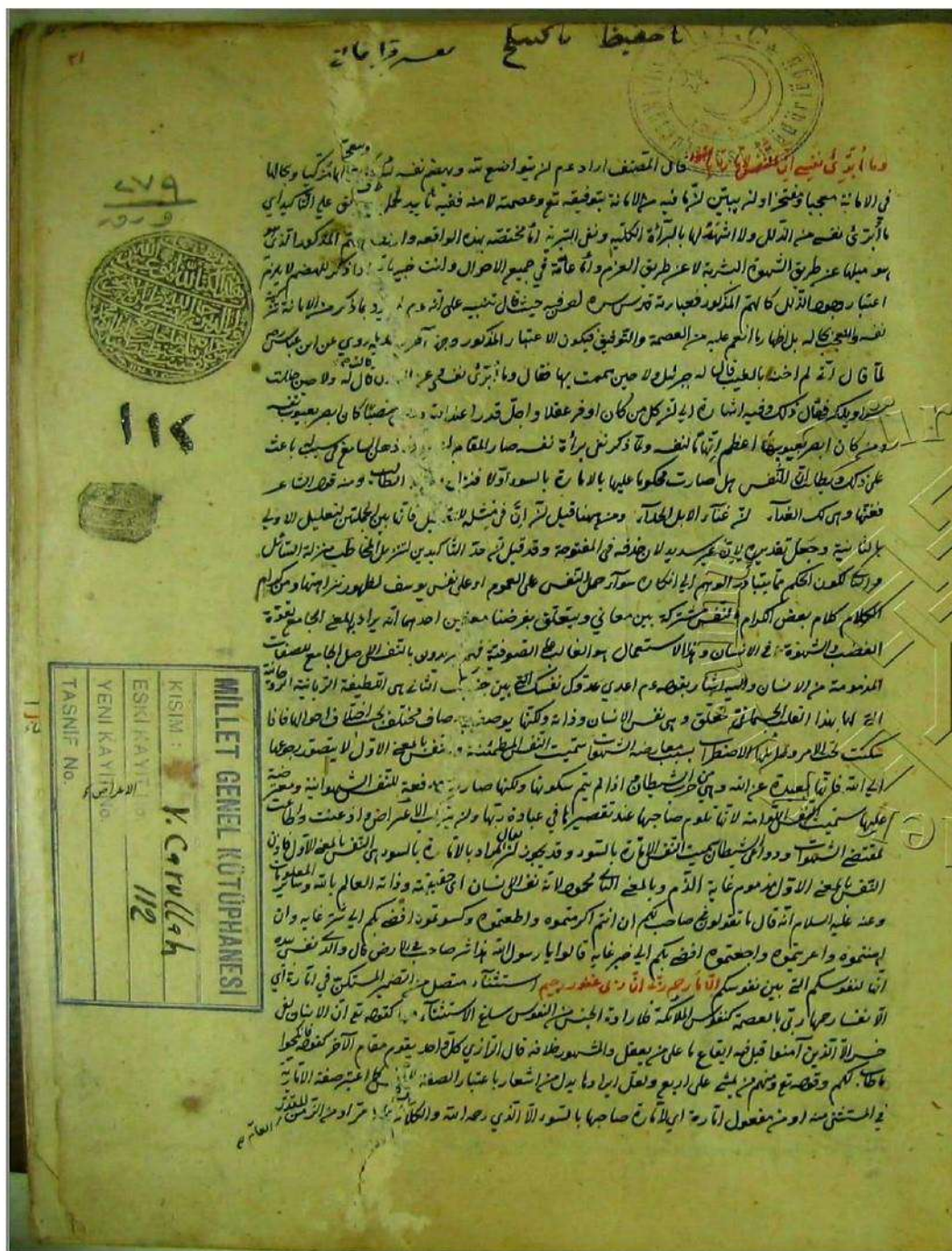


"تفسير شريف للواعظ القرماني وهو تأليفه المطول الذي ألفه أول وعظه رحمه الله تعالى رحمة واسعة"⁵⁹

⁵⁹ في ظهيرة نسخة جاز الله (114).



نموذج الصورة: 1. اللوحة الاولى من مخطوط نسخة جابر الله المجلد الاول



نموذج الصورة: 2. اللوحة الاولى من مخطوط نسخة جابر الله المجلد الخامس

الجدير بالذكر أن تفسير القرماني هو أعظم ما نسب إليه من بين مؤلفاته، والتي ذكرت بعض المصادر أنها ثلاثة.⁶⁰ ولكن هناك لبس واشكالية حاصلة لدى الباحثين والحقّيقين، فيما يخص نسبة بعض المؤلفات لقرماني آخر كحمزة القرماني، ولكن فيما يخص هذا التفسير فمثلاً ذكرنا بحسب ما كتب في غلاف المخطوطات فهو ينسب إليه رحمه الله.⁶¹ إلاّ أنّه قد يُتوهم في اسمه فيوجد حمزة بن محمود القرماني ويدل في أغلب مصادره أنه توفي - رحمه الله سنة (1467/871)، واشتهر بلقب حمزة القرماني، وبالفعل لديه حاشية على تفسير البيضاوي لسورتي البقرة وآل عمران بعنوان: "تقشير التفسير" وهذا ما زال مستمراً حتى يومنا هذا.⁶² وهذا العالم يشبهه بالأسم واللقب كما ذكرت سابقاً، وهو أحد العلّماء في عهد السلطان مراد الثالث، وأما بالنسبة للإمام أحمد بن محمود القرماني، حسب مصادر الأغلبية أنّه توفي - رحمه الله سنة (1564/971)، وهو من علّماء عهد السلطان سليمان القانوني، ولديه اثنا عشر مجلداً في التفسير من بداية سورة الفاتحة إلى نهاية سورة المجادلة،⁶³ وبذلك أزيل الاشكال بين العالمين المفسرين.

ومن الجدير بالذكر أيضاً الاشكالية فيما يخص من قام بكتابة نسخ المخطوط، فلا يوجد بين أيدينا ما يشير بأن هذه النسخ كتبها المؤلف وأيهما نسخها طلابه، وأيضاً لا توجد مقدمة للكتاب لمعرفة بعض المعلومات عن الكاتب وتفسيره، فإما أن تكون المقدمة قد فُقدت، وإما لم يكتبها مطلقاً .

⁶⁰ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/357.

⁶¹ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/357-358; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163-164; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/199; Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/650; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/236- 237.

⁶² الزركلي، الأعلام، 4/110. وينظر: حاجي خليفة، كشف الضنون، 467/1.

⁶³ أحمد بن محمود الأذنه وي، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح، (مكتبة: العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 1، 1997)، 2/345.

2.2. منهجية القرطاني

1.2.2. كنفسير

1.1.2.2. الكنفسير من حيث الرواية

الكنفسير بالرواية أو بالمأثور هو كنفسير القرآن بالقرآن نفسه، وبالسنة وبالأثار عن الصحابة والتابعين.⁶⁴ ويعني

هذا أنه يتم كنفسير القرآن بالنصوص الشرعية، سواء كانت من آيات القرآن الكريم، أو ما صحّ من أحاديث عن النبي ﷺ، أو ما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، والتابعين رحمهم الله، من توضيح وتبيين لكتاب الله تعالى.

يعرف كنفسير القرطاني بأنه كنفسير يعتمد على اللغة بكشل كبير، إلا أن الكنفسير بالمأثور كان له نصيب كبير من كنفسيه رحمه الله كما يلي:

1.1.1.2.2. كنفسير القرآن بالقرآن

البعض لا يعد كنفسير القرآن بالقرآن من أنواع الكنفسير بالمأثور، ولكن ذكرناه هنا اعتماداً على القول المشهور بأنه واحد من أنواعه، كما صرّح بذلك جماعات من أهل العلم، قال الفراهي: "أجمع أهل التاويل من السلف إلى الخلف أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وأنه هو اوثق تعويلاً و أحسن تاويلاً".⁶⁵ ومن ذلك قول ابن تيمية (ت.

1327/728): "فإن قال قائل: فما أحسن طرق الكنفسير؟ فالجواب: إنّ أصح الطرق في ذلك: أن يفسر القرآن

بالقرآن".⁶⁶ وقال ابن القيم (ت. 1350/751): "وكنفسير القرآن بالقرآن من أبلغ التفاسير".⁶⁷

⁶⁴ الذهبي، الكنفسير والمفسرون، (112/1).

⁶⁵ أنظر: المطيري، محسن بن حامد، كنفسير القرآن بالقرآن: تأصيل وتقويم، (ط. 1)، (2011) دار التدمرية. ص. 52.

⁶⁶ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحارثي الحنبلي الدمشقي، (1401هـ/ 1980م).

مقدمة في أصول الكنفسير. دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. ص. 39.

⁶⁷ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، التبيان في أقسام القرآن. دار المعرفة، بيروت، لبنان. ص. 187.

وكما ذكرنا آنفاً فالقرماني يعطي مساحة كبيرة في تفسيره لتفسير القرآن بالقرآن، أي تفسير الآية بآية. وكمثال

على ذلك يمكننا أن نتأمل الآيات التالية:

يذكر القرماني في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾⁶⁸، من سورة البقرة

الرابط بين هذه الآية والآية في سورة المطففين: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾⁶⁹. فمعروف أنه في

السنوات الأولى للإسلام، كان الكفار يشتمون المؤمنين لفظياً ويستهزئون بهم، ويعذبونهم جسدياً. ولذلك، لكي

يعزي رسوله ﷺ والمؤمنين، بشر الله بأن الله يستهزئ بالكافرين. وهنا يوضح معنى استهزاء الله بالكفار بأن المؤمنين

سيضحكون من الكفار في الآخرة مما أصابهم من عذاب.⁷⁰

ومرة أخرى يقول مفسرنا في سورة البقرة في آية: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾⁷¹، فيفسر كلمة الرجوع

في لا يرجعون في الآية بآيات مختلفة. وبحسب القرماني فإن الله ينبه عباده إلى الرجوع إليه بأمره ونهيهِ. ويذكر الآية:

﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁷² وفي الآية دليل على ذلك. ومن لم يرجع إلى الله باختياره فإن

رجوعه يكون بالموت والبعث بعد الموت. ويوضح ذلك بقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾⁷³،

ومن عاد إلى الله في الدنيا فليرجع إليه بهذه الآية: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ

⁶⁸ سورة البقرة، 15/2.

⁶⁹ سورة المطففين، 34/83.

⁷⁰ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 115أ.

⁷¹ سورة البقرة، 18/2.

⁷² سورة الأعراف، 174/7.

⁷³ سورة العنكبوت، 57/29.

رَاجِعُونَ ﴿٧٤﴾ ويكون رجوعه إلى الله مشرفاً. وأخيراً يذكر آية: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾. ⁷⁵

ويدخل في باب تفسير القرآن بالقرآن عدة علوم مهمة كالمطلق والمقيد، العام والخاص، المجمل والمبين. وهي من الأبواب اللغوية والأصولية المهمة التي اعتنى بها علماء الأصول، وفهمها وضبطها ضروري من أجل استنباط الأحكام، فهي علوم جليلة مستنبطة من كتاب الله وسنة نبيه، ومن اللغة العربية، وهي من الأبواب التي أسهب فيها الأصوليون مع اختلافاتهم فيها، وقد اهتم بها القرطبي رحمه الله في تفسيره، وإن لم يذكر أبواب هذه العلوم صراحة.

ونذكر هنا مثال على المطلق والمقيد عند القرطبي، فعند تفسيره للآية 28 من سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، ⁷⁶ يقول: يراد به الإحياء في القبر، يقابل أن يقول لما لا يجوز أن يراد مطلق الإحياء بعد الإمامة على ما يعم الإحياء في القبر والنشور. ويذكر بعدها إحياء الأجنة: ونطقاً ومضغاً مخلقة وغير مخلقة، فأحياكم بيث الأرواح ونفخها فيكم. ⁷⁷

ومثال العام والخاص: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، ⁷⁸ قال لما خصت الهداية للمتقين؟ مع أنه ذكر في نفس سورة البقرة: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾، ⁷⁹ فذكر أنه هدى لعامة الناس، ولكن خصصت الهداية للمتقين

⁷⁴ سورة البقرة، 156/2.

⁷⁵ سورة الفجر، 28-27/89. وينظر: القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 115.

⁷⁶ سورة البقرة، 28/2.

⁷⁷ القرطبي، (جار الله، 109)، 182-182ب.

⁷⁸ سورة البقرة، 2/2.

⁷⁹ سورة البقرة، 185/2.

لأنهم هم المنتفعون بالقرآن لتأملهم فيه يقول: "بل إنما أختص بهم لأنه أي الكتاب، لا ينتفع بالتأمل فيه إلا المتقي منهم".⁸⁰

وبالنسبة للمجمل والمبين أو المفصل فقد أكد القرماني في أكثر من موضع في تفسيره على أن المجمل يحتاج إلى بيان وتفصيل، إما من القرآن أو من السنة، وقد استشهد القرماني بالكثير من الأحاديث في بيان المجمل الوارد في الآية القرآنية كما سيأتي لاحقاً.

2.1.1.2.2. تفسير القرآن بالسنة

هو تفسير القرآن بالسنة النبوية، وهي الأحاديث التي تروى عن النبي محمد ﷺ. يعتبر تفسير القرآن بالسنة ثاني الطرق التي يلجأ إليها المفسر عند تفسيره للقرآن.⁸¹ ويقصد بتفسير القرآن بالسنة أن يلجأ المفسر للسنة النبوية لبيان معاني ألفاظ القرآن، فإن السنة النبوية المصدر الثاني من مصادر التشريع.

بالنسبة للقرماني فقد كثر تفسير القرآن بالسنة في تفسيره، ويبين مدى أهمية الأحاديث في التفسير. ومن ناحية أخرى، بينما يفسر القرماني الآيات بالأحاديث، فإنه يعطي المرتبة الأولى لمصادر الكتب الستة،⁸² مما يدل أيضاً على أنه ضليع في مجال الحديث. ولكن لا يمكن إغفال أنه أدخل أحاديث ضعيفة في تفسير بعض الآيات.⁸³ ولنتحدث عن كيفية تفسير المفسر القرماني للقرآن بالأحاديث من خلال إعطاء أمثلة:

⁸⁰ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 67 أ.

⁸¹ الجربوع، سلطان بن عبدالله، أقوال القاضي عياض في التفسير، ج. 1. ص. 15.

⁸² القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 47 أ.

⁸³ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 212 ب. ومثال على نقله للأحاديث الضعيفة أنظر: ص: 276 من هذه الرسالة، أو اللوحة [70 ب].

• وعند تفسيره لآية: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾⁸⁴، في سورة البقرة يتضح لنا أسلوبه على تفسيره للآيات

من خلال الأحاديث. ويذكر القرطبي أيضًا أن الحديث الذي يستشهد به هنا هو تفسير الآية

42 من سورة الأعراف ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، وهكذا يفسر الآيتين من سورة البقرة ومن سورة

الأعراف بنفس الحديث.⁸⁵ وفي هذا الحديث: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يُنادي مُنادٍ: إن لكم

أن تحيوا، فلا تموتوا أبدًا، وإن لكم أن تصحوا، فلا تسقموا أبدًا، وإن لكم أن تشبوا فلا تمروا

أبدًا، وإن لكم أن تنعموا، فلا تبأسوا أبدًا»⁸⁶ ويغلب الظن أن سبب تفضيل القرطبي لهذا

الحديث، هو إظهار اعتقاد أهل السنة بأن الجنة والنار خالدان، ورفض مذهب الجهمية.⁸⁷

• ومن الأمثلة الأخرى على تفسير القرطبي القرآن بالأحاديث، تفسيره للآية 65 من سورة البقرة:

﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾، والآية 60 من سورة المائدة، والآية 166 من سورة

الأعراف. وقد مسخ الله تعالى بعض بني إسرائيل قردة وبعضهم خنازير. واختلف الصحابة في

هل أن أحفاد بني إسرائيل القردة والخنازير الحاضرة يومئذ من أهل القردة والخنازير؟ وتساءلوا عن

هذا الوضع. ولما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُهْلِكْ قَوْمًا—

أو يُعَذِّبَ قَوْمًا— فَيَجْعَلَ لَهُمْ نَسْلًا، وَإِنَّ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ».⁸⁸ فأجابهم. وفي

الواقع فإن هذه المعلومة والجواب ساعدت الصحابة والمسلمين اليوم على فهم هذه الآية بشكل

أفضل وأزالت الشك من أذهانهم.⁸⁹

⁸⁴ سورة البقرة، 163/2.

⁸⁵ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 169 ب.

⁸⁶ مسلم، "الجنة"، ٨ (رقم: ٢٨٣٧).

⁸⁷ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 236 ب.

⁸⁸ مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، 7 (رقم: 2663).

⁸⁹ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 236 أ.

• عند تفسيره لكلمة: "المتقين" في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁹⁰، يفصل في معنى التقوى

ويستشهد بحديث النبي عليه السلام حيث قال: "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما

لا بأس به حذرًا مما به بأس".⁹¹

وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة، التي تبين اهتمام القرطبي كغيره من المفسرين في تفسير القرآن بالسنة، من

خلال الروايات عن النبي الكريم صلى الله عليه وسلم.

3.1.1.2.2. تفسير القرآن بأقوال الصحابة الكرام

و هو تفسير القرآن بأقوال الصحابة وآثارهم، ويعتبر هذا المصدر الثالث من مصادر تفسير القرآن. ويعتبر

الصحابة أعلم الناس بألفاظ القرآن ومعانيه، لأن القرن الكريم نزل في بيئتهم، وكانوا يرجعون إلى الرسول

الكريم فيما اشكل عليهم، أو يستفيدون من بعضهم حال تفسيرهم للقرآن، وكانوا في تفسيرهم أدق من غيرهم

لأنهم عايشوا نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم. ومن اشتهر بالتفسير من الصحابة هم عبد الله بن

مسعود (ت. 650/32)، وعبد الله ابن عباس (ت. 687/68)، وغيرهم من الصحابة الكرام رضي الله عنهم

أجمعين.⁹²

وقد اتفق العلماء على أن المسائل التي اتفق عليها الصحابة ينبغي قبولها على أنها لا جدال فيها، وفي

المسائل التي اختلفوا فيها ينبغي اعتبار اختلافهم فيها متنوعاً، واعتباره رحمة للناس.⁹³ والذهبي رحمه الله (ت.

1348 /748) نص على أن كلام الصحابة في سبب النزول، والمكي والمدني، والنسخ وفيما لا مساغ

للإجتهاد فيه بالإتفاق إذا صح البيان عنهم، ويجب أن يؤخذ به في مقام الحديث الصحيح. ومن ناحية

⁹⁰ سورة البقرة، 2/2.

⁹¹ أخرجه الطبراني (446) واللفظ له، وأخرجه الترمذي (2451)، وابن ماجه (4215) باختلاف يسير.

⁹² د. جمال الهوي، د. عصام زهد، التفسير ومناهج المفسرين، ص 32.

⁹³ محمود حمدي زقزوق، الموسوعة القرآنية التخصصية، (القاهرة: الجمهورية المصرية، وقف، 2005)، ص، 264-265.

أخرى، على الرغم من اختلاف العلماء حول ما إذا كان ينبغي الاستناد إلى رأي الصحابة القائم في التفسير كدليل على الأحاديث الموقوفة، إلا أن معظم العلماء يتخذون الأحاديث الموقوفة حجة في مصنفاتهم لأنهم يعرفون قيمة الصحابة.⁹⁴

ونحن نرى أن القرماني كثيراً ما يدرج في تفسيره نقولات عن الصحابة.⁹⁵ وبعض هؤلاء ممن رووا الأحاديث التي سمعوها من النبي ﷺ؛ ومنها من كلام الصحابة وهو ما يسمى بالأحاديث الموقوفة المكونة من آراءهم. أضف إلى ذلك أن القرماني، إذا أورد روايات الصحابة، فإنه لا يهمل ذكر مكانتهم في الإسلام. على سبيل المثال، عبد الله بن عباس (ت 687 / 68) وهو يروي رواية عنه يشير إلى مكانته في علم التفسير بقوله: "سيد المفسرين"⁹⁶. ونذكر الأمثلة التالية لبيان مدى اهتمام القرماني بأقوال الصحابة في تفسيره:

في الآية 37 من سورة البقرة يقول الله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾⁹⁷ حول تفسير القرماني للكلمات التي تلقاها آدم عليه السلام من الله تعالى وتاب عليه، يشير إلى رواية عائشة رضي الله عنها (ت 678 / 58). وفي هذه الرواية: عن عائشة رضي الله عنها قالت: "لما أهبط الله آدم إلى الأرض قام وجاء الكعبة، فصلّى ركعتين، فألهمه الله هذا الدعاء: اللهم إنك تعلم سريري وعلايتي؛ فاقبل مني معذرتي، وتعلم حاجتي؛ فأعطني سؤلي، وتعلم ما في نفسي؛ فاغفر لي ذنبي، اللهم إني أسألك إيماناً يباشر قلبي، ويقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت لي، ورضاً بما قسمت لي، فقال عليه الصلاة والسلام: ((فاوحى الله إليه: يا آدم، قد قبلت توبتك، وغفرت ذنبك، ولن يدعوني أحد بهذا الدعاء إلا

⁹⁴ الذهبي، علم التفسير، 26.

⁹⁵ ينظر القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 261، 266، 280، 303.ب.

⁹⁶ ينظر القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 251.ب.

⁹⁷ سورة البقرة، 37/2.

غفرت له ذنبه، وكفّيته المهمّ من أمره، وزجرت عنه الشيطان، واتجرت له من وراء كل تاجر، وأقبلت إليه الدنيا وهي راغمة وإن لم يُردّها))".⁹⁸

يتبين لنا أن القرماني أعطى أهمية لأقوال الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين، والنقلات عنهم كثيرة في هذا المجال، فإما أن يفسر الآية ويدعم تفسيره بأقوال الصحابة، وإما ينقل تفسيرهم مباشرة ثم يقوم بشرح النقلات عنهم.

وفي تفسير الآية: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا﴾،⁹⁹ من سورة فصلت يشير القرماني إلى رواية عن جابر بن عبد الله رضي الله (ت 697/78). وهو ممن اشتهر من الصحابة الكرام برواية الأحاديث عن النبي عليه السلام وفيها كلام عبد الله بن جابر رضي الله عنه "إذا أراد الله بقوم خيراً أمطرهم، وحبس الريح ولم يرسلها. وإذا أراد بقوم شراً حبس عنهم الغيث وأرسل عليهم الريح".¹⁰⁰

والذي يعيننا من كل ما سبق أن القرماني أعطى أهمية لتفسير الصحابة للقرآن، لما له من أهمية بالغة في فهم المراد من كتاب الله عز وجل؛ لأنهم أقرب الناس عهداً بنزول الوحي، وأقرب الناس إلى من نزل الوحي عليه.

4.1.1.2.2. تفسير القرآن بأقوال التابعين

تفسير القرآن بأقوال التابعين أحد أنواع التفسير بالمأثور، ويعد تفسير القرآن بأقوال التابعين رابع الطرق التي يلجأ إليها المفسر، ومعناه الرجوع لأقوالهم وآثارهم عند بيان معاني القرآن، وقد رويت آثار كثيرة وأقوال متنوعة في تفسير القرآن عن التابعين في مسانيد المحدثين وكتب التفسير المتقدمة، ومصادر التفسير عند التابعين هي "القرآن،

⁹⁸ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 212. وانظر نص الحديث. الطبراني، أبو القاسم، مسند الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيقي. طارق بن عبد الله وعبد

المحسن الحسيني. (القاهرة: دار الحرمين، 1415 / 1995)، (رقم 5974)، ج: 6، ص: 117.

⁹⁹ سورة البقرة، 16/41.

¹⁰⁰ ينظر القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 212.

والسنة، والصحابة، واللغة، وأهل الكتاب، والفهم والاجتهاد، وهم يعدون مصدراً لمن جاء بعدهم، ولتفسير التابعين أقسام منها، ما يرفعه التابعي، وما رجعوا فيه إلى أهل الكتاب وهذا له حكم الإسرائيلية، وما أجمعوا عليه وهذا يكون حجة، وما اختلفوا فيه وفي هذا القسم لا يكون قول أحدهم حجة على الآخر.¹⁰¹

أكثر القرماني من نقولاته عن التابعين، ومن نقل عنهم: مجاهد (ت. 722/104)، قتادة (ت. 736/118)، وعطاء (ت. 732/114)، وأبو العالية (ت. 709/90)، وسعيد بن جبير (ت. 713/95)، والضحاك (ت. 723/105)، ومسروق (ت. 682/63)، وغيرهم، وهم من خير القرون الثلاثة الأولى، الذين قال النبي صلى الله عليه وسلم عنها: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».¹⁰² والقرماني لم يفعل النقل عنهم كما ذكرنا آنفاً. ولنضرب الآن أمثلة على أقوال التابعين التي ذكرها في تفسيره:

في تفسيره للآية 35 من سورة البقرة ﴿فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾،¹⁰³ يفسر كلمة "رغداً" الواردة في الآية بما نقله عن مجاهد بن جبر والضحاك، وبناء على ذلك، يشرح الضحاك كلمة رغداً بأنها "واسعة، وفيرة". ويفسره مجاهد على أنه "حلال لا مؤاخذه عليه".¹⁰⁴

ويلاحظ أن القرماني عندما ينقل عن التابعين يورد آرائهم في المسائل المختلف عليها، وينقلها كما هي، وفي الغالب لا يرجح بين أقوالهم ويكتفي بنقلها وذكرها كما هي رحمه الله.

وفي ختام التفسير بالمأثور يجب الإشارة إلى الإسرائيلية¹⁰⁵ وأن لم يكثر القرماني من نقولاتها إلا أنه كانت لها نصيب في تفسير القرماني وخصوصاً عند نقله عن التابعين فنذكر من الأمثلة على ذلك:

¹⁰¹ الطيار، د مساعد بن سليمان بن ناصر. "كتاب فصول في أصول التفسير". دار ابن الجوزي، ١٤٢٣ هـ. ص. 51-58.

¹⁰² البخاري، فضائل اصحاب النبي، 62، (رقم 3651).

¹⁰³ سورة البقرة، 59/2.

¹⁰⁴ ينظر القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 206.

¹⁰⁵ ويقصد بها: ما ورد عن اليهود والنصارى في كتب التفسير.

عند تفسيره قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾¹⁰⁶ نقل عن السدي (ت. 745/128) وابن عباس (ت. 687/68)، أكثر من رواية في ميلاد عيسى ويحيى عليهما السلام حيث قال: "قَالَ السُّدِّيُّ: لَقِيتُ أُمَّ عِيسَى أُمَّ يَحْيَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَهَذِهِ حَامِلٌ يَحْيَى وَتِلْكَ بَعِيسَى، فَقَالَتْ: يَا مَرْيَمُ أَشَعَرْتَ أَلِّي حُبْلَى؟ فَقَالَتْ مَرْيَمُ: وَأَنَا أَيْضًا حُبْلَى، قَالَتْ امْرَأَةٌ زَكْرِيَّا: فَإِنِّي وَجَدْتُ مَا فِي بَطْنِي يَسْجُدُ لِمَا فِي بَطْنِكَ". وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "كَانَتْ أُمُّ يَحْيَى تَقُولُ لِمَرْيَمَ: إِنِّي لِأَجِدُ الَّذِي فِي بَطْنِي يَسْجُدُ لِلَّذِي فِي بَطْنِكَ فَذَلِكَ تَصَدِيقُهُ بِعِيسَى". وعنه أيضًا: "إِنَّ يَحْيَى كَانَ أَكْبَرَ سِنًا مِنْ عِيسَى بِسِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَكَانَ يَحْيَى أَوَّلَ مَنْ آمَنَ وَصَدَّقَ بِأَنَّهُ كَلِمَةُ اللَّهِ وَرُوحُهُ، ثُمَّ قُتِلَ يَحْيَى قَبْلَ رَفْعِ عِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ". وقيل: كان أكبر منه بثلاثة سنين.¹⁰⁷ وهذه الرواية نقلها عن تفسير الرازي (ت. 1210/606) "التفسير الكبير" دون الإشارة إلى المصدر، ودون التعقيب عليها.

2.1.2.2. التفسير من حيث الدراية

التفسير بالدراية أو بالرأي هو تفسير القرآن الكريم بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب، ومعرفة الألفاظ العربية ووجوه دلالتها، ومعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر. يجب أن يكون الاجتهاد مبنياً على العلم والفقه، ويجب أن يكون المفسر بعيداً عن الهوى ونزعة التعصب.¹⁰⁸ وأيضاً يجب على المفسر أن يراعي شروط التفسير مثل الاستدلال بالأحاديث الصحيحة، والروايات في أسباب النزول،¹⁰⁹ وغير ذلك.

¹⁰⁶ سورة آل عمران، 39/3.

¹⁰⁷ القرطبي، تفسير القرطبي (نسخة بايزيد، 480)، 153أ.

¹⁰⁸ موازنة بين تفسيري المحرر الوجيز لابن عطية وزاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، تأليف: منصور بن فضيل كافي، ص: 254.

¹⁰⁹ مناع بن خليل القطان، مباحث في علوم القرآن، (الطبعة الثالثة)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، (1421هـ - 2000م)، ص 340-342.

وينظر أيضاً:

يقول الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه مناهل العرفان في علوم القرآن:

" المراد بالرأي هنا الاجتهاد، فإن كان الاجتهاد موفقاً أي مستنداً إلى ما يجب الاستناد إليه، بعيداً عن الجهالة والضلالة فالتفسير به محمود، وإلا فمذموم. والأمور التي يجب استناد الرأي إليها في التفسير، نقلها السيوطي في الإتقان عن الزركشي، فقال ما ملخصه: للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ كثيرة أهمها أربعة:

- الاول : النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع التحرز عن الضعيف والوضوع.
 - الثانية : الأخذ بقول الصحابي، فقد قيل إنه في حكم المرفوع مطلقاً، وخصه بعضهم بأسباب النزول ونحوها مما لا مجال للرأي فيه.
 - الثالثة : الأخذ بمطلق اللغة، مع الاحتراز عن صرف الآيات إلى ما لا يدل عليه الكثير من كلام العرب.
 - الرابعة : الأخذ بما يقتضيه الكلام، ويدل عليه قانون الشرع، وهذا النوع الرابع هو الذي دعا به النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس في قوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".
- فالتفسير بالرأي الجائز يجب أن يلاحظ فيه الاعتماد على ما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، مما ينير السبيل للمفسر برأيه، وأن يكون صاحبه عارفاً بقوانين اللغة خبيراً بأساليبها، وأن يكون بصيراً بقانون الشريعة، حتى ينزل كلام الله على المعروف من تشريعه. أما الأمور التي يجب البعد عنها في التفسير بالرأي فمن أهمها:

1- التهجم على تبين مراد الله من كلامه على جهالة بقوانين اللغة او الشريعة.

2- ومنها حمل كلام الله على المذاهب الفاسدة.

3- ومنها الخوض فيما استأثر الله بعلمه.

4- ومنها القطع بأن مراد الله كذا من غير دليل.

5- ومنها السير مع الهوى والاستحسان. ويمكن تلخيص هذه الأمور الخمسة في كلمتين هما الجهالة

والضلالة.¹¹⁰

الفاحص لتفسير القرماني رحمه الله يتبين له أن تفسيره هو تفسير بالدراية. فقد استخدم الأدوات وعلوم التفسير الدرائي كغيره من مفسري الرأي، بل وأبدع في ذلك، فلغته السليمة، وحجته البهية، وصولاته وجولاته في ميدان التفسير، تدل على تفرسه وتكمنه في هذا المجال. وسنبرز جزءًا من هذه الأدوات والعلوم التي استخدمها القرماني رحمه الله في تفسيره:

1.2.1.2.3. من جهة الاستشهاد بالشعر

معنى الاستشهاد في اللغة مأخوذ من طلب الشاهد، والشاهد اسم فاعل من شَهِدَ، وتأتي في اللغة بعدة معانٍ، الشاهد: اللسان. والشاهد: الملك، وغيره.¹¹¹ ويقول ابن منظور: "الشاهد: اللسان، من قولهم لفلان شاهد حسن، أي عبارة جميلة".¹¹² واصطلاحًا: هو الاتيان بأمثلة يوثق بصحتها لتعيين معنى الكلمات في اللغة، أو لتأسيس قاعدة في النحو. فإن كانت الدلالة الاصطلاحية للأمثلة أو الشاهد واضحة المعالم في الأذهان، ومترجمة على أرض الواقع، دعت الضرورة للاستشهاد والاحتجاج بها.¹¹³ والشاهد يطلق أيضًا على كلام العرب من النظم والنثر مطلقًا، ولكن غلب عليه النظم، ولذلك يخطر بالبال الشعر. وله شروط مثل: معرفة قائله، ونقله بالسند، وخلوه من الضرورة الشعرية، ودلالته على الموضوع الذي ذكر لأجله، وغير ذلك وإن لم تتوفر هذه الشروط في كثير من الشواهد الواردة في الكتب. وهذه الامثلة المسماة بالشواهد إما أن تكون من القرآن الكريم، أو من كلام العرب الفصحاء الذين لم يختلطوا بغيرهم من ثلاثة أجيال:

¹¹⁰ الرزقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، 2، 49.

¹¹¹ الجوهري، كتاب الصحاح تاج اللغة، 495/2، مادة: (شهد).

¹¹² ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، ط 1. لبنان، 2003، مادة: (شهد).

¹¹³ المسعودي، مروح الذهب، تحقيق: كمال مرعي، المكتبة العصرية، ط 1، بيروت، 2005، 114/3.

- طبقة الجاهليون (يُستشهد بشعرهم إجمالاً)، مثل زهير وطرفة بن العبد وامرؤ القيس وعنترة والنابعة.
- طبقة المخضرمون (يُستشهد بشعرهم إجمالاً)، وهم الذين شهدوا الجاهلية والإسلام مثل حسان بن ثابت ولبيد بن أبي ربيعة والخنساء وكعب بن زهير.
- شعراء عصر صدر الإسلام، الذين عاشوا حتى منتصف القرن الثاني (مسلمين وغير مسلمين)، مثل جرير والفرزدق والأخطل.¹¹⁴
- والبعض أضاف طبقة المولّدون أو المحدثون (لا يُستشهد بشعرهم إطلاقاً)، وهم من تلوا عصر صدر الإسلام إلى الوقت الحاضر.

ومفسرنا استشهد واحتج بشعر الطبقات الأربعة المذكورة آنفاً، فقد استدل من الشعر الجاهليّ بشعر الأعشى وطرفة بن العبد وامرؤ القيس وعنترة والنابعة. ومن الشعراء المخضرمين لبيد بن أبي ربيعة وحسان بن ثابت والخنساء. ومن الشعراء المتقدمين جرير والفرزدق والأخطل. ومن شعر المحدثين بشار بن برد وابن هرمة. ولم يُشر إلى ضعف الاحتجاج بأيّ من الطبقات الأربع. ونذكر مثلاً على نقله أشعاراً عن كبار الشعراء، فمثلاً: عند تفسيره لكلمة "خلق" في سورة البقرة في آية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾¹¹⁵ يقول "قوله: {خلقت}؛ أي: وجدت، وهذا الخلق مسبوق بتقدير، وأصل الخلق التقدير." واستشهد ببيت الشعر:

وَلَأَنْتَ تَقْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَقْرِي¹¹⁶

¹¹⁴ Ögmüş, Kur'an yorumunda şiirin yeri, s. 58-68.

وينظر أيضاً: د. محمود فجال، مجلة العرب، العدد 5، ص342-355. تاريخ النشر: 2007.01.04 م. رابط الموضوع: https://www.alukah.net/literature_language/0/253/#ixzz6Vr3vTGdV, 26.06.2023.

¹¹⁵ سورة البقرة، 21/2.

¹¹⁶ البيت من البحر الكامل، وهو ل: زهير بن أبي سلمى. في "ديوانه"، ص11.

ففي هذا البيت يمدح الشاعر شخصاً قائلاً له: "ولأنت تفري ما خلقت" والمعنى: أن ما قدرته فإنك تعمله فتجيده، وغيرك يقدر ولا يعمل لعجزه، وأصل الفري: القطع. والواقع أن كلمة خلق في هذه القصيدة تستخدم بمعنى التقدير.¹¹⁷

المفسر المتمكن من اللغة العربية لا يكاد يخلو تفسيره من أشعار العرب، والقرماني استشهد بكثير من أشعار العرب، ونقل أبياتاً كاملة، أو استشهد بشرط أبيات في بعض المواضع، وسيوضح جلياً في قسم التحقيق مدى اهتمامه بالاستشهاد بأشعار العرب رحمه الله.

2.2.1.2.3. من جهة التفسير البلاغي والبياني

البلاغة هي: مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحة عباراته.¹¹⁸ ولها أقسام: علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع.

التفسير البلاغي والبياني هو نوع من أنواع التفسير بالرأي، ويقوم على استكشاف أوجه البلاغة في القرآن الكريم، وتفسير القرآن من خلالها، وبيان أوجه إعجازه البلاغي. فقد أتى القرآن الكريم كمعجزة بيانية وأعجوبة بلاغية من أجل تحدي العرب الذين يعدون أرباب الفصاحة والبيان على مر العصور، ومع ذلك فقد عجزوا عن الإتيان بمثل أقصر سورة من القرآن الكريم. والمنهج البلاغي هو المنهج الذي تدور مباحثه حول بلاغة القرآن في صوره البيانية من تشبيه واستعارة وكناية وتمثيل ووصل وفصل وما يتفرع من ذلك من استعمال حقيقي أو استخدام مجازي أو استدراك لفظي، أو استجلاء للصورة أو تقويم للبنية، أو تحقيق في العلاقات اللفظية والمعنوية أو كشف

¹¹⁷ ينظر: القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 141 ب.

¹¹⁸ أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص 43.

الدلالات الحالية والمقالية. والبحث في هذا الجانب يعد بحثاً أصلاً في جوهر الإعجاز القرآني ومؤشراً دقيقاً في استكناه البلاغة القرآنية¹¹⁹

أوجه التفسير البلاغي للقرآن الكريم

تأتي بلاغة القرآن الكريم من عدة وجوه، وهي:¹²⁰

- فصاحة ألفاظه

بألفاظه قمة في الفصاحة في توصيل المعنى المراد بغير تعقيد، ولا غرابة فهي صالحة لكل زمان ومكان، كلماته مألوفة للذوق.

- إحكام نظمه

فهو كالعقد المنتظم فيه حبات اللؤلؤ، فلا يمكن لحبة أن تتقدم عن أختها أو تتأخر عنها، فكذلك ألفاظه، فكل كلمة منها موضوعة في موضعها، فلا يمكن القول أن هذه الكلمة لا يليق بها موضعها أو يوجد أحسن من موضعها هذا.

- انتظام دلالاته

فالقرآن الكريم يدل على المعنى العميق ومع ذلك فمعانيه سهلة الفهم والتناول وواضحة وضوح الشمس، فالقرآن يقرأه العامة والخاصة، ويفهمون منه ما يستطيعون حسب فهم كل منهم، فهو يراعي كل الأفهام، ويخاطب كل مستويات العقول.

- وفاء دلالاته

¹¹⁹ محمد حسين الصغير، دراسات قرآنية، ص: 103 .

¹²⁰ معتز، إبراهيم، التفسير البلاغي للقرآن، مقالة في الموسوعة العربية - 5 أبريل، 2019، (mosoah.com) موسوعة.

فالألفاظ موضوعة حسب المعنى المراد فلا يزيد لفظ على معناه أو ينقص، بل كل لفظ ملتزم بوظيفته في تأدية المعنى وإحكام الدلالة، دون تفويت شيء على المخاطب من الفهم.

- تعدد وجوه تناوله

فالقرآن الكريم يمكنه تناول المعنى بعدة طرق مختلفة، بحيث تشعر معه في كل مرة يتناول فيها نفس المعنى أنه معنى جديد، وهو كذلك فهو يعرض المعنى حسب حاجة السياق وهذا ما يعرف بمتشابه القرآن.

- قصصه

فالقرآن في عرضه للقصة بأكثر من معنى يشعر أنك تسمعها لأول مرة، وهو في كل مرة يعيدها فكأنه ينشئها في إبداع غير متناهٍ، ويخرج منها بعظة مختلفة، وحكمة جديدة.

- تكامله

فالقرآن يمكنه الاسترسال في كل فن ولون دون أن تشعر بغلبة واحد منها على الآخر، على عكس البشر فقد يعرف الشاعر الذي يخطب، والخطيب الذي يكتب، فكل منهم يغلب عليه فن يجيد فيه، ويتفاوت في باقي الفنون، وكيف يتفاوت القرآن وهو كلام رب البشر، ورب الفنون، ورب كل شيء؟¹²¹

ومن أهم التفاسير التي اعتنت ببلاغة القرآن الكريم: الكشاف للزمخشري. وتفسير البيضاوي. وتفسير أبي السعود. وتفسير التحرير والتنوير وهو يعد من كتب التفسير البلاغي في العصر الحديث، وغيره.

بالنسبة لمفسرنا القرطبي فهو يتناول مسائل البلاغة بالتفصيل في تفسيره. بل إنه يتطرق أحياناً إلى الخلاف بين العلماء لدرجة أنه يشعر القارئ بأنه يقرأ كتاباً من كتب البلاغة. على سبيل المثال، أثناء تفسير إقامة الصلاة

¹²¹ المرجع السابق.

في الآية ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾¹²² من سورة البقرة يقول: هو اقامة أركانها، ويستخدم الاستعارة هنا، ويذكر بوضوح أنه فن الاستعارة التبعية.

ومن الممكن أن نصادف مراراً علم المجاز في شرح القرطبي، وهو أحد العناوين الفرعية في البلاغة. وبذلك يكون مفسرنا من أهل العلم الذين يقبلون وجود المجاز في القرآن. ومن الأمثلة التي ضربها لوجود المجاز في القرآن ما ذكره في الآية 54 من سورة البقرة. وفي الآية عاقب الله تعالى بني إسرائيل لأنهم عبدوا العجل. قال تعالى: ﴿فَتَوَبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾، أمراً لهم. يذكر القرطبي أن قتل النفس المذكورة في الآية هو مجازاً بمعنى تدمير الشهوة، ومعارضة الشهوات، وإذلال النفس في الدنيا لطلب رضا الله،¹²³ إضافة إلى ذلك، يعبر بدليل على تفسير الآية على أنه مجازاً، يقول المؤلف أن العرب يقولون:

"قتل فلان نفسه اذا افنى شهوته وذلك هواه في الدنيا طلباً للآخرة" يقتبس الجملة كما هي. والواقع أن العرب يقولون الجملة المذكورة لمن يُذِل نفسه في الدنيا بتحطيم شهوته لطلب الآخرة.¹²⁴ وأيضاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾¹²⁵ يفسر الخيط الأبيض والأسود ببياض الليل وسواد النهار فشبههما بالخيط مجازاً. يقول: كيبانه صلى الله عليه وسلم للخيط الأبيض والأسود بأحما بياض النهار وسواد الليل، حين التبس الأمر على عدي بن حاتم، لما أحضر خيطين؛ أبيض وأسود، ووضعهما بجانبه حتى يراهما عند طلوع ضوء الفجر.

¹²² سورة البقرة، 3/2.

¹²³ ينظر القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 234. وهذا يندرج ضمن الأمثلة للتفسير الإشاري أيضاً.

¹²⁴ ينظر القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 245. ; القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 125 ب.

¹²⁵ سورة البقرة، 187/2.

عمومًا الناظر لتفسير القرطبي، يجد أنه احتوى على الأساليب البلاغية والأسرار البيانية، ولا تكاد تخلوا سورة دون أن يتطرق لوجه البلاغة وأسرارها البيانية والإعجازية، فقد برع في هذا المجال كما برع في الجانب اللغوي عند التفسير رحمه الله.

3.2.1.2.3. من جهة التفسير الفقهي

المقصود بهذا الاتجاه: الاعتناء بآيات الأحكام من القرآن، واستنباط القواعد منها والأصول، واستنباط الأحكام التشريعية لبيان أحكام الله تعالى التي كلف عباده الامتثال لها، ومدى حاجة جميع الأزمنة والأمكنة إلى هذه الثروة التشريعية، ليضمنوا السعادة في الدنيا، والفوز بالآخرة.

والتفسير الفقهي بدت جذوره واضحة منذ العهد النبوي على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم استمر في عهد الصحابة الكرام حين جدّت لهم أمور لم تقع من قبل في حياة النبي عليه السلام، واستمرت لعهد التابعين، وتابعي التابعين. وبدأ عهد المذاهب، وبرزت مذاهب كثيرة اشتهرت منها المذاهب الفقهية الأربعة، وبدأ التصنيف في المذاهب على أيدي كبار العلماء، ومن أشهر المصنفات في التفسير الفقهي تفسير «أحكام القرآن»، لأبي بكر الرازي المعروف بالخصاص (ت. 981/370)، وتفسير «التفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية» لأحمد بن أبي سعيد المدعو بـ (ملاحيون) (ت. 1717/1130)، من علماء القرن الحادي عشر الهجري. و«أحكام القرآن»، للشافعي (ت. 820/204)، من جمع أبي بكر البيهقي (ت. 1056/458) صاحب السنن. وتفسير «أحكام القرآن» للكنيا الهراسي (ت. 1110/504). و«أحكام القرآن» لابن العربي (ت. 1148/543)، و«الجامع لأحكام القرآن»، للقرطبي (ت. 1727/671).

والقرطبي من المفسرين يشرح ويوضح الأحكام الفقهية عند تفسيره لآيات الأحكام، ويذكر آراء الفقهاء واختلافهم في المسائل الفقهية، ويرجح في بعضها ويغفل الترجيح أحيانًا تعبيرًا عن قبوله الحكم أو توسطه. وفي

تفسير القرماني نلاحظ أنه كان يراعي طائفة المجتمع الذي كان يعيش فيه، فإنه في الغالب يورد آراء المذهبين الحنفي والشافعي في المسائل الفقهية. لكن من حيث ولائه للمذهب الحنفي نرى أنه يعكس آراء المذهب الحنفي بشكل واضح في تفسيره. ومثاله ما ذكرناه في مصادر القرماني الفقهية سابقاً في مسألتين ذابح أهل الكتاب والزواج منهم وغيره.¹²⁶

عند تفسير القرماني لقوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9) فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾¹²⁷ يفصل القرماني في تفسير لفظ الخداع في قوله تعالى: "يخادعون"، وأيضاً استحقاقهم للعذاب "بما كانوا يكذبون"، ويتطرق في هذا الموضوع على حكم جواز الكذب في حالات استثنائية لمصلحة أو منفعة تجنب الضرر حيث يقول: "فالمصرح في كتب الفقه أن الكذب لإحياء الحق مباح، فدعوى الدلالة على التحريم بالكلية غير واضحة، وحمل ما ذكره على مذهب الشافعي يوافق قول الغزالي: "إذا اختفى مسلم من ظالم وسئل عنه وجب الكذب باخفائه". قوله: أما ما روي جوابه عما يقال على طريق المعارضة الدالة على كونه حلالاً، وإلا لما فعله النبي المعصوم ثلاث مرات الأولى: قوله: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾¹²⁸ وليس به سقم. والثانية: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾¹²⁹ ولم يفعل الصنم الكبير شيء. وثالثها: قوله: لملك الشام حين أراد أن يغضب زوجته سارة هذه اختي وهي زوجته لا اخته".¹³⁰

وفي الآيات المتعلقة بالصلاة على سبيل المثال، يذكر آيات مختلفة في أحكام الصلاة وخصوصاً الأدلة على أداء الصلاة في أوقاتها مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾¹³¹ وقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾¹³²

¹²⁶ انظر مصادر القرماني الفقهية في هذا البحث.

¹²⁷ سورة البقرة، 9/2-10.

¹²⁸ سورة الصافات، 37/89.

¹²⁹ سورة الأنبياء، 21/63.

¹³⁰ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 108 ب.

¹³¹ سورة هود، 11/114.

وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا¹³³، لأداء الصلاة في اوقات معينة؛ ويورد آيات أخرى يستدل بها على وجوب صلاة الجماعة مثل آية: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾¹³⁴ على أنها أداء الصلاة في الجماعة.¹³⁵ وكونه يعالج الآيات المشتملة على أحكام بهذه الطريقة دليل آخر على فطنته في تفسيره بالدراية رحمه الله.

4.2.1.2.3. من جهة التفسير الإشاري

أشرنا في قسم مصادر التصوف عند القرماني لفكرة عامة عن التفسير الإشاري، وهنا نفصل قليلاً في هذا الشأن. فالتفسير الإشاري هو نوع من أنواع التفسير بالرأي، ويعتمد التفسير الإشاري على فهم المعاني التي قد لا تظهر لأول وهلة وإنما تحتاج لتدبر وتأمل، وهذه المعاني تكون من إشارات الآيات وتظهر لأرباب السلوك وأولي العلم.¹³⁶ وعرفه الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني بقوله: «هو تاويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضاً».¹³⁷ وفي معنى التفسير الإشاري يقول ابن القيم: «الإشارات: هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بُعد ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها. فالإشارات: من جنس الأدلة والأعلام،

¹³² سورة المعارج، 23/70.

¹³³ سورة النساء، 103/4.

¹³⁴ سورة البقرة، 43/2.

¹³⁵ ينظر القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 77.

¹³⁶ "فتاوى بحثية - التفسير الإشاري". بوابة دار الإفتاء المصرية.

<https://web.archive.org/web/20170216061019/http://dar-alifta.org/AR/ViewResearch.aspx?ID=106>:

25.03.2014.

¹³⁷ مناهل العرفان، (66/2).

وسببها: صفاء يحصل بالجمعية، فيلطف به الحس والذهن فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة لا يكشف حس غيره وفهمه عن إدراكها. وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية -قدس الله روحه - يقول: الصحيح منها: ما يدل عليه اللفظ بإشارته من باب قياس الأولى».¹³⁸

شروطه وضوابطه:

ذكر العلماء شروطاً لقبول التفسير الإشاري، ومعنى كونه مقبولاً: "عدم رفضه، لا وجوب الأخذ به، أمّا عدم رفضه، فلأنه غير منافٍ للظاهر، ولا بالغ مبلغ التعسف، وليس له ما ينافيه أو يعارضه من الأدلة الشرعية، وأما عدم وجوب الأخذ به فلأنه من قبيل الوجدانيات، والوجدانيات لا تقوم على دليل ولا تستند إلى برهان، وإنما هي أمر يجده الصوفي من نفسه، وسرّ بينه وبين ربه، فله أن يأخذ به ويعمل على مقتضاه، دون أن يلزم به أحدًا من الناس سواه".¹³⁹

وقد جعل الإمام جلال الدين السيوطي شروط قبول التفسير الإشاري على ما يلي:¹⁴⁰

- 1- ألا يتنافى مع ما يظهر من معنى النظم الكريم والمقرر في لسان العرب.
- 2- ألا يدّعى أن التفسير الإشاري هو المراد وحده دون الظاهر، بل لابد من الاعتراف بالمعني الظاهر أولاً إذ لا يطمع في الوصول إلى الإشارة قبل إحكام العبارة، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن الكريم ولم يضع نصب عينيه التفسير الظاهر والواضح يكون كمن ادّعى بلوغ صدر البيت قبل أن يجاوز بابه.

¹³⁸ ابن القيم، مدارج السالكين 2/ 389.

¹³⁹ "فتاوى بحثية - التفسير الإشاري"، بوابة دار الإفتاء المصرية.

<https://web.archive.org/web/20170216061019/http://dar-alifta.org/AR/ViewResearch.aspx?ID=106>:

25.03.2014.

¹⁴⁰ نقلها عن السيوطي الزرقاني، مناهل العرفان، (68/2).

3- ألا يكون تاويلاً بعيداً سخيّاً، كتفسير بعضهم قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ

الْمُحْسِنِينَ﴾¹⁴¹ بجعل كلمة (لمع) فعلاً ماضياً، وكلمة (المحسنين) مفعولاً به.

4- ألا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

5- أن يكون له شاهد شرعي يؤيده.

وبناء على ذلك فإن التفسير الإشاري مقبول بالشروط السابقة المنقولة عن العلماء.

بالنسبة للقرماني فقد أدرج كغيره من علماء الدولة العثمانية التفسير الإشاري في تفسيره، فقد كان يفسر

الآية على ظاهرها أولاً، ثم يجعل التفسير الإشاري في نهاية تفسيره للآية الكريمة. ومن أشهر العلماء الذين نقل

عنهم في هذا المجال:

- تفسير القرآن العظيم للتستري (ت. 896/283).
- تفسير حقائق التفسير للسلمي (ت. 1021/412).
- تفسير لطائف الإشارات للقيصري (ت. 1063/465).
- تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن للبغلي (ت. 1029/606).

مثال عند تفسيره للآية في سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ

لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾¹⁴² يذكر أن عمر بكى لأنه فهم من هذه الآية أنه لم يبق شيء في الدين ناقصاً ووفقاً

لعمر، تشير هذه الآية و تخبرنا أن النبي ﷺ سيموت قريباً. وفي الواقع، بعد اثنين وثمانين يوماً تقريباً من نزول

هذه الآية، توفي النبي ﷺ.¹⁴³

¹⁴¹ سورة العنكبوت، 69/29.

¹⁴² سورة المائدة، 3/5.

¹⁴³ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 111)، 42ب.

والمثال الآخر الذي ذكره القرطبي والذي يوضح فهم الصحابة لبعض الآيات بمعانٍ خفية هو في سورة النصر. كما يمكن أن يفهم من الرواية، بينما ركز الصحابة على ظاهر تفسير سورة النصر وفرحوا. فإن عمه العباس. يدرك أن النبي ﷺ سيموت قريباً ويحزن لذلك.¹⁴⁴

وسبب ذكر القرطبي لهذه الأمثلة وأمثالها من الصحابة في كتابه هو إثبات أن التفسير الإشاري هو نوع من التفسير الذي صنعه الصحابة وإثبات صحته. لأن عمل الصحابة هو دليل لا غنى عنه للأجيال القادمة. بل كما هو معروف عند المذهب المالكي أن أعمال أهل المدينة أي الصحابة الكرام من الأدلة الشرعية.¹⁴⁵

وفي قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأَوَّلُوا الْعِلْمَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾،¹⁴⁶ يقول "وعن بعض العارفين: علم الله، فأخبر الله وحكم الله بأنه لا إله إلا هو، فهي شهادة الحق للحق بأنه الحق، وأول من شهد بأنه الله هو الله، فشهد في أزله بقوله: الأزلي، وأخبر بوجوده الأحدي، وكونه السرمدى وذاته القيومي، وعزه الديمومي، وجلاله الصمدي، وجماله الأبدي".¹⁴⁷

أخذ مفسرنا عن علماء التفسير الإشاري فكان يطلق عليهم الألقاب مثل: "العارف، الإمام، بعض العارفين وغير ذلك. فقد كان يشيد بهم وينقل عنهم. كما أنه كان أحياناً يشير مباشرة إلى التفسير الإشاري فيقول: "والإشارة في الآية" ويقول أحياناً أخرى: "وفي إشارة العارفين"، فعلى الرغم من اعتبارنا لتفسير القرطبي تفسيراً لغوياً، إلا أن التفسير الإشاري كان له نصيباً جيداً من تفسيره.

¹⁴⁴ القرطبي، تفسير القرطبي (ديار بكر، 338)، 182.

¹⁴⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/21.

¹⁴⁶ سورة آل عمران، 18/3.

¹⁴⁷ القرطبي، تفسير القرطبي، (نسخة بايزيد 480)، 139 ب.

2.2.2. كحاشية

سنذكر في هذه نهاية هذه الدراسة لمحة عن الحواشي، وتعريفها، والحواشي على تفسير الزمخشري والبيضاوي، بحكم أن هناك ادعاء يقول أن تفسير القرطبي إنما هو حاشية على الكشاف للزمخشري، حاله كحال الكثير من العلماء الذين جاؤوا بعد الزمخشري. وهناك خلاف حول تفسير القرطبي هل هو تفسير مستقل للمؤلف المكون من أحد عشر مجلدًا والذي يسمى "تفسير القرطبي"؟ لقد أخذ العلماء الذين كتبوا طبقات المفسرين بعين الاعتبار العمل التي احتواه جهد القرطبي على أنه تفسير من حيث الموضوع واتساع حجمه. وهذا يدل على أنهم يقبلون هذا العمل كتفسير مستقل.¹⁴⁸ أما أولئك الذين يزعمون أن العمل عبارة عن حاشية لكشاف الزمخشري (ت. 1144/538) والذي كثيراً ما أورده المؤلف في شرحه. فقد استدلو على أن أسلوب القرطبي تضمن أسلوب الحواشي على التفاسير، ووفقاً للبنية العامة للشروح من حيث استخدام عبارة (قوله: - وبقوله:) ثم، باعتباره يكثر في الحاشية، واستخدام عبارة "المصنف-مراد المصنف" و "المقصود منه" ثم يشرح تفسيره عن تلك الآية. ويستدلون على ذلك أنه فعل كما فعل كثير من المفسرين الذين جاءوا بعد الزمخشري، ويضمن بعض آراء الزمخشري؛ وفي بعض الأحيان يعلق على آرائه، وأحياناً أخرى ينتقد الزمخشري. فقد حكموا عليه أنه حاشية استناداً على ما سبق.¹⁴⁹

بالنسبة لنا بعد الدراسة الفاحصة، وبعد الاطلاع على مقالات الأساتذة في شأن القرطبي وتفسيره، فإن عمل القرطبي له طابع مستقل ويحتم علينا أن يتم تقييمه كتفسير. والذي يظهر أن أحمد القرطبي كتب المجلد الأول

¹⁴⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand, 2014), 2/259; Ziya Demir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 159.

¹⁴⁹ Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde şerh ve Hâşiye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşeri şerhi Örneği-" *Marife* 15/1 (Yaz 2015), 20.

من الفاتحة إلى نهاية المجلد الاول تقريبًا كحاشية. ثم أكمله كتفسير مستقل. على الرغم من أن هناك أوقاتًا يلجأ فيها في بعض الأماكن لذكر الكشاف واستخدام أسلوب التعليق التوضيحي كأسلوب الحواشي، وواصل شكله المستقل في التفسير حتى نهاية عمله. لقد قدم لنا تفسيرًا مستقلًا كاملاً. فينبغي علينا قبوله كتفسير بالعموم احتوى شرحًا جزئيًا كحاشية. ولا نغفل هنا أن البيضاوي أيضًا كان له نصيب لا بأس به في تفسير القرطبي.

3.2.2. علوم القرآن في تفسير القرطبي

الناظر لكتب التفسير الرئيسية ولشارحي التفاسير، يجد أنها نتجت عن مفسرين أتقنوا علومًا كثيرة. ويعرف المفسرون أن لديهم دراية والمأما بالعلوم المرتبطة مباشرة بالتفسير، مثل اللغة العربية، والبلاغة، والحديث، والتجويد، والفقه، والكلام، والسيرة، بالإضافة إلى العلوم المرتبطة بالقرآن بشكل غير مباشر. كما تشمل تفسيرات المفسرين: المكي و المدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والوجوه والنظائر، والمقيد و المطلق، والعام والخاص، والمحكم و المتشابه، وغريب القرآن، ومبهم القرآن، ومشكل القرآن، وأمثال القرآن، وإعجاز القرآن، وغيره. وعلوم القرآن وإن كانت لا تتعلق بمناهج التفسير مباشرة إلا أنها تتضمن في ثناياها قواعد ومبادئ متعلقة بمناهج التفسير.¹⁵⁰ يقول محمد بن سليمان الكافيجي (ت. 879هـ/1478م)،¹⁵¹ في كتابه المسمى (التيسير في قواعد علم التفسير) :

"والذي يُعنى بالقواعد التي يستخدمها المفسر في تفسيره، ويكون استخدامه لها إما ابتداءً لبيان معاني القرآن و تفسيره، أو ترجيحاً بين الأقوال".¹⁵²

بالنسبة لمفسرنا القرطبي الذي نشأ في عهد السلطان سليمان القانوني (ت. 1566/974)، عندما كانت الدولة العثمانية مزدهرة في كثير من المجالات، لا سيما التعليم، فقد كان عالماً بجميع العلوم التي ينبغي للمفسر أن

¹⁵⁰ أوكمش، هارون، محاضرات في علوم القرآن وتاريخ التفسير، وقف كلية الإلهيات للنشر، جامعة مرمره-إستانبول، الطبعة الثالثة، 2016م، ص. 27.

¹⁵¹ وهو من كبار العلماء بالمعقولات وهو رومي الأصل، اشتهر بمصر، ولازمه السيوطي ١٤ سنة. وعرف بالكافيجي لكثرة اشتغاله بالكافية في النحو.

¹⁵² التيسير في قواعد علم التفسير - محي الدين محمد بن سليمان الكافيجي، دار القلم، ط1، ص 67.

يعرفها، فهو يعتبر من كبار المفسرين في زمنه. وهدفنا في هذا الجزء من قسم الدراسة تناول القرماني لعلوم القرآن في تفسيره. ويمكننا أن نسرد مسائل علوم القرآن التي تناولها القرماني في تفسيره للقرآن مع أمثلة لذلك سواء كانت الأمثلة من الجزء الاول من سورة البقرة، وهو الجزء الذي نحققه هنا، او من أماكن مختلفة من تفسير القرماني. لأن هدفنا هنا هو عرض ودراسة أسلوب القرماني في تناوله لعلوم القرآن في تفسيره، وسنسردها على النحو التالي:

1.3.2.2. نزول القرآن

عندما يتعلق الأمر بنزول القرآن، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو الوحي؛ تعريف الوحي ونوعه ومراحلته. وفي هذا السياق سنناقش فيما يلي القضايا التي ذكرها القرماني بخصوص نزول القرآن ونصه:

1.1.3.2.2. الوحي وأنواعه

كلمة الوحي التي مصدرها الفعل (وَحَى) في القواميس، لها معانٍ مختلفة مثل الكتابة، التحدث سرًا، الإشارة السريعة الخفية ضمناً، الإبلاغ سرًا، الأمر.¹⁵³ القرماني تكلم عن الآيات التي وردت فيها كلمة الوحي في القرآن، ويذكر في بعض الآيات معاني الوحي الفعلية بحسب المعاني المذكورة في المعاجم. بالإضافة إلى ذلك، يذكر أيضًا أن معنى الوحي الذي نزل على غير الأنبياء فيتضمن أيضًا المعنى اللغوي، وقد يأتي معناه بـ"العلم" وبناءً على الآيات التي ذكرها المؤلف فإن المعاني الحرفية للوحي هي كما يلي:

1- الأمر؛ سورة الأنفال ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾¹⁵⁴ ففي الآية ذكر أن الوحي إلى

الملائكة قد نزل بالمعنى الحرفي ويعني "الأمر"¹⁵⁵

¹⁵³ معجم مقاييس اللغة لابن فارس 93/6، مادة وحي. فالواو والحاء والحرف المعتل: أصل يدل على إلقاء علم إلى غيرك، فالوحي الإشارة، والوحي الكتاب

والرسالة، وكل ما أُلقيته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان.

¹⁵⁴ سورة البقرة، 12/8.

¹⁵⁵ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 111)، 259 ب.

2- الإلهام؛ ويذكر أن الوحي الذي نزل على النحل مذكور في الآية ﴿وَإِذَا نَزَلَ بِكَ الْوَحْيُ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ

الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾.¹⁵⁶ من سورة النحل يعني الإلهام.¹⁵⁷ وبهذا المعنى يقول

القرماني أن هذا النوع من الوحي الذي نزل للحيوان: يدل على أن المقصود به الإلهام.

3- الإشارة، الكتابة في مكان ما؛ ويضرب القرماني الآية الحادية عشرة من سورة مريم كمثال: ﴿فَخَرَجَ عَلَى

قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾.¹⁵⁸ وورد أن زكريا (عليه السلام) ظهر أمام

قومه من المذبح وأشار إليهم (دون أن يتكلم) قائلاً: «سبحوا ربكم بالغداة والعشي» أو عبر عن حاله

بالكتابة على الأرض.¹⁵⁹

4- الخبر المنقول عن غير الأنبياء؛ ويضرب القرماني مثلاً على هذا المعنى في سورة طه، ﴿إِذَا وَحْيَنَا إِلَى

أَمَلِكْ مَا يَوْحَى﴾،¹⁶⁰ وهو مبين بالآية التي معناها "أخبرنا".¹⁶¹ ووفقاً لها، فقد اورد أن الوحي الذي نزل

على أم موسى (عليه السلام) فهو أن أحد الأنبياء الذين يعيشون في عصرها أخبرها بما أنزل الله عليه.

5- المعنى الاصطلاحي للوحي؛ القرآن الكريم يعبر عن معنى الوحي هذا بإيجاز. يقول الله تعالى في سورة

الشورى أن وحيه للإنسان لا يكون إلا بثلاث ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ

حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾،¹⁶² والقرماني الذي يبدأ تفسير هذه

الآية بكلام الزمخشري يعيد صياغة كلامه أولاً ثم يضيف بعض النقاط التي ذكرها عن الوحي ويوجه بعض

¹⁵⁶ سورة النحل، 68/16.

¹⁵⁷ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 112)، 129 ب.

¹⁵⁸ سورة مريم، 11/13.

¹⁵⁹ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 112)، 256 ب.

¹⁶⁰ سورة طه، 38/20.

¹⁶¹ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 113)، 108 ب.

¹⁶² سورة الشورى، 51/42.

الانتقادات. أي أن الزمخشري يعرف الوحي بأنه الإلهام والإلقاء الذي يأتي إلى القلب أثناء النوم أو اليقظة. وفي هذا السياق، يضرب مثلاً كالوحي الذي نزل على إبراهيم (ع) وهو يذبح ابنه مثلاً على هذا التعريف.¹⁶³

من ناحية أخرى، يميز القرطبي في تعريف الوحي ويقول إن هناك فرقاً بين الإلهام والإلقاء. ووفقاً له، الإلقاء أكثر عمومية من الإلهام.¹⁶⁴ وبينما يشير القرطبي إلى وجود مثل هذا الفارق في تعريف الزمخشري، فإنه ينتقد بوضوح تعريفه المذكور في الجزء الثاني، وهو أن الوحي التكلم مع الله من خلف الحجاب. وبناءً على ذلك، يعرف الزمخشري الوحي الذي يتم من خلف الحجاب بأنه سماع كلام الله دون رؤيته.¹⁶⁵ لأن رؤية الله لا تجوز عند المعتزلة. وي طرح القرطبي، من جهة أخرى، أدلة البيضاوي¹⁶⁶ الذي يضرب أحاديث الصعود والرؤية كمثال، ويذكر أن أحد أنواع الوحي هو رؤية الله وسماع كلامه.¹⁶⁷ ويذكر أيضاً أن الوحي المذكور في سورة النجم: ﴿فَاَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾، دليل على ذلك.¹⁶⁸ ¹⁶⁹

وما سبق يدلنا بوضوح انتقاد القرطبي وترجيحه للآراء المختلفة، وأن تفسيره ليس فقط شرح وتعليق.

¹⁶³ الزمخشري، الكشف، 421/5.

¹⁶⁴ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 116)، 240 ب.

¹⁶⁵ الزمخشري، الكشف، 421/5.

¹⁶⁶ ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار الحياة التراثية العربي، ١٤١٨ / ١٩٩٨)، ٨٥ / ٥.

¹⁶⁷ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 116)، 241 أ.

¹⁶⁸ سورة النجم، 10/53.

¹⁶⁹ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 116)، 241 ب.

- أنواع الوحي:

يتبين أن القرماني يقيم أنواع الوحي وفقاً للمرسل إليه. وينقسم الوحي عنده إلى أنواع: الوحي المرسل للبشر من الأنبياء وغير الأنبياء والوحي للحيوانات والكائنات عموماً:

1- الوحي إلى غير الأنبياء:

في القرآن الكريم المخاطبون بوحى الله غير الأنبياء:

1- أم موسى (عليها السلام).¹⁷⁰

2- الملائكة.¹⁷¹

3- الحواريين.¹⁷²

وفي هذه الآيات ذكر أن الله تعالى أوحى إلى هذه الكائنات. ويرى القرماني أن الوحي الذي نزل على

الكائنات المذكورة ليس كالوحي الذي نزل على الأنبياء.¹⁷³

2- الوحي للحيوانات والكائنات عموماً:

إن خطاب القرآن الكريم إلى كل من الكائنات الحية والجمادات وكلمات الوحي المستخدمة في هذا السياق

تجذب الانتباه. وفي هذه الآيات ذكر وحي الله تعالى لها كما يلي:

1- النحل.¹⁷⁴

2- الأرض.¹⁷⁵

¹⁷⁰ انظر. سورة طه 38/20 ؛ القصص 7/28.

¹⁷¹ انظر. سورة الأنفال 12/8.

¹⁷² انظر. سورة المائدة 111/5.

¹⁷³ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 116)، 240 ب.

¹⁷⁴ انظر. سورة النحل 68/16.

¹⁷⁵ انظر. سورة الزلزلة 5/99.

3- السماء.¹⁷⁶

4- الوحي على النبي محمد ﷺ والأنبياء الآخرين:

الوحي المنقول إلى النبي محمد ﷺ والأنبياء الآخرين هو الوحي الحقيقي، والذي هو برأي القرماني كلمة إنزال تعني حركة الشيء من أعلى إلى أسفل. هذا يمكن أن يحدث فقط مع الكائنات. ومن ثم فلا يمكن استعمال كلمة إنزال للكلمة. وسمي الوحي "نزلاً" لأن جبريل ينزل أمر الله تعالى من فوق ويخبر رسولنا به.¹⁷⁷

الآيات التي استدلت بها العلماء على نزول القرآن هي:

1- الآية 185. من سورة البقرة، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ

وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى

سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ

وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

2- الآية 106. من سورة الإسراء، ﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ

تَنْزِيلًا﴾.

3- الآية 32. من سورة الفرقان، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۖ

كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾.

4- الآية 3. من سورة الدخان، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾.

5- الآيات 21-22. من السورة البروج، ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۚ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾.

6- الآية 1. من سورة القدر، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾.

¹⁷⁶ انظر. سورة فصلت 12/41.

¹⁷⁷ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، ١٠٩)، 273 ب.

وجاء في إحدى هذه الآيات أن القرآن في لوح محفوظ، ويقال إن القرآن نزل على محمد (ص) تدريجياً. ومما يمكننا أن نحده، بحسب المفسر، أن الوحي القرآني نزل إلى السماء الدنيا دفعة واحدة في شهر رمضان، و نزل على النبي ﷺ تدريجياً في ثلاث وعشرين سنة.¹⁷⁸

ويقول القرطبي إن القرآن لو نزل على الناس دفعة واحدة لثقل على القلوب، وصعب العمل بأحكامه. كما أن المطر يأتي شيئاً فشيئاً ولو جاء دفعة واحدة كان كالفيض؛ وكأنه ينسكب فجأة من كأس. وهناك حكمة كبيرة في نزول القرآن تدريجياً، كما في الآية ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾.¹⁷⁹ والبعد الآخر للوحي الحقيقي هو الأوامر الإلهية المنقولة إلى الأنبياء الآخرين. وأول شخص تلقى الوحي كان نوحاً عليه السلام. وليس هو النبي ﷺ. كما نزل الوحي على الأنبياء إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويحيى وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان (عليهم السلام).

2.1.3.2.2. علم المناسبات في القرآن الكريم

علم المناسبات بين سور القرآن الكريم أو بين الآيات في السورة الواحدة من العلوم الدقيقة التي تحتاج إلى فهم دقيق لمقاصد القرآن الكريم، وتذوق لنظم القرآن الكريم وبيان المعجز، وإلى معاشة جو التنزيل، وكثيراً ما تأتي إلى ذهن المفسر على شاكلة إشراقات فكرية أو روحية.¹⁸⁰

يعد العلماء أبا بكر النيسابوري (ت 324/935) أول من أظهر علم المناسبات في بغداد، وكان يزري على علماء بغداد لجهلهم وجوه المناسبة بين الآيات، وكان إذا قرئت عليه آية أو سورة يقول: لم جعلت هذه الآية إلى هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة.¹⁸¹

¹⁷⁸ القرطبي، تفسير القرطبي (جاء الله، 112)، 202 ب.

¹⁷⁹ سورة الإسراء، 106/17.

¹⁸⁰ مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، ص ٨٥.

بالنسبة للقرماني فإنه يذكر المناسبة بين كل سورتين، حيث قال في بيان المناسبة بين سورتي آل عمران والبقرة: "وانتظامها بالسورة التي قبلها أن الأولى فُتحت بذكر الكتاب ومدح المؤمنين به، ودم الكافرين به، ثم وعد المؤمنين ووعد الكافرين، وفي آخر السورة مدح الله، ثم مدح الرسول، ثم مدح المؤمنين، ثم ذكر دعواتهم، وهذه السورة افتتحت بذكر الكتاب أيضاً، ثم بذكر المؤمنين أيضاً، ثم بذكر الكافرين به، وآخرها بمدح الله أنه في خلق السماوات والأرض، ثم بذكر المؤمنين، ثم بذكر دعواتهم، وانتظام افتتاح هذه السورة تأخر لكل السورة، إن ختمها بقوله: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَاْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۚ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾¹⁸² وذكر - في أول هذه السورة - وحدانيته تعالى، ثم ذكر المؤمنين والكافرين ونصر المؤمنين على الكافرين، والله يؤيد بنصره من يشاء.¹⁸³

القرماني كان مولعاً بذكر المناسبات، لا تخلو آية من آيات سورة البقرة إلا وذكر المناسبة بين الجمل في الآية الواحدة، وبين الآيات مع بعضها البعض. فأحياناً يعبر عن ذلك بصورة صريحة فيقول: "ووجه النظم"، وأحياناً أخرى بصورة غير صريحة إنما تدل العبارة على ذلك. كما أنه يبين المناسبة بين السور.¹⁸⁴

من خلال ما سبق يتبين لنا مدى اهتمام القرماني بعلم المناسبات، والنظم بين السور، فلا تكاد تخلو سورة دون أن يذكر مناسبتها بما قبلها.

¹⁸¹ انظر: الزركشي، البرهان، 36.

¹⁸² سورة البقرة، 286/2.

¹⁸³ القرماني، تفسير القرماني (بايزيد، 480)، 129أ. وينظر: الشراي، إيمان، "تحقيق سورة آل عمران من تفسير القرماني"، رسالة دكتوراه، إشراف د. هارون أوكمش،

جامعة نجم الدين أربكان، كلية الإلهيات، 2023، ص. 58.

¹⁸⁴ المرجع السابق.

3.1.3.2.2. المكّي والمدني

القرآن الكريم يتألف من سور مكّية ومدنية. السور المكّية هي السور التي نزلت على النبي محمد ﷺ قبل هجرته إلى المدينة، والسور المدنية هي السور التي نزلت بعد هجرته إلى المدينة. ويسمى علم القرآن، الذي يتم فيه تقديم معلومات حول مكان نزول السور أو الآيات بناءً على الروايات، بالمكّي المدني. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن معرفة هوية السور بأنها مكّية ومدنية إلا بناءً على الرواية عن الصحابة، والتابعين.¹⁸⁵ ومن ناحية أخرى هناك آية مدنية في السورة المكّية؛ ومن الممكن أيضاً أن تكون هناك آية مكّية في السورة المدنية.¹⁸⁶ وفي واقع الأمر، فإن القرطبي أيضاً يتبنى هذا الرأي.¹⁸⁷ بالنسبة لتفسير القرطبي لسورة البقرة نجده يذكر أن سورة البقرة مدنية إلا آية حيث يقول: " سورة البقرة مدنية إلا آية وهي: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا﴾،¹⁸⁸ وآيها مئتان وأربع أو خمس أو وست أو سبع وثمانون، وكلما تحا ستة آلاف ومئة وستة عشر، وحروفها خمس وعشرون ألفاً وستمئة وثمانية وخمسون، وانتظامها بما قبلها من حيث إنها أم الكتاب، وافتتاح هذه بـ ﴿ذَلِكَ أَلْكِتُبُ﴾،¹⁸⁹ ولأنها أول سورة نزلت بمكّة، وهذه أول سورة بالمدينة، ولأن أولها ثناء وآخرها دعاء، وكذا هذه. قيل تعلم عمر سورة البقرة بفقهها في اثني عشر سنة، وابنه عبد الله في ثمان سنين. وفيها ألف أمر، وألف نهي، وألف حكم، وألف خبر".¹⁹⁰

¹⁸⁵ ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، فنون الألفان في عيون علوم القرآن، تحقيق: حسن ضياء الدين (بيروت: الدار البشائر الإسلامية، ١٤٠٨ / ١٩٨٧)، ٣٣٦؛ السيوطي، الإتقان، 47/1.

¹⁸⁶ الزركشي، البرهان، 188/1؛ ابن عقيل، الزيادة، 205/1.

¹⁸⁷ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 117)، 1ب.

¹⁸⁸ سورة البقرة، 281/2.

¹⁸⁹ سورة البقرة، 281/2.

¹⁹⁰ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 49ب.

وذكر القرماني تعريف المكي المدني في تفسير الآية الأولى من سورة الفتح. ويذكر في هذا السياق رأي البقاعي¹⁹¹ (ت 885هـ/1480)، بأن سورة الفتح نزلت على جبل ضجنان قرب مكة. ويتساءل القرماني الذي أورد هذه الرواية: إذا لم تنزل هذه السورة في المدينة فلماذا سميت بالمدينة؟ يجيب على السؤال بتحديد السور المكية المدنية: أقول هذه السورة مدنية. لأنه في الاصطلاح، حتى لو نزلت سورة في مكة بعد الهجرة فهي مدنية. كما أن السورة التي نزلت قبل الهجرة مكية.¹⁹²

عمومًا فإن القرماني ذكر المكي والمدني ورأيه في هذه المسألة بداية كل سورة من سور القرآن الكريم، وينقل ما هو مشهور ومتعارف في كتب التفسير ممن سبقه كما ذكرنا قبل قليل نقله عن البقاعي في سورة الفتح.

4.1.3.2.2. أسباب النزول

سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه مبينة لحكمه أيام وقوعه. والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو سؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال.¹⁹³ ويعد علم أسباب النزول من العلوم الإسلامية المهمة، حيث يساعد على فهم القرآن الكريم وتفسيره بشكل أفضل. تنقسم آيات القرآن الكريم إلى قسمين: آيات نزلت لسبب معين، أو بدون سبب معين، أو مبنية على حقيقة، أو كإجابة لسؤال.¹⁹⁴ يقول الزرقاني: "القرآن الكريم قسمان: قسم نزل من الله ابتداء

¹⁹¹ هو: إبراهيم بن عمر بن حسن الرُّبَاط بن علي بن أبي بكر البقاعي، أبو الحسن برهان الدين: مؤرخ أديب. أصله من البقاع في سورية، وسكن دمشق ورحل إلى بيت المقدس والقاهرة، وتوفي بدمشق سنة: 885هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، (56/1).

¹⁹² القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 117)، 1ب.

¹⁹³ الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، 106/1.

¹⁹⁴ السيوطي، الإتقان، 189/1.

غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة إنما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق. وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان. وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة".¹⁹⁵

والقرماني كأكثر المفسرين يقول بعد سرد الآيات: "فأنزل" / "فنزلت" أو "فأنزل الله هذه الآية"¹⁹⁶ ويذكر سبب النزول. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يستخدم عبارة "ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية"¹⁹⁷. ومن ناحية أخرى، نرى أن القرماني يفضل المصادر الحقيقية والموثوق بها في رواياته عن أسباب النزول وينقل عن أشهر كتب الحديث كالبخاري ومسلم.

ويذكر القرماني روايات سبب النزول مباشرة بعد المعلومات الأكثر عمومية مثل اسم السورة ومكيته ومدنيتها وعدد الكلمات والحروف كما ذكرنا آنفاً في تفسيره لبداية سورة البقرة في قسم المكي والمدني.

5.1.3.2.2. الناسخ والمنسوخ

يطلق النسخ في لغة العرب على معنيين أحدهما إزالة الشيء وإعدامه، والآخر نقل الشيء وتحويله مع بقاءه في نفسه. واصطلاحاً: هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي.¹⁹⁸ والناسخ والمنسوخ، هما مصطلحان يستخدمان في علوم القرآن للإشارة إلى الآيات القرآنية التي تم نسخها أو تغييرها بعد نزولها. يعد علم الناسخ والمنسوخ من العلوم الإسلامية المهمة، حيث يساعد على فهم القرآن الكريم وتفسيره بشكل أفضل.

¹⁹⁵ الزرقاني، مناهل العرفان، 1/ 89.

¹⁹⁶ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 111)، 66أ.

¹⁹⁷ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 116)، 104ب.

¹⁹⁸ الزرقاني، مناهل العرفان، 2/ 175-176.

يذكر القرماني تعريف النسخ في تفسير سورتي البقرة والنحل. ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا

أَوْ مِثْلَهَا ۚ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾،¹⁹⁹ في هذه الحالة يكون معنى الآية "إذا نسخنا آية إلى آية

أخرى". ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾²⁰⁰ أن

المراد بالاستبدال في الآية هو إزالة شيء واستبداله بشيء آخر. يفسر ذلك بوضع شيء مكان شيء ما. وعلى

هذا فالمراد بالتغيير عنده هو الإلغاء. وفي هذه الحالة يكون معنى الآية "إذا نسخنا آية بآية أخرى نستبدل المنسوخة

إما حرفياً أو حكماً".²⁰¹ ويفسر القرماني كلمة "نسخها" في الآية بالنسخ. حتى إنه اورد في هذه المسألة رواية

عن الصحابي أبي أمامة (ت 705 / 86). وبحسب الرواية فإن أحد الصحابة قام ليصلي الليل ليقرأ سورة كان

يحفظها. أراد أن يقرأ هذه السورة لكنه لم يتذكرها. وفي تلك الليلة، حدث نفس الحادث لصحابي آخر. وفي

الصباح أتوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم واستفسروا عن حالهم فسأله عنها. فقال النبي ﷺ: «إن تلك السورة

نسخت الليلة»²⁰². ذكر المفسر القرماني، بعد أن قدم التوضيحات اللازمة حول تعريف النسخ، أن بعض آيات

القرآن منسوخة بالكتاب والسنة، مستدلاً بالآيات المتعلقة بالنسخ.²⁰³

مثال من تفسير القرماني لقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۚ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ

اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾،²⁰⁴ من سورة البقرة، وبيان منهجه فيما يلي²⁰⁵:

¹⁹⁹ سورة البقرة، 106/2.

²⁰⁰ سورة النحل، 101/16.

²⁰¹ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 112)، 151 ب.

²⁰² ابن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق: محمد أشرف علي (ت: 1404 / 1984)، 111؛ القرماني، تفسير (جار الله، ١٠٩)، ٢٨٠ ب.

²⁰³ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 280 ب.

²⁰⁴ سورة البقرة، 106/2.

²⁰⁵ القرماني، تفسير القرماني (نسخة جار الله 109)، 280-281 ب.

نقل عن البيضاوي سبب نزول هذه الآية حيث قال: "قال البيضاوي: نزلت: لما قال المشركون أو اليهود: ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه".²⁰⁶ ثم عرّف أثناء تفسيره للآية النسخ في اللغة والشرع. وقد تبني قول البيضاوي في بيان المعنى اللغوي للنسخ. كما أنه أثناء التعريف اللغوي يظهر أن القرطبي يستصوب التناسخ حيث قال: "ومنه: التناسخ؛ فإن التدبير الإلهي مزيلاً لنفس الإنسان من بدن ويثبتها في آخر مناسب لحالها".²⁰⁷ كما أنه عرّف النسخ في الشرع كما هو عند المتأخرين. وكذا رد على من أنكر النسخ من اليهود وشرذمة من المسلمين زاعمين أنه بداء، ولا يفعله إلا من يجهل العواقب ويتجدد له رأي بعد رأي، وذلك على الله محال. حيث بيّن الفرق بين النسخ والبداء أثناء تفسير الآية حيث قال: "فإن النسخ بيان مدة الحكم السابق التي هي غيب عن العباد قبله ولو وقّت الشارع حكماً في ابتداء شرعه، بأن قال: شرعت الحكم الفلاني إلى الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم بداء، وهكذا إذا بيّن أمره متراجحاً عن زمان شرعه بإنزال ناسخه بعده مع علمه في الأزل بأن تكليف العباد بذلك الحكم ينتهي في ذلك الوقت، فإنهم مكلفون بعده بحكم آخر، وليس يلزم على هذا شيء من البداء إذ لم يظهر للشارع رأي متجدد".²⁰⁸

وفي العموم فإن القرطبي عند نقله عن الزمخشري والبيضاوي في بعض المسائل كموضوع النسخ، لا يوضح موقفه من هذه المسائل بوضوح، ولكن يفهم من خلال نقله عنهما دون التعليق أو الاعتراض أنه يتوافق معهما.

²⁰⁶ انظر: أنوار التنزيل، 99/1.

²⁰⁷ أنوار التنزيل، 99/1.

²⁰⁸ الشراي، إيمان، "تحقيق سورة آل عمران من تفسير القرطبي"، رسالة دكتوراه، إشراف د. هارون أوكمش، جامعة نجم الدين أربكان، كلية الإلهيات، 2023، ص.

6.1.3.2.2. المحكم والمتشابه

المحكم والمتشابه هما مصطلحان يستخدمان في الدراسات الإسلامية للإشارة إلى الآيات القرآنية. المحكم هي الآيات التي تم إحكامها، أي تم تفسيرها بشكل واضح وقطعي، والمتشابه هي الآيات التي تم تشابه معانيها، وتحتاج إلى تفسير وتاويل.

ونقل عن الزرقاني ما ذكره في تعريف المحكم والمتشابه حيث قال: "لهذين اللفظين إطلاقات في اللغة وإطلاقات في الاصطلاح فاللغويون يستعملون مادة الإحكام بكسر الهمز في معان متعددة لكنها مع تعددها ترجع إلى شيء واحد هو المنع فيقولون أحكم الأمر أي أتقنه ومنعه عن الفساد ويقولون أحكمه عن الأمر أي رجعه عنه ومنعه منه ويقولون حكم نفسه وحكم الناس أي منع نفسه ومنع الناس عما لا ينبغي ويقولون أحكم الفرس أي جعل له حكمة بفتحات ثلاث والحكمة ما أحاط بخنكي الفرس من لجاجة تمنعه من الاضطراب. وكذلك يستعمل اللغويون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة في المماثلة والمشكلة المؤدية إلى الالتباس غالباً يقال تشابها واشتبها أي أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا ويقال أمور مشتبهة ومشبهة على وزن معظمة أي مشكلة والشبهة بالضم الالتباس ويقال شبه عليه الأمر تشبيهاً أي لبس عليه بضم الاول وتشديد الثاني مع كسره في الفعلين".²⁰⁹

وفي هذا السياق، فإن الآيات التي تعلن الاوامر والنواهي وأحكام الحلال والحرام هي من بين الآيات المحكم.²¹⁰ بالإضافة إلى ذلك، يتم تضمين النصائح والقضايا التي يمكن الاعتقاد بها والعمل بها أيضاً. في نطاق محكم الآيات.²¹¹

²⁰⁹ الزرقاني، مناهل العرفان، 270/2.

²¹⁰ الزركشي، البرهان، 68/2.

²¹¹ السيوطي، الإتقان، 1336-1337/4.

وقد اوضح القرماني اولاً تعريف المحكم في سورة محمد، حيث ذكره في تفسير الآية ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ ۖ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ ۖ فَأُولَٰئِكَ هُمُ﴾.²¹² وفي هذا السياق يذكر اولاً تعريف الزمخشري للمحكم، على أن المحكم: "المحفوظ عن الاحتمال". والمتشابه: "مقابله بأن لا يتضح لإجمال او مخالفة ظاهر إلا بالنظر".²¹³ وحقيقة أن القرماني يذكر التعريف المذكور ولم ينتقده يدل على أنه يقبل تعريف الزمخشري. وعلى هذا فالمحكم لفظ واضح لا لبس فيه.²¹⁴ وذكر في موضع آخر من تفسيره والقرماني ما ذكره العلامتان²¹⁵ في بيان معنى المحكم والمتشابه في الاصطلاح؛ على أن المحكم: "المحفوظ عن الاحتمال". والمتشابه: "مقابله بأن لا يتضح لإجمال او مخالفة ظاهر إلا بالنظر".²¹⁶

القرماني استخدم مصطلح المتشابه اولاً في سورة البقرة، في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾²¹⁷ وكونه بدأ كلامه بقوله: "ذكر الواحدي (ت 468 / 1076) في بيان تلك المشابهة"²¹⁸ دليل على ذلك. ولهذا السبب لا يمتنع القرماني عن تفسير بعض المفاهيم الغامضة في القرآن. ثم إن كلام أحد العلماء الذي نقله يظهر موقفه من هذه القضية بوضوح.

²¹² سورة محمد، 20/47.

²¹³ تفسير القرماني، نسخة بايزيد (480)، 131 ب.

²¹⁴ الزمخشري، الكشاف، 525/5.

²¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (338/1)، تفسير البيضاوي، أنوار التنزيل، (6/2).

²¹⁶ تفسير القرماني، نسخة بايزيد (480)، 131 ب.

²¹⁷ سورة البقرة، 15/2.

²¹⁸ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 115.

وعند تفسيره قوله تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾²¹⁹ استدل بالآية على أن: "المحكمات هنَّ أصل الكتاب، ترد إليها غيرها، ويبنى عليها." وكذلك أشار إلى العبرة من وجود المتشابه في القرآن الكريم بأن ذلك يجعل الإنسان حريصاً على الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، فلو كان كله محكماً؛ لتعلق الناس به؛ لسهولة مأخذه، وأعرضوا عن البحث والتأمل.²²⁰

وذكر أيضاً الإحكام والتشابه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾،²²¹ حيث قال: "متشابه يُحْمَل على المحكم الذي هو ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾"،²²² وتاويله: أي لا تحيط به الأبصار أو جميع الأبصار لا تدركه".²²³ فقد حمل المتشابه على المحكم حتى يصل إلى المعنى المقصود من الآية.

كل ما سبق يؤكد لنا اهتمام القرطبي بالمحكم والمتشابه في تفسيره، وذلك من خلال ذكره لتعريفهما أولاً، ومن خلال تفريقه بين المحكم والمتشابه عند التفسير. وإشارته إلى كون الآيات محكمة أو متشابهة.

7.1.3.2.2. الحروف المقطعة في فواتح السور

الحروف المقطعة هي مقاطع أحرف توجد في أوائل سور القرآن الكريم (فواتح السور)، وتبدأ بعض سور القرآن الكريم بهذه الفواتح. يبلغ عدد السور التي ابتدأت بهذه الفواتح تسع وعشرون سورة قرآنية. لم يوجد أي حديث للرسول ﷺ يفسر معنى هذه الحروف، حتى الخلفاء الراشدين قد اختلفوا في تفسير هذه الأحرف، لكن قال بعض العلماء الحكمة من هذه الحروف: "إن سبب ذكر هذه الحروف والعلم عند الله في أول السور القرآنية

²¹⁹ سورة آل عمران، 7/3.

²²⁰ انظر: تفسير القرطبي، نسخة بايزيد (480)، 132أ.

²²¹ سورة الأنعام، 103/6.

²²² سورة القيامة، 23/75.

²²³ تفسير القرطبي، نسخة بايزيد (480)، 132أ.

لبيان إعجاز القرآن الكريم، ولبيان أيضًا أن الناس الآخرين لا يستطيعون الإتيان بمثل هذا الكلام (كلام الله عز وجل)، هذا مع أنه مزيج من الحروف المقطعة التي يتخاطب بها الناس، وهذا هو الذي نصره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وارتضاه أبو الحجاج المزني رحمه الله، فإن المراد بالحروف المقطعة في القرآن الكريم بيان إعجاز القرآن الكريم.²²⁴

يذكر القرماني أن معنى الحروف المقطعة في القرآن لا يمكن معرفته يقينًا،²²⁵ وأنها تدخل في ضمن المتشابه المطلق. ومن ناحية أخرى، ويذكر القرماني أن الحروف المقطعة؛ إشارة إلى أسماء الله الحسنى، وأسماء السور، والكلمات المكونة منها، وآيات الله وغيره.²²⁶ ويرى مفسرنا أن هذه الحروف أنها نزلت لجذب انتباه السامع.²²⁷ وبهذا الرأي يعرض القرماني منهجًا يظهر أنه متفق مع بعض المفسرين، خاصة الماتريدي (ت. 944/333).²²⁸ والبيضاوي (ت. 1286/685) رحمهم الله جميعًا.²²⁹ ونورد هنا الوجوه التي أوردتها في بيان الأحرف المقطعة:

- أحدها وعليه إطباق الأكثر: أنها أسماء السور. "وهي في ذلك على ضربين: أحدهما: ما لا يتأتى فيه إعراب، نحو: "كهيعص"، و"المر". والثاني: ما يتأتى فيه الإعراب، وهو إما أن يكون اسمًا فردًا ك: "ص"، "ق"، "ن"، أو أسماء عدّة مجموعها على زنة مفرد ك: "حم"، و"طس"، و"يس"، فالنوع الأول محكي ليس إلا وأما النوع

²²⁴ ابن تيمية، كتاب مجموع الفتاوى، 6/199.

وايضًا ينظر: الموقع الرسمي للشيخ الإمام ابن باز رحمه الله، معنى الحروف المقطعة التي في فواتح سور القرآن، (binbaz.org.sa).

²²⁵ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 114)، 418ب.

²²⁶ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 61ب.

²²⁷ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 114)، 418ب.

²²⁸ هو: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي: من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى "ماتريد" محلة بسمرقند. من كتبه: "التوحيد"، "أوهام المعتزلة"، "تاويلات القرآن"، "تاويلات أهل السنة"، شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة. توفي في سمرقند (سنة: 333هـ). انظر: الزركلي، الأعلام، (7/19).

²²⁹ الماتريدي، تاويلات القرآن، 1/28؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، 1/35.

الثاني فسائغ فيه الأمران: الإعراب، والحكاية. وقد بين أن هذه الحروف مقسم بها، واستدل بما روي عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال: "أَقْسَمَ اللَّهُ بِهَذِهِ الْحُرُوفِ".²³⁰

- الوجه الثاني: "أن يكون ورود هذه الأسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد، كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدّى بالقرآن وبغربة نظمه، وكالتحريك للنظر في أن هذا المتلو عليهم وقد عجزوا عنه عن آخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم".²³¹

- الوجه الثالث: أن ترد السور مصدرة بذلك ليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بوجه من الإعراب، وتقدمه من دلائل الإعجاز. وذلك أنّ النطق بالحروف أنفسها كانت العرب فيه مستوية الأقدام: الأميون منهم وأهل الكتاب، بخلاف النطق بأسماء الحروف، فإنه كان مختصاً بمن خط وقرأ وخالط أهل الكتاب وتعلم منهم، وكان مستغرباً مستبعداً من الأمي التكلم بها استبعاد الخط والتلاوة، كما قال عز وجل: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ يَمِينُكَ إِذَا لَا رَتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾²³².²³³

بالإضافة إلى ذلك، فإن إدراج القرماني لنقول مقتبسة من بعض العلماء فيما يتعلق بالحروف المقطعة يعكس بعداً مختلفاً يفضلها فيما يتعلق بهذه الحروف. وبحسب النقول المذكورة فإن الحروف المقطعة الموجودة في القرآن تبين أن كلام الله لا تحيط به أبداً حروف وكلمات. لأن القرآن كلام خالد؛ ولكن كل الحروف والكلمات لها حد ونهاية. وهناك فرق واضح بين الحروف المحدث والحروف المقطعة. الكلمات التي تتكون من حروف خاصة تفقد معناها. إلا أن معنى الحروف المقطعة، الخالدة في الكلام القديم، لا ينضب معناها.²³⁴

²³⁰ البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، (230/1). بلفظ: "قَسَمَ أَقْسَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: وَهِيَ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ".

²³¹ تفسير القرماني، نسخة جاز الله (109)، 53ب.

²³² سورة العنكبوت، 48/29.

²³³ تفسير القرماني، نسخة جاز الله (109)، 53ب.

²³⁴ القرماني، تفسير القرماني (جاز الله، 109)، 62ب.

ذكرنا سابقاً في مصادر التصوف عند القرماني أنه أسهب في تفسير ﴿الم﴾،²³⁵ في بداية سورة البقرة، ونعيد

المثال هنا لارتباطه بموضوع الحروف المقطعة، ويذكر المفسر في تفسير "الألف" في الآية الأولى من سورة البقرة ما يلي: "الألف هو حرف الأصل الذي يحتوي على الاستواء (السيطرة على الحروف) وانتصاب (الولاء للحروف نفسها)". وهو حرف خالٍ من النقاط والحركات ولا يحتاج إلى مسافات. إذا أراد العبد أن يكون قائداً مثل الألف، فعليه أن يكون في الاتجاه الصحيح في الخارج والداخل. وينبغي له أن يبتعد عن الناس، ويعرض عن الأماكن الدنيوية، ويتوجه إلى الله.²³⁶

عموماً قام القرماني بنقل آراء الزمخشري والبيضاوي في مسألة الحروف المقطعة، بل وفصل في تفسير الحروف المقطعة في أول البقرة، حتى إنه شرحها في حوالي 20 لوحة من المخطوط، وتوسع في الموضوع بتفصيل لغوي كبير.

8.1.3.2.2. مشكل القرآن

المراد من مشكل القرآن: هو ما يوهم التعارض والاختلاف والتناقض بين بعض الآيات، وكلام الله تعالى وقرآنه العظيم منزّه عن ذلك.²³⁷ وكما فعل العديد من المفسرين، منهم الزمخشري (ت. 1144/538)، وفخر الدين الرازي (ت. 1210/606)، والبيضاوي (ت. 1286/685)، فإن القرماني يذكر أيضاً في تفسيره أدلة وشروحات تزيل الاشكال في فهم الآيات، ويزيل وهم التناقض. بل ويفصل بالدليل على عدم وجود تناقض في القرآن، ويظهر أيضاً معرفته بعلم مشكل القرآن، ومهارته في هذا المجال. والآن نورد أدناه نموذج من الآيات التي ذكرها في تفسيره بخصوص مشكل القرآن:

²³⁵ سورة البقرة، 1/2.

²³⁶ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 150.

²³⁷ معبد، محمد أحمد، نفحات من علوم القرآن (ط. الثانية). القاهرة: دار السلام. (1426هـ - 2005م)، ص. 68.

يربط في تفسير آية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ²³⁸، في سورة البقرة مع آية ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۖ﴾²³⁹ في سورة ص حيث يقول: " أن العباد المهتدين إلى الحق المذكورون أكثر في سورة البقرة وأقل في سورة ص، ويطرح أولاً السؤال الذي يسبب الاشكال بين الآيتين. وعلى رأيه لماذا ذكر الله عدد الذين اهتدوا كثيراً في مكان وقليلًا في مكان آخر؟ ورداً على ذلك يقول: "إن كثرة اوصاف المهتدين في سورة البقرة تعود إلى شرف الهدى وفضله؛ ويذكر أن قلة عدد الذين اهتدوا في سورة ص يرجع إلى كثرة الذين ضلوا. ويذكر في هذا السياق أنه لا تعارض بين الآيتين. وفي المقابل يقول القرطبي أن كل إنسان مهتد يساوي ألف شخص في الفضيلة. كما يعطي بيت شعر كمثال لفهم أفضل للموضوع:

يقول الشاعر:

وَلَمْ أَرْ أَمْثَالَ الرِّجَالِ تَفَاوَتْ إِلَى الْفَضْلِ²⁴⁰ حَتَّىٰ عُدَّ أَلْفٌ بِوَاحِدٍ²⁴¹

ثم يذكر القرطبي في سورة البقرة أن هناك الكثير من الناس الذين يهتدون، ليس من حيث العدد ولكن من

حيث النوعية؛ ويقوم الشرح في سورة ص من حيث الكمية.²⁴²

²³⁸ سورة البقرة، 26/2.

²³⁹ سورة ص، 24/38.

²⁴⁰ وردت في الأصل: "المجد".

²⁴¹ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 1176. والبيت من البحر الطويل من قصيدة للبحري وهو: أَبُو عِبَادَةَ التَّنُوخِي الطَّائِي، المعروف بِالْبُخْرِيِّ (204 هـ -

280 هـ)؛ أحد أشهر الشعراء العرب في العصر العباسي. أنظر: ديوان البحري، ص: 59. من قصيدة: مِثَالُكَ مِنْ طَيْفِ الْحَيَالِ الْمَعَاوِد. وينظر:

Ayyildiz, Esat, "el-Buhturî'nin Methiyeleri", Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (25 Dec

2021), 153–136 : (بالتركية).

وكما ذكرنا سلفاً فإن القرماني رحمه الله مشى على طريق من سبقوه من المفسرين في إزالة ما يشتهبه أنه اشكال في القرآن الكريم، ودعم أقواله بالأدلة والحجج.

9.1.3.2.2. إعجاز القرآن

إعجاز القرآن هو العلم الذي يكشف حقيقة أن القرآن كتاب معجزة ويبين هذا الإعجاز بالآيات التي يستدل بها. وكما كان يتحدى أقوال المشركين وأفعالهم في زمن النبي ﷺ، فهو لا يزال يتحدى من يخالفه في كل عصر. والحقيقة أن بلاغة القرآن تكمن في نظمه وأسلوبه ومعناه، وهو كتاب إعجاز في اللفظ والمعنى، يجعل الناس غير قادرين على تحديه.²⁴³

القرماني الذي يقبل إعجاز القرآن يقول في تفسيره أن سورتي البقرة وآل عمران هما ذروة القرآن من حيث الإعجاز.²⁴⁴ ويستدل بحديث النبي ﷺ: "اقرأوا الزهراوين (سورة البقرة وآل عمران)"²⁴⁵ وفي الواقع، وبالنظر إلى المواضيع التي تحتويها، فإن في السورتين أشياء كثيرة تدل على إعجاز القرآن. ويذكر القرماني أن هناك جوانب إعجازية ليس فقط في سورتي البقرة وآل عمران، بل في كثير من سور القرآن، ولذلك يجوز التحدي بالقرآن.²⁴⁶

ووفقاً له، فإن الله تعالى يقول: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾،²⁴⁷ ويقول تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ

²⁴² القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 1176.

²⁴³ الزرقاني، مناهل العرفان، 260/2.

²⁴⁴ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 168.

²⁴⁵ مسلم، "صلاة المسافرين"، 42 (رقم 252).

²⁴⁶ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 151 ب.

²⁴⁷ سورة القصص، 49/28.

وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا²⁴⁸، ويقول: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾²⁴⁹

فالكفار حاولوا إظهار أنه كتاب لا قيمة له، ويبدو أنه لتحدي أولئك الذين يحاولون إظهار أنه كتاب غير معجز فقد تحداهم الله بأن يأتوا بمثله إن استطاعوا، وإن لم يستطيعوا فليأتوا بنصفه، وإن لم يستطيعوا فليأتوا بسورة منه ثم بآية منه²⁵⁰.

وفي هذا السياق، بحسب المفسر القرطبي، فإن النقطة الأخيرة في التحدي، والنقطة التي تختفي فيها قوة الإنسان، هي عدم القدرة على إنتاج ولو سورة واحدة من القرآن. وحتى لو جمع المشركون كل الأسباب مثل التفوق في معرفة اللغة العربية، وإتقان جميع قواعد البلاغة، فإنهم لم يتمكنوا من إنتاج مثل القرآن كاملاً، أو نصفه، أو عشرة سور منه، أو حتى سورة واحدة، أو حتى آية. عندها تبين أن القرآن كلام معجز يفوق قدرة البشر الناطقين²⁵¹.

ومن المسائل الأخرى التي تتبادر إلى الذهن، عند الحديث عن إعجاز القرآن، هي نظرية أو مبدأ الصرفة. ونظرية الصرفة تعني أنه على الرغم من أن العرب الكفار لديهم القدرة على الإتيان بمثل القرآن، إلا أن قوتهم البلاغية والبيانية انتزعها الله منهم ومنعهم أن يأتوا بمثله، وأول من جاء بهذه النظرية النظام (ت. 845/23)²⁵².

²⁴⁸ سورة الاسراء، 88/17.

²⁴⁹ سورة هود، 13/11.

²⁵⁰ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 51ب.

²⁵¹ القرطبي، تفسير القرطبي (جار الله، 109)، 51ب.

²⁵² إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو

إسحاق من أولئك). تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية)

نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل. انظر: الزركلي، الاعلام، 43/1.

وعلى هذا فإن من يقبل صرفه، يعتبر ان الإعجاز ليس من صفات القرآن؛ ثم إن بلاغة القرآن ليست أفضل من بلاغة الناس.²⁵³

ولإعجاز القرآن الكريم وجوه كثيرة، لكن القرماني لم يشر إليها بوضوح في تفسيره، إلا أنه كان لا يترك فرصة عند تفسير آيات الإعجاز والتحدي للعرب بأن يأتوا بمثل القرآن، إلا وتحدث وأسهب عن كون القرآن الكريم معجزة لا يمكن تكرارها والإتيان بمثله، ولو اجتمعت كل أسباب القوة التفوق في اللغة العربية كما أسلفنا.

10.1.3.2.2. أمثال القرآن

الأمثال في القرآن الكريم، تعد من أهم الأدوات التي يستخدمها القرآن الكريم، لتوصيل المعاني والأفكار بطريقة سهلة ومبسطة. وتتميز الأمثال في القرآن بالبلاغة العالية، والتي يصعب فهمها، إلا بعد دراسة عميقة للغة العربية. ومن أمثال القرآن الكريم:

- مثل المشرك بالعنكبوت.
- مثل من عرف الحق والهدى وعمل بغيره.
- مثل المنعم عليهم والضالين والمغضوب عليهم.
- مثل من يسمع ولا يعقل.
- مثل من أعرض عن كلام الله.
- مثل الكلمة الطيبة.
- ضرب الله مثلاً رجلاً.
- مثل الذين حملوا التوراة.

²⁵³ مسلم محمد مصطفى، مباحث في إعجاز القرآن، (الرياض: دار المسلم، 1416 / 1996)، ص 60.

• مثل من عمله كسراب او في بحر لجي.²⁵⁴

يذكر مفسرنا في تفسيره للقرماني أن كلمة "مثل" تعني حرفياً "شبه" و "نظير" من التشابه.²⁵⁵ علاوة على

ذلك، ووفقاً له، فإن كلمة مثل ذو وجوه، تستخدم في معاني مختلفة في القرآن.

وفي هذا السياق يعرف القرماني كلمة المثل بأنها صفة في الآية: ﴿لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ۚ وَلِلَّهِ

الْمَثَلُ الْأَعْلَى ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾،²⁵⁶ و"شبيه ومثيل" في الآية: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ

وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾،²⁵⁷ و"النوع"؛ في الآية: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ

يَتَذَكَّرُونَ﴾،²⁵⁸ و"عبرة" في الآية: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾،²⁵⁹ و"الإمام والقُدوة" في الآية: ﴿إِنْ

هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾²⁶⁰، ومثال في الآية: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

مُقْتَدِرًا﴾.²⁶¹

وفي هذا السياق، اول ما ذكر القرماني في سورة البقرة، في علم أمثال القرآن في آية: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي

اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾،²⁶² يقول "ذكر الله

²⁵⁴ ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن، مكتبة الصحابة.

²⁵⁵ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 120.

²⁵⁶ سورة النحل، 60/16.

²⁵⁷ سورة النحل، 74/16.

²⁵⁸ سورة الزمر، 27/39.

²⁵⁹ سورة الزخرف، 56/43.

²⁶⁰ سورة الزخرف، 59/43.

²⁶¹ سورة الكهف، 45/18.

وينظر: القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 120.

²⁶² سورة البقرة، 17/2.

تعالى قبل الآية أن المنافقين يقولون: انهم يؤمنون وهم لا يؤمنون، وانهم كانوا يستهزئون بالمؤمنين، ويشترون الضلالة بالهدى، فهم لا يهتدون. وبحسب القرماني، يضرب الله مثلاً عن المنافقين مباشرة بعد هذه الآيات كمثل الذي استوقد ناراً، فهم لا يبصرون هدى ولا يستقيمون على حق، ويريد من القارئ أن يفهم الرسالة الإلهية ويتصور الحدث بطريقة ملموسة. والواقع أن المثل المستخدم في الآية لفهم الحدث بوضوح يستخدم للتعبير عن القول بالمبالغة في هذا السياق.²⁶³

وفي أمثال القرآن يروي القرماني عن أبي هريرة (ت 678 / 58) قال النبي ﷺ: "إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ: حَلَالٍ وَحَرَامٍ وَمُحْكَمٍ وَمُتَشَابِهٍ وَأَمْثَالٍ فَاعْمَلُوا بِالْحَلَالِ وَاجْتَنِبُوا الْحَرَامَ وَاتَّبِعُوا الْمُحْكَمَ وَآمِنُوا بِالْمُتَشَابِهِ وَاعْتَبِرُوا بِالْأَمْثَالِ".²⁶⁴

القرماني خلال تفسيره للأمثال أخذ يستشهد على صحة ما يقول بالعديد من أمثال القرآن الأخرى حيث قال: "هو من التشبيه المركب، لا يلزم فيه أن يكون ما يلي الأداة هو المشبه به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ ۚ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾،²⁶⁵ ولقد بسط الكلام في ذلك في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ۗ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾،²⁶⁶ وصرح بأن تقديره مثل ذوي صيب، وإنما هو لضرورة مرجع الضمير، نعم؛ إذا صرح بتشبيه المثل

²⁶³ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 119.

²⁶⁴ البيهقي، شعب الإيمان، (548/3).

وينظر: القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 120.

²⁶⁵ سورة يونس، 24/10.

²⁶⁶ سورة البقرة، 19/2.

بالمثل لزم أن يراعى فيما أضيف إليه المثل في الجانبين، المناسبة على ما قدر في: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي

يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾.²⁶⁷ ولهذا قدر في هذه الآية أيضاً: مثل

إهلاك ما ينفقون كمثل إهلاك ربح، أو مثل ما ينفقون كمثل مُهلك ربح، وهو الحرث. "وقد أشار أيضاً إلى

تعريف المثل من وجهة نظره حيث قال: "وقد عرفت أن المثل عبارة عن الحال والقصة".²⁶⁸

وبحسب القرماني فإن معرفة أمثال القرآن مهمة للغاية. فمجرد التفكير في مثال ما يساعد ذلك الشيء على

الحياة في العقل؛ ضرب المثل لشيء، فإن ذلك الشيء ينبض بالحياة في العقل مثل الصورة، فيساعد العقل على

تخيله.²⁶⁹

ويتطرق مفسرنا القرماني أيضاً إلى نقطة مختلفة حول أمثال القرآن. وفي رأيه أن جميع الأمثلة الواردة في القرآن

أقوى وأوضح من الشيء الذي ضرب به المثل. وفي هذا السياق يؤكد القرماني بهذا الشرح أن الأمثلة في القرآن

أكثر ملائمة للناس للفهم ولتقريب المعنى للذهن.²⁷⁰

11.1.3.2.2. غريب القرآن

الغريب لغة: المنفرد،²⁷¹ والغامض من الكلام فيكون بعيداً عن الفهم والإدراك،²⁷² وهو ما وقع في القرآن

من الألفاظ البعيدة عن الفهم، وسمي بذلك لبعده عن ظاهر الفهم، أو لأنه كالمنفرد عن الألفاظ الأخرى القريبة

للفهم.²⁷³

²⁶⁷ سورة البقرة، 171/2.

²⁶⁸ القرماني، تفسير القرماني، (بايزيد، 480)، 191ب. وينظر: الشرافي، إيمان، "تحقيق سورة آل عمران من تفسير القرماني"، رسالة دكتوراه، إشراف د. هارون

أوكمش، جامعة نجم الدين أربكان، كلية الإلهيات، 2023، ص. 59.

²⁶⁹ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 119أ.

²⁷⁰ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 172أ.

وغريب القرآن اصطلاحاً: هي الألفاظ القرآنية التي يُفهم معناها على القارئ والمفسر وتحتاج إلى توضيح معانيها، بما جاء في لغة العرب وكلامهم.²⁷⁴ ويوضح مساعد الطيار معنى الغريب: "ليس المراد بالغريب ما كان غامضَ المعنى دون غيره، وإنما المراد به: تفسيرُ مفرداتِ القرآنِ عموماً (ويخرج من هذا ما لا يُجهل معناه؛ كالأرض والسماء والماء وغيرها، فإنها مما لا يحتاج إلى بيان)، فكتبُ غريبِ القرآن تُعنى بدلالةِ ألفاظه، دونَ غيرها من المباحثِ المتعلقةِ بالتفسيرِ أو المعاني. وهو جزءٌ من علمِ معاني القرآن؛ لأن علمَ معاني القرآن يقومُ على بيانِ المفرداتِ أولاً، ثم يُبيِّنُ المعنى المرادَ بالآيةِ، مع الاعتناء بأسلوبِ العربِ الذي نزلَ به القرآن".²⁷⁵

ويشتمل هذا العلم على شرح غريب القرآن ومبناه على تتبع لغة العرب، أو على فهم سياق الآية ومعرفة مناسبة اللفظ بأجزاء الجملة التي وقع فيها. والغريب في القرآن قسمان: قبيح غير مأنوس الاستعمال لدى جمهور العرب العاربة، حسن مأنوس لدى جمهور العرب الخالص.²⁷⁶

يتطرق مفسرنا القرماني إلى غريب القرآن من خلال تفسيره لكلمة "غشاوة" في الآية: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾،²⁷⁷ والغشاوة: الغطاء. ومنه يقال: غَشَّه بثوب،

²⁷¹ الحلبي، نور الدين محمد عتر، كتاب علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1993م. ص. 259.

²⁷² الفراهيدي البصري، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. "كتاب العين"، دار ومكتبة الهلال. ص. 411.

²⁷³ الحلبي، نور الدين محمد عتر، كتاب علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1993م. ص. 259.

²⁷⁴ انظر: د. علي شواخ، معجم مصنفات القرآن الكريم، (3/291)؛ ومقدمة تحقيق العمدة في غريب القرآن لمكي ابن أبي طالب، د. يوسف المرعشلي، ص. 14.

²⁷⁵ انظر: كتاب أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن لمؤلفه الدكتور مساعد الطيار، الناشر: دار ابن الجوزي، وأهداه المؤلف لمكتبة مركز تفسير للدراسات القرآنية، الطبعة الثانية (رجب 1423هـ)، الصفحة 81 و 82.

²⁷⁶ القزويني، - ابن يعقوب المغربي - بهاء الدين السبكي. "شرح التلخيص - المكتبة الوقفية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2023 ص. 82.

²⁷⁷ سورة البقرة، 7/2.

أي: غَطَّه. ومنه قيل: غاشية السَّرَج؛ لأنها غِطاء له. شبه حال قلوبهم وابصارهم واسماعهم مع الهيئة الحادثة فيها، المانعة من الاستنفاع بها في الاغراض الدينية، والمنع عن ذلك بالحثم والتغطية.²⁷⁸

وأيضاً عند تفسير القرماني لقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾،²⁷⁹ من سورة البقرة. في الواقع، بعد أن قدم القرماني آراءه أولاً حول أصل كلمة إسرائيل ومن أين أتت، طرح الكلمات التالية التي ستشكل الأساس لوجود علم غريب القرآن عنده: بناءً على كل ما قيل عن أصل كلمة إسرائيل فإن بعض الأسماء الواردة في القرآن عربية وبعضها فارسية. يستخدم العرب العديد من اللغات عند التحدث. وأفصحها لغة القرآن، وقراءات الجمهور تكون بهذه اللغة أيضاً.²⁸⁰ وفي رأينا أن القرماني عندما يقول لغة الجمهور يقصد لهجة قريش. لأن غالبية الناس متفقون على قراءة القرآن بلهجة قريش.²⁸¹ وفي هذا السياق، يدرج القرماني أولاً رأي القفال (ت. 365هـ/976م) في أصل ومعنى كلمة إسرائيل في القرآن. وبناء على ذلك فإن الكلمة عبرية وتعني إنسان. ويذكر أن هناك معاني أخرى مثل الذين هاجروا إلى الله، والذين أطفأوا أنوار بيت المقدس، ويشير بقوله: ولكن هذه الأقوال أضعف.²⁸² وحقيقة أن بعض الأسماء الخاصة في القرآن ليست عربية ولكنها تأتي من لغة أخرى تدخل أيضاً في علم غريب القرآن. وفي هذا يقول القرماني:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرِزْ﴾،²⁸³ في تفسيره لاسم أرز في الآية، يؤكد أنها كلمة خاصة وأجنبية في آن واحد. ويشير إلى أن اسم مريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ كُنْزِي فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾،²⁸⁴ انه لا يبدو أنه من لغة أجنبية، لأنه يأتي

من الفعل العربي رام يروم وهو على وزن مفعول، لكنه اسم عبري على كل حال.²⁸⁵

²⁷⁸ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 196.

²⁷⁹ سورة البقرة، 40/2.

²⁸⁰ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 217ب.

²⁸¹ الباقلاني، النكت، 385.

²⁸² القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 217ب.

²⁸³ سورة الأنعام، 74/7.

القرماني اهتم كثيراً في تفسيره بشرح الألفاظ وبيان معانيها بإسهاب، وكان يعتمد في بيان الألفاظ الغريبة في القرآن على كتب التفسير ومعاجم اللغة. وكما اهتم ببيان الوزن الصرفي لبعض الكلمات الغريبة، لتقريب معناها إلى الأذهان، قبل التفصيل في معناها.

12.1.3.2.2. القراءات القرآنية

أولاً: تعريف القراءة لغةً:

القراءات: جمع قراءة، وهي مصدر الفعل قرأ، يقال: قرأ، يقرأ، قراءةً، وقرأناً بمعنى تلا فهو قارئٌ،²⁸⁶ "وقرأ الكتاب قراءةً، وقرأناً، تتبع كلماته نظراً ونطقاً بها، وتتبع كلماته ولم ينطق بها".²⁸⁷

قال ابن منظور (ت. 711 / 1311): "ومعنى القرآن معنى الجمع، وُسِّمِيَ قرآناً لأنه يجمع السور فيضمها، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾،²⁸⁸ أي: جمعه وقراءته، وَقُرْأْتُ الشيء قراءةً: جمعته وضممت بعضه إلى بعض، ومنه قوله: م: ما قَرَأْتُ هذه الناقة سُلًى قط، وما قرأت جنيئاً قط، أي: لم يَضُمَّ رَحْمُها على ولدٍ".²⁸⁹

ثانياً: تعريف القراءات اصطلاحاً:

للعلماء في تعريف القراءات اصطلاحاً عدة تعريفاتٍ من أبرزها تعريف:

²⁸⁴ سورة مريم، 16/19.

²⁸⁵ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 112)، 257 ب.

²⁸⁶ انظر: القاموس المحيط، للفيروز أبادي، ص 47.

²⁸⁷ انظر: المعجم الوسيط، للدكتور إبراهيم أنيس وآخرون، ص 756.

²⁸⁸ سورة القيامة، 17/75.

²⁸⁹ لسان العرب، لابن منظور، ج 1، ص 128.

1. بدر الدين الزركشي (ت. 1391/794): "القرآن هو الوحي المنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم

- للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كیفيتها، من تخفيفٍ وتثقیلٍ وغيرهما".²⁹⁰

2. ابن الجزري (ت. 1429/833): "القراءات علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو

الناقلة".²⁹¹

3. أحمد بن عبد الغني الدميّاطي (ت. 1705/1117): "علم القراءات علمٌ يعلم منه اتفاق الناقلين

لكتاب الله تعالى واختلافهم في الحذف والإثبات، والتجريد والتسكين، والفصل، والوصل، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال، وغيره من حيث السماع".²⁹²

4. عبد العظيم الزرقاني (ت. 1947/1367): "القراءات مذهبٌ يذهب إليه إمامٌ من أئمة القراء مخالفاً

به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات، والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في هيئاتها".²⁹³

5. عبد الفتاح القاضي (ت. 1982/1403): "هو علمٌ يُعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق

أدائها اتفاقاً واختلافاً، مع عزو كل وجه إلى ناقله".²⁹⁴

²⁹⁰ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 318.

²⁹¹ ابن الجزري، منجد المقرئين، ص 3.

²⁹² الدميّاطي، إتحاف فضلاء البشر، ص 6.

²⁹³ للزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 405.

²⁹⁴ القاضي، عبد الفتاح، البدور الزاهرة، ص 51.

وبالنظر في التعريفات السابقة يظهر أنها تدور حول محور واحد، وأنَّ تعريف الإمام ابن الجزري من أخصر وأجمع وأضبط التعريفات في القراءات، حيث يقول بعد هذا التعريف: "والمقرئ العالم بها رواها مشافهةً، فلو حفظ التيسير مثلاً ليس له أن يقرئ بما فيه إن لم يشافهه".²⁹⁵

عند الحديث عن القراءات القرآنية يتبادر للذهن مصطلح الأحرف السبعة في القرآن الكريم، وهي أيضاً الأوجه التي يقع بها التغاير والاختلاف، وهذه الأوجه لا تخرج عن سبعة. وقد اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة، وذهبوا فيه مذاهب شتى، ومنها:

1- أن المراد بالأحرف السبعة هي سبع لغات متفرقة في القرآن الكريم، وهي لغات قبائل من العرب، وذلك بمعنى أن بعض القرآن نزل بلغة قريش، وبعضه بلغة كنانة، وبعضه بلغة أسد، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة تميم، وبعضه بلغة قيس عيلان، وبعضه بلغة أهل اليمن.

2- أن المراد بالأحرف السبعة هي الأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والجدل، والقصص، والأمثال.

3- أن المراد بالأحرف السبعة هي القراءات السبع.²⁹⁶

بالنسبة لمفسرنا القرطبي رحمه الله، فقد كان ينسب القراءة لقارئها. فقد أخذ عن ابن كثير (ت. 738/120)، ابن عامر (ت. 736/118)، حمزة (ت. 773/156)، نافع (ت. 785/169) وغيرهم. و أبدى اهتماماً كبيراً بأوجه القراءات، واختلاف بعض المعاني بحسب القراءة، فهو لم يتجاوز الآية القرآنية إلا بعد بيان وجوه القراءات فيها إن وُجد. وكان يذكر الوجوه ويوجهها من جهة الإعراب واللغة والمعنى. كما أنه كان يذكر

²⁹⁵ ابن الجزري، منجد المقرئين، ص 3.

²⁹⁶ Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", s. 7-8.

Mehmet Dağ, "Kur'an'ın Anlam ve Telaffuza Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı", Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu, (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 528-529.

وينظر أيضاً: الباقلاني، نكت الانتصار، (دراسة وتحقيق وتقد) محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص، 385.

القراءات جميعها إلا إنه لم يفرق بين المتواترة والشاذة .فقد كان يسرد القراءة الشاذة دون الإشارة إلى شذوذها.

وأحياناً يذكر القراءات بإسنادها وأحياناً أخرى بلا إسناد.²⁹⁷

وعموماً فقد ظهرت عناية القرماني بالقراءات القرآنية، وتوظيفها في تفسيره، وإظهاره للمعاني وتوجيهها بحسب اختلاف القراءة، والناظر إلى تفسيره لسورة البقرة خصوصاً وللتفسير عمومًا، يلاحظ أنه كان أكثرًا لسرد القراءات القرآنية، ونسبة بعض القراءات لأصحابها.

²⁹⁷ الشراي، إيمان، "تحقيق سورة آل عمران من تفسير القرماني"، رسالة دكتوراه، اشراف د. هارون أوكمش، جامعة نجم الدين أربكان، كلية الإلهيات، 2023، ص.

3.2. مصادر تفسير القرماني

1.3.2. مصادر التفسير

الذي يطلع على تفسير القرماني رحمه الله يجد أنه ينقل كثيراً عن الزمخشري، والبيضاوي رحمهما الله، وهذا يؤيد قول من ذهب إلى أن تفسير القرماني في الأساس حاشية على تفسير الزمخشري، والبعض ذهب إلى أنه بدأ تفسيره كحاشية على الزمخشري ثم أظهر رأيه كتفسير وهذا يظهر في اعتراضه على آراء الزمخشري والبيضاوي، وبعد ذلك أكثر من تفسيره الخاص إلى أن تم الحكم على أنه تفسير، وسنشير إلى ذلك في منهجية القرماني في تفسيره كونه كتفسير وكونه كحاشية، وبغض النظر عن الخلاف عن ماهية ما أنتجه القرماني من علم وجهد لا يستهان به، فإنه لم يذكر بشكل محدد التفاسير التي اعتمد عليها في تفسيره، ولكنه يعتمد على العديد من المصادر، وسأسرد أهم مصادره التفسيرية والحواشي التي أكثر من ذكرها في تفسيره وهي على النحو الآتي:

1.1.3.2. من التفاسير

1- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد،

الزمخشري المشهور بـ (جار الله)، (ت. 1144/538) ويعتبر الزمخشري أكثر من نقل

عنه القرماني، حيث كان يذكره بقوله: "قال المصنف". 298

2- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد

الشيرازي الشهير بالبيضاوي (ت. 1286/685). لم يذكره مطلقاً باسمه صراحة، بل

كان يذكره بقوله: "قال قدس سره"، وفي بعض الأحيان كان يعبر عنه بقوله: "ومن

قال في تفسيره" مشيراً إلى البيضاوي. وإذا كان النقل عن الزمخشري والبيضاوي كان

يقول: "قال العلامة" أو "قال المصنفان".

²⁹⁸ وأحياناً كان ينقل عن الزمخشري دون أن يورد ذلك. وقد كان يحمل على الزمخشري ويرد عليه في كثير من الآراء وخاصة الاعتزالية.

- 3- التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت. 1210/606).
- 4- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الشهير بالسمين الحلبي (ت. 1355/756).
- 5- تفسير ابن كمال باشا، الإمام: شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي الحنفي (ت. 1534/940).²⁹⁹
- 6- معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت. 1117/510).
- 7- الباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت. 1475/880).
- 8- تاويلات أهل السنة، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور المائريدي (ت. 944/333).
- 9- تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن، أبي محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البقلي (ت. 1209/606).
- 10- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت. 1035/427).
- 11- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت. 1273/671).

²⁹⁹ نقل كثيرًا عنه، وكان يذكر اسمه صريحًا بقوله: "قال ابن الكمال".

12- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان
أثير الدين الأندلسي (ت. 1344/745).

2.1.3.2. من الحواشي

1- الحاشية على الكشاف، للشريف الجرجاني، (ت. 816 / 1413)، فخلال تفسير

القرماني لسورتي الفاتحة وقسم من الجزء الاول من سورة البقرة، نقل عن الجرجاني في مواضع كثيرة، ولذلك جعلته في المقدمة. كان ينقل عنه في كثير من المواضع بالنص، وفي بعض المواضع كان ينقل نفس كلام الجرجاني ولكنه يغير في سياق الجمل من حيث التقديم والتأخير ولكن يبقى المعنى والفكرة واحدًا. ولم يكمل الجرجاني حاشيته.

2- التفتازاني على تفسير الكشاف، لمسعود بن عمر الشهير بالتفتازاني، الحنفي، سعد الدين (ت. 1390/793)، خلال تفسيره سورة البقرة نقل عنه القرماني أيضًا في مواضع كثيرة.

3- حاشية الطيبي على تفسير الكشاف، المسمى ب: "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب"، شرف الدين الحسين بن الشهيد بالطيبي (ت. 1342/743).

4- حاشية محبي الدين شيخ زادة على تفسير القاضي البيضاوي، شيخ زادة محمد بن مصلح الدين القوجوي الحنفي (ت. 1544/951).

5- نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار "حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي"، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت. 1505/911).

2.3.2. مصادر الحديث

يعتمد المفسرون في تأليف تفاسيرهم على مجموعة واسعة من المصادر، ومن بين هذه المصادر يمكن أن يكون الحديث النبوي (السنة) أحد المصادر الرئيسية، لأن السنة تفسر ما أجمل من القرآن وتوضحه. قد يشمل الاعتماد على مصادر الحديث مصادر مشهورة مثل "صحيح البخاري" و"صحيح مسلم"، وغيرهما، وقد يشير المفسرون في تفاسيرهم إلى أسانيد (سلاسل السند) للأحاديث التي يروونها، وقد لا يروون ذلك ويكتفون بذكر متن الحديث مباشرة. وبالنسبة لمفسرنا القرماني رحمه الله فقد أورد المئات من الأحاديث التي استشهد بها على توضيح المعنى، أو الاستشهاد بها لتقوية رأيه، وأيضاً كان يذكر الأحاديث التي تتحدث عن فضل السور وخصوصاً في آخر السور. وكان كغيره يذكر سند الحديث في بعض المواضع، ولا يذكرها في بعض المواضع. وقد كان يستخدم في نقوله: للأحاديث: "قال عليه السلام وقوله: عليه السلام" و "عن"، وفي بعض الأحيان يقوم بذكر كتب السنة التي ورد فيها الحديث مثل: "أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود" أو "على ما جاء في سنن الترمذي" أو "وعن البخاري ومسلم والترمذي" وغير ذلك. وكان يذكر الحديث كاملاً أو قسمًا من الحديث بحسب الحاجة. وعلى الرغم من أن الكتب الستة كانت في الصدارة بين مصادر الحديث عند القرماني، إلا أنه يمكننا القول أن صحيح البخاري وصحيح مسلم هما الأكثر هيمنة. ومن ناحية أخرى، نود أن نشير إلى أن مفسرنا للأسف روى أيضاً بعض الأحاديث الموضوعة، وإن كانت قليلة. ونذكر فيما يلي أشهر كتب الأحاديث التي نقل عنها:

1- صحيح البخاري.³⁰⁰

2- صحيح مسلم.³⁰¹

3- سنن الترمذي.³⁰²

³⁰⁰ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 211أ.

³⁰¹ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 220ب.

4- سنن ابن ماجه.³⁰³

5- سنن النسائي.³⁰⁴

وأيضاً نقل عن:

6- أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني (ت. 385 / 995).³⁰⁵ صاحب سنن الدارقطني.

7- أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين (ت. 148 / 765).³⁰⁶ له رسائل مجموعة

في كتاب، قال الزركلي: "ورد ذكرها في كشف الظنون يقال أن جابر بن حيان قام بجمعها".³⁰⁷

8- أبو عبد الله محمد بن إسحاق المطلبي القرشي المدني (ت. 151 / 768).³⁰⁸ له مختصر لابن هشام

وكتاب في المغازي.

9- أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي اليماني (ت. 179 / 795).³⁰⁹

10- أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي (ت. 255 / 869).³¹⁰ صاحب سنن

الدارمي.

الخلاصة أنه على الرغم من أن تفسير القرماني يعتبر تفسيراً لغوياً وتفسيراً بالرأي، إلا أن الأحاديث كانت

لها نصيب من تفسيره رحمه الله، وسيظهر ذلك في قسم التحقيق بشكل جلي.

³⁰² القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 180.

³⁰³ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 109)، 180.

³⁰⁴ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 111)، 133 ب.

³⁰⁵ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 113)، 82.

³⁰⁶ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 115)، 279.

³⁰⁷ الزركلي، الاعلام، 2/ 126.

³⁰⁸ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 113)، 82 ب.

³⁰⁹ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 111)، 133 ب.

³¹⁰ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 113)، 82 ب.

3.3.2. مصادر اللغة

من الضروري أن يولي المفسر أهمية كبيرة للغة العربية والشعر العربي لأسباب منها أن القرآن نزل باللغة العربية وأنه يساهم بشكل كبير في فهمه. والقرواني كالعديد من العلماء اهتم بشكل كبير في تفسيره بالتفسير اللغوي، واهتم أيضًا بالشعر العربي، ونقل عن العلماء في مجال اللغة العربية والبلاغة في قضايا مثل معاني الكلمات في الآيات، وكذلك المعاني الحرفية والمجازية. ونذكر أدناه المؤلفين الذين نقل عنهم في هذا الموضوع:

- في الشعر: القرواني كان كثير الاستشهاد بالشعر للدلالة على المعاني، ولم يتبع المؤلف في الاستشهاد بالشعر طريقة واحدة، فأحياناً يذكر البيت كاملاً، وأحياناً أخرى يكتفي بصدوره، وأحياناً أخرى يكتفي بعجزه. ولأنّ مبتغاه بيان موضع الشاهد لم يكن المؤلف حريصاً على عزو الأبيات إلى قائلها إلا قليلاً، فبعض الأبيات لم ترد في الدواوين الشعرية، فقد أخذ عن كتب التفسير وغيرها، كما أن بعضها لم يُعرف قائلها. كما أنه احتج بشعر الطبقات الأربعة، فقد استدل من الشعر الجاهليّ بشعر الأعشى وطرفة بن العبد وامرئ القيس وعنترة والنابعة. ومن الشعراء المخضرمين: ليبيد بن أبي ربيعة، وحسان بن ثابت، والخنساء. ومن الشعراء المتقدمين: جرير، والفرزدق، والأخطل. ومن شعر المحدثين: بشار بن برد، وابن هرمة.³¹¹

- في اللغة والقراءات:

1- أبو بشر سيبويه عمرو بن عثمان الحارثي (ت. 796/180).³¹²

2- أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي الكوفي (ت. 189هـ/805).³¹³

³¹¹ الشراي، إيمان، "تحقيق سورة آل عمران من تفسير القرواني"، رسالة دكتوراه، إشراف د. هارون أوكمش، جامعة نجم الدين أربكان، كلية الإلهيات، 2023، ص.

³¹² القرواني، تفسير القرواني (جار الله، 109)، 159.

- 3- أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله العبسي الفراء (ت. 207هـ/822).³¹⁴
- 4- أبو الحسن سعيد بن مسعدة البلخي المشهور بالأخفش الاوسط (ت. 215 / 830).³¹⁵
- 5- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ (ت. 255 / 869).³¹⁶
- 6- أبو العباس محمد بن يزيد بن عمير المبرد (ت. 286 / 900).³¹⁷
- 7- أبو إسحاق إبراهيم بن سهل الزجاج البغدادي (ت. 311 / 923).³¹⁸
- 8- أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد الأنباري (ت. 328 / 940).³¹⁹
- 9- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي المشهور بـ(ابن جني) (ت. 392 / 1002).³²⁰
- 10- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. قبل 400هـ/1009م).³²¹
- 11- أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني (ت. 425 / 1033).³²²
- 12- أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري (ت. 449 / 1057).³²³
- 13- أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. 458 / 1066).³²⁴

³¹³ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 164ب.

³¹⁴ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 164ب.

³¹⁵ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 152ب.

³¹⁶ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 155ب.

³¹⁷ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 214ب.

³¹⁸ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 214ب.

³¹⁹ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 115)، 277ب.

³²⁰ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 141ب.

³²¹ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 156أ.

³²² القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 244أ.

³²³ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 159أ.

³²⁴ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 160أ.

14- أبو يعقوب سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (ت.

1229/626).³²⁵

15- أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المشهور بـ(ابن الحاجب) (ت.

1249/646).³²⁶

16- قطب الدين محمود ب. مسعود ب. مصلح الفارسي الشيرازي الشافعي (ت. 710

1311/).³²⁷

4.3.2. مصادر الفقه

لا شك أن لكل مفسر رؤية للمسائل الفقهية فيما يتعلق بالفقه أو الفتاوى بين المذاهب الفقهية، بالنسبة لمفسرنا القرماني. فقد كان يراعي طائفة المجتمع الذي يعيش فيه، و في الغالب يورد آراء المذهبين الحنفي والشافعي في المسائل الفقهية. لكن من حيث ولائه للمذهب الحنفي نرى أنه يعكس آراء المذهب الحنفي بشكل واضح في تفسيره. ومثاله ما ذكره في مسألي ذبائح أهل الكتاب والزواج منهم وغيره.

وبالإضافة إلى تمسك القرماني الصارم بالمذهب الحنفي، يلاحظ أيضاً أنه لم يقبل أحياناً آراء أبي حنيفة (ت

767 / 150). ففي تفسير الآية ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾،³²⁸ ذكر أنه لا يتفق مع أبي حنيفة بأنه يكره

³²⁵ القرماني، تفسير القرماني (ديار بكر، 338)، 139 ب.

³²⁶ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 240 ب.

³²⁷ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 109)، 178 ب.

وينظر أيضاً:

Sema Ünal. "Kur'ân İlimleri Açısından Ahmed El-Karamânî'nin "Tefsîru'l-Kur'ân"ı", Doktora Tezi, 63, 2023.

أخذ أجرة لتعليم القرآن. واورد حديث عبادة ابن الصامت في مسألة: من أخذ على تعليم القرآن قوساً، قلده الله قوساً من نار يوم القيامة.³²⁹ وحديث عبادة بن الصامت "قال: علمت ناساً من أهل الصفة الكتاب والقرآن فأهدى إلي رجل منهم قوساً فقلت ليست بمال وأرمي عنها في سبيل الله عز وجل لآتين رسول الله ﷺ فلا سأله فأتيته فقلت: يا رسول الله رجل أهدى إلي قوساً ممن كنت أعلمه الكتاب والقرآن وليست بمال وأرمي عنها في سبيل الله، قال: إن كنت تحب أن تطوق طوقاً من نار فاقبلها"³³⁰. ويذكر أنه يقبل الحديث حجة، لكن هذا الحديث لا يصح في هذا الحكم. ويتعاطف المؤلف مع فكرة جواز تعليم القرآن عند أئمة المذاهب الثلاثة باستثناء أبي حنيفة، ويستدل بذلك على نقل القرطبي في هذا الموضوع.³³¹ وفي هذا السياق يذكر القرطبي أن تعليم القرآن من العبادات مثل الصلاة والصوم، ولكن الصلاة والصوم لصاحبه، ويرى أن تعليم القرآن عبادة، أي أنه عبادة تصح لغير المدرس.³³² وغير ذلك. ومن نقل عنهم في الفقه:

- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت. 1273/671). نقل عنه في عدة مواضع، وقد صرح بذكره أحياناً بقوله: "قال القرطبي"، وأحياناً أخرى دون أن يشير إلى ذكره فيورد قوله: فقط.
- أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت. 1148/453). نقل عنه في موضع واحد، حيث ذكر اسمه صريح فقال: "قال ابن العربي".

³²⁸ سورة البقرة، 41/2.

³²⁹ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني. السنن، تحقيق. بشار عواد معروف (بيروت: دار الجليل، 1418/1998).

³³⁰ المرجع السابق.

³³¹ القرطبي، تفسير القرطبي (جاء الله، ١٠٩)، ٢٢٢ ب.

³³² أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق. عبدالله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427/2006)، 2/

5.3.2. مصادر الكلام

كتب المفسر القرماني المتمسك بمذهب أهل السنة تفسيره، وهو يورد في تفسيره الآيات آراء الطوائف مثل المرجئة، والمعتزلة، والجبرية، والكرامية، والخوارج، وغيرهم كلما دعت الحاجة إلى ذلك ويرد عليها. وهو لا يهمل أن يضم الموضوعات الرئيسية المتعلقة بعلم الكلام مع أدلتها. ولنذكر أسماء أبرز من أوردتهم ونقل عنهم من العلماء في هذا المجال أدناه:

1- أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد العلوي الشريف المرتضى (ت. 1044/436).³³³ له

مصنفات كثيرة أبرزها: "رسائل الشريف المرتضى"، "أمالى المرتضى"، "الذخيرة في الكلام"، "تقريب الوصول"، "دليل الموحدين"، "طبيعة الإسلام"، "تنزيه الأنبياء والأئمة"، "الذريعة في الأصول"، "مسائل الخلاف". وغيره.

2- أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم البصري القاضي (ت. 979/369-80).³³⁴ له كتاب "نقض

كلام ابن الراوندي" في أن الجسم لا يجوز أن يكون مختزلاً لا من مادة، وكتاب "الكلام" أن الله لم يزل موجوداً وحده إلى أن خلق الخلق، وكتاب "الإيمان"، وكتاب "الإقرار"، وتصانيف سوى ذلك.

3- أبو بكر محمد بن الحسن الأصفهاني النيسابوري الشهير بابن فورك (ت. 406هـ/1015م).³³⁵ له

مؤلفات أبرزها: "مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري". "تفسير القرآن (تفسير ابن فورك)". وتفسيره أحسن تفسير - في نظر القاضي أبي بكر بن العربي - تركيزاً وتحقيقاً وإبداعاً.³³⁶ "شرح أوائل الأدلة

³³³ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، ١٠٩)، 177.

³³⁴ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، ١٠٩)، 141.

³³⁵ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، 113)، 83.

³³⁶ ينظر كتاب: مع القاضي أبي بكر بن العربي، تأليف الأستاذ سعيد أعراب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ص: 225.

للكسي في الأصول". "كتاب الحدود في الأصول". طبع في بيروت سنة 1324هـ. "النظامي في أصول الدين". مخطوط، "في أصول الدين"، ألفه لنظام الملك. "مُشْكِل الحديث وغريبه". وهو كتاب يتناول فيه عددًا من الأحاديث المتشابهة فيؤولها ويبين معانيها. "مشكل الآثار". "دقائق الأسرار". "طبقات المتكلمين". وغير ذلك من المؤلفات القيّمة التي ألفها منتصرًا فيها للعقيدة الأشعرية.

4- أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني (ت. 1025/415).³³⁷ من

أشهر كتبه في الكلام "الدواعي والصواري"؛ "الخلاف والوفاق"؛ "الخاطر"؛ "الاعتماد". وكتابه المشهور في "مبادئ الاعتزال شرح الأصول الخمسة". له مصنفات في الشروح مثل "شرح الجامعين"؛ "شرح الأصول"؛ ومن كتبه في أصول الفقه: "النهاية"؛ وكتب في النقض مثل "نقض اللمع"؛ "نقض الإمامة"، ومنها ردود على مسائل وردت عليه من الآفاق. مثل: "الرازيات"؛ "العسكريات"؛ "الخوارزميات"؛ "النيسابوريات". وقد كان القاضي عبد الجبار من أكثر شيوخ المعتزلة إملاء وتدريساً.³³⁸

5- أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحنفي (ت. 816هـ/1413م).³³⁹ له نحو

خمسين مصنفًا، منها "التعريفات" و "شرح مواقف الإيجي" و "شرح كتاب الجغميني" في الهيئة، و "مقاليد العلوم" و "تحقيق الكليات" و "شرح السراجية" في الفرائض، و "الكبرى والصغرى في المنطق - ط" و "الحواشي على المطول للتفتازاني" و "مراتب الموجودات" رسالة، ورسالة في "تقسيم العلوم". و "رسالة في فن أصول الحديث" و "شرح التذكرة للطوسي" في الهيئة، و "شرح الملخص"، و "حاشية على الكشف" إلى آية "أن الله لا يستحيي".³⁴⁰

³³⁷ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، ١٠٩)، 141ب.

³³⁸ ينظر: القاضي عبد الجبار، الاستاذ مصطفى السقا، تحقيق المغني بأشراف طه حسين ص 223 - 3.

³³⁹ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، ١٠٩)، 164ب.

³⁴⁰ نقلاً عن: الزركلي، الأعلام، 7/5.

6- أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (ت. 303هـ/916م).³⁴¹ صاحب تصانيف عديدة،

منها: كتاب "الأصول"، وكتاب "النهي عن المنكر"، وكتاب "التعديل والتجوير"، وكتاب "الاجتهاد"،

وكتاب "الأسماء والصفات"، وكتاب "التفسير الكبير"، وكتاب "النقض على ابن الراوندي"، وكتاب "الرد

على ابن كلاب"، كتاب "الرد على المنجمين"، وكتاب "من يكفر ومن لا يكفر".

مثال على خوضه في مسائل الكلام والإعتقاد: أثناء شرحه لـ"التقوى" يقول: "وإن الوقاية في اللغة على

ما مر، وفي عرف الشرع اسم لمن يتقي نفسه عما يضره في الآخرة، كما هو حال سائر الحقائق الشرعية فإنهم

يعتبرون فيها المعاني اللغوية، مع زيادة قيد عليها؛ كالصلاة، والزكاة، والبيع، والرباء، ونحوها. وله ثلاث مراتب:

الاولى: تقوى العوام عن الكفر بالإسلام والإيمان. والثانية: تقوى الخواص عن الذنوب والعصيان بالإيقان

والإحسان. والثالثة: تقوى أخص الخواص عن مشاهدة غير الرحمن بكشف الحجب، ومشاهدة العيان. وفي

قوله: "حتى الصغائر عند قوم"، إشارة إلى أن المختار الاجتناب عن الصغائر لا يعتبر في مفهوم التقوى، لا

لأنها تقع مكفرة باجتناب الكبائر كما هو رأي المعتزلة، فإن أمر الكبائر والصغائر موكول إلى الله، إن شاء

عذب، وإن شاء عفا. ولا يكون اجتناب كبيرة موجباً لتكفير الصغيرة؛ بل لأنها لا تنافي التقوى، ومرتكبها لا

يخرج عن زمرة المتقين وإلا لخرج الأنبياء، لأن الجمهور على أنهم غير معصومين عنها، ولو بعد البعثة."³⁴²

عمومًا فإن القرماني يذكر آراء الفرق الكلامية على اختلافها، وخلال خوضه لا يتردد في انتقاد أفكارهم،

ودفاعه عن أهل السنة واضح للعيان، وغالبًا ما ينقل عن الرازي (ت. 1210/606) وشيخ زادة (ت.

1544/951) في بيان هذه المسائل.

³⁴¹ القرماني، تفسير القرماني (جار الله، ١٠٩)، 206 أ.

³⁴² القرماني، تفسير القرماني (جار الله، ١٠٩)، 68 ب.

6.3.2. مصادر التصوف

الذي يطلع على تفسير القرماني رحمه الله، يلاحظ أنه كان متصوفاً وصار شيخاً على هذا الطريق، وكثيراً ما كان يدرج التفسير الإشاري في تفسيره مع الالتزام بضوابطه. وذكرنا في الحديث عن حياته أنه كان يتبع إحدى طرق الصوفية في مملكته قرمان، وعندما سئل القرماني عن طريقته في التصوف أشار إلى الخلوتية³⁴³ وقال: "لسنا من الرقاصين".³⁴⁴ كما أنه انتسب إلى الشيخ جمال الدين إسحاق الأفغاني (ت. 1527/933) وله صحبة معه³⁴⁵.

ويشير في هذا السياق إلى آراء الصوفية المتقدمين والمتأخرين. ونذكر فيما يلي أسماء الصوفية الذين اورد ذكرهم:

- 1- أبو الحسين أحمد بن محمد البغدادي النوري (ت 295هـ/908م)³⁴⁶
- 2- أبو القاسم جنيد بن محمد الهزاز الشهير بـ(جنيد البغدادي) (ت 297/909).³⁴⁷
- 3- أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن ربيع التستري (ت 283/896).³⁴⁸

³⁴³ الطريقة الخلوتية هي أحد الطرق الصوفية نسبة إلى عمر بن شيخ أكمل الدين الجيلاني الخلوتي، أبو عبد الله سراج الدين، المتوفى في تبريز سنة: 800 هـ، هي من أكثر الطوائف انتشاراً في العالم الإسلامي، نشأت طائفة الخلواتية وتطورت في أذربيجان وانتشرت من هناك إلى الأناضول، ومن الأناضول إلى البلقان وسوريا ومصر وشمال إفريقيا والسودان والحبشة وجنوب آسيا. وصلت هذه الطريقة إلى إسطنبول من خلال جمال الدين إسحاق قرماني (ت. 1527/933)، المعروف باسم جمال خليفة، أهم خليفة للقرمان، والذي نشر الطائفة في أجزاء مختلفة من الأناضول. ينظر:

HALVETİYYE – TDV. *İslâm Ansiklopedisi*, 15. Cilt, s: 393.

³⁴⁴ أسعد أفندي، حقائق الحقائق في تكملة الشقائق، نسخة (2309)، و: 26.

³⁴⁵ حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (249/1).

³⁴⁶ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، ١٠٩)، 150 ب.

³⁴⁷ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، 113)، 174 ب.

³⁴⁸ القرماني، تفسير القرماني (جارالله، ١٠٩)، 150 ب.

4- جمال الدين إسحق القراماني (ت 933هـ/1527م).³⁴⁹

5- أبو بكر بن جحدر جعفر بن يونس الشبلي (ت 334هـ/946م).³⁵⁰

6- أبو القاسم زين الإسلام عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت 1072/465).³⁵¹

7- حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي (الإمام الغزالي) (ت 1111/505).³⁵²

ومثال على نزعة الصوفية، نورد ما ذكره في تفسير الآية الأولى من سورة البقرة حيث أسهب في تفسير الحروف المقطعة: ﴿الم﴾،³⁵³ يذكر المفسر في تفسير "الألف" في الآية الأولى من سورة البقرة ما يلي: "الألف هو حرف الأصل الذي يحتوي على الاستواء (السيطرة على الحروف) وانتصاب (الولاء للحروف نفسها)".، وهو حرف خالٍ من النقاط والحركات ولا يحتاج إلى مسافات. إذا أراد العبد أن يكون قائداً مثل الألف، فعليه أن يكون في الاتجاه الصحيح في الخارج والداخل. وينبغي له أن يتعد عن الناس، ويعرض عن الأماكن الدنيوية، ويتوجه إلى الله.³⁵⁴

وفي رأينا أن أقوال المؤلف هذه كافية لبيان ارتباطه بالصوفية. وفي واقع الأمر، فإن المفاهيم التي يستخدمها في هذا السياق، مثل الاستواء والانتصاب والعزلة والتبتل، هي من مصطلحات الصوفية. ونتيجة لذلك، يؤكد القراماني استناداً إلى التفسير الإشاري لحرف الألف، على أنه كلما ابتعد الإنسان عن توافه الأمور، كلما زاد قربهِ من الله.

³⁴⁹ القراماني، تفسير القراماني (جارالله، ١٠٩)، 212 أ. وهو أحد أساتذة القراماني رحمهما الله.

³⁵⁰ القراماني، تفسير القراماني (جارالله، ١٠٩)، 150 ب.

³⁵¹ القراماني، تفسير القراماني (جارالله، 111)، 53 أ.

³⁵² القراماني، تفسير القراماني (جارالله، ١٠٩)، 107 ب.

³⁵³ سورة البقرة، 1/2.

³⁵⁴ القراماني، تفسير القراماني (جارالله، 109)، 50 أ.

القسم الثاني

الحواشي في التراث الإسلامي والحواشي على تفسير الزمخشري والبيضاوي

الحواشي في التراث الإسلامي والحواشي على تفسيري الزمخشري والبيضاوي

الحواشي في التراث الإسلامي هي عبارة عن تعليقات أو شروحات تضاف إلى نصوص التراث الإسلامي الهامة، مثل القرآن الكريم، أو الحديث النبوي، أو الكتب الفقهية، والتفسيرية. تهدف الحواشي إلى توضيح المفاهيم والأفكار المعقدة، وتفسير الكلمات المستخدمة، وتوضيح السياقات التاريخية، والثقافية المرتبطة بالنصوص. والحواشي تعد أداة هامة لفهم النصوص الدينية والقانونية في الإسلام، حيث توفر تفسيرات وتوضيحات إضافية للمعاني الأصلية للنصوص. قد تشمل الحواشي أيضًا الملاحظات النحوية واللغوية، والاستشهادات بآراء العلماء، والمفسرين السابقين، وتوجيهات وتوصيات لفهم النص بشكل صحيح. وعلى مر العصور، ظهرت العديد من الحواشي المشهورة على النصوص الإسلامية المهمة. من أمثلة هذه الحواشي هي حاشية الطحاوي على مختصر الطحاوي في الفقه الحنبلي، وحاشية البيجوري على صحيح البخاري، وحاشية الشرنبلالي على موطأ الإمام مالك، والحواشي الكثيرة التي كتبت على تفسير الكشاف للزمخشري. وتلعب الحواشي دورًا حيويًا في تعميق الفهم والتحليل الصحيح للنصوص الإسلامية.³⁵⁵

بدأ انتشار الحواشي في زمن الدولة العباسية، واستمر العمل عليها حتى زمن الدولة العثمانية، التي شهدت كتابة الكثير من الحواشي في جميع العلوم المختلفة، وعلى الكتب الضخمة. وفي هذا السياق يقول الاستاذ اسماعيل قاره Ismail Kara: ”ان الحواشي كان تقليدًا للشروح وكانت صعبة الفهم بداية، وكان يغلب عليها الطابع السلبي الساخر، بل ان بعض الحواشي كانت تهدد تراث التاريخ الاسلامي، فكان ينظر اليها على انها لا

³⁵⁵ جامع الكتب الإسلامية، مجموعة مؤلفين، موضوع الحواشي، 524-532.

قيمة لها، حتى جاء الكثير من علماء المسلمين، وعلماء الدولة العثمانية، وجعلوا اعتباراً للحواشي وبسطوها بحسب افادته³⁵⁶.

ومع ذلك، يجب أن يتم استخدام الحواشي بحذر وفهمها في سياقها الصحيح، مع الاعتراف بأنها تعكس وجهات نظر المفسرين والعلماء الذين قاموا بإعدادها.

1. معنى الحاشية لغة واصطلاحاً:

مصدر كلمة "حاشية" هو الجذر العربي "ح-ش-ي"، وهو الجذر الأساسي الذي تشتق منه الكلمة. وتعود أصول هذا الجذر إلى اللغة العربية القديمة. والجذر "ح-ش-ي" يشير إلى الفك الأسفل أو الجانب السفلي من شيء ما. ومن خلال تشكيل الكلمة "حاشية"، يتم إضافة حرف "ا" كحرف الاتصال وحرف "ي" كحرف تأكيد، والحواشي جمع حاشية والمقصود منه الفراغ على جانب الصفحة.³⁵⁷

فالحَاشِيَّةُ لغة: من كل شيء جانبيه وطرفه، ومن الإِبِلِ صغارها الَّتِي لَا كبار فِيهَا، والأهل والخاصة، يُقَال: هَؤُلَاءِ حَاشِيَّتُهُ، والحواشي في النسب: غير الأصول والفروع من الأقارب. البطانة: حاشية الرجل أو الملك. وحاشية الكتاب: ما عُلق على الكتاب من زيادات وإيضاح، يقال: حاشية على هامش نصٍّ، حاشية في رسالة.³⁵⁸

³⁵⁶ İsmail Kara, “Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, Divan; Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, 28 (2010), 6-7.

³⁵⁷ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ط 3، الجزء 6، دار صادر بيروت، 1414هـ، ص 290. وانظر أيضاً: الجواهري، اسماعيل بن حماد، تاج اللغات وصحاح العربية، ت. أحمد عطار، بيروت: دار العلم للملايين، 1990، 2313/6، باب: "حشى".

³⁵⁸ ينظر: معجم لغة الفقهاء - حرف الحاء (١/ ١٧٢) [لحمد رواس قلعي، وحامد صادق قنبي، دار النفائس للطباعة، ط: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م]،

معجم اللغة العربية المعاصرة - مادة حشو (١/ ٥٠٣) [لأحمد مختار عبد الحميد عمر ت: ١٤٢٤ هـ، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط: الأولى، ١٤٢٩ هـ -

٢٠٠٨ م]، المعجم الوسيط - باب الحاء (١/ ١٧٧) [لجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر: دار الدعوة].

والحاشية في الاصطلاح: عبارة عن أطراف الكتاب، ثم صار عبارة عما يكتب فيها من شرح وإيضاح، وما يجرد منها بالقول، فيدون تدويناً مستقلاً، ويقال لها: تعليقة أيضاً. ولم يكن لها نظام عند الأقدمين؛ إذ كانت توضع أحيانا بين الأسطر، أو في جوانب الصفحة، أما المحدثون يعزلونها أسفل الصفحة. وكان علماءنا في الأزمان المتأخرة يعمدون إلى أصول العلم فيخدمونها، فنجد أولاً: المتن، ثم الشرح، أي: شرح المتن، ثم الحاشية، وهي بمثابة: شرح الشرح، ثم التقرير، وهو بمثابة: شرح الحاشية.³⁵⁹

على مر الزمان، تطور استخدام الكلمة، وتوسعت معانيها، لتشمل أيضاً المساحة الضيقة على الجانب الأيمن أو الأيسر للصفحة، حيث يتم كتابة التعليقات أو الشروحات الإضافية. وقد انتقل استخدام هذا المصطلح أيضاً إلى المعاني الأخرى المشار إليها سابقاً، مثل الجانب الثانوي أو الأدنى من شيء ما. وتجر الإشارة إلى أن استخدام الكلمة "حاشية" ومعانيها تختلف قليلاً في بعض اللهجات العربية المحكية، ولكن المصدر الجذري للكلمة هو نفسه في جميع الحالات.³⁶⁰

تستخدم الحواشي لتوضيح بعض الكلمات والعبارات التي قد تكون غير واضحة أو مجهولة للقارئ، وتقدم شروحاً إضافية للمفاهيم والمصطلحات الصعبة والمتخصصة، وتغني الحواشي القارئ بالمعلومات والتفاصيل إضافة إلى توجيه الانتباه إلى بعض النقاط الرئيسية في النصوص.

³⁵⁹ ينظر: كشف الظنون (١/ ٦٢٣) [الحاجي خليفة ت: ١٠٦٧ هـ، مكتبة المثنى - بغداد، ١٩٤١ م]، تحقيق النصوص ونشرها (٨٦) [لعبد السلام هارون، مكتبة السنة، الطبعة الخامسة: ١٤١٠ هـ]، تاريخ الإصلاح في الأزهر (٥٦) [للشيخ عبد المتعال الصعيدي، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة - ط: الثانية، ٢٠١١ م].

³⁶⁰ İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", Divan; Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, 28 (2010), 6-7.

2. الحواشي على تفسير الزمخشري (الكشاف)

1.2. التعريف بالزمخشري

الإمام الزمخشري هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، ولد في العام (1074/467) في مدينة زمخشر بخوارزم، وتوفي في العام (1144/538). كان عالماً، ومفسراً، ونحوياً مشهوراً في العصور الوسطى.³⁶¹

حياته:

الزمخشري معروف بأعماله الهامة في علوم اللغة العربية، وعلم التفسير. اشتهر بتأليفه كتاب "الكشاف"، وهو تفسير شامل للقرآن الكريم، يعتبر من أبرز التفاسير المعروفة والمرجعية في العالم الإسلامي. كتب الزمخشري أيضاً في علوم النحو والصرف والبلاغة، وقد ألّف العديد من المؤلفات التي تعالج هذه المواضيع. وتأثر الزمخشري بمدرسة الأصولية في العلوم الشرعية، وقد عمل في مجال التدريس وألقى دروساً في بغداد ومصر. ترك أثراً كبيراً في التفسير والنحو، وأصبحت أعماله مراجع مهمة للعلماء والباحثين في هذه العلوم.³⁶²

ولد الإمام الزمخشري في مدينة زمخشر في خوارزم (شمال خراسان وما وراء النهر). درس العلوم الشرعية واللغات العربية والفارسية في مسقط رأسه، ثم سافر إلى بغداد لمتابعة دراسته. تلقى تعليماً من علماء العصر، بما

³⁶¹ وفيات الأعيان لابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ). تحقيق إحسان عباس بيروت دار صادر، 1994م، 5/168؛ وينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، شمس الدين أبو عبد الله أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت (مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985م).

³⁶² ينظر ترجمته في: بو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي . - بيروت الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م، 172.

في ذلك الإمام الغزالي، والقاضي أبي بكر بن العربي. اشتهر الزمخشري بالعديد من المؤلفات الهامة في مجالات القرآن، والنحو، واللغة العربية. وأهم أعماله هو تفسير الكشاف للقرآن الكريم، وهو تفسير شهير ومعتز به في العالم الإسلامي. يعتبر تفسير الزمخشري من أعظم التفاسير التي كتبت في تاريخ الإسلام، حيث قام بتوضيح المعاني القرآنية، وتفسيرها وشرحها بطريقة دقيقة ومنهجية. وقد قام بدمج بعض الأفكار الفلسفية في تفسيره. بالإضافة إلى تفسيره، قام الإمام الزمخشري بكتابة عدة مؤلفات أخرى في مجالات النحو، واللغة، والأدب. من أبرزها كتاب "المفصل" في علم النحو، وله معجم لغوي باسم "أساس البلاغة"، وله معجم في الأمثال باسم "المستقصى"، وديوان شعر وكتاب في الأدب باسم "أطواق الذهب"، وكتاب "المعلم" في النحو والصرف.³⁶³ وحياة الإمام الزمخشري تعد مهمة في تاريخ العلوم الإسلامية، وقد ترك إرثاً عظيماً من المعرفة والمؤلفات التي لا تزال محل اهتمام العلماء والباحثين حتى يومنا هذا. ولقب بجار الله لأنه جاور الكعبة فترة من حياته رحمه الله.³⁶⁴

2.2. الحياة السياسية والثقافية والعلمية في زمن الزمخشري

في زمن الزمخشري، والذي يعود إلى القرن الخامس الهجري، كان الوضع السياسي والاجتماعي يتسم بالتعقيد والتحديات الكبيرة في العالم الإسلامي. فيما يلي نظرة عامة عن الوضع السياسي والاجتماعي في تلك الفترة:

- الدولة العباسية: في تلك الفترة، كانت الدولة العباسية تحكم العالم الإسلامي، ولكنها بدأت تفقد سلطتها وتدهور بشكل تدريجي. وظهرت بينهم فتن وصراعات سياسية داخلية تؤثر على استقرار الدولة.
- الدول المستقلة: ظهرت العديد من الدول المستقلة في العالم الإسلامي، مثل الدولة الفاطمية في مصر والدولة الزيارية في المغرب، والدولة السلجوقية في آسيا الوسطى وإيران والشرق الأوسط، والتي امتدت إلى

³⁶³ البغدادي، اسماعيل باشا، هداية العارفين، 402/2-403.

³⁶⁴ الحنبلي، ابن عماد، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ت. محمود أرنؤوطي، دمشق-بيروت: 1986، دار ابن كثير، 196/6.

العراق وحفظت الخلافة العباسية من الشيعة الفاطمية. كانت هذه الدول تتنافس وتتصارع على النفوذ والسلطة.³⁶⁵

- الاضطرابات السياسية والاجتماعية: كانت الفترة مليئة بالاضطرابات السياسية والاجتماعية، مثل الحروب الصليبية، والغزوات والثورات الداخلية. تأثرت المجتمعات الإسلامية بالتغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وشهدت تحولات في الهيكل الاجتماعي والنظم الاقتصادية.

- الحياة الثقافية والعلمية: رغم الاضطرابات السياسية، إلا أن العصر الذي عاشه الزمخشري كان يشهد ازدهاراً للعلوم والفنون والثقافة في العالم الإسلامي. كان هناك اهتمام كبير بالمعرفة والتعليم، وتوفرت المكتبات والمراكز العلمية التي ساهمت في نشر العلوم والمعرفة.³⁶⁶

- تأسيس المدارس النظامية: المدارس النظامية هي المدارس التي أطلق عليها اسم الوزير «نظام الملك» التي أسست في عهد السلاجقة. وأكبر هذه المدارس هي المدرسة النظامية التي تأسست في بغداد. وانتشر تأسيس المدارس النظامية ببغداد؛ حيث كانت المدارس النظامية ببغداد مؤسسات تعليمية عظيمة. وكانت المدارس النظامية تعتمد اعتماداً كلياً على الاوقاف، ولكنها قد شيدت بأكملها على نفقة الدولة.³⁶⁷ وهي مهمة من ناحية انها كانت تدافع عن السنة ضد الشيعة

بشكل عام، كان الوضع السياسي والاجتماعي في زمن الزمخشري معقداً ومتقلباً، مع وجود صراعات وتحولات سياسية في الدول الإسلامية، ولكنه في الوقت نفسه شهد ازدهاراً في المجال الثقافي والعلمي، وبرز العديد من العلماء مثل الجويني (ت. 1085/478)، وأبي اسحاق الشيرازي (ت. 1083/476)، والغزالي

³⁶⁵ "Selçuklu-Abbâsî Devletleri Kronolojisi", <http://www.kronolojim.com/index.php> (Erişim 30.05.2020).

³⁶⁶ المرجع السابق.

³⁶⁷ المدارس النظامية بين المناهج الدينية والعلمية - جريدة الاتحاد الإماراتية. نسخة محفوظة 19 سبتمبر 2016.

(ت. 1058/450)، وأبي بكر ابن العربي (ت. 1075/468)، والشهرستاني (ت. 1135/548)، وغيرهم.

3.2. تفسيره

اسم الكتاب الكامل هو "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، وهو يُعتبر واحدًا من التفاسير الكبرى والمشهورة في العالم الإسلامي.

يتميز كتاب الكشاف بأنه يعتمد على المنهج اللغوي، والنحوي، والأدبي في تفسير القرآن الكريم. يقدم الزمخشري شروحًا وتفسيرًا للآيات القرآنية، ويعرض القواعد النحوية واللغوية المتعلقة بالآيات، ويستعرض أيضًا الأقوال والآراء المختلفة للمفسرين السابقين.³⁶⁸ ويعتبر كتاب الكشاف مرجعًا هامًا في دراسة علوم القرآن وتفسيره، وقد تم تدريسه واستخدامه من قبل العلماء والطلاب على مر العصور، و يشتهر الكتاب بأسلوبه الأدبي، واشتماله على نكت لغوية وبلاغية، وقد قدم تحليلًا شاملاً للقرآن الكريم في مجالات متعددة مثل التفسير اللغوي والتاريخي والفقهية. ويُعتبر كتاب الكشاف للزمخشري من أعمال التفسير المهمة والقيّمة، وقد ترك أثرًا واضحًا في تطور وتأصيل دراسة القرآن الكريم. وقد كتبت الكثير من الحواشي، والشروح، والمختصرات حول الكشاف الذي انتهى الزمخشري من تأليفه بحسب ما ذكر في آخره في ربيع الثاني من العام 516 هـ، ومثلما ذكرنا آنفا فقد استعرض آراءً مختلفة لمفسرين سابقين إضافة إلى آراءه الأساسية والذي أظهر فيها نزعه الاعتزالية، فالبعض اعتبر أثره مخلدًا والبعض اعتبره أثرًا باطلًا.³⁶⁹

³⁶⁸ البغدادي، اسماعيل باشا، هداية العارفين، 402/2-403.

³⁶⁹ Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâ'izi ve'l-Hutab Adlı Eseri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 42-43.

4.2. الحواشي على تفسيره

نظرًا لأهمية وقيمة الكشف علميًا، فقد كتبت حوله الكثير من الحواشي والشروح وسنتطرق لأهمها وهي كما

يلي:

- (1) حاشية ناصر الدين أحمد بن محمد ابن المَوَيَّر الإسكندري المالكي (ت. 1284/683)، المسماة "الانتصاف"، بيّن فيها ما تضمنه من الاعتزال، وناقشه في مسائل أحسن فيها الجدل.
- (2) "الإنصاف"، لعلم الدين عبد الكريم بن علي العراقي (ت. 1.04/704)، جعله حكمًا بين "الكشاف" و "الانتصاف".
- (3) أبو حيان (ت. 1344/745)، في "البحر المحيط"، أكثر من مناقشته في الإعراب ومجادلته.
- (4) وتلاه تلميذاه الشهاب، أحمد بن يوسف الحلبي (ت. 1355/756)، المشهور بـ "السمين"، والبرهان، إبراهيم بن محمد بن السفاقسي المالكي النحوي (ت. 1341/742).
- (5) حاشية قطب الدين الشيرازي (ت. 1311/710).
- (6) حاشية فخر الدين أحمد بن الحسن الجاربردي (ت. 1345/746).
- (7) حاشية شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي (ت. 1342/743)، وهي أجلّ حواشيه.
- (8) حاشية أكمل الدين محمد بن محمود البابرقي (ت. 1348/786).
- (9) حاشية سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. 1390/793)، وهي ملخصة من حاشية الطيبي، مع زيادة تعقيد في العبارة، ولم يتمها.
- (10) حاشية سراج الدين البلقيني (ت. 1403/804)، وهي أسلوب آخر غير أساليب المذكورين.

(11) حاشية وليّ الدين أبي زرعة أحمد ابن الحافظ الكبير زين الدين عبد الرحيم العراقي (ت. 1422/826)،
لخص كلام ابن المنير والعلم العراقي وأبي حيان.

(12) حاشية السيد الجرجاني (ت. 1413/816)، علي بن محمد بن علي أبو الحسن الجرجاني، يعرف (بالسيد الشريف)، وهي تتضمن الفاتحة وبداية سورة البقرة فقط.

5.2. من مختصرات الكشف

سيد المختصرات منه كتاب "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" للقاضي ناصر الدين البيضاوي (ت. 1286/685)؛ قال السيوطي (ت. 1505/911):³⁷⁰ "لخصه فأجاد، وأتى بكل مستجد، وماز منه أماكن الاعتزال، وطرح مواضع الدسائس وأزال، وحرر مهمات، واستدرك تتمات، فبرز كأنه سبيكة نُصّر، واشتهر اشتهاه الشمس في وسط النهار، وعكف عليه العاكفون، ولهج بذكر محاسنه الواصفون، وذاق طعم دقائقه العارفون، فأكبّ عليه العلماء والفضلاء تدريسا ومطالعة، وبادروا إلى تلقيه بالقبول رغبة فيه ومسارعة، ومروا على ذلك طبقة بعد طبقة، ودرجوا عليه من زمن مصنفه إلى زمن شيوخنا متسقة".³⁷¹

ويقول صاحب «كشف الظنون» ما نصه: "وتفسيره هذا - يريد تفسير البيضاوي - كتاب عظيم الشأن، غني عن البيان، لخص فيه من «الكشاف» ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن «التفسير الكبير» ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن «تفسير الراغب» ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات. وضم إليه ما روى زناد فكره من الوجوه المعقولة، فجلا رين الشك عن السريّة، وزاد في العلم بسطة وبصيرة، كما قال مولانا

³⁷⁰ هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الحضيري السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب. ولد سنة: 849هـ، له نحو 600 مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. نشأ في القاهرة يتيماً، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلّا بنفسه في روضة المقياس، على النيل، توفي سنة: 911هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، (301/3).

³⁷¹ السيوطي، كتاب نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار=حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، (13/1).

المنشي:

(اولوا الألباب لم يأتوا بكشف قناع ما يتلى ولكن كان للقاضي يد بيضاء لا تبلى ولكونه متبحراً جال في ميدان فرسان الكلام، فأظهر مهارته في العلوم حسبما يليق بالمقام. كشف القناع تارة عن وجوه محاسن الإشارة، وملح الاستعارة، وهتك الأستار أخرى عن أسرار المعقولات بيد الحكمة ولسانها، وترجمان المناطقة وميزانها، فحل ما أشكل على الأنام، ودلّل لهم صعاب المرام، واورد في المباحث الدقيقة ما يؤمن به عن الشبه المضلة ووضح لهم مناهج الأدلة)³⁷².

في العموم فإن القرماني لم يذكر بشكل كبير البيضاوي في القسم الذي حققته؛ على عكس الزمخشري، وكان القرماني إذا أراد أن يذكر البيضاوي يذكره بقوله: "قال قدس سره"، ولم يذكره مطلقاً باسمه الصريح. وفي بعض الأحيان كان يعبر عنه بقوله: "ومن قال في تفسيره" مشيراً إلى البيضاوي. وإذا كان النقل من المفسرين أي الزمخشري والبيضاوي يقول: "قال العلامة" او "قال المصنفان". وفي بعض الأحيان يعترض على كل من الزمخشري والبيضاوي، ووجود هذه الاعتراضات على كل منهما يظهر لنا الدراية الموجودة لدى القرماني في علم التفسير. وأرى أنه من الجدير الإشارة إلى نبذة عن الحواشي على تفسيره "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، وعلى حياته ومكانته العلمية فيما يلي.

³⁷² حاجي خليفة، كشف الظنون، (671/1) .

3. الحواشي على تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل)

1.3 التعريف بالبيضاوي:

هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي: قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بفارس -قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها. من تصانيفه "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، يعرف بتفسير البيضاوي، و "طوابع الأنوار"، في التوحيد، و "منهاج الوصول إلى علم الأصول" و "لب الباب في علم الإعراب" و "نظام التواريخ"، كتبه باللغة الفارسية، و "رسالة في موضوعات العلوم وتعريفها" و "الغاية القصوى في دراية الفتوى"، في فقه الشافعية.³⁷³

حياته:

لقد نشأ الإمام البيضاوي -رحمه الله- في بداية حياته في بلدة البيضاء، ومن ثم انتقل إلى مدينة شيراز، وكانت في ذلك الوقت عاصمة بلاد الفرس، وكانت هذه المدينة ملجأ الأدباء والعلماء والشعراء الهاربين من المغول، وقد اشتغل الإمام منذ الصغر بطلب علوم الأدب والعربية، والفقه وأصوله، والتفسير والحديث، وغيرها من العلوم والفنون المتنوعة.³⁷⁴ وأما رحلات الإمام البيضاوي -رحمه الله تعالى- فبعد انتقاله من بلدة البيضاء وهو صغير إلى مدينة شيراز لم يحتج إلى رحلات لطلب العلم؛ وذلك لأن مدينة شيراز كانت مليئة بكبار العلماء والأدباء والشعراء، وفيها الأمان والاستقرار بعيدة عن المغول، مما ساهم ذلك في تلقي البيضاوي العلم داخل مدينة

³⁷³ الزركلي، الأعلام، (4/109-110).

³⁷⁴ السبكي، تاج الدين، كتاب المنهاج في شرح المنهاج، صفحة 30. بتصرف.

شيراز دون الحاجة إلى الترحال. وبناء على ذلك فلم يكن للإمام البيضاوي -رحمه الله تعالى- أكثر من رحلتين في حياته: رحلته الأولى كانت من بلدة البيضاء إلى مدينة شيراز والتي عاش فيها أكثر حياته، وتلقى طلب العلم فيها، وتولى فيها منصب قاضي القضاة. رحلته الثانية من مدينة شيراز إلى مدينة تبريز بعد أن ترك القضاء في مدينة شيراز.³⁷⁵

وتجدر الإشارة هنا إلى أن علماء التاريخ لم ينقلوا شيئاً كثيراً عن الحياة الأسرية للإمام البيضاوي.

مكانة الإمام العلمية:

حظي الإمام بمنزلة عالية ورفيعة بين العلماء، وطلاب العلم، سواء في أيام عصره وفي الوقت الحاضر، حيث كان الإمام البيضاوي من كبار العلماء في التفسير وأصول الفقه، وقد تفقه على مذهب الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى-، و كان أبوه وجدّه أيضاً من علماء المذهب الشافعي.³⁷⁶ وقد تتلمذ على يديه كثيرون في المذهب الشافعي، واهتم العلماء بكتبه وخاصة كتاب "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، وأيضاً "كتاب الغاية القصوى في دراية الفتوى"، و"كتاب منهاج الوصول في معرفة الأصول"، وغيرها الكثير من الكتب التي لاقت قبولاً بين العلماء.³⁷⁷

³⁷⁵ المرجع السابق.

³⁷⁶ المرجع السابق.

³⁷⁷ مجموعة مؤلفين، موسوعة سفير للتاريخ الإسلامي، صفحة 750. بتصرف.

2.3 تفسيره والحواشي عليه

هو كتاب حجمه مُتوسّط، قد جمع فيه بين التفسير والتاويل، مُراعياً بذلك قواعد اللُغة العربيّة، وقرّر فيه الأدلة مُتبعاً أصول أهل السُنّة والجماعة، واختصر تفسيره من كتاب الكشف للزمخشريّ. ومنهج البيضاوي في تفسيره أنه سلك في تفسيره طريقة الجمع بين التاويل والتفسير، وقرّر فيه قواعد اللُغة وفق أصول أهل السُنّة، وشارك البيضاوي الزمخشري بذكره فضائل السورة في نهايتها، وأمّا موقفه من الآيات الكونيّة؛ فقد كان يخوض فيها وفي مباحث الكون والطبيعة، مُتبعاً في ذلك منهج تفسير الرازي المسمّى "بالتفسير الكبير"، وكان يُقرر في تفسيره مذهب السُنّة في أغلب الأحيان.³⁷⁸ كما كان يُعمل عقله في التفسير، فيذكر بعض اللطائف والنُّكت، والاستنباطات الدقيقة بأسلوبٍ موجز، كما اهتمّ بالنحو من غير توسُّعٍ أو استفاضة، وذكره لبعض وجوه القراءات من غير التزامٍ بالمتواتر منها، بل كان يذكر بعض القراءات الشاذة، مع تقليل ذكره للإسرائيليات.³⁷⁹

الحواشي على تفسير البيضاوي:

وهي كثيرة جداً بلغت مائة وثلاثاً وثلاثين حاشية، ووصل بها صاحب «كشف الظنون» إلى نحو خمسين، منها ما يقع في مجلدات، ومنها دون ذلك، وهي تعكس أهمية هذا التفسير، ومن الحواشي التي تناولت التفسير كله

³⁷⁸ محمد عبد السلام كفاي، عبد الله الشريف، كتاب في علوم القرآن دراسات ومحاضرات، بيروت: دار النهضة العربية، صفحة 305-307. بتصرّف.

³⁷⁹ المرجع السابق.

من جميع النواحي،^{380 381} وقد لخصت بيانات الحواشي على تفسير البيضاوي من مصادر مختلفة بعضها أشرت إليها في نهاية الفقرات التالية، والأغلب لخصتها بتصرف من أرشيف ملتقى أهل التفسير:³⁸²

- 1- حاشية الشهاب الحفاجي (ت. 1658/1069).
- 2- حاشية العالم الفاضل محيي الدين محمد بن الشيخ مصلح الدين مصطفى القونوي (ت. 1455/951). وهي أعظم الحواشي فائدة وأكثرها نفعا وأسهلها عبارة كما قال صاحب كشف الظنون.³⁸³
- 3- حاشية العالم مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم المشهور بابن التمجيد (ت. 1397/880). معلم السلطان محمد خان الفاتح (ت. 1481/886)، وهي مفيدة جامعة أيضًا لخصها من حواشي «الكشاف» في ثلاث مجلدات.
- 4- حاشية إسماعيل بن محمد القونوي المتوفى سنة (1780/1195)، وهي من الحواشي القيمة التي كتبت على تفسير البيضاوي، وقد كتبها بعد أن درّس «تفسير البيضاوي» بجامع أبي الفتح الغازي السلطان محمد خان - كما قال في المقدمة.³⁸⁴
- 5- حاشية القاضي زكريا بن محمد الأنصاري المصري (ت. 1520/ 926). وهي في مجلد سماها «فتح الجليل ببيان خفي أنوار التنزيل»، أولها: "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب"، نبه فيها على الأحاديث الموضوعة التي في أواخر السور.

³⁸⁰ حاجي خليفة، كشف الظنون، (1/ 188-193).

³⁸¹ السلمي، يوسف بن زيدان، الاستنباط عند القاضي البيضاوي من خلال تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ص: 53-56.

³⁸² أرشيف ملتقى أهل التفسير - الملتقى العلمي للتفسير وعلوم القرآن - المكتبة الشاملة الحديثة، <https://al-maktaba.org/book/31871/2#p1>.

³⁸³ حاجي خليفة، كشف الظنون، (1/ 198).

³⁸⁴ انظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، (1/ 23).

6- حاشية الشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. 1505/911). وهي في مجلد أيضا سماه «نواهد الأبركار وشوارد الأفكار».

7- حاشية أبي الفضل القرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني (ت. 1538/945). وهي حاشية لطيفة في مجلد، اورد فيها من الدقائق والحقائق ما لا يحصى، اولها "الحمد لله الذي أنزل آيات بينات محكمة".

8- حاشية شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى (ت. 1384/786). في مجلد أيضًا "اولها الحمد لله الذي وفقنا للخوض".

9- حاشية محمد بن جمال الدين بن رمضان الشرواني (ت. 1652/1063). في مجلدين اولها: "قال الفقير بعد حمد الله العليم العلام".

10- حاشية الشيخ صبغة الله بن إبراهيم الحيدري شيخ مشايخ بغداد في عصره (ت. 1773/1187).

11- حاشية صبغة الله بن روح الله بن جمال الله البروجي الحسيني النقشبندى الفقيه المتصوف (ت. 1606/1015) وسماها «إراءة الدقائق».

12- حاشية الشيخ جمال الدين إسحاق القراماني (ت. 1526/933) وهي حاشية مفيدة جامعة.

وهناك الكثير من الحواشي والتعليقات التي لا يتسع المقام لذكرها، منها حواشي تامة ومنها ناقصة غير تامة وكل ما سبق يؤكد أهمية هذا التفسير وغزارة علمه.

4. أثر حواشي الزمخشري والبيضاوي على القرماني

ذكرنا سابقاً في قسم مصادر القرماني الحواشي التي اعتمد عليها مفسرنا القرماني في تفسيره، ومن أكثر الحواشي التي اعتمد عليها ونقل منها، الحواشي على تفسيري الزمخشري (ت. 1144/538)، والبيضاوي (ت. 1286/685)، وهي كثيرة جداً وخاصة الحواشي على تفسير البيضاوي، وهذا ما دفعنا أساساً لإفراد هذا القسم من الدراسة، حيث تكلمنا آنفاً عن الحواشي وأهميتها في التراث الإسلامي، والقرماني رحمه الله كغيره من المفسرين الذين نوعوا مصادرهم في تفاسيرهم؛ وأكثر من نقل آراء الزمخشري والبيضاوي، ونقل آراء مؤلفي الحواشي على تفسيريهما، وهذا يدلنا على سعة اطلاعه واهتمامه بكتب التفسير وحواشيها، وسنذكر أمثلة تبين لنا أثر حواشي الزمخشري والبيضاوي في تفسير القرماني، ولكن قبل الامثلة نُذكر بأبرز الحواشي على تفسيري الزمخشري والبيضاوي التي نقل عنها القرماني رحمه الله جميعاً، حيث انه في تفسيره لسورة الفاتحة وجزء من سورة البقرة اعتمد بشكل كبير على حاشية الجرجاني (ت. 1413/816) على الكشاف، وبعدها كان كثير الرجوع إلى حاشيتي التفتازاني (ت. 1390/793)، والطبري (ت. 1342/743) على تفسير الكشاف، وحاشية شيخ زادة (ت. 1544/951) على تفسير البيضاوي. فقد جمع الكثير من الكتب في كتاب واحد وهذا مما يتميز به تفسير القرماني رحمه الله.

أمثلة من نقولات القرماني عن حواشي تفسيري الزمخشري والبيضاوي:

- في نقله عن حاشية الجرجاني على الكشاف عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾³⁸⁵، يقول: قوله: "او الظرف"،³⁸⁶ فالرفع؛ أي العامل في الحال الظرف، أعني قوله: فيه: "ويروى مجروراً"؛ أي معنى

³⁸⁵ سورة البقرة، 2/2.

³⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

الظرف، وذو الحال هو الضمير المجرور، لأنه مفعول معنى لا الضمير المستتر في الظرف الراجع إلى الريب لفساد المعنى. وما قيل من أن كونه حالاً من المجرور أيضاً ليس بسديد من جهة المعنى، إلا أن غرضه بيان وجوه الإعراب بحسب ما يحتمله ظاهر اللفظ باطل، إذ لا وجه لبيان محتملات الألفاظ مع قطع النظر عن سداد المعنى، بل المراد أن العامل في الحال هو حاصل معنى الظرف، أعني انتفاء حصول الريب كأنه قيل: لم يحصل فيه الريب حال كونه هادياً، على أنه قيد للنفي حتى يرد أن القيد والمقيد منافيان ظاهراً وأن النفي حينئذ يتوجه إلى القيد فيفسد المعنى³⁸⁷، كذا عن الشريف، وقد مر ما ورد عليه في تقرير كلام البيضاوي.³⁸⁸

- وعند نقله عن حاشية التفتازاني على الكشف نذكر ما نقله عنه عند تفسير الآية الأولى من سورة البقرة حيث يقول: قال صاحب الكشف: "الباء في بها لتضمن معنى الإتيان، أي يؤتى بها مهجوة"، وقال التفتازاني: "وجاز أنه سهو، لأن المهجو³⁸⁹ هي المسميات لا الأسماء؛ فالباء للصلة والآلة، أي الألفاظ التي يعدد بها الحروف على حذف المفعول بلا واسطة وهي الحروف، وإقامة الجار والمجرور مقام الفاعل، كما في قولك: (الخشب الذي يضرب به)".³⁹⁰

- وعند نقله عن الطيبي في حاشيته على الكشف يقول: في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾³⁹¹: "واعلم أنّ الأولى حمل الكلام على ما يحصل معه البناء العظيم، وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إدامة فعلها، من غير خلل في أركانها وشروطها. وقال الفاضل الطيبي: "ما اختاره

³⁸⁷ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 316. وهذه أول مرة يشير إلى الشريف الجرجاني صراحة.

³⁸⁸ تفسير القرطبي، (نسخة جاز الله 109)، 69 أ.

³⁸⁹ يعني: يؤتى بها مهجوة؛ أي الأحرف، من هجاء الأحرف.

³⁹⁰ التفتازاني، حاشية التفتازاني على تفسير الكشف، (95/1).

³⁹¹ سورة البقرة، 3/2.

الإمام³⁹² أولى مما قاله القاضي³⁹³ لأن الوجه الثاني جامع لجميع المعاني المطلوبة فيها"،³⁹⁴ لكن لا يخفى

عليك أن المعنى الذي اختاره الإمام معنى خامس مركب من مجموع المعنيين الأولين حيث خلّوها عند

الزبغ في أفعالها وهو المعنى الأول".³⁹⁵

- ومثال لنقله عن حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، حيث يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ

اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾،³⁹⁶ أي: المقدرين، فإن القيد لا يكون خاليًا بمعنى التكوين والإيجاد فيجب أن

يحمل على معنى التسوية والتقدير.³⁹⁷

والأمثلة كثيرة على نقولاته من الحواشي، حتى انه كان ينقل من بعض الحواشي دون أن يشير لها أو لمؤلفيها.

وبالنسبة لتنويع مصادره من الحواشي والتفسير المختلفة فإن كل ذلك يدلنا على قيمة الكتاب العلمية، حيث انه

لم يدخر جهدًا في سبيل تنويع أدلته ومصادره لتعزيز آراءه، أو لتفنيد وردّ بعض الآراء التي تخالف ما يراه، وخاصة

في جانب اللغة.

³⁹² يقصد الزمخشري.

³⁹³ يقصد البيضاوي.

³⁹⁴ الطيبي، حاشية الطيبي على الكشف، (92/2).

³⁹⁵ تفسير القرماني، (نسخة جاز الله، 109)، 76 أ.

³⁹⁶ سورة المؤمنون، 14/23.

³⁹⁷ شيخ زادة، حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، (70/3).

النتيجة

أحمد بن محمود القرماني عالم عثماني عاش في عهد السلطان سليمان القانوني (ت. 1566/974)، وقد أظهر بحثنا أن القرماني رحمه الله ليس مجرد مفسر، بل هو أيضاً عالماً في العلوم الدينية كلها. وشخص متعدد المهارات، يتمتع بالكفاءة ليكون له رأي في كل تخصص تقريباً. وقد أتاحت له البيئة التي عاش فيها في كنف الدولة العثمانية، التفرغ للعلوم الشرعية، فقد برع في مختلف العلوم، نتيجة الاستقرار في زمنه، مما أكسبه الاستفادة من علوم الحضارة الإسلامية التي ورثها عن أسلافه.

إن الخدمة التي قدمها في العصر الذي عاش فيه هي إرث علمي كبير. ومن ناحية أخرى، كان تفسيره مختلفاً في عصره وفي العصور اللاحقة. إن عمل القرماني له طابع مستقل ويحتم علينا أن يتم تقييمه كتفسير. والذي يظهر لنا أن أحمد القرماني كتب المجلد الأول من الفاتحة إلى نهاية المجلد الأول تقريباً كحاشية، ثم أكمله كتفسير مستقل. على الرغم من أن هناك أوقاتاً يلجأ فيها في بعض الأماكن لذكر الكشاف واستخدام أسلوب التعليق التوضيحي كأسلوب الحواشي، وواصل شكله المستقل في التفسير حتى نهاية عمله. لقد قدم لنا تفسيراً مستقلاً كاملاً. فينبغي علينا قبوله كتفسير بالعموم احتوى شرحاً جزئياً كحاشية. ولا نغفل هنا أن البيضاوي أيضاً كان له نصيب لا بأس به في تفسير القرماني.

تفسير القرماني يعتبر تفسيراً بالدراية، فقد ركز على علوم اللغة وأدواتها للإستدلال على تفسيره للمعاني، على الرغم من تضمنه لكثير من الروايات والآثار. ويتضمن تفسير القرماني الكثير من العلوم المتعلقة بالتفسير، كالحديث، والفقه، والعقيدة، والنحو، والشعر، والبلاغة، والقراءات، وعلوم القرآن على تنوعها. واستفاد ونقل عن كثير من العلماء، أبرزهم الزمخشري والبيضاوي.

الجزء الرئيسي من الدراسة هو تسليط الضوء على أسلوب القرماني في التفسير ومصادره وتم التوصل في مجمل

العلوم التي ذكرت في تفسير القرماني إلى ما يلي:

- بالنسبة لمصادر التفسير فقد نقل عن كثير من الكتب و العلماء ابرزهم: "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل"، للزمخشري، و "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، للبيضاوي، والتفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، للرازي، و "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون"، أبو العباس، شهاب الدين السمين الحلبي، و تفسير ابن كمال باشا، و "معالم التنزيل في تفسير القرآن"، للبغوي، و "اللباب في علوم الكتاب"، لابن عادل الحنبلي الدمشقي، و "الجامع لأحكام القرآن"، للقرطبي، و "البحر المحيط في التفسير"، لأبي حيان الأندلسي، وغيرهم.

- بالنسبة للحواشي فقد نقل عن: "حاشية التفتازاني" على تفسير الكشاف، "والحاشية على الكشاف"، للشريف الجرجاني، وخلال تفسيره سورة البقرة نقل عن التفتازاني والجرجاني في مواضع كثيرة، وخاصة في الجزء الاول، ولذلك جعلتهما في المقدمة. كان ينقل عنه في كثير من المواضع بالنص، وفي بعض المواضع كان ينقل نفس كلام الجرجاني والتفتازاني، ولكنه يغير في سياق الجمل من حيث التقديم والتأخير ولكن يبقى المعنى والفكرة واحدًا. وايضًا نقل عن "حاشية الطيبي على تفسير الكشاف"، المسمى ب: "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب"، لشرف الدين الحسين بن الشهير بالطيبي، و "حاشية محيي الدين شيخ زادة" على تفسير القاضي البيضاوي، و "حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي"، وغيرهم.

- بالنسبة للحديث فقد اورد أحاديث من كتب الحديث الستة، ولكن صحيح البخاري ومسلم كان لهما نصيب الأسد في تفسيره، ويؤخذ عليه نقله لبعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة دون الإشارة لذلك.
- بالنسبة لمجال اللغة العربية والبلاغة فتفسير القرماني يعتبر موردًا مهمًا لدارسي اللغة العربية. والواقع أن القرماني يشرح الألفاظ والجمل في الآيات من جهة النحو والبلاغة كما ذكرنا، ويركز على المسائل التي

اختلف فيها علماء اللغة، بالإضافة إلى أنه استشهد بالشعر من القصائد العربية لتفسير معنى الكلمة في اللغة.

- بالنسبة للإعتقاد والكلام ففي تفسيره الآيات، من وقت لآخر، يعكس وجهات النظر بين الطوائف الكلامية، وخاصة أهل السنة والمعتزلة والجبرية والمرجئة. وتفسيره يوفر مجاًلاً بحثياً لمن يريد التخصص في علم الكلام.

- وبالنسبة للفقهاء أيضاً ففي تفسير الآيات المشتملة على أحكام يُضمن معلومات عن الأحكام الفقهية وأصول الفقه. وفي هذا السياق، يمكن أن يفهم من تفسيره تفضيله للمذهب الحنفي الذي أولى أهمية خاصة به في عمله.

- بالنسبة للتصوف فقد ظهرت نزعة التصوفية من خلال الاعتماد على مرجعيته في التفسير الإشاري، من وجهة نظر صوفية. في هذا السياق يمكن التعرف على الآيات التي فسرهما ومقارنتها بالتفسيرات الإشارية الأخرى. ولكنه كان متقيداً بضوابط التفسير الإشاري.

- بالنسبة للمأخذ على هذا المخطوط الذي قمت بتحقيقه فيمكن تلخيصها بأن هناك بعض الجمل تحتوي أخطاء في تركيبها اللغوي والنحوي كتذكير المؤنث أو تأنيث المذكر، وكذلك عدم منطقية الكثير من الجمل في التركيب والمعنى، وقد يكون هذا بسبب تعدد النساخ أو عدم المام بعضهم باللغة العربية بشكل جيد، حتى أنني وجدت بعض الأخطاء الجلية في كتابة الآيات؛ من ذلك الخطأ في كتابة "واقع لوها" بدلاً من "فالق لوها": **بقرة صفراء واقع لوها**، ومن ذلك أيضاً كتابة الآية 32 من سورة البقرة؛ فبدلاً من

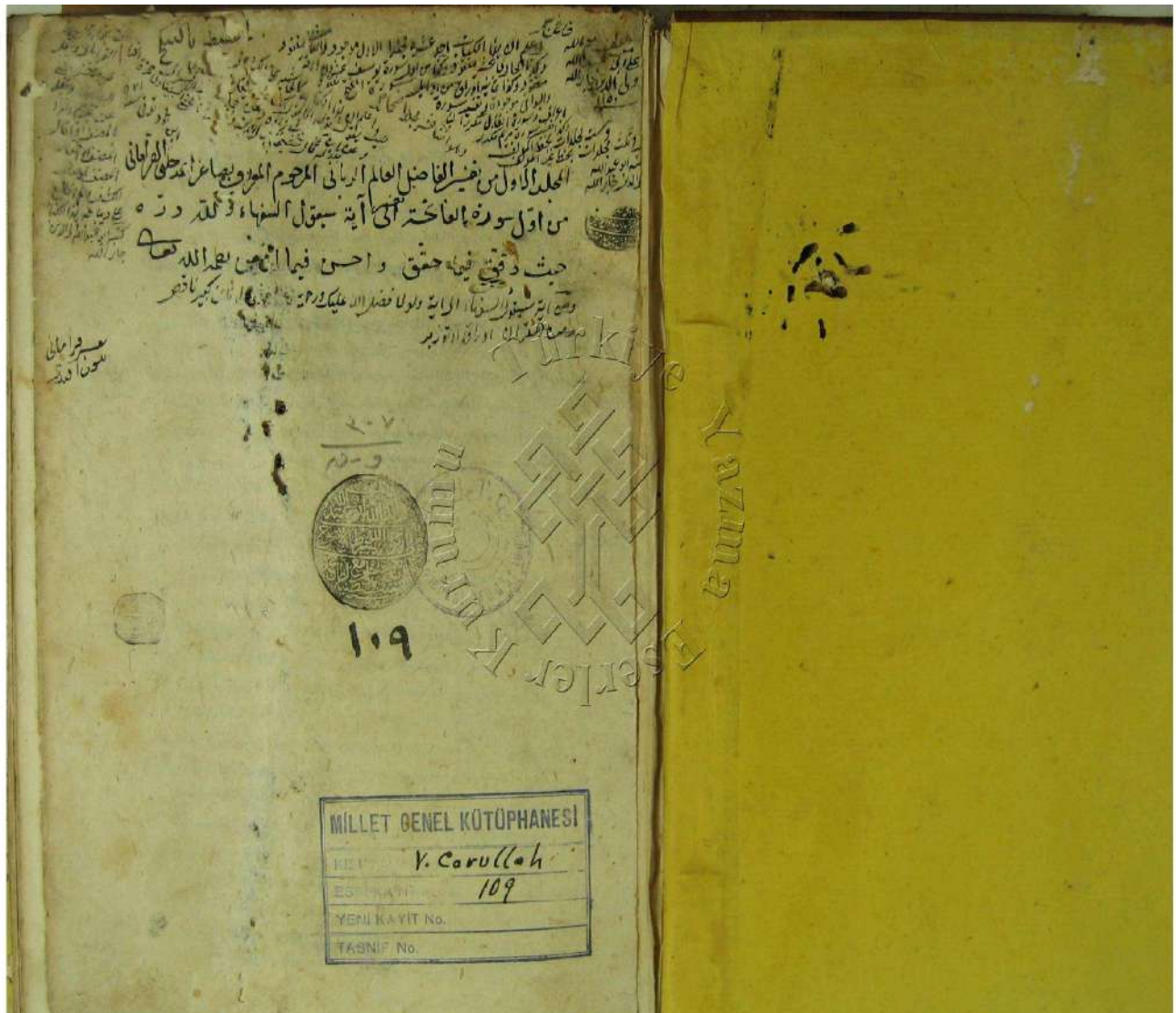
كتابة قوله تعالى: "إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ" تم كتابة "العزير" بدلاً من "العليم" **لست بعزير حكيم**،

وكذلك كتابة الآية "ثم أقرتم وأنتم تشهدون" تم كتابتها: **وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحموا**

والأمثلة غيرها كثير.

وأخيرًا، تفسير القرماني أسهم في رفد العلوم الإسلامية وهو إرث ثمين، يمكن أن يخضع للدراسات الأكاديمية في العديد من مجالات العلوم الإسلامية الأساسية على اختلافها، ومن المهم أن يكمل تحقيقه وطباعته بشكل حديث وأن يكون متاحًا لطلبة العلم حول العالم للاستفادة منه، وكونه مثالًا رائعًا متكاملًا لتفسير عالم عثماني.

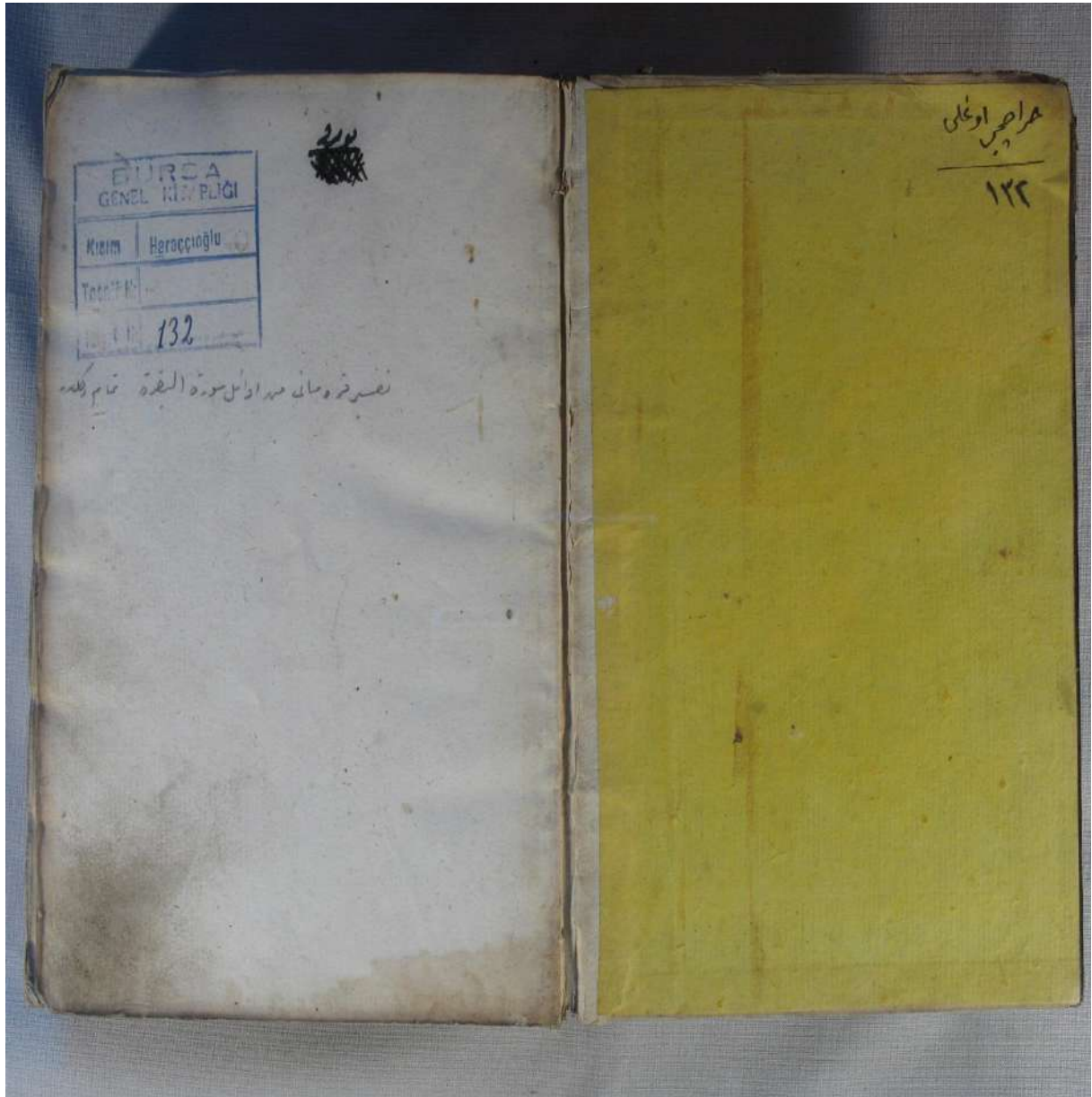
أمثلة من نسخ المخطوط



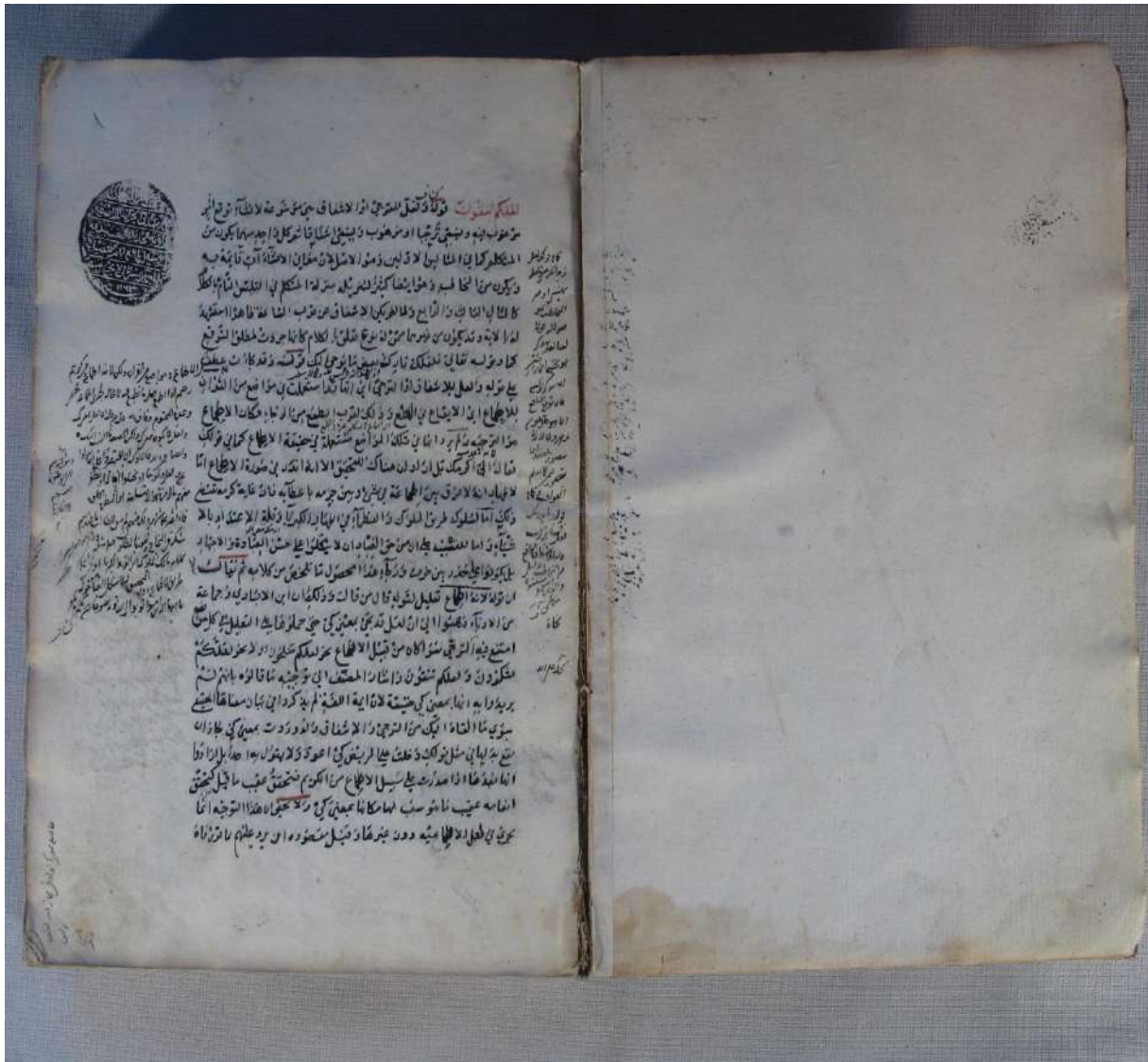
اللوحة الاولى من نسخة جارا الله (والتي اعتمدتها النسخة الأم)



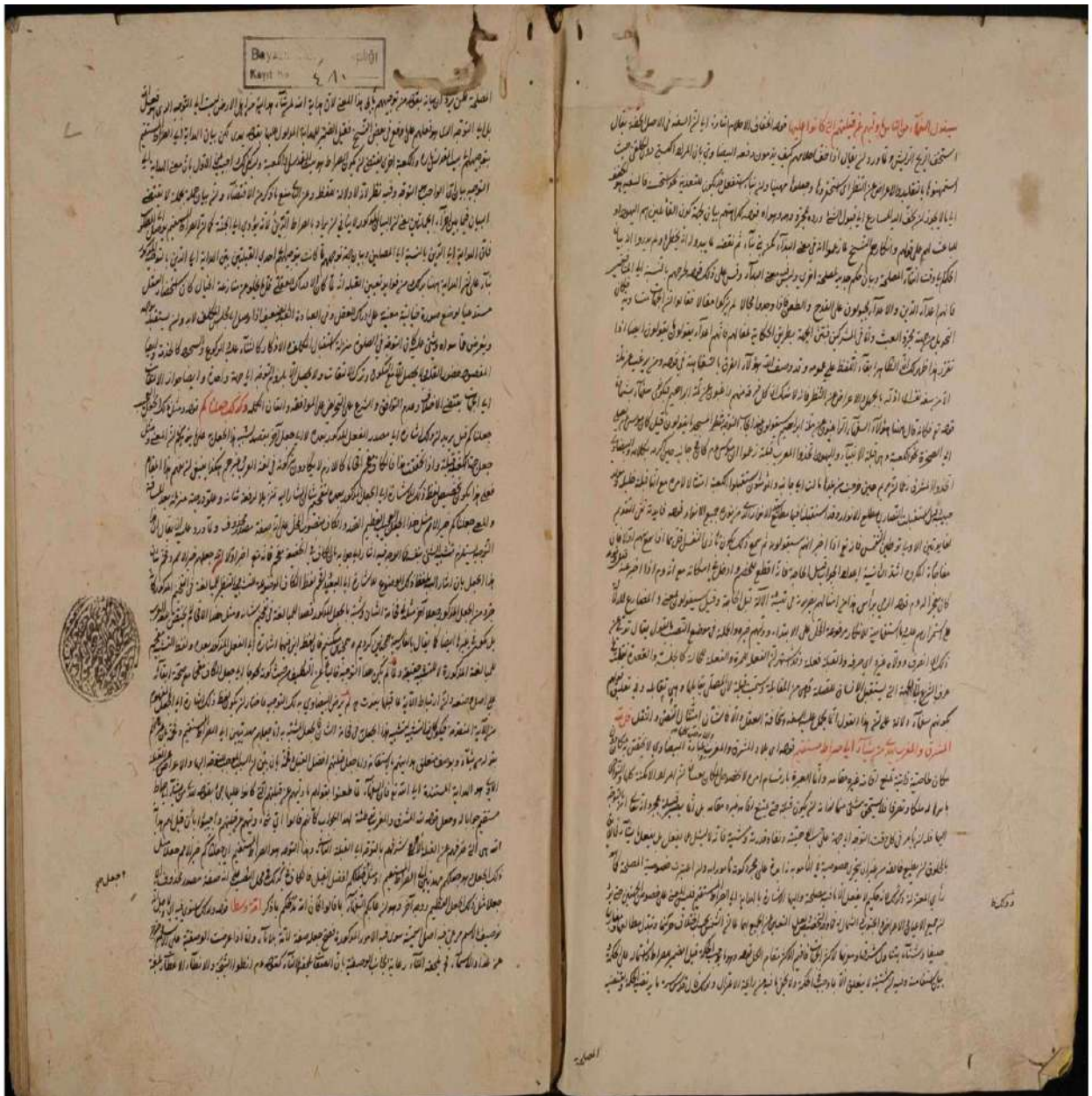
اللوحة الأخيرة من نسخة جارا الله



اللوحة الاولى من خراججي اوغلو (والتي اعتمدتها النسخة الثانية للمقابلة مع النسخة الام ورمزت لها بالرمز "خ")



اللوحة الثانية من خراججي اوغلو (والتي تبدأ من سورة البقرة من قوله تعالى: "لعلكم تتقون")



اللوحة الاولى من نسخة بيازيد

[illegible][illegible]

سمعوا العظم المكارم من بابها في هذه المظفرة المظفرة على غير ما سمعوا من العظم
 رزقوا من غير ما سمعوا من العظم المكارم من بابها في هذه المظفرة المظفرة على غير ما سمعوا من العظم
 العظم المكارم من بابها في هذه المظفرة المظفرة على غير ما سمعوا من العظم
 سمعوا العظم المكارم من بابها في هذه المظفرة المظفرة على غير ما سمعوا من العظم
 رزقوا من غير ما سمعوا من العظم المكارم من بابها في هذه المظفرة المظفرة على غير ما سمعوا من العظم
 العظم المكارم من بابها في هذه المظفرة المظفرة على غير ما سمعوا من العظم
 سمعوا العظم المكارم من بابها في هذه المظفرة المظفرة على غير ما سمعوا من العظم
 رزقوا من غير ما سمعوا من العظم المكارم من بابها في هذه المظفرة المظفرة على غير ما سمعوا من العظم

المصادر والمراجع:

ابن الأثير الكاتب، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين،
(ت. 637 هـ)، **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**. تح: مصطفى جواد، مطبعة المجمع
العلمي، 1375 هـ، ج: 1.

ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت. 833 هـ)، **النشر في
القراءات العشر**. تح: علي محمد الضباع (ت. 1380 هـ)، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب
العلمية]، ج: 2.

ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف (ت. 833 هـ)، **التمهيد في علم التجويد**.
تح: د. علي حسين البواب. الرياض: مكتبة المعارف، ط: الأولى، 1405 هـ - 1985 م، ج: 1.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت. 597 هـ)، **نواسخ القرآن
= ناسخ القرآن ومنسوخه**. تح: أبو عبد الله العاملي السلفي الداني بن منير آل زهوي. بيروت: شركه أبناء
شريف الأنصاري، ط: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، ج: 1.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد
ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728 هـ)، **مقدمة في أصول التفسير**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ط:
1490 هـ / 1980 م، ج: 1.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت. 456 هـ)، **الناسخ
والمسنوخ في القرآن الكريم**. تح: د. عبد الغفار سليمان البنداري. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى،
1406 هـ - 1986 م، ج: 1.

ابن عقيل، أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، (ت. 513 هـ)، **الواضح في أصول الفقه**. تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الاولى، 1420 هـ - 1999 م، ج: 5.

ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (ت. 763 هـ)، **أصول الفقه**. تح: الدكتور فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان، ط: الاولى، 1420 هـ - 1999 م، ج: 4.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري (ت. 711 هـ)، **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ط: الثالثة، 1414 هـ، ج: 15.

أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت. 1094 هـ). **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. تح: عدنان درويش - محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج: 1.

أبو الخطاب السدوسي، قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز (ت. 117 هـ)، **الناسخ والمنسوخ**. تح: حاتم صالح الضامن. كلية الآداب - جامعة بغداد، مؤسسة الرسالة، ط: الثالثة، 1418 هـ - 1998 م، ج: 1.

أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم (ت. 1403 هـ)، **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**. ن: مكتبة السنة، ط: الرابعة، ج: 1.

أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (ت. 749 هـ)، *الجنى الداني في حروف المعاني*. تح: د فخر الدين قباوة، الأستاذ محمد نديم فاضل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1413 هـ - 1992 م، ج: 1.

الأدرنه وي، أحمد بن محمد (ت. ق 11هـ)، *طبقات المفسرين*. تح: سليمان بن صالح الخزي. السعودية: مكتبة العلوم والحكم، ط: الأولى، 1417 هـ - 1997 م، ج: 1.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي (ت. 370 هـ)، *تهذيب اللغة*. تح: محمد عوض مرعب. دار بيروت: إحياء التراث العربي، ط: الأولى، 2001 م، ج: 8.

الأفغاني، سعيد بن محمد بن أحمد (ت. 1417 هـ)، *الموجز في قواعد اللغة العربية*. بيروت: دار الفكر، ط: 1424 هـ - 2003 م، ج: 1.

أفندي، أسعد، *حدائق الحقائق في تكملة الشقائق*. نسخة (2309)، مخطوط.

الباجوري، إبراهيم بن محمد، *تحفة المريد على جوهر التوحيد*. ط: دار السلام.

البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (ت. 1399 هـ)، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. ن: طبع بعناية وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية إستانبول 1951م، أعادت طبعه بالافست: بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج: 2.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت. 685 هـ)، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى، 1418 هـ، ج: 5.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. 458 هـ) الأسماء والصفات للبيهقي، تح: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: فضيلة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي. جدة: مكتبة السوادي، ط: الاولى، 1413 هـ - 1993 م، ج: 2.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر (ت. 458 هـ)، **شعب الإيمان**. تح: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد؛ مختار أحمد الندوي. بومباي: صاحب الدار السلفية، الرياض: مكتبة الرشد، ط: الاولى، 1423 هـ - 2003 م، ج: 14.

جبر، حي عبد الرؤوف، **الشاهد اللغوي**. مجلة النجاح للأبحاث، م 2 العدد: 6، (1992).
الجميل، عبد الرحمن، **المغني في علم التجويد "برواية حفص عن عاصم"**. تقرّظ: أ. أحمد عيسى المعصراوي، غزة: مكتبة سمير منصور 2013 م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلي القسطنطيني (ت. 1067 هـ)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. ن: مكتبة المثنى - بغداد، 1941 م.

الحسن، د. محمد علي، **المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره**. كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات العربية المتحدة، قدم له: د. محمد عجاج الخطيب (رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات العربية المتحدة). بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الاولى، 1421 هـ - 2000 م، ج: 1.

الخلبي، نور الدين محمد عتر، **علوم القرآن الكريم**. دمشق: مطبعة الصباح، ط: الاولى، 1414 هـ - 1993 م، ج: 1.

الخلف، سعود بن عبد العزيز، **أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة**. ط: 1420 هـ - 1421 هـ، ج: 2.

الذهبي، محمد السيد حسين (ت. 1398 هـ)، *التفسير والمفسرون*. القاهرة: مكتبة وهبة، ع ج: 3.

الزرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*. تح: فواز أحمد زمرلي، بيروت: دار الكتاب

العربي، ط: الاولى، 1415 هـ - 1995 م، ج: 2.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت. 794 هـ)، *البرهان في علوم القرآن*. تح: محمد أبو

الفضل إبراهيم، ط: الاولى، 1376 هـ - 1957 م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ج:

4.

الزخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (ت. 538 هـ)، *الكشاف عن حقائق غوامض*

التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثالثة، 1407 هـ، ج: 4.

السامرائي، فاضل صالح، *معاني النحو*. الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر، ط: الاولى 1420 هـ - 2000

م، ج: 4.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت. 911 هـ)، *الإتقان في علوم القرآن*. تح: محمد أبو

الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1394 هـ - 1974 م، ج: 4.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت. 476 هـ)، *اللمع في أصول الفقه*. ن: دار الكتب

العلمية، ط: الطبعة الثانية 2003 م - 1424 هـ، ج: 1.

الصدفي، شريف راشد، *مفهوم النص عند عمر بن الخطاب: أحكام: الفتح - الغنيمة -*

النفي. كتب شركة بريطانية مسجلة في إنجلترا، ط: الاولى 2016 م.

طاشكُوري زادة، أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين (ت. 968 هـ)، *الشقائق النعمانية*

في علماء الدولة العثمانية. بيروت: دار الكتاب العربي.

عصام زهد، جمال الهوي. *التفسير ومناهج المفسرين*. غزة: مطبعة المقداد، 1419 هـ - 1999 م.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد (ت. 1061 هـ)، *الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة*. تح: خليل

المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1418 هـ - 1997 م، ج: 3.

القرماني، أحمد بن محمود. *لطائف نامه*. نسخة محمود أفندي (3326)، مخطوط.

القرماني، أحمد بن محمود الأصم، *تفسير القرماني*، إسطنبول: مكتبة السليمانية (Süleymaniye)،

نسخة جاز الله (109-117).

القرماني، أحمد بن محمود الأصم، *تفسير القرماني*، إسطنبول: مكتبة السليمانية، نسخة كليتش علي باشا

(Kılıç Ali Paşa)، (53-59).

القرماني، أحمد بن محمود الأصم، *تفسير القرماني*، إسطنبول: مكتبة بايزيد (Beyazıt)، نسخة بايزيد

(447-492).

القرماني، أحمد بن محمود الأصم، *تفسير القرماني*، بورصة: مكتبة انبي (İnbey)، نسخة هراج اوغلو

(Haraççıoğlu)، (132).

القرماني، أحمد بن محمود الأصم، *تفسير القرماني*، ديار بكر: مكتبة كوك ألب (ziya Gökalp)،

نسخة: (338).

القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين (ت. 739 هـ)، **الإيضاح في علوم البلاغة**. بيروت: دار إحياء العلوم، ط: الرابعة، 1998 م، ج: 1.

القطان، مناع، **مباحث في علوم القرآن**. القاهرة: مكتبة وهبة، ط: السابعة، ج: 1.

القفاري، ناصر بن عبد الله بن علي، **أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية**. ط: الأولى، 1414

هـ، ج: 3.

كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت. 1408 هـ)، **معجم المؤلفين**. بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ج: 13.

الكسائي، علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن (ت. 189 هـ)، **مشتبهات القرآن**. تح: د. محمد محمد داود. دار المنار، ط: الأولى، 1418 هـ - 1998 م، ج: 1.

اللبدي، نجيب، **معجم المصطلحات النحوية والصرفية**. بيروت: الرسالة، ط: الأولى، 1985 م.

مجموعة من المؤلفين، **الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة**. ن: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط: 1424 هـ، ج: 1.

محمد فريد (بك) ابن أحمد فريد (باشا)، المحامي (ت. 1338 هـ)، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**. تح: إحسان حقي. بيروت: دار النفائس، ط: الأولى، 1401 هـ - 1981 م.

المدائني، أبو حامد عز الدين بن هبة الله بن محمد بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**. تح: محمد عبد الكريم النمري. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ - 1998 م، ط: الأولى، ج: 20.

المراغي، أحمد بن مصطفى (ت. 1371 هـ)، **علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع»**، ج: 1.

المرعشلي، يوسف، مقدمة تحقيق العمدة في غريب القرآن لمكي ابن أبي طالب.

معجم مصنفات القرآن الكريم، د. علي شواخ إسحاق، دار الرفاعي للنشر والتوزيع - الرياض، 1403 هـ -

1983 م، ج: 4.

مكي بن أبي طالب، أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي

القرطبي المالكي (ت. 437 هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من

فنون علومه. تح: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ.

د: الشاهد البوشيخي. ن: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة

الشارقة، ط: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، ج: 13.

المؤيد بالله، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالبي (ت. 745 هـ)، الطراز لأسرار

البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. بيروت: المكتبة العنصرية، ط: الأولى، 1423 هـ، ج: 3.

نويهض، عادل، معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، قدم له: مُفتي الجمهورية

اللبنانية الشّيخ حسن خالد، بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط: الثالثة، 1409 هـ -

1988 م، ج: 2.

الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى (ت. 1362 هـ)، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع.

ضبط: د. يوسف الصميلي. بيروت: المكتبة العنصرية، ج: 1.

هراس، محمد بن خليل حسن (ت. 1395 هـ)، شرح العقيدة الواسطية، ويليه ملحق الواسطية. ضبط

نصه وخرّج أحاديثه ووضع الملحق: علوي بن عبد القادر السقاف. ن: دار الهجرة، ط: الثالثة، 1415 هـ،

ج: 1.

الهروي، محمد بن علي بن محمد، أبو سهل (ت. 433 هـ)، *إسفار الفصيح*. تح: أحمد بن سعيد بن محمد

قشاش. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط: الأولى، 1420 هـ، ج: 2.

اوكمش، هارون، محاضرات في علوم القرآن وتاريخ التفسير، وقف كلية الإلهيات للنشر، جامعة مرمرة-

إستانبول، الطبعة الثالثة، 2016م.

المراجع التركية:

Abay, Muhammet. “*Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri*”. Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri – Tebliğler ve Müzakereler-Tartışmalı İlmi Toplantı. 167-194. İstanbul: 2012.

Aydın, Muhammed. *Genel Tefsir Kuralları*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.

Aydın, Süleyman. *el-Kavâid fî "ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: y.y., 1436/2015.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. sad. Abdulaziz Hatip. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Bırışık, Abdulhamit. “*Tefsir*”. *DİA*. 40/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Cengiz, Ahmet. *XVIII. Yüzyılda Lârende (Karaman) Şehrinin Fiziki ve Sosyoekonomik Yapısı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 19. Basım, 2010.

Demir, Ziya. *"Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları"*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2006.

Demir, Ziya. *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. MÜİF Yayınları, 7. Baskı, 2008.

Demirci, Muhsin. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: İFAV, 2017.

Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. 15/1 (2015), 9-31.

Tala, Murat. "Kur"ân Yorumunda Dil ve Üslup Merkezli Yaklaşım: Bakara Suresi Bağlamında Karamânî Tefsiri"ne Bir Bakış". *Osmanlı Döneminde Tefsir*. 1. Basım. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018, 1/511-529.

Topcu, Mustafa. "Hamza el-Karamânî'nin Takşîru"t-tefsîr Hâşiye alâ Envârî"t- tenzîl fi"z-zehrâveyn" İsimli Beyzâvî Hâşiyesi. *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* SIRAT 2/1 (2021), 152-180.

Tuncel, Metin. “Karaman”. *DİA*. 24/444–447. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

ÖĞMÜŞ, Harun, *Kur'an yorumunda şiirin yeri*, İst: İSAMİ, 2010.

- “*Yedi Harf Meselesi*”, İslam Araştırma Dergisi, sy: 24, S.6.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 3. Basım, ts.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Basit Tarama”. Erişim 20 Nisan 2022. <http://yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=ahmed+b.+mahmud+Karamânî>

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Detaylı Katalog Tarama”. Erişim 20 Nisan 2022. <http://yazmalar.gov.tr/eser/taksirut-tefsir/158261>

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Detaylı Katalog Tarama”. Erişim 20 Nisan 2022. <http://yazmalar.gov.tr/eser/taksirut-tefs%C3%AEr-f%C3%AEtteys%C3%AErit-tesyir/8038>

TDV *DİA* (islamansiklopedisi.org.tr)

http://isamveri.org/pdfdrg/D271898/2018/2018_TALAM.pdf

الفصل الثالث

قسم التحقيق

المجلد الأول من تفسير القرطبي

سورة البقرة من الآيات 1-141

تأليف

أحمد بن محمود القرطبي

الشهير بالأصم

(ت. ٩١٧هـ/١٥٦٤م)

رحمه الله تعالى

إعداد وتحقيق

عبد الحكيم ثابت محمد رفعان

إشراف

الأستاذ الدكتور. هارون اوكمش

قونه

1445هـ/2024م

سورة البقرة

سورة البقرة مدنية إلا آية، وهي: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا﴾³⁹⁸ وآيها مئتان وأربع أو خمس أو وست أو سبع وثمانون، وكلماتها ستة آلاف ومئة وستة عشر، وحروفها خمس وعشرون ألفاً وستمئة وثمانية وخمسون، وانتظامها بما قبلها من حيث أنها أم الكتاب، وافتتاح هذه بـ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾³⁹⁹، ولأنها أول سورة نزلت بمكة، وهذه أول سورة بالمدينة، ولأن أولها ثناء وآخرها دعاء، وكذا هذه. قيل تعلم عمر سورة البقرة بفقهها في اثني عشر سنة، وابنه عبد الله في ثمان سنين. وفيها ألف أمر، وألف نهي، وألف حكم، وألف خبر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿الْم (1)﴾

[سورة البقرة: 1]

| 49 ب | بسم الله الذي أنزل الكتاب بلا ريب، الرحمن الذي لطف بالمتقين المؤمنين، الرحيم الذي منَّ على المفتقرين بستر الغيب، ﴿الْم﴾⁴⁰⁰ بدأ السورة الكبرى بالألف، لما فيه من الاستواء، والانتصاب، والانقطاع عن الحروف، والتجرد عن النقط، والاستغناء عن الأمكنة، وهي مخارج الحروف، فإذا أراد العبد أن يكون سابقاً فليستغفر ظاهراً وباطناً، وليتنصب كونه إليه، ولينقطع عن الخلق، وليتجرد عن "اللا خيار"، وليبتل عن الأمكنة.

³⁹⁸ سورة البقرة، 281/2.

³⁹⁹ سورة البقرة، 281/2.

⁴⁰⁰ سورة البقرة، 1/2.

قوله: "يتهجى بها"⁴⁰¹، أي يعدد بها حروف المباني، وهي الحروف التي يتركب منها الكلام، و تعديدها متعاقبة غير مركبة تركيباً، والتهجي: تعديد الحروف بأساميها، ومنه سميت حروف التهجي، لأنها [تتهجي]⁴⁰² أي [تعدد]⁴⁰³، كما سميت حروف المعجم، من حيث أن أكثرها يختص بالنقط من بين سائر حروف الأمم والمعجم، النقط بالسواد.

يقال: أعجمت الحرف وعجمته، ولا تقول عجمته مخففاً، ومعنى حروف المعجم حروف الخط المعجم، مثل: مسجد الجامع، بمعنى مسجد اليوم الجامع، وقيل: المعجم مصدر بمعنى الإعجام، كالمخرج والمدخل، سميت به لأن من شأنها أن [يعجم]⁴⁰⁴. يقال: هجوت الحروف هجواً أو هجاوة، وهجوتها تهجية كلها، بمعنى عددها، ويقال: تعلم هجاء الحروف وتهجيتها، وهو يهجوها ويهجيها ويتهجى بها، أي يعددها، ويذكرها مفردةً غير مركبة. وقيل: الرجل من قيس أقرأ القرآن؟ فقال: والله وما أهجو منه حرفاً. ومن المجاز فلان يهجو فلاناً هجاءً، أي يعدد معانيه التي فيه.

[قال صاحب الكشف⁴⁰⁵: "الباء في بها لتضمن معنى الإتيان، أي يؤتى بها مهجوة"، وقال التفتازاني⁴⁰⁶: "وجاز أنه سهو، لأن المهجو هي المسميات لا الأسماء؛ فالباء للصلة والآلة، أي الألفاظ التي يعدد بها الحروف

⁴⁰¹ انظر: الزمخشري، الكشف، (19/1). والبيضاوي، أنوار التنزيل، (33/1).

⁴⁰² ورد في الاصل: "يتهجى"

⁴⁰³ ورد في الاصل: "يعدد"

⁴⁰⁴ ورد في الاصل: "يعجم"

⁴⁰⁵ هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري جار الله: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشري (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمناً فلقب بجار الله. وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي فيها، من أشهر كتبه الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ويعرف اختصاراً بالكشاف، وكان معتزلي المذهب، مجاهراً، شديد الإنكار على المتصوفة، أكثر من التشنيع عليهم في الكشف وغيره، (ت. 538هـ) (انظر: السيوطي: بغية الوعاة: 2/279، والزركلي، الأعلام، 7/178). وكذلك ينظر:

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988), I/343-344.

على حذف المفعول بلا واسطة، [وهي]⁴⁰⁷ الحروف، وإقامة الجار والمجرور مقام الفاعل، كما في قولك: "الخشب الذي يضرب به"، وقال الشريف⁴⁰⁸ مجيباً عنه: "وفيه بحث، لأن التهجي لو كان بمعنى عد الحروف مطلقاً، لكان الباء صلة و آلة، كما في قولك: "عددت الحروف بأسمائها"، لكنه عد الحروف بأسمائها، فإن الحروف إذا عدت ملفوظة بأنفسها، لم يكن ذلك تهجياً، كما دل عليه قول الزمخشري فيما بعد،⁴⁰⁹ وان الالفاظ بها غير متهجاة لا يحظى بباطل،⁴¹⁰ وعلى هذا قولك: تهجيت الحروف معناه: عدتها بأسمائها، فلا يتعلق بها الباء صلة وآلة، ولا يقال تهجيتها عدتها بأسمائها. إلا أن المصنف جرد التهجي عن التقييد بالأسماء وجعله بمعنى عد الحروف مطلقاً،

وتفسير الزمخشري مما لا شك أنه يحمل مكانة هامة بين كتب التفسير وعند المفسرين وخاصة في العهد العثماني فبالنسبة لتفسير الزمخشري مثلاً فإنه يقال فيه إنه تطبيق ما في دلائل الإعجاز لعبد القادر الجرجاني من قواعد البلاغة، وجاء من بعده البيضاوي وأبي السعود وحذوا حذو الزمخشري، وهذه التفسير كلها يغلب عليها الجانب البلاغي ولذلك اهتم العلماء بها وكتبوا حواشي وتعليقات عليها. انظر: أوكمش، هارون، محاضرات في علوم القرآن وتاريخ التفسير، وقف كلية الإلهيات للنشر، جامعة مرمرة-إستانبول، الطبعة الثانية، 2015م، ص. 141-143.

⁴⁰⁶ هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق والكلام. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة. من كتبه (تذيب المنطق - ط) و (المطول - ط) في البلاغة، وله حاشية على الكشف وغيره (ت. 793هـ) (انظر: الزركلي، الأعلام 219/7).

⁴⁰⁷ ورد في الاصل: "وهو"

⁴⁰⁸ الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ = ١٣٤٠ - ١٤١٣ م) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو [أو تاجو] (قرب أستراباذ) ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة ٧٨٩ هـ فر الجرجاني إلى سمرقند. ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفًا، منها «التعريفات - ط» و «شرح مواقف الإيجي - ط» و «شرح كتاب الجعمني» في الهيئة، و «مقاليد العلوم - خ» و «تحقيق الكليات - خ» و «شرح السراجية - ط» في الفرائض، و «الكبرى والصغرى في المنطق - ط» و «الحواشي على المطول للتفتازاني - ط» و «مراتب الموجودات - خ» رسالة، ورسالة في «تقسيم العلوم - خ». و «رسالة في فن أصول الحديث - ط» و «شرح التذكرة للطوسي - خ» في الهيئة، و «شرح الملخص - خ» هيئة، و «حاشية على الكشف - خ» إلى آية «إن الله لا يستحي» في القرويين نقلا عن: الأعلام للزركلي.

⁴⁰⁹ قول الزمخشري: "فيما سيحي". انظر: الشريف الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، تحقيق: رشيد أعرضي، ص، 237، دار الكتب العلمية، 2016.

⁴¹⁰ قوله: «لا يحلى بباطل منها» في الصحاح: وقولهم "لم يحل منه بباطل": أى لم يستفد منه كبير فائدة ولا يتكلم به إلا مع المجدد.

أو ضمن معنى الإتيان، أي أتيت بأسماء الحروف متهجياً بها، وكلاهما خلاف الأصل، فصار الحمل على الثاني وإن كان الأول أظهر".⁴¹¹

[وأما قوله: "مهجوة" فمعناه مهجوة مسمياتها، ويشبه قول المصنف، والسبب في أن قصرت متهجاة إذا حمل على أن المعنى قصرت الأسماء متهجياً مسمياتها، ومع قيام هذا الاحتمال لا وجه لكونه سهواً، لا يقال: ربما يجعل تهجيت الحروف بأسمائها من قبيل أبصرته بعيني وبنى منه الفعل للمفعول بواسطة كما في قولك: أبصر بالعين، فلا حاجة إلى ما ذكرتم من التجريد والتضمن؛ لأننا نقول: هذا على تقدير صحته مخالف للظاهر أيضاً، بعيد عن مناسبة المقام، لأنه حينئذ للمبالغة والمقام ناب عنه فلا حرج معه أيضاً عن ارتكاب التضمن].⁴¹²

وقال مولانا خسرو⁴¹³ ناصر التفتازاني⁴¹⁴: "لائم أن التهجي تعداد الحروف بأسمائها، كيف وقد قال في الأساس هو يهجو الحروف ويهجيها ويتهجها، أي يعددها"⁴¹⁵ وفي القاموس الهجاء كالكسء، تقطيع اللفظ بحروفه".⁴¹⁶

⁴¹¹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 237.

⁴¹² ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 237-238.

⁴¹³ الملا خسرو، (ت. 1480/885)، أو بالتركية: Molla Hüseyin محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو مثلاً أو المولى - خسرو: عالم بفقهاء الحنفية والأصول. رومي الأصل. أسلم أبوه، ونشأ هو مسلماً، فتبحر في العلوم العقلية والنقلية، وتولى التدريس في زمان السلطان محمد بن مراد، بمدينة بورصة. وولي قضاء القسطنطينية، وتوفي بها، ونقل إلى بورصة. قال ابن العماد: صار مفتياً بالتحفة السلطانية، وعظم أمره، وعمر عدة مساجد بقسطنطينية. من كتبه (درر الحكام في شرح غرر الأحكام - ط) فقه، كلاهما له، مجلدان، و (مرقاة الوصول في علم الأصول - ط) رسالة، وشرحها (مرآة الأصول - ط) و (حاشية على المطول - خ) في البلاغة، و (حاشية على التلويح - ط) في الأصول، و (حاشية على أنوار التنزيل وأسرار التأويل - خ) كتبت سنة 947. نقلاً عن: الأعلام للزركلي. وورد في تفسير القرطبي علماء عاصريهم أو ماتوا قريباً من عصره، منهم الملا خسرو، ولم يهمل إدراج آرائه. وهو كغيره من العلماء من مصادره أيضاً.

⁴¹⁴ قد يقصد بقوله: "ناصر التفتازاني"، أي نصره وأيده بالرأي.

⁴¹⁵ التفتازاني، حاشية على تفسير الكشف، ج: 1، ص: 95. بحث وتحقيق: محمد فاضل جيلاني، مركز جيلاني للطباعة والنشر، اسطنبول، ط 1، 1443هـ - 2021.

⁴¹⁶ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، كتاب القاموس المحيط - فصل الهاء - ص: 1345، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقشوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426هـ - 2005 م.

وأما قول المصنف: "وأن الالفاظ بها غير متهجاة"،⁴¹⁷ فليس "مسمياً" على "المسما" العادة والاستعمال، بدليل قوله: قبل ذلك القول: فإن قلت: فما بالها مكتوبة في المصحف إلى آخره؟ فإنه فيه تصريح بأن كون طريق تهجي المسميات أن تلفظ بأسمائها مبني على استمرار العادة عليه، ولو كان قيد التعداد بالأسماء معتبراً في مفهوم التهجي لغة لم يكن لقوله: "واستمرت العادة وجه" وهو لا يتنافى كون التهجي في اللغة تعديد الحروف وتقطيعها مطلقاً، وعليه يحمل قوله: "والسبب في أن قُصِرَتْ مُتهجاة"، ولو سلم أنه في اللغة أيضاً كذلك لجعل قوله: يتهجى بها على التجريد عن التقييد دون التضمن، بمعنى الإتيان، لكون المعنى يؤتى بها مهجوة، لأن فيه خلاف الأصل في موضعين أحدهما: التضمن، والآخر جعل مهجوة بمعنى: مهجوة مسمياتها. والاول وإن كان وارداً في الكلام، لكن الثاني "حالة" دلالة فيه للفظ عليه فيكون سهواً بلا مربة، فإنك إذا قلت: ابتداء الألفاظ | 50 | التي يؤتى بها مهجوة وأردت مهجوة مسمياتها لم يستقم قطعاً، لأنه نظير ما إذا قلت: زيد قائم، وأردت زيد قائم أبوه. فكيف إذا لم يذكر هذا القول، بل أريد الانتقال إليه من قوله: يتهجى بها، ومنه إلى هذا المعنى.

[قوله: "المبسوطة"، أي المتفرقة المنتثرة التي تجمع وتنظم ويتركب منها الكلام].⁴¹⁸

[قوله: تسمى به "ضه"، أي تذكر من قولك: "سميت زيداً إذا ذكرته". وأما التسمية في قوله: "روعت في هذه التسمية"، فمعناها وضع الاسم للمسمى، فإن قلت: كيف يصح ذلك، وهذه التسمية إشارة إلى مصدر "تسمى" إشارة إلى ما دل عليه قوله: أسماء مسمياتها الحروف، لا إلى مصدر "تسمى"، ولا إلى ما دل عليه قوله: اسم، وقوله: اسمان لقولك: رَه به؛ لأن المقصود بيان رعاية تلك اللطيفة في أسماء الحروف مطلقاً، لا في أسماء الحروف المخصوصة، ولفظ ضه بغير إفصاح الهاء في التلفظ، وإنما كتبت الهاء على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط، والضمير في تهجئته،⁴¹⁹ راجع إلى ضرب أي تهجيت حروفه.⁴²⁰

⁴¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁴¹⁸ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 238.

⁴¹⁹ ورد في الأصل: "تهجئته"

[قوله: وهي أن المسميات لا خفاء في أن اللطيفة هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم، إلا أنه أدرج في تفسيرها بيان امكانها بأن المسميات الفاظ كأسمائها، فإن المسمى لو لم يكن لفظاً لم يكن جعله جزءاً من اسمه، وبأنها أقل من عدد حروف الأسماء؛ إذ لو كان المسمى مساوياً لاسمه لاتحدا، ولم يكن جعله صدر الاسم كما إذا كان أزيد منه، وبهذا القدر ظهر إمكانها. وأما أن المسميات حروف وحدان في أدنى درجات الألفاظ، وأن الأسامي مرتقية إلى أعدل اوزان الكلمات المشتملة على الابتداء والوسط والانتهاء، فبيان للواقع لا مدخل له في بيان الإمكان، فإن الاسم لو كان على حرفين مثلاً والمسمى أزيد من حرف واحد لأمكن جعل المسمى صدر الاسم أي أوله، وإنما قال مُرتَقٍ إلى الثلاثة ولم يقل ثلاثة⁴²¹ تلويحاً إلى ما ذكرناه. وقيل لأنه لم يتبين بعد أن مثلوا ربا أثلاثي أم لا؟، وهو سهو لأن المحكوم عليه لما كان شاملاً لجميع الأسامي وقد حكم بأن عدد حروف كل واحد منها مرتقٍ إلى الثلاثة كان هذا جزءاً بكون الكل ثلاثياً كما لو قال ثلاثة. يقال: اتجه له رأي إذا سنع وظهر.]⁴²²

وقال مولانا خسرو: "وجعل اللطيفة ما ذكر ليس بجيد، لاستلزامه استدراك التعرض بوجدان المسميات، وارتقاء الأسامي إلى الثلاثة، بل الظاهر أن اللطيفة هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم، مع عدم خروج وزنه عن أعدل الاوزان بالزيادة عليه، ولا بالنقصان عنه"⁴²³.

وتقريرنا على تحقيق كلام المصنف: أن المسميات لما كانت ألفاظاً كأسمائها، والحال أن تلك المسميات حروف وجدان في الواقع، وأن الأسامي عدد حروفها مرتقٍ إلى الثلاثة في قصد المسميين، وإرادتهم، أمكن لهم أن " **يرتقا** " في التسمية على المسمى، لأنه من جنسه فجعلوه صدر الاسم، ليكون أول ما تفرع من الاسم، ومع

⁴²⁰ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 238.

⁴²¹ ورد في الأصل: "ثلاثة".

⁴²² ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 238-239.

⁴²³ لم أقف على المصدر.

هذا لم يخرج الاسم عن أعدل الاوزان، لأنهم قصدوا الارتقاء إلى الثلاثة، لئلا يكون أزيد منه، فإن الزيادة على الكمال نقص، وقد اندفع بهذا التقرير أيضاً اشكال صعب لم أر أحداً حام حوله إيراداً ودفعاً، وهو أن المتبادر من عبارة العلامتين، أن تكون⁴²⁴ الأسماء على ثلاثة أحرف،⁴²⁵ ثم يتجه للمسميين طريق إلى أن يدلوا في التسمية على المسمى، فإنما هو في خبر لما، لا بد أن يتقدم على ما هو في خبر جوابه، ووجه الدفع أنك قد عرفت أن قوله: والأسماء عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة ليس أخباراً عن الواقع، بل عما في قصد المسميين وأرادتهم، وكذا قول البيضاوي "وهي مركبة"، معناه وهي مركبة في قصدهم وإرادتهم، فحينئذ لا يبقى الاشكال وظهر به أيضاً أنه ذكر كون المسميات حروفاً وحداناً واقعة في أدنى درجات الألفاظ، وكون الأسماء مرتقيه إلى الثلاثة التي هي أعدل الاوزان، لاشتمالها⁴²⁶ على الابتداء والوسط والانتهاى ليس مجرد بيان الواقع، بل إفادته فائدة شريفة بما يتم ما ذكر من اللطيفة.

[قوله: فلم يغفلوها؟ أي لم يجعلوا تلك التسمية غُفلاً عن سمة الدلالة على المسمى من قوله:م: غنم أغفال لا سِمة عليها، و أغفلتها إذا لم تسمها، او لم يتركوا تلك الطريقة غير مسلوكة من أغفلت الشيء إذا تركته، وإنما جعلوا المسمى صدرًا ليكون هو اول ما يقرع السمع من الاسم.]⁴²⁷

[قوله: الألف هي تطلق على الساكنة التي هي المدة كاوسط حروف، قال وبهذا الاعتبار استثنائها وتطلق على المتحركة التي هي الهمزة، وبهذا شاركت سائر الأسماء في كونها مصدرة بالمسمى، ولم يستثن الهمزة مع خلوها عن تصوير المسمى لأنها اسم مستحدث كما نص عليه ابن جني،⁴²⁸ والكلام في الأسماء الأصلية].⁴²⁹

⁴²⁴ ورد في الأصل: "يكون".

⁴²⁵ الزمخشري، الكشاف، (30/1)، البيضاوي، أنوار التنزيل، (34/1).

⁴²⁶ ورد في الأصل: "لاشتماله".

⁴²⁷ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 239.

⁴²⁸ ابن جني (٣٩٢هـ = ١٠٠٢م) عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وتوفي ببغداد، عن نحو ٦٥ عاما. وكان أبوه

مملوكًا روميًا لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي. نقلًا عن: «الأعلام» للزركلي.

[قوله: "وما يضاهيها"، أي يشابه أسماء الحروف في إيداع اللفظ | 50 ب | دلالة على معناه زائدة على ما

يقتضيه الوضع، ناشئة عن مناسبة الاسم للمسى باشتماله عليه، أو على بعض حروفه. قوله: "كأسماء الأعداد"

خصها بالذكر لمشاركتها أسماء الحروف في كثرة استعمالها غير مركبة، ثم عمم الحكم في الأسماء كلها، فإذا وليتها

العوامل أي قارنتها وتعلقت بها سواء تقدمت عليها أو تأخرت عنها إلى تأدية ذاته أي مدلوله الإفرادي مجرداً عن

المعاني الطارئة، فإن الألفاظ المفردة تؤدي معانيها إلى ذهن السامع بإحضارها فيه، وإن سبق منه إدراكها لعلمه

بالوضع.⁴³⁰

[قوله: "شيء من تأثيراتها" فكلمة "من" إما تبعية أي أثر من آثارها، وإما ابتدائية أي أثر ناشئ من

تأثيراتها؛ إما على تقدير المضاف أي أثر من آثار تلك التأثيرات، أو على أن التأثير بمعنى الأثر مجازاً، أو إن كان

التأثير غير الأثر على ما هو مذهب البعض، فقليل لا حاجة إلى شيء من ذلك منه.⁴³¹

[قوله: "إغفالاً عن سمة الإعراب"، أي خالية عنها، جمع غُفل يقال: أرض غفل ليس بها أثر عمارة، وفلاة

غفل لا عَلمَ بها، ودابة غفل لا سمة عليها. ركب شططاً، أي تجاوزاً عن حد اللغة وبعداً عنه.⁴³²

[قوله: كما وقع "ما" كافة، وفاعل وقع ضمير يرجع إلى أنها حروف، والتشبيه بينهم مضموني الجملتين. وقد

تجعل موصولة، أو موصوفة. أي: "هلا زعمت به زعماً مثل الزعم الذي وقع"، أو "مثل زعم وقع".⁴³³

[قوله: "قد استوضحت"، ذكر الاستيضاح وعبر عن الدليل الذي أسند إليه علمه، وعدل عليه بالبرهان،

ووصفه بالنير، وأكد كونها أسماء بقوله: غير حروف مبالغة في تيقنه بذلك، وزوال الشبهة عنه بالكلية، ثم رتب

⁴²⁹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 239.

⁴³⁰ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 240.

⁴³¹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 240.

⁴³² ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 240.

⁴³³ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 240.

عليه قوله: فعلمت وأيده بأنه قد تسامحوا مثل هذا التسامح في مواضع أخرى، فاستعملوا الحرف في معنى الكلمة إطلاقاً للخاص على العام، ولعل فائدة التسامح في أسماء الحروف رعاية الموافقة بين الاسم والمسمى في التعبير عنهما بالحرف وإن اختلف معناه فيهما، ويجوز أن يكون من باب إطلاق اسم المدلول على الدال. وأما في الظروف ونحوها فللتنبية على نوع قصور فيها عن مرتبة الأسماء الكاملة ومشابقتها للحروف.⁴³⁴

[قوله: "وذلك إشارة إلى البرهان النير" استدل على اسمية هذه الألفاظ بصدق حد الاسم عليها دون حد الحرف، وبوجود علامات الاسم فيها، ولما كان المقصود قطع توهم حرفيتها لاشتباه فيها، حكم هناك بأنها أسماء غير حروف، واقتصر ههنا في الحد على التصريح بما يميزها عن الحرف، أعني الاستقلال، ولم يصرح فيه بقيد عدم الاقتران، بل رمز إليه سابقاً بقوله: "لا فصل فيما يرجع إلى التسمية بين الدالتين، وأورد في العلامات ما هي خاصة للاسم إما مطلقاً، وإما بالإضافة إلى الحرف".⁴³⁵

[قوله: "أو لأنها عطف على ما تقدم بحسب المعنى" كأنه قيل هي أسماء لصدق حد الاسم عليها، أو لأنها متصرف فيها، أو عطف على قوله: إن قولك: "ألف" بناء على أن ذلك إشارة إلى أنها أسماء، أي: كونها أسماء ثابت، لأن قولك ولأنها.⁴³⁶

قوله: "وبالتفخيم" أعترض عليه بأنه إن أراد به ما يقابل الإمالة كما يدل عليه ذكره عقيبها، فليس مختصاً بالاسم لا مطلقاً ولا بالإضافة، بل يجري في أخويه أيضاً، فلا استدلال به أصلاً، وإن أراد إمالة "الألف" نحو مخرج الواو، فهي إنما تجري⁴³⁷ في الألف المنقلبة عنها. وأجيب بجريانها في غير المنقلبة عن "الواو" كما سيجيء في

⁴³⁴ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 241.

⁴³⁵ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 241.

⁴³⁶ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 241.

⁴³⁷ ورد في الأصل: "يجري".

﴿كهيعص﴾⁴³⁸ من أن الحسن قرأ بضم "الهاء" و"الياء"، إذ بهذا الضم لا ينقلب "الألف" "واوًا" بل يميل إليه

هكذا. والحق في أن جريانها في غير المنقلبة عنها لم يثبت، وأما الضم المنقول عن الحسن فدلالته على قلب

"الألف" "واوًا" أظهر من دلالته على إمالتها إلى "الواو" كما في الصلوة و الزكاة. ويمكن أن يقال: أراد بالتفخيم

ضد الإمالة، وإنما ذكره هنا معها تحقيقاً لشأنها وإيضاحاً لها، لئلا يتوهم أن هذه الألفاظ موضوعه كذلك في

وضعها على صورة الإمالة، وادفاه الحد بالعلامة وتقديره علامات مخصوصه تفصيلاً، وتعقيبه إياه بذكر جميع ما

يثبت للأسماء المتصرفه من الخواص كالنسبة والتثنية ودخول الجر إجمالاً إنارة للبرهان، فإنها براهين متعاضدة.^[439]

[قوله: "ثم إني عثرت" أشار بـ"ثم" إلى أنه ترقى⁴⁴⁰ من مقام الاستدلال على كونها أسماء بالحد والعلامات إلى

التمسك بالنص الوارد فيه من مقدم أصحاب العربية برواية من هو أعلى كعباً فيها، كأنه قال هناك نص يستغنى

معه | 51 أ | عن مؤنة ذلك البرهان، وإن كان نيئاً، ومن قال البرهان النير صدق حد الاسم عليها ووجود

علامات فيها، وتصريح الأئمة الموثق بهم بأنها أسماء فقد وقع عن درك لطائف افتتانه في عبارته على مداخل، وفي

لفظ الجانب تعظيم للخليل،⁴⁴¹ كما في لفظ النص تعظيماً لكلامه، وإشارة إلى علو درجته في الكشف عن

المطلوب].⁴⁴²

[قوله: "وذكر أبو علي" كما اتبع الحد بالعلامة أتبع كلام الخليل بقول أبي علي وكتاب الحجة كتاب له في

توجيه القراءات وحججها. قال أي أبو علي: فإذا كانوا أي العرب. ومن في قوله: "من الحروف" إن كانت بيانيه

كأن المعنى أنهم أمالوا الحروف، مع أن من شأنها أن لا تمال. وأراد بإمالة الحروف تعلق الإمالة بها في الجملة

⁴³⁸ سورة مريم، 1/19.

⁴³⁹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 242.

⁴⁴⁰ ورد في الأصل: "ترق".

⁴⁴¹ الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ - ١٧٠ هـ، ٧١٨ - ٧٨٦ م). أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري. وهو عربي الأصل من أزد

عُمان. لغوي ومعجمي ومنشئ علم العروض. نقلا عن: «الأعلام» للزركلي

⁴⁴² ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 242-243.

كإمالتهم "ياء" في النداء وإن كانت تبعيضية، كأن "يا" عبارة عن حرف النداء في "يا زيد"، والمعنى أنهم أمالوا هذه الكلمة التي هي بعض الحروف، وحقها أن لا تمال لكونها بعض الحروف، فإن الإمالة لا تجري⁴⁴³ في الحروف إلا نادراً على التشبيه والإلحاق بغيره.⁴⁴⁴

[قوله: الاسم الذي هو "ياسين" أي "يا" و"سين" فإنه المقصد كما صرح به المصنف في قوله: في "ياسين" وإمالة "يا".] فقد حكم أبو علي بأن "يا" اسم ثم عمم الحكم فقال: ألا ترى أن هذه الحروف أي "يا" و"سين" وأخواتهما أسماء فعبر عنها بالحروف وصرح بأنها أسماء؛ فعلم أن إطلاق الحروف عليها تسامح على أحد الوجهين كما مر توجيهه. قال بعض الشارحين الاستشهاد في قوله: "أسماء" لا في قوله: "الاسم" الذي هو "ياسين"؛ إذ ربما يتوهم أنه أراد به أن مجموع "ياسين" اسم للسورة، لكن يعلم بالتأمل أنه لو أراد به ذلك لم يبق لقوله: ألا ترى إلى قوله: لما يلفظ بها معنى. وأنت تعلم أن التوهم الذي يدفعه أول الكلام وآخره لا عبرة به فلا يقدر في الاستشهاد، وقال: وكان الأولى أن يقول: الاسم الذي هو "يا" وكأنه حاول أن يصح على تقدير كون الفواتح أسماء السور فإن "يا" حينئذ جزء من الاسم، وقد عرفت أن ذلك التقدير مناف لقوله: «ألا ترى، كما اعترف به هذا الزاعم فلا وجه لاعتباره لا وحده ولا مع غيره»⁴⁴⁵

[قوله: لما يلفظ بها أي الحروف الملفوطة، يقال: لَفَظَ الْقَوْلَ وَلَفَظَ بِهِ كِلَاهُمَا بمعنى واحد، فالضمير في بها راجع إلى "ما"، والظرف قائم مقام الفاعل، وما يلفظ بها كناية عن حروف المباني فإنها هي الملفوطة حقيقة إما مفردة وإما في تراكيب الكلام ومفرداته؛ لأن التلفظ بـ "زيد" مثلاً يلفظ بحروفه على وضع مخصوص وهيئة معينة. وقيل: في يلفظ ضمير "ما" وضمير "بها" لهذه الحروف أي ما يصير ملفوظاً بهذه الحروف أعني مسمياتها التي يعبر عنها بتلك الأسامي. ولا يجوز أن يجعل ضمير "بها" راجعاً إلى "ما" لفساد المعنى؛ إذ ليست هذه الألفاظ أسماء لما

⁴⁴³ ورد في الأصل: "يجري".

⁴⁴⁴ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 243.

⁴⁴⁵ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 243-244.

يلفظ بها في الجملة بل للملفوظات بعينها، وفيه مخالفة الاستعمال المشهور من أن "الباء" صلة وأن الملفوظ به بمعنى الملفوظ وارتكاب معنى ركيك وهو جعل ألفاظ مخصوصة ملفوظة بالتلفظ بألفاظ أخرى هي أسماءها ، ومنشؤه العدول عن وجه الكناية.⁴⁴⁶

وقال بعض المتأخرين هذا القول هو الصواب، وهو بحسب مفهومه وأن يتناول ما سوى الحرف الاول من حروف الأسماء، لكن اشتهار وضع الأسماء لاوائلها بحيث لا يذهب وهم أحد إلى ما سواها قرينة معينه للاوائل يرشد إليه قوله: "ألا يرى" فإنه ينبئ عن كمال الوضوح، ولو سلمت المخالفة المذكورة فإنما نشأت من غرابة هذا الوضع ومخالفته لسائر الاوضاع المشهورة، فإن المتعارف وضع اللفظ بإزاء غير اللفظ، وههنا قد وضع اللفظ بإزاء اللفظ، مع ذلك وضع الكل للجزء، وبهذا يظهر أيضاً أن ليس بينهما معنى ركيك، لأنه إنما توهم من عدم ملاحظة خصوص هذا الوضع، وأما ما ذكر اولاً ففيه بحث:

أما اولاً: فلأن المفهوم من العبارة إنما هو الملفوظ في الجملة، والأسماء ليست موضوعه بإزائها كيفما كانت، بل بإزاء ملفوظات معينة، هي اولئك الأسماء، لكن باشتراط وقوعها فيها، والعبارة لا تدل عليها.

وأما ثانياً: فلأن ذكر العام وإرادة الخاص لا يكون كفاية، بل هو مجاز يحتاج إلى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي، ولا قرينة ههنا.

وأما ثالثاً: فلأن الملفوظ حقيقة، وإن كانت حروف المعاني، لكن هذه الحقيقة مهجورة لا يتبادر إليه ذهن أحد، فإنك إذا قلت: "تلفظت زيداً" لا يفهم منه إلى تلفظ المجموع، وإن كان تلفظه في نفس الأمر عبارة عن تلفظ حروفه المفردة. واعلم أن البيضاوي لما | 51 ب | استدل على إسمية الألفاظ المذكورة بما ذكره المصنف، توجه للمعارض أن يقول: عندي ما يدل على حرفيتها، وهو ما روي عن ابن مسعود،⁴⁴⁷ فإن الحديث يدل على

⁴⁴⁶ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 244.

⁴⁴⁷ هو: نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي: صحابي، من ذوي العقل الراجح. قدم على رسول الله ﷺ سراً أيام الخندق واجتماع الأحزاب، فأسلم، وكنم إسلامه، وعاد إلى الأحزاب المجتمعة لقتال المسلمين، فألقى الفتنة بين قبائل قريظة وغطفان وقريش، في حديث طويل، فنفروا، فكان نعيم، بعد ذلك، يقول: أنا خذلت بين

اطلاق الحرف على تلك الألفاظ، لكن الترمذي⁴⁴⁸ والدارمي⁴⁴⁹ أخرجا الحديث عن ابن مسعود هكذا: "لا أقول الف لام ميم حرف، ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف"⁴⁵⁰ وأخرج الطبراني⁴⁵¹ عن البراء عن عوف بن مالك هكذا: "لا أقول: "الم ذلك الكتاب" حرف، ولكن الألف حرف واللام حرف والميم حرف"⁴⁵² وبالجملة ما نقله المصنف لم نجده في الصحاح، فأجاب عنه:

أولاً: يمنع أن يكون المراد بالحرف المعنى العربي الذي هو المقابل للاسم والفعل والحرف لحروف المعاني أيضاً، لأن كل واحد منها أقسام الكلمة، وحروف المعاني ليست بكلمات، وسند المنع أن ذلك المعنى العربي إنما حدث بعد عصر النبوة، وليس له في ذلك العصر سوى المعنى اللغوي وهو الظرف، فكما أن حروف المباني أطراف للكلمات التي هي تأكيد منها، كذلك الألفاظ الدالة عليها للكلام المؤلف عنها، فالحكم على تلك الألفاظ بالحرفية بهذا المعنى اللغوي لا ينافي اسميتها بالمعنى المصطلح عليه.

الأحزاب حتى تفرقوا في كل وجه، وأنا أمين رسول الله ﷺ على سره. وسكن المدينة. ومات في خلافة عثمان سنة: 30 هـ. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، (41/8).

⁴⁴⁸ هو: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤدة بن موسى بن الضحاك، السلمي الترمذي. مصنف كتاب الجامع المعروف بـ "سنن الترمذي"، حافظ للحديث، ولد في مدينة ترمذ، ثم ارتحل لطلب الحديث فذهب إلى خراسان، والعراق، والحجاز، وحديث عن جمع كبير من المحدثين، وتفقه في الحديث بالبخاري، وأصبح ضريفاً في كبره بعد رحلته وكتابه العلم، من كتبه: الجامع الكبير، "الشمائل النبوية"، "التاريخ". وتوفي في ترمذ (سنة: 279 هـ). انظر: الزركلي، الأعلام، (322/6).

⁴⁴⁹ الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بجرم بن عبد الصمد (ت. 255هـ)، له مسند الدارمي المعروف بـ: "سنن الدارمي".

⁴⁵⁰ سنن الترمذي، أبواب فضائل القرآن باب ما جاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن ماله من الأجر (حديث رقم: 2910) ونص الحديث: "عن أيوب بن موسى، قال: سمعت محمد بن كعب القرظي يقول: سمعت عبد الله بن مسعود، يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول الم حرف، ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف» ويروى هذا الحديث من غير هذا الوجه عن ابن مسعود، «رواه أبو الأحوص، عن ابن مسعود»، رفعه بعضهم ووقفه بعضهم عن ابن مسعود"، «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه» سمعت قتبية بن سعيد، يقول: «بلغني أن محمد بن كعب القرظي ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم» ومحمد بن كعب يكنى أبا حمزة "

⁴⁵¹ الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (ت. 360 هـ).

⁴⁵² لم أقف عليه.

وثانياً: بتسليم أن المراد بالحرف الذي وقع محمولاً في قوله: "ألف" حرف معناه الاصطلاحي، فإن الحديث إنما يعارض دليل اسمية الألفاظ المذكورة لو كان إطلاق لفظ الحرف بالمعنى الذي اصطلح عليه على تلك الألفاظ على سبيل الحقيقة، وهو غير مسلم لجواز أن يكون على سبيل المجاز على طريق إطلاق المدلول على الدال، لكون مدلولاتها حروفاً لا ينافي إسميتها في نفسها، فهذا الجواب مبني على أن يكون المراد "بألف لام وميم" أنفس هذه الألفاظ لا مسمياتها كما في الجواب الأول. فإن قيل كيف يصح أن يراد بها أنفس الألفاظ، وهي ليست بعضاً من كتاب الله، لأن الكتاب المكتوب، والمكتوب المسميات لا الألفاظ الدالة عليها، فإن الكتب في اللغة وإن كان عبارة عن جمع الشيء مطلقاً، إلا أنه خص في العرف بجمع أشكال الحروف بعضها مع بعض في الصحيفة، فجمع بعض الألفاظ مع بعض بالتلفظ ليس كتابة حتى يكون الألفاظ مكتوبة، وبعض من كتاب الله، والحال أنه قد سمى الألفاظ التي ينزل بها جبريل قبل أن يكتب في المصاحف كتاباً، باعتبار أن ما يدل عليها من الأشكال والرسوم بصدد أن تكتب في المصاحف، حيث قال عز من قائل: ﴿الْم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾،⁴⁵³ فتوصف الألفاظ بكونها من كتاب الله من هذا القبيل أيضاً.

ولأستاذنا حينما كنا في مدرسة أمير موسى الشهير بمولانا عبدي ههنا سؤال مشهور،⁴⁵⁴ وهو أن ما ذكره المعارض من الدليل، إنما يدل على حرفية ذوات المسميات، لا على حرفية أنفس هذه الألفاظ، بناء على ما اشتهر من أن الحكم في القضية إنما هو على ذات الموضوع لا على العنوان الدال عليه، ولا كلام في حرفية ذوات المسميات، فلا معارضة ولا جواب، وأجاب عنه الشارح المرحوم بأن لا نسلم أنه إنما يدل على حرفية ذوات حروف المباني، بل هو يدل على حرفية ذوات الموضوع بإزاء حروف المباني، فإن الفاظ "الف ولام وميم" ونحوها، كما يصح جعلها عناوين⁴⁵⁵ لذوات حروف المعاني، يصح أيضاً أن يجعل عناوين لأنفسها بناء على أنها أسماء

⁴⁵³ سورة البقرة، 2-1/2.

⁴⁵⁴ مناظرة علمية في زمن المؤلف رحمه الله.

⁴⁵⁵ ورد في الأصل: "عنوانات".

الأعلام لأنفسها، فيصح أن يطلق كل واحد منها ويراد به نفس ذلك اللفظ، ويحكم على ذلك اللفظ بأنه كذا، كما يقال: "ضرب فعل ماض"، و "من حرف جر"، فإن المحكم عليه فيها هو ذات اللفظ الموضوع بإزاء ما هو معدود في عداد الفعل والحرف، لا على نفس الفعل والحرف، لأنه لا يصح الحكم عليها.

قال نجم الدين الرضي⁴⁵⁶: "واعلم أنه إذا قصد بكلمة نفس ذلك اللفظ دون معناه، كقولك: أين كلمة استفهام، وضرب فعل ماض، فهي علم وذلك لأن هذا موضوع لشيء بعينه غيره متناول، وهو منقول، لأنه نقل من مدلول عن المعنى إلى مدلول آخر، وهو اللفظ"⁴⁵⁷.

فإن قيل: ثبت بما ذكرت أنه يجوز أن يجعل اللفظ عنواناً لنفسه، ويكون محكوماً عليه، ولا يلزم منه أن تكون⁴⁵⁸ القضايا المذكورة من هذا القبيل، حتى يكون المحكوم عليه بالحرفية هو ذوات الألفاظ المدلول عليه بأنفسها، إذ يجوز أن يكون المراد "بألف ولام وميم" ذوات الحروف، لا الألفاظ الدالة عليها، فما ذكره في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة حتى يحتاج إلى الجواب.

قلنا: كون ما ذكر في الحديث من قبيل ما حكم على الألفاظ الدالة على المعاني متعين بدليل قوله: عليه السلام: "من قرأ حرفاً"⁴⁵⁹ فإنه عليه السلام جعل ما سماه حرفاً متعلقاً للقراءة وهي لا تتعلق⁴⁶⁰ بالحرف المفرد

⁴⁵⁶ الرضي الأستراباذي، (ت ٦٨٦ هـ = ١٢٨٧ م)، هو نجم الدين محمد بن الحسن الرضي الأستراباذي: عالم بالعربية. من أهل أستراباذ (من أعمال طبرستان) اشتهر بكتابه: (الوافية في شرح الكافية، لابن الحاجب) - ط في النحو جزآن، أكمله سنة ٦٨٦ و (شرح مقدمة ابن الحاجب) - ط وهي المسماة بالشافية في علم الصرف. نقلا عن: الأعلام للزركلي

⁴⁵⁷ الأستراباذي، شرح الرضي على الكافية، ج : 3 صفحه : 255.

⁴⁵⁸ ورد في الأصل: "يكون".

⁴⁵⁹ أخرجه الترمذي (2910) واللفظ له، وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (263/6)، والبيهقي في ((شعب الإيمان)) (1983) باختلاف يسير. ونص الحديث: "من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها لا أقول آلم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف"، الراوي : عبدالله بن مسعود | المحدث : الألباني | المصدر : صحيح الترمذي، الرقم: 2910 | خلاصة حكم المحدث : صحيح.

⁴⁶⁰ ورد في الأصل: "يتعلق".

لأن المقروء لابد أن يكون ألفاظاً مجتمعة في التلفظ. قال الجوهري⁴⁶¹ "قرأت الشيء قرآناً، أي جمعته | 52 أ | وضممت بعضه إلى بعض"،⁴⁶² فلا يقال لمن تلفظ له: له و مَه مثلاً أنه قرأ شيئاً، فلذلك جعل المعارض قوله: عليه السلام: "ألف حرف"، حكماً بالحرفية على الألفاظ الدالة على الحروف، لا على الحروف أنفسها. وسلم البيضاوي من هذا الجعل، والتجأ إلى الجواب على ما مر بيانه.

[قوله: من أي قبيل هي؟ أجمل في السؤال أولاً ثم فصل بقوله: أمعرية أم مبنية؟، وأتى في الجواب بحرف الإضراب تنبيهاً على أنه مبحث فيه دقة وغموض وشائبة ريبة، وقد سبق منا كلام في نظيره. لا يقال: قد علم أن هذه الأسماء إذا وليتها العوامل أدركها الإعراب فقد علم أنها معربة فالسؤال مستدرِك؛ لأننا نقول: المعرب يطلق على معنيين: أحدهما مفعول أعربت الكلمة، والثاني ما يقابل المبنى والذي علم من قوله: أدركها الإعراب أنها إذا دخلت عليها العوامل كانت معربة بالمعنى الأول. والمقصود من السؤال والجواب أنها حال كونها معدودة ساكنة الأعجاز معربة بالمعنى الثاني والعلم بالاول لا يستلزم العلم بالثاني، كيف ومن ثم ذهب بعض النحاة إلى أن هذه الأسماء وغيرها مبنية قبل التركيب على أنه لو استلزمه لم يكن استدراكاً أيضاً؛ إذ قد بينه قصداً بعد ما علم ضمناً وقرن به احتجاجاً يزيل عنها شبهة البناء].⁴⁶³

[واعلم أن المصنف وجمهور المحققين من النحاة حصروا سبب بناء الأسماء في مناسبة ما لا تمكن له، وسموا الأسماء الخالية عن تلك المناسبة معربة، وجعلوا سكون أعجازها قبل التركيب وقفاً لا بناء. قالوا: والدليل على أن سكونها وقف أن العرب جوزت في الأسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريقة الوقف، فقالوا: "زيد عمرو صادقان" ولو كان سكونها بناء لما جمعوا بينهما كما في سائر الأسماء المبنية نحو: كيف وأخواتها. فإن قلت ربما

⁴⁶¹ هو: إبراهيم بن سعيد الجوهري، أبو إسحاق: من أعلام رجال الحديث. من أهل بغداد. أصله من طبرستان. روى عنه أصحاب الكتب الستة، عدا البخاري.

له: "المسند" في الحديث، توفي سنة: 247 هـ. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، (40/1-41).

⁴⁶² الجوهري، الصحاح ٦٥/١.

⁴⁶³ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 245. ما عدا جملة: "ذهب بعض النحاة"، أصلها في حاشية الجرجاني: "وقد

ذهب ابن الحاجب".

عدت الأسماء ساكنة الأعجاز متصلاً بعضها ببعض فلا يكون سكونها وقفاً، بل بناءً، لأننا نقول: هي قبل التركيب في حكم الوقف، سواء كان متفصله، أو متواصلة، إذ ليس فيها قبله ما يوجب الوصلة، فملتواصلة منها في نية الوقف، فتكون⁴⁶⁴ ساكنة بخلاف "أين" و "كيف" و "حيث" وصير إذا عدت وصلاً فإن حركتها لسكونها لازمه لا تزول، إلا بوجود الوقف حقيقة، ونقل عن ابن مالك أنه قال: رأى من جعل الاسم قبل التركيب معرباً حكماً لا يبعد عن الصواب؛ إذ لو كان مبنياً لم يكن ساكناً وصلاً في التعديد إذ لم يرد مبنى كذلك، فهؤلاء قد اكتفوا في كون الاسم معرباً اصطلاحاً لمجرد انتفاء المانع من قبول الإعراب، ولم يشترطوا وجود مقتضيه. وعرفوا المعرب بما يختلف آخره باختلاف العوامل في أوله، وأرادوا به ما يمكن الاختلاف على قانون اللغة، سواء اتصف به بالفعل أو كان من شأنه ذلك، إما قريباً كما إذا وقع في التركيب ولم يعرب، وإما بعيداً كما إذا وقع في التقدير، ومن اشترط في المعرب وجود مقتضى الإعراب، فقد اعتبر الاتصاف به إما فعلاً وإما قريباً منه، ولا مشاحة في الاصطلاح، إلا أنما أثره المصنف أولى، إذ يحتاج في المذهب الآخر إلى الفرق بين سببي البناء، أعني وجود المانع وفقدان المقتضى بتجويز التقاء الساكنين في الثاني دون الأول، وهو يحكم بجواز عكسه. لا يقال البناء للمناسبة عارض بعد التركيب كالإعراب وكان بالحركات أولى تنبيهاً على تخالفتهما لتخالف الإعراب والبناء، لأننا نقول المناسبة حاصلة قبل التركيب أيضاً.⁴⁶⁵

قال بعضهم: [ومما يؤيد مذهب الجمهور أنك لا تفرق بين "زيد" و "عمرو" وبين هؤلاء و"ابن" في إيجاب السكون قبل التركيب. ولا شك أن سكون الأخيرين سكون وقف لأنهما مبنيان على الحركة فكذا سكون الأولين لا يقال: هما قبل التركيب مبنيان على السكون لعدم المقتضى وبعده على الحركة لوجود المانع؛ لأننا نقول: قد عرفت أن وجود المانع، أعني المناسبة مع مبنى الأصل مستمر وسبب مستقل، فإسناد البناء إليه في وقت دون

⁴⁶⁴ ورد في الأصل: "فيكون".

⁴⁶⁵ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 246. مع اختلاف بسيط جداً لا يكاد يذكر.

وقت آخر ترجيح بلا مرجح، والقول بأن المانع إنما يعتبر مع وجود المقتضى لا يناسب عرف اللغة، وستجيء زيادة تأييد له في أول "آل عمران" إن شاء الله تعالى.⁴⁶⁶

[قوله: "لحذا بها حذو كيف"⁴⁶⁷ قيل: المشهور في كتب اللغة "حذوت النعل بالنعل" إذا قدرتها بها، وعلى هذا فينبغي أن يقال: تحذيت بـ"كيف" و"أين" و"هؤلاء" حذوًا بإدخال "الباء" عليها، أي قدرت بها تقديرًا، فاختار بعضهم أنه من باب القلب، فأدخل "الباء" مقدراً آمناً من الإلباس، فانقلب الضمير المستتر بارزاً، وسقط الباء، وأضيف المصدر إلى ما يقدر بها. ومال جماعة إلى أن الفعل المتعدي منزل منزلة | 52 ب | اللازم، ثم عدى بالباء، فكأنه قيل: "قدرت تقدير كيف" والثاني أضعف من الأول، وقد يقال: هو من قوله:م: "حذا فلان والده" إذا اتبع أثره وسار بسيره، على أن حذو إما ظرف أي سلك طريقته، وإما مصدر مضاف إلى المفعول، أي: اتبع والده اتباعاً، وإما مفعول به، أي اتبع سيرته، كقوله: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾،⁴⁶⁸ فالباء للتعدي، أي لجعلت تابعة لكيف، سالكة مسلكها في البناء على الحركة، والأظهر أن يقال بالتضمنين، أي لذهب بها محذوة حذو "كيف" أي مقدرة تقديرها، ومن نظائر ما نحن فيه: "لا محذو بها حذوان".⁴⁶⁹

[قوله: فلم لفظ التهجي يريد أن ما ذكرتم من أنها أسماء معربة، وأن سكون أعجازها وقف ينافي كونها مقصورة تارة وممدودة أخرى، فإن ذلك يخيل أن طريقة هذه الألفاظ في قصرها ومدها طريقة قولك: لا مقصورة حرفاً وممدودة اسمًا فتكون حالة التهجي حروفاً، وإنما قال يخيل لأن المشاركة في بعض الأحوال مقصور مع المخالفة في الحقيقة ولأن هذه الحالة مختصة ببعض تلك الأسماء].⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 247.

⁴⁶⁷ ورد في الأصل: "لحذى".

⁴⁶⁸ سورة آل عمران، 95/3.

⁴⁶⁹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 247-248.

⁴⁷⁰ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 248.

[قوله: كتبت "لاء" من ذلك قوله: كأنك في الكتاب وجدت "لاء" محرمة عليك فلا تحل، وقول حسان⁴⁷¹

في مدح النبي عليه الصلاة والسلام:

ما قال لا قطُّ إلا في تشهده لولا التشهد لم يُسمع له لاء⁴⁷²

فالممدودة اسم للمقصورة ، وليس من قبيل كون اللفظ علما لنفسه بل من اشتمال الاسم على المسمى كأسماء الحروف، وفي قوله: فإذا جعلتها اسما مددت إشارة إلى أن المقصورة ليست اسما سواء أريد بها لفظها أو معناها، وفي ذلك تقوية لما شيدنا أركانه فليكن على ذكر منك.][⁴⁷³

[قوله: "متهجاة" أي متهجي مسمياتها، فحذف المضاف واستتر المضاف إليه في الصفة من تهجيت الحروف، عددها بأسمائها كما أشير إليه. وقيل أي معددة تعديداً غير مركبة تركيباً، أو المراد متهجي بها، فحذف الجر واستكن الضمير.][⁴⁷⁴

[قوله: "إن حال التهجي خليقة بالأخف" لأن التهجي إنما يكون غالباً لتعليم المبتدئ، ولأن استعمال هذه الأسماء في التهجي أكثر فيناسب الأخف الأوجز، أي المقصور، وإنما وقعت في الفواتح مقصورة على نمط التعديد، أو مأخوذة منه.][⁴⁷⁵

⁴⁷¹ الصحابي الجليل، حسان بن ثابت، المشهور بشاعر الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد (ت. 54 هـ).

⁴⁷² البيت من البحر البسيط، ديوان الفرزدق، 2/354 ورد البيت في الديوان بهذه الرواية:

ما قال لا قطُّ إلا في تشهده لولا التشهد كانت لاءه نعم

البيت هو الثامن من قصيدة يمدح بها الإمام زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ومطلعها:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحل والحرم

هذا ابن خير عباد الله كلهم هذا التقى التقى الطاهر العلم

هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله يجده أنبياء الله قد حتموا

⁴⁷³ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 248.

⁴⁷⁴ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 248.

⁴⁷⁵ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 249.

[قوله: "قد تبين أنها أسماء"، حقق أولاً معاني هذه الألفاظ لغة وما يتعلق بها، ثم بين وجه وقوعها على هذه الصورة، أعني صورة الهجاء والتعديد فواتح السور من القرآن، وإنما كرر ذكر ما يتبين تلخيصها لما تقرر، وضبط الحصول ما قرر.]⁴⁷⁶

قوله: "الحروف المعجم"، قد مر بيان المعجم لاول السورة فلا نعيده.

قوله: "كسره على ذكرها"، أي رتبته وجعله مشتملاً عليه. يقال: "كسر الطائر جناحيه" إذا ضمهما للوقوع.

قوله: "في حد ما لا ينصرف"، أي في بحثه وبيانه، وكثيراً ما يستعمله سيبويه⁴⁷⁷ بهذا المعنى.

قوله: "وهي في ذلك على ضربين"، أن في كونها أسماء السور، وإنما اعتبر هذا القيد لأنها من حيث هي أسماء للحروف مفردات يتأتى الإعراب في كل واحد منها.

[قوله: أن تفتح نوها فتصير "طاسين" بمنزلة اسم واحد، ثم تركب مع اسم آخر ونظيره داراً بمجرد علم بلد بفارس فإنه معرب درارا بكرد، فهو مركب من كلمتين أحديهما "دارا" اسم ملك بناها، والثانية "بكرد". وقيل: هو معرب داراب كرد، فتكون ثلاث كلمات في العجمية لأن "داراب" معناه: "در آب"، سمي بذلك لأنه وجد في الماء وصار بالعلمية اسماً واحداً فضمت إليه كلمة أخرى وجعلت كـ "بعلبك"، وعلى هذا تتأكد المشابهة بينه وبين "طا سين ميم" فإنه أيضاً في التحقيق مركب من ثلاث كلمات. قيل: وفي نسخة المصنف "دارا بمجرد" بلا "ألف" بعد "الدا" وأنه سهو من طغيان القلم وإلا فأت المقصود وهو إثبات موازن له في كلامهم.]⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 249.

⁴⁷⁷ هو: أَبُو بَشْرٍ عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ بْنِ قَنْتَرٍ الْفَارِسِيُّ، ثُمَّ الْبَصْرِيُّ، إمام النحو، ولد في إحدى قرى شيراز ببلاد فارس عام: 148هـ، ثم رحل إلى البصرة ليكتب الحديث، ثم انصرف إلى دراسة اللغة والنحو على أيدي كبار العلماء، كالخليل بن أحمد، والأخفش، واشتهر سيبويه بكتابه الفريد في علم النحو "الكتاب"، توفي سنة:

180 هـ. انظر في ترجمته: أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص 66؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (346/7).

⁴⁷⁸ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 250.

قوله: "وأما النوع الثاني" فسائغ فيه الأمران الإعراب والحكاية. اورد عليه أن الحكاية في الأعلام إنما تجري⁴⁷⁹ في الجمل "كتأبط شراً" لرعاية صورها المنبئة عن أسباب نقلت لأجلها إلى العلمية، وفي الألفاظ التي وقعت أعلاماً لأنفسها، كقولك: "ضرب" فعل ماض، و "كم" للتكثير، و "من" حرف جر لحفظ المجانسة بين المسمى والإشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية، وأما في غيرها فلا وجه للحكاية سواء كان مفرداً أو مركباً إضافياً أو مزجياً، ولا يرى أن "ضرب" إذا أخذ مجرداً عن الضمير وسمي به رجل لم يكن محكياً، وما نحن فيه من هذا القبيل، فينبغي أن يتعين فيه الإعراب، ولا يسوغ فيه الحكاية. وأما النوع الاول، فلما لم يكن فيه الإعراب أصلاً، وجب أن يحكم ضرورة في النوع الثاني. وأجيب بأن أسماء الحروف كثر استعمالاً متعددة ساكنة الأعجاز | 53 | موقوفه، حتى صارت هذه الحالة كأنها أصل فيها، وما عداها عارض لها، فلما جعلت أسماء للصور جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها، تنبيهاً على أن فيها تنمة من ملاحظة الاوصل، لأن مسمياتها مركبة من مدلولاتها الأصلية، أعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الألفاظ وقرع العصا، فتجوز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء حال كونها أعلاماً للصور "يسمى" مثلاً رجل بصاد، او سورة بالفتحة، لم تجز الحكاية. قال بعضهم: ومما يشهد لصحة هذه الأسماء بصحة الحكاية أسماء الأصوات المحكية، فإنها لما غلبت استعمالها مفردة، حكيت على حالها من حركة او سكون، إذا وقعت مركبة، إلا أن تلك مبنية، وهذه موقفة، وفيه بحث، لأن "عاق" إذا جعل علماً لشخص كان معرباً، لا محكياً على بنائه، وأما في قولك "عاق" حكاية صوت الغراب، فقد أريد به لفظه، فلذلك حكى بناؤه.

قوله: "محمد بن طلحة القرشي التيمي"⁴⁸⁰ يتصل نسبه بالأب السابع من آباء النبي عليه السلام، أعني مرة

بن كعب. أمر ابنه الملقب "بالسجاد" أن يتقدم للقتال يوم الجمل، فنشل درعه من رجله، وكلما حمل عليه رجل

⁴⁷⁹ ورد في الأصل: "يجري".

⁴⁸⁰ محمد بن طلحة بن عبيد الله القرشي التيمي، (٣٦ - ١٠٠ هـ = ٦٥٦ - ٦٠٠ م)، أبو سليمان: صحابي، ولد في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسماه باسمه.

ويقال له (السجاد) لكثرة تعبدته. قتل يوم الجمل. الزركلي: الأعلام، 175/6.

قال: "نشدتك بحم" يشير إلى ما [في] ⁴⁸¹ ﴿حم (1) عسق (2)﴾ ⁴⁸² من قوله: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا

إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، ⁴⁸³ يظهر بذلك أنه من اقربائه الذين وجبت محبتهم وكف الأذى، وقيل كان شعار أهل

الحق في ذلك اليوم "حم" لتلك الآية، يدعي بذلك أنه ليس "حم" فلما قتله العبيسي ⁴⁸⁴ أنشأ مفتخرًا:

وَأَشَعْتُ قَوَامَ بَيَّاتِ رَبِّهِ... قَلِيلَ الْأَذَى فِيمَا تَرَى الْعَيْنُ مُسْلِمَ

هَتَكْتُ لَهُ بِالرُّمَحِ جَيْبَ قَمِيصِهِ... فَحَرَّ صَرِيحًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِ

يُذَكِّرُنِي {حم} وَالرُّمَحُ شَارِعٌ... فَهَلَا تَلَا حَمَ قَبْلَ التَّقَدُّمِ

عَلَى غَيْرِ شَيْءٍ غَيْرَ أَنْ لَيْسَ تَابِعًا... عَلِيًّا وَمَنْ لَا يَتَّبِعِ الْحَقَّ يَنْدَمُ ⁴⁸⁵

روي أن علياً لما رآه بين القتلى استوجع لك أنه كان شاباً صالحاً، ثم قعد كثيراً. أشعث أي رب أشعث،

و"الهمتك": الشق، وقوله: "على غير شيء" متعلق "بهتكت" أي: خرقت جيب قميصه بلا سبب، و "غَيْرَ أَنْ"

نصب على الاستثناء من شيء لعمومه بالنفي، وجاز أن يجعل بدلاً من محله، أي لم يوجد شيء من الأسباب غير

هذا، إلا أنه فتح للبناء، و شاجر طاعن، او ذو طعن شجوته بالرمح، أي طعنته، وقيل: أي مختلف من شجر

الرمح مختلف، والتشاجر التخاصم وكل شيء دخل بعضه في بعض فقد تشاجر، فمعنى قوله: "فهلا تلا حم"

على الاول: أنه تلاها بعد البدء بطعنه، ولو تلاها قبله لما طعنته، وعلى الثاني: هلا تلاها قبل تقدمه، أي حربه

⁴⁸¹ ساقطة من الأصل.

⁴⁸² سورة الشورى، 2-1/42.

⁴⁸³ سورة الشورى، 23/42.

⁴⁸⁴ وهو شريح ابن أبي أوفى العبيسي كما ذكره البخاري في صحيحه في أول سورة المؤمن، يذكرني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم، وحكى ابن

إسحاق أن هذا البيت للأشتر النخعي قائلاً إنه الذي قتل محمد بن طلحة المذكور. وذكر أبو مخنف أنه ملدج بن كعب السعدي. ويقال كعب بن مدلج. وذكر الزبير

بن بكار أن الأكثر على أن الذي قتله عصام بن مقشعر. قال المرزباني وهو الثبت، وأنشد له البيت المذكور. أنظر: الشنقيطي، تفسير أضواء البيان في تفسير القرآن،

تفسير الآية الأولى من سورة هود.

⁴⁸⁵ الأبيات من البحر الطويل.

وتردد الرماح، وعمل بها ليرتدع عن محاربة العترة الطاهرين، فيسلم إذ ذاك عن طعن، ويظلم أي يجازى بظلمه، فإن عدم اتباع الحق ظلم.

قوله: "أي يجيء بالقول" أي باللفظ مفرداً كان أو مركباً، وقد مثل لهما، وكثر الأمثلة تقريراً للحكاية، وأنها باب مطرد في نوعي الجمل والمفردات معلوم من اللغة بالاستقراء، فأمكن احرازها في أسماء الحروف إذا جعلت أعلاماً للسور، وإن لم [تكن]⁴⁸⁶ مسموعة فيها بخصوصها.

قوله: "عني من تمرتان"،⁴⁸⁷ فهو في جواب "هل لك تمرتان" أو "ليكفيك تمرتان"، أو نحو ذلك ومعناه دعني من هذا الحديث، ولو قيل "من تمرتين" لم يود هذا المعنى.

قوله: "أحق الخيل بالركض المعاد"،⁴⁸⁸ هذه جملة محكية وقعت مفعولاً أولاً لقوله: "وجدنا"،⁴⁸⁹ والحمل على الإلغاء مع تقدم الفعل أو على تقدير اللام المتعلقة أو ضمير الشأن مردود لشذوذها وبأن تقييد الوجدان بالظرف أعني في كتاب بني تميم يدفعها، فإن المكتوب فيه هو هذه العبارة، وإن كانت لأداء المعنى [فهي]⁴⁹⁰ قريبة الحكاية، والمعار بالعين المهملة من "عار الفرس"، إذا جاء يميناً وشمالاً فرحاً ونشاطاً، وأعاره صاحبه والموجود في كتاب بني تميم أغيروا خيلكم ثم أركضوا، أحق الخيل بالركض المعار لأنه إذا "اعيرت" وارتاح للعدو، وقال أبو عبيده: ومن الناس من يعتقد أنه من "العارية"، وهو خطأ أو "روى المغار"، بالغين المعجمة وفسر بالمضمر من "أغرت الخيل فتلتته فتلاً محكماً"، فقليل صدره على هذه الرواية أغيروا بالغين المعجمة أيضاً، وقيل بالمهملة كما في الأولى على معنى ضمروها بتريديدها من "عار يعير" إذا ذهب فجاء.

⁴⁸⁶ ورد في الأصل: "يكن".

⁴⁸⁷ الرمحشري، الكشف، (22/1).

⁴⁸⁸ الرمحشري، الكشف، (22/1).

⁴⁸⁹ الرمحشري، الكشف، (22/1).

⁴⁹⁰ ورد في الأصل: "فهو".

قوله: "الناس ينتجعون"،⁴⁹¹ جملة من مبتدأ أو خبر وقعت مفعول "سمعت"، فحكيت على حالها أي "سمعت هذا الحديث"، كأنه يقول أطبق الناس على انتجاع الغيث و | 53 ب | اشتهروا به وأخبر عنهم فسمعتهم وخالفتهم واخترت الممدوح بدلاً عن الغيث فالحكاية أبلغ من أن ينصب الناس على أنه من قبيل: "سمعت زيدا" يقول"، بناء على تضمين الانتجاع معنى القول أي "سمعتهم يسألونه ويطلبون منه"، لفوات الاشتهار، واستفاضة الأخبار. وقد يقال إدراك عين الشيء وإن كان ادعاء أقوى من إدراك الخبر والحقته بالضم "طلب الكلاء في موضعه"، ويقال: "انتجعت فلاناً"، إذا أتيت تطلب معروفة و "وصيله" علم ناقته. وبلال هو ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري قاضي البصرة، وممدوح ذي الرمة، وكان جواداً فياضاً.

قوله: "تنادوا بالرحيل"،⁴⁹² الرحيل مبتدأ خبره غداً، أي حاصل فيه كقولك "الصلح يوم الجمعة" ن أي هادوا بهذا الكلام. وروي منصوباً على أنه مصدر أو مفعولاً به، أي "ارحلوا الرحيل والزموه"، فحكى الرفع والنصب بعد الباء، ويروى مجروراً فلا حكاية.

قوله: "وفي ترحالهم نفسي"،⁴⁹³ أي هلاكها فجعل ترحالهم ظرفاً له مبالغة، أو جعل نفسه وروحه في ترحالهم، فإذا ارتحلوا وفارقوا فارقته، وقيل أراد بنفسه محبوبه.

قوله: "لا من أين يا فتى"،⁴⁹⁴ أي: لا تسألني هذا السؤال؛ إذ هناك ما هو أهم منه، فحكى كلام السائل وادخل عليه كلمة "لا"، ولولا الحكاية لم يكن لدخولها وجه صحة.

قوله: "فما وجه"،⁴⁹⁵ الفاء لإنكار ما علم سابقاً، من أن النوع الثاني جائز فيه الإعراب والحكاية، يعني أين الإعراب في هذه القراءة، ولا عامل يقتضيه؟ وأين الحكاية؟ وحقها السكون ولا سكون ههنا؟ بل يدل على أنها

⁴⁹¹ الرمحشري، الكشف، (23/1).

⁴⁹² الرمحشري، الكشف، (23/1).

⁴⁹³ الرمحشري، الكشف، (23/1).

⁴⁹⁴ الرمحشري، الكشف، (23/1).

مبنية محذو بها حذو "كيف"، "واين"، في بنائها على الفتح. أجاب أولاً: بالإعراب وتقدير العامل مع منع الصرف. وثانياً: بالحكاية إلا أنها حركت "المحذو" الهرب من التقاء الساكنين وإن كان مفتقراً في الوقف افتقاره كما إذا كان على حده.

قوله: "ويجوز أن يقال"،⁴⁹⁶ وإنما كان أوجه، لأن ذلك الجد لغة قليلة، وأيضاً تحريك الساكن بالكسر أولى. وقيل: السؤال نشأ من قوله: "بل هي معربة"، أي كيف يكون كذلك، وقد برزت هذه الفواتح في صورة المبنى حيث حركت فتحاً بلا تنوين، ففيه بُعد عن سياق الكلام.

قوله: "هلا زعمت"،⁴⁹⁷ أي هناك وجه آخر في الإعراب، هلا ادعيته مع رجحانه على ما ذكرته، فإن الاقسام بالسورة تفخيم لها وإن لم يكن راجحاً فلا أقل من المساواة.

قوله: "ألا رُبَّ مَنْ قَلْبِي لَهُ اللَّهُ نَاصِحٌ"،⁴⁹⁸ تمامه "ومن قلبه لي في الظباء السوانح"،⁴⁹⁹ أي رب شخص قلبي له ناصح، وقلبه لي من الظباء، فهو في الحقيقة من عطف الصفة على الصفة، وإنما أعيد الموصوف مبالغة في اتصافه بكل واحدة من الصفتين استغلاً، كأنه يستحق أن يذكر ذاته مع كل منهما ونظيره تكرير الموصول في قوله: "أما والذي أبكى واضحك والذي أمات وأحيى والذي أمره الأمر"، والمعنى أن قلبي له ناصح بحبه ويألفه، وقلبه نافر عني نفور الظباء التي تعرض وتمر مستوحشة، من سنع له سانح، أي عرض. وقيل معناه أن قلبه أيضاً ناصح لي كالسانح من الظباء، فإن العرب [تتيمن]⁵⁰⁰ به وهو ما تمر من مياسرك إلى ميامنك، كما يتشائم بالبارح وهو ما تمر من ميامنك إلى مياسرك، إذ لا يمكنك أن ترميه حتى تنحرف، وهذا معنى ما يقال

⁴⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (23/1).

⁴⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (24/1).

⁴⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (24/1).

⁴⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (24/1).

⁴⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (24/1).

⁵⁰⁰ ورد في الأصل: "تتيمن".

"السانح ما ولاك ميامنه من ظي او غيره، والبارح ما ولاك مياسره"، وفي المثل "من لي بالسانح بعد البارح"، ونقل الأزهري عن ثمر أن العرب قد تتشائم بالسانح والسنيح بمعناه، وأنشد لعمر بن قمتة: "وأشأم طير الزاجرين سنيحها"، وكان السبب في ذلك اختلاف تفسير السانح حيث قال ثمر: "ما ولاك مياسرة"، فينبغي أن يتيمن بالبارح إلا أنه لم ينقل فرجع المعنى حينئذ إلى أن قلبه ليس بناصح لي.

قوله: "فَدَاكَ أَمَانَةُ اللَّهِ الثَّريدُ"،⁵⁰¹ أوله إذا ما الخبز تأدمه بلحم، أي الخبز المأدوم باللحم هو الحقيق بأن يسمى ثريد، إلا ما يتعارفه الجمهور من الخبز المكسورة في المرقعة ونحوها.

قوله: "قلت أن القرآن"،⁵⁰² تلخيص الجواب أن هذه الفواتح إن جعلت مقسماً به بنزع الخافض واتصال فعل القسم إليها، قالوا وفي القرآن بعد "صاد" و"قاف"، وفي والقلم بعد "نون" إما أن يكون للقسم او للعطف، لا سبيل إلى الاول لاستلزامه الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد، ولا إلى الثاني للمخالفة في الإعراب، إلا أن المصنف بنى الجواب على أن الواو للقسم فجزم بأنه يلزم اجتماع قسمين على | 54 أ | شيء واحد. وحكم بأنه مستكره ونقل عن الخليل نصاً على الاستكراه مع الإشارة إلى وجهه، ثم تعرض لإبطال العطف.

قوله: "فلم لا تكون"،⁵⁰³ ترك الفاء في العبارة أظهر، وتوجيهها أن يقدر هكذا إذا كانت الاولى بمنزلة الباء والتاء، فلما لا يكون الآخران بمنزلة الباء في ذلك.

قوله: "وانما اقسام بهذه الأشياء"،⁵⁰⁴ يريد أن المقسم عليه الذي هو جواب القسم إذا كان شيئاً واحداً، والمقسم به أشياء متعددة، وكأن المقصد هناك إلى قسم واحد تشترك فيه تلك الأشياء فحينئذٍ لابد من أداة

⁵⁰¹ الرمحشري، الكشف، (24/1).

⁵⁰² الرمحشري، الكشف، (25/1).

⁵⁰³ الرمحشري، الكشف، (25/1).

⁵⁰⁴ الرمحشري، الكشف، (25/1).

التشريك ليفهم المقصود على ما هو عليه، ولو كان القسم متعددًا يستقل كل واحد بجواب؛ لجاز أن لا يدل على شريك أصلاً، كما في قولك: "بالله لأفعلن"، "تالله لأخرجن اليوم"، وأما إذا اتحد المقسم عليه كقولك: "وحقك وحق زيد لأفعلن"، فلا يقوى أن يجعل الواو الأخيرة للقسم دون العطف، بل يستكره ذلك لقصور العبارة عما قصد من التشريك في المقسم عليه؛ بل لإيهاميهما أن كل قسم يقتضي جواباً برأسه، لكنه لا يمتنع لجواز أن يفهم المقصود بشواهد القرائن، وقيل: مراده أنه أقسم بهذه الأشياء على شيء واحد، فلو جعل الواوان الآخرين للقسم، كان كل واحد قسمًا مستقلاً بقصد مستأنف يقتضي ارتباط الجواب به كارتباط الجزاء بشرطه فيلزم الانتقال من كلام إلى آخر قبل تمامه، فإن القسم الاول إنما يتم بالمقسم عليه، وقد فصل بينهما بالقسم الثاني فاقتضى القياس امتناعه، إلا أن الثاني لما كان [متوجهاً]⁵⁰⁵ إلى ما توجه إليه الاول لم يكن أجنبياً عنه من كل وجه، فلم يمتنع الانتقال إليه والفصل به بين الاول وجوابه؛ بل كان ضعيفاً مستكرهاً، ولو كان القسم الاول مقتضياً بجوابه، مستوفياً حقه الذي هو المقسم عليه لم يكن هناك انتقال وفصل، وجاز القسم الثاني على أنه كلام آخر عقيب تمام الاول، كما في صورة تعدد المقسم عليه، فإن قيل: إذا اجتمع القسم والشرط على جواب واحد يجعل ذلك الجواب لاحدهما لفظاً ومعنى، وللآخر معنى فقط، ويعتمد في ذلك على القرينة ولم يستكره أصلاً مع قصور العبارة في نفسها في تأديتهما، أريد بها من اشتراك الجواب بينهما ومع وقوع الفصل بين احدهما وجوابه، فليكن الحال في اجتماع القسمين على هذ المنوال، قلنا هناك ضرورة إلى ارتكاب ما ذكره، فإن جوابي الشرط والقسم يتخالفان في الأحكام اللفظية؛ فيستفتح فيه العدول عن الظاهر المستحسن؛ أعني جعل الواو عاطفة ليكون المجموع قسمًا واحداً على شيء واحد؛ سواء اعتبر العطف أولاً وتعلق الأقسام ثانياً أو بالعكس، فلا يلزم مقصود الدلالة على المرام ولا فصل بين أجزاء الكلام، وبذلك يندفع أيضاً ما اورد على المعنى الثاني وحده من حذف جواب القسم الاول فإنه أيضاً عدول عن الظاهر بلا ضرورة.

⁵⁰⁵ ورد في الأصل: "متوجه".

قوله: "وحياتي ثم حياتك"،⁵⁰⁶ في هذا استدلال ثاني من الخليل على أن الواوين الأخيرين للعطف لا للمقسم تقريره أن ثم والفاء قد يقعان موقع الواو في مثل هذا التركيب وهو أن المقسم عليه واحد مع تعدد في المقسم به وقولك: وحيوتي ثم حيوتك لأفعلن وقوله تعالى: ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا (1) فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا﴾،⁵⁰⁷ ولا يتفاوت المعنى إلا بما يفيد هذا الحرفان من التراخي والترتيب الزائدين على معنى الواو، فكما أنهما للعطف والتشريك دون القسم، كذلك الواو لا يقال المقصود من نقل كلام الخليل الدلالة على أن جمع القسمين على شيء واحد مستكره، وقد تم بالوجه الأول ولا تعلق للثاني بحديث الاستكراه، فلا فائدة في نقله لأننا نقول هو تنمة لما نقله منه أولاً، وفيه تمهيد لإبطال العطف في هذه الفواتح إذا جعلت مقسماً بها، كأنه قال لو كانت منصوبة على ان مقسم بها لكانت الواو بعدها للعطف قياساً على النظائر لكنه متعذر للمخالفة في الإعراب وأيضاً لظهور العطف مدخل في استفتاح تعدد القسم على شيء واحد كما عرفت، وقد يقال التخالف في الإعراب لا يمنع العطف لجواز أن يكون على توهم الجر في المعطوف عليه بإضمار الجار كقوله: لست مدرك ما مضى ولا سابق وهو مردود لأن هذا التوهم إنما يعتبر فيما كثر وجوده كالباء في خبر ليس وإضمار الجار في القسم نادر فتوهمه أشد "اسك"، وقد يجاب بأن الجار في البيت مفروض لا مقدر وحين فرض عاملاً في المعطوف عليه جعل عاملاً في المعطوف، وفيما | 54 ب | نحن بصده مقدر، وقد عزل عن العمل في الأقرب فلا يحسن إعماله في "إلا" بعد "فإن"، قيل الواو في ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾،⁵⁰⁸ إن كانت عاطفة لزم العطف على معمول على عاملين مختلفين، لأن الليل مجرور بواو القسم و﴿إِذَا يَغْشَى﴾،⁵⁰⁹ منصوب بفعله وقد عطف النهار، وإذا تجلى عليهما بعاطف واحد، أوجب بأن واو القسم يطرح معها إبراز الفعل إطراحاً كلياً بخلاف الباء، حيث برز معها الفعل ويضمّر قالوا، ونائب مناب

⁵⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (25/1).

⁵⁰⁷ سورة الصافات، 2-1/37.

⁵⁰⁸ سورة الليل، 2/92.

⁵⁰⁹ سورة الليل، 1/92.

الباء والفعل معاً وسدت مسدهما، فصار كأنها هي العاملة جراً ونصباً في الليل، فالعطف حينئذ على معمول عامل واحد، كما في قولك: "ضرب زيد عمراً"، "وبكر خالدًا"، اورد بعدم اطراده فيما إذا صرح بالفعل مع الباء كقوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ (15) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (16) وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ (17) وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾⁵¹⁰، فإن الصبح معطوف على الليل المجرور بالباء، وإذا تنفس معطوف على إذا عسعس المنصوب بالفعل، وههنا اشكال آخر وهو تقييد القسم بالظرف مع أنه مطلق، إذ ليس المعنى على أنه اقسم بالليل وقت غشيانه، او عسعسه بالصبح وقت تنفسه، وهذا الاشكال لازم سواء جعل الظرف معمولاً لفعل القسم او الواو القائمة مقامه، ولا يندفع بما اختاره بعضهم من جعل الظرف حالاً، لأن الحال قيد للعامل أيضاً؛ بل جوابه أن يجعل "إذا" اسماً بدلاً عما قبله؛ أي اقسم بالليل بوقت غشيانه، وبالنهار بوقت تجليه، وبالصبح بوقت تنفسه، او يجعل ظرفاً ويقدر مضاف قبل الليل أي؛ وعظمة الليل وقت غشيانه، فالمضاف المقدر هو العامل جراً ونصباً، فيندفع الاشكالان معاً، وتقدير الغشيان وإن كان دافعاً لهما أيضاً؛ إلا انه لا طائل فيه حسب المعنى. وقوله: والواو الأخيرة واو قسم، هذه جملة حاله عاملها "سور".

وقوله: "لا يجوز إلا مستكرهاً"⁵¹¹ بيان وتأکید لقوله: لا تعدى وكلمة هذا فصل بين كلامي الخليل والمصنف، أي مضى هذا او هذا كما ذكرت. وقوله: إشارة إلى الواو صفة لها او بدلاً منها يؤدي إلى ترك الفصل الذي هو أليق بسياق كلامه على أن الأنسب حينئذ أن يقال هذه يناسب قوله: الواو الأخيرة.

قوله: "مقدرها مجروره"⁵¹² يريد أنه علم مما تقدم أن المانع من جعلها مقسماً بها كونها منصوبة؛ إذ بذلك خالف إعرابها إعراب ما بعدها، فامتنع العطف ولزم الجمع المستكره فأزال هذا المانع وقدرها مجروره بإضمار الجار واجعل الواو للعطف حتى يتم لك المصير إلى نحوها أشرت أنا، إليه فالمشار إليه مقسماً بها منصوبة فإنه الذي

⁵¹⁰ سورة التكوير، 81/15-17.

⁵¹¹ الزمخشري، الكشاف، (25/1).

⁵¹² الزمخشري، الكشاف، (25/1).

أشار إليه السائل ولام على ترك ادعائه بقوله: "هلا زعمت"، ونحوه عبارة عن كونها مقسماً بها مجرورة أي إذا لم يتهياً لك ما طلبناه منك أولاً فاختر طريقة أخرى ليتم لك المصير إلى نظيره المشارك به فيما هو المقصود الأصلي، أعني كونها مقسماً بها، فإن هذا النظر أيضاً وجه من الإعراب مغاير لكونها منصوبة بتقدير أذكر. ومنهم من فسر ما أشرت إليه بعدم الجمع بين القسمين على أن الباء مفتوحة على الخطاب كما وقع في بعض النسخ، وهو فاسد؛ لأن المتبادر من عبارة الكتاب كما يشهد به سلامة الفطرة أن هناك مطلوباً لم "سب" المصير إليه لمانع، وإذا اختير ما ذكرناها زال ذلك المانع، وتيسر المصير إلى ما هو نحوه، وقائم مقامه وعدم الجمع بين القسمين لم يكن مطلوباً بهذه الصفة، بل هو عدم مانع في طريق المطلوب، وهذا مما لا يشتبه له في معرفة التراكيب ونقد المعاني قدم راسخ، وضرر قاطع، وأيضاً لفظه نحو لا يبقى لها معنى أصلاً على هذا التفسير وحملها على الكتابة كما في مثلك لا تبخل مما لا يلتفت إليه.

قوله: "ويعضده ما روي عن ابن عباس"،⁵¹³ ينافيه، فإن المروي عنه يعضد كونها مقسماً بها، ولا تعلق له بعدم الجمع ولا بوجوده أصلاً، لا يقال لعله يحمل لفظه نحو على العطف كما يظهر من كلام غيره؛ لأننا نقول فحينئذ يصير المعنى واجعل الواو للعطف حتى يتم لك المصير إلى العطف، وذلك مما يعد لغواً، وأيضاً يدفعه الوجه الأول، لأن العطف ليس مطلوباً ههنا؛ بل وسيلة إليه وكذا الوجه الثالث فإن قول ابن عباس: "أقسم الله بهذه الحروف"، لا يتعلق بالعطف، وتأنيده أصلاً على أن لفظة نحو إنما يطلق على المشابه به، والعطف مستلزم لعدم الجمع بين القسمين ههنا؛ لا مشابه له وقوله: "لا لحذفها"، إشارة إلى أن المضمهر يبقى أثره دون المحذوف، وخص الإضمار بالباء لأصالتها في القسم، وكثرة استعمالها فيه دون الواو والتاء، وقال هناك وأنها نصبت نصب قولهم: "نعم الله لأفعلن" | 55 أ | وقال ههنا وقد جاء عنهم "الله لأفعلن"، مجروراً تنبيهاً على كثرة نصب المحذف

⁵¹³ الزمخشري، الكشاف، (25/1).

الجر وقلة الجر بإضمامه. ومعنى يستتب أي يتم من التباب وهو الهلاك، فإن يستتب التمام ويروقه ومنه إذا تم أمر وفي نقصه.

قوله: "لاه ابوك"،⁵¹⁴ أصله لله، اضمرت الجارة وحذفت الزائدة المدغمة في الأصلية لئلا يلزم الابتداء بالساكن، أو حذفت الأصلية لأن الزائدة مجتلبة لمعنى، فهي بالإبقاء أولى، وربما حذفت الزائدة والأصلية معاً وفتحت الجارة فيخرج عما نحن فيه، أقسم الله بهذه الحروف قبل ذلك لشرفها، إذ هي مباني كتب الله وأسمائه، ويلزم أن يكون لهذه الأسماء حاله كونها على نمط التعديد، أي مراداً بها حروف المباني محل من الإعراب، وقد نص العلامة على خلافه، فالصواب عنده أن يحمل على الاقسام بهذه الكلمات حال كونها أعلاماً للصور.

قوله: "فما وجه قراءة بعضهم"،⁵¹⁵ أي ما ذكرته في قراءة الفتح من إضمام الجار مع كون الفواتح غير مصروفة لا يتأتى في قراءة الكسر، ولا يمكن أيضاً جعلها مصروفة بسكون الوسط وإلا كانت منونة، فما الوجه فيها، أجب بأن وجهها ما ذكرناه على سبيل التجويز في قراءة الفتح من التحريك للحد من الهرب عن التقاء الساكنين، فإنه متين في هذه القراءة لا وجه لها غيره.

قوله: "والذي ييسط من عذر المتحرك"،⁵¹⁶ أي فتحاً وكسراً، والمقصود من بسط عذره نوع تقوية لهذا الوجه أعني؛ التحريك للحد من الهرب كي لا يتمسك بقراءة الكسر؛ بل الفتح أيضاً، على أن الأسماء قبل التركيب مبنية إذ لو كانت موقوفة لما حركت هذه الفواتح لالتقاء الساكنين لكونه مفتقراً في الوقف شائعاً، وحاصل الاعتذار أن هذه الأسماء كثر استعمالها غير مركبة موقوفة ساكنة الأعجاز، كأنها موضوعة على حاله لا يختلف فأشبهت بهذه المبنيات التي تجتمع فيها ساكنان لو بنيت على السكون فعوملت معاملةً لها، فتارة حركت بالفتح طلباً للخفة كـ "آلآن"، وتارة بالكسر على ما هو الأصل في تحريك الساكن كهؤلاء.

⁵¹⁴ الرمحشري، الكشف، (25/1).

⁵¹⁵ الرمحشري، الكشف، (25/1).

⁵¹⁶ الرمحشري، الكشف، (25/1).

قوله: "هل تسوّغ لي في المحكية مثلما سوّغت"،⁵¹⁷ في ذكر التسويغ إشعار لضعف إرادة معنى القسم في الفواتح وإن أيده بالأثر كما أشعر به أيضاً.

قوله: "هذا لا يبعد عن الصواب"،⁵¹⁸ وقوله: "لا عليك"،⁵¹⁹ والمراد بالمعربة ما أدرك الإعراب كـ"قاف"، و"صاد"، و"نون"، مفتوحات إذا قدرت مجرورة بإضمار الباء وبالمحكية ما يقابلها فيندرج فيها مالا يتأتى فيه الإعراب كـ"الم"، فإنه مبني علي السكون وجوباً، وما يتأتى فيه ذلك ولكنه لم يعرب؛ بل حكى على الحالة الوقفية سواء لم يغير عن سكونه كـ"حم"، أو يغير بالتحريك للحد في "المذهب" كما في تلك السور الثلاث في قراءة الكسر مطلقاً وفي قراءة الفتح على وجه والضابط أن المحكية ما يسكن آخره أو تحرك لالتقاء الساكنين فمن فسرهما بما ذكرت على طريق الحكاية من غير حركة في الآخر فقد زلة قدمه قوله: لا عليك أي لا بأس عليك في ذلك أي في حمل ذلك المحكي على إرادة معنى واو القسم منها وقوله: وإن يقدر عطف على ذلك يعني إذا كان بعد المحكي مجرور مع الواو كحم والكتاب المبين وجعلتها مقسماً بها وقدرها مجرورة المحل بإضمار حرف القسم لا منصوبة لحذفه وإلا امتنع العطف ولزم الجمع المستكره وأما إذا لم يكن بعدها ذلك كقوله: عليه السلام: "حم لا يُنصَرُونَ"،⁵²⁰ فذلك على تقدير القسم أن يحكم لها بالنصب والجر جميعاً على حذف الجار وإيصال الفعل وإضماره، إذ لا محذور في النصب بل هو أولى لكثرتة، ثم الظاهر أن تجويز إرادة القسم مختص لما بعده أو كما يصلح أن يكون جواباً له، وأما نحو: ﴿الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾،⁵²¹ و﴿الم (1) اللَّهُ﴾،⁵²² فلا تجويز فيه ومنهم

⁵¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (25/1).

⁵¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (25/1).

⁵¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (26/1).

⁵²⁰ متن الحديث: "إن يَبْتَئِكُمُ الْعَدُوُّ فَقُولُوا: حم لا يُنصَرُونَ"، الراوي: من سمع النبي صلى الله عليه وسلم، المصدر: صحيح الترمذي، الرقم: 1682. ورواه أبو

داود بنص: "إِنَّ يُبْتِئُكُمْ فَلْيَكُنْ شِعَارَكُمْ حم لا يُنصَرُونَ"، رواه أبو داود، (رقم/2599) وبُوبَ عليه بقوله: باب في الرجل ينادي بالشعار.

⁵²¹ سورة البقرة، 2-1/2.

⁵²² سورة آل عمران، 2-1/3.

من عمم على حذف الجواب من انه لمعجز، وأيدها بالأثر المنقول عن ابن عباس، وكان تمثيله في تجويز النصب والجر معاً عما دون نظم القرآن كقوله: ﴿حَم (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ﴾⁵²³، لا يخلو عن إيماء إلى التخصيص ويؤيده أن اللفظ لما لم يكن صريحاً في القسم ليجعل دليلاً على اقتضاء الجواب، كان حذف الجواب ضعيفاً جداً وفي "العالي" أن "حم لا ينصرون"، كان شعار القوم يوم الأحزاب وفي ذلك إشارة إلى أن السور المصدرة بها لفخامة شأنها حقيقة باستنزال نصر المؤمنين، وفل شوكة الكفار، وقال: "حم"، إما منصوب بفعل مضمر؛ أي: "قولوا حم"، و"لا ينصرون"، استئناف كأنه قيل: ماذا يكون إذا قلنا هذه الكلمة؟ فقال: "لا ينصرون"، وأما قسم على حذف المضاف؛ أي: "ورب حم"، و"منزل حم" و"لا ينصرون"، جواب القسم وما في الكشف مستغن عن تقدير المضاف، لأن القسم بالفواتح أنفسها. وزعم بعضهم أن "حم" من أسماء الله؛ أي: "اللهم لا ينصرون"، وتمسك | 55 ب | لما روي عن علي رضي الله عنه يا ﴿كهيعص﴾⁵²⁴، يا ﴿حم (1) عسق (2)﴾⁵²⁵، ورد بأنه علم بالاستقراء تدل على تعظيم أو تنزيهه أو ما شابه ذلك، لا دلالة للفواتح على شيء منها، وأما الدعاء المروي عن علي رضي الله عنه فمحمول على تاويل يا رب أو منزل.

قوله: "فما معنى"،⁵²⁶ أي تحقيقاً بأفضلية ان الفواتح أسماء السور فتبين لنا وجه تسميتها بهذه الألفاظ دون غيرها، مع تساوي الكل فيما يقصد بالإعلام من الدلالة على المسمى، أجاب بأن الوجه في ذلك الاشعار بأن الفرقان ليس إلا كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ على قانون لغتهم، فيكون فيه إيماء إلى الإعجاز والتحدي على سبيل الإيقاظ، وبيان ذلك أن الاولى في الأعلام المنقولة أن تراعي فيها إذا أمكنت مناسبة بين معانيها الأصلية والعلمية عند التسمية، وربما يلاحظ تلك المناسبة حال الاطلاق باقتضاء المقام، ولما كانت

⁵²³ سورة فاطر، 2-1/40.

⁵²⁴ سورة مريم، 1/19.

⁵²⁵ سورة الشورى، 2-1/42.

⁵²⁶ الزمخشري، الكشف، (26/1).

هذه كلها مركبة من حروف مخصوصة لها أسماء في لغة العرب، وجعلت تلك الأسماء أعلاماً لها، كان ذلك لتركبها من تلك الحروف على قاعدة اللغة التي هي تلك الأسماء، فإذا أطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء مقام التحدي إياه، حيث كان القرآن نوعاً واحداً، فالإشعار بكون بعض سوره على حالة مخصوصة إشعاراً بأن مجموعه كذلك، وإنها كحال كأن، ولم يجزم لأن رعاية المناسبة في الأعلام غير واجبه، واقتصر على ذكر الاشعار بأن الفرقان عربي، واستشهد له بلا تعرض للإيماء إلى الايقاظ اعتماداً على ما سيفضله في الوجه الثاني، فإن ما قصد فيه أصالة، يقصد في الوجه الاول تبعاً كما نبهاك عليه، وقد يتوهم من ظاهر عبارته أنه أراد مجرد الدلالة على كونه عربياً.

قوله: "فما بالها"،⁵²⁷ أراد أن هذه الألفاظ التي جعلت أعلاماً للسورة كما علم هي أسامي الحروف لا أنفسها، وقياس الخط أن يكتب كل لفظ على صورته، فلم كتب هذه الألفاظ على صورة الحروف دون صورها في أنفسها، فقوله: "لا على صور أساميها"،⁵²⁸ أصله لا على صورها، على أن الضمير لهذه الألفاظ كما في قوله: "فما بالها"، فوضع الأسامي موضع ذلك الضمير، وأضيف إلى ضمير الحروف تصريحاً بأن هذه الألفاظ أسامي الحروف، فحقها أن تكتب على صور الأسامي، والجواب من وجوه الاول أن الكلم كلها مركبة من ذوات الحروف بل اسمائها أيضاً مركبة من ذواتها، إلا من أسمائها، وذلك يقتضي كثرة وقوع صور الحروف في الخط، واعتبار الكاتب بها دون أساميها، وانظم إلى ذلك أنه استمرت العادة بأنه إذا أريد أن يؤم بتصوير ذوات الحروف تتهجى؛ أي تعدد ذلك الحروف باسميها، فيقال له مثلاً اكتب: "الف با تا"، فيكتب: أ ب ت، فيقع في التلفظ الأسماء وفي الكتابة الحروف أنفسها، فكأنه لما قيل لكاتب الفواتح: اكتب "الف لام ميم"، جرى على تلك الطريقة المألوفة، فصور ذات الحروف على قاعدة التأليف بينها، فلمستتر في تهجيته راجع إلى الحروف، وقد يتوهم رجوعه إلى الكلم؛ أي عدت حروفها باسمائها، فالمعنى هكذا إذا أريد أن يؤم بتصوير الكلم يتهجى حروفها على الترتيب

⁵²⁷ الزمخشري، الكشف، (26/1).

⁵²⁸ الزمخشري، الكشف، (26/1).

فيقال في الأمر بتصوير ضرب مثلاً اكتب "ضاد راء با"، فيكتب هكذا "ضرب"، ويرد عليه أنه لا يصح حينئذ دعوى استمرار العادة بذلك فإن اللفظ بأنفس الكلم في الأمر بكتابتها أكثر من أن تهجى حروفها مترتبة.

قوله: "ومتى قيل للكاتب"،⁵²⁹ عطف يجري مجرى التفسير لقوله: "متى تهجيت"⁵³⁰، وقوله: "كيت وكيت"،⁵³¹ كناية عن الحروف وأن تلفظ متعلق باستمرار؛ أي على أن تلفظ وعُمل جواب لما وهو مسند إلى الظرف الذي بعده، والشاكلة الطريقة، والجهة الوجه الثاني ما ذكره بقوله: "وأيضاً"،⁵³² وحاصله أنه اختبر في كتابة الفواتح ما هو أخف وأوجز، أعني صورة الحروف أمناً من وقوع اللبس إذ لا يشتبه على أحد أن المتلفظ به في أوائل السور هي الأساس دون الحروف، والسبب في عدم الاشتباه أمور ثلاثة: الأول: شهرة أمر الفواتح بإقامة السن العرب والعجم لها. الثاني: أن التلفظ في الفواتح بالحروف أنفسها؛ لا بأساميتها عارض الفائدة، فإن حروف المباني لا معنى لها أصلاً بخلاف أسمائها، فإن قيل ربما اعتبر من تلك الحروف في الفواتح الفاظ مستعملة كـ"الم" في ﴿الم﴾،⁵³³ و"حم" في ﴿حم﴾،⁵³⁴ قلنا المقصود إلا من وقوع اللبس بذوات الحروف لتقاد بها أي الحروف وأساميتها، لا لكلم مركبة | 56 أ | منها فإنه مستبعد جداً، ولك أن تقول التلفظ بالفواتح على غير وجه تعدد حروفها المكتوبة بأساميتها لا يشمل على كثير فائدة؛ إذ لا فائدة يحصل منها ألفاظ يفيد بنفسها معاني يعتد بها. الثالث: أن بعض الفواتح مفرد لا يخطر ببال أحد غير مورده، وهو أن يتلفظ باسم الحروف كـ﴿ص﴾،⁵³⁵ وأخواتها، ولما كانت الفواتح من باب واحد لم يبق اشتباه في الباقي أيضاً، وإن خص المفردات بعدم الاخطار إذ لا

⁵²⁹ الزمخشري، الكشاف، (26/1).

⁵³⁰ الزمخشري، الكشاف، (26/1).

⁵³¹ الزمخشري، الكشاف، (26/1).

⁵³² الزمخشري، الكشاف، (26/1).

⁵³³ سورة البقرة، 1/2.

⁵³⁴ سورة الشورى، 1/42.

⁵³⁵ سورة ص، 1/38.

يتوهم منها الفاظ موضوعة لمعنى، كما في بعض المركبات، ولو كان ﴿ق﴾⁵³⁶ مثلاً أمراً من الوقاية فكتب بالهاء. وقوله: "وإقامة"،⁵³⁷ عطف على قوله: "بشهرة"،⁵³⁸ وتفسير لها، وقوله: "أن الالافظ"،⁵³⁹ و"أن بعضها"،⁵⁴⁰ عطف على اسم "ان"، فإن عطف المفتوحة مع ما في حيزها على اسم "ان" المكسورة جائز، وإن لم يجز أن يقع أسماء لها بلا فصل، والضمير في "بها" راجع إلى الفواتح المصورة بصور الحروف، وغير متهجة حال فيها إلى غير معددة حروفها المكتوبة بأسمائها، وذلك بأن يتلفظ بالحروف أنفسها.

قوله: "لا يحلى بطائل"،⁵⁴¹ أي لا يحظى بكثير فائدة، قال الجوهري:⁵⁴² "لم يحل منه بطائل"؛⁵⁴³ أي لم يستفد منه كثير فائدة، ولا يكلم به إلى مع الجحد، وفي الأساس ما حلت منه بطائل أي بفائدة وقوله: "لا يُحظر"،⁵⁴⁴ بضم الباء، وفاعله ضمير راجع إلى مفرد، فالجملة صفة له أو إلى بعضها، فهو خبر ثانٍ، وضمير هو ومورده للبعض، وضمير عليه لما، و"أمنت"،⁵⁴⁵ خبر لقوله: "فإن شهرة"،⁵⁴⁶ وما عطف عليه الوجه الثالث ما

⁵³⁶ سورة ق، 1/50.

⁵³⁷ الرمحشري، الكشف، (26/1).

⁵³⁸ الرمحشري، الكشف، (26/1).

⁵³⁹ الرمحشري، الكشف، (27/1).

⁵⁴⁰ الرمحشري، الكشف، (27/1).

⁵⁴¹ الرمحشري، الكشف، (26/1).

⁵⁴² الجوهري، أبو نصر (٣٩٣ - ٤٠٠ هـ = ١٠٠٣ م)، إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر، وخطه يذكر مع خط ابن مقلة. أشهر كتبه (الصحاح) مجلدان. وله كتاب في (العروض) ومقدمته في (النحو)، أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز فطاف البادية، وعاد إلى خراسان، ثم أقام في نيسابور. أنظر ترجمته في الزركلي: الأعلام، (148/2).

⁵⁴³ حلي منه بخير: كرضي: أي اصاب خيراً، وقال الجوهري: «قولهم: لم يحل منها بطائل، أي يستفاد منها كثير فائدة». والتحلي: التزين، والطائل: الغناء والمزية والسعة والفضل. أنظر: الصحاح، (316/6).

⁵⁴⁴ الرمحشري، الكشف، (27/1).

⁵⁴⁵ الرمحشري، الكشف، (27/1).

⁵⁴⁶ الرمحشري، الكشف، (26/1).

أشار إليه بقوله: "وقد اتفقت"؛⁵⁴⁷ أي لا يحتاج في كتبة الفواتح إلى اعتذار فإن حط المضمّر خالف القياس في مواضع كثيرة، وليس في ذلك مضرة لحصول المقصود من الكتابة، وهو استقامة الألفاظ ومعانيها محفوظة على حالها.

قوله: "علم الهجاء والخط"،⁵⁴⁸ الخط تصوير للفظ بحروف هجائه، وأصل الهجاء كتعداد الحروف بأسمائها لما مر، فاستعمله ههنا في تصوير الحروف، وعطفه على الخط كأنه تفسير له أي علم تفسير الألفاظ وتصوير الحروف.

قوله: "بكتاب الكتاب"؛⁵⁴⁹ أي كتاب الكتابة وقيل الثاني بالضم والتشديد، لأنه سنة أي طريقة مسلوكة لا تخالف، وقد حكم مالك بجرمة المخالفة فيما يقصد به البقاء كالمصاحف، وأما لا يقصد به إلا التفهيم كألواح الصبيان وما يرجي مجراه فيجوز أن يكتب على قانون الخط. وقوله: "خط المصحف"،⁵⁵⁰ وخط العروض مبتدأ خبره خطان لا يقاسان، قدم عليه تشويقاً إليه، ولو جعل خطان لا يقاسان مبتدأ خبره محذوف؛ أي ههنا "اول" "كان أقصد في المعنى، وإنما خصص سؤال كتابة الفواتح على صور الحروف بتقدير كونها أسماء السور، لأنه إذا أريد بها تعدد الحروف للإيقاظ أو الإعراب لم يستبعد على كتبها على صورتها، إذ المعتاد في التهجي أن يكتب ذوات الحروف ويتلفظ بأسمائها كما عرفت في الوجه الأول من الجواب.

قوله: "هكذا"،⁵⁵¹ قيل هو صفة مصدر محذوف أي وروداً هكذا مسرودة حال، والاولى أنه حال؛ أي كائنة على هيئته التي وردت عليها مسرودة بدل منها أو بيان لها أو كالإيقاظ خبر، يكون وقرع العصا كناية عن

⁵⁴⁷ الزمخشري، الكشف، (27/1).

⁵⁴⁸ الزمخشري، الكشف، (27/1). ولكن وردت في الكشف بهذا اللفظ: "علم الخط والهجاء".

⁵⁴⁹ الزمخشري، الكشف، (27/1).

⁵⁵⁰ الزمخشري، الكشف، (27/1).

⁵⁵¹ الزمخشري، الكشف، (27/1).

التثنية. وأصله أن عامر بن الطرب العدواني⁵⁵² كان من حكماء العرب وفرسانه، لا يعدل بفهمه فهم، فلما طعن في السن أنكر من عقله شيئاً، فقال لبنيه: قد كبرت سني فإذا رأيتموني قد خرجت من كلامي وأخذت في غيره فافزعوا إلى العصا. فقل ان العصا قرعت لذي الحكم. وقوله: "والتحريك"،⁵⁵³ عطف على "كالإيقاظ"، على معنى أنه قصد بورودها هكذا إيقاظهم وإزالة تفههم وغفلتهم من حال القرآن، وتحريكهم للنظر فيما يؤدي إلى معرفة أنه كلام الله.

قوله: "قد عجزوا"،⁵⁵⁴ حال إما من الضمير المجرور، أو من المرفوع المستكن في المثلو.

قوله: "عن آخرهم"،⁵⁵⁵ صفة مصدر محذوف؛ أي عجزاً صادراً عن الآخر وقد صدر أولاً عن الاول، وقيل معناه عجزاً متجاوزاً عن آخرهم فبدل على شموله إياهم ومجاوزتهم عنهم فهو أبلغ من أن يقال: "عجزوا كلهم"، ورد بأن التجاوز بمعنى التعدي والمجاوزة يتعدى بنفسه، والذي يتعدى بعض معناه العفو، ولك أن تدفع بتضمن معنى التباعد بمعونة المقام، إذ لا مجال لقصد العفو، ولأنه يتعدى بكلمة "عن" أيضاً لورود استعماله كذلك لمن توثق به. وقيل عجزاً صادراً عن آخرهم إلى اولهم، وفيه أن مقابلة كلمة "إلى" هي⁵⁵⁶ كلمة "من" لا "عن". | 56 ب |
وقوله: "ليؤديهم"،⁵⁵⁷ تعليل للتحريك، والمقدرة بضم الدال وفتحها وكسرهما، المقدرة والمعجزة بفتح الجيم وكسرهما المعجز. وقوله: "دونه"،⁵⁵⁸ أي دون هذا المثلو، وفي أدنى مكان منه، وسيأتيك تحقيقه، وبعد المراجعات ظرف

⁵⁵² عامر بن الطرب بن عمرو بن عياذ العدواني: حكيم، خطيب، رئيس، من الجاهليين. كان إمام مضر وحكمها وفارسها. ومن حرم الخمر في الجاهلية. وكانت العرب لا تعدل بفهمه فهمًا ولا بحكمه حكمًا. وهو أحد المعمرين في الجاهلية، وأول من قرعت له العصا، وكان يقال له (ذو الحلم) وفيه قول الشاعر: (إن العصا قرعت لذي الحلم)، وفاته غير معروفة. أنظر: الزركلي، الاعلام، (252/3).

⁵⁵³ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁵⁴ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁵⁵ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁵⁶ وردت في الأصل: "هو".

⁵⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

ليأتوا "وهم أمراء الكلام"،⁵⁵⁹ حال من المضاف إليه في معجزتهم، والعامل هو المضاف أي عجزوا وهم على صفة تنافي عجزهم، وذلك له مدخل في الاستيقان، لا من فاعل "تأتوا" لفساد المعنى، ويجوز أن يكون حالاً من الفاعل المقدر للمراجعات، فإنه يؤكد عجزهم، وأما كونه حالاً منا لضمير المجرور في مقدرتهم ومعجزتهم على أن العامل هو الفاعل المنفي، فإنما يصح "عن" لو جاز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه، كما في قوله تعالى: ﴿مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾،⁵⁶⁰ ولا يخفى أن تقدير تساقطوا؛ أي عن القدرة وظهروا؛ أي في العجز، تكلف جداً. "وزعماء في الحوار"،⁵⁶¹ أي رؤساء المكاملة والمجاوبة.

قوله: "وهم الحرّاص"،⁵⁶² وصف لهم بكمال الإرادة بعد وصفهم بكمال القدرة، فكرر المسند إليه تنبيهاً على أنه صفة أخرى يستحق أن يلاحظ معها الذات، ويثبت لها استقلالاً، والتساجل التفاخر والتغالب بأن يصنع مثل صنعه، وأصله في السجل والمغالبة في ملئه، واقتضاب الكلام ارتجاله، والمتهالك على الشيء المتبالغ في الحرص عليه، كأنه يظهر من نفسه هلاكه فيه، وذلك بيان لمزيد اهتمامهم بالمنظوم. يقال: "افتن الرجال في حديثه وفي خطبته"، إذا جاء "بلاغين"، والقصيد جمع القصيدة من الشعر، كالسفين و السفينة، في الأساس أصله من القصيد وهو المخ المكتنز الذي يتفصد أي يتكسر لسمنه؛ أي استخرج من قصبته فنقلوها إليه وسموها به، كما استعير السمين للحري من الكلام، والغث للردىء منه. وقيل هو "فعيل" بمعنى "مفعول" فإن الشاعر يصقده لينقحه ويجوده، والرجز: ضرب من الشعر سمي به لتقارب أجزائه، وقلة حروفه، وحصول اضطراب عند إنشاده، من الرجز وهو داء يصيب الابل في أعجازها، وإذا ثارت الناقة ارتعشت فخذها ساعة، ثم تنبسط يقال رجز البعير بالكسر رجزاً فهو أرجز وناقة رجزاء.

⁵⁵⁹ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁶⁰ سورة النحل، 123/16.

⁵⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁶² الزمخشري، الكشاف، (27/1).

قوله: "ولم يبلغ"؛⁵⁶³ أي هذا المتلق، عطف على "لم تتساقط". قوله: "ومن الجزالة"،⁵⁶⁴ إما تعليل للبلوغ أي من أجل الجزالة، وإما حال من المبالغ، وهي المراتب التي يبلغ إليها، وعلى التقديرين فيه إشارة إلى أن إعجاز القرآن بجزالة معناه وحسن نظمه برزت؛ أي غلبت. قوله: "وشقت"،⁵⁶⁵ هو من قوله: "فاركب العصا فإنه لا يشق غباره" إلا أنه أكنى عن السبق بعدم شق الغبار وهو ظاهر بنفسه. والمصنف كنى عنه بشقه، وإنما يظهر بمعونة المقام وشق الغبار كناية عن الوصول والسبق، ومن البين أن مجاوزة الحد الخارج ووقوعه وراء المطامح، أدل على إعجازه من بلوغه تلك المبالغ.

قوله: "إلا لأنه"،⁵⁶⁶ استثناء من قوله: "لم تتساقط"، وإما عطف عليه من "السماء"؛ أي لم يكن سقوط المقدرة ولا ظهور المعجزة ولا وبلوغ المتلو غاية الجزالة، ولا تجاوزه الحد الخارج من قول أرباب الفصاحة، ولا وقوعه وراء تلك المطامح لشيء من الأشياء لـ لا "لأنه".

قوله: "وهذا القول"،⁵⁶⁷ جعل اسم الإشارة مبتدأ، ونعته بالقول واورد لفظ القوة، ثم لفظ الخلافة المنبئة عن قوله: مخلوق "الفنونة"، للدلالة على أنه أرجح من الاول؛ لأنه أوفق للطائف القرآن ورموز إشارته وأليق بأساليبه ووجوهه واختصاراته، ولأن الأصل عدم النقل، ولأن أكثر الفواتح يشترك فيها عدة من السور ك﴿الم﴾،⁵⁶⁸ و﴿المز﴾،⁵⁶⁹ مع أن المقصود من الأعلام تميز مسمياتها، ولأن التسميه بأسماء مسرودة على وجه التعديد لم يوجد في كلامهم. وما ذكره سيبويه مجرد قياس، ولأن ارتكاب الحكاية فيها بعد وقوعها في التركيب المقتضي للإعراب

⁵⁶³ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، (27-28).

⁵⁶⁸ سورة البقرة، 1/2.

⁵⁶⁹ سورة الرعد، 1/13.

خلاف الظاهر، وما ذكرناه في توجيهها مجوز لها في الجملة هذا وقد يرجح القول الاول على الثاني بأن العلية أكثر فائدة، إذ يستفاد معها الايقاظ أيضاً كما أشير إليه، وبأن اختيارها موافق للجمهور، ورد بأن الإيقاظ على تقدير العلمية تبع غير لازم، وعلى تقدير مقصود أصالة، وقول الجمهور وما ولي لما سيأتي على أن المتبع هو الدليل لأكثر القائلين، وأما الوجه الثالث فهو قريب من الثاني وإن تقدم توابعه وفوائده فاجراؤه في الاول لا ينبج عن تكلف.

قوله: "من القوة"،⁵⁷⁰ حال من المجرور مع تقدمها عليه، وإما صفة لمحذوف يفسر قوله: "بمنزل".⁵⁷¹

قوله: "لم يتجاوز"،⁵⁷² | 57 أ | بتذكير الفعل او تأنيثه، وفاعله ما سموا به، ومفعوله مجموع اسمين وقد يقال:

معناه على التأنيث، لم تتجاوز العرب فيما سموا به مجموعها، وقوله: "حقيقة"،⁵⁷³ احتراز عما سيأتي من أنه يطلق على أنها أسماء السور مجازاً لمشابهتها الأعلام فيما يقصد بها من افادة التمييز.

قوله: "إلى ما ليس في لغة العرب"،⁵⁷⁴ أي من التسمية بثلاثة أسماء، وأربعة، وخمسة، وقوله: "ويؤدي

أيضاً"،⁵⁷⁵ محذور آخر مبني على أن الجزء لا يغير جميع أجزائه، وكان مغايراً لنفسه واتحاد الاسم بمسماه أربط، لأن الشيء لا يكون علامة موضوعة لنفسه.

قوله: "فإن" اعترضت عليه؛⁵⁷⁶ أي على تأخير الوجه الثاني بأنه؛ أي بأن القول بكونها أسماء السور قول

مقول على وجه "الدلالة"، مشهور فيما بين الناس وقدم نظيره في الخطبة، يعني أنه كالجمع عليه فلا سبيل إلى إنكاره.

⁵⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

⁵⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

⁵⁷² الزمخشري، الكشاف، (27/1).

⁵⁷³ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

⁵⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

⁵⁷⁵ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

قوله: "سوى ما يذهب إليه"؛⁵⁷⁸ أي من كونها أسماء لها حقيقة وتذهب بتاء الخطاب، ويروى بياء الغيبة على صيغة ما لم يسم فاعله.

قوله: "على طريقه حضرموت"؛⁵⁷⁹ أي على وجه التركيب المزجي، بحيث يصير المجموع اسماً واحداً، يصح أن يجري الاعراب على آخره.

قوله: "غير مركبة"؛⁵⁸⁰ أي غير مجعولة اسماً واحداً على طريقة "حضرموت"؛ أي على وجه التركيب المذكور وهو نصب على الحال، و"منثورة"،⁵⁸¹ بدل منه أو بيان له، وتقديره: فأما التسمية بها؛ أي بثلاثة أسماء فصاعداً حال كونها غير مركبة. وفيه بعد بحسب المعنى.

قوله: "وناهيك بتسوية سيويه"؛⁵⁸² أي حسبك وكافيك بتسويته، وهو اسم فاعل من النهى، كأنه ينهك عن تطلب دليل سواه، يقال: "زيد ناهيك من رجل"؛ أي هو ينهك عن غيره بجده وغنائه عن طلب غيره، ودخول الباء إلى مآل المعنى، كأنه قيل اكتف بتسويته.

قوله: "دلالة قاطعة"،⁵⁸³ نصب على التمييز من ناهيك.

قوله: "والمؤلف غير المفرد"؛⁵⁸⁴ أي هما متغايران ذاتاً وصفة، فلا يلزم من تسمية المؤلف بالمفرد اتحاد الاسم مع المسمى، كما لا يلزم ذلك من عكسها في أسماء الحروف، وما ذكر من الشبهة مندفة لأن مغايرة الشيء

⁵⁷⁶ وردت في الأصل: "وان"، وفي الكشف: "فإن" أنظر: الزمخشري، الكشف، (28/1).

⁵⁷⁷ الزمخشري، الكشف، (28/1).

⁵⁷⁸ الزمخشري، الكشف، (28/1).

⁵⁷⁹ الزمخشري، الكشف، (28/1).

⁵⁸⁰ الزمخشري، الكشف، (28/1).

⁵⁸¹ الزمخشري، الكشف، (28/1).

⁵⁸² الزمخشري، الكشف، (28/1).

⁵⁸³ الزمخشري، الكشف، (28/1).

⁵⁸⁴ الزمخشري، الكشف، (28/1).

لآخر لا تستلزم مغاييرته لكل جزء منه حتى يلزم ذلك المحذور، فإن قيل: جزء الشيء متقدم عليه واسمه متأخر عنه فلا يكون الجزء اسماً للكل؛ وإلا لكان متقدماً عليه ومتأخراً عنه. قلنا: ذات الجزء متقدمة على ذات الكل في الوجود العيني والعلمي، وأما ذات الاسم فيلا يجب تأخره عن ذات المسمى في شيء منهما، بل ربما كان جزءاً له كما في الفواتح فيتقدمه، وربما انعكس الحال بينهما، فيجب تأخره عن المسمى كما في أسماء الحروف، وإذا لم يكن الاسم جزء من المسمى ولا كلاله، لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر بالقياس إلى مسماها بأحد الاعتبارين المذكورين، نعم وصف الاسم متأخر عن ذات المسمى مطلقاً، لا يقال وقوع الفواتح من حيث إنها أسماء لها، فإذا كانت الاسم متأخرة لزم تأخر الجزء أيضاً، لأننا نقول: اللازم على ذلك التقدير تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا استحالة فيه.

قوله: "فيكون أول ما يقرع الأسماع"⁵⁸⁵ أي من السور المصدرة بها مستقلاً؛ أي مستبداً من الاعراب غير محتاج فيه إلى ما بعده من الكلام، يقال: "أغرب الرجل"، إذا جاء بشيء غريب.

قوله: "وتقدمة من دلائل الإعجاز"⁵⁸⁶ أي أماراته إشارة بذلك إلى أن المقصود من الإغراب في أوائل السور أن تكون دليلاً على إعجاز ما ورد بعدها، ومقدمة منبهة عليه، فالفواتح على الوجه الثاني نبه بها التنبيه على أن هذا المتلو لتركبه بما يتركب به كلامهم على قواعدهم ليس إعجازه ببلاغته التابعة له إلا بكونه من الله. وعلى الوجه الثالث نبه بها على أنها لاستقلالها بوجه من الإغراب من صدورها عن من تستبعد منه أماره على اعجازها بعدها بالنسبة إلى حال من ظهر على لسانه؛ أعني تكلمه بها يستغرب منه إشارة إلى تكلمه بما بعد منه معجزاً، فالوجهان ناظران إلى ما سيأتي من تفسير قوله تعالى: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾⁵⁸⁷ من أن الضمير لما نزلنا أو لعبدنا. وقد يجعل الإعجاز المشار إليه بالإغراب إعجاز المنزل، أما مطلقاً أو في نفسه، فقد لو حظ ههنا حال

⁵⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

⁵⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

⁵⁸⁷ سورة البقرة، 23/2.

المتكلم المنزل عليه في إغراب الفواتح، كما لو حظ هناك حالة في إعجاز ما ينزل عليه، والاول أحسن وأنسب. واعترض بأنه يمكن تعلم أسماء الحروف كلها ولو بسماع من صبي في أقصر مدة، فليس في النطق بها إغراب وتقدمة لأمانة الإعجاز. وأجيب بأنه وإن كان ممكناً؛ إلا أن صدوره عن من اشتهر أنه لم يتعلم شيئاً قط؛ بل نشأ بين أقوام أميين ولم يخالط | 57 ب | أحداً ممن قرأ وحفظ مستبعد قطعاً. وقد يقال إن قوله: "واعلم"،⁵⁸⁸ إلى آخره من تنمة هذا الوجه، فلا مجال لذلك السؤال؛ لأن المستغرب هو النطق بأسامي الحروف مرعياً فيها تلك اللطائف التي لا يتصور مراعاتها من أحد إلا بوحى لا مجرد التلفظ بها. وفساد ظاهر لأن صريح كلامه⁵⁸⁹ دل على أن المستغرب هو النطق بأسمائها مطلقاً، لا النطق بالأسامي المشهورة المخصوصة بعدم الاقتباس. وأيضاً مقصوده بيان الفائدة في كل فاتحة، وتلك الرعاية إنما هي في الفواتح برمتها، وأيضاً لا يفهمها منها إلا ماهر في اوصاف الحروف وأحوالها بعد مبالغة في التأمل، وربما لم يتفطن لها أحد قبل المصنف من حذاق العلماء المتبحرين فيما يتعلق بالحروف، فضلاً عن أن يتفطن لها غيرهم، فكيف يكون أول ما يقرع أسماع المخاطبين بها مستقلاً بما ذكر. وأيضاً قد جعل المصنف نتيجة ما فصله بقوله: "اعلم"، إلى آخره؛ أن الله تعالى عدد على العرب الألفاظ التي تركب منها كلامهم تبكيئاً لهم، وإلزاماً للحجة عليهم؛ بأن المتحدى به مؤلف منها لا من غيرها، فليس إعجازه إلا لكونه من الله تعالى، فدل على أن هذا مزيد تحقيق وتفصيل للوجه الثاني المختار عنده وإن أمكن أن يجعل تأييد الاختيار التسمية بهذه الألفاظ المخصوصة، وتقوية للإغراب في النطق بها وحدها نظراً إلى جميعها، فلا معنى لدعوى اختصاصه بالوجه الثالث.

قوله: "وأهل الكتاب"،⁵⁹⁰ أراد به أهل الكتابة. وقوله: "كما قال تعالى"،⁵⁹¹ استشهاد معنوي يدل على كونه أمياً لا يتلو ولا يكتب، ينفي الارتياح ويقلعه من أصله؛ إذ لا يتصور منه الإتيان بمثل هذا القرآن، ولو كان

⁵⁸⁸ الزمخشري، الكشاف، (29/1).

⁵⁸⁹ يقصد كلام المصنف الزمخشري.

⁵⁹⁰ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

يتلو كتاباً ويخطه بيمينه لكان للمبطل في ارتيابه شبهة يتمسك بها، وكذا أسماء الحروف يستغرب من الأمي التكلم بها لا من غيره. وقوله: "في أن ذلك"،⁵⁹² متعلق بقوله: "فكأن"، حكم النطق بذلك حكم الأفاصيص: أي حكمها في أن ذلك هو وجه التشبيه. وقوله: "ومنزلة أن يتكلم"،⁵⁹³ عطف على حكم الأفاصيص: أي كان النطق بذلك بمنزلة أن يتكلم بالرطانة؛ أي: العجمية بفتح الراء وكسرها. وقيل عطف على حاصل فيندرج في وجه التشبيه.

قوله: "أربعة عشر سواء"،⁵⁹⁴ جعل أسامي الحروف ثمانية وعشرين، مع أن الحروف تسعة وعشرون كما صرح به بناء على أن الألف اسم يتناول المدة والهمزة، ومن ثم قيل الألف إما ساكنة أو متحركة وألف الوصول يسقط في الدرج والألف و اللام للتعريف، وقد مر في بسم الله.

قوله: "فلم؟"،⁵⁹⁵ حذفت الألف في الخط، ونبهناك أن الهمزة مستحدثه تمييزاً للمتحركة من الساكنة، ولذلك لم يذكر الهمزة في التهجي؛ بل اقتصر على الألف، ولم يستثن عن حكم تصدير الاسم بالمسمى، فأربعة عشر نصف الأسامي تحقيقاً. وقوله: "سواء؟"،⁵⁹⁶ أي وجدتها مساوية للنصف لا زائدة ولا ناقصة، دفع لتوهم كون الأسماء على عدد المسميات، وقيل الأسماء أيضاً تسعة وعشرون إلا أنه أراد نصفها تقريباً، لامتناع اعتبار الكسر كما في المستعليه وحروف القلقة، و "سواء" صفة لأربعة عشر، تأكيداً لا حال مؤكدة من نصف الأسامي ولا من ضمير وجدتها لام مستويه ومساويه للنصف لا زائدة ولا ناقصة. وضعفه لائح. وقد يقال الألف والهمزة حرف واحد عند الفقهاء، حرفان عند متعارف الجمهور، فحيث قال نصف الأسامي أربعة وعشرين على الاول، وحيث

⁵⁹¹ الزمخشري، الكشاف، (28/1). ووردت في الكشاف: "كما قال عز وجل".

⁵⁹² الزمخشري، الكشاف، (29/1).

⁵⁹³ الزمخشري، الكشاف، (29/1).

⁵⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (29/1).

⁵⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (29/1).

⁵⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (29/1).

أظهر المناسبة بين أعداد السور والحروف معنى على الثاني، فنبه على النظر في ضمن ذكر فائدتين، ولا خفاء في أنه تاويل لا ضرورة في ارتكابه، لكن كلام البيضاوي مائل إليه كما لا يخفى عند النظر في كلامه، وبعضهم حمله على أن لا يعد الساكنة حرفاً مغايراً للمتحركة؛ بل جعل حرفاً واحداً مسمى باسم واحد، ولم يعتبرها أصلاً في عداد حروف المعجم على كونها في الأغلب مره منقلبة على الواو والياء، لا يقال قوله: الألف إنهم استعاروا الهمزة مكان مسماها إلى آخره يدل على اختصاص الألف بالمدة فإنها الساكنة أبداً، و أن الهمزة مغايرة لمسماها؛ لأننا نقول قد عرفت هناك أن استثنائها إنما هو باعتبار أحد مسماها فقط؛ أعني الساكنة، وأما ههنا فقد اعتبرت من حيث أنها اسم لها مشترك بينهما.

قوله: "ثم إذا نظرت"⁵⁹⁷ أي بعد أن عرفت أنها للورود في الفواتح تصف الأسامي بالسور على عدد الحروف، إذا نظرت في هذا النصف وجدته مشتملاً على أنصاف أسماء الاجناس الحروف، إما تحقيقاً كما في المهموسة فإنها عشرة مجموعة في قولك: (ستشحتك خصفه)، وقد عد منها خمسة كما في المجهورة التي هي ما عداها، فإن أسماء حروفها ثمانية عشر، وإن كانت هي تسعة عشر وقد ذكر منها تسعة. وقال البيضاوي: "تجمع المهموسة (أجد طويت)، والرخوة (خمس) على نصره"⁵⁹⁸ مثل (خمر) يقال (حمس) بالكسر؛ أي يشدد، وعبارة البيضاوي: "ومن البواقي المجهورة نصفها يجمعه (لن يقطع أمر)"⁵⁹⁹ يعني من بواقي حروف المعجم بعد المهموسة والمجهورة يعتمنان حرف المعجم على سبيل التقابل، حتى ان ماعدا المهموسة المجهورة وكذا مراده، حيث | 58 أ | يقول: "من البواقي فالمجهورة"⁶⁰⁰ تسعة عشر يجمعها "للهمزة بفتح زاء وادغام" ، وعرف المهموسة بما يضعف الاعتماد على مخرجه، واكتفى به عن مخرجه تعريف المجهورة لتقابلهما، فهي ما يقوي اعتمادها على مخرجها ولقوة

⁵⁹⁷ الزمخشري، الكشف، (29/1).

⁵⁹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (33/1).

⁵⁹⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (33/1).

⁶⁰⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (33/1).

اعتمادها عليها لا يخرج وكما في الشديدة المجموعة في " **أحدك منبعت** "، وقد اورد منها أربعة⁶⁰¹ وكما في الرخوة المفسرة بما يقابل الشديدة، فإن أسماء حروفها عشرون، وذلك بأن يخص الألف بالهمزة ليختص بالشديدة كما يظهر من كلامه، وقد ذكر منها عشره والمطبقة بفتح ينطبق اللسان على الحنك الأعلى عند تلفظها، وينحصر الصوت حينئذ بين اللسان وما حاذاه من الحنك الأعلى، فالمطبق هو اللسان والحنك والحرف مطبق عنده نفيه تجوزاً كما يقال للمشارك فيه مشترك، والباقي منها منفتحة لعدم انطباق اللسان على الحنك إلا عند تلفظها بل تتجافى في كل واحد منها عن الآخر عنده، وكما في المطبقة المنحصرة في الأربعة وقد عد منها اثنان قال البيضاوي: "وهي حروف تضطرب عند خروجها"⁶⁰² ذكر نصفها الأولى بقلتها، واعلم أن ما بقي منها ثلاث وعشرون ذكر نصفها الأكثر "ألف لام ميم صاد" و "كاف هاء ياء عين سين طاء نون"، وكما في المنفتحة وهي التي يقابلها، فإن اسمائها أربعة وعشرون، والمورد منها اثني عشر، وأما تقريباً كما في المستعلية فإنها سبعة لا نصف لها صحيحاً، فاختصر منها على ثلاثة " **وتدورك** "، هذا النقصان في أسماء المنخفضة التي تقابلها، فذكر منها إحدى عشر، وترك عشره، وعرف البيضاوي المستعلية: "ومن المستعلية وهي: التي يتصعد الصوت بها في الحنك الأعلى، وهي سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والطاء"⁶⁰³ وهذا التعريف أولى بما قيل ما يرتفع اللسان بها إلى الحنك، لأنه يورث الاشتباه بالمطبقة وما سواها، وهي أحد وعشرون منخفضه بخروج صوتها من جهة السفلى، أو لانحطاط اللسان عند تلفظها عن الحنك الأعلى، وكما في حروف القلقة المجتمع في (قد طبع) بالمذكور منها اثنان، وهي حروف تضطرب عند خروجها. قال ابن الحاجب:⁶⁰⁴ "سميت

⁶⁰¹ العبارة عند البيضاوي وردت هكذا: "ومن الشديدة الثمانية المجموعة في (أجدت طبقك) أربعة يجمعها (أطقك)"، أنظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، (33/1).

⁶⁰² البيضاوي، أنوار التنزيل، (33/1).

⁶⁰³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (33/1).

⁶⁰⁴ هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، العلامة الحقق جمال الدين أبو عمرو، المعروف بابن الحاجب الكندي، الدويني الأصل، الإنشائي المولد، المقرئ، النحوي، الأصولي، الفقيه المالكي، صاحب التصانيف المشهورة به. ولد سنة: 570 هـ، اشتغل في صغره بالقاهرة، وحفظ القرآن، وأخذ بعض القرآن عن الشاطبي، وسمع منه "التيسير". كان من أذكى العالم، ولزم الاشتغال حتى برع في الأصول والعربية، ثم قدم دمشق ودرس بجامعها، وكان الأغلب عليه النحو، وصنف في الفقه

بالقلقة إما لأن صوتها صوت أشد الحروف من حيث أنها اجتمع فيها كونها مجهورة ومن الشديدة أخذاً من القلقة التي هي صوت الأشياء اليابسة، وإما لأن صوتها لا يكاد يتبين عند سكونها" ما لم يخرج إلى شبه التحرك لشدة أمرها من قوله:م: "قلقه"، إذا حركه ورجح فيها جانب القلقة لقلّة تلك الحروف في أنفسها، لا يقال الحروف المطبقة أقل منها ولم يذكر ما هو أقل من نصفها، لأننا نقول لها نصف صحيح بخلاف هذه وما بقي من القلقة وهو ثلاث وعشرون حرفاً بما كثرت، اعتبر نصفها الأكثر وهو اثني عشر حرفاً (الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون)، وليت شعري لم أهمل ذكرها المصنف و البيضاوي مع أنهما ذكرا حكم مقابل كل جنس، واعلم أن البيضاوي زاد على الأجناس التي ذكرها المصنف اجناساً أخرى؛ و تقريرها ما قاله المصنف أنه اورد من اللينتين الياء لأنها أقل ثقلًا، وأراد بها (الواو والياء) وكأنه لم يعد (الألف) من حروف المعجم ولذا لم يقله من اللينة نصفها الاول سميّا به بخروجهما في لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما الموجب لانتشار الصوت، ومن حروف البدل وهي على ما ذكر سيبويه⁶⁰⁵ أحد عشر اختاره ابن جني⁶⁰⁶ واحترز به عما في المفصل من كونها ثلاث عشر تجمعها (استنجده يوم صال زط)⁶⁰⁷ بزيادة السين واللام على حروف

مختصراً، وخالف النحاة في مسائل دقيقة ومن كتبه: "الوافية في نظم الكافية"، "الأمالي"، "الجامع بين الأمهات" وغيرها وله شعر. توفي في الإسكندرية سنة: 646 هـ. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (250_248/3)؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (431-430/16)؛ أبو المحاسن، المنهل الصافي والمستوفى بعد الواي، (422_421/7).

⁶⁰⁵ هو: أَبُو بَشَرٍ عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ بْنِ قَنْبَرٍ الْفَارِسِيُّ، ثُمَّ الْبَصْرِيُّ، إمام النحو، ولد في إحدى قرى شيراز ببلاد فارس عام: 148هـ، ثم رحل إلى البصرة ليكتب الحديث، ثم انصرف إلى دراسة اللغة والنحو على أيدي كبار العلماء، كالخليل بن أحمد، والأخفش، واشتهر سيبويه بكتابه الفريد في علم النحو "الكتاب"، توفي سنة: 180 هـ. انظر في ترجمته: أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص 66؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (346/7).

⁶⁰⁶ عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وتوفي ببغداد، عن نحو ٦٥ عاماً. وكان أبوه مملوكاً رومياً لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي. من تصانيفه رسالة في "من نسب إلى أمه من الشعراء - خ" و "شرح ديوان المتنبي - ط" و "المبهج - ط" في اشتقاق أسماء رجال الحماسة، و "المختصب - ط"، انظر: الزركلي، الأعلام، 204/4.

⁶⁰⁷ وهي حروف البدل أو الإبدال، ويُعرّف الإبدال على أنّه وضع حرف مكان حرف آخر بشكلٍ مطلق، سواءً أكان في حروف صحيحةٍ أو حروف معتلّة، وذلك من غير إدغام أو قلب. انظر: علي الجارم، النحو الواضح في قواعد اللغة العربية، صفحة: 30. بتصرف.

(أجد طويت)، قال بعضهم أنها اثني عشر حرف وزاد اللام ما ذكره وعن ما قال الرماني⁶⁰⁸ "أربع عشر"، وأضاف إلى ما ذكره هذا البعض (الصاد و الزاء) الستة منها لشيوعها واشتهارها بجمعها (أهطمين) اسمان لجبلين، والهظم والهطم أخوات، وقد زاد بعضهم في حروف الزيادة سبعة أخرى وهي اللام في (أصيلال) بدل من النون أصله (أصيلان) تصغير (أصلان) في جمع (أصيل) وهو الوقت بعد العصر (والصاد والزاء) في (صراط) و (زرط)، أبدلتا من السين في (سراط) والفاء في (أحداف) أبدلت من الثاء في (احداث) جمع حدث، والعين من (أعن) أبدلت من الهمزة، فان جعل الهمزة عيناً لغة لبعض العرب أصله (أن) والتقدير (أمن)، حذفت كلمة من (الآن) حذفت حرف الجر من أن شائع والثاء في (ثروع) الدلو مبدلة من الفاء والفروع جمع فرغ بالعين | 58 ب | المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو من بين "الوامي والدوم الحسان" اللتان يعترضان على الدلو على هيئة الصليب والجمع **الوامي** والباء في (بسمك) مبدلة أصله (ما اسمك)، هذه الأحرف السبع إذا ضمن إلى حروف (أجد طويت) منها وهي أحد عشر حرفاً، يصير المجموع ثمانية عشر حرفاً والمذكور منها نصفه الذي هو تسعة، الستة المذكورة التي هي حروف (أهطمين) واللام، والصاد، والعين، ومما يدغم في مثله الهمزة في الهمزة ولا يدغم في المقارب مخرجان فإن الهمزة لا تدغم⁶⁰⁹ في الهاء ولا في سائر حروف الحلق، نصفها الاول وهو السبعة التي ذكرها أولاً وهي: الهمزة، والهاء، والعين، والصاد، والطاء، والميم، ومما يدغم فيهما أي مما يدغم في مثله و فيما يقاربه نصفها الأكثر فإن الإدغام لما كان فيه خفة وخصاصة كانت الحروف يدغم فيهما أكثر فائدة من التي لا يدغم إلا في مثلها، فلا جرم ذكر النصف الأكثر من الاورد، والاولى من غيره ومن الأربعة التي لا يدغم فيما يقاربها ولكن يدغم فيها ما يقاربها نصفها، ولما كانت الحروف الذلقية والحلقية كثيرة الوقوع في كلامهم ذكر ثلثها فذكر من

⁶⁰⁸ هو العلامة أبو الحسن، علي بن عيسى الرماني النحوي المعتزلي (ت. 384هـ). أخذ عن : الزجاج، وابن دريد، وطائفة. وصنف في التفسير، واللغة، والنحو، والكلام، وشرح "سيبويه"، وكتاب "الجمال"، وله في الاشتقاق، وفي التصريف، وأشياء، وألف في الاعتزال "صنعة الاستدلال" سبع مجلدات، وكتاب "الأسماء والصفات"، وكتاب "الأكوان"، وكتاب "المعلوم والمجهول"، له نحو من مائة مصنف. أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (534/16).

⁶⁰⁹ ورد في الأصل: "يدغم".

الذلقية أربعة وهي: الهمزة، والهاء، والحاء، والعين، والحروف الذلق حروف لسان والشفه والواحد أذلق، وهن ستة ثلاث منها ذلقية وهي: (اللام والراء والنون)، وثلاث شفهيّة وهي: (الفاء والباء والميم)، إنما سميت هذه الحروف ذلقاً لأن الذلاقة في المنطق بطرف أسلة اللسان والشفتين وهما مدرجتا هذه الحروف الستة أي مسلكاه وطريقاه، وحاصله أنها لخروجهما عن العضوين اللذين بسببهما يحصل ذلاقة النطق، وسهولته، سميت بها بمعنى الحروف الخارجة عن ما هو سبب الذلاقة فأضيف إلى الحكم المتفرع على سببه مكان الإضافة إلى سبب ذلك الحكم، ويجمعها (رب منفل)، والتمفيل أن يقول أمير العسكر لأهله "من قتل قتيلاً فله كذا"، وما بقي منها وهو اثنان وعشرون حرفاً سمي مصمته، من حيث أنها ليست مثلها في الخفة وسهولة التلفظ بها، فصارت كأنها قد صمت عنها وسكت والدليل على كثرة وقوع الذلقية أنهم قالوا: لا تجدد كلمة رباعية أو خماسية إلا وفيها شيء منها، فمتى رأيتها خالية عنها فهي دخيل في العربية، كالمسجد ولذلك لم يذكره الجوهري، وكثرة وقوع الحلقيّة واضح ولم يذكر منها نظراً إلى أنها ليست حرفاً برأسها؛ بل هي المتحركة ذاتاً وإنما يتميز عنها بحسب الاوصاف والعوارض، وثقله مقابل هاذين النوعين بالنسبة إليهما؛ أعني المصمته وغير الحلقيّة ذكر منهما أقل من النصفين، وإن كان لهما نصف صحيح، وهو أحد عشر، لأن الباقي من كل واحد منهما اثنان وعشرون، وقد ذكر من كل منهما عشرة أحرف:

أما المصمته فالمذكور منها: الألف، والصاد، والهاء، والكاف، والسين، والحاء، والباء، والعين، والطاء، والقاف، والحاصل أن المذكور منها:

هو ماعدا: اللام، والميم، والراء، والنون، من جملة الأسماء الأربعة عشر المذكورة في الفواتح وغير الحلقيّة المذكورة منها:

هو: اللام، والميم، والصاد، والراء، والكاف، والسين، والطاء، والباء، والقاف، والنون؛ أي ماعدا الألف، والهاء، والعين، والحاء، من جملة تلك الأسماء الأربعة عشر، لكن لم يتعرض لهما قدس سره كما يرى، ولما كانت

ابنية المزيد لا يتجاوز عن السباعية كمصادر الأفعال السداسية، ذكر من الزوائد العشرة سبعة أحرف: الألف، واللام، والباء، والميم، والنون، والسين، والهاء، والمتروكة منها ثلاثه: الواو، والألف الساكنة، تنبيهاً على كون المزيد لا يتجاوز عن السباعية، فإن قيل ما ذكره من اوصاف الحروف مصطلحات استحدثها أرباب العربية حين دونوها، فكيف يتصور قصدنا حال نزول القرآن المتقدم عليها؟ قلنا ان المستحدث هو الأسامي لا المعاني المرادة بها، وهي المقصودة ههنا، وانما حملنا أنصاف الأجناس على أنصاف أجناسها أسمائها؛ لأنها أنسب لما ذكر أنه شمل عليها؛ أعني نصف الأسامي الذي هو المراد بقوله: "هذه الأربعة عشر"،⁶¹⁰ ولو حملت على أنصاف الأجناس أنفسها لم يصح النصف تحقيقاً في المتقابلين مماثلاً إذا صح في المهموسة لم يصح في المجهورة، وقد جعل الرخوة ههنا متناولة لما سماها في المفصل بما بين | 59 أ | الشديدة والرخوة أعني حروف لم يرد عنا محافظة على النصف، إذ لو خصت الرخوة لما عداها، لم يصح ذكر النصف في شيء منها، ولذلك أيضاً حمل الألف، واللام على الهمزة وعدّها في الشديدة المشتملة على الهمزة، ولم يعدّها في الرخوة المتناولة للمدة، ودعوى أن اسم الألف اشتهر في الهمزة غير مسموعة.

قوله: "ثم إذا استقرت"،⁶¹¹ بيّن أولاً: أنه ذكر نصف الأسماء في سور على عدد الحروف، ولا يخفي أن في ذلك إشارة إلى مجموع الحروف مع رعاية اختصار واعتدال. وثانياً: ان ما ذكر مشتمل على أنصاف أجناس الحروف، وفيه تقويه لتلك الإشارة مع كونه مقصوداً في نفسه ليكون على الإيقاظ وإمارة الإعجاز مسحة منه. وثالثاً: أن ما ذكر من هذه الاجناس أكثر في تراكيب الكلام التي مما الغي ذكرها منها، فصار المذكور لذلك معظم ما تركت منها كلامهم وجهل فيتنزل منزلة كله.

قوله: "مكتورة"؛⁶¹² أي مغلوبة في الكثرة من كثرته فكثرت؛ أي غلبته في الكثرة.

⁶¹⁰ الرمحشري، الكشف، (29/1).

⁶¹¹ الرمحشري، الكشف، (30/1).

⁶¹² الرمحشري، الكشف، (30/1).

قوله: "وقد علمت"؛⁶¹³ أي هو معلوم لك، والجملة حال وعاملها رأيت، وقد اعترض بينهما بقوله:

"فسبحان".⁶¹⁴

قوله: "فكأن الله"،⁶¹⁵ هذه فائدة استفاد من مجموع الفواتح بإسرها متفرعة عما تقدم من ذكر الحروف

المشتملة على أنصاف الأجناس، النازلة منزلة كلها وإنما لم يجزم بها للاحتمال والتأدب وأراد بالألفاظ التي منها تراكيب كلامهم؛ حروف التهجي بتمامها وتقديرها ذكرها بأسمائها إلا أن نصف الاسامي ههنا قام مقام كلها.

قوله: "إلى ما ذكرت"،⁶¹⁶ في الوجه الثاني -- بالحجة غلبه بها.

قوله: "وإلزام الحجة إياهم"؛⁶¹⁷ أي في أن المتلو كلام الله.

قوله: : "لما تكاثر"؛⁶¹⁸ أي لما كان وقوع الألف واللام في تراكيب الكلام من الحروف الغالبة على غيرها في

كثرة الاستعمال، أكثر من وقوع ما عداها فيما جاءنا مكررتين في معظم هذه الفواتح؛ أي في عدد كثير منها وهو ثلاث عشرة كما فصلها، ولم يرد بأعظمها أكثرها لأن المجموع تسعة وعشرون، لا يقال كرر الميم في سبعة عشر أو ثمانية عشر منها، لأننا نقول أريد تكريرها مجمعين كما في تراكيب الكلام، وليس في الفواتح حرفان كررا كذلك مثلهما، وحيث نسب التكرار إلى مجموع المعظم الاولن لا إلى كل واحد منهما فلا حاجة فيه إلى تاويل كما في تكرير الفاتحة في كل ركعة من الصلاة .

⁶¹³ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

قوله: "وهي فواتح"،⁶¹⁹ الضمير للمعظم أنه باعتبار الخبر، أو باعتبار أن معنى المعظم فواتح كثيرة، ولقد راعى في عد الأسامي الأربعة عشر ترتيب السور الواقعة هي فيها كما مر، وأما ههنا فقد عقب الزهراوين بأربع سور توافقهما في الفاتحة، وعقب الأعراف بالرعد لاشتراكهما في الزيادة على "الم" بحرف واحد، ثم لاحظ ترتيب المصحف، إلا أنه قدم إبراهيم على هود، ويوسف، فإن كان لفضله كان الأولى أن يقدم على يونس أيضاً.

قوله: "فهلّا عددت"،⁶²⁰ وما لها جواب سؤال واحد فرعه على الوجه الثاني الذي استحسنه أولاً واختاره آخر كما يدل عليه جوابه، أي إذا كان المقصود بالفواتح الإيقاظ والتحريك للنظر فهلّا ذكرت مجتمعة فإنه واف لذلك الغرض في أول القرآن فإنه أولى من غيره، وأي فائدة في تفريقها على السور، وإن أريد تفريقه على ما ذكر في مجموع الفواتح بأن يقال إذا كان ذكر نصف الأسامي عد جميع الحروف تبكيتاً وإلزاماً، فهلّا عددت الحروف بأسرها بنصف أساميتها مجتمعة في أوله؟ لم ينطبق عليه الجواب لأن التنبيه المستفاد من عد جميعها بنصف أساميتها لم يتكرر، إنما المتكرر هو التنبيه الحاصل بذكر شيء من جنس الحروف، فإنه أيضاً يدل على أن المتحدى به مؤلف منها: أي من الحروف لا غير، وإن كان عد الجميع أدل على ذلك اللهم إلا أن يؤول بأنه إنما اختير التفريق ليتكرر أحد التنبيهين في مواضع متعددة ففي ذلك رعاية لهما على أحسن وجه.

قوله: "وتجديده"،⁶²¹ عطف على إعادة والضمير للتنبيه ومعنى اوصل؛ أي أشد ايصالاً إلى الغرض وهو ما نبه عليه من أن المتحدى به كذا وما يتوسل به إليه، ومعنى أقر: أشد إقراراً أي تقريراً وتثبيتاً فكلاهما اسم تفضيل بنى من المزيد فيه والضمير في ذكره للتنبيه.

قوله: و"كذلك مذهب كل تكرير"،⁶²² أي تكرير سائر معاني القرآن كإعادة التنبيه في طلب التمكن، سواء كان مع إيجاد اللفظ كالم في سورها و ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾،⁶²³ أو بدونه كص وحم والقصص المكررة

⁶¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶²⁰ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶²¹ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

بعبارات مختلفة. ولك أن تورد السؤال على الوجه الثالث بأن يقول: إذا قصد بالفواتح | 59 ب | الإغراب فهلا عددت مجتمعة؟ ويجيب عنه بأن إعادة الإغراب وتكرير أمانة الإعجاز اوفى بالمطلوب، ولا ورود للسؤال على الوجه الاول إذ المقصود الأصلي فيه الدلالة على مسميات مخصوصة بأسماء هي أجزاءها، وأما الألفاظ فلا يقصد فيه إلا تبعا.

قوله: "فهلا جاءت، ولم اختلفت؟"،⁶²⁴ هذان سؤالان؛ أي هلا كانت الفواتح المعرفة على طريقة واحدة مع أن ما قصد بها من إعادة التنبيه وتحديد حاصل كذلك، وأيضا لم كان اختلافها على الوجوه المخصوص ولا ضميران في جاءت وحروفها للفواتح بأجمعها.

قوله: "فوردت"،⁶²⁵ تفصيل لاختلاف أعداد حروفها المعددة بها. وقيل الضميران للصور المكتوبة في الفواتح لأن الحروف الملفوظة في ص مثلا ثلاثة وهو سهو. وقيل هما لذوات الحروف المعتدة بأساميها وفي إضافة الحروف إلى ضميرها نوع سماجة.

قوله: "وكما أن أبنية كلماتهم"،⁶²⁶ جواب عن السؤال الثاني والمعنى على التوزيع: أي بعضها على حرف واحد وبعضها على حرفين كما في الحروف وغير المتمكنة من الأسماء وهكذا ترتقي إلى خمسة أحرف أصول وتنتهي بها .

⁶²² الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶²³ سورة المرسلات، 47/77.

⁶²⁴ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶²⁵ الزمخشري، الكشاف، (30/1).

⁶²⁶ الزمخشري، الكشاف، (31/1).

قوله: "لم تتجاوز"⁶²⁷ أي الأبنية ذلك: أي كونها على خمسة أحرف، وهذه الجملة حال من ضمير الأبنية في الظرف، وجوز أن يكون خبرا آخر لأن، ويمكن لك إيراد هذين السؤالين على الوجه الأول والثالث وتطبيق الجواب عليهما.

قوله: "فما وجهه"⁶²⁸ أي عرفتنا الوجه في مجيء الفواتح مفرقة على السور متفاوتة في أعداد الحروف، فعرفنا وجه اختصاص كل سورة بالفتحة التي اختصت السورة بها السورة بفتحتها على الإطلاق، إذ لا يوجد فيها فاتحة أخرى، واختصاص الفتحة سورتها لها على الإطلاق وإما بالإضافة إلى بعض السور، والسؤال يعم الأوجه الثلاثة. وقوله: إذا كان الغرض هو التنبيه جواب على الوجه الثاني المرضى عنده وفي قوله: كما إذا سمي الرجل تقوية له وإشارة إلى الجواب على الوجه الأول، ويعرف منهما بالمقايضة الجواب على الوجه الثالث.

قوله: "أية"،⁶²⁹ هي مجردة عن معنى الاستفهام وقعت ظرفا لحاصل وتنوينها عوض عن المضاف إليه، والجملة أعني سلك صفة لها: أي التمييز حاصل في أية طريقة سلكها الرجل، ولا يقدر في ذلك عروض الاشتباه لأجل الاشتراك في الأعلام كما في بعض الفواتح أيضا، إذ قد يزال بالقرائن وقيل التمييز عن الكل حاصل بالنظر إلى الوضع العلمي قبل اعتبار الاشتراك وفيه بحث لأن المقصود هو التمييز حال الإطلاق وليس بحاصل، نعم إن كان الواضع متعددا كان العذر واضحا بخلاف ما إذا كان واحدا كما الفواتح.

قوله: "وكذلك لا يقال"،⁶³⁰ أردف حديث الأعلام بذكر الأجناس وأورد لها أمثلة من الأجرام والأعراض زيادة تأييد لما هو فيه.

⁶²⁷ الرمحشري، الكشف، (31/1).

⁶²⁸ الرمحشري، الكشف، (31/1).

⁶²⁹ الرمحشري، الكشف، (31/1).

⁶³⁰ الرمحشري، الكشف، (31/1).

واعلم أن البيضاوي زاد ههنا على ما ذكره المصنف، ومحصوله أنه تعالى ذكر ثلاث مفردات وهي: ص، ق، ن، في ثلاث سور، لأن المفردات توجد⁶³¹ في الأقسام الثلاثة وهي الاسم نحو الكاف في "ضربك"، والهاء في "ضربه"، والفعل نحو "ق" أمرًا من "وقى" والحرف نحو واو العطف، وذكر أربع ثنائيات لأن الثنائيات توجد في أربعة: في الحرف بلا حذف مثل: "بل"، وفي الفعل بحذف نحو: "قل"، وفي الاسم بغير حذف لمن، وبالحذف لمن كـ"دم"، في تسع سور: طه، ويس، والنحل، ومؤمن،⁶³² والسجدة، والزخرف، ودخان، والجنات، والأحقاف، لوقوع ذلك في كل واحد من الأقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه؛ أعني بفتح الألف، وكسره، وضمه، فيحصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة تسعة، وأمثلة ذلك واضحة مما ذكره، وذكر ثلاث لإثبات مجيء الثلاثيات في الأقسام الثلاثة في ثلاث عشرة سورة: البقرة، وآل عمران، ويونس، وهود، ويوسف، وإبراهيم، والحجر، والشعراء، والقصص، والعنكبوت، والروم، ولقمان، والسجدة، تنبيهها على أن أصل الأبنية المستعملة ثلاثة عشر، عشر منها الأسماء والقياس يقتضي اثني عشرة لأن الأول لا يخلو عن إحدى الحركات الثلاث، وعلى كل تقدير يتصور في أربع احتمالات السكون، وإحدى الحركات الثلاث ولكن سقط منها ما يضم الفاء وكسر العين وعكسه استثناءً، فبقي عشرة وعلى: صقر، وجمل، وكتف، ورجل، وعلم، وعنب، وابل، وبزد، وحرد، وعنق، وثلاثة للأفعال وهي مفتوح العين، ومكسوره ومضمومه، مع فتح الفاء لخفته فإن أصول الأفعال الثلاثة ليس فيها مضموم الفاء ولا مكسورها، ولا ساكن الفاء | 60 أ | ولا ساكن العين، ومكسوره، ومضمومه مع فتح الفاء لخفته، فإن أصول الأفعال الثلاثة ليس فيها لثلاث يلام اجتماع الساكنين عند اتصال المضمر المرفوع، فإن اللام يسكن حينئذ فرارًا عن توالي الحركات فيما هو كالكلمة الواحدة، وذكر رباعيتين وهما "المص"، "المر" وخماسيتين وهما ﴿كهيعص﴾⁶³³،

⁶³¹ ورد في الأصل: "يوجد". وتكرر ذلك كثيرًا فيما بعده.

⁶³² هي سورة غافر، وتسمى سورة المؤمن لذكر قصة مؤمن آل فرعون.

⁶³³ سورة مريم، 1/19.

﴿حم﴾،⁶³⁴ ﴿عسق﴾،⁶³⁵ تنبيهًا على أن كل واحد من الرباعية والخماسية قسمان؛ أصلي، وملحق به، فالأصل من الرباعي "كحنفل"، وهو النهر الصغير، ومن الخماسي "كسفرجل"، والملحق بالرباعي "كسفرجل" وهو المكان الغليظ المرتفع، والبدال زائدة للإلحاق، ولذلك لم يدغم والملحق بالخماسي كـ"حنفل"، وأصله جحنفل فزيدت النون والجحفة لذوات الحوافر كالشفة للإنسان، فرقت ولم يعد في جملة أول القرآن لهذه الفائدة المفهومة من أول الكلام إلى ههنا مع ما فيه ما ذكره المصنف من إعادة التحدي.

قوله: "ما بالهم؟"؛⁶³⁶ أي ما بال القراء أو العلماء على الإطلاق، ومعنى عدوا: أي وجد هذا العد فيما بينهم لا من كل واحد منهم فلا ينافي قوله: ومن عداهم لم يعدوا شيئًا منها آية.

قوله: "هذا مذهب الكوفيين"،⁶³⁷ قيل هذه رواية المصنف، والذي يعرف من كتاب المرشد أن الفواتح كلها آيات في جميع السور بلا فرق بينها. وفي بعض الحواشي ان قوله: أما ﴿الم﴾،⁶³⁸ فآية حيث وقعت بأنها ليس بصحيح لأنها في آل عمران ليس بآية عندهم، والوجه في ترتيب ذكر الفواتح أنه ابتداء بالـم وأتبعها بما زيد عليها حرف واحد ثم بما يخالفها في حرف واحد، أعني الم، ثم بما يوافقها في عدد الحروف فقط، أعني طسم، ثم ذكر ما هو على حرفين وقدم يس لمشاركتها طه في كونها آية، ثم انتقل إلى ما هو على خمسة أحرف وقدم حم عسق لمناسبته أطوارهم، ثم ذكر ما هو حرف واحد.

قوله: "المر لم تعد آية"،⁶³⁹ واعترض بأن الصواب أن يقال المر ليست بآية فإن أجيب بأنه أبلغ أن ينه على أن قياسها على ﴿المص﴾،⁶⁴⁰ يقتضي أن يكون آية لكنه خولف فلم يعد آية، رد بقوله: ثلاثتها لم تعد آية إذا لم

⁶³⁴ سورة الشورى، 1/42.

⁶³⁵ سورة الشورى، 2/42.

⁶³⁶ الرمنشيري، الكشف، (31/1).

⁶³⁷ الرمنشيري، الكشف، (31/1).

⁶³⁸ سورة البقرة، 1/2.

⁶³⁹ الرمنشيري، الكشف، (31/1).

⁶⁴⁰

يخالف فيها قياس، والظاهر أنه تفنن في العبارة وتصريح لما هو المراد في هذه الأحكام نفيًا وإثباتًا كما يشهد عليه قوله: ما بالهم عدوا وقوله: هذه مذهب الكوفيين وقوله: فكيف عد لما استبعد واستنكر أن يعد آية ما هو في حكم كلمة واحدة كحم ويس، وأجاب بأنه قد عد آية اتفاقا.

قوله: "وقف التام"،⁶⁴¹ الوقف على مالا يفيد معنى مستقلا قبيح وعلى ما يفيد حسن، فإن استقل ما بعده أيضا سمي تاما وإلا سمي كافيا وحسنا غير تام، فالوقف على بسم قبيح، وعلى الله تعالى أو الرحمن كاف، وعلى الرحيم تام. واشترط بعضهم في الكافي أن يكون ما بعده الموقوف عليه متعلقا به تعلقا إعرابيا وسيأتي ما فيه.

قوله: "أو جعلت"،⁶⁴² على إذا لم يجعل ومقابل له اني إذا جعلت أسماء للسور وجعلت مع ذلك أخبارا محذوف، وإنما قال وحدها احترازا عما إذا جعل ما بعدها أيضا آخر لذلك الابتداء أو جعل بدلا منها، فإن الوقف عليها حينئذ غير تام لأن ما بعدها غير مستقل، وأما إذا جعلت وحدها كذلك كان ما بعد الموقوف عليه أيضًا مستقلا، كما إذا جعلت بمنزلة الأصوات، فقد أشار في التمثيل إلى اعتبار الاستقلال فيما بعد الموقوف عليه وقف التمام وإن لم يصرح به أولا. فإن قيل: كيف حصر استقلالها فيما إذا نطق بها أو جعلت وحدها أخبارا مع أنها إذا قدرت منصوبة بنحو أذكر أو قسم محذوف الجواب كانت أيضًا مستقلة والوقف عليها تاما. قلنا: لا حصر هناك بل اورد للاستقلال مثلا على كل واحد من تقديري جعلها تعداد للحروف وأسماء للسور، وإن سلم كان الحصر بالقياس إلى ما ذهب إليه من الوجوه كما سيأتي وما ذكرتم ليس من مذهبه للاستقلال وإن جوزه.

قوله: "هل لهذه الفواتح محل من الإعراب"،⁶⁴³ قيل السؤال مستدرك إذ قد علم فيما سبق إعرابها لفظاً حيث جوزه في ص وقاف ونون فيمن قرأها مفتوحات أن يكون معربة لفظاً، إما منصوبة بأذكر أو مجرورة بإضمار حذف

⁶⁴⁰ سورة الأعراف، 1/7.

⁶⁴¹ الرمحشري، الكشف، (31/1). ووردت في الكشف: "وقف التمام".

⁶⁴² الرمحشري، الكشف، (31/1).

⁶⁴³ الرمحشري، الكشف، (31/1).

القسم، واعرابها محلا حيث سوغ إرادة في المحكية معنى القسم ويكون محلا، إما نصبا، وحيث ذكر أن الفواتح تجعل أخبارا لمبتدأ محذوف فيكون محلها رفعا. وأجيب بأن ما تقدم من بيان | 60 ب | إعرابها كان على تقدير كونها أسماء للسور، وهذا سؤال عن حالها مطلقا ولذلك قال في الجواب: ومن لم يجعلها الخ، فلا استدراك ولا حاجة إلى أن يقال، إنما كرر هذا السؤال وأجاب عنه وإن كان معلوما ليبنى عليه السؤال المتعقب له وهو قوله: ما محلها. **قوله:** "لأنها عنده كسائر الأسماء الأعلام"،⁶⁴⁴ يعنى قد وقعت في التركيب وامتنع ظهور إعرابها حيث كانت محكية على وقفها إما ساكنة أو متحركة للجد في الهرب، فلا بد أن يكون مقدرا في محلها، وأما إذا ظهر الإعراب فلا حاجة إلى محل.

قوله: "أما الرفع: فعلى الابتداء"،⁶⁴⁵ يتناول المبتدأ والخبر فإن العامل فيهما عنده هو الابتداء. **قوله:** "وأما النصب والجر: فلما مر من صحة القسم بها"،⁶⁴⁶ فيه تفصيل سبق تقريره في بحث التسويغ، ثم إن الواجهة الثلاثة جارية بلا ضعف في كل فاتحة تصلح في الظاهر أن تكون قسما. أما الرفع والجر فمطلقا، وأما النصب فبشرط أن لا يلزم اجتماع قسمين كما أشرنا إليه آنفا، وأما في غيرها فلا يجرى النصب بالقسم بل بفعل مضمر ولا الجر مطلقا إلا على وجه ضعيف، وهو أن يقدر جواب القسم من نحو أنه لمعجز وما شاكه، فإما أن يريد جريان كل واحد في كل فإنه كثيرا ما يذكر في هذا الكتاب الوجه الراجح والمرجوح معا من غير تفرقة بينهما اعتمادا على فهم الشارع فيه، وإما أن يريد التوزيع على معنى أن بعضا من الفواتح تجرى فيه الواجهة كلها والباقي منها يجرى فيه بعضها، ويتكل في ذلك أيضا على ما ذكر وإن كان المتبادر من العبارة هو الاول.

⁶⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (31/1).

⁶⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (31/1).

⁶⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (31/1).

قوله: "ومن لم يجعلها"،⁶⁴⁷ عطف على قوله: "نعم"، لها محل فيمن جعلها أسماء للصور وتتمة للجواب عن قوله: هل لهذه الفواتح محل من الإعراب والفواصل بينهما ليس أجنبيا عنهما بل هو تفصيل للمعطوف عليه والجملة المبتدئة هي الواقعة في ابتداء الكلام فلا محل لها أن يقع موقع المفردات التي ركبت مع غيرها ليطرأ عليها ما يقتضي إعرابا في محلها.

قوله: "وللمفردات المعددة"،⁶⁴⁸ هي الواردة على نمط التعديد بلا تركيب فلا يعتور عليها ما يقتضي إعرابها لفظا أو محلا. والحاصل أن هذه الألفاظ إذا سردت على طريقة التهجي لم يكن لها إعراب أصلا لفقد المقتضى والعامل. قيل إنما أورد مثالين تنبيهها على أن ما انتفى إعرابه لفقد مقتضيه قسمان: جملة ومفرد. مع رعاية المناسبة، فإن بعض الفواتح كالجملة في تعدد كلماته، وبعضها كمفرد في أنه كلمة واحدة واعلم أن المصنف ذكر في وجه وقوع الفواتح على هذه الصورة فواتح للصور وجوهاً ثلاثة: أولها: كونها أسماء للصور. وثانيها: الإيقاظ وقرع العصا. وثالثها: تقدمه دلائل الإعجاز وأما البيضاوي فقد ذكر الأخيرين أولا على أسلوب الاتحاد حيث عطف قوله: "وليكون أول ما يقرع الاسماع مستقلاً"،⁶⁴⁹ بنوع من الإعجاز على قوله: "إيقاظاً" لمن تحدى بالقران وتنبيهاً على أن المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم وآخر الأول عنهما وأورده بقليل إشارة إلى قوة الأخيرين وضعف الأول فالدلالة على وجه الإعجاز معتبرة في هذا الوجه كما في الأخيرين، لكن اعتبارها فيها مقصودة بالذات قصداً أولاً في هذا الوجه، ليس اعتبارها إلا لترجيح التسمية بهذه الألفاظ دون غيرها مع تساويها فيما يقصد بالإعلام من الدلالة على المسمى، وانفهامه عند ذكرها فلمقصود بالذات هنا، إنما هو جعل هذه الألفاظ أسماء للصور فيفهم مسمياتها عند ذكرها، والدلالة على وجه الإعجاز إنما هي مقصودة بالعرض، وذكر استدلال

⁶⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (31/1).

⁶⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (31/1).

⁶⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، (28/1).

من قال بأنها أسماء للصور بقوله: "واستدل عليه"⁶⁵⁰ إلى آخره، لكن يرد عليه أن يقال أنها مفهومة لبعض دون بعض، وإن أراد بقوله: "لو لم يكن مفهومة"⁶⁵¹ كونها مهمة لعامة المخاطبين، فالملازمة ممنوعة إذ لا يلزم من انتفاء كون الخطاب بها كما ذكر، ولا عدم كون القرآن بأسره بياناً وهدى، وإنما يكون كذلك لو لم يفهم من هو المخاطب حقيقة؛ أعني الرسول وهو ممنوع لجواز أن يكون سرّاً بينهما بفهمه بطريق من الطرق غير متعارف، وأما التحدي فلا يجب أن يكون لكل منه دخل فيه، ولو سلم فالتحدي بها يحصل لمجرد تلفظها مع قطع النظر عن تصور معانيها كما عرفت، وإن أراد الفهم في الجملة فالملازمة مسلمة، لكن ثبوت المقدم وهو انتفاء الفهم مطلقاً ممنوع وإنما يثبت لو لم يفهم الرسول، وعدم فهمه ممنوع كما عرفت، فإن قيل فهمه بطريق غير متعارف يخالف قوله: "بلسان عربي مبين"،⁶⁵² قلنا يكفي كون أكثرها كذلك، ولو سلم فيكفي كونها عربية، الالفاظ مفهومة المسميات، ولو شرط فهم المراد يخرج كثير من الفاظ القرآن منه والآيات، ثم اورد | 61 أ | بقوله: "لا يقال"⁶⁵³ إلى آخره، قوله: "لأننا نقول"،⁶⁵⁴ وجوها أربعة مزيفة، ثم اورد وجوهاً أربعة أخرى "بصفتهم" بقوله:، وقيل مبلغ الوجوه أحد عشر:

أما الاول: الأربعة الاولى، فهو أن يكون الأسامي الدالة على المقطعات مزيدة للتنبيه، والدلالة على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر، كما قال قطرب⁶⁵⁵ وهو من أفاضل تلامذة سيبويه، قال محمد بن يحيى بن ثعلب إن

⁶⁵⁰ البضاوي، أنوار التنزيل، (34/1).

⁶⁵¹ البضاوي، أنوار التنزيل، (34/1).

⁶⁵² البضاوي، أنوار التنزيل، (34/1).

⁶⁵³ البضاوي، أنوار التنزيل، (34/1).

⁶⁵⁴ البضاوي، أنوار التنزيل، (35/1).

⁶⁵⁵ أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد البصري ت. (204) هـ؛ النحوي البصري اللغوي المعروف بقطرب؛ أحد تلاميذ سيبويه (ت. 180-148 هـ) ومجموعة من

علماء البصرة. كان طالباً مجتهداً للغة العربية حيث أنه كان يذهب لسبويه قبل بقية زملائه؛ فقال له سيبويه: إنما أنت "قطرب ليل" ومن هنا أتى هذا اللقب والقطرب

هو دابة كثيرة الحركة التي لا تسكن. أنظر: الزركلي، الأعلام، 200/5.

العرب إذا استأنفت كلاماً فمن شأنهم أن يأتوا غير الكلام الذي يريدون استئنافه، فيجعلونه تنبيهاً للمخاطبين على قطع الكلام، واستئناف الكلام الجديد وزيفه بقوله: "هذه الألفاظ" لم يعهد مزيدة إلى آخره، وتقديره ان ما ذكرت إنما يصح لو عهد في كلام العرب كونها مجرد الدلالة على الانقطاع من غير أن يكون لها معاني في حيزها، ولم يعهد ذلك وان الاستئناف لا يقتضي أن لا يكون لها معنى في حيزها حتى يستلزم ذلك، لأن الحكم عليها بكونها مزيدة لا معنى لها ألا ترى أن ما سمي فصل الخطاب من نحو هذا وأما بعد إنما يقال عند تمام كلام والشرع بآخر، فلا جرم يدل على انقطاع كلام واستئناف آخر مع أن له معنى في نفسه، ولا يحكم عليه بالزيادة.

وأما ثانيها فهو أن تكون⁶⁵⁶ تلك الأسماء إشارة إلى كلمات مأخوذة هي منها، وزيفه بقوله: "ولو لم يستعمل للاختصار"،⁶⁵⁷ إلى آخره، وتقديره ان ذلك إنما يصح إذا استعملت تلك الأسماء في كلام العرب للاختصار منها، وهو ممنوع، ولما أثبت استعمالها للاختصار بالصور المذكورة دفعه بقوله: "وأما الشعر فشاذ"،⁶⁵⁸ لا يقاس عليه. وأما قول ابن عباس فليس تفسيراً أو تخصيصاً للأسماء المذكورة بهذه المعاني بكونها مأخوذة ومختصرة منها؛ بل هو تنبيه على أن الحروف التي دل عليها باسمائها مع أسماء الله مطلقاً، ويساوي ما يخاطب به من الكلام، وتخصيص ما ذكر بالذكر من جملة ما تركب من تلك الحروف من قبيل التمثيل بأمثلة حسنة، لا لكونه بخصوصه مراداً من تلك الأسماء لكونها مختصرة منه، ألا يرى أنه رضي الله عنه عد كل حرف من كلمات متباينة، حيث عد الألف تارة من "آلاء الله"، وتارة من "أنا"، وتارة من "الرحمن"، وعد اللام تارة من "لطف الله"، وتارة من "علم الله"، وتارة من "جبريل"، وجعل الميم تارة مقصوراً من "ملك الله"، وتارة من "الرحمن"، وتارة من "أعلم"، وتارة من "محمد"، ولا يصح استعمال لفظ واحد في معان متعددة.

⁶⁵⁶ ورد في الأصل: "يكون". وتكرر فيما بعد كثيراً بهذا الشكل.

⁶⁵⁷ البضاوي، أنوار التنزيل، (35/1).

⁶⁵⁸ البضاوي، أنوار التنزيل، (35/1).

وأما ثالثها فهو أن تكون إشارة إلى "مدد أقوام"، أو "جال بحساب الجمل" وزينه بقوله: ولا لحساب الجمل، وتقديره أن الإشارة إلى المدد والآجال إنما يصح إذا استعملت هذه الأسماء في كلام العرب لحساب الجمل، حتى يلحق تلك الأسماء بالمعربات، واللفظ إنما يكون معرباً إذا استعملت العرب في كلامهم، والعرب لا تستعملها في ذلك، والحاصل أنه لا يكفي في كون اللفظ معرباً، ولا في لحوقه في المعربات مجرد، واشتعار دلالة على معنى فيما بين العرب؛ بل لابد مع ذلك من استعمالهم إياه في ذلك المعنى ولم يوجد، إذ الشائع المشهور أن العرب لم تستعمل⁶⁵⁹ هذه الالفاظ لما ذكر ذكر، فإذا لم يشتهر استعمالهم لم يثبت ذلك، وإذا لم يثبت ذلك لم يثبت اللحق، وبهذا أخرج الجواب عن قوله: "وهذه الدلالة"، إلى آخره ولما أبطل احتمال أن تكون الفواتح للإشارة إلى المدد إشارة إلى ما تمسك به أبو العالية⁶⁶⁰ في إثبات هذا الاحتمال لا يدل على مدعاه مقال، والحديث لا دليل فيه، وفيه بحث لأنه لم يستدل بتبسمه عليه السلام؛ بل لما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام أتاها عليهم بالترتيب المخصوص وتقديرهم على استنباطهم كما صرح به هناك بقوله: "فإن تلاوته إياه"، الخ وكما جاز كون تبسمه عليه السلام لما ذكر جاز أن يكون تعجباً من اطلاعهم على المراد، وقد ترجح هذا الاحتمال بأن قارئه التلاوة والتقدير، فالتعرض لتبسمه عليه السلام لا يجدي بطلان.

وأما رابعها: فهو أن تكون دالة على الحروف المبسوطة مقسماً، بها وزيفه بقوله: "وجعلها مقسماً بها"، وتقديره أنه وإن كان غير ممتنع في نفسه؛ لكنه بعيد لا يصار إليه بلا ضرورة إذ يخرج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها كفعل القسم، وحروفه، وجوابه، وأما الجواب عن قوله: "وان القول بأنها أسماء السور"، فنقوله: والتسمية سلسلة أسماء إنما يمتنع، وقد مر تقريره عند تحقيق كلام المصنف فلا يفيد.

⁶⁵⁹ ورد في الأصل: "يستعمل".

⁶⁶⁰ أبو العالية رُفِعَ بن مهران الرياحي البصري، (ت. 709/90)، عالم مسلم. هو تابعي وراوي حديث نبوي من الثقات، روى له الجماعة، أدرك الجاهلية، وأسلم

بعد موت النبي بسنتين. أنظر: الذهبي. "سير أعلام النبلاء"، بقية الطبقة الأولى من كبراء التابعين، أبو العالية، ج 4. مؤسسة الرسالة. ص. 207: 213.

وأما اول الأربعة المضعفة فهو: أن تكون أسماء | 61 ب | للقرآن المراد به المجموع الشخص، فأن قيل ان الفواتح جزء منه فيلزم اتحاد الاسم والمسمى، قلنا قد مر ما يكون جواباً عن ذلك وإن أريد القدر المشترك المتناول لكل ما يطلق اسم القرآن يلزم الاتحاد والمحال، لأن هذه الفواتح مما يطلق عليه اسم القرآن أيضاً، وإن أريد بعض معين، يلزم التخصيص بلا محتص، ولا يراد أن الترادف أيضاً خلاف الأصل، لأن كثرة الاسم لدالاتها على شرف المسمى وتعظيمه يكون عذراً للمصير اليه، ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن وهو عطف تفسيري لقوله: وكتاب يتضح بذلك الاخبار كونها أسماء للقرآن، ويؤيد كونها تفسيراً أنه لم يخبر عنها بالقرآن صريحاً كما أخبر بالكتاب في نحو: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾،⁶⁶¹ ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ﴾،⁶⁶² و﴿المص (1) كِتَابٌ أَنْزَلَ﴾،⁶⁶³ وقوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (1) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾،⁶⁶⁴ ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾،⁶⁶⁵ و﴿طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾،⁶⁶⁶ و﴿حم (1) تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (2) كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (3)﴾،⁶⁶⁷ في معنى الاخبار عنها بالقرآن.

وثانيها: أنها أسماء الله، وايدته قول علي ثم اوله بتقدير المضاف بناء على أنه علم بالاستقراء ان أسماء الله لائح، إما أن يدل على تعظيم او تنزيه او ما يرجع إليها، والفواتح ليست كذلك فكذلك اول دعائة بجملة على ما يدل على التعظيم.

⁶⁶¹ سورة هود، 1/11.

⁶⁶² سورة إبراهيم، 1/14.

⁶⁶³ سورة الأعراف، 2-1/7.

⁶⁶⁴ سورة يوسف، 2-1/12.

⁶⁶⁵ سورة الحجر، 1/15.

⁶⁶⁶ سورة النمل، 1/27.

⁶⁶⁷ سورة فصلت، 3-1/41.

وثالثها: أن يكون جمع ما هو من مبدأ المخارج، وما هو من وسطها، وما هو من آخرها، إيماء إلى أن اللائق بالعبد أن يكون فاتحة كلامه، وأوسطه، وخاتمته، ذكر الله.

ورابعها: أن يكون سرًا استأثر الله بعلمه، وقد روي عن الخلفاء الأربعة، وعن غيرهم من الصحابة ما يقرب منه، وروي عن أبي بكر الصديق أنه قال: "في كل كتاب سر، وسر الله في القرآن أوائل السور"، وعن عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم أنهم قالوا: "الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر"، وعن علي رضي الله عنه: "في كل كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء"، ولما كان أكثر أهل العلم على أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابهات ولا يقف قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁶⁶⁸ قائل أنه لو لم يكن للراسخين في العلم حظ في علم المتشابهة إلا أن يقول: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾⁶⁶⁹ لم يكن لهم فضل على الجهال، لأنهم جميعًا يقولون ذلك. قال فخر الإسلام: "لا شيء من المتشابهات إلا والرسول يعلم بتعليم الله إياه ذلك".⁶⁷⁰ ومعنى قولهم: استأثر الله بعلم المتشابهات، واستقل وتفرد به، أنه لا يعلمها أحد بنفسه إلا الله، لأنه لا يعلمها أحد من البشر أصلاً لجواز أن يعلمها بعض من اصطفاه الله من خلقه بتعليمه وإلهامه إياه كما في الغيب، فانه قد خص بعلمه، مع أن الأنبياء والأولياء يعلمونه بإلهامه وإن لم يعلموه بأنفسهم، أول المصنف ما روي عن الخلفاء وغيرهم، وصرفه عن ظاهره حيث قال: ولعلمهم أرادوا ثم بين السبب الذي حمل الرامين إلى تاويل المشابهات على ذلك فقال إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد، فينبغي أن يكون معنى قولهم: أنها سر استأثر الله بعلمه، أنها رموز لم يقصد بها إفهام غير الرسول لا أنها لا يعلمها أحد سوي أصلاً، فإن الخطاب بمثله بعيد فلا وجه يحمل كلامهم على معنى يستلزم لذلك الخطاب البعيد. وقد يجاب عنه بأنه لا بعد في ذلك، إذ يجوز أن يخاطب الله بالمتشابهة ابتلاء للراسخين

⁶⁶⁸ سورة آل عمران، 7/3.

⁶⁶⁹ سورة آل عمران، 7/3.

⁶⁷⁰ أظنه يقصد فخر الدين الرازي، بحكم أن القرطبي كان ينقل عنه (ت. 1210/606). نقل كثيرًا عن الرازي على طريقة السؤال والجواب "إن قيل" "قلنا"، وأحياناً أخرى ينقل عنه دون الإشارة إليه. ولكن لم أقف على هذا القول في تفسير الرازي التفسير الكبير "مفاتيح الغيب".

بمنعهم عن التفكير والوصول إلى مطلوبهم من العلم ما ان ابتلاء الجهال بالجهل على تحصيله والامعان في طلبه، لأن ابتلاءه لفرقه إنما يكون بما هو خلاف سواها، وعكس متمناها، وهو قريب من قول الإمام، وهو أنه كما يحسن من الله أن يكلف عباده بما لا يعرفون وجه الحكمة فيه من الأفعال؛ كأفعال الحج، ورمي الجمار، والسعي، والرمل، فكذا يحسن منه أن يأمرهم بأن يتكلموا بما لا يقفون على معناها، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر، لأن تكلمه بما لا يقف على معناه إلا لمحض الانقياد والتسليم، ثم لما فرغ عن بيان أن هذه الفواتح من الأسماء، وأنها من قبيل المعربات، وأن سكون اواخرها لعدم العامل، وعن بيان وجوه وقوعها فواتح من السور المقبول، والمزيف، والمسكوت عنه، أراد الآن أن يذكر حكمها في الاعراب، فأورد ست احتمالات ثلاثاً على تقدير اسميتها، وثلاثاً على تقدير ابقائها على معانيها، مع أن الوجوه المذكورة أحد عشر، لأنه أدرج وجوهاً خمسة منها في جعلها أصواتاً منزلة | 62 أ | منزلة حروف التنبيه، أحدها ما ذكره بقوله: "وليكون أول ما يقرع الأسماع". وثانيها: ما قال قطرب. وثالثها: ما قاله أبو العالية. ورابعها: ما ذكره بقوله: "وقيل الألف من أقصى الحلق". وخامسها: ما روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم. ولما كان وجوه الاعرابات⁶⁷¹ وتحقيقها منصوبين في تقرير كلام المصنف، أو في حكم المنصوص، لم نتعرض ههنا لتفصيلها والحناء بها، وأحلناها إلى ما ذكرناه في تلفيق كلام المصنف، وعن بعض العارفين في الحروف المقطعة إشارة إلى أن كلام الله لا يسعه الحروف والكلمات، لأن الكلام القديم غير متناه الحروف، والحروف والكلمات متناهية، وذلك لأن الصبيان أولاً يتعلمون الحروف المقطعة الفارغة عن معاني القرآن، ولكنها دالة على كلمات القرآن، وبها يهتدي إلى قراءة القرآن، ثم يعلمونهم المركبات من الحروف، ثم يعلمونهم القرآن كلياً وسوراً، فيفقهون منها المعاني كل واحد على قدر علمه، وفهمه، ومعرفته، وصدق نيته، وصفاء طويته، ومواهب الحق في حفظه، فيظن بعضهم "الغنائق" منهم إذا انقطعت الكلمات والسور المعدودة ان كلام الله انقطع، فالله أنزل بعد الكلمات والسور الحروف المقطعة؛ ليعلموا أن كلامه القديم لا

⁶⁷¹ ورد في الأصل بزيادة: "إلى". بعد كلمة "الاعرابات"، ولا معنى لها في الجملة.

يحويه الكلمات المعدودة، ولا يحصيه السور المحدودة، فهذا أشير إلى أن الحروف المقطعة لو ركب بعضها مع بعض، ومؤلف إلى الأبد، لا ينقضي كلام الله، ولا يضيق نطاق نطق الحروف عن توسع محيط الكلام الأزلي، لأنه فرق ظاهر بين الحروف المقطعة وبين الحروف المحدثه، والكلمات القائمة بالحروف المحدثه منحصرة، ومعاني الحروف القائمة بالكلام التقديم غير متناهية.

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾

[سورة البقرة: 2]

[﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾⁶⁷² قوله: "إلى ما ليس ببعيد"⁶⁷³ هو ما دل عليه ﴿الم﴾⁶⁷⁴ أعني السورة او المنزل المؤلف من هذه الحروف على الوجهين الاولين، وأما الوجه الثالث فكأنه من تنمة الثاني. يريد أن "ألم" [ذكرت]⁶⁷⁵ آنفاً، فمدلوله ليس ببعيد فكيف يصح أن يشار إليه لما وضع للبعيد؟ أجاب اولاً: بأنه إشارة إليه لكنه في حكم البعيد من وجهين: الاول أنه تقتضي ذكره والمقتضى ذكره في حكم المتباعد، وأشار بقوله: وهذا في كل كلام إلى أنه مطرد في العرف: أي جعل المقتضى كالمتباعد والإشارة إليه بلفظ البعيد جاز في كل كلام. الثاني: أنه لما وصل إلى [آخره]⁶⁷⁶ وأشار أيضاً إلى اطراده عرفاً بقوله: "كما تقول"⁶⁷⁷ فقوله: "ولأنه عطف على وقف" الإشارة، إذ معناه أنه وقعت بقرينة قوله: لم نسخت؟ واعترض عليه بأنه قبل الوصول إلى المرسل إليه كان كذلك. وأجيب بأن المتكلم إذا ألف كلاماً ليلقيه إلى غيره، ويوصله إليه فربما لاحظ في تركيبه وصوله إليه، وبني عليه كلامه. وقيل لم يرد بالمرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم، بل من وصل اللفظ إليه حال إيجاده بمنزلة السامع

⁶⁷² سورة البقرة، 2/2.

⁶⁷³ الزمخشري، الكشاف، (32/1).

⁶⁷⁴ سورة البقرة، 1/2.

⁶⁷⁵ ورد في الأصل: "ذكر".

⁶⁷⁶ ورد في الأصل: "الخ".

⁶⁷⁷ الزمخشري، الكشاف، (32/1).

لكلامك، وهو مردود بأنه خلاف ما يفهم من العبارة. وأيضًا إن أراد باللفظ الذي وصل إلى السامع لفظ "ألم" فذلك ليس إشارة إليه بل إلى ما دُل به عليه، وإن أراد جميع السور أو المنزل فقبل أن يصل إليه الجميع كان ذلك على حاله، لا يقال أراد لفظ "الم"، لكن لا من حيث إنه مجرد لفظ بل من حيث دلالة على مسماه، لأننا نقول رجوعه إليه من هذه الحيثية؛ رجوع إلى مسماه، فيرد عليه ما يرد على الشق الثاني، إذ قيل وصول مسماه إلى المرسل إليه من المرسل كان ذلك على حاله. وأجاب ثانيًا: بأن ذلك ليس إشارة إلى "ألم"، بل إلى الكتاب الذي وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما السلام. أو بقوله: ﴿سنلقى عليك قولاً ثقیلاً﴾⁶⁷⁸، لكن الأنسب على التقدير الثاني أن يقول الذي وعد به، نعم إن وعد النبي "وعدلائهم" تبعًا له، لكنه خلاف الظاهر من العبارة. وههنا أبحاث:

الاول: ذكر بعضهم أن السؤال مخصوص بما إذا كان "ألم" اسمًا للسورة وقد عرفت، ويؤيده قول المصنف فيما بعد: "أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل"،⁶⁷⁹ وقوله: "أي" هو يعنى المؤلف من هذه الحروف. نعم يمكن أن يقال لما كان مجموع المنزل مرموزًا إليه، لا مصرحًا به كالسورة منزل لذلك أيضًا منزلة البعيد.

الثاني: قوله: "ولأنه لما وصل"،⁶⁸⁰ عطف على قوله: "وقعت الإشارة"،⁶⁸¹ إذ معناه لأنه وقعت بقرينة قوله: "لم صحت"⁶⁸². وأما قوله: "وقيل" فعطف على "قلت". ولما لم يكن مختارًا عنده آخره، وإن اقتضى ترتيب البحث تقديمه بأن يقال: ليس ذلك إشارة إلى "ألم" وإن سلم فهو في حكم البعيد. وأفاد البيضاوي قدس سره أن كون ذلك إشارة "الم" مخصوص بتأويله بالمؤلف من هذه الحروف، |62ب| أو تفسيره بالسورة أو القران، فيفهم منه

⁶⁷⁸ سورة المزمل، 5/73.

⁶⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (33/1).

⁶⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (32/1).

⁶⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (32/1).

⁶⁸² الزمخشري، الكشاف، (32/1).

أنه لا يجوز ذلك إذا أريد به ما سوى ذلك، لامتناع حمل الكتاب عليه حينئذ، وذلك مثل أن يكون من أسماء الله، أو يكون كل اسم مما فيه باقياً على معناه، وجعل مقسماً به، أو يكون أبعاض كلمات هي منها، أو أصواتاً منزلة حرف التنبيه، مثل كونه مقدمة لنوع من الإعجاز، أو تنبيهاً على الانقطاع والاستئناف، وإشارة إلى مداومة أقوام وآجال، أو إيماء إلى الدوام على ذكر الله.

الثالث: ذكر الإمام السكاكي:⁶⁸³ "أن المشار إليه باسم الإشارة إما مدرك بالبصر، أو منزل منزلته".⁶⁸⁴ وتحقيقه ما فصل في بعض شروح الكافية من أن المعتبر في أسماء الإشارة هو الإشارة الحسية، "فالأصل فيها أن يشار بها إلى محسوس مشاهد قريب أو بعيد، فإن أشير بها إلى ما يستحيل إحساسه نحو: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ﴾،⁶⁸⁵ أو إلى محسوس غير مشاهد نحو: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ﴾،⁶⁸⁶ فلتصويره كالمشاهد"،⁶⁸⁷ فإن كل غائب عيناً كان أو معنى؛ إذا ذكر جاز أن يشار إليه بلفظ البعيد، نظراً إلى أن المذكور غائب تقول: "جاءني رجل"، فقال ذلك الرجل وتضاربوا ضرباً شديداً فهالني ذلك الضرب، وجاز في قلة أن يشار إليه بلفظ القريب نظراً إلى قرب ذكره، فتقول: هذا الرجل وهذا الضرب، وكذلك يجوز لك في القول المسموع عن قريب أن تشير إليه بلفظ البعيد، لأنه زال سماعه فصار في حكم البعيد، كقولك: بالله الطالب الغالب، وذلك قسم عظيم لأفعلن كذا، والأغلب في مثله أن يؤتى بالقريب فيقال وهذا قسم. وبالجملة؛ لما كان اسم الإشارة موضوعاً للمشار إليه إشارة حسية، فاستعماله فيما لا تدركه الإشارة كالشخص البعيد مثلاً مجازاً، بأن تجعل الإشارة العقلية كالحسية لما بينهما من المناسبة، إذا عرفت هذا فتقول لفظ ذلك إن كان إشارة إلى "الم"، فمدلوله سواء كان اسماً للسورة أو رمزاً إلى المنزل ليس مدركاً بالبصر

⁶⁸³ هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين: عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم، ولد سنة: 626

هـ، من كتبه: "مفتاح العلوم"، "رسالة في علم المناظرة"، توفي سنة: 1160 هـ. الزركلي، الأعلام، (222/8).

⁶⁸⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 78.

⁶⁸⁵ سورة فاطر، 13/35.

⁶⁸⁶ سورة مريم، 63/19.

⁶⁸⁷ شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، المجلد 2/472.

بل منزل منزلته، فإن نظر إلى ابتداء نزوله، كان كمعنى حاضر جعل كالمشاهد لذكره، وفي حكم البعيد لزوال ذكره ونقيضه، وإن نُظر إلى أنه لم ينزل بتمامه، كان كمعنى غائب صُير كالمشاهد البعيد لما ذكر. وجاز أن تعلق مشاهدته بالذكر، وبعده بتقدير وصوله إلى المرسل إليه، ووقوعه بذلك في حد البعيد عن المرسل. وإن كان إشارة إلى الكتاب الموعود فهو لبعد ذكره لمنزلته مشاهد بعيد.⁶⁸⁸

وقيل: إنما صحت الإشارة إليه مع أنه ليس بمحسوس، لأنه جُعل كالمحسوس بناء على صدق الوعد، والقول بأنه لا حاجة إلى التاويل لأن المحققين على أن المشار إليه إذا كان مذكورًا مع اسم الإشارة صفة له، لم يلزم أن يكون محسوسًا غلط منشؤه أن من نقلنا كلامه في تحقيق أسماء الإشارة، ذكر في موضع آخر أن اسم الإشارة مبهم الذات، وإنما تتعين الذات المشار إليها إما بالإشارة الحسية أو بالصفة، وأراد أن إزالة الإبهام إما بالإشارة الحسية وحدها أو بالصفة معها، يدل على ذلك بأنه صرح في كلامه المنقول آنفًا بأن المذكور في حد اسم الإشارة هو الإشارة الحسية فقط، وأنه موضوع لما هو مشار إليه إشارة حسية، واستعماله في غيره مجاز، نعم دعوى أن لفظ ذلك مشاع استعماله فيما هو من المعاني والمعقولات مع ذلك التاويل مستقيم.

الرابع: أن المصنف لم يذهب إلى أن ذلك للتعظيم إشارة إلى بُعد درجته في الهداية كما اختير في المفتاح، لأن ما ذكره أشهر في العرف، وأجرى في الموارد، وأقرب إلى الحقيقة، بل ربما يتخيل أنه صار فيه حقيقة عرفية.

الخامس: ذكر بعض الأفاضل أن الكتاب الموعود، وإن أريد به ما وعدوا به في التوراة والإنجيل، أعني القرآن لم يصح أن يكون الكتاب خبرًا عن "الم" [لكونها]⁶⁸⁹ جزءًا من القرآن لا إياه، إلا أن يراد بـ"الم" القرآن كله بناء على أنه جزءه، أو يجعل موعودًا في ضمن كله، وإن أريد ما وعد به النبي صلى الله عليه وسلم جاز أن يكون خبرًا له.

السادس: أنه إذا ذكر لفظ مفرد أو مركب وزال سماعه، جاز أن يشار بلفظ القريب والبعيد إلى كل واحد من

اللفظ والمعنى بلا تفاوت بينهما في ذلك.

⁶⁸⁸ أغلب الكلام بين المعقوفتين ورد في حاشية الجرجاني بتصرف طفيف، كالتقديم والتأخير بين الجمل، أنظر: الجرجاني، الحاشية على الكشف، 293-296.

⁶⁸⁹ ورد في الأصل: "لكونه".

قوله: "لم ذكر اسم الإشارة"⁶⁹⁰ هذا السؤال إنما يتجه إذا كان "ألم" اسمًا للسورة، ولذلك صرح به. لا يقال: "ألم"، علم لمنزل مخصوص، وليس هناك تأنيث لا في لفظه ولا في معناه، فحقه أن يشار إليه بمذكر، وأما إطلاق لفظ السورة يطلق عليه فلا يقتضي تأنيثه، نعم إذا عبر عنه كان مؤنثًا كما إذا عبر عن زيد بالتسمية. لأننا نقول: لما اشتهر في المتعارف التعبير عن ذلك المنزل بالسورة، واستمر ذلك حتى كان حقه أن يعبر بها، فيقال سورة البقرة مثلاً، وقصد بوضع العلم تمييزه عن سائر السور، كان اعتبار كونه سورة ملحوظاً | 63 أ | في وضعه له، و[كان]⁶⁹¹ قوله: "ألم" في قوة قوله: هذه السورة، فحقه أن يؤنث، بخلاف أعلام الأماكن والقبائل التي يعبر عنها تارة بألفاظ مذكورة، وأخرى بألفاظ مؤنثة ولم يستمر فيها شيء منها، فانه يجوز تذكيرها وتأنيثها، وهذا اعتبار مناسب لأنظارهم في أحوال الألفاظ.

قوله: "فإن جعلته"،⁶⁹² أي إن كان الكتاب خبر ذلك، كان كذلك في معنى الكتاب، ومسمى ذلك مسمى الكتاب، أي: يصدقان على شيء واحد، وإن تغايرا مفهوماً، فجاز إجراء حكم الكتاب الذي هو الخبر على ذلك الذي هو المبتدأ في التذكير، كما أجرى حكم الخبر على المبتدأ في التأنيث في قوله:م: "من كانت أمك"، حيث أنث الضمير الراجع إلى "من"، وهو مذكر نظرًا إلى الخبر، أعني أمك، واورد عليه أن "من" إذا أريد به مؤنث، جاز تذكير ضميره وتأنيثه نظرًا إلى جانبي لفظه ومعناه، سواء كان هناك خبر مؤنث أو لا.

وأجيب بأنه تمثيل لا استدلال، ولا تنافي بين الاعتبارين اجتماعاً وانفراداً. وقيل ما ذكره المصنف ههنا، هو بعينه تأنيث من نظر إلى ما هو عبارة عنه، ورد بأن ما ذكره أخص منه، كما قررناه. وقد يقال الحمل على اللفظ أكثر، فاعتُبر الخبر وزُيف لجواز أن يكون هذا من قبيل ما ليس بأكثر.

⁶⁹⁰ الزمخشري، الكشاف، (32/1).

⁶⁹¹ ورد في الأصل: "وكان".

⁶⁹² الزمخشري، الكشاف، (32/1).

قوله: "وإن جعلته"،⁶⁹³ أي: إذا كان الكتاب صفة لذلك، كان هو إشارة إلى إليه صريحاً لا ضمناً كما في الوجه الاول، فوجب أن يطابقه في تذكيره وإن كان المجموع عبارة عن مؤنث. وأما أن السورة مسماة بالكتاب فجاز تذكير الإشارة إليها لذلك مع قطع النظر عن الخبر فهو وجه آخر توهم بعضهم أن قوله: صريحاً إشارة إليه.

قوله: "نُبْتُ نُعْمَى"،⁶⁹⁴ اورد المصراع الاول لأن الاستشهاد بالثاني إنما يتم به، و"نعمى" بضم النون اسم امرأة يجوز صرفه لأنه ثلاثي ساكن الاوسط كهند. ويروى "نعمى" على وزن حبل، ويذكر اسم الإشارة بناء على أن المعنى لذلك الإنسان او الشخص، كما أشار اليه بقوله: "تقول هند ذلك الإنسان"⁶⁹⁵ الخ. وقيل ذكر لأنه إشارة إلى العاتب الزاري على معنى النسب، كما تقول "هند لابن" أي: ذات لبن، يقال: عتب عليه إذا غصب، وزرى عليه إذا عابه، وقوله: على الهجران متعلق بعاتبة، وجوز أن يكون حالاً من نعمى او من ضميرها في عاتبة، وقبله:

عَوَجُوا فَحَيَّوْا لِنُعْمَ الدَّارِ ماذا تُحْيُونَ مِنْ نُؤْيٍ وَأَحْجَارِ

وَقَدْ أَرَانِي وَنُعْمًا لَاهِيَيْنِ بِهَا وَالْدَهْرُ وَالْعَيْشُ لَمْ يَهْمُم بِإِمْرَارِ⁶⁹⁶

"العوج"، عطف زمام البعير ليقف. وقوله: "ماذا تحيون"، كأنه يريد به على نفسه حوله فحيوا، "والنؤي"،⁶⁹⁷

بضم النون وسكون الهمزة، حفرة حول الخيام لئلا يدخل ماء المطر. واعلم أن البيضاوي جوز أن يكون الكتاب

⁶⁹³ الزمخشري، الكشاف، (32/1).

⁶⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (32/1). وهي عبارة مقتطعة من بيت شعر للذبياني :

نُبْتُ نُعْمَى عَلَى الْهَجْرَانِ عَاتِيَةً سُئِيَا وَغِيَا لِذَاكَ الْعَاتِبِ الزَّارِي

والبيت من البحر البسيط، من قصيدة طويلة للناطقة الذبياني في ديوانه، ص 18. والذبياني: (٠٠٠ - نحو ١٨ ق هـ = ٠٠٠ - نحو ٦٠٤ م)، هو زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، أبو أمامة: شاعر جاهلي، من الطبقة الأولى. من أهل الحجاز. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها. وكان الأعشى وحسان والخنساء ممن يعرض شعره على الناطقة. وكان أبو عمرو ابن العلاء يفضله على سائر الشعراء. وهو أحد الأشراف في الجاهلية. انظر: الزركلي: الأعلام، 54/3-55.

⁶⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (32/1). وورد في الأصل: "يقول".

⁶⁹⁶ من بحر البسيط، للناطقة الذبياني، ديوان الناطقة الذبياني، ص 18.

خبراً أو صفة إذا أشير بذلك إلى "الم"، وأريد به السورة، وقصر على كونه صفة إذا أشير بذلك إلى الكتاب.⁶⁹⁸

ولقائل أن يقول جاز ههنا أن يكون "الم" مبتدأ ويكون "ذلك" خبراً، ويكون "الكتاب" بدلاً من "ذلك" أو بياناً له، فلا يلزم أن يكون صفة له، وأفاد أن الكتاب مصدرًا كالخطاب، سمي به المكتوب للمبالغة في تعلق الكتب به، كضرب "الاميرأفعال" بني للمفعول كاللباس اسم لما يلبس، وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب إلا أنه مجاز في الاول، وحقيقية في الثاني. ثم أطلق على الكلام المنزل بواسطة جبريل، قبل أن يكتب في المصاحف جنب قبل ذلك الكتاب تسمية للشيء باسم ما يدرك إليه، لكن فيه مصير إلى المجاز بلا ضرورة، لأن الكتاب في أصل الفقه بمعنى المجموع مطلقاً كما يفهم من قوله: "وأصل الكتب الجمع"،⁶⁹⁹ وظاهر أنه حقيقة في المنظوم عبارة أيضاً، ويؤيده ما قال الراغب: "الكتب جمع أديم إلى أديم بالخيطة، وفي المتعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض في الخط، وقد يقال ذلك للمضموم بعضها إلى بعض في اللفظ، ولهذا سمي كتاب الله وإن لم يكتب بعد كتاباً"،⁷⁰⁰ وما قال الإمام: "اشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته، وسميت الكتبة عسكراً لاجتماعها"⁷⁰¹، فسمى الكتاب كتاباً لأنه كالكتيبة على العسكر "الشهات"، أو لأنه اجتمع فيها جميع العلوم، أو لأن الله [ألزم]⁷⁰² فيه التكاليف على الخلق، اللهم إلا أن يقال: قد هجر هذا المعنى في العرف العام، واشتهر الكتب والكتابات في معنى الخط والرقم، فانعكس الأمر بالنظر إلى العرف وكلام البيضاوي مبني عليه، وبهذا يضمحل أيضاً ما قاله ابن

⁶⁹⁷ ورد في الأصل: "النوا".

⁶⁹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (36/1).

⁶⁹⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (36/1).

⁷⁰⁰ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 599.

⁷⁰¹ لم أقف على من يقصد بالإمام، وعلى مقولته.

⁷⁰² ورد في الأصل: "النزم".

الكمال: ⁷⁰³ "قال الراغب: الكتب ضم أديم إلى أديم بالخياطة، وفي المتعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض في اللفظ، ولهذا سمي كتاب الله وان لم يكتب كتاباً" ⁷⁰⁴ فمن قال الخلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب لأنه مما يكتب، فكأنه لم يفرق بين الخط والكتابة، ووجه الاضمحلال ظاهر، مع أن ما ذكر | 63 ب | أحد شقي كلام الراغب، بل شقه المرجوع، فإذا نظر إلى شقه الراجح سقط أيضاً ما ادعاه من دعوى الفرق بين الخط والكتابة كما لا يخفى، وقيل إنما سمي القرآن كتاباً بمعنى الجمع الذي دل عليه الاسم من وجوه:

الاول: أنه جمع الحروف حتى صار كلمات، وجمع الكلمات حتى صار آيات، وجمع الآيات حتى صارت سوراً، وجمع [السور] ⁷⁰⁵ حتى صارت كتاباً مشتملاً على بركات.

الثاني: أنه جمع معاني جميع كتب الله المنزلة، قال عليه السلام: "أوتيت السبع الطوال مكان التوراة والمئين مكان الزبور والمثاني مكان الانجيل وفضلت بالمفصل" ⁷⁰⁶.

والثالث: أنه جمع معاني جميع صنوف الحكم، وأنواع الحجج، قال عليه السلام: "أوتيت جوامع الكلم" ⁷⁰⁷.

الرابع: أنه يجمع لأهله خير الدارين، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ ⁷⁰⁸.

⁷⁰³ هو: أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين: قاض من العلماء بالحديث ورجاله. تركي الأصل، مستعرب. قال التاجي: قلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنف فيه. تعلم في أدرنه، وولي قضاءها ثم الإفتاء بالآستانة إلى أن مات. له تصانيف كثيرة، منها: "طبقات الفقهاء"، "طبقات المجتهدين"، "مجموعة رسائل"، "إيضاح الإصلاح"، "تاريخ آل عثمان"، توفي سنة: 940هـ. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، (1/ 132، 133)، طاشكيزي زادة، الشقائق النعمانية، ص 227-228.

⁷⁰⁴ تفسير ابن كمال باشا، (38/1). والراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 599.

⁷⁰⁵ ورد في الأصل: "سوراً".

⁷⁰⁶ الحديث ورد بهذه الرواية: "أُعْطِيَ مَكَانَ التَّوْرَةِ السَّبْعُ الطَّوَالُ، وَأُعْطِيَ مَكَانَ الزَّبُورِ المئين، وَأُعْطِيَ مَكَانَ الْإِنْجِيلِ المثنان، وَفُضِّلْتُ بِالْمَفْصَلِ". الراوي: وائلة بن الأسقع الليثي أبو فسيلة | المحدث: الألباني | المصدر: بداية السؤل، الصفحة: 59، أخرجه أحمد (16982)، والطبراني (76/22) (187)، والبيهقي في (شعب الإيمان)، (2415).

⁷⁰⁷ الحديث ورد بهذه الرواية: "نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ". الراوي: أبو هريرة | المحدث: مسلم | المصدر: صحيح مسلم الرقم: 523، وأخرجه البخاري (2977) مطولاً باختلاف يسير.

⁷⁰⁸ سورة البقرة، 2/269.

الخامس: أنه يجمع بين أهله، وبين النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين في الجنة، على ما روي أنه عليه السلام قال: "أنزل القرآن علي عشرة: بشيرًا ونذيرًا وناسخًا ومنسوخًا ومحكمًا ومتشابهًا وموعظة ومثلاً [وحلالاً وحرماً]"،⁷⁰⁹ فمن أبشر ببشراه وانتذر، وعمل بناسخه، وآمن بمنسوخه، واقتصر على محكمه، ورد على متشابهة إلى عالمه، وايقظ يقظته، واعتبر بمثله، وأحل بحلالهن وحرم حرامه، فاولئك من المؤمنين حق لهم الدرجات العلى مع النبيين، والصديقين، والشهداء، وحسن اولئك رفيقًا، فهو "وارث" ووارث الأنبياء قبلي، ولا يزال في ضمان الله وكيفه، وحيثما تلي القرآن عشية الرحمن، ونزلت عليه السكينة، ويحشر في زمري وتحت لوائي".⁷¹⁰

السادس: أنه يجمع بين الحبيب والحبيب، فإنه كتاب الحبيب إلى الحبيب، وخطاب الحبيب وتذكرة الحبيب للحبيب، ومنه قال عليه السلام: "من قرأ القرآن فقد كلم الله".⁷¹¹

قوله: "والجملة خبر المبتدأ الاول"،⁷¹² والعائد منها إليه هو اسم الإشارة القائم مقام الضمير.

قوله: "ومعناه أن ذلك هو الكتاب"،⁷¹³ أدخل ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر إيذاناً بأن التركيب يفيد الحصر، لأن اللام للجنس حيث لا عهد، ووصف الكتاب بالكامل تنبيهاً على أن المقصود من حصر الجنس حصر الكمال، وإلا لم يكن يصح، وقال "كأن ما عداه"،⁷¹⁴ تصريحاً بما يتضمنه حصر الكمال فيه من إثبات النقصان لما يقابله من الكتب تأكيداً لذلك الحصر، وفي لفظ "كأن" نوع تأدب مع سائر كتب الله تعالى. وقيل: هو إشارة إلى أن الحصر على وجه المبالغة دون الحقيقة، وليس بشيء فإنه لو جزم بنقصان ما عداه، لكان الأمر كذلك. ولما فرغ من بيان المقصود الذي هو حصر الكمال إثباتاً ونفيًا، شرع في وجه إفادة حصر الجنس حصر

⁷⁰⁹ ورد في الأصل: "وحلال وحرماً".

⁷¹⁰ لم أقف على هذا الحديث في جميع كتب الحديث.

⁷¹¹ أيضًا لم أقف على هذا الحديث.

⁷¹² الرمحشري، الكشف، (33/1).

⁷¹³ الرمحشري، الكشف، (33/1).

⁷¹⁴ الرمحشري، الكشف، (33/1).

الكمال بقوله: "أنه الذي"⁷¹⁵ بفتح الهمز معطوفاً على قوله: "أنّ ذلك"،⁷¹⁶ يريد أنه لكمال في بابه، ونقصان ما سواه من جنسه، هو الذي يستحق أن يسمى كتاباً، كأن الجنس كله وما عداه خارج عنه. ومثل لذلك مثلاً مشهوراً في متعارف الجمهور، أعني قولك: هو الرجل، وعقبه بما صرح فيه بحصر كلية الجنس في الكامل، كقوله:م: هم القوم، إزالة لما عسى يتخالج في الاوهام من استبعاد وحصر الجنس في بعض أفراده، واوله أنه الذي "  " أراد ان الذين حانت، أي ملكت من الحين بفتح الحاء، او آنت من الحينونة، أي أن سفك دمائهم، وفلج موضع قريب من البصرة، وفي الأساس: "استأهل فلان لكذا" أي هو أهل له، وأهل الحجاز يستعملونه استعمالاً واسعاً. وفي الصحاح ودرة الغواص في اوهام الخواص أن المستأهل من يأخذ الإهالة او يأكلها. فإن قيل: إذا كان "الم" اسماً للسورة، وذلك إشارة إليها، كان حصر الكمال فيها إثباتاً لنقصان سائر الصور، لأنها المقابلة لها دون الكتب المتقدمة. قلت: إنما يلزم هذا لو لوحظت السورة في الحصر من حيث خصوصيتها، وأما إذا لوحظت من حيث أنها قرآن فلا، إذ مقابلها حينئذ تلك الكتب المتقدمة لا سائر السور، وأيضاً يجوز أن يراد باسم السورة القرآن كله مجازاً.

قوله: "وأن يكون الكتاب صفة"،⁷¹⁷ أي لذلك، فيكون ذلك الكتاب على هذا التقدير خبراً مفرداً، والكلام جملة واحدة، ومعناه ما ذكره وقد سبق تحقيقه، واللام على تقدير الوصفية للاسم للعهد كما قرره، لأنه المتبادر عند الإشارة إليه، ولأنه لا فائدة في الإخبار عن السورة يصدق جنس الكتاب عليها، وإن قصد الحصر كان اسم الإشارة لغواً. وأما جعل ذلك الكتاب على هذا التقدير، لا من المبتدأ الذي هو "الم"، على أن يكون الخبر ما

⁷¹⁵ الرمحشري، الكشف، (33/1).

⁷¹⁶ الرمحشري، الكشف، (33/1).

⁷¹⁷ الرمحشري، الكشف، (33/1).

بعده فلم يلتفت إليه، إذ ليس للإبدال ههنا موضع [ترتضيته]⁷¹⁸ فطرة سليمة على شيء من تعدي العهد والجنس.

قوله: "على أن الكتاب صفة"،⁷¹⁹ أي لذلك | 64 أ | سواء كان خبراً ثانياً، أو بدلاً من الخبر الأول، الذي هو "الم"، وأما إذا جعل ذلك مبتدأ والكتاب خبره والجملة خبراً بعد خبر، أو بدلاً من خبر مفرد، كان وجهها مغايراً لما ذكره المصنف، لأن الخبر الثاني أو البديل هو مجموع الجملة لا ذلك وحده كما اعتبره وإنما صح الإخبار بـ"الم" عن هذه. لأن المعنى هي السورة المشهورة في فضلها وكمالها بلاغة وهداية أو هي مسماة بهذا الاسم.

قوله: "أي ذلك الكتاب المنزل"،⁷²⁰ يريد أن ذلك إشارة إلى ما رمز إليه بتقدير هذه الأحرف، وكذا قوله: "يعنى هو المؤلف"،⁷²¹ من هذه الحروف تنبيهاً على أن الضمير المقدر راجع إلى ذلك المرموز، وإنما يظهر ما ذكره إذا قصد بذكر الحروف قرع العصا إذا قصد فيه الإعراب كان دلالتها على المنزل المؤلف منها، تبعاً لا قصداً، فيكون في رجوع الإشارة والضمير إليه خفاء.

قوله: "وتأليف هذا ظاهر"،⁷²² فإن "الم" إن كانت اسماً للسورة، فهو مبتدأ بتقدير مضاف: أي تنزيل "الم" تنزيل الكتاب"، أو هو خبر مبتدأ محذوف: أي هذا "الم"، وإن كان تعديداً فتنزيل الكتاب إما مبتدأ محذوف خبره، أو مبتدأ خبره "لا ريب فيه"، أو هي جملة معترضة، والخبر "هدى للمتقين"، وإنما جعله ظاهراً للإحاطة بالوجوه السابقة في القراءة المشهورة، أو لعلتها بالقياس إليها، وأما البيضاوي فقد ذكر أولاً ما ذكره المصنف ثانياً، لكن

⁷¹⁸ ورد في الأصل: "يرتضيته".

⁷¹⁹ الرمحشري، الكشف، (33/1).

⁷²⁰ الرمحشري، الكشف، (33/1).

⁷²¹ الرمحشري، الكشف، (33/1).

⁷²² الرمحشري، الكشف، (33/1).

بزيادة مما فيه حيث جعل "الم" مبتدأ على أنه اسم للقرآن أو السورة، أو مقدر بالمؤلف من هذه الحروف، ولم يذكر سائر الاحتمالات السابقة في "الم"، لكونها غير ملائمة لقوله: "ذلك"، وهو خبر على الوجوه، ولما ورد عليه أنه كيف يصح أن يخبر عن المؤلف من هذه الحروف بذلك، وهو أخص من المؤلف مطلقاً، والأصل عدم حمل الأخص على الأعم، لأن معنى القضية للحملية أن ما اتصف بوصف الموضوع يصدق عليه المحمول، فلو كان الموضوع أعم لوصف صدق الأخص عليه فلا يكون الأعم أعم، ولا الأخص أخص، دفعه بقوله: لأن المراد به أي بـ"الم" المقدر بالمؤلف، ليس مطلق المؤلف، ليعم ويمنع الحمل بالمؤلف الكامل في تأليفه، البالغ أقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة، فإن قيل الاشكال باقٍ لأن ذلك إشارة إلى الخاص الجزئي، والصفات المذكورة كليات، وضم الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، قلنا: نعم لكنها [تفيد]⁷²³ الحصار موصوفها في شخصه بحسب الخارج، وقد ارتكن في العقول، ويثبت في الأذهان وجود هذا الموصوف بنزول منه، وتعجز كل منهم، فكأنه قال المؤلف المعلوم عندكم الموصوف بتلك الصفات "ذلك"، واللام فيه للعهد، لأنه المتبادر عند الإشارة على ما مروا أيضاً، لا فائدة في الاخبار عن السور أو القرآن المخصوص بصدق جنس الكتاب عليها، وإن قصد الحصر، يعني اسم الإشارة، ثم حمل ذلك الكتاب على القران ظاهر، وأما على السورة والمؤلف، فباعتبار صحة اطلاق الكتاب على الكل والجزء بالاشتراك، وذكر ثانياً ما ذكره المصنف ثالثاً، لكن بزيادة فيه أيضاً، وهو أن تكون "الم" خبراً محذوفاً، مثل أن يقال المتحدى به هو هذا القرآن، أو يقال المتحدى به هو هذه السورة، أو يقال المتحدى به هو المؤلف من جنس هذه الحروف، وذكر ثالثاً ما ذكره المصنف أولاً على ما مر تحقيقه في تقرير كلامه.

﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾⁷²⁴ قوله: "والريب مصدر رابني إذا حصل فيك الريبة"⁷²⁵ بتشديد حصل، وكسر راء

الريبة، يعني أن الريب في الأصل مصدر، من المبني للفاعل، بمعنى تحصيل القلق، وإفادة الاضطراب للناس، إلا أنه

⁷²³ ورد في الأصل: "يفيد".

⁷²⁴ سورة البقرة، 2/2.

⁷²⁵ الزمخشري، الكشاف، (34/1).

عدل عن معناه المصدري، واستعمل في هذه الموضع ونظائره، بمعنى الريبة والشك، ولو أريد ههنا معناه الأصلي بفعل لا ريب له كما يقال: "لا ضرب لزيد"، وحقيقة الريبة يعني أن الريبة وإن اشتهرت في معنى الشك، إلا أن حقيقتها ومعناها الأصلي قلق النفس واضطرابها، فقال البيضاوي: "سمي به الشك لأنه [يقلق]"⁷²⁶ النفس ويزيل الطمأنينة"⁷²⁷ ومنه ريب الزمان لنوائبه، أراد استعمال الريب في الشك مجازاً، من قبيل اطلاق اسم المسبب وإرادة السبب، ومن هذا القبيل ريب الزمان لنوائبه، أي مصائبه إلا أن السبب في الآية الشك الذي سبب ذلك الاضطراب، وههنا هو المصائب لا الشك.

قوله: "ومنه"،⁷²⁸ أي: مما ورد فيه الريبة على حقيقتها، استشهد بقوله: عليه السلام: "فإن الشك ريبة"⁷²⁹، على أن الريبة غير الشك، وإلا لم يكن في الكلام فائدة، ومحصلها مقابلة للطمأنينة على أنها القلق. ومعنى الحديث: "دع ما يريبك"،⁷³⁰ أي يقلقك ذاهباً إلى ما لا يقلقك، يطمئن به قلبك، فإن كون الشيء في نفسه مشكوكاً فيه غير صحيح مما يقلق له النفس الزكية، وتضطرب معه، وكونه صادقاً صحيحاً مما تطمئن له أيك إذا وجدت نفسك | 64 ب | مضطربة في أمر فدعه، وإذا وجدت ما مطمئن فاستمسك به، فإن اضطراب قلب المؤمن في شيء، علامة كونه صادقاً وحقاً. وقيل معناه: دع ما تشك عنه إلى ما تعمله، فإن العمل في المشكوك عنه يوجب قلقاً وتردداً، وفي ذلك مشقة، بخلاف العمل بالمعلوم فإنه يقتضي سكوتاً وراحة، والاول أقوى، وعبرة الكتاب محمولة عليه. واعلم أن الحديث من رواية الترمذي والنسائي وفيها: "فإن الصدق طمأنينة وإن الكذب

⁷²⁶ ورد في الأصل: "تقلق".

⁷²⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (36/1).

⁷²⁸ الرمحشري، الكشف، (34/1).

⁷²⁹ أخرجه الترمذي في آخر الطب، والحاكم في الأحكام وفي البيوع. والطبراني والبزار. ورواه البيهقي في الشعب بلفظ «فإن الشر ريبة والخير طمأنينة».

⁷³⁰ التخريج السابق.

رَيْبَةً⁷³¹، فرغم بعضهم أن ما نقله المصنف لا يصح رواية لذلك ولا دراية أيضاً، لأن الريبة هي الشك بعينه، فلا فائدة في الإخبار بها عنه. ودفع بأن صحة إحدى الروايتين لا ينافي صحة الأخرى، وأما فائدة الإخبار فقد حققها العلامة بما لا مزيد عليه.

قوله: "ويشخص بالقلوب"،⁷³² أي يثقلها، من شخص به إذا ورد عليه أمر يقلقه، كأنه يجعله شاخصاً بصره فلا يطرف من حيرته. وقيل: أي يذهب بالقلوب، من قوله: م: "شخص من بلد إلى بلد" أي: ذهب، فالباء للتعدي. و"الحاقف"،⁷³³ هو الذي تثني وانحنى في نومه. "لا يربه"،⁷³⁴ أي لا يقلقه ولا يزعجه بالتعرض له. روى أنه عليه السلام مر هو وأصحابه بظبي حاقف في ظل شجر وهم محرمون فقال: يا فلان كف ههنا حتى يمر الناس لا يربه أحد بشيء".⁷³⁵ وقال ابن الكمال: "قال الراغب: إن الفرق بين الشك والمرية والريب أن الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بأماره، والمرية التردد في المتقابلين وطلب الأمانة، مأخوذ من مَرَى الضَّرْعَ، أي مسحه للدر، فكأنه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن، والريب أن يتوهم في الشيء أمرٌ ما، ثم ينكشف عما توهم فيه"،⁷³⁶ ولما كان الريب أضعف كان نفيه أبلغ.

⁷³¹ ورد الحديث بهذه الرواية: "دُعِ ما يُرِيكَ إلى ما لا يُرِيكَ فَإِنَّ الصَّدَقَ طُمَأْنِينَةٌ وَإِنَّ الْكَذِبَ رَيْبَةٌ"، الراوي: الحسن بن علي بن أبي طالب | المحدث: الألباني | المصدر: إرواء الغليل | الصفحة و الرقم: 44/1 | خلاصة حكم المحدث: إسناده صحيح | التخریج: أخرجه الترمذي (2518)، وأحمد (1723) واللفظ لهما، والنسائي (5711) مختصراً.

⁷³² الزمخشري، الكشاف، (34/1).

⁷³³ الزمخشري، الكشاف، (34/1).

⁷³⁴ الزمخشري، الكشاف، (34/1).

⁷³⁵ أخرجه في الموطأ. والنسائي في الحج. وابن حبان من رواية عمر بن سلمة الضمري عن البهري: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج يريد مكة وهو محرم، حتى إذا كان بالاثنية بين الروثة والعرج، إذا ظلي حاتف في ظل وفيه سهم. فأمر رجلاً أن يقف عنده لا يريه أحد من الناس حتى يجاوزوه. ولإسحاق في مسنده: فقال لبعض القوم: «كن حتى يمر الناس ولا يريه أحد بشيء» اه. البهري وقع في مسند أبي يعلى أن اسمه مخول، ولفظه: تبعت حبال لي بالأبواء فوقع فيها ظلي، فأقلت والحبل في رجله، فخرجت أفقوه فسبقني إليه رجل فاحتضنها، ثم ترفعتا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجعله بيننا نصفين.

⁷³⁶ انظر: حاشية زاده على البيضاوي، (75/1). وهو شَيْخ زَادَة (٠٠٠ - ٩٥١ هـ = ١٥٤٤م)، محمد (محيي الدين) بن مصطفى (مصلح الدين) الفوجوي: مفسر، من فقهاء الحنفية. كان مدرساً في إستانبول. نقلاً عن: «الأعلام» للزركلي، (99/7).

قوله: "كيف نفى الريب"،⁷³⁷ أي الشك كما مر على سبيل الاستغراق، لأن معنى "لا ريب فيه"، لا شك فيه من أحد.

قوله: "ما نفى أن أحداً لا يرتاب فيه"،⁷³⁸ الظاهر أن ترك لا، فإن وجودها يفسد المعنى، لأن نفى نفى الريب إثبات له، فقليل هي زائدة، وقيل نفى مسند إلى مستتر راجع إلى الريب كما يدل عليه السؤال، وحرف الجر محذوف أي: ما نفى الريب لأن أحداً، أو على معنى أن أحداً لا يرتاب فيه. ورد بأن النفي في متوجه إلى العلة، أو إلى التفسير، فلا يقابله قوله: "وإنما المنفى كونه متعلقاً للريب"،⁷³⁹ بل الواجب أن يقال: وإنما نفى الريب لعل أخرى، أو على معنى آخر، وقد يقال: النفي ههنا بمعنى الإتيان بالخبر منفياً أي ما أتى بأن أحداً لا يرتاب فيه منفياً، أي ليست الجملة المأتي بها منفية هي هذه، ومحصوله أن ليس المنفى الارتباب، فتصح المقابلة. إلا أن الكلام في استعمال النفي بهذا المعنى مع أن الحكم بزيادة، لا أقل منه تكلفاً، وقد جمع في قوله: "وإنما المنفى"، بين تعريف المسند إليه، وكلمة "إنما" مبالغة في الحصر، أي ليس المنفى ههنا إلا كون القرآن محلاً صالحاً في نفسه لتعلق الريب به ومظنة له، أي هو في نفسه بحيث لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه، بل هو بسطوع البرهان على كونه حقاً منزلاً من عنده تعالى، يجب على كل أحد أن يكون منه على يقين، وهذا معنى صحيح صادق، لا يقدر في صدقه ارتباب جميع الناس فيه، فضلاً عن ارتباب بعضهم. وفي اختيار "إنما"، إشعار بأن كون المنفى ما ذكره أمر مكشوف من العبارة، ألا يراك تقول بعد تلخيص المسألة، على وجه الصواب مع تردد المخاطب فيها، بعد هذا مما لاشك فيه. ولا يشتبه على ذي مسكه، أنك تريد بذلك كونها يقينية لا يليق لأحد أن يشك فيها، لا أن أحداً لا يشك فيها. وكذا تقول لمن ينكر أمراً لا إنكار فيه، أي ليس هو محلاً للإنكار، أردت أنه ليس خليقاً للإنكار، ومظنة لصدوره، ولا ينبغي أن يرتاب فيه، وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من أن القرآن "مسلم" للريب، فكيف

⁷³⁷ الرمخشري، الكشف، (34/1).

⁷³⁸ الرمخشري، الكشف، (34/1). وقوله «أن أحداً لا يرتاب فيه»، لعله أن أحداً يرتاب فيه. وقد يقال المراد ما نفى الريب على معنى أن أحداً لا يرتاب فيه.

⁷³⁹ الرمخشري، الكشف، (34/1).

ينفى كونه مظنة له، والضمير المجرور في قوله: "أن يقع فيه"،⁷⁴⁰ للارتباب الذي دل عليه لفظ "مرتاب"، أي لا ينبغي لصاحب ارتياب أن يقع فيه. وجوز أن يكون للقرآن، على معنى أن يطعن فيه، من قولهم: وقع في فلان إذا اغتابه وطمع فيه. ويرد عليه أن المفهوم حينئذ أن طعن المرتاب مما لا ينبغي، لأن ارتبابه كذلك فيفوت المقصود، إلا أن يجعل الارتباب طعنًا وأنه بمحل عنه عني.

وقوله: [ألا ترى]،⁷⁴¹ استشهاد على أن المنفى ليس هو الاثبات، بل كونه متعلقًا للرب بالمعنى المذكور، وكلمة "ما" في قوله: [فما أبعد]⁷⁴² نافية لا تعجيبه أي: لم يبعد وجود الرب منهم، ولم ينفع عنهم، بل أرشدهم إلى ما يزيل ريبهم، ويوصلهم إلى أن يتحققوا أن القرآن لا مجال فيه للشك، وقال بعض المتأخرين يرد عليه:

اولا: أن ظاهر هذه الآية لا يفيد القطع بوجوب الرب ليلائم قوله: [لا أن أحدا لا يرتاب]⁷⁴³ فيحصل

| 65 | التأييد، بل المناسب أن يؤيد بقوله: إن هذا الاختلاف ﴿مَا هَذَا إِلَّا إِنْكَ مُفْتَرٍ﴾،⁷⁴⁴ ﴿مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ﴾،⁷⁴⁵ ونحو ذلك.

وثانيا: ان قوله: [فإنه ما أبعد الرب عنهم]،⁷⁴⁶ لا يلائم ذلك، بل يلائم أن يقال بأن "إن" ههنا زائد، وأنه بمعنى "إذا"، ويقال فإنها للتويخ على الارتياب، وتصوير أنه مما لا ينبغي أن يثبت لهم، الا على سبيل الغرض والتردد لوجود القاطع عن أصلها، يقال غلب على "المرابين" قطعاً غير "المرابين" قطعاً، أعني الذين لا قطع لارتبابهم ممن يجوز منهم الارتياب وعدمه. ويمكن الجواب عن الاول: بأن القطع بانتفائه كذلك تجويز الرب ينافي

⁷⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (34/1).

⁷⁴¹ الزمخشري، الكشاف، (34/1). وورد في الأصل: "يرى".

⁷⁴² الزمخشري، الكشاف، (34/1). وورد في الأصل: "أبعده".

⁷⁴³ الزمخشري، الكشاف، (34/1).

⁷⁴⁴ سورة سبأ، 43/34.

⁷⁴⁵ سورة القصص، 361/28.

⁷⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (34/1).

القطع بانتفائه، ووجه اختيارها وجود الريب فيه، وبهذا يجاب عن الثاني أيضاً فتدبر. وبالجمله فمن ارتاب فيه، فإما معدوم العقل او فاقد النظر الصحيح، وعلى التقديرين وجود ريبه بمنزلة العدم، فاذا لم يوجد من العاقل الناظر ريب فيه، وكان الموجود من غيره لمنزلة العدم، ظهر أن معنى نفيه عنه نفي كونه محلاً ومظنه لثبوته. ونقل البيضاوي جواباً آخر عن الاشكال الناشئ من نفي الريب على سبيل الاستغراق، وتقديره أنه ليس المراد عموم النفي واستغراقه، بل نفيه بالنسبة إلى المتقين على أن يكون قوله: [للمتقين]،⁷⁴⁷ خبر لا ريب فيه، لا متعلقاً بـ"هدى"، وتكون "هدى" على هذا حالاً من الضمير المجرور في "فيه"، لا عن المستقر في الظرف، لاقتضائه كون الريب "هدى"، لأنه ضمير الريب وتكون "فيه" صفة للريب لا خبر "القول" لا ريب. ولما ورد أن يقال كيف [تكون]⁷⁴⁸ "هدى" حالاً من الضمير المجرور المعمول لكلمة في مع ان في ذي الحال يجب أن يكون عاملاً في الحال، والحروف الجارة لا [تنصب]⁷⁴⁹ الحال، دفعه بقوله: [والعامل في "هدى" الظرف الواقع صفة للمنفي]⁷⁵⁰، أي ما في الجار والمجرور من معنى الفعل الذي هو العامل في ضمير المجرور حقيقة، فإن الضمير المجرور منصوب المحل بعامل مقدر، هو الواقع صفة للمنفي بيان الإعراب على تقدير أن تكون "للمتقين" خبر "لا" وتنبيه على ان العامل في الحال حقيقة هو العامل في ذلك الظرف، لأنه الواقع صفة في الحقيقة. ومر ضعفه لأن فيه ضعفاً من وجوه:

فأولاً: ان الغالب في الظرف الواقع بعد لا لنفي الجنس كونه خبراً.

وثانياً: بأن المناسب بمقام المدح العموم لا الخصوص.

⁷⁴⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (36/1).

⁷⁴⁸ وورد في الأصل: "يكون". وكثيراً ما يتم تذكير المؤنث أو تأنيث المذكر، وقد يكون هذا من الناسخ والله أعلم.

⁷⁴⁹ وورد في الأصل: "ينصب".

⁷⁵⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (36/1). ووردت الجملة في تفسير البيضاوي بهذا الشكل: "والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفي".

وثالثًا: بأنه باب عن وصل "الذين" بالمتقين، اذ المعني حينئذ لا شك في حقيقة المتقين المصدقين لحقيقته، ولا يخفى ما فيه.

ورابعًا: بأن المنفي حينئذ يتوجه إلى القيد والمقيد متنافيان ظاهرًا و أن النفي حينئذ متوجه إلى القيد فيفسد المعنى، لأنه اثبات لما هو منشأ الاشكال، ونفي لما يصدر عن صاحب هذا المقال، وإن أريد الرد على غيره فلا مساحة ولا جدال.

قوله: "فهلا قدم"،⁷⁵¹ لما أن المقصود بالنفي ههنا ليس هو الريب، بل كونه متعلقًا له، كان مظنة لتوهم أن النفس [ليست متوجهة]⁷⁵² إلى أصل الريب، بل إلى متعلقه الذي هو الظرف، فكان ذكره أهم فهلا قُدِّم. والجواب أن النفي متوجه إلى الريب لا إلى متعلقه، لكن لم يقصد بنفي الريب عنه أنه لم يترتب فيه أحد، بل قصد إثبات أنه حق وصدق، وأن الريب فيه غير واقع موقعه، ومن المعلوم أن هذا القصد لا يقتضي تقديم الظرف، على أن ثم مانعًا عنه وهو أنه لو قُدِّمَ لأفاد [معنًا]⁷⁵³ بعيدًا عن المراد، وهو أن الريب ثابت في كتاب آخر لا في هذا الكتاب، وهذا المعنى سواء استقام أو لا، لا يناسب المقام، إذ المقصود أن القرآن حق لا مجال فيه للريبة ردًا لما يزعمه المشركون، لا أن الريب منفي عنه ثابت في غيره، إذ لم يكن هناك منازعة في ذلك. وذكر في المفتاح أنه لو قدم لدل [على أن ربًّا في سائر كتب الله]⁷⁵⁴، وهو باطل. ولا خفاء في أنه توجيه آخر ومعنى "إيلاء الريب حرف النفي"،⁷⁵⁵ أي جعله بحيث يلي الظرف، أي يقرب منه ويتقدمه بلا فاصل.

⁷⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (34/1).

⁷⁵² ورد في الأصل: "ليس متوجهًا".

⁷⁵³ ورد في الأصل: "معنى".

⁷⁵⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 235.

⁷⁵⁵ الزمخشري، الكشاف، (34/1).

[قوله: "وهو أن [كتاباً]⁷⁵⁶ آخر فيه الريب لا فيه"،⁷⁵⁷ هذه عبارة جزلة لا غبار عليها، فالريب مبتدأ قدم

عليه الخبر للتخصيص. وقوله: "لا فيه"، عطف على ذلك الخبر المقدم، وتصريح بما يتضمنه التخصيص من النفي

تأكيداً له، والمجموع خبر لـ"أن"، وقد روعي في هذه العبارة نكتة لطيفة، هي أن التخصيص يتألف من إثبات

ونفي، فيصرح إما بهما أو بأحدهما على ما يقتضيه الحال، ونظم التنزيل على تقدير التقديم، أعني لا فيه | 65

ب | ريب يفيد تخصيصاً صرح فيه بالنفي وحده، لكن بعده عن المقام "وبنوء" عن مناسبة المرام إنما هو للإثبات.

فلذلك اختار العلامة التصريح به مع المحافظة على طريق التقديم واستبقاء الظرف، واستدرك على ما فاتته من كون

النفي مصرحاً به في ذلك النظم، وقد يتوهم أن حق العبارة: "أن كتاباً آخر فيه الريب لا إياه" أي القرآن، أو "أن

في كتاب آخر الريب لا فيه" وكلاهما مردودان. أما الثاني: فلفوات بقاء الظرف على هيئته في النظم. وأما الأول:

فلأن قوله: فيه الريب، إن كان جملة مفيدة للحصر كما بيناه، كان المعنى: "أن الريب مخصوص بكتاب آخر لا

بالقرآن"، وفساده ظاهر، وإن كان محمولاً على أن الريب فاعل للظرف، لم يوافق النظم في إفادة التخصيص

التقديم، وكان تعريف الريب مستدركاً، وكأن هذا لمتوهم، يخیل في عبارة الكتاب أن الظرف خبر لأن، والريب فاعل

له، فلم يجوز عنده أن يعطف عليه قوله: "لا فيه"، لخلوه عن ضمير المخبر عنه، واستبدل الذي هو أدنى بالذي هو

خير، وفي قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾⁷⁵⁸، إن نُظِرَ إلى حاصل المعنى، كان قصر الصفة الاغتيال على خمر

الدنيا، وإن روعي القاعدة القائلة: إن تقديم المسند يفيد حصر المسند إليه فيه، عد قصرًا للموصوف على الصفة،

أي: الغول مقصور على عدم الحصول في خمر الجنة لا يتعداه إلى عدم الحصول فيما يقابلها، أو عدم الغول

مقصور على الحصول فيها لا يتجاوز به إلى الحصول في هذه الخمر. وبالجمله يجعل حرف النفي جزءاً من

⁷⁵⁶ سقطت من الاصل.

⁷⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (1/34).

⁷⁵⁸ سورة الصافات، 47/37.

المسند⁷⁵⁹، كما في قولنا الغول مقصور على عدم الحصول في خور الجنة او المسند إليه، كما في قوله: عدم الغول مقصور على الحصول فيها، وقس على ذلك نظائره.

وقال ابن الكمال: "المنفي عن الكتاب منشأ الريب لا نفسه؛ لأنه حالة قائمة بالمرتاب لا يحتمل أن توجد في جنس الكلام فلا حاجة إلى نفيها؛ بل لا وجه له في مقام المدح فتأخير الطرف لا لأن الحصر المستفاد من تقديمه باطل؛ لأن باقي الكتب السماوية ليس بمعجز فلا قاطع لعرق الريب فيه، بل لتجريد الكلام لما سيق له، فإن المفهوم من الحصر المذكور فضله في المقام، واختيار ماهو أحسن نظاماً، وتوسيع دائرة القراءة على ما ستقف بإذن الله".⁷⁶⁰ وأنت خبير بأن الكتب السماوية وإن لم تكن معجزة، لكنها ظاهرة من طرف من ثبت معجزته، فيكون ذلك قاطعاً لعرف الريب، ولذلك يلزم على متبعيها إجابتها وأطاعتها ولو كانت مظنة الريب لما صح ذلك.

قوله: "وقرأ أبو الشعثاء"،⁷⁶¹ هو تابعي مشهور اسمه سليم بن أسود المحاربي.

قوله: "أنّ المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه"،⁷⁶² وذلك لأن المشهورة لنفي الجنس: أي الحقيقة، ويلزمه نفي افرادها كلها، إذ لو ثبت فرد منها ثبت الحقيقة في ضمنه، ولا تحتمل معنى فهو نص في الاستغراق ولوجهه، فإذا قيل: "لا رجل في الدار" بالفتح لم يصح؛ بل رجالان أو رجال، وغير المشهورة مجوزة على معنى أنها ظاهرة، ومحملة لمعنى آخر. أما الاول: فلأن المتبادر من النكرة المنونة فرد لا بعينه وهو مساو للحقيقة، فإذا نفى استلزم نفي جميع الأفراد. وأما الثاني: فلأنه قد يقصد بذلك نفي الوحدة المنفردة؛ أي: المجردة عن التعدد، فيقال: "لا رجل في الدار بل رجال"؛ أي: الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة، أما إذا زدت لفظة من استغرافية، وقلت: "لا من رجل"، زال ذلك الاحتمال وصار نصاً في الاستغراق كالمبني، إلا أن مفهوم المبني نفي الحقيقة، ومفهوم "لا من

⁷⁵⁹ ما بين المعقوفين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 304-305.

⁷⁶⁰ تفسير ابن كمال باشا، (39/1).

⁷⁶¹ الزمخشري، الكشف، (35/1).

⁷⁶² الزمخشري، الكشف، (35/1).

رجل"، نفى فرد لا بعينه، حتى إذا فسرت الاول بالفارسية: "نست مرد سرائه" (نست مرو در سراي)،⁷⁶³
 وفسرت الثاني وقلت: "نست هيچ مردی در سراي" (نست هيچ مردی در سراي)،⁷⁶⁴ وأما لا رجل بالرفع، "
 نست مرويه". وقيل استغراق المبني لتضمنه معنى "من" مقدرة فيجب أن يفترقا مفهوماً. فإن قيل: صحة الاستثناء
 من الاولين يقدح في نصوحيتها، قلنا: لا قدح لجريانه فيما هو نص اتفاقاً؛ كأسماء العدد. وقد حقق في
 موضعه.⁷⁶⁵

[قوله: هو المشهور،⁷⁶⁶ قيل فعلى هذا يكون الكتاب نفسه هدى وعلى الآخر ظرفاً له والاول أبلغ،
 فالمشهور اولى.

قوله: "ولابد للواقف على ريب من أن ينوى خيراً"،⁷⁶⁷ وذلك ليكون الموقوف عليه مفيداً معنى تاماً، وإلا
 كان الوقف قبيحاً ناقصاً.

﴿هُدًى﴾،⁷⁶⁸ قوله: "بدليل وقوع الضلالة في مقابلته"⁷⁶⁹ استدل على أن الهدى هو الدلالة الموصلة إلى
 البغية؛ أي المطلوب، لا مطلق الدلالة على ما يوصل إليها بوجوه ثلاثة:

الاول: أنه يقابل في الاستعمال بالضلالة كما في الآيتين، ولا شك أن الخيبة | 66 أ | وعدم الوصول إلى
 المطلوب معتبر في مفهوم الضلالة، فلو لم يعتبر الوصول إليه في مفهوم الهداية لم يتقابلا. واورد عليه أن المذكور في

⁷⁶³ ترجمتها بالعربي: لا يوجد امرؤ في المنزل

⁷⁶⁴ ترجمتها بالعربي: لا يوجد رجل بالمرة في المنزل.

⁷⁶⁵ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 306. مع تصرف بسيط.

⁷⁶⁶ الزمخشري، الكشف، (35/1).

⁷⁶⁷ الزمخشري، الكشف، (35/1). ولكن وردت في الكشف بهذا الشكل: "ولا بد للواقف من أن ينوى خيراً".

⁷⁶⁸ سورة البقرة، 2/2.

⁷⁶⁹ الزمخشري، الكشف، (35/1).

مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء، إما مجازاً وإما اشتراكاً.⁷⁷⁰ وقال في الصحاح: "وهدى واهتدى بمعنى".⁷⁷¹ والكلام في المتعدى في مقابلها الإضلال والاستدلال به لا يتم؛ إذ ربما يفسر بالدلالة على مالا يوصل إلى المرام، لا يجعله ضالاً أي غير واصل، وأجيب بأنه لا فرق بين اللازم والمتعدى في باب المطاوعة إلا بأن الأول تأثر والثاني تأثيراً، فإذا اعتبر الوصول في اللازم، كان معتبراً في المتعدى أيضاً، وحينئذ يكون الضمير في مقابلته راجعاً إلى اللازم على سبيل الاستخدام. وهو فاسد لأن التمسك بالمطاوعة وجه مستقل، فذكر المقابلة حينئذ مستدرك فإن اعتبار الوصول في الإهتداء مستغن عن الدليل.

الثاني: أنه يقال في موضع المدح: "فلان مهتدي"، كما يقال: "فلان مهتد"، ولا مدح إلا بالوصول إلى الكمال المطلوب. واعتراض بأن استعداد الكمال والتمكن من الوصول يصح أن يمدح بها، وبأن به المهدي أريد به ههنا المنتفع بالهدى مجازاً، فإن من لم ينتفع بالهدى كان في حقه كأنه معدوم، إذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود. ودفع الأول بأن التمكن مع عدم الوصول نقيضة يذم عليها، والثاني بأن الأصل في الإطلاق الحقيقة، فلما استعمل المهدي هناك في الواصل كان حقيقة فيه.

الثالث: أن اهتدى مطاوع هدى، يقال: هديته فاهتدى، والمطاوعة عبارة عن حصول الأثر في المفعول به بسبب تعلق الفعل المتعدى به، فلا يكون المطاوع مخالفاً لأصله إلا في التأثير والتأثر، ففي المتكسر مثلاً حالة سمي قبولها انكساراً، أو تحصيلها كسراً، فلو لم يكن في الهدى إيصال إلى المطلوب لم يكن في الاهتداء وصول إليه، ونقض بقوله: أمرته فلم يأت، وعلمته فلم يتعلم. ورد بأن حقيقة الائتمار صيرورته مأموراً، وهو بهذا المعنى مطاوع للأمر، ثم استعمل في الامتثال مجازاً حتى صار حقيقة عرفية، وليس هو بمعنى الامتثال مطاوفاً بهذا المعنى، وإن ترتب عليه في الجملة على صورة المطاوعة.

⁷⁷⁰ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 306. مع تصرف بسيط.

⁷⁷¹ الجوهري، الصحاح، (253/6).

قال الفاضل اليمني:⁷⁷² "هو مطاوع له إلا أنه نادر، ولا يلحق به غيره بل بالأعم الأغلب، وأما علمته في المثال المذكور لم يرد به حقيقته: أعني حصّلت فيه العلم بل أريد به معناه المجازي: أي وجهت نحوه ما يفضي إلى العلم غالبًا، وليس التعلم إلا مطاوعًا لمعناه الحقيقي قاله صاحب الكشف".⁷⁷³

بذلك يندفع ما يقال إن المتأثر إن كان محتارًا لم يجب أن يوافق المطاوع أصله وإلا وجب، نعم قد كثر في المختار⁷⁷⁴ استعمال الأصل في معناه المجازي، أعني توجيه ما يفضي إلى الفعل في الأغلب. وقيل في جواب النقض بالائتمار أن قضية الأمر لغة أن لا يثبت إلا بالامتثال، لكن منع من ذلك لزوم الخبر وسقوط الاختيار فيتخلف عنه لمانع مخصوص، وفيه أن هذا المانع موجود في الاهتداء فيتخلف عنه لمانع مخصوص. هذا وقد عورضت الأدلة الثلاثة بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾،⁷⁷⁵ وأجيب بأنه مجاز عن إزاحة العلل وإفاضة أسباب الاهتداء؛ بقرينة قوله تعالى: ﴿فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾؛⁷⁷⁶ أي آثروه عليه ورد بأن الأصل الحقيقة ودفع بأنه لولا تلك القرينة أو ما يشبهها تبادر منه غير ذلك المعنى وهو آية كونه مجازاً فيه، هذا واعلم قوله: "ويقال مهدي"،⁷⁷⁷

⁷⁷² هو يحيى بن قاسم العلوي العالم الفاضل الشهير بابن اليمني، وقد صنف الحاشية على تفسير الكشف وهي حاشية جلييلة سماها درر الأصداف في حل عقد الكشف، وحاشية أخرى سماها تحفة الأشراف بكشف غوامض الكشف، أولها: الحمد لله الذي أنزل الفرقان هدى للناس وبينانا إلى آخره، وقال لما وقفت على حواشي المحاكمات خصوصاً منها الإنصاف والانتصاف، وحاشية الطيبي، ودرر الأصداف؛ سألتني بعض الإخوان في انتخاب لهم فأجبتهم إلى ذلك، وانتخبته لهم في مجلد، وسميته تحفة الأشراف بكشف غوامض الكشف هكذا نقله الشيخ جمال الدين علي بن محمد الشهروري الشهير بمصنفك، قال وقد كانت وفاته سنة ست وخمسين وثمانمائة. أنظر: طبقات المفسرين للأذنه وي، (مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، 1997، ط 1، ج 1، ص 333).

⁷⁷³ لم أقف على مصدر الفاضل اليمني، ويبدو أنه ما زال مخطوطاً لم يحقق بعد، ولم يطبع.

⁷⁷⁴ يقصد مختار الصحاح للرازي، لأنه كثيراً ما ينقل عنه.

⁷⁷⁵ سورة فصلت، 17/41.

⁷⁷⁶ سورة فصلت، 17/41.

⁷⁷⁷ الزمخشري، الكشف، (35/1).

وقوله: "ولأن اهتدى"،⁷⁷⁸ معطوفان على قوله: "بدليل وقوع الضلالة"،⁷⁷⁹ بحسب المعنى: كأنه قيل: لأن الضلالة واقعة في مقابلته ولأنه يقال: "ولأن اهتدى".⁷⁸⁰

[قوله: "فلم قيل"،⁷⁸¹ الفاء مؤذنة بالاستنكار؛ أي ما ذكرتم في تفسير "الهدى" يقتضى أن يكون "هدى للمتقين"، دالاً على تحصيل الحاصل، كأنه قيل دلالة موصلة إلى المطلوب للمتقين الواصلين إليه، ولو فسر الهدى بالدلالة على ما يوصل إليه كان هناك محذور آخر؛ وهو أن تعلقه بالمتقين المهتدين عارٍ من الفائدة، فإن المهتدي إلى مقصوده يكون دلالاته إلى ما يوصل إليه لغوً]⁷⁸² وعلى تقدير إفادته دلالة الكتاب غاية للمتقين وغيرهم، كما قال: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾،⁷⁸³ فما وجه التخصيص بهم. فلما فسر البيضاوي الهداية بمطلق الدلالة، وردّ عليه بهذان المحذوران. فأجاب ببيان وجه التخصيص طرفين، بحيث يعلم منه كونه مفيداً أيضاً، وتوضيح وجهي التفرقة بينهما يحتاج إلى مقدمات:

الاولى: أن الهدى المفسرة بالدلالة لما كان ههنا بمعنى الفاعل؛ كان بمعنى الدليل وهو في اللغة الناصب والذاكر، وبأنه الإرشاد، حتى يقال الدليل على وجود الصانع ووحدته هو الصانع او العالم بكسر اللام، او العالم بفتحها، ولما تعذر ههنا الاولان؛ تعين الثالث المقدمة بالثانية | 66 ب | .

الثانية: أنه قدس سره ذكر أن المنفي يطلق على المؤمن، وعلى المجتنب عما يشغله عن الحق.

الثالثة: أنك إذا عبرت عن شيء بما فيه معنى وصفة، وعلقت به معنى مصدر باقٍ صفة الفعل او غير ما كان المتبادر من علقه به، اتصاف ذلك المتعلق بما عبر به عنه قبل اعتبار التعلق، كما يقال: "فيه شفاء للمريض"،

⁷⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁷⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁷⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁷⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁷⁸² ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 308. مع تصرف بسيط.

⁷⁸³ سورة البقرة، 185/2.

"وهدى للضال"، فلو قيل "شفاء للصحيح"، "وهدي للمهتدي"، كان مجازاً باعتبار المال، فلم يصح إلا بالتاويل، حتى إذا أريد الهداية التي بها حصل هذا الاهتداء، فإنما يعبر عن المتعلق بما يكون عليه حال اعتبار تعلق الهداية، فيقال: "هداية زيد أو الضلال"، إذا عرفت فاعلم أن الجوابين يشتركان في أن وجه اختصاصه بهم، ظهور وصف كونه هدى بالنظر إليهم، من حيث إنهم المتصفون به دون غيرهم، وأن المراد بالهدى ما به الارشاد، "وَيَقْرَأُونَ" بأن مدار الاول على إلقاء المتقين على اطلاقه بحيث يحتمل كلاً من المعاني الثلاثة، واعتبار المجاز بحسب المال، يجعل المعنى: هدى للمتقين المهتدين بذلك الهدى، ومدار الثاني على إرادة المعنى الاول إلى بغير ذلك الهدى، مما يترتب عليه من المرتبتين فلا مجاز حينئذ، فكأنه قال في الاول: لأنهم مهتدون إلى ما هم عليه من صفة التقوى، المنتفعون في حصول التقوى لهم بنصب الله إياه، دليلاً على ذلك دون غيرهم، وإن كان دلالة عليه عامة؛ لأنه مشتمل على وجه الدلالة والفعل الذي به الاستدلال، موجود في "الْمُتَّقِينَ" الدلالة بالضرورة، وينظر ذلك قوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مِّنْ يَّخْشَاهَا (45)﴾،⁷⁸⁴ وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾،⁷⁸⁵ خص إنذاره بهم لأنهم المنتفعون به وإن عمَّ إنذاره كل مكلف بالنص، وبهذا الاعتبار قال: "هدى للناس"، وباعتبار خصوص الانتفاع قال ههنا: "هدى للمتقين"، فظهر وجه التخصيص وعلم فائدة تعلق هدى بالمتقين. وفي ظاهر الآيتين "وَمِنْهُمْ" أن المتقين هم الناس كافة، فمن لا يكون متقياً فكأنه ليس بناس، وكأنه قال في الثاني: أو نقول لا حاجة إلى ارتكاب المجاز، بل إنما أختص بهم، لأنه أي الكتاب لا ينتفع بالتأمل فيه، أي النظر الصحيح في معانيه وحقائقه، فإن الكتاب إذا كان بمعنى ما به من الإشارة، ويكون بمعنى ما يمكن التوصل لصحيح النظر فيه إلى المطلوب، إلا من حصل المرتبة الاولى من التقوى، وهي الإيمان بأن سيفل العقل بإزالة وسخ الكفر، وصدأ الشرك

⁷⁸⁴ سورة النازعات، 79/45.

⁷⁸⁵ سورة يس، 11/36.

عنه، فاستعمله في تدبر الآيات؛ أي التفكير في الأدلة [التي]⁷⁸⁶ وضعها الله للاستدلال بها على وجوده تعالى ووحدانيته، واتصافه بالاستدلال بها على وجوده بصفة الكمال وتنزهه عن سمات النقصان:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ⁷⁸⁷

ولا وجه لحملها آيات القرآن، لفساد المعنى مع أنه لا يلائم قوله: "والنظر في المعجزات"،⁷⁸⁸ ليحصل به تصديق النبي وتعريف "النسوة"، أي أفعال النبي وأخلاقه وصفاته، ليحصل اتّباعه فيكون المعنى مرشد للمؤمنين ينتفعون به في تحصيل سائر مراتب التقوى، فظهر وجه التخصيص، وعلمت فائدة التعلق كما مر، وتبين بطلان ما قيل أن تقرير الناس أن المراد التثبت على ما كان حاصلًا من التقوى، فيختص بهم ولا يتخطاهم، وأن الحاصل أن الهدى حقيقة على الجواب الاول، ومجازًا على الثاني. ثم أراد بيان وجه توقف الانتفاع بالتأمل فيه على الايمان، فقال أنه أي: "الكتاب" كالغذاء الصالح لحفظ الصحة والايان، فكما أن قوام الأشباح بالصحة، فكذا قوام الأرواح بالإيمان، فإنه أي الغذاء الصالح لا يجلب نفعًا للبدن؛ ما لم تكن الصحة حاصلة له، فكذا الكتاب لا يجلب نفعًا ما لم يكن الإيمان حاصلًا له، وأشار إليه أي: إلى كونه كالغذاء الصالح بقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾⁷⁸⁹ فإنه شفاء عن سقم الجهل والضلال في الدنيا، ورحمة للمؤمنين في العقبى، كالدواء الشافي للمريض القابل للعلاج، ولا يزيد الظالمين إلا خسارًا لتكذيبهم إياه، وعدم قبولهم حكمه؛ كمرضى

⁷⁸⁶ سقطت من الأصل.

⁷⁸⁷ من بحر المتقارب، ولم أجده في ديوانه، والبيت من مجموعة أبيات في قصيدة قصيرة للبيد بن ربيعة بن مالك جاء فيها:

فَمَا عَجَبًا كَيْفَ يُعْصَى الْإِلَهُ أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الْجَاهِدُ
وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدُ
وَلِلَّهِ فِي كُلِّ تَحْرِيكَةٍ وَتَسْكِينَةٍ أَبَدًا شَاهِدُ

وهو لبيد بن ربيعة، أبو عقيل العامري. (٠٠٠ - ٤١ هـ = ٦٦١ - ٠٠٠ م)، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية. من أهل عالية نجد. أدرك الإسلام، ووفد

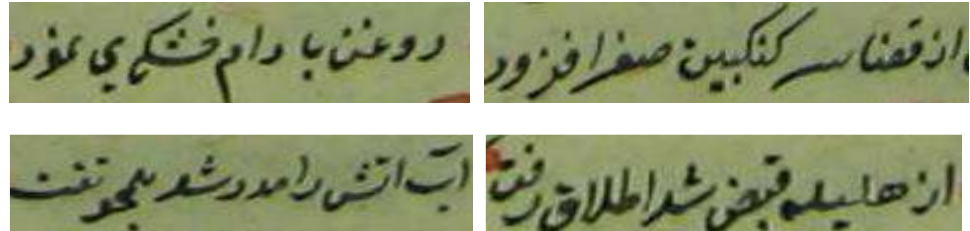
على النبي صلى الله عليه وسلم وبعد من الصحابة، ومن المؤلفات قلوبهم. أنظر: الزركلي: الأعلام، 240/2.

⁷⁸⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (36/1).

⁷⁸⁹ سورة الإسراء، 82/17.

لا يفيد العلاج، فإن الدواء المفيد في نفسه، يزيد مرض سوء المزاج، بحيث يجر الدواء النافع خلطاً فاسداً فيجعله مدد الهلاكة، وسبباً لشفائه، كما قيل بالفارسي:

از قضا سرکنگبین صفرا فزود روغن بادام خشکی می نمود
از هلیله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت⁷⁹⁰



فالشمس شمس وإن لم يرها الضير، والعسل عسل و،ن لم يجد طعمه الممرور، والمسك مسك و،ن لم يدرك | 67
أ | طيب ريحه المؤف. فالخبيبة كل الخبيبة لمن عطش والبحر زاخر، وبقي في الظلمة والبدر زاهر، وخبث والطيب
حاضر، وزوي والروض ناظر. والحسرة كل الحسرة لمن عصي وفسق والقرآن ناوٍ آمر، وفارق الرغبة والوعد متواتر،
والوعد متظاهر، ولذلك قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾⁷⁹¹ ثم لما ورد أن فيه مجلًى ومتشابهًا، ولا
يدلان على المراد بلا بيان من العقل او السمع فيكون الهدى في الحقيقة ذلك المبين دفعه بقوله: "ولا يقدر"،⁷⁹²
وما في قوله: "لما لم ينفك"⁷⁹³ مصدرية، أي لعدم انفكاك ما فيه من المجمل والمتشابه؛ عن بيان تعيين المراد منه،
وذلك البيان إما دلالة العقل او دلالة السمع، فصار كله هدى إما بنفسه كالحكم، او بواسطة دلالة العقل، او
ورود السمع كالمجمل والمتشابه، فلما كان فائدة كل واحد من العقل والسمع بيان المراد منه؛ لم يكن هدى في نفسه
وإنما يكون كذلك لو أفاد ابتداءً لما يفيد الكتاب.

⁷⁹⁰ الأبيات موجودة في كتاب المثنوي المعنوي لجلال الدين الرومي.

⁷⁹¹ سورة الحاقة، 50/69.

⁷⁹² البضاوي، أنوار التنزيل، (36/1).

⁷⁹³ البضاوي، أنوار التنزيل، (36/1).

قوله: "هو كقولك"؛⁷⁹⁴ أي لابد من أحد أمرين إما أن يراد بالهدى زيادة الهدى إلى مطالب أخرى غير حاصلة، والتثبيت على ما كان حاصلاً؛ كما في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا﴾،⁷⁹⁵ أو يراد بالمتقين المشارفون للتقوى، والاول هو المختار الملائم لنظم الكلام، كما سنشير إليه إن شاء الله، فقدمه لذلك ولئلا يفصل به بين الثاني وما يتفرع عليه من السؤال الآتي.⁷⁹⁶ فان قلت: قد سبق أن الهدى في التثبيت مجازاً قطعاً، وفي الزيادة إما مجازاً، وإما حقيقة، فكيف يجمع بينهما؟ قلت: لم يرد أن لفظ الهدى مستعمل بهما معاً؛ بل في الزيادة فقط، والتثبيت لازم تبعاً وإن صح أن يجعل مقصوداً بنفسه واستعمل فيه وحده. لا يقال التاويل في نحو قولك: "أعزك الله"، "وأكرمك الله"، واجب لأنه طلب مختص بالاستقبال، فلو لم يؤول كان طلباً لتحصيل الحاصل، وأما "هدى للمتقين"، فلا وجه فيه إلى التاويل أصلاً، إذ لا دلالة على زمان قطعاً، بل معناه هدى للمتقين المهتدين بذلك الهدى فلا اشكال. ألا ترى أنك إذا قلت: "السلاح عصمة للمعتصم"، على معنى أنه سبب لها، لم يفهم أن هناك عصمة أخرى مغايرة لما كان المعتصم معتصماً بها. لأننا نقول: إنك إذا عبرت عن شيء بما فيه معنى الوصفية، وعلقت به معنى مصدرية في صفة فعل أو غيرها، فهم منه في عرف اللغة أن ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به؛ لا بسببه. مثلاً إذا قلت: "ضربت مضروباً"، يتبادر إلى الفهم في ذلك العرف أنه موصوف بالمضروبية حال تعلق ضربك به، لا بسبب ضربك إياه، والسر في ذلك أنك في بيان تعلق ضربك به تلاحظه على ما هو عليه في زمان التعلق، وتعبر عنه بما يستحق أن يعبر به عنه، وإن لم يتعلق به ضربك سواء كان اسماً أو صفة، فإذا عبرت عنه بالمضروب كانت مضروبيته صفة مسلمة له مأخوذة على أنها صفة له وإن لم يضرب، ولا شك أن مضروبيته بضربك صفة متفرعة على ما أنت متصد لبيان ثبوته في ذلك الزمان، فلا تكون مسلمة فيه، مستحقة له، فإن أردت أنه مضروب بضربك كان مخالفاً للظاهر ومجازاً باعتبار المال، فقولك: "لزيد أو

⁷⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁷⁹⁵ سورة الفاتحة، 6/1.

⁷⁹⁶ السؤال التالي ورد في الكشاف هكذا: فلم قيل: هُدًى لِلْمُتَّقِينَ والمتقون مهتدون؟. أنظر: الزمخشري، الكشاف، (35/1).

للضلال، أو إضلال لبكر أو للمهتدي جاز على ظاهره، بخلاف قولك هدى للمتقين وإضلال للضال. وأما حديث العصمة فلا يجديك نفعاً، إذ لم يرد بها معناه المصدري المتضمن للتجدد والحدوث، بل أريد الحاصل بالمصدر، وهو معنى مستقر ثابت يضاف إلى المعتصم وينسب إليه باللام، على أن الظرف مستقر؛ أي عصمة كائنة للمعتصم وإن جعلت مصدرًا، واللام لتقوية العمل كما هو الظاهر من "هدى للمتقين"، احتيج هنا أيضًا إلى أحد التاويلين، وعلى هذا القياس قولك: "صحة للصحيح"، "مرض للمريض"، وعكسيهما. وما يتوهم من أن متعلقات الأفعال وأطراف النسب حقها على الإطلاق أن يعبر عنها حال التكلم بما تستحق أن يعبر عنها به حال التعلق والنسبة، لا حال الحكم بالنسبة، حتى لو خولف ذلك كان مجازًا منظورًا فيه؛ لأن قولك: "عصرت هذا الخل في السنة الماضية" مشيرًا إلى خل بين يديك لا مجاز فيه، مع أنه لم يكن خلًا زمان العصر، وقولك: "سأشرب هذا الخل"، مشيرًا إلى عصير عندك مجازًا باعتبار المآل، وإن كان خلًا حال الشرب، فمن قال: المعتبر في المجاز بحسب الصيرورة والمشاركة هو حال | 67 ب | النسبة لا حال الحكم بما فقد سهى، بل الواجب في ذلك أن يرجع إلى وضع الكلام وطريقته، فإنه كثيرًا إما يعتبر زمان النسبة كما في الأمثلة المتقدمة، وربما يعتبر زمان إثباتها كما في هذين المثالين. ثم المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشاركة كما في: "قتل قتيلا"، فإنه قتيل حقيقة عقيب تعلق القتل به بلا تراخ، وكذا الحال في: "مرض المريض"، "ويضل الضالة"، وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشاركة كما في قوله: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاَجِرًا كَفَّارًا﴾،⁷⁹⁷ فإن الاتصاف بالفجور والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود، فلذلك فصله عما تقدمه بقوله: ومنه "مملأويل" سؤال على الوجه الثاني؛ أي إذا أريد بالمتقين ما ذكرتم فلما ترك الحقيقة، وأي فائدة في العدول في الجواب أن فيه فائدتين:

⁷⁹⁷ سورة نوح، 27/71.

الاولى: الاختصار الذي هو من قبيل إيجاز القصر. والثانية تصدير السورة الكريمة بذكر أسم أولياء الله تعالى رعاية لحسن المطلع. والمراد بقوله: "على الطريقة التي ذكرنا"،⁷⁹⁸ طريقة المشاركة لأنها المصرح بها فيما مضى، إلا أن المناسب بقوله: "علم أن مصيرهم إلى الهدى"،⁷⁹⁹ وما يتلوه أن يكتفى بمطلق الصيرورة، كأنه أشار به إليه، واختار المشاركة لكونها اوفق لما ذكر من صفات المتقين.

قوله: "وأيضاً فقد جعل"،⁸⁰⁰ معطوف على قوله: فاختصر، ولا بد من تقدير "أي" و"أيضاً" إذا كان كذلك، "فقد جعل" أو "ونقول أيضاً"، "فقد جعل ذلك"؛ أي الإجراء المؤدى إلى الاختصار سلماً إلى فائدة أخرى هي أعلى منه، وتلخيصه فقد أجرى الكلام على تلك الطريقة للاختصار والتصدير. وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله: لأن "الضالين"، بناء على أن "المستقيم" المذكور مدخل في تفريع الاختصار دون التصدير، فيكون لفظ ذلك حينئذ إشارة إلى ترك الضالين إلى المتقين، ولا يجوز عطفه على "فقيل"، لأنه يتراخى دخوله في تفصيل الاختصار.

قوله: "أولى الزهراوين"،⁸⁰¹ أي المنيرتين في الإعجاز، مأخوذ من قوله: عليه السلام: "اقرأوا الزهراوين البقرة وآل عمران"،⁸⁰² الحديث. قيل: سميتا بذلك لأنهما زهراوين في الإعجاز، وإنما سميت البقرة سنام القرآن لأنها أعظم سورة منه وأرفعها، كما أن السنام أكبر أعضاء الإبل وأعلاها، وسميت أيضاً أول المثاني؛ أي السبع الطوال التي تنفي فيها صفات المؤمنين والكفار، والوعد والوعيد، وغيرها وهي البقرة والأعراف وما بينهما مع سورة يونس، ولا يصح حمل المثاني ههنا على مجموع القرآن أو الفاتحة، كما لا يخفى، وذكر لفظ: "أول" لأنه أراد مثني هو أول

⁷⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁷⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁸⁰⁰ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁸⁰¹ الزمخشري، الكشاف، (35/1).

⁸⁰² صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، (804). والحديث عن أبي أمامة الباهلي، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "اقرأوا القرآن. فإنه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه. اقرأوا الزهراوين: البقرة وسورة آل عمران. فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان. أو كأنهما غيايتان. أو كأنهما فرقان من طير صواف. تحاجان عن أصحابهما. اقرأوا سورة البقرة. فإن أخذها بركة. وتركها حسرة. ولا يستطيعها البطلة".

المثاني، وقد بينها أن المراد تذكير أولياء الله ذكر اسمهم وهو لفظ المتقين الذي وضع موضع الضالين الصابرين؛ أي التقوى مع اتحاد المراد منهما. فقد غلط من زعم أن المصنف جعل هؤلاء أولياء الله نظرًا إلى ظاهر لفظ المتقين، وإلا فالضال وإن كان مصيره إلى التقوى لا يكون من أولياء الله، إلا على القول بأن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه.

قوله: "من وجاها"،⁸⁰³ أي من أجل وجع في حافرها، يقال وجى الفرس بالكسر: إذا [وجدت]⁸⁰⁴ وجعًا من دقة حافرها، والضمائر في قوله: "أصابه"، إلى قوله: "يؤلمه"،⁸⁰⁵ إما للفرس أو لواحد من الفرس والدابة، إلا ضمير يصيبه فإنه للحافر، وفي قوله: "أدنى شيء"،⁸⁰⁶ إشارة إلى فرط الصيانة.

قوله: "من فعل أو ترك"،⁸⁰⁷ اعترض بأن صوابه "وترك"، لأن ما يستحق العقوبة عام يتناولهما معًا. وأجيب بأنه مطلق مفسر بأحدهما، إلا أنه لوقوعه مع تفسيره بعدما يتضمن نفيًا أفاد استغراقًا، فكأنه قيل: لا يستحق به العقوبة من فعل أو ترك.

قوله: "واختلف في الصغائر"،⁸⁰⁸ هل يعتبر اجتنبها في المنفى أو لا؟ فقيل: نعم لأن فرط الصيانة يقتضي ذلك، ويؤيده قوله: عليه السلام: "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرًا مما به بأس"،⁸⁰⁹ وحينئذ يفسر المنفى بما ذكر. وقيل الصحيح أنه؛ أي المنفى لا يتناول الصغائر؛ أي لا يعتبر في مفهومه اجتنبها، وعلى هذا يفسر بتفسير آخر، ويقال من يجتنب الكبائر ولا يقدح في ذلك أن الإصرار على الصغائر

⁸⁰³ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸⁰⁴ ورد في الأصل: "وجد".

⁸⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸⁰⁹ أخرجه الطبراني (446) واللفظ له، وأخرجه الترمذي (2451)، وابن ماجه (4215) باختلاف يسير.

سلب العدالة، فكيف بالتقوى؛ لأن الإصرار عليها كبيرة اتفاقاً، فالاجتناب عنه داخل عنه في الاجتناب عن الكبائر. وقد يقال: الاختلاف في أن ما يستحق به العقوبة هل يتناول الصغائر أم لا؟ فمن ذهب إلى التناول؛ قال احتياجها إلى التكفير دل على كونها سبباً لاستحقاق العقوبة، ومن اختار عدم تمسك بأنها لما وقعت مكفرة، لم يظهر للاستحقاق بها أثر، فكأنه لا استحقاق، فلا يندرج فيما يستحق به العقوبة عند الإطلاق.

[قوله: "وقيل يطلق"،⁸¹⁰ قولاً آخر مقابلاً لما تقدم، بل هو نقل كلام يتضمن نوع بيان لحال اسم المتقي، ويشير إلى الفرق بينه وبين | 68 أ | اسم المؤمن إذا اشترط دخول الأعمال في الإيمان، وأما إذا لم يشترط فالفرق أظهر من ذلك].⁸¹¹

[وذكر البيضاوي هنا كلاماً جليلاً حاصله: أن المتقي اسم فاعل من مطاوع، وفي "تفسيرها" وأولاً لامها ياء، فإذا بنيت ذلك قلبت الواو تاء، فأدغم في الياء الأخرى فقلت: "اتقي" ن وإن الوقاية في اللغة على ما مر، وفي عرف الشرع اسم لمن يتقي نفسه عما يضره في الآخرة، كما هو حال سائر الحقائق الشرعية فإنهم يعتبرون فيها المعاني اللغوية، مع زيادة قيد عليها؛ كالصلاة، والزكاة، والبيع، والرباء، ونحوها. وله ثلاث مراتب: الأولى: تقوى العوام عن الكفر بالإسلام والإيمان. والثانية: تقوى الخواص عن الذنوب والعصيان بالإيقان والإحسان. والثالثة: تقوى أخص الخواص عن مشاهدة غير الرحمن بكشف الحجب، ومشاهدة العيان. وفي قوله: "حتى الصغائر عند قوم"،⁸¹² إشارة إلى أن المختار الاجتناب عن الصغائر لا يعتبر في مفهوم التقوى، لا لأنها تقع مكفرة باجتناب الكبائر كما هو رأي المعتزلة، فإن أمر الكبائر والصغائر موكول إلى الله، إن شاء عذب، وإن شاء عفا. ولا يكون اجتناب كبيرة موجباً لتكفير الصغيرة؛ بل لأنها لا تنافي التقوى، ومرتكبها لا يخرج عن زمرة المتقين وإلا لخرج الأنبياء، لأن الجمهور على أنهم غير معصومين عنها، ولو بعد البعثة. وأما قوله: عليه السلام: "لا يبلغ العبد أن

⁸¹⁰ الرمحشري، الكشف، (36/1).

⁸¹¹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص مع تصرف يسير من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للرمحشري، 310-315.

⁸¹² البيضاوي، أنوار التنزيل، (36/1).

يكون من المتقين"،⁸¹³ الحديث، فعلى تقدير صحته يحمل على المرتبة الثالثة من مراتب التقوس وقد فسر قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾،⁸¹⁴ على الواجهة الثلاثة؛ فعلى الاول: يكون المعنى أن الكتاب هدى للذين تبراوا عن الكفر. وعلى الثاني: أنه هدى للذين تجنبوا عن كل ما يؤثم. وعلى الثالث: أنه هدى للذين تنزهوا عما يشغل سرهم عن الحق، ويقبلوا إليه شد أشدهم. ووجه كونه هدى للمتقين؛ بالتفسير الاول، والثاني أن يكون هدى للصابرين إلى الايمان، أو إلى التجنب عن العصيان أو أنه هدى للمؤمنين، أو للمجتنبين عن العصيان، يوصل المؤمنين إلى المرتبتين الباقيتين، والمجتنبين إلى المرتبة الثالثة. وإن فسر بالتفسير الثالث؛ يتعين أن يكون المعنى: أنه هدى للصابرين إلى المرتبة بوصلهم إليها، إذ لا مرتبة بعدها.

قوله: "أو خبر مع لا ريب فيه لذلك"،⁸¹⁵ أراد المعية في كون كل واحدٍ منهما خبراً له على حدة.

قوله: "والعامل فيه معنى الإشارة"،⁸¹⁶ إلى آخر كلامه قد أطينا فيه التحقيق والتلفيق عندما ذكرنا كلام البيضاوي قبل هذا، لكن أحبنا كشف بعض ما ذكره المصنف ههنا، وإن وقع تكراراً فإذا كان العامل معنى الإشارة، [فكأنه قيل أشير إلى الكتاب حال كونه هادياً، والعامل في الحال وصاحبها واحد، لأن المنصوب المحل بالفعل المذكور هو المجرور وحده، على ما سلف تحقيقه، وهو بهذا الاعتبار وقع ذا حال، قال المصنف في قوله تعالى: ﴿وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾،⁸¹⁷ معنى حرف التنبيه أو اسم الإشارة على معنى الفعل، فاعترض عليه بلزوم اختلاف العامل لأن ذا الحال معمول للابتداء، فأجاب: بأن التقدير أنه عليه أو أشير إليه شيخاً، فذو الحال هو ذلك الضمير المنصوب محلاً بالفعل الناصب للحال، فاتحد العامل فيهما، وقصد بذلك التقدير إبراز معنى الفعل

⁸¹³ أخرجه الطبراني (446) واللفظ له، وأخرجه الترمذي (2451)، وابن ماجه (4215) باختلاف يسير.

⁸¹⁴ سورة البقرة، 2/2.

⁸¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (36/1). وما بين المعقوفتين نقل بالنص مع تصرف يسير من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 316.

⁸¹⁷ سورة هود، 72/11.

الذي يتضمنه حرف التنبيه أو اسم الإشارة: أي معنى هذا بعلى، أنه على بعلى، أو أشير إلى بعلى، ولم يرد أن هناك فعلاً محذوفاً كما ظن واورد أن العامل في ليس ما فيها من معنى الفعل.

قوله: "أو الظرف"،⁸¹⁸ فالرفع؛ أي العامل في الحال الظرف، أعني قوله: فيه، ويروى مجروراً؛ أي معنى الظرف، وذو الحال هو الضمير المجرور، لأنه مفعول معنى لا الضمير المستتر في الظرف الراجع إلى الريب لفساد المعنى. وما قيل من أن كونه حالاً من المجرور أيضاً ليس بسديد من جهة المعنى، إلا أن غرضه بيان وجوه الإعراب بحسب ما يحتمله ظاهر اللفظ باطل، إذ لا وجه لبيان احتمالات الألفاظ مع قطع النظر عن سداد المعنى، بل المراد أن العامل في الحال هو حاصل معنى الظرف، أعني انتفاء حصول الريب كأنه قيل: لم يحصل فيه الريب حال كونه هادياً، على أنه قيد للنفي حتى يرد أن القيد والمقيد منافيان ظاهراً وأن النفي حينئذ يتوجه إلى القيد فيفسد المعنى،⁸¹⁹ كذا عن الشريف،⁸²⁰ وقد مر ما ورد عليه في تقرير كلام البيضاوي.

قوله: "والذي هو أرسخ"؛⁸²¹ أي أثبت عرفاً، وأدخل في البلاغة، وذلك لاشتماله على ما هو مدارها ومنبعها من رعاية جانب المعنى وجزالته، واعتبار الدلالات العقلية، والارتباطات المعنوية، وفيما عداه من الوجوه روعي جانب الألفاظ، وارتباط بعضها ببعض ارتباطاً صورياً مع سداد | 68 ب | المعنى وصحته في الجملة.

⁸¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸¹⁹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 316. وهذه أول مرة يشير إلى الشريف الجرجاني صراحة.

⁸²⁰ الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ = ١٣٤٠ - ١٤١٣ م)، هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاجو [أو تاجو] (قرب أستراباذ) ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة ٧٨٩ هـ فر الجرجاني إلى سمرقند. ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفاً، منها «التعريفات - ط» و «شرح مواقف الإيجي - ط» و «شرح كتاب الجعيني» في الهيئة، و «مقاليد العلوم - خ» و «تحقيق الكلبيات - خ» و «شرح السراجية - ط» في الفرائض، و «الكبرى والصغرى في المنطق - ط» و «الحواشي على المطول للتفتازاني - ط» و «مراتب الموجودات - خ» رسالة، ورسالة في «تقسيم العلوم - خ». و «رسالة في فن أصول الحديث - ط» و «شرح التذكرة للطوسي - خ» في الهيئة، و «شرح الملخص - خ» هيئة، و «حاشية على الكشاف - خ» إلى آية «إن الله لا يستحي» في القرويين نقلاً عن: الأعلام للزركلي.

⁸²¹ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

قوله: "أن يضرب"،⁸²² أي يعرض عن هذه المحال، يريد عن اعتبار مجموعها، لا عن كل واحد منها، فإن كون "الم" خبراً لمبتدأ محذوف، وكون "ذلك" مبتدأ خبره الكتاب، وكون "هدى" في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف، وكون "فيه" خبر "لا ريب" مقرر على حاله في هذا الوجه المختار.

وقوله: "صفحاً"،⁸²³ إما ظرف؛ أي في صفح وجانب، وإما مصدر؛ أي إعراضاً. قال رحمه الله تعالى: في الكلام إشارة إلى أن الواجب على مفسر كلام الله تعالى أن يلتفت لفن المعاني ويحافظ عليها ويجعل الألفاظ تبعاً لها.⁸²⁴

قوله: "جملة برأسها"،⁸²⁵ أي مع قطع النظر عما بعدها، ومعنى كونه طائفة من الحروف المعجمة مستقلة بنفسها؛ أي أنها في إفادة ما أراد بها من الإيقاظ، أو مقدمة الإعجاز غير محتاجة إلى غيرها، فنزلت بذلك منزلة جملة لا محل لها من الاعراب، وكان ذلك الكتاب جملة ثانية على هذا التقدير أيضاً.

قوله: "[مفصل]"⁸²⁶ البلاغة،⁸²⁷ منصوب على أن الباء للتعدي؛ أي جعل ترتيبها مصيباً إياه، وقد ترفع على أن الباء للسببية والآلة.

وقوله: "هكذا"،⁸²⁸ مفعول مطلق: أي هذا النوع من التناسق.

قوله: "وذلك"،⁸²⁹ أي المجيء بها غير متعاطفة، لمجيئها متأخية متناسبة غاية التناسب.

⁸²² الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸²³ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸²⁴ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸²⁵ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸²⁶ ورد في الأصل: "بفصل".

⁸²⁷ الزمخشري، الكشاف، (36/1).

⁸²⁸ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸²⁹ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

قوله: "آخذًا بعضها بعض"،⁸³⁰ تأكيدًا للتآخي، وأقوى في الدلالة على كمال الاتصال مما تقدم من أخذ

بعضه بحجرة بعض.

قوله: "وهلم جرا"،⁸³¹ أي تعال على هينة وسهولة وهو [من]⁸³² أمثال العرب، وأصله من الجر في السوق،

وهو أن تترك الإبل ترعى في مسيرها، و"جرا"، مصدر وقع حالاً؛ أي جاراً أو منجرّاً. أو عند الكوفية منصوب

على المصدرية لأن في "هلم" معنى "جر"، وهم معطوف على مقدر: أي فاحكم باتحاد الجملة الثانية بالاولى وهلم

جرا إي ما بعدها.

[قوله: "على أنه الكلام المتحدى به"،⁸³³ أي على أن المنزل هو الكلام الذي يحق أن يتحدى به، وذلك

ظاهر على تقدير التعدد؛ أي إيقاظاً أو مقدمة، وإما على تقدير العلمية فلما مر من أن في التسمية بهذه الألفاظ

خاصة فيها إشعاراً بأن الفرقان ليس إلا كلمات عربية معروفة التركيب من مسمياتها. وقيل الإخبار عن اسم

الإشارة بأن القرآن يقتضي ذلك]⁸³⁴، وعبرة البيضاوي فـ "الم" حملة، دل على أن المتحدي هو المؤلف من جنس

ما يكون به كلامهم؛ فتأمل في الفرق بين الداليتين في كلامي العلامتين؛⁸³⁵ ليظهر لك النسبية في البين، وكونه

جملة إما حقيقة كما إذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو عكسه، وإما حكماً كما إذا أريد بها طائفة من حروف

المعجم، فإنها كم أفادت ما أريد بها من الإيقاظ، أو مقدمة مستقلة غير محتاجة إلى غيرها، نزلت منزلة جملة لا محل

لها.

⁸³⁰ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸³¹ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸³² سقط من الأصل.

⁸³³ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸³⁴ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 318.

⁸³⁵ الزمخشري والبيضاوي رحمهما الله.

[قوله: "بغاية الكمال"؛⁸³⁶ أي في نظمه ومعناه بحيث لا يستحق غيره أن يسمى كتابًا، وفي ذلك تقرير

وتحقيق لجهة التحدي وأنه الحقيق بأن يتحدى به.

قوله: "وتسجيلاً بكماله"؛⁸³⁷ أي حكمًا قطعياً بذلك، فيكون "لا ريب فيه"، تأكيداً لذلك الكتاب، كما

أن "هدى للمتقين"، تأكيداً لـ "لا ريب فيه"، وكل واحدة من هذه الجمل الثلاث مؤكدة ومقررة معنى لما اتصلت به

لفظاً، فلا مجال للعاطف بينهما. فإن قلت: إذا كان "الم" مفردات متعددة، لم يصح أن يعطف عليها جملة ذلك

الكتاب، وإن يؤكد ما أريد بها، فلا فائدة لبيان التقرير على هذا التقدير. قلت: فائدته الإشارة إلى أنه لو عبر

بجملة عما أريد بتلك المفردات لم يصح العطف أيضاً، وجعل السكاكي لا ريب فيه تأكيداً له لذلك الكتاب نفياً

لتوهم المجازفة،⁸³⁸ فيما بولغ فيه من وصف الكتاب بغاية الكمال، حيث جعل المبتدأ "ذلك"، وعرف الخبر ثم قال

"هدى للمتقين" تقريراً وتأكيداً لمجموع ذلك الكتاب لا ريب فيه⁸³⁹ وقد بين في شرح المفتاح، وجعل الخطيب

الدمشقي "لا ريب فيه"، بمنزل التأكيد المعنوي و"هدى للمتقين"، بمنزلة التأكيد اللفظي وجعل الشيخ عبد

القاهر⁸⁴⁰ "ذلك الكتاب"، بمنزلة التأكيد اللفظي،⁸⁴¹ ولكل وجهة لا مشاحة فيها. واعلم أن ما ذكره المصنف

من التركيب بين الجمل على أن يظهر فائدة الثواني في الاوائل؛ بأن يكون تأكيداً لها. وذكر البيضاوي وجهاً آخر

على أن تكون فائدة الاوائل في الثواني بأن يكون "شأن" لها وأشار إليه بقوله: ستبعض السابقة من اللاحقة.

⁸³⁶ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸³⁷ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸³⁸ السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 78.

⁸³⁹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 319.

⁸⁴⁰ الجرجاني، عبد القاهر (٤٠٠ - ٤٧١ هـ، ١٠١٠ - ١٠٧٨ م)، وهو عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر: واضع أصول البلاغة. كان من

أئمة اللغة. من أهل جرجان (بين طبرسات وخراسان) له شعر رقيق. من كتبه "أسرار البلاغة - ط" و "دلائل الإعجاز - ط" و "الجمال - خ" في النحو، و "التممة - خ" نحو، و "المغني" في شرح الإيضاح، ثلاثون جزءاً، اختصره في شرح آخر سماه "المقتصد - خ" في الظاهرية، و "إعجاز القرآن - ط" و "العمدة في

تصريف الأفعال، و "العوامل المثة - ط" أنظر: الزركلي، الأعلام، (49/4).

⁸⁴¹ الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، (227/1).

وحاصله أن كل واحدة من الجمل الثلاث الأولى منها مستلزمة لما يليها ويجيء بينها استلزامه الدليل المذكور على سبيل كون السابق برهاناً آتياً، أو لمياً للاحق، فاستلزامه الجملة الأولى للثانية من قبيل استلزام المعلول للعلل، فإن إعجاز المتحدي به معلول بكونه بالغاً حدة الكمال بكونه كتاباً، فيكون الاستدلال بها على الثاني من قبيل الاستدلال بالمعلول على العلل | 69 أ | ويسمى برهاناً أيضاً، وأما استلزام الجملة الثانية والثالثة لما بعدهما فمن قبيل البرهان اللّمي، فإن كونه بالغاً حد الكمال عليه لنفي الريب عنه وان نفي الريب عنه على لكونه "هدى للمتقين" إذ لو هناك "ريب" لا يكون "هدى" لهم، فإن قيل: فما وجه دخول العاطف بينهما حينئذ؟ ومن أي قسم من أقسام الفصل؟ قلت: الظاهر أنه من قبيل فصل الجملة المستأنفة عما قبلها، فإنه لما نبه بقوله: "الم" على أن إعجاز المتحدي به ليس إلا لكونه وحياً إلهياً، لا لكونه على لغتهم بأن يكون منظوماً من غير ما ينظمون به كلامهم بوجه أن يسأل ويقال فما بال ذا يلزم من ذلك، فأجيب عنه بأن يقال ذلك الكتاب يعني أن إعجازه على الوجه المذكور يستلزم كونه كتاباً بالغاً غاية الكمال في نظمه ومعناه، فاتجه عليه أيضاً أن يسأل ويقال فماذا يلزم من ذلك فأجيب بـ "لا ريب فيه"، فلما فهم أن الريب لا يتشبت بأطرافه إذ لا أنقص مما يعتبر به الشك اتجه أن يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل: "هدى للمتقين"، فلما لزم ما هو المقصد الأقصى من الكتاب انتهى سلسلة اللزوم وانقطع السؤال والجواب.

[قوله: "ثم لم تخل" ⁸⁴² عطف على قوله: "قد أصيب" ⁸⁴³، ومن عطفه على جيء بها متناسقة فقد أصيب،

وذلك لأن جيء بها واقع في حيز تعليل إصابة مفصل البلاغة بترتيب تلك الجمل بعضها مع بعض ومن البين أن عدم خلو كل واحدة في نفسها عن نكتة لا مدخل له في تلك الإصابة، وأيضا قوله: "بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق" ⁸⁴⁴ أي العجيب، "ونظرت هذا النظم السري" ⁸⁴⁵؛ أي الحسن النهي، ينادى على فساد أن يجعل عدم

⁸⁴² الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁴³ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

الخلو جزءًا من علة إصابة الترتيب المفصل أو موجب حسن النظم، وأيضا إذا جعل جزءًا من علتها فلا حاجة للعطف بثم ولا فائدة للفظ بعد. وأما على ما قررناه فكأنه قيل: تلك الإصابة كافية في حسن الكلام وعلو درجته. ثم إن جاوزتها وطلبت وجها آخر لزيادة حسنه ورونقه لاحظت عدم الخلو، فقوله: بعد ليس ظرفا للخلو ولا بعدمه بل لما دل عليه سياق الكلام من اعتبار عدم الخلو بعد اعتبار ذلك الترتيب. فقوله: كل واحدة لشمول النفي: أي لم يخل كل واحدة من نكتة ذات جزالة بل اشتملت عليها كل منها⁸⁴⁶ ثم ان تلك النكت غير مختصة بالترتيب الذي ذكره المصنف بل جارية في الترتيب الذي ذكره البيضاوي أيضًا.

[قوله: "ففي الاولى الحذف"⁸⁴⁷؛ أي حذف المبتدأ الذي هو هذه "والرمز إلى الغرض"⁸⁴⁸ وهو أن المتحدى به معجز من الله تعالى]⁸⁴⁹ وعبارة البيضاوي الحذف والرمز إلى المقصود مع التعليل اما الحذف والرمز فعلى ما مر وأما التعليل فاراد به الدليل على هذا المقصود بالطف وجه فإن المتحدى به لو كان من عند غير الله لما عجزوا عن معارضته مع كونه مؤلفًا من جنس ما ينظمون منه كلامهم، ثم انه جعل نفس الحذف نكتة مع انه من الأحوال المقتضية للنكتة والاعتبارات المناسبة للحال والمقام؛ لا نفس النكتة والحال فإن النكتة ما تقتضي الحذف، وكونها من مقتضيات الأحوال فان الشيء إنما يحذف إذا كان السامع عارفاً به لقيام ما يدل عليه من القرائن، وتحقق مع ذلك نكتة داعية إلى الحذف ومرجحة له على الذكر كتعيينه حقيقة أو ادعاء ضيق المقام عن إطالة أو محافظة الوزن أو السجع، أو اختار تنبيه السامع هل ينتبه أم لا؟ تسمية لمقتضى النكتة بها مجاز مرسلاً.

⁸⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁴⁶ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 319.

⁸⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁴⁹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 319.

قوله: "وفي الثانية فخامة التعريف"⁸⁵⁰ كذا عن البيضاوي، وذلك لأن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر الكمال وإن المبتدأ لكونه أكمل أفراد ذلك الجنس، صار كأنه الجنس كله وأما ما سواه كأنه ليس من أفراد ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ للمبتدأ.

قوله: "وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف"⁸⁵¹ وهو انه يفيد النفي الريب بالكلية عنه من غير تعرض لوجود ريب في غيره وعبارة البيضاوي ما في تأخير الظرف حذرًا عن ايها المباطل يعني أنه لو قدم لأوهم ان انتفاءه مختص بهذا الكتاب، وهو بطر إذ لا ريب في شيء من الكتب السماوية.

قوله: "وفي الرابعة الحذف"⁸⁵² الحذف لا آخره، اعلم أن ههنا خمس نكت الأولى: حذف المبتدأ أي؛ "هو هدى"، والثانية: توصيف بالمسند إليه بالهدى للمبالغة مثل: "رجل عدل"، والثالثة: إيراد المصدر المذكور منكرًا إشارة إلى انه هدى لا يكتنه كنهه، الرابعة: وهي التي لم يتعرض لها⁸⁵³ المصنف وتعرض له البيضاوي بقوله: "وتخصيص الهدى بالمتقين"⁸⁵⁴ باعتبار الغاية يعني نظر إلى أن لام الاختصاص الداخلة على لفظ "المتقين" فقوله: "باعتبار"⁸⁵⁵ متعلق "بالمتقين"؛ أي بالذين | 69 ب | يصبر عاقبة أمرهم إلى التقوى، فإنهم هم المنتفعون [بها].⁸⁵⁶ والخامسة: الإيجاز في ذكر المتقين، وعبارة البيضاوي فيها: "وتسميه المشارف للتقوى متقياً إيجازاً وتفخيماً لشأنه"⁸⁵⁷، يعني ان المجاز باعتبار الحال قد يكون بطريق المشارفة، كما في قوله: "من قتل قتيلاً فله

⁸⁵⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (37/1).

⁸⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁵² الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁵³ في النسخة خ، كتبت: "له".

⁸⁵⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (37/1).

⁸⁵⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (37/1).

⁸⁵⁶ ورد في الأصل: "به".

⁸⁵⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (37/1).

سلبه⁸⁵⁸ فإن الحي يكون قتيلاً حقيقة عقيب تعلق القتل به بلا تراخ، وقد يكون بطريق مجردة عن المشاركة كما في قوله: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾،⁸⁵⁹ فإن الاتصاف بالفجور والكفر مترسخ عن تعلق الولادة بالمولود، فظهر أن قوله: "قبل ذلك باعتبار الغاية" بيان لنوع علاقة المجاز، وقوله: "وتسمية المشار" بيان لصنفها وقوله: "إيجازاً"⁸⁶⁰ إشارة إلى نكتة لفظية لارتكاب المجاز فإن "هدى للمتقين" أو جزء من "هدى للمتقين" للصائرين إلى التقوى المشارفين لها.

وقوله: "تفخيماً لشانه"⁸⁶¹ أن شأن المشارف أي تكملة معنوية، وقد عرفت من قبل أن المصنف ذكر بدل هذا التفخيم تصدير صدر السور الطوال بذكر اسم أرباب الحال، فيجعل من المجموع الإيجاز، والتفخيم، والتصدير، وهذه قطرات ما يطلع عليه من بخار نكت كلام الله الذي ينفد البحر قبل أن تنفذ كلماته. وقال بعض الفحول التقوى زم الجوارح، وضم الجوانح، فزم الجوارح منع الأذن عن سماع اللغو، ومنع العين عن النظر إلى اللهو، ومنع اللسان عن فضول الكلام، ومنع الحلق عن فضول الطعام، ومنع القدم عن التخطي إلى الاغيار، وأما ضم الجوانح فجمع العصمة عن التفريق، والتفرد عن وجوه التعاويق، والتنزه عن الواث التعاليق، فمن ألقى ظاهره ظهر خلاصه، ومن ألقى باطنه بطن استخلاصه، وخطي أذنه سماع كلام الحق، وعينه برؤية الحق، ولسانه بكلمة الحق، ويده بقبض عطايا الحق، ورجله بالوصول إلى المقعد الصدق، وقلبه بمشاهدة الحق، وروحه بقرب الحق، وسره بلطف الحق، واعلم أن التقوى اسم في هذا الباب، وأصلها الوقي. قالوا والأولى أصلية، والثانية زائدة، والياء هي لام الفعل، ووزنه فعول، ويقال هو على وزن فعلى. قالوا والثانية على هذا لام الفعل، والياء الأخيرة زائدة، والأول هو الأولى، لأن الكلمة يائية، فلا يجعل لامه واوا، ولا يجعل بخلاف الدعوى والشكوى، فانهما واويتان، وإنما

⁸⁵⁸ صحيح البخاري: (4/ 111).

⁸⁵⁹ سورة نوح، 27/71.

⁸⁶⁰ البضاوي، أنوار التنزيل، (37/1).

⁸⁶¹ البضاوي، أنوار التنزيل، (37/1).

صارت الواو الاولى ياء بناء على صيرورتها تاء في "اتقى يتقي"، لأن أصله "اتقى" فصارت الواو ياء لكسرها ما قبلها كما في المواعد والموازن والميراث، ثم جعلت الياء تاء وأدغمت الأولى في الثانية طلباً للتلائم وتوقياً عن التنافر ثم بني الاسم على هذا الفعل كما في التخممة من "التخم" وأصله وختمه وكذا التهمة والتكأة والتكلان والتراث والنجاة توها أنها أصلية والتقوى قسمان أصل وفرع، فالأصل هو الإيمان وهو الاتقاء عن الطفر والفرع الاتقاء عن الذنوب، فبالأول النجاة عن العذاب المخلد وبالثاني عن العذاب المؤقت. أما التقوى التي هي الأصل، ففي مثل قوله: ﴿وَأْمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾⁸⁶² الآية. وأما التقوى الذي هو ترك الذنوب بعد تمام الإيمان، ففي مثل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾⁸⁶³. وللناس في التقوى أقوال تبلغ مئة عدد وقد عُدت في الكتاب الموسوم ببحر علوم التفسير على نحو رسوم التذكير لعمر النسفي وفي كتاب الله وفي تفسيره ما يغني عن كثير من ذلك، فإنه قال: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾⁸⁶⁴ وعدّ أشياء ثم قال في آخره ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾⁸⁶⁵، فهذا هو المنفي المطلق الثابت بحجة لا ريب فيها والذي يليها في الوصف حينئذ قوله: عليه السلام "جماع التقوى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾"⁸⁶⁶ والذي يقبل منه في الصحة أن المنفي مَنْ أُؤْتِمِرَ بأمر التقوى الوارد في القرآن وهو على ثلاثة أوجه للعام وللخاص وللخواص، أما أمر العام فباتقاء النار ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ﴾⁸⁶⁷ وأما أمر الخاص فباتقاء يوم القيامة ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى﴾⁸⁶⁸. وأما أمر خاص الخاص

⁸⁶² سورة البقرة، 41/2.

⁸⁶³ سورة الحشر، 18/59.

⁸⁶⁴ سورة البقرة، 177/2.

⁸⁶⁵ سورة الزمر، 33/39.

⁸⁶⁶ سورة النحل، 90/16. ولم أقف على هذا الحديث وبعض المصادر أشارت إلى أنه من الأحاديث الموضوعة.

⁸⁶⁷ سورة آل عمران، 131/3.

⁸⁶⁸ سورة البقرة، 1/2.

فتقوى الله ﴿وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁸⁶⁹، والعامّة عصاة، فخوفهم النار كي يتركوا المعصية، والخاص المطيعون فدعاهم إلى الإخلاص لئلا ينجروا في جواب سؤال الصدق يوم القيامة، والخاص الخاص لله وبالله ومع الله بأمرهم باتقائه وهو أن يكونوا له ويتقوا ملاحظة غيره لئلا يقعوا في الحجة، قال "واتقوا يا أولي الألباب"، واللب الخالص أي خلصائي كونوا لي لا لغيري، وسئل رسول الله عن قول الله ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾⁸⁷⁰، فقل: "هو أن يُطاع ولا يُعصى ويُذكر ولا يُنسى ويُشكر ولا يُكفر"، وقيل تفسير المتقين فيما ذكر بعده وهو كما قالوا إن تفسير الصمد ما ذكره بعده ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)﴾⁸⁷¹، وتفسير الملعون ما ذكر بعده ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (20) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (21)﴾⁸⁷²، وعن النبي عليه السلام: "اتق الله حيث شئت، واتبع الحسنة السية تمحها، وخالق الناس بخلق حسن".⁸⁷³

﴿[الَّذِينَ]

[سورة البقرة: 3]

قوله: "إما موصول وإما منقطع"، جعل المنصوب على المدح والمرفوع به موصولا كالصفة المجرورة، يدل على أنهما تابعان حقيقة، وإن خرجا عن التبعية صورة. قال أبو علي: إذا ذكرت صفات المدح أو الذم وحُلف في بعضها الإعراب، فقد حُلفَ الإفساد، ويُسمى ذلك قُطْعًا. فقد صرح بأن الكل صفات، وإنما سمي قُطْعًا نظراً إلى اللفظ، فلا ينافي جعله موصولاً من حيث المعنى. وجعل المستأنف منفصلاً تنبيهاً على أنه ليس تابعاً حقيقة كالمخصوص بالمدح، والسّر فيه أن الصفة إذا قُطعت عن إعراب موصوفها مدحاً أو ذمّاً لم يتغير في المعنى ما أريد

⁸⁶⁹ سورة البقرة، 197/2.

⁸⁷⁰ سورة آل عمران، 102/3.

⁸⁷¹ سورة الإخلاص، 3-2/112.

⁸⁷² سورة المعارج، 21-20/70.

⁸⁷³ أخرجه الترمذي (1987)، وأحمد (21392)، برواية "اتق الله حيث كنت".

بها من إجرائها على موصوفها. وأما المستأنف فقد قصد الإخبار عنه بما بعده لا إثباته لما قبله، وإن فهم ذلك ضمناً فليس هو جارٍ عليه في المعنى حقيقةً، بل كالجاري عليه كذلك لما سيجيء. ودلالة قطع الصفة نصباً أو رفعاً على تلك المعاني من حيث أن تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيب في إسماع المذكور ومزيد اهتمام بشأنه، سيما مع التزام حذف الفعل أو المبتدأ، وذلك لما يُقصد به مما يناسبه ويليق بالمقام من المدح أو الذم أو نحو ذلك، ويتعين بمعونة المقام من المدح أو نحو ذلك. قال ابن مالك: التزم حذف الفعل في المنصوب إشعاراً بأنه لإنشاء المدح كما في المنادى، وحذف المبتدأ في المرفوع إجراءً للوجهين على سنن واحدة.

قوله: "أعني الذين أو هم الذين"⁸⁷⁴ نشر لما تقدم.

قوله: "حسناً غير تام"⁸⁷⁵ قد عرفت أن التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده أيضاً مستقلاً، وأن الحسن هو الوقف على مستقل سواء اتصل ما بعده أو لا، ولما كان المخصوص بالمدح تابعاً حقيقة لم يكن مستقلاً كيف وقد نهوا على شدة اتصاله وعدم استقلاله بالتزام حذف الفعل والمبتدأ ليكون في صورة يتعلق بما قبله؟، فالوقف على المتقين حينئذ حسن غير تام، ومن اشترط في ذلك أن يكون لما بعد الموقوف عليه تعلق إعرابي به. قال: المخصوص وصف المعنى لما قبله وكأنه تابع له في الإعراب.

قوله: "كان وقفاً تاماً"⁸⁷⁶، لأن المستأنف كلام مفيد، مستقل وإن كان مرتبطاً بما قبله ارتباطاً معنوياً، تابعاً لصلوح أن يعطف عليه قوله: "إن الذين كفروا"، وسيأتيك تحريره،⁸⁷⁷ فلا يرد الاعتراض بأنه إذا كان الذين مبتدأ خبره "أولئك على هدى" ينبغي الوقف غير تام، لأن صاحب الكشف، وإن ساء مقتطعاً، فقد ذكر فيما

⁸⁷⁴ الزمخشري، الكشف، (37/1).

⁸⁷⁵ الزمخشري، الكشف، (37/1).

⁸⁷⁶ الزمخشري، الكشف، (37/1).

⁸⁷⁷ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 320.

سيجئ إن هذا الكلام سبيله الاستئناف، وأنه مبني على تقدير سؤال، فذلك إدراج له في حكم المتقين، وتابع له في المعنى، وإن كان مبتدأ في اللفظ، فهو في الحقيقة كالجاري عليه.

[قوله: "ما هذه الصفة"⁸⁷⁸، أجمل في الاستفهام، ثم فصل المبالغة والتنبيه على أن هذه الصفة لها شان، وأنها تحمل وجوهاً. وقدم الكاشفة إشارة إلى أنها الأرجح ههنا، وإن كانت المختصة أوردها في الاستعمال. وغير الأسلوب في المديح فقال أم جاءت لقلتها كما يقال في النحو. وقد يجيء لمجرد الثناء، ولذلك أشار إلى مثالها، وقوله: "أورادة"⁸⁷⁹ خبر محذوف على معنى أمي واردة. وقيل: هي بدل من ما الاستفهامية، وإنما يصح إذا جعل "ما" خبراً مقدماً. إذ لو كانت مبتدأ لم يجز عطف أم جاءت على "أورادة". وإذا فُرض حينئذ صحة ابدالها لأن الفعل لا يعطف على ما هو بدل من المحكوم عليه.

قوله: "بياناً"⁸⁸⁰، إما مفعول به ليكون واردة بمعنى مورودة، وإما حال، ويؤيد الثاني أن قوله: يفيد حال والضمير في فائدتها عائد إلى الواردة بياناً كما يشعر به عبارة المفتاح أو إلى "المتقين" بتأويل الكلمة أو اللفظة، وهذا أولى لأن معنى قوله: "بياناً وكشفاً للمتقين؟"⁸⁸¹ أنها لا تفيد غير فائدة لفظ المتقين بل تفصل مفهوماً، والذي يقابل ذلك أنها تفيد غير فائدتها، وأيضاً قوله: فيما بعد ويكون صفة برأسها معناه أنها صفة مخصصة مفيدة غير ما أفاده موصوفها لا أنها مفيدة غير فائدة الكشف كما قيل.

قوله: "أم جاءت على سبيل المدح"⁸⁸²، قد فرق بين المدح صفة وبين المدح اختصاصاً من وجهين: الأول أن المقصود الأصلي من المدح إظهار كمال الممدوح والاستمتاع بذكره، وربما يتضمن تخصيص بعض صفاته بالذكر

⁸⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁸² الزمخشري، الكشاف، (37/1).

تنبيهها على أن الصفة المذكورة | 70 ب | أشرف من سائر صفاته، ومن الثاني إظهار أن تلك الصفة أقوى باستقلال المدح من باقي صفاته الكمالية، إما مطلقاً أو بحسب ذلك المقام حقيقة، أو ادعاء. الثاني وقوله: "تمجيذاً" مفعول له إما على جعله فعلاً للصفات مجازاً أو على أن الجارية تدل على معنى المجزأة.

قوله: "يحتمل أن ترد على طريق البيان والكشف"⁸⁸³، يعني أن المتقي في الشريعة كما مر بمن يقي نفسه من ارتكاب ما يستحق به العقوبة من فعل سيئة أو ترك حسنة ومحصله أنه الذي يفعل الحسنات ويترك السيئات، فحال المتقين مؤسسة على هذين الأمرين وهذه الصفة، أعني؛ "الذين يؤمنون بالغيب" إلى آخره مشتمل عليهما معاً، فهي كاشفة لموصوفها على وجه لطيف، وهو أنه عدل على تلك العبارة الجامعة إلى المنزل لفوائد: الأولى: إن الحسنات أصل وعمدة، وإن واحدة منها وهي الصلاة ستتبع ترك السيئات. الثانية: انقسام الحسنات إلى قلبية وقلبية ومالية. الثالثة: التنبيه بترتيب ذكرها على تفصيلها. الرابعة: أنه اقتصر من القلبية بالإيمان ومن الآخرين على الصلاة والصدقة إيماء إلى أنها أصول وما عداها منطوية تحتها. وفي قوله: "أساس الحسنات ومنصبها"⁸⁸⁴؛ أي أصلها الذي نصبت هي فيه مع قوله: "أمّا العبادات البدنية والمالية"⁸⁸⁵ دلالة على تفضيل الإيمان عليهما من وجهين: الأول أنه أصل للحسنات كلها بخلافها فأنهما أصلان لبعضها. الثانية أنه أساس لها لا توجد حسنة بدونه كما لا يوجد بناء بدون الأساس بخلاف الصلاة للعبادات البدنية والصدقة للمالية فإنهما ليستا شرطين لصحتهما وإن كانتا أصليتين لهما فهما بمنزلة الأم التي يستغنى عنها بعد الولادة.⁸⁸⁶

وقد خلت عبارة البيضاوي عن هذه اللطيفة، حيث ذكر الجميع في طرز واحد فقال لاشتماله على ما هو أصل الأعمال وأساس الحسنات من الإيمان والصلاة والصدقة، فإنها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية

⁸⁸³ الرمحشري، الكشف، (37/1).

⁸⁸⁴ الرمحشري، الكشف، (37/1).

⁸⁸⁵ الرمحشري، الكشف، (37/1).

⁸⁸⁶ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للرمحشري، 321.

من قبيل اللف والنشر الإجمالي فلا يلزم كون كل من الإيمان وأختيه أما الأعمال النفسانية وأختها ولا كون كل من هذه الأمور الثلاثة أصلاً مستتبعا لسائر الطاعات حتى يتكلف لأن يكون الإيمان أصلاً مستتبعا لسائر الطاعات من حيث إنها ثمرات لازمة لهذا الإيمان بل معنى كلامه أن الإيمان وستتبع للأخلاق النفسانية والصلاة للأعمال البدنية والزكاة للمالية.

[قوله: "وهما العيار"⁸⁸⁷، أي الشاهد على غيرها من العبادات يريد أن من أتى بهما كان آتياً بسائرها وافراد العباد لكونه في الأصل مصدر عايرت المكايل والموازين إذا قايستها، ثم نقل إلى الآلة أعني ما يقاس به، ثم أطلق على الدليل الذي يعرف به صحة الشيء من فساد تشبيهها له بتلك الآلة. فإن قلت: هما عيار على البدنية والمالية فما الشاهد على سائر حسنات القلب؟ قلت: الإيمان فإنه مع كونه أصلاً للكل له مزيد مجانسة معها.

قوله: "عماد الدين"⁸⁸⁸، حيث قال في حديث طويل "رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة"⁸⁸⁹ وقال: "الصلاة عماد الدين، فمن أقامها..⁸⁹⁰ الحديث، وإذا كان ترك الصلاة فاصلاً بين الكفر والإسلام لقوله: صلى الله عليه وسلم: "من تركها متعمداً فقد كفر"⁸⁹¹ كان الإتيان بها عمدة في الإسلام، وإذا كان ترك الزكاة سبباً للوعيد مع الإشراك كان إيتاؤها عدة صالحة في تحصيل النجاة وأما حديث: تسمية "الزكاة قنطرة الإسلام"⁸⁹² فقد ضعفه الصنعاني.

⁸⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁸⁸ الزمخشري، الكشاف، (37/1).

⁸⁸⁹ صحيح الترمذي، الرقم: 2616.

⁸⁹⁰ رواه ابن حجر العسقلاني، في الكافي الشاف، عن عمر بن الخطاب، الرقم: 11، الحديث له شاهد.

⁸⁹¹ المصدر: خلاصة الأحكام للنووي الجزء و الصفحة: 248/1 حكم المحدث: منكر.

⁸⁹² الراوي: أبو الدرداء المحدث: الذهبي المصدر: ميزان الاعتدال الجزء و الصفحة: 323/2 حكم المحدث: [فيه] الضحاك بن حمزة قال النسائي: ليس بثقة. وقال

البخاري: منكر الحديث، مجهول.

قوله: "بهذه المثابة"⁸⁹³، إشارة إلى كون الصلاة عمادًا وعمدة في الدين وكون الزكاة قنطرة وعمدة فيه.

قوله: "كان من شأنهما"⁸⁹⁴؛ أي من شأن كل واحدة منهما استجرار سائر العبادات؛ أي يستجر كل منها

ما يجانسها ويناسبها مزيد مناسبة من البدنية والمالية، فقد استدل بالآيات والأحاديث الكريمة على كونهما آمين

مستتبعين لما عداهما ويلزم ذلك كونهما عيارًا عليها بقوله: "كالعنوان"⁸⁹⁵ وهو ظاهر الكتاب الذي يدل على

باطنه إجمالاً وإلى استجرارها بعدم توقف الأخوات والاقتران فقوله: "والذي" عطف على ما هو قوله: "وأن

يقرن"⁸⁹⁶ صح بالياء وتشديد النون | 71 أ | بإدغام لام الكلمة في نون الضمير.

قوله: "مع ما في ذلك"⁸⁹⁷؛ أي يريد أن في ذكر هاتين العبادتين وجعلهما دليلاً فائدتين الاختصار والإفصاح

عن فضلها بأحكام أصلان يتبعهما ما سواهما فلا حاجة إلى ذكره معهما، وعلى هذا فسائر العبادات يكون

مفهومة تبعاً لا داخلية فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السيئات. ومنهم من زعم أن الإيمان بالغيب وإقام الصلاة

وإيتاء الزكاة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات، وحينئذ تكون الطاعات بأسرها مذكورة بلفظ

بعضها، فلا ينحصر المذكور فيما هو عنوان لها، وأنه محال لما يتبادر من عبارات الكتاب، ولا حاجة إليه فإن

المعاني المقصودة تبعاً لم يستعمل فيها الألفاظ وليست أجزاء لما استعملت هي فيها.⁸⁹⁸ يعني أن فعل سائر

العبادات وترك السيئات لم تكن داخلية في المعنى المقصود من اللفظ أصالة؛ بل تكون هي من مستتبعات التراكيب

فلا يكون اللفظ كناية عما زعمه الزاعم لأن المعنى الكناي كان مقصوداً من اللفظ أصالة لا تبعاً لكنه لا حاجة

إلى كونها داخلية في المعنى المقصود وقد يقال الأولى ما ذكره الزاعم إذ قد اعتبر في الصفة الكاشفة أمور متعددة

⁸⁹³ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁸⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁸⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁸⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁸⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁸⁹⁸ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 321

ينبغي أن يكون تلك الأمور داخلية في المعنى المراد بتلك الصفة الكاشفة، وتكون مشتملة أيضاً على زيادة تفصيل وبيان لم يوجد في مفهوم الموصوف بالكاشفة بخلاف ما إذا كانت تلك الأمور خارجة عن اللفظ المقصود من الصفة الكاشفة فإنها وحدها لا تكون صفة كاشفة بل يكون صح مع انضمام أمر خارج عنها، وأنت خبير بأنه لا محذور في كونها أمر خارج عنها إذا كان ذلك الخارج لازماً لها وكانت مستلزمة له.

[قوله: "وأما الترك فكذلك"⁸⁹⁹؛ أي فقد انطوى فيما ذكر.

قوله: "ويراد بالمتقين الذين يجتنبون"⁹⁰⁰ قيل هذا هو المعنى اللغوي لأن التقوى في اللغة هو الاحتراز. ويرد عليه أن المراد ههنا احتراز خاص فلا يكون حقيقة لغوية. وبالجملة لفظ المتقي يطلق على مجتنب المعاصي سواء أتى بالطاعات أو لا، وعلى هذا فتكون الصفة مخصصة بموصوفها دالة على بعض أحواله الخارجة عنه كـ"زيد العالم"، واعترض بأن اجتناب المعاصي كلها يستلزم الإتيان بالطاعات، فإن ترك الطاعات معصية لقوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾⁹⁰¹ فلا تكون الصفة مخصصة. وأجيب بأن المعاصي ههنا يراد بها ما هو المتبادر وهو ما يتعلق به صريح النهي وترك المأمور به منهى عنه ضمناً وبأن معنى كلامه أن المعصية فعل ما ينهى عنه، وأن الترك ليس بفعل فلا يندرج فيها.

قوله: "إظهار لإنافتها"⁹⁰²؛ أي لعلوها وزيادتها، وذلك لما مر من أن تخصيصها بالذكر في مقام المدح من بين ما يشتمل عليه هذا الاسم يدل على أنها أشرف مما عداها وأولى بأن يمدح بها، وليس ههنا ملاحظة استجلابها لما سواها كما في الأول، فلذلك بالغ هناك بذكر الإفصاح والفضل، وأورد ههنا الإظهار والإنافة فتأمل. وحاصل ما قدره من الاحتمالات أن المتقي إن حمل على المعنى الشرعي فإن كان خطاباً لمن عرف مفهومه مفصلاً كانت

⁸⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹⁰⁰ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹⁰¹ سورة التحريم، 6/66.

⁹⁰² الزمخشري، الكشاف، (38/1).

الصفة مادحة وإلا فكاشفة، وإن حمل على مجتنب المعاصي كانت مخصصة. ولما كان الاستئناف أرجح لم يكن في الترجيح بين هذه الأقسام فائدة والتفريع عليها. ثم ان المتقين إن أريد به المشارفون لم يحسن أن يجعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصاً بالمدح نصباً أو رفعاً ولا استئنافاً أيضاً، لأن الضالين الصائرين إلى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر، وحمل الكل على الاستقبال والمشاركة يأباه مساق الكلام عند من له ذوق سليم، وهذا ما وعدناك في ترجيح تاويل الهدى بالزيادة والثبات.⁹⁰³

وقال بعض المتأخرين: يمكن دفع ذلك المحذور بأن يقال في هذا النوع من المحذور زمانين زمان النسبة وزمان اثبات النسبة، واعتبار المشاركة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى، واعتبار حقيقة التقوى بالنظر إلى زمان اثبات الهدى فلا اشكال. ونظيره أن يقول "قتلت قتيلاً كفن" ثبوت كذا ودفن لموضع كذا، فإن اعتبار المشاركة بالنظر إلى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والمدفن بالنظر إلى اثبات نسبة القتل. واعلم ان "الذين" اسم بدلالة وجوب الألف واللام فيه وهو موصول لأنه يتم بصلته وهي "يؤمنون"، وأصل "الذين" بلامين أحدهما لام التعريف والثاني لام "لذ" وانما اكتفى بالكتابة بوحدة تحقيقاً لكثرة الاستعمال، ولهذا يكتب في التثنية "اللدان" بلامين لأنه لم يستعمل | 71 ب | إلا قليلاً وهو غير معرب لفظاً، ولهذا يستوي نصبه ورفع وخفضه فيقال: "جاءني الذين علمت ورأيت" و "رأيت الذي علمت" و "مررت بالذين علمت"، وانما لم يعرب لأنه موصول لا يتم إلا بصلته فصار لفظه كأنه بعض الكلمة، ولا اعراب إلا لتمام الكلمة في آخرها وأما "اللدان" في التثنية فإنما أعرب فكان رفعه بالألف، ونصبه وخفضه بالياء، لأن منع الاعراب كان لإلحاقه بالحروف ولا تثنية للحروف فلم يلحق بها، بل تحقق فيه معنى الاسم فأعرب لذلك، وقال السمرقندي: "وفي هذا الوصف إشارة بطريق الكتابة إلى نفي كون الكتابة هدى للمنافقين الذين ﴿إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ

⁹⁰³ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 321

﴿مُسْتَهْزِئُونَ﴾⁹⁰⁴ وهم غير المتقين المؤمنين⁹⁰⁵ ولقائل أن يقول إشارة بطريق الكتابة إلى نفي هدي الكتاب لمن لم يكن كذلك سواء كان كافراً أو منافقاً.

﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾

[سورة البقرة: 3]

قوله: "والإيمان إفعال من الأمن"،⁹⁰⁶ يتعدى إلى مفعول واحد تقول: "أمنت" فإذا عدى بالهمزة يتعدى إلى مفعولين تقول: "أمنت غيري" ثم استعمل الإيمان في التصديق اما مجازاً لغوياً كما أشار إليه بقوله: "وحقيقته"⁹⁰⁷ أي حقيقة "أمن" بمعنى صدق، يعني أن الإيمان حقيقة في جعل الشخص آمناً، ثم أطلق على التصديق لاستلزامه إياه، فإنك إذا صدقته فقد آمنت التأكيد. وإما حقيقة لغوية كما يشعر به كلامه في الأساس، فيحمل ما ذكره ههنا على بيان المعنى الحقيقي الأصلي الذي وضع اللفظ له أولاً في اللغة، ثم وضع ثانياً فيها أيضاً لمعنى آخر يناسبه، وهكذا دأبه في تحقيق الأوضاع الأصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية بعضها لبعض، مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منها ولما ذكر ان الإيمان بمعنى التصديق الذي يتعدى بنفسه؛ كان مظنة لأن يتردد في حال الباء التي يستعمل معه، ففصله وحققه بأن ذلك لتضمنه معنى الاعتراف، فإنك إذا صدقت شيئاً فقد اعترفت به. والتضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه، ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك: "أحمد إليك فلاناً" لاحظت فيه مع الحمد معنى الانتهاء ودلت عليه بذكر صلتته؛ أعني إلي كأنك قلت: انتهى حمد إليك. وفائدة التضمين إعطاء مجموع المعنيين، فالفعالان مقصودان معاً قصداً وتبعاً. قال المصنف: من شأهم أنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه، فيقولون "هيجني شوقاً" معدي نفسه

⁹⁰⁴ سورة البقرة، 14/2.

⁹⁰⁵ لشمس الدين محمد السمرقندي (ت. 600 هـ). وقيل عن كتاب "الصحائف في التفسير": وحشاه الشهاب أحمد الرُّومي ابن مُحَمَّد القرماني المتوفي في سنة

(971 هـ). فرما يكون للشيخ القرماني حاشية على "الصحائف في التفسير" موجودة ضمن المخطوطات لم تصل إلينا. الأدرنه وي، طبقات المفسرين، ص 350.

⁹⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

إلى مفعولين وإن كان هو يتعدى إلى الثاني بإلى، يقال "هيجه إلى كذا" وذلك لتضمنه معنى ذكر. وقال ابن جني⁹⁰⁸: "لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات". فإن قلت: اللفظ إن كان مستعملاً في المعنيين معاً كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز، وإن كان مستعملاً في أحدهما فلم يقصد به الآخر فلا تضمين. قلت: هو مستعمل في معناه الحقيقي فقط، والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته، فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف فيه على أنه حال كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكْبِرُوا لِلَّهِ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾⁹⁰⁹ كأنه قيل: ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم، وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما مر في المثال، أو حالاً كما يدل عليه قوله: "أي يعترفون"⁹¹⁰ فانه لا بد حينئذ من تقدير الحال أي يعترفون به مؤمنين، إذ لو لم يقدر لكان مجازاً عن الاعتراف لا تضميناً. فإن قيل: إذا كان المعنى الآخر مراداً بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الانكار فكيف يقال إن المذكور يتضمنه؟ قلنا: لما كانت مناسبة للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه، ومن ثم كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه، وما يتوهم من أن ذكر صلة المتروك يدل على أنه المقصود أصالة مدفوع بأن ذكرها إنما يدل على كونه مراداً في الجملة، إذ لولاه لم يكن مراداً أصلاً. وربما يقال أريد كلا المعنيين مراداً بلفظ واحد على طريقة الكناية، إذ يراد بها معناها الأصلي ليتوصل بفهم إلى ما هو المقصود الأصلي الحقيقي، فلا حاجة إلى تقدير إلا لتصوير المعنى وإبرازه فينقلب الحال في الحال بتصوير المعنى الممكن وإبرازه، وفيه ضعف لأن المكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته، وفي التضمنين يجب أن يقصد ثبوت كل من المتضمن | 72 أ | والمضمن فيه. والأظهر أن يقال اللفظ مشتمل في معناه الأصلي فيكون هو المقصود أصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ ويقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب

⁹⁰⁸ عثمان بن جني الموصلي، ت. (٣٩٢ - ٥٠٠ هـ = ١٠٠٢ م) أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وتوفي ببغداد، عن نحو ٦٥

عائلاً. وكان أبوه مملوكاً رومياً لسليمان بن فهد الأزد الموصلي. انظر: الزركلي، الأعلام، 4/204.

⁹⁰⁹ سورة البقرة، 185/2.

⁹¹⁰ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

الكناية ولا من باب الاضمار؛ بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناها الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإدارة وحينئذ يكون معنى التضمنين واضحاً بلا تكلف.

قوله: "وأما ما حكى أبو زيد"⁹¹¹، عندما تبين أن حقيقة الإيمان بمعنى التصديق ماذا اقتضى ذلك تعقيبه ببيان حقيقة معناه الآخر الذي حكاه أبو زيد أعني الوثوق، فبينها بقوله: "صرت ذا أمن"⁹¹²، أي الهمزة للضرورة، فإن من وثق بشيء صار ذا أمن به، وفسر الأمن بالسكون والطمأنينة، فإن الأمن يجدها من نفسه كما أن الخائف يجد قلقاً واضطراباً. وأشار بقوله: "حكى أبو زيد" إلى قلة استعماله في هذا المعنى وكون الإيمان مجازاً فيه كما نبه على كثرة استعماله في التصديق بقوله: "ثم قال"، وعلى هذا فالحكم هنا بأن حقيقة كذا يجري على ظاهره، والظرف أعني به وفيه مستقر وقع صفة لأمن بخلافه في قولك "وثقت به"، فإن الباء صلة للوثوق.⁹¹³

وعبارة البيضاوي الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الأمان، كان المصدق آمن، المصدق من التكذيب والمخالفة وقد يطلق بمعنى الوثوق، من حيث أن الوثائق صار ذا أمن، فيمكن حمل كلامه على ما حققه كلام المصنف، ولكن قال بعض من قرأ كلامه تحقيقه أن الإيمان في أصل اللغة بمعنى جعل الشيء آمناً من كذا، على أن يكون همزته للتعدي أو صيرورة الشيء ذا أمن، على أن تكون همزته للضرورة، ثم فعل في الصرف العام، تارة إلى التصديق وأخرى إلى الوثوق، للمناسبتين المذكورتين، والمراد باللغة عبارة عن التصديق ما يقابل الشرع، بقرينة ذكره في مقابلته، فيعم العرف كما أريد بالحقيقة والمجاز اللغويين ما يعم العرف والشرع والإصلاح، إذا ذكر، وكذلك الحال في قوله: "وقد يطلق بمعنى الوثوق"، فيكون حقيقة عرفية في كل منهما، وبهذا التحقيق يندفع ما يرد أن هذا مخالف لما تقرر في كتب الأصول أن اللغة أصل لا يتصور النقل إليه، فلا يقال منقول لغوياً.

⁹¹¹ الرمحشري، الكشف، (38/1).

⁹¹² الرمحشري، الكشف، (38/1).

⁹¹³ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للرمحشري، 321

[قوله: "ما آمنت أن أجد صحابة"⁹¹⁴، ان قلت إذا نقل إلى معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال آمن به؛ أي

وثق به قلت حذف ههنا فإن المعنى ما وثقت بأن أجد رفقاء بناء على أن حذف الجار من "أن" وان قياس مطرد

وهذا قول من نوى السفر ثم تأخر عنه بعذر وعدم وجدان الرفقاء.

قوله: "ويجوز أن لا يكون"⁹¹⁵، هو عطف بحسب المعنى على قوله: "وكلا الوجهين حسن في يؤمنون

بالغيب"⁹¹⁶ كأنه قال: ويحسن أن يكون بالغيب صلة للإيمان إما أصالة أو تضمينا، ويجوز أن لا يكون صلة

له. [917

قوله: "غائبين عن المؤمن به"⁹¹⁸، عبارة البيضاوي "غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين ﴿لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا

قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾"⁹¹⁹ أو عن المؤمن به لما روي عن ابن مسعود إلى آخره.

ولا يخفى عليك ان كونهما وجهين بحسب الاعتبار لا بحسب الوجود والتحقيق، لأن إيمانهم غائب عنهم لا ينافي

كون إيمانهم حال كونهم غائبين عن المؤمن به أيضًا بل بحسب أن يكون الأمر كذلك، لأن الإيمان بمعنى التصديق

والتصديق والتكذيب لكونهما عبارتين عن الاعتقاد بمطابقة حكم الخبر للواقع، وعدم مطابقتها له لا يكونان إلا

حال كونه المعتقد غائب عن المحكوم عليه وحكمه لأن الخبر إنما يكون عن الغائب كما أن المعاينة متعلق

بالشاهد.

⁹¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹¹⁷ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 321

⁹¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹¹⁹ سورة البقرة، 14/2.

⁹²⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

[قوله: "أن أصحاب عبد الله"⁹²¹، وقد مر أن عبد الله إذا أطلق أريد به عبد الله ابن مسعود، فكان الظاهر أن

يقول فقال عبد الله، إلا أنه أراد مزيد توضيح.]⁹²²

ومعنى كلامه رضي الله عنه ما آمن أحد إيماناً أفضل من الإيمان ملتبس بغيب عن المؤمن به، وأنه رضي الله عنه لما استشهد على دعواه بالآية ذلك على أنه جعل الباء فيها للملابسة لا للتعدية، يريد رضي الله عنه أنه لا عجب في إيمان من آمن بحضوره عليه السلام لما شاهده من المعجزات؛ بل العجب ممن آمن ولم يره ولم يشاهد شيئاً من المعجزات، بل فإيمانه أشد اعتباراً وأفضل من إيمان من شاهده، فعلى تقدير كون الغيب حالاً تكون الآية في حق غير الصحابة لأن الصحابة شاهدوا بعض ما يجب به الإيمان به وهو النبي عليه السلام فلا يصح أن يقال في حقهم أنهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به كما إذا جعل صلة الإيمان هكذا. قيل والظاهر أن ما يجب الإيمان به ليس هو جسم المطهر، وجسده المنور؛ بل حقيقة أمر نبوته وهي غيب | 72 ب | في حق جميع الأمة غاية ما في الباب أن ما شاهده الصحابة من المعجزات أكثر مما شاهده من بعدهم، وأنه رضي الله عنه جعل مشاهدة دلائل أمر نبوته بمنزلة مشاهدة نفس المدلول، فلذلك جعل إيمان الصحابة إيماناً بالمشاهد تسلية لأصحابه من التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم في كمال الإيمان درجة الصحابة فكلامه كلام إقناعي إدعائي لا حقيقي.

[قوله: "فما المراد"⁹²³، تفريع على ما جوزه من كون الباء صلة وغير صلة فإنه مما يحرك للسؤال عن معنى

الغيب وأنه هل يتحد فيها أو يختلف.

قوله: "تسمي المطمئن من الأرض"⁹²⁴، صح بفتح الهمزة على أنه اسم مكان]⁹²⁵ بمعنى موضع الطمأنينة

والسكون، لا اسم مفعول لأن "اطمأن" لازم وقد يروى بكسر الهمزة على أنه اسم فاعل بمعنى النسب مثل "تامر"

⁹²¹ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹²² ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 321

⁹²³ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹²⁴ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

أو على الاسناد المجازي مثل: ﴿عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾⁹²⁶ إلا أنه على هذا ينبغي أن يقال سمي المطمئنة من الأرض لكونه صفة للأرض وهي مؤنث، وذكر باعتبار المكان أو الموضع وإذا فتحت الهمزة تكتب على صورة الألف هكذا "المطمأن" وإذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا "المطمئن" و "الخمصة" بفتح الحاء المعجمة وسكون الميم والمراد بها ههنا البقرة و الحفرة التي يكون بإزاء الكلية، و هي في الأصل بمعنى "الجوعة" و "المخمصة" الجامعة وهو مصدر "كالمعتنبة" بمعنى العناب، والأخص ما دخل من باطن القدم ولم يصب الأرض.⁹²⁷

[قوله: "وإما أن يكون"⁹²⁸؛ أي لأن يكون عطف على ما سمي على معنى أن الغيب إذا جعل بمعنى الغائب، فإما لتسمية الفاعل بالمصدر وإما لكونه فعولاً بمعنى الفاعل].⁹²⁹ على أنه صفة مشبهة أصله "غيب" على وزن فاعيل بمعنى الفاعل فادغمت الياء الساكنة المكسورة فصار "غيب" بالتشديد ثم خففت فصار غيب كما "قيل" فإن أصله "قيل" بتشديد الياء وكسرها، ثم خففت. قاله الجوهري "القليل" ملك من ملوك ضمير دون الملك الأعظم والمرأة "قيلة"، وأصله "قيل" بالتشديد كأنه الذي له قول أي ينفذ قوله.⁹³⁰

[قوله: "والمراد به"⁹³¹؛ أي من الغيب بمعنى الغائب سواء كان مصدرًا أو مخففًا من "فعل".

قوله: "ما أعلمنا به"⁹³²، بفتح الميم؛ أي جعلنا اللطيف الخبير عالمين به وهو إشارة إلى الدليل السمعي، كما ان قوله: "أو" نصب لنا دليلًا إشارة إلى الدليل العقلي. وقد يقال: أراد بالأول ما نص عليه نفسه، وبالثاني ما نصب عليه دليلًا عقليًا أو سمعيًا يتوصل منه إليه.

⁹²⁵ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 321.

⁹²⁶ سورة القارة، 7/201.

⁹²⁷ معظم ما مر في الفقرة السابقة مأخوذ من حاشية الشريف الجرجاني بتصرف.

⁹²⁸ الزمخشري، الكشف، (38/1).

⁹²⁹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 322.

⁹³⁰ معظم ما مر في الفقرة السابقة مأخوذ من حاشية الشريف الجرجاني بتصرف.

⁹³¹ الزمخشري، الكشف، (39/1).

قوله: "ولهذا"⁹³³؛ أي ولأجل أن المراد بالغيب ما ذكر وإنما لم يجز الإطلاق لأنه يتبادر منه تعلق علمه به ابتداء فيكون تناقضاً. وأما إذا قيد وقيل أعلمه الله تعالى الغيب أو أطلع عليه فلا محذور.

قوله: "وذلك"⁹³⁴؛ أي وذلك الخفي.

قوله: "وما يتعلق بها"⁹³⁵ أي بالنبوات كأحوال المعجزة فهو مع ما قبله مثال لما نصب لنا عليه دليلاً عقلياً، وما بعده مثال لما أعلمناه بدليل نقلي، وقد يفسر ما يتعلق بالنبوات بالشرائع والأحكام فيتعلق بما بعده. والاولى أن يفسر بهما معا وترك التخصيص في التمثيل فإن بعض الصفات قد يعلم بالسمع.

قوله: "وغير ذلك"⁹³⁶؛ أي من الصراط ونظائره والكتب والميزان ونظائرها.⁹³⁷ وقال البيضاوي:⁹³⁸ "والمراد

به الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهية العقل، وهو قسمان: قسم لا دليل عليه وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾⁹³⁹ وقسم نصب موقع عليه دليل: كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به في هذه الآية"⁹⁴⁰ يعني قدس سره يمدح الله المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بأن يتفكروا فيه ويستدلوا به عليه ويؤمنوا به ويدخل فيه العلم بالله إلى آخر ما ذكره فإن في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة، فيصلح أن تكون سبباً لاستحقاق الثناء والمدح فإن قيل الإيمان المذكور في قوله: ﴿وَالَّذِينَ

⁹³² الزمخشري، الكشاف، (39/1).

⁹³³ الزمخشري، الكشاف، (39/1).

⁹³⁴ الزمخشري، الكشاف، (39/1).

⁹³⁵ الزمخشري، الكشاف، (39/1).

⁹³⁶ الزمخشري، الكشاف، (39/1).

⁹³⁷ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 322.

⁹³⁸ عادة عندما يذكر القرطبي البيضاوي فإنه يبدأ بالتعقيب والشرح بعد نقله من حاشية الجرجاني.

⁹³⁹ سورة الأنعام، 59/6.

⁹⁴⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ⁹⁴¹ إيمان بالأشياء الغائبة فلو كان المراد بالإيمان المذكورة في هذه

الآية الإيمان بالأشياء الغائبة أيضاً لكان المعطوف عليه وأنه غير جائز. أجيب بأن قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾⁹⁴²

يتناول الإيمان ببعض الغائبات على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الإجمال وهو جائز كما في

قوله: ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾⁹⁴³.

قوله: "وإن جعلته حالاً"⁹⁴⁴، قيل الفرق أن الغيب على الأول الخفي عن بدهة العقل مفعوله به بواسطة

الباء لقوله: "يؤمنون" فإن الصلة في اصطلاحهم يطلق على المفعول به بواسطة حرف الجر كما يطلق على نفس

| 73 أ | حرف الجر فتكون الباء لتعدية الايمان إلى المؤمن به وهو الغيب، إما بأن يضمن معنى الإقرار

والاعتراف، أو يجعل مجازاً عن الوثوق، فيكون الغيبة صفة للمؤمن به لا للمؤمن؛ أي: يؤمنون بما هو غائب عنهم

كما في قوله: ﴿يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ﴾⁹⁴⁵ وقوله: ﴿لَيَعْلَمَ أَيْنَ لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾⁹⁴⁶ وعلى الثاني مصدر بمعنى

الغيبة والباء للمصاحبة، والغيبة صفة للمؤمنين، والايمان بمعنى التصديق لا حاجة فيه إلى التضمين ولا إلى المجاز؛

أي يؤمنون في حال غيبتهم عنكم كما تؤمنون لحضرتكم لا كالذين نافقوا. ونقل البيضاوي احتمالاً ثالثاً وهو أن

يكون المراد بالغيب "القلب لانه مستور"⁹⁴⁷ مخفي عن الحسن فلا حاجة أيضاً إلى اعتبار التضمين وارتكاب

المجاز، ويكون المؤمن به محذوفاً للتعميم والباء للآلة وأشار بقوله: "بقلوبهم"⁹⁴⁸ إلى ان الغيب ههنا بمعنى القياسية

⁹⁴¹ سورة البقرة، 4/2.

⁹⁴² سورة البقرة، 3/2.

⁹⁴³ سورة البقرة، 98/2.

⁹⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (39/1).

⁹⁴⁵ سورة الملك، 12/67.

⁹⁴⁶ سورة يوسف، 52/12.

⁹⁴⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

⁹⁴⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

التي هي الجمع بناءً على أن الألف واللام للاستغراق فيفيد معنى الجمع فيكون جمع القلوب بمقابلة جمع المؤمنين دليلاً على انقسام الآحاد بالآحاد. وأما ابن الكمال⁹⁴⁹ فقد أثر طريقة أخرى حيث قال: "بالغيث؛ أي غاب عن الحس والعقل غيبة كاملة حيث لا يدركه واحد منهما لا بالبديهة ولا بالاستدلال، يعني أحوال البعث ولقوة غيبته - حيث غاب عن مظهري الحس والعقل - عبر عنه بالمصدر؛ كما يقال لمن بلغ الغاية في العدالة: عدل. ولكماله في معنى الغيبة - حيث لم يكن استحضاره لا بالبديهة ولا بالنظر - عرف بتعريف الجنس، كأن معنى الغيبة إنما تم فيه، وباقي الغائبين بمنزلة الشاهد نظرًا إليه. ففيه إشارة إلى قوة تصديقهم بالرسول حيث صدقوه في أخبار لا طريق إلى العلم بصدقها لا بالحس ولا بالعقل، لا بالبديهة ولا بالكسب. وعدم التعرض للتصديق بالمبدأ للتنبيه على أن شأنه تعالى أظهر الأمور، فلا يناسب ذكره في مقام المدح"⁹⁵⁰ وأنت خير بأن الشمول أولى مقصداً وترتيباً للإقامة والالتيان عليه، وأن ذلك الخصوص مستفاد من قوله تعالى: "وبالآخرة هم يوقنون" فيندفع التكرار على أن قوله: لا بالفعل ولا بالاستدلال فيه من المقال.⁹⁵¹

[قوله: "ما الإيمان"، سؤال عن الإيمان الشرعي إذ قد فرغ عن بيان معناه اللغوي ولذلك قيده بالصحيح أي:

المعتبر شرعاً، واحترز عن إيمان الفاسق على مذهبه.

قوله: "أن يعتقد الحق"⁹⁵²؛ أي يجزم به ويدعن له بقلبه وهذا هو المسمى بالتصديق الذي اكتفى به الأشعري

وأتباعه في الإيمان]⁹⁵³ ولذلك عرف البيضاوي بأنه التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد كالتوحيد والنبوة

⁹⁴⁹ هو: أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين: قاض من العلماء بالحديث ورجاله. تركي الأصل، مستعرب. قال التاجي: قلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنف فيه. تعلم في أدرنه، وولي قضاءها ثم الإفتاء بالآستانة إلى أن مات. له تصانيف كثيرة، منها: "طبقات الفقهاء"، "طبقات المجتهدين"، "مجموعة رسائل"، "إيضاح الإصلاح"، "تاريخ آل عثمان"، توفي سنة: 940هـ. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، (1/ 132، 133)؛ طاشكُزُبي زادة، الشقائق النعمانية، ص 227-228.

⁹⁵⁰ تفسير ابن كمال باشا، (41/1-42).

⁹⁵¹ معظم ما مر في الفقرة السابقة مأخوذ من حاشية الشرف الجرجاني بتصرف.

⁹⁵² الزمخشري، الكشاف، (39/1).

والبعث والجزاء؛ يعني أن كلاً منهما وإن كان في نفسه نظرياً، لكن علم بالضرورة كونه من دينه. ويكفي الإجمال فيما يلاحظ اجمالاً، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنها كان كافراً أو يخالف معنى التصديق التكذيب وينافيه التوفيق والتردد. ثم استهل عليه، أي على أن لفظ الإيمان موضوع في الشرع للتصديق بما ذكر غير معبر عنه الإقرار ولا العمل. بوجه الأول: أنه سبحانه أضاف الإيمان إلى القلب وظاهر أن المضاف إليه هو التصديق وحده. الثاني: أنه عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تخصي، فظاهر أن العطف ينافي الجزئية إلا إذا تضمن نكتة وكثرة الوقوع لا يلائمها. الثالث: أنه قرن بالمعاصي، فظاهر أن منافي الشيء لا يقارنه، سيما قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾⁹⁵⁴ فإن اللبس لا يقتضي دفع الملبوس بل تقاؤه واستتاره به. وقوله: مع ما فيه من علة التغيير إشارة إلى وجه رابع زائد على الأوجه الثلاثة السابقة. وقوله: "لأنه أقرب إلى الأصل علة لقلة التغيير"⁹⁵⁵؛ أي مع كون لفظ الإيمان موضوعاً في الشرع للتصديق المقيد وهو التصديق بما علم بالضرورة أنه من دينه عليه السلام وحده من غير أن يعتبر معه الإقرار والعمل من قلة التفسير عن معناه الأصلي اللغوي وهو التصديق مطلقاً فإن التغيير - بمجرد التقييد - قليل بالنسبة إلى التغيير بالتقييد، وفهم أمرين آخرين له وهما: الإقرار والعمل، وذلك لأن التصديق المقيد أقرب إلى المعنى الأصلي من ذلك المجموع وكذا من التصديق المقيد مع الإقرار. وقوله: "وهو متعين الإرادة في الآية"⁹⁵⁶ معطوف على قوله: "قلة التغيير"⁹⁵⁷ كأنه قال ومع ما فيه من أنه أي التصديق متعين الإرادة؛ | 73 ب | بمعنى أنه لا يجوز أن يراد به المجموع، لا بمعنى أنه لا يجوز أن يراد به غير التصديق فإن نفس التصديق لا يعدى بالباء، فالمراد به القصر الإضافي أي هو التصديق لا المجموع ولو حمل كل واحد من تعين والقصر على حقيقته، لزم أن يكون قوله: "هذا" منافيًا لما سبق من قوله:

⁹⁵³ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للزمخشري، 322.

⁹⁵⁴ سورة الأنعام، 82/6.

⁹⁵⁵ البضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

⁹⁵⁶ البضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

⁹⁵⁷ البضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

"وكلا الوجهين حسن في (يؤمنون بالغيب)"⁹⁵⁸ وهذا التعيين مبني على أنّ يكون الباقي قوله: بالغيب لتعديته كما هو الظاهر، وأما إذا جعلت للمصاحبة أو الآلة على ما ذكره أيضاً، فلا يتعين في كون الإيمان بمعنى التصديق، بل يجوز كونه بمعنى المجموع أيضاً.

واعتبر أكثر الحنفية مع التصديق الإقرار أيضاً، ومن ذلك قال البيضاوي: "ثم اختلف في أنّ مجرد التصديق بالقلب هل هو كافٍ لأنه المقصود أم لا بد من اقتران الإقرار به ليتمكن منه، ولعل الحق الثاني لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر. وللمانع أن الذم للإنكار ليس لعدم الإقرار"⁹⁵⁹، يعني قدس سره. ووقع الاختلاف بين المتفقيين في أنّ لفظ الإيمان شرعاً موضوعاً للتصديق بما ذكر في إنّ مجرد ذلك التصديق هل هو كافٍ في كون الشخص مؤمناً عند الله مستحقاً لدخول الجنة أو منجٍ من الخلود في النار من غير أن يقر بلسانه ويتلفظ بكلمتي الشهادة مع تمكنه منه بأن لا يمنع منه مانع كالخرس ونحوه، بناء على أن التصديق القلبي هو المقصود من التكليف بالإيمان، واللسان هو ترجمان عما في القلب من التصديق ومظهر له، فلا بد أن يكون الإيمان مقصوداً بتمامه قبل اللسان، حتى يترجمه اللسان. فعلى هذا، لا يكون الإقرار شرطاً لتحقيق الإيمان، كما إنه ليس ركناً منه، لما سبق من الدليل. نعم، لا بد منه في الإيمان الكامل كسائر الفرائض المتعلقة بالجوارح، وفي إجراء أحكام الإيمان في الدنيا لجواز الصلاة خلفه، وإن كان يصلي عليه إذا مات، وأن يُدفن في مقابر المسلمين، وأن يطالب بالعشور والزكوات ونحو ذلك.

فإن الإقرار لا بد منه فيها بالأجماع أم لا بد من انضمام الإقرار به للتمكن منه. فإن العاجز عنه كالأخرس مؤمن اتفاقاً، كما إن من تركه على وجه الإباء والامتناع عنه مع المطالبة به كافر اتفاقاً، لكون ذلك من أمارات عدم التصديق وإنما الخلاف فيمن تركه على وجه الإباء مع كونه قادراً عليه ومات مصدق بقلبه فمن شرط الإقرار لتمام الإيمان بقوله: انه مات قبل تمام الإيمان لان التصديق القلبي إنما يكون بشرط أن يقتن به الإقرار ولم يقتن،

⁹⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

⁹⁵⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

ومن لم يشترط في تمامه بجعل تركه مع العلم بوجوبه من قبيل ترك الصلاة مع العلم بوجوبها، فيحكم عليه بأنه مؤمن غير مخلد في النار ثم ان اعتبار الإقرار إن كان لاجراء أحكام الايمان في الدنيا على المقر؛ فلا بد أن يكون معيناً ومظهرًا لاقارره بحيث يطلع عليه من يكون على اجراء احكام المسلمين من أئمة الموحدين، بخلاف ما إذا كان لاتمام الإيمان؛ فانه حينئذ يكفي مجرد التكلم به وإن لم يظهر على غيره فإن قيل لا وجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان الإيمان موضوع التصديق والاستدلال بالأدلة المذكورة، فإن الدليل الأول وكذا ما أشار إليه بقوله: "مع ما فيه من قلة التغير"⁹⁶⁰ إلى آخره يدل على انه لا حاجة إلى اقتران الاقترار بالتصديق، قلنا: الاتفاق على كونه موضوعًا للتصديق المذكور لا ينافي الاختلاف في كونه ذلك التصديق وحده معتبر أو كافيًا في ترك حكم الإيمان عليه في الآخرة وهو نيل ثواب المؤمنين والنجاة من الخلود في النار مع الخالدين لجواز أن يكون المصدق مؤمنًا، ولا يُعتبر إيمانه إلا إذا اقترن به الإقرار.

وقد قال الفاضل النسفي⁹⁶¹: "قال أهل الحق الايمان المفترض على العبد هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان"، وهو مروي عن أبي حنيفة. وقال الإمام الفاضل بان الإقرار اللساني غير معتبر في تحقق الإيمان خلاف الإجماع، وإن منع الغزالي⁹⁶² هذا الأجماع، ولذلك قال قدس سره إلى اختيار هذا القول، حيث قال: "ولعل الحق هو الثاني"⁹⁶³ واستدل عليه بأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر، وأراد بالمعاند من عرف الحق واعتقده بقلبه، ولكن لا يقر بلسانه، وبالجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح، ولما كان هذا

⁹⁶⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

⁹⁶¹ التَّنْفِي، (٦٠٠ - ٦٨٧ هـ = ١٢٠٣ - ١٢٨٩ م)، محمد بن محمد بن محمد، أبو الفضل برهان الدين النسفي: عالم بالتفسير والأصول والكلام، من الأحناف. سكن بغداد وتوفي بها. من كتبه: (الواضح في تلخيص تفسير القرآن للفخر الرازي)، و (المقدمة النسفية)، انظر: الزركلي، الأعلام، 31/7.

⁹⁶² هو: محمد بن محمد بن محمد العزالي الطوسي، أبو حامد، ولد في قرية طوس بخراسان سنة: 450 هـ، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مائتي مصنف. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلده. من كتبه: "إحياء علوم الدين"، "الوقف والابتداء"، "البسيط" وغيرها. وكتبت الكثير من المصنفات في سيرته، توفي سنة: 505 هـ. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، (23-22/7).

⁹⁶³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

الدليل في غاية الضعف للفرق الجلي بين السكوت عن الإقرار على وجه المعاندة والامتناع عنه حين ان يطالب به وبين مجرد السكوت عنه من غير إباء وامتناع؛ فان الأول من أمارات الانكار القلبي. وأما الثاني فذمه من هذه الحيثية لا يدل على كون الإقرار ركناً من أركان الإيمان أو شرطاً من شروطه. أجاب بقوله: "وللمناع أن يمنع ويجعل الذم للانكاري"؛⁹⁶⁴ أي لكون | 74 أ | سكوته عن الانكار.

واستدل بأن جمهور أهل الحق ذهبوا إلى كون الحق معتبراً في تحقيق الايمان، حتى صار بحيث ادعى العلماء انعقاد الاجماع، لم يرد هذه المنع. وقال الامام العالي الهام الغزالي: "فان قلت قد اتفق السلف على أن الايمان يزيد وينقص بالطاعة والمعصية، فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان"، فأقول السلف هم المشهود عليهم، العدول فيما ذكره حق، وإنما الشأن في فهمهم واتفاقهم على ذلك، دليل على أن العمل ليس من أجزاء الايمان وأركان وجوده؛ بل هو زائد عليه يزداد الإيمان به بعد تحققه في نفسه، والشيء لا يزيد بذاته، فلا يجوز أن يقال: "الانسان يزيد برأسه"؛ بل يقال: "يزيد بلحيته ومقداره"، ونحو ذلك. ولا يجوز أيضاً أن يقال: "الصلاة تزيد بركوعه وسجوده"؛ بل "تزيد بالآداب والسنن". وهذا تصريح منهم بأن الإيمان له وجود ثم بعد وجود ما يختلف حاله بالزيادة والنقصان، وزادت المعتزلة العمل فجعلت الإيمان عبارة عن مجموع الثلاثة. وقد عرفت ما يدل على خلافه. ثم اختلفوا فيه على وجوه أحدها: ان الايمان عبارة عن فعل الطاعات، سواء كانت واجبة أو مندوبة أو من باب الأحوال أو الأفعال أو الاعتقادات. وثانيها: أنه عبارة عن فعل الواجبات، من فعل الواجبات فقط دون النوافل. وثالثها: أنه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد. ثم يحتمل أن يكون من الكبائر ما لم يرد فيه الوعيد، فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر، والمؤمن عندهم كل من اجتنب ما ورد فيه الوعيد. وأما أهل الحديث فذكروا وجهين الأول: أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة إذا

⁹⁶⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

كانت مرتبته على الأصل، والجحود كفر، ثم كل معصية كفر على حده. الثاني: ان الإيمان اسم للطاعات كلها، وهو إيمان واحد، وجعلوا الفرائض والنوافل منه، لكن ترك الفرض ينقض دون ترك النوافل.⁹⁶⁵

قوله: "ومن أحل بالعمل فهو فاسق"⁹⁶⁶، عبارة البيضاوي: " ففاسق وفاقاً، وكافر عند الخوارج، وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة"⁹⁶⁷ أراد قدس سره أن مرتكب الكبيرة مع التصديق والاقرار فاسق وفاقاً لكن فاسق فقط عند أهل السنة والمحدثين وفاسق كافر عن الخوارج وفاسق خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة فإنهم يجعلون الإيمان والكفر متضادين فيجوزون ارتفاعهما ويثبتون مرتبة بين المرتبتين ولا يجعلونها متناقضين حتى يمتنع ذلك، فإذا قلت كونه فاسقاً فقط عند المحدثين ينافي ما قالوا أن الإيمان مجموع ثلاثة، فإذا سُلِبَ أحد أجزاء الشيء يستلزم انتفاؤه، قلت أنهم لم يجعلوا المعصية كفراً مطلقاً بل شرطوا في كونها كفراً على حدة الجحود على ما ذكرت، وكذلك لم يجعلوا الإيمان شيئاً واحداً، مركباً من تلك الثلاثة؛ بل جعلوا كل واحد من التصديق وسائر الطاعات إيماناً على حدة، فلا يلزم من انتفاء الطاعة انتفاء أصل الإيمان. وقال سيد المحققين: "السلف الصالح قد أطبقوا عليه أنه مؤمن كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة، فما نقل عنهم في أن الإيمان معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. محمول على الإيمان الكامل"⁹⁶⁸، وههنا مذهب رابع واختاره الكرامية على ما سيأتي وهو: أن الإيمان فعل اللسان فقط، فحاصل المذاهب أن الإيمان إما اسم لفعل القلب، أو فعل اللسان، أو فعلهما جميعاً وهدهما، أو مع سائر الجوارح. فنقول في تحقيق المقام والسر في اختلاف فرق الإسلام أن المكلف وإن كان مجموع الروح والبدن إذا كثرت الأحكام المتعلقة بالبدن يمكن الخطاب مع الروح، وإنما البدن للفتوح، فمن نظر إلى ظاهر المجموع جعل الإيمان عبارة عن فعل المجموع، ومن نظر إلى ان الاعتبار هو

⁹⁶⁵ معظم ما مر في الفقرة السابقة مأخوذ من حاشية الشريف الجرجاني بتصرف.

⁹⁶⁶ الرمخشري، الكشف، (39/1).

⁹⁶⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (37/1).

⁹⁶⁸ لم أقف على قائله.

الروح وجعله عبارة عن فعله فقط، ومن نظر إلى أن فعل الروح وإن كان أصلاً لكنه صح أن ينبئ عن فعل اللسان جعله عبارة عن التصديق والاقرار، ومن نظر إلى أن الدال على الأصل والمعتبر في الظاهر ومدار الأحكام هو الإقرار؛ جعله عبارة عنه.

وعن بعض العارفين: الإيمان استصغار الكونين عند رؤية المكون، فلا يستطرفك وارد، ولا يسترك شاهد. وأيضاً الإيمان تعظيم الحقيقة، في صون الشريعة. وأيضاً أول عدم في الإيمان أن لا يجري عليك التلوين فيما يرد نعمة أم بلية، إذ لا فرق بينهما في الحقيقة. وأيضاً الإيمان ما يورثك النور بعد الظلمة، ثم اللين بعد القسوة، ثم السنة بعد البدعة، ثم التلذذ | 74 ب | بالعبادة بعد المجاهدة. وأيضاً الإيمان أربعة أركان: التوكل على الله، والاستسلام لأمر الله، والرضا بقضاء الله، والشكر لنعماء الله. والتقوى باب الإيمان واليقين قلب الإيمان، والصبر عماد الدين، والإخلاص كمال الإيمان.⁹⁶⁹

﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾

[سورة البقرة: 3]

قوله: "ومعنى إقامة الصلاة تعديل أركانها"⁹⁷⁰ يعني أن يقيموها استعارة تبعية، شبه تعديل أركان الصلاة على ما ينبغي ورعاية حقوقها من فرائضها وسننها بإقامة العود أي: تسويتها وتقويمها بحيث لم يبق فيها عوج أصلاً. ووجه الشبه بينهما هو كونهما مرغوبين تميل إليهما الطباع مثلاً قوياً، ثم استعير المصدر أعني لفظ "الإقامة" من معنى تسوية العدد لتعديل أركانها، على ما ينبغي استعارة أصلية، ثم استعير لفظ "يقيمون" بمعنى يعدلون استعارة تبعية، ثم الظاهر أن تقويم العود معنى عرفي للإقامة، ومعناه اللغوي جعل الشيء قائماً أي: منتصباً غير ملقي وساقط، فإن القيام هو الانتصاب، والإقامة أفعال منه، والهمزة للتعدية، ثم نقل إلى تقويم العود ف قيل "أقام العود" إذا قومه وسواه وأزال اعوجاجه فصار مستقيماً يشبه القائم، فكانت حقيقة في تسوية الأجسام ولو كانت مجازاً فيها لما

⁹⁶⁹ معظم ما مر في الفقرة السابقة مأخوذ من حاشية الشرف الجرجاني بتصرف.

⁹⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (39/1).

جاز أن يستعار منها لأنه لا يجوز المجاز على المجاز فاستعير منها لتسوية الأفعال والمعاني كتعدد أركان الصلاة على ما هو حقها. وقيل أظهر أنه مجاز لغوي منزله منزلة الحقيقة العرفية ولذلك استعيرت.⁹⁷¹

قوله: "أو الدوام عليها"⁹⁷²، هذا أيضاً إشارة إلى يقيمون استعارة تبعية إذ قد شبهت المواظبة على الصلاة والمداومة عليها باتفاق السوق؛ أي جعلها راحة غير كاسدة بسبب الدوام عليها، وعدم الانقطاع عنها. ووجه الشبه هو كونها بحيث تستمر رغبات الطباع فيها، ثم استعير لفظ الإقامة للمداومة على الصلاة استعارة أصلية ثم استعير لفظ يقيمون بمعنى يديمون استعارة تبعية، فأصل معناها أيضاً: جعل الشيء قائماً، ثم نقلت إلى أنها السوق وترويجها، فقيل "أعقبت السوق" أي: راجت، "وأقمتها أنا" أي: جعلتها رائجة نافعة، فان رواج السوق كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور، فاستعمل لفظ القيام في رواجها، ولفظ الإقامة في ترويجها فكانت حقيقة عرفية، ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء تشبيهاً لها به في أن كلاً منهما يجعل متعلقه مرغوباً إليه متنافس فيه بحيث يتوجه إليه الرغبات.⁹⁷³

قوله: "أقامت غزالة"⁹⁷⁴، البيت استشهد به على استعمال الإقامة في ترويج السوق. غزالة اسم امرأة شبيب

الخارجي لما قتل الحجاج زوجها حاربه سنة كاملة حتى هزمته ولذا قيل في هجو الحجاج:

أَسَدٌ عَلِيٌّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ فَتَحَاءُ تَنْفُرُ فِي صَفِيرِ الصَّافِرِ

هَلَّا كَرَّرْتَ عَلَى غَزَالَةٍ فِي الْوَعَى بَلْ كَانَ قَلْبُكَ فِي جَنَاحِي طَائِرٍ⁹⁷⁵

⁹⁷¹ معظم ما مر في الفقرة السابقة مأخوذ من حاشية الشرف الجرجاني بتصرف.

⁹⁷² الزمخشري، الكشاف، (39/1).

⁹⁷³ معظم ما مر في الفقرة السابقة مأخوذ من حاشية الشرف الجرجاني بتصرف.

⁹⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (39/1). والبيت أورده الزمخشري هكذا: أَقَامَتْ غَزَالَةُ سُوقِ الصَّرَابِ ... لِأَهْلِ الْعِرَاقِ حَوْلًا قَمِيظًا.

⁹⁷⁵ من البحر الكامل، من قصيدة لـ عمران بن حطان (توفي 84 هـ/703م)، وعدد أبياتها أربعة. والشعر في القصيدة الثالثة في ديوانه، ص: 18، وأصله:

أَسَدٌ عَلِيٌّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ زَبْدَاءُ تَجْفُلُ مِنْ صَفِيرِ الصَّافِرِ

هَلَّا بَرَزْتَ إِلَى غَزَالَةٍ فِي الْوَعَى بَلْ كَانَ قَلْبُكَ فِي جَنَاحِي طَائِرٍ

والضراب المضاربة بالسيف، وأثبت له السوق على سبيل التخييل أو التشبيه بأن شبهت المقاتلة بالمتاع الذي يباع في الأسواق، وجعل اثبات السوق لها دليلاً على التشبيه المذكور. والعراقان: البصرة والكوفة، وأراد باهلها الحجاج وأتباعه، والقميط كناية عن التمام واجتماع الأجزاء، بحيث لم يبق شيء من أجزائه منفصلاً عنه كأنه شد بالقمط وترك جانباً. قال الجوهري: "القمط حبل يشد به قوائم الشاه عند الذبح، وكذلك ما يشد به الصبي في المهد"⁹⁷⁶ ومر بنا حول "قميط" أي تام. ومن جملة حكايات غزاة المذكورة ما حكاه ابن دريد وهي أنها دخلت الكوفة ومعها ثلاثون فارساً، وقد كان في الكوفة ثلاثون ألف مقاتل من اتباع الحجاج، فصلت هي صلاة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة، ثم مر بها الحجاج ومن معه. وقال بعض الأفاضل وأنت خبير بأن المفهوم من إقامة الصلاة ليس إلا أدائها وإيقاعها في الخارج من غير اشعار لما اعتبرته من التقويم على الوجه المذكور؛ فضلاً عما ذكر في وجه الثاني من التشبيه الغريب الذي قلما يخطر بالبال، ولا يظهر وجهه إلا بعد تأمل وافر، ولا يخفى على الخبير المصنف أن المفهوم من اطلاق إقامة الصلاة إذا لم يكن إلا أدائها وإيقاعها في الخارج من غير اشعار لما اعتبر به من التقويم على الوجه المذكور لم يبق لقوله: "يقيمون الصلاة" فائدة بل يكفي حينئذ أن يقال: يصلون حاشا وكلا، فإن كل كلمة منها تحتها من النكت البهية، ما تقصر عنها الأفهام البشرية. وأما قوله: "فضلاً عما ذكر في الوجه الثاني" فغير وارد لأنه ليس في الدقة والبعد عن الازدهان، بحيث يقتضي إلى التعقيد المعنوي غايته أن لا يكون مبتلاً عامياً؛ بل لطيفاً لا يعثر عليه إلا الخواص وهو لا يصلح سبباً للقدح؛ بل هو علة موجبة للقبول | 75 أ | كما تقرر في علم البيان.⁹⁷⁷

صدعت غزاة قلبه بفوارسٍ تَرَكَتْ مَنَابِرَهُ كَأَمْسِ الدَّابِرِ

ألقى السلاح وخذ وشاحي مُعَصِّرٍ وَأَعْمَدَ لِمَنْزِلَةِ الْجَبَانِ الْكَافِرِ

⁹⁷⁶ الجوهري، الصحاح تاج اللغة، 154/3. باب القاف، فصل (فقط).

⁹⁷⁷ معظم ما مر في الفقرة السابقة مأخوذ من حاشية الشريف الجرجاني بتصرف.

قوله: "أو التجلد والتشمر لأدائها"⁹⁷⁸، اعترض عليه بأن الإقامة إذا كانت مأخوذة من [قام به بالأمر إذا اجتهد في تحصيله، وتجلد فيه بلا توان، وحقيقته قام ملتبسًا بالأمر، والقيام له يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التجلد والتشمر، فالحق القيام على لازمه، ومنه: "قامت الحرب على ساقها"؛ إذا التحمت كأنها قامت وثمرت لسلب الأرواح وتخريب الأبدان، كان معناها على قياس التعدية جعل الصلاة متجلدة متشمرة لا أن المصلي متجلدًا في أدائها بلا فتور عنها. وأيضًا لا يصح ذلك المعنى إلا إذا وصفت الصلاة بما هو لفاعلها على قياس باب جد جده ولا يخفى بعده. وأجيب بأن الباء في "قام بالأمر" للتعدية فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد هو الإقامة في الحقيقة. ورد بأن الباء للملابسة كما أشرنا إليه، يدل على ذلك قوله: ما تقاعد عن الأمر في ضده وان القيام يناسب التشمير لا الإقامة، كما أن القعود يناسب الكسل لا الإقعاد⁹⁷⁹ فقال بعض المتأخرين: البيضاوي قرر الكلام بحيث يندفع منه الاعتراض، حيث قال: من قوله: "قام بالأمر وأقامه إذا جد فيه وتجلد، وضده قعد عن الأمر وتقاعد".⁹⁸⁰ وذلك أنه أشار بضم "أقامه" إلى "قام به"، إلا أن الباء للتعدية، وبقوله: "إذا جد فيه وتجلد" إلى أن الجد والتجلد على كون الباء للتعدية أيضًا صفة المصلي دون الصلاة، غايته أن يكون بطريق اللزوم، فإن معنى القولين نصبه بعد انخفاضه، أو سواه بعد اعوجاجه، وعلى التقديرين يكون سببًا عن الجد والتجلد، فإقامة الصلاة بمعنى التشمر لأدائها بالجد والاجتهاد مجاز مرسل بإطلاق لفظ السبب على المسبب، ويجوز أن يكون من قبيل إطلاق اسم الملزوم على اللازم، لأن إقامة الشيء على المعنيين يلزمه التشمر والجد فيه. وأشار بقوله: "وضده"؛ أي ضد قوله: "قام بالأمر وأقامه قعد عن الأمر وتقاعد" إلا أن الضدية بينهما إنما هي باعتبار المعنى اللازم لهما فإذا كان ذلك في الأول الجلد والتجلد فيكون في الثاني التكاسل، وهو لم يذكر الثاني اكتفاء بالأول والمصنف عكسه، وبهذا يضمن أيضًا ما قيل لا يشعر كلام المصنف بوجه التجوز، والعلاقة فيه مع أن

⁹⁷⁸ الرمحشري، الكشف، (40/1).

⁹⁷⁹ ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشف للرمحشري، 322.

⁹⁸⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

التجلد والتشمر من غير فتور وتقاعد إنما هو القيام بالأمر لا إقامته، وجعله قائماً غير قاعد، وذلك لأن اشعار كلامه بوجه التجوز والعلاقة غير لازمه لما ذكره، على أن العلاقة بين التجلد والتشمر من غير فتور، وبين القيام بالأمر بمعنى إقامته على ما حققناه ظاهر لا يحتاج إلى ذكره وهو السببية كما عرفت.

قوله: "أو أدائها"⁹⁸¹، فعبر عن الأداء بالإقامة؛ [لأن القيام ببعض أركانها اعترض عليه بأنه إن أراد أن القيام يطلق على الصلاة لكونه بعض أركانها، ثم يؤخذ منه الإقامة، ورد عليه بأن الهمزة إن جعلت للتعددية كان معناها جعل الصلاة مصلية إن كانت الصلاة مفعولاً به أو جعل نفسه مصلية إن كان مفعولاً مطلقاً. والكل بعيد. وإن أراد أن القيام لما كان ركناً منها كانت الإقامة التي هي فعله ركناً لها أيضاً اتجه عليه أن الركن فعل القيام في المصلى بمعنى تحصيل هيئة القيام فيه حال الصلاة لا فعلها في الصلاة وجعلها قائمة. فإن تجوز عن هذا المعنى كان يقيمون وحده بمعنى يصلون فتكون الصلاة مفعولاً مطلقاً. لا يقال: أراد بالقيام لما كان جزءاً منها كان إيجاداً؛ أي الإقامة جزءاً من إيجادها الذي هو أدائها، لأن إيجاد الجزء جزء لإيجاد الكل، فجاز أن يعبر عنه بها، لأننا نقول: المحذور لازم، فإن معنى يقيمون حينئذ يؤدون الصلاة، فيحتاج إلى ذكر الصلاة معه أي تاويل بعيد].⁹⁸²

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن معنى "أقامها قائمة" أي ذات قيام كما قالوا: ﴿فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: 21]، بمعنى ذات رضى ثم جعلها ذات قيام كناية عن أدائها عبر بها لأن القيام مع كونه ركن لأشرف الأركان وهو قراءة القرآن كما عبر عنها بالغيوب وهو القيام حيث قال: "من القانتين"، فانه بمعنى المصلين والركوع حيث "مع الراكعين"، والسجود حيث "من الساجدين"، والتسبيح حيث ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾ [الصفات: 143]، وإذا جاز التعبير عن الصلاة بالتسبيح لوجوده فيها وإن لم يكن ركناً منها، فلا أن يعبر عنها بما هو ركن لها أولى، وبهذا اضمحل أيضاً ما قيل أن الجزء للصلاة هو القيام لا الإقامة فلا معنى لقوله: "عبر عن الأداء بالإقامة" لأن القيام ببعض أركانها لما عرفت أن معنى الإقامة ههنا جعلها ذات قيام لا ما ذكرهز وقال بعض ساداتنا: أراد

⁹⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (40/1).

⁹⁸² ما بين المعقوفتين نقل بالنص من: الجرجاني، الحاشية على الكشاف للزمخشري، 322.

المصنف أن القيام ههنا كان بمعنى الصلاة تسمية للكل باسم الجزء فحينئذ يكون معنى يقيمون يفعلون الإقامة؛ أي التصلية إذ المفروض أن القيام بمعنى الصلاة فتكون الإقامة بمعنى التصلية فإذا ذكر "الصلاة" بعد "يقيمون". | 75

ب | وقيل: "يقيمون الصلاة"، فكأنه قيل: "يصلون" ومثل هذا الكلام جائز شائع فيما بينهم فإن يجعل الصلاة مفعولاً مطلقاً أو يجعل "يقيمون" على التجريد في معنى "يفعلون"، كأنه قيل: "يتعلمون الصلاة ويؤدونها كما ينبغي". وقال البيضاوي: "والأول"؛⁹⁸³ يعني: حمل إقامة الصلاة على المعنى الأول، وهو التعديل والحفظ من الزيف أظهر؛ أي في هذا المقام لأنه أشهر معانيها وأقرب إلى الحقيقة. وأراد بالحقيقة معناها الحقيقي العربي الذي جعل هذا المعنى مجازياً بالنسبة إليه، وهو تقويم العود وتسوية أجزائه، وإزالة اعوجاجه، ويقرب هذا المعنى إليه ظهور وجه المشابهة منهما لاشتراك المعنيين في الاشتغال على معنى التسوية والاعوجاج غايته أن يكون متعلق ذلك في إحداهما: الأجسام، وفي الآخرة المعاني والأفعال، بخلاف وجه المشابهة بين المواظبة عليها وترويج السوق، وكذا وجه العلاقة بين مباشرة الشيء بالجد والتجلد، وبين جعله قائماً منتصباً أو بين الإقامة والأداء، وأفيد لتضمنه التنبيه الذي ذكره، فإن التسوية وإزالة الاعوجاج في الأمور المعنوية أعم من أن يكون بحسب الظاهر، وإن يكون بحسب الباطن. ومن ثم قيل المصلون كثير والمقيمون لها قليل. وقال عمر رضي الله عنه: "الركب كثير، والحاج قليل"، وكثير من الأفعال التي حث الله تعالى عليها توفية حقه، ذكره بلفظ الإقامة منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوَرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾⁹⁸⁴ وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ﴾⁹⁸⁵ وقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾⁹⁸⁶، ونحو ذلك. وقال صاحب الكشف: "الإقامة قد تستعمل بمعنى جعل الشيء قائماً في الخارج"⁹⁸⁷ أي حاصلًا فيه، فإن القيام بمعنى

⁹⁸³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

⁹⁸⁴ سورة المائدة، 66/5.

⁹⁸⁵ سورة الرحمن، 9/55.

⁹⁸⁶ سورة الروم، 30/30.

⁹⁸⁷ لم أقف عليه.

الحصول، شائع الاستعمال منه القيوم، فإنه القائم بنفسه المقيم لغيره، ومنه "القوام"، وهو ما يقام به الشيء؛ أي يحصل، ونحو "اقيموا الصلاة"، من الإقامة بهذا المعنى؛ أي حصلوها وأتوا بها على الوجه المجري شرعاً، وهو معنى الأداء وما نحن فيه؛ أعني "يقيمون الصلاة"، لما كان في معرض المدح بلا دلالة على الإيجاب، كأن حمله على تعديل أركانها كما ذكره أولاً أولى، فإنه المناسب لترتيب الهدى الكامل، والفلاح الشامل، ومن جعله بمعنى يؤدون فوجهه ما لخصناه، لا ما ذهب المصنف. وأما المعنيان الأخيران؛ أعني المداومة والتجلد فلا يخفى تخريجهما عن خدشه، والإمام الرازي⁹⁸⁸ بعد ما نقل المعاني الأربعة بعبارة الكشف، اختار المعنى الثاني منها، حيث قال: "واعلم أنّ الأولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم، وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إدامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها"،⁹⁸⁹ وقال الفاضل الطيبي⁹⁹⁰: "ما اختاره الإمام أولى مما قاله القاضي، لأن الوجه الثاني جامع لجميع المعاني المطلوبة فيها"⁹⁹¹، لكن لا يخفى عليك أن المعنى الذي اختاره الإمام معنى خامس مركب من مجموع المعنيين الأولين حيث خلّوها عند الزرع في أفعالها، وهو المعنى الأول. ونقل بعضهم معنى خامساً أو سادساً عن ابن كيسان: "يقيمون بالصلاة برهانهم على صدق دعواهم في الإيمان بالغيب"، وبعضهم سادساً أو سابعاً: "اقامتها: مراعاة حدودها وشرائطها إلى شرائط الجواز والقبول، وشرائط الجواز ستة قبل الشروع، وستة بعد الشروع، أي معروفة، وشرائط القبول اثني عشر، ستة بالظاهر، وستة بالباطن فأما الظاهر "الخشوع"

⁹⁸⁸ هو: أبو عبد الرحمن، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، القرشي البكري، المفسر الأصولي، شافعي المذهب، له تصانيف كثيرة منها: "مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير"، "الحصول في علم الأصول"، "الشجرة المباركة في الأنساب الطالبية"، "عصمة الأنبياء"، وغيرها. توفي سنة: 606 هـ. السيوطي، طبقات المفسرين، ص115.

⁹⁸⁹ الرازي، التفسير الكبير، (274/2).

⁹⁹⁰ الطيبي (٧٤٣ - ٠٠٠ = ١٣٤٢ م)، هو الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطيبي: من علماء الحديث والتفسير والبيان. من أهل توريز، من عراق العجم. كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة، فأنفقها في وجوه الخير، حتى افتقر في آخر عمره. وكان شديد الردّ على المبتدعة، ملازمًا لتعليم الطلبة والإنفاق على ذوي الحاجة منهم، آية في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، متواضعًا، ضعيف البصر. من كتبه (التيبان في المعاني والبيان) و (الخلاصة في معرفة الحديث) و (شرح الكشف) في أربعة مجلدات ضخمة، في التفسير، سماه (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب)، أنظر: الزركلي، الاعلام، 265/2.

⁹⁹¹ الطيبي، حاشية الطيبي على تفسير الكشف، (92/2).

لقله تعالى: ﴿فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾،⁹⁹² "واللقوى" لقله: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾،⁹⁹³ وارك أكل الحرام، وارك لبس الحرام، وقول اللغو، والكسل والباطء. وأما الباطن "فالإخلاص"، "والنفكر"، "والخوف"، "والرجاء"، "ورؤية التقصير"، "والمشاهدة". وبعضهم سابعاً أو ثامناً وهو: أنّ اقامتها القيام بأركانها وسننها، ثم الغيبة عن شهودها برؤية من يصلي له، يقول الله: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل لي عملاً وأشرك فيه غيري فهو له، وأنا منه بريء"،⁹⁹⁴ وعن أبي بكر الشيلي أنه قال: "لو نظر قلبي في الصلاة إلى العقبي توضأت، ولو نظر إلى الدنيا اغتسلت".⁹⁹⁵ وقال الله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: 1-2]، والخشوع سكون الظاهر والباطن فلا يصرف شيئاً من أعضائه إلى غير الستة، والأشياء من باطنه إلى غير القرية، وقال عليه السلام حين رأى رجلاً يعبث في الصلاة بلحيته: "أما لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه"،⁹⁹⁶ وقيل: إقامة الصلاة بالتطهير أولاً ظاهراً وباطناً، وبالتجمل بلباس أهل الدنيا ولباس التقوى، ومراعاة الوقت، واتقاء المقت، وإخلاص الننية مع اصلاح الطوية، واستقبال القبلة بالوجه والقلب، والافتتاح بتكبير عن توقير، والاتيان بقيام على تمام، القراءة عن تفكر وتدبر، والاستماع عن انصات واخبات، والانحاء بركوع عن خشوع، والخروج بسجود | 76 أ | عن شهود، والتكلم بتسبيح عن تصحيح، والختم بقعدة عن عدّة، وتشهد عن تعهّد، وصلوات ودعوات عن تحقيق واثبات وتسليم على تميم، ثم دعاء عن الإخلاص، والرجوع على إفلاس.

⁹⁹² سورة المائدة، 27/5.

⁹⁹³ سورة المؤمنون، 2/23.

⁹⁹⁴ الحديث من رواية أبي هريرة، المصدر: صحيح ابن ماجه، 3406.

⁹⁹⁵ لم أقف عليه.

⁹⁹⁶ الحديث من رواية أبي هريرة، السيوطي، الجامع الصغير، 7429، حكم المحدث: ضعيف.

قوله: "والصلاة فعلة"⁹⁹⁷ بفتح العين، يريد أن أصلها "صَلَوَة" قلبت الواو الفاء، وكذا الزكاة، ويدل على كونها منقلبة عن واو جمعها على صلوات وزكوات.

قوله: "كتابتها بالواو"⁹⁹⁸ جواب عما يقال من أن مدار الكتاب على التلطف، ومما يتلفظان بالألف فلم تكتب الألف على صورة الواو، وتقريره أنهما لا يتلفظان بالألف الخالصة؛ بل نحو مخرج الواو كما للشائع في لسان التبريزيين مع أن أصلها واوًا خالصة، فلذلك كتبت على صورة الواو المفخم بكسر الخاء المعجمة بمعنى الالفاظ المفخم، والمراد بالتفخيم ههنا الألف إلى مخرج الواو، لا ضد الإمالة وهو تركها، ولا ضد الترقيق بمعنى إخراج اللازم من أسفل اللسان، كالسلام في اسم الله، فإن القراء اتفقوا على ترقيقها في اسم الله، والحمد لله، لكسرة ما قبلها، والانتقال من الكسرة السفلية إلى اللام المفخمة تقبل لا سيما أنّ ما بعدها مكسورة أيضا بخلاف نحو: "إنّ الله" و"قل هو الله"، فانهم استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها في مثلها لتعظيم اسم الله. قال السكاكي:⁹⁹⁹ "التفخيم وهو أن تكسو الفتحة ضمة فتخرج بين بين إذا كانت بعدها ألف منقلبة عن الواو لتميل تلك الألف على الأصل كقولك الصلاة الزكاة."¹⁰⁰⁰

قوله: "حقيقة صلى"،¹⁰⁰¹ يريد أن صلى مأخوذ من "الصَلَا" على معنى حرك "الصّلّوين" وهما لفظان النابتان في أعلى الفخذين. قال الجوهري: "والصلا: ما عن يمين الذنب وشماله؛ وهما صَلَوَانِ".¹⁰⁰² ثم استعمل بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازًا لغويًا لأن المصلي يحرك صلويه في ركوعه وسجوده، ثم استعيرت منه للدعاء

⁹⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (40/1).

⁹⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (40/1).

⁹⁹⁹ هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السَّكَّاکي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين: عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم، ولد سنة: 626 هـ، من كتبه: "مفتاح العلوم"، "رسالة في علم المناظرة"، توفي سنة: 1160 هـ. الزركلي، الأعلام، (222/8).

¹⁰⁰⁰ السكاكي، مفتاح العلوم، 53.

¹⁰⁰¹ الزمخشري، الكشاف، (40/1).

¹⁰⁰² الجوهري، الصحاح، 403/6.

تشبيهاً للداعي بالمصلي في خضوعه وخشوعه. فان قيل إذا ثبت "صلّى" بمعنى تحريك العضوين فالأنسب ان تؤخذ منه الصلاة بمعنى الهيئة، ثم يشتق منهما صلي بمعنى احداثها فلما عكس قلنا لان المناسبة بين تحريك العضو واحداث الهيئة اقوى منها بين تحريكه ونفس الهيئة على ان قوله: الصلاة من صلي قد يراد به انها من جنسه وانهما يلتقيان في الاشتقاق فجاز ان يكون صلي مشتقاً منها. والبيضاوي اختار مختار الجمهور؛ وهو كون الصلاة حقيقة لغوية في الدعاء مجازاً لغوياً في فعل الهيئة المخصوصة، وحقيقة اصطلاحية فيه عند أهل الشرع منقولة من الدعاء لاشتماله عليها. وما اختاروه أولى؛ أما أولاً: فلأن اشتقاق مما ليس يحدث قليل. وأما ثانياً: فلأن الصلاة بمعنى الدعاء شائعة في أشعار الجاهلية، ولم يرد عنهم إطلاقها على ذات الأركان؛ بل ما كانوا يعرفونها، فأنى لهم التجوز عنها. وقد يقال لأنهم كونهم المتجوزين لما لا يجوز أن يتجاوزها من قبلهم من المشرعين فيصير منقولاً شرعياً، ثم يستعملها أهل الجاهلية في ذلك المعنى. وأما ثالثاً: فلأن أخذ الحركة من "صلّى" المشتق من الصلاة لا دليل عليه، والقياس على استعماله في معناه الشرعي يقتضي أن يكون معناه أوجد الصلاة، كما أن معناه الشرعي أوجد الصلاة. وأما رابعاً: فلأن ذكر الجزء وإرادة الكل إنما يصح إذا كان ذلك الجزء مقصوداً من الكل كما تقرر في موضعه، وههنا ليس كذلك بخلاف ما اختاروه، كما بينا.

قوله: "كفر اليهودي"؛¹⁰⁰³ أي حرّك الكافرين، وهما الاثنان، وأما الكاذبان فهما اللحمان المكتنزان بين الورك والفخذ في أعلى الفخذين في موضع الكي من جاعري الحمار، وقيل: "الكاذة" لحم ظاهر العجز أسفل من الجاعرة. والمصنف لم يفرق بين الكاذبين¹⁰⁰⁴ والكافرين، ولا بُعد لعلاقة الجزئية. قال صاحب الكشف: "استعمال التكفير في الخضوع والانقياد مشهور"، قال جرير: "فضعوا السلاح وكفروا تكفيراً"¹⁰⁰⁵ أي اخضعوا وانقادوا. و في الحديث فإن الأعضاء كلها تكفر اللسان؛ أي تذلل وتقرّ بالطاعة فالأوضح حينئذ أن يشتق من

¹⁰⁰³ الزمخشري، الكشف، (40/1).

¹⁰⁰⁴ في النسخة خ، بزيادة: "الكاذبتين".

¹⁰⁰⁵ أصل بيت الشعر: فإذا سمعت بحرب قيس بعدها ... فضعوا السلاح وكفروا تكفيراً، ولم أقف على هذا البيت وديوانه.

الكفر من باب قودت، فهو بمعنى إزالته لأن الخضوع باب من السكن أو من الكفر بمعنى السرّ، فانه يسرّ عند خضوعه له.

وقال بعض الفحول: الصلاة في اللغة: الدعاء، قال تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾¹⁰⁰⁶ أي: ادع لهم. والثناء، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾¹⁰⁰⁷ قيل هي الثناء، وللقراءة قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾¹⁰⁰⁸ أي بقراءتك، وللرحمة قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾¹⁰⁰⁹ أي رحمة. والصلاة المشروعة المخصوصة بأفعال، وإذا ما سميت بها لما في قيامها في القراءة، وفي قعودنا من الثناء والدعاء، ولفاعلها من الرحمة، وقيل هي من قوله: "صليت العود"؛ أي لينته بالنار، والمصلي يلين ويخشع لرب العالمين. قال شهاب الدين السهروردي:¹⁰¹⁰ "اشتقاق الصلاة من الصلي وهو النار والخشبة المعوجة اذا اريد تقويمها تعرض عليها"¹⁰¹¹ | 76 ب | وفي العبد اعوجاج النفس الامارة وسبحان وجهه تعالى لو كشف حجابها أحرقت من أدركت يصيب بها من وجه السطوة، ما يزال به اعوجاجاً بل تحقق به معارجه فالمصلي كالمصطلي بالنار، ومن اصطلي بنار الصلاة، وزال بها اعوجاجه لا يعرض على النار، الا تحلة القسم وقيل هو من قولهم: "فرس مصلي"؛ أي تال للسباق في حلبة الركبان، سميت بها لأنها تسبق في الذكر. الثانية: الايمان، فإنها ذكرت في هذه الآية بعد الايمان بالغيب، وقد قال عدم الصلاة ثانية الايمان، ثم الصلاة في هذه الآية اسم جنس وأريد بها

¹⁰⁰⁶ سورة التوبة، 103/9.

¹⁰⁰⁷ سورة الأحزاب، 56/33.

¹⁰⁰⁸ سورة الإسراء، 110/17.

¹⁰⁰⁹ سورة البقرة، 157/2.

¹⁰¹⁰ هو عمر بن محمد بن عبد الله ابن عمويه، أبو حفص شهاب الدين القرشي التيمي البكري السهروردي، (٥٣٩-٦٣٢ هـ = ١١٤٥-١٢٣٤ م)، فقيه

شافعي، مفسر، واعظ. من كبار الصوفية. مولده في "سهرورد" ووفاته ببغداد. كان شيخ الشيوخ ببغداد. انظر: الزركلي، الأعلام، 62/5.

¹⁰¹¹ لم أقف عليه.

الجمع، وهي خمس صلوات مكتوبة في كل يوم وليلة، وكانت خمسين، صلى من قبلنا وكذا فرضت¹⁰¹² علينا ليلة المعراج، ثم خففت إلى خمس تخفيفاً، وثبت جزاء الخمسين تضعفًا، والله سبحانه أمر في الصلاة بأشياء بإقامتها بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43] وبالحفاظة عليها بقوله: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾ [البقرة: 238] ، وبإدائها بقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ [المعارج: 23] وبإدائها في أوقاتها بقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا﴾ [النساء: 103] ، وبإدائها في جماعة بقوله: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: 43] ، وبالخشوع فيها بقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: 2]، وبعد هذه الاوامر صار الناس على طبقات خمس: طبقة لم يقبلوها، ورأسهم أبو جهل، فقال في حقه: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾ [القيامة: 31] وذكر مصيرهم فقال: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: 42-43] إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [المدثر: 46] وطبقة قبلوها ولم يؤدوها وهم أهل الكتاب فذكرهم الله تعالى فقال: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾ [مريم: 59]. قال الكلبي: "هم أهل الكتاب"، فذكرهم الله بقوله: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: 59]، وهو دركة في جهنم هي اهيب موضع في النار يهوي منها كل يوم كذا وكذا مرة، ثم قال إلا من باب؛ أي من اليهودية والنصرانية، وآمن أي بمحمد، وعمل صالحا أي حافظ على الصلاة. وطبقة أدوا بعضها ولم يؤدوا بعضها متكاسلين، وهم المنافقين فذكرهم الله تعالى وقال: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: 145] وطبقة يؤدونها لكن بعد خروج وقتها، فذكرهم الله فقال: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: 4-5] ، وذكر أن مصيرهم ويل جهنم، وهو واد في جهنم لو جعلت فيه جبال الدنيا لماعت، أي لسالت. وقال عليه السلام: "من ترك صلاة حتى مضى وقتها ثم قضاها، عذب في النار حقبا"،¹⁰¹³ والحقب ثمانون سنة، كل سنة ثلاث مئة وستون يومًا،

¹⁰¹² في النسخة خ، بزيادة: "فرضها".

¹⁰¹³ لم أقف عليه.

كل يوم الف سنة مما تعدون. وطبقة قبلوها وهم يراعونها في مواقيتها¹⁰¹⁴ بشرائطها منهم المصطفى فذكره بقوله:

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ﴾ [المزمل: 20] الآية، وقال: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي﴾ [الأنعام: 162] الآية، واصحابه كذلك فذكرهم الله بقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: 1]، وذكر مصيرهم فقال: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون: 10-11]، وهو أرفع موضع في الجنة، يقال المؤمن فيه مناه، وينظر إلى مولاه. ثم ان الله تعالى سماها صلاة في آيات وسماها تسييحاً في قوله: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: 17]، وسماها ايماناً في قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143]، ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ [الإسراء: 78]، وحسنات في قوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: 114]، وقنوتاً في قوله تعالى لمريم عليها السلام: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ﴾ [آل عمران: 43] ، وركوعاً في قوله: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: 43]، وسجوداً في قوله: ﴿آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عمران: 113] ، وامانة في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: 72]، وذكرًا في قوله: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: 37]، واستغفاراً في قوله: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: 17].

قال عليه السلام: "من حافظ على الصلوات الخمس بحقوقها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم يكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة، وحشر مع فرعون وهامان وقارون وإبي بن خلف".¹⁰¹⁵

﴿وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

[سورة البقرة: 3]

هما جار ومجرور متعلق بينفقون معطوف على الصلة قبله، وما المجرورة يحتمل ثلاثة أوجه إحدها ان تكون اسما بمعنى: الذي رزقناهم صلتها، والعايد محذوف قال أبو البقاء: "تقديره رزقناهموه، او رزقناهم إياه"، وعلى كل واحد من هذين التقديرين اشكال، لان تقديره متصلاً يلزم من اتصال الضمير مع اتحاد الرتبة، وهو واجب الانفصال

¹⁰¹⁴ في النسخة خ، بزيادة: "أوقاتها".

¹⁰¹⁵ الحديث من رواية عبدالله بن عمرو، أخرجه أحمد (6576)، وابن حبان (1467)، والطبراني (127/14)، باختلاف يسير.

حينئذ، وتقديره منفصلاً يمنع حذفه، لأن العايد متى كان منفصلاً امتنع حذفه. نص عليه النحاة وعللوه بأنه لم يفصل إلا لغرض، وإذا حذف فافت الدلالة على ذلك الغرض، ويمكن أن يجاب عن الأول: بأنه لما اختلف الضميران جمعاً وافراداً وان اتحد رتبة؛ جاز اتصاله كما في قوله: "وقد جعلت نفسي | 77 أ | تطيب لضغمة يقرع العظم نابها"، وأيضاً لا يلزم من منع ذلك ملفوظاً به منعه مقدر الزوال القبح اللفظي. وعن الثاني: بأنه انما تمنع لقبح لأجل اللبس الحاصل، ولا لبس ههنا. وثالثها ان تكون نكرة بمعنى شيء موصوفة، والكلام في عائدها كالكلام في عائدها موصولة تقديرًا، واعتراضها وجوباً. ورابعها: ان يكون المصدر واقعاً موقع المفعول؛ أي منه، وقد منع أبو البقاء هذا الوجه بان قال: "لأنه لا يتفق" وجوابه ما تقدم من أن المصدر يراد به المفعول. قوله: واسناد الرزق لا خلاف بين الجماعة والمعتزلة في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال؛ إلا ان الجماعة لما سمو الحرام رزقاً واسندوا الأشياء كلها إلى الله تمسكوا في ذلك المراد بان المدح انما يكون بالإنفاق من الحلال، وان الاتصاف بالتقوى يقتضيه أيضاً، وبان الاسناد إلى الله عند الاطلاق ينصرف إلى ما هو افضل واكمل، ولان الكمال منها تصرف جليل، وهو ان التمسك¹⁰¹⁶ بقرينة اضافته اليه تعالى، فان ما يضاف اليه بخصوصه مفضلاً حقه ان يكون خالياً عن الكراهية فضلاً عن الحرمة، وان كان قد يضاف اليه الأفعال كلها على سبيل العموم والاجمال. واما الحث على الانفاق والمدح للمنفق وكونه من المتقين؛ فإنما يصلح قرينة لكون المتفق مباحاً، ولا دلالة فيه على عدم كون رزق الذي ذلك المنفق بعض منه مشتملاً على الحرام. وأنت خبير بان الحث على الانفاق والمدح للمنفق انما يكون بإعطاء بعض ما رزقوه حلالاً، لا بإعطاء بعض الرزق الحلال المخلوط بالحرام، وكذا التوصيف بالتقوى يدل على ان لهم ما لا حلالاً ينفقون بعضه، لانه مخلوطاً ينفقون ما دل منه، فالدلالة باقية فيهما أيضاً.

واما تعبير المعتزلة فلا يسمون الحرام رزقاً، ولا يجوزون اسناده إلى الله تعالى لتعالیه عن القبائح بلفظ الرزق، واسناده إلى الله تعالى دليلاً لهم على ان المنفق هو الحلال الطلق؛ أي الخالص الطيب. والمصنف تمسك بالإسناد

¹⁰¹⁶ في النسخة خ، بزيادة: "الاستمسك".

فقط إلى ان الرزق لغة يتناول الحرام، وتخصيصه بما عداه عندهم عرف شرعي، ولهذا قال: "ويسمى رزقا"،¹⁰¹⁷ وربما يقال بقي الكلام على الفرض؛ أي لو فرض انه يسمى رزقا شرعا، او لغة؛ فالإسناد إلى الله يخرج قطعاً، ولهم متمسك آخر ذكره البيضاوي، "وهو انه تعالى ذمّ المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله"¹⁰¹⁸ بقوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ [يونس: 59]، وهما دليلان اثنان اما الاول: فلان كون عدم الحرام رزق سبب لإسناده إلى الله تعالى. واما الثاني: فلان من حرم رزق الله تعالى فهو مغتر على الله تعالى، وهو باطل، فثبت ان الحرام لا يكون رزقا. فأجاب عن الاول: بان الاسناد ليس لما ذكر؛ بل للتعظيم كما في ﴿نَافَقَةُ اللَّهِ﴾ [الأعراف: 73]، "وبيت الله"، والتحريض على الانفاق، فان رزية الإمساك انما ينشأ غالبا من خوف الفقر والاحتياج إلى الغير، فاذا علم ان الرزق انما هو من الله المتكفل لأرزاق العباد؛ حيث قال: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]، زال الخوف من الاقدام على تخصيص الرزق بالحلال ههنا، واسناده إلى الله تعالى لا يدل على ان الحرام ليس برزق؛ كما ان تخصيص اسم العباد بالمتقين في قوله تعالى: ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: 6]، لا يدل على ان الكفار ليسوا بعباد. وعن الثاني ان مبنى اللزم المذكور ليس انهم حرموا بعض الرزق مع انه اسم للحلال المطلق؛ بل مبناه تحريمهم ما لم يحرمه الله، فان فيه نصب انفسهم منصب شارع الاحكام، واما حكم المجتهد بتحريم ما لم يرد فيه النص فإنما هو بالاستنباط من النص او الاجماع النازل منزلته. وقال أيضا: "الرزق في اللغة: "الحظ" قال تعالى: ﴿وَجَعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: 82]. والعرف خصه بتخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه".¹⁰¹⁹ والمعتزلة لما استحالوا من الله التمكن من الحرام لأنه منع عن الانتفاع وامر بالرد عنه قالوا الحرام ليس برزق فقوله: و تمكينه مجرور معطوف على تخصيص الشيء، والمراد بتمكين الحيوان من الانتفاع من الشيء المرزوق عدم صرف توجهه وإرادة الانتفاع به

¹⁰¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (38/1).

¹⁰¹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

¹⁰¹⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (38/1).

بإبقاء ميله الطبيعي، وإبقاء سلامة قواه، وأسباب الانتفاع به على حالها، سواء جوز له ذلك وإباحه وصغره ونهاه عنه فإنه يصح عندنا ان يمكن الله العبد من الانتفاع بالحرام، وظاهر انه ليس بمعنى التجويز والاباحة، حتى ينطبق التعريف على مذهب المعتزلة، وليس المراد أيضا إعطاء المكنة والقدرة على الانتفاع به؛ اذ ليس ذلك في وسع الحيوان، وليس له الا مباشرة اشباهه، فان الانتفاع هو استفادة النفع وحصوله في المنتفع، الا ان يراد مجرد تناول والاستعمال. واكثر اصحابنا عرفوا الرزق بانه سوق الله إلى الحيوان ما ينتفع به، فيخرج ما لم ينتفع به، وان كان سوقه للانتفاع، اذ يقال | 77 ب | فيمكن ملك شيئا، ويمكن من الانتفاع به، ولم ينتفع ان ذلك لم يصير رزقا له، وعلى هذا يصح ان كل واحد يستوفي رزقه، ولا يأكل احد رزق غيره، بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه نظرا إلى أنواع الأطعمة والثمرات سمي ارزاقا، ويؤمر بالإنفاق من الارزاق. ثم التخصيص المذكورة بالنظر إلى المعنى المصدري، وقد خصصه العرف أيضا بمعنى المعقول، حيث قيل باعتبار التعريف الاول: ما يصح انتفاع الحيوان به، واعتبار الثاني: ما ينتفع به الحيوان، وأما من فسره لما يساقه الله إلى العبد فأكله، فلم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة، حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا، واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا، وذكر الفقيه تمسك الاصحاب بشمول الرزق للحرام بالعقلي والعقلي؛ اما النقل فما روي عن صفوان بن امية انه قال: "كنا عند رسول الله اذ جاء عمرو بن قرّة. فقال: يا رسول الله، إن الله قد كتب علي الشّقوة (الشقاء) فما أراني أرزق إلا من دني بكفي، فأذن لي في الغناء في غير فاحشة، فقال الرسول لا آذن لك، ولا كرامة، ولا نُعمة عين، كذبت، أي عدو الله قم عني، وتب إلى الله. أما إنك إن فعلت بعد التّقدمة إليك، ضربتك ضربًا وجيعًا، وحلقت رأسك مُثْلَةً، ونفيتك من أهلِكَ، وأحللت سلبك هُبة لفتيان المدينة"¹⁰²⁰ فان قوله: عليه السلام ما حرم الله عليك من رزق صريح بان الرزق قد يكون حراما. واما العقلي فهو ان الحرام لو لم يكن رزقا لوجب ان يكون من يأكل طول عمره سوى الحرام لم يأكل من رزق الله شيئا. وليس كذلك لان الدواب مرزوقة. واجيب عنه بان الله

¹⁰²⁰ سنن ابن ماجه، 188.

قد ساق إليه كثيرًا من المباح إلا انه اعرض عنه بسوء اختياره، على انه منقوص بمن مات ولم يأكل حرامًا ولا حلالًا، فجوابكم جوابنا ونحن نقول الجواب أما عن الأول: فهو انا نفرض ان المقتدي بالحرام طول عمره صبي غير بالغ إلى درجة الاختيار، حتى يقال انه عرض عما سبق اليه من المباح، سوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب، والاختيار لفرض انه تعالى لم يسق اليه شيئًا من المباح، فيلزم ان يكون مرزوقًا، لاحتماله وهو باطل؛ فان قيل فحينئذ يكون مضطرًا فيباح له ذلك، قلنا قد تقرر في الأصول ان المحرم والحرمه باقيتان حالة الاضطرار، وان الحرام حرام في نفسه غاية ما في الباب ان المضطر رخص له ان يتناول منه قدر ما يسد به رمقه، لا إلى حد اشباعه.

وابن الكمال دفع الاستدلال بأن الملازمة مسلمة، وكذا بطلان التالي أنما الشأن في وقوع المقدم وأما عن الثاني فهو أن معنى الآية والله أعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية إلا على الله رزقها كما لو قالوا معنى قوله: "كل حيوان يذبح بالسكين" كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليندفع التمسك وقد يتوهم من قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 142] استدلال على أن الحرام ليس برزق من الشكل الثاني، هكذا الحرام ليس بمأكل شرعًا وهو ظاهر والرزق مأكل شرعًا لقوله: "مما رزقكم الله" فالحرام ليس برزق أو من الشكل الأول، هكذا الرزق مأكل شرعًا ولا شيء من المأكولات شرعًا بحرام، فالرزق ليس بحرام وكل منهما أنما يفيدان لو صدق كل رزق مأكل شرعًا والآية لا تدل عليه.

قوله: "وكفًا"¹⁰²¹ عطف تفسيري لقوله: "صيانة"¹⁰²² وقد يتوهم أن الكف للباقيين والصيانة للماضيين والكف في الاستقبال والصيانة في الماضي أي للدلالة على كونهم مصونين عن رزقه الاشراف، وقال ابن الكمال: "وزيادة حرف التبعض للحث على الاقتصاد المحمود لأنه الجود الذي هو وسط بين الاسراف والاقتار قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: 29]، ففيه أخبار صريح في حق الغابرين ونهي ضمنى في حق الحاضرين وأما التبذير فلا حاجة للاحتراز عنه إلى أداة التبعض؛ لأنه بمعزل عن طريق

¹⁰²¹ الزمخشري، الكشاف، (40/1).

¹⁰²² الزمخشري، الكشاف، (40/1).

مظنة المدح به كيف وهو حرام منهي عنه بأبلغ وجه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾

[الإسراء: 27] بخلاف الإسراف، فإنه قد شاع الإسراف في الخير. فكان مظنة ان يمدح به.¹⁰²³

وأنت خبير بأن ما ذكره في التبذير متوجه في الإسراف أيضاً، فدعوى الحاجة في أحدهما دون الآخر غير واضح والشيوخ المذكور لا ينافي كون الإسراف منهياً أيضاً كيف وقد ورد ذلك في مواضع أيضاً فإن ذلك الشائع ليس مبنياً على جواز بعض السرف بل على نفي السرف في الخير، فمن ذهب إلى هذا الشائع¹⁰²⁴ ينبغي أن يرجع مما ذهب إليه أو يذكر لدخول من نكته أخرى سوى ما ذكره قائله: "وقدم مفعول الفعل سماه مفعولاً على الاطلاق نظراً إلى المعنى فإن المعنى بعض ما رزقناهم ينفقون، ولذلك قال ويخصون بعض المال الحلال، وأما بحسب اللفظ فالمشهور في مثله أن يكون المفعول مقدراً ويكون الجار والمجرور في محل النصب صفة له والتقدير بعضاً أو شيئاً مما رزقناهم، فإن قلت: "إدخال من التبعية" يعني عن التقديم للتخصيص، فإن انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول ومن ثم كان فيه صيانة وكف، فإذا قلت قد يجوز مع انفاق البعض الشمول على أنه محتمل مرتجح، فإذا قدم زال احتماله بهذا، فإنه آخر، يكون تصريحاً بأنهم ينفقون بعض ما رزقوه مع السكون عن الباقي، فيكون كل واحد من انفاق الباقي وعدم انفاقه محتملاً بخلف ما إذا قَوِّمَ، فإنه يدل على أن المتصدق به إنما هو بعض الحلال لا كله، فيحصل المقصود وهو الصيانة والكف، والمدح بهما يرشدك إلى ما قلنا ننما ملك في الفرق بين قوليك: "زيد انفق بعض ماله" و"بعض ماله انفق"، وعبارة البيضاوي: "وتقديم المفعول للاهتمام به والمحافظة على رؤوس الآيات، إدخال من التبعية عليه لمنع المكلف"،¹⁰²⁵ وقد يفهم مما ذكر من بعض الحواشي أن إدخال حرف التبعية للصيانة والكف للاهتمام، أن الانفاق مما رزقوه وذلك لأن قوله: "وإدخال من التبعية

¹⁰²³ تفسير ابن كمال باشا، (246/1).

¹⁰²⁴ ورد في الأصل: "الشائع".

¹⁰²⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (39/1).

عليه¹⁰²⁶ يدل على الانفاق وعلى ان فضيلتهم ليس من جهة انفاقهم فقط؛ بل من تلك الجهة ومن علمهم بانه تعالى هو المعطي والنافع، ولعل هذا أولى لما فيه من التأسيس، وما ذكرناه في تقرير كلام المصنف يدل على التأكيد قوله: "وجائز أن يراد به"¹⁰²⁷ بعض المال الذي خص بالتصدق، أو بقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾ [البقرة: 3].

قوله: "لاقتراؤه بأخت الزكاة وشقيقتها وهي الصلاة"¹⁰²⁸ أي من حيث انهما أي سائر العبادات المالية والبدنية، ومن حيث انهما يذكران في القرن معاً نحو: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43] واما قولهم: "باب الصلاة وباب الزكاة"، وفلان يقيم الصلاة ويؤدي الزكاة، فمتفرع عن استعمال القرآن ولا يتشهد بها هنا فإن قيل تخصيص الزكاة بالاتفاق نفي لما يقابلها من التطوع وصدقة الفطر والمقام يُعتَبَرُ لما عبر عنها ببعض ما رزقنا كانت بهذا الاعتبار مقابلة لجميع المال، فالنفي متوجه نحوها لفظاً عن منقضة التبذير. عبارة البيضاوي، والذي فسرها بالزكاة ذكر أنواعها الأفضل فيها بناءً على أن مرتبة قرب الفرائض أعلى من مرتبة قرب النوافل، لقوله عليه السلام: "ما يَتَقَرَّبُ الْمُتَقَرِّبُونَ إِلَى اللَّهِ بِمِثْلِ أَدَاءِ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ".¹⁰²⁹ والأصل بالنسبة إلى سائر العبادات، والفريق الثاني خصصها بما بقرينة وقوعها قريناً للصلاة والزكاة. هي تُعرَفُ بالصلاة في مواضع شيء، وهذا هو الذي ذهب إليه المصنف.

قوله: "لحيثه"¹⁰³⁰ أي لفظ وهو مما رزقناهم مطلقاً، أي غير مقيد بما يُعين الزكاة وغيرها.

وقوله: "يُصلح" صفة مطلق. وقد مر وجه الصلاح غير مرة. فإن قلت الاقتران بالصلاة قرينة الزكاة، قلتُ مقام المدح قرينة لقصد الإطلاق العموم. ومن ذلك قال البيضاوي: "والظاهر من أنفاق ما رزقهم الله صرف المال

¹⁰²⁶ الزمخشري، الكشاف، (40/1).

¹⁰²⁷ الزمخشري، الكشاف، (40/1).

¹⁰²⁸ الزمخشري، الكشاف، (40/1).

¹⁰²⁹ لم أقف على هذا الحديث، ولكن وجدته بروايات مختلفة قريبة من معناه.

¹⁰³⁰ الزمخشري، الكشاف، (41/1).

في سبيل الخير من الفُرق والنقل".¹⁰³¹ وذكر أيضًا احتمالًا ثالثًا حيث قال: "ويحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون التي أتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام: "إن عِلماً لا يُقال به، ككنز لا يُنفق منه".¹⁰³² وإليه ذهب من قال: ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون".¹⁰³³ يعني أن الرزق لما تناول النعم الظاهرة والباطنة كما قال ابن الأثير في النهاية: "الأرزاق نوعان ظاهرة للأبدان كالأقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم".¹⁰³⁴ وكان اللفظ مطلقاً، والمقام يقتضي الانفاق على الإطلاق، وتأييد هذا الاحتمال بالحديث كان جائز الإرادة بل راجحها، ويدل عليه أيضاً قوله عليه السلام: "من سئل عن علم ثم كتبه الجم يوم القيامة بلجام من نار"¹⁰³⁵ ومن قيل الجود بالنفس أقصى غاية الجود وعد الشجاعة، وبذل الجاه، وبذل العلم من الجود. وقيل بحر يجود بماله وجاهه والجود كل الجود وبذل الجاه وقال حكيم الجود التام بذل العلم فإن متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الانفاق والعلم بالضد منه فإنه دائم باق وانفاق كل معين أي يعلون المحتاجين إليه الغني بماله وذو الجاه لجاهه وشفاعته، وذو العلم بتعليمه، وذو القوة والقدرة بنظر الحاجزين، وفي بعض النسخ وقع المعاون بالواو وبذل الدال، وهو جمع لاسم موضع العون والمال واحد نفوسهم في آداب العبودية، وينفقون قلوبهم على دون مشاهدة الربوبية، فانفاق أصحاب الشريعة من حيث الأموال، وانفاق أرباب الحقيقة من حيث الأحوال، فانفاق الأغنياء من أموالهم لا يدخرونها عن وظائف الخدمات، وانفاق العارفين من قلوبهم لا يدخرونها عن حقائق المراقبة، وانفاق المجتبيين من ارواحهم لا يدخرونها عن مجاري الاقضية، وانفاق الأغنياء من النعم، وانفاق الفقراء من الهمم، وانفاق الأغنياء اخراج المال من الجيب، وانفاق الفقراء اخراج الاغيار من القلب.

¹⁰³¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (39/1).

¹⁰³² الحديث من رواية أبو هريرة، المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير: 8118، حكم المحدث: ضعيف.

¹⁰³³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (39/1).

¹⁰³⁴ ابن الأثير، النهاية، (66/2).

¹⁰³⁵ الحديث من رواية أبو هريرة، المحدث: الترمذي، المصدر: سنن الترمذي: 2649، حكم المحدث: حسن.

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾

[سورة البقرة: 4]

قوله: "كما يوسط بين الصفات"¹⁰³⁹ بتكثير الأمثلة إلى ان عطف بعض الصفات على بعض كثير في

الكلام بالواو، وقد يكون غيرها على ما يقصد فيها من معاني الحروف العاطفة، فان المقام في البيت الاول يقتضي المدح يكون الممدوح جامعا لتلك الصفات، وفي الثاني الدلالة على الترتيب في الاتصاف بالصفات المذكورة.

قوله: "إِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ"¹⁰⁴⁰ القرم في الأصل هو الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه ثم سمي السيد والهمام من

أسماء الملوك الذين عظمت همتهم، واذا هموا بأمر فعلوه، لا يقدر احد على فهم ما هموا به، والكسبية الجيش والمزدهم، وموضع الازدحام وهو المعركة، وفي "المزدهم" متعلق بقوله: "وَلَيْثِ الْكَتِيبَةِ"¹⁰⁴¹ لكونه في تاويل الصفة الاشجاع، وجرى في المعركة ونظيره "أسد علي وفي الحروب نعمة"؛ أي ضعيف في الحروب وقوي علي.

قوله: "يَا هُفَ زَيَّابَةَ"¹⁰⁴² البيت يقال لهف بالشيء يلحف لهفا؛ أي حزن وتحسر وهو باب علم يعلم وقولهم:

"يلحف فلان" كلمة يتحسر بها على ما فات، والملهوف المظلوم المستغيث. قال الشاعر:

ولست بمدركٍ مافاتٍ مِنِّي بلهف ولا بليتٍ ولا لو اِنِّي¹⁰⁴³

وزيابة اسم اب قائل هذا الشعر؛ قاله في جواب حارث بن همام حين قال له الحارث:

أيا ابن زياطة إن تلقني لا تلقني في النعم العازب¹⁰⁴⁴

¹⁰³⁹ الزمخشري، الكشاف، (41/1).

¹⁰⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (41/1).

¹⁰⁴¹ الزمخشري، الكشاف، (41/1).

¹⁰⁴² الزمخشري، الكشاف، (41/1).

¹⁰⁴³ البيت من البحر الوافر، وهو لابن الأعرابي، أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي، وهو إمام لغة وراوية وناسب علامة باللغة، له مصنفات أدبية كثيرة،

ولد في 150 هـ الموافق 767 ومات بسامراء في 13 شعبان 231 هـ الموافق 845، ويعد الأعرابي من أعلام أهل الكوفة. ولم أقف على ديوان له.

¹⁰⁴⁴ من بحر المتدارك، وهو للحارث بن همام الشيباني، أنظر: شرح ديوان الحماسة للتبريزي - المجلد 1 - الصفحة 38.

وتلقني يشند بي اجرد متقدم البركة كالراكب، يعني يا ابن زياة انت تجدني راعي الانعام في المراعي البعيدة منكرو، والعازب من عزبة الابل أي بعدت في المرعى. قوله: وتلقني عطف على جواب الشرط في البيت السابق.

ويشند بمعنى الورود واجرد الفرس قصير الشعر، والبركة بكسر باء صدر الابل، وكذا البركة بالفتح؛ يعني تجدني اعدو على فرس قصير الشعر متقدم الصدر، مشرفا اشراف الراكب على المركب. فقال ابن زياة في جوابه: يالهف زياة إلى اخره؛ أي يا تحسر ابي من اجل الحارث فيما حصل له مراده، واتصف من الاوصاف المتعاقبة كانه استهزاء للحارث؛ حيث اوهم اغارة، قال الشاعر بان كني عنها بالشد على الاجرد، وقيل هو على ظاهره بان تحسر ابن زياة حقيقة لأجل انه رأى عدوه | 79 | الذي هو الحارث قد نال مقصوده، او لامع سلامته آخرا وبعده:

والله لولا قيمته خاليًا لأب سيفانا مع الغالب¹⁰⁴⁵

أراد معي لكن التقت ادعاء لظهور الغلبة له أي لقتله واخذ بجميع مامعه من سلبه، وتخصيص السيف بالذكر لكونه عمدة أسباب المحارب واصلها واخذه سيتبع اخذ ما سواه. ويحتمل ان يكون المعنى لوخلوت به لقتلته او يقتلني، واياي السيفين مع الغالب كناية عن قتل احدهما الآخر، لا على التعيين لا عن قبل الشاعر إياه، والصبح الاغارة صباحا؛ أي الذي صبح فغنم وآب رجع بالسلامة والغنيمة. وقوله: "واضرا به" أي امثاله قال المصنف اكثر الناس على انه ضرب بفتح الضاد وعندي بكسرهما، فعل بمعنى مفعول كالطحن وهو الذي يضرب به المثل، ولا بد ان يكون المضروب به مثالا مماثلا المضروب فيه.

قوله: "من الذين امنوا"¹⁰⁴⁶ أي بالقران من اهل الكتاب فان جعل متعلقا لمجموع المعطوف والمعطوف عليه

كانت من مناسبه وان خص بالمعطوف والاول اوقع في المعنى.

¹⁰⁴⁵ المرجع السابق.

¹⁰⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (41/1).

قوله: "فاشتمل إيمانهم"¹⁰⁴⁷ أي الذين آمنوا منهم بالقرآن مع كونهم مؤمنين بكتابهم اشتمل إيمانهم على كل وحي سابق ولاحق، أي آمنوا بكل على حده.

قوله: "وايقنوا"¹⁰⁴⁸ الحق على آمنوا وفي قوله: "امنوا وايقنوا" ايدان بانه الأصل، وانما عدل في النظم إلى المضارع للاستمرار، وكذا الحال في يومنون، ويقىمون، وينفقون، انّ حمل المتقون على الحقيقة.

قوله: "ايقناً"¹⁰⁴⁹ زال معه ما كانوا عليه قيد الاتقان بوصف مخصصة بهم، كما أشار إلى اختصاص الإيمان أيضاً ليظهر بذلك كله وجه الكلام على مؤمني اهل الكتاب واجتماعهم، يروى بالجر عطفاً على ما بعد "من"، "في".

قوله: "من انه لا يدخل الجنة"¹⁰⁵⁰ وبالرفع عطفاً على ما كانوا وقوله: ثم افتراقهم بالجر والرفع عطف على اجتماعهم، والمعنى زال عنهم اجتماعهم المستعقب الافتراق، فالزول متوجه هو القيد الذي هو استعقاب الافتراق؛ أي صاروا مجتمعين متعقبين على الإعادة وجريان التلذذ على طريقة الحياة الدنيا، وانما ذكر الاجتماع مع انه لم يزل تبنيها على استبعاد ذلك الافتراق، ولذلك فسر النشأة الأخرى بإعادة الأرواح في الأجساد، وقال ودفعه آخرون فزعموا قال الفاضل اليميني: "أثاروا، أولاً: أي زوال ما كانوا عليه من محض الباطل، وثانياً: إلى زوال خلطهم الحق بالباطل"؛ اعني اجتماع لما بعده، وقوله: واختلافهم، عطف على اجتماعهم في وجهيه على ما تقدم، لا على ما بعد "ثم" و الالفات المقصود أي النصوصيه على زوال الاختلاف، فان انتفاء الاجتماع المستعقب الافتراق في الكيفية والاختلاف في الكمية، ربما كان بزوال احدهما دون الآخر، ولا ضرورة أيضاً في جعله قيد الاجتماع كما

¹⁰⁴⁷ الزمخشري، الكشف، (41/1).

¹⁰⁴⁸ الزمخشري، الكشف، (41/1).

¹⁰⁴⁹ الزمخشري، الكشف، (41/1).

¹⁰⁵⁰ الزمخشري، الكشف، (41/1).

في الافتراق، وقد يقال الافتراق المذكور مستبعد جدا بعد ذلك الاجتماع دون الاختلاف، و لا يحسن اندراجه في حيز الاستبعاد، وأيضا الافتراق ضد الاجتماع فيحسن ايراد "ثم" بينهما، وليس الاختلاف كذلك. والارواح جمع ريح، فان اصله واو، يقال عنق الطيب بالكسر اذا لصق به ولزمه. وقوله: عطف على "ان يراد" قوله: "ويحتمل ان يراد"¹⁰⁵¹ وصف الاولين، فان قلت: الايمان بالكتب المنزلة يندرج تحت الايمان بالغيب، فلم خص بالذكر؟ قلت: الاغناء بشأنه كانه العمدة، فان قلت: لم اعيد الموصول ولم يكتف بعطف الصلاة؟ قلت: قال البيضاوي كرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلين، وتباين السبيلين؛ يعني تنبيها على تغاير القبيلين من الصفات المذكورة واستعمالهما فكان الموصوف بهذه الصفات مغاير للموصوف بتلك الصفات، واما تباين السبيلين فقليل المراد به تباين العقل والسمع، فان الاول سبيل للاول والثاني سبيل للثاني، كما عرفت آنفا وأنت خبير بان تباين العقل والسمع لا يدل على تغاير المسموع والمعقول بجواز ان يكون العقل والسمع سبيلا لشيء واحد على اتحما خارجان، وتباين الخارجين لابد، لان على تباين ما خرجا عنه فالصواب ان يقال ان قوله: "وتباين السبيلين" عطف تفسيري تغاير القبيلين بناء على ان الصلة هي طريقة معرفة الموصول، واما فائدة العطف فما أشار اليه المصنف من معنى الجمع بين تلك الصفات، وهذه ورجح هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بما انزل اليه عليه الصلاة والسلام وما انزل من قبله مشترك، بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمؤمن اهل الكتاب، فان قلت: ايمان غيرهم بما انزل من قبله في ضمن ايمانهم لما انزل اليه وقد افرد بالذكر في الآية فدل على الايمان بكل واحد منهما استقلالا وذلك | 79 ب | مختص بهم، قلت: لا دلالة للافراد على الاستقلال الا يرى إلى قوله: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [البقرة: 136] كيف افرد فيه الكتب المنزلة من قبل وامر بالايمان بها والاقرار به ولم يقتصر الايمان بها على الانفراد، وأيضا ما ذكره في تقديم بالآخرة وبناء يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا عم المؤمنون والا لا وهم نفيه عن الطائفة الاولى وأيضا اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما

¹⁰⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (41/1).

انزل من قبل استقلالاً، فإن اليهود ما آمنوا بالإنجيل، واجيب عن ذلك بأن اشتماهم إيمانهم على كل وحي بالنظر إلى المجموع، يعني أن إيمان اليهود اشتمل على القرآن والتوراة، والنصارى على القرآن والإنجيل، وهو ضعيف لأن المفهوم من أمثال هذه المواضع ثبوت الحكم لكل واحد لا للمجموع من حيث هو هذا، والحمل على بعض المنزل مخالف للظاهر ولوجب فك النظم، وأيضاً الصفات السابقة سابقة مؤمني أهل الكتاب، فتخصيصها عن عداهم تحكم فإن قلت هل يجوز أن يكون من عطف الخاص على العام؟ قلت جَوَزَ البيضاوي أيضاً حيث قال: " أو طائفة منهم وهم مؤمنو أهل الكتاب، ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة تعظيماً لشأنهم وترغيباً لأمثالهم." ¹⁰⁵² يُعْنَى أو طائفة من الأول يوم ذكرهم مخصص عن جملة الذين آمنوا، مع إدراجهم فيهم وعطف عليهم عطفاً خاصاً على العام تشريعاً لهم وتعظيماً حيث اجتمعوا الإيماني، أصالةً تعني الإيمان بالقرآن والإيمان بالكتب المتقدمة، بخلاف من آمن بالقرآن من أهل الشرك، فإن إيمانه بالكتاب المتقدم عليه ليس أصالة، بل أنه في إطار إيمانه بالقرآن المصدق لما تقدمه وترغيباً لغيرهم ممن آمنوا بالكتب السابقة دون القرآن، في أن يؤمنوا بالقرآن أيضاً كما آمن هؤلاء المؤمنون من أهل الكتاب، فيستحقون ¹⁰⁵³ ما استحق هؤلاء من المدح والثناء. ولكن يرد عليه أن عطف الخاص على العام ليس مناسباً للمقام، لأن سوق الكلام لمدح القرآن لكونه هدياً، يفوق من باب الهداية، من كونه هدياً للمشركين، يدل على كماله في باب الهداية لأهل الكتاب. ولو كان من ذلك الباب لكان الأمر على العكس من ذلك. وأما ما يقال عن أن الأصل في العطف المغايرة بالذات، فتفصيله أن أداة العطف إذا وسطت بين الذوات، قد اقتضت تغييراً بالذات، وإذا وسطت بين الصفات، قد اقتضت تغييراً في المفهوم. وكذلك الحكم في التأكيد والبدل ونحوهما، إذا حدثت فيها يحتملها احتمالاً سواء كان الحمل على التغيير بالذات أولى، وقد ترجح هنا الصفة لأن وضع الذي ليكون صفة مع أن تقدم من الوجوه يشهد لها.

¹⁰⁵² البيضاوي، أنوار التنزيل، (39/1).

¹⁰⁵³ في النسخة خ: "فيستحقونه".

قوله: "وكانت صفة التقوى مشتملة على الزميرتين"¹⁰⁵⁴ وكان المعنى على تقسيم المتقين اليهما وهذا العطف صحيح سواء جعل الذين يؤمنون بالغيب موصولاً بما قبله أو منقطعاً¹⁰⁵⁵ عنه عبارة البيضاوي معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب، داخلون معهم في جملة المتقين دخول اخص تحت اعم، اذ المراد "بأولئك الذين آمنوا" عن شركه وانكاره، وبهؤلاء مقابلوهم فكانت الآيتان تفصيلاً للمتقين، وهو قول ابن عباس أراد بقوله: "مقابلوهم" انهم امنوا بنبينا من غير ان يسبقهم الشرك والانكار على هذا الايمان أصلاً، ثم ان يكون كل واحد من المعطوفين والمعطوف عليهم اخص من المتقين يستلزم ان لا يكون الذين يؤمنون بالغيب صفة كاشفة للمتقين، لان الخاص لا يكون كاشفاً للعام لعدم اتحاد مفهومهما، فيكون مقيدة، فتكون "المتقين" بمعنى المتبرئين عن الشرك سواء اتصفوا به قبل او لا، ويكون مع المعطوف عليهم تفضيلاً للمتقين بهذا المعنى.

قوله: "وان عطفتهم على المتقين"¹⁰⁵⁶ هذا العطف إنما يصح على تقدير وصل الذين بما قبله، فالأول أعني العطف على المتقين أرجح، إذ لا وجه لإخراجهم عن المتقين، مع اتصافهم بالتقوى، الا اذا راد المشارفون فتعين العطف على المتقين لتعذر الحمل على المشاركة في المعطوف، وعندما يتحد الموصولان ذاتاً فإن جعل الأول استينافاً فإن يعطف الثاني عليه، اذا جعل صفة أو مدحاً كان ذلك أولى، الا أن الكشف قد تم عن المعطوف عليه، فليتأمل. وقيل إن عطفتهم على المتقين لا يكون صفة كاشفة أيضاً، لعدم اتحاد مفهومهما. فإن المتقين على ذلك الوجه يكون بمعنى العادلين عن الشرك بعدما كانوا مشركين، ومعنى الصفة تقييدهم بكونهم المتحلين بجميع ما أمروا من الطاعات، وانما يكون مادحة او كاشفة على الوجهين الباقيين اولهما ما ذكره المصنف بقوله: "ويحتمل ان يراد وصف الاولين" | 80 أ | وثانيهما ما ذكره البيضاوي وهو ان يكون من عطف الخاص على العام، فان

¹⁰⁵⁴ الزمخشري، الكشف، (42/1).

¹⁰⁵⁵ ورد في الأصل: "مقطعاً".

¹⁰⁵⁶ الزمخشري، الكشف، (42/1).

المتقين فيها يجوز ان يكون بمعنى المتجنبيين عن جميع ما يضرهم في الآخرة، والموصول الأول مع صلته كاشف لهذا المعنى.

﴿بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾

[سورة البقرة: 4]

قوله: "واشتمال الايمان على الجميع سالفه ومتروكة واجب"¹⁰⁵⁷ لم يرد ان الايمان بتفاصيل المترقب واجب حال كونه مترقبا؛ فان ذلك انما يكون عن تحققه؛ بل أراد وجوب الايمان بان كل ما ينزل فهو حق فلا خفاء انهم اذا وصفوا بما يجب ان يؤمن به وجب ان يشار إلى اشتمال ايمانهم على كلمة.

قوله: "المراد المنزل كله"¹⁰⁵⁸ وذلك لان المطابقي لمقتضى الحال كما تبين في السؤال وهما المناسب لما سيأتي من ترتيب الهدى الكامل، والفلاح الشامل. ويؤيده أيضا ان ما انزل اليك قبول بما انزل من قبلك، وانما تقابل مجموع ما انزل اليه لا بعضه وكذا قوله: "يؤمنون" فانه بدلالته على الاستمرار يدل على عدم الاقتصار على ما تحقق نزوله في الماضي، كانه قال يجدون الايمان شيئا فشيئا على حسب تجدد الانزال وبهذا يظهر ضعف ما قال ابن الكمال: من ان الظاهر "ان يكون المراد جميع ما انزل اليه عليه السلام إلى حين نزول الآية"¹⁰⁵⁹ والعجب انه مع ما قاله يعترف بان العدول إلى المستقبل لما فيه من الحدوث التجديدي المتضمن للإشارة إلى ان ايمانهم لما انزل اليه يتجدد بحسب تجدد نزول الآيات والاحكام، وإلى ان ايمانهم بما انزل من قبله ايمان حادث لا ايمان ثابت لان ايمانهم السابق قد كان انكاره له في الحقيقة وليس تصديقا به، وفي نهاية كلامه نظر أيضًا، لأن الايمان السابق إذا لم يُعتبر كيف يمدحون به وكيف يثابون عليه على ما ورد في الحديث "أن المؤمنين من أهل الكتاب يُضاعف لهم

¹⁰⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (42/1).

¹⁰⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (42/1).

¹⁰⁵⁹ تفسير ابن كمال باشا، (46/1).

لمضاعفة إيمانهم".¹⁰⁶⁰ وأما التعبير عن الماضي والمستقبل بصيغة الماضي فله وجهان، الأول تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد، والثاني تشبيه مجموع المنزل بما تنزل في تحقيق النزول؛ وذلك لأن بعضه نازلٌ وبعضه مُنتظر سينزل قطعاً، وقد أُورد على الوجهين لزوم الجميع بين الحقيقة والمجاز. إذا ليس هناك معنى يعمهما معا حتى يعد من عموم المجاز، وأجيب بأن الجمع إنما يلزم إذا كان كل واحد منهما مُراد باللفظ، وههنا أُريد به معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي، ولم يُستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازاً. ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني المجازية والحقيقية، لجواز أن يكون هناك ارتباط بجعلهما معنى واحداً عرفاً. يُقصد إليه بإرادة واحدة في استعمال الألفاظ،

قوله: "ويدل عليه"¹⁰⁶¹ أي على ما ذكر من الوجهين، فإن المراد بقوله: "كتاباً" هو المجموع لأن المتبادر عند الإطلاق، خصوصاً إذا قيد بكونه منزلاً من بعد كتاب موسى، لا بعضه ولا القدر المشترك. وبينه وبين كله، وقد عبر عن إنزاله بلفظ الماضي مع أن كان حينئذ مترقياً بعضه، فوجب أن يؤخذ بأحد التأويلين. وأما قوله: سمعنا، فالظاهر فيه تغليب المسموع على ما لم يسمع في إيقاع السمع عليه، ولما ذكر أن المراد بما أنزل إليك هو أنزل كله وبين وجهه، واستشهد في ذلك بما ورد في التنزيل مما هو في الحمل على الكل واستدعاء التأويل، أورد له نظراً مما يتعارفه أهل اللغة ولا يشتبه على أحد تناوله للماضي والآتي معاً، إلا أن حمله على التغليب أولى من حمله على التشبيه في التحقيق. وقد اعترض على قوله: أنا وأنت فعلنا، بأن الضمير موضوع للمتكلم مع غيره، وقد استعمل في معناه فلا تغليب، وأجيب بأن ذلك إذا لم يعبر عنه غيره بطريق الخطاب أو الغيبة، أما إذا عبر عنه بأحدهما، فحقه أن يجري على تلك الطريقة، إلا أن يجعل تابعاً للمتكلم. وقوله: ولأن المعطوف على تغليباً، والضمير راجع إلى المنزل كله كذا المشتري في جعل، وأما المجرور في نظيره فعايد إلى ما أنزل.

¹⁰⁶⁰ لم أقف على هذا الحديث.

¹⁰⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (42/1).

وقوله: "لكونه معقوداً"¹⁰⁶² تعليل، تعد إرادة الماضي فقط، وإشارة إلى أن المترقب ارتبط في الماضي بحيث صار معنى واحداً كما أومأنا إليه. وقد يورد على الوجهين أيضاً بأن وجوب اشتغال الإيمان على السالف والمترقب لا ينافي الإخبار عنهم في ذلك الوقت بأنهم يؤمنون بالسالف، إذ الإيمان بالمترقب إنما يجب عند تحققه | 80 ب | وإن أريد بالإيمان بأن كل ما ينزل فهو حق، فهذا حاصل الآن من غير حاجة إلى اعتبار تحقق نزوله، وأجيب بأنه لما وجب ذلك وجب في مقام الأخبار بأنهم يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به، إذ يتعرض لذلك سيما وقد ذكر أنهم يؤمنون بلفظ المضارع المفيد للاستمرار ولم يقتصر على الماضي. قيل: هذا ظاهر إذا أريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين، وأما إذا أراد الذين من أهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف والظاهر أن مراده أنه إن كان الذين يؤمنون مطلق المؤمنين يتمشى ما ذكره في الجواب من أنه لما وجب في مقام الأخبار عنهم بأنهم يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به إن يتعرض لذلك وأكدته بقوله: سيما وقد أورد "يؤمنون"... إلى آخره، وأما إذا أريد الذين آمنوا من أهل الكتاب فلا يتمشى فيهم هذه المقدمة الخطائية لأن تمدحهم بين كتابين من الكتب السماوية في الإيمان بكل واحد على الخصوص بخلاف سائر المؤمنين، لم يتفق لهم هذا الجمع. وحينئذ لا يروح هذه المقدمة من المحجب، وفيه نظر لا يخفى على متأمل. وأفاد ابن الكمال أنه: "قدّم الإيمان بما أنزل إليه لأصالته حيث كان صحة إيمانهم بما أنزل من قبله في ضمن الإيمان لما أنزل إليه، وسببه، ولهذه النكتة لم يكرر الباء في "وما أنزل من قبلك" كما كرر في "آمنا بالله وباليوم الآخر".¹⁰⁶³ واعلم أن هنا مسألتان جليلتان لم يتعرض لهما المصنف وقد تعرض لهما البيضاوي. المسألة في إنزاله وكيفيته وعرف الإنزال بأنه نقل الشيء من أعلى إلى السفلى. ولما ورد عليه أن ذلك إنما يلحق الجواهر المتحيزة بالذات كالجواهر الفرد وما تركب منها، فإنها كما قبل التحيز بالذات يقبل الانتقال عن احتيازها أيضاً بخلاف المعاني والأعراض القائمة بالموضوعات أي التابعة لما في التحيز، فإذا لم تتحيز

¹⁰⁶² الزمخشري، الكشاف، (42/1).

¹⁰⁶³ تفسير ابن كمال باشا، (47/1).

بذواتها كيف يمكنها أن تقبل الانتقال عن احتيازها؟ أجاب عن ذلك بقوله: "وهو إنما يلحق المعاني"،¹⁰⁶⁴ يعني أنه لا يلزم من عدم تحيزها بالذات بنفسها أن لا يقبل الحركة والانتقال أصلاً. فاللزام من عدم تحيزها بالذات هو ألا تقبل الحركة الذاتية. وعندما تتحيز تبعاً لموضوعاتها، قبلت الحركة التبعية العارضة لها، سبب حركتها الأصلية ممنوعاتها كحركة جلوس السفينة تبعاً للسفينة، وكذلك الأعراض بتحريك الجسم، في معنى أنزال الله الكتاب بتحريكه بتحريك محله الذي هو الملك الحامل له، ومعنى تحريكه المحل أمره بالحركة والنزول. وأما ما ذهب إليه ابن الكمال من النقل، إنما يلحق المعاني بتوسط الذوات الحاملة، كما في أنزال القرآن أو النقوش الدالة عليها، كما في التوراة، فإنها نزلت مكتوبة في الألواح، ففيه نظر، لأن في النقوش أيضاً أعراض. وأما ينقل باعتبار حاملها منها أو محلها، فلو قال "أو الألواح" لكان أولى، وذكر لكيفية اخذ الملك النازل بالكلام، وجهين الأول: أن جبريل أخذ المعنى الأزلي والكلام النفسي القائم بذات الله، أخذاً روحانياً أي معنوياً، غير مكتس بكسوة الحروف والأصوات، فإن المعنى الأزلي بمنزلة الروح للكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف التلّقف الاخذ بسرعة، وإنما قال تَلَقُّفاً روحانياً لأن المتلقف منه منزّه عن أن تقوم به الكلام اللفظي الحادث، وإن كان الملك عنده جسماً لطيفاً من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة، والإشاعة جَوَّزُوا¹⁰⁶⁵ أن يسمعوها كلامه الأزلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف، فيجوز أن يخلق الله لجبريل وهو في مقامه عند سِدْرَةِ المنتهى سماعاً لكلامه الأزلي وإن لم يكن من جنس الحروف والأصوات. ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم، فإن اعتبر نسبته إلى الله لا يتصور فيه النزول لا بالذات ولا بواسطة، وإن اعتبرت نسبته إلى جبريل، فإن أريد بانزله تحريكه بواسطة جبريل من حيث أنه محله وهو قائم به بالفعل، أحتاج الحرف، أي أنزله بانزال حامله وإلا أحتاج إلى التجويد. أما في نسبته بأن يجعل إنزال جبريل من حيث كونه محلاً في الجملة ولو عند الأداء إلى المنزل عليه إنزالاً مجازاً كما يوصف صاحبه، وأما في المفرد بأن يكون الإنزال مجازاً عن الإيجاد في قلب الرسول أو لسانه أو القرآن مجازاً عما يحمله

¹⁰⁶⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (39/1).

¹⁰⁶⁵ في النسخة خ: "اجازوا".

الآخر، إن يخلق الله في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص فيقرأه جبريل ويحفظه، ويخلق الله فيه علماً ضرورياً بأنه هو العبادة المؤدية لمعنى القديم. وقيل إخذ اللفظ والمعنى إخذاً معنوياً بأن انتقاشاً في خزانة الملك وخلق فيه ذلك العلم فنزله اليه عليه السلام. الثانية، أن الإيمان بكل واحد مما أنزل اليه عليه السلام ومما أنزل من قبله جملة، أي، اجمالاً مع قطع النظر عن تفاصيل ما فيهما من التفاصيل والأحكام فرض عين، وأن الإيمان بتفاصيل ما أنزل اليه عليه السلام فرض كفاية، لأننا متعبدون، أي، مكلفون بتفاصيل وقيام المرء بما أوجبه الله تعالى وعملا لا يمكنه إلا إذا علمه على سبيل التفصيل، إذا يوم يعلمه امتنع عليه القيام به بخلاف الإيمان بتفاصيل ما أنزل من قبله. فإنه ليس بفرض علينا أصلاً لأنه تعالى لم يكلفنا الآن حتى يلزمنا معرفته على سبيل التفصيل، بل إن عرفنا شيئاً من تفاصيله فهناك يلزم علينا الإيمان بتلك التفاصيل، فإن قيل كيف يمكن الإيمان بجميع الشرائع مع تناقض أحكامها، قلنا إنها تحتوي على وجهين، الأول أن الإيمان بأن جميعها نزل من عند الله، وهو قول من أسقط التعبد لما تقدم من الشرائع، والثاني أن الإيمان بما لم ينسخ منها، وهو من التزم الشرائع المتقدمة. وأما كيفية الإيمان بالأنبياء بعد معرفة معنى النبي، وهو المخبر عن الله، فهي أن تؤمن بأنهم أنبياء، وقيل يؤمن بأنهم كانوا أنبياء بناء على أن نسخ الشريعة هل يستلزم نسخ النبوة، فالقولان مسان على الوجهين. وأما الإيمان بسيدنا فيجب أنه رسولنا في الحال وخاتم الأنبياء والرسل، فإذا آمن بأنه عليه السلام ولم يؤمن بأنه خاتم الرسل لا نسخ لدينه إلى يوم القيامة، لا يكون مؤمناً. ويجب أن يُذكر هنا أنه لم يسم صاحب الفعل لما مر، إذ إن خطاب الملوك¹⁰⁶⁶ يُقسم على أربعة أوجه، وقد ذُكرت هذه الأمور كلها في هذا النص. قال في صيغة الواحد: "آمنوا بما أنزلت". وقال في صيغة الجمع: "إنا أنزلنا إليكم الكتاب". وقال في ذكر الاسم: "آمنوا بما أنزل الله". وقالوا فيما لم يسم صاحب الفعل: "بما أنزل إليكم". ثم هناك وقال في آية أخرى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ﴾¹⁰⁶⁷. فاضاف إلى جميع الأمة، لأن المنزل على الرسول يلزم أحكامهم جميعهم، وكان خطابه حكمة بهم، وهو أيضاً فضيلة لهم، وجمع

¹⁰⁶⁶ في النسخة خ: "الملك".

¹⁰⁶⁷ سورة الأعراف، 3/7.

في الكرامة بينه وبينهم، ولما نزلت: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3] ، قالت اليهود والنصارى: نحن ائمنّا

بالغيب فلما قال: ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 3] قالوا: نحن نقيم الصلاة، فلما قال: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

[البقرة: 3] قالوا: نحن ننفق ونتصدق، فلما قال: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [البقرة: 4] نفروا من ذلك.

وقال مجاهد: هذه الآيات الأربع من أول السورة نزلت في جميع المؤمنين سواء كانوا من العرب أو من أهل

الكتاب. وقال ابن عباس وابن مسعود: إن آيتين من أول السورة نزلتا في مؤمني العرب، والآيتان بعدهما نزلتا في

مؤمني أهل الكتاب، لأنه لم يكن للعرب كتاب كانوا مؤمنين به قبل محمد. وفي حديث أبي ذر قال: "يا رسول الله

كم كتاباً أنزل الله؟" قال: "مائة كتاب وأربع كتب أنزل الله على شيث خمسين صحيفة، وقال نوح ثلاثين صحيفة،

وعلى إبراهيم عشر صحائف، وأنزل على موسى قبل التوراة عشر صحائف، وأنزل التوراة والإنجيل والزبور

والفرقان".¹⁰⁶⁸ وعن أبي هريرة رضي الله عنه، سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إن أهل الكتاب يقرؤون

التوراة ويفسرونها بالعبرانية لأهل الإسلام، فقال عليه السلام: "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا

بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي

النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون".¹⁰⁶⁹ وإنما نحى عن تصديقهم وتكذيبهم لأنهم حرفوا

كتابهم وما قالوا ان كان من جملة ما غيره، فتصديقهم يكون تصديقا بالباطل، وإن لم يكن كذلك، يكون

تكذيبهم تكديبا لما هو حق.

¹⁰⁶⁸ رواه ابن حبان في صحيحه، (361).

¹⁰⁶⁹ الراوي: أبو هريرة المحدث: البخاري المصدر: صحيح البخاري: 7542 حكم المحدث: [صحيح].

﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾

[سورة البقرة: 4]

قوله: "وفي تقديم الآخرة"¹⁰⁷⁰ يريد أن يكون هناك تقديمين؛ الأول: تقديم الظرف الذي هو بالآخرة ويفيد تخصيص إيمانهم بالآخرة، أي اعتقادهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى ما هو حقيقتها. وفي ذلك تعريض بأن ما عليهم مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة في شيء. كما كانه يقال يوقنون بالآخرة لا غيرها الكتاب. الثاني: تقديم المسند إليه، أعني الضمير الذي بني عليه الفعل ويفيد أيضاً تخصيصاً، أي الاعتقاد بالآخرة مقصور عليهم لا يتجاوزهم إلى الذين لم يؤمنوا من أهل الكتاب. وفيه تعريض بأن اعتقاد الذين يزعمون أنه إيمان بالآخرة ليس إيماناً أصلاً بل هو جهل محض. كما أن معتقدتهم خيال باطل، وأن الإيمان من ما عليه المؤمنون، كما أن الآخرة هي التي يعتقدونها. فقوله: "بأهل الكتاب" توطئة لما بعده، أعني لما كانوا عليه على طريقة "أعجبني زيد وكرمه". والكلام على النشر المرتب، أي تقديم بالآخرة تعريض لما كانوا عليه. وفي بناء "يوقنون" تعريض بأن قولهم ليس بصادق عن إيمان.

قوله: "وأن اليقين"¹⁰⁷¹ عطف على أن قوله: "من اثبات"¹⁰⁷² وتنتمى له باعتبار ما فيده من نفي اليقين عما عليه "أهل الكتاب". وبهذا صح وقوع المعطوف عليه معمولاً للتعريض. أما إثبات اليقين لما عليه من آمن فمصرح به، ومن ثم يوهم أنه معطوف على تعريض، أي وفي بناء "يوقنون" تعريض بأن قولهم تصريح بأن اليقين ورد بأن البناء ليس مدخل له في ذلك. إذاً لو قيل "يوقنون" لكان التصريح باقياً على حاله وقويه دلالة على أن أهل الكتاب لم يؤمنوا بما أنزل من قبلك. إذاً قيل الينا بالتواتر إن موسى وعيسى وكثير من الأنبياء كانوا يخبرون بالأحكام المتعلقة بالآخرة في الكتب المنزلة عليهم، ويؤيده ما ذكر في القرآن من الأحكام المذكورة في التوراة

¹⁰⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (42/1).

¹⁰⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (42/1).

¹⁰⁷² الزمخشري، الكشاف، (42/1).

والإنجيل المتعلقة بالآخرة. فإذا آمن أهل الكتاب بما أنزل من قبلك لم يتصوّر منهم وقوع الاعتقاد الباطل المذكور في أمور الآخرة؛ لأن الأحكام المتعلقة بالآخرة كانت من العقائد الدينية التي لا يتبدل بتبدل الأديان. وعلى هذا، لم يكن الاعتقاد بالباطل إيماناً أصلاً، بل كان كُفراً محضاً. وأنت خبيرٌ بأنه يُرد عليه ما أوردنا على كلام ابن الكمال في الدرس السابق. فالظاهر أن لا يكون التعريض بالنظر إلى المجموع، بل بالنظر إلى من يعتقد باطلاً منهم، يكون ذمّاً لمن يعتقد حقّاً منهم، لعدم إيمانهم بما أنزل إليه. ثم، أن بعض الأفاضل ذهب إلى أن كل واحد من التعريضين إنما هو على سبيل الكناية، لأنه لم يكن لأهل الكتاب إيقان، كان الإيقان مخصوصاً بالمؤمنين. فالانتقال من اختصاص الإيقان بالمؤمنين إلى سلب الإيقان عن أهل الكتاب، انتقال من اللازم إلى الملزوم. وكانت الكناية، وكذلك الكلام في التعريض الثاني، فإن ما يعتقدوه أهل الكتاب في الآخرة ليس بآخرة، انتقال من اللازم إلى الملزوم. ولا يخفى ما فيه لأن نفي الحكم عن المقابل مفهوم التصديق داخل فيه، فإن الكلام المفيد للقصر والتخصيص موضوع بالوضع النوعي الذي يفيد تعلق شيء بشيء مع نفيه عن غيره، فيكون كل واحد منهما مفهوماً من الكلام بصريح لفظه، لا لكونه لازماً لمفهومه الصريح أو ملزوماته، فلا يكون ما باب الكناية قطعاً بل لا يكون من بال التعريض أيضاً، لأن التعريض كما مرّ امالة الكلام المسوق لغرض إلى جانب آخر، والكلام المفيد للتخصيص مسوق لفائدة الحكمين معاً، لذلك لا تتأتى أن يكون تعريضاً بالنسبة إلى أحد الحكمين.

قوله: "بانتفاء الشك والشبهة." ¹⁰⁷³ قيل إن العلم الذي من شأنه أن يتطرق إليه الشك والشبهة، إذا انتفيا عنه كان إيقاناً، ولذلك لا يُوصف به العلم القديم ولا الضروري. وعباري البيضاوي ينفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال، ولذلك لا يوصف به علم الباري ولا العلوم الضرورية. يعني ولكون الإيقان متفرعاً على النظر والاستدلال لا يُوصفان به لانهما يتفرعان عليهما، وهذا منقوض بقولهم: "الضروريات من أجلى اليقينيات وأقواها"، وقولهم: "المشاهدة أعلى مراتب اليقين" فإنه تصريح بأن العلوم المستندة إلى المشاهدة من اليقينيات، مع

¹⁰⁷³ الزمخشري، الكشاف، (42/1).

أنها علوم ضرورية، ومن ذلك قال الإمام ويقال في ذلك العلم الحديث بالأمور، ذلك العلم ضروريًا أو استدلالياً، وقول القائل: "تيقنت ما أردته بهذا الكلام"، وإن كان قد علم مراده بالاضطرار، ويقول: "تيقنت" سواء كان صح ما أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكْتِسَاب، وعن الراغب: ¹⁰⁷⁴ "الْيَقِينُ من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتها، يقال: علم يَيقِن، ولا يقال: معرفة يَيقِن، وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم" ¹⁰⁷⁵ يقال استيقن وأيقن وهو من قول العرب "يقن الماء في الحوض" أي استقر، كان اليقين طمأنينة القلب وسكونه على حقيقة الشيء، وقيل التصديق بالشيء بعد العلم به، وأما تفسيره فقيل يعلمون بلا شك وليسوا كالذين قالوا: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: 32] وقيل يصدقون وقيل يعلمون بما يعلمون منه ولا يركنون إلى الدنيا ولا يفعلون من الآخرة ولا يعلمون بما يعاتبون أو يُعاقبون | 82 أ | عليه في الآخرة واليقين المذكور في القرآن جاء لمعانٍ للتصديق كما في هذه الآية أو للتحقيق كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: 157] ولكونه متقيناً به في نفسه، وإن شك بذلك بعض الناس كما قال في القرآن ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ [الواقعة: 95] ، وللموت كما قال: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: 99] وللقيام كما قال: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 7] ، وللعلم والعمل به كما قال: ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: 20] ، ثم في اليقين ثلاثة أشياء: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. وفي تفسيرها أقاويل قيل: كل علم كلمة علم عاقل بالموت علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، وإذا أذق الموت فهو حق اليقين. وقيل: علم اليقين الإخبار عن الشيء على ما هو به، وعين اليقين معرفته على ما هو به، وحق اليقين هو ذلك الشيء بعينه. وقيل: علم اليقين ما حصل بالخبر والاستدلال، وعين اليقين ما وقع بالتعريف والإلهام وحق اليقين مجموعهما، وقيل علم

¹⁰⁷⁴ هو: الحسين بن محمد بن الفضل، الإمام أبو القاسم الراغب الأصفهاني، أديب، لغوي، حكيم، مفسر. من مصنفاته: "التفسير الكبير"، "مفردات القرآن"،

"الذريعة إلى أسرار الشريعة"، "المحاضرات والمقامات"، توفي سنة: نيف وخمسمائة. انظر ترجمته في: الفيروز أبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص 122؛

الزركلي، الأعلام، (255/2)؛ عمر كحالة، معجم المؤلفين، (59/4).

¹⁰⁷⁵ المفردات، الراغب الاصفهاني، 892.

اليقين ظاهر الشريعة، وعين اليقين الإخلاص فيها، وحق اليقين المشاهدة فيها، وقيل علم اليقين علم الحق وعين اليقين معرفة الحق وحق اليقين حقيقة الحق ثم ثمر اليقين بالآخرة الاستعداد لها. وقد قيل: عشرة من المغرورين من أيقن أن الله خالقه فلا يعبد، ومن أيقن أن الله رازقه فلا يطمئن، ومن أيقن أن الدنيا زائلة فيعتمد عليها، ومن أيقن أن الورثة أعداؤه فيجمع لهم، ومن أيقن أن الموت آت فلا يستعد له، ومن أيقن أن القبر منزله فلا يعمره، ومن أيقن أن الديان يحاسبه فلا يصحح حجته، ومن أيقن أن الصراط ممره فلا يخفف ثقله، ومن أيقن أن النار دار الفجار فلا يهرب منها، ومن أيقن أن الجنة دار الأبرار فلا يعمل لها.

وقيل: غاية اليقين أربعة ترك الدنيا قبل ارتحالك وطلبك الآخرة قبل وصولك إليها واستعدادك للموت قبل نزوله بك ورضاك على الرب قبل الوصول إليه من الصفات الغالبة، يعني أنها صفة للدار مطلقاً ثم غلبت على دار معينة بحيث لم يستعمل في غيرها، كما غلبت الدنيا على هذه الدار، وكانت صفة لمطلق الدار أيضاً. فإذا كان الاسم صفة، فإنه لا يستلزم أن يكون من الصفات الغالبة بحيث لا يستعمل في غيرها، غلبت هي عليه، لأن المراد بالصفة ما يدل على الذات المبهمة باعتبار المعنى المقصود، والتزم ذكر الموصوف معه لفظاً أو تقديرًا لتعيين الذات المبهمة، إلا أن بعض الصفات قد يغلب على ذات معينة فلا يستعمل في غيرها كالرب، إذا لم يضاف، وكالرحمن، فإنها غالباً عليه تعالى، وكالآخرة التي هي نقيض الأول، وسُميت الأولى دُنْيا لأنها أدنى من الآخرة، وهي سُميت آخرة لكونها متأخرة عن الأولى وكائنة بعد الفناء، والآخرة بمعنى المتأخر لأنه اسم فاعل من أخر تأخره، وإن لم يستعمل، كما أن الآخرة بفتح الحاء أفعل منه، والدنيا تأنيث الأدنى بمعنى الأقرب. والغلبة قد تكون في الأسماء كالبيت على "الكعبة" والكتاب على "كتاب سيبويه"، وفي الصفات كما مرّ، وفي المعاني كالخوض في الشروع بالباطل، خاصة. ثم إن الآخرة والدنيا مع كونهما من الصفات الغالبة، فقد جرتا مجرى الأسماء، إذ قلما تذكر معهما موصوفهما كأنهما ليسا من الصفات الغالبة، واستدل على كونهما صفة الدار بقوله: ﴿تِلْكَ الدَّارُ

الْآخِرَةِ¹⁰⁷⁶ حيث على موصوفها فيها، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾¹⁰⁷⁷ وقد جمعها مع ما يقابلها في الآيات، فقال: ﴿حِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾¹⁰⁷⁸ ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (219) فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ¹⁰⁷⁹، وقال: ﴿وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾¹⁰⁸⁰ وقيل هي الحياة الدنيا الآخرة. وقد جمع أيضًا بينها وبين ما يقابلها في الآيات، فقال: ﴿اشْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾¹⁰⁸¹ ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾¹⁰⁸² ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾¹⁰⁸³ ﴿يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾¹⁰⁸⁴. وقيل هي النشأة الآخرة فقد قال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾¹⁰⁸⁵ وقال ﴿ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾¹⁰⁸⁶ وقال ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَىٰ﴾¹⁰⁸⁷. وقوله: وجعل الضمة في الواو، وكأنها فيه الواو الواقعة مضمومة في فاء الكلمة، يجوز قلبها همزة كما في "وجه" و "وقنت". فإنه يجوز أن يقال فيها "أوجه" و "اقتت".¹⁰⁸⁸ وهناك الواو لم تكن صح الواو بمبدلة من الفاء المضمومة، لكن أجرى ضمة ما قبلها وهو الباء مجرى، كون نفسها مضمومة.

¹⁰⁷⁶ سورة القصص، 83/28.

¹⁰⁷⁷ سورة الأنعام، 32/6.

¹⁰⁷⁸ سورة البقرة، 217/2.

¹⁰⁷⁹ سورة البقرة، 220-219/2.

¹⁰⁸⁰ سورة آل عمران، 45/3.

¹⁰⁸¹ سورة البقرة، 86/2.

¹⁰⁸² سورة التوبة، 39/9.

¹⁰⁸³ سورة يونس، 64/10.

¹⁰⁸⁴ سورة إبراهيم، 3/14.

¹⁰⁸⁵ سورة الواقعة، 62/56.

¹⁰⁸⁶ سورة العنكبوت، 20/29.

¹⁰⁸⁷ سورة النجم، 47/53.

¹⁰⁸⁸ هكذا وردت في الأصل.

| 82 ب | فقلبت لذلك ونظيره قول جرير في وصف ابنه موسى وجعدة، وكانا موصوفين بالجود والسخاء وإيقاد نار القرى لحب الموقدان إلى موسى وجعدة، إذ أضاءهما الوقود. فإن الفاضل اليماني قال: "إن سيبويه روى قلب الواو همزة في الموقدان وموسى أجرى لضممة ما قبلها مجرى ضمة نفسها، وحب فعل ماضٍ أصله حبب على وزن شرف وكرم، ومعناه صار محبوباً. فادغمت الياء الأولى إما بسلب ضممتها أو بنقلها إلى الحاء قبلها. فلذلك ورى حبّ بفتح الحاء وضمها، يقال: "حبّ اليّ فلان وبفلان" على زيادة الباء أي ما أحبه اليّ. واللام جواب قسم محذوف ولم يؤت بقدر لاجرائه مجرى فعل المدح في مثل: "والله لنعم الرجل زيد"، فإن الماضي المثبت إذا وقع جواباً للقسم، فالأولى أن يجمع بين اللام وقد الأ في أفعال المدح والذم، فإنه يقتصر فيها على اللام وحدها ولا يدخلها قد لعدم تصرفها. وأراد الموقدان موقدي نار القرى، فإنه المتبادر في استعمالات العرب، خصوصاً في مقام المدح، وصفهما بالكرم يكنى عنه بإيقاد النار وبالاشتهار به، فكني عنه بإضاءة الوقود إياهما، وإذا أضاءهما بدل بدل اشتغال منهما، والمعنى ما أحب الي وقت اضائة وقودهما إياهما ونحوه في البدل، وقوله: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾¹⁰⁸⁹ أي أذكر وقت انتباضها، والوقود هنا بضم الواو وهو مصدر ويفتحها اسم لما يوقد به، وذكر البيضاوي عن نافع أنه خفف الآخرة بحذف همزتها والتاء، حركتها على اللام فيصير اللام مفتوحة ومتصلة بالألف الساكنة التي هي الف اسم الفاعل.

وعن عمر، أن النبي عليه السلام خطب يوماً فقال في خطبته: "ألا إِنَّ الدنيا عَرَضٌ حَاضِرٌ، يَأْكُلُ مِنْهُ الْبُرُّ وَالْفَاجِرُ، أَلَا وَإِنَّ الآخِرَةَ أَجَلٌ صَادِقٌ، وَيَقْضِي فِيهَا مَلِكٌ قَادِرٌ، أَلَا وَإِنَّ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِحِذَافِيرِهِ فِي الْجَنَّةِ، أَلَا وَإِنَّ الشَّرَّ كُلَّهُ بِحِذَافِيرِهِ فِي النَّارِ، أَلَا فَاعْمَلُوا وَأَنْتُمْ مِنَ اللَّهِ عَلَى حَذَرٍ، وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَعْرُوضُونَ عَلَى أَعْمَالِكُمْ، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ".¹⁰⁹⁰ رواه الشافعي وقد ذكر في مشكاة المصابيح.

¹⁰⁸⁹ سورة مريم، 16/19.

¹⁰⁹⁰ الراوي: عمرو شيخ محمد بن يحيى الأسلمي، المحدث: الألباني المصدر: هداية الرواة، 5144، حكم المحدث: إسناده موضوع

﴿أُولَئِكَ﴾

[سورة البقرة: 5]

قوله: "الجملة في محل الرفع"¹⁰⁹¹ هو مذكور فيما تقدم وانما كرره يربط به.

قوله: "والا فلا محل لها"،¹⁰⁹² أي، لم يكن الذين يؤمنون بالغيب مبتدأ بل موصولاً بالمتقين صفة، أي مدحاً منصوباً أو مرفوعاً، فلا محل لتلك الجملة، يعني على ما سبق من جعل "والذين يؤمنون" معطوفاً على "المتقين" أو "على الذين يؤمنون" معطوفاً على "المتقين" أو على "الذين يؤمنون بالغيب". وأما إذا أجرى الموصول الأول على "المتقين" وجعل الثاني مرفوعاً على الابتداء مخبراً عنه بأولئك، فلها محل أيضاً كما سيأتي. قيل: "وفي هذا الاطلاق تعريض بأن الوجه الاتي مرجوح" كما سيكشف لك عن قريب.

قوله: "إذا نويت"،¹⁰⁹³ استعمل في هذا الوجه "إذا"، وفي ما يقابله إنَّ اشعاراً برجحانه، وأن الثاني مجرّد احتمال، وذلك لأن السؤال والجواب على الأول يقعان على ما ينبغي. فإذا قيل "هدى للمتقين"، فدلّ باللام الجارية على اختصاصهم يكون الكتاب لهم اتجه، أي يقع إليهم. فإذا قيل: "ما بال المتقين مخصصين بذلك وهل هم أحقّاء به؟" فمال السؤال إلى كونهم مستحقين لما أثبت لهم من الاختصاص، والجواب مشتمل على هذا الحكم المطلوب وبتخصيص موجب به بذكر صفات مختصة بهم استحقوا من اختصاص الهدى بهم وزيد نتيجة الهدى إليه وهي الفلاح، تقوية للمبالغة التي تضمنتها.

قوله: "هدى"¹⁰⁹⁴ سلوك لاسلوب الحكيم، أما على الثاني فلا وجه للسؤال، لأن الأوصاف أجرب عليهم مقتضية كذلك الاختصاص، اقتضاء ظاهراً، لكن السائل غفل عن اقتضائها فيسأل، ولذلك أجاب بإعادة

¹⁰⁹¹ الزمخشري، الكشاف، (43/1).

¹⁰⁹² الزمخشري، الكشاف، (43/1).

¹⁰⁹³ الزمخشري، الكشاف، (43/1).

¹⁰⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (43/1).

الدعوى نفسها تنبيهًا على أن اتأمل فيها يغنيه عن مؤنة السؤال، لكن غير وجه النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بالنتيجة احترازًا عن بشاعة التكرار كذا عن الشريف.

قال التفتازاني: "هذا مجرد احتمال للظهور، أن ليس لهذا السؤال زيادة توجه ولا للجواب كثيرة فائدة وزيادة بيان بل إعادة للدعوى".¹⁰⁹⁵

وقال مولانا خسرو: "لما سئل عن سبب اختصاصهم بذلك، أجيب بأنه قام الرسوخ على كمال الهدى من الله والهدى من الله توفيق وتأييد منه تعالى بلا مرية".¹⁰⁹⁶ فكأنه قيل: سبب اختصاصهم هؤلاء يكون الكتاب هدى لهم، كونهم موفقين من الله تعالى، مغاير للاختصاص المذكور، وسبب له، لاسيما إذا انضم إليه الفلاح الآخروي الذي هو أعظم المطالب.

ظهر بما ذكرنا ضعف ما قال الفاضل التفتازاني، وما قال الشريف. وقال الشارح المرحوم، وأنت خبير بأن ما ذكره لا يدفع ما ذكره الشريف، وذلك لأن من تأمل في كون كتاب الله هدى | 83 | للمتقين، الموصوفين بتلك الصفات الكمالية، فإنه يعلم قطعًا ويقينًا أن هؤلاء كانوا موفقين ومؤيدين من الله، فلا يحتاج إلى مؤنة السؤال إلا من كان غافلاً عن افتضاء تلك الصفات لذلك المعنى، وعن كونها سببًا لذلك الاختصاص والانصاف. إن حديث الإعادة لما ذكره الشريف مدفوع، وأن الصفات إنما يفيد بحسب الظاهر، وما ذكره مولانا خسرو ناظر إلى السبب الحقيقي. فالتقريران مقبولان، والتحقيقان حقولان، والاعتراضان مدفوعان، كما لا يخفى على أهل العرفان.

قوله: "فوق"¹⁰⁹⁷ عطفاً على "اتجه"، وإنما قال كأنه جواب، لأنه ليس هناك سؤال، بل اتجاه سؤال، فجعل لذلك مقدراً.

¹⁰⁹⁵ التفتازاني، حاشية التفتازاني على تفسير الكشاف، (153/1).

¹⁰⁹⁶ لم أقف عليه.

¹⁰⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (43/1).

قوله: "بصفة المتقين"،¹⁰⁹⁸ أراد بها جميع ما ذكر من أحوالهم، وجعل علة لاستحقاقهم. وفي قوله:

"خصائصهم"¹⁰⁹⁹ إشارة إلى أن كل واحدة من تلك الأحوال مما يصلح أن يكون سبباً فكيف إذا اجتمعت.

قوله: "استوجبوا"¹¹⁰⁰ أي استحقوا ما عنده، فبمعنى أنه يجب على الله ذلك بموجب حكمه وجوبا عقليا،

وأما عند أهل السنة فبمعنى أن ذلك يلائم مجاري العادات.

قوله: "الذين هذه عقائدهم"¹¹⁰¹ أي، أن الذين آمنوا اعتقاداً وعملاً أحقاء أن يختصوا بالهدي في الدنيا

والفلاح في الآخرة، ويعلم من الجواب أنهم يستحقون للإختصاص، وأن السبب في ذلك تلك الأوصاف

المخصوصة بهم التي رُتب عليها الأحكام، واستغنى عن تأكيد النسبة ببيان علتها.

وقيل: المقصود من السؤال هو السبب فقط، أي ما سبب اختصاصهم واستحقاقهم إياه، لكن بين في

الجواب مرتباً عليه سببه، فإن ذلك أوصل إلى معرفة السبب، فمن ثم لم يحتج إلى تأكيد الجملة، وربما يقال قصد

مجموع الأمرين، أي هل هم أحقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك. وقس على ما ذكرنا حال قولك

"أحب رسول الله الأنصار"، وعبارة البيضاوي استئناف لا محل لها، وكأنه نتيجة الأحكام والصفات المتقدمة، أو

جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصاص بالهدى وتحقيق كلامه موقوف على ما ذكر في المعاني بأن

الاستئناف ثلاثة أنواع الأول: أن يكون السؤال عن سبب الحكم مطلقاً نحو:

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَلِيلٌ سَهْرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلٌ¹¹⁰²

¹⁰⁹⁸ الزمخشري، الكشف، (43/1).

¹⁰⁹⁹ الزمخشري، الكشف، (43/1).

¹¹⁰⁰ الزمخشري، الكشف، (43/1).

¹¹⁰¹ الزمخشري، الكشف، (43/1).

¹¹⁰² من البحر الحفيف، والبيت في دلائل الإعجاز غير منسوب ص ١٨٤، والمعاهد (١/ ١٠٠)، والإيضاح (١/ ٣٢، ٥٦).

فيذا قيل: "سهر دائم"، فإن هذه الجملة مستأنفة وقعت جواباً عن السؤال عن سبب علته. ما هو؟ إذ لما قال "أنا عليل"، توجه السائل ليقول: "ما سبب علتك؟" وموجب مرضك؟ أجاب عنه بأنه "سهر دائم"، ولم يكن السؤال عن سبب خاص لهذا الحكم، بأن يقال: "هل سبب مرضك السهر والحزن؟"، لا سيما أن السهر والحزن قلما يُعتبران سبباً للمرض، فعلم أن السؤال عن السبب المطلق ينتمي للنوع الثاني.

والنوع الثاني: هو السؤال عن سبب خاص للحكم السابق، نحو: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي﴾ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ ¹¹⁰³ **بِالسُّوءِ** فجواب عن السؤال عن السبب الخاص لعدم تبرئته لنفسه كانه قيل: "هل نفس أمارة بالسوء؟"، فقول: "نعم، إنها أمارة بالسوء". والتأكيد دليل على أن السؤال عن السبب الخاص ينتمي للنوع الثالث.

والنوع الثالث: هو ألا يكون السؤال عنها بل عن غيرها، كقوله: ﴿فَقَالُوا سَلَامًا﴾ قَالَ سَلَامٌ ¹¹⁰⁴ فإنه حُكِيَ أن الملائكة قالوا له عليه السلام: "سلاماً"، توجه السائل ليقول: "فماذا قال إبراهيم في جوابهم؟" فقول: "قال لهم سلام"، فهو جواب عن السؤال عن غير سبب. وقوله قدس سره وكأنه نتيجة الأحكام والصفات، إشارة إلى أن استئناف أولئك من القسم الثالث.

فقول: "ما فائدة الاتصاف بتلك الصفات؟" فأجيب بأنه الترقى عن حضيض الضلالة والخبية إلى أوج الهدى والفلاح، والمعنى أن المهتدين بمهداية الكتاب المحكوم بالأحكام المذكورة على هدي عظيم وفلاح بين. وأراد بالأحكام ما يستفاد من قوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، وبالصفات ما يستفاد من قوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3] وقال: "أو جواب سائل"، فإشارة إلى أنها من قبيل القسم الأول، وهو الذي ذكره المصنف على ما قدر وحقق.

¹¹⁰³ سورة البقرة، 53/12.

¹¹⁰⁴ سورة الذاريات، 25/51.

قوله: "وان جعلته"¹¹⁰⁵ عطفاً على "إذا نويت"، أي جعلت "الذين يؤمنون" تابعاً، سواء كانت هذه الصفة

أو المدح أو النصب أو الرفع.

قوله: "غير مستبعد"¹¹⁰⁶ إشارة إلى سقوط السؤال، وإلى أنه من استبعاد السائل كون تلك الصفات علة

لاستحباب الاختصاص، وليس ذلك مستبعداً. فإذا قلت: "صفة التقوى" كافية في الاستحقاق والنسبة، وكيف لا

وتلك الصفات بيان وتفسير للمتقين، فيكون السؤال على الوجه الأول أيضاً ساقطاً. | 83 ب | كان المفهوم من

للمتقين معنى محلاً اتجه معه السؤال وأما إذا فصلت تلك المعاني ولخصته فالسؤال ساقط كما لا يخفى.

قوله: "دون الناس"¹¹⁰⁷ إشارة إلى الاختصاص الحاصل من ترتب الحكم على الوصف، لأن المعنى كما سيأتي

تحقيقه أولئك الموصوفون بتلك الصفات على هدى. وإذا كان الحكم مرتباً مسبباً عن الوصف، فإنه ينتفي

بانتفاءه. فإذا قلت: "فعلى الوجه الأول يلزم التكرار في ذكر الاتصاف"، فذلك لأبعد في أن يذكر الصفات

ملخصة ثم يشار إليها بمجملتها يتعلق بها العلم من وجهين ثم تربط بها ما هو سبب عنها. فإن ذلك أولى تبيينها،

وأنت خبير بتطبيق مثال الأنصار على هذا الوجه أيضاً. وأن المطلوب بالسؤال فيه إما الحكم أو السبب أوهما معاً

على قياس ما تقدم. وقال: "لأنّ هذه النوع من الاستئناف يريد به ما يشمل على إعادة ذكر ما استؤنف عنه

جواباً عن سؤال الاستحقاق لما نسب إليه".¹¹⁰⁸ فإذا قيل: "احسنت إلى زيد"، اتجه ليقال: "هل هو حقيق

بذلك"، فاجيب بأنه حقيق بالاحسان. فإذا أُجيب بذكر الصفة، يفيد ذلك الحكم المطلوب مع بيان القائم مقام

تأكيد به سببه. وقيل: "أراد بهذا النوع ما يكون مشتملاً على تلك الإعادة جواباً للسؤال عن سبب الحكم فيخرج

ما لا يكون جواباً عن السبب، أو يكون جواباً عنه ولا يشتمل على إعادة الذكر" كقوله: "سهر دائم". وإعادة

¹¹⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، (44/1).

¹¹⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (44/1).

¹¹⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (44/1).

¹¹⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (44/1).

الذكر تدلُّ اجمالاً على أن هناك سبباً. فكان الاستئناف بإعادة الصفة أبلغ لشموله على تفصيل السبب وتلخيصه.

وفيه بحث، لأنه إذا قيل: "ما سبب الاحسان اليه واستحقاقه له"، كان طلباً لمعرفة سبب معين بعد أن عرفت أن له سبباً في الجملة، فلا يصلح أن يُجاب إلا بما هو بعيد تصوير سبب مخصوص، فلا يصح أن يُقال في جوابه "حقيق بالاحسان"، لأنه لا يفهم منه سبب مخصوصاً أصلاً.

ومن ههنا يعلم سبب مسغ الحمل على أن السؤال عن الحكم مشفوعاً بسببه تبعاً له، ومعنى قوله: "إعادة اسمه وبإعادة صفته" أنه يعاد ذكر من استؤنف عنه باسم أو صفة. فالمعاد هو ذكره، فلا يُرد أن الصفة غير مذكورة أولاً، فكيف يعاد المقصود من هذا التقسيم إن الاستئناف الذي في التنزيل سواء وقع على ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3] أو على "أولئك"، وارد على الوجه الأحسن الذي هو إعادة الصفة، وإن كان الأول أرجح لما لخصناه. وقد يتوهم أنه على الثاني من إعادة الاسم، ولذلك كان مرجوحاً، وهو مرفوع بقوله: "فأجيب بأن أولئك الموصوفين" وقوله: "وفي اسم الإشارة." ¹¹⁰⁹

وقال البيضاوي: "ونظيره أحسنت إلى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان"، ¹¹¹⁰ يعني نظير ما ذكره قبل سواء كانت الجملة لها محل من الإعراب أو لا. أما على الأول فقوله: "أحسنت إلى زيد" نظير قوله: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] باعتبار اشتمال كل منهما على السؤال المقدر واشتماله على ما استؤنف عنه، وهو المتقون في الآية، وزيد حينئذ النظر.

¹¹⁰⁹ الزمخشري، الكشاف، (44/1).

¹¹¹⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (40/1).

وقوله: "صديقك القديم"¹¹¹¹ حقيق بالاحسان هو نظيره قوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3] إلى

قوله: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5] باعتبار أن كل منهما استثناءً شاملاً على جواب ذلك

السؤال المقدر، مع ذكر بعض الصفات التي هي معنى الجواب الذي اشتمل عليه الاستثناء، أما عن التقدير

الثاني، فقوله: "أحسنست إلى زيد" هو نظير قوله: "هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب" إلى آخره باعتبار اشتمال

كل منهما على السؤال المقدر، وعلى ما استؤنف عنه أيضاً مع اعتبار بعض صفات المستأنف عنه. أما في الآية

فظاهر، وأما في النظر فلأن زيدا كان مشهوراً بكونه صديقاً قديماً للمخاطب، فكأنه ذكر اسمه مع بعض صفاته

التي هي مبدأ الإحسان، ثم قولك "صديقك القديم حقيق بالإحسان" هو نظير قوله: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ

رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5] باعتبار كون كل واحد منهما استثناءً شاملاً على الجواب، مع إعادة الموصوف بصفاته

المذكورة. وبهذا التقرير سقط، أما يقال: المثال لا يناسب الممثل فالأولى أن يمثل بنحو "أحسنست إلى زيد الكريم

الفاضل" ذلك الموصوف بتلك الصفات حقيق بالإحسان، مع أنه يمكن أن يقال أيضاً المراد بإعادة صفته إعادة

ذكره بذكر صفته، كما أن المراد بإعادة اسمه إعادة ذكره بذكر اسمه من غير أن يتعرض لشيء من صفاته، قوله:

"نعم" على أن يجعل الموصول الثاني أن اتحد مع الأول ذاتاً، فحقه أن يجري على ما يجري عليه | 84 أ | الأول إذا

قطع وجعل مبتدأ، فإما أن يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم بالوصف المناسب الذي يتضمنه المبتدأ

تعريضاً بما ذكر أولاً، فعل الثاني قطع عما هو حقه وامتنع فائدة الاستثناء بلا عرض يدعو إلى ذلك، مع أنه نوع

تكرار لما تقدم ولما تقدمه، وعلى الأول كان التعريض فائدة مطلوبة يُرتكب لها خلاف الظاهر ووجهه، إنه لما

عرف عن المؤمنين أنهم جامعون في الإيمان بين ما أنزل إلى محمد عليه السلام وما أنزل من قبله، قابلهم بهذا

الاعتبار من انفرد أحدهما، أعني كفار أهل الكتاب، معرضين بأن ظنهم على الهدى ظن كاذب، وأن طمعهم في

نيل الفلاح طمع فارغ.

¹¹¹¹ الزمخشري، الكشاف، (44/1).

ومعنى الكلام حينئذٍ أن الكتاب هدى للذين آمنوا به، والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى، وأن ظنوه ولا فلاح لهم، وأن طمعوا فيه فالجملتان بحسب المعنى، وأن توافقتا في الطرف وتقابلتا في الإيمان اثباتاً ونفيّاً تنبؤاً على حد يحسن الوقف بينهما كل الحسن. فإن الأولى في وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين، والثانية سلب الاهتداء عن طائفة أخرى لم يؤمنوا به. وقيل المعنى على التعريض: إن الكتاب هدى للمتقين وليس هدى لمن عداهم. والمعطوف والمعطوف عليه يتناسبان غاية التناسب، وفيه نظر لأن سلب كونه هدى لطائفة أخرى ليس صفة كمال له، فلا يلائم تلك الأوصاف الفاضلة التي يشد بعضها بعضاً بخلاف سلب الهداية عن لم يؤمن به، فإن فيه إشارة إلى كماله، واختلف الموصولان ذاتاً فالأولى بالثاني أن يعتفى على الأول تقسيماً للمتقين، فإذا جعل المبتدأ، فإن لم يجعل الاختصاص تعريضاً، فقد ترك ما هو أولى به وجاب بكنه السؤال المقدّر، وكان التخصيص المستفاد من المعطوف باقياً في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه، وإذا جعل تعريضاً، كان وجهه هنا ظاهراً ولم يكن التخصيص في المعطوف مقصوداً بل وسيلة إليه، وتعين أن يكون بالقياس إلى المعرض بهم، والحال في العطف كما سلف.

قوله: "وفي اسم الإشارة"،¹¹¹² توهم بعضهم أن الانداز مختص بما إذا وقع الاستئناف على أولئك، وهو باطل، فإنه صار على جميع الأوجه، وذلك لما عرفت من أن أسماء الإشارة حقها أن يشار بها إلى محسوس مشاهد أو إلى ما نزل منزلته في تمييزه وظهوره، ولما كانت الصفة المجراة على المتقين مميزة لهم جاعلة إياهم كأنهم حاضرين شاهدين وضع أولئك موضع الضمير إشارة إليهم من حيث أنهم موصوفون بها كأنه قيل: أولئك المميزون بتلك الصفات، فصار الكلام من ترتيب الحكم على الأوصاف المناسبة، وأفاد العلية بخلاف الضمير، فإنه راجع إلى الذوات وليس فيه ملاحظة أوصافها، وإن كانت متصفة بها في نفسها ولترتيب هناك على وصف مناسب فإن قلت: قد تقدم منك في توجيه قوله ليكون الخطاب دليلاً على أن العبادة له، لذلك التميز، ما يدل على أن في

¹¹¹² الزمخشري، الكشاف، (44/1).

الضمير إيداناً في الجملة وسياق كلامه هنا ينافيه، قلت: إذا حمل التنوين في إيدان على التعظيم زالت المنافات، قوله: فالمذكور قبله ادخل الفاء في خبر أن على معنى السببية بحسب الأخبار وإنما قال أهل لاكتسابه، لأن الهدى والفلاح نتيجة كسبه.

قوله: "ولله صعلوك"¹¹¹³ أوله:

لَحَى اللَّهُ صُעْلُوكًا مُنَاهُ وَهَمُّهُ مَنِ الْعَيْشِ أَنْ يَلْقَى لَبُوسًا وَمَطْعَمًا
يَنَامُ الضُّحَى حَتَّى إِذَا لَيْلُهُ اسْتَوَى تَنَبَّهَ مَثْلُوجَ الْفُؤَادِ مُؤَرَّمًا
وَلِلَّهِ صُعْلُوكٌ يُسَاوِرُ هَمَّهُ وَيَمْضِي عَلَى الْأَحْدَاثِ وَالْدَّهْرِ مُقَدِّمًا
فَتَى طَلِبَاتٍ لَا يَرَى الْخَمَصَ تَرْحَةً وَلَا شَبْعَةً إِنْ نَالَهَا عَدَّ مَغْنَمًا
إِذَا مَا رَأَى يَوْمًا مَكَارِمَ أَعْرَضَتْ تَيَمَّمَ كُبْرَاهُنَّ ثُمَّتْ صَمَمًا
تَرَى رُحْمَهُ وَنَبْلَهُ وَمَجْمُتَهُ وَذَا شُطْبٍ عَضِبَ الضَّرْبِيَّةَ مَخْدَمًا
وَأَحْنَاءَ سَرَجٍ فَاتِرٍ وَلِجَامَةٍ عَتَادَ فَتَى هَيْجَأَ وَطِرْفًا مُسَوَّمًا
وَيَغْشَى إِذَا مَا كَانَ يَوْمٌ كَرِيهَةً صُدُورَ الْعَوَالِي فَهُوَ مَخْتَضِبٌ دَمًا
إِذَا الْحَرْبُ أَبَدَتْ نَاجِذِيهَا وَشَمَّرَتْ وَوَلَّى هَدَانُ الْقَوْمِ أَقْبَلَ مَعْلَمًا
فَذَلِكُ إِنْ يَهْلِكُ فَحَسْبِي ثَنَائُهُ وَإِنْ عَاشَ لَمْ يَقْعُدْ ضَعِيفًا مُذَمَّمًا¹¹¹⁴

يقال لحاه أي قبحه ولعنه، والصعلوك الفقير وصعاليك العرب متلصصوهم، واللبوس بالفتح ما يلبس، ولهذا كلمة "تعجب" ومدح يقال عند استغراب واستعظامه أي هو صفته ومخصوص به إذا كان له القدرة على خلق أمثاله، والمساورة الموائبة والهم القصد والعزيمة | 84 ب | بقوله: "على الأحداث" متعلق بيمضي أي لا تشغله

¹¹¹³ الزمخشري، الكشاف، (44/1).

¹¹¹⁴ الابيات من بحر الطويل، وهي من قصيدة طويلة لحاتم الطائي، ديوان حاتم الطائي، ص: 277.

الأحداث والدهر عن الإقدام على مرامه، وفقى إما بدل من صعلوك أو صفة له أو مخصوص بالمدح رفعاً أو نصباً وإضافته إلى طلبات الإشارة إلى علو همته، والخمص الجوع والترحة الشديدة والشبعة مفعول عن أعرضت أي استبانت وظهرت وثم للتراخي في الرتبة بين القصد والتصميم، وعطف النبل على الرمح بأو إذ قلما يجمع بينهما، ومجناه معطوف على مدلول ما تقدم أي أحدهما، وشُطب السيف بضم الشين وفتح الطاء وضمها أيضاً طرائقه التي في متنه جُمع شُطبة، والعضب القاطع والضريبة المضروبة بالسيف وإنما دخلت التاء وإن كانت بمعنى مفعول، لأنها في عداد الأسماء كالنطيحة والمخذوم بالخاء والذال المجمعين القاطع، ويُروى بالخاء المهملة من الجذم وهو القطع السريع، واصناء جمع صنو بالكسر وهو ما فيه اعوجاج من السرج والقتب ومنعرج الجبل وغيرها، وسرج قاطر بالقاف وحق لا يعقر ظهر الفرس، وعتاد ثاني مفعولي يرى، وأولهما رحمه وما عطف عليه، ولقد طبق المفصل في افراد العتاد لأن الكل عتاد واحد في إضافته إلى أخي هجاء دون نفسه وفي جعل طرفاء هو بالكسر الكريم من الخيل عتاداً على حدة، فقوله: طرفاً معطوف على أول المفعولين، والمسموم المعلم شهيراً اعتقته من السومة وهي العلامة أو المسيب فلا يركب الا بالهرب والهوان بالكسر الأحق الثقيل، وحسن مصدر بمعنى حسن، ويُروى فَحَسَن ثنائه على النداء.

﴿عَلَى هُدًى مِّن رَّحْمٍ﴾

[سورة البقرة: 5]

قوله: "ومعنى الاستعلاء"¹¹¹⁵ يريد أن كلمة "على" هذه استعارة تبعية شبيهة بتمسك المتقين بالهدى، باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار. فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المصلوب على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات، فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية في قوله تعالى: ﴿وَلَا صَلْبَيْنَكُم فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾¹¹¹⁶ وإنما قال: ومعنى الاستعلاء لأن الاستعارة في الحروف تقع أولاً في

¹¹¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (44/1).

¹¹¹⁶ سورة طه، 71/20.

متعلق معناه ثم يسرى منه إليها بتبعية. قال مثل أي تصوير، إذ في الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به إبرازاً لوجه الشبه في صورته، في جانب المشبه به، مبالغة في شأنه كأنه هو. فإنك إذا قلت: "رأيت أسداً يرمى"، فقد صورته في شجاعته بصورة الأسد وجراته. وإنما قدم تصور التمكن والاستقرار، أعني وجه الشبه على تصوير التمسك، أي المشبه لأن المقصود الأصلي بالقياس إليه. وزعم بعض الناس أن الاستعارة هنا تبعية تمثيلية. قال أما كونها تبعية لجريانها أولاً في متعلق معنى الحرف وتبعيتها في الحرف، وأما كونها تمثيلية فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منزعة من عدة أمور. فاعترض عليه بأن انتزاع كل من طرفي التشبيه من أمور عدة يستلزم تركبه من معانٍ متعددة. ولا شك أن متعلق معنى الحرف هو الاستعلاء وأنه من المعاني المفردة كالضرب وأمثاله، فلا يكون مشبهاً به في التشبيه الذي يركب طرفاه. نعم، ربما يعتبر هنالك معه شيء آخر ليحصل معهما مجموع، هو المشبه به، وإذا لم يكن معنى الاستعلاء مشبهاً به في ذلك التشبيه سواء كان جزءاً منه أولاً فكيف يسرى التشبيه والاستعارة منه إلى معنى الحرف. ومحصلته أن كون "على" استعارة تبعية يستلزم كون معنى الاستعلاء مشبهاً به وأن تركب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبهاً في فلا يجتمعان. فإذا جعلت "على" تبعية لم تكن تمثيلية مركبة الطرفين بل كانت استعارة في المفرد كما بينا وأجيب عنه بأن انتزاع كل من طرفي التشبيه من عدة أمور لا يوجب تركيبه في نفسه؛ بل يقتضي تعدداً في مأخذه، وورد بأن المشبه مثلاً إذا كان مترعاً من أشياء متعددة فإما أن ينتزع بتمامه من كل واحد منها وذلك باطل لأنه إذا أخذ بتمامه من كل واحد منها كان أخذه مرة أخرى من واحد آخر لغوياً بل تحصيلاً للحاصل وإما أن ينتزع من كل واحد منها بعضاً منه فيكون مركباً بالضرورة وإما أن لا يكون هناك لا هذا ولا ذاك وهو أيضاً باطل، إذا لا معنى حينها لانتزاعه من تلك الأمور المتعددة أصلاً، فتعين القسم الثاني ولزم المطلوب على أن هذا الزاعم قد صرح في تفسير قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾¹¹¹⁷ فإنه لا معنى لتشبيه المركب بالمركب إلا أن ينتزع من أمور عدة فيشبهه بكيفية أخرى مثلها، فيقع في كل واحد من الطرفين أمور

¹¹¹⁷ سورة البقرة، 18/2.

متعددة وأنت خير بأن أمثال ذلك مما لا يشبهه على ذي مسكة إلا أن جماعة قد غفلوا في هذا المقام عن | 85 أ | رعاية القواعد فزلت بهم أقدامهم، وإن شئت مزيد تحقيق فاعلم أن قوله: "على هدى" يحتمل وجوها ثلاثة، أحدها: ما مر من تشبيه تمسكهم بالهدى بإعتلاء الراكب، الثاني: أن يشبه هيئة منتزعة من المتقي والهدي وتمسكه بها بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب، واعتلائه عليه ليكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل من طرفيها. ولكن لم يصرح من الألفاظ التي هي بإزاء المشبه به إلا بكلمة "على". فإن مدلوها هو العمدة في تلك الهيئة، وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن الألفاظ ثبوت، وإن لم تكن مقدرة في نظم الكلام. وستعرف الفرق بينهما فلا يكون في "على" استعارة أصلاً بل بقي على حالها قبل الاستعارة كما إذ صرح بتلك الألفاظ كلها. الثالث: أن نسبة الهدى للمركوب على طريقة الاستعارة للكناية ويجعل كلمة "على" قرينة لها، على عكس الوجه الأول. فمنه اعتبر هنا تلك الهيئة وحكم أن الاستعارة تابعة فقد اشتبه عليه الفرق بين الوجه الثاني والأول وما يتوهم أن اعتباره المفتاح في الاستعارة لعل بينه في اجتماع التبعية والتمثيلية فهو مضمحل بما لخصناه في شرحه على وجه لا مزيد عليه. وسيكشف لك حلية الحال في مواضع شتى مما يستقبله بتوفيق الله. والكلام إلى هنا تحقيقي شريفي. وقال مولانا خسرو: يجوز أن يعتبر فيما نحن فيه التبعية وحدها وأن يعتبر معها التمثيلية، وذلك لأنه لما شبه كمال تمسكهم بالهدى بإعتلاء الراكب فحصلت التبعية، جاز أن ينتزع هيئته من المتقي والهدي وتمسكه به فتشبه به هيئة منتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه مفهومة عن حرف الاستعلاء المقارنة بما ينتزع من الطرف الآخر، فيحصل التمثيلية أيضاً بلا تركب في طرف المستعار لأنه دلالة على الاستعلاء مطابقة، وعلى الترتي التزامية، واللفظ لا يكون مركباً باعتبار المدلول التزامي الذي دل على اعتباره بالقرينة الخارجية، بل غاية ما لزم من ذلك تعدد في الطرف بحسب المعنى أو تركب في ماخذه بحسب اللفظ ولشيء منهما لا يقتضي وجوب تركب الطرفين. فإن قيل فهم المعتلي والمعتلى عليه في الاستعلاء إنما يكون تبعاً لا إصالة وقصدًا، وذلك لا يكفي في اعتبار الهيئة، بل لا بد أن يكونا مقدرين في الإرادة. وأما تنديهما في نظم الكلام فذلك غير واجب، بل ربما كان تقديرهما موجباً لتغير نظمه. قلنا

سلمنا أن فهمنا منه بالتبع لا الإصالة لكن لا نسلم أنه لا يكفي في اعتبار الهيئة المركبة، لا بد له من دليل كيف وقد اعتبروا الهيئة المركبة في تشبيه سقط النار بعين الديك في الاستدارة والاستنارة والمقدار المخصوص، مع أن فهمها منهما بالتبع لا الإصالة سلمناه، لكن لانسلم أن الملاحظة القصدية للمعنى يقتضي كونه مدلولاً للفظ مقدر في الإرادة بجواز أن يكون مستفاداً من القرينة الخارجية بلا اعتبار تقدير اللفظ في الإرادة. سلمناه لكن لا نسلم أن مجرد التقدير في الإرادة إذا كان موجباً لتغير النظم كما فيما نحن فيه يقتضي التركيب. فإنه أول مرتبة التركيب أمكان اجتماع الأجزاء، فإذا أوجب التقدير ذلك التغير فقد امتنع التركيب بلا منازع ولا نكير. والحاصل أن التعدد في الجملة معتبر في طرفي التمثيلية، إلا أن الدال عليه هل يجب أن يكون الألفاظ بعضها محقق مخيل ينوي في الإرادة بلا ذكر ولا تقدير، إذ تقديره يوجب تغير النظم ومع ذلك يسمى مركباً. أم يكفي أن يكون لفظاً مفرداً يعتبر في مدلوله التعدد ولو بحسب القرينة الخارجية والحق هو الثاني لأن الأول مع كونه مخالفاً لكلام الأئمة مخالف لاصطلاح أهل العربية. فإن أقل مرتبة التركيب عندهم اجتماع الأجزاء يشهد به كنهم والاستقراء إلى ههنا كلامه رحمة الله عليه وسلامه.

قوله: "وقد صرحوا بذلك"¹¹¹⁸ لما ذكر استعارة على التمسك بالهدى أو الحق أو الباطل لزم منه تشبيه الهدى ونظائره بالمركوب وقد يتبادر إلى الفهم استبعاده فزاله بأن هذا التشبيه فيما ذكرناه ضمنى غير مقصود من الكلام وقد صرحوا به وجعلوه مقصوداً منه في مواضع أخرى. أما في صورة التشبيه كقولهم: "جعل الغواية مركباً" فإنه في قوة قولك الغواية مركب أي كالمركوب وأما في صورة الاستعارة كقوله: "اقتعد غارب الهوى" إذ قد شبه فيه الهوى بالمطية على طريقة الاستعارة بالكناية وخيل باثبات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد الملائم للمشبه، وأما قوله: "امتطى الجهل"¹¹¹⁹ فإن كان بمنزلة قولك "ركب مطا الجهل" | 85 ب | كانت الاستعارة بالكناية كغارب

¹¹¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

¹¹¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

الهوى، وإذا جعل في قوة قولك "اتخذ الجهل مطية" كان ذلك تشبيهاً، وأياً ما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود منه وهو المراد بكونه مصرحاً به. وقيل إن "امتطى" استعارة تبعية، شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامطاء المطية، واستعير لفظ المشبه به للمشبه. وسرت الاستعارة إلى الفعل وذكر المفعول أي الجهل قرينة لها.

وفيه بحث، إذ لا فرق حينئذ بينه وبين قوله: "على هدى" في أن تشبيه الهدى والجهل بالمركب ليس مقصوداً فيها. فكيف يجعل مصرحاً به في أحدهما دون الآخر؟ هذا مقال تشريفي، وقال مولانا كمال الدين: "لا يخفى عليك أن ذكر لفظ التمثيل ولفظ المثل يناسب الاستعارة مع أن حمل هذا القول على التشبيه دون الاستعارة خلاف الظاهر. فالأولى أن يقال إن الفعل كان مشتملاً على نفس المصدر وعلى نسبته إلى الفاعل بخلاف الحرف، فإنه لا يدل غير التشبيه بين الطرفين مع أنهما لا يفهم الا عند ذكر الطرفين. وأما معنى المصدر فهو مفهوم عند ذكر الفعل سواء ذكر الفاعل أم لم يذكر". ولا شك أن المشبه به، أي المستعار منه، مصرح مع كونه ملحوظاً بالكلام قصداً لا تبعاً بخلاف معنى الحرف. فبينهما بين بعيد.¹¹²⁰

وقال البيضاوي: "وتمكنهم من الهدى إنما يحصل باستفراغ الفكر وإدامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة النفس في العمل".¹¹²¹ أشار قد سره باستفراغ الفكر إلى تكميل القوة النظرية وبالمواظبة إلى تكميل القوة العملية.

وقال الإمام:¹¹²² "وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه. فإذا حرس نفسه عن الاخلال فقد استحق المدح بانه على هدى وبصيرة".¹¹²³

¹¹²⁰ لم أقف عليه.

¹¹²¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (40/1).

قوله: "أي منحوه"¹¹²⁴ زاد كلمة "أي" بين المبتدأ والخبر تأكيداً للاتحاد وزيادة في البيان. والمقصود أن من الابتدائية ومن ربحهم صفة للهدى، وفسّر ذلك باللفظ والتوفيق، رعايةً لمذهبه. أما عندنا، فالمقصود هو خلق الاهتداء فيهم، والتوفيق هو اللطف الداعي إلى أعمال الخير، كما أن العصمة هي اللطف الزاجر عن الشر.

قوله: "الأفضل فالأفضل"¹¹²⁵ هذه الفاء للتعقيب على جهة الاستمرار؛ أي إذا ساعدتهم التوفيق على عمل فاقدموا عليه استنزلاً توفيقاً آخر كل من الأول فيستحدثون به عملاً أفضل، وهكذا لطف يدعوا إلى عمل مستجلباً لطفًا فلا يزالون يترقون بالأعمال من أفضل إلى أفضل.

قوله: "لا يبلغ كنهه"¹¹²⁶ على صيغة المجهول، أي نهايته وقرّر الشيء مبلغه، وهذا يُقادر في أي يطلب مساواته. فقوله: "ولا يقادر"،¹¹²⁷ أي لا يُغلب في القدر من قادر، إذا غلبه في القدر. والمعنى: لا يبلغ أحد حقيقته ولا يصل مبلغه ومرتبته ونظيره في كون التنكير للتعظيم. قول الهزلي خويلد بن مرة يرثي خالد بن زهير، وكان رجلاً عظيم القدر. قد قيل: "واقامت الطير عليه ولزمته باكله"، فاستعظم الشاعر لحمه، حيث نكره. وبسبب تعظيم اللحم، استعظم الطير الواقعة عليه، ثم اكتفى بتعظيم الطير، حيث أقسم به، وليس لأنها شرف يستحق به لأن يقسم به سوى كونه أبا لها فتعظم أباه. راجع إلى تعظيم أنفس الطير، وتعظيم أنفس الطير راجع إلى تعظيم اللحم، وتعظيم اللحم راجع إلى تعظيم خالد. وكلمة "لا" في قوله: "فَلَا وَأَبَى الطَّيْرُ"¹¹²⁸ زائدة في أول

¹¹²² يقصد به الرازي، هو: أبو عبد الرحمن، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، القرشي البكري، المفسر الأصولي، شافعي المذهب، له تصانيف كثيرة منها: "الحصول

في علم الأصول"، "الشجرة المباركة في الأنساب الطالبيه"، "عصمة الأنبياء"، وغيرها. توفي سنة: 606 هـ. السيوطي، طبقات المفسرين، ص 115.

¹¹²³ الرازي، التفسير الكبير، (279/2).

¹¹²⁴ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

¹¹²⁵ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

¹¹²⁶ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

¹¹²⁷ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

¹¹²⁸ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

القسم كما في ﴿لَا أُقْسِمُ﴾ [البلد: 1]، ويحتمل أن تكون زائدة بل ردا للكلام السابق، أي فليس الكلام كما زعمت. وراحله: "لقد وقعت جواب للقسم والخطاب للطير" على طريق الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وأصل أبي في أبي الطير بين سقطت نونه بالإضافة وذكرها بالكنية مما يدل على التعظيم أيضاً. والمرية بمعنى الواقعة الملازمة من أرباب المكان، أي إقام به ولزمه. والجازان أعني الباء وعلى متعلقان بالمرية. ومن البدائع أن يكون القسم مناسباً للمقسم عليه كقول أبي تمام:

وَتَنَائِيكَ إِثْمًا إِغْرِضُ وَلَا لَ تَوْمٌ وَبَرٌّ وَمِضُّ¹¹²⁹

الأغريض البرد الطري، وقيل: الطلع والتوم حب يعمل من الفضة كالدّر الواحدة، ثومة. والوميض اللامع ذكره المصنّف في أول سورة الزخرف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 2-3]. ونقل عن المصنّف أنه كان يقول في حق بيت الهذلي | 86 | ما افضحك يابيت.

قوله: "كأنه قيل على أي هدى؟"¹¹³⁰ أي على هدى عظيم. قال البيضاوي "وأكد تعظيمه بأن الله تعالى مَانِحُهُ والموفق له"،¹¹³¹ كأنه دفع لما يتوقم من أن الهدى لا يكون إلا من الله فائدة وذكر، فأجاب بأن فائدته تعظيم، تأكيد التعظيم المستفاد من التنكير، فإنه كما يستفاد من إضافة الشيء إليه، نحو بيت الله وناقة الله، يستفاد أيضاً من اسناده إليه تعالى، كما يقال فلان مؤيد من عند الله وله نصيب من ربه، ويجوز أن يكون التنكير للتكثير أيضاً، أي هدى لا يعد ولا يحصى، بناءً على أن المؤمن به لا يعد ولا يحصى.

¹¹²⁹ البيت من بحر الخفيف، من قصيدة لأبي تمام الطائي، من شعراء العصر العباسي، يُنظَرُ ديوان أبي تمام بشرح التبريزي: [٣٨٦ / ٢].

¹¹³⁰ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

¹¹³¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (40/1).

قوله: "بغنة وغير غنة"،¹¹³² المشهور عند القراء أنّ لا غنة مع اللام والراء، وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما، ولا نزاع في جوازها عند أهل العربية، وإنما النزاع¹¹³³ في وقوعها في قراءة القرآن، حيث اختلف القراء فيها، والمشهور تركها، وقال بعض الفحل على هدى إثبات فعل العبد ومن ربحهم إثبات توفيق الله، والأول رد على الجبرية والثاني رد على المعتزلة، وهما جميعاً دليل أهل السنة، فهو كقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] ، والأول مدح لهم والثاني أنه من عندهم، وهذا فضل منه عليهم حيث مدحهم وهو الذي منحهم، وهو كما قال في حق يوسف كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء، وهو بيان المنة بصرفه وعصمته، ثم قال إنه من عبادنا المخلصين، وهو ثناء عليه بأخلاقه وصفوته، وقال في حقنا ولكن الله حبيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم، ثم أثني علينا فقال أولئك هم الراشدون فضلا من الله نعمة وقد قال حبيب العجمي الهي أنت تمنح وأنت تمدح.

﴿وَأُولَئِكَ﴾

[سورة البقرة: 5]

قوله: "الأثرين"،¹¹³⁴ بفتح الهمزة والثناء التقديم والاستبداد يقال استأثر الشيء استبد به. وقوله: "كما ثبتت"¹¹³⁵ في موضع المصدر لقوله: "تالله" كأنه قيل تنبه على أنه ثابت لهم الإثرة في الفلاح كما ثبت لهم الإثرة بالهدى، فإن جعلت الفاء زائدة لم يتمتع أعمال ما بعدها في ما قبلها، وإن جعلت دالة على أن الإثرة بالهدى سبب للإثرة الأخرى احتيج في فيه إلى تقرير الكلام بلا فاء كما صورنا. وقوله: في غيرهم أما متعلق بـ "جعلت" أو بالظرف الذي هو المفعول الثاني، أعني بالمنابة أي بالمنزلة ومحصول ما ذكره أن تكرير أولئك أفاد اختصاصهم بكل

¹¹³² الزمخشري، الكشاف، (45/1).

¹¹³³ ورد في الأصل: "النزع".

¹¹³⁴ الزمخشري، الكشاف، (45/1). ووردت في الأصل: "الأثرة".

¹¹³⁵ الزمخشري، الكشاف، (45/1).

واحد منهما على حدة، فيكون كل واحد منهما مميزاً لهم عما عداهم، ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع، فيكون هو المميز لا كل واحد. وحباك الشيء وحواله بمعنى، فمعنى "كفت" مميز على حبالها أنها مستقلة في ذلك مع ما حولها وفي حيزها بلا احتياج إلى خارج، ولما نكتة أولى متنوعة على نكتة الاختصاص، فرعها عليها بالفاء وجعلها بمنزلة نكتة واحدة، ولكن البيضاوي عطفها عليها بناء على أنهما نكتتان مستقلتان. وقال مولانا خسرو: "والنكتة الثانية إنما تستقيم إذا أفاد مجرد تعريف المسند إليه التخصيص لتحصيل التخصيص في الجملة الأولى أيضاً، وهو مختلف فيها" فكانه تبع صاحب الكشف، لأنه قائل بالحصص في ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ﴾ [الرعد: 26]، و ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15] ونحو ذلك، ويمكن أن يقال: كون التكرير تنبيهاً على أن كل واحدة من الإثنتين "وهما الهدى والفلاح" كافية في تميزهم بها عن غيرهم ليس لأجل استلزامه تعريف المسند إليه في كل واحدة من الجملتين وأنه يوجب التخصيص، بل لأجل أن ترتيب الحكم على اسم الإشارة بمنزلة ترتيبه على الأوصاف التي هي علة الحكم بالضرورة ينتفي الحكم بانتفائها، فتميزهم بالإثنتين إنما تميزهم في الأوصاف التي هي علة لكل واحدة منهما بانتفاءهما، فإنه إذا انتفى الإيمان يكون كافراً، وإذا انتفت الأعمال البدنية والمالية يكون فاسقاً، وعلى التقديرين لا يكون على هدى، فلا يستحق الفلاح أيضاً. فظهر بهذا أن ذكر أولئك أولاً تكون تنبيهاً على أن تميز بما هو علة للهدى فهو متميز بالهدى عن غيره، وأن ذكره ثانياً يكون تنبيهاً على أن من تميز بما هو علة للهدى فهو متميز عن غيره بنفس الفلاح ومع قطع النظر عن تقديم المسند إليه وتعريفه.

قوله: "قد اختلف الخبران"¹¹³⁶ يعني أن "على هدى" و "مفلحون"، مع كونهما متناسبين معنوياً ومفهوماً مختلفان، مفهوماً ووجوداً. فإن "الهدى" في الدنيا و "الفلاح" في العقبى، وإثبات كل منهما أمر مقصود في نفسه. فالجملتان المشتملتان عليهما، المتحدتان في المخبر عنهما، واقعتان من كمالي الاتصال والانفصال. فلذلك، ادخل العاطف بينهما | 86 ب | وأما كالأنعام والغافلون فيهما، وإن اختلفا مفهوماً، قد اتحدا مقصوداً، إذ لا معنى

¹¹³⁶ الزمخشري، الكشف، (45/1).

للتشبيه بالأنعام إلا المبالغة بالغفلة، والجملة الثانية هنا للمشاركة للأولى في المحكوم عليه مؤكدة لها، فلا مجال للعطف. والبيضاوي جعل اختلاف الجملتين هنا اختلاف الجملتين هنا بحسب المفهوم، وجعلهما هنالك شيئاً واحداً، وهذا يوهم وحدتهما بحسب المفهوم باعتبار المقابلة، أليس كذلك؟ كما ترى، وابن الكمال جعل تناسبهما هنا بحسب الوجود حيث كان أحدهما علة للآخر، وتغايرهما بحسب المعنى المقصود لاختلاف الدارين، وجعل تناسبهما بحسب المقصود، وأنه المآل، وتغايرهما بحسب المفهوم.



[سورة البقرة: 5]

قوله: "وَرَبِّهِمْ فَصَل" ¹¹³⁷ لم يقل ضمير فصل لاختلاف فيه، ف قيل إنه اسم ملغي لا محل له من الإعراب، وقيل حرف استبعاد لخلو الاسم عن الإعراب لفظاً ومحلاً. ولأن الغرض المهم منأتيانه دفع الالتباس، فإنك إذا قلت "زيد العالم"، "وأولئك المفلحون"، جاز أن يتوهم السامع أن العالم والمفلحون صفة للمبتدأ، فينتظر الخبر. فجئت بالفصل لتعيين أنه خبر لا صفة، لأن الضمير لا يوصف، فكان مفيداً للمعنى في غيره، فكان حرفاً لا اسماً، ومن جعله اسماً لا يجعله مبتدأً حقيقة نبأً، على أنه لو كان ذلك لم ينتصب ما بعده في نحو "ظننت زيدا هو القائم"، وكنت أنت القائم. وبعض العرب يجعله مبتدأً وما بعده الخبر، ولا ينصب ما بعده في باب "كان" وباب "علمت"، وعليه ما نقل في غير السبعة. ولكن كانوا هم الظالمون، وإن كانت رفعاً أقل فيهما، وقوله: عليه السلام: "كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه". ¹¹³⁸ وروي "هما اللذان"، والفرق بين كونه مبتدأً وكونه فصلاً هو أنه على تقدير كونه مبتدأً يكون ملحوظاً اصطلاحاً ويكون مسنداً إليه قصداً، وعلى تقدير كونه فصلاً يكون ملحوظاً بالتبع ويكون عبارة عن النسبة الحكمية المتصورة بين بين. وذكر المصنف له على كونه فصلاً ثلاث فوائد، الأولى: الدلالة على أن المذكور بعدها خبر لا نعت، ولذلك سمي فصلاً

¹¹³⁷ الزمخشري، الكشاف، (46/1).

¹¹³⁸ الراوي: أبو هريرة المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم: 2658، حكم المحدث: [صحيح]، باختلاف بسيط في الرواية.

لا نعتًا. والثانية: تأكيد النسبة الرابطة لما فيه من الدلالة على تقوية الربط حتى قيل معنى "زيد هو عالم". والثالثة: الدلالة على قصر المسند على المسند عليه وتخصيصه به بشهادة الاستعمال في مثل: "الله هو الرازق" قبل قد تقرر في المعاني. ان أفادته التخصيص إذا لم يعرف الخبر سواء كان اسمًا منكرًا أو فعالًا أو ظرفًا، نحو "زيد هو أفضل من عمرو" و"زيد هو يقاوم الأسد" و"زيد هو في الدار"، وأما إذا عرف فالخبر يحصل منه فيكون الفصل لمجرد التأكيد، فإن الخبر المعرف باللام يفيد التخصيص سواء كان المبتدأ معرفًا بلام الجنس، كقوله "عليه السلام"، "الكرم التقوى"، أو لم يعرف وكان اللام في الخبر للجنس، نحو "أنت العزيز الحكيم"، أو للعهد، نحو "رأيت كريمًا وأنت الكريم"، فالظاهر أن المراد مما قيل انه لا يفيد التخصيص.

﴿الْمُفْلِحُونَ﴾

[سورة البقرة: 5]

قوله: "ومعنى التعريف"¹¹³⁹ ذكر له وجهين الأول أن يكون اللام فيه للعهد الخارجي بأن يكون عند المخاطب من طائفة معهودة معلومة بأنهم المفلحون، فإذا قيل لهم إن الكتاب هدى للمتقين، وقع في ذهنهم طلب الحكم على المتقين المذكورين بأنهم غير المعلومين بالافلاح أصلاً، فإن كل واحد من المتقين والمفلحين، وإن كان معلومًا عند المخاطب، لكنه مع ذلك يجوز أن يكون الموصوف بالتقوى مغايرًا للموصوف بالفلاح في الآخرة بالذات، ولا يعلم أن المتقين هم المفلحون أم لا، فإن المسند والمسند إليه معرفتين لا يستلزم معلومية النسبة بينهما بالوقوع أو اللاوقوع كما في قولك "زيد أخوك". فصح ما قلناه أنه إذا قيل هدى للمتقين وقع في ذهن المخاطب طلب الحكم على المتقين لأنهم هم الذين بلغنا أن المفلحون في الآخرة. أولاً، فبين لهم أنهم المفلحون وليس المعنى أنه يقع في ذهنه طلب، يعين أن المفلحين المعلومين لنا بهذا الوصف من هم، كما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف. فإن الجواب حينئذٍ المفلحون هم أولئك المتقون، ثم إن جعل لفظ "هم" فصلاً يعتبر فيه قصر المسند إليه أفراداً دفعاً

¹¹³⁹ الزمخشري، الكشاف، (46/1).

لتفاهم الشركة بأن يتوهم أن المعهودين بالفلاح في الآخرة يتناول غير المتقين أيضاً، فله وجه، وإن لم يجعل فصلاً بل كان مبتدأً وما بعده خبره والجملة خبر "أولئك". لم يعتبر القصر بل يكون الكلام لمجرد الحكم عليهم بأنهم المعهودون بالفلاح. كذا قيل، لكنه يخالف التقرير السابق من أن تعريف الخبر يفيد الحصر قوله "فقيل زيد النائب"، اعترض عليه بأن المطابق للسؤال أن يقول النائب زيد حتى لو اقتصر على زيد كان | 87 أ | خبراً لمبتدأً محذوف، ورد بأن الضمير في قولك "من هو" راجع إلى النائب أي من النائب، فمن مبتدأً والنائب خبره كما هو مذهب سيبويه والمعنى: أزيد النائب أم عمرو أم غيرهما المطلوب بهذا السؤال أن يحكم بالنائب على شيء من تلك الخصوصيات، فالصواب ما ذكر في الكتاب ليكون الجواب مطابقاً للسؤال والمناسب مطابقاً لنظم التنزيل في كون الخبر معروفاً بلام التعريف. نعم، إن جعل كلمة "من" خبراً مقدماً كان الحق، ما ذكره المعترض، إلا أنه يفوت موافقة المثال للمقصود، وهذا مع ظهوره قد خفي على جماعة قد نبه بعضهم على ما قررناه فلم ينتبه، وزعم أن دعوى الرعاية المعنوية منقوضة، بأن من قام جملة اسمية ويجاب بجملة فعلية ولم يدر أن السائل بمن قام يطلب الحكم بالقيام على زيد أو عمرو فإذا أُجيب بـ"قام زيد" يطابق سؤاله في المعنى وإن خالفه في اللفظ، لأنه جملة فعلية سر تطلعك عليه إذا حان وقته بخلاف ما نحن فيه. فإن التقديم فيه يوجب اختلاف المحكوم عليه، فنقول المطابقة المعنوية التي يجب رعايتها كما في قولك: "زيداً أخوك، وأخوك زيد"، ثم إن هذا الزاعم أظهر غبراً في توجيه المقام.

وذكر أن للشيخ عبد القاهر في "دلائل الإعجاز" كلاماً يؤيد أوله كلام المصنف والآخر كلام المعترض، وهذه أيضاً ضبط آخر. فإن محصل ما أورده هناك: "إذا عهدت إنساناً بالانطلاق وجوزت أن يكون زيداً أو غيره فإذا قيل "زيد المنطلق" كان بياناً لانطلاقه فإنه معلوم ولم يرد أن تقديم زيد على المنطلق وتأخيره عنه يجوزان معاً في حالة. بل أراد إن كل واحد منهما بحسب ما يقتضيه مقالك أو حالك من طلب الحكم على هذا بذاك أو ذاك بهذا".¹¹⁴⁰ إلا أنه لم يتعرض ههنا لتعيينه. وقوله: في آخر كلامه، "وإذا قيل "المنطلق زيد" فالمعنى على أنك رأيت

¹¹⁴⁰ المرجاني، دلائل الإعجاز، 186/1.

إنساناً ينطلق بالبعد منك فلم يعلم أزيد هو أم عمرو، فقال لك صاحبك "المنطلق زيد" أي هذا الشخص الذي تراه من بعيد هو زيد¹¹⁴¹ ليس فيه إشارة إلى تقرير السؤال من المخاطب. بل قوله: أزيد أم عمرو بيان بجهله باتحاد زيد بذات الشخص المعهود ولا في أمثال هذه المباحث من كان له رسوخ قدم في قواعد المعاني ودقة نظر في تأسيس نكتها على تلك المباني. إلى هنا مقال شريفي.¹¹⁴²

وقال مولانا خسرو: اعلم أن هناك ضابطاً، وهو¹¹⁴³ أن الشيء إذا كان له صفتان من صفات التعريف، عرف السامع اتصافه بإحدى هاتين الصفتين دون الأخرى، حتى يجوز أن يكونا وصفين شيئين متعددين في الخارج، فإذا كان ذلك الشيء يجب تعريف السامع اتصاف الذات به، وهو كالمطالب بحسب زعمك، أن يحكم عليه بالآخر، يجب أن يُقدم اللفظ الدال عليه ويجعله مبتدأ، وأن يكون هنا بحيث يجعل اتصاف الذات به، وهو كالمطالب أن يحكم ثبوته للذات وينفيه عنها. يجب أن يُؤخر اللفظ الدال عليه ويجعله خبراً، فإذا عرف السامع مثلاً زيداً بعينه واسمه، ولا يعرف اتصافه به إخوته وأردت أن يعرفه ذلك، قلت: "زيد أخوك"، وإذا عرفت أخوا له ولا يعرف على التعيين وأردت أن يُعيّنه عنده، فقلت: "أخوك زيد"، ولا يصح: "زيد أخوك" ويُؤاَفَقها قول الشيخ في "دلائل الإعجاز" في أوله وآخره، حيث قال: "إنك في قولك "زيد" منطلق، وزيد المنطلق يثبت فعل الانطلاق لزيد، لكن لا يثبت في الأولى فعلاً لم يسمع السامع من أصله أنه كان، وفي الثانية: فعلاً قد علم السامع أنه كان، ولكن لا يعلمه لزيد، وإذا بلغك أنه من انسان انطلاق مخصوص، وجوز أن يكون ذلك من زيد، ثم قيل لك: "زيد المنطلق"، انقلب ذلك الجواز وجوباً، وزال الشك وحصل القطع بأنه كان من زيد. ثم إذا قصدت تأكيد هذا الوجوب، قلت: "زيد هو المنطلق"، وإذا قيل: "المنطلق زيد"، فالمعنى على أنك رأيت انساناً ينطلق بالبعد منك فلم يثبت ولم يعلم أزيد هو أم عمرو. فقال لك صاحبك: "المنطلق زيد" أي هذا الشخص الذي تراه من بعيد وهو

¹¹⁴¹ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/186.

¹¹⁴² أظنه يقصد هنا أنه مقال يعود للشريف الجرجاني والله اعلم.

¹¹⁴³ ورد في الأصل: "وهي".

زيد¹¹⁴⁴. وكذلك الحال فيما نحن فيه، فإنك قد عرفت المتقين وتحققوا عندك، وقد بلغك أن قوما مفلحون في الآخرة، فكأنك جوّزت أن يكون المتقون هؤلاء المفلحين، وكنت بطلب أن يحكم عليهم بالفلاح في الآخرة، وينبغي أن يكون هذا مراد المصنف أيضاً بقوله: "كما إذا بلغك أن انساناً قد تاب من أهل بلدك، فاستخبرت من هو فقيل: "زيد التائب" أي هو الذي أخبرت بتوبته"¹¹⁴⁵ بأن يكون معنى من هو أزيد هو ذلك كأنك تفردته هو بالذكر لزيادة اهتمام له ليست لغيره سبب من الأسباب لكن لما كان المتبادر من ظاهره معناه أزيد التائب | 87 ب | أم عمرو أم بكر إلى غير ذلك، ورد عليه الاعتراض بأن المناسب حينئذٍ التائب زيد، لأنك قد عرفت أن إنساناً قد تاب، وأنت كالتائب بأن يحكم عليه بأنه زيد أو عمرو أو غيرها. يعني أن مقتضى الضابطة، إذا عرفت أن التائب، فقلت: "من هو"، كان معناه: "أزيد التائب أم عمرو أم بكر"، ويجب أن يكون التردد في الخصوصيات، ويكون المطلوب الحكم على التائب بوحدة منها كما ذكره الشيخ في بيان المنطلق، ولا يصح حينئذٍ زيد التائب، بل الصحيح التائب زيد، وبهذا يظهر بطلان الجواب عنه بأن الصحيح في قولك "من هو" راجع إلى التائب، أي: "من التائب"، فمن مبتدأ والتائب خبره، كما هو مذهب سيبويه، والمعنى أزيد التائب أم عمرو. فالمطلوب بهذا السؤال أن يحكم بالتائب على شيء من تلك الخصوصيات، غاية ما استفيد منه أن يكون زيد التائب مطابقاً لقوله: "من التائب"، على قول سيبويه، وذلك لا يدفع الاعتراض بعدم مطابقته للضابطة المقررة. فتدبر ولا تتحير وتأمل ولا تتزلزل، واضبط الضابطة وأحسن انسها واحفظ القاعدة ولا تنسها.

قوله: "أو على انهم الذين"¹¹⁴⁶ هذا هو الوجه الثاني واللام حينها لتعريف الجنس المسمى بتعريف الحقيقة، ثم أن المعروف بلام الجنس قد يُقصد بها تارة حصره في المبتدأ، أما حقيقة أو ادعاء نحو "زيد الأمير" إذا انحصرا الأمانة فيه أو كان كاملاً فيها، فيقال: "زيد كل الأمير"، وجميع أفرادها، فيظهر الوجه في إفادة الجنس الحصر وقد يُقصد به

¹¹⁴⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/186-187.

¹¹⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (46/1).

¹¹⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (46/1).

آخري أن المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به، لأن ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه على أحد الوجهين، وهذا معنى آخر للخبر المعرف بالام الجنس غير الحصر. وللشيخ في دلائل الإعجاز كلام لتحقيق هذا المراد، وملخصه¹¹⁴⁷ أن الخبر المعرف باللام قد يُراد به العهد، كقولك "زيد المنطلق" لمن علم أنه كان الانطلاق ولم يعلم أنه ممن كان، وقد يُراد به حصر مفهومه في المبتدأ على أنه لم يحصل لغيره أصلاً، أو على الكمال، كقولك "هو الشجاع". وقد يُراد ظهور اتصاف المبتدأ به، كقولك "والدك العبد"، أي ظاهر اتصافه بالعبودية، وقد يُراد به معنى آخر دقيق يكون المتأمل عنده. كما يُقال "يعرف وينكر" كقولك "هو البطل المحامي"، فإنك لا تريده به عهداً ولا حصر جنسٍ ولا ظهور اتصاف، بل تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامي وهل تصورت حقيقته؟ فإن كنت قبلته علمًا وأحطت بكنهه خبراً، فعليك بـ "فلان" واشدد به يدك، فهو ضالتك وعنده بغيتك وطريقته طريقة. هل سمعت بالأسد وهل تعرف ما هو؟ فإن كنت تعرفه، فـ "زيد" هو هو نفسه، لا حقيقة له وراء ذلك. ثم، إن الشيخ، بعد توضيحه لهذا المعنى وتكثير أمثله، قال: هذا كله على معنى الوهم والتقدير، وإن تصور في خاطره ولم يره ولم يعلمه يجريه مجرى ما علمه، وإنما قال ذلك لأن دعوى كون عين زيد حقيقة الأسد، مثلاً، إنما يتأتى إذا تصورت تلك الحقيقة في الوهم تصوراً يناسب تلك الدعوى، فإنها لو تركت على حالها لم يكن ادعاء كون زيد متحداً بها مستحسنًا. فقد تبين أن تعريف الخبر بهذا المعنى تعريف جنس، اعتبر معه تصوير الحقيقة بصورة وهمية توصلًا إلى دعوى الاتحاد، وهو من فروع الجنس كما يحمل على الكمال. وكيف والتعريف باللام منحصر في الجنس والعهد، فإن قلت ظهور الاتصاف بمضمون الخبر ليس شيئاً منهما، قلت هو أيضاً راجع إلى الجنس، كأنه بعد ما جعل خبراً عرف باللام إشارة إلى حضور الجنس في الأذهان من حيث أنه صفة للمخبر عنه، وهذا معنى ظهور اتصافه به. واختار المصنف في الملفحين دعوى الاتحاد على حصر الجنس لأنه الطف وأبلغ، فقولته: "ما هم مفعول" ثانٍ لتحقيقوا، ومثله لا يسمى تعليقاً لوجود العمل في المفعول الأول.

¹¹⁴⁷ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/186-187.

وقوله: "وتصوروا بصورتهم الحقيقية"¹¹⁴⁸ إشارة إلى تصوير حقيقة المفلحين بالصورة التي حقها ان يكون عليها. وقوله: "وهم" إشارة إلى الاتحاد، والضمير الأول للمتقين والثاني للمفلحين.

وقوله: "لا يعدون تلك الحقيقة"¹¹⁴⁹ تأكيد للإيجاز، لا بيان لحصر الخبر كما ظنَّ حيث قيل: إذا جعل اللام لعهد، أريد به قصر الفلاح عليهم، وإذا جعل للجنس، أريد قصرهم على صفة الفلاح، فإنه مخالف للقاعدة المقررة، وهي أن تعريف الخبر باللام الجنس يفيد قصره على المبتدأ لا عكسه، وإن أشعر به كلامه في الفائدة، حيث قال معنى قوله: "فإن الله هو الدهر" ان الله هو الجالب للحوادث، لا غير | 88 أ | الجالب. وذهب صاحب الكشف إلى أن الحصر على الوجهين للمسند على المسند اليه، إذا قيل للعهد قصر أفراد وعلى الجنس قصر قلب، وما حققناه هو المفعول. فإن قيل إذا ادعى أن المتقين عين حقيقة المفلحين لم يتصور هناك حصراً أصلاً، فكيف يستعمل فيه ضمير الفصل؟ قلت مجرد حينئذ لتمييز الخبر عن النعت وتأکید الحكم إما معاً أو لأحدهما، وكذلك إذا أريد حصر المبتدأ على الخبر وتوسط بينهما كقولك "الكرم هو التقوى"، أي لا كرامة إلا التقوى، وأما نحو قولك "زيد هو الأمير"، فالحصر فيه مستفاد من الخبر والفصل لتأكيده. وقد مر مثال إيقاعه على الاستفهام مثله، وعبرة البيضاوي "تنبيه: تأمل كيف نبه"¹¹⁵⁰ فلفظ التنبيه هنا موقوف، الآخر لا محل له من الإعراب، وجاز أن يكون مرفوعاً على أنه خبر مبتدأ محذوف، أي هذا تنبيه وتأمل، أمر للحاضر وكيف في محل النصب على أنه مفعول تأمل. وقد أزيل عنه معنى الاستفهام، كأنه قيل: "تأمل كيفية تنبيه الله في كيفية تنبيهه"، قوله: "عز من قائل" كقولك "عز قائل"، فهو إما تميز عن النسبة، أي عن قائلية، أو حال، على أن المراد بـ "قائل" هو الجنس، أي "عز قائلًا" من القائلين.

¹¹⁴⁸ الزمخشري، الكشف، (46/1).

¹¹⁴⁹ الزمخشري، الكشف، (46/1).

¹¹⁵⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (40/1).

قوله: "على طرق شتى"،¹¹⁵¹ يتعلق بكرر اما التنبيه بذكر اسم الإشارة وتكريره، فلما عرفت من أنه بمنزلة إعادة الوصف وتعليق الحكم به، وأن تكريره يدل على اختصاص كل واحد من الهدى والفلاح بهم. أما تعريف المفلحين، فعلى العهد ظاهر سواء اعتبر فيه حصراً أو لا. وأما على الجنس، فلان المقصود حينئذ الاتحاد الذي هو أقوى من الحصر. وأما بتوسيط الفصل، فمن حيث دلالاته على القصر أو تأكيد الحكم بالاتحاد.

وفي قوله: "ويثبطك عن الطمع الفارغ"،¹¹⁵² إشارة إلى أن أصحاب الكبائر لا يفوزون بالشفاعة والنجاة من العقوبة ودخول الجنة، وأنهم مخلدون في النار، وتعرضاً بأن طمع أهل السنة في نجاتهم من الاطماع التي لا فائدة فيها أصلاً، بل من متمنيات الباطلة المنافية للحكمة الإلهية. الجواب: المراد اختصاص المتقين بالكامل من الهدى والفلاح، فلا يلزم أن لا يكون لغيرهم هدى ولا فلاح. وقال البيضاوي: "وقد ثبت به الوعيدية في خلود الفساق من أهل القبلة".¹¹⁵³ ورد بأن المراد بالمفلحون الكاملون في الفلاح، ويلزمه عدم كمال الفلاح عن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح رأساً.

وقال ابن الكمال: "ولا دلالة فيها على خلودهم؛ لان الفائز بمطلوبه في الآخرة من زحزح عن النار وادخل الجنة، فالمعذب بالنار وان لم يخلد فيها غير مفلح. نعم، ولو قيل: إن فيها دلالة على أن الفاسق -بل تارك الصلاة- وان كان تائباً لا بد له من العذاب؛ لاحتيج في جوابه إلى أن يقال: إن المراد بالمفلحين: الكاملون في الفلاح".¹¹⁵⁴ وأنت خبير بأن نفي الدلالة على الخلود كلام تحقيقي لا إلزامي لأن الخصم يقول بأن الدخول يقتضي الخلود، فإذا دلت على الخلود، فلا بد من الرجوع إلى نفي الكمال على ما جرى عليه ذلك القائل أيضاً في الجواب عن الدلالة الثانية وأيضاً نفى الفوز عمن لا يدخل الجنة ابتداء غير واضح وغاية ما لزم أن يكون له

¹¹⁵¹ الزمخشري، الكشف، (46/1).

¹¹⁵² الزمخشري، الكشف، (46/1).

¹¹⁵³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (40/1).

¹¹⁵⁴ تفسير ابن كمال باشا، (51/1).

مراتب أيضاً، فالثابت لمن يدخل ابتداء كمال الفوز وأن يكون للزحزحة مراتب، وقال الإمام: "هذه الآيات يتمسك بها الوعيدية من وجهين: الأول، أن قوله: "أولئك هم المفلحون" يقتضي الحصر، فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحاً وذلك بوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والزكاة، والثاني، أن ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن يكون علة الفلاح هي الإيمان والصلاة والزكاة، فمن أخل بهذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح. والجواب عن الأول: أن قوله: "أولئك هم المفلحون" يدل على أنهم الكاملون في الفلاح، فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل الفلاح ونحن نقول بموجبه. وعن الثاني: أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب، فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله"،¹¹⁵⁵ واعلم أنه قد تقرر أن المقصود من إنزال القرآن تكميل النفوس بحسب القوة النظرية والعملية لتحصيل سعادة الدارين، واحتراز فضل الكونين، وبيان مراتب السعداء، ومنازل الأشقياء، تشويهاً لهم في التمسك بأسباب الاستكمال وسلوك سبيله وتنفيراً وزجراً عما يريدها ويشقيها، وتكميلها باعتبار القوة النظرية بمعرفة المبدأ والمعاد وباعتبار القوة العملية بالعمل بما يناسب نظام المعاش | 88 ب | ونجاة معاد. وقد تبين أفادة سورة الفاتحة الإشارة إلى ذلك بما لا مزيد عليه، وأوائل السورة أيضاً يفيد، وذلك لأن قوله: "هدى للمتقين" إشارة إلى تكميل الكتاب على الأجمال، وقوله: "الذين يؤمنون بالغيب" إشارة إلى تكميله بحسب القوة النظرية، لأن الغيب يتناول الأحكام الاستدلالية المتعلقة بذاته تعالى وصفاته واليوم الآخر وأحواله، وقوله: "ويقومون الصلاة" إشارة إلى تكميله بحسب القوة العملية بتحريضه على العبادات البدنية، وقوله: "مما رزقناهم ينفقون" إشارة إلى تكميله بحسبها أيضاً، لكن بالتحريض على العبادات المالية.

ولما كان الاستكمال بحسب القوة النظرية أصلاً يتوقف عليه الاستكمال بحسب القوة العملية، وكان الإيمان بالكتب المنزل والإيقان بالآخرة أصلي جميع العادات، خصهما بالذكر مع إندراجهما في الجملة الغيب، ثم أشار

¹¹⁵⁵ الرازي، التفسير الكبير، 280/2.

إلى أن من حاز تلك الصفات وفاز بالاستكمال بتلك الكمالات حصل سعادات الدارين وسيادة الكونين. حيث قال: "أولئك على هدى من ربهم"، يعني في الدنيا، "وأولئك هم المفلحون في الآخرة" مدحاً لهم بحسن أفعالهم وجميع خصالهم وترغيباً لغيرهم في اقتفاء أثرهم ليفوزوا بالفلاح الذي هو أهم المآرب وأعز المطالب. والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، جعلنا الله وإياكم من المدعوين والمهتدين بحرمة سيد الأنبياء وسيد المرسلين.

قوله: "كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر"¹¹⁵⁶ إشارة إلى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفلحاً، مع أن الفلح في الأصل بمعنى الفتح والشق. ولهذا سُمي الزارع فلاحاً، ويقال: "فُلِحَتِ الأرضُ" أي شُقَّت للحرث، ويقال: "الحديدُ يُفْلَحُ" أي يُشَقُّ. "قُلْ لَنْ تُبْعَثَ إِلَى بَيْعَةٍ غَيْرِهَا"، إن الحديدَ بغيرها لا يُفْلَحُ، وقوله: "إِنْفَتَحَتْ" يدل على أن همزة المفلح للصيرورة، ويحتمل أن يكون "افلح" بمعنى "فلح"؛ لأن "أفعل" و "فعل" كثيراً ما يكونان بمعنى مثل "أخلق الثوب" و "خلق" إذا بنى، و "خلق" بمعنى شق. ولذا "الفلح" في الصحاح يعني "الظفر" و "الفوز"، و "الفلح" بالتحريك يعني تباعد ما بين الشايات والرباعيات. يقال لرجل "افلح الأسنان" ورجل "مفلح الشايات"، أي منفرجها وهو مترخ الأسنان، ويقال "استفلحي من كنايات الطلاق"، أي فوزي واستغلي بأمرك.

أما تفسيره ههنا فقد قال ابن عباس: أي الناجون من النار، وقال قتادة: أي الباقون في الجنة، وقال ابن كيسان: الذين ظفروا بما طلبوا ونجوا مما منه هربوا، وقال أبو عبيدة: أي المصيبون بالخير، وقال التبرتي: أي الباقون في النعيم المقيم، وقيل: أي الفائزون بقهر الأعداء.

وهو أحسن النفس وخواطر القلوب ووسوسة الشيطان وحاصل كله يرجع إلى ثلاثة أشياء: الظفر والبسط، إذ أنهم ظفروا على النفس فقهروها، فلم تجرهم إلى متابعة هواها، وعلى الدنيا فهجروها، فلم تغرهم بزخارف مرآها، وعلى الشيطان فخالفوه، ولم يفتنهم بالوسواس على قرباء السوء، فتحاموهم، ولم يبتلوا باستغواء الناس.

¹¹⁵⁶ الزمخشري، الكشاف، (46/1).

والثاني: النجاة والبسط، إذ أنهم نجوا من الكفر والضلالة والبدعة والجهالة وغرور النفوس ووسوسة الشيطان وزوال الإيمان وفقد الأمان ووحشة القبور وأهوال النشور وذلة الصراط.

والثالث: البقاء والبسط، إذ أنهم بقوا في الملك الأبدى والنعيم السرمدي، ونالوا نعيماً بلا حساب له، ولقاء لا حجاب له، ووجدوا ملكاً لا زوال معه، ونعيماً لا انتقال له، وسروراً لا حزن معه، وشباباً لا هرم معه، وراحة لا شدة معه، وصحة لا علة معه.

وعن النبي صلى الله عليه وسلم: "قد أفلح من أخلص قلبه للإيمان وجعل قلبه سليماً ولسانه صادقاً ونفسه مطمئنةً وخليقته مستقيمة"،¹¹⁵⁷ [فإن أصابك من ذلك]¹¹⁵⁸ سترك الإسلام وجعلك من المفلحين، وعنه صلى الله عليه وسلم: " قَدْ أَفْلَحَ مَنْ أَسْلَمَ، وَزُزِقَ كَفَافًا، وَقَنَّعَهُ اللَّهُ بِمَا آتَاهُ"،¹¹⁵⁹ وعنه صلى الله عليه وسلم: "قد أفلح من زُرِقَ لُبًّا"،¹¹⁶⁰ وعنه صلى الله عليه وسلم: " أَفْلَحْتَ يَا قُدَيْمُ إِنْ مِتَّ وَلَمْ تَكُنْ أَمِيرًا وَلَا جَائِيًا وَلَا عَرِيفًا"،¹¹⁶¹ وعنه عليه السلام: "أفلح من كان سكوته تفكيرًا، ونظره اعتبارًا، واستغفر كثيرًا".¹¹⁶²



[سورة البقرة: 6]

قوله: "قفي على أثره"¹¹⁶³ يقال "قفيت به" و"قفيت به" على أثره، أي تبعته إياه. وفي قوله: "وسواء عليهم وجود الكتاب وعدمه"¹¹⁶⁴ إشارة إلى مزيد تبيين بين القضيتين اللتين حسن بهما تقفيته، أحدها بالآخرى، زيادةً

¹¹⁵⁷ الراوي: أبو ذر الغفاري المحدث: الألباني المصدر: ضعيف الترغيب: 1595، حكم المحدث: ضعيف.

¹¹⁵⁸ ورد في الأصل: " فإذا ذلك إن أصبتك من". والمعنى غير واضح.

¹¹⁵⁹ الراوي: عبدالله بن عمرو المحدث: مسلم المصدر: صحيح مسلم: 1054، حكم المحدث: [صحيح]

¹¹⁶⁰ الراوي: قرة بن هيرة المحدث: الصنعاني المصدر: التنوير شرح الجامع الصغير: 53/8، حكم المحدث: فيه سعيد بن نشيط مجهول ذكره الذهبي في الضعفاء.

¹¹⁶¹ الراوي: المقدم بن معدي كرب، المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب: 17205، حكم المحدث: إسناده ضعيف.

¹¹⁶² الراوي: أبو الدرداء، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الضعيفة: 2519، حكم المحدث: ضعيف.

¹¹⁶³ الزمخشري، الكشف، (46/1).

في الحسن. فإنه لم يكمله بالعطف بينهما لتباينهما في العرض والأسلوب، أما في العرض | 89 أ | فلأن المقصود من الجملة الأولى، هو بيان أن الكتاب يتصف بغاية الكمال في الهداية، مما يؤكد تعيينه دون مجال للشك، وتحقيقاً أيضاً كونه ذلك الكتاب الكامل في جنسه الذي يتحدى بإعجازه. أما في الجملة الثانية، فيتضح اتساع الكفار بالاصرار على ما هم عليه من الكفر والضلال، بحيث لا تجدي عليهم اللطاف والانداز. أما في الأسلوب، فلأن طريق الأداء يظهر في حكم على الكتاب مع حذفه لفظاً وجعل المتقين قيّداً لما حكم به عليهم، أما في الثانية، فتظهر حكماً على الكفار قصداً مع ذكرهم لفظاً بالاصرار الذي لا يتصور معه افلاخاً أصلاً. وصدرت أيضاً بكلمة "أيضاً" إيذاناً بالانقطاع والشروع في نوع آخر من الكلام، ولم يذكر البيضاوي التباين في الأسلوب واقتصر على التباين في الغرض لأنه هو الأصل في الفصل والتباين في الأسلوب من توابعه ولوازمه، ولهذا فرع المصنف التباين في الغرض والأسلوب جميعاً على ما يوجب التباين في الغرض فقط، وهذا مما لم يتعرض له الشراح مع لزومه. لا يقال هما مسوقتان لبيان حال الكتاب وهو أنه هدي لطائفة، وليس هدي لأضدادهم. فهما على حد يحسن العطف بينهما لا نقول قد عرفت أن الثانية سبقت لبيان إصرار الكفار وإن وجود الكتاب وعدمه سواء عليهم. أما كونه أي الكتاب بحيث لا يجديهم، فمفهوم تبعاً لا قصداً، ولو كان مقصوداً لم يحسن العطف أيضاً، لأن الانتفاع به صفة الكمال له يؤيد ما سبق له الكلام في هذا المقام من تفخيم شأنه واعتلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع.

قوله: "فهو في الحقيقة كالجاري"¹¹⁶⁵ يريد أنه وإن كان في صورة كلام مستقل منقطع عما قبله، حيث جعل متبداً لفظاً وأخبر عنه بأولئك، لكنه مرتبط به ارتباطاً معنوياً، فصار به على متصلاً بما قبله اتصال التابع بمتبوعه. ولما لم يصح العطف على تقدير كونه موصولاً أما صفة مجرورة أو مخصصاً منصوباً أو مرفوعاً، لم يصح أيضاً على

¹¹⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (46/1).

¹¹⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

تقدير كونه منقطعاً، وإنما قال "كالجاري" عليه تنبيهاً على الفرق بين المستأنف والمخصوص، فإن المخصوص وان لم يكن جاريّاً على متبوعه صورة، فهو جار عليه حقيقة، إذا هو سوق لاثبات مفهومه للمنصوب التي قطع هو عن اعرابه بخلاف المستأنف الذي سبق الحكم عليه بالهدى والفلاح، وإنما يفهم من ثبوته للمتقين ضمناً فهو كالجاري في الايصال وعدم الاستقلال. وذلك لأنه مبني على السؤال المبني على ما نشاء. فان قيل فيلزم ان لا يصح العطف على الجملة الاستئنافية أصلاً، قلنا: إذا لم يكن الجملة التي ينشأ عنها السؤال صالحة للعطف عليها، ولم يكن الواقع موقع الاستئناف هو المعطوف والمعطوف عليه جميعاً، فان قلت يرد عليه الوجه الأخير، وهو أن يحصل "والذين يؤمنون" مبتدأ وخبره "أولئك على هدى" فانها حينئذ جملة مستقلة في وصف المؤمنين جاءت معطوفة على ما تقدمها، فيعطف عليها جملة وصف الكفار كما في الآيات الأخرى.

قلت هذا وجه مرجوح كما أحاط به علمك فلم يلتفت اليه، وبني الكلام على الوجه المرضي عنه. وربما يستدرك بهذا البناء على ضعفه. وأيضاً يمكن أن تكون هذه الجملة محمولة على التعريض، أي أن معناها على ما حقق يناسب وصف الكتاب بالكمال. ولذلك جاز عطفها على سابقها.

ومن الظاهر أن جملة "الذين كفروا" لا مدخل لها في هذا. وقد زعم بعضهم أن خلاصة الجواب المذكور في الكتاب أن "الذين يؤمنون بالغيب" إلى آخره استئناف وقع جواباً عن سؤال، وان قوله "إن الذين كفروا" لا يصح أن يكون جواباً عن ذلك السؤال، فامتنع العطف لذلك. ورد عليه بأنه مع كونه مغاير الكلام المصنف ليس بمستقيم، فإنه إذا قيل إن المتقين المخصوصين بكون الكتاب هدى لهم دون من عداهم حسناً، فيما أن يقال لأن الموصوفين بتلك الصفات أحقاء بذلك، والكفار المصرين لا ينتفعون به بل يستوي عليهم وجوده وعدمه، فيكون هذا المعطوف مؤكداً لاختصاصهم بالنفي عن غيرهم ونصرهم جماعة، أو يمكن أن يُترك العطف في الآية لاستئناف آخر، كأنه قيل: ما بال غيرهم لم يهتدوا به وأجيب لزوال استعدادهم. لم ينجم فيهم دعوة الكتاب إلى الإيمان وليس بشيء. لأنه بعد ما تقرر أن تلك الأوصاف المختصة هي المقتضية، لم يبق لهذه السؤال وجهاً.

ويمكن أن يُقال أنما ذكرت كلمة "إن" ههنا | 89 ب | لكون الكلام السابق ملوحًا لما يُذكر بعدها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [هود: 37] وقوله: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: 53] ، فهنا عندما ذكر الاختصاص في المتقين الموصوفين بتلك الصفات، كان الكلام موجهاً لتردد السائل في الذين لم يتقوا ولم يؤمنوا، فيقول: "أم لم يكن الإنذار وعدم الإنذار سواء عليهم؟" فأجيب بطريق الاستئناف أنه كذلك. فهذا هو السبب في ترك العطف هنا، وهو مبني على ما ذكره القوم.

وأما ما تخيله آخرون بأن ترك العطف هنا لكمال الاتصال والاتحاد، فهو فاسد جداً، لأن شرح تمرّد الكفار لا يؤكد كون الكتاب بها ملاقي للهداية. وذكر البيضاوي هنا: "(إن) من الحروف التي تشابه الفعل"،¹¹⁶⁶ ولم يقل "من الأحرف"، مع أن المقام يقتضي القلة، لأنها ستة وما دون العشرة موضع قلة اتباعاً للقوم، فإذا كانت هذه الحروف مجازاً، فإن أحدهما يستعمل مكان الآخر كثيراً مجازاً وأشار إلى أن مشابته له لفظاً واستعمالاً ومعنى، أما لفظاً فمن وجهين في عداد الحروف، فإنها كالفعل مركبة من ثلاثة أحرف فصاعداً وفي بنائها على الفتح كالماضي، وأما استعمالاً فمن حيث أنها لا يستعمل الا داخلية على الاسم كما أن الأفعال كذلك، وأما معنى فلائها تعطي معاني الأفعال من التحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي، وإنها شابهت المتعدي خاصة، ولأجل تلك المشابهة صورة ومعنى جعلت عاملة أيضاً توفية بحق المشابهة، الا أنه قدم منصوبها على مرفوعها إيداناً بكونها فرعاً للفعل في العمل، وأنها داخلية في العمل غير أصلية فيه، إذ لو قدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الأصل والفرع، وهو غير جائز، فعكس إظهار الفرعيتها في العمل، فإن تقديم المنصوب على المرفوع وان جاز في الفعل، لكنه عدول عن الأصل وفرع له، فعملت العمل الذي هو عمل الفعل إيداناً لفرعية العامل في العمل، وذكر أن الخبر عند الكوفيين قبل دخولها كان مرفوعاً بالخبرية، وهي بعد دخولها باقية على حالها، وقد كانت مقتضية للرفع قبل دخولها فتبقى مقتضية له بعد دخولها بحكم ارتباطها وهو إبقاء الشيء على ما كان عليه سابقاً

¹¹⁶⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (41/1).

لأن المقتضى بتمامه لو حصل ولم يؤثر كان ذلك للمانع، وهو خلاف الأصل، فتيقن أن المقتضى للرفع هي الخبرية دون الحرف الداخل، والا يلزم تحصيل الحاصل. وأجاب عنه بأن تخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان، فإن كان دل على أنها ليست مقتضية له مطلقاً، بل إنما يقتضيه شرطاً، التجرد بل المقتضى له هو نفس كما اشتهر من أن العامل المعنوي هو التجرد عن العوامل اللفظية، وقد زال التجرد عن الخبرية بدخولها ففقد شرط المقتضى، فكان العمل لها. ولكن لهم أن يقولوا: "لا نسلم زوال التجرد في خبر هذه الحروف بل المسلم هو زوال التجرد في اسمها".

أما تخلف اقتضاء الرفع عن الخبرية في خبر كان، فلا يفيد فيما نحن فيه بصده، فإن كان العامل قوي لكونه من قبيل الأفعال بخلاف هذه الحروف، ثم ذكر أن فائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها، ولاجل كون فائدتها تأكيداً للنسبة الحكيمة بين المبتدأ والخبر يستقل القسم بكلمة "إن" بأن يجاب بجواب مصدر بها نحو "والله إن زيدا قائم" وذلك لأن فائدة القسم أيضاً تأكيد النسبة الحكيمة في الجملة المقسم عليها، فيتعاضدان في إفادة الفائدة المذكورة. يقال "تلقاه" أي "استقبله". قال تعالى: "إذ تلقونه بالسستكم" أي؛ يأخذه بعضكم عن بعض "ويسألونك عن ذي القرنين" مثال لتصدر الأجوبة، "وقال موسى" تأخر عنه مثال لذكره في معرض الشك، وقول المبرد¹¹⁶⁷ تأييد لقوله: "يتلقى بها القسم". ومحصوله أن الكلام يلقي إلى حال الذهن عن تصور النسبة غير مؤكد، وإلى الطالب المتردد مؤكد استحساناً، وإلى المنكر مؤكداً وجوباً، ويزداد التأكيد على حسب قوة الإنكار وشدته. روى الأنباري أن أبا العباس الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال: "إني أجد في كلام العرب حشواً، أجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول: إن عبد الله قائم ثم يقول: إن عبد الله لقائم". فقال المبرد: "بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: "عبد الله قائم" أخبار عن قيامه، وقولهم: "إن عبد الله قائم" جواب عن سؤال سائل، وقولهم: "إن عبد الله لقائم" جواب عن إنكار | 90 أ | منكر لقيامه.

¹¹⁶⁷ هو: أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري، المعروف: بالمبرد، ينتهي نسبه بتمالة، ولد سنة: 210 هـ، الأديب النحوي اللغوي الفقيه، له عدة كتب منها: "احتجاج القراء"، "أدب الجليس"، "إعراب القرآن"، "البلاغة"، "التصريف"، وغيرها. توفي سنة: 285 هـ. انظر: البغدادي، هدية العارفين،

﴿الَّذِينَ﴾

[سورة البقرة: 6]

قوله: "يجوز ان يكون للعهد"¹¹⁶⁸ وذلك لأن التعريف الذي وتصاريفه من الموصولات كتعريف ذي اللام في كون للعهد تارة وللجنس أخرى سواء جعلت من المعرف باللام كما ذهب اليه شاذمة أو لا كما عليه المحققون. والوجه في العهد أن هؤلاء إعلام الكفرة المشهورون فيهم، لذلك كالحاضرين في الزمان، فإذا أطلق اللفظ التفت اليهم، وإذا حمل على الجنس عم الكفار، إلا أن الأخبار عنهم بما يدل على الإصرار يدل على أن المراد هم المصرون فقط، فيكون اللفظ عاماً مقصوداً على بعض أفرادهم بقرينة الخبر. لا يقال المصنف لم يذهب إلى أن الجمع المحلى بلا معنى الجنس للاستغراق؛ بل هو عنده للإطلاق الصالح لكل والبعض، حيث صرح في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [البقرة: 231] أنه لا عموم ولا خصوص في النساء، لكنه اسم جنس، وفي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228] بأن اللفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكله وبعضه، فجاز في كل واحد ما يصلح له، يعني ذوات الأقراء كالاسم المشترك. لا نقول إنه لا يمنع صلوحته للعموم، بل ظهوره فيه كما هو مذهب أصحاب الأصول. فذهب ههنا إلى أن هذا الصالح للعموم مستعمل فيه ومقصود على البعض بواسطة القرينة. وفيه أنه تطويل للمسافة بلا فائدة، وقيل المختار عنده إن مثل هذا الجمع للعموم. أما كونه للإطلاق فشيء ذكره في بعض المواضع من هذا الكتاب، وفيه أنه مناف لما نقلناه من نصه على عدم العموم، وهو مردود بالنطق المنقول عنه. وأما تفسيره للمجموع المعرف باللام بمعنى الاستغراق، فذلك لاستفادته منها بمعونة المقام لا لظهورها فيه، ولا معونة للمقام ههنا. فالصحيح أنه أراد كونه مطلقاً في تناول الجنس صالحاً بحسب مفهومه، لا أن يراد به الشمول بل التناول بحسب الإطلاق نظراً إلى اللفظ وحده. وإذا اعتبرت القرينة معه، دلت على تناوله بحسب الإرادة للمصرون فقط، ومن هنا يظهر حسن تعبير البيضاوي حيث أسقط كلمة "كل" ولم يقل "كل من صمم" كما وقع في عبارة المصنف، لأن المتبادر من الاستغراق هو أنما يستفاد

¹¹⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

من القرينة، وهي ههنا تدل على عدمه، ثم أنه على القول بالإطلاق يكون من قبيل إطلاق المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البديل وإرادة المقيد، وعلى الثاني من قبيل إطلاق العام وإرادة الخاص والقرينة الخبر فيهما.

﴿كَفَرُوا﴾

[سورة البقرة: 6]

ذكر البيضاوي قدس سره ان الكفر في اللغة: ستر النعمة، وأصله الكُفْر بالفتح وهو الستر، وإنما جعله أصلاً له، لأن المفتوح عام موضوع لمطلق الستر، والمضموم خاص موضوع لستر النعمة، والمطلق أصل للمقيد، وكذلك العام للخاص. وإلا فالظاهر أن كل واحد منهما لغة أصلية يرشدك إليه ما في الصحاح. الكفر ضد الإيمان، والكفر أيضاً جحود النعمة وضد الشكر، والكفر بالفتح التغطية، وقد كفرت الشيء أكفره بالكسر كفراً، أي سترته. والكفر أيضاً ظلمة الليل وسواده، والكافر الليل المظلم لأنه ستر بظلمته كل شيء، وكل شيء غطي شيئاً فقد كفره. والكافور مبالغة الكافر يطلق على الكمام لأنه يستر الطلع ويغطيه، وكذا الكم بكسر الكاف فيهما وعاء الطلع وغطاء النور بفتح النون، والكفر القرية لسترها الناس، ومنه قوله عليه السلام: "أهل الكفور هم أهل القبور".¹¹⁶⁹ وتبع الغزالي في تعريف الكفر الشرعي من أنه إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به. فعلى هذا يكون بين الكفر والإيمان تقابل التضاد، ولكونهما وجوديتين حينئذ ورد بأنه غير شامل للكافر الخالي عن التصديق والتكذيب.

واعتذر الإمام الرازي¹¹⁷⁰ بأن من جملة ما جاء به الرسول أن تصديقه واجب في كل ما جاء به فقد كذبه في ذلك ودفع بظهور المنع للفرق الظاهر بين التكذيب وعدم التصديق. فالصواب أن يقال إن التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكية، فالإيمان هو التصديق على السلام في جميع ما علم مجيئه بالضرورة، والكفر عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمناً فهو شامل للتكذيب وترك التصديق بعد الوجوب. ثم لما ورد على ما ذكره من التعريف

¹¹⁶⁹ لم أقف على هذا الحديث.

¹¹⁷⁰ الرازي، التفسير الكبير، (282/2).

أن يقال إن من ارتكب لبس الغبار وهو قلنسوة طويلة كانت تلبس في ابتداء الإسلام وهي الآن من شعائر الكفر وشد الزنار ونحوهما كان كافرًا بالإجماع، وإن صدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فيبطل عكس | 90

ب | التعريف أجاب عنه بما حاصله أن هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفرا إلا أن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه، ومن عادة الشرع أن لا يبيّن الحكم في أمثال هذه الأشياء على نفس المعنى لأنه لا سبيل للاطلاع عليه، بل يجعل لها معارف وعلامات ظاهرة ويجعلها مدار الأحكام الشرعية، فإن الظاهر أن من يصدق الرسول فإنه لا يأتي بهذه الأفعال، فحيث أتى بها دل ذلك على عدم التصديق. فلا جرم فرع الشيء عليها أحكام الكفر لا لأنها في نفسها كفر. وقد دقق فيه ابن الكمال حيث قال: "نقل في الشرع إلى عدم قبول ما علم مجيء الرسول به عقداً أو قولاً؛ لما فيه من ستر نور الفطرة الأصلية الذي هو بذر الكمال، وهذا هو الكفر المقابل للإيمان المنجي. وأما الكفر المقابل للإيمان الشرعي الذي لا بد فيه من الاحتراز عن أمارات عدم قبول ماذكر، فيكفي في تحقيقه وجود إحدى تلك الأمارات"،¹¹⁷¹ كلامه يشعر أن الاحتراز عن الأمارات يكفي في الإيمان الشرعي، والظاهر أنه ليس كذلك، بل لا بد من التصديق عقداً وقولاً أيضاً، فحينئذ لا يكفي فيما يقابله وجود إحدى هذين الأمرين، بل لا بد من التكذيب عقداً أو قولاً، والكفار في صورة وجود إحدى هذين باعتبار تنزيله منزلة التكذيب لكونها من أماراته.

قيل إن جعل ترك المأمور به أو ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب بطل ذلك بغير الكفر من الفسوق. قلنا: يجوز أن يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه بوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كما فيما ذكر، ولا يجعل بعضها كذلك ولا يحكم بكفر من ارتكبه كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك إلى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل. فالدفع به إلى أشكال أخرى هو أن صاحب التأويل في الأصول، أما أن يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الإسلامية كأهل البدع والأهواء

¹¹⁷¹ تفسير ابن كمال باشا، (52/1).

بل المختلفين من أهل الحق، وأما أن لا يجعل منهم فيلزم عدم تكفير المنكرين بحشر الأجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فإن تأويلاتهم ليست بأبعد من تأويلات أهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم لأن من النصوص ما علم قطعاً من الذين انحرفوا على ظاهرها فتأويلاتهم تكذيب النبي بخلاف البعض الآخر. ثم إن تقييد العلم بما جاء عليه السلام فإن منكر الأحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الأحاد لا يكون كافراً وإنما يكفر من أنكر شيئاً مما علم بالتواتر أنه عليه السلام جاء به وذهب إليه وأنه من دينه كمن أنكر وجود الصانع أو كونه عالماً قادراً مختاراً أو كونه واحداً منزهاً عن النقائص والآفات أو أنكر محمداً أو صحة القرآن والشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دينه عليه السلام كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الزنا والخمر، فإنه كافر لأنه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة أنه من دينه. أما الذي يعرف من الدليل أنه من دينه، مثل كونه عالماً بالعلم أو بذاته، وأنه خالق أفعال العباد، فلم ينقل بالتواتر القاطع للقدر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الآخر، بل إنما يعلم صحة أحد التأويلين وبطلان الثاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلياً في ماهية الإيمان ولا موجباً للكفر. ولأجل القاعدة لا كفر لأحد من هذه الأمة ولا يكفر أرباب التأويل فيما يقبله على ما مر.

وقال بعض المفسرين إن الكافر في القرآن على أربعة أوجه: أحدها نقيض المؤمن قال تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَاهُمْ﴾ [محمد: 1] ، والثاني الجاحد قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97] ، أي جحد وجوب الحج، والثالث نقيض الشاكر قال: ﴿وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُون﴾ [البقرة: 152] ، والرابع التبري قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ﴾ [العنكبوت: 25] ، أي يتبرأ بعضكم من بعض. والمعنى يقابل الإيمان بالكفر، والتوحيد بالشرك، والحق بالباطل، والنعمة بالكفران، والخبر بالتكذيب، والرسالة بالجحود، وأمور القيامة بالانكار.

ذكر البيضاوي ههنا أيضاً: "احتجاج المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه"¹¹⁷² وتقريره أن كلامه لو كان أزلياً لزم الكذب في اخباره تعالى عنه علواً كبيراً، والتالي بها والمقدم مثله. أما الملازمة فليس الأمر كذلك، فإن الأخبار بطريقي الماضي كثير في كلامه تعالى | 91 أ | وصدقه لما سبق وقوع النسبة، ولا يتصور السبق على الأزلي فيلزم إما الكذب أو حدوثه، والأول باطل، فتعين الثاني. وأجاب عنه بما حاصله، أن الكلام الأزلي في نفسه لا يقتضي كونه مسبوقاً بوقوع النسبة، لأن كلامه في الأزل لا يتصف بكونه ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً لعدم الزمان فيه، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدث الأزمنة في الأوقات. غاية ما في الباب أن يلزم حدوث التعلق، وحدثه لا يقتضي حدوث الكلام المتعلق كما في العلم بعينه، فإن الله تعالى كان في الأزل عالماً بأن العالم سيوجد، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد علماً بأنه قد وجد، ولم يلزم من حدوث التعلق بكونه قد وجد حدوث علم الله فلما لا يجوز أن يقال أن خبر الله في الأزل كان خبراً بأنهم سيكونون، فلما سيكفرون، فلما وجد صار ذلك الخبر خبراً على أنهم قد كفروا، ولم يلزم من حدوث تعلق ذلك الخبر بتحقق الكفر منهم حدوث خبر الله. واعلم أن مدار الاحتجاج على غير المنازع فيه، إذ لا نزاع بيننا وبينهم في حدوث الكلام اللفظي، وهم أنما يقولون به دون الكلام النفسي، وإن الجواب المذكور على أن الكلام النفسي إنه شاكل للفظ والمعنى جميعاً، صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، وذلك أن لفظ المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على ما يقابل اللفظ وعلى ما يقابل العين فيقال: هذا معنى، أي ليس بعين بل قائم بغيره.

فالأشعري¹¹⁷³ لما قال: "الكلام هو المعنى النفسي"، فهم منه أن مراده مدلول اللفظ وهو قديم عنده. وأما العبارات، فإنما سمّي كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرح بأن الألفاظ حادثة على مذهبه

¹¹⁷² البيضاوي، أنوار التنزيل، (41/1).

¹¹⁷³ أبو الحسن الأشعري، (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ = ٨٧٤ - ٩٣٦ م)، علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته

ثلاثمائة كتاب، أنظر: الزركلي، الأعلام، (263/4).

أيضاً، لكنها ليست كلاماً حقيقة. ولهذا الفهم، لو لزم كثرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين الدفتين، وكعدم بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المفرد والملفوظ كلامه حقيقة، فوجب حمل كلامه على أنه أراد المعنى الثاني فيكون كلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً لأن كل واحد منهما يصدق عليه أن معنى قائم بذاته فيكون صفة أزلية مكتوبة في المصاحف، مقروءة في الألسن، محفوظة في الصدور، وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة الحادثة، لأن نفس المقروء قديم.

ويقال من أن الحروف مترتبة متعاقبة، فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ لعدم وجود الأدلة، فالتلفظ هو الحادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها عليه دون حدوث الملفوظ جميعاً بين الأدلة، والا أي أن كان الجواب المذكور مبنياً على ما هو المشهور لقليل حدوث اللفظ القائم بغيره تعالى لا ينافي قدم المعنى القائم بذاته، فتأمل بالتوفيق والله ولي التوفيق.

﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾

[سورة البقرة: 6]

قوله: "كما يوصف بالمصادر"،¹¹⁷⁴ يعني كما أن المصادر أُجريت على ما اتصف بها كذلك هو أُجري على ما يتصف بالاستقراء، أي جعل وصفاً له وصفاً معنوياً، أما نعتاً نحويّاً كما في كلمة "سواء" في قوله تعالى: ﴿فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءٌ﴾¹¹⁷⁵ فيمن قرأ بالجر، وأما غيره كما نحن فيه، فإن "سواء" في هذه الآية في موضع مسند، أما خبر عما قبله ومسند إلى ما بعده كما يسند الفعل إلى فاعله، وحينئذٍ يجب توحيده، وأما خبر عما بعده، فإنما ترك تثنيته رعاية لجهة المصدرية، وكأنه نبّه على ما ذكر حيث قال في الأول: "مسندٌ عليهم إنذارك وعدمه"، وفي الثاني:

¹¹⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

¹¹⁷⁵ سورة فصلت، 10/41.

"سواءٌ عليهم إنذارك". قال الشيخ ابن الحاجب:¹¹⁷⁶ المختار هو الوجه الثاني لأن الأصل فيه أن لا يعمل لأنه اسم غير صفة، ويؤيده أن المقصود من الوصف بالمصادر هو المبالغة في شأن محالها كأنها صارت عين ما قام بها، كان معنى قولك: "زيدٌ عدلٌ" أن العدل بعينه كأنه تجسم منه، وإذا جعلت بمعنى اسم فاعل أو محمولة على حذف المضاف فإن ذلك المطلوب. ومن المعلوم أن المراد وصف الإنذار وعدمه بالاستواء، فوجب أن يكون "سواء" خبرًا مقدّمًا على المبتدأ ونظيره قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾ [الجاثية: 21] فتكون الآية من جملة أدلة البصريين على ما ذهبوا إليه من جواز تقديم الخبر على المبتدأ، والكوفيون لا يجوزونه كما تقرر في النحو.

قوله: "وارتفاعه"،¹¹⁷⁷ على أنه خبر، لأن إذا قيل "هذا مخالف لما هو المشهور في مثله من أن المجموع خبران"، وقوله: "في موضع المرتفع به على الفاعلية"¹¹⁷⁸ مع قوله: "في موضع الابتداء"¹¹⁷⁹ بيان طريق كون ذلك المجموع خبران، ومحصوله أنّ هذا المجموع خبران، أما بطريقة سواء بمعنى مستوٍ وما بعده فاعله، أو ما بعده مبتدأ وهو خبر، والجملة خبر. إن قلت الرفع فيه رفع المجموع، لم يقبل الحركة، لهذا القائل، كما يقال في زيد قائم الخبر قايّم مع ضميره، لكن لما لم يقبل الحركة، أعطونا مجرد قائم، فقالوا: قائم مرفوع بالخبرية. والسواء الاعتدال في الوسط، والوسط الاعتدال في المقدار. ولكون ذلك الاستواء ضارًا لهم غير نافع، ذكر على دون اللام، ولم يقل عليك لأنه عليه السلام يثاب على الإنذار | 91 ب | وإن لم تؤمنوا وهو نظير الأمر بالمعروف، فإنه يثاب به

¹¹⁷⁶ هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، العلامة المحقق جمال الدين أبو عمرو، المعروف بابن الحاجب الكندي، الدويني الأصل، الإسناي المولد، المقرئ، النحوي، الأصولي، الفقيه المالكي، صاحب التصانيف المشهورة به. ولد سنة: 570 هـ، اشتغل في صغره بالقاهرة، وحفظ القرآن، وأخذ بعض القرآن عن الشاطبي، وسمع منه "التيسير". كان من أذكى العالم، ولزم الاشتغال حتى برع في الأصول والعربية، ثم قدم دمشق ودرس بجامعها، وكان الأغلب عليه النحو، وصنف في الفقه مختصرًا، وخالف النحاة في مسائل دقيقة ومن كتبه: "الوافية في نظم الكافية"، "الأمالي"، "الجامع بين الأمهات" وغيرها وله شعر. توفي في الإسكندرية سنة: 646 هـ. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (250_248/3)؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (431-430/16)؛ أبو المحاسن، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، (422_421/7).

¹¹⁷⁷ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

¹¹⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

¹¹⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

الآمر، وإن لم يعمل به المأمور. وكان هؤلاء القوم كقوم هود، الذين قالوا لهود: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تُكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ﴾ [الشعراء: 136]، ويقال لهم في القيامة: ﴿اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا﴾ [الطور: 16]. وأخبر عنهم أنهم يقولون: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبْرُنَا﴾ [إبراهيم: 21]. فلما كان الوعد وتركه لهم سواء، كان صبرهم في النار وتركهم سواء. وأنت إذا كان عصيانك في الشباب والشيب سواء، وتماذك في الصحة والمرض سواء، واعراضك في النعمة والمنحة سواء، وقسوتك على القريب والبعيد سواء. أما تحشى أن تكون توبتك عند الموت واصرارك سواء، وعذرك عند النزاع وسكوته سواء، وزيارة الصالحين قبرك وامتناعهم سواء، وقيام الشفعاء في أمرك في القيامة وتركهم سواء.

﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾

[سورة البقرة: 6]

"والتخفيف أعرب"¹¹⁸⁰ أي أفصح وادخل في العربية جملة معترضة، وقوله: "والتخفيف" الهمزة شروع في بيان ما ذكر أنه أعرب. فمن قرأ بتخفيف الثانية هو نافع وابن كثير وأبو عمرو، ومن قرأها بقلب الثاني ألقا هو ورش على رواية المصريين عنه، ومن قرأ بتوسيط الالف بينهما محققين هو هشام أحد راوين ابن عامر من أصحاب التحقيق، ورواية الآخر وهو ابن ذكوان، وجملة الكوفيين قرؤوا بتحقيق الهمزتين من غير توسيط الف بينهما، ومن قرأ بتوسيطها والثانية بين بين هو أبو عمرو وهشام، فهذه القراءات الخمسة من السبعة، وتخفيف الثانية تسهيلها بين بين، وكيفية التسهيل أن يزال من الهمزة ما فيها من رفع الصوت وتقرب من الالف، ووجه التوسيط تفصيل ما بينهما ومنع اجتماعهما لأنها وإن سهلت غير خالية عن النقل، ووجه عدم التوسيط اعتبار زوال الثقل بالتلين فلم يحتج إلى ما يمنع اجتماعهما إذا عرفت هذا، فقوله: "وبحذف حرف الاستفهام"¹¹⁸¹ وما بعده من الشواذ، وإنما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها دون الأفعال، وذلك أن الجمع بين الهمزتين مستثقل لأن صوت الهمزة

¹¹⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹¹⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

يخرج من الصدر بكلفة، فالنطق بها سمة التهرع، فإذا اجتمعت همزتان كان أثقل على المتكلم، فمن ههنا لا يحققها أكثر العرب.

قوله: "وإلقاء حركته"¹¹⁸² قال المحققون الشراح الظاهر إن ضمير حركته بحرف الاستفهام أيضاً، حتى يكون القراءة عليهم أنذرهم بفتح الميم وابتداء أنذرهم بفتح الهمزة. لكن لم يوجد هذه القراءة، ولم يكن هذا مثل قد تكون بفتح الدال وسكون الفاء. ذهب الجمهور إلى أن ضمير حركته للحرف، أعني الهمزة الثانية، سيكون القراءة عليهم أنذرهم بفتح الميم وسكون النون من غير همزة أصلاً. ولكن هذه القراءة أيضاً مما لا يوجد، ولا العبارة يدل عليه. ولا يخفى عليك أن عبارة البيضاوي نص في الأول حيث قال: "وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها"¹¹⁸³ فيقوى عليه الاشكال. وقال مولانا خسرو: ويمكن دفعه بأن ما ذكره الشراح مبني على نقل عن الإمام السجاوندي، إذ قال الساكن قبل الهمزة ميم الجمع نحو عليكم أنفسكم، ولا خلاف في تحقيق مثل هذه الهمزة في الوقف عندنا، فظنوا أن لا نقل في نقل حركة الهمزة، أي ميم الجمع، ولم يقفوا على ما نقل الإمام بن مهران أنه ذكر في كتاب له قصره على معرفته مذهب حمزة في الهمزة، وقال في الهمزة بعد ميم الجمع لحمزة مذاهب أحدها، وهو الأحسن، نقل حركة الهمزة اليها مطلقاً يضم تارة ويفتح تارة ويكسر تارة، نحو ﴿وَمِنْهُمْ أُمَيُّونَ﴾ [البقرة: 78]، ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ﴾ [المنافقون: 6]، ﴿ذَلِكُمْ إِصْرِي﴾ [آل عمران: 81]، والثاني أنها يضم مطلقاً وإن كانت الهمزة مفتوحة أو مكسورة حذراً من تحريك الميم بعد حركتها الأصلية، الثالث ينقل في الضم والكسر دون الفتح أملي اللفظ بالتثنية، وإن كانت الهمزة قبلها همزة وهما متفقتان أو مختلفتان يسهل الثانية، وفي "أنذرهم" ينقل الأولى ويسهل الثانية.

¹¹⁸² الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹¹⁸³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (41/1).

وقوله: "خارج خروجين"،¹¹⁸⁴ وقد يجاب عن الأول بأن من يقلبها الفا يشبع الالف مقدارًا زائدًا على

مقدار الالف ليكون ذلك المد فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة. وذكر ابن الحاجب في وجه قراءة محياي

باسكان الياء وأصلا هذا المعنى، وعن الثاني بأن الهمزة المتحركة قد يقلب الفا على الشذوذ كما نقل عن القراء

السبع أن منهم من قرأ منساته، وكقول حسان:

سألت هُذَيْلُ رَسولَ اللَّهِ فَاحِشَةً ضَلَّتْ هُذَيْلُ بِمَا سَأَلَتْ وَلَمْ تُصِبْ¹¹⁸⁵

وكقول الفرزدق:

راحت بمسلمة البغال عشيّةً فارعي فزارّةً لا هناك المرتع¹¹⁸⁶

واعترض على نسبة تلك القراءة، أي اللحن، بأنها طعن | 92 أ | فيما هو من السبع وكفر، وأجيب بأن

المتواتر ما نقل بين دفتي مصحف الإمام، والتخفيف بالقلب ونحوه من المداومات والاضهار والترقيق، وجعل الهمزة

بين بين من باب الأداء، وذلك ليس بمتواتر. وقيل إنه ليس بطعن في القراءات بل في الرواة. وقوله: "والانذار:

التخويف من عقاب الله"¹¹⁸⁷ استعمال للمطلق في المقيد فانه التخويف مطلقا في اللغة، وعرفه ابن الكمال بأنه:

"إعلام بالتخويف"،¹¹⁸⁸ ولعله قصد الأول وليس بمردود لأن التخويف مشتمل علام. وقال ابن عطية:¹¹⁸⁹ ولا

يكاد يكون الا ان يكون في تخويف سمى زمانه الاحتراز فان لم يسع كان اشعارًا. ولما ورد أن يقال "لم اقتصر على

¹¹⁸⁴ الزمخشري، الكشاف، (48/1). وورد في الكشاف هكذا: "خارج عن كلام العرب خروجين".

¹¹⁸⁵ من بحر البسيط، لحسان ابن ثابت شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم. ديوان حسان بن ثابت، 54.

¹¹⁸⁶ من بحر السريع، والبيت ينسب لعبد الرحمن بن حسان من شعراء العصر الأموي.

¹¹⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹¹⁸⁸ تفسير ابن كمال باشا، (53/1). وورد عنده بهذا اللفظ: "الإعلام بالتخويف".

¹¹⁸⁹ هو: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي، من محارب قيس، الغرناطي، أبو محمد: مفسر فقيه، أندلسي، من أهل غرناطة. عارف بالأحكام

والحديث، له شعر. ولي قضاء المرية، توفي بلورقة. له: "المحرر الوجيز"، (توفي سنة: 541هـ). انظر: الزركلي، الأعلام، (282/3). ولم أقف على قوله في المحرر الوجيز

ولا في غيره.

الإنذار ولم يذكر البشارة" فقط أو مع الإنذار، أجاب عنه البيضاوي بما محموله: "ان عدم نفع التبشير يعلم بدلالة النص كما يعلم حرمة الضرب والميسم. فإذا لم ينفع الإنذار المؤدي إلى دفع الضرر، كانت البشارة أولى بعدم النفع، لأن دفع الضرر أهم من جلب النفع".¹¹⁹⁰ وقال ابن الكمال: "الكفار ليسوا أهلاً للبشارة المطلقة، والبشارة المتعلقة على الإيمان تتطلب في حقهم إنذاراً، لأنهم مصررون على الكفر مصممون عليه، فينتظم الإنذار هذا القسم من البشارة".¹¹⁹¹ ولمناع أن يمنع الانقلاب والانتظام، فإن البشارة على حالها عند اصرارهم أيضاً، لكن لا ينفع فيهم كما لا ينفع الإنذار، فلا بد من توجيه الاختصار.

﴿أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾

[سورة البقرة: 6]

قوله: "الفعل"¹¹⁹² أبداً لما حُكِمَ بأن قوله: "أنذرتهم" مرتفع، إما على أنه فاعل وإما على أنه مبتدأ، قدم عليه خبره، اتجه عليه نحو الأول، أن الفعل كيف وقع مخبراً عنه ومسنداً إليه فاعلاً أو مبتدأ، مع أنه لا يكون إلا خبراً، ومسند الثاني، أن ما ذكره يبطل تصدر الاستفهام، الثالث، إن أم والهمزة موضوعان لأحد الأمرين، وما سند إليه سواءً يجب أن يكون متعددًا، فصرح بالسؤال الأول وأجاب عنه، ثم عقبه لما هو جواب الأخيرين.

قوله: "فكيف صح الاخبار عنه"¹¹⁹³ "أي، عن الفعل قيل: المخبر عنه هو الجملة لا الفعل وحده، وقد جعل الفعل مع فاعله المضمر فعلاً، وذلك شائع في عباراتهم، وفيه بحث، لأن الأخبار في هذا الصوت إنما هو عن الفعل، وأما عن فاعله فهو قيد للمجزع عنه، جزء منه".

¹¹⁹⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (41/1).

¹¹⁹¹ تفسير ابن كمال باشا، (53/1).

¹¹⁹² الزمخشري، الكشاف، (47/1).

¹¹⁹³ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

قوله: "المهجور فيه جانب اللفظ"¹¹⁹⁴ "يريد أن الفعل، إذا نظر إلى لفظه واعتبر معناه على ما يقتضيه الظاهر، امتنع الإخبار عنه، لكن يتجه فيما نحن فيه مقتضى اللفظ، وأولاً بمعنى مصدر مضاف إلى فاعله كما أشرت إليه آنفاً، فلذلك صح أن يخبر عنه، وقال البيضاوي: "إنما يمتنع الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له، أما لو أطلق وأريد به اللفظ، أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمناً على الاتساع فهو كالاسم في الإضافة، والإسناد إليه كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمِنُوا﴾ [البقرة: 13] وقوله: ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: 119] وقولهم: تَسْمَعُ بِالْمَعِيدِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ"¹¹⁹⁵. وإنما عدل هاهنا عن المصدر إلى غيره، أراد بتمام ما وضع له مجموع ثلاثة أمور: معنى المصدر، والنسبة المخصوصة الكائنة بين معنى المصدر وذات الفاعل، وينبغي أن يكون هذه النسبة نسبة بحيث يكون الفعل مع فاعله كلاماً تاماً يصح السكوت عليه، والزمان المخصوص من الثلاثة حسب امتناع الإخبار عنه هو تلك النسبة المخصوصة بأنها يقتضي كونه مسنداً إليه، وأراد بمطلق الحدث معنى المصدر مع قطع النظر عن تلك النسبة المخصوصة، والاتساع متعلق بإرادة ذلك، فإنها هي المتبينة على التوسع والتجوز، لا إرادة اللفظ، فإنه لا يجوز فيها. فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمِنُوا﴾ [البقرة: 13] مثال لكون الفعل مسنداً إليه من حيث أنه أريد به اللفظ، أي إذا قيل لهم لفظ "آمنوا". وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: 119] مثال لكونه مضافاً إليه من حيث أنه أريد به مطلق الحدث. وقوله: "تسمع بالمعتدي" أي سماعك خبر، مثال لكونه مسنداً إليه لأجل كونه بمعنى الحدث على الاتساع.

قوله: "من ذلك قولهم:"¹¹⁹⁶ فإنه إن أجري على ظاهر اللفظ يلزم عطف الاسم، وهو مشرب بالنصب على الفعل، بل عطف مفرد على جملة لا محل لها من الإعراب، فهو مما يتجه فيه جانب اللفظ، أي معناه من حيث

¹¹⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

¹¹⁹⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (41/1).

¹¹⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

أنه أول لا ناكل السمك بما فيه اسم يصلح أن يعطف عليه أن يشرب، أي لا يكن منك أكل السمك وشراب اللبن، لا من حيث أن لا تأكل في تأويل المصدر على قياس "أأندرتهم".

ثم لما ورد ههنا أن يقال إن الفعل إذا أول بالمصدر فلم عدل عنه، مع أن العدول من الحقيقة إلى المجاز لا بدلت لفائدة، أجب عنه البيضاوي لما حاصله، أن العدول لفائدتين، أحدهما معنوية | 92 ب | والأخرى لفظية، الأولى إيهام التجدد باعتبار دخول الزمان الذي من شأنه التغير والتجدد في مفهوم الفعل، فإنه يؤذن باعتبار التجدد في الحدث المقترن به. في لفظ الفعل، إيهام تجدد الإنذار ووقوعه وعدم نفع ذلك أصلاً وهو أولى على إفادة اليأس وقطع الرجاء الإيمان منهم بالكلية. ولو قيل "سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك" لم يفهم منه المعنى المذكور، وإنما يدل على عدم نفع الإنذار في الجملة. وإنما قال إيهام التجدد لأن حقيقة التجدد، وإنما يستفاد من الفعل المستعمل في معناه الحقيقي دون المعنى المصدرى التضميني.

والظاهر أن المراد بالتجدد ليس معنى الحدوث، لأنه متحقق لا موهوم، وأن الأبدية الاستمرار التجري، فيلفظ الماضي لا يومه إلا أن يقال الفعل المعدول إليه، وإن كان ماضياً صورةً، إلا أنه بمعنى المضارع بقرينة قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]، ثم أريد به مدلوله التضميني، وهو مطلق الحدوث. وذكر الإيهام نظراً إلى ظاهر الصيغة ولا سيما أريد بها مدلولها التضميني، والثانية حسن دخول الهمزة، وأم عليهم فانه لا يحسن دخولها على المصدر لما تقرر أن الاستفهام بالفعل أولى.

قوله: "والهمزة وأم" ¹¹⁹⁷ هذا مع كونه بياناً وتفسيراً للمنزل يتضمن فائدتين، الأولى تأكيد الجواب عن السؤال الأول، وذلك لأن تجريد الهمزة وأم لما ذكر من معنى الاستواء فيه هجر جانب اللفظ الثانية، ودفع السؤالين الباقيين، وتقريره أن الهمزة وأم ههنا قد انسلخ عنهما معنى الاستفهام بالكلية حتى زال عنهما الدلالة على أحد الأمرين، وصارتا مجرد الاستواء. فإن اللفظ الحامل للمعنيين قد تجرد لأحدهما ويستعمل فيه وحده كما في حرف

¹¹⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

النداء حيث جردت لمعنى الاختصاص. وههنا كما خولف في لفظ الفعل، وأريد به الحدث فصح الاخبار عنه. كذلك خولف في الهمزة عد ذلك حيث جرت عن الاستفهام واستعملتا بمعنى الاستواء. فبطل صدر الكلام وزال كونهما لأحد الأمرين، لا يقال فالمعنى حينئذ إن المستويين سواء، انه تكرار بلا فائدة، لأننا نقول إن المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع.

قال صاحب الكشاف وتحقيقه: إن الهمزة وام يدلان على استواء الأمرين في العلم بالوقوع ونتيجته أيضاً، فنقل منه أي مجرد استوائهما في صحة الوقوع من غير استفهام وأخبر علماً وأخبر عنهما سواء على أنه مقيد بعدم النفع أو بما يجري مجراه بحسب اقتضاء المقام.

قوله: "ومعنى الاستواء"¹¹⁹⁸ أراد أن ذلك معناهما في الأصل ليظهر تضمنهما للاستواء فيصح الحكم بتجريدهما له، ولم يرد أن الاستواء في علم المستفهم أو منهما ههنا كيف وهما بعد التجريد لا يقعان في كلام المستفهم أو منهما ههنا كيف وهما بعد التجريد لا يقعان في كلام المستفهم، ولا يصح أن يراد الاستواء في علم المتكلم على معنى أنه يعلم وقوع أحدهما لا بعينه كما في الاستفهام، فإن الحال في قولنا "سواء اقامت أم قعدت" ليس كذلك، واعتبار علمه بصحة وقوعه مما لا يقبله ذوق سليم، بل لا طائل تحته. وقيل إن هذا أقرب إلى الحقيقة، واليق بقولهم: "جرده" بمعنى الاستفهام، مسلماً عنهما معنى الاستفهام لا قضاؤه أن يكون هو الاستواء الذي كان مع الاستفهام بالمستفاد منهما الاستوى في علم المستفهم ومن سواء هو الاستواء فيما سيق له الكلام، كأنه قيل: المستويان في عدم النفع، وهذا ما نقل عن المصنف، أي ما استوى فيه علمك حتى اشتغلت به مستوفياً عدم التأثير، كأنه سائل ربه أنذرهم أم لا؟ فقليل له ذلك. والحاصل أن هناك سؤالاً مقدراً وقع هذا عقبه. فأشير إلى الاستواء في علم ذلك المستفهم، فالمستوى هو العلم في الجملة لا على وجه الذي كان في الاستفهام. قال نجم

¹¹⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (47/1).

الأئمة الرضي: ¹¹⁹⁹ "وأما همزة التسوية وأم التسوية فهما اللتان يليان سواء ولا أبالي". ¹²⁰⁰ ومتصرفاته نحو قولك "سواء علي أقمت أم أقعدت"، جملتان في تقدير مفردين معطوف أحدهما على الآخر بواو العطف، أي "سواء علي قيامك وقعودك"، فقيامك مبتدأ وقعودك خبر مقدم. وقد أجاز أبو علي أن يكون "سواء" مبتدأً و"أقمت أم أقعدت" خبره لكونهما في الظاهر فعلين. وقال أبو علي: "وإنما جعل الفعلان مع الحرفين في تأويل اسمين بينهما وواو العطف لأن ما بعده همزة الاستفهام وما بعدها مستويان في المستفهم، لأنك إنما تقول أقمت أم أقعدت، فاستوى عندك قيام المخاطب وقعوده، فبطلب بهذا السؤال التعيين، ولما كان الكلام | 93 | استفهاماً عن المستويين من همزة الاستفهام وعديلتها مع ما بعده ما هما مقام المستويين، وهما قيامك وقعودك. وهذا كما أقيم لفظ النداء مقام الاختصاص في "أيها الرجل" بجامع الاختصاص خال، والذي أظن أن "سواء" في مثله خبر مبتدأ محذوف تقديره الأمران، "سواء علي" ثم بين الأمرين بقوله: "أقمت أم أقعدت" وهما أعني الفعلين في معنى الشرط. والجملة الاسمية المتقدمة، أي الأمران سواء، دالة على جواب الشرط، أن أقمت أو أقعدت، فالأمران سواء عليه، لا يرى إليها إفادة الماضي في مثلها معنى المستقبل. ولذلك، استهجن الأخفش على ما حكى عنه أبو علي على الحجة أن يقع بعدها ابتدائية. وأما قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ﴾ [الأعراف: 193] الآية، فلتقدم الفعلية، وإلا لم يجز، واستقبح أيضاً وقوع المضارع بعدهما، لأن إفادة الماضي من الاستقبال أولى على إرادة معنى الشرط فيه. ويؤيده ما ذكره الأخفش، أن ما جاء من التنزيل من هذا النحو على صيغة الماضي، وأنما فادة الهمزة فائدة لان الشرطية، لأن كلمة "إن" يستعمل في الأغلب في أمر مفروض مجهول الوقوع، وكذلك حرف الاستفهام يستعمل فيما لم يتبين حصوله، فجاز قيامها مقامها مجردة عن معنى الاستفهام. وكذلك، أم جردت عنه وجعلت

¹¹⁹⁹ الرضي الاسترابادي، وهو: رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي النحوي ت: 686 هـ، عالم بالعربية، من أهل أستراباذ (من أعمال طبرستان) اشتهر بكتابه (الوافية في شرح الكافية، لابن الحاجب - ط) في النحو جزآن، أكمله سنة ٦٨٦ و (شرح مقدمة ابن الحاجب - ط) وهي المسماة بالشافية، في علم الصرف. أنظر: الزركلي، الأعلام، (86/6).

¹²⁰⁰ لم أقف على قوله في مؤلفاته.

بمعنى "أو" لأنها مثلها في إفادة أحد الشئيين. وقال ويرشدك إلى أن "سواء سادّ مسدّ جزاء الشرط" لا خبر مقدم، أن معنى "سواء علي اقمّت أم قعدت" ولا أبالي، "أقمّت أم قعدت" واحد في الحقيقة ولا أبالي ليس خبراً للمبتدأ بل المعنى "ان اقمّت أو قعدت" فلا أبالي. وقال الشاعر:

سَيّان عندي أن برّوا وإن فجروا فليس يجرى على أمثالهم قلم¹²⁰¹

وإنما اختصّ استعمال الهمزة واحد في هذا المعنى بما بعد "سواء" و"أبالي" وما يجري مجراها، لأن المراد التسوية في الشرط بغير أمرين. فالشرط فيما يقع موقع الجزاء معنى الاستواء، قضاء لحق المناسبة، ولهذا وجب تكرير الشرط، ولم يصح "سواء" علي اقام زيد. وعلى ما اختاره هذا، فإنه يكون للجملة الشرطية خبران، والمعنى: ان الذين كفروا، إن أنذرهم أم لم تنذرهم، فهما سواء عليهم.

وعبارة البيضاوي: "دخول الهمزة، وأم عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده"،¹²⁰² يعني أن أصل معنى الاستواء قد حصل في علم المستفهم الذي قدر منه أن يستفهم ربه، ويقول أنذرهم أم لا؟ فهذا الاستفهام حامل لمعنيين: الأول الاستواء الأمرين عنده، وعدم رجحان أحدهما على الآخر في صحة الوقوع، والثاني طلب تعيين أحدهما. فإذا طلبت التسوية لتقرير ذلك السؤال، الاستواء، فإن الهمزة والأمر جاز، ولا أنهما على معنى الاستواء ابتداء من حيث أنهما جزء من معنهما، فإنهما موضوعان للاستفهام الذي يطلب به تعيين أحد الشئيين المستويين أو الأشياء المستويّة في علم المستفهم. على معنى أنه يعلم بثبوت أحدهما أو أحدها من غير تعيين بحيث لا يترجح عنده بثبوت واحد منهما على ثبوت الآخر. وإنما يستفهم لطلب التعيين، فيكون المعطوف مع المعطوف عليه تقدير استفهام واحد لأن المجموع بمعنى "أي" فجوابه بالتعيين. ولكن لما كان معنى الاستواء مستفاداً من كلام العرب

¹²⁰¹ من بحر الطويل، وهو للرئيس ابن سينا، أبو علي: الحسين بن عبد الله بن سينا أحد حكماء العرب ومن أشهر فلاسفتهم، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. وقد صرح الرضي بأن الاستشهاد بشعره ليس مرضياً. أنظر: الزركلي، الأعلام، (241/2).

¹²⁰² البيضاوي، أنوار التنزيل، (41/1).

بدونهما، كان دخولهما لتقرير ذلك المعنى لا لافادته ابتداءً، وعلل ذلك بقوله: فإنهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء، وذلك أن تمام معناهما الاستفهام معنى الاستواء في علم المستفهم، فانسلخت عنهما الدلالة على معنى الاستفهام للدلالة على مجرد الاستواء. فإن اللفظ المتضمن لمعنيين قد تجرد لأحدهما ويستعمل فيه، فينقلب الدلالة التضمنية، أما القصدية وهو الأمر من التقرير والتأكيد، ونظيرهما كذلك للدلالة على بعض المعنى الأصلي حرف النداء.

﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾

[سورة البقرة: 6]

قوله: "إِذَا أَنْ يَكُونَ جُمْلَةً مُؤَكَّدَةً"¹²⁰³ ذكر كونها تأكيداً مما قبلها ولم يذكر محلها، وفي نحو الشيء، إذا جعلت بياناً للجمله قبلها، يكون لها محلٌّ لأنها تُجْرَى مجرى استوائه، وصرح ابن هشام¹²⁰⁴ في "مغني اللبيب" أنَّ الجملة المفسرة لما قبلها ليس لها محل من الإعراب عند الجمهور".¹²⁰⁵ وعبارة البيضاوي جملة مفسرة لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء، فلا محل لها من الإعراب أو حال مؤكدة أو بدل منه. يعني أن الحكم عليهم باستواء الأمرين عندهم في حق ما فيه الاستواء، حيث لم يبين الاستواء في أي شيء، هو بالنظر إلى نفس مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن كونه في مقام الاخبار عن الكفار، فانه اذا لوحظ ذلك لا يبقى الإجمال، فكانه قيل: ان الذين كفروا لا ينفعهم الإنذار: ثم فسرت | 93 ب | بهذه الجملة، فلا فرق بينهما إلا بالإجمال والتبيين. وإذا جعلت حالاً يكون من ضمير "عليهم" فإن رجوعه إلى الكفار فيهم، كما قيل: "هذه الجملة معنى عدم الإيمان" فيكون هما مؤكدين لما قبلها، كأنه قيل: "لا ينفعهم الإنذار" حال كونهم لا يؤمنون. وإذا جعلت بدلاً لا يكون اشتمالاً، إن

¹²⁰³ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹²⁰⁴ عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام: من أئمة العربية. مولده ووفاته بمصر. قال ابن خلدون: ما زلنا ونحن

بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه. أنظر: الزركلي، الأعلام، (4/146-147).

¹²⁰⁵ ابن هشام، مغني اللبيب، ص: 526.

اعتُبرت جهة التأكيد. والبدل لا بدَّ أن يكون أوفى بتأدية المراد من المبدل منه. والأمر فيما نحن فيه كذلك، لأن المراد والذي سيُقَال له الكلام هو بيان عدم حصول الإيمان منهم مطابقةً بخلاف ما قبله. فإنه يدل عليه بالالتزام.

ولا شكَّ أن ما يدل على المقصود بالمطابقة أولى مما يدل عليه بالالتزام. قوله: "والجملة قبلها اعتراض"¹²⁰⁶

هذا مبنيٌّ على كون ما قبلها جملة. أما إذا قُدِّرَ أنه اسم فاعل مع فاعله لأن الاعتراض أن يورد في اثنان كلامًا أو بين كلامين متصلين بجملة لا محل لها من الإعراب لنكتة سوى دفع الإيهام، وجوزه بعضهم أيضًا، وبعضهم كونه في آخر الكلام أيضًا. أما الشرط كونه للتأكيد فهما لم يشفع، ومنها وقع في أثناء كلام واحد هو مجموع اسم "إن" وخبره، واعترض عليه بأنه يستلزم كون ما هو أقوى افادة الغرض الذي سيُقَال له الكلام. مستغنى عنه، وما هو أضعف فيها عمدة، فإن الغرض بيان قسوة قلوبهم وشدة انهماكهم في قضاء الشهوات بحيث لا يلقون سمعاً إلى من يدعوهم إلى الكمال الروحاني والسعادة الأبدية. "وسواءٌ عليهم" أقوى في افادته لأنه حكم بالتسوية بين وجود الابدال وعدمه فهو ادل على نفي نفع الانذار لأنه تحقيقٌ لانتفاء الاثر ببيان علته التي هي بيان علة انتفاء الايمان. لأن التسوية بين الانذار ولا يؤمنون انما يدل على نفي نفع الايمان وأثره ويمكن ان يقال المقصود من الكلام بيان انهم لا يؤمنون وما قبله علةٌ له فهو مستغنى عنه في بيان المقصود الأصلي. واعلم أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب. اقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق كجمع الضدين او النقيض واختلف قول الشيخ الاشعري فيه وميله في أكثره إلى جواز تكليفه واليه ذهب أكثر أصحابه ثم منهم من قال بوقوعه أيضًا، لكنه خلاف الاجماع. وكذبه الاستقرار والمرتبة الوسطى ما أمكن لكن لم يقع بتعلق قدرة العبد أصلاً بخلق الجسم أو عادة كالصعود إلى السماء، وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف، بمعنى تحقيق طلب الفعل والالتيان باستحقاق العقاب على تركه، لا على قصد العجز وإظهار عدم الاقتدار في الفعل، كما في التحدي بالقرآن، فإنه لا خفاء في كونه مما لا يطاق. والجمهور على أن النزاع ههنا إنما هو في الجواز. وأما الوقوع منفيٌّ بحكم الاستقرار وبشهادة مثل قوله: "لا

¹²⁰⁶ الزمخشري، الكشف، (48/1).

يكلف الله نفساً إلا وسعها" وأدناها ما تمتنع لعلم الله لعدم وقوعه أو لإرادته ذلك، أو الاخبار بذلك لغير المكلف به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلاً عن الجواز.

أما عند الجمهور فلانه مما يطاق بمعنى أن العبد قادرٌ على القصد اليه باختياره، وإن لم يلحق بخلاف الفعل، عقيب قصده. ولا معنى لتأثير العبد في افعاله سوى فإن القول المعتبر به في التكليف سلامة الاحباب والآلات الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل، والا لكان جميع التكليف مما لا يطاق، وليس كذلك. وأما عند الشيخ فلانه محال ومع ذلك فتكلف به فرجع هذا القسم إلى ما يمتنع لذاته عنده.

ومن ههنا ذكر البيضاوي احتجاجه بالآية على جواز تكليف ما لا يطاق بناءً على عدم إيمانهم وامرهم به فلو امنوا الزاماً لزم ان يكون خبره كذباً وهو محال، والمستلزم للمحال محال وإن من أخبر عنهم لعدم الايمان مكلفون بجميع ما أخبر به وفيما أخبر انهم لا يؤمنون فصاروا مكلفين بأنهم يؤمنون بأنهم يؤمنون فيلزم تكليف الجمع بين النفي والاثبات. وذكر ان الحق ان التكليف بالممتنع بذاته وإن جاز عقلاً من حيث ان احكام الله وإن تضمنت المصالح الا انها لا تستدعي شيئاً من الاغراض، فيجوز ان يكلف من غير ان يحمله على ذلك التكليف شيء فضلاً عن ان يكون ذلك الغرض امتثال المكلف واتيانه بذلك فلا مرد انه كيف يجوز التكليف بالممتنع لذاته مع انه لا يكون إلا لأن يفعله، والممتنع لذاته لا بتصور ان يفعل لكنه غير واقع للاستقراء والآيات والأحاديث أيضاً ومنع معارضته الآية لذلك، وكونه رجوع هذا القسم إلى ما يمتنع لذاته وأجاب عنه الوجهين لقوله: "والأخبار بوقوع الشيء أو عدمه" لانتفاء القدرة عليه، أما كونه عن الأول فظاهرٌ لأن الكذب إنما يلزم | 94 أ | إذا وقع خلاف المخبر به والتكليف بالشيء لا يقتضي إيقاعه بالفعل بل القدرة عليه، والأخبار بأحد طرفي الشيء لا ينفيها، فإخبار الله تعالى بأنهم لا يؤمنون لا يستلزم كون الإيمان ممتنعاً بذاته بالنسبة لهم، كيف وأنهم مع ذلك الإخبار قادرون عليه من حيث سلامة أسبابهم، والالتزام لاكتسابه، وامتناع منهم لا يستلزمه كذب ما جاء به النبي

عليه السلام امتناعاً بالغا، وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي، فتكليفهم في الإيمان تكليف بما هو من قبيل أدنى مراتب ما لا يطاق، لا بما هو أقصى مراتبه وهو الممتنع لذاته.

روى عن ابن عمر أن رجلاً قال: "يا أبا عبد الرحمن، إن قومًا يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق، ويقولون: ذلك في علم الله، فلم نجد منه بدءًا. فغضب ثم قال: سبحانه الله العظيم قد كان في علم الله أنهم يفعلون ذلك. فلم يحملهم علمه على فعلها"،¹²⁰⁷ فذلك لأن الإخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر، والحكم تابع لإرادة الحاكم إياه وإرادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم، والمعلوم ذلك الصادر عن فاعله باختياره، أو تركه باختياره، ففعله باختياره أصل، وجميع ذلك تابع له، والتابع لا يوجب المتبوع إيجاباً يؤدي إلى الإيحاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع، فليحفظ هذه القاعدة فإن فيها نجاة من الشكوك في بحيث القضاء والقدر، فإن ضلال الخبرة إنما هو لعدم تحقيق هذا المقام، فكلاً من القضاء والقدر تابعان للمعلوم، فعلى أي حثية يقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل. كأن العلم الأزلي تعلق به على هذه الحثية لا يوجب كونه مقصوراً عليها، لأن العلم تابع له وهو أصل متبوع للعلم.

وأما كونه جواباً عن الثاني فبأن يقال إنهم لم يكلفوا إلا بتصديقه عليه السلام فيما جاء به اجمالاً، وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه. الا أن علام الغيوب علم منهم أنهم لا يصدقونه. وأخير رسوله بذلك كما أخبر لنوح أنه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن. ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر. ولا القدرة عليه، نعم. لو كلفوا بالإيمان بعد علمهم بالإخبار لأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه، ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء باستحالته منهم لما ذكر. فلذلك، لو علموا لسقط منهم التكليف كذا افادة المحقق عضد الملة والدين، وبهذا علم فساد ما يوهم ان كلام المصنف جوابٌ عن الوجه الاول فقط ان الجواب عن الثاني ما ذكره البعض من ان تكليفهم بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانهم لا يؤمنون

¹²⁰⁷ لم أقف عليه.

وبعده هم مكلفون بما عدا التصديق بهذه الآية مع انه ضعيف لأن الايمان حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات. فان قيل هل يمكن توجيه تكليفهم بالإيمان بعد علمهم بامتناع وقوعه منهم؟ قلنا: قال الفاضل الارموي: غاية ما يقال في هذا الموضوع: ان المراد من قولنا التكليف بالممتنع لذاتي غير واقع ان التكليف به بالأصالة غير واقع، وانما التكليف بالتبع فجاز ان يكون واقعاً، وههنا التكليف بالجمع بين الضدين او النقيضين، انما نشأ من التكليف بالكف عن الايمان وهو تكليف بالتبع ثم ورد على الجواب عن الوجهين ان يقال ما فائدة الانذار مع العلم بأنه لا ينفعهم وأنهم لا يؤمنون؟ أجاب عنه بما حاصله ان فائدة الانذار ليست منحصرة في ايمان المنذرين. بل له فائدتان اخريان. أحدهما: بالنظر وهو إلزام الحجة عليهم "لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل" بان يقولوا "ان كنا عن هذا غافلين"، "لولا ارسلت الينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين"، قال الله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً". وثانيهما: بالنظر إلى الرسول وهو حيازة الرسول فضل الإبلان؛ أي احاطته فان الابلاغ والدعوة إلى الحق وإلى طريق مستقيم أعظم الطاعات ينال به المؤمن المراد من ربه أعظم المثوبات ولا فائدة الانذار الفائدتين المذكورتين قال الله تعالى: "سواءٌ عليهم" ولم يقل: "سواءٌ عليك"، إذ لا مساواة بينهما عندهم. المرجحان طرف الانذار تحقيق بمعنى التبليغ بخلاف الكفار فان الطرفين عندهم متساويان لغاية قساوة قلوبهم.

وذكر أيضاً أن في الآية اخباراً بالغيب على أن يراد أشخاص بأعيانهم، فانه أخبره باستمرارهم على عدم الايمان إلى أن يموتوا، وقد كانوا كذلك، فهي من المعجزات الدالة على الصدق. قال أبو الروق: نزلت | 94 ب | في شأن ابي جهل وجماعة معه سألو النبي معجزة حتى قال أبو جهل وكان سرى بالليل، فاستقبله رسول الله، أرني آية على نبوتك، والا لأقتلنك. فقال ما تريد؟ قال شق القمر نصفين. فأشار النبي عليه السلام إلى القمر، قال ابن مسعود فانشق القمر نصفين. فرأيت حراء بين شقي القمر. فقال اللعين: يا محمد ما اسحرك. فانزل الله: "اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آيةً يعرضوا ويقولوا سحرٌ مستمر". وكان النبي يطمع في ايمانهم بعد رؤية

المعجزة. فأنزل الله هذه الآية. وعن القشيري: من كان في غطاء وصفةً محجوباً عن شهوته، فسيان عنده قول من دل على الحق، وقول من علا لاستجلاب الخط، بل هو إلى الفعلية أميل، وفي الاصفياء إليه راغب. وكما أن الكافر لا يرعوي عن ضلّالته لما سيق له من الشقاوة؛ فكذلك المربوط بأغلال نفسه محجوبٌ عن شهود غيبه وحقه فهو لا يبصر رشدّه، ولا يسلك قصده.



[سورة البقرة: 7]

قال البيضاوي: "تعليل للحكم السابق وبيان لما يقتضيه"¹²⁰⁸. أشار به إلى أنه استئناف جواباً عن سؤال سبب الحكم كما في قوله: "قال لي كيف أنت؟"، قلت: "عليك سهرٌ دائمٌ وحزنٌ طويل"، ولذلك ترك العاطفة، ولا ينافي ذلك كقوله أيضاً: "مسبباً عن مسبب"، كما أشار إليه بقوله الآتي: "سبب غيهم، وانهماكهم"¹²⁰⁹ وللسمرقدي كلام يتعلق بهذا المقام فلينظر قوله: "الختم والكتم أخوان" أراد بالآخرة الاشتقاق الأكبر بينهما من حيث اشتراكهما في العين واللام وتناسبهما في أصل المعنى. وإن افترق معناهما من وجهٍ آخر، فإن في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم عليه معنى الكتم والإخفاء. لكن عبارة البيضاوي "الختم" ظاهرة في دعوى الترادف بينهما ويدل عليه قوله: "يسمى به أي بالختم الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه"¹²¹⁰ لأنه أي لأن الاستيثاق المذكور حينئذ يكون معنى الختم والكتم معاً وهو المعنى بالترادف وفيه بحثٌ لأن ذلك الاستيثاق وهو أحكام الاغلاق ونحوه يقال استوثق من الباب أي احكم اغلاقه، فتغاير الختم لا بمعنى ضرب الخاتم والكتم أيضاً، لأنه بمعنى الإخفاء وغايته أن يلزمها وهو لا يقتضي الترادف بينهما. وأما قوله: "والبلوغ آخره"، أي آخر الشيء، نظراً إلى أنه آخر فعل يفعل في احترازه، أي اخفاؤه وكتمه، فلا يدل عليه، لأن الظاهر أن البلوغ عطف على الاستيثاق

¹²⁰⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (42/1).

¹²⁰⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (42/1).

¹²¹⁰ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

وسطو ما عليه، سيما المقدر وضمير "انه" للختم والاستيثاق، وهذا لا يدل على أن البلوغ المسمى بالختم مسمى بالكتم أيضًا، غايته أن يدل على أنه آخر فعل يفعل في الكتم، فهو لا يقتضي الترادف معهما. فالترادف بينهما غير منقول عن أئمة اللغة، واستعماله في معنى الكتم غير شائع بينهم فيحتمل أن يكون أن الختم مستلزم لمعنى الكتم وأن الكتم هو الغرض الحامل على الختم والباعث الداعي إليه. إلا أنه عبر بما يدل على اتحادهما في المفهوم مبالغة في الاستلزام والتناسب، كأنه قال الختم قريب من الكتم ومستلزم له، لأن الختم في أصل اللغة ضرب الخاتم على الشيء طلبًا لكتمه ومنعه من تعرض الغير، ثم نقل إلى الاستيثاق منه بضرب الخاتم عليه لأنه كتم، ونقل أيضًا إلى البلوغ آخر الشيء لأن الختم آخر فعل يفعل لكتم ذلك الشيء، واخفاؤه. ومعنى الاستيثاق من الشيء الصيرورة، قد يكون للصيرورة والتحول نحو استحجار الطين أي صار حجرًا.

قوله: " وهذا البناء لما يشتمل على الشيء"¹²¹¹ كما أن فعاله بالضم، نبت لما سقط من الشيء كالمشاة والبداية لما سقط من الشعر، بفعل المشاة وبما سقط من نحو العدد، والقلم عند البري. ثم، على الحقيقة رد على من حمل الكلام على الحقيقة من أصحاب الظواهر. وقال ابن الكمال: "لم يرد به هنا الختم في بدء الفطرة"،¹²¹² أي على الحلقة القابلة للإسلام. ويخرج النهي عليهم شناعة صناعة مخرج التشنيع على فاقد البطر لعدم الابصار، بل أراد الختم بعدما أعرضوا عن الحق وأصروا على ذلك على ما ورد في قوله: "بل طبع الله عليها بكفرهم"، وأفصح عنه ما روي عن ابن عمر مرفوعًا قال: "الطابع معلق بقائمة العرش فإذا اشتكت الرحمة وعمل بالمعاصي واجترأ على الله بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئًا"،¹²¹³ الاسناد إليه مجازي. لكن المسند على حقيقته. ويمكن أن يقال دلالة الآية غيرها قصة عن دلالة الحديث، فاذا حملت على المجاز لأبعد في الجهل عليه، فيه أيضًا غايته: أن يدل على أن للملك فيه دخل، وذلك لا يستوجب الحقيقة كما لا يخفى.

¹²¹¹ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹²¹² تفسير ابن كمال باشا، (54/1).

¹²¹³ الراوي:عبدالله بن عمر، المحدث:السيوطي، المصدر:الجامع الصغير:5307، حكم المحدث:ضعيف

قوله: "وانما هو من باب المجاز"¹²¹⁴ | 95 أ | أراد بباب المجاز ما تكون علامته المشابهة لا ما يتناول المرسل، وذلك لينحصر في هذين النوعين كما يقتضيه ظاهر عبارته. وبلاستعارة، المجاز المعنى يكون على المبالغة في تشبيهه بمفرد، وبالتمثيل، يسمى من المجاز على تشبيه هيئته منتزعةً من التوعية بهيئة مثلها، ويسمى مجازاً مركباً. وأجزاء هذا المركب، وإن كان له مدخل في انتزاع وجه الشبه، إلا أنه ليس في شيء منها على انفراده، وتجاوز باعتبار هذا المجاز المتعلق بمجموعة باقية على حالها من كونها حقيقة أو مجازاً كما حقق في موضعه. ظهر أن المجاز المبني على التشبيه ينقسم عند المصنف إلى هذين القسمين كما ذكره في الإيضاح، ويوافقه كلام الشيخ عبد القادر وكثير من القدماء، وقد تكرر في هذا الكتاب الفرق بينهما حيث قال في قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: 103] ، يجوز أن يمثل وأن يكون استعارة، وجعل السكاكي التمثيل بالمعنى المذكور نوعاً من الاستعارة أراد بها المجاز الذي ينتفي على المشابهة وميزه عن النوع الآخر بأن مسماه استعارة تمثيلية، ولا مناقشة في الاصطلاحات. لكن يجب التنبيه عليها كي لا يغلط في المعاني باختلافها.

قوله: "أما الاستعارة"¹²¹⁵ فإن يجعل حاصل ما ذكره في الاستعارة أن لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأواني لأحداث هيئته في العلية والسمع، مانعةً من خلوص الحق اليهما كما يمنع نفس الحسام تلك الظروف من نفوذها، هو بصدد الانسداد استعارة محسوسة بمعقول بجامع عقل هو الاشتغال على منع الفاعل القابل عما من شأنه وحقه أن يقبله، ثم اشتق من الختمة المستعار صيغة الماضي، فختم استعارة تصريحية تبعية.

وقوله: "من قبل اعراضهم واستبكارهم"¹²¹⁶ إشارة إلى الهيئة الحادثة في القلوب المانعة من أن يبعد فيها الحق ويخلص إلى ضمائرهما، ففيه تنبيه على الحيثية ووجهها، كما المشبه ووجه الشبه، كما ان قوله: "لأنها تمجده وتنبو عن

¹²¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹²¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹²¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

الإصغاء إليه"،¹²¹⁷ لأجل هيئته حادثة فيها مانعة عن العقود، ويلزم من التشبيه الذي يتضمنه هذه الاستعارة في تشبيه القلوب والأسماء بالأواني. لكنه تابع كذلك التشبيه، ولا يمكن أن يقصد ابتداء فبطل ما توهم من أن القلوب والأسماء استعارة بالكناية والختم بخيل وكيف لا؟ وسيرد عليك أن التبعية في أمثال هذه الصورة إلى المكنية كما ذهب اليه السكاكي مما لا يستحسن أصلاً. ومن ههنا يعلم أن قوله: "فان تجعل قلوبهم واسماعهم كأنهما مستوثقٌ منهما بالختم".¹²¹⁸ لا بدل على أن المقصود تشبيه القلوب والاسماع، كما يتبادر إليه الوهم بل هو بمنزلة أن يقال يحصل الحال لكونها دالة على كذا كأنها ناطقة، مع أن المراد تشبيه دلالتها بالنطق لا تشبيهها بالناطق. وان لفظ القساوة استعير من معناه الأصلي إلى هيئة حاله في ابصارهم لعدم اجتلائها آيات الله ودلائله، فهي استعارة مصرحٌ بها أصلية من محسوس بمقول، والجامع ما ذكر في التبعية ودعوى كون الأبصار استعارة مكنية باطلة أيضاً لما مر، ألا يرى أنه حكم بأن الختم والتشبيه من باب المجاز.

وصرح البيضاوي بانه احداث تلك الهيئة في نفوسهم "بسبب غيهم، وانهم اكهم في التقليد، وإعراضهم عن النظر الصحيح"،¹²¹⁹ يعني انه عقوبة لهم على غيهم وعصيانهم، كما قيل للإنسان ثلاثة أنواعٍ من الرتب يقابلها في الدنيا ثلاث عقوبات، الأول: الغفلة عن العبادات، وهي توجب خسارة على ارتكاب الذنوب، وهي المشار إليها بقوله: " إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ كَانَتْ نَكْتَةً سَوْدَاءُ فِي قَلْبِهِ فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ صَقَلَ قَلْبُهُ فَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى تَعْلُو قَلْبَهُ".¹²²⁰ والثاني: الحسارة على ارتكاب المحارم، اما شهوة تدعوه اليه او شرارة لحسنه في عينيه فتورطه وقاحة وهي المعبر عنها بالران في قوله تعالى: ﴿كَأَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: 14]. والثالث: الضلال وهو أن يسبق إلى اعتقاده مذهب باطل واعظمه الكفر من فلا يكون منه تلفت إلى الحق وذلك

¹²¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹²¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹²¹⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (42/1).

¹²²⁰ الراوي: أبو هريرة، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح ابن ماجه: 3441 حكم المحدث: حسن.

يورثه هيئته، ثم إنه على استحسان المعاصي واستقباح للطاعات، وهو المعتبر عنه بالحثم والطبع. قال في شرح التأويلات الصحيح عندنا في تأويل هذه رؤية وجهان: أحدهما أن الحتم خلق الظلمة والضيق، فلا يؤمنون ما دامت في قلوبهم، فإذا علم الله أنه لا يؤمن زاد الران كما دل عليه الحديث السابق. والثاني أنه خلق الكفر، وسماه ختمًا لأنه يمنع دخول الإيمان. والأول: على أن قوله تعالى: "إن الدين" للعهد على ما مر | 95 ب | والثاني: على أن تكون للجنس، فإن الكفرة ما دامت قلوبهم محتومة بالكفر وكانوا مؤثرين له لا يؤمنون ولا ينفعهم الانذار. ومتى تركوا الإيثار واستقلوا بالتأمل في آيات الله المعقولة والمسموعة والمبصرة يزيل الله عنهم الحتم والغشاوة. فتظهر دلائل الحق فيؤمنون بتوفيق الله.

قوله: "وأما التمثيل"،¹²²¹ فيعتمد على ما ذكر فيه من تشبيه حال قلوبهم وأبصارهم وأسماعهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع بها في الأغراض الدينية التي جعلت من الآيات لأجلها، بحال أشياء هيأت للانتفاع بها في المصالح، مع المنع عن ذلك بالحثم والتغطية. ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به، فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبًا من عدة أمور. والجامع لعدم الانتفاع لما أعد له سبب عروض مانع يمكن فيه كالمنايع الأصلي، وهو أمر عقلي منتزع من تلك العدة، فتكون الاستعارة حينئذ تمثيلية. وليس للإنكار ولا للإثبات ما في فائدتين الجملتين الفعلية والاسمية مدخل في هذا التمثيل، كما لا مدخل له في قولك "أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى". فإن قيل إذا استعير اللفظ من حالة مركبة لأخرى مثلها، وجب أن يكون اللفظ مركبًا قطعًا، إذ الآية بالمعنى المركب هنا ما له أجزاء في نفسه، بل هو ما دل عليه بلفظ مركب، لأن معنى كل واحدٍ من "الجعل" و"الأرض" من المفردة التي يلاحظ ملاحظة واحدة بالفاظ مفردة، وإن كانت مشتملة على أجزاء متفرقة وإذا قصد تلك الألفاظ الأجزاء بالألفاظ المتعددة المتألفة، كانت معاني مركبة بدون شبهة. وعلى هذا، كيف يمكن حمل الآية على التمثيل وليس فيها لفظ مركب مستعار من المشبه به للمشبه؟ بل هناك لفظان مفردان صالحان للاستعارة

¹²²¹ الزمخشري، الكشاف، (48/1).

فقط. قلت: إذا حمل ما نحن فيه على الإستعارة، كان المستعار لفظاً مفرداً كما نحققه، وإذا حمل على التمثيل، كان المستعار لفظاً مركباً ببعضه ملفوظاً وبعضه مستوى في الإرادة. وسنطالعك على أن ملاحظة المعاني قصداً، إما بألفاظ مذكورة أو مقدرة في نظم الكلام أو مستوية ولا تقدير فيها، ولكن صرح بالختم وحده وبالغشاوة وحدها لأنها الأصل في تلك الحالة المركبة. فيلاحظ باقي الأجزاء قصداً بألفاظ مخيلة، إذ لا بد في التركيب من ملاحظاتٍ قصدية متعلقة بتلك الأجزاء، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحميل الأفعال بإيضاحها كما يقتضيه جريان العادة ويشهد له رجوعك إليها، ومن فوائد هذه الطريقة جواز الحمل على كل واحدٍ من الإستعارة والتمثيل، فعلى الأول يكون التجوز في لفظ الختم والغشاوة، وعلى الثاني لا يجوز فيها، بل في المجموع المركب منهما، ومن معهما هذا الحقيقي شريفٌ. ورده مولانا خسرو بأن "من" شرط في تمثيل تركيب الطرفين بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى ههنا، في "خيص بيص" حيث قال ما قال إلى آخره، لأن المعتبر إلى الألفاظ مخيلة، في نحو "على هدى" بل يكفي في التمثيل ذكر اللفظ، فإذا نظرت إلى الثريا فتشبهه بعنقود العنب الأبيض. وقلت "وأما هذا العنقود" يصير لفظ العنقود إستعارة بناءً على تشبيه الهيئة، "كذلك العنقود".

قوله: "وقد جعل بعض المازنيين"،¹²²² بهذا نجيب ظاهره تأييداً للاستعارة لما جاز أن يستعار الختم للهيئة لا يفوت معها بالكلية. المقصود لمعنى النطق كان استعارة لتلك الهيئة المانعة عن المقاصد بالمرّة أولى بالجواز، ولكن ما خبره عن التمثيل يقتضي أن يؤيده أيضاً. فيقال حينئذ لا يقتصر في التشبيه على مجرد المشبه كما في الاستعارة؛ بل يعتبر معه حالة مخصوصة مركبة من أمورٍ متعددة على ما سبق تحريره في البيت الثاني نوع اشعار بالتركيب.

قوله: "فلم أسند"،¹²²³ تفريعٌ منها السؤال على ما تقدم مبني على ما تقدم على قاعدة الاغزال إذا كان الختم مستعار الاحداث الهيئة المانعة أو تمثيلاً بحالةٍ مشتملةٍ عليها ما لم يجري إسناده إلى الله تعالى. إذ صير منه

¹²²² الزمخشري، الكشاف، (48/1).

¹²²³ الزمخشري، الكشاف، (49/1).

على التقريرين أن يكون سبحانه مانعاً من قبول الحق بختم القلوب ومن التوصل إليه بختم الأسماع وكلاهما قبيح. ومن التوصل الله بختم الأسماع وكلاهما قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى بدليل أنه مستغن عن القبيح، ويمتنع الصدور لحكمته لا لخروجه عن قدرته وبديلاً له، نطق بما التنزيل فإن التقى الظلم عنه ليس إلا بقبحه فيعم القبايح كلها، ومن المعلوم أنه إذا لم يكن أمراً بالفحشاء ولم يكن فاعلاً لها أصلاً، وأما على قاعدة أهل الحق فلا يقبح بالنسبة إليه بل الأفعال كلها بالقياس إليه على سواء ولا يتصور في أفعاله | 96 أ | ظلم لأن الكل منه ومما إليه أن يتصور بتصرف في الأشياء كما شاء، وأن يوصف بالقبح ونظائرها أفعال العباد باغياً ركبهم بها وقيامها بهم لا باعتبار إيجاد الله إياه فيهم، ومن ذلك قال البيضاوي، "وهي من حيث إن الممكنات"،¹²²⁴ إلى آخر ما ذكر في تركيب اشكال، لأن الظاهر أن قوله: "من حيث" على أن الممكنات فيلزم أن يكون قوله: "وردت الآية إلى آخره" خبراً له، ولا مجال له لخلو عن الرابطة إليه، ويمكن أن يقال الواو في "ومن حيث" وهي أسندت إليه تعالى من حيث أن الممكنات مستندة إليه تعالى فوردت الآية عليهم شناعة صفتهم من حيث أن تلك الأمور سبب عما اقترفوه، ومقصوده قدس سره دفع المنافاة بين أسناد الختم إلى الله وبين ذمهم بعدم نفع الانذار، فكأنه قال: إن تلك الأمور أسندت إليه تعالى من حيث أن الممكنات مستندة إليه لا من حيثما ذكره المعتزلة من الوجوه الفاسدة. وأن الآية وردت باعثة عليهم صفتهم من حيث أن تلك الأمور سببية عما اقترفوه، فكانت عقوبة على سوء صنيعهم معجلة في الدنيا كما أن العذاب عقوبة مؤجلة لهم لا كما زعمت المعتزلة من أنها مجرد الذم. إلى هذين الحصرين قوم "حيث" في الموضوعين على ماملهما، وهما اسندت ووردت.

قوله: "القصد إلى صفة القلوب"،¹²²⁵ أجاب عن السؤال المذكور بأجوبة خمسة: الأول: أن الاسناد إليه

تعالى كناية عن قوله: "تمكن هذه الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة رسوخها في قلوبهم واسماعهم". فإن كونها

¹²²⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (42/1).

¹²²⁵ الزمخشري، الكشاف، (50/1).

كذلك يستلزم كونها مخلوقة، من الله تعالى صادرةً فذكر اللازم ليتصور وينقل منه إلى الملزوم الذي هو المقصود. فيصدق به ألا تراهم يقولون فلانٌ محلولٌ على كذا ولا تريدون تحقق خلقته عليه بل وتمكنه فيه. ولما لم يمكن إرادة الحقيقة في إرجاع ختم إلى الله، وجب أن يعده مجازاً متفرعاً على الكناية. فقد ذكر في قوله تعالى ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: 77] إن أصله فيمن يجوز عليه النظر كناية. ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجرد المعنى الإحسان مجازاً عما وقع كنايةً عنه فيمن يجوز عليه النظر، فظهر مما قدره هنالك أنه إذا أمكن المعنى الأصلي وقال كناية وإذا لم يمكن كان مجازاً على تلك الكناية. وحينئذ يجوز إطلاق الكناية عليه أيضاً. نظراً إلى أنه في أصله كان كنايةً في معنى ثم انقلب منه مجاز التقارير على اعتبارين ومن ثم تراه جعل بسط اليد وغلها في سورة المائدة مجازين عن الجود والبخل وجعلها في طه من الكنايات كالاستواء على العرش فلا منافات بين قوليه ولا حاجة في دفعها إلى ما قيل من أنه قد شرط في الكناية إمكان المعنى الأصلي وقد لا يشترط وسيأتيك هناك مزيد تفصيل لذلك. هذا وقد سبق إلى بعض الأذهان مثله.

قوله: "بأنها كالمختوم عليها"¹²²⁶ وقوله: "كأنه مستوثق بالختم" "إن المشبه به في الاستعارة المذكورة هو الختم المبني للمفعول لا مبني للفاعل، لذلك قيل: المشبه هو عدم تفرد الحق في القلوب والأسماع، لا أحداث الهيئة المانعة فيها. وفساده ظاهر لأنه إذا استعير المصدر المبني للمفعول اشتقاقه، اشتق منه فعل مبني له كما يشتق من المصدر المبني للفاعل فعل منه، وكان ينبغي أن يقال: "ختم على قلوبهم وعلى أبصارهم". وأيضاً، كون الشيء مختوماً عليه يستلزم لعدم النفوذ فيه استلزاماً ظاهراً فيكون إطلاقه من باب المجاز المرسل وجعله من قبيل الاستعارة تعسفاً. نعم، قد يشبه كون القلب ملء أحد فيه هيئته من أن ينفذ فيه الحق بكون الشيء مختوماً عليه. وتنتج المقام أن المشابهة التامة إنما هي بين النقش الحاصل في الخاتم والهيئة المانعة الحادثة في القلوب والأسماء، من حيث أن كلاهما مانع من النفوذ. فحينئذٍ، جاز أن يشبه أحاديث هذه الهيئة بأحداث ذلك، وبني منه الفعل لا شبه للفاعل. وإن شبه

¹²²⁶ الزمخشري، الكشاف، (50/1).

كون الهيئة محدثة فيها بكون النقش محدثٌ فيها في الخاتم، وبمعنى للمعقول. وأما عدم النفوذ فهو من تنمة وجه الشبه لا مشبه ولا مشبه به. والمقصود بالصفة التي نبه بالإسناد إلى الله على ثبات هذه الهيئة الحادثة في القلوب لا أحداثها، وكونها محدثة فتبصر وتستكشف بما قدرنا، وتأمل حال قوله: ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: 7]. ولا تكن من الغافلين.

قوله: "ما خيل اليك"¹²²⁷ قد يمنع من قبول الحق والتوصل؛ يعني ان الآية مسوقة لاستفتاح حالهم واستحقاقهم العذاب العظيم ومحالٌ لذلك التخيل. ثم ان البيضاوي لم يرد في نقل الوجه الأول من الجواب بقوله: "شبه بالوصف الخلقي المجبول عليه"¹²²⁸ التشبيه الذي "لكان والكاف" ونحوهما بل الجهة التي راعى المتكلم حين أعطى الوصف العارض حكم الخلقي في اسناده إليه تعالى، كما قال الشيخ في دلائل الإعجاز: ان تشبيه الربيع | 96 ب | بالقادر في تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه المفاد بـ "كان" و "الكاف" ونحوهما، بل هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم حين أعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل إليه، وهو مثل قولنا "شبه ما بليس" فرفع بها الاسم ونصب.

فالغرض هو بيان تقدير قدره في نفوسهم وراعوها في إعطاء ما حكم ليس في العمل. وهذا هو المعنى بقول المصنف "فلينبه على أن هذه الصفة في غير العرض فيبطل ما قيل ان حاصل الكلام البيضاوي إنه من قبيل الاستعارة التبعية. حيث شبه أعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقي للشيء، والمانع عما هو مطلوب من ذلك الشيء للتمكن والاستقرار. لكن لم يصرح بالمشبه به، بل كُتِبَ عنه بالختم المسند إليه، وذلك لما عرفت أنّ مراده بالتشبيه ليس ما فهموه. فهو لقائل بل المراد عين مراد المصنف على ما حقق وقرّر بما لا مزيد عليه.

¹²²⁷ الزمخشري، الكشاف، (50/1).

¹²²⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (42/1).

قوله: "ويجوز أن تضرب الجملة".¹²²⁹ هذا هو الجواب الثاني المدعى وهو أن لا يحمل الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور، بل على تمثيل آخر يكون وجهاً ثالثاً في الآية. وهو أن يشبه حال قلوبهم فيما كانت من التجاني عن الحق بحال قلوب محققة. ختم الله على القلوب كما هي عليها، كقلوب الأغنام أو البهائم أو بحال قلوبٍ مقدرة ختمه عليها. ثم يستعار الجملة أعنى ختم الله على القلوب كما هي، أي مأخوذة بتمام المشتمل على اسنادها من المشبه والمشبه به. أما على التمثيل الحقيقي فيكون الاسناد إلى الله تعالى حقيقياً، ختم تلك القلوب المختمة والمقدرة حتى لا تعي شيئاً ولا قبحاً أصلاً، سواء كان ختماً حقيقياً أو مجازياً كما هو الظاهر. لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد إلى الله داخل في المشبه به ولا مدخل له تعالى في تجاني قلوبهم. كما لا مدخل للمفرد الذي خاطبه بقوله: "أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى" في تقديم الرجل وتأخيرها. إذ كل منهما داخل في المشبه به على ما ترى. وان فرض انه عبر عنهما او عن أحدهما بلفظٍ مجازي كالختم في الآية الكريمة، إذا حمل على المجاز الذي هو المختار في الصحاح. قال الفقهاء: هو طير واصلها طائر معلوم الاسم مجهول الجسم. وروي انه في ارض اصحاب الرس يقال له دمخ بفتح الدال وسكون الميم والحاء المعجمة سمكة في السماء قدر ميل وفيه طائر من أحسن الطيور لها عنقٌ طويل لونها مشوب بكل الالوان. وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتأكلها فجاعت يوماً ولم يجد طيراً فانقضت على صبي فذهبت اليه فسميت عنقاء مغرب لأنها تغرب بكل ما اخذته وحذف التاء من مغرب على طريقة قولهم: "إذا زال عنها الخضاب" ثم انقضت يوماً على جارية قاربت الختم فذهبت بها فشكوها إلى بينهم حنظلة بن ضعوان فدعا عليها وقال اللهم خذها واقطع نسلها فأصابها صاعقة فأحرقت. وقيل انها طائفة اغربت في البلاد فبعدت ولم ترى بعد ذلك وهذا المعنى يلائم طول الغيبة وما تقدم الا هلاك.

¹²²⁹ الزمخشري، الكشاف، (50/1).

قوله: "نحو قلوب الاغنام"¹²³⁰ في ثلثه اغتام الاغنام جمع غتم. وهو الجاهل الذي لا يفهم شيئاً ونظيره الأغزال جمع غزال. وفي الأساس رجلٌ اغتم من الغنمة. وهي العجمة في النطق. وذكر المصنف في صورته عن بعضهم أن القاف جمع ألقف واختاره وادعى أنه ليس واحداً له نظيرٌ وعلى هذا فالوجه أن يجعل اغنام عنده محالاً واحداً له من لفظه دفع التنافي بين كلاميه وينتبه بقوله: "هي في خلوها عن الفطن كقلوب بهائم"¹²³¹ على أنه ليست قلوب من يجري عليه تكليف وقوله: "وليس له عز وجل فعل في تحافيه"¹²³² معطوفٌ على قوله: "فكذلك."

قوله: "ويجوز أن يستعار الاسناد"¹²³³ وهذا هو الجواب الثالث وهو أن يجعل الختم على الاستعارة أو التمثيل السابق كما ادعاه أولاً، ويجعل اسناده إلى الله مجازاً من باب اسناد الفعل إلى المسبب له. فالخاتم في الحقيقة الشيطان والكافر نفسه، إلا أنه سبحانه وتعالى لما كان هو الذي أقدره ومكنه اسند اليه الفعل كما اسند إلى الأمير في قولهم: "بنى الأمير المدينة" وفي قوله: "إن يستعار للإسناد"¹²³⁴ إلى أن للإسناد إشارة إلى أن الموصوف بالمجاز العقلي هو الاسناد لا الكلام المشتمل عليه، ولفظ اسم في قوله: "أي اسم الله" معجمٌ للتأديب والمبالغة في كون اسناد الختم اليه مجازاً صرفاً حتى كأنه مسند إلى اسم الله لا إلى الله.

قوله: "وهو"¹²³⁵ أي الختم أو الاسناد ثابت بغيره تعالى حال كونه حقيقة. وقد صرح بالاعتبار المجاز العقلي وحده، واقتصر من ملابسات الفعل على ما يصلح لإسناد اليه. ولم يذكر المفعول معه والحال والتميز، وأراد بالفعل

¹²³⁰ الزمخشري، الكشاف، (51/1).

¹²³¹ الزمخشري، الكشاف، (51/1).

¹²³² الزمخشري، الكشاف، (51/1).

¹²³³ الزمخشري، الكشاف، (51/1).

¹²³⁴ الزمخشري، الكشاف، (51/1).

¹²³⁵ الزمخشري، الكشاف، (51/1).

الحدث. وبالفعل ما كان الفعل وصفاً له قائماً به سواءً كان حقيقياً أو اعتبارياً صادراً عنه | 97 أ | وعن غيره فالضارب مثلاً فاعلٌ دون المضروب للفعل المبني للفاعل لأن الضاربة صفةٌ قائمةٌ به، والمضروب فاعلٌ دون الضارب للفعل المبني للمفعول لأن المضروبة وهو قائمٌ به، فإسناد ضرب إلى الأول حقيقة، وإلى الثاني مجازاً؛ إسناد ضربٍ بالعكس، وتُسمّى المجاز العقلي بالاستعارة الماضي على سبيل التشبيه بالاستعارة الاصطلاحية كما أشار إليه بقوله: "وذلك" أي إسناد الفعل إلى الأشياء كأنها والمستعار ههنا معنى وهناك لفظاً، ومن ثمة جعلهما متقابلين في قوله: "إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زبنا لهم أعمالهم" حيث قال له طريقتان في علم البيان إن أحدهما أن يكون من المجاز الذي يسمى استعارة والثاني أن يكون من الحكم والقول بأن السكاكي حمل كلام المصنف هنا على الاستعارة المكنية فارتكب لذلك رد المجاز العقلي إليها مما لا يلتفت إليه، وفي تعيينه بمضافاتها بقوله: "في ملابسة الفعل"¹²³⁶ أشعارٌ بأن المشابهة يجب أن تكون من هذه الجهة، وفيه كلامٌ سيأتيك عن كثيب والمنعم المملوء وهو الوادي. ففي فقد بني المفعول فقد بني الفعل للمفعول واسند إلى الفاعل الذي هو الذي اسند على عكس ما تقدم يقال ذال أي كان، أي اهانه وذبل ذابلٌ أي هو شديد. وظهر في التمثيل من شعر شاعر لأن المتبادر من الشعر هو الكلام المنظوم لا مع المصدر. وناقّةٌ خبوت هي التي خبتت. فمضت باليد أي بها، فلما كان بالحد على جسمها جعلت كأنها في نفسها، ومنها ناقّةٌ حلوب وماءٌ شروب وطريقٌ ركوب. والمقصود من جعلها مجازاً عقلياً إيقاع فعول على ما هو المتعارف من كونه بمعنى الفاعل دون المفعول.

قوله: "إِذَا رَدَّ عَاثِي الْقَدْرِ مَنْ يَسْتَعِيرُهَا"¹²³⁷ فلا تسأليني وأسألني عن طبعي وخلقي في أيام الجد، وذلك أن العاثي بقيته من قدر إذا استعيرت، أما بمعنى الشامل كأنه سائلٌ صاحبها أن يعطيها صاحب القدر. وأما لأنها خيرٌ

¹²³⁶ الزمخشري، الكشاف، (51/1).

¹²³⁷ الزمخشري، الكشاف، (51/1).

تأثم من جهة القدر من عوفي النبات إذا نمت وكبر، أو أما لأنها شيء يسير ما في الآثر، وقيل كانوا في السنة الجذبة لا يستعيرونها تفادياً عن إعطاء الصافي، فهو سبب مانع للمستعجل الاستعارة، فنشب الرد إليها كما نسب العقل إلى سببه. وقيل كانوا إذا استعاروا في القحط قدراً ومعها شيء مما طبخ فيها. وعليه يكون في القدر مفعولاً السكن منه الباء حال النصب كما في "أَعْطِيَ الْقَوْسُ بَارِبَهَا" وكأن تقديمه على الفاعل مع انتفاء الإعراب اللفظي لوجود القرينة المعنوية بل وجب ذلك لاشتغال الفاعل على ضمير راجع إلى متعلق المعلوم. ولم يجمع المصنف فاختر التجوز إذ لا ظهور للقرينة مع جوازه، والمكان المنسوب أيضاً قليل مخالف للأصل.

قوله: "ووجهٌ رابع"¹²³⁸ هذا هو الجواب الرابع، وهو أن الختم عبارة عن ترك الفرد، أي الإيمان. فمعنى "ختم الله على قلوبهم" أنه لم يقرهم عليه. هذا المعنى يشير إلى ترك القرن، مقصوداً في نفسه، بل لينقل منه على أن مقتضى حالهم الإجماع لولا ابتلاء التكليف على الاختيار. وينتقل هذا المقتضى إلى أن الآيات والنذر لا يغني عنهم وأن لا يجدي عليهم وينتقلوا عن عدم الإغناء والأجزاء إلى في الاصرار على الضلال. فأطلق الختم على ترك القصر مجازاً. أمرٌ ثم كنى به عن ذلك التناهي فيكون هذا وجهاً مستقلاً في الآية كالجواب الثاني.

هذا ما يقتضيه ظاهر قوله: "عبر عن ترك القصر والإجماع بالختم اشعاراً بأنهم"¹²³⁹ ومنهم من قال، حاصله الختم المستعار. لما ترى جعل مجازاً عن ذلك الترك لعلاقة اللزوم فهو مجازين. ولا يجوز أن يستعار الختم من معناه الأصلي لترك القصر المشابه له في المنع عن وصول الحق في شأن هؤلاء خاصة، لأن أحداثاً تابع محسوس وترك القصر مع مانع معقول، والاستعارة الأحداث للعدم، على أن معنى المنع فيه غير ظاهر إلا بعد سبق العلم بحالهم. والآية لبيانها وقد مر تفسير اللطاف وهي إما معربة أو محصلة. فإن حصلت الطاعة تسمى توفيقاً، وإن حصلت

¹²³⁸ الزمخشري، الكشاف، (52/1).

¹²³⁹ الزمخشري، الكشاف، (52/1).

بترك المعصية يسمى عصمة. وقوله: "إن أعطوها"¹²⁴⁰ شرطٌ دل ما قبله على جزائه، وقوله: "عبر"¹²⁴¹ جوابٌ إذ لم يكن جواباً لما كانوا.

قوله: "وهي"¹²⁴² أي بالختم ان عن ترك القصر بذلك الاشعار هي الغاية والتأنيث باعتبار الخبر والاستشراء المبالغة في الشيء يقال شرى الفرس في لجامه والبعر في ربطه، أي مده وجذبه.

قوله: "ووجهٌ خامس"¹²⁴³ هذا هو الجواب الخامس، وهو أن تكون ما نحن فيه حكايةً لما كان الكفرة يقولونه بأن كون القلوب في أكنة هو معنى الختم عليها، كما أن ثبوت الوقر في الأذان ختم عليها، وثبوت الحجاب يعتبر تغشية الأبصار. وكون هذه الحكاية على سبيل التهكم بهم يُعرف بالدوق السليم، والاسناد إلى الله حقيقة، لأنهم تجوزوا الاسناد إليه تعالى.

وأما الختم فيجوز أن يكون حقيقة وأن يكون مجازاً. فقد ذكر في قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا﴾ [البقرة: 88] ، أرادوا أنها في أغطية. وفي قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْنَةٍ﴾ [فصلت: 5] ، الآية تمثيلات لدلو قلوبهم عن الحق. فإن جعل الختم حقيقة كان وجهاً مستقلاً، وإن جعل مجازاً كما هو الأول كان راجعاً إلى ما تقدم.

وقد غير اسلوب الكلام في الوجه الرابع، حيث لم يقل "ويجوز بناءً" على طول مباحث الاسناد المجازي، فصرح بكونه وجهاً رابعاً واعترض على الوجه الثالث باقتضائه صحة أسناد جميع أنواع الكفر والمعاصي بل جميع أفعال الأجسام إلى الله لأنها بقدره وتمكينه. وعلى الرابع بأنه لا قرينة عليه اصلاً، وعلى الخامس بأنه سوق الكلام،

¹²⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (52/1).

¹²⁴¹ الزمخشري، الكشاف، (52/1).

¹²⁴² الزمخشري، الكشاف، (52/1).

¹²⁴³ الزمخشري، الكشاف، (52/1).

لأن القصد بختم الله إلى معرفة ما تقدم من حال الكفار وتأكيده، سواءً جعل استئناف أولاً قوله "ونظيره"¹²⁴⁴ في الحكاية والتهكم قوله تعالى ﴿لَمْ يَكُنْ﴾ [النساء: 137] إذ قد حكم فيه على سبيل التهكم معنى ما كانوا يقولون قبل البعثة بعد الاخرى كما فصله هناك.

وذكر البيضاوي جواباً سادساً وتقريره:¹²⁴⁵ أن الختم القلوب وإبطال التقوى لا يكون في الدنيا حتى تكونوا ترغاً للأصلح، فلا يسند إليه تعالى بل يكون في الآخرة جزاء على أعمالهم القبيحة. والجزاء حسب ما يستحقه العبد عدلاً لا ظلماً، فيكون الاسناد على حقيقة. وإنما المجاز في تشبيهه غير الواقع بالواقع لتحقيق وقوعه والتعبير بما يدل على أنه قد وقع ويشهد لصحته أنه تعالى أخبر أنه يختم على أفواههم وأنه تعالى أخبر أنه يعمهم ويصمهم ويختم على أفواههم حيث قال: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: 97] وقال: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [يس: 65] وقال: ﴿وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنبياء: 100]. وجواباً سابقاً بأنه ليس المراد بالختم أحداث التهيئة المانعة عن قبول الإيمان ليمنع اسناده اليه تعالى بل المراد بذلك سمة وعلامة لجعلها الله في قلوب يجعلها الله في قلوب الكفرة واسماعهم ويعلم الملائكة بذلك أنهم كفروا وأنهم لا يؤمنون ويمنعونهم شبه الوسم المذكور بالختم فأطلق اسم الختم عليه استبقاءً أصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضي فكانت استعارة تبعية وعترض على الجوابين بما عترض به على النحاس على الخامس فإن كل واحدٍ منهما غير مناسبٍ للمقام وعلى خاصة غير مناسبٍ لما بعده فإنه لا مناسبة بين الغشاوة المانعة من الأبصار وبين العلاقة التي يستبدل بها على حال من اسم بها ونحن نقول الآية الكريمة أدل دليلٍ وأوضح سبيلٍ على أن الله خلق الهدى والضلال والكفر والإيمان فاعتبروا أيها السامعون وتفكروا أيها المعتبرون من عقول القدرية القائلين وهذا هم وأن الختم هو الطبع فمن أين لهم الإيمان ولو جاهدوا وقد طبع عليهم فمتى يهتدون أو من يهديهم من بعد الله إذا

¹²⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (52/1).

¹²⁴⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

أظلمهم وأصمهم وكان فعل الله ذلك عدلاً فيمن أضله وخذله إذ لم يمنع حق وجب عليه، فنزلت صفة العدل. وأما منعه ما كان له أن يتفضل به عليهم لا ما وجب لهم، فإن قالوا معنى الختم ونحوه الاخبار بأنهم لا يؤمنون، لا الفعل، فإننا لا يؤمنون الفعل،¹²⁴⁶ هذا فاسدٌ لأن حقيقة الختم فعل ما يصير العبد محتوماً، ولا يجوز أن يكون حقيقة التسمية والحكم الا يرى إذا قيل فلان طبع الكتاب وختم، فإن حقيقة أنه فعل ما صار به الكتاب مطبوعاً لا والحكم ولأن الأمة قد اجتمعت على أن الله تعالى قد وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازة لكفرهم كما قال: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: 155] ، وعلى أن الختم والطبع من جهة النبي والملائكة والمؤمنين ممتنع، فلو كان هو والحكم لما امتنع من ذلك الأنبياء والمؤمنين لأن كلهم يسمونهم كفاراً ويحكمون بذلك، فثبت أنه معنى كلامه في قلبٍ يمنع من الإيمان به كما قال: ﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ [الحجر: 12].

﴿عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 7]

استدل به على فضل القلب على جميع الجوارح، والقلب للإنسان وغيره خالص كل شيء، وأثر فيه قلبه، فالقلب موضع الفكر، وهو في الأصل مصدر قلبت الشيء، إذا جعلته على بدائه، وقلبت الإناء رددته على وجهه، ثم نقل، فسمي هذا العضو الذي هو أشرف أجزاء الحيوان لسرعة الخواطر إليه وترددها عليه، كما قيل:

ما سَمِيَ الْقَلْبُ إِلَّا مِنْ تَقَلُّبِهِ فاحذر على القلب من قلبٍ وتحويل¹²⁴⁷

وعن النبي عليه السلام انه قال: "مثل القلب مثل ريشةٍ تقلبها الرياح بفلاة"¹²⁴⁸ ولهذا كان عليه السلام

يقول: "يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك"¹²⁴⁹ فاذا كان النبي عليه السلام يقول ذلك مع عظم قدره فمن

¹²⁴⁶ هكذا وردت في الأصل.

¹²⁴⁷ من بحر البسيط، ولم أفق على قائل هذا البيت لأنه ورد بصيغ مختلفة منها للاحوص الأنصاري من شعراء العصر الاموي يقول فيه:

ما سَمِيَ الْقَلْبُ إِلَّا مِنْ تَقَلُّبِهِ وَالرَّأْيُ يُصَرِّفُ وَالْأَهْوَاءُ أَطَوُّرُ

أولى بذلك اقتداء به عليه السلام. قال | 98 أ | تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: 24] الآية والجوارح وإن كانت تابعة للقلب فقد يتأثر القلب، وإن كان رثها وملكها بأعمالها، والارتباط الذي بين الظاهر والباطن قال عليه السلام: "إن الرجل ليصدق فتكتب في قلبه نكتة بيضاء، وإن الرجل ليكذب الكذبة فيسود قلبه"¹²⁵⁰ وقال مجاهد: "القلب كالقفص يقبض منه بكل ذنب إصبع، ثم يطبع"، وقول النبي عليه السلام: "إن في الجسد مضغة إذا صلحت الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله إلا وهي القلب."¹²⁵¹ دليل على أن الحتم يكون حقيقياً، وقد قال الإمام العالي الهمام الغزالي: "شرف الإنسان، التي بها قاف، جملة من أصناف الخلق لاستعداده لمعرفة الله، هي في الدنيا جماله وكماله وفخره، وفي الآخرة ذكره وعدته. وإنما استعداد للمعرفة بقلبه، لا بجوارحه من جوارحه. فالقلب هو العالم بالله، والعقل لله وعن الله، وهو الساعي إلى الله والمتقرب إليه، وهو بما عند الله، وإنما الجوارح اتباع وخدم، والآلات يستخدمها القلب ويستعملها استعمال الملك للعبيد واستخدام الراعي للرعية والصانع. والقلب هو المقبول عند الله إذا سلم من غير الله، وهو المحجوب من الله إذا كان مستغرقاً بغير الله، وهو المخاطب والمطالب والمعاتب والمعاقب، وهو الذي يسعد بالقرب من الله، فيعلم إذا زكاه، وهو الذي يخيب ويشقى إذا دنسه، هو المطيع لله بالحقيقة، وإنما الذي ينشر على الجوارح من العبادات أنواره، وهو العاصي والمتمرّد على الله، وإنما الساري إلى الأعضاء من الفواح أثاره وبأظلامه واستنارته يظهر محاسن الظاهر ومساوئه. لذا كل إناء مملوء فيه، وهو الذي إذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه، عرف ربه، وهو الذي جهله الإنسان فقد جهل نفسه، وإذا جهل نفسه جهل ربه، ومن جهل قلبه فهو بغيره أجهل. وأكثر الخلق جاهلون بقلوبهم وأنفسهم، وقد جعل بينه وبين أنفسهم بأن يمنع من مشاطرته ومراقبته ومعرفة صفاته".

¹²⁴⁸ سنن ابن ماجه، برقم: (88). والجامع الصغير وزيادته، 1/ 1078، برقم: (10772)، وصححه الشيخ الألباني: ينظر صحيح الجامع، برقم: (5833).

¹²⁴⁹ الراوي: أنس، المحدث: الحاكم، المصدر: المستدرک علی الصحيحین: 1951، حكم المحدث: [إسناده صحيح].

¹²⁵⁰ لم أجد حديثاً بهذا النص ولكنه موجود بألفاظ مختلفة.

¹²⁵¹ الراوي: النعمان بن بشير، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 52، حكم المحدث: [صحيح].

﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 7]

قوله: "اللفظ يحتمل"¹²⁵² لما كان يحتمل على وجهين الأول أن يكون على قلوبهم متعلقًا للختم، وتمامًا للجملة الفعلية التي قبله، والثاني أن يكون خبرًا مقدمًا وما بعده، عطفاً عليه وغشاوة نكرة. وجاز الابتداء بها لكون خبرها، طرفاً مقدمًا فيكون كل واحد من السمع والابصار متعلقًا بالتغشية، ومن تمام الجملة الاسمية. فعلى الأول يوقف على سمعهم، ويتبدأ بما بعده، وعلى الثاني يوقف على قلوبهم. بين أن الحق هو احتمال الأول، واستدل عليه بدليلين نقليين: الأول: قوله: "ختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة"، فإنه صريحٌ في نسبة الختم إلى السمع والقلب وتخصيص نظر نسبة الغشاوة إليه. فعلم بذلك أن "وعلى سمعهم" معطوفٌ على "قلوبهم". الآيات تفسر على قلوبهم، لذا الآيات يفسر بعضها بعضًا، وقدم قلب ههنا وآخره هناك بأن هذا المقام مقام بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبول الإيمان، وذلك مما يتعلق بالقلب، فالمناسب تقديمه بخلاف ذلك المقام بأنه مقام بيان عدم قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ، وذلك مما يتعلق بالسمع، المناسب تقديمه، والثاني اتفاق القراء على الوقف على قوله: "وعلى سمعهم". ولو كان ذلك من تمام الجملة التي بعده لكان ينبغي أن يتبدأ به ويوقف على ما قبله، وذكر البيضاوي أيضًا دليلًا عقليًا،¹²⁵³ ومحصل أن ما ذكر من الختم والتغشية لبيان كونه كون ما تعلق به ذلك ممنوعًا عن فعله الخاص بسبب تعلقه به فينبغي أن يكون ما يمنع المؤثر عن تأثير مناسبًا لجهة تأثيره مانعًا إياه عن التأثير بتلك الجهة، ولا يخفى أن الختم لكونه مانعًا من جميع الجوانب للوصول إلى ما هو المختوم عليه مناسبٌ للقلب الذي لا يخص ادراكه بما في بعض الجوانب فيكون مناسبًا للسمع أيضًا، لذلك بخلاف الغشاوة، فإنها ليست مناسبة للسمع لان ادراك السمع لا يختص ببعض الجوانب ويناسب البصر. لا يقال لفظ

¹²⁵² الزمخشري، الكشاف، (52/1).¹²⁵³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

الغشاوة لا يبنى على خصوص جهة المجازاة؛ بل انه ذكر لانها الغشاوة، فإنها ليست في امراض العين مشهوراً لأننا نقول الغشاء وانما يكون بين الرائي والمرئي، واختصاصه بالمقابلة واضح لا سترة فيه.

قوله: "كان أدل على شدة الختم في الموضعين"¹²⁵⁴ لأن ملاحظة معنى الجار في كل واحدٍ منهما يقتضي أن يلاحظ مع كل واحدٍ معنى القول المعدى به. وكان الفعل مذكوراً مرتين. وقيل لأن "ختم" يستعمل تارةً متعدياً بنفسه، فيقال "ختمه" فهو محتوم، وأخرى بعل يقال عليه. فإذا استعمل بعل، يراد الدلالة على شدة الختم، لأن زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى، ولا معنى يناسب | 98 ب | ههنا، سوى الشدة، فإذا كرر يراد زيادة الدلالة على شدته فيما دخل عليه. وذكر البيضاوي فائدةً أخرى، وهي الأدلية على استقلال كل منهما بالحكم، وهو الختم عليه. فإن معنى ملاحظة الجار في كلٍ منهما يقتضي أن يلاحظ مع كل واحدٍ معنى الفعل المعدى به. فكان الفعل مذكوراً مرتين. هكذا يجب أن يفهم هذا المقام.

والعجب أن المصنف ذكر الفائدة الأولى دون الثانية، ولم يتعرض لحلها جمهور الشارح. وبعض أفاضل المتأخرين بينهما بما هو بيانٌ للثانية، وأفاد ابن الكمال أن الإعادة لله، لا له، على الأصالة، لأن الختم على القلب لا يتسع الختم على السمع، بل الأمر على العكس، فإن الختم على السمع يتبعه الختم على القلب في الجملة. لذلك ترك إعادة الجار حيث قدم ختم السمع في قوله: "وختم على سمعه وقلبه".

قوله: "يفعلون ذلك"¹²⁵⁵ إشارة إلى أن جوازه مضطرد إذا أمن من اللبس، كما جود الشاعر البطن والمراد البطون في قوله:

كُلُوا فِي بَعْضِ بَطْنِكُمْ تَعْفُوا فَإِنَّ زَمَانَكُمْ زَمَنٌ حَمِيصٌ¹²⁵⁶

¹²⁵⁴ الزمخشري، الكشف، (52/1).

¹²⁵⁵ الزمخشري، الكشف، (52/1).

¹²⁵⁶ البيت بلا عزو في: الكتاب 1/ 108، معاني القرآن 1/ 307، المقتضب 2/ 172، المحتسب 2/ 87، الأملاني الشجرية 1/ 311، الخزانة 3/ 379.

يقال: عفا عن الحرام يعف عنه عفاً، وعفه أيضاً كف عنه، ولم يتعرض لما لا يحل. والمعنى: اقتنعوا بالقليل من الطعام تعفوا عن تناول الحرام، فإن زمانكم زمن الضيق والجرب والحميص للجائع، والمراد أن زمانكم ذو خمس، كما في عيشة راضية. وأما إذا لم يؤمن اللبس بأن يكون مدلول اللفظ أمراً منفصلاً عن الشخص، كالثوب والفرس، فلا يجوز إطلاق اللفظ المفرد، وإرادة الجمع فلا يقال: ثوبهم وفرسهم عند إرادة الأثواب والأفراس حذاراً عن اللبس، فإنه يجوز اشتراك جماعة في ثوب واحد.

قوله: "فلمح الأصل"¹²⁵⁷ إذاً، وعلى آذانهم السامعة، فيجوز أن يوجد أيضاً عند لمح الأصل. أما المزعج، فالاختصار والتفنن بتوحيد السمع وجمع أخويه مع إشارة لطيفة، لكن مدركاتهما أنواع مختلفة. وما قيل من أن دلالة وحدته على وحدة متعلقة، لا يعلم من أي الدلالات هي مدفوع، بأنها من الدلالات الالتزامية التي تكتفي فيها. كان ولو بحسب الاعتقاد في اعتبارات البلاغ.

قوله: "يدل عليه"¹²⁵⁸ أي على أن توحيد السمع للمعنى الأصلي جمع الآذن مع الأمن من اللبس.

قوله: "وأن تقدر"¹²⁵⁹ عطف على قوله: "أن تقول"¹²⁶⁰ ولك أن تقدر مضافاً جمع جمعاً ليطابق المقصود.

فعلى هذا، يكون السمع بمعنى المصدر وفيما سبق من الوجهين، كان بمعنى القوة السامعة. وقيل أراد سمع كل واحد منهم، وهذا كما يقال الشيء برأس، وقيل إنه توسط جمعين، فدل على الجمع، وأن وحدهما في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257] دل على الأنوار، ثم معنى الآية يكون "ختم الله على آذانهم" فجعلها لا تصغي ولا بعينه ولا تعقله عقوبة لهم على سوء اختيارهم وميلهم إلى الباطل وإيثارهم، ومن ذلك قال

¹²⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁵⁹ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁶⁰ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

النبي صلى الله عليه وسلم: "ويلٌ للقمع من النار"¹²⁶¹ والأفماع جمع قَمْعٍ كَضَلْعٍ، وهو الآنية الَّتِي يُتْرَكُ فِي رُؤُوسِ الظروف لتملاً بالمائعات من الأشربة والأوهام. وشرب الأسماع، الذين يسمعون القول ولا يعونه، الذي لا يعي شيئاً مما فيه.

﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾

[سورة البقرة: 7]

قوله: "مع ما فيه من حرف الاستعلاء"¹²⁶² وأمالة فتحها نحو الكسرة وأمالة الألف التي بعدها نحو الياء صوت الصادر. وهو ينافي كونها من المستعلية التي يكون الصوت بها إلى الحنك الأعلى، لكن أبا عمرو والكسائي في رواية الدوري عنه بميلانها، قالت الشاطبية وفي اللغات قيل: راءٌ طرفٌ انت بكسر تدعى "حمير" ونقيل كأبصارهم، والدار ثم الحمار مع حمارك، والمعنى واقع الإمالة في اللغات واقعة قبل راء متطرفة لفظاً وحكماً مكسورة، تدعى حميراً، أي شح محمود، أو ولا يرد ما قرأت به، والتاء في البيت الأول من الدوري عن الكسائي والحاء عن أبي عمرو وقوله: "أقيس" معناه قس على هذه الأمثلة، مات بها لتنضل، أي لتقلب في النضال، يقال: ناضل القوم فناضلهم إذا رماهم فغلبهم في الرمي، وعلة إمالة ذلك طلب الخفة لأنها لألف التي بعدها كسرة إذا أميلت قربت من التاء وقربت الفتحة التي قبلها من الكسرة، يعمل اللسان عملاً واحداً مستقلاً وذلك أخف من أن يعمل متصعداً بالفتحة والألف ثم يهبط مستقلاً بالكسرة، ولا سيما إن كثرة الراء قريب وقامت مقام كرتين من حيث أن الراء حرف تكرير قائم مقام حرفين، فغلبت على الصاد المستعلية لذلك.

قوله: "نور العين"¹²⁶³ التي بها الأبصار كما أن نور القلب هي القوة التي بها التعقل والأفكار، ولفظ "كما أن" في قوله: "وكأنهما"¹²⁶⁴ ليس للتشبيه بل للظن تخمين الذي كثر استعماله، والمراد بالجواهر الجسم اللطيف

¹²⁶¹ لم أقف عليه.

¹²⁶² الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁶³ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

النوراني، لا ما هو قائم بذاته ذهاباً | 99 أ | إلى جعل القوى من قبيل الصور دون الإعراب. فقال البيضاوي: "الأبصار" جمع "بصر" وهو إدراك العين، وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة وعلى العضو، وكذلك السمع، فلعل المراد بهما في الآية العضو، لأنه أشد مناسبة للختم والتغطية، وبالقلب ما هو محل العلم.¹²⁶⁵ وقوله: وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما في قوله: "ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" اراد بقوله: وكذا السمع، إنه في الأصل مصدر بمعنى إدراك القوة السامعة، وقد يطلق مجازاً عن نفس القوة السامعة وعلى العضو أيضاً، وأورد كلمة "العل" لعدم القطع بما ذكر، فقد يجوز أن يكون بمعنى القطع المصدر ويُقدَّر مضافاً ليتأتى الختم عليه. وآخر تفسير القلب عن تفسير آخر، مع نقد مثليهما في النظر بناءً على اشتغاره بالمعنى المذكور، وإنما فسره تبعاً لتفسيرهما تنبيهاً لبعض القاصرين.

وأما حمله القلب على العقل في قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، فإن كان له قلبٌ وإعٍ يتفكر في حقائقه وفي تفكير القلب وإيهامه، تعجم واشعاراً، أن كل قلبٍ لا يتفكر ولا يتدبر. وقد نقل هذا الحمل الشيخ عبد القاهر عن بعض المفسرين. ثم شدوا عليه التنكير في ذلك، وقالوا: "وإن كان المرجع فيما ذكرناه عند التحصيل إلى ما ذكره لكن ذهب عليه أن الكلام مبني على تخيل أن من لا ينتفع بقلبه فلا ينظر ولا يعي بمنزلة من عدم قلبه"، كما نقول في قول الرجل إذا قال: قد غاب عني قلبي أو ليس قلبي يحضر، لأنه يريد أن يخيل إلى سماع السامع أنه غائب عنه قلبه بجملته دون أن يريد الإخبار أن علمه لم يكن وإن كان المرجع عند التحصيل إلى ذلك وكذلك إذا قال: "لم أكن هناك" يريد غفلته عن الشيء، فهو يضع كلامه على التخيل.

¹²⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁶⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

قال صاحب الإيضاح: كلام الشيخ حق، لأن المراد بالآية الحث على النظر والتفريع عن تركه. فإن أراد هذا المفسر بتفسيره، وأن المعنى لمن كان له مطلقاً فهو ظاهر كلام الشيخ. الفساد، وإن أراد أن المعنى لمن كان له عقلٌ ينتفع به ويعمله فيما خلق له من النظر فيفسر القلب بالعقل ثم تقييد القلب بما قيده، غني عن الفائدة لصحة وصف القلب بذلك بدليل قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179]. ثم إن الغشاوة رفعٌ بالابتداء عند سيبويه وبالجار والمجرور عند الأخفش، وأيده البيضاوي بالعطف على الجملة الفعلية. ووجهه أن الكلام على رأيه يكون جملة ظرفية والفعل أصل في العمل. فلذلك ذهب أكثر النحاة إلى أن الظرف مقدر بالفعل، والتقدير في الآية واستقرت على أبصارهم غشاوة فيحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه، بخلاف ما إذا حمل على الجملة الاسمية.

قوله: "بالكسر والنصب"¹²⁶⁶ بكسر العين ونصب الباء، ولم يذكر الناصب، وذكر البيضاوي¹²⁶⁷ له وجهين. الأول إضمار فعل لائق يدل عليه ختم، جعل وأحدث على طريقة بارد أو الثاني الانتصاب على اسقاط حرف الجر فيكون على أبصارهم معطوفاً على ما قبله، والتقدير ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة. ويجوز أن ينتصب على أنه مفعول مطلق يَحْتَم من باب قعدت جلوساً بناءً على أن الختم والتغشية يشتركان في معنى الشر، فكأنه قيل وختم تغشيته على سبيل التأكيد والباقي واضح. والغشاء مصدر الاغشم، وهو ما لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار، ولعل المعنى حينئذٍ أنهم لا يبصرون الأشياء أبصار غفلة لا أبصار عبرة.

¹²⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁶⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

[سورة البقرة: 7]

قوله: "والعذاب مثل النكال".¹²⁶⁸ بناء ومعنى، أما بناءً فلأن واحداً منهما على وزن فَعَّال بفتح الفاء، وأما

معنى فلمن المراد بهما العذاب الذي يرتدع به الجاني عن المعادة إلى الجناية التي وقع العذاب المذكور بمقابلتها جزءً عليها كل واحدٍ منهما معناه المنع والامتناع والردع والامسك، فيُقال: "نكل به تنكيلاً" إذا جعله نكالاً وعبرةً لغيره، أي عقوبته على جنايته عقاباً رادعاً عن المعادة إليها، وردع غيره أيضاً اعتباراً لحاله، والنكول ارتداء عما يراد الاقبال عليه، يُقال نكل عن العدد وعن اليمين ينكل بالضم، أي جبن وامتنع.

قوله: "ويدل عليه" إذاً على أن الماء العذب يقمع العطش تسميتهم إياه نفاخاً بالخاء المعجمة لأنه ينفخ

العطش، أي يكسره، وفراتاً أيضاً لأنه بوقت العطش، أي فلفظ الفرات فيه قلب، حيث جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين، فيكون وزن فرات غفلاً لأنه من رقت الشيء يرفيه | 99 ب | إذا فته وكسره بيده كما يرفت المدر، والعظم البالي، والرفات الحطام وهو ما يكسر من اليبس.

قوله: "ثم اتسع فيه"¹²⁶⁹ عطفٌ على قوله: "مثل النكال"¹²⁷⁰ إذاً أنهما متماثلان معنى حتى إن كل عذاب

نكال وبالعكس. ثم أنه اتسع في العذاب، أي أوقع فيه الاتساع بأن استعمل في معنى أعم من أصل معناه، وهو كل المقادح سواء أراد به ردع الجاني عن أن يعاود ما فعله من الجناية، أولاً، لأنه لا يرى أن الآلام الأخروية لها عذاب، مع أنها لم يرد بها الردع عن المعادة وإنما هي مجازاة للجناية السابقة فقط. والقادح من قدحان الشيء، وقال البيضاوي: "فهو أعم منهما"،¹²⁷¹ يعني إذا ثبت الاتساع فيه يكون أعم من النكاد والعقاب، فإنهما عبارة

¹²⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁷¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

عن الم تكون المقصودة منه ردع الجاني ونقل أيضاً اشتقاق العذاب من التعذيب الذي هو إزالة العذب، كالتغذية والتمريض، قال الجوهرى العذبة الغداة وماء ذو عذب أي كثير الغداء، وقال أقديت عينه جعلت فيه القذى وفذيتها بقذية أي أخرجت منه القذى، لكن لم يذكر استعمال "مرضته" بمعنى إزالة مرضه قدس سره وجد استعمال "فلذلك" ذكره ومعنى اشتقاق الثلاثي من المزيد في تحقق المناسبة بينهما في الحروف والمعنى فيصح أن يقال إن العقاب مشتق من التعذيب والمرض من التمرريض، فإن المزيد فيه قد يكون أظهر وأشهر في المعنى بالنسبة إلى الثلاثي فيقال في بيان معنى الثلاثي إنه مشتق منه كالوجه من المواجهة. وقيل سُمي "عذاباً" لأنه جزاء ما استعذبه المرء بطيعه، أي استطابه، ولذلك قال تعالى: ﴿فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِي﴾ [القمر: 37]. وإنما يذاق الطيب على معنى أنه جزاء ما استطابه واستحلاه يهواه في الدنيا. وقيل العذاب: كل ما يمنع عن المطلوب، يقال "عذاب الرجل عذب لم تأكل غير ضائم".

قوله: "أن العظيم نقيض الحقير"،¹²⁷² المراد بالتبويض هنا هو ما يرفع به الشيء عن الآخر عرفاً. فإذا قيل "هذا كبير" أو "عظيم"، دفع الأول بأنه صغير والثاني حقير. فلما كان الخير دون الصغير، كان العظيم فوق الكبير، ألا يُرى إليه جريان العادة؟ لأن الأحسن يُقابل بالأشرف، بأن الأخص يُقابل بالأشخص، والحسن بالشریف. فما يوهم من أننا نقيض الأخص أوسع مما لا يلتفت في أمثال هذه المباحث.

قوله: لأن الصغير قد يكون عظيماً، فلا يقابل بين الصغر والعظم، والعظمة يمتنع اجتماعهما بخلاف الحقير، فإنه يمتنع أن يكون عظيماً، لأنهما متضادان فلا يجتمعان. ولا يخفى أن من امتنع كونه حقيراً، فهو من ما لا يمتنع كونه عظيماً، وظهر من ذلك أن العظيم فوق الكبير، وذلك لأن العظيم يمتنع كونه حقيراً، والتضاد بينهما غير ممكن. وما يمتنع كونه حقيراً وهو العظيم، فوق ما لا يمتنع كونه حقيراً وهو الكبير.

¹²⁷² الزمخشري، الكشف، (53/1).

قوله: "ويستعملان في الجثث والأحداث جميعاً"¹²⁷³ فكل واحدٍ من العظيم والكبير، وإن جاز استعماله فيهما، قال رجلٌ "عظيم" أو "كبير" فيراد "عظيم" أو "حطّة"، إلا أن في اتصاف المعنى بالعظم نوعٌ من الخفاء، فلذلك أزاله البيضاوي بقوله: "ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقّر بالإضافة إليه".¹²⁷⁴

قوله: "ومعنى التنكير"¹²⁷⁵ التنكير في الموضعين، وإن احتمل حمله على التعظيم، أي غشاوة، وعذاب، وتوصيفه بالتعظيم للتأكيد نحوًا. ذهب أنس الدابر إلى أنه حمل الثاء على التنوين لأنه أضاف العظيم من صريح رشده الدال عليه بجوهره وصيغته، وتنكيره أيضًا إذا حمله عليه كل تنكيرٍ الأول عليه أيضًا ليناسب العقوبة العاجلة بالآجلة. وقال "غشاء النعامة" دون "العمى"، مع أنهم بالواقع معظم الأبصار، ومختوم القلوب والأسماء لا اختيار لهم في حدوث هذه الصفات. فهما تنبيهًا على أن ذلك من سوء اختيارهم وشوم اصرارهم على الإنكار. فكأنهم باختيارهم هذا المنكر، أنكروا ما يترتب عليه وأظهروه في أنفسهم. وقال البيضاوي: "الجملة وعيد وبيان لما يستحقونه".¹²⁷⁶

وقال ابن الكمال: "ولما كان الختم والتغشية مسببا مما اقترفوه، ناسب تعقيبه بوعيد وبيان لما يستحقونه، لا على وجه التقريع كي لا يتوهم أنما سبق من الختم والتغشية سببٌ لذلك"¹²⁷⁷ ويرد على القولين أن كونهما وعيدًا وبيانًا لا يقتضي أن لا يعطف بل يستأنف. واللائح أنه عطفٌ على ختم، فإن الجزاء الديني على اصرارهم، وهذا هو الجزاء الأخروي. وللسمرقندي تفصيلٌ آخر في هذا المقام فليُنظر. وعن بعضهم ختم على قلوبهم فلم يطالعوا

¹²⁷³ الزمخشري، الكشف، (53/1).

¹²⁷⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

¹²⁷⁵ الزمخشري، الكشف، (53/1).

¹²⁷⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

¹²⁷⁷ تفسير ابن كمال باشا، (57/1).

أجله، وعلى سمعهم أحكام خطابه، وعلى أبصارهم غشاوة فلم يروا كماله، ولهم عذابٌ عظيم. فحرموا وصالحهم. "ومن قوله: ثم قلت فإن قيل تعريف الموصول في "إن الذين" إما للعهد فلا يكون قسمًا، لأنه يكون كليًا، والأشخاص ليست كذلك، ولو سلم فلا نسلم التمكين بالتثليث بخروج الكافر المجاهر الغير المصر، أو للجنس فيدخل المنافقون سواء عم أو خص بالمصرين فلا حاجة إلى التثليث. قلنا نختار العهد لكن ليس الأشخاص معينة من حيث خصوصياتهم، وتعييناتهم، وهم أعلام الكفر | 100 أ | الكفرة بل الأشخاص المخلوطين بالعنوان المختص بهم وهو الكافر المصر عليه الكفر، فيصلح الكافر الغير المصر لا ينافي الاستيعاب، لأن المراد استيعاب رؤساء الناس وإعلامهم بقرينة أنه لم يتعرض لأصحاب الكبريات إذا لم يدخلوا في المتقين ولا في القسمين بعدهم. أو نختار الجنس والتناول المذكور إنما هو بحسب ظاهر مفهوم لفظ الكافر المصر مع قطع النظر عن السياق والسبق. وأما إذا نظر اليهما يتعين ارادة المصر المجاهر بالكفر، فيكون المنافق قسمًا ثالثًا بما يناله. أما دلالة السياق عليه، فلأنه بعدما ذكر الذين كفروا أفرد المنافقون بالذكر بدل على أن المراد من الذين كفروا الماحضون المجاهرون وإن كان في نفس الأمتناول، ولا المنافقين. وأما دلالة السياق فلأن ما سبق عليهم المؤمنون ظاهرًا وبالمناطق. والذي يقابلهم هم الذين كفروا ظاهرًا وباطنًا.

وقد يجاب بأنه لا دلالة لقوله: ثم ثنى بالذين محضوا على اختصاص الذكر بهم، فلا بأس بتناوله لغيرهم، ويرد بأن المتبادر من فوق كلامه الاختصاص فحتيج إلى ذلك التأويل قطعًا، لا يقال لا ورود للاعتراض على كلام المصنف من أصله ليجاب بما أُجيب به لأنه قال في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 3] فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق، ومن أخل بالاعتقاد فهو كافر، فإذا كان الكافر مقابلًا للمنافق عنده، كيف يتوجه عليه؟ نعم، يُرد على ظاهر كلام البيضاوي، حيث جعل الإيمان عبارة عن التصديق، فيجاب بما أُجيب به لأننا نقول قد أطلق لفظ الكافر على ما يعم الأخص والمنافق إما بالإشراك أو التجوز، حيث قال جمع

الفريقين معًا، فجعلهم جنسًا واحدًا وكون المنافقين نوعًا من نوعي هذا الجنس مغايرًا للتنوع الآخر بزيادة زادوها لا يخرجهم من أن يكونوا بعضًا من الجنس.

قوله: "التعامي عن آيات الله"¹²⁷⁸ المنافقون، أي ليس هذا من عطف جملة على جملة ليطلب بينهم المناسبة المصححة لعطف الثانية على الأولى، بل من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون احتواء الجملة للواقعة في المجموعين. فالغرض هنا تقبيح حال الفريقين.

﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾

[سورة البقرة: 8]

قوله: "كما قيل: لوقة، في ألوقة"¹²⁷⁹ يعني ان من الالف لام ذوق وأصله الوقه، وفي الصحاح في فصل الهمز واللام والقاف الالوقه طعام يصنع من الزيت، وفي فصل اللام والواو واللوقه بالضم الزبدة ولوق طعامه إذا أصلحه بالزبد. فيظهر من كلامه في الموضعين أن كل واحدٍ منهما تالفٌ مستقلةٌ وليس أحدهما مخففًا من الآخر بحذف همزته، على خلاف القياس كما ذهب إليه المصنف.

قوله: "اللازم"¹²⁸⁰ سواء كان قياس أو غيره كما في لفظ "الله" لكن الحذف ههنا في المنكر شاهدٌ للثاني.

قوله: "لا يكاد يقال الأناص"¹²⁸¹ لا يقال ناص، قال البيضاوي "إنسان وأنس وأناسي فحذفت الهمزة حذفها في لوقه وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يُجْمَع بينهما."¹²⁸² وقوله: "ان المنايا يطلعن"، قال

¹²⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (53/1).

¹²⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

¹²⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

¹²⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

¹²⁸² البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

الجوهري أصل الناس أناس فخففوا الالف واللام فيه عوض عن الهمزة لأنه لو كان كذلك لما اجتمعا مع المعوض عنه في قول الشاعر، فما قاله قدس سره الله هو أظهر وهو الأشهر.

قوله: "وسموا لظهورهم".¹²⁸³ هذا هو المختار بدليل المقابل وأنهم سموا بشراً لذلك. قال البيضاوي أيضاً إنه مأخوذ من "أنس" لأنهم يستأنسون بأمثالهم، فيقال انست به أنساً وأنسه، وهو خلاف الوحشة، وفيه لغة أخرى "انست به أنساً" على مثال "كفرت به كفراً"، قال الشاعر: "وما سمي الإنسان إلا لأنسه" لأنه يتقلب، وقيل لاستئناس روحه ببدنه وبدنه بروحه، وقيل بل أنس بربه.

وذهب الكسائي إلى أنه مأخوذ من النوس، وهو التذبذب، والتحرك أصله نوس، فقلبت الواو والفاء. قال: "سموا به لحركاتهم، ومحظوظ في مباحثاتهم ومحظوراتهم وحركات سائر الحيوان لا يوجد وجودها فيهم". وقيل مأخوذ من شيء، ثم قلبت الياء إلى موضع السين، وأخرت السين فصارت ثم قلبت الياء الفاء كما في "نوس"، وسموا بذلك لنسيانهم. قال تعالى في حق آدم "فنسي ولم نجد له عزماً"، وما يؤيده ما روي عن ابن عباس أنه قال: "سمي انساناً لأنه كان عند الله فنسي". | 100 ب |.

قوله: "لأن الزنه على الأصول"¹²⁸⁴ في هذا المخذوف إذ المقصود بالزنة فيه التنبيه على الحرف الأصلي والزائد، وكيفية التدرج، أي هول الصيغة بالتصرف. وقد يقصد على قلة بيان الحال فيقول وزنٌ قاضي. وإما في المقلوب، فالزنه على الفروع فيقول "آيس على" إذ يعرف منه الأصل عن المزيد مع كيفية التغيير، ولو روعي فيه الأصل لالتبس الحال.

¹²⁸³ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

¹²⁸⁴ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

قوله: "وهو" أي "أناس"¹²⁸⁵ من السماع الجمع بضم الراء اسم جمع وبكسرهما جمع دخل على وزن نمر وهو الأنثى من ولد الظان. وقد بعد ما هي بالضم جمعاً نظراً، أي المعنى، أو إلى أن الضمة بدلٌ من الكسرة للدلالة على القوة، كما ابدلت لذلك من الفتحة في سكارى وغباراً. ولم يجعلهما جمعين في أنفسهما من حيث الأفعال بضم القاف، ليس من أوزان الجموع في لغة العرب. والفرق بين الجمع الحقيقي المبني على المفرد وبين اسم الجمع أن اسم الجمع مفرد اللفظ مجموع المعنى، كركب وسفر وصحب، بدليل جواز تصديره على صيغة حيث يقال ركب وسفير وصحيب، والجمع الحقيقي لا يجوز تصغيره إذا كان جمع كثرة بل ترد إلى واحدة أو ما جمع قلت إن وجد لأن جمع القلة يجوز تصغيره.

قوله: "وأما نويس"¹²⁸⁶ دفع لما يتوهم من أن ناساً مأخوذ من النوس، وهو الحركة بدليل تصغيره على "نوس"، ثم إن "نوس" إذا جعل مصغراً "ناس" فلا شبهه في كونه على مكبره، وإن جعل مصغر ناس فقد قيل معنى كونه على خلافه أنه على خلاف أصل مكبره، أي لو كان على لقليل "أنيس" بتشديد الياء فلا ينافي ما في المفصل من أن مأخوذ على منه مثال التصغير. لم يرد إلى أصله فيقال في "وناس مبيت" وهو يرد نوس، فظهر أنه مع كونه على خلاف مكبره مخالف لقياس أصله الذي هو "أناس". وقيل ليست المخالفة في عدم الرد لصحة بناء التصغير بل في قلب ألفه واواً، لأنها ثلاثة تحقيق، وإنما قلب الألف إليها إذا كانت ثانية زائدة أو أصلية منقلبة عن الواو. وورد بأنها ثابتة صورة، وقلبها واواً أولى لثلاث يجتمع ياءان فلا مخالفة. و"أنيسان" تصغير "إنسان"، وقيله كثير يحين تصغير "رجل"، قياسه "رجيل"، فكل منهما مخالف للقياس ومكبره، وإذا جازت مخالفتها كانت مخالفة المكبر وحدها في "نوس" أولى يجوز هكذا قيل وليس بشيء، إذ لا معنى لمخالفة المصغر مكبره إلا على كون

¹²⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

¹²⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

خلاف قياسه، فلا من هذه الحيثية، بل من حيث أن المخالفة فيهما مع المكبر نفسه مع أصله كما أحاط به علمك.

قوله: "ولام التعريف فيه" أي، في الناس، للجنس. فإن قيل: لا فائدة في الأخبار بأن يقول كذا وكذا من الناس، أُجيب بأن فائدة التنبيه على أن الصفات المذكورة تنافي الإنسانية، فينبغي أن يجهل كون الموصوف بها من الناس ويتعجب منه. ورد بأن مثل هذه التراكيب قد رأيناها في مواضع تحمل مثل هذا الاعتبار، ولا يقصد فيها إلا الإخبار بأن من هذا الجنس طائفة متصفة بكذا، كقوله تعالى: ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا﴾ [الأحزاب: 23].

الأولى أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى "وبعض الناس" أو "بعض منهم" من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الصفات. ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأً يرشدك، أي: "ذلك قول فمنهم لا ترام، وبعضهم مما وضم حبل الحاطب"، حيث قائل لفظ منهم بما هو مبتدأ، أعني لفظ بعضهم. نقول:

"من الرجال رجل كالأسود عزةً وانفأً، لا يطلب". والمباحثة معهم ومنهم متقاربون. الحطاب التي تضمها حبل الحطاب. والحمل القش جمع الشيء وذلك هو القماش وقد يقع الظرف موقع المفرد المبتدأ بتقدير الموصوف لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [الصفات: 164]، فالقوم قرار الموصوف في الدرس الثاني وجعلوه مبتدأ.

والظرف الأول مبتدأً خيراً وعكسه أولى بحسب المعنى، أي الجمع جمع منادون. ذلك "وما من أحد منا إلا له مقام معلوم" لكن وقوع الاستعمال على أن "من الناس رجالٌ كذا" وكذا دون رجال شهد لهم هذا تحقيقاً لكن الرد الذي ذكره مرفوعاً بما قال ابن الكمال من أنه خص هذا الصنف من بين الأصناف بمبالغات وتشديدات وأبرز نظم قصتهم ابرازاً غريباً، حيث قدم الخبر على المبتدأ، وأهمه غاية الاتهام ووصفه بصفاتٍ عجيبة، ليشقق السامع إلى ذكر ما بعده من قبائحهم ونكرهم نعيماً وتعجبياً من شأنهم، أي أنظروا إلى هؤلاء وقبيح ما ارتكبوا كيف اختصوا من بين سائر الناس بما لم يرضى العاقل أن ينتسب إليه | 101 أ | ولما كانت فائدة الاخبار بكونهم من بعض الناس أي أن يكونوا من جنسه، من اختص بمثل هذه الصفات فإنها تنافي الإنسانية، بحيث كان ينبغي أن

يعد المصنف بها من جنس الإنسان، ناسب تصدير كلامه به، وإن كان حقه التأخير، وهذا النوع من الاعتبار اللطيفة مداراةً على دلالة رائقة خطابية لا يعتبرها البليغ إلا بمعونة المقام واقتضاء الحال، ولا يطالب بالاطراد. وأنت خبيرٌ بأنه يمكن دعوى الاطراد، يُقصد في نحو قوله: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا﴾ [الأحزاب: 23]، إظهار كمال شرف المؤمنين، كما قصد ذلك في توصيف الملائكة بالإيمان في قوله: ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ [غافر: 7].

قوله: "والإشارة إلى الذين كفروا"¹²⁸⁷ يعني على تقدير كونه محمولاً على الجنس يُراد به المصرون مطلقاً، وفي ذلك مزيدٌ من تقبيحٍ للقسم الآخر، ويُذكر لدم الأولين كأنه قيل: "ومن هؤلاء المصرين على الكفر الذين عرفت حالهم القوم الذين شأهم على النفاق كيت وكيت". ولما كان المعهود ههنا مذكوراً بلفظٍ آخر، أشار إلى ذلك بقوله: "أي موقع الناس موقع القوم".¹²⁸⁸

﴿مَنْ يَقُولُ﴾

[سورة البقرة: 8]

قوله: "من"¹²⁸⁹ صفة إن جعلت اللام للجنس جعل من موصوفه مع الجنس موصولة مع العهد رعايةً للمناسبة والاستعمال. أما المناسبة، فلأن الجنس منهم لا توقيت فيه، فناسب أن يعبر عن بعضه بما هو نكرة، والمعهود منه، فناسب أن يعبر عن بعضهم بمعرفة. وأما الاستعمال، فكما في الآيتين المذكورتين، لا أريد بالمؤمنين الجنس عبر عن بعضهم بالنكرة، وأريد جماعة معينة من المنافقين عبر عن بعضهم بالمعرفة. قيل والعرف في ذلك أنك إذا قلت: "من هذا الجنس طائفةٌ من شأنه هكذا"، كان التقييد بالجنس مقيداً بخلاف ماذا قلت: "من هذا الجنس الطائفة الفاعلة". كذلك لا من عرفهم كونهم من الجنس أولاً. وإذا قلت: "من هؤلاء الذي فعل كذا كان

¹²⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

¹²⁸⁸ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

¹²⁸⁹ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

حسنًا"، فإن فيه زيادة تعريف له ولا يحسن كل الحسن أن يقال: فاعلٌ كذا، لأنه عرفهم كلهم، إلا إذا كان في تنكيه غرضٌ عليه، أو تجهيل، وكل من الآن في الأصل."

قوله: "كيف يجعلون؟"¹²⁹⁰ هذا سؤالٌ عن جواز كون اللام في "الناس" للعهد، أي كيف يُجعل أهل التعميم على النفاق بعضًا أو النكر الكفرة المصيرين الذين وُصفوا بالختم على قلوبهم والمنافقون المذكورون غير المختوم على قلوبهم؟ أي غير من أجزائهم فيما يُقوم بالختم لأنهم الذين ظاهروا أو باطنًا، كما دل عليه قوله: "ثم ثنى". والجواب: إن الكفر على التصميم والإصرار بالختم، جميعًا، أي الماحضين المصيرين والمنافقين المصممين معًا، وصيرهما جنسًا واحدًا. الكافر الذي لا يعوي عن كفره أصلاً، لكن المنافقين امتازوا عن الماحضين بزيادة زادوها على الكفر الإصرار. وبذلك، لا يخرجون عن ذلك الجنس الجامع بينهما.

والحاصل أن المراد بالذين كفروا على تقدير الجنس هم المصرون، فيُندرج فيه المنافقون المصممون. وما ذكرنا من أن ثنى بذكر الماحضين محمول كما تجمع على المنافقين لما افردوا بذكر ما هو كاف في بيان أحوالهم، كان للمقصود بالذات في ذلك الحكم المشترك بيان حال الماحضين لا على أن الماحضين المرادون مطلقًا. ولما قرناه صَح، بعضهم بعضًا، أولئك، واستقام قوله: "وثنى بلا اشكال".

وعلى هذا التحقيق أيضًا، قول البيضاوي، "فعلى هذا"،¹²⁹¹ أي على تقدير كون "الناس" للعهد، تكون الآية تقسيمًا للقسم الثاني، أي الذين كفروا، المختوم على قلوبهم، إلى قسمين، أحدهما الماحضون والآخر المنافقون. وإن كان المتبادر من أول كلامه أن كلاً من المؤمنين والماحضين بالكفر والمنافقين، أقسامٌ مستقلة. والتحقيق أن الجنس المنحصر في نوعين، إذا ذكر في مقام ثم أفرد أحدهما بالذكر بطريق الإخراج من تعيين الآخر بالإرادة في الأول، وههنا كذلك، فإن ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: 6] عبارة عن المختوم على قلوبهم، وله نوعان،

¹²⁹⁰ الزمخشري، الكشاف، (54/1).

¹²⁹¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (43/1).

الماحضون والمنافقون، فإذا أُخرج "المنافقون"، تعيين "الماحضون" بإرادة من "الذين كفروا". وبهذا الطريق، بأنهم المراد من الابتداء، وهو معنى قوله: "أولاً وثنى"، وثالث بالقسم الثالث. ثم إذا جعل "اللام" في "الناس" للعهد، وجعل "المنافقون" بعضاً منه، تعيين أن يكون المعهود ذلك الجنس المتنوع إلى النوعين، النوع القسم للمنافقين، لتمتنع إطلاقه عليهم، وهو معنى قوله: "ههنا". فعلى هذا، تكون الآية تقسيماً للقسم الثاني، لا يقال فعلى هذا المنافقون الذين لا يصبر على نفاق، داخل في أقسام هذه الآيات، لأننا نقول لا بأس به، كما في عدم دخول الأخص الذي لا يصبر على كفره فيما تقدم، وعدم دخول صاحب الكبيرة في "المتقين"، مع كونه من المؤمنين عند الجمهور، فالمذكور من الأقسام | 101 ب | الثلاثة من المكلفين رؤسائها وأعلامها، ومنهم من قرر السؤال بأن من المنافقين من يخلص الإيمان فلا يصح جعل كلهم بعضاً من الكفرة الذين ختم على قلوبهم. وأجاب بأن الكافر جنس يندرج فيه أنواع متميزة بخصوصيات. وإذا كان اللام في "الناس" للعهد كانت إشارة إلى ذلك الجنس مطلقاً لا إلى المصرين الذين دل الأخبار بالاستقراء على أنهم المرادون فقط، ولا إلى الخلفاء الذين كفروا ظاهراً أو باطناً. ثم قال: وأما الجواب بحمل المنافقين أيضاً على المصممين بدليل ما في الآيات من التشديدات والحكم بالصم والبكم والعمى وتصريح المصنف فيما مر بأنهم من أهل التصميم على النفاق. وفيما سيأتي بأنهم من أهل الطيع، فهم بعض الكفرة المختوم على قلوبهم، واشتراؤهم الضلالة بالهدى يتوقف على تمكنهم منه بحسب الفطرة. ولا ينافي الختم العارض لتقصيرهم، ففيه أنه لا يوافق تقرير الكتاب، وكلاهما مردودان.

أما جوابه فلم أن لأم العهد بعد ذكر المعهود، وإنما تكون إشارة إلى ما أريد به في نظم الكلام لا إلى ما يعمه وغيره. وأما دعواه عدم الموافقة، فلما أشرنا إليه من أن الكفر المذكور في تقرير المصنف أريد به الكفر، أصر عليه اعتماداً على ما علم مما سلف. ومن هذا التحقيق بالقبول الذي اختاره الفحول، يظهر ضعف ما قال ابن الكمال الاقتصار في وصف الكفار الصرف المطبوع على قلوبهم، والاطناب في وصف المنافقين في ثلاثة عشرة آية للأحزاب عن أولئك صفحاً، إذ لا يجتمع فيهم الكلام ولا يجدي لهم الخطاب. وأما المنافقون، فقد ينجع فيهم

التوبيخ والتفسير، وعسى أن يردعوا بالتشنيع عليهم، وتفظيع شأهم، وتهجين عادتهم، وسيرتهم، وتهجين عادتهم. وحيث وجبت نيتهم، وريدتهم، وينتبهوا بتقبيح صوت حالهم، وتفضيحتهم بالتمثيل بهم وبطريقتهم قلوبهم، ونقاد نفوسهم، وتتركى بواطنهم، ويضمحل ردائلهم، فيرجعون عما هم عليه، ويصيرون من المستثنين. فقله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾¹²⁹² ولا سيما وهو مخالف لما وقع منهم مقدماً عليه كما لا يخفى على من طالع كتابه. وأما المستثنين في تلك الآية فهم غير المصرين منهم. فقد عرفت أن الكلام هنا في المصرين. نعم. ما أفاده من أن توحيد القول نظراً إلى لفظ "من" وجمع الضمير نظراً إلى معناها، اعتبرت جهةً وحيدةً عند ذكر مقالهم، وجهةً متعددةً عند بيان أحوالهم، إشارةً إلى أنهم وإن كانوا متفرقين على عقائد شتات الكفر الباطل، لكنهم مجتمعون على كلمةٍ واحدةٍ في إظهار النفاق.

وذكر البيضاوي هنا كلاماً حاصله أن القول في الأصل مصدرٌ بمعنى التلفظ بما يفيد مفرداً أو مركباً، أو بما يفيد النسبة الاسنادية. ثم يتجاوز به عن المعاني الأربعة التي ذكرها بقوله. ويقال أما الأول فمن تسمية المفعول باسم بالمصدر، وأما الثلاث الباقية فمن تسمية المدلول باسم الدال. يقال: هذا قول أبي حنيفة ومذهبه والمذهب الاعتقاد الاجتهاد المختلف فيه فالرأي العام.

﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾

[سورة البقرة: 8]

قوله: "اختصاصها بالذكر كشف عن افراطهم في الحبث"¹²⁹³ هذه نكتة متعلقة بحكاية مقالتهم. أي حكم

كلامهم على ما قالوه كشفنا بذلك عن افراطهم.

قوله: "والدعارة"¹²⁹⁴ الفسق ومن خانه يقال فلانٌ داعر، في كل فتنةٍ ناعر.

¹²⁹² سورة النساء، 4/146.

¹²⁹³ الزمخشري، الكشاف، (55/1).

¹²⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (55/1).

قوله: "كانوا يهوداً"¹²⁹⁵ يقال يهود ويهودي كزنجي وزنج. وأما يهود مفرداً فهو علم جرى في كلامهم من

القبيلة دون الحي.

قوله: "وكفرأً موجهاً"¹²⁹⁶ أي ذا وجهين كل كفر، من قولهم: موجة له وجهان.

قوله: "وأيضاً فقد أوهوا في هذا المقال"¹²⁹⁷ إذا قالوا ذلك وخصوصها بالذكر، فقد وسموا أنهم آمنوا بالمبدأ

والمعاد على ما ينبغي ويندرج فيه الإيمان كله. وهذه نكتة متعلقة بمقالتهم لا بحكايتها. فذكر البيضاوي نكتتين

آخرين حاصلهما أنهما إنما خصوصهما من حيث أن الإيمان بهما معظم أجزاء الإيمان، والإيمان سائرهما يتفرع على

الإيمان بهما، وكأنهم عبروا عن الإيمان بأعظم أجزائه، وأنه يُجاب أنما خصهما بالذكر حين حكم منهم ادعاء

الإيمان، إيداناً بأن السنتهم لا توافق قلوبهم في كل ما هو من باب الاعتقاد، حتى فيما يظنون أنهم مخلصون فيه،

فإنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر على وجه لا يطابق ما عليه المؤمن به في حد ذاته. ثم إنهم يرون المؤمنين أنهم آمنوا

مثل إيمانهم، وهو غير النفاق.

واعترض على الأخيرة ابن الكمال بأن مبناه: "على أن يكون التصرف | 102 أ | بتخصيصها بالذكر في

الحكاية دون المحكي وذلك خلاف الظاهر."¹²⁹⁸ ثم إن تمشية ما ذكر، على تقدير أن لا يكون مرادهم من بالله

واليوم الآخر التصديق بجميع ما لا بد منه في دين الإسلام. والظاهر خلافه على ما تدل عليه النكتة الثانية التي

ذكرها ثم بيانه بقوله: "لأن القوم كانوا"¹²⁹⁹ إلى آخره إنما يفيد أنهم محقون فيما يعتقدون أنهم مصيبون فيه لأنهم

¹²⁹⁵ الزمخشري، الكشف، (55/1).

¹²⁹⁶ الزمخشري، الكشف، (55/1).

¹²⁹⁷ الزمخشري، الكشف، (55/1).

¹²⁹⁸ تفسير ابن كمال باشا، (60/1).

¹²⁹⁹ الزمخشري، الكشف، (55/1).

منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون فيه، لأن الخطأ لا يستلزم النفاق. وذلك ظاهر بل يقول شرط النفاق الكتم وهم لا يكتُمون ذلك.

وأما الجواب عن قوله: نبأه على أن يكون مبناه اعتبار التخصيص بهما في الحكاية لا اعتباره في المحكم، وذلك لا ينافي كون التخصيص في المحكم أيضًا. وقد عرفت أن النكتة الأولى متعلقة بحكاية مقاتلتهم والثانية بمقاتلتهم، وذلك صريح في المقصود.

وأما الجواب عن قوله: ثم إن تمشية إلى آخره، فهو أن مرادهم المذكور واعتبار نكتة متنوعة، على ذلك لا ينافي إرادة التخصيص المذكور واعتبار نكتة متفرعة عليه أيضًا، لا سيما أن مرادهم المذكور بالنظر إلى المحكم وإرادة التخصيص بالنظر إلى الحكاية.

وأما الجواب عن قوله: ثم إن بيانه بقوله: إلى آخره، فهو أنهم يظنون أنهم مخلصون في قولهم: آمنا بالله واليوم الآخر من وجه ويقصدون به النفاق والتمويه من وجه آخر، فإنهم من حيث أنهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقيقة أمر المعاد، وإن قولهم هذا تعبيرٌ عن ذلك الاعتقاد، مخلصون فيه ومن حيث أرادتهم قراءتهم المؤمنين بهذا القول، أن إيمانهم بهما مثل إيمان المؤمنين، منافقون موصوف بخلاف إقرار نبوة محمد وبالقرآن ونحوهما، فإنهم لا يظنون كونهم من المخلصين فيه بوجه من الوجوه؛ بل يقصدون به الخداع المخلص، وبهذا التقرير يندفع الاعتراض عليه أيضًا لأنه لا يتصور اجتماع الاخلاص والنفاق في شخص واحد بالنسبة إلى حكم واحد، فالنفاق يستلزم عدم الموافقة بين اللسان والقلب، والاخلاص يستلزمهما إذا عرفت هذا النكتة الأولى والرابعة منبئتان على كون التخصيص فعل الله، والثانية والثالثة منبئتان على كونه فعل المنافقين. أو نقول الأولى والثالثة متعلقتان بالحكاية، والثانية والرابعة بالمحكم، وبهذا يندفع الأوهام ويتضح الأفهام على المراد.

قوله: "وفي تكرير الباء"¹³⁰⁰ أي مع أنه لا حاجة إلى إعادة الجار في العطف على المظهر بخلاف العطف على المجرور، فإنه يجب فيه إعادة الجار في المعطوف به نحو مررت به وبزيد. مع ذلك، أعيد الجار لفائدتين: الأولى ادعاء الإيمان على وجه الصحة والتفصيل بكل واحد منهما. والثاني ادعاء استحكام إيمانهم وتأكيده، وذلك لما مر من أن ملاحظة معنى الجرف لكل واحد منهما معنى الفعل المعدي به. فكأنه مذكور مرتين، وذلك يدل على استقلال كل واحد منهما بالإيمان واستحكامه، واليوم الآخر تلا فيما بين طلوع الشمس وغروبها من الزمان. وفي الشرع ما بين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس. فذكر المصنف ما حاصله أن المراد به ههنا أما الوقت الغير محدد بمعنى أنه لا آخر له، وأن كان له مبدأ وهو وقت الحشر، وهو الأبد الدائم الذي لا مقطع له. ووصف بالآخر لتأخره عن الوقت المحدد، من جهة طرفية وهو وقت الدنيا. وأما آخر الوقتين المحددين، أحدهما وقت الدنيا، وفيهما ما بين وقت الحشر إلى أن يدخل أهل الجنة وأهل النار، وهذا وقت آخر الأوقات المحددة وما بعده والأبد الذي لا حد له، وعن النبي عليه السلام: "إن الرجل لا يكون مؤمناً حتى يكون لسانه مع قلبه سواء، ويكون قلبه مع لسانه سواء، ولا يخالف قوله عمله، ويأمن جاره بوائقه".¹³⁰¹

﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾

[سورة البقرة: 8]

قوله: "والأول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل"،¹³⁰² في البيان أنه متحقق صادر عنهم، والثاني بيان الفعل في أن بيان انه بحيث لم يصدر عنه ذلك الفعل. وسواء قصد به اختصاصه بنفي الفعل كما سيأتي قوله: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ [هود: 91]، أو لم يقصد، فإنه لا يطابق رد دعواهم. بل المطابق له أن يقول: "وما آمنوا". والجواب أن العدول إلى الاسمية سلوك طريق الكناية في رد دعواهم الكاذبة. فإن انخراطهم في سلك المؤمنين وكوّنهم

¹³⁰⁰ الزمخشري، الكشاف، (55/1).

¹³⁰¹ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: المنذري، المصدر: الترغيب والترهيب: 238/3، حكم المحدث: إسناده فيه نظر.

¹³⁰² الزمخشري، الكشاف، (55/1).

طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الإيمان الحقيقي لهم، وانتفاء اللازم، أعدل شاهد على انتفاء ملزومه. فيه من التأكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتداءً. كيف وقد بلغ في اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزم قطعاً. وأكد ذلك النفع أيضاً بالتاء، وليس في هذا الاسمية تقديم لقصد الاختصاص، ولا يجعل | 102

ب | الكلام في شأن الفاعل انه كذا وليس كذا قطعاً؛ بل المقصود بها ما ذكرناه من سلوك طريق هو أبلغ وأقوى في رد تلك الدعوة ونظيرها في سلوك هذه الطريقة.

قوله: "وما هم بمؤمنين بخارجين منها"¹³⁰³ وعبارة "ابن الكمال"، ولأجل التأكيد والمبالغة في نفي إيمانهم، جاءت الجملة المنفية اسمية مصدرة بهم. وسلط النفي على اسم الفاعل الذي ليس مقيداً بزمان ليشمل النفي جميع الأزمان. فإنه لو جاء النفي مستحباً على اللفظ المحكم الذي هو "آمناً" لكان نفياً للإيمان الأصلي، الإيمان الماضي. والمقصود انهم ليسوا ملبسين بشيء بالإيمان في وقتٍ من الاوقات، وتجرد الكلام دلالة على ما سيق له ولم يؤتى بشيء زائدٍ عليه، الا ما شد من عضده كحرف التاء لتأكيد النفي.

قوله: "فلم جاء"¹³⁰⁴ أي إذا أريد بهذه الاسمية إنكار ما ادعوا في الفعلية كان الأولى يطابقهما في تقييد الإيمان، أجاب بأنه قصد الاختيار فإنه حذف من الثاني لدلالة الأول عليه، لأن الثاني جواب عنه فيكون ذكر القيد فيه قرينة دالة على اعتباره في الثاني، أو زاد في الجواب وفيه أيضاً نفي الإيمان المقيد بالطريق الأولى وتأكيد النفي المقصود بينهما عادلة، فإنه لما لم يكنوا من الإيمان في شيء ثبت عدم إيمانهم بها، ويمكن أن يقال: دعواهم الإيمان بها ادعاء الإيمان من جانبيه على ما ترى، فحينئذ ينطبق بحيث بحسب المعنى.

¹³⁰³ الزمخشري، الكشاف، (55/1).

¹³⁰⁴ الزمخشري، الكشاف، (55/1).

وقال ابن الكمال: "وإطلاق الإيمان في سياق النفي -وكان مقيداً في الإثبات- لأنه غير منجز فمن أخل ببعض ما لا بد منه ليس بمؤمن أصلاً، لئله أنه مؤمن ببعض دون آخر،"¹³⁰⁵ وفي الآية تنبيه على أن الدعوة مردودة بدون المعنى وأن من مدح نفسه ذم كعكه كعمله. قال فرعون: وأنا من المسلمين. فقليل له: من المفسدين، وقال يونس: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 87]. فقليل له: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾ [الصفات: 143] ونعم ما قيل من تحلى بغير ما هو فيه فضح الامتحان ما يدعيه.

وذكر البيضاوي ههنا كلاماً حاصلاً على الرد على الشيخ أبي منصور وعلى الإمام في استدلالهما بالآية على رد مذهب الكرامية، لأن الآية نزلت فيمن كان يدعي الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد وسواء كانت اللام في الناس للعهد أو للجنس، أما إذا كانت للعهد فظاهر لأن المنافقين حينئذ يكون بعضاً من الذين كفروا وختم على قلوبهم. وأما إذا كان فلأن قوله تعالى تكذيباً لهم في دعواهم التصديق القلب على وجه يخرجهم عن زمرة المؤمنين المصدقين الذين وطأت قلوبهم السنتهم وكان اعتقادهم مطابقاً لما في نفخ الأمر وتكذيبهم في أخبارهم في أحداث مثل هذا الاعتقاد يستلزم أن لا يكون قلوبهم خالية عن الاعتقاد بل يجب أن يكون مخالفاً للاعتقاد لما يشعر به السنتهم ومن في قلبه اعتقاد غير مطابق مضاد لا يشوبه لسانه، وهو كافر نفاقاً وهو مدلول الآية أيضاً، لكن دلالة فيه أنه فارغ القلب إذا تكلم بما يدل على الحق لا يكون مؤمناً حتى يحتج به على الكرامية القائلة بأن الإيمان هو الاقرار باللسان لا غير، فإن أكفار من في باطنه ما يضاد في ظاهره لا يستلزم كفر من كان باطنه خالياً عما يشعر به ظاهره وعن ما ينفيه.

وقال ابن الكمال: "والآية حجة عليهم لأنهم يشترطون في كون الشهادتين إيماناً عدم مخالفة القلب اللسان أعم من أن يكون موافقاً له أو فارغاً عنهما، لأن احتجاجهم بأنه تواترى أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقتنعون بالكلمتين ممن أتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين.

¹³⁰⁵ تفسير ابن كمال باشا، (61/1).

فعلمنا أن الإيمان بلا علم وعمل صريح في عدم الاشتراط بالقيّد المذكور بل لأن كلامهم على ما دل عليه سياق احتجاجهم في الإيمان الشرعي المعتبر عندنا في أجراء أحكام الإسلام في الدنيا لا الإيمان الحقيقي المعتبر عند الله المنجي عن الخلود في النار. فلا يندفع قولهم بالإجماع على أن المنافق كافر ولا بالإجماع على أن من هم بالشهادتين فممنع مانع عن خرس أو خوف مؤمن¹³⁰⁶ وأنت خيرٌ بأن احتجاجهم وإن سلم تصريحه بعدم الاشتراط بوجود ما يوافق السنتهم في قلوبهم لكن لا نسلم تصريحه بعدم اشتراط عدم وجود ما ينافي ظاهر الشهادة كيف وقد عرفت من مذهبهم أن من في قلبه خلاف ما يظهره كافرًا. ثم الفرق الذي ذكر بين الإيمانين لا يختص بالكرامية بل هو كذلك عندنا أيضًا. والإجماع الذي ذكره من كفر المنافقين إنما يصح بالنظر إلى الإيمان المنجي | 103 أ | وإلى من ظهر نفاقه، أما بالنظر إلى أجزاء الأحكام فلا، لأن الحكم بالظاهر والله أعلم بالسرائر، فإذا لا يبقى ما يكون مادة خلاف للكرامية حتى يندفع أو لا يندفع، فالأولى أن يقال إنهم لا يشترطون موافقة القلب ونحن نشترطها، لكن لا الآية حجة عليهم لاشتراطهم عدم المخالفة القلب، والآية فيمن خالف قلبه لسانه عن العارفين، هؤلاء أهل الدعوة الذين يزينون ظاهرهم بشعار المخلصين ويخربون بواطنهم بسوء أخلاق المنافقين. كلامهم كلام الصديقين وأفعالهم أفعال المكذبين. وأيضًا ليس الإيمان ما يتزين به العبد قولاً وفعلاً، لكن الإيمان جرى السعادة في سابق الأزل. وأما ظهورها على الهياكل فرمما يكون عوارة وربما يكون حقائق.

﴿يُخَادِعُونَ﴾

[سورة البقرة: 9]

قوله: "أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه." ¹³⁰⁷ يعني ويصبيه به كما يدل عليه تفسيره لأصله الذي اخذ منه ويؤيده أيضًا قوله: مخدوعًا ومصابًا بالمكروه من خفي. وعبرة البيضاوي أن نتوهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه. منزلة عما هو بصدده، فاللام متعلقة بقوله: يوهم، والازلال الاسقاط والازالة يقال زلت يا

¹³⁰⁶ تفسير ابن كمال باشا، (61/1).

¹³⁰⁷ الزمخشري، الكشف، (56/1).

فلان نزل زل. والاسم الزلة اذا زل في طين او منطق وازله غيره واستزله والمزلة بفتح الزاء وكسرهما المكان الرخص وهو موضع الزل وقوله: عما هو فيه او عما هو بصده متعلق به أي لتزله عن مطلوبه الحاصل له او المطلق الذي هو بصدد تحصيله والوصول اليه فعلى هذا يكون معنى الخدع هو الايهام المذكور مع قصد الازلال بالفعل او لم يحصل الا ان الظاهر ان الازلال بالفعل معتبر في معنى الخدع في عرف العامة على ما ذكرناه من دلالة اصله عليه. فان الضب إذا توارى أي اختفى في حجره فقد ازل الحارس عما هو بصده واصابه ما هو المكروه عنده وهو ادباره وامتناعه عن الاصطياد له مع ما اوهمه الاقبال عليه فلو قال قدس سره ونزله بالواو او بدله او بدل قوله: "نزله" عطفاً على قوله: "يوهم" لكان أوفق لهذا المعنى. وأما قوله: "أصله الاخفاء"¹³⁰⁸ يعني به وان أصل الخدع بالمعنى المذكور المتعارف من العامة بحسب اللغة الاخفاء وكان الظاهر أن يقول أصله الخفاء. يقال بحسب اللغة اخدع اخدعاً. بمعنى اخفى اخفاء ومنه يعني الاقناع بمعنى الاخفاء قولهم: مخدع للمخزن وهو بضم الميم وفتح الدال اسم مكان من الاخداع بمعنى الاخفاء لان اسم المكان والزمان والمصدر من يكون على صيغة اسم المفعول منها فاصله ضم الميم الا انهم كسروها. وقال بعضهم أهل الخدع الفساد، فالمعنى على هذا يفسدون أعمالهم فيما بينهم وبين الله بالرياء، وفي التنزيل يراؤون الناس. وقد قال عليه السلام: "لا تخادعوا الله، فانه من يخادع الله يخدعه ونفسه يخدع لو يشعر، قالوا يا رسول الله وكيف يخادع الله؟ قال يعمل بما امره الله ويطلب به غيره"¹³⁰⁹ وقوله: "بيان ليقول"¹³¹⁰ إلى آخره يعني أن الجملة موضحة لما قبلها من حيث أن إظهارهم الإيمان مع استبطان الكفر في منزلة الخداع، وهم بذلك في حكم المخادعين، أو مستأنفة جواباً بالسؤال وهو: ما بالهم؟ قالوا: آمنا وما هم بمؤمنين. ورجح الأول فإن فيه أيضاً حالنا سياقاً وتصريحاً، لأن قولهم: "هذا مجرد خداع" وأنت خير بأن الاستئناف اعتبار آخر يرجح بذلك، وهو أن الكلام السابق مظنة السؤال عن غرضهم في هذا القول المخالف

¹³⁰⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (44/1).

¹³⁰⁹ الراوي: رجل من الصحابة، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الضعيفة: 6412، حكم المحدث: منكر.

¹³¹⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (44/1).

للقصد. وأما ما قيل "المخادعة ليست بمعلومة"، إذا أنها ليست بمعلومةٍ لذاقتها، فلا يكون الجواب شافياً ففي غاية الضعف، وقيل حالٌ من المستكن يقول أي من يقول حالٌ كونهم مخادعين، وقيل حالٌ من المستكن في بمؤمنين، والعامل اسم الفاعل وفيه إنما يُراد نفي القيد وإثبات الأصل، أو كلاهما فاسدان معني.

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾

[سورة البقرة: 9]

قوله: "كيف ذلك ومخادعة الله"¹³¹¹ يريد أن صيغة المخادعة تقتضي صدور الفعل كل من الجانبين متعلقٌ بالآخر، وخدع المنافقين لله هو أن يوقعوا في علمه خلاف ما يريدون به من المكروه، ويصيبوه مما لا خفاء في استحالتة، وخدع الله إياهم بأن يدفع في أذهانهم خلاف ما يريد بهم من المكاره ليفتروا، ثم يصيبهم به قبيحٌ على مذهبه. وإذا أُريدَ كما قيل في تفسير الخدع | 103 ب | مع استشعار خوفٍ واستحياءٍ من المجاهرة امتنع صدوره عنه تعالى مطلقاً، وأيضاً، من المعلوم أن حاله تعالى مع المنافقين لم يكن حقيقةً لذلك المعنى المذكور، وأن المؤمنين، وإن جاز أن يخدعوا بما رأوهم من غير أن يرجع إليهم في ذلك نقصان؛ لم يجوز أن يقصد خداعهم، فإنه غير مستحسن، بل مستهجن، يُذم به.

قوله: "واستمطروا"¹³¹² طلبوا العطاء. وتام البيت: "إن الكريم إذا خادعته اُخدعاً"،¹³¹³ وقد يروى بالفاء هكذا "فاستمطروا من قريشٍ كل منخدع"، وفي هذه الرواية دلالة واضحة على أن الانخداع الذي يمدح به هو الانخداع بمكر ما لا ينشأ من البله وسداجة الصدر، فإنه منقصة. ومن ثم قيل في حق الفاروق كان أعقل من أن يخدع وأورع من أن يخدع. وفي الرواية الأولى أيضاً دلالة على ذلك لكن بدقة وخفاء. وصدر قول ذي الرمة: "تلك

¹³¹¹ الزمخشري، الكشاف، (56/1).

¹³¹² الزمخشري، الكشاف، (57/1).

¹³¹³ من البسيط، لابن نباته المصري، ديوان ابن نباته، 17.

الْفَتَاةُ الَّتِي غُلِقَتْهَا عَرْضًا"¹³¹⁴ يقال علق بالمرأة، أي أحبها، وكذلك علقتها على صيغة المبني المفعول ومعنى عرض أي من غير قصد وروية بل الخداع كما هو دأب الحليم والمسلم. ويحتنب أن يخدع، والوجه في تعليل محبة العشيقة بالحلم والإسلام أنهما يدلان على رقة القلب التي بها تأثر الحال من الجمال. وقد أدمج في ذلك أنصافه بهذين الوصفين.

قوله: "يتظاهرون بالإيمان"¹³¹⁵ أي يظهرونه مع إنكار الكفر، وهذا فعل صادر عنهم بالقياس إلى الله والمؤمنين بحسب السورة. وكذا الحال في صنع الله والمؤمنين معهم.

والحاصل أن بينهم من الجانبين معاملة تشبهه بالمخادعة، فقوله: "يخدعهم" استعارة تبعية وليس في هذا الجواب باعتبار هيئة مركبة من الجانبين. وما يجري بينهما معاملة تشبهه بهيئة أخرى مركبة من الخداع والمخدوع، والخدع يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما تحققه في ختم الله على قلوبهم. "فلا تفعل" كذا عن الشريف.

وليت شعري كيف جوز التمثيل هناك ومنعها هنا، مع إنه أولى بالاعتبار كما لا يخفى على المتأمل في تقرير كلام المصنف، وقد ذكر ذلك الفاضل هناك أن الهيئة المركبة لا يلزم أن تكون جميع أجزائها مذكورة بألفاظها بالفعل، بل يكفي أن تكون بعض الألفاظ عمدة مذكورة بالفعل، وبعضها مقدرة، وبعضها على أنه قد سبق من مولانا خسرو هناك أن ذلك لا يشترط أيضاً الجواب الثاني أن المخادعة محمولة على حقيقتها. لكن ترجمته عن معتقدهم الباطل بظنهم الفاسد كأنهم يقولون أنهم يخدعون الله، وأنه يخدعهم، وقد أشار بقوله: "لا" أي لذاته تعلق بكل معلوم إلى مذهبه، أي هو عالم بالذات، لا يعلم قائم بذاته، أي عالم بالذات لا يعلم قائم بذاته.

¹³¹⁴ من بحر البسيط لذي الرمة، من قصيد مطلعها: "ما بال عينك منها الماء ينسكب" والبيت: "بَلَّكَ الْفَتَاةُ الَّتِي غُلِقَتْهَا عَرْضًا... إِنَّ الْكَرِيمَ وَذَا الْإِسْلَامَ يُخْتَلَبُ"،

ديوان ذو الرمة، 31.

¹³¹⁵ الزمخشري، الكشف، (57/1).

قوله: "ان يذكر الله ويراد الرسول"¹³¹⁶ لم يرد أن لفظ الله أطلق على رسوله فإنه لا يطلق على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازاً. بل أراد أن هناك نسبة إيقاعية من قبيل المجاز العقلي كما فصله في المثال الذي أورده ملخص الجواب الرابع ان ذكر الله ليس بتعلق الخدع به؛ بل مجرد التوطئة. وفائدتها ههنا التشبيه على اختصاص المؤمنين بالله وقربهم منه، حتى كان الفعل المتعلق بهم دونه يصح أن يتعلق به أيضاً. وكذا الحال في أعجبي زيد وكرمه، فإن ذكر زيد توطئة وتنبية على أن الكرم قد شاع فيه ويمكن حتى صح أن يسند إليه أيضاً الاعجاب الذي لكرمه. ومثل هذا العطف يسمى جاريًا مجرى التفسير. وأما قولك: "أعجبي زيد كرمه" على الابدال فليس في تلك المرتبة في إفادة التلبس بينهما لدلالة على أن المقصود بالنسبة هو الثاني فقط، وإنما ذكر الأول سلوكاً به بطريق الاجمال والتفصيل وفي صورة العطف قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة إليهما معاً فيكون أدل على قوة التمكن.

قوله: "ومثله: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: 62]".¹³¹⁷ فإنه وجد فيه الضمير للدلالة على أن المقصود إرضاء الرسول، وإنما ذكر الله أشعاراً بأن الرسول من الله بمنزلة عظيمة، واختصاص قوي حتى سرى الإرضاء منه إليه، وكذا الحال في الإيذاء، فإنهم لا يؤذون إليه حقيقة بل وحدة. وأما قوله: "علمت زيداً فاضلاً" فهو نظير لما نحن فيه من حيث أن المقصود الثاني بناءً على أن مناط الفائدة هو مصب الغرض، هو الخبر، إذ منه ينتزع الحكم بالنسبة. وإن لم يكن الأول ملغياً بالكلية، فلا يُراد أن العلم متعلق بالنسبة القائمة للطرفين فيما مقصوده، | 104 أ | مقصود انه تبعاً فلا يكون ذكر زيد توطئة وتمهيداً لذكر فضله، وإنما قال كأنه قيل: "علمت فضل زيد" نظراً إلى مآل المعنى. وأن المعلوم مضمون الخبر لا ينتقل إلى أن المعنى هو ذلك حقيقة بعينه، كيف وعلم النسبة بالاستعمال يعدو إلى مفعولين، لا يجوز الاقتصار على أحدهما.

¹³¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (57/1).

¹³¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (57/1).

ولا يذهب عليك أن الجواب الثالث والرابع مبنيان على أن خادع بمعنى خدع، فلا خدع من الرسول والمؤمنين كما تقدم، ولا مجال أيضاً مع اتحاد اللفظ أن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقةً ومن الآخر مجازاً. لكن يشكل بالنظر إلى عبارة البيضاوي، فاللائح من تحريزه أن هذين الوجهين مبنيان على أن يخادعون، ليس بمعنى يخدعون، لأنه ذكر ذلك الاحتمال بعد ذكر الوجهين بقوله: "ويحتمل أن يراد بـ يُخَادِعُونَ يخدعون".¹³¹⁸

فإن قلت: لم يذكر قدس سره الجواب الثاني والرابع للمصنف، قلت: أما عدم ذكر الثاني بعده لما عرفت أن لا أحد يقصد مخادعة الله مع اعترافه بأنه خالقه، وكذا الرابع لأن مداره كما عرفت به من ذكره قوة الاختصاص، وهي ظاهرة إلى الرسول دون سائر للمؤمنين، فلا يكون خالقه، وكذا الرابع لأن مداره هذا مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ﴾ [التوبة: 62]، و﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأحزاب: 57].

قوله: "إلا أنه أخرج في زنة «فاعلت»"¹³¹⁹ قال المصنف: في أصلها للمباراة المعارضة. وأن يفعل مثل فعل صاحبه ليغلبه وحينئذ يقوى الداعي إلى الفعل ويجيء المنع والحكم. وعندما قرأ "يخدعون" توجه السؤال بأن خدعهم لله محال، ويجيء فيه الأجوبة الأربعة. واستدل البيضاوي "بكونه بياناً للقول أو استثناءً بذكر ما هو الغرض منه"¹³²⁰ على أن يخادعون بمعنى يخدعون. ووجهه أن يقول أنه من جانب واحد، وهو المنافقون فينبغي أن يكون فعل الخدع من الجانب الواحد، ليطابق البيان مع المبين، والاستثناء أيضاً يفيد فائدة البيان، لأنه في معرض الجواب لما عسى سيقال "ما بال هؤلاء يقولون امنا وما هم بمؤمنين وما غرضهم من ذلك؟"، فقيل: ﴿يُخَادِعُونَ﴾ [البقرة: 9]، فلما كان هذا الكلام بياناً لغرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط.

¹³¹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (44/1).

¹³¹⁹ المبحشري، الكشاف، (58/1).

¹³²⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (44/1).

قوله: عم "كانوا يخادعون؟".¹³²¹ أي، عن أي غرض من الأغراض صدر خداعهم. سبب كونهم يخادعون؟

الجواب: إن المصرة عن دفعها عن أنفسهم، وجذب المنفعة إليها، وإيصال المصرة إلى المؤمنين. يُقال "طَرَقَهُ طُرُقًا" إذا أتاه ليلاً، و"طَرَقَهُ الزمانُ بنوائيه" أصابه بها، والمنايذة: إظهار العدوان إلى صاحبه، أو نبذ عهده إليه.

قوله: "فلو أظهر عليهم حتى لا يصلوا إلى هذه الأغراض"¹³²² قد أصاب من المبالغة والضمير في "يظهر

الله" والبارز في "عليهم"، اما للمؤمنين، أي لو أظهر الله نفاقهم على المؤمنين، وهو أبلغ من أن يقال أظهر لهم، لدلالته على ظهور مكشوف ومستعل، لأنه يُدفع له. اما للمنافقين، أي لو أطلع الله المؤمنين على نفاقهم بتضمين الاظهار مع الاطلاع.

قوله: "بخداعهم"¹³²³ أي، بصدور خداعهم عن تلك الاغراض، كقوله: "كانوا يخادعونهم عن أغراض

لهم"،¹³²⁴ يعبر عن تضمين الخداع معنى الصدور. والمقصود الأصلي بهذا السؤال طلب فائدة الخداع من الجانب الآخر، كما أن سيق كان طلباً لفائدته من جانب المنافقين، إلا أنه فرعه على بيان ما راموه من الأغراض.

قوله: "من المصالح التي لو أظهر عليهم لانقلبت مفاسد"¹³²⁵ من جملة تلك المصالح أن الستر عليهم يوهم

المخالفين أنهم في عداد المسلمين، فيحملهم على أن يستشعروا به الخوف ويخشوا من قتال المسلمين لكثرة عددهم. ومنها أنهم إذا كانوا يصحبونهم ويظهرون أنهم منهم، كان ذلك سبباً لنفرة غيرهم عن الإسلام من مصاحبتهم. ومنها أيضاً أن نياتهم وحسن معاشرتهم ربما أدت إلى استمالة قلوب جماعةٍ أخرى، فتتقوى بهم كلمة الله العليا.

¹³²¹ الزمخشري، الكشاف، (58/1).

¹³²² الزمخشري، الكشاف، (58/1).

¹³²³ الزمخشري، الكشاف، (58/1).

¹³²⁴ الزمخشري، الكشاف، (58/1).

¹³²⁵ الزمخشري، الكشاف، (58/1).

﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾

[سورة البقرة: 9]

قوله: " ما المراد بقوله: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: 9]؟" ¹³²⁶ "أي هل أريد به المخادعة الأولى المتعلقة بالله والمؤمنين أو مخادعة أخرى، فأجاب أولاً: بأنه يجوز أن يراد بها الأولى وأشار إلى تطبيقها على الوجه الأول من الوجوه الأربعة المذكورة هناك. وتلخيصه أن المخادعة استعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله والمؤمنين، المشبهة بمخادعة المخادعين. فقصرت هذه المعاملة ههنا على أنفسهم بعد | 104 ب | "تعلقها بما علقته به سابقاً بناءً على أن ضررها عائدٌ إليهم لا يعدوهم، ونظيره فلان يضار فلان، وما يضار إلا نفسه. ومثل هذا الاستعمال شائعٌ في اللغة كلها، جارٍ في باب المفاعلة وغيرها، وتكون العبارة الدالة على حصر تلك المعاملة مجازاً أو كنايةً عن انحصار ضررها منهم. أو يجعل لفظ الخداع المستعار مجازاً مرسلاً عن ضرره في المرتبة الثانية. ويمكن أن يقال لما انحصرت نتيجة تلك المعاملة في إنجاز أن يدعى ان نفس المعاملة مقصورة عليهم ويكون انحصار ضررها فيهم. مفهومًا تبعًا لا قصدًا. ولا حاجة إلى كناية. ولعل في قوله: "أي" ¹³²⁷ دائرة الضرر راجعةٌ إليه غير متخطيةٍ إياه، نوع إشارة إلى ما ذكرناه، ذلك أن تطبيقه تطبيقًا على الوجوه الثلاثة الباقية. ووجه المجاز أن كون مخادعتهم مقصورة على أنفسهم ملزومٌ لحصار الضرر المرتب عليها فيهم. وذكُرَ الملزوم وإرادة اللزوم مجازاً وكناية على اختلاف المذهبين، والظاهر أن يكون مجازاً، لأن تعليقها بما علقته به سابقاً قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي، وهو كون النفس مخادعة مقصورة عليهم، فلا يكون كناية، لأن شرط الكناية أن يصح الرد في المعنى الأصلي ومن ههنا يظهر كونه مجازاً مرسلاً على طريق ذكر الملزوم وإرادة اللزوم، وهو الضرر المترتب عليها قبل. والأحسن أن التعبير عن ضرر المخادعة بلفظها للمشكلة لا كنايةً ولا مجازاً مبنياً على المشابهة كما في قوله: "قالوا

¹³²⁶ الزمخشري، الكشاف، (58/1).

¹³²⁷ الزمخشري، الكشاف، (58/1).

اقترح شيئاً، قلت: "اطبخوا لي جبة" و"خيطوا قميصاً". فقلوه: "اطبخوا" ليس مجازاً مرسلًا في معنى خيطوا. والظاهر أن ما ينبغي عليها من المجاز أيضًا. وأن كون لفظ المخادعة مجازًا لا ينافي اعتبار المشاكلة.

وثانيًا لأنه يجوز أن يُراد به مخادعةً أخرى إما جارية فيما بين اثنين أو مقصورة على واحد؛ فالأولى أن يُراد المخادعة الحقيقية المجازية فيما بينهم. وبين أنفسهم فإنهم في ذلك، أي في الخداع لله والمؤمنين على تلك الوجوه الأربعة، يخدعون أنفسهم فيؤهمونها الأباطيل والأكاذيب، من أن يتفرع على هذا الخداع أمورٌ مهمة وأغراضٌ مطلوبة، وهي ينخدعون بهذا ويطمئنون. وكذلك أنفسهم يخدعون، حيث يمينهم وتجروهم بالأمان والأطماع القارعة.

ومن البين أن حقيقة المخادعة تقتضي فاعلين مختارين، يُقصد كلٌ منهما إصابة الآخر بمكروه، فلا يتصور هذه الحقيقة بين المنافقين وأنفسهم سواءً أريد بها ودواعيهم. ومن ثم قيل يُريد بهذا أن الإيهام معتبر في ذلك المعنى، فلا يكون لفظاً الخداع مجازاً عن ضرره كما مُروا. الثانية: أن يُراد بالمخادعة الخدع، فلا يحتاج إلى اعتبار الخدع من جانب الأنفس، ويُرد عليه أيضًا أن المخادعة كما أنها لا تتصور إلا بين اثنين، كذلك الخدع لا يتصور إلا بالنظر إلى شخصٍ مغاير للمخادع، حتى تُقصد إصابة المكروه به.

ومن هنا يظهر أن تعليل البيضاوي القراءة ما عدا نافع وابن كثير وأبي عمرو "وما يخدعون" بقوله: "لأن المخادعة لا تكون إلا بين اثنين"، لا يفيدته لأن قراءة الثلاث وما يخادعون كما احتاجت إلى التأويل. يحتاج هذه أيضًا، فالقول بأن الأولى مبنية على التجريد من الجانبين، والثاني عليه من جانب واحد مكلفٌ بارد، وكيفية التجريد أن يجردوا عن أنفسهم شيئاً، دعوتهم كما في دعوة غيرهم من الأشخاص، كما تجرد من شخص تخاطبه كما في قوله: "تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْأَمَدِ".¹³²⁸

¹³²⁸ من المتقارب، لامرؤ القيس، من قصيدة مطلعها: تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْأَمَدِ... وَنَامَ الْخَلِيٌّ وَلَمْ تَرْقُدِ، ديوان امرؤ القيس، 14.

قوله: "وينخدعون من خدع"¹³²⁹ بتشديد الدال على بناء التفعيل للمبالغة والتكثير.

قوله: "وينخدعون"¹³³⁰ بفتح الياء والحاء وكسر الدال المشددة، وأصله "ينخدعون" نقلت فتحة الياء إلى الحاء

ثم قلبت الياء لقرب مخرجها، ثم ادغمت الدال في الدال، وهو ههنا متعدي نصب مفعول كما في قولك: "انتزعت الشيء" أي: قلعت. وقيل ينبغي أن يكون نصب أنفسهم في هذه القراءة بنزع الخافض؛ إلا أن يثبت "اختدع" بمعنى "انخدع".

قوله: "على البناء للمفعول"¹³³¹ أي، في القراءة يتبع معاً، فعلى هذا انتصاب "أنفسهم" على نزع "الخافض"

على طريقة: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [الأعراف: 155]، أي من قومه، يقال "خدعت زيداً نفسه"، أي عن نفسه، أو على التمييز، إذا كان التمييز معرفة، وانتصابه على باقي القرآن على المفعولية لما تقرر أن المستثنى المفرغ يعرب على اقتضاء العامل، وهو ما لا يذكر فيه المستثنى منه. والشرط أن يكون بعد نفي وشبهه كالاستفهام والنفي.

قوله: "ثم قيل للقلب"¹³³² بمعنى العضو الصنوبري نفسه، لأن النفس أي الذات به، أي قواها بذلك العضو.

ألا ترى إلى قولهم: "المرء بأصغريه، أي بقلبه ولسانه"، وكذلك قيل للنفس | 105 أ | القلب بمعنى الروح، إذا جاءت النفس بهذا المعنى أيضاً، والمتبادر من كلامه أن لفظ النفس حقيقة في الذات مجازاً فيما عداه للعلاقة بينه وبين ذات الشيء.

والمفهوم من كلام البيضاوي أن لفظ النفس نقل أولاً عن ذات الشيء إلى الروح، سواء كانت روحاً حيوانية

أو إنسانية، وهي النفس الناطقة، وهو المجاز اللطيف بناءً على أن الروح معنى كانت سبباً لقوام النفس بمعنى ذات

¹³²⁹ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³³⁰ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³³¹ لم أقف عليه في الكشاف.

¹³³² الزمخشري، الكشاف، (59/1).

الشيء إلى آخره، على طريق إطلاق اسم المسبب على السبب، ثم نقل عنه إلى القلب لأنه عينه، لأنه محل الروح الحيوانية، وكذلك محل روح الإنسان، على رأي المتكلمين، لأن ما حل في جميع البدن يحل في البدن أيضاً، وله تعلق خاص بالقلب من حيث ان حلوله له في البدن يتوقف على حلوله فيه، فإذا فارق القلب ينقلع عن البدن أيضاً، وهو عند أكثر المتكلمين جسم لطيف سار في البدن ويحل فيه. وإذا تعلقت بجميع البدن تعلق الحلول بكونه متعلقاً بالقلب الذي هو الضعف الصنوبري، لأنه محل الروح، وقد قيل إن القلب له تجويف في جانبه الأيسر يجذب إليه لطيف الدم، فينخره بحرارته، فذلك النخار هو المسح بالروح عند الأطباء، ثم إنه يسري من القلب إلى جميع البدن. أو لأنه، أي القلب، متعلق الروح على رأي الحكماء، لأنه عندهم مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه بالروح الحيوانية. الحال في القلب، وهو عندهم ليس بجسم ولا متعلق بالجسم، تعلق الحلول فيه، فقلوه: "لأنه محل الروح" أو "متعلقه"¹³³³ إشارة إلى المذهبين على ما حقق وقرر.

قوله: "لأن قوامها بالدم"،¹³³⁴ روي أن بعض الأطباء ذهبوا إلى أنه الروح والدم.

قوله: "وللماء نفس"¹³³⁵ أي وقيل للماء أيضاً نفس لأن ذات الشيء يحتاج إليه فرط احتياج، حتى روي أن قيصرًا بعث إلى معاوية بقارورة فقال: "له اجعل فيها كل شيء". وقال ابن عباس عنه: "فقال اجعل فيها ماء". وهذا أيضاً من إطلاق المسبب على السبب، فإن الماء وإن لم يكن سبباً لقوام النفس، لكن لفرط احتياج النفس إليه أشبه السبب. ولذلك علل وجه الإطلاق فيه بفرط الاحتياج، وفي الدم يكون قوامها به.

¹³³³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1).

¹³³⁴ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³³⁵ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

قوله: "نفس الرجل بمعنى عين"¹³³⁶ أصابه العين وأصدر الرجل أصيب صدره. وقوله: مبتدأ خبره كأنهم أرادوا، والعابد محذوف أي أرادوا به. وإذا تردد ظرف لقولهم: والهاجس ما يخطر في النفس ويدور من هجس إذا خطر، وأشار بقوله: اما لصدورهما عن النفس إلى أن اطلاق النفس على الرأي والداعي مجاز مرسل من قبيل تسمية المسبب باسم السبب، من حيث أن الرأي للبعث عن النفس وبقوله: "ولأن الداعين" إلى أن ذلك الاطلاق يجوز لكونه على طريق الاستعارة المبنى على تشبيه الرأي الداعي بذات الأمر، واطلاق اسم المشبه على المشبه. والثاني عن سد هذا المقام وأظهر لحسن المعنى أما لكونه أنسب فلأن المؤامرة والمشاورة إنما تتعلق بذواتٍ مثيرة، وتلائمها فالملائم أن يكون للاستعارة. واما كونه أظهر بحسب المعنى، فإن اعتبار المشابهة بين النفس والرأي أدعى وأظهر من اعتبار كون النفس سبباً للرأي، لأن السبب الحقيقي هو الله تعالى.

قوله: "والمراد بالانفس ههنا ذواتهم"¹³³⁷ وحينئذٍ يتعين أن يُراد بحصر خداعٍ في ذواتهم عليهم، كما ذكره في الجواب الأول عن السؤال عن المراد بقوله: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: 9]، ويجوز أن يُراد قلوبهم ودواعيهم وآراءهم، وذكر القلوب تمهيداً لذكر الدواعي والآراء لأنه وجهٌ آخر، وإذا أُريد بالانفس الدواعي تعين الجوابان الأخيران، وكان اعتبار المشابهة أولى كما لا يخفى. فبيان أن المراد بالانفس أحد هذين المعنيين تتمه للأجوبة الثلاثة السابقة. ثم أنه تبين لك أن من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها، قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: 43]، ومثله، ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [الفتح: 10]، ﴿إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ [يونس: 23]، ﴿وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ [محمد: 38]، وقال تعالى في الاحسان: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾ [الإسراء: 7]، ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ﴾ [الأنعام: 104]، ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾ [فصلت: 46]، ﴿فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ﴾ [الزمر: 41]، ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا

¹³³⁶ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³³⁷ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ﴿[العنكبوت: 6]، ﴿وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾ [النمل: 40]، وأما قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: 142]، فأريد به الجزاء. وقيل يعاملهم على وفق ما عملوا، وذلك أنهم إذا ألقوا في النيران عذبوا فيها.

﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾

[سورة البقرة: 9]

قوله: "من الشعار"¹³³⁸ عبارة البيضاوي: "وأصله الشعر ومنه الشعار"¹³³⁹ والعلم الدقيق المستنبط، ومن الشعر، وقيل العلم الذي يحس، وهو الملائم للشعار، وهو الثوب الذي يلي الجسد، ويحس به والمناسب لهذا المقام. وفي الصحاح: "وشعرت بالشئ بالفتح أَشْعُرُ به شِعْرًا: فُطِنْتُ له. ومنه | 105 ب | قولهم: ليت شِعْرِي، أي ليتني علمت".¹³⁴⁰ وشعار القوم في الحرب علامتهم التي بها يعرف بعضهم بعضاً. فهو سبب الشعور والمشاعر. والشعائر العلامات، وهي معالم الحج وأعماله واحداثها شعيرة، وشعارة.

قوله: "كالذي لا حس له"¹³⁴¹ فيما يشعرون إشعاراً بانخطاطهم عن مرتبة البهائم حيث لا يدركون أصل المعلومات، فيكون أبلغ وأليق بالمقام ممن لا يعلمون، وإشعار بقوله: والمعنى أن اللحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس إلى المعنى الأول من معاني خداعهم لأنفسهم وقس عليه سائر المعاني.

وقال ابن الكمال: "الواو للحال، والتي قبلها لعطف الجملة على الجملة وبالعكس"،¹³⁴² وليس نفي الشعور عنها، كنى فيه كما في قوله: ﴿لَا يَخْطِئُكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: 18]، لأنه لبيان العذر من جهتهم، وهذا التعظيم الأمر على المنافقين في أنهم من جهتهم يجهلون جهنم كما قال:

¹³³⁸ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³³⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1).

¹³⁴⁰ الصحاح، الجوهري، (699/2).

¹³⁴¹ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

جهلت ولم تعلم بأنك جاهل...وذاك لعمرى من تمام الجهالة¹³⁴³

وقيل: في تفسيره: "لا يعلمون" أنه خداعٌ لأنفسهم، وقيل: "أي وما يعلمون أنه خدعٌ لأنفسهم"، وقيل: "أي وما يعلمون أن وباله راجعٌ إليهم"، وقيل: "أي وما يعلمون أن الله يطلع على خداعهم ورسوله والمؤمنين"، وقيل: "أي وما يعلمون أنهم لا يقدرّون أن يخدعوا الله"، وما قيل: "أي وما يعلمون أن الله خادعهم" أي جزاهم جزاء خداعهم، وقيل: "أي وما يعلمون أن الله يعلم بصنيعهم"، وهذا كما قال أولاً: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [البقرة: 77] فيه أن المنافق عمل ما عمل وهو لا يعلم بوبال ما عمل، والمؤمن يعلم به ثم يعمل به. فما عذره؟ ثم في هذه الآية نفى العلم عنهم وفي قوله: ﴿وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 71] إثبات العلم لهم والتوفيق بينهما أنهم علموا به حقيقةً ولكن لم يعملوا به بما علموا، وكأنهم لم يعلموا، وهو كقولهم: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمًى﴾ [البقرة: 18] وكانوا ناطقين سامعين ناظرين حقيقةً لكن لم ينتفعوا بذلك وكانوا كأنهم ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمًى﴾ [البقرة: 18] الآية، إذا لم ينتفع بها فهو وعادم الآلة سواء. والعالم الذي لا يعمل بعلمه هو والجاهل سواء، الغني الذي لا ينتفع بماله فهو والتقي سواء الذي لا ينتفع بحيويته. والحي الذي لا ينتفع بحيويته فهو كالميت سواء. هكذا قيل وهذا غير واضح لأن الظاهر أن ما أثبت لهم ههنا بنفي الجهل يؤيد ما ذكرناه.

وقول البيضاوي "لا يحسون ذلك"¹³⁴⁴ لتماديهم في غفلتهم، وفيه إشارة إلى أن ذلك كسي لا خلقي، فلذلك ذموا عليه. فالأولى أن يقال في التوفيق بين الآيتين باختلاف الطائفتين أو باختلاف المادتين. ثم، ان الله أثبت للمؤمنين العلم بقوله: "وقد علموا"، والجهل بقوله: ﴿لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [النور: 11]، ﴿يَعْمَلُونَ الشُّوَّ بِجَهَالَةٍ﴾ [النساء: 17]، كما أثبت للكفار بقوله في: "عمى السمع والأبصار"، علموا

¹³⁴² تفسير ابن كمال باشا، (63/1).

¹³⁴³ من بحر الطويل، ولم أقف على قائله، إلا أن البعض ينسبه إلى الجاحظ دون ذكر المصدر.

¹³⁴⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1).

بقوله: "إلى حقائق الشرع"، فالعلم للمؤمن كرامة والجهل بغير عذر، والعلم للكفار إلزام حجة والجهل اثبات منقصة.

﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾

[سورة البقرة: 10]

قوله: "يجوز أن يكون حقيقة ومجازاً"¹³⁴⁵ قال البيضاوي: "المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في أفعاله. ومجاز في الأعراض النفسانية التي تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضعينة وحب المعاصي، لأنها مانعة من نيل الفضائل، أو مؤدية إلى زوال الحياة الحقيقية الأبدية"¹³⁴⁶ لا شبهة الاعتراض النفسانية المذكورة بالمرض، وكان في المرض جهتين، أحدهما باعتبار الحال والآخرى باعتبار المآل. الأولى: بإخراج البدن عن اعتداله وإيجاب الخلل في أفعاله، والثانية: التأديب إلى زوال الحياة. اعتبر في تلك الأعراض الجهتان المذكورتان بالضرورة تحقيقاً للشبه بينهما وبين الأمراض، فكما أن الأمراض العارضة لكل عضو يمنعه عن كماله، وهو صدور أفعاله المتعلقة به عنه من غير خلل، وربما يؤدي إلى زوال الحيات الجسمانية الفانية كذلك الأعراض المذكورة تمنع النفس عن كمالها، وهو كالجهل بما سوى العقائد، والحسد والضعينة وحب المعاصي، وربما تؤدي إلى زوال الحياة الحقيقية الأبدية الحاصلة للمؤمنين في دار الآخرة. وهو كالجهل بما يتعلق بالاعتقاد وسوء العقيدة. إذا عرفت هذا، ظهر لك أنه لو قال بعد قوله: "ويوجب الخلل في أفعاله وقد يؤدي إلى زوال الحياة"¹³⁴⁷ لكان أولى، كما لا يخفى.

¹³⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³⁴⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1).

¹³⁴⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1).

قوله: "فالحقيقة أن يراد الألم"،¹³⁴⁸ كون الألم مرضاً من أظهر القضايا عند أهل اللغة والعرف. وأما كونه عرضاً، فمن تدقيقات الفلاسفة على أن استعماله في المرض شائع فيما بينهم، كقوله: "الصداع المصاحب لأعضاء الرأس". ثم لا يمنع أن ليس المراد في الآية حقيقة المرض عند المصنف، ولذلك قال: "والمراد به هنا ما في قلوبهم".¹³⁴⁹ لكن البيضاوي خالفه حيث صرح بجواز إرادة المعنى الحقيقي أيضاً | 106 أ | ولعل هذا هو الصواب؛ لأن الإنسان إذا صار مبتلاً بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه، ودام على ذلك واستمر، فربما صار لتغير مزاج قلبه وتألمه ووجعه، فعلم أن هذا مع كونه معنى حقيقياً أبلغ من المعنى المجازي لا يرتكب إلا لكونه أبلغ من الحقيقة. وإلى هذا التوفيق، أشار قدس سره بقوله: "فإن قلوبهم كانت متألمة تحرقاً على فات عنهم من الرياسة وحسداً على ما يرون من ثبات أمر الرسول واستعلاء شأنه يوماً فيوماً"¹³⁵⁰ لا يقال إن الجملة مستأنفة لبيان موجب خداعهم ونفاقهم.

فعلى هذا يكون حمل المرض على حقيقته غير مناسب، لأننا نقول منشأه عما ذكرنا في تحقيق الحقيقة، فلأن ذلك الألم صار سبباً عن الحسد والنفاق والخبث والاشقاق، صح إن يجعل الكلام المشتمل عليه بياناً لموجب الخداع. وآثر ابن الكمال ههنا طريقةً أخرى حيث قال: "آثر حرف الظرف على أداة الملايسة؛ ليدل على الاستقرار والرسوخ والمرض: اضطراب، استعير المرض للعرض النفساني وتنكيهه للتنويع، أي نوع مرض ليس ما يتعارفه الناس شبههم بمرضى لاضطرابهم في الدين، لأنهم كانوا يظهرون الموافقة للمؤمنين بالقول ويضمرون لهم الخلاف بالقلب، فكان حالهم كحال المريض، إذ هو مشرف على الموت ويرجى الاقبال منه ثانياً. وأما سائر الكفرة فانهم لم يضطربوا في الدين، بل أظهروا بالقول ما أضمرُوا بالقلب فسماهم الله موتى، وسمى المؤمنين أحياء؛

¹³⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³⁵⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1).

لأنهم اطمأنوا على الايمان قولاً وعقيدة¹³⁵¹ وأنت خبيرٌ بأن ما ذكره علامتان أبلغ معنى وأنسب مقصداً، وأقرب إلى الحقيقة على ما ذكره، لا يلائم جعل المرض في القلوب، لأن ترددهم كان بالنظر إلى اللسان والحنان، ولا ينافي وصفهم بالمرض ههنا اتصافهم بالموتى، ولذلك لا ينافي وصف الكفار المجاهدين بالموت اتصاف المضميرين الكفر بذلك أيضاً، فالمؤمنون الصادقون موصوفون بالصحة والحياة، وذلك كليةً بالنظر إلى ما ذكر من المعاني أولاً وأما النظر إلى التردد، فلا يخلو عن التردد.

قوله: "سوء الاعتقاد"¹³⁵² إلى آخره إشارة إلى أن ذلك المعنى للمجاز في الأحوال كسوء الاعتقاد والكفر وهيئة باعثة على ارتكاب الرذائل كالغل والحسد والبغض والغضب، أو مانعة عن اكتساب الفضائل كالضعف والجبن. فقوله: "أو يراد" مرفوع معطوف على المراد به ههنا ساقته وجعله منصوباً معطوفاً على أن يستعار مما لا وجه له أصلاً لأن هذا أيضاً من قبيل الاستعارة، ولم يقل أو من الضعف كما يقتضيه أسلوب كلامه، بل ذكر الإرادة لطول الفصل وأوردها بصيغة عن إرادة الأولين وصرح بالتداخل لأن ذلك قد هدف في قلوبهم بعد ظهور الإسلام وقوة المسلمين كما بينه، وقوله: "لأن صدورهم تعليل لثبوت الغل والحسد والبغضاء في قلوبهم، المفهوم من معنى الكلام الغل والحقد والغيط ونصبهما على التميز أظهر ويغضونه معطوفٌ على خبر "أن" بحسب المعنى كأنه قيل لأنها كانت صدورهم ييغضونهم.

قوله: "ويتحرقون"¹³⁵³ من حرق، أي يسحق بعض بعضاً حتى سمع لها صرير من شدة الغيظ، لا من تحرق بمعنى أحرق. وإن اشتهر أن الحسد كالنار، والحاسد كالحطب في الاحتراق، لأن استعماله يعلم بمنع هذا المعنى وحسداً مفعول من أجله، لا تمييز.

¹³⁵¹ تفسير ابن كمال باشا، (63/1).

¹³⁵² الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³⁵³ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

قوله: "مما كان من ابن أبي" ¹³⁵⁴ وهو أن النبي عليه السلام أردف أسامة على حمارة يقوده سعد بن عباد. قيل في وقعة بدر، فمر على مجلسه عبدالله بن أبي قبل، قبل إسلامه، من المسلمين والمشركين واليهود. فلما رأى المجلس انتقد ابن أبي نفسه لإيرادها، وقال لنفسه "وعلينا". فسلم رسول الله عليهم، فقرأ عليهم القرآن. فقال عبدالله بن أبي مقالته يؤذي بها رسول الله. فلما دخل على ابن عباد، قال: "يا سعد، ما تسمع إلى ما قال أبو حباب، يريد ابن أبي؟" فقال: "يا رسول، اعفُ عنهم" ¹³⁵⁵. ومقصود المصنف من الإشارة إلى هذه القصة، أن الحسد والبغضاء للمنافقين يظهر رسوخ السبب فيهم قبل إظهارهم الإسلام. فلا يُقدَح في ذلك اشتغالها على ابن أبي. كان حينئذٍ مجاهرًا بالكفر على تصريح الرواية بأنها كانت قبل إسلامه، وحمل إشارته إلى قصة أخرى مستبعدة جداً.

قوله: "ولقد اصطلح" ¹³⁵⁶ عطف على جواب القسم وقيل حال، فترك اللام أولى. | 106 ب | والمراد بهذه البحيرة المدينة يقال: هذه بحيرتنا، أي أرضنا وبلدتنا، وأصل التركيب يدل على الستة، والعصابة العامة، وعصبة أي عممه. ولما كانت العمائم بتيجان العرب جعلت "تعصيب" عبارة عن التسوية. وقيل كانوا إذا أرادوا أن يملكوا رجلاً توجوه، فإن لم يجدوا تاجاً عصبوه بعصابةٍ مرصعةً بجوهرٍ شَرَفَ بذلك، أي لم يقره على اشاعته للتعاظم؛ بل اعترض في خلقه كالماء في حلق الشارب. وقوله: "لأن قلوبهم علة لتداخل الضعف" ولجن قلوبهم. كما أن قوله: "لقوة طمعهم" ¹³⁵⁷ وأما لجرائهم على كون قلوبهم قوية، أولاً وقد شبه الدولة في نفوذ أمرها وتمشيتها بالريح وبهبوبها، فاستعيرت لها فضعفت جنباً، أي ضعفت، ونعم ما قال الامام حفظه الله بصحبه الكرام. كما أن كل عضو خلق لفعل خاص به، وإذا مرض يتعذر عليه فعله الذي خلق له حتى لا يصدر منه أصلاً، أو يصدر مع نوع من

¹³⁵⁴ الزمخشري، الكشاف، (59/1).

¹³⁵⁵ الراوي: أسامة بن زيد، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 5663، حكم المحدث: [صحيح].

¹³⁵⁶ الزمخشري، الكشاف، (60/1).

¹³⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (60/1).

الاضطراب. فمرض اليد أن يتعذر عليها البطش، ومرض العين أن يتعذر عليها الابصار، فكذلك مرض القلب أن يتعذر عليه فعله الذي خلق لأجله، وهو العلم والحكمة والمعرفة وحب الله وعبادته، وإيثار ذلك على كل شهوة سواه والاستعانة بجميع الشهوات، والأعضاء عليه، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. وفي كل عضو فائدة، وفائدة القلب الحكمة والمعرفة، وخاصيتها النفس التي هي للإنسان ما يتميز به عن البهائم، ولم يتميز عنها بالقوة على الأكل والدفاع أو الابصار أو غيرها، بل بمعرفة الأشياء وموجدها ومخترعها الذي جعلها أشياء هو الله، ولو عرف كل شيء ولم يعرف الله، فكأنه لم يعرف شيئاً، ولكمال المعرفة المحبة، فمن عرف الله أحبه، وعلامة المحبة أن لا يؤثر عليه الدنيا ولا غيرها من المحبوبات، فمن عنده شيء أحب إليه من الله، فقلبه مريض.

﴿فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾

[سورة البقرة: 10]

قوله: "ومعنى زيادة الله" ¹³⁵⁸ اعلم أن هذه الجملة دعاء عليهم عند بعض أهل التفسير، لكن كلام المصنف يدل على أنهم أحبار، وعليه الأكثر. وعطف الماضي على الاسمية لنكتة، إذا أريد في الأولى؛ أعني في قلوبهم مرضاً، أن ذلك لم يزل عصياً إلى زمان الأخبار. وفي الثانية، أن ذلك سبب لازدياد مرضهم المخفف، واسناداً لمصدر لمحدوف، أي فأسند الله إلى نفسه إسناد السبب إلى المسبب له. فهو إسناد مجازي سواء فسر المرض بالكفر أو الحسد والغل، أو الضغن والجور، أو الضعف على ما صرحت به عبارته. وإن جاز إسناده إسناد زيادة المعنى الأخير إلى الله تعالى حقيقة على رأيه أيضاً، وفي هذا النحو، دفع سؤال مشهور وهو: "إن المرض الذي أسندت زيادتها إلى الله تعالى، إن أريد به الأفعال المذكورة من إنزال الوحي وإمداد النصب ونحو ذلك، فهي ليست بأمراض، وإن أريد به ما يترتب عليها من الأمراض، فهي غير مستندة إليه تعالى". وتقرير الرفع أن المراد الثاني

¹³⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (60/1).

وإسناد زيادتها إليه تعالى كونها مترتبة على اختيارهم من قبيل إسناد الشيء إلى موجد سببه إسنادًا مجازيًا، فإنهم إنما ازدادوا كفرًا وضغينةً وحسدًا وجورًا. سببه أنه تعالى فعل الأفعال المذكورة التي هي أسباب ازدياد مرضهم، فإنه تعالى كلما زاد تكليفًا فأنكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم، وكلما كرر إنزال الوحي على رسوله وسمعه، وكلما نصره، ازداد كفرهم وحسدته. فكأن الله هو الذي زادهم ما ازدادوا، فأسندت الزيادة إليه تعالى على طريق إسناد الفعل إلى المسبب له، كما أسندت إلى نفس السبب في قوله تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾ [التوبة: 125]، فإن الصورة سبب لتلك الزيادة من حيث أنهم إذا سمعوا أنكروها وكفروا بها، وإسناد الشيء إلى سببه وإلى مسببه غير خارج عن قانون البلاغة.

ومن هنا يظهر وجه سلوك البيضاوي سبيل المجاز أيضًا مع أن تلك الأمراض زيادتها مستندة إليه تعالى خلقًا عندنا من غير اشكال، ومستندة إليهم كسبًا، ولهذا يلامون عليها ويعاقبون بسببها. وخلق الله إياهم، فهم من جهة أنهم صرفوا اختيارهم إليها.

ويظهر أيضًا ضعف ما قاله ابن الكمال بعد تفسير الزيادة وتكرير الوحي | 107 أ | وازدياد التكاليف لا يجوز في الإسناد، كما لو كانوا من أن لا يرى صدور القبيح عنه تعالى، ولا يدري أن القبح بالنسبة إلى الكاسب لا بالنسبة إلى الفاعل. وذلك لما عرفت أن اعتبار التجوز أنسب في المقام وأبلغ في النظام، وأدفع للغرام، ثم إن الزيادة تستعمل لازمًا ومتعديًا في المشهور في الازدياد وال لزوم. لكن قوله: "ما زادوه" يدل على أنه قد يتعدى إلى مفعول واحد على هذا، فالأنسب أن يكون المنصوب في قوله: "فازدادوا كفرًا" أو "ازدادوا حسدًا"، و"ازدادت قلوبهم ضعفًا" مفعولًا، وإن جعل تمييزًا كان فاعلاً في الحقيقة، للازدياد اللازم.

قوله: "ويحتمل أن يراد بزيادة المرض الطبع"¹³⁵⁹ أي الختم فلا يراد بها ازديادهم في تلك الأرض كما قرر في الوجه الأول، بل يراد أن الله تعالى طبع على قلوبهم وختم عليها. فلم يدخل فيها ما يزيل عنها تلك الأمراض، فزيادة المرض يكون مجازاً عن الطبع والاسناد إلى الله كما في: "ختم الله" على المذهبين. وتنكير مرض على الوجهين لكونه مغاير الأول ضرورة. إن المزيد يغير المزيد عليه.

وقال ابن الكمال "وأصل الكلام: فزاد الله مرضهم. وإنما عدل إلى ما في النظم لنكتة سرية، لها دلالة في تنكير المرض الثاني على مغايرته للأول حقيقة، كيف وفي تصدير الكلام بالفاء دلالة على تفريع الثاني على الأول؟"¹³⁶⁰ وأنت خبيرٌ بأن ما ذكره من الأصل، وما أشار إليه من التفرع لا ينافيان المغايرة بالنظر إلى ما في النظم. وهي المشهورة في أمثال ذلك، فإن النكرة إذا عيدت أريد غير الأول، والمعرفة بالعكس بناءً على أن هذا هو الأصل عند الإطلاق وخلو المقام عند القرائن فانه قدم مع عدم المعاودة كقوله: ﴿فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: 84] وقوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا﴾ [الروم: 54]. ولك أن تقول المراد بالمرض الثاني هو الطبع أي زادهم الله طبعاً، وإن يحمل كلامه على إرادة هذا المعنى بتقدير مضاف أي زيادة الطبع ولعل هذا أقرب. فان قلت فما معنى الزيادة على ما ذهب إليه البيضاوي من جواز حمل المرض على الحقيقة؟ قلت: "قال: زاد الله غمهم لما زاد في إعلاء الدين، وإشارة ذكر الرسول"، فان قلت قد فسر المعنى الحقيقي بقوله: "كأن قلوبهم كانت متألماً تحترق" إلى آخر ما ذكره، فكان المناسب أن يفسر الزيادة بأن يقول فزادهم الله تألماً؛ قلت نعم، لكن لما كان مهماً بمشاهدة ما يكرهونه مغضباً إلى تألم قلوبهم عبر عنه، وذلك لأن الزيادة لا بد أن تكون من جنس المزيد عليه، والاعتناء ليس من جنس التألم. ويرى سوء مزاجه، فلا بد أن يراد بالاعتناء التألم المسبب عنه.

¹³⁵⁹ الزمخشري، الكشاف، (60/1).

¹³⁶⁰ تفسير ابن كمال باشا، (64/1).

قوله: "وقرأ ابو عمرو"¹³⁶¹ "هذه القراءة ليست من المتواترة. وقد قيل: "لا يجوز أن يكون "مرض" بالسكون تخفيف "مرضاً" لأن المفتوح لا يخفف إلا شاذاً بخلاف المضموم والمكسور؛ بل يجب أن تكون لغة أخرى فيه"، ومن العجب العجيب ازدياد شكهم بالآيات النيرة واضطراب قلوبهم مع الدلائل البينة، لكن الشمس تزيل عليل العين علةً، والماء يزيد الحجر الصلب صلابةً. ومن الأمر الغريب زيادة مرضهم بإنزال الفرائض والحدود، فقد كان شق عليهم التكلم بالشهادة، فكيف؟ وقد محقتهم وظائف العبادات ثم العقوبات على الجنايات، فازدادوا به مرضاً على مرض، ويزدادون بذلك في الآخرة عذاباً على عذاب. قال تعالى: ﴿زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ﴾ [النحل: 88]، والمؤمنون لهم في الدنيا ما قال: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا﴾ [مريم: 76] وفي الآخرة ما قال: ﴿وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النور: 38].

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

[سورة البقرة: 10]

قوله: "ووصف العذاب به"¹³⁶² قال البيضاوي: "للمبالغة"¹³⁶³ أشار إلى جواب ما يقال إن الألم إذا كان بمعنى المؤلم بفتح اللام يكون حينئذٍ صفة المعذب بفتح الدال، فكيف وصف به العذاب؟ ووجهه ان هذا التوصيف يدل على ان الألم في القوة والكمال إلى حيث يرى من المعذب إلى العذاب العارض، وله ان من شدته يتألم بنفسه وهذا نهاية المبالغة كما وصف الضرب لكونه جيعاً مع أن الوجيع هو المضروب.

قوله "حَيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ"¹³⁶⁴ صدره: "وخيلٍ قد دَلَفَتْ لها بِحَيْلٍ"¹³⁶⁵ المراد بالخيال الفرس، وألف لازم بمعنى شيئاً هيناً وقرب إلى آخره، ومعنى تقدم اليه، يقال دلف الشيخ اذا مشى وقارب الخطوة. ودلفت الكتيبة

¹³⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (60/1).

¹³⁶² الزمخشري، الكشاف، (60/1).

¹³⁶³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1).

¹³⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (60/1).

في الحرب أي تقدمت، وعداها هنا بالباء الجارة فصار بمعنى قرينهم، والمعنى رب عسكر فرسانٍ قد قربت لهم مثلهم ضربهم الوجع، كتحيتهم بينهم على التشبيه البليغ المقلوب. فإن ظاهر الكلام يدل على تشبيه ما صدر عنهم | 107 ب | بالتحية من حيث انهم في أول التلاقي به يدل على ابتداء المتلاقيان بالسلام باللسان.

قوله: "على طريقة قولهم: جدّ جدّه." ¹³⁶⁶ إن في كون الاسناد المدلول عليه بالكلام اسناداً مجازياً لا في كون المسند مسند إلى مصدره كما في "جد جدّه"، وإنما يكون كذلك لو أسند الأليم والوجع إلى ضمير الألم والوجع وقيل: ألمّ اليئم ووجع، وليس كذلك ولكن أن يكون اسناد الأليم إلى ضمير العذاب من قبيل الاسناد إلى مصدره بناءً على أن العذاب الألم القادح غايته أن لا يكون المصدر من لفظ المسند، وهو لا ينافي كونه مسنداً إلى مصدره. إذ ليس الاسناد إلى نفس اللفظ. وأما جعل الاسناد الوجع إلى ضمير الضرب من قبيل الاسناد إلى مصدره بتأويل الضرب بالمضروية التي هي في معنى الوجع فلائح، فلا يخلو عن تكليف؛ لأن المضروية سببٌ لحصول الوجع لا نفسه، وسينكشف لك أن الاسناد المجازي لا يقتصر عنده على ما ذكر أولاً من الاسناد وإلى مصدر ذلك أن الفعل أو زمانه أو مكانه أو سببه، إذ قد ذكر في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَیَحْتُ تِجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16] أن الاسناد المجازي هو اسناد الفعل إلى ما له تلبسٌ بالفاعل الحقيقي، كتلبس التجارة بالمشتري، والعذاب والضرب بالقوم في عذابٍ أليم، وضرب وجيع، والحساب بأهله في يوم يقوم الحساب، والكتاب بصاحبه في "الكتاب الحكيم" وأمثال ذلك، وفي الصحاح: الألم الوجع والإيلام الإيلاج، والأليم الموجه مثل السميع بمعنى السمع، وزاد في الوسيط:

أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ... يُؤَرِّفُنِي وَأَصْحَابِي هُجُوعٌ ¹³⁶⁷

¹³⁶⁵ من بحر الوافر، والبيت لعمر بن معد يكرب بن ربيعة بن عبد الله الزبيدي. فارس اليمن، وصاحب الغارات المذكورة، ديوان عمرو، 98.

¹³⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (61/1).

¹³⁶⁷ من بحر الوافر، لعمر بن معد يكرب، ديوان عمرو: 74.

والعذاب المؤلم هو العذاب الذي يصل وجعه إلى القلوب، وذا في التيسير ان يقول: وقيل هو العذاب الذي لا يزول ولا ينقطع، فكأن المصنف لم يرض هذا التفسير لأنه لا يغني عن كون المجاز عقلياً، لأن بحصول المعنى حينئذٍ ولهم عذابٌ معذب، والتعذيب في الحقيقة أثر الفاعل وفعله؛ لا أثر فعله، وإسناده إلى العذاب الذي هو أثره إسناد مجازي، ومع ذلك فيه إنكار المجاز اللغوي أيضاً فيجعل فيعمل من فعل بمعنى مفعول من أفعل، كالسميع بمعنى المسمع وهذا ليس يثبت. وسيصرح بذلك في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: 117] وابن الكمال اختار ذلك، ونقله عن الراغب ونحوه حصيب بمعنى محصب، وجعل وصفاً للعذاب به للمبالغة. وقال أيضاً: "وإنما وصف عذاب المختوم على قلوبهم بالعظم؛ لأنهم حُرموا عن جدوى المشاعر، وحُجبوا عن عالم النور، وحُبسوا في سجون الظلمات، فما أعظم عذابهم، وإن لم يحسوا بألمهم كعضو الميت المفلوج، وعذاب المنافقين شدة الإيلام؛ لأن مشاعرهم غير مؤوفة، لعدم انطفاء نور فطرتهم، والألم يُقدَّر ادراك المؤلم، نور فلمنافاة نور استعدادهم لما رسخ فيهم من الرذائل والملكات الرديئة، والصفات الظلمانية يتألمون، وكان ادراكهم لذلك أشد إيلاماً وعذابهم أقوى وأنكى، وإن كان عذاب الأولين لشدة حجابهم وغاية بعدهم من النور أعظم؛ لعدم منافات ذواتهم وضعف ادراكهم لذلك، فلم يحسوا بالألم بخلاف هؤلاء"¹³⁶⁸ ثم إن اللاحق ان معطوفة على قوله: فزادهم لأن الزيادة مسبب عن مرضهم وجزاء له فيكون عطف جزاءهم الأخروي على الدنيوي. وأما جعله وعيداً وبياناً لما استحقوا له على ما جرى عليه البيضاوي في قوله: "ولهم عذابٌ عظيم"، فيرد عليه ما ورد عليه هنالك، فتذكر.

﴿بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾

[سورة البقرة: 10]

قوله: "والمراد بكذبهم"¹³⁶⁹ بما كانوا يكذبون قوله: "والمراد بكذبهم" "أشار بذلك إلى أنّ لفظ "ما" مصدرية،

وأن كلمة "كان" للدلالة على الاستمرار في الأزمنة، كذا عن الشريف، والدلالة على الاستمرار والانقطاع ليس

¹³⁶⁸ تفسير ابن كمال باشا، (65/1).

¹³⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (61/1).

بمعتبر بحسب الوضع في معنى "كان" الناقصة. بل كل واحدٍ منهما من القرينة، وذهب بعضهم إلى أن "كان" تدل على استمرار مضمون الخبر في الزمان الماضي مستنداً بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 134]. ومنشأ الغفلة عن أن الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله سميعاً بصيراً، لا من لفظ "كان" فإن كان الناقصة موضوعة لمجرد الدلالة على ثبوت خبرها لفاعلها في الزمان الذي يدل عليه صيغة الفعل الناقص، إما ماضياً أو حالاً أو استقبالياً، فـ"كان" للماضي ويكفر للاستبعاد أو الحال، و"كن" للاستقبال. فمقصود الشريف بما ذكره دفع ما يتوهم من المنافاة بين لفظي "كان" و"يكذبون" من حيث أن لفظ "كان" أداة دالة على أن الكذب ينتسب إليهم في الزمان الماضي، ولفظ "يكذبون" يدل على انتسابهم إليهم في الحال أو في | 108 | المستقبل في الزمان الذي يدل عليه "يكذبون" بصيغة غير الزمن الذي تدل عليه الأداة. فما وجه الجمع بينهما؟ فأجاب عنه بأن كلمة يكذبون للدلالة على استمرار كذبهم في جميع الأزمنة بشهادة القرينة. كما أن لفظ "يكذب" يدل على الاستمرار.

قوله: "آمنّا"¹³⁷⁰ فإنه اختار منهم بإحداث الإيمان في الزمان الماضي، فيصح توصيفه بالكذب، وإن قالوه على إرادة قصد الانشاء لا يصح نسبة الكذب إليهم في إنشاء الإيمان؛ بل يكون التكذيب حينئذ راجع إلى الإخبار الذي تضمنه هذا الانشاء، فإنه يتضمنه للإخبار بصدور الإيمان عنهم. وعبارة البيضاوي: "بسبب كذبهم، أو ببده"¹³⁷¹ أشار به إلى أن الباء للسببية أو للبدلية كما في قول الشاعر:

فَلَيْتَ لِي بِهِمْ قَوْمًا إِذَا رَكِبُوا... شَتُّوا الْإِعَارَةَ فُرْسَانًا وَرُكْبَانًا¹³⁷²

¹³⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (61/1).

¹³⁷¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1).

¹³⁷² من بحر البسيط، وهذا البيت من هذه القصيدة للشاعر الإسلامي قريط بن أنيف، كتب هذه القصيدة والسبب الذي جعله يكتب هذه القصيدة هو أنه في يوم أغار جماعة من بني شيبان على الشاعر، وهو من قبيلة العنبر فقاموا بأخذ ثلاثون بعيراً من إبله، فقام باستنجد قومه فلم ينجده أحد منهم، ثم جاءه رجل يدعى مازن تميم فحدثه عما حصل معه، فركب هو ومعه جماعة وأغاروا على بني شيبان، وسلبوا منهم مائة بعير، وعند عودتهم قاموا بإعطاء قريط بن أنيف المائة ناقة التي أخذوها،

وكان المناسب ذكر المقابلة بدل البدلية فان المقابلة تقتضي المعاوضة، والبدلية تقتضي زوال المبدل منه، مقامه يؤيده قوله: "جزاء لهم" إلى حال كون العذاب الاليم عوضاً لهم أي لكذبهم. قيل: البدلية من المقابلة وهي الداخلة على الأغراض: "فاشتريته بألف"، "وكافأت إحسانه بضعف". وقولهم: "هذا بذاك"، ومنه: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 32]، ثم إن الباء في سبب كذبهم أو ببدله كالباء في قولهم: "معنى كتبت بالقلم" باستعانتها، ومعنى "دخلت عليه بثياب بالسفر" بمصاحبة ثيابه، إلى غير ذلك، فإنهم كثيراً ما يجمعون بين الحرف وبين ما يدل عليه، وقال أبو البقاء: الجملة صفة. وفيه بحث لما تقرر أن الوصف لا يوصف، بل هو أيضاً صفة لعذاب.

قوله: "وفيه"¹³⁷³ أي وفي جعل عذابهم سبباً لكذبهم، رمز؛ أي: إشارة خفية إلى قبح الكذب، حيث خصّ بالذكر من جهات استحقاقهم، وفيه تخيل أن لحوق العذاب بهم كان لأجل كذبهم، نظراً إلى ظاهر العبارة المقتصرة على ذكره. واختار لفظ التخيل بناءً على أن السامع يعلم أن ذلك الملحق لجهة كثيرة، وأن الاختصار على ذكره رمزٌ إلى سماحته وتنفيير عن ارتكابه. وقوله: "والكذب: الإخبار"،¹³⁷⁴ أي الإعلان بالشيء، على خلاف ما هو ملتبسٌ به من ثبوت القيام له، وانتفاؤه عنه أو الإعلام بالشيء والذي هو النسبة على خلاف الوجه الذي هي ملتبسةٌ به عن كونها ثابتة أو منتفية.

قوله: "وهو قبيحٌ كله"¹³⁷⁵ "فيه مباحث عقلاً أو شرعاً مستقصاة، في موضعها وعبارة البيضاوي: "وهو حرامٌ كله لأنه عُيِّلَ به استحقاق العذاب، حيث رتب عليه"،¹³⁷⁶ لعل التعليل بالنظر إلى كذبهم كان على وجه

فقام قريط بكتابة هذه الأبيات التي طلب فيها من قومه الإنتقام له، ولم يقصد بها أن يلومهم على عدم مساعدته في وجه من أغار عليه. [ابن عقيل: ٢٨٠ / ٢]

والجمع: ١ / ١٩٥، والأشعري: ٢ / ٢٢٠ .

¹³⁷³ الزمخشري، الكشاف، (61/1).

¹³⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (61/1).

¹³⁷⁵ الزمخشري، الكشاف، (61/1).

الفساد، والا فلمصرح في كتب الفقه أن الكذب لإحياء الحق مباح، فدعوى الدلالة على التحريم بالكلية غير واضحة، وحمل ما ذكره على مذهب الشافعي يوافق قول الغزالي: "إذا اختفى مسلم من ظالم وسُئِلَ عنه وجب الكذب باخفائه".

قوله: "أما ما يروى"¹³⁷⁷ جوابه عما يقال على طريق المعارضة الدالة على كونه حلالاً، والا لما فعله النبي المعصوم، ثلاث مرات؛ الأولى قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصفات: 89] وليس به سقم، والثانية: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: 63] ولم يفعل الصنم الكبير شيء، والثالثة قوله: لملك الشام حين أراد أن يغضب زوجته سارة "هذه أختي" وهي زوجته لا أخته. وتقرير الجواب أن إطلاق الكذب - على سبيل المجاز - شبيهاً لها بالكذب لكونه في صورته، لأنها ليست بكذب في الحقيقة، بل هي تعريض، وهو أن يشار بالكلام إلى جانب، والغرض منه جانب آخر. فقلوه: "إني سقيم" فإن أوهمهم أنه سقيم في الحال ليتكوه ويخلوا سبيله، فكسر أصنامهم، لكن الغرض منه جانب آخر، وهو أنه يستقيم بما يجد من الغيظ الشديد باتخاذهم النجوم آلهة. وقوله: "بل فعله كبيرهم"، أوهمهم أن الكبير الصغار غيره على تسويته إياه في العبادة، والتعظيم، والغرض، الإشعار بعدم قدرته عليه. وأن من عجز عن نفسه أن يدفع مثل هذا الضعف، كيف يكون إلهاً؟ فإذا هو للألوهية فالصغار المكسورين أولى أن لا تكون آلهة. وقول "هذه أختي"، أوهم الملك أنها أخته من جهة، والغرض من الأخوة في الدين وانتسابهما إلى دين واحد، وأراد بذلك تخليصها من يد الظالم، فإن ذلك الملك كان من قوانين سياسته ألا يتعرض إلا لذوات الأزواج، واللاتي لا أزواج لهن لا سبيل له عليهن، إذاً فاوهمه | 108 ب | إنها ليست بذات زوج ليخلصها منه. وجعل بعضهم هذه الثلاثة من باب الكذب المستثنى من قوله عليه السلام: "لا يحل الكذب إلا في ثلاث: يحدث الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس"¹³⁷⁸ وأيده بعضهم بقوله

¹³⁷⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (45/1-46).

¹³⁷⁷ الزمخشري، الكشاف، (61/1).

¹³⁷⁸ الراوي: عائشة أم المؤمنين، المحدث: ابن القيسراني، المصدر: ذخيرة الحفاظ، الجزء 5، الصفحة: 2720/5، حكم المحدث: منكر.

عنه لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات، لأن الاستثناء من النفي أثبت. ويرد عليه أنه كيف يكون ذلك مع إبراهيم قرينة؟ أو يدل على أنه تجوز فيه، ولم يرد ظاهره؟ إلا يُرى، إلى قوله عليه السلام لسارة؟ أنتِ أختي في الإسلام؟ وإلى قوله: "بل فعله كبيرهم" فإنه لا يتصور صدور الفعل من الجماد، فيدل على أنه يجوز فيه. وقيل كذباته الثلاثة في الكواكب، هذا ربي ثلاث مرات، وقصد به الحكاية أو العرض، والتقدير يرشدكم إلى عدم صلاحية الألوهية لها، فإن قلت إذا كان تعريضاً أو مباحاً أو تقديراً فلم يذكر خطيئته بذلك، يطلب أهل المحشر منه الشفاعة؟، قلت الكامل قد يؤخذ به غيره كما قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين.

قوله: "وقرى يكذبون"¹³⁷⁹ بضم الباء وكسر الدال المشددة لعاصم وحمزة والكسائي، على انه للتعدية، أي بتكذيبهم الرسول بقلوبهم وبالسنتهم إذا خلوا إلى شياطينهم، إلا أنه حدث المفعول إما لرعاية الفاصل، أو لقصد التعميم والتنبيه على أنهم يكذبون جميع من يصدق من الأخبار المتعلقة بالاعتقاد، وإما لمجرد الاختصار اعتماداً على القرينة الدالة على أن المراد تكذيب الرسول، فإن شأن اليهود الفساد وتكذيب، وإما لترك خطاب الرسول بإيقاع صريح التكذيب عليه في الكتاب الحكيم، كما في قول البخاري:

قد طلبنا فلم نجد لك في السؤدد والمجد والمكارم مثلاً¹³⁸⁰

إن ترك المفعول فيه لترك مواجهة الممدوح يطلب مثل له قصداً، أي المبالغة في التأدب، وهذا وجه حسن، أو للمبالغة، أي لزيادة في الكيفية، بمعنى يكون كذباً عظيماً. كما أن "بين" يدل على كمال ظهور الشيء واتضاحه، و"خلص" يدل على شدة خلوص الثوب وانضمام بعضها إلى بعض، أو التكتير، أي الزيادة في الكمية من جهة كثرة الفاعلين، كما في قولهم: "موتة البهائم"، أي كثرة موتها، أو على أنه من كذب فهو مجاز من كذب الذي بمعنى التعدية كأنه يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه، ولما كثر الاستعمال في هذا المعنى، وكان حال المنافق

¹³⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (61/1).

¹³⁸⁰ من بحر الخفيف، للبخاري، ديوان البخاري: 59.

شبيهة به جاز أن يستعار، وإن كان ما تقدم أولى تحقيقه أنه شبه بتردد المنافق بين الإيمان والكفر، واستعير لفظ هذه الحالة، وهو التكذيب على نفاقه، واشتق من لفظ "يكذبون" استعارة تبعية و"المذبذب" المتردد بين الأمرين، وعار في الأرض، "الناقة تخرج من الأبل إلى الأخرى ليضربها الفحل"، وقوله: "بين الغنمتين"، أي بين القطعتين.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾

[سورة البقرة: 11]

قوله: "الأول أوجه"¹³⁸¹ وذلك تعريّة لإفادته تسبب العذاب، فيدل على قبحه، ووجوب الاحتراز عنه كالكذب. إذا قيل العطف على "يكذبون"، يقتضي أن يكون المعنى ولهم عذابٌ أليم لقولهم: "إنما نحن مصلحون"، فإذا قيل لهم: "لا تفسدوا في الأرض"، سبب القول للعذاب، لا سبب الفساد له، فجوابه ظاهر عند التأمل. ولخلوه من تحلل البيان أو الاستئناف وما يتعلق به بين أجزاء الصلة، فإنه على تقدير كونه معطوفاً على "قالو آمنا" يكون من أجزاء الصلة فيلزم أن يكون قوله: "يخادعون" بين أجزاء الصلة، وهو بيان لقول أو استئناف فقد يرجح الثاني، كون الآيات حينئذٍ على نمط تقريرها وإفادتها إتصافهم بكل من تلك الأوصاف استقلالاً وقصدًا، ودلالاتها على حذف العذاب الأليم سبب كذبهم الذي هو أدنى حالهم في كفرهم. فما ظنك بسائرها؟ واختاره ابن الكمال وقال: "فلا محل لها من الاعراب"¹³⁸² واعتذر عن التخلل لأنه ليس بين، وجوز أن يكون مستأنفاً، إذ هذه الجملة والجملة بعدهما هي من تفاصيل الكذب النفاق فيناسب جعل ذلك جملاً مستقلاً ذكرت لظاهر كذبهم ونفاقهم، وأما عطفه على الجملة الاسمية، أعني قوله: "ومن الناس من يقول" فليس بمتعذر وإن توهم كذبه، أو بتأدية هذه المعاني وذلك لعدم دلالاته على اندراج هذه الصفة | 109 أ | وما بعدها في قصة المنافقين وبيان أحوالهم، فلا يحسن حينئذٍ عود الضمير الذي فيها إليهم، كما تشهد به سلامة الفطرة لمن له دراية في أساليب الكلام. ولما ورد في كل واحدٍ من الوجهين أن العطف عليهما مستلزمًا أن يكون الذين نحوها عن الفساد

¹³⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

¹³⁸² تفسير ابن كمال باشا، (66/1).

في الأرض هم المنافقون الذين كانوا في زمن النبي عليه السلام، وهو ينافي ما روي عن سلمان الفارسي: أنهم لم يأتوا بعد.

أجاب عنه البيضاوي بما حاصله: ان المنافاة إنما تلزم لو كانت محمولة على ظاهره، وليس كذلك، بل معنى كلامه أنهم لم يتعرضوا بعد ولم يأتوا عن آخرهم؛ بل وسيكون من بعد هؤلاء أو من زمانه عليه السلام من حاله كحالهم في النفاق وما يترتب عليهم من الخدع والانشقاق. وذكر أيضاً أن القائل هو الله أو الرسول أو بعض المؤمنين، وأنت خبيرٌ بأن ذلك وإن كان احتمالاً؛ لكن الأقرب أن ذلك الفاعل كان لهم بذلك الكلام. فإما أن يكون الرسول بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك، فنصحهم فأجابوا لما تحقق إيمانهم وأنهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين. وإما أن يكون بعض من يلحقون إليه الفساد كان لا يقبله منهم فيقول على سبيل الوعظ لهم.

﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾

[سورة البقرة: 11]

قوله: "ونقيضه الصلاح"¹³⁸³ قال البيضاوي: "فكلاهما يعمان كل ضار ونافع"¹³⁸⁴ خروج الشيء عن الاعتدال والصلاح ضده. كان كل واحد من الفساد والصلاح يقعان كل ما خرج وكل ما لم يخرج. ولا وجه لما قيل، أي كل واحد من الفساد والصلاح يعمان. الأول: يعمُ فساد كل ضار، والثاني: يعمُ إصلاح كل نافع. فكأنه إشارة إلى أن عدم ذكر المفعول لا يفسد، وإنما نحن مصلحون للتعميم بجميع ما في الأرض. كأنه قيل: لا تخرجوا شيئاً مما في الأرض عن اعتداله اللائق به، وأنهم قالوا: "إنما نحن مصلحون". كل شيء، أما أولاً: فلأن كلامه في على وجه العموم دون ما صدر منها. وأما ثانياً: فلأن السابق الفساد والصلاح دون الفساد والصلاح وجعلهما في قوة المذكور تكلفٌ بعيد لا ضرورة يقتضي ذلك. ثم إنَّ الفساد كالمريض، كما يكون جسمانياً حسيّاً، يكون روحانياً مجازياً، فإنَّ اعتدال الروح وصلاحه بالمعارف اليقينية والأخلاق المرضية، وفساده بالجهل شيثان لا خلاف.

¹³⁸³ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

¹³⁸⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (46/1).

قوله: "هيج الحروب"¹³⁸⁵ يقال: هاج الشيء هيجاً وهياجاً، أي ثاروا عليه. ويتعدى ولا يتعدون. والمراد

بقوله: "هيج الحروب" هو اللازم، لأن المتعدين يسببون الفساد، لا الصلاح. وقوله: "لأن في ذلك فساد ما في الأرض"¹³⁸⁶ توجية لإطلاق الفساد على هيج الحروب، وقد سُميت حرب الفساد لذلك، لأنهم مثّلوا فيها بأنواع المثل، فخدعوا الأنوف وبكتوا الآذان، وغير ذلك.

قوله: "وكان فساد المنافقين"¹³⁸⁷ أي الفساد الناشئ من جهنم لافسادهم في أنفسهم فلا حاجة إلى ما قيل الأولى أن يقول أفسادهم، لأن تماثلهم إلى الكفار، وإما لاتهمهم بإفشاء الأسرار فساد. ولما كان حقيقة الفساد جعل الشيء فاسداً أو لم يكن صنيعهم كذلك جعل الكلام من قبيل المجاز باعتبار الحال، أي لا تفعلوا ما يؤدي إلى الفساد. وقيل من قبيل إطلاق اسم المسبب على السبب، وقد يقال ما كانوا فيه عين الفساد في أنفسهم ومعنى "لا تفسدوا" لا تأتوا بالفساد ولا تفعلوا فلا حاجة إلى المجاز وليس بشيء ذلك، لأن ليس إتيان الشخص بفساد نفسه حقيقة الفساد، وأيضاً لا يبقى حينئذٍ لقوله: "في الأرض" فائدة يعتد بها هكذا قيل، لكن في حيز المنع. أما الأولى فلأن إتيان الشخص بفساد نفسه إفساد نفسه، وغاية الأمر أن يقال إنه ليس إفساداً حقيقياً بل فساداً روحانياً مجازياً. فنقول أراد بقوله: فلا حاجة إلى المجاز باعتبار المال فذلك لا ينافي ما قلت. والثانية فالأنه يجوز أن يكون فائدتها التنبيه. على أن ما كان محلاً للعبادة لا يناسب أن يكون محلاً للفساد.

والبيضاوي على ما ذهب إليه المصنف قال أيضاً: "ومنه إظهار المعاصي والإهانة بالدين، فإن الإخلال بالشرائع والإعراض عنها مما يوجب المهرج والمرج ويخل بنظام العالم".¹³⁸⁸ وهذا هو المنقول عن ابن عباس والحسن وقتادة والسدي، حيث بينوا الفساد بذلك فأشار بقوله: ومن المعاصي إلى توجيه ما نقل عنهم، بأن مرادهم

¹³⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

¹³⁸⁶ المصدر السابق.

¹³⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

¹³⁸⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (46/1).

انحصاره فيها، بل أرادوا انحاء منه، ولما ورد عليه أن ذلك ليس فساداً في الارض حيث حققه بقوله: "فإن الإخلال" يعني أن للإخلال بالشرائع والإعراض عنها يؤدي إلى ذلك كما قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: 41] فكونه افساداً | 109 ب | فيها إما باعتبار المال أو باعتبار إطلاق المسبب على السبب، وكذلك إذا قيل معناه أن الشرائع سنن موضوعة بين العباد، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان فلزم كل شأنه، فحققت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها. أما إذا تركوا التمسك بالشرائع، وأقدم كل واحد على ما هو، لزم الهرج والمرج والاضطراب فيقع عظيم في الأرض، ويندرج في ذلك تفسير فسادهم بتحريفهم الكتاب وتغيير الأحكام ودعوة الكفار في السر إلى تكذيب المسلمين، وتظهر أيضاً فائدة في الأرض على ما مر بيانه، ويتضح ضعف ما قيل إنما لم يحمل المصنف فسادهم على ذلك لأنه لا ظهور حينئذ لتلك الفائدة زمان الهرج، ومنه حديث أشراط الساعة لكون كذا وكذا، ولكثر الهرج والمرج والاضطراب هو مصدر لذلك، يقال: مرج الخاتم في إصبعه، ومزج الدين والأمر مزجاً، بفتح أي اختلط واضطرب، واسكن الرء ههنا لموافقة الهرج. ثم انه يظهر لك بما ذكرنا في تقرير كلام العلامةين، وتلفيق اندفاع ما حسبه السمرقندي إشكالاً على كلاهما، وتزييفاً لمقاهما. فعليك بالتأمل الصادق والتفكر اللائق.

وقيل: كانت الأرض قبل أن يبعث النبي لبغاة الفساد، ويعمل فيها بالمعاصي فلما بعث النبي ارتفع الفساد، وصلحت الأرض، فإذا عملوا بالمعاصي فقد أفسدوا في الأرض بعد إصلاحها،¹³⁸⁹ كما قال في آية أخرى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56]. وقيل المراد أرض المدينة، والأرض مؤنثة وهي اسم جنس وكان حق الواحدة منها أن يقال "أرضه"، ولكنهم لم يقولوا والجمع "أرضات" لأنهم قد يجمعون المؤنثة التي ليست فيها تاء التأنيث بالتاء، ثم قالوا "أرضون" فجمعوا بالواو والنون، أي من حذفهم الالف والتاء، وتركوا فتحة الرء على حالها.

¹³⁸⁹ في النسخة خ: "صلاحها".

﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾

[سورة البقرة: 11]

قوله: "لقد قصر الحكم على شيء"¹³⁹⁰ عبارة البيضاوي: "قصر ما دخلت عليه على ما بعده. مثل: إنما زيد منطلق، وإنما ينطلق زيد"¹³⁹¹ يعني إذا دخل على الموصوف منه قصره على الصفة، وإذا دخل على الصفة يفيد قصرها على الموصوف، وسمي الأول قصر الشيء على الحكم، والثاني قصر الحكم على الشيء. فالملال واحد.

قوله: "ومعنى إنما نحن مصلحون"¹³⁹² قال البيضاوي: "جواب لـ 'إذا' رد للناصح على سبيل المبالغة، والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك، فإن شأننا ليس إلا الإصلاح"¹³⁹³ يعني أنهم أجابوا بالجملة الأسمية الدالة على الثبات والاستمرار، وصدروها بـ 'إنما' الدالة على تأكيد الحكم وعلى القصر أيضاً.

قوله: "خلصت لهم وتمحضت من غير شائبة"¹³⁹⁴ يشير إلى أنه من قبيل قصر الافراد، فإنهم لما نكحوا عن الفساد وتوهموا أنه قد حكم عليهم بأنهم يخلطونه بالإصلاح، فأجابوا بأنهم مقصرون على محض الإخلاص كما شوبه على محض الإخلاص لما شوبه بشيء من وجوه الفساد والإفساد، واختاروا "إنما" تنبيهاً على أن ذلك لما سره عليه فلا ينبغي الإشكال فيه. فإن قلت: "يقولون ذلك أمرهم ظاهر في تمحض الفساد"، قلت: "يحتمل أنهم يعتقدون أن ما هم عليه من مخادعة المسلمين، ومعاونة الكفار عليهم، وتعديتهم عن الإيمان أفساداً لأنهم يفكرون ذلك بألستهم جحوداً وعناداً، ويدعون الإصلاح كذباً ونفاقاً. كما أنهم قالوا: 'آمننا' وهم كاذبون، لكن لا يلائمه الاستدراك الآتي على ما سيأتي.

¹³⁹⁰ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

¹³⁹¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (46/1).

¹³⁹² الزمخشري، الكشاف، (62/1).

¹³⁹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (46/1).

¹³⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

فالصواب ما قال البيضاوي، وإنما قالوا ذلك لأنهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض، كما قال: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: 8]. وفيه وجه آخر، وهو أن يحتمل قولهم: "على التعريض والإيهام"، بناءً على أنهم كانوا يوهمون المسلمين أنهم مصلحون في دين الإسلام. فكان في ضميرهم أنهم مصلحون في دينهم، لا في دين الإسلام، بناءً على أنهم في اعتقادهم ما سعوا إلا لتطهير وجه الأرض عن الفساد، وبزعمهم وتقرير ما هو الصلاح عندهم إلا أنه لا طاقة لهم على رديتهم، وأن يحكموا عليه بالصلاح، وعلى ما عليه المسلمون بالفساد، فيضطرون إلى الإيهام، وسر المرام. وجعل الشارح المرحوم هذا الوجه من تنمة صحة كلام البيضاوي ذا وجهاً مستقلاً، وليس كذلك كما لا يخفى على المتأمل الصادق والمتفكر فيما هو اللائق. وقيل: "إنكروا الفساد"، وهو النفاق، وما نكروا عنه، لأنهم كانوا يخفون ذلك، فأظهر الله ما أضمرُوا. وقيل: "اعتذروا إلى المسلمين"، وقالوا: "أنما نوافق الكفار لإصلاح البين". "وانما" كلمتان في الأصل، "ان" كلمة تأكيد قرنت بـ"ما" القصر، "ونحن" جمع، على غير لفظ، كهؤلاء جمع "هذا"، وهذه "وأولئك" جمع "ذاك" "وذلك".

﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾

[سورة البقرة: 12]

قوله: "والاستفهام إذا دخل على النفي أفاد تحقيقاً كقوله: (أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ)؟" ¹³⁹⁵ ذهب إلى "إن"

| 110 أ | أو أختها مركبة من همزة الاستفهام التي هي للانكار، وحرف النفي لافادة التنبيه على تحقق ما بعدها، فإن إنكار النفي تحقيق للاثبات، لكنهما بعد التركيب صارتا كلمتا تنبيه يدخلان على ما لا يجوز أن يدخل عليه حرف النفي، نحو: "ألا واما إن زيدا عالماً". وذهب الأكثرون إلى انه لا تركيب فيهما ونظيرهما الهمزة الداخلة

¹³⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

على ليس في كونها للتحقيق او للتخفيف¹³⁹⁶ لما بعدها. فإن قوله: ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ﴾ [القيامة: 40] يفيد تحقيق قدرته وتقديره.

قوله: "بنحو ما يتلقى به القسم"¹³⁹⁷ كاللام وان وحرف النفي، نحو: "والله إن زيدا قائما"، أو "زيد قائم"، نحو: "والله لا زيد فيها ولا عمرو"، و "والله لا رجل فيها"، و "والله إن زيدا قائم"، و "والله ما قام"، أو "ما أقوم"، وإنما أوجب القسم باللام و"ان" لانهما تفيدان للتأكيد الذي جعله القسم، فيدخلان لتدريّة فائدة القسم.

قوله: "وطلائعها"¹³⁹⁸ جمع طليعة" وهي مقدمة الجيش، استعيرت لمطلق المقدمة.

قوله: "رد الله بما ادعوه"¹³⁹⁹ أي لما بالغوا في كونهم مصلحين، تعالا في كونهم مفسدين من جهاتٍ متعددة الاستئناف، فإنه يُقصد به زيادةً يمكن الحكم في ذهن السامع لوروده بعد السؤال والطلب، وما في كل واحدٍ من كلمة "إلا" و "ان" من تأكيد الحكم والحقيقة، وتعريف الخبر وتبسيط الفصل. فإن الأول يفيد حصر المسند إليه في المسند، والثاني يفيد تأكيد هذا الحصر، وهذا وإن كان مناسبا رد دعوتهم الكاذبة، فإنه لما قصرُوا أنفسهم على الصلاح قصر أفراد، ناسب في الرد أن يقصروا على الافساد قصر قلب، أي هم مقصرون على الافساد. ولا حظ لهم في الاصلاح لكفرٍ يرد عليه، لكن يرد عليه أن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ كما هو المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال، وان ضمير الفعل يفيد هذا الحصر أيضا لا يؤكده، وقد أُجيب بما يدل عليه كلامه في الفائق من أن تعريف المسند قصر المسند إليه فيه، حيث قال معنى: "إن الله هو الدهر"، إن الله هو

¹³⁹⁶ "للتخفيف" ساقطة من النسخة: خ.

¹³⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

¹³⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (62/1).

¹³⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (63/1).

الجالب للحوادث لا غير الجالب كما أشرنا إليه فيما سبق، فيكون الفصل حينئذٍ مؤكداً لهذا الحصر، ولا يخفى عليك ضعفه.

وقيل المبالغة في تعريف المفسدين على قياس في المفلحين، انه إن حصلت صفة المفسدين، وتحققوا ما هم، وتصوروا بصورتهم الحقيقية، فالمنافقون هم لا يعدونهم، لكن الحقيقة يكون مؤكداً لنسبة الاتحاد الذي هو الأقوى من القصر في إفادة المقصود، وقوله: "لا يشعرون" للدلالة على ان كونهم مفسدين قد ظهر ظهور المحسوس، لكن لهم حس لهم ليدركوه، ومفعول "يشعرون" محذوف إما اختصاراً؛ لا يعلمون أنهم مفسدون بأنهم يظنون أن الذي عليهم هو عليه إصلاح. وإما اختصاراً على بيان مجرد نفي الشعور عنهم، وهو الإدراك بالحواس، ومن انتفى عنه ذلك انتفى عنه العلم برأسه، ولكن للاستدراك بالنفي بعد الإثبات، وقد يكون بالإثبات بعد النفي. ووجه الاستدراك ههنا أنه لما قيل "هم المفسدون" سبق إلى الوهم أنهم يفعلون ذلك من حيث يشعرون، بناءً على أنهم وصُفوا بالافساد، وجعل هذا وصفاً قائماً بهم، فيتبادروا إلى الوهم أنهم يعلمون اتصافهم به. إذ الظاهر أن يعلم الإنسان ما فيه من الصفات ودفع بذلك مبالغة في جهلهم، لأن الجهل المركب، لا سيما إذا تعلق بما هو من أحوال النفس في غاية القباحة، لا سيما عند قيام دلائل واضحة، وبراهين قاطعة، يتبين بها المفسد من المصلح والمحق من المبطل.

ثم إن هذا التقرير واضح على ما اختاره البيضاوي من أنهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح، وأما على أنهم إدعوا الصلاح عناداً فينبغي أن يُقال، ولكن لا يشعرون ذلك، حيث يعترفون ويعاندون، وعلى أنهم قالوا إيهاماً وتستترأً فيناسب أن يُقال، ولكن لا يشعرون أن الله يهتك استارهم | 110 ب | ويظهر أسرارهم، وكذلك إذا قالوا إنكاراً للفساد، وكذا إذا قالوه اعتذاراً للمسلمين، وظناً للإصلاح بين الفريقين، يلائم أن يُقال: "لكن لا يشعرون أن ذلك فساداً لا إصلاح".

وقال ابن الكمال: "وهذا أولى من نفي العلم مطلقاً، المستلزم لنفي العلم الحاصل؛ لأن من لا يشعرون بالضروريات، لا سيما المحسوسات منها أولى أن لا يعلم غيرها، وهذا من الوجه؛ مع دليل ولأنه ينادي عليهم بانحطاط رتبهم عن رتبة البهائم، ويؤذن بأن معلومه من أصل المعلومات، ولا كذلك: لا يعلمون، وهذا الأخير هو الأصل، والباقي مؤيد." ¹⁴⁰⁰ ولما وصفوا أنفسهم بالإصلاح والمؤمنين بالفساد، سجل سبحانه وتعالى عليهم الفساد، وقال في موتهم: ﴿فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [الشعراء: 202]. وقال في عذابهم: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: 145] نعوذ بالله من الشغار.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمَنُوا﴾

[سورة البقرة: 13]

قوله: "أتوهم في النصيحة" ¹⁴⁰¹ عبارة من تمام النصح والارشاد، فان كمال الايمان لمجموع الأمرين الاعراض عن ما لا ينبغي وهو المقصود بقوله: "لا تفسدوا" والاتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله: "آمنوا" يعني أن نفس الايمان وإن كان عبارة عن التصديق عنده، إلا أن كماله بأمرين ولا يتم النصح بأحدهما فهذا من عامة قول كلامهما على أن القائل الأمر بالايمان هم المؤمنون، أو بعض المنافقين لبعضهم فيما بينهم كما ذكر في بعض كتب التفسير، ثم ان تقديم الأول لتقدم التخلية. وقال ابن الكمال: "بدأ بالمنهي عنه لأنه الأهم وهو ترك، والترك أسهل عن إتيان المأمور به، فكان في ذلك تدرج لهم" ¹⁴⁰² ويرد على الأخير منع ظاهر، فإن ترك ما يشبه النفي أصعب كما علم ذلك أيضاً في باب التقوى.

¹⁴⁰⁰ تفسير ابن كمال باشا، (68/1).

¹⁴⁰¹ الزمخشري، الكشاف، (63/1).

¹⁴⁰² تفسير ابن كمال باشا، (68/1).

قوله: "ان يفسد فعل"¹⁴⁰³ أي لا يفسد، و"آمنوا" يريد أنه مسندٌ إليهما، لا إلى ضمير مصدره، أي لا تماثل تحته، ولا إلى الظرف، أعني لهم، لأن القول متعدي مفعوله مقولة، فإذا أُيِّدَ في الكلام، أسند الفعل إليه وأطلق الفعل على الجملة الفعلية التي فاعلها مضمَر اعتباراً للجزء الأول، مع أن الجملة مطلقاً شاركت الفعل في عدم صحة الإسناد إليه لأنه من خواص الاسم اتفاقاً. والجواب أن الذي يمتنع هو إسناد الفعل إلى معنى الفعل، يعني إذا كان معتبراً عنه لمجرد لفظه على قياس إسناده إلى معنى الإثْم عنه بلفظه. وعده في مثل "قام زيد" وهذا الذي نحن فيه إسناد الفعل إلى لفظ الفعل؛ بل الجملة كأنه قيل "واذا قيل هذا القول" و"هذا الكلام" وتحقيقه ما مر، من أن الألفاظ سواءً كانت مهملة أو مستعملة مفردة أو مركبة متساوية الأقدام في صحة الإسناد وإلى أنفسها، سواءً كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك: "أَلِفٌ" ضرب من ثلاثة أحرف أو مأخوذة منها كما في "لا تفسدوا" و"آمنوا"، إذ المسند إليهما، لفظهما، باعتبار الدلالة على المعنى، وليست هذه الصحة باعتبار أن الألفاظ إذا ذكرت وأريد بها أنفسها صارت أسماءً كما توهم، لأن المهمل لا يصير اسماً بالإخبار عن لفظه، وكذلك الجمل التي صارت مخبراً عنها باعتبار ألفاظها في نفسها، كما في قولك "زيدٌ قائمٌ" مركب من لفظين، أو مع ملاحظة معناها كما عرفت، فإن قلت: "قد صرحوا بأن المبتدأ لا يكون إلا أسماءً"؛ قلت: ذلك لأنهم اعتبروا وضع الألفاظ لمعانٍ استعادة منها في التركيب، فبينوا أحوال الألفاظ في تلك التركيب لا أحوالها في أنفسها، بل يعرف هذا بالمقايضة، فلفظ "ضرب" لما وضع لمعناه صار فعلاً، فتبين حاله بأنه إذا كان مستعملاً في ذلك المعنى لم يصح الاخبار عنه، وكذا لفظ "من" بخلاف لفظ "زيد"، وإذا لم يستعمل في معانيها جاز الاخبار عنها كلها.

¹⁴⁰³ لم اقف عليه في الكشف

قوله: "زعموا مطية الكذب"¹⁴⁰⁴ قيل معناه ان الكلام المصدر بالزعم وما يشتق منه غير موثوق به؛ لأن الزعم والقول بلا ثبتٍ وتبين. وقد يقال معناه ان الكاذب يسند كذبه إلى جماعة غير معينة، وبقوله: ويقول زعموا كذا وكذا، لئلا يظهر اختراعه الكذب ويروجه، فلفظ زعموا مطية الكذب، يتوصل بها إليه.

﴿كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾

[سورة البقرة: 13]

قوله: "و «ما» في «كما» يجوز أن تكون كافة"¹⁴⁰⁵ عن العمل مصححةً لدخولها على الجملة. كان التشبيه بين مضمّر في الجملة أي حققوا إيمانكم كما تحقق إيمانهم. وإن كانت مصدرية فالمعنى: آمنوا إيماناً مشابهاً لإيمانهم. وقال البيضاوي: "والمعنى آمنوا إيماناً مقروناً بالإخلاص متمحضاً عن شوائب النفاق مماثلاً لإيمانهم".¹⁴⁰⁶

قوله: "أو هم ناسٌ معهودون"¹⁴⁰⁷ وذلك لأنهم مقابلوهم في الايمان، ومبغضوهم عندهم، فهم نصب أعينهم. وأما عبد الله بن سلام واتباعه فهم مع تلك المقابلة من أبناء | 111 أ | جنسهم، وكانوا أصحابهم وقد غاظهم إيمانهم، فهم حاضرون في أذهانهم.

قوله: "أو للجنس"¹⁴⁰⁸ المعروف بلام الجنس، قد يقصد به بعض الأفراد من غير اعتبار وصفٍ فيه، كما في "ولقد عثر على اللثيم"، وقد يقصد به البعض باعتبار وصف الكمال في ذلك الكتاب، وقد يقصد به الجنس بالسر، كما في قوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: 2]، والأول قليل الجدوى جداً، قليل الجدوى حد الإبصار إليه، إلا عند تعذر الآخرين، فلذا لم يتعرض له، بل أراد أحد الآخرين، فإنه إذا نظر إلى كمالٍ في

¹⁴⁰⁴ الزمخشري، الكشاف، (64/1).

¹⁴⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، (64/1).

¹⁴⁰⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (47/1).

¹⁴⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (64/1).

¹⁴⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (64/1).

الإنسانية واستجماعهم لما يعد من خواص الإنسان وفضائله، يستحقون أن يحضر فيهم الجنس، كأنهم الجنس كله، أي إلى كمالهم. وإذا لوحظ أن غير المؤمنين كالبهائم في فقدان التميز بين الحق والباطل، بل أدنى مرتبة منها، ولا يندرجون في "الناس"، بل كان منحصراً في "المؤمنين"، فكان هذا الحصر بالنظر إلى نقصان من عداهم، عن رتبة الإنسانية.

والبيضاوي نظر إلى الأول، ولم يتعرض للثاني، حيث قال: "المراد به الكاملون في الإنسانية العاملون بقضية العقل، فإن اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه"،¹⁴⁰⁹ وقد يستشهد على الاستعمالين بقول الشاعر: "إذ الناس ناسٌ والزمان زمان"،¹⁴¹⁰ فإن الشاعر أراد بالناس الأولى مطلق الناس، وبالناس الثانية الكاملين في الإنسانية، وكذا أراد بالزمان الأول مطلق الزمان، وبالزمان الثاني الكامل في الزمانية. ومن هنا يعلم أن دعوى الكمال جاز اعتبارها النكرة أيضاً، وأول البيت:

ديارٌ بها كنا وكنا نحبها ... إذ الناس ناسٌ والزمان زمان¹⁴¹¹

فقوله: "إذ الناس" ظرف لقوله: "كنا"، والمعنى في الوقت الذي كان جنس الناس كله ناساً كامليين لا قصور فيهم، وكان جنس الزمان كله زماناً كاملاً لا خلل فيه. وفي البيت عبرةٌ جلييلة وعظيمةٌ جميلة، وقد كنا في زمانٍ لم يبق من الناس إلا الصوت، ولا من اليسر إلا اليسرى. فنسأل الله أن يقينا شر أنباء الزمان، إنه الرؤوف المنان، والعطوف الحنان.

¹⁴⁰⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (47/1).

¹⁴¹⁰ البيت أصله: بلاد بها كنا وكنا نحبها ... إذ الناس ناسٌ والزمان زمان

من بحر الطويل، ويروى «إذ الناس ناس والبلاد بلاد». والبيت لرجل من قوم «عاد» كما ذكر الأصبهاني في أغانيه. ولا أدري من الذي حفظه عن قوم عاد. والبيت ذكره ابن هشام في المغني تحت عنوان: «قولهم: إنَّ النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى، وإذا أعيدت معرفة أو أعيدت المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الأول». أنظر: [شرح أبيات المغني: 20 / 8].

¹⁴¹¹ المرجع السابق.

وقال أيضاً: استدل به على قبول توبة الزنديق، وأن الاقرار باللسان إيماناً، وإلا لم يقوى لتقييد. أما الاستدلال الأول، فوجهه أن المنافقين قد أمروا طلب منهم أن يؤمنوا، فينبغي أن يقبل منهم ذلك، لأن ما لا يقبل من المكلف لا يطلب منه بالأمر، فإذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم، وهو المطلوب في الصحاح الزنديق من الثانوية. وفي كتب الكلام ان الكافر إذا كان اعترافه بنبوة النبي وإظهاره شعائر الإسلام يوطن عقائد الكفر بالنفاق خص باسم الزنديق وهو الأصل منسوب إلى "زند" اسم كتاب اظهره "زند" في أيام قيام في أيام، وزعم أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به "زد راوشد" الذي يزعمون انه نبيهم. ثم قيل هو عند الفقهاء من يبطل الكفر بالإصرار عليه ويظهر الإيمان تقية.

وبهذا يظهر ضعف ما قال ابن الكمال، لا استدلال فيه، لأن النفاق غير الزندقة، كيف وتقتل الزنديق دون المنافق؟ ولم يقل أحد أن في عدم قتله عليه السلام المنافق دلالة على عدم قتله عند ظهور نفاقه غير مسلم، وعلى تقدير صحة عدم قتله عليه السلام كان ذلك لمصلحة خاصة، والأصح عند الحنفية قبول توبة الزنديق قبل الظفر به، ولا ويعدم؛ لا بل يقبل كالساحر والداعي إلى الاتحاد والاباحي، وقريب منه ما قيل: إن بقاء قبل الاجتهاد بذلك قبلت توبته وإلا فلا يقتل؛ بل يقتل كالساحر. وأما الاستدلال الثاني فوجهه أنه قيد "آمنوا" بقوله: ﴿كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ [البقرة: 13] بمعنى آمنوا إيماناً مقروناً بالاخلاص بعيداً عن النفاق، فلو لم يكن مجرد الإقرار إيماناً حصل إيماناً لما حصل مسح الإيمان بلا إخلاص، فيكون قوله: "آمنوا" بلا حاجة إلى قوله: "كما آمن".

والجواب أن الإيمان الحقيقي عند الله هو الذي يقتدر به الإخلاص، أما في الظاهر فلا سبيل إليه إلا بالاقرار، والظاهر فلا افتقر فيه إلى تأكيده بقوله: "كما آمن الناس" وبعبارة أخرى، مسمى الإيمان الحقيقي لا يحصل إلا بالإخلاص وأنه هو المطلوب بقوله: "آمنوا"، لأن الاقرار المجرد ليس بإيمان حقيقي، فلا يكون مطلوباً بذلك القول، إلا أنه لما كان إيماناً بحسب الظاهر توهم اندراجه تحت الطلب أيضاً، فأزيل هذا الوهم بتقييد الإيمان بكونه

مخصوصاً بالإخلاص، وهو تقييد للمطلق بحسب الظاهر، وفي الحقيقة تأكيد الإيمان المطلوب لأنه لا يكون إلا مخصوصاً بالإخلاص.

وقال ابن الكمال: "دلالة التقييد على أن في أفراد الإيمان تفاوتاً بالكمال والنقصان لا على أن الاقرار باللسان وحده إيمان."¹⁴¹² | 111 ب | وأنت خبيرٌ بأن في كلامه إثبات ما نظره، والذي يلوح أن الظاهر ان المستدل به هو الكرامية، وقدم أن الخلاف معهم فيمن تفوه بالشهادتين فارغ القلب عن ما يوافقه أو ينافيه، وأما من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه؛ انه كافر اتفاقاً، ولعل السر في عدم تعرضه قدس سره للجواب هو هذا.

﴿قَالُوا أَنْزِلْهُمْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾

[سورة البقرة: 13]

قوله: "الاستفهام في أنؤمن في معنى الانكار"¹⁴¹³ يعني أن ذلك لا يكون أصلاً قوله: "واللام في السفهاء" يعني أن اللام فيها أما للعهد الخارجي والمعهود الحصة المعنية من جنس السفهاء وهي الناس المذكور سابقاً، سواء أريد به المعهودون أو الجنس كما سبق. ولما كان المعهود ههنا مذكوراً بلفظ آخر أورد له مثلاً سمي به إلى الوالي وسمى به إليه. والتعبير عن زيد بالسفيه إما لجعل السعايا السفهاء إما لشهرته بتلك الآية يجعل الإيمان سفهاء، أو يجعل المؤمنين مشهورين به عندهم، فتلك الحصة معهودة بلفظين وباعتبار وصفين متقاربين. وإما للجنس لأمره أي لاستغراق جنس فيه كما رأى الأصوليون من أن الجمع المحلى باللام يبطل منه معنى الجمعية، ويتمحض اللفظ للدلالة على الجنس والاستنزاف جنس السفهاء بوصف الجمعية كما هو قانون العربية كأنهم قالوا "آمن كما آمن كل سفيه" أو "كما آمن كل جماعة من جماعات السفهاء" وأيا كان ينطوي تحت لفظ السفهاء والمراد به الجنس الجاري الذي جرى ذكرهم بلفظ الناس مراداً به العهد أو الجنس باعتباره كمالاً للمؤمنين أو نقصان غيرهم. وقوله:

¹⁴¹² تفسير ابن كمال باشا، (69/1).

¹⁴¹³ الزمخشري، الكشاف، (64/1).

"على زعمهم" متعلق ينطوي، والضمير للمناققين وذلك لأن الذين جرى ذكرهم أغرق الناس في السعة عند المناققين فكانوا بالانطواء أولى.

قوله: "لم سفهوههم واستركوا عقولهم؟"¹⁴¹⁴ أي عدوها ركيكة ضعيفة والمراجيح جمع مرجاح، صيغة مبالغة من الرجاحة. يقال رجلٌ راجح العقل، وقومٌ مراجيحٌ في الحلم.

قوله: "كان سفيهاً"¹⁴¹⁵ إما لأن ركوب متن الباطل سفة، وإما لأنه لو لم يكن لم يركب، يقال: "وسطت القوم أسطهم سطة" أي توسطتهم. وفلانٌ وسيطٌ قومه إذا كان أرفعهم محلاً وأوسطهم نسباً، فدعوههم أي دعوا المؤمنين مطلق سفهاء تحقيراً يشيم ولا يشتبه عليك ان هذا وما قبله يجريان على تقدير كون اللام في السفهاء للجنس والعهد الذي أشير به إلى الناس، أرادوا بالجنس على وجهه أو المعهود والذي هو النبي وأصحابه. وأما قوله: "أرادوا بالسفهاء عبد الله بن سلام وأشياعه"¹⁴¹⁶ فمختصٌ بالعهد، أي فمختصٌ بالعهد أعني اللام في السفهاء مشاراً بها إلى الناس المراد به هؤلاء فقط، وإنما عطف بـ"أو" لأن معنى كلامه أنهم أرادوا بالسفهاء جميع المؤمنين، وسموهم بذلك لأحد الوجهين، أو أرادوا به بعضهم وسموه بذلك على سبيل التجلد توقياً من الشماتة بهم من جهة أعدائهم مع علمهم بأن هؤلاء المعهودين عند السفه واستحقاق التحقير بمعزل.

قوله: "وفتٌ في أعضادهم"¹⁴¹⁷ أي كسر قوته وخوف عليه اعوانه.

قوله: "والسفه سخافة العقل"¹⁴¹⁸ عبارة البيضاي: "والسفه: خفة وسخافة رأي يقتضيهما نقصان العقل، والحلم يقابله."¹⁴¹⁹ استخافة الرقة والضعف يقال ثوبٌ سخي، أي ضعيف غير غليظ، والحلم الأناة، وهي

¹⁴¹⁴ الزمخشري، الكشف، (64/1).

¹⁴¹⁵ الزمخشري، الكشف، (64/1).

¹⁴¹⁶ الزمخشري، الكشف، (64/1).

¹⁴¹⁷ الزمخشري، الكشف، (64/1).

¹⁴¹⁸ الزمخشري، الكشف، (64/1).

الوقار، والسفه ضده، وأصله الحركة والخفة، يقال سفهت الريح الشيء إذا حركته. فإن قيل كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقولهم: "ذلك" قلنا: قيل إنهم كانوا يظهرون هذا القول فيما بينهم لا عند المؤمنين، فأخبر الله نبيه والمؤمنين بذلك عنهم. وقيل القائل: ﴿آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ [البقرة: 13]، إما الرسول أو المؤمنين بذلك عنهم المؤمنون. ثم قال بعضهم لبعض أن آمنوا كما آمن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان سواء، وأصحابه لا يعرفون ذلك، فأخبر الله. وقيل كان المتكلمون يتكلمون بهذا الكلام في أنفسهم دون أن ينطقوا بألسنتهم، لكن هناك الله تعالى استعارهم وأظهر إصرارهم عقوبة لهم على عداوتهم، ففيه معجزة للرسول من حيث أنه أخبر بما في قلوب المنافقين بإخبار رب العالمين. وفي الكل بحث، لأن "إذا" ظرف لـ"قالوا" فيكون قولهم: "إن آمن" جواباً للمؤمنين حين لا قوهم، وقالوا لهم: آمنا. فالقول بأن المنافقين لا يتكلمون بهذا الكلام بألسنتهم وإنما يتكلمون في أنفسهم أو يتكلمون به بألسنتهم لكن فيما بينهم لعند المؤمنين بعيد. وقيل الظاهر في الجواب أن يقال قولهم: "هذا ليس بمجاهرة" في الامتناع عن الإيمان، إذ يمكن لهم أن يقولوا: مرادنا بهذا القول دعوى الإخلاص في الإيمان بالانكار، أن يكون كأيمان السفهاء وانعدامه، وإن كان هذا التأويل فيهم على وجه النفاق أيضاً في ظهوره، خفاء أيضاً، إذ هو بعيد عن التحقيق الذي | 112 أ | ذكر في لام السفهاء.

وذكر أن الآيات نزلت في شأن اليهود ومسلمي أهل الكتاب عبدالله ابن سلام وأصحابه والنجاشي وأصحابه. وذلك أن النبي عليه السلام بعث ابن مسعود وجعفر الطيار رسلاً إلى النجاشي فاستقبلهم أهل¹⁴²⁰ الشام وفيهم أهل الكتاب. وكان ابن سلام يقرأ جهراً فأنتهى إلى هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ﴾ [النساء: 47]. وفيهم عبدالله بن سلام، فلما سمع ذكرها تاب. فلما سمع ذكرها وجعل يمسح وجهه وراءه خوفاً عن المسخ وهم ينتظرون أن يأتي رسول الله فيسلم، فأتى المدينة ودخل على رسول الله. وقال: أنا سيد

¹⁴¹⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (47/1).

¹⁴²⁰ "أهل"، ساقطة من الأصل.

قومي وإنهم يعظموني وأرجوا أنهم يسلمون بإسلامي فادعهم وسلهم عني من أنا فيهم؟ وأخبرهم بإسلامي، فعسى يحسبونك، فلما دخلوا عليه قال لهم: ما تعدون فيكم ابن سلام؟ قالوا: هو سيدنا وابن سيدنا. وأعلم يهودي بقي على وجه الأرض بالكتاب الذي أنزل على موسى. فقال النبي: أتسلمون إن أسلم هو؟ فقالوا: هو لا يسلم. فكرر ذلك فأجابوا كذلك. فخرج عبدالله إليهم فقال لهم: يا أعداء الله فعل الله بكم كذا وكذا؟ أما وجدتم نعت محمد وصفته في التوراة في مواضع؟ فقالوا: يا ابن سلام ما كنت أهلاً للذي أثبتنا عليك، ولكن كنت غائباً فكرهنا أن نغتابك، وخرجوا يقولون له: رجلٌ جاهلٌ سفيه. فأنزل الله الآيات، أي وإذا قيل لليهود آمنوا بمحمد وكتابه كما آمن عبد الله وأصحابه، قالوا: أنؤمن كما آمن هؤلاء الجاهل؟¹⁴²¹.

﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 13]

كما آمن هؤلاء الجاهل الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون.

قوله: "لما فصلت"¹⁴²² بالتشديد على أنه من التفعيل المأخوذ من التفصيل المأخوذ من الفاصلة من القاف كالتقفية من القافية. يقال: فصلت الآية بكذا أي جعل هذا فاصلتها، ويحتمل أن يكون بالتخفيف على نحو: من الفصل، والمعنى: إنما جعل قوله: "لا يعلمون" فاصلاً.

قوله: "لأن أمر الديانة"¹⁴²³ يعني المقصود فيها نفي إدراكهم بكونها مقصورة عليهم من حيث أنهم أعرضوا عن الدليل ثم نسبوا المتمسك به إلى السفاهة، وأيضاً باعوا آخرتهم بديانهم، وما يشعرون به وما ينفعهم بما يضرهم. وهذا المعلوم من هذه الحثية أمرٌ معقول، نظري يفتقر العلم به إلى نظر، وفكر وليس بمنزلة المحسوس حتى

¹⁴²¹ الراوي: عبدالله بن سلام، المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج سير أعلام النبلاء، الجزء 2، الصفحة: 421/2، حكم المحدث: رجاله ثقات، إلا أن الحسن

وهو البصري لم يسمع من عبد الله بن سلام.

¹⁴²² الزمخشري، الكشاف، (64/1).

¹⁴²³ الزمخشري، الكشاف، (64/1).

يجعل متعلق الشعور بالإدراك المتعلق به هو العلم. ليس الأمر كذلك، فالمنافقون لما لم يدركوا بمباشرة إلى إدراكه وأريد بيان حالهم كان الواجب أن ينفي عنهم العلم دون الشعور بخلاف الآيات المتقدمة. فإن المقصود فيها نفي إدراكهم بأن في النفاق من معنى الحروب والفتن وظهور المعاصي بترك التمسك بالشرعة يؤدي إلى الفساد وأنهم يفسدون من أجل ذلك، وهذا وإن كان أيضاً أمراً معقولاً إلا أنه ضروري جاري مجرى المحسوس بالحس الحيواني، فلما لم يعرفوا ذلك بأدنى النظر والتأمل الجاري مجرى الشعور، وأريد بيان حالهم، كان المناسب أن يسلب حينئذٍ عنهم الشعور بذلك إشعاراً بأنهم أنزلوا من رتبة البهائم.

قوله: "وما كان"¹⁴²⁴ هو عطفٌ تفسيري على قوله: "جاهليتهم"¹⁴²⁵ وليس مبتدأ خبره كالمحسوس، بل ما بعدهم هذه الباء نتيجة بما تقدم. وتغادر القوم بعضهم، وتفاحروا في القتال، تشاجروا فيه حرصاً عليه.

قوله: "ولأنه"¹⁴²⁶ عطفٌ على "لأن أمر الديانة"، يعني أن نفي الشعور من حيث أنه يستلزم العلم، إن كان لا يخلو عن الطباق لذكر السمة، إلا أن ذكر العلم أكثر طباقاً له منه. والطباق في اصطلاح علماء البديع عبارة عن الجمع الذي بينهما تقابل في الجملة، أي بأي وجه كان، كالجمع بين السفه والعلم، فإن السفه جهلٌ، أي يتضمن للجهل، فكأن ذكر العلم معه يكون جمعاً بين المتضادين، هذا على تقدير أن يعتبر من مجامعة السفه بالعلم المنسي، فإن المنسي مقابل للجهل الكائن في ضمن السفه. وأما إذا اعتبر مجامعته مع نفي العلم فلا يكون من قبيل الطباق المصطلح، إذ لا تنافي بين نفي العلم واثبات السفه، بل يكون الطباق حينئذٍ بمعنى المطابقة اللغوية.

¹⁴²⁴ الزمخشري، الكشاف، (65/1).

¹⁴²⁵ الزمخشري، الكشاف، (65/1).

¹⁴²⁶ الزمخشري، الكشاف، (65/1).

وقال البيضاوي: "الكلام رد ومبالغة في تجهيلهم، فإن الجاهل بجهله الجازم على خلاف ما هو الواقع أعظم ضلالة وأتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله، فإنه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر،"¹⁴²⁷ فهو نسبتهم المؤمنين إلى السفه، وقد بلغ بوجوده قد مر بيانها في قوله: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ [البقرة: 12]، وأما المبالغة في التجهيل فلما أشار إليه بقوله: "إن الجاهل بجهله"، والباء متعلقة بالجاهل والجازم صفة الجاهل، يعني أن الجاهل جهلاً مركباً أشد ضلالاً من الجاهل جهلاً بسيطاً، فإن الجاهل الأول جهلاً مركباً بخلاف الجهل الثاني، فإنه بسيط.

قال الشاعر:

جهلت ولم تعلم بانك جاهل...وذاك لعمري من تمام الجهالة¹⁴²⁸

| 112 ب | ولذا اشترط في النظر عدم الأول ووجود الثاني، والمتوقف المعترف بجهله ربما يعذر بسبب اعترافه بجهله واستعداده لقبول الحق وانتفاعه بالآيات والنذر كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه لذلك، بخلاف الجاهل الحالم بغير الواقع، فإنه مع كونه مبطناً عن قبول الحق واقعاً إياه متبعاً لهواه. ثم إنه ظهر لك من انه لو قال رد على المنهي وجه على ما مر ومبالغة في تجهيلهم لكان أولى.

ومنه يظهر أيضاً قول ابن الكمال: "رد على وجه المبالغة في تجهيلهم"،¹⁴²⁹ فالاستفهام الذي وقع منهم في أول الكلام للاستعجال والاستعظام، وهذا من تسويل النفس الأمانة، وتزيين الشياطين الغدارة، ومنه أهل الهوى والطغيان، وجهله لأرباب الغواية والعصيان، فرد الله بأبلغ ما يبدأ به الكلام من حرف التنبيه، ويؤكد ما يؤنس به النظام، وهو انباء حسن ما يقع به البدء بالختام، أي هم السفهاء لا هؤلاء الأجلاء، لأنهم بإيمانهم وإخلاصهم من السفه هربوا، وفي العلم الحق رغبوا، وهم العقلاء على الحقيقة، والمستقيمون على الطريقة. ثم إن من لطائف الآية

¹⁴²⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (47/1).

¹⁴²⁸ من بحر الطويل، ولم أقف على قائله.

¹⁴²⁹ تفسير ابن كمال باشا، (66/1).

ان الذين قالوا للنبي عليه السلام: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ﴾ [الأعراف: 66]، أجابهم هو بنفسه فقال: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ﴾ [الأعراف: 67]، والله ولي جواب المؤمنين، وأثبت السفاهة للقائلين، وحاصل تفسير السفة في صفة المنافقين على مجموع اللغات، وأقاويل¹⁴³⁰ الطبقات، انه ظاهر الجهل، عديم الفعل، ضعيف اللب، ضعيف الرأي، رديء محال، مستخف القدر، شنيع الذنب، حقير النفس، مخضع للشيطان، أسير الطغيان، دائم العصيان ملازم الكفران لا سائلاً بما كان. ويجوز في همزة السفهاء الأربعة أوجه، أجودها أن تخفف الأولى وتقلب الثانية واوًا خالصةً، وهي قراءة أهل المدينة، والمعروف من قراءة ابن عمرو أنه خففهما، فجعلت الأولى بين الهمزة والواو، وجعل الثانية واوًا خالصةً، وظن شئت خففتهما جميعاً. وعن النبي عليه السلام: "اللهم اغني بالعلم وزيني بالحلم"،¹⁴³¹ وقال عليه السلام: "ما ضم شيءٌ إلى شيءٍ أفضل من علمٍ إلى حلم"،¹⁴³² وقال عليه السلام: "الحليم يتغافل والكريم إذا قدر غفر".¹⁴³³

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾

[سورة البقرة: 14]

قوله: "مساق هذه الآية"¹⁴³⁴ أي سوقه جوابٌ عما يتوهم من تكرار نظر إلى ما فيه من قوله: "ومن الناس من يقول" لاشتراكهما في الدلالة على إظهارهم الإيمان عند المؤمنين وليسوا بمؤمنين. حاصل الجواب أنهما وإن اتخذا ظاهراً لكنهما متباينان. لا غرض لما سيق له الكلام، يعني إذا نظر إلى جزاء الشرطية يتوهم أن هناك تكراراً. وإذا لوحظ أنهم بلقاءهم المؤمنين. وإن الشرطية الثانية معطوفة على الأولى؛ لا على أن كلاهما شرطية مستقلة

¹⁴³⁰ في النسخة خ: "ومقالات".

¹⁴³¹ الراوي: عبدالله بن عمر، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الجامع: 1179، حكم المحدث: ضعيف.

¹⁴³² الراوي: علي بن أبي طالب، المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير: 7868، حكم المحدث: ضعيف.

¹⁴³³ لم أقف عليه.

¹⁴³⁴ الزمخشري، الكشاف، (65/1).

كالشرطين السابقين؛ بل على أنهما بمنزلة كلام واحد، ظهرت أن هذه الآية في قتل بيان معاملتهم مع المؤمنين، وأهل دينهم، كما أن صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم، فاضمحل هذا التوهم.

وقال ابن الكمال: "على أن المعنى: ومن الناس من يتفوه بالإيمان نفاقاً للخداع، وذلك عند لقاء المؤمنين، وفيه زيادة بيان أنهم ضموهم إلى الخداع الاستهزاء، ولا يتفوهون بالكلمة إلا عند الحاجة"¹⁴³⁵ ويمكن أن يدفع بوجه آخر، وهو أن مرادهم بقوله: "السابق أحداث الإيمان" ويقولهم: "ههنا الأخبار عن أحداث الإخلاص في الإيمان" والدليل عليه وجهان الأول: أن الاقرار باللسان كان معلوماً منهم، فما كانوا يحتاجون إلى بيانه، إنما المشكوك فيه هو الإخلاص بالقلب فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك. الثاني، لأن قولهم: للمؤمنين "آمناً" يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه، إذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب، وجب أن يكون مرادهم بهذا الكلام الذي ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب.

قوله: "مرحباً بالصديق سيد بني تميم"¹⁴³⁶ وفي بعض النسخ "تيم" وليس بصحيح فإن أبا بكر، وعبدالله بن عثمان ابن قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن تميم بن مرة بن كعب بن لؤي، فتميم قبيلة من قريش. رهط الصديق. روي أن علياً قال له "اتق الله ولا تنافق، فإن المنافقين شر خلق الله"، قال له عبدالله: "مهلاً أبا الحسن، إنا نقول هذا، إن إيماننا كإيمانكم وتصديقنا كتصديقكم".

قوله: "والتكذيب"¹⁴³⁷ تكلف الكذب وقوله: "فإذا فارقوهم"¹⁴³⁸ عطف على ما يؤول به المصادر المذكورة، أي من يكذب لهم واستهزائهم ولاقوهم بوجوه المصادقين، وأوهموهم انهم معهم إذا فارقوهم، والشاطر من أغنى أهله خبثاً، وصدقوهم بما في قلوبهم من صدقهم، الحديث في الأمثال: صدقني بن بكر | 113 أ |.

¹⁴³⁵ تفسير ابن كمال باشا، (71/1).

¹⁴³⁶ الزمخشري، الكشاف، (65/1).

¹⁴³⁷ لم أقف عليه في الكشاف.

قوله: "ويقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته"¹⁴³⁹ حق العبارة، ويقول على الخطاب: إن الفعل المسند إلى ضمير المتكلم، إذا فُسِّرَ بأي، يجب أن يتطابق في الإسناد وإلى المتكلم، لأن الثاني يفسر الأول. وجاز حينئذ فصل الكلام نقول على لفظ الخطاب، ويقال على البناء للمفعول. وإذا جيء بكلمة "إذا" في مقام التفسير لذلك الفعل، صار صدر الكلام في موضع الجزاء، فالواجب حينئذ يكون هو وما بعد "إذا" بصيغة الخطاب، أي إذا استقبلته تقول "لقيته"، ولا يصح أن إذ استقبلته يقال "لقيته" إلا بالتعسف، وهو أن يُقدَّر أن القائل هو المخاطب نفسه فيكون يقال "بمعنى". يقول البيضاوي: "ومنه ألقيته إذا طرحته، فإنك بطرحه جعلته بحيث يلقي"،¹⁴⁴⁰ وهو على بناء المفعول، أي بحيث هو يصادقه غيرك. والظاهر أن همزته على هذه الصيرورة كما في "عَدَا البعير"، أي صار ذا عَدَاة. فمعنى الفاء الأصل "طيره"، ودالة الفاء على أن الفاء مصدر من "النيل" المفعول، ثم تعمل بمعنى "وطرحه"، لأن الرمي ملزوم المتصير المذكور.

قوله: "ملاقي" ¹⁴⁴¹ بتشديد الياء، وقوله: "ومراوقي" ¹⁴⁴² بتخفيف القوافي، إلى رواق بيتي، إلى رواق بيته، وهو ما بين يدي البيت. وأصله "لقوا" انفلت الضمير إلى القاف وحذفت الياء لالتقاء الساكنين. وأما قراءة "لاقوا" فالأصل "لاقي" تحركت الياء وقبلها فتحة، فانقلبت الفاء واجتمع الساكنان، الألف والواو، فحذفت الألف لالتقاء الساكنين ثم حركت الواو بالضم، فإن قيل لما ضمت الواو في "لاق" في الأبراج وحذفت من "لقو" فالجواب إن قيل الواو التي في "لقو" ضمة فلو حركت بالضم لثقل على اللسان النطق، فحذف بثقلهما في حركة في "لاقو" لأن قبلها فتحة.

¹⁴³⁸ الزمخشري، الكشف، (65/1).

¹⁴³⁹ الزمخشري، الكشف، (65/1).

¹⁴⁴⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (47/1).

¹⁴⁴¹ الزمخشري، الكشف، (65/1).

¹⁴⁴² الزمخشري، الكشف، (65/1).

﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 14]

قوله: "إذا انفردت معه،"¹⁴⁴³ أي إذا اجتمعت معه في خلوة، فيها إشارة إلى أن الخلاء بمعنى الخلوة ويستعمل بالباب، وإلى ما يقال فلان خلوت بفلان أخلو به خلوةً وخلاءً، وخلوت معه، وخلوت إليه بمعنى واحد. قوله: "وخلاك ذم".¹⁴⁴⁴ قيل: وقولهم: "افعل كذا وخلاك ذا"، أي اعذرت وسقط عنك الذنب، فقوله: "عداك"،¹⁴⁴⁵ أي جاوزك الذنب وذهب عنك. وقوله: "معنى" إذا يحتاج في توجيه استعماله مع "إلى" تضمين معنى الانتهاء كما في "إليك حمده"، وقد ذكر ما يتعلق بالتضمير في "يؤمنون بالغيب".

قوله: "الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم"¹⁴⁴⁶ قال البيضاوي: "وهم المظهرون كفرهم، وإضافتهم إليهم للمشاركة في الكفر. أو كبار المنافقين والقائلون صغارهم."¹⁴⁴⁷ وبالجملية فلفظ الشياطين استعارة تصريحية، حيث شبه كل واحدٍ منهما بالشياطين الماضين، فاستعير لفظ المشبه به للمشبه، وقرينة الاستعارة إضافة الشياطين إليهم. وقال الضحاك: أو هم قريظة. قريظة كعب بني الأشرف، وفي بني النظر سليم، وفي جهينة عبدالدار، وفي بني أسد عوف بن عامر، وفي الشام عبدالله بن سوداء. وكانت العرب تعتقد فيهم أنهم مطلعون على الغيب ويعرفون الأسرار، ويداوون الأمراض، وليس من كاهنٍ إلا وعند العرب أن معه شياطين، يأتي إليه كهنته وسموا بشياطينه لبعدهم عن الحق فان الشطون هو البعد والتمرد، وإن الشيطان هو العاني المتمرد. ولأن الشياطين قرنائهم فسموا بقرنائهم، ولأن من شابة أحداً سمي به. ولأن كان هؤلاء على صفة الشياطين سمو بهم. ولذلك قال النبي عليه

¹⁴⁴³ الزمخشري، الكشاف، (65/1).¹⁴⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (65/1).¹⁴⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (65/1).¹⁴⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (65/1).¹⁴⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (65/1).

السلام لما رأى رجلاً يتبع حمامةً ، فقال : "شيطانٌ يتبعُ شيطانةً".¹⁴⁴⁸ وقال نسوة في المدينة ليوسف: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 31] لما رأيته بصفة الملك، وقال النبي عليه السلام: "عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ"¹⁴⁴⁹ لما كانوا بصفته في العلم وانهم يتصفون بصفة الملائكة والأنبياء، حتى جمرة الأولياء يعد من زمرة الأولياء ولا يتصل بصفة الشياطين كما الأغبياء، وفي ذلك عبرة وعظة للأنبياء الأذكياء.

قوله: "واشتقاقه من (شطن)"¹⁴⁵⁰ ناظرًا إلى كون النون أصلية، وقوله: "ومن شاط" ناظرًا إلى كونها مجيدة والجمهور على انها مجيدة. والجمهور على انه ممن شطن يشطن، أي بعد لأنه بعيدٌ عن الطاعة، وعن رحمة الله ومنه "يشطون" أي بعيد. وحكم سيويه "تشطين" أي فعل الشيطان، وقال الشاعر:

أَيُّ شَاطِئٍ عَصَاهُ عَكَاهُ... ثُمَّ يُلْقَى فِي السِّجْنِ وَالْأَغْلَالِ¹⁴⁵¹

أي جنسه من قولهم: عكت المرأة بشعرها. والأكبال جمع كبل بزينةٍ وهو القيد المظفر. وكل ذلك يدل على انه من شطرة لثبوت النون وسقوط الألف في تصادم فيه | 113 ب | فوزنه على هذا سيقال: هو مشتقٌ من شاط يشيط، إذا هلك أو إذا أبطل أو إذا مزق غضباً. ولا شك أن هذه المعاني موجودةٌ فيه، لكن لم يسمع في تصاريفه إلا ثابت النون محذوف كما تقدم على هذا فعلاً، الصفة ألا يؤنث بالباء، وهذا يؤنث حينئذٍ بالياء، حيث يقال "شيطانه"، وقوله: "ومن أسمائه الباطل"¹⁴⁵² نوع تأييدٍ لكونه مشتقاً من "شاط" إذا بطل، لأنه فيه توافق الأسماء معنى. وقيل: من فرس شطون، أي جموح، فإن العصا العصية الأبية، أو من الشطن وهو الحبل الطويل المديد، فإنه

¹⁴⁴⁸ الراوي: عبدالرحمن بن عوف، المحدث: البوصيري، المصدر: إتحاف الخيرة المهرة، 150/6، حكم المحدث: إسناده مرسل رجاله ثقات.

¹⁴⁴⁹ الراوي: - غير معروف، المحدث: الزركشي (البدر)، المصدر: اللآلئ المنثورة: 167، حكم المحدث: لا يعرف له أصل.

¹⁴⁵⁰ الزمخشري، الكشاف، (65/1).

¹⁴⁵¹ البيت من بحر الخفيف لأمية بن أبي الصلت، انظر: ديوان أمية بن أبي الصلت، 29، وانظر: الصحاح 4: 2145، مجمع البيان 1: 18، لسان العرب 13:

239.

¹⁴⁵² الزمخشري، الكشاف، (65/1).

المتماذي في الطغيان الممتد للإنسان، أو من قولهم: "فرسٌ شيطان"، أي "فرح نشيط"، فإن المرتفع منكر، أو من قولهم: "يطلع"، أي حصنه ولم ينضجه،¹⁴⁵³ فإن المفسد لكل شيء وما به صلاحٌ شتى، أو من قولهم: "فرسٌ شاط"، أي ممتلى، فإنه الممتلى جيشاً، وشرّاً ومكرّاً، ولا يخرج من الوجوه إلا على الوجه الأول والثاني، وليست بخارجةٍ عنهما. وعنه عليه السلام: "إذا فرغ أحدكم من النوم فليقل: أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه، ومن شر عباده ومن همزات الشياطين أن يحضرون".¹⁴⁵⁴

﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 14]

قوله: "لم كانت مخاطبتهم"¹⁴⁵⁵ نفى أنهم لما خاطبوا المؤمنين المنكرين لإيمانهم بجملة فعلية مجردة عن التأكيد، وخاطبوا شياطينهم الذين لا ينكرون مقالته بجملة اسمية مؤكدة، والقياس عكس ذلك كما ترى.

قوله: "بأقوى الكلامين وأوكدهما"¹⁴⁵⁶ قيل معناه ليس جديراً بالكلام قوي والوكيد فضلاً عن الأقوى والأوكد. وأرادوا بهم القوي والوكيد كما يشعر به قوله: "وكان مظنةً" للتخفيف ومسنةً للتوكيد. ومحصل ما أجاب به أنهم اختاروا في الخطاب الأول الفعلية لأنهم بصدد الإخبار بحدوث الإيمان منهم وتركوا التأكيد لعدم الباعث عليه من بواطنهم، أو لعدم عنهم ولم يختاروا الجملة الاسمية المؤكدة بنجوان المؤمنين، والاستفادة من كلامهم أدعائهم أوحديون في الإيمان، "غير مشقوقٍ فيه غبارهم"، أي هم سابقون في الإيمان يستمرون عليه تحقيقاً، فلا ينبغي أن يشك فيه شك، مع أنهم لا يدعون ذلك، إما لأن أنفسهم لا تساعدكم عليه، وإما لأنه لا يروح عنهم، وإما على لفظ التأكيد بإدانة المبالغة بإيراد الكلام جملةً اسمية. أوحديون جمع أوحدهم بالحق ياء النسبة للتأكيد نحوه، فقال:

¹⁴⁵³ في النسخة خ: "حصنه" والمعنى غير واضح.

¹⁴⁵⁴ الراوي: عبدالله بن عمرو، المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج العواصم والقواصم: 7/ 211، حكم المحدث: فيه محمد بن إسحاق وهو مدلس، وقد عنعن.

¹⁴⁵⁵ الزمخشري، الكشاف، (65/1).

¹⁴⁵⁶ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

أخذته هذا، ارتاح للندي، أي مال إليه. وأقام فلان من أظهر قومه وظهرا نهم، أي بينهم. ما فائدة اقحام الأظهر هنا؟ دلالة على ان إقامته فيهم على سبيل استطالته. وأما "ظهرا نهم" ففيه زيادة الألف والنون في "ظهر" عند التثنية مبالغة كما زدنا في النخبة في الرجل الغيور. وكان معنا التقيته ظهراً، وآخر وراءه، وهو مكتوف من جانبه هذا، ثم استعمل في الإقامة بين القوم مطلقاً، وان لم يكن مكتوف.

قوله: "ألا ترى إلى حكاية الله"¹⁴⁵⁷ يريد أن التأكيد في قولنا: "إننا آمنة بكلمة الله"، ويراد الاسم المقيدة للتقوى، إنما لما كان بصدق رغبتهم فيه وكونه متقبلاً منهم، لا يتصدر أن يكون التأكيد فيه يرد الانكار ومعنى الشك من المخاطبة ومع ذلك فيه إطالة الكلام وإطناب مجلس المناجاة معه، كما لم يقتصر موسى على قومه عصاه¹⁴⁵⁸ مع أن السؤال إنما هو عن نفس الحقيقة فقط.

قوله: "وأما مخاطبة اخوانهم"¹⁴⁵⁹ هو مبتدأ خبره جملة حكاية.

قوله: "على صدق رغبة"¹⁴⁶⁰ والعائد محذوف؛ أي فهم فيما أخبروا به أن تعلقه بالظرف الذي هو قوله: "صدق" فقد تقدم معمول الظرف عليه، وإن كان متعلقاً برغبة وجب أن يقدر فيه مثله. ما يقال أي فهم على صدق رغبة فيما أخبر، فيكون المذكور دالاً على المقدور وما من ذلك من الثبات والقرار والبعد.

قوله: "وكان"،¹⁴⁶¹ أي، ما قالوه أو ما أصروه، أو مخاطبة إياه على تأويل خطابهم مظنة الشيء موضعه ومؤلفوه الذي يظن كونه فيه، موضعه الذي تحقيق وجوده فيه، مشتقة من لفظ أي معدياً، جعلت حروفها تنبيهاً على اشتغالها على معناها. كأنه قيل: محتملة أن يستعمل "أن"، وقد اتضح بما تقرر أن عدم التأكيد في الكلام

¹⁴⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁵⁸ هكذا وردت في النسخ.

¹⁴⁵⁹ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁶⁰ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

كما يكون لعدم الإنكار، فقد يكون لشفق الرغبة لعدم البعث والحرك من جهة، ولعدم الروح والقبول من جهة السامع. وكذلك التأكيد كما يكون لإزالة الشك ونفي الإنكار، فقد يكون بصدق الرغبة، ووفور النشاط منه

ونيل الروح والقبول من السامع. | 114 أ |

وأما البيضاوي فكلامه على تلخيص ما ذكره المصنف كما يرى، وعليه ابن الكمال أيضاً. وقال أيضاً ذلك: "ولك أن تقول: مقتضى المقام في الأول تجريد الكلام عن جنس المؤكد؛ لأن التأكيد والتقوية فيه لا يخلو عن تذكير لنفاقهم، من حيث أن فيه دلالة على إنكار المخاطب وسوء ظنه، وهم في صدد التجنب فيه والاحتراز عن مظانه. ومقتضى المقام في الثاني تحلية به؛ لأن إظهارهم الإيمان وموافقتهم المسلمين في ظاهر الأحكام كان مظنةً لإنكار المخاطبين ثباتهم على اليهودية." ¹⁴⁶²

ثم، يقال جاء زيدٌ مع عمرو، أي، وفيه لغتان: تحريك العين وتسكينهما. يقال جاء معاً بالتثنية، أي، مقترنين، ويقال جئت من معه، أي، من عنده. وهو في القرآن لمعاني القرآن وهو في الأصل حال. وإذا كانوا معه على هذا الحال قال: ﴿هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِيَ وَذِكْرٌ مِّنْ قَبْلِي﴾ [الأنبياء: 24]. وبمعنى "بعد"، قال: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ﴾ [يوسف: 36] ، وبمعنى عنده، قال: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 41] ، وبمعنى "سوى"، قال: ﴿أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ﴾ [النمل: 60] أي سوى الله، وبمعنى المعونة، قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [النحل: 128]. وبمعنى العلم، قال: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ﴾ [النساء: 108] ، وبمعنى المتابعة، قال: ﴿وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ﴾ [المزمل: 20] ، وبمعنى شهود، قالوا: ﴿أَلَمْ نَكُنْ مَّعَكُمْ﴾ [النساء: 141] ، وبمعنى شهود القلب، قالوا: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 14] ، وبمعنى شهود القلب، قال: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ [الأعراف: 64].

¹⁴⁶² تفسير ابن كمال باشا، (71/1).

وأما تفسيرها هنا فقد قيل معناه: "أنا عونٌ لكم على محمد وإن كنا معه ظاهراً". وقيل معناه: "إنّا لكم أنصار". وقيل: "أي على دينكم". ارتادوا الجمع بين الأمرين، فحرموا عنهما. قال: ﴿مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ﴾ [النساء: 143]. كذلك من رام أن يجمع بين طريق الإرادة وما عليه أهل العادة، لا يلام له ذلك، والضدان لا يجتمعان. ومن كان له لكل ناحية خليط، وفي كل زاوية من قلبه ريبط، كان للطوارئ منقسماً بين العلائق.

واعلم أن الشارع المرحوم ذكر في تقدير كلام البيضاوي في الجواب عن السؤال المذكور أولاً ثلاثة أوجه، الأول: انهم عند مخاطبتهم للمؤمنين بصدد دعوة لإحداث الإيمان، فيكفي فيه ما يدل على الحدوث والتجدد من غير تأكيد شيء، ومن مؤكّدات النخبة لأنه كلامٌ ابتداء في زعمهم وبالنظر إلى قصدهم، وإنما يحتاج لتأكيد لو كان بصدد إنكار المؤمنين لما ادعوه من الإيمان، أو دفع ترددهم فيه، وليس كذلك بخلاف ما خاطبوه من شطار دينهم من الثبات على ما كانوا عليه، فإنهم محتاجون فيه إلى الحكم وتقريره بالجملة وتأكيدها، وما يختلج في قلوب أهل دينهم من تردد ونشأة من إحداثهم الإيمان عند المؤمنين.

والوجه الثاني: انهم لم يؤكّدوا، وإنما خاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث من جهتهم، ولعدم الرواح والقبول من السامع بخلاف ما قالوا في مخاطبة الكفار، فإن فيه اليأس من جهتهم، والقبول من جهة السامع.

والوجه الثالث: انهم لو قالوا "إنا مؤمنون" كان ادعائهم كمال فيه وهم لا يتوقعون رواحه، وكيف يتوقع وهم يخاطبون به الأذكياء الألباء من المهاجرين والأنصار بخلاف ما خاطبوا به الكفار، فإن لهم توقع رواج ادعاء الكمال في الكفر على هؤلاء الكفار، وأنت خبيرٌ بأن ذلك إلى الوجه الثاني، فجعله وجهاً مستقلاً لا يمايله تقرير العلامتين، ولا يساعده التوضيح المذكور في البيتين.

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾

[سورة البقرة: 14]

قوله: "تأكيد لثباته"¹⁴⁶³ في أن معنى قولهم: "إنّا معكم" هو الثبات على اليهودية، وليست هذه الجملة بظاهرها تقديرًا أو تأكيدًا لهذا المعنى، فاعتبر فيه لازمًا يؤكد، وهو أنه نفى للإسلام فيكون مقررًا للثبات عليها، لأن دفع نقيض الشيء تأكيد لبقائه، وقد عكسه صاحب المفتاح فاعتبر اللازم للأول حيث قال: معنى "إنّا معكم" قلوبًا وإنّا نوهم أصحاب محمد الإيمان"¹⁴⁶⁴ فيكون الاستهزاء بهم والاستحقاق والاستخفاف بدينهم تقديرًا لذلك اللازم، وما ذكره المصنف أولى كما لا يخفى.

قوله: "أو بدل"¹⁴⁶⁵ لا يحتاج فيه إلى الاعتذار إلى اعتبار أحد اللازمين في أحد الجانبين، ويكفي بتصديق الثبات على الباطل والمستهزئ بالحق مع كون الثاني أولى، ففي المقصود لما في الأول من بعض القصور حيث يوافقون المؤمنين في بعض الأمور | 114 ب | فاستأنفوا القصد إلى ذلك، لأنهم يعظمون كفرهم بتحقيقهم الاسلام وأهله، فهم أرسخ قدمًا فيه من شياطينهم.

فقال بعض الأفاضل: ثم ان الظاهر انه بمنزلة "بلا" الكل، وأرباب البيان لا يقولون "بلا" في الجمل التي لا محل لها، ويعنون بما لا محل له ما لا يكون خبراً أو صفةً أو حالاً، وإن كان في للمفعول، وإنما قال: "بمنزلة" لأن الجملة لا تكون بدلاً من جملة حقيقة؛ لأن البدل لا بد أن يكون بالنسبة دون متبوعه هذا لا يتحقق في الجمل، لا سيما في التي لا محل لها. وقال بعضهم: الظاهر انه بدل الاشتمال في قوله:

¹⁴⁶³ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁶⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، (269).

¹⁴⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

أقول له ارحل لا تقيمن عندنا ... وإلا فكن في السرّ والجهر مسلماً¹⁴⁶⁶

فان ارحل لا محل له، وقد أبدل عنه "لا تقيمن" لاشتغال، أي لحال على عدم الإقامة. فكذلك الثبات على الكفر مشتمل على الاستخفاف بالإيمان.

قوله: "أو استئناف"¹⁴⁶⁷ جمل عليه أوجهٌ لكثرة الفائدة وقوة للحركة للسؤال، ثم إن الأوجه الثلاثة بيانٌ لترك العاطفي بين الجملتين في كلامهم، وأما تركه في حكاية فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد؛ يعني ان مجرد موافقة الحكاية وإن كانت كافية في كونها وجهاً لترك العاطف؛ لكنها قد تكون بتلك الجملتين بمنزلة كلام واحد من حيث ان مجموعهما معقول. قالوا كما انهما بمنزلة قبل الحكاية من حيث ان الجملة الثانية تأكيداً للأولى وبدل منها، أو استئناف وعلى كل تقدير لا يحسن العطف.

قوله: "والاستهزاء: السخرية والاستخفاف"¹⁴⁶⁸ قال البيضاوي: "هزئت واستهزأت بمعنى كأجبت واستجبت"¹⁴⁶⁹ وقال غير الهز السخرية عن شيء يحق عند صاحب ذلك الشيء، ولا يحق عند الهاجى. وقد هز به أي سخر لهزأه بتسكين الزاء هو الذي يسخر به. والهزأ بفتحها هو الذي يسخر من النفس. والاستهزاء كالهزم بمنزل الاستغفار هو كالسخرية. يَعْثُونَ: ترى المؤمنين إنا نوافقهم على دينهم ظاهراً وباطناً، وإنما يكونون معهم ظاهراً لمشاركتهم في غنائمهم، وتنكيح بناتهم والاطلاع على اسرارهم، ونحفظ أموالنا وأولادنا ونسائنا من أيديهم.

¹⁴⁶⁶ من بحر الطويل، وهو مجهول القائل. والشاهد: أن جملة «لا تقيمن عندنا» بدل من جملة «ارحل». والثانية أوفى بتأدية المراد من الأولى، [شرح أبيات المغني، (200/6)].

¹⁴⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁶⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

وقال ابن الكمال: "الصحيح ان الاستهزاء: ارتياد الهزاء، وإن كان قد يعبر به عنه، وكذا الاستجابة في الأصل معناها مخالف للإجابة، وإن كان قد يجري مجراها".¹⁴⁷⁰

قوله: "فغلبت" بالفتح ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: 38].

﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 15]

قوله: "معناه إنزال الهوان والحقارة بهم"¹⁴⁷¹ فيكون من قبيل المجاز المرسل لعلاقة السببية في القصور والمسببات في الوجود. والفائدة المخصوصة بهذا المجاز التنبيه على ان مذهبهم حقيقة بأن سخروا منه ويستهزئون بهم لأجله. وفي قوله: "غرضه الذي يرميه"¹⁴⁷² أي يقصده لطافة، إلا أن غرض المستهزئ هو الخفة يطلبها والباء في يمين بهذا متعلق بمعنى الإدراك المفهوم من الكلام، جرى عليه أي عتب عليه، وازدرى به أي تهاون به وازدراه. قيل: الداري على الانسان من لا يعده شيئاً عليه فعله.

قوله: "وقد كثر التهكم في كلام الله سبحانه بالكفرة"¹⁴⁷³ فإن قلت هذا ليس من التهكم في شيء، فما معنى كثرة ذكره ههنا؟ قلت معناه وقد كثر في كلامه التهكم بهم، وكما أريد به تحقير شأنهم والدلالة على جدارة مذهبهم بالسخرية والضحك، لا حقيقة التهكم. كذلك ههنا أطلق له الاستهزاء، وأريد به ذلك المعنى وتلك الدلالة حقيقة الاستهزاء.

¹⁴⁷⁰ تفسير ابن كمال باشا، (72/1).

¹⁴⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁷² الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁷³ الزمخشري، الكشاف، (67/1).

قوله: "ان يراد ما مر في "يخادعون"¹⁴⁷⁴ فيكون حينئذ استعارة تبعية تمثيلية، حيث شبه صورة صنع الله بهم بصورة صنع الهازئ مع المهزوء به. فاستعير المشبه به للمشبه، ثم اشتق من لفظ يستهزأ. وعبارة البيضاوي: "أو يعاملهم معاملة المستهزئ: أما في الدنيا فبإجراء أحكام المسلمين عليهم، واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة على التماذي في الطغيان، وأما في الآخرة: فبأن يفتح لهم وهم في النار باباً إلى الجنة فيسرعون نحوه، فإذا صاروا إليه سد عليهم الباب، وذلك قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: 34]"¹⁴⁷⁵.

وذكر الواحدي في بيان تلك المشابهة: قال ابن عباس: "فيرجعون إلى المكان الذي قسم فيه النور فلا يجدون شيئاً فينصرفون إليهم وقد ضربَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ"، وقال ابن عباس ومجاهد: إن المؤمنين والمنافقين جميعاً يعطون النور وذلك أنهم يحشرون معاً ويعطون النور فيطفأ نور المنافقين"¹⁴⁷⁶ وروي عنهم أيضاً: يطلع الله المؤمنين وهم في الجنة عليهم وهم في النار فيقولون لهم: "تحبون أن تدخلوا | 115 أ | الجنة؟" فيقولون: نعم، فيفتح لهم بابٌ من الجنة ويقال لهم ادخلوا فيسيرون في النار فإذا انتهوا إلى الباب سد عنهم، وردوا إلى النار ويضحك المؤمنون منهم. وهذه الرواية لكونه تجاوز في اسناد الاستهزاء إلى الله.

وعن عدي بن حاتم قال عليه السلام: "يُؤْمَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِنَاسٍ مِنَ النَّاسِ إِلَى الْجَنَّةِ، حَتَّى إِذَا دَنَوْا مِنْهَا وَاسْتَنْشَقُوا رِيحَهَا وَنَظَرُوا إِلَى قُصُورِهَا وَمَا أَعَدَّ اللَّهُ لِأَهْلِهَا فِيهَا نَدَوْا أَنْ أَصْرِفُوهُمْ عَنْهَا لَا نَصِيبَ لَكُمْ فِيهَا، فَيَرْجِعُونَ بِحَسْرَةٍ مَا رَجَعَ الْأَوَّلُونَ بِمِثْلِهَا فيقولون: رَبَّنَا لَوْ أَدْخَلْنَا النَّارَ قَبْلَ أَنْ تُرَبَّنَا مَا أَرَبْنَا مِنْ ثَوَابِكَ وَمَا أَعْدَدْتَ فِيهَا لِأَوْلِيائِكَ كَانَ أَهْوَنَ عَلَيْنَا، قَالَ: ذَاكَ أَرَدْتُ بِكُمْ كُنْتُمْ إِذَا خَلَوْتُمْ بَارِزُكُمْ بِالْعِظَائِمِ، وَإِذَا لَقِيتُمْ النَّاسَ لَقِيتُمُوهُمْ

¹⁴⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (66/1).

¹⁴⁷⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

¹⁴⁷⁶ الواحدي، التفسير البسيط، (286/21). والرواية: أخرجه ابن المبارك في "الزهد" ص ١٠٨ (الرقائق)، والحاكم في "المستدرک" وصححه، والبيهقي في "الأسماء

والصفات" ٢ / ٤٣٥، بيان أطول مما هاهنا، وهو صحيح الإسناد موقوف على أبي أمامة، وانظر: "ابن كثير" ٤ / ٣٨، و"الدر" ٦ / ١٧٣.

مُحِبِّينَ تُرَاوُونَ النَّاسَ بِخِلَافٍ مَا تُعْطَوْنِي مِنْ قُلُوبِكُمْ، هَبْتُمْ النَّاسَ وَلَمْ تَهَابُونِي، أَجَلَلْتُمْ النَّاسَ وَلَمْ تُجَلُّونِي، وَتَرَكْتُمْ لِلنَّاسِ وَلَمْ تَتْرَكُوا لِي، فَالْيَوْمَ أَذِيقُكُمْ أَلِيمَ الْعَذَابِ مَعَ مَا حَزَمْتُكُمْ مِنَ الثَّوَابِ".¹⁴⁷⁷

قوله: "سمى جزء الاستهزاء باسمه"¹⁴⁷⁸ عبارة البيضاوي: "إما لمقابلة اللفظ باللفظ، أو لكونه مماثلاً له في القدر"¹⁴⁷⁹ يعني أنما سمي جزء الشيء باسمه لأحد هذين الوجهين. أما الأول: فلقصد مقابله باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلةً، فاندفع ما قيل أن في توجيه المشاكلة بالمقابلة اللفظ، إنما يحصل بعد استعماله، ويجوز المجاز إذ لا بد أن يكون قبل الاستعمال قبل صلوحه له. فإن منشأ الغفلة عن التفرقة بين الاستعمال وقصده، هكذا قيل لكن لا يخفى عليك أن التقدير خلاف الأصلي، فمعنى كلامه قد عبر عن الجزء باسم الاستهزاء لوقوع اللفظ الذي عبروا به عن الجزء بمقابلة لفظ الاستهزاء، أو صحبته، فلما وقع أحد اللفظين في جواز الآخر وصحبته أوردته على صورته، وإن اختلف بحسب المعنى المقصود، فما عبر عن خياطة الجب والقميص بلذ الطبخ لوقوعها في صحبة الطبخ في قول الشاعر:

قَالُوا اقْتَرَحْ شَيْئًا نُحْدِ لَكَ طَبْخَهُ ... قُلْتُ اطْبُخُوا لِي جُبَةً وَقَمِيصًا¹⁴⁸⁰

أي خيطوا لي، وهو معنى قول الخطيب الدمشقي في المشاكلة، ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء لصحبته. ذلك الغير، فإن قلت فرقاً بين عبارته وعبارة البيضاوي وعبارة الخطيب من حيث أن المقابلة في إحدى العبارتين صيغة اللفظ وفي الأخرى صيغة المدلول، قلت معنى قول الخطيب أيضاً لوقوع ذلك من حيث أنه معتبر عنه بلفظ يدل عليه في صحبته ذلك الغير من تلك الحثية أيضاً فيؤول كلامه أيضاً إلى وقوع أحد اللفظين في

¹⁴⁷⁷ الراوي: عدي بن حاتم الطائي، المحدث: الهيثمي، المصدر: مجمع الزوائد، 223/10، حكم المحدث: فيه أبو جنادة وهو ضعيف.

¹⁴⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (67/1).

¹⁴⁷⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

¹⁴⁸⁰ من بحر الطويل، وينسب لابي الرقعمق، أي خيطوا لي جبة وقميصاً، فذكر الخياطة بلفظ الطبخ لوقوعه في صحبة طبخ الطعام. انظر: ابن معصوم الحسني -

مقابلة الآخر، غايته انه عبر عما هو بصدد لوقوع بالواقع. بقي الكلام في ان المشكلة إن كانت حقيقة فهي ليست بمستعملة فيما وضع له اللفظ، وإن كانت مجازاً فلا علاقة الآن بجعل مجرد الوقوع في صحبة الغير علاقة صحيحة للانتقال مع تعذر إرادة المعنى الأصلي الثاني، فللعلاقة المماثلة بين الشيء وهذا توسع شائع غير المشكلة، وجعله استعارة بناء على مشابهة الأصل في القدر، والتعبير عنه باسم حتى يكون في "يستهزئ" استعارة تبعية بعيد عن ظاهر كلامه الصواب. وكذا يتوسع بتلك التسمية إذا لم يعبر المماثلة، فإن العرب تسميه كالجزء باسم الابتداء. قال عمرو بن كلثوم:

أَلَا لَا يَجْهَلْنَ أَحَدٌ عَلَيْنَا ... فَتَجْهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا¹⁴⁸¹

وهذا غير المشكلة أيضاً كما لا يخفى. وذكر قدس سره قولاً آخرًا بقوله: "أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم"¹⁴⁸² فعلى هذا تكون استعارة تبعية، حيث شبه وبال استهزائهم ما قصدوا به عليهم بالاستهزاء من حيث ان كل واحدٍ منهما فعلٌ يقصد به الفاء، والوقت على الغير.

قوله: "وهو استئناف في غاية الجزالة"¹⁴⁸³ أي ليس ترك العطف فيه لدفع توهم كونه معطوفاً على "إنا معكم" فيندرج حينئذٍ في مقول المنافقين أو على "قالوا" فقيّد بالظرف. أعني "إذا خلوا"، بل لكونه استئنافاً، إنما كان في غاية الجزالة والفخامة بدلالته على أنهم بالغوا في استهزائهم مبالغةً تامةً، ظهر بها شناعة ما ارتكبه وتعاظمه على القلوب والأسماء على وجه يحركه السامع أن يقول "هؤلاء الذين هذا شأنهم، ما مصيرهم وعقباهم وكيف معاملة الله والمؤمنين إياهم". ثم إن هذا الاستئناف لم يصدر إلا بذكر الله وحده لفائدة الأولى: التنبيه على الاستهزاء الأبلغ الذي لا إعتداء معه باستهزاء | 115 ب | لقصور علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته.

¹⁴⁸¹ من بحر الوافر، لعمرو بن كلثوم، ديوان عمرو بن كلثوم، 27.

¹⁴⁸² البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

¹⁴⁸³ الزمخشري، الكشاف، (67/1).

والثاني: الدلالة على أنه تعالى يكفي مؤنته عباده المؤمنين وينتقم لهم ولا يحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيماً لشأنهم. وفي هاتين الفائدتين تأكيد الاستئناف وفخامته. والضمير فيه في موضعين راجع إلى قول الله "يستهزئ بهم". وإنما أورد صيغة الحصر في تقرير الاستهزاء مع أنه لا حاجة إليها تنبيهاً على ما هو مدلول الكلام. فإن بناء الفعل مبتدأ مطلقاً يدل على الاختصاص عنده كما صرح به في مواضع من هذا الكتاب.

وبهذا التقرير يظهر ما في قول البيضاوي: " وإنما استؤنف به ولم يعطف ليدل على إن الله تعالى تولى مجازاتهم، ولم يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم، وأن استهزاءهم لا يؤبه به في مقابلة ما يفعل الله تعالى بهم" ¹⁴⁸⁴ فإنما ذكره إنما هو من التصدير باسم الله؛ لا من الاستئناف والاعتذار بأنه لم يتعرض لنكتة الاستئناف؛ بل لما في الاستئناف الخاص المصدر بذكره لا يفيد مع التصريح بقوله: " ولم يعطف " على أن عدم التعرض لنكتة مجرد الاستئناف محل سؤال إضافي. وقوله: " ليس إليه " أي حال كونه منسوباً إليه وما نزل بهم متعلق باستهزاء لـ " يستهزئ " في قوله: هو الذي يستهزئ، وقوله: من النكال، وتحديدهم من الهوان والذل إشارة إلى معنى الاستهزاء الثابت، والأول بقوله: ولا مخرج للمؤمنين على أن الحفر بالقياس إليهم هو المستهزئ، دون المؤمنين. الأول: الاستهزاء بمعنى السخرية لا يتصور منه تعالى. وبالمعنى المراد أعني إنزال النكال والذل لا يتصور من المؤمنين فكيف يتصور؟. الثاني: الذي ذكرنا؛ لأننا نقول معنى هذا الحصر انه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذي يليق به، ولا يتولاه المؤمنون بالمعنى الذي يليق بهم. وبماثل استهزاء المنافقين، وفي بيانه أولاً ما أريد بالاستهزاء. وقوله: " يعارضوهم باستهزاء مثله "؛ أي في كونه سخرية واستخفافاً تصريح بما ذكرناه على أنه إذا أريد بالاستهزاء جزاؤه أمكن صدوره عنهما، فيكون المعنى هو الذي يتولى جزاء استهزائهم دون المؤمنين. فلا إشكال حينئذ.

¹⁴⁸⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

قوله: "يفيد حدوث الاستهزاء"¹⁴⁸⁵ بعد حدوث الاستهزاء، أما إفادته للحدوث والتجدد فلكونه فعلاً، وأما كون ذلك وقتاً بعد وقت فلا أن المضارع لما كان دالاً على الزمان المستقبل الذي ينقلب حالاً بعد حال شيء بعد شيء على الاستمرار، فإنه مناسب أن يُقصد به إذا وقع موقع غيره، أن معنى مصدره لذلك الزمن يحدث على هذا الزمن على هذان مستمراً استمراراً بتجددياً. كما في الجملة الاسمية "استشعر فلان خوفاً إذا أضمره"، وفاعل أن ينزل مستتر، أي أن ينزل بهم شيءٌ مما يفضحهم. ثم إن ذكرهم ههنا لعدم الداعي إلى الخوف، بخلاف ما تقدم. فإن فيه باعثاً لفظياً، وهو المحافظة على الفاصل، وداعياً معنوياً، وهو تخرجهم من إبلاغ المؤمنين وإبقاء اللفظ محتملاً ليكون لهم مجال عند الحاجة اليه.

﴿وَبِمَدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾

[سورة البقرة: 15]

قوله: "كفاك دليلاً"¹⁴⁸⁶ يريد أن القرآن ههنا وفي نظيره دليلٌ واضحٌ على أن مفتوح الباء منه، إذ مفتوح الباء مفتوح الياء من المد، إذ لم يستعمل من المد، على أن المأخوذ من المد بمعنى الامهال في العمر إنما يستعمل باللام، وحمله على الحف مخالف فلا يرتكب إلا لدليل.

قوله: "فكيف جاز؟"¹⁴⁸⁷ قال البيضاوي: "والمعتزلة لما تعذر عليهم إجراء الكلام على ظاهره قالوا"¹⁴⁸⁸ يعني أنه على ظاهره عندنا، لما عرفت أن جميع الممكنات مستندة إليه خلقاً، وتعذر ذلك عندهم من حيث كونه مخالفاً لما زعموه من أن ما هو الأصلح للعبد فإنه تعالى يراعيه، ومن حيث أنه تعالى أضاف ذلك الشيء إلى إخوانهم في تلك الآية، ومن حيث أنه ذمهم على هذا الطغيان، فلو كان ذلك فعلاً له ما ذمهم.

¹⁴⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، (67/1).

¹⁴⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (67/1).

¹⁴⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (68/1).

¹⁴⁸⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

فاجاب أولاً: بأنهم لما أصرّوا على كفرهم حولهم ومنعهم الطاقة، فتزايد الدين أي الدنس في قلوبهم. قسم ذلك التزايد أي ما تزايد من الدين مدداً في الطغيان، وأسند إلى الله، ففي المسند مجازاً لغوياً، وفي الإسناد مجازاً عقلياً. لأنه إسناد الفعل إلى المسبب له وفاعله في الحقيقة هم الكثرة، وتقديره ان المدد في الطغيان حقيقة فيما يكون من جنس الطغيان والتوغل في الكفر. ولما أريد به ما تزايد من الدين كان مجازاً، لأنه من جنس الطغيان؛ بل هو أمر مسبب منه فإن | 116 أ | الطغيان والاصرار على الكفر سببٌ لخدلان الله إياهم، والخدلان سببٌ لتزايد الدين، فظهر ان الدين من جنس الطغيان؛ بل هو أمرٌ آخر متفرعٌ عليه، تحصله فيهم مدداً في الطغيان، فاطلاق المد عليه اطلاق المجازي. وكذا إسناده إليه تعالى إسناداً من قبيل إسناد الفعل المسبب، لأن الكفر والدين ومدده كلها من أفعال الكثرة عندهم، إلا أن تزايد الدين وما كان مدداً لما كان مسبباً عن منع مسبب عن منع الله الطافه عنهم أسند المد؛ بمعنى تزايد الدين إليه تعالى لأنه مسببه. وقدم ان اللطف ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة أو ترك المعصية. وما أدى منه إلى فعل طاعة سميت في التوفيق، وما أدى إلى ترك المعصية سمي عصمة. فكل واحدٍ منهما مندرجٌ تحت اللطف، إندراج الأخص تحت الأعم.

وثانياً: بأنه أريد بالمد في الطغيان تركه، والايحاء إلى الايمان على ما سبق تقريره، وهو الله فاسناده إليه حقيقة، وإن كان المسند مجازاً. وثالثاً: بأن المراد منه معناه الحقيقي، وهو فعل الشيطان لكنه أسند اليه مجازاً على مذهبه، لأنه بتمكينه واقاره وتزايد الطغيان أمرٌ حادثٌ لا بد له من محدث، وهو لا يجوز أن يكون محدثه هو الله. وقد قرر أن الشيطان لا يقدر على إحداث الشيء في العبد فتعين أن يكون محدثه والعبد عندهم، إلا أنه لما كان حاصلاً باغوائه، وكان حاصلاً بتمكين الله واقداره إياه على الاغواء كان سبباً بعيداً لتزايد الطغيان فأسند إليه تعالى ذلك، فقد يتوهم أن ايقاع المد عليه تجاوزٌ لازماً على كل مذهب، لأن حقيقته أن يوقع على الطغيان ونحوه مما وقع الزيادة فيه، ويدفع بأن المفهوم من مد طغيانهم ومدهم في طغيانهم واحد.

قوله: "استجزمهم إلى ذلك خوف الإقدام على أن يسندوا إلى الله ما أسندوا إلى الشياطين"¹⁴⁸⁹ فهذا جوابٌ

آخر من طرف المعتزلة. وقد نقله البيضاوي بقوله: "أصله يمد لهم بمعنى يملئ لهم ويمد في أعمارهم كي يتنبهوا

ويطيعوا، فما زادوا إلا طغياناً وعمهاً، فحذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى

قَوْمَهُ﴾ [الأعراف: 155]. أو التقدير يمدهم استصلاحاً، وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم".¹⁴⁹⁰ يعني لما تعذر

عليهم الاجراء على الظاهر، جعلوه من باب الحذف والإيصال، فيكون كل واحدٍ من قولهم: "في طغيانهم"

و"يعمهون" حالاً من ضمير "يمدهم" على الترادف، والثاني حالٌ من ضمير الأول على التداخل. ولما كان المد في

العمر فعل الله حقيقة، واعتبر في فعله عند المعتزلة أمر، ان الأول كونه معللاً بالأغراض، والثاني كونه على وفق

مصالح العباد. وأشار إلى اعتبارهما ههنا كي يتنبهوا ويطيعوا، ثم لما كان الحال قيداً للعامل، مقارناً لمضمونهما

لمضمونه في الوجود، اعتبر زيادة كل واحدٍ من طغيانهم، وعمهم بحسب ازدياد عمرهم. وأشار إليه بقوله: ما

ازدادوا إلا طغياناً وعمياً. وأما الحصر فلا دلالة عليه في نظم القراءة، وإنما هو مستفادٌ من المقام.

ثم ذكر جواباً آخرًا لهم بصرف الآية عن الظاهر مع كون يمدهم من المدد بقوله: "أو التقدير يمدهم

استصلاحاً"¹⁴⁹¹ أي يعطيهم مدداً ويزيدهم قوةً وصلاً في رشدهم وصلاحهم بإقامة الدلائل العقلية والفعلية،

وبيان غاية كل واحدٍ منهم إصلاحاً لهم وطلباً لنجاتهم من العذاب المؤبد، ففيه أيضاً إشارة إلى تعديل أعال ورعاية

الأصلح على ما يقضيه مذهب الاعتزال. وإلى هذا الجواب لم يتصد مصنف. وأما ما كان الذي قبله تكلف

وخروجٌ عن الاستعمال الشائع. قيل: والآية وإن لم تطابق اللفظ أبلغ، ولم يشهد لصحته كأن المعنى أي نسبته منه،

أي من اللفظ بمنزلة نسبة اسم الجنس؛ أعني من الوعول ولا يسكن إلا الجبل، ومن النعام الذي لا يسكن إلا

السهل، وهو مثلٌ لغاية التباعد والتباين. هذا الشيء أحفظ به، وتعاهد أفصح منه.

¹⁴⁸⁹ الزمخشري، الكشاف، (68/1).

¹⁴⁹⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

¹⁴⁹¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

قوله: "وما وقع به"¹⁴⁹² أي وبقاء ما وقع التحدي، وسلم حالاً من الموصول. وقوله: "فهو من تعاهد

النظم"¹⁴⁹³ متعلقٌ بمعنى البعد المستفاد من قوله: "على حسنه".¹⁴⁹⁴

قوله: "ويعضد ما قلناه"¹⁴⁹⁵ من أن يمدهم من المدد دون المد "قول الحسن"¹⁴⁹⁶ لأن التماذي في الضلالة

يناسب تزايد الدين والظلمة. لا امتداد العمر والامهال.

قوله: وان هؤلاء بفتح الهمزة عطفٌ على قول الحسن؛ أي ويقصده هذا أيضاً، لأن الطبع على القلوب

يناسب ذلك الزائد لا طول العمر. وكسر على انه من تتمته. وقوله: "وهما لغتان، كلقيان ولقيان، وغنيان

وغنيان"¹⁴⁹⁷ هو الغني يقال غنيت المرأة بزوجه غنياً [116 ب] أي استغنت، وقيل هو مصدر غنى بالإمكان

إذا قام به.

قوله: "أى نكتة في إضافته إليهم؟"¹⁴⁹⁸ ولم يرد بما ذكره ان هذه الاضافة تدل بالوضع على ان الطغيان

بالجاء العبد لله ومشيتته إتفاقاً، إذا قامت بالعباد، وكالحسن والقبح والبياض يضاف إليهم إضافة حقيقية لا مجازية

لأدنى ملابسة، فلا دلالة لإضافة الطغيان إليهم على إيجادهم إياه؛ بل أراد به كما ينبهك عليه قوله: "أى نكتة"

في إضافته إليهم، ان في هذه الإضافة إشارة لطيفة إلى أن الطغيان والتمادي في الضلالة من الافعال التي اكتسبها

باختيارهم استقلالاً، وان الله يرى نبيه فليس متعلقاته لا خلقاً ولا إرادة، فحقه أن يضاف إليهم لا إليه إشعاراً بهذا

الاختصاص باعتبار المحلية والاتصال، فإنه معلومٌ من تماديهم في الطغيان، فلا حاجة فيه إلى الاضافة. فلولا حملها

¹⁴⁹² الزمخشري، الكشاف، (68/1).

¹⁴⁹³ الزمخشري، الكشاف، (68/1).

¹⁴⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (68/1).

¹⁴⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (68/1).

¹⁴⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (68/1).

¹⁴⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (68/1).

¹⁴⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (68/1).

على قصر ذلك الاشعار عن الفائدة ومثل ذلك معتبر في الإشارات الخطائية عند أرباب البلاغة. وقوله: رداً مفعولاً، مفعول له بمعنى الكلام، أي أضيفت الطغيان إليهم ليفيد كذا رداً ونفيًا.

قوله: "من يلحد في صفاته"¹⁴⁹⁹ أي يميل عن الحق ويزعم انه يريد كذا. والمعاصي وموجدًا لها ثم يعاقب عليها. والجواب أن امثال هذه الخطابات لا تعارض البراهين الدالة على انه لا خالق سواه. وأنه لا يقع إلا ما أَراده الله. فعند أصحابنا إسناد المد؛ أي احداثهم إسنادًا مجازيًا، وإسناده إليه تعالى حقيقياً على عكس ما زعمته المعتزلة، فإضافته إليهم باعتبار إتصافهم وكونهم محلاً له. فالآية دليلٌ لان فيه إثبات فعل الله وكسب العبد كما ترى. فبطل قول الجبرية أنه لا فعل للعبد، وقول القدرية أن لا صنع لله حينئذٍ في فعل العبد. ثم ما ينبغي أن نجمع حينئذٍ العبد بطول الامهال، ولا بكثرة الأموال، فإنه يقول في أعدائه: ﴿إِنَّمَا نَعُدُّهُمْ عِدًّا﴾ [مریم: 84]، فكأن طول الامهال لهم خذلاً، وكثرة الأموال والأولاد حرماناً. ثم لهم مقابلتي هذا لا يحمل، قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ [مریم: 75]، ثم قال ﴿وَمَعْدُ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا﴾ [مریم: 79]، وقد جعل لعدوه ﴿مَالًا مَّمْدُودًا﴾ [المدثر: 12]، وللمولى في الآخرة ﴿وِظِلٌّ مَّمْدُودٌ﴾ [الواقعة: 30]، وقال الله لمحمد ليلة المعراج: "ان من نعمي على أمتك أني قصرت أعمارهم كي لا تكثر ذنوبهم، و قللت أموالهم كي لا يشتد في القيامة حسابهم، وأخرت زمانهم كي لا يطول في القبور حبسهم".¹⁵⁰⁰ وقد قال عليه السلام: "خير الناس من طال عمره وحسن عمله، وشر الناس من طال عمره وساء عمله"¹⁵⁰¹ وقال عارفٌ: "لا يغرنك صفاء الأوقات فان تحتها غوامض الآفات".

"يعمهون" في محل الحال من المفعول في عدمهم، أو من الضمير في طغيانهم. وجاءت الحال من المضاف إليه لأن المضاف إليه مصدر، وفي طغيانهم متعلق بيمدهم أو بيعمهون، وقدم عليه، إلا إذا جعل "يعمهون" حالاً من الضمير في "طغيانهم" فلا يتعلق به لفساد المعنى. وقد منع أن يكون من الضمير في إيهما، لأن العامل الواحد لا

¹⁴⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (69/1).

¹⁵⁰⁰ لم أقف عليه.

¹⁵⁰¹ الراوي: أبو بكر نفع بن الحارث، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترمذي: 2330، حكم المحدث: صحيح [لغيره].

يعمل في حالين لانه على رأي من منعه. وأما من يميز تعدد الحال مع عدم تعدد صاحبها فيجيز ذلك؛ بل لأن المعنى يأتي جعل هذا الجار والمجرور حالاً، إذ المعنى منتصب على انه متعلق بأحد الفعلين؛ أعني يمدّهم أو يعمهون، لا بمحذوف على انه حال.

قوله: "والعمه"¹⁵⁰² في الرأي خاصة، فعلى ما قاله يكون بينهما عموماً وخصوصاً، واللائح من تعبير البيضاوي: "أن يكون العمى في البصر والعمه في البصيرة".¹⁵⁰³

قوله: "بالجاهلين العمه"¹⁵⁰⁴ لا تنتهي سعة بل أطرافها من جوانبها متصلةً بمفازة أخرى، أعمى الهدى أي حق المفازة بالقياس إلى من لا دراية له بالمسالك، وجعل صفة عمله بطريقة الاختيار، والباء متعلق بأعمى، وهو صفة بعد الصفة لقوله: "مهمة" وقيل صفة من عمى عليه الأمر بمعنى التبس، أي ملتبس الهداية أي أطرافها على من يجهل ويتحير فيها، وقيل أعمى فعلٌ ماضٍ أي أخفى طرق الاهتداء، والعمه جمع عامه. ولعل جواب "رب" مذكور في بيت آخر.

قوله: "أرضاً عمهاء"¹⁵⁰⁵ للظاهر أنه من يوصف المحل بوصف من قل فيه، والمنار عالم الطريق. أما التغير ههنا فقد قال ابن عباس "يترددون"، وقيل "يتحIRON"، وقيل "يعمون رشدهم ولا يبصرون". فهذه الصفات الثلاثة ثابتة فيهم. أما التردد في قوله: ﴿مُذَبِّدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ [النساء: 143] ، وأما التحير ففي قوله: ﴿وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 98] وأما العمى ففي قوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمًى﴾ [البقرة: 18] ، ثم قوله: ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: 15] مذكورة في القرآن في صفة الكافرين والمبتدعين والمرتدين والمنافقين. فقال تعالى في الكفار: ﴿فَنَذِرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [يونس: 11]. وقال في المبتدعين: ﴿مَنْ﴾ [117]

¹⁵⁰² الزمخشري، الكشاف، (69/1).

¹⁵⁰³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

¹⁵⁰⁴ الزمخشري، الكشاف، (69/1).

¹⁵⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، (69/1).

أ | يُضِلُّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ ﴿ [الأعراف: 186]. الآية، وقال في المرتدين: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾ [الأنعام: 110]. وقال في المنافقين ههنا قال: ونعم ما قيل البصير والبصيرة لا مناسبة بينهما في الشرف، فإن البصيرة الباطنة هي عين النفس التي هي اللطيفة الربانية، وهي كالفرس، والبدن كالفرس، وعمى الفارس آخر على الفارس من عمى الفرس، بل لا نخبه لأحد الضرورين إلى الآخر، ولموازنة بصيرة الباطل للبصر الظاهر سماه الله باسمه فقال: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: 11] سمي إدراك الفؤاد رؤية، وكذلك قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 75]، وما أراد به الرؤيا الظاهرة، فإن ذلك غير مخصوص بإبراهيم حتى يذكر في معرض الامتنان، ولذلك سمي ضد إدراكه عمى.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾

[سورة البقرة: 16]

قوله: "أَنَّ الْاِشْتِرَاءَ فِيهِ إِعْطَاءٌ بَدَلٌ وَأَخَذٌ آخَرٌ"¹⁵⁰⁶ قال البيضاوي: "وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان، فإن كان أحد العوضين ناضجاً تعين من حيث إنه لا يطلب لعينه أن يكون ثمناً وبذله اشتراء، وإلا فأبي العوضين تصورته بصورة الثمن فبأذله مشترياً وآخذه بائع، ولذلك عدت الكلمتان من الأضداد، ثم استعير للإعراض عما في يده محصلاً به غيره، سواء كان من المعاني أو الأعيان"¹⁵⁰⁷ ثم اتسع فيه، فاستعمل للرجعة عن الشيء طمعاً في غيره، أراد به الدراهم والدنانير. فإن كان أحد العوضين لأحد، فقد أحدهما بعين ذلك الآخر أن يكون ثمناً، من حيث أنه لا يطلب لذاته، بل لتحصيل الأعيان أو المنافع، وهو معنى الثمن. وإن لم يكن أحدهما فقط، بل أحدهما بأن لا يكون شيء منهما ماضياً أصلاً في بيع السلعة بالسلعة، أو كان كلاهما ماضين، كما في الصرف، فإن العوضين تصوره بصورة الثمن بأن أدخلت عليهم الباء، فإذا كان العقد بالإيجاب والقبول بذكر اللفظين، أو اعتبرت كون بدله وسيلة لتحقيق غيره كما في البيع بطريق التعاطي، فبدل ذلك العوض المتصور

¹⁵⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (69/1).

¹⁵⁰⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

بصورة الثمن الشراء لما كان نسخاً مشتركاً لما كان في يد الآخذ، وآخذه يُسمى بما يعاين كان في يده، ولأجل أن كلاً من العاقدين فيما لم يكن أحد العوضين ماضياً يصح أن يُسمى بائعاً ومشترياً باعتبارين، عدت كلمة البيع والشراء من الأضداد. وحيث أطلق كل واحدٍ منهما على كل واحدٍ من الإيجاب والقبول في عقد المعارضة والصرف، كما إذا أطلق لفظ الجواب على الأبيض والأسود، ولفظ القرء للطهر والحيض.

والظاهر أن المستتر في قوله: "سواء" كان يرجع إلى كل واحدٍ من الغير، وما الموصولة في قوله: "عما في يده محصناً به غيره"¹⁵⁰⁸ على سبيل البديل، وقد ذكر أن ما في يده في الاشتراك الحقيقي مخصوصٌ بكونه مالاً متقوماً، لأن الثمن أتم له، وكذا الغير الذي يطلب تحصيله يدل على ما في يده مخصوصٌ بكونه من الأعيان، وشيءٌ من البدلين. في الآية ليس من قبيل الأموال والأعيان، بل يعتبر في عموم معنى مجاز اللفظ الاشتراء، عموم كل واحدٍ من البدلين، لا عموم الغير فقط. وبذلك التقرير يظهر ما في قول مولانا، سواءً كان ذلك الغير من المعاني أو الأعيان. وبالجمله استعير لفظه للاعراض عما في اليد للآخر للاشتغال على مطلق الاستبدال، ثم اتسع فيه بعد ذلك الاستعمال، فاستعمل في معنى ثالث وأعم من الثاني، فهو الاعراض عن الشيء مطلقاً، سواءً كان في يده أو لا، طمعاً في غيره، واختياراً لذلك الغير على الشيء المذكور، ولم يصرح المصنف بذلك الاتساع، لكن لا يبعد أن يكون اختيارها عليه، واستبدالها به إشارة إلى الاستعمالين، لكن يرد عليه أن الإيضاح يقرر معنى الآية على الاختيار كما قرره على الحمل على الاستبدال على ما جرى عليه البيضاوي بناءً على تصريحه بالاستعمالين، على ما سيذكر في البيت.

قوله: "ومنه"¹⁵⁰⁹ أي ومن استعارة لفظ الافتراء، قول الشاعر يصف الاعراض، فإن المسلم المنتصر قد أعرض عما في يده من الإسلام محصناً به النصرانية. والباء فيه بالجمله بدل وهي مجتمع شعر الرأس، أي التي ينبت

¹⁵⁰⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

¹⁵⁰⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (48/1).

عليه شعر الرأس، وقد تُطلق على مقدارٍ من الشعر الذي ينبت على الرأس، وهي أكثر من الوفرة، فهي أشعة إلى شحمة الأذن، ثم اللحم، ثم اللمة، وهي التي تكون "أصلع القليل الشعر". ومنها منابت أسنان الصبي، وقيل الأسنان الساقطة الباقية الأصول، كناية بطويل العمر، أي وأخذت بالطويل العمر القصير، فلما قدمت الصفة انقلب العمر بدلاً من الطويل، وأعطف بيانه "جيدرا" بالجيم والبدال المعجمتين "ضد" ادراكه عمى، لافتعال أنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور. وقال: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 72]. وقال عليه السلام: "شر العمى عمى القلب"¹⁵¹⁰ | 117 ب | وقوله: "كما اشترى المسلم إذ تنصراً"¹⁵¹¹ تلميح أي قصة جبلة بن الأيهم وهي أنه كان نصرانياً من غسان، وكان آخر ملكٍ من ملوك غسان، فقدم إلى عمر رضي الله عنه، اسلم ثم ذهب إلى مكة فطاف، واتفق أن رجلاً من بني فزارة وطئ إزاره فلطمه جبلة فهشم بها أنفه وكسر ثناياه، فمضى الفزاري المظلوم إلى عمر فاشتكى منه، فحكم إما بالعمو وإما القصاص، فقال جبلة القصاص مني؟ وأنا ملك وهو سوقي، فقال عمر: شملك وإياه الإسلام فلا تفاضل بينكما إلا في العاقبة. فسأل جبلة التأخير إلى الغد، فلما كان من الليل ركب في بني عمه ولحق بالشام مرتداً نعوذ بالله. وروي أن جبلة ندم على ما فعل من غير اقلاع، وأنشد:

تَنصَرَّتِ الْأَشْرَافُ مِنْ عَارٍ لَطْمَةٍ ... وَمَا كَانَ فِيهَا، لَوْ صَبَرْتُ لَهَا ضَرَرُ

تَكْتَفِنِي فِيهَا لَجَاجٌ وَنَخْوَةٌ ... وَكُنْتُ كَمَنْ بَاعَ الصَّحِيحَةَ بِالْعُورِ

فَيَا لَيْتَ أُمِّي لَمْ تَلِدْنِي، وَلَيْتَنِي ... رَجَعْتُ إِلَى الْقَوْلِ الَّذِي قَالَهُ عُمَرُ¹⁵¹²

قوله: "وإعراضه"¹⁵¹³ ان اعراض الهدى لهم من أعراضي لك الصد، إذا أملك من أرضه، أي من جانبه،

والجواب الأول أنهم كانوا متمكنين منه تمكيناً تاماً بعد التكليف به وتيسير الأسباب، استعير ثبوته لهم لتمكنهم

¹⁵¹⁰ لم أقف عليه.

¹⁵¹¹ الزمخشري، الكشف، (69/1).

¹⁵¹² من بحر الطويل، جبلة بن الأيهم الغساني، والقصة أوردها الذهبي في سير أعلام النبلاء، (532/3).

منه، فإن العبارة تدل على ثبوت هدى لهم، والمراد تمكنهم. أما الحمل على جعل الهدى مجازاً عن تمكنه بأنه ظاهر كلامه. والجواب الثاني أن المراد بالهدى: الهدى الذي جعلوا عليه، وقد كانوا على هذا الهدى بلا شبهة، ثم استبدلوا به الضلالة، مجازاً في ثبوت الهدى لهم، بل في لفظ الهدى إن لم تكن الفطرة مندرجة في حقيقته، فيكون مجازاً مرسلًا من قبيل ذكر المرسل وإرادة السبب، لأن ذلك سبب الهدى حينئذ.

وأما البيضاوي فقد ذكر هذا الجواب دون الأول، قال بناءً على التوسيع الذي ذكره، أو اختيار الضلالة واستحبهه على الهدى، يعني أن الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال المقتضي للأخذ والاعطاء، وكون المعطى حاصلًا في يد المشتري حتى يجب كونهم على الهدى، بل هو بمعنى الاختيار والترجيح والاعراض عن آخر كان في يده أو لا. ولكن يرد عليه أيضًا أن المناسب خاتمة كلامه أن يقولون في فاتحته استبدلوها به، أو اختاروها عليه بتقديم التفكير بالبدال على التفسير بالاختيار، وعطف على الأول بكلمة أو دون الواو. وقد أشار سبحانه وتعالى إلى هذين المعنيين في آيتين، فقال: ﴿وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108]، وقال: ﴿فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: 17]، والأول يلائم الذين قالوا إنها في اليهود ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: 89]، ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: 89]، فكان هذا استبدالاً منهم الضلالة بالهدى، والثاني قالوا الذين قالوا إنها في حق المنافقين وهم لم يكونوا على الهدى قط، فمعناه أخذوا النفاق وتركوا الإخلاص، وهذا كما في قوله تعالى ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257] في حق الكفار ﴿يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: 257]، ليس هذا بطريق الفعل؛ بل بالابقاء على الإضلال، وقد فسر الضلالة والهدى بالكفر، والإيقان والشك، والإيقان والجهل، والعرفان والفرقة، والنفاق والإدعان، والدنيا والآخرة، والجنة والنار، ومعناه أن اختيار الدنيا ضلال، والعمى يوجب النار والوبال، واختياره الآخرة هدى، والعمل بما ينال به الجنة سواء.

قوله: "دريس"¹⁵¹⁴ تصغير درص ولد الفارة واليربوع ونحوهما. ونفقه حجرة، وهو مثلٌ يُضرب لمن نسي الحاجة عند الحاجة. ثم إن أولئك رُفِعَ بالابتداء والموصول بصلة خبره. وقوله: "فما" عطف على تلك الجملة الواقعة صلة، وما قيل إنها خبر المبتدأ، وإن الفاء دخلت لتضمن الموصول معنى الشرط مرفوع بأنه ليس مبتدأ، حتى يدعي الدخول، لا يقال الموصول مبتدأ ثانٍ، قد خلت فيه لأننا نقول: يلزم عدم الربط بين المبتدأ، والخبر الجملة، وأيضاً الصلة ماضية معنى، فإن قيل فليكن بدلاً من أولئك الموصول مخصوص لا بدله، من مخصوص والصلة أيضاً ماضية، فإن قيل فليكن نحو: "الرجل الذي يأتيني"، قلنا يرد بما رد به السؤال الثاني، وبأنه أعرف منه والمشهور، "واشتروا" لالتقاء الساكنين تشبيهاً بقاء الفاعل، أو للفرق بين واو الجمع والأصلية تحولوا، إن الضمة ههنا أخف لتجانس الواو، وقيل حركةً بحركة الياء المحذوفة، أصله اشترى. وقرأ بكسرهما على أصل التقاء الساكنين، وبفتحتها لأنها أخف، وجاز لك في الهمزة تشبيهاً لها، وهو وضعيف، ضمها غير لازم، والباء متعلقٌ | 118 أ | باشتروا وهي للعوض، يدخل على المتروك أبداً ولا ينتقض بقوله: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ [النساء: 74]. وإن كان ظاهره على أن الآخرة هي المأخوذ، لأن المراد بالمشتري المطبقين، وعدوا بأن يتركوا ما بهم من النفاق ويخلصوا فيه ويجاهدوا حق الجهاد. فحينئذٍ دخلت على المتروك، وارتباطها أنها تعليلٌ لاستخفافهم الاستهزاء والمد في الطغيان على سبيل الاستئناف. أو جملة مقررة لقوله: ﴿وَيُمَدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: 15].

﴿فَمَا رَجَحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾

[سورة البقرة: 16]

قوله: "كيف أسند الخسران؟"¹⁵¹⁵ إن قيل: حقه أن يقول كيف أسند الربح؟ وذلك لأن الناس لا مدخل لهم في الاسناد، والفعل إذا أسند إليه غير فاعله كان مجازاً عقلياً، سواء كان الاسناد مثبتاً أو منفيّاً. فإذا قلت: نام

¹⁵¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (70/1).

¹⁵¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (70/1).

ليلة أو ما نام ليلة، كلاهما مجازان، لأن النوم قد أُسند فيها إلى غير ما هو له، إما بطريق الإثبات وإما بطريق النفي، وليس لأن نسبة النفي قد يكون بثبوتيته وقد يكون سلبية، فكل واحد منهما معتبرة في نفسها. ألا ترى أنك إذا قلت: ما ربح بل التاج، لم يكن هناك مجاز أصلاً، هذا فحقه أن يقول كيف أُسند عدم الربح إلى التجارة؟ إلا أنه عدل عنه تنبيهاً على أن عدم الربح ههنا جعل كناية عن الخبران، وإن كان أعم منه. ثم أُسند وأشار بذلك إلى أنه لو اقتصر هنا على انتفاء الربح كان متسوّياً إلى ما هو له حقيقة، فلا مجاز. نعم، إذا كان يعني الخبر إن وأُسند إلى التجارة كان مجازاً، وفائدة هذه الكناية التصريحة بانتفاء مقصود التجارة مع حصول ضده، بخلاف ما لو قيل: "فخسرت تجارتهم"، وكذا الحال فيما إذا قلت: "ما صام نهاره" بمعنى أفطر، و"ما نام ليله" بمعنى سهر، يكون من قبيل المجاز، وإن قصدت نفي النوم عن الليل والصوم عن النهار، كما في قولك: ما صام النهار وما قام الليل، لم يكن منه قطعاً. والضابط أن الفعل إذا نفي عن غير فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة، وإذا أول ذلك النفس بفعلٍ آخر للفاعل دونه كان مجازاً.

وقال بعض المتأخرين: ما ذكر من قصد مجرد النفي يصح إذا لم يوجد قرينة صارفة عنه، وقد وجدته ههنا. فإن قوله سابقاً: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى﴾ [البقرة: 16]، ولاحقاً: ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16] في الدلالة على التجوز، كنارٍ على علم، ومن ذلك جوز أن يرجع الضمير في قول البيضاوي واسناده إلى التجارة، وهو لأربابها إلى الربح، وإن كان الظاهر أن يرجع إلى خسارتهم، وقوله: "تمثيلاً لخسارتهم"¹⁵¹⁶ ليوافقنا المصنف مع ما فيه فائدة الكناية. فإن قلت: إذا كان عدم الربح أعم منه كيف تصح الكناية؟ قلت: نعم، كذلك بحسب المفهوم لوجوده بدون الخسران في البيع الذي يكون ما حصل به من المال مساوٍ برأس المال لا أزيد منه، يكون بحمد ولا أنقص منه حتى يكون خاسراً. إلا أن السابق يدل على الخسارة، على أن المانع أن تمتنع الأهمية ههنا، لأن كل واحدٍ منهما ضدّاً للآخر، ولازماً مساوياً في باب المفاعلة في الدين، فإنها لا تكون إلا رابحة أو

¹⁵¹⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (49/1).

خاسرة. فمن ترك الحق واختار الباطل، فصافته خاسرة، ومن عكس صفقته رابحة. فنفي أحد الضدين يكون إثباتاً للآخر، إذا كان قابلاً لهما جميعاً، كما إذا قيل: "زيد ليس بعالم" أو ليس ساكن، فإنه يكون إثباتاً للجهل، والحركة لقبول المحل للضدين وانعدام الوسطة بينهما، بخلاف ما إذا قيل للجدار إنه ليس بعالم، فإنه لا يكون إثباتاً للجهل له، لعدم قبوله للعلم والجهل. وكذلك لو قيل: "هذا الثوب ليس أبيض"، فإنه لا يكون إثباتاً للسواد له، لأن بينهما اضداداً.

قوله: "وهو أن يسند الفعل"¹⁵¹⁷ هذا تفسير للاسناد المجازي بما هو أعم منه، إذ قد اشترط هناك مضافاً ومضافان، الفاعل المجازي للفاعل الحقيقي، في ملابسة الفعل واقتصرها هنا على تلبسه به مطلقاً. ولك أن تحمله على التقييد، اعتماداً على ما سلف، ويقول "إنها سبب"¹⁵¹⁸ مفضٍ إلى كل واحدٍ من الريح والخسران. والأولى إجراؤه على ظاهره، فإن التلبس بالذي هو له في الحقيقة مصطلح لمجالس، كما في قولك: "قال الملك كذا لو رسم كذا"، وإنما القائل والراسم بعض خاصته على ما مر. ومن ههنا يظهر وجه ترديد البيضاوي بقوله: "وإسناده إلى التجارة وهو لأربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل، أو لمشابقتها إياه من حيث إنها سبب الريح والخسران"¹⁵¹⁹ فإن الأول على تقدير عدم اشتراط المشابهة، والثاني على تقدير الاشتراط.

قوله: "نعم إذا دلت الحال"¹⁵²⁰ أي إذا قامت القرينة على أنها رأس الحال؛ جاز أن يسند اليهما اسناداً مجازياً، ولا جواز بدونه، فإن الشرط في المجاز لغوياً كان أو عقلياً قيام القرينة لا وجود السماع في اقرانه وفيه

¹⁵¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (70/1).

¹⁵¹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (49/1).

¹⁵¹⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (49/1).

¹⁵²⁰ الزمخشري، الكشاف، (70/1).

118 ب | ردّ على علي بن عيسى بن عمر الربيعي،¹⁵²¹ حيث حكم بعدم صحتها لوقوع الالتباس بالإسناد الحقيقي. وفي قوله: "هب"¹⁵²² إشارة إلى نوع انكارٍ في حمل الاشتراء على الاستبدال المذكور ما قارنه من ذكر الربح والتجارة.

قوله: "ومن الصنعة البدعية"¹⁵²³ الغريبة المستحسنة، وهي أن تلك الصناعتان والدياجتان تحدان رونق السيف مائة وحسنة، ومنه رونق الضحى والترشيح. أن يرشح البهيمة ولدها باللبن القليل يجعله فيه شيئاً فشيئاً حتى يقوى على المص. وفلان يرشح للوزارة أن يؤهل لها، وقيل أصله ترشيح الضبية ولدها، وهي أن تقوده للمشي. ورشح الغزال إذا مشى ونزا، وترشيح المجاز في أن يقتزن بصيغة أو تسريع كلام يلائم معناه، وهو في الاستعارة كثير، وقد يوجد في المجاز المرسل كما يقال لفلان "يد طويل"، أي قدرته كاملة. ثم ترشيح الاستعارة إنما يتم بتصور بعد تمامها بقرينتها، ولا شبهة أن التخيل في الملكية قرينة لها، فلا يكون ترشيحاً مع كونه ملائماً للمستعار منه، بل ما زاد عليها من ملائماته يُعد ترشيحاً.

قوله: "وذلك قول العرب"¹⁵²⁴ دل هذا الكلام بصريحه على أن المجاز المرشح في هذه العبارة بلا حاجة إلى أن يقال "رأيت حمراً"، فإذا قيل "كان اذ في قلبه خطلاً"، فيجعل الحمار استعارة واثبات الأذنين والخطل ترشيحاً يعني تقديمه على أنه مسترخٍ طويل، وهذا يخفف من المعنى المباشر الذي صرحوا به بالاستعارة للحمار، حيث أثبتوا بعض الخصائص الشائعة للحمار، مثل الأذنين، ثم ربطوها بما يلائم الحمار، مثل الاسترخاء، فتحوّلت العبارة إلى كناية. وإذا قيل "أذنيه" بدلاً من "قلبه"، فقد يؤدي ذلك إلى افتراض أن الاستعارة للحمار كانت محدودة لتطبيقها

¹⁵²¹ هو أبو الحسن علي بن عيسى بن الفرج بن صالح البغدادي الشيرازي الربيعي الزهيري (420 – 328) هـ، نحويّ بغدادي يعود أصله إلى شيراز، من أئمة النحاة في القرن الرابع الهجري ومطلع القرن الخامس، يُعَدُّه مؤرّخو النحو العربي من رجال المدرسة البغدادية في النحو. انظر: الزركلي، الأعلام، (4/318).

¹⁵²² الزمخشري، الكشاف، (70/1).

¹⁵²³ الزمخشري، الكشاف، (70/1).

¹⁵²⁴ الزمخشري، الكشاف، (70/1).

على الأذنين فقط، ولكن لم يُستعرض القلب، وهو ما يُظهر أن الاستعارة للحمار تمت في إطار الأذنين والاسترخاء، وليس لجعل القلب ماثلاً للحمار، وكذلك ترشيح الأذنين والخطأ يكون على شكل تحيُّل وترشيح، ولا يحمل أي ارتباط مباشر بالقلب. وقد ذكرت الاستعارة للحمار كتعليم للترشيح، وهو يُظهر أنه يجب عليهم أن يعلموا من تمتتها كيفية الترشيح. وبالنسبة للكلام على طريقة اللفظ، فإذا قيل "ليمثلوا البلاد" فهذا يشير إلى الادعاء وليس الاستعارة، وهو تخفيف مؤكد. وإذا قيل "كان الله" عن الجملة فهذا يعني أن الاستعارة هنا ليست للتشبيه بل للترشيح، على غرار ما يحدث في التشبيه المؤكد، والتشبيه بحرف التشبيه في هذا المثال يأتي للتخفيف المؤكد وفيه بعد.

قوله: "ولما رأيت النسر"¹⁵²⁵ استعار لفظ النسر للشيب، ولفظ "أبن داية" للغراب، وللشعر الأسود، ورُشح الاستعارتين بذكر التعشيش، وذكر المؤكد وهو أخذ العش وذكر الوكر، واعلم أن الترشيح قد يكون باقي على حقيقة تابعة للاستعارة، يُقصد بها تقويتها، كقولك "رأيت أسداً"، لا تريد بها إلا زيادة التصوير للشجاعة، وأنه أسد كامل من غير أن يُذكر بلفظ معنى آخر. وقد يكون المستعار مستعاراً من المستعار منه لملائمة المستعار له، كما في البيت، فانه استعير فله لفظ "الوكرين"، من معناه الحقيقي للرأس واللحية، أو المفرد، أي جانب الرأس. والتعشيش الأصلي ليقال: غزا أي غلب، وجاس أي اضطرب، والفتاك جمع فاتك، وهو الجري بلا ميالة، والمقصود علمها باخلاق الكرام أنها تتجاوز حد الإذلال، والكريم لا يدل إلا إذلال لطيف، فصع اليربوع، أي دخل في قاصعه، وفصع الشيطان في قفاه، ساء خلقه وغضبت، تنفق اليربوع، أي خرج من النفق، أي أخرجته منها، استعار التفصيع أولاً لجردها، واساءه خلقها، ثم ضم إليها التفصيع مستعار للاجتهاد في إزالة غضبها واماطة ما يسوء من خلقها، ثم الحبل القوام مستعار لسبب قوي يتوصل به، أما تلك الإزالة فهاتان الاستعارتان تابعتان

¹⁵²⁵ الزمخشري، الكشاف، (71/1).

للاولى وترشيح باعتبار لفظهما وأصولهما كما سلف آنفاً، الا أنها هنا شيئاً وهو أنه لولا استعارة | 119 أ |
التقصيع أولاً لم يصلح استعارة التفقنة، وأما الحبل القوام فظاهر أنه من تنمة الثاني فتابع له.

قوله: "تمثلاً لخسارتهم" أي المقصود الأصلي من الترشيح في الاستعارة، تصوير ما تم من الهدى بصورة التجارة وهي كأنه هو بعينه مبالغة في تقصير بهذا الاستبداد ووقعهم به في حقيقة الخسارة الذي يتجاشئ عليه أولو الأبصار، لا تصوير الاستبدال بصورة التجارة فانه وسيلة إلى ذلك المقصود.

﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾

[سورة البقرة: 16]

قوله: "فما معنى قوله: (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ)"¹⁵²⁶ يريد أنه عطف بالواو وعدم اهتدائهم على انتفاء ربح تجارتهم، ورتباً معاً بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى. فما وجه الجمع بينهما مع ذلك الترتيب؟ على أن عدم اهتدائهم قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى يجعله تكراراً لما هو معنى الجواب، فمعنى الجواب أن رأس مالهم هو الهدى، فلما استبدلوا به ما يضاده ولا يجامعه أصلاً، انتفى رأس المال بالكلية. وحين لم يبق في أيديهم إلا ذلك الضد، أعني الضلالة، وصفوا بانتفاء الربح والخسارة. لأن الضال في دينه خاسر، وإن أصاب فائدة دنيوية، ولأن من لم يسلم له رأس ماله لم يوصف بالربح بل بانتفائه، لقد أضاعوا سلامة رأس المال بالاستبدال، وترتب على ذلك أضاعة الربح. وأما هذا، فليس معناه عدم اهتدائهم في الدين ليكون تكراراً لما سبق، بل لما وصفوا بالخسران في هذه التجارة. أشير إلى عدم اهتدائهم لطرق التجارة كما يهتدي التجار بالشراء في الأمور التي يربح فيها ويخسر، فهو راجع إلى الترشيح، لكن عطفه على ﴿اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ [البقرة: 16] يرشدك إلى التأمل، كذا قيل. وبين وجه التأمل أنه لو عطف على "فما ربحت" كان متفرعاً على الاشتراء المذكور على ما هو مقتضى الفاء والحال. إذًا، فإذا عطف على "اشترؤا" يندفع هذا، ويكون الصلة مجموع

¹⁵²⁶ الزمخشري، الكشاف، (71/1).

الأمرين. ويمكن أن يقال لا محذور، أريد الترتيب بحسب الاخبار وتذكرة المال، وأن الترتيب الوجودي على ما يقال، والعجب من الفاضل الطيبي أنه جعله تجريدًا ومع ذلك عطفه على ما يكون ترشيحًا وفترة بعد الاهتداء بطريق التجارة، واعتذر عنه بأنه إنما فسر به مع كونه تجريدًا ليسترشدوا إلى اكتساب المعطوف من المعطوف عليه معناه بحسب المقام. وكل ذلك لائخ عن الاشكال كما لا يخفى على من تدبر في المقال.

قوله: "لان رأس ماله¹⁵²⁷" كان هو الهدى إلى آخره، عبارة البيضاوي: "لأن رأس ماله¹⁵²⁷ كان الفطرة السليمة، والعقل الصرف، فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم، واختل عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به إلى درك الحق، ونيل الكمال، فبقوا خاسرين آيسين من الريح فاقدين للأصل"¹⁵²⁸ وقيل ما اهتدوا إلى الاتجار بالتجارة التي لن تبور كما للمؤمنين ﴿يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ﴾ [فاطر: 29]، ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ﴾ [الصف: 10]. وافاد ابن الكمال ما حاصله ان زيادة "كان" الاستمرار النافع على ان النفي يعتبر أولاً قيد، والتعويل في مثل هذا على القرائن.

﴿مَثَلُهُمْ﴾

[سورة البقرة: 17]

قوله: "لما جاء"¹⁵²⁹ أي لما بين بقوله: "ومن الناس من يقول آمنا" إلى هنا حقيقة صفة المنافقين أراد أن يكشف عنها كشفًا تامًا، ويبرزها في حيز المحسوس المشاهد، تعقبها بضرب المثل مبالغًا في البيان. والأمثال جمع المثل، والمراد ههنا ما هو الأعم من القول السائد الذي سيذكره في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا﴾ [العنكبوت: 43]. وقول المصنف "سورة البقرة" ألا تحمل سورة الأمثال، والمثل، جمع المثل، فإنه يجمع عليه أمثلة ومثل، ويقال "بكتبه بالحجة" أي غلبه واسكتته، وقمعه أي فهره وأذله. والصورة الحدة والعريضة، فإن

¹⁵²⁷ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

¹⁵²⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (49/1).

¹⁵²⁹ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

إبراز حاله في صورة المثل أَرَدَ له من مجرد تقليل الحجة عليه كما في قصة الحمصاء مع داود عليه السلام، فإن المعقول الصرف لا يساعد الوهم العقل في ادراكه، بل يَنَازِعُ وعجبه عن ادراكه، فإذا ضرب المثل برز في صورة المحسوس فيساعد الوقت العقل في ادراكه فتأكد الوقوف على ماهيته، ويصير الحسن مطابقاً للفعل، وذلك هو النهاية في الإيضاح.

ألا ترى الترغيب في الإيمان إذا وقع مجرد عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه من القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور، وكذا إذا رشد في الكفر لمجرد الذكر لم يتأكد صحة في العقول كما يتأكد إذا مثل ظلمة، والتذكير في قوله: "ولأمر" وأي لأمر مهم عظيم الشأن. أكثر الأمثال في كتبه فثبت في كلام الأنبياء والحكماء، وقالوا إن المثل للكلام كالمرآة للوجه، يرى الناظر فيها مثل وجهه، فتقف على حقيقة حاله وتعرف كمال وصفه، وكذا وقوف السامع على معنى كلام الممثل | 119 ب | ووصوله، أي المراد من قوله: للمتأمل مع ما يذهب بالنفس فيه كل مذهب ويستفيد منه كل معنى عجيب. وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنْزِلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ [يونس: 24]، وتكلموا في معنى تمثيله بالماء، فقليل إن الماء إذا قل نفع، وإذا كثر ضرر، في القليل التطهير من الحدث والجنابة والحيض والنفاس، واتخاذ الأطعمة والشراب وغسل الأعيان النجسة وسقي الدواب والأراضي والأشجار وإحياء الغلال. فإذا كثر جرى حيث شاء، وأخذ الزرع وقلع الأشجار وتجمع الأنهار وسد الطرق وأغرق الناس، وكذا المال القليل يكفي فيه المؤن ويقام به المصالح ويتزود به للمعاد. فإذا كثر زاد الطغيان، وولد العصيان، وأورث البغضاء والشنآن، وأكثر الأعداء والحساد. وقيل إذا قل المال أجريته حيث شئت وفيه الحياة والعمارة، وإذا كثر جرى حيث شاء وفيه الخراب والأماتة. وكذا حال المال، وعن أبي هريرة رضي الله عنه: "نزل القرآن على خمسة: حلال وحرمة ومحكم ومتشابه وأمثال، فأحلوا الحلال وحرّموا الحرام واعملوا بالمحكم وآمنوا بالمتشابه واعتبروا بالأمثال"،¹⁵³⁰ والمثل جاء بمعنى الصفة: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ﴾ [النحل: 60]، وللتشبيه: ﴿فَلَا تَضُرُّوهُ لِلَّهِ الْأَمْثَالُ﴾

¹⁵³⁰ الراوي: أبو هريرة، المحدث: الألباني، المصدر: هداية الرواة: 179، حكم المحدث: إسناده ضعيف جداً.

[النحل: 74]، وللنوع: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: 58]، وللعبارة: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا﴾ [الزخرف: 56]، وللإمام: ﴿وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الزخرف: 59]، وللمثال: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يونس: 24].

﴿كَمَثَلٍ﴾

[سورة البقرة: 17]

قوله: "كشبهه وشبهه"¹⁵³¹ يعني ان المثل والمثل والمثيل في أصل اللغة كلها معنى النظير، كما ان الشبه والشبهه والشبيه كذلك، إلا أن الشبه يكون بمعنى المشابهة أيضاً. قال الجوهري: "شَبَّهْتُ وَشَبَّهْتُ لَغَتَانِ بِمَعْنَى. يقال: هذا شَبَّهُهُ، أَي شَبَّيْهُهُ. وبينهما شَبَّهٌ بالتحريك"¹⁵³² أي مشابهة.

قوله: "ثم قيل للقول السائر"¹⁵³³ أي تم نقله من معناه اللغوي إلى معنى آخر يتفرع عليه معنى ثالث مجازي كما سيذكره، والثائر هو العاشق المشهور الدائر بين الناس، فلا يكون في تسميته مثلاً، بل لا بد من أن يكون مستعملاً على سبيل الاستعارة التمثيلية بما ورد فيه أولاً شبيهاً تمثيلاً، وأشار إليه بقوله: "مضربه بمورده"¹⁵³⁴ والمراد الموضوع الذي ورد فيه أولاً، فالمورد هو الحالة الأصلية، والمضرب الحالة الشبيهة بها، فلما كان المضرب مثلاً أي مشابهاً للمورد سمي اللفظ المستعار له مثلاً على طريق تسمية الدال باسم المدلول، فان المماثلة في الحقيقة صفة بالقياس إلى المورد فظهر ما قلنا ان قوله: "الممثل مضربه بمورده" إشارة إلى بيان المناسبة المصححة للنقل بين المعنى اللغوي والمعنى المنقول إليه.

¹⁵³¹ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

¹⁵³² الجوهري، الصحاح، (236/6).

¹⁵³³ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

¹⁵³⁴ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

قوله: "إلا قولاً فيه غرابة"¹⁵³⁵ بأن كان نادراً خارجاً عن المعتاد بوجه من الوجوه، أما بحسب المعنى أو بحسب اللفظ. أما الأول، فبأن يرى فيه التناقض أو التناقض، كقول الحكيم بن عبد يعقوب: رب رمية من غير رام، اثبت الرمي ونفى الرامي، وهو كالمتناقض فيه أيضاً شيء من الخوف والاضمار والايجاز في اللفظ، وهي غرابة راجعة إلى اللفظ والتقدير. رب رمية مصيبة من رام مخطئ، لأنه يضرب لكل من أصاب في شيء وليس لأهل له. وكقوله عليه السلام عند استحسان كلام عمرو بن الأيهم وإيراده الحجة البالغة على خصم: "إن من البيان لسحراً"¹⁵³⁶ حكم على طريق التشبيه البليغ بأن بعض البيان سحر، والمشبه مباح مندوب، والمشبه به حرام محظور، فهو كالمتناسي، وهو يضرب لمن أحسن وأبلغ في النطق، وأورد الحجة البالغة. أما ما فيه الغرابة بحسب اللفظ بأن يشتمل على الألفاظ نادرة لا يستعملها العامة، نحو قول الحباب بن منذر الانصاري: "أنا جديها المحكك وعذيقها المرجب". المرجب يضرب في المجرب الذي يستشفى برأيه وعقله، وقوله: "جديها تصير الجذل المضاد إلى ضمير المؤنث الغائب أصله شجرٌ يقطع اعلاه ويبقى اسفله قدر ذراع أو أكثر. الجادل المنتصب مكانه لا يبرح، شبه بالجذل الذي ينصب في المعاطن لتحنك به الأبل. فالجذل هو الذي ينصب في مبارك الأبل. يقال احتك بالشيء أي حك نفسه عليه والعذيق تصغير العذق بفتح العين وهو النخلة يحملها، والمرجب اسم المفعول من الترجيب وهو أن تدعم الشجرة إذا كثرت حملها لأن لا تتكسر أغصانها، وربما يبنى لها.

قوله: "ومن ثم حووظ عليه وحمى من التغيير"¹⁵³⁷ فانه لو غير لربما انتفت الدلالة على تلك الغرابة، والأظهر أن المحافظة على المثل إنما هي السبب كونه استعارة، فيجب لذلك ان يكفر هو بعين المشبه، فان تغير لم يكن مثلاً بل مأخوذاً منه، وإشارة إليه، مثلاً لو قيل: | 120 أ | "بالصيف ضيعت اللبن" بفتح تاء الخطاب؛ كان تغير الأصل لأن أصله ضيعت بكسر تاء الخطاب، وقصته ان امرأة كانت تحت رجل وكان شيخاً فنشزت منه فطلقها

¹⁵³⁵ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

¹⁵³⁶ الراوي:عبدالله بن عمر، المحدث:البخاري، المصدر:صحيح البخاري: 5146، حكم المحدث: [صحيح].

¹⁵³⁷ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

وهي في وقت الصيف، ثم تزوجها رجلٌ شاب فقير فأصابها جرب وهو ضد الحصب، فجاءت إلى زوجها الأول تطلب منه لبناً فاجابها بقوله: "بالصيف ضيعت اللبن"، فاشتهر هذا القول بين الناس. بحيث صار كأنه علم لحال تلك المرأة. ثم ضرب مثلاً في كل من يطلب على نفسه في وقته تشبيهاً لحاله لحال تلك المرأة لو كان المضرب، وقيل له ضيعت بالتذكير لم يكن استعارة.

قوله: "ما معنى مثلهم؟"¹⁵³⁸ يريد ذكرت للمثل معنى لغوياً ومعنى عرفياً، وشيءٌ منهما لا يناسب المقام. فما المعنى المراد بالمثلين حتى شبه أحدهما بالآخر؟ فقوله: "مثل المنافقين" عطفٌ تفسيري. وقيل سأل أولاً: عن معنى المثل ومفهومه. وثانياً: عن الأمر الذي يصدق عليه ذلك المفهوم في جانبي المشبه والمشبه به، وأجاب بما يفيد الأول صريحاً والثاني ضمناً. وما ذكرنا "القصص مسامحة" الكتاب، وقوله: "إذا كان لها شأنٌ وفيها غرابة"¹⁵³⁹ إشارة إلى العلاقة المجوزة، والاستعارة وهي الاشتراك في الغرابة وإعظام الشأن، وكلمة "إذا" ظرف لقوله: "استعير" وقد تجردت عن معنى الشرطية بمعنى الوقت، فيصح وقوعها معمولة لماضٍ محقق كما هو حق كلمة "إذا"، وقيل لفظ "كان" لقوة دلالتها على الماضي لا ينقلب إلا الاستقبال بدخول ان التي هي أعرف الكلمات في الشرطية فضلاً عن دخول "إذا" فلا حاجة إلى التجريد، كأنه قيل لما كانت كذا استعير لها لفظ المثل في المعنى المصطلح.

قوله: "ثم أخذ في بيان عجائبها"¹⁵⁴⁰ أي بقوله: "يجري"، وقوله: "في الخير والشر" متعلقٌ "بقالوا" لا "بمثله". أي يستعملون هذه اللفظ الخير والشر، لكن استعماله في معنى الخير قليل، ومنه القول: ان في العالم مثله ولأهل العلم قبله. فحاصل ما ذكره ان لفظ المثل لما كان مستعملاً فيما لا يصح ان يحمل فيه على المعنى اللغوي وهو

¹⁵³⁸ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

¹⁵³⁹ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

¹⁵⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

النظر، والعربي وهو القول، احتاج إلى بيان استعماله في معنى آخر مشابهةً لمعنى العربي في الغرابة، فيكون لفظ المثل في تلك المعاني استعارةً تصريحية من معناه العربي كاستعارة الأسد للمقدام.

﴿الَّذِي﴾

[سورة البقرة: 17]

قوله: "كيف مثلت الجماعة بالواحد؟" قيل لا وجه للسؤال بعد التصريح بأن المقصود تشبيه الحال بالحال وأجيب بأن الأصل يقتضي رعاية المطابقة بين الحالين في كونهما للواحد والجماعة، فإن المماثلة حينئذٍ أقوى والتشبيه أقرب إلى القبول. فذكرت أولاً أن تلك المطابقة التي هي مرئية ههنا، وثانياً أن ترك الأولى جائز وشائع في الاستعمال لحصول المقصود بلا اختلال. نعم، إذا قصد تشبيه الذات وجبت تلك الرعاية ولا يجوز إهمالها كي لا يلزمها هنا تشبيه ذوات الجماعة، أعني المنافقين، بذات الواحد، فإنه باطل قطعاً، وأشار بكلمة "على" في قوله: "على المنافقين" إلى أن الجواب الثاني علاوة وإما مفعول عليه.

أما البيضاوي فقد جرى على طريقة لا يرد عليه السؤال ولا يحتاج إلى الجواب المذكور حيث خص كونه بمعنى الذي يرجع ضمير نورهم إليه، فإن كونه بمعنى الذي حينئذٍ لتدارك الضمير، لا مما كما ذكر المصنف حتى يرد وبجواب، فأشار به إلى أن الضمير لو رجع إلى المنافقين على منافيته يكون تشبيه حال الجماعة بحال الواحد. ولا يحتاج إلى جعله بمعنى. ثم إن المصنف ذكر في الجواب سؤالاً المشتغل على كون المشبه به جماعةً أيضاً وجوهاً ثلاثة:

الأول: أن الذي وضع موضع "الذين" بطريق الحث والتخفيف والذي جوز ذلك مع أنه لا يجوز وضع "القائم" مقام "القائمين" بهذه الطريق ولا وضع نحو "القائم" من الصفات المفردة موضع جموعها بحذف علاماتها أمران أحدهما راجعٌ إلى ذي العلامة فإن لفظ "يستحق" للتخفيف لما ذكره ولذلك خففوه من وجوه كثيرة فكذا جرى فيه هذا النوع من التخفيف. فإذا قلنا "جاءني الرجل الذي قام" كان المقصود الأصلي توصيف الاسم بالجمل إلا أن الجمل لما كانت نكرات والاسم معرفة ولا يصح توصيف المعرفة بالنكرة، أتى بالموصول ليكون وسيلة

إلى وصف المعرفة بما ولما كان المقصود بالوصف هو جملة الصلة اعتبر مطابقتها للموصوف بكون ما فيها من الضمير العائد إلى الموصوف | 120 ب | مطابقاً له في الأفراد والجمعية، ولم يعتبر بين الأوصاف وموصوفاتها، لا فيما بينها وبين ما هو وسيلة إلى الوصف، بخلاف القائم ونحوه، فإنه المقصود بالوصف، فاعتبر مطابقتها بموصوفه فلم يجز وضع المفرد موضع الجمع فيه بل شرط موافقته لما أريد به.

وثانيهما أنه راجع إلى العلامة، وهو أن الياء والنون في "الذين" ليست كالياء والنون في جمع السلامة بقوة دلالة على الجمعية حتى يمتنع خلفها، ألا ترى أنه لم يختلف في حالات الإعراب وسائر الموصولات كمن وما اتحدا فيها لفظ الجمع والواحد، فهذه شيء لزيادة الدلالة.

والبيضاوي لما صرح بأنه ليس باسم تام؛ بل هو كالجاء منه، فإن احتياجه في الإفادة¹⁵⁴¹ إلى الصلة لم يقع في الترتيب فاعلاً أو مفعولاً أو مبتدأً أو خبراً أو غير ذلك؛ بل جعله مجموع الموصول مع صلة اسماً واحداً ومجرداً بمنزلة جزء منه، فكان حقه ألا يجمع، إذ الجمعية من خواص الاسم التام المستقل بالإفادة. ورد عليه أنه إن يقال "فكيف قيل الذين في مقام الجمع كمسلمين" فقد دفعه بأنه ليس جمعه المصحح لأنه لا يطلق إلا على جماعة أولى العلم، و"الذي" و"اما" عام. ولفظ "الذين"، وإن كان لا يطلق إلا على جماعة أولى العلم، إلا أن ذلك لا يكفي في كونه مصححاً؛ بل لا بد أن يكون لفظ المفرد مختصراً مختصاً بأولي العلم والقائم أيضاً، وأنه لم يجري على سنن المجموع المتمكن، حيث لم يجد فيه إلا النون فقط، وكان بالياء في جميع الأحوال، ولو كان جمعاً مصححاً لكان بالواو في حال الرفع، ولأن الجمع سواء كان مصححاً أو مكثراً الأبد، فلا بد أن يدل على الآحاد المجتمعة بانضمام اثنين فصاعداً إلى الواحد، والمدلول عليه بلفظ المفرد يتفرع تغيير للفظ المفرد ولفظ "الذين" ليس كذلك لأنه وإن دل على الآحاد، إلا أن تلك الآحاد ليست مجتمعة بانضمام اثنين فصاعداً إلى مدلول لفظ "الذي"، لأن الذي لا يدل على فرد واحد من أفراد الجيش، بل يدل على الجنس المتناول للمفرد والجماعة، فهو بمنزلة الجمع

¹⁵⁴¹ في النسخة خ، وردت: "افادة الصلة".

في الدلالة على الآحاد. وأيضاً فإذا غير اللفظ بأن حیده النون عليه لم يبق صلاحيته لأن يراد به الجماعة والآحاد ويصير كاسم الجيش المحلى بلام الاستغراق ومثله لا يكون جمعاً وهو معنى قولهم: "بل ذو زيادة" لزيادة المعنى، وهي الاختصاص بمعنى الجمعية والكثرة المفقودة الذي بخلافه نحو إيقاع القاعدة فإنه يدل على الفرد الواحد، وإذا لحقه الواو والنون أو الياء دل على الجمعية الحاصلة بانضمام اثنين فصاعداً إلى مدلول مفردة، فكان جمعاً حقيقة. فلو وضع موضعه "الذين" لكان قوله: "عطف على لكونه" ولم يعد اللام فيه بقوة تقاربهما في المعنى كما بينى عنه. وجعل البيضاوي يحدث أبا قطالة¹⁵⁴² ثالث الأمرين المذكورين على سبيل الاستقلال وعطفه عليهما. فالأمران السابقان يفيدان صحة قيام "الذين"، الذي مقام "الذين" من حيث المعنى، وهذا يفيد صحته من حيث اللفظ عندهم.

والمصنف جعل "كونه" علة للتحقيق اللفظي بناء على أن الخفة الآلة والوسيلة، إن كانت أخذت، كان الموصول بها أسرع. ولا يخفى أن النظر الأول أدق، وللقبول أحق. ثم انه يرد على هذا الوجه من الجواب أن "الذين" حينئذ جمع مخفف، ووجب أن يجمع ضميره في "استوفوا" كما في: "الذين فاضوا ويجابوا". ويجاب بأنه وإن كان جمعاً حقيقة، إلا أنه مفرداً صورة، فجاز إفراد ضميره نظراً إلى صورته. فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن يجوز "مررت بالرجل القائم" بتوحيد الضمير الراجع إلى اللام لكونه في سورة المفرد بل مخفف الذين، قلنا القياس يقتضي بذلك، إلا أنه في صورة لام التعريف، وقريب منه في المعنى كما ذهب إليه إلى أنه حرف التعريف، ولذلك جرى مجراه في وجوب مطابقة الصفة والتي بعده للموصوف به بخلاف "الذي"، فإنه ليس كذلك. فجاز توحيد ضميره نظراً إلى لفظه.

لكن قال الفاضل: "وجمع الذي في ذوي العلم الذين في الأحوال الثلاث واللذون في الرفع، وقد يحذف النون تحقيقاً، ويجوز في هذا أن يكون مفرداً وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى، أي "وإن الذين" أو "إن الجنس

¹⁵⁴² "أبا قطالة" ساقطة في النسخة خ.

الذي" كقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ﴾ [البقرة: 17]، فأفرد ضمير "استوقد" حملاً على اللفظ، أي الجمع الذي استوقد ناراً. ثم قال بنورهم حملاً على المعنى، ولو كان "الذي" في الآية مخففاً من "الذين" لم يجوز أفراد العائد إليه، وهذا كثير، أعني ذكر "الذي" مفرداً أو موصوفاً به مقدر مفرد اللفظ، كثير، وأما حذف النون من "الذين" فيه "جاءني الرجال الذي قالوا كذا" فهو قليل، كقلة "الذي" في المثنى، لا يخفى الوجه الثاني من الجواب الأول انه قصد بالذي استوقد جنس المستوقدين، فلا يختص بالواحد حتى يلزم المحذوف الوجه الثالث من أن يقدر موصوفة لفظاً مفرداً معناه الجماعة في لفظ الجمع، فوجاً أو نحوهما، وهو الذي اختاره الفاضل على ما ذكرنا.

قوله: "أو قصد"¹⁵⁴³ وأريد معطوفاً، والفرق بين هذين الوجهين أن ضمير "استوقد"، و"بنورهم" على الأول يرجع إلى نفس "الذي" كان باعتبار كونه بمعنى فحسب المستوقدين، وهو باعتبار تناوله أحاد المستوقدين في معنى الجمع، وبالنظر إلى المعنى الحسي، وجمع ضمير "بنورهم" باعتبار تناوله على الآحاد المستوقدين، وعلى الناس يرجع كل الضميرين الموفي المقدر المفرد اللفظ ومجموع المعنى. فأفرد الضمير الراجع إليه تارة وجمع نظراً إلى ما فيه من الجهتين.

وقوله: "نحكوه"¹⁵⁴⁴ أي نقصوه، يقال، "نحكه" الحما بالكسر، فقالوا في "الذي" بكسر الذال، الذال بسكونه، وبحذف ما سوى اللام المتبادل من قول أحدهما: "إن الذي لكونه" وصلة هو انه بكمال اسم وضع معرفة ويتوصل به إلى وفد المعارف بالجمل، كما ذهب إليه كثير من المحققين، وظاهر من ذكره في المفصل بل صريحه يدل على ان "اللام" في "الذي" تعريف. ان هذه اللام بعينها اللام التي بعد من الموصولات، إلا أنها حينئذ اسم لا حرف لكونها بمنزلة "الذي" تحقيقاً له. قال في "الصحاح: "الذي اسم مبهم للمذكّر؛ وهو مبني معرفة، ولا يتم إلا بصلة. وأصله لذي، فأدخل عليه الألف واللام، ولا يجوز أن يُنزعاً منه لتكثير".¹⁵⁴⁵ وبعض المحققين على

¹⁵⁴³ الزمخشري، الكشاف، (72/1).

¹⁵⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁴⁵ الجوهري، الصحاح، (481/6).

أن الموصول هو واللام مزيدة لتحسين اللفظ حتى لا يكون الموصوف به كمعرفة توصف بالنكرة، وجعلت لازمة لأنها لو أدخلت تارة ونزعت أخرى لأوهم أنها للتعريف.

وجمهور النحاة على أن "اللام" التي بعد من الموصولات ليست منقوصة من "الذي" بل هي أتم لما اشبهت حرف التعريف في الصورة، التزم أن يكون مدخولها اسماً مشبوكاً من الجملة الفعلية. فهي اسم في سورة الحرف، وصلتها فعل في سورة الاسم، فلذلك كان اعرابها ظاهراً في صلتها، لا مقدراً في محلها. فلهذا ظهر اعرابها ظاهراً في صورة الحلق، ولم يقدر في محلها. وقال المازني:¹⁵⁴⁶ إنها حرف كما في سائر الاسماء الجامدة نحو "الرجل" و"الفرس"، واستدل على كونها¹⁵⁴⁷ اسماً موصولاً برجوع الضمير إليها في السعة. وأجاب المازني بأن الضمير راجع إلى الموصوف المقدر، فمعنى الضارب غلامه "زيد الرجل الضارب غلامه" زيد وليس مرجح ان يرجح قول من ذهب إلى النقص بأنهم قالوا إن الميم في قولهم: "كَمِ اللَّهُ بِقِيَمَةِ إِيْمَنِ" فاذا انتهكوا إيمان بال حذف حتى صار على حرف واحد فأولى أن يقال بذلك فيما بقي على حرفين، لأن "ال" زائدة على ماضيته فيكونون قد حذفوا جميع الاسم وتركوا ذلك الزائد بخلاف هلم إيمان، وايضا فان القول بأن الميم بقية قول ضعيف يأباه قول الجمهور.

قوله: "وذواتهم"¹⁵⁴⁸ الموجود في النسخ المقبول عليها كسر الباء، وورد انه "كمسلمات" وليست الباء فيه أصلية، ألا ترى أنك إذا وقعت على الواحد قلت "ذاه" بالهاء ويوجد في بعض النسخ بفتحها، فالوجه فيه ما بعده أن الباء في "ذات" ليست كالتاء في "بنت". ألا ترى أنهم جوزوا اطلاقاً على الله تعالى فقالوا "ذات الله وصفاته" و"ذات قديمة" مع تحاشيهم عن اطلاقه نحو علامة عليه، وأيضاً نسبوا إليه مع الباء فقالوا "الصفات الذاتية"

¹⁵⁴⁶ لعله هو: أبو عثمان بكر بن محمد بن عثمان المازني، البصري النحوي، ومن أشهر علماء عصره في النحو والأدب، ويُعدُّ شيخ الطبقة السادسة من المدرسة البصرية في النحو. امتلك المازني براعة في التصريف إلى جانب تعمُّقه في النحو، وهو أوَّل من ألَّف كتاباً مستقلاًَّ يختصُّ بعلم الصرف. وكان للمازني إلى جانب أبي عمر الجرمي دور هام في ترسيخ مبادئ النحو البصري في تلك الفترة واستكمال تدوينه، ومن ثمَّ نقل المذهب البصري إلى تلامذتهما. له: "كتاب التصريف"، "العروض"، "القوافي"، "الديباج". توفي سنة: 247هـ. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (1/283).

¹⁵⁴⁷ في النسخة خ، وردت: "بكونها".

¹⁵⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (1/73).

فكانت الباء أصلية، وفي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾¹⁵⁴⁹ جمع "بنت" فلام الكلمة محذوف الباء عوضاً منه، وليست بتاء التانيث لا يسكن ما قبلها، ومع ذلك فكسر باء "بنات" في "النصب" شبيهاً لها بما آخرها تاء التانيث "كمسلمات" إلا يونس، فإنه يقول "بنات" بالفتح، نجعلها كالتاء الأصلية.

﴿اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾

[سورة البقرة: 17]

قوله: "ووقود النار"¹⁵⁵⁰ | 121 ب | سطوعها وارتفاعها بلهبها، الوقود بضم الواو مصدر وقدت النار تقد أي توقدت وسطعت وهو المراد ههنا، وبفتحها ما يتوقد به والوقد بفتحتين النار، ووقود الحر شدته. فقال البيضاوي: "والاستيقاظ طلب الوقود والسعي في تحصيله"¹⁵⁵¹ ورده ابن كمال بما حاصله بأن السين ليس للطلب والسؤال بل للاهتمام والمبالغة في الايقاظ، ودفعه أنه قدس سره أراد ما أراده أيضاً ولذلك عطف قوله: "في تحصيله" على وجه التفكير لقوله: "طلب الوقود" فلم يرد بالطلب ما يكون بمعنى السؤال من الغير بل تطلب المرء بنفسه. فالاستيقاد بمعنى الايقاد كالاستخراج بمعنى الإخراج، ولذلك قيل: "اشعل ناراً بنفسه" على أن الاهتمام لائح عن السؤال غالباً مع انه لا في كون المعنى تسأل غيره أن يوقد على ما ذكره بعضهم. نعم، قول الأخفش مرجح عليه بأن كونه للطلب يستدعي حسب جملة "ألا ترى" ان المعنى استدعوا ناراً فأوقدوها، ويمكن أن يقال التقدير مع الدلالة عليه من السياق، ولا يعد في حصول الوقود بالطلب ولا حاجة إلى حذف جملة.

قوله: "والنار جوهر لطيف"¹⁵⁵² عين أولاً ما يطلق عليه لفظ "نار" في متعارف اللغة ولا شك أن مجموع ما ذكره معتبر فيه، فلا معنى للمناقشة إن ذكرت النار بأن ذكرها شفاقة لا ضوء لها ولا بأن الأحراق قد يتخلف عنها

¹⁵⁴⁹ سورة النساء، 23/4.

¹⁵⁵⁰ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁵¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (49/1).

¹⁵⁵² الزمخشري، الكشاف، (73/1).

إطلاق كل واحد من الضوء والنور على الآخر، وهذا مشهور فيما بين الجمهور، فلا ينافي الفرق المأخوذ من استعمال البلغاء على ما ذكره المأخوذ من اصطلاح الحكماء، وهو أن الضوء ما يكون للشيء من ذاته، والنور ما يكون من غيره، كما للقمر، كما أن الشعاع يرفرف يكون للشع من ذاته كما في الشمس، والبريق من غيره كما في المرآة.

قوله: "واشتقاقها من نار ينور إذا نفر"¹⁵⁵³ ونورًا بكسر النون إذا حكم بأن اشتقاقها منه واشتقاق النور منها بناء على المناسبة، فإن الحركة والاضطراب بوجود في النار، أولاً: في نورها، ثانياً: بالعرض، كما حكم به أولى من جعل النار مشتقة من النور المشتق من نار ينور ومعنى حركة النور، مع أنه من الاعراض والانتقال عليها محال حركته، أي تبعية حركته، واختلافه زوال وحدوثه في مواقعه بحسب اختلاف مقابلات النير. العلامة والمنارة هي الشيء الذي يؤذن عليها، ويقال بالشيء الذي يوضع السرج عليه. وعن النبي صلى الله عليه وسلم: "النَّارُ جَبَّارٌ"¹⁵⁵⁴ خيل على النار، يوقدها الرجل في ملكه، فتطيرها الرياح إلى مال غيره فيحترق، ولا يملك ردها، فيكون هدرًا، وعنه عليه السلام: "النار عدو، فاحذروها"¹⁵⁵⁵ وعنه عليه السلام: "أَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ إِذَا رَفَدْتُمْ، وَغَلِّقُوا الْأَبْوَابَ، وَأَوْكُوا الْأَسْقِيَةَ، وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ"¹⁵⁵⁶ ولو يعود بعرضه عليه. وعنه عليه السلام: "فإن تحت البحر نارًا، وتحت النار بحرًا"¹⁵⁵⁷ هذا تفخيم لأمر البحر وتعظيم لشأنه، وإن "الآفَاقَ" إلى رآكبه في غالب الأمر كما شرع الهلاك عن النار لمن لا بسها.

¹⁵⁵³ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁵⁴ الراوي: أبو هريرة المحدث: معمر بن راشد الأزدي المصدر: السنن الصغير للبيهقي الجزء أو الصفحة: 354/3 حكم المحدث: وهم

¹⁵⁵⁵ الراوي: عبدالله بن عمر المحدث: الألباني المصدر: صحيح الأدب المفرد الجزء أو الصفحة: 930 حكم المحدث: إسناده صحيح موقوفا

¹⁵⁵⁶ الراوي: جابر بن عبدالله المحدث: البخاري المصدر: صحيح البخاري الجزء أو الصفحة: 5624 حكم المحدث: [صحيح]

¹⁵⁵⁷ الراوي: عبدالله بن عمرو المحدث: المنذري المصدر: مختصر سنن أبي داود الجزء أو الصفحة: 142/2 حكم المحدث: في هذا الحديث اضطراب

﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ﴾

[سورة البقرة: 17]

قوله: "وهي في الآية متعدية"¹⁵⁵⁸ أضاء في الآية إما تسرع متعدٍ مسنداً إلى ضمير النار، فيكون ما حوله مفعولاً به على أنه منصوب المحل بوقوع الإضاءة. والإضاءة وحوله منصوب على أنه ظرف مكان، يُقال: "تعدوا حوله" و"حواله" و"حواليه"، وقال عليه السلام: "اللهم حوالينا لا علينا"،¹⁵⁵⁹ وما موصولة وحوله صلتها. ويجوز أن يكون كما موصوفة وحوله صفتها، أي مكان حوله، والضمير للمستوقد، أي فلما جعلت النار ما حول المستوقد مضيئاً. وإما لازماً فيكون مسنداً إلى ما حوله ضميره للحمل على المعنى، لأن كلمة "ما" سواء كانت موصولة أو موصوفة عبارة عن الأماكن المتعددة والأشياء الكثيرة. فكانت في معنى الجماعة، أي فلما أضاءت الأماكن والأشياء التي حول المستوقد وأماكن كائنة حوله، أي صارت مضيئة بالنار، أو إلى الناس، وحينئذٍ إما أن تكون كلمة "ماء" مديدة، وقوله: "ظرف" في موضع الحلة والموصولة من عطلة مفعول فيه لإضاءة في الكون، هي عبارة عن الأماكن، أي فلما أضاءت النار، أي صارت مضيئة في الأماكن التي حولها. وكان ينبغي أن يصرح على الأخير بكلمة "في"، لأن حذفها في لفظ مكان لكثرة استعماله، والأكثر في الموصول الذي عبر عن الأماكن سيحمل على أنه من قبيل الطريق، وتقديره النظر في المكان، إنما ينتصب بتقدير "في" إذا كانت بينهما، وهي الجهات الست، وما حمل عليها ما يشابهها في الإيهام، كعند "الذي" ونحوهما، وكذلك اللفظ "مكان" عليها لكل منهما وإن لم تجمع. فإذا قلت "جلست مكان زيد"، فظاهر أنه لا إبهام فيه، لكنه حمل عليها لكثرة استعماله، فحذف منها كلمة "في" تخفيفاً لها، وهذه العلة ليست موجودة في الموصول، فلا بد من جملة.

¹⁵⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁵⁹ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 6093، حكم المحدث: [صحيح].

قوله: "ويحتمل"¹⁵⁶⁰ إشراق ضوء النار كأن سائلاً يقول: إذا استتر في ضمير النار، وجب أن توجد النار حول المستوقد حتى يتفور إضاءتها وإشراقها فيه، وذلك بناءً على أن إشراق النير في البيت يطلق إذا كان ذلك النير في البيت. أما إذا كان خارج البيت، وقد تنور هواء البيت، فحقيقته انتشار الضوء على المقابلات، ومحصول الدفع عن النار، وإن لم يوجد فيها. وقوله: "فقد وجد ضوءها فيه"، فجعل إشراق ضوء النار حوله بمنزلة إشراق النار نفسها فيه، فأسند إليها إسناد الفعل إلى السبب، فإن النار سبب لإشراق ضوءها حول المستوقد ومآله إلى ما اشتهر في العرف من أن الضوء ينتشر من المضيء إلى مقابلاته فيجعلها مستضيئة. والبيضاوي لم يتعرض لهذا الوارد والوضع، لأن له أن يمنع لاقتضاء العبارة، وخوف وجود النهار حول المستوقد مستنداً لأنه يقتضي أن لا يصح قولنا "أضاءت الشمس في الأرض" إلا على المجاز وهو خلاف الظاهر. فعلى مدعيه الإثبات ولو سلم له أن يمنع وجوب وجودها في جميع أجزاء الحول؛ كيف وقد قال: ﴿وَمِنْ حَوْلِكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ﴾ [التوبة: 101] ونحو ذلك.

قوله: "وتأليفه"¹⁵⁶¹ أي تأليف حرف دخولي على هذا الترتيب "للدوران والاطافة"¹⁵⁶² يقال طاف واستطاف بمعنى واحد، وقيل للعام "حول" لأنه يدور منه حال الشيء؛ كحال أي تغير، وحال الانسان عوارضه التي تتغير عليه، والحوالة وهي اسم من حال بدينه، ولهذا صرّف لوجوبه عند سيبويه، وزعم الفارسي وأبو البقاء أنها ظرف بمعنى "حين" ان العامل فيها جوابها، وقد رد بانها أجيب بماء الفائية وإذا الفجائية قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [فاطر: 42]، وقال: ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: 65] وماء النافية، وإذا الفجائية لا يعمل ما بعدها فيما قبلها، فانتفى أن تكون ظرفاً، وتكون "لما" أيضاً جازمة

¹⁵⁶⁰ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁶² الزمخشري، الكشاف، (73/1).

لفعل واحد، معناها أنها في الماضي من الحال، ويجوز حذف مجرورها ويكون بمعنى "إلا"، ﴿وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الزخرف: 35] فيمن قرأ بالتشديد.

﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 17]

قوله: "أين جواب لما"¹⁵⁶³ لا يخفى أن انتقال النور يناسب الاستقبال، والظاهر أن يجزم نحو بيته، إلا أن فيه مانعاً لفظياً وهو توحيد الضمير في "استوقد" وقوله: "بنورهم" معنوياً، وهو أن المستوقد لم يفعل ما يستحق به لها نوره بخلاف المنافق، فجعله جواباً محتاجاً إلى تأويل كما سيأتي، فلذلك سأل، ويجوز أن يكون الجواب محذوفاً، ثم لا بد للبحث من قرينة تجوزه، ومن داء يرجح على الإثبات الذي هو الأصل، فأشار إلى الأول بقوله: "إنما جاز حذفه باستطالته"، أي بطوله، يُقال استطال يطال، واستطاله إلى عدة طويلة، ومنه قوله: "ولكونه مستطالاً بصلته"¹⁵⁶⁴ وعلى ما مروا عليه، رد عليه على ما مروا عليه، أو لأنه لا استطالة هنا بخلاف قوله: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ﴾ [يوسف: 15]. وأجيب بأن المراد لو لاحظت ذلك الجواب المحذوف لطال الكلام، وثانياً بأن عدم الاستطاعة الاستطالة في المرجح أولى من عدهما، ودفعه بأن حاول أن يذكر في كل منهما أمرين ليس بشيء، وقوله: "لِلدَّالِ عَلَيْهِ"¹⁵⁶⁵ أي على المحذوف أو تعليلاً من الالباس وذكرها وذلك الدال عليه، وإن كلمة "لما" تقتضي جواباً في ذلك مانع، وأن الفقه كلام في التمثيل لزم المنافقين بأنهم بعدم انتفاعهم بكلمة الإسلام واقعاً في ظلمة النفاق التي يُرمى بهم إلى ظلمة العذاب السرمدي، فلا بد من اعتبار الجمود ليصح النسبة ويحصل الغرض. وإلى الثاني بقوله: "وكان الحرف أولى"، إذ فيه فائدتان الأولى: المبالغة في سوء حال المستوقد بأيام، وإن الجواب يقصر العبارة عنه، ولم يرد بما أشار إلى تقديره أن الجواب مشتملاً عليه، بل نبه به على أنه من جنسه وجمع

¹⁵⁶³ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

الضمائر فيه أو ما بعده يراهن إلى أن يُقَاد إلى النار في الأغلب، أن يكون للجماعة وإشارة إلى أن حمل الذي استوقد على الجميع كما نبهت عليه. وقوله: "وكان الحرف" عطف على أن ما جاز يرشدك إليه سلامة الفطرة، والاعراب هو الافصاح والكشف. وقوله: "أبلغ من اللفظ"¹⁵⁶⁶ فإنه أنسب بالحذف ومشتق مستفاد من السين | 122 ب | في "استوقدوا".

أما البيضاوي فقد علله بالإيجاز وأمن الإلباس، وأشار بالأولى إلى المرجح وبالثاني إلى المجوز، وكان عليه أن يقدمه على الأول لا المرجح، إنما يعتبر بعد تحقق المجوز لكنه نظر إلى أن نظر البلاغ يدور على اعتبار المرجح. هذا وقد قيل جعل ذلك جواباً أولى لعدم الاستطالة ولأن كونه من تنمة التمثيل الأول يوجب مطابقتها للتمثيل الثاني لاشتماله على مبالغة، ومن باب البليغ أن يبالغ في المشبه به ليلزم المبالغة في المشبه، والحمل على الاستئناف لأن السبب في شبيهه حالهم قد علم مما سبق، لا معنى للسؤال عن وجه الشبه أو معناه المشبه، وجعله بدلاً من جملة التنفيذ يدل على أن المذكور لفظاً أو في بناءه مما حذف لقصور العبارة فيه، نعم لو قيل: "ذهب الله" ابتداءً كلام بيان حال المشبه لم يكن بعيد، ولعل ما ذكره المصنف من نكتة الخوف ليس إثارة له بل إنعاماً به وإزالة الاستبعاد، فالوجه هو الأول، وسيرد عليك من كلامه ما يشوبه. وأجيب بأن الحذف لما كان أبلغ كانت المبالغة في المشبه به أكثر، والتطابق بين التمثيلين وأفرد أيضاً إذ هناك النور ذهاب النور، وتركهم في الظلمات يدل على أنهم كان لهم نوراً فزال فصاروا متحيرين. فتكون المبالغة في الطرفين معاً، أما في المشبه فبالحذف وأما في المشبه أو باللفظ فهذا أو فبتأنية الغرض الذي هو حال المنافقين.

قوله: "يكون كلاماً مستأنفاً"¹⁵⁶⁷ فإن الجواب لما حذف للدلالة على أن حال المستوقد وما عرض له بعد ذلك من الحذف والحيرة والحسرة والخبط في الظلمة مما لا يدخل تحت الورش والبيان، كما حذف جواب لما في

¹⁵⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

قوله: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ﴾ [يوسف: 15]، لهذا المعنى أيضا؛ إذ روي أنهم لما برزوا بيوسف إلى الصحراء أخذوا يؤذونه ويضربونه حتى كادوا يقتلونه، فجعل يصيح ويستغيث، فقرروا أن لا يقتلوه فأتوا به إلى البئر ليلقوه منها، فتعلق بشفرة فربطوا يديه وألقوه فيها عرياناً، لأنهم نزعوا قميصه ليلطخوه بالدم إحتيالا، والتقدير فعلوا به ما فعلوا من الأذى، وكما عرف الجواب إذاً في قوله: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: 73] لأنه في صفة ثواب أهل الجنة فلا يكون لخوفه على أن لهم من الكرامة والتعظيم ما يحيط به الوفد اتجه لسائل أن يسأل عن المشبه الذي هو حال المنافقين التي شبهت بحال مستوقد، وعن وجه الشبه بينهما من حيث أن المعاني التي اعتبرت في حال المستوقد بظاهره في حال المنافقين، فإن لسائل النفس المشبه أن يقول لما وقع للمستوقد حال محل المنافقين المشابهة لتلك الحال؟ فأجيب بأن يقال: "ذهب الله بنورهم"، فذهاب النور وما يترتب عليه من صفات المنافقين لا من صفاته، كما هو كذلك على تقديري أن يجعل الجواب لما، وأن تسأل عن وجه الشبه يكون قوله: "ذهب الله بنورهم" بيان لوجه الشبه فقول المصنف "ما بالهم" شبهت حالهم حال هذا المستوقد يصح حمله على كل واحد منهم، وقوله: "بحال المستوقد الذي طفئت ناره"¹⁵⁶⁸ فيه تنبيه؛ أعني فلما أضاءت مع جوابه المحذوف معطوف على الصلة فيكون المستوقد موصوفاً بمضمون ذلك الجواب.

قوله: "على سبيل البيان"¹⁵⁶⁹ إشارة إلى البدل ههنا بمنزلة عطف البيان من حيث أن المقصود به إيضاح المتبوع وتفسيره من غير أن يصرف القصد إليه، ويجعل منه في حكم الساقط حينئذ، ووجه جعله بدلاً كونه أوفى بتأدية المراد بالنسبة إلى جملة التمثيل، فإن المراد من تلك الجملة بيان حال المنافق بتمثيله بحال المستوقد فلن يدل على أن الاوصاف المعتبرة في جانب المستوقد معتبرة المنافق، وقد اعتبروا في جانب المشبه به وهو المستوقد أمران: السعي للبلاغ في تحصيله والانتفاع به أولاً، وبقاؤه في الظلمة ثانياً، ومتحيراً من أجل زوال ما كسبه من النور، إلا

¹⁵⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

¹⁵⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (74/1).

أن الأمر الثاني محذوف اعتمادًا على دلالة الفعل، وذلك لأن الكلام مسوق لدم المنافقين بتشبيه حالهم كالمستوقد والفعل ببديته يعلم أنه عما حصل وسعى فيه بزوال نوره وبقائه في الظلمة معتبرًا في جانب المشبه، وأنه ليس التشبيه في مجرد التغفيل النور وإضاءة ما حوله؛ وإلا لكان الكلام في مدحهم، فظهر جمود النار معتبر في جانب المستوقد بدلالة الفعل، فلما اعتبر هذان الأمران في حال المستوقد وشبه حال المنافقين بحال ذلك بحاله دل ذلك على أنهما ثابتان للمنافق، وأيضًا أنه منتفع بنوره | 123 أ | حالًا، وخائب عنه بزواله بالمرّة مألًا، ولا شك أن قوله: "ذهب الله بنورهم" مع ما بعده أوفى بتأدية حال المنافق، لأنه في معناه كان لهم نورًا فأزاله، فبقوا متحيرين، لأن ذهاب النور لا يكون إلا بعد وجوده، فيكون مدلوله مدلول جملة التمثيل مع زيادة التوضيح من حيث أن ذهاب النور مصرحًا به فيه، ومفهوم في جملة التمثيل من حيث أنه محذوف في جانب المشبه به فيها اعتمادًا على دلالة الفعل على ما مر.

قوله: "قد رجع الضمير في هذا الوجه"¹⁵⁷⁰ أراد به الوجه الثاني وهو أن يجعل جواب "لما" محذوفًا، و"ذهب الله" استئنافية بدلًا من انبائه عن قرينه وسبق الكلام فيه، وأراد بالوجه الثاني ما ذكره أولاً، فإنه لما ابتدأ بالوجه الأخير كان أول الوجهين ثابتًا له، والمقصود إزالة المانع اللفظي وخصّ توحيد ضمير حوله بالذكر، لأنه أقرب إلى ضمير الجمع وبارز مثله بخلاف استوقد، فما المقصود بقوله: "فما معنى إسناد الفعل ببيان إزالة المانع المعنوي؟" أجاب أولاً بأن أسناده حينئذ المجازي من قبيل الإسناد إلى المسبب، وفائدة الإسناد إليه المبالغة في إذهاب النور، وكان حقه أن يسند إلى سببه الحقيقي، أي فاعله الذي أسند إليه الفعل كان حقيقة، لكنه صرف وأسند إلى فاعله المجازي، وإن جعله مبنياً على ما ذهب إليه الشيخ عبد القادر، وأنه من قبيل "أقدمني بمدك"، "حق لي على فلان"، وإن هناك القدوم للاقدام ففيه نظر نعم؛ له وجه على ما ذكره البيضاوي. ثانيًا فإنه أجاب أولاً بأن المستيقظين وإن لم يفعلوا ما يستحقون به ذلك إلا أنه أسند الإذهاب إليه تعالى بناء على كل الحوادث سواء كان

¹⁵⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (74/1).

لكسب العبد مدخلاً في وجودها، ولا مسند إليه تعالى خلقاً، فإنه لا نجمع شيئاً بالنسبة له تعالى عند أهل السنة، والثاني ذكره المصنف أولاً، وثالثاً بأنه للمبالغة بناء على ما ذكر الشيخ من انه لا يجب في المجالس العقلية أن يكون للفعل فاعل حقيقي، إذا أسند إليه الفعل صار حقيقة، كما انه يجب في المجاز وصفه من موضوع له إذا أستعمل فيكون إذا استعملت يكون حقيقة أو على ان يكون مجموع الكلام المشتمل على الاسناد وطرفيه التعلق استعارة فيه سأل به لمن هلك هلاكاً لا يتوقع بعده، والصحة تمثل الحالة بحال من سأل به الوادي، فكذا ههنا أريد تمثيل نورهم في انطماخه بحيث لا يتوقع الظفر به بعد بالأشياء التي ذهب الله بها الخلق على المشبه ما يعبر به عن الحالة المشبهة بما للمبالغة في ذهاب نورهم كما مر مثله في قوله تعالى: "ختم الله" وجه ما ذهب إليه أنه إذا قيل: "أقدم إلى بلدك"، "حق لي على إنسان"، أو قيل: "سير في هواك" كذا لا يتصور أن يكون الحق والهوى فاعلاً حقيقياً للإقدام والتصير فيكون إسناد الفعل إلى الحق والهدى فاعلاً مجازي، ومعلوم انه لا مقدمة ولا مصير غيرها، فثبت أنه لا يجب في المجاز العقلي أن يكون للفعل فاعل حقيقي، فمحصل كلامه أن الفعل الذي اعتبر فيه الاسناد المجازي ليس من الأفعال المخففة في الواقع حتى يطلب له فاعله فاعل حقيقي؛ بل هو فعل موهوم مسند إلى من أذهب شيئاً قد ذهب به بناء على أنه استصحبه معه وأمسكه عن الرجوع إلى الحالة الأولى، وليس كذلك مذهبه. وظاهر أن ما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له، ولأجل ذلك أيضاً عدل عن أن يقول "بضوئهم" على ما سيجيء. وأجاب ثانياً: لأن المراد مستيقظاً لا يرضاه الله فلا يكون إطفاءه قبيحاً، ثم | 123 ب | هذه النار إما مجازية أو حقيقية فإن قيل: المناق مستوقد نار الفتنة والعداوة مع ما ذكر من الاضاءة فلا معنى للتشبيه؛ قلنا هذا المستوقد أعلم منه.

قوله: "وتلك النار متقاصرة مدّة اشتعالها"¹⁵⁷¹ إشارة إلى معنى اختصاص الله بنورهم إذا حملت النار على

المحاربة، ولما استعير لفظ النار للفتنة وصفت بالإضاءة التي يلائم معناها الحقيقي.

¹⁵⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (74/1).

قوله: "قوله: فلما أضاءت"¹⁵⁷² أي ليناسب أول الكلام آخره السؤال فيه مختص بما إذا كان ذهب الله،

جواب لما اجراه على التقدير الآخر تكلف.

قوله: "فلم وصفت بالاضاءة"¹⁵⁷³ تفريع على ما ذكره من أن الضوء بدل على الزيادة. لماذا وصفت

بالإضاءة التي هي أقوى من الإنارة، مع أن المقصود الإزالة بالكلية التي يناسب الضعف والقلّة، وأجيب بأنه دل

الكلام على قوة الظهور وسرعة الخمود تنبيهًا على مزيد الحيرة والخيبة، وإشعارًا بالبطلان، إذ قد تقرر في قوة أمر

الباطل في بدء الحال، واضمحلاله سريعًا في المآل، ومن ثمة قيل للباطل، أي جعل الشمس ضياءً والقمر نورًا، وفي

كتب الكلام الضوء قسمان: ذاتي؛ فالذات ما حدث من ذات المعنى في ذاته، وسمي ضوء، وما حدث من ذات

المضيء في غيره وسمي نورًا، ومعلوم أن "أضاء" الأكمل لا يستلزم سلب الأنقص الأقل بخلاف سلب الأنقص فإنه

يستلزم سلب الأتم الأكمل، فلا جزم إذا كان النور أبلغ من إذهاب الضوء ولكن وضعت أولًا بالاضاءة لما ذكره،

فحين نبت اشتعل سريعًا وانحمد سريعًا، والنزوة الفطرة، والطماح من طمح الفرش لكب رأسه في عدوه رافعًا بصره

فهو طماح، والمراد منه تعدى طوره إلى مرتبة لا يستحقها، وفي الصحاح: "ورجلٌ طَمَّاحٌ، أي شَرٌّ، وطَمَحَتِ المرأةُ

مثل جمحت، فهي طامح، أي تطمح إلى الرجال."¹⁵⁷⁴

قوله: "فهو أبلغ من الإذهاب"¹⁵⁷⁵ قد ذكر ما يتعلق بتقدير ذلك من قبل.

¹⁵⁷² الزمخشري، الكشاف، (74/1).

¹⁵⁷³ الزمخشري، الكشاف، (74/1).

¹⁵⁷⁴ الجوهري، الصحاح، (888/1-889).

¹⁵⁷⁵ الزمخشري، الكشاف، (74/1).

﴿وَتَرَكُهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ﴾

[سورة البقرة: 17]

قوله: "ترك ظبي ظله"¹⁵⁷⁶ أي كناية عن الذي يستظل به في شدة الحر، وهو مثل للترك، فان الظبي إذا نفر من مكان لم يعد إليه أصلاً، وذلك في الصغير أقوى لتفره طبعاً، وعدم تهويته إلى المنزل، فلذلك نفر.

قوله: "فَتَرَكْتُهُ جَزَرَ السَّبَاعِ يَنْشَنُهُ...آخِرُهُ" يقصم حسن بنانه والمعصم¹⁵⁷⁷ ويروى ما بين قلة رأسه والمعصم، وجزر السباع اللحم الذي تأكله، يقال تركوهم جزراً بالتحريك إذا وحد وهم طعمة للسباع، وسيروهم طعمة للسباع وهو فعل لمعنى مفعول، لأنه معد لأن تجزره السباع بأنيابها كما يجدر القصاب بالحديد. والنوش التناول، والسهل التناول، ومصدر نش ينوشه، والقوم الآكل بمقدم الأسنان لا بالأطراف. يقال قضمه بالكف والمعصم موضع السوار من الساعد، تقول أكلته وسيرته طعمة للسباع حتى تناولته وأكلته بمقدم أسنانها.

قوله: "ومنه"¹⁵⁷⁸ أي ومن العسل الثاني، وإنما فصله لأن البيت نفسه في المعدى إلى المفعولين، لأن جزر السباع معرفة لا تحتل الحال، وما قيل يحتملها يستنبأ في قوله: "ولقد أمر على اللئيم يسبني"¹⁵⁷⁹ يحتمل الصفة فان اللئيم معرفة بخلاف ما في الآية، إذ يجوز أن يكون ترك فيها بمعنى خلا، وما بعده حالاً، ويجوز أن يضمن ويعدى إلى مفعولين أحدهما الضمير، وثانيهما: "في ظلمات" والتقدير والسيارة مستقرين في ظلمات، ولعل اختيار معنى التضمنين مع جواز أن يكون باقياً على أصل معناه أنه حينئذ لا يظهر كون تركهم تقريراً وتأكيذاً لما قبله لأن ذلك إنما يكون إذا كان استقرارهم في الظلمات وعدم إبصارهم مسند إليه تعالى، وتخليتهم في تلك الحالتان لا يدل على استنادهما إليه تعالى.

¹⁵⁷⁶ الزمخشري، الكشاف، (74/1).

¹⁵⁷⁷ الزمخشري، الكشاف، (75/1).

¹⁵⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (75/1).

¹⁵⁷⁹ هكذا ورد شطر البيت، وهو من الكامل، لشمر الحنفي، والبيت أصله: "ولقد مررت على اللئيم يسبني...فمضيت ثم قلت لا يغنيني"، انظر: ديوان شمر، 21.

قوله: "والظلمة عدم النور"¹⁵⁸⁰ ليس هذا تكرارًا لما تقدم، إذ قصد به ههنا تفسيرها، وما ذكر أولاً بطريق جملة خيالية قصد به تحقيق أن ذهاب النار أبلغ من ذهاب الضوء، هي عند بعضهم عدم النور، أما من شأنه فبينهما تقابل العدم والملكة، وعلى الأول تقابل الايجاب والسلب عند بعض المتكلمين هو عرض ينافي النور، فبينهما تضاد فهي على هذا وعلى الأولين عدمية، وعلى صحة ما مر من أن النور نقيضاً لها أي منافي للظلمة.

قوله: "لأنها"¹⁵⁸¹ أي الظلمة تسد البصر وتمنع الرؤيا، وهذا | 124 أ | ما يعتقده الجمهور وهو المناسب لحالهم فلا يتجه أن العدم لا يكون مانعاً، وفي الأساس ومن المجاز ما ظلمك أن يفعل كذا ما منعك، ومنه الظلمة لأنها تسد البصر، ولمنع من النفوذ، وقيل الظلم في اللغة عبارة عن النقصان، قال: ﴿وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ [الكهف: 33] أي لم ينقص، ومنه الثلج لأنه ينتفي سريعاً، والظلم ماء الثلج وحاشية السن وطراوته تشبيهاً له بالثلج.

قوله: "على التوحيد"¹⁵⁸² ظاهر، وأما على المشهورة وعلى الجمع فباعتبار انضمام ظلمة الليل انضمامه وتطبيقه مثلاً، هذا بالنظر إلى جانب المشبه به وأما بالنظر إلى المشبه فلا بد من اعتبار الظلمات المتعددة أيضاً سواء جعل ضمير "بنورهم" راجعاً إلى المستوقدين أو إلى المنافقين، أما على الثاني فظاهر، وأما على الأول فلاهم لما شبهوا بمن ترك في الظلمات لزم أن يكون لهم أيضاً ظلمات على ما سيقرر.

¹⁵⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (75/1).

¹⁵⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (75/1).

¹⁵⁸² الزمخشري، الكشاف، (75/1).

﴿لَا يُبْصِرُونَ﴾

[سورة البقرة: 17]

قوله: "كَأَنّ الفعل غير متعد أصلاً"¹⁵⁸³ أن ينزل منزلة اللازم وقطع النظر عن المرئي وقصد إلى نفس الفعل انه ليس كأنه قيل: ليس لهم أبصار، وهو أبلغ من أن يقدر المفعول أي "لا يبصرون شيئاً" لأن الأول يستلزم الثاني دون العكس، وأشار إليه بقوله: "يعمهمون" وذلك أنّ الفعل المتعدي قد يكون تعلقه بالمفعول مراداً بأن لا يقصد مجرد صورته من فاعله بل يقصد بيان صدره متعلق بمفعوله، فحينئذ يكون عدم ذكر المفعول للاختصار اعتماداً على القرينة، سواء خاصة أو عامة، فإنّ حذف المفعول قد يكون للتعميم والمبالغة، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ﴾ [يونس: 25] ، أي كلُّ أحد، وقد ينزل منزلة اللازم بأن يكون المقصود بيان مجرد صدور من الفاعل، فلا يُذكر له مفعولاً لا صريحاً ولا مقدّراً، بل يقتصر على مجرد صدره. وفيما نحن فيه، وإن جاز أن يكون من باب التقدير، فيكون هذا الذكر للتعميم مع الإيجاز، إلا أنّه لم يلتفت إليه المصنّف لما ذكر. فإن قلنا: "تركهم" متعدّ إلى اثنين يكون "يبصرون" حالاً مؤكّدة، لأنّ من كان في ظلمة وهو لا يبصر، وصاحب الحال، أما الضمير المنصوب أو المرفوع المستكنّ في الجار والمجرور، ولا يجوز أن يكون "في ظلمات" حالاً و "لا يبصرون"، هو المفعول الثاني، لأنّ المفعول الثاني خبرٌ في الأصل، والخبر لا يؤتى به للتأكيد، وإذا جعلت في ظلمات حالاً فيهم من عدم الاظفار بعد ذلك لا يبصرون إلا التأكيد من شأن الإخبار بل من شأن الأحوال، لأنّها فضلات، ويجوز أن يكون مفعولاً آخر بعد المفعول الثاني على سنن الأخبار المتتابعة للمخبر عنه واحداً، كقولك: "صيرت زيداً عالماً فاضلاً"، لأنّ المفعول الثاني في ذلك النافي معنى الخبر عن المفعول الأول، فكما جاز تعدد الخبر جاز تعدد المفعول الثاني، ويجوز إذا جعلنا "لا يبصرون" هو المفعول الثاني أن يتعلّق "في ظلمات" به أو بتركهم أو بتركهم التقدير بذكرهم "لا يبصرون في ظلمات"، وإن كان تركه متعدّياً الواحد "في ظلمات" متعلّقاً به كان "لا يبصرون" حالاً مؤكّدة، وإن كان "في ظلمات" حالاً من الضمير المنصوب في تركهم كان لا "يبصرون" حالاً. إما من الضمير

¹⁵⁸³ الزمخشري، الكشاف، (75/1).

المنصوب حالاً نصباً من الضمير المنصوب في تركهم فيكونان حالين مترادفين، ويجري فيه الخلاف المشهور، وإما من الضمير المرفوع المستكنّ في الجاري والمجرور قبله فيكونان في حالين متداخلين.

قوله: "فيم شبهت؟"¹⁵⁸⁴ هذا سؤال عن وجه الشبه؛ كأنه قيل في أي معنى قصد اشتراك طرفي التشبيه؟ أعني حال المنافقين وحال المستوقد. وقيل سؤال عن تعيين المشبه أي في أي حال من الأحوال الكثيرة للمنافقين وقع التشبيه بحال المستوقد؟ وعبارة الكتاب آتية عنهم إذ يصير معناه حينئذ في أي حال من الأحوال شبهت حالهم بحال المستوقد؟ وفي أي حال من تكرار الأحوال شبهت حالهم بحال المستوقد؟.

قوله: "في أنهم"¹⁵⁸⁵ أي المنافقون أو المستوقد والمنافقين معاً، وفي قوله: "غب الإضاءة"¹⁵⁸⁶ أي بعدها وعلى أثرها إشارة إلى أن وجه الشمس مركب في نفسه من عدة ملتئمة من عدة معان على وجه يؤذن تركيب طرفيه أيضاً.

قوله: "وتورطوا في حيرة"¹⁵⁸⁷ معطوف على "خبطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة"¹⁵⁸⁸ تفخيماً له، وفيه تنبيه على أن المقصود من الإضاءة ما يُقابل الوقوع في الحيرة، فكأنه قال وجه الشبه، وأنهم عقب حصول المقصود وقوة الرجاء، وقعوا في حيرة الحرمان، وهذا معنى مشترك في المشبه والمشبه به قطعاً، إلا أنه رأى موافقة نظم الجزء الأول بالإضاءة، فعبر عن الجزء الأول بالإضاءة، وعلى الثاني بالظلمة، مع تفكيكه بما يعلم منه وجه المشبه المشترك بين الطرفين، كما نهت إليه، فقوله: "ما يقال" من أن الإضاءة وكذا الوقوع في الظلمة حملت على الحقيقة اختصت بالمستوقد وإن حملت على المجاز اختصت بالمنافقون، فإن قلت كما أن الإضاءة الحقيقية مفقودة في حال المنافقين

¹⁵⁸⁴ الزمخشري، الكشف، (75/1).

¹⁵⁸⁵ الزمخشري، الكشف، (75/1).

¹⁵⁸⁶ الزمخشري، الكشف، (75/1).

¹⁵⁸⁷ الزمخشري، الكشف، (75/1).

¹⁵⁸⁸ الزمخشري، الكشف، (75/1).

وكذا الحيط في الظلمة الحقيقية، فلماذا خص السؤال بالإضاءة؟"، قلت الخلاف: الظلمة على الكفر مجازاً مشهوراً إلى قوله: "الا في ظلمة الكفر"، فقد وُجِدَ في المنافق الظلم | 124 ب | ببعض معانيها بخلاف الإضاءة إذ لم يوجد فيها معناها الحقيقي ولم يظهر معنى مجازي، فاحتجت إلى السؤال، فأجاب بأن المراد من الاستضاءة والانتفاع لاجرائهم الكلمة على سنتهم من حيث مشاركتهم في المحاربة وإعطائهم حظوظاً من الغنائم إلى غير ذلك، وأراد أن نفع الكلمة هنا واقع موقع الإضاءة في المستوقد وليس شيء منهما بخصوصه معتبراً في التشبيه، بل يلزمهما من ظهور رواءه، بل المقصود جمال المحبوب كذا الحال في ظلمة المستوقد والمنافق، فإن المعتبر ما يلزمهما من الحيرة والحرمان كما عرفت، وقوله: "وراء استضاءتهم" بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق ناظرًا إلى معنى قولهم: الإضاءة خبطوا في ظلمة، وفيه إشارة إلى تركيب وجه الشبه، وأنه من أمور متعددة في المشبه. وأما انتزاعهم من متعدد في المشبه فمما لا شبهة فيه، فقد أشار إلى أنه من التشبيهات المركبة كما هو المختار عنده في التمثيل على ما سيأتي، ولائح كلامه من تلويح إلى جواز التفريق وهذا التشبيه، فإن قوله: "المراد ما استضاء به قليل الانتفاع منه" جواز تشبيه الأجزاء بالأجزاء وتلخيص ما قرناه، أنه اعتبر في المستوقد السعي في إيقاظ النار والكدر في إضاءتها وحصول طرف من الإضاءة المطلوبة، أنها بانطفاء النار بغتة كما يدل عليه كلامه. فلما اعتبر في القصد إلى دعاء الإيمان وإجراء الكلمة على اللسان وحصول منافع الأمن والأمان وانتفاء ذلك دفعهم بالموت ووقعهم في ظلمات متراكمة، فإن لوحظ في كل واحد من الجانبين ميتة واحدة نية من تلك المعاني المتعددة كان تشبيهها مركباً ما ذكر، وإن قصد تشبيه كل واحد من المعاني بما يناظره كان تشبيهاً معرقاً لا يحتاج وجهه إلى بيان. وقوله: "ظلمة النفاق"¹⁵⁸⁹ إلى آخره سنة على توجيه الجميع الجمع في ظلمات نظرًا إلى حال المنافقين وقد مر توجيهه نظرًا إلى حال المستوقد فإن ظلمة النفاق مجامعة للاستيضاء بنور هذه الكلمة ولا نجمع لها، قلنا نعم إلا أنها تمحضت بعد الانتفاع فلذا حكم بتعقدها متضمنة إلى ظلمتين أخريين.

¹⁵⁸⁹ الزمخشري، الكشاف، (75/1).

قوله: "ويجوز أن يشبه"¹⁵⁹⁰ هذا وجه ثانٍ في وجه آخر في بيان وجهه، ولا يخالف الأول تركيباً وتفريقاً إلا فيما هو إذهاب الله بنور المستوقد فحسب. الأول أنهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حياتهم القليلة، ثم قطعه الله بالموت فوقعوا في تلك الظلمات. وحاصل الثاني أنهم استضاءوا بها مدة، اطلع الله على أسرارهم فوقعوا في ظلمات انكشاف الأسرار والافتضاح والانسام وبسمة النفاق.

وقد جعلها البيضاوي وجهاً واحداً بقوله: "أو مثَّل لإيمانهم"¹⁵⁹¹ إلى آخره. فحاصله أنهم استضاءوا بهذه الكلمة مدة قليلة، ثم قطعهم الله بالإهلاك والاطلاع على أسرارهم فوقعوا في ظلمات الهلاك وانكشاف الأسرار في الافتضاح والانسام وبسمة النفاق. فنظر المصنف إلى تكثر المحال وتنوع المقال وتوسيع المجال وتجويز الاستقلال وتطرق قدس سره إلى المبالغة، إذ يكون المراد بالمثل حينئذ أنهم قصدوا بظاهر الإيمان المناققة الدنيوية، فترتب عليه المضار الدنيوية والآخروية. أما الأول فيه إنشاء أسرارهم، حيث ترتب عليه مظنة الانسجام وبسمة النفاق والاكتمام بين المؤمنين وتعبيرهم. وأما الثانية، فبإهلاكهم، حيث يترتب عليه فقدان النور ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [الحديد: 12]، وبقاءهم خالدين في أسفل درجات الجحيم. ولما كان لكل وجهة هو موليها، لم يكن اختيار أحدهما خطئاً فضلاً، أن يكون خطئاً عشوائياً. ثم إن قوله: "ويجوز عطفه على ما تقدم بحسب المعنى" كأنه قيل شبه بذهاب الله بنور المستوقد امكانهم ظلم أنفسهم، ويجوز أن تشبيه في النور حينئذ هو الوقوع في حيز الفضل، وفيه نوع تصريح بالتعريف، والله ولي التوفيق، لكن التركيب هو الأظهر عليه، الأكثر من ذلك.

قال بعض الفحول: المركب قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من أجزاء أحد طرفيه بما يقابله من الطرف الآخر، كقوله: "وكان أجرام النجوم نشرت على بساط أزرق". فإن تشبيه النجوم بالورد، وتشبيه السماء ببساط

¹⁵⁹⁰ الزمخشري، الكشاف، (75/1).

¹⁵⁹¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (50/1).

أزرق، تشبيهه حسن، لكن عن التشبيه الذي يريك الهيئة التي تملأ القلوب سرورًا عجيبًا من طلوع النجوم لامعة متفرقة في أدين السماء وهو زرقته، وقد لا يكون بهذه الهيئة. كقوله: وكأنما الريح والمشتري. فإنه لو قيل قديح كمنصرف من الدعوة، لم يكن شيئًا، وقد يكون بحثًا لا يمكن أن يعين لكل جزء من أجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف | 125 أ | الآخر إلا بعد تكلف وتعسف، وكذا ما نحن فيه فإن الصحيح أنه من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد شيئًا تعذر تشبيهه، وإن جعلته من المفردة فلا بد من تكلفه، وإن يقال شبه المنافق بالمستوفد نازًا اظهارة الايمان بالاضاءة، وانقطاع انتفاعه بانطفاء النور.

قوله: "والأوجه"¹⁵⁹² هذا وجه وجيه ثالث، ويجري فيه التعريف والتركيب التفريق والتركيب كالأولين إلا أن المشابه هنا بالإذهاب هو أن الله خذلهم في نفاقهم، فطبع على قلوبهم فوقعوا في حيرة النفاق والبعد عن نور الإيمان، وإنما جعله أوجه لأن ما ذكر بعدها من خواص أصل الطبع وقد عرفت محصول الوجهين الأولين ومحصول الثالث أنهم انتفعوا بها فخذلهم حتى صاروا مطبوعين واقعين في ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض، فهذه الأوجه كلها على تقدير كون التمثيل متعلقًا بجميع ما علم من أحوال المنافقين في الآيات السابقة وتفصيل لقوله: "في أنهم غب الإضاءة" إلى آخره، ثم إنه أشار إلى وجه رابع تقدير تعلقه بقوله: ﴿اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى﴾ [البقرة: 16] ، فقال: "وفي الآية تفسير آخر" وبينه على التفريق من أحوال المستوفد وكذا قوله: "ويجوز أن يشبهه بذهاب الله بنور المستوفد" وقوله: "والأوجه إن يراد الطبع" إذ مال معناه أن يشبه الطبع بذلك الذهاب وكذا الحال في الوجه الأول لأن السؤال عن وجه الشبه إنما يتوجه على تقدير كون "ذهب الله" جوابًا لـ "لما" إذ على تقدير كونه استثناءً أو بدلًا لا يكون هو بيانًا لوجه الشبه وحمل التنكير في "نار" أعلى التعظيم ناظرًا إلى التغيير الأخير تعظيمًا للهدى المشبه بها أو مطلقًا لما سيأتي من قوله: "تنكير النار" في التمثيل الأول، وقد خرج من التفصيل المذكور أن

¹⁵⁹² الزمخشري، الكشاف، (75/1).

كلامه رحمه الله على أن التمثيل إما ناظرًا ما إلى حال المنافقين أو إلى قوله: ﴿اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ [البقرة: 16].

وأما البيضاوي فقد ذكر ما هو أعم منهما أيضًا وحاصل ما قاله أن الآية تمثيل غير مخصوص بالمنافقين بل عام ضرب الله لمن أعطاه خطأً من الهدى فضيعه ولم يتوصل إلى النعيم الأبدي، والحظ السرمدي، فبقي في ظلمات الحيرات، ولقي الخطرات والآفات، تقديرًا لما تضمنته الآية الأولى من قوله: "اشترُوا الضلالة بالهدى" فيدخل تحت عمومهم هؤلاء المنافقون دخولاً أوليًا، الذين اتخذوا الشيطان وليًا. فان قيل ضمير مثلهم راجع إليهم قطعًا وبقينا فكيف تعم غيرهم حتى يكون لهم قرينة؟ قلنا يستفاد إما من دلالة النص كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23]، إذ يفهم منه النهي عن الابداء ويدخل تحته المنصوص عليه فكذا يفهم من التمثيل من أضاع الهدى، ويدخل تحته المنصوص ومن أشار به فإن المراد بالمثل الذي بمعنى الحال إضاعة الهدى وعدم التوصل به إلى الكمال، فيدخل فيه أيضًا من أثر الضلال على الهدى للذي جُبل عليه في أول الحال بأن لم يؤمنوا أولاً وارتد ثانياً، فقوله قدس سره أولاً: "وظلماتهم: ظلمة الكفر"¹⁵⁹³ إلى آخره مبني على دخول المنافقين فيه. وقوله: "أو ظلمة الضلال"¹⁵⁹⁴ إلى آخره مبني على دخول الكافر الأصلي المجاهر والمرتد فيه، والمراد بالضلال ما يقابل الهدى بمعنى الاستعداد الفطري للاستداء بالقلب، والغالب والكافر الأصلي، والمرتدين المجاهرين آثروا الضلالة قلبًا وقالباً فوقعوا في ظلمة الضلال، وما يتفرع من الطاعنين. وقوله: "أو ظلمة شديدة"¹⁵⁹⁵ مبني على من سلب عنه أنوار الإرادة وحرّم عن | 125 ب | الفائدة.

¹⁵⁹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (50/1).

¹⁵⁹⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (50/1).

¹⁵⁹⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (50/1).

﴿صُمُّ بُكْمٌ عُُمِّيٌّ﴾

[سورة البقرة: 18]

قوله: "كانت حواسهم"¹⁵⁹⁶ هذا شروع في تفسير قوله تعالى: "صم بكم عمي" وهو من أحوال المنافقين سواء جعل "ذهب الله" جواب "لما" أولاً، والظاهر أن السامع جمع مسمع بكسر الميم الأولى، على أنه اسم آلة السمع وهي الأذن السامعة، ويحتمل أن يكون جمع مسمع بفتح الميمين، وهو موضع السمع بمعنى القوة السامعة. فإن السمع قد يطلق مجازاً على القوى السامعة المودعة في آلات السمع، وهو في الأصل مصدر بمعنى الإدراك الحاصل بواسطة استعمال القوة السامعة، والإضافة إلى الاستماع، يقال: أصف له السمع وأن ينطق من الأنطق، وضمير به راجع إلى الحق والسنتهم مفعول لنطقوا أو قوله: "جعلوا" ومعنى آفة أصابته بآفة، يقال أي الشيء ومعنى أي آفة أصابته، ومعنى "آيفته" أصابته، فيقال آف الشيء فهو موآف، والمشاعر جمع مشعر بكسر الميم أو بفتحها موضعاً. وقد عد له النطق من الحواس والمشاعر تغليياً ولا حاجة إليه في عبارة البيضاوي، أو عطف قوله: "وانتفت قواهم" على قوله: "كأنما أيفت مشاعرهم"¹⁵⁹⁷ عطف العام على الخاص والوجه في تقديم الضمير على "البكم" ظاهر لأن الصمم الأصلي يلزمه البكم، لأن تعلم النطق إنما هو بحاسة السمع، وكونها سليمة غير موفاه، وأما تأخير العمى فالأن العمى شامل لعمى الفؤاد، والتفكر فيما يرد عليه من طريق البصر وغيرهم كما شمل لفقدان أظفار ما يدرك بحاسة البصر، وذم أولى الأبصار بنسبة العمى إليهم راجع إلى وصفهم بعدم البصيرة وعمى الفؤاد من حيث أنهم تركوا النظر الصحيح، وحقيقة ما دعي إليه الشارع الهادي إلى صراط مستقيم، وبطلان ما هم عليه من المخالفة لاسلافهم الضالين، ولما كان الواجب على المكلف أولاً أن يسمع كلام رسول رب العالمين، وأن يتفكر بنور بصيرته في منفعة قبوله، ومضرة الإعراض عنه ثانياً يحتاج ذلك إلى الأجابة وهم لم يفعلوا شيئاً منهما، وصفهم أولاً بما هو أول ضلالتهم وهو عدم لجم الحق ومشايتهم بذلك عن أي فتحة ستمنعة، واتباع وصفهم

¹⁵⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (75/1).

¹⁵⁹⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (50/1).

بالبكم الذي لهؤلاء لازم الصمم، وتابع له في الوجود وثلاث بوفدهم بعمى البصيرة وتقدير النظر، والاستدلال الموجب للاذعان والقبول لكون هذه الضلالة المتأخرة عما سبق عليه.

قوله: "صم" ¹⁵⁹⁸ أي هم صم، وقوله: "أُذِنُوا" أي "اصفوا لهم" واستمعوا من أذن له إذنًا، وما قبله:

إِنْ يَسْمَعُوا رِبِيَّةً طَارُوا بِهَا فَرَحًا ... مِثِّي وَمَا سَمِعُوا مِنْ صَالِحٍ دَفَنُوا ¹⁵⁹⁹

إن يسمعوا مني كلامًا ذلك من غيري ستروه حسدا عليّ.

قوله: "أصم" ¹⁶⁰⁰ صفة مشبهة أي أنا أصم وعد بمن لتضمن معنى الدهول أو الاعراض، واسمع افضل

تفضيل مضاف إلى حلف أي أنا أسمع، واستشهد بهما على جواز اطلاق الأصم على من سلمت حاسة سمعه تشبيها له بما في السمع.

قوله: "كيف طريقة" ¹⁶⁰¹ يريد أن قولك "جعلوا كأنما أيفت مشاعرهم" يدل على ابتداء هذا الكلام على

التشبيه الذي له أساليب في علم البيان، ويبين لنا أنه على أي أسلوب هنا، فذكر أنه من أسلوبها هنا، فذكر أنه من أسلوب حمل المشبه به على المشبه مع حذف الأذى ووجه الشبه. ولما لم يتبين بعد أن ما في الآية تشبيه أو استعارة أو رد جريان الاستعارة في الأسماء والصفات والأفعال، فيعلم منه أن التشبيه الذي هو مبني على الاستعارة جارٍ فيها أيضًا. ألا ترى أن ما يجري في الاستعارة يجري فيه التشبيه ولا ينعكس تمامًا، وإنما لم يذكر الحروف وإن جرت الاستعارة تبعًا كما في الصفات والأفعال. لأن هذه الطريقة وهي أن يكون المشبه به مذكورًا بلفظ الحرف محمولًا على المشبه لا يتصور فيها رجاء الإسلام، أي قوي وكشف كجسم له ظل، وأضاء الحق، أي ظهر ظهورًا تامًا كالشمس.

¹⁵⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (76/1).

¹⁵⁹⁹ من بحر البسيط، لقعن بن أم صاحب بن ضمرة. وضمرة أبوه. وأم صاحب: كنية أمه. أنظر: الخطيب التبريزي، شرح ديوان الحماسة، 187/2.

¹⁶⁰⁰ الزمخشري، الكشاف، (76/1).

¹⁶⁰¹ الزمخشري، الكشاف، (76/1).

قوله: "على تسميته"¹⁶⁰² تشبيهاً بليغاً حيث حمل المشبه به على المشبه، كأنه عينه لأن المستعار مذكور وهم المنافقون، إذ تقدير الآية "هم صم"، فالمستعار له مذكور بلفظة تقديرًا مع لفظ المستعار منه، فيكون لفظ المستعار منه مستعملًا في معناه الحقيقي، كما أن لفظ المستعار له كذلك والاستعارة، ولا استعاره حقيقية بل الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية، ولا يكون لفظه في نظم الكلام المشتمل على لفظ المستعان منه مذكورًا نحو قولك: "زيد أسد" ولا مقدارًا كما في قولك: "أسد علي" بحذف المبتدأ ولا معنويًا كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] فإن قوله: "من الفجر" بيان للخيط الأبيض الذي شبه به الفجر فلا يكون الخيط الأبيض استعارة | 125 | لكون المشبه وهو الفجر مذكورًا صريحًا، فكذا لا يكون الخيط الأسود استعارة لكون المشبه الذي هو أسود، وآخر الليل مذكورًا، نبهتكم أنه قيل "حتى يتبين لكم ما هو كالخيط الأبيض من الفجر ومن سواد آخر الليل"، بل يكون معناه مراداً بلفظ المستعار منه. فقد استعير حينئذٍ لفظ المستعار به للمشبه، وما قرناه شاملاً للاستعراضات المصرحة في نحو: "رأيت أسدًا" والمكنية في نحو: "أظفار المنية" على رأي المصنف، لأن المستعار هنا عنده الذي سكت عنه ودل عليه بذكر بعض روادفه، فلا يكون لفظ المستعار له مذكورًا أصلاً في الكلام المشتمل على ذكر المستعار، بل مطوياً معه كما إذا قلت: "أظافر السبع" وأردت به المنية، وسيكشف لك الاستعارة بالكناية وما يتعلق بها في قوله: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 27].

قوله: "خلوا"¹⁶⁰³ أي، خالياً منه، أي عن ذكر المستعار له، صالحاً لأن يُراد به، أي بالكلام، بل لفظ المشبه به المذكور معناه الحقيقي الذي هو المنقول عنه، ومعناه المجازي الذي هو المنقول إليه. لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام، أي لولا القرينة الحالية أو المقالية الدالة على تعيين المعنى المجازي، أي بحسب الإرادة. واعترض بأنه إذا

¹⁶⁰² الزمخشري، الكشاف، (77/1).

¹⁶⁰³ الزمخشري، الكشاف، (77/1).

أعدمت القرينة لم يصلح اللفظ للمعنى المجازي. وأجيب بأنه صالح له في نفسه مع قطع النظر عن عدمها. ورد بأن صلاحية المعنيين ثابتة في نفس الأمر أيضًا مع وجودها، إذا قطع النظر عنه، فلا معنى للاختلاط وعدمه في هذه الصلاحية.

وعبارة البيضاوي أسلم من هذا الاعتراض حيث قال "بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة"¹⁶⁰⁴ ولكن يرد عليه أيضًا أنه إذا أعدمت القرينة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فينبغي أن يقال "يجب" ويجاب بأن المراد بالإمكان الإمكان العام ولا ينافي الوجوب. فمعناه أنه لا يمتنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند وجود القرينة. وعبر عن الوجوب بعدم الامتناع اكتفاءً بأدنى المرتبة. ثم الظاهر أن خلو الكلام المشتمل على ذكر اللفظ المستعار عن ذكر المستعار له، مصحح لصلوح المستعار أن يراد به معناه المجازي، إذ لو اشتمل على ما ذكره أيضًا لتعين المعنى الحقيقي كما أرشدت إليه. فلا يكون للمعنى المجازي، وإن القرين يصلح أن يراد به معناه الأصلي، إذ أنه مع وجود ما يتعين المعنى المجازي فلا يكون صالحًا للمعنى الحقيقي، فالخلو المذكور شرط لصلوح إرادة المعنى المنقول إليه، وعدم تلك القرينة شرط لصلوح إرادة المعنى المنقول عنه فيكون المجموع متعلقًا بصلاحيته على التوجيه، ولو قدم ذكر المنقول إليه على المنقول عنه في لفظ المصنف لكان أولى لإيصال كل شرط لما هو شرط له، وقد يقال كون الكلام مع عدم القرين صالحًا لإرادة المعنى المجازي مبني على ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به حتى كأنه من أفراد، فيصلح له اللفظ كما يصلح لأفراده الحقيقية، واشتراط نفي القرينة إنما هو لصلوح إرادة المعنى الحقيقي، ويرد عليه أنه يلزم أن لا يكون للخلو عن ذكر المستعار مدخل في الصلاحية المذكورة إلا أن يجعله عبارة عن ذلك الادعاء، ولا خفاء حينئذ بعده عن الأفهام جدًا.

¹⁶⁰⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (50/1).

قوله: "شاكي السلاح"¹⁶⁰⁵ أي حديدة من الشوكة، وهي حدة السلاح وأصله شائك. فنقلت العين موضع اللام، وقد يحذف العين فيقال: "زيد شاك السلاح" برفع الكاف لأنه آخر الكلمة، والمقذف هو المكتز اللحم، كأنه قذف باللحم أو الذي به كثيراً في الوقائع. واللُّبْدُ جمع لُبْدَةٍ، وهي ما تلبد من الشعر على رقبة الأسد، وأظفار الأسد برائنه، والبرائن من السباع والطيور هي بمنزلة الأصابع من الإنسان، والمخلب ظفر البرثن وتقليم الأظفار كناية عن الضعف. قال: فلان مقلم الأظفار، أي ضعيف. فالأسد هنا استعارة حيث طوي ذكر المشبه بالكلية واستعير له المشبه ودخل عليه فحوى الكلام، وهو قولهم: "شاك السلاح". فذكر اللبد وعدم قلم الأظفار ترشيح لأنها من خواف المستعار منه وملائماته، وهو الأسد الحقيقي، وذكر شوكة السلاح والقذف إلى الوقائع والحروب تجريدها من حيث أنهما يلائمان المستعار له، وهو الرجل الشجاع. فقد اجتمع فيه تجريد الاستعارة وترشيحها.

قوله: "ومن ثم"¹⁶⁰⁶ أي ومن أجاب بناء الاستعارة على طيء ذكر المستعار له ترى المغلفين تجمع الآيتين بالعجائب من الفلق بالكسل، وهو الأمر العجيب؛ يقال أغلق الشاعر إذا جاء بأمر عجيب ونظم بليغ | 126 ب | "تناسوت" في الاستعارة التشبيه، ويسوقون الكلام فيها مساقه إذا أريد بالمستعار معناه الحقيقي لا معناه المجازي المشبه بالحقيقي فإنه إذا طوى ذكره بالكلية ظهر أمر التناسي بخلاف ما إذا كان مذكوراً في الجملة مذكر للتشبيه على أنهم قد يناسبون أيضاً مع التصريح بذكر طرفيه كقوله:

هِيَ الشَّمْسُ مَسْكُنُهَا فِي السَّمَاءِ...فَعَزَّ الْفُؤَادَ عَزَاءً جَمِيلاً

فَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْهَا الصُّعُودَ...وَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْكَ النُّزُولَ¹⁶⁰⁷

¹⁶⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، (77/1).

¹⁶⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (77/1).

¹⁶⁰⁷ من بحر المتقارب، من قصيدة للعباس بن الأحنف، ديوان شعر العباس بن الأحنف، 16.

ولما أخبر عنها بأنها الشمس جعل كأنها عينها، ولو ذكر أداة التشبيه أو وجهه لم يحسن منه هذا البيان، وما في الآية من هذا القبيل لأنه تشبيه بليغ مثله فما ظنك بالاستعارة.

قوله: "ويصعد"¹⁶⁰⁸ استعار الصعود للعلو في الرتبة، وبنى عليه ما بيني على العلو في المكان من ظن الجهول

بأن له حاجة في السماء قبل الصعود أيضاً مبني على ما تقدم من قوله: "بجاء أن يغزى نكلاً العلى مع البحر من زيرياً بالعلو"

أي السحاب فانه استعار للترقي في المعالي فروع المناير والجبال، ثم بنى على ذلك حديث الصعد وما بعده، واللام في الظن لام القسم بتقدير، فقلوه: ويصعد بمعنى الماضي، وعبر بلفظ المضارع على طريق حكاية الحال الماضية احضار الصورة صعوده في ذهن السامع أي وصعد حتى يظن الجهول، وأسند إليه ظن مبالغة في المدح بايهام ان كونه محتاجاً من غاية الجهالة، إذ العاقل يعرف أن الله أغناه عن الاحتياج إلى غيره تعالى، فلا حاجة له في السماء.

قوله: "وبعضهم"¹⁶⁰⁹ أراد به نفسه استعار الغيب للجواد والليث للشجاع، وبنى على الأول "السل"

البطل وعلى الثاني المثل، إلى ذي الشبل، وعليهما النهي عن أن يظن في سرباله رجلاً لتناسي التشبيه. ادعى أنه حقيقة الغيث والليث كما في كل استعارة مرشحة، فإن قيل قد ذكر ههنا المشبه، أعني الضمير في خرباله، فلا يكن استعارة. أجيب بأن المراد من طي المشبه أن لا يكون مذكوراً على وجه بيني التشبيه، وهو أن يكون بين طرفيه حمل أو ما هو معناه. ذلك لا ينافي ذكره على وجه آخر، إلا يرى أنهم اتفقوا على أن في قوله: "قد زر إزاره على الغمر" استعارة، ولا شبهة في أن الضمير في قوله: "ففيه" راجع إلى السربال دون الشخص.

¹⁶⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (77/1).

¹⁶⁰⁹ الزمخشري، الكشاف، (77/1).

قوله: "أسد علي"¹⁶¹⁰ جاز تعلق الظرف به لملاحظة ما يلزم من الجرة لا لأنه مستعمل في معنى مجتزئ صائل، وإلا كان مجازاً مرسلاً وفات معنى التشبيه بالكلية كما في قولك "زيد شجاع"، أو تجزأ. وكذلك الحال في "نعامة بلا خط"، معها معنى الحيرة والاستغراب، وما قيل من أن "أسد" في "زيد" أسد يستعمل في المشبهة، أي الرجل الشجاع، فتكون استعارة مردودة بأن هذا المجموع ما ليس مشبهاً، فإن الشجاعة عن الطرفين اتفاقاً. والحق أن "أسد" استعمل هناك في معناه الحقيقي، فقد حمل على زيد حينئذ بناء على دعوى كونه من أفراد، فلا يظهر حينئذ تقدير الأداء لفوات المبالغة. فإن قلت "زيد كالأسد"، فقد جعلته مشابهاً للأسد مقصوداً بالإثبات. وإذا قلت "زيد أسد"، كان مقصود كل إثبات حمله عليه، لا مشابته إياه، كما في سائر أفراد. إنه قد يلاحظ على سبيل التبع لمعناه الحقيقي ما يلزمه من وصوله وغيرهما من المعاني اللازمة، ويعمل في الظرف باعتبار ذلك المعنى التابع، وقد يرفع به الفاعل أيضاً، كما في قولك "رأيت رجلاً أسداً أبوه"، إما لقصد المشابهة أو لاعتبار اللازم، سواء جعل تابعاً أو مستعملاً فيه اللفظ. والفتحاء المسترخية الجناحين، وهي صفة لازمة للنعامة، والبيت لعمران بن حطان مفتي الخوارج وزاهدها وبعده:

هَلَّا بَرَزْتَ إِلَى غَزَالَةٍ فِي الْوَعْيِ... أَمْ كَانَ قَلْبُكَ فِي جَنَاحِي طَائِرٍ¹⁶¹¹

وقد مر أن "غزال" هذه امرأة شبيب الخارجي، قال ابن دريد: هذه المرأة دخلت الكوفة وفيها ثلاثون ألف مقاتل. فصلت الفجر وقرأت البقرة. بقي ههنا بحث، وهو أنه لا نزاع في أن تقدير الآية على ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ﴾ [البقرة: 18]، لكن مع ذلك ليس المستعار له مذكوراً ههنا، لأنه أحوال مشاعر المنافقين وحواسهم لا ذواتهم، كما دل عليه أنه كانت حواسهم سليمة. ففي هذه الصفات أشعار تبعية مصرحة، فلا ينبغي أن يختلف فيها، لأنه استعير مصادرها، ثم اشتقت عليه منها. فإما أن يجاب بأنها صارت في عداد الأسماء فينافيه قوله: "إلا أن هذا في الصفات وذلك في الأسماء"، أو بأن قوله: "هم صم" في قوة قولنا حال، أسماؤهم الصمم مثلاً، ومعه أيضاً

¹⁶¹⁰ الزمخشري، الكشاف، (78/1).

¹⁶¹¹ من بحر الكامل، لعمران بن حطان، أنظر: ديوان عمران بن حطان، 22.

عجب مستغنى عنه. فإن قلت "لقيت صمًا"، استعارة قطعاً مع تقديره أشخاصاً صمًا، وهو في قوة الحمل وغاية ما يتكلف به، أن يقال تشبيه ذوات المنافقين بذوات الأشخاص الصم، متفرعاً على تشبيه حالهم |127 أ| بالصمم فالقصد إلى إثبات هذا الفرع أقوى وأبلغ، كأن المشابهة بين الحاليين تعدت إلى القرائين، فحمل الآية على هذا التشبيه رعاية للمبالغة في إثباته، والإشارة به إلى قوله: "جعلت كأنها أعينهم" وإلا فمقتضى ظاهر الصناعة الحمل على الاستعارة تبعية المصادر، وقيل معناه يتصامون ويتباكون ويتعاملون مع قيام الآلات في الإعراض عن الحق الذي قامت عليه حقيقة الدلالات، وقد قال قائلهم: "أصم وأذني غير صماء"، ولما وضعوا بهذه الصفات في الدنيا تلاقوا في يوم القيامة بجنسها، قال تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَآ﴾ [الإسراء: 97]، فلا يسمعون كلام الله ولا يخاطبونه ولا يرونه، والمسلمون كانوا السامعين للحق قائلين بالحق ناظرين إلى الحق، فيكرمون بخطابه وسلامه ولقائه.

واعلم أن البيضاوي ذكر هنا ما حاصله أن الحمل على تمثيله إذا جعل الضمير بنورهم والمقدر في صم للمنافقين بأن يكون استثناءً أو بدلاً من التمثيل ويكون صمم من أوصافهم أيضاً على أنه فذلكة التمثيل وحاصله من قول "الحسنات" فذلك كذا وذلك كذا كالبسملة والحمد لله، وإن جعلت للمستيقظين، والجملة الشرطية معطوفة على جملة "استوقد" وكأن في تركهم في الظلمات مقررًا للجملة المعطوفة على الصلة ولا يبصرون حالاً من ضمير تركهم وكانت "صم" حالاً آخر منه أو من ضمير لا يكثر على جواز حالته بغير واو كما في كلمة إلى فيكون الكلام على حقيقته من تمام الصلة ومتعلقاً بما فيكون التشبيه مستيقظاً وأدنى أوقدوا ناراً بمستوقد أوقد ناراً أو انتفع بها مرة ثم انطفأت ناره فوقع في ظلمة هائلة وحيرة عظيمة، وبطل قولهم: "فيهم حقيقة الصم والبكم والعمى" فإن الخوف المفرط بما يفضي إلى صوت القوى، كما أن الحزن المحيط يفضي إلى إثراء الشيب، يشهد به التجربة والكتب الطبية، فلما أمكن الحمل على الحقيقة لم يكن ضرورة داعية إلى الحمل على المجال، فسقط ما قيل جاز أن بها لوازم معانيها الحقيقية وهو عدم الإسماع والإبصار بلا اختلاف أظهر، فلم لم يحمل عليها مع كونه أحق

مؤنة من الحقيقة؟ ويعلم من هذا أن من قال من شراح كلام المصنف إن هذه من أحوال المنافقين خاصة فيكون من الآية بياناً لحالهم دون المستوقد سواء جعل "ذهب" جواباً لما أو لم يجعل كأنه لم ينظر في هذا المحل أو نظر إلى ما قال ابن الكمال: "من أن أفعل إن كان نعتاً مما هو خلفه الفعل بالضم والسكون، وإن كان اسماً فعلى الأفعال يُجمع؛ كالأرنب والأرنب، والأعجم والأعاجم، وإن كان نعتاً لما هو آفة فعلى الفعلى؛ كالأعجف والعجفى، والأحقق والحمقى" ¹⁶¹² ومنه يظهر اشكال آخر على ما سبق من عبارة "آيفة مشاعرهم" فإنه لا من التقرير أن النعت مما هو آفة جمعه فعلى، والصفات الثلاث ههنا جموع مما هو خلقه، فكان الظاهر أن يقال: كأنما فقدت مشاعرهم ولم يخلق قواهم، وأما قوله: قدس سره في تعريف الصمم: "من اكتناز الأجزاء" ¹⁶¹³ فالمراد اجتماعها وامتلاؤها وعدم تخلخلها، يقال: ناقة كناز بالكسر أي مكتنزة اللحم، وحجر أصم أي صلب مصمت، وقناة صماء أي مكتنزة محكمة غير مجوفة، وصمام القارورة سدادهما واحكامها، يقال: صممت القارورة أي سددها، والجميع مأخوذ من الصمم الصلابة، وحاسة السمع هي القوة المودعة في العصب المخوف المخلوق في الصحاح ¹⁶¹⁴ فإذا وصل الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى ذلك العصب خلق الله تعالى للبعد ادراك الصوت، وسمى فقدانها بالصمم لأن سببه كون باطن الصحاح ممثلاً بشيء يمنع وصول الهواء، وقد ابتليت بهذه النقيصة بشؤم أعمالي، ¹⁶¹⁵ والله لقادر على أن يغفر وبالي، وتصحيح حالي، وتحسن بالي، وهو الولي المتعالي.

¹⁶¹² تفسير ابن كمال باشا، (80/1).

¹⁶¹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (51/1).

¹⁶¹⁴ الجوهري، الصحاح، (967/5).

¹⁶¹⁵ من كلامه هذا ندرك لماذا أشتهر مؤلفنا القرماني بالأصم رحمه الله، وأيضاً كان يعرف بـ"بصاغر أحمد جلبي القرماني"، وصاغر في اللغة العثمانية قديماً والتركية حديثاً: "Sağır" معناها "الأصم".

﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾

[سورة البقرة: 18]

قوله: "معناه انهم لا يعودون"¹⁶¹⁶ إلى آخره رجوع يكون لازماً ومتعدياً، يقال رجع بنفسه رجوعاً، ورجعه غيره رجعاً، لا يستعملونه متعدياً، ويقولون: "أرجعه غيره إرجاعاً". وهنا لازم، ثم أنه بعد لزومه، قد يعبر تعلقه لمفعول بواسطة حرف الجر، أو ينزل منزلة اللازم بالنظر إليه. كما أنه لازم في نفسه، ويجعل كناية عن التجرد، على الأول مما ينزل إليه بأن لكون المراد به الرجوع إلى ما كانوا فيه بأن يرادوا به الرجوع عما هم فيه، والاقتصار على ذكره، وبناء على أن يعلم منه كان المرجوع إليه يستلزم المرجوع عنه وبالعكس. فإذا ذكر أحدهما يعلم من الآخر، فأشار إليه الأول | 127 ب | بقوله: "لا يعود" إلى الهدى وإلى بقوله: "أو عن الضلالة" فعلى الوجهين يكون كلامه ناظرًا إلى التفسير الأخير الذي ذكره بقوله: "وفي الآية تفسير آخر"، ويكون قوله: "صم" إلى هنا من تنمة قول ﴿أَوَلَيْكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى﴾ [البقرة: 16]، ويرجع الضمير إلى المنافقين، وتكون الجملة التمثيلية معترضة بينهما، وقوله: "سجياً" مفعول لقوله: "مفعول له" قال مقدراً قبل الكلام، وإلى الثالث أشار بقوله: أراد بقوله أورد فيهم التقاليد، ويكون من قبيل التشبيه كقوله: "حم" كأنه قيل فهم كالمتهجين الواقعيين في أماكنهم لا يتأتى منهم بعد أن يندموا ولا يرجعوا إلى حيث ابتدأوا منه، كالخمار المتورط في الطين. والضمير للمنافقين أيضاً على ما ذهب إليه المصنف، وإن كان راجعاً إلى المستوفدين كما جوزه البيضاوي، أيضاً يكون محمولاً على ظاهره غير مبني على التشبيه كأنه قيل فهم متحيرون واقفون في أماكنهم حيث اختلت قواهم فيقعوا فيها حيارى، ومن ذلك يلوح لك بأس التخصيص ورجعة الضمير إلى المستوفدين في هذا الوجه إذ قد عرفت قوة الارجاعين وجواز المرجعين.

¹⁶¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (78/1).

وذكر البيضاوي ما حاصله أن الفاء للدلالة على أن اتصال المستيقظين بالأحكام السابقة، وعلى كونهم صمًا بكمًا عميًا حقيقة بسبب تحيرهم واحتباسهم في أماكنهم، وإنما قيل الفاء لما بعدها ولم يتعرض لسببية تلك الأحكام وهي كون المنافقين مشاهين بالصم البكم لعدم معاودتهم إلى الهدى الذي باعوه أو عن الضلالة التي اشتروها لظهورها أو لكونها معلومة بالقياس، أي سببيتها للتحيز والاحتباس للاشتراك في العلة، وعلى الوقوع بعد الفاء، ويمكن أن يقال التعرض شامل له أيضًا على أن يجعل الضمير في قوله أيضًا فهو شاملًا للمنافقين والمستوقدين على سبيل الافتراق، ويكون قوله: "التحيرهم" ناظرًا إلى المستوقد واحتباك ملامة للمنافقين.

وأفادت الآية أنهم كانوا يستطيعون الرجوع باستطاعة سلامة الأسباب حيث استحقوا الدم، وإن ما قبله ليس إبانة الأسباب بل نفي تركهم استعمالها، وقد بدر الله الخلق إلى الرجوع إليه بأمره ونهيته بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: 174]، فمن لم يرجع إليه اختيارًا؛ رجع إليه بالموت والبعث إخبارًا ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: 185]، فمن رجع إليه في الدنيا وحقق ذلك بقوله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 156] كان رجوعه إليه بالكرامة ويخاطبهم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: 27-28]، أو قوله: دل كلامه على أن موضوعه في أصلها للتساوي في الشكل، ولذلك اشتهرت بأنها كلمة شك فتكون مخصوصة بالجزم، ثم تكون مخصوصة بالخبر، ثم استعيرت للتساوي في غير شك، واستعملت في غير خبر بالمعنى المجازي فقط كالتساوي في استصواب المجالسة وغيرها في الخبر بكلا المعنيين، أعني الحقيقي الذي هو الشك والمجازي كالتساوي في الاستقلال بوجه التمثيل في هذه الآية، فيستفاد صحة التشبيه بكل واحدة من هاتين القضيتين وبهما معًا عطفًا بالواو لربما، أو هي نصيحة التشبيه بمجموعها لا بكل منهما. فذكر في المفصل أن كلمة "أولًا" حد الأمرين مطلقًا، ولا شك أن هذا معنى يعم مواردها من الإخبار والإنشاء كليهما. وأما الشك والتشكيك والإيهام والتخيير والإباحة فليس شيء منها داخلًا مفهومًا، بل يستفاد من مواقعها في الكلام، وما اختاره في الكشف مبنيًا على تبادل بالشكل منها في الخبر، وإنما قال في وجوب عصيانها

بناءً على أن النهي عن الأَطاعة مآله الأمر بالعصيان فيكون المفعول متعلقاً كأنه قيل: "اعص هذا وذاك"، فإنهما متساويان في وجوب العصيان.

وذهب إلى أن كلمة "أو" هنا على أنها لأحد الأمرين، وإنما جاء التعميم في عدم الأَطاعة من النهي الذي فيه معنى النفي، إذ المعنى قبل وجود النهي ﴿آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: 24]، أي واحد منهما، فإذا نهي صار المعنى "لا تطع واحداً منهما" فيعم، وقيل هي بمعنى الواو، ويرده ما ذكره في صورة الإنسان من أنه لو قيل "لا تطعهما" لجاز أن يطيع أحدهما، وإذا قال "تطع أحدهما" علم أن النهي من طاعة أحدهما عن طاعتها جميعاً أنهي كما يعلم من تعميم "النافي" تحريم الضرب. وحاصله أن العطف بالواو يفيد النهي عن الجمع دون كل واحد، ويفيد النهي عن كل واحد منفرداً صريحاً، ومعمًا بطريق الأولى.

. قوله: "وان مثلنا بهما جميعاً"¹⁶¹⁷ فكذلك إشارة إلى المراد بتساوي الحالين في صحة التشبيه بهما هو التساوي بحسب الإباحة لا بحسب التخيير، فإن القوم فرقوا بينهما بأن المراد في التخيير أحد الأمرين فقط فلا يصح | 128 | أ | الجمع بينهما بخلاف الإباحة، ومثال التخيير قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارُتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: 89] ومثال الإباحة: ﴿أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: 110] فذاك بيان أن الواجب أحدهما لا الكل وله الخيار. وهذا بيان أن له أن يفعل بهما أو يفعل أحدهما. ومثال الشك قوله: ﴿لَيْسَ بَيْنَنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: 19] ومثال التشكيك: ﴿أَفَأِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ [آل عمران: 144] فهذا إخفاء الحال على السامع من غير شك من القائل، وجوز بعضهم ههنا التخيير والشك أيضاً بمعنى أن الناظر شك في تشبيههم بهؤلاء.

¹⁶¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (80/1). ولكن وردت بهذا اللفظ: "أنَّ التمثيلين جميعاً".

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "والصيب المطر"¹⁶¹⁸ عبارة البيضاوي: "فيعمل من الصوب وهو النزول يقال للمطر والسحاب"¹⁶¹⁹

يعني أنه يفعل من "صاب يصوب" أجوف و آوى إذا نزل، وأصله صيوب، فيما أجمعت الواو والياء وسبقت أحدهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الباء، فيطلق عليهما لوجود معنى النزول فيهما وجوز أن يراد به كل واحد منهما إلا أن قوله: "بعيد ذلك" لانه أريد به نوع من المطر شديد يدل على رجحان حملة على المطر حيث أورده في سورة القطع بإرادته.

قوله: "وَأَسْحَمَ ذَانِ صَادِقِ الرَّعْدِ صَيِّبٍ"¹⁶²⁰ أوله: "عَفَا آيَهُ نَسِجُ الْجَنُوبِ مَعَ الصَّبَا" عفا أي درس ومحا،

الآي جمع آية، وضمير آية راجع إلى منزل "البيت" ونسيج الجنوب والصبأ، والجنوب ريح تهب عن يمين من يتوجه إلى المشرق والصبأ ريح تهب من جانب المشرق، أي كما أنار المنجد صبوبهما شبه اختلافهما بنسيج الحائط فجعل أحدهما بمنزلة الشدى والآخر بمنزلة اللحمية والشحم، أي وسحاب. وإن أي قريب من الأرض صادق الوعد، أي ليس "خدا" عادل كان ممطرًا أو هذه الأوصاف ظاهرة الثبوت في السحاب دون المطر بل الدنو وصدق الوعد، كأنهما نعتان فيه، فالاستشهاد به على إطلاقه على السحاب لما ذكر لدنوهما، وإن جعل احتمال أن يكون محتملاً لكل منهما.

قوله: "والصيب أبلغ"¹⁶²¹ لكونه من صنيع الصفة المشبهة فيدل على الثبوت والاستمرار والصائب على

الحدوث. وقال بعض الكوفيين وزنه فعيل، والأصل صويب بزينة الطويل، وقيل: هذا خطأ لأنه كان ينبغي أن

¹⁶¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (81/1).

¹⁶¹⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (51/1).

¹⁶²⁰ الزمخشري، الكشاف، (81/1). والبيت من بحر الطويل، للشماخ. وقيل للناطقة الديباني وقيل للهيثم بن خوار. أنظر: ابن منقذ، كتاب المنازل والديار، 44.

¹⁶²¹ الزمخشري، الكشاف، (82/1).

يصح ولا يقل كطويل. وقيل وزنه فعيل فقلب وأدغم. واعلم أنه إذا قيل بأن الجملة من قوله: "ذهب الله بنورهم" استثنائية، ومن قوله: "صم بكم عمي" إنها من وصف المنافقين، كانتا جملي اعتراض بين المتعاطين، أعني قوله: "كمثل وصيب"، وهي مسألة خلاف منها، ورد عليه بقول الشاعر:

لَعَمْرُكَ وَالْخُطُوبُ مُغَيَّرَاتٌ... وَفِي طُولِ الْمُعَاشَرَةِ التَّقَالِي

لقد باليت مَطْعَنٌ أَمْ أَوْفَى... وَلَكِنْ أَمْ أَوْفَى لَا تُبَالِي¹⁶²²

ففصل بين القسم وهو "لعمرك" وبين جوابه وهو "لقد باليت" بجملتين، إحداهما: "والخطوب مغيرات"، والثانية: "وفي طول المعاشرة التقالي"، وإن الكاف للتشبيه، وهو أحد أقسام البلاغة وهو أبلغ في المعنى وأوقع في القلب وأعذر في السماع وأوصل إلى المراد، وهو في القرآن كثير: "شجرة طيبة حبيثة"، ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ﴾ [النور: 39]، ﴿كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ﴾ [إبراهيم: 18]، ﴿كَمَثَلِ صَفْوَانٍ﴾ [البقرة: 264]، ﴿كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ [الأعراف: 176]، ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ﴾ [الأعراف: 179]، ﴿فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [الشورى: 32]، ﴿كَانَتْهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة: 7]، ﴿كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: 35]، ﴿كَانَتْهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ [النور: 35]، ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ﴾ [البقرة: 261]، ﴿كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ﴾ [البقرة: 265]، ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ﴾ [الحديد: 20]، ﴿كَانَتْهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ [القمر: 7]، ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ [القارعة: 5]، ﴿كَانَتْهُمْ بَيْضٌ مَكُونٌ﴾ [الصفات: 49]، وغيرها.

﴿مِنَ السَّمَاءِ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "موج مكفوف"¹⁶²³ أي ممنوع أن يسأل، وقد روي أنه عليه السلام قال: "هل تدرون ما فوقكم؟ قالوا

الله ورسوله أعلم، فإنها الرفيع سقف محفوظ و موج مكفوف".¹⁶²⁴

¹⁶²² من بحر الوافر، لزهير بن أبي سلمى، أنظر: ديوان زهير بن أبي سلمى، (95).

¹⁶²³ الزمخشري، الكشاف، (82/1).

قوله: "الفائدة فيه"¹⁶²⁵ بمعنى أنه ذكر مع أن الصيب لا يكون إلا منه ليتوسل بذكره إلى تعريف المفيد للاستغراق، فإن لام الجنس يحمل عليه عند عدم القرينة على البعضية، فيفيد أن الصيب لا يختص بسماء دون سماء فلو لم يذكر أو ذكر منكراً لم تحصل هذه الفائدة، فإن قيل لام الاستغراق إنما تفيد شمول افراد ما دخلت هي عليه لا شمول أجزائه، قلنا أشار إلى جوابه بقوله: "لأن كل أفق سماء"¹⁶²⁶ على طريقة تسمية كل جزء من الأجزاء المتشابهة باسم الكل.

قوله: "والدليل عليه"¹⁶²⁷ أي على أن كل من آفاقها سماء، وأول المصراع فإؤه لذكرها إذا ذكرتها "أؤه" بسكون الواو وكسر الهاء، وربما قلبوها ألفاً وقالوا "آه" وربما شددوها وكسروها وسكنوا الهاء وقالوا "إؤه" وربما حذفوها مع تشديد الهاء ويقولون "إه" وعلى التقادير كلمة مرجع | 128 ب | يستعمل مع اللام ومن أي توجعت لذكر الحبيبة ومن بعدها بيني وبينها من قطعة أرض وقطعة سماء، يقابل تلك القطعة الأرضية فنكرها ليدل على الفردية ولو عرضهما لدل على أن جميع قطع الأرض وآفاق السماء حال بينه وبين السماء وبينها، وذلك غير متصور ولما صح إطلاقها على كل ناحية وافق منها جيء بها معرفة ليدل على أنه عموم مطبق أخذ بعنان السماء ولو نكر لجاز أن يكون الصيب من بعض الآفاق.

قوله: "وكما جاء"¹⁶²⁸ بقي كما كان في صيب مبالغات من جهة التركيب أي مادته الأولى أعني الحروف فان الصاد من المستعلية المطبقة، والياء من الشديدة ومادته الثانية؛ أعني "الصوب" فإنه نزول شديد له وقع وتأثيره من جهة؛ أعني الصورة فإن "فيعل" من الصيغ الدالة على الثبوت، ومن جهة التنكير العارض لأنه للتعظيم

¹⁶²⁴ الراوي: أبو هريرة، المصدر: ضعيف الجامع: 6094، حكم المحدث: ضعيف.

¹⁶²⁵ الزمخشري، الكشاف، (82/1).

¹⁶²⁶ الزمخشري، الكشاف، (82/1).

¹⁶²⁷ الزمخشري، الكشاف، (82/1).

¹⁶²⁸ الزمخشري، الكشاف، (82/1).

والتهويل كتتكبير النار في التمثيل الأول، بلغ فيه أيضًا ما يجاوره، فجاء السماء معرفة دلالة على ما ذكر من التطبيق.

قوله: "وفيه"¹⁶²⁹ يريد أنه قد أدمج في ذكر السماء نكتة أخرى مبنية على القول بأن السحاب إما من السماء وإما من البحر، إذ لا قائل بأن بعضه من هذا وبعضه من ذاك، لكنها تصف إذا أريد بسماع السحاب، كما ذكر البيضاوي أيضًا. فإن "سما" اسم لما ارتفع، وعلى من سما يسمو، حتى يقال لسقف البيت "سما"، وذلك لأن كون المطر من السحاب لا يدافع ارتفاعه من البحر، فعلى هذا يتعين أن يُراد بالصيب المطر، ويكون اللام لتعريف الماضية دون الاستغراق، لا فائدة يعتد بها في اعتبار استيراد افراز جنس السحاب، إلا أن يقيد بكونه سائرًا للآفاق منطبقًا عليها، ومن متعلق بجيب بحيث لا يعمل عمل الفعل التقدير، كسحاب أو مطر، يصوب من السماء، وهي الغاية، أو بمحذوف على أنه صفة له، أي كائن منه، على للتبعيض.

﴿فِيهِ ظُلُمَاتٌ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "بالظرف على الاتفاق"¹⁶³⁰ أي، يجوز ذلك بالاتفاق، لا أنه يجب بخلاف ما إذا لم يعتمد الظرف، فإنه لا يجوز حينئذ إعماله، فإنه جعل فيه الصفة للطيب أو حالًا منه لتخصيصه بالعمل في الجاري بعده، أو بصفة الجار بعده، أو من الضمير في السماء، إذا قيل إنه صفة للصيد يتعلق في التقادير بمحذوف. إنه على الأول في محل الجر، لكونه صفة لمجرور على الآخرين في محل نصب على الحال. فظلمات في الجميع فاعل به، إذ يعمل عند اعتماده على موصوف أو ذي حال أو ذي خبر أو نفي أو استفهام. وإن جعل خبرًا مقدمًا وظلمات مبتدأ، يكون الجملة في محل الجر، على أنه صفة لصيب أو النصب على الحال، وصاحبها كصيب لتخصيصه بما تقدم،

¹⁶²⁹ الزمخشري، الكشاف، (82/1).

¹⁶³⁰ الزمخشري، الكشاف، (83/1).

أو بمستكن من السماء، على ما تقدم الأول، لأن الجار أقرب إلى المفرد من الجملة، وأصل الصفة والحال إن يكونا مفردين.

قوله: "فما ظلماته"¹⁶³¹ هذه إضافة لأدنى ملابسة لأنها بمعنى "في".

قوله: "فاذا كان أسحم"¹⁶³² هذه الفاء جواب، أما وكل إذا شرطية، جزاؤها "فظلمنا"، أي إذا كان السحاب أسود مطبقاً فهي، أي ظلماته وتطبيقه مضموماً إليها ظلمة الليل. فقوله: "مضمونة حال" من ظلمة نظراً إلى المنع. أنه قيل إذا كان كذا ثبت فيه الظلمات منتظماً إليها ظلمة ثالثة. وإنما لم يقل "وظلمة الليل" لأنها ليست في السحاب، بل الأمر بالعكس، لكنها باعتبار انضمامها إليها تجعل في السحاب إما تغليباً وإما على أن كلمة "في" مستعارة للملابسة، إنه نعم الكل، ولهذا أيضاً حال في المطر مع ظلمة الليل، والذي استفيد منه ظلمته هو قوله: "كلما اضاء له مشوا فيه" فظلمة تكاثفه، لأن تقارب القطرات يقتضي قلة الهواء المتخلخل، وظلمة إظلال غمامة بكسر الهمزة.

قوله: "كيف يكون"¹⁶³³ "يعني أن ظرفية السحاب للرد والبرق ظاهرة دون ظرفية المطر لهما. أجاب بأنهما لما كان في محل متصل به هو أعلاه، يعني السحاب حصل كأنهما فيه بناء على استعارة كلمة في ملابسة، شبهت بملا يلائم الضرفية، وكما شبهت بها ملابسة الشخص للبلد، فاستعمل فيها كلمتها. وقيل أراد أن المطر كما ينزل من أسفل السحاب ينزل من أعلاها أيضاً، فهو شامل للفضاء الذي فيه الغيم، فيه ما في جزئه، كما أن الشخص في جزء من البلد. هذا أقرب إلى المثال والأول إلى عبارة الكتاب. فإن قيل الظلمة والرد والبرق اعراض لا يتمكن في المكان إلا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب وبين | 129 أ | الظلمة، غايته أن وجه التلبس يكون في البعض أوضح كالرد بالنسبة إلى السحاب. قلت معنى الظرفية التي يفيدها كلمة في أعم من أن يكون على

¹⁶³¹ الزمخشري، الكشف، (83/1).

¹⁶³² الزمخشري، الكشف، (83/1).

¹⁶³³ الزمخشري، الكشف، (83/1).

وجه التمكن في المكان، كالجسم في الحيز، أو على وجه الحلول في المحل كالعرض في الموضوع أو على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب في وقت كذا. فظلمة السمحة والتطبيق حاصلة في السحاب حقيقية بخلاف ظلمة الليل، وكذا تمكن الجسم الذي يقوم به الرعد والبرق حاصل في حقيقة السحاب لا في المطر، فمن ههنا احتيج إلى التأويل.

﴿وَرَعْدٌ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "كأن أجرام السحاب"¹⁶³⁴ قال البيضاوي المشهور: ان سببه ذلك، وإنما قال كذلك لأن فيه روايات كثيرة، منها ما روي عن عبدالله عمرو أنه ملك، وكله الله بسياقه السحاب، إذا أراد الله أن يسوقه إلى بلد، أمره فساقه، فإذا تفرق زجره بصوته، حتى يجتمع كما يرد أحدكم ركابه، ثم قرأ: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ [الرعد: 13]، وقال عليه السلام: "ثم مررت على ملك يشبه الأدمي خلقاً، نصفه من الثلج، ونصفه من النار، وسمعت تسبيحه وهو يقول: "سُبْحَانَ الَّذِي أَلْفَ بَيْنَ الثَّلَجِ وَالنَّارِ، سُبْحَانَ الَّذِي يُؤَلِّفُ بَيْنَ عِبَادِهِ". فقلت: يا جبريل، من هذا الملك؟ قال: هذا ملك خلقه الله بقدرته كما ترى، ووكله على السحاب، يسوقه من موضع واسمه رعد، ومنه الرعد والبرق، يعني سياقه السحاب، يظهر الرعد ويصعقه على السحاب بحيث يظهر البرق. ألم تسمع أن الله يقول: ﴿يُزْجِي سَحَابًا﴾ [النور: 43]،¹⁶³⁵ وقيل: الرعد صعقات الملائكة، والبرق حرقاتهم، والمطر بكاؤهم. فإن حمل هذا الكلام على الظاهر، فالملائكة موصوفون بالخشية قال تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾ [الرعد: 13]، ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: 28]، وبكاؤهم شديد أيضاً، حكاه النبي أنه رآهم ليلة المعراج باكين. وأصل كل سماء إلى العلو، أشد أثراً من الذين دونهم. فيجوز أن يكون ما يرى من الهواء هو منهم من السماء. وإن حمل على التمثيل فله وجه، أي يسمعون صوت الرعد، فاعلموا أن صياح الملائكة من الخوف كذلك، كما ترون

¹⁶³⁴ الزمخشري، الكشاف، (83/1).

¹⁶³⁵ الراوي: معاذ بن جبل والعرياض بن سارية، المحدث: العراقي، المصدر: تخریج الإحياء للعراقي، الجزء 2، الصفحة: 200/2، حكم المحدث: إسناده ضعيف.

تقاطر الأمطار، فدموعهم كذلك، وكما ترون لمعان البرق، فلمعان النيران أشراقهم كذلك، وكما ترون تقاطر الأمطار، فدموعهم كذلك. وهذا حال مع أنهم ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: 6]، ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: 26]، ﴿وَهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: 28]. فكيف ينبغي لنا أن نفعل مع هفواتنا وجفواتنا؟ وقال ابن عباس: "ليس شيء أحسن منه، أحسن منطقاً ولا أحسن ضحكاً من السحاب. قالوا: ما منطقهم وما ضحكهم؟، قال منطقهم الرعد وضحكتهم البرق" ¹⁶³⁶ وهذا يؤيد الأول. وكذلك ما روي عنه أيضاً: الرعد ريح يحتنق تحت السحاب فيتصاعد، فيكون منه الصوت. وروي أنه عليه السلام كان إذا سمع الرعد وصواعقه قال: "اللهم لا تقتلنا بغضبك ولا تهلكنا بعذابك، وعافنا قبل ذلك" ¹⁶³⁷.

قوله: "إذا حدثها الريح" ¹⁶³⁸ أي ساقطتها من الحدود، وهو السوق يقال لأنها تحدد السحاب أي تسوقه.

قوله: "من الارتعاد" ¹⁶³⁹ أي الرعب مشتق من الارتعاد، يردون المجرى إلى المزيد إذا كان المزيد أعرف بالمعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة. وقيل كلمة من اتصالية، أي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة، وكذا التي في قوله: "من برق الشيء برقاً" فانه إما من الحاق الأخرى بالاعرف وإما أنهما اتصاليان أي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من البرق وهو التلألؤ.

﴿وَبَرْقٌ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "البرق الذي يلعب من السحاب" ¹⁶⁴⁰ هذا المشهور أيضاً، وعن علي: هو ضرب الملك الذي هو الرعد بمخراق من حديد، وعن بعض أهل العلم: "هو شوط من نار يزرجه الملك للسحاب"، وقيل هو تلألؤ الماء، وعن

¹⁶³⁶ الراوي: شهر بن حوشب، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة، الجزء 4/493، حكم المحدث: فيه شهر وهو ضعيف لسوء حفظه.

¹⁶³⁷ الراوي: عبدالله بن عمر، المحدث: النووي، المصدر: الأذكار للنووي: 234، حكم المحدث: إسناده ضعيف.

¹⁶³⁸ الزمخشري، الكشاف، (83/1).

¹⁶³⁹ الزمخشري، الكشاف، (83/1).

¹⁶⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (83/1).

مجاهد: "البرق ملك له أربعة أوجه: إنسان، ووجه ثور، ووجه أسد، ووجه نعام، فإذا مضى بأجنحته فذلك البرق".
 والمصع التحريك والضرب فقد ذكر فيه ذلك ما يدل على هذا. وبالجمل، الرعد والبرق المذكوران في هذه الآية هو الصوت والنار التي تلمع من السحاب. فإن كان الرعد والبرق اسمين لملك أو ملكين، فقد أريد منهما صوتهما وأثرهما، لا أعينهما. قالت الحكماء: هو جسم مركب من أجزاء |129| ب | رطبة مائية ومن "أرب" هوائيه في الغالب المائية، والماء رطب بارد، والنار حار يابس، فظهر الضد من الضد، لا بد أن تجمع بقدرة صانع مختار وعن النبي صلى الله وسلم: "ينشئ السحاب فينطقه أحسن النطق، فيضحكه أحسن الضحك، فنطقه الرعد وضحكه البرق"،¹⁶⁴¹ وهذا لا يستبعد عقلاً لأن البيئة ليست شرطاً للحياة عندنا فلا يبعد من الله أن يخلق الحياة والعلم والقدرة والنطق والضحك في أجزاء السحاب.

قوله: "يا عارضاً"¹⁶⁴² العارض السحاب يعرض في الجد تلفع بكذا تلفعه به، استعار التلفع بالبرد ولكثافته وتراكمه ورشحهما بالاختبار إلى التبخر الذي هو من عادة المترفهين بلبسهما، وقيل شبه السحاب لتكاثره لمن ليس برودا كثيرة وأثبت له البرود تخيلاً والاختيال ترشيحاً.

قوله: "وكما قيل"¹⁶⁴³ عطفه على أحد بحسب المعنى، أي للأخذ بالأبلغ وللمناسبة أو على قوله: التحري.
 قوله: "أن يراد العينان"¹⁶⁴⁴ أراد بالعين ما يقابل الحدث الذي هو المعنى المصدري، لا ما يقابل المعنى، فإن الرعد بمعنى الصوت من قبيل المعاني دون الذوات، والبرق إن كان قائماً بالسحاب، وهو أيضاً معنى، وإن كان غير قائماً كان ذاتاً. ولفظ الحدثان يروى بكسر النون على صيغة التثنية، وهذا أنسب بقوله: "العينان" وبالرفع على أنه

¹⁶⁴¹ الراوي: شيخ من بني غفار، المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: تحفة النبلاء: 78، حكم المحدث: إسناده صحيح.

¹⁶⁴² الزمخشري، الكشاف، (83/1).

¹⁶⁴³ الزمخشري، الكشاف، (83/1).

¹⁶⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (83/1).

اسم المصدر. والإرعاد والإبراق من ابعادات السمع، وأبرقت إذا صارت ذات رعد وبرق لا من أبعد القوم، وأفرقوا إذا أفطرهم رعد وبرق، والقاصف شديد الصوت من القصف، وقيل القصف والصوت.

وحاصل جوابه أنهما لم يجمعا اكتفاءً بالجمعية المدلولة للمعنى بحسب الأصل، أو أراد منهما المنفيان المصدريان، ولم يذكر البيضاوي الثاني مع أنه المعنى الأصلي لهما، لأنه حقيقة مهجورة، فلا يتبادر اللفظ عند الإطلاق. وأجاب بعضهم بأن في الظلمات اجتماع أنواع من الظلمة، وأما الرعد والبرق فكل واحد منهما نوع، فلا حاجة إلى الجمع.

﴿يَجْعَلُونَ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "يسقون"¹⁶⁴⁵ هو من قصيدة لحسان مطلعها: "أَسَأَلْتُ رَسَمَ الدَّارِ أَمْ لَمْ تَسْأَلِ"، وفيها:

لِلَّهِ دَرَّ عَصَابَةٌ نَادِمَتُهُمْ ... يَوْمًا بِجَلَّقَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ¹⁶⁴⁶

يصف معاشرته مع الملوك الفانيين ويمدحهم بأنهم يسقون من ورد هذا الموضع نازلاً عليهم ماء بردي ممزوجا بالرحيق السلسال، أي بالخمير الحلو الذي يدخل الحلق بسهولة.

قوله: "من ورد"¹⁶⁴⁷ مفعول ليسقون، ويرى مفعول ثان له، والتقدير ماء بردي لأن برداء اسم نهر ومشق، والمسقى إنما هو الماء. والتعلق بمحذوف منصوب على الحال من المنوى في "ورود"، و"يصفق" حال من المضاف المقدر هو ماء برداء. وتفصيقي الشراب تحويله من اناء إلى اناء للتشبية، والرحيق الشراب الخالص الذي لا عشق فيه السلسال السهل الانحدار. وتذكير الضمير فيه يصفق لرجوعه إلى الماء المحذوف. ولو روعي حال الأرض القائم مقامه لأن الف بردان التأنيث، كما أن جمعه في أوهم قائلون لرجوعه إلى القرية وفي يجعلون أي ذوي الصيب. ولو

¹⁶⁴⁵ الزمخشري، الكشف، (84/1).

¹⁶⁴⁶ من بحر الكامل، لحسان بن ثابت، أنظر ديوان حسان، 127.

¹⁶⁴⁷ الزمخشري، الكشف، (84/1).

اعتبر حال المذكور الذي قام مقامه الأفراد في الأول ومؤنثاً وفي الثاني مذكراً. ويجوز أن يكون تعلق السعي بردى من باب التجوز في التعلق كقوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] ويكون المضاف لتصوير المعنى لا لأن فيه مضافاً محذوفاً. ويؤيد هذا المعنى فحوى، كلامه وإشارات عبارته. وقيل: وعدي بعلى مع ذكر المفعول على تضمين معنى النزول كأنه قال: "ورد البريص نازلاً عليهم ضيفانهم". والباء في "بالرحيق" للمصاحبة.

قوله: "على ما يؤذن بالشدة"¹⁶⁴⁸ أي على الوجه الذي يؤذن بها وهو التنكير.

قوله: "فقليل يجعلون"¹⁶⁴⁹ لا يقال: "الجواب لا يطابق هذا السؤال" لأنه يتبين حالهم مع الصواعق دون الرأي. فنقول: عندما كانت الصاعقة قصة رعد، كان الجواب مطابقاً كأنه قيل: يجعلون أصابعهم في أذانهم من شدة الصوت، والعود انقضاء قطعة بلمعها فيبين مع ما ذكر عاينه أنه عبر في الجواب بعبارة أخرى تدل على كمال الشدة ونهاية الهول من حيث أنها على كون الرعد قافصاً، أي شديد الصوت | 130 أ | وكونه بحيث ينزل منه قطعة نار لا يمد شيء إلا أتت عليه. وقيل للجملة محل من الإعراب على أنها مجرورة، أي "أصحاب صيَّب جاعلين"، والضمير محذوفاً الألف منابه، تقديره "يجعلون أصابعهم في أذانهم من الصواعق منه أو من صواعقه"، أو على أنها منصوبة حالاً من الضمير فيه. والكلام في العائد كما تقدم، وجعلها هنا بمعنى الإلغاء سيكون بمعنى الحلق، يعد لواحد، ويكون بمعنى "صبيحاً" وسمي فيتعدى الاثنين، ويكون للشروع في عمل عسى.

¹⁶⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (84/1).

¹⁶⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، (84/1).

﴿أَصَابِعُهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "من الاتساعات في اللغة"¹⁶⁵⁰ فالقرينة في أصابعهم عقلية لأن ما يجعل في الآذان رؤوس الأصابع ويقال لها الأغلة لا مجموعها في أيديكم، أعني إلى المرافق وفي أيديهما شرعية أطلق الأصابع وأريد البعض الذي هو الأنامل منها.

قوله: "وأيضاً"¹⁶⁵¹ وأريد البعض الذي هو الأنامل. ففي ذكر الأصابع لعل هذا إشارة إلى وجه حسن المجاز ويؤيده قول البيضاوي، وإنما أطلق الأصابع موضع الأنامل للمبالغة. وما قيل ولعلها سر في إطلاق الآذان موضع الآذان موضع الأصمحة. لكن قال ابن الكمال: "ومبناها" أي المبالغة على أن تكون الأصابع بمعناها لا بمعنى الأنامل، وفي العدول عن (يُدخلون)، أي يجعلون -وهو الظاهر- إلى المذكور نوع تقوية لتلك المبالغة"¹⁶⁵² ثم إنه كتاب عن كمال الحيرة وصرف الدهشة فيستقيم المعنى بلا حاجة إلى تنزيل الكلام عن درجته البليغة حذرًا عن عدم مطابقته للواقع.

وأنت خبير بأن المجاز المذكور متكفل للمبالغة، وفي العدول نوع تقوية له أيضاً، والحمل على الظاهر يخالف ما في الواقع، والتكلف له بالجميل على الكناية للضرورة يدعو إليه مع أن المعنى الحقيقي قابل في الكنان على الأشهر وعليه الأكثر، وقد يكون في المستحيلات لكن بالجواز في الجملة، ولو بالنظر إلى موضوع آخر كما في نحو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]. ولا يوجد ههنا هذه المرتبة أيضاً وسياق الكلام لا يلائم الحمل على الكناية وكذا التمثيل على ما سيقرر، ولئن سلم ما فيه تفويت المبالغة التي قصدها بذكر الأصابع لأن

¹⁶⁵⁰ الزمخشري، الكشاف، (84/1).

¹⁶⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (84/1).

¹⁶⁵² تفسير ابن كمال باشا، (84/1).

إرادة المعنى الحقيقي غير قابل حينئذ؛ بل غير جائز كما أشير إليه فأخرج الكلام المطابق للواقع إلى حيز غير الواقع والتكلف له بالحمل على الكناية مع أن فيه ما فيه لا يخفى بعده.

قوله: "فكان اجتنابها أولى بآداب القرآن"¹⁶⁵³ اعترض عليه بأنه عليه السلام قال لرجل قال: "أشكو إليك يا رسول الله وسوسة أجدها في صدري، أنا أدخل في الصلاة، فما أدري في الصلاة على شفع أم على وتر، أي انصرف على وتر. إذا وجدت ذلك فارفع أصبعك السبابة اليمنى، فاطعنها في فخذك اليسرى، وقل: بسم الله فإنها تسكن الشيطان"¹⁶⁵⁴ وقال ابن عمر: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَعَدَ فِي التَّشَهُّدِ وَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى رُكْبَتِهِ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رُكْبَتِهِ الْيُمْنَى، وَعَقَدَ ثَلَاثَةً وَخَمْسِينَ، وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ"¹⁶⁵⁵ فهي من السبب لا من السب، فإنه تعالى لما أعطى آدم نور محمد وأدخله الجنة تنورت بنورها حتى أنه رآها من أولها إلى آخرها، فتعجب منه وأراد أن يبصره، فأمر الله بأن ينتقل من جبهته إلى كتفه الأيمن فانتقل حتى انتهى إلى رأس الاصبع بين الإبهام والوسطى، فرأى منه النور، فرأى به أرواح جميع الخلائق والعرش والكرسي، فسمي سبابة، إنها سبب رؤية النور وسبب قطع وسوسة الشيطان كما مر.

قوله: "السباحة"¹⁶⁵⁶ صفة مبالغة من السبح بمعنى التسبيح.

قوله: "هي ألفاظ مستحدثة"¹⁶⁵⁷ والأخف أن هذه الكنايات لا تناسب هذه القصة، والأصابع جمع اصبع، وفيها لغات: فتح وكسر الباء والضم والفتح والضممتان والكسرتان، والكسر والفتح هي المشهورة، قال عليه السلام

¹⁶⁵³ الزمخشري، الكشاف، (85/1). وورد في الأصل: "فكان".

¹⁶⁵⁴ الراوي: أسامة بن عمير الهذلي، المحدث: العقيلي، المصدر: الضعفاء الكبير، الجزء 4، الصفحة: 209/4، حكم المحدث: [فيه مهاجر بن المنيب مجهول بالنقل لا يتابع على حديثه ولا يعرف إلا به].

¹⁶⁵⁵ الراوي: عبد الله بن عمر، المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم: 580، حكم المحدث: [صحيح].

¹⁶⁵⁶ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

في بعض مغازيه، في رجز له صلى الله عليه وسلم: "هَلْ أَنْتَ إِلَّا إصْبَعٌ دَمِيتٍ... وفي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيتَ" ¹⁶⁵⁸ والآذان جمع أذن وهي على الجارحة السامعة، وقد أذن يأذن أي يسمع، قال عليه السلام: "مَا أَذِنَ اللَّهُ لشيءٍ كَأَذَنِهِ لِنَبِيِّ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ" ¹⁶⁵⁹ قال الله تعالى: ﴿وَأَذِنْتُ لِرَبِّيَّ وَحَقَّتْ﴾ [الانشقاق: 2]، أي سمعت.

﴿مَنْ الصَّوَاعِقُ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "أي: من أجل الصواعق" ¹⁶⁶⁰ إشارة إلى أن من ههنا للسببية بمعنى لأجل، كما في قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ [مريم: 53]، أي من أجل رحمتنا "والنعم" شدة شهوة اللبن. فلفظ من في امثال ذلك ابتدائي على سبيل التعليل، فيكون ما بعدها أمراً باعثاً على الفعل الذي قبلها. فيقال مثلاً: "قعد من "، ولا يكون عرضاً مطلوباً منه إلا إذا اخرج بما يدل على التعليل، كقولك: "ضربتته من أجل التأديب". بخلاف اللام، فإنها وحدها تستعمل في كل واحد منها، وقيل فيها مضمّر، وتقديره تحزراً من الصواعق أو خوفاً | 130 ب | منها والألف واللام تدل على الإضافة إلى من صواعق الرعد، وصواعق الصيب، وهو كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: 41] أي مأواه.

قوله: "قصفه رعد" ¹⁶⁶¹ هي شدة صوته، والمراد رعد قاصف، وفيه إشارة إلى انها مأخوذة من الصعق وهو

شدة الصوت على ما صرح به البيضاوي.

¹⁶⁵⁸ الراوي: جندب بن عبدالله، المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم: 1796، حكم المحدث: [صحيح].

¹⁶⁵⁹ الراوي: أبو موسى الأشعري، المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم: 793، حكم المحدث: [صحيح].

¹⁶⁶⁰ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

قوله: "وهي نار لطيفة"¹⁶⁶² وقال ابن الكمال: "أو جرم ثقيل مذاب مفرغ من الأجزاء اللطيفة الأرضية

الصاعدة المسماة دخانًا، والمائية المسماة بخارًا، حارٌّ حادٌّ في غاية الحدة والحرارة، لا يقع على شيء إلا ثقب

وأحرق ونفذ في الأرض حتى بلغ الماء فانطفأ ووقف ومنه الخارصين".¹⁶⁶³

قوله: "الا أنت عليه"¹⁶⁶⁴ أي غلبت عليه وأهلكه.

قوله: "فأحرقت نحو النصف"¹⁶⁶⁵ فإن أراد لبسه طويلاً كما هو المشاهد في كثير من اصطحاب الجبال

فذلك بدلاً على شدة الحدة، وقوله: "ثم طفيت" أي بسرعة، وثم للاستبعاد، أراد نصف قدر النخلة كان دالاً على

تلك الشدة و"ثم طفئت" عطفاً على سقطت ودال على سرعته الجمود.

قوله: "ويقال صعقته الصاعقة إذا أهلكته"¹⁶⁶⁶ ذكره البيضاوي عطفاً وبياناً لقوله بعد تعريف الصاعقة بما

ذكر، وقد يطلق على كل صابل مسموع أو شاهد. ولذلك فسر بقول أهلكته بالاحراق أو شدته، فالهائل

المشاهد النار النازلة مع بعض القاصف، والمسموع الرعد، فإن كان المراد بالصواعق في الآية هذا المعنى العام

خصص بالهالات المسموعة رعد كان أو غيره لقريئة الجعل المخصوص، إذ لا وجه لجعل الأصابع في الآذان من

أجل غير السماع.

قوله: "وخر موسى صعقاً"¹⁶⁶⁷ أي مغشياً عليه غشية الموت، فاعتبر فيه معنى الهلاك على سبيل الاستعارة

فلذلك فصله.

¹⁶⁶² الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁶³ تفسير ابن كمال باشا، (85/1).

¹⁶⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

قوله: "سواء في التصرف"¹⁶⁶⁸ أي يتساويان في انه يتصرف كل واحد منهما، وشق منه ألفاظاً كثيرة فلا ينافي اختلاف عدد تلك الألفاظ المشتقة، فلو كان من القلب لاكتفى بالتصرف في الصواعق كما هو شأن المقلوب.

قوله: "تقول"¹⁶⁶⁹ بيان لاستقراء البيانين، وصفع رأسه أي ضرب صوقعته، وهو موضع البياض في وسط الرأس، وقوله: "على رأسه" مبالغة في في الايضاح كسفك دمه، وصفع الديك أي صاح، والمصفع بكسر الميم المجهر بكسرها، وهو الذي من عادته أن يجهر في كلامه.

قوله: "وبناؤها"¹⁶⁷⁰ يعني أن الصاعقة في الأصل إما صفة وإما مصدر، وأما "الآن" فهي اسم لقصفة الرعد فعلى التقادير لا شذوذ في جمعها على صواعق، ولا ورود لما قيل إن جمع فاعل على فواعل نادر كفارس وفوارس. نعم، يريد أن بناء المبالغة في غير صيغها نادر؛ فالأحسن أنها للنقل من الوصفية إلى الاسمية.

﴿حَذَرُ الْمَوْتِ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "مفعول له"¹⁶⁷¹ أي للحول المعلن بقوله: "من الصواعق" وكلاهما باعث مقدم على الفعل المعلن لاغراض مؤخرة عنه ولما كان كون المفعول له معرفة قليلاً نادراً لاستشهد بقول حاتم الطائي:

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ ادِّخَارَهُ ... وَأُعْرِضُ عَنْ شَتَمِ اللَّيِّمِ تَكْرُمًا¹⁶⁷²

¹⁶⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁷² من الطويل لحاتم الطائي في ديوانه ص: 224، والخزانة: 3/ 122، وشرح المفصل: 2/ 54، واللسان (عور)، والجمع ص: 141، وبلا نسبة في أسرار العربية

ص: 187، وشرح ابن عقيل: 1/ 578، والمقتضب: 2/ 348.

اغفر أي استر، ولا أعتد بها. والعوراء الكلمة القبيحة، ويقال العين وهي الكلمة الحسنة، وكلاهما من قبيل الملزوم على اللازم، وإدخاره مفعول له معرف بالإضافة لحضر الموت، أي لو قال رجل كريم في حقي كلمة قبيحة استرها ولا أكفى عليها إبقاء لصدافته وإدخاراً إياه ليوم الاحتياج إليه، وأنا أعرض عن اللئيم ولا اسابه تكراً لأنه ليس بكفى لي، والمفعول من أجله بالنسبة إلى نصبه وجره بالحرف على ثلاثة قسم يمكن نصبه، وهو ما لم يكن معروفاً ولا مضافاً، نحو "جئت اكراماً لك"، وقسم عكسه وهو ما كان معرضاً ومن مجيئه منصوب، قول الشاعر:

لَا أَفْعُدُ الْجُبْنَ عَنِ الْهَيْجَاءِ ... وَلَوْ تَوَالَتْ زُمُرُ الْأَعْدَاءِ¹⁶⁷³

وقسم يستوي فيه الأمران، وهو المضاف كما في الآية، وهو مصدر مضاف إلى المفعول وفعله محذوف، وهو أحد المواضع التي ينجز فيها حرف الفاعل وحده، والثاني فعل ما لم يسمى فاعله، والثالث فاعل أفعل في التعجب، وحذر الكوفيون في غيرها أيضاً.

قوله: "والموت فساد بنية الحيوان"¹⁶⁷⁴ عبارة البيضاوي "زوال الحياة"¹⁶⁷⁵ تعني عدم وجود ما له القدرة على الحياة، فيكون ذلك أمراً عاماً، وبينهما تقابل العدم والملكة. وقيل أيضاً إنها عرض مانع من الإحساس، معاقب للحياة، لا يتماشى معها بل ينافيها، فيكون ذلك أمراً عديمياً وجودياً، وبينهما تقابل التضاد، فإذا كان هناك تضاد حقيقي، فإن التضاد المسوى لا يعتبر | 131 أ | في تعريفه أن يتحالف عليه الخلاف، واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ﴾ [الملك: 2]، إذ الإيجاد لا يتعلق بالأمر العادي.

أجاب البيضاوي بأن الخلق بمعنى التقدير والإعدام مقدرة. وقال آخرون: ولو سلم فالمعنى خلق مصحح الموت، ولو سلم فإعدام الملكات مخلوقة لما لها من التحقيق. واللائح أن الخلق إذا جوز بمعنى الإيجاد لا يتصور في

¹⁶⁷³ من الرجز، البيت مجهول القائل، واستشهد به ابن مالك، وابن عقيل، على جواز نصب المفعول لأجله المحلى بأل كما في قوله «الجن». والأكثر استخدامه

مجروراً باللام. أنظر: ابن عقيل، (27/2).

¹⁶⁷⁴ الزمخشري، الكشف، (85/1).

¹⁶⁷⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (52/1).

إعدام الملكات أيضاً، فإنها سائبة التحقق في حقيقة الإيجاد، وإن جعل بمعنى الإحداث يتصور فيها، لأنه أعم من الإيجاد، يقال: "مات يموت ويمت". من أن تمت وعليها قرأ متناومة بكسر الميم، فالوزن على الأول فعل لفتح العين وعلى الثاني فعل بكسرها، والمواد بالضم الموت أيضاً وبالفتح ما لاح فيه والموتتان بالتحريك ضد الحيوان، ومنها قوله: "اشتري الموتتان ولا تشتري الحيوان"، أي اشتري الأرضين ولا تشتري الرفيق، فإنه في معارض الهلاك، والموتتان: الموت في الماشية والحث الباعث على التحفظ، ومنه "رجل حذر" بكسر الدال وضمها، قال ابن عباس: "قال لي كعب الأحبار: أنه من قال حين يسمع الرعد: سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ثلاثاً عوفي مما يكون في ذلك الرعد".¹⁶⁷⁶

﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾

[سورة البقرة: 19]

قوله: "مجاز"¹⁶⁷⁷ فإنه شبههم بشمول قدرته إياهم باحاطة المحيط لما أحاط بهم في امتناع الفوات، كأن هناك استعارة تبعية في الصفة سارية إليها من مصدرها، وانه شبه حاله تعالى معهم بحال المحيط مع المحيط، أي شبه هيئته، منتزعة من عدة أمور أخرى مثلها. هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في شيء من ألفاظ مفرداتها، إلا أنه لم يصرح عنها إلا بما هو العمدة والهيئة المشبهة بها، أعني الاحاطة والبواقي من الألفاظ منونة في الارادة. ومن زعم أن كونها تبعية ينافي كونها تمثيلية لما في الطرفين من اعتبار التركيب، أراد به أن معنى الاحاطة مركب، فبطلانه ظاهر لأنه كالضرب مدلولها مفرداً، وإن أراد اعتبار هيئته من مدلوله مع غيره لم يكن مدلول الاحاطة مشبهاً به، فكيف سرى منه استعارة إلى الوصل المشتق منها؟ ومن هنا ينكشف لك أن الاستعارة التمثيلية لا تكون تبعية أصلاً، وقد يكون في "أولئك على هدى" ما يصح الجمع بينهما من بعض الأفاضل.

¹⁶⁷⁶ أخرجه أبو الشيخ في «العظمة»، [ص: 407].

¹⁶⁷⁷ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

قوله: "كما لا يفوت المحاط به المحيط به"¹⁶⁷⁸ الأول مرفوع المحل على أنه مفعول به ما لم يسمى فاعله للمحاط، ولا ضمير في المحاط، والمجرور البارز ويعود إلى اللام في المحاط بهم. الثاني ليس مرفوع المحل بل صلة للمحيط، وفي المحيط ضمير مستكن فاعل له، فضمير به الثاني يعود إلى المحاط به. والبيضاوي ترك بلسانه لأنه غير ضروري ولا عار عن الالتباس، والتكلف في بعض نسخه موجود أيضاً.

قوله: "اعتراض"¹⁶⁷⁹ قالوا اعتراضية لا عاطفة ولا حالية، والمصنف ذهب إلى أن كلامه كلا من الثلاث ان "يجعلون"، و"يكاد"، و"كلما اضاء"، استئناف مستقل منشأ الأول "ورعد" الاخير "وبرق"، فيكون في آخر الكلام فيخالف مختار الجمهور، حيث خصه بما يكون في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى ولهذا عدل عنه البيضاوي، حيث جعل منشأ الأول الأمور الثلاثة ومنشأ الثاني الصواعق على الترتيب فيحصل بينهما الاتصال معا فيكون واقعاً بين كلامين متصلين معنى، ونكتة الاعتراض التنبيه على ان الحذر من الموت لا يفيد، وفائدة وضع الكافرين موضع الضمير للدلالة على أن أصحاب "الصيب" كفار ليظهر استحقاقهم شدة الامر عليهم على طريق قوله: ﴿أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ [آل عمران: 117]، فإن الاهلاك الناشئ عن السخط أشد، ومنهم من جعل هذه المعرفة من أحوال المشبه على أن المراد بالكافرين المنافقين دل بهما على أنهم لا مدفع لهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة، وإنما وسطت بين أحوال المشبه به مع أن القياس تقديمها أو تأخيرها تنبيهاً على الاتصال بين المشبه والمشبه به، ودلالة على فرط الاهتمام بشأن المشبه. والاحاطة بالشيء: إدراكه بكماله من كل جهاته، ويستعمل في العلم بالشيء من كل وجوهه، قال تعالى: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: 12]. وإهلاك الشيء علماً بكليته ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ﴾ [الكهف: 42].

¹⁶⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (85/1).

¹⁶⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

﴿يَكَاذُ الْبُرْقُ﴾

[سورة البقرة: 20]

قد عرفت أنه استئناف مما استأنف على قولي العلامتين، وذكر البيضاوي ما حاصله إن كان من أفعال المقاربة وضعت للأحباب بقرب اتصاف | 131 ب | اسمه بخبره وقوع لعروض سببه، فإن وجوده يفيد وجود سرد المسبب بخلاف العلة التامة، فإن وجودها يستلزم وجود المعلول، فلذلك لم يوجد الاتصاف، إما لفقد الشرط أو لعروض يمنع. وإن عُني موضوعه لرجاء الاتصاف ولم يجعلها من أفعال المقاربة موضوعة لرجاء غنو الاتفاق، كما هو المفهوم من كلام ابن الحاجب ميلاً إلى ما ذهب إليه الاسترادي من أنها ليست منها، إذ هو طامع في حق غيره، والطمع يستدعي أن لا يكون الطامع على وثوقٍ من حصول المطموع، فكيف يحكم بدنو ما يوثق بحصولهم أن يكون الطمع دنو الاتصاف؟، لا لطمع حصول الاتصاف بناء على أن الدنو في مفهوم عسى لم يدخل. فإذا قلت "عسى زيد أن يخرج"، فهو بمعنى لعله يخرج، ولا دنو في لعل اتفاقاً، لكن الجمهور على أنها منها، وإن القرب فيها مرجو، وفي المفصل بينه وبين كاد، انه لمقاربة الأمر على سبيل الرجاء بقول: "على الله أن يشفى مريضك" تريد أن قرب شفاؤه مرجو منه تعالى. وكاد لمقاربتة على سبيل الوجود، تقول: "كادت الشمس تغرب" تريد أن قربها من الغروب قد حصل. وإذا كان موضوعه لبيان قرب الاتصاف من الوقوع ما ثبت أنها خبر محض بخلاف أعني، فإنه أنشأ فلكونه خبراً محلاً جاء متصرفه كسائر الأفعال، تقول: "كاد يكاد"، ولم يتصرف في تضامنه معنى الحرف، وهو "لعل"، وهو لا يتصرف فيه، فكان فكذا في معناه في المفصل. لهم فيها ثلاثة مذاهب على ثلاثة مذاهب، أحدهما أن يقول: "عفيت إذا عفيتن، وعفا عفياً إلى عفينا، وعفيت عفيتان"، والثاني ألا يتجاوزوا عسى أن يفعل، وعسى أن يفعل أن يقولان "عسى أن يفعل"، أن يقول: "عساك أن تفعل" و"عساكما أن تفعلان" إلى "عساكن وعساه أن يفعل" إلى "عساهن وعسايا وعسانا أن نفعل". والوجه في كون خبرية "يكاد" مقتضية لتنتهي متصرفاً فيها، أن الأصل في كلام المفردة الموضوعة للأخبار أن تتصرف فيها كالألفاظ الماضية بخلاف مواضع للانشاء منها كنعم وبئس، فإنه لا ينصرف فيها تشبيهاً لها بالحرف في إفادة المعنى الانشائي، ولا حظ له في

الإخبار أصلاً، والفعل أصل في الاخبار. ونحو: "بعت واشتريت"، و"نكحت واعتقت"، انما يستعمل في انشاء العقل ينعمل الشرع فانه في أصل وضعه للإخبار، فصح تعليلك كونه متصرفاً فيها لكونها خبراً محضاً ومن هذا التعبير يظهر ان قوله: "متفرقة على لفظ اسم المفعول"¹⁶⁸⁰ بمعنى متصرف فيها، فحدث الجار وأوصل الفعل فصار الضمير المجزوء مرفوعاً متصلاً.

﴿يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾

[سورة البقرة: 20]

قوله "والفتح أفصح"¹⁶⁸¹ في الصحاح: "الخطف: الاستلاب. وقد خطفه بالكسر يَخْطِفُهُ خَطْفًا وهي اللغة الجيدة. وفيه لغة أخرى حكاها الأخفش بالفتح يخطف، وهي قليلة رديئة لا تكاد تُعرف"¹⁶⁸² بفتح العين في الماضي وكسرها في الغابر.

¹⁶⁸³ **قوله**: "وأصله يخطف"¹⁶⁸⁴ نقلت حركة الياء إلى الحاء ثم أدغمت في الطاء وقد يخفى الادغام فيحرك الحاء بالكسر، إما لالتقاء الساكنين وإما لمتابعة الطاء، فيقال يخطف بكسر الحاء وحينئذٍ قد يجعل حرف المضارع تابعة للحاء، ومنه القراءة المروية، فقوله "على اتباع الباء الحاء" يعني ومع اتباع الحاء الطاء أو تحريكها بالكسر لالتقاء الساكنين.

قوله: "يُخْطَفُ"¹⁶⁸⁵ بضم الياء وفتح الحاء المشددة من خطف، والتضعيف فيه للتكثير لا للتعدية.

¹⁶⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

¹⁶⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

¹⁶⁸² الجوهري، الصحاح، (852/4).

¹⁶⁸³ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

¹⁶⁸⁴ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

¹⁶⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

قوله: "يُتَخَطَفُ"¹⁶⁸⁶ على البناء للفاعل، وهو هنا يكون متعديًا، ولذلك نصبت أبصارهم لقوله:

﴿وَيُتَخَطَفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: 67]، فذكره إشارة إلى أنه متعدد بالجملة، انه خبر كاد، وقد ذكر

البيضاوي أن خبرها مشروط فيه أن يكون مضارعًا، تنبيهًا على أن خبرها مقصود بالقرب من الحال، بناء على أن

المضارع المجرد علم الاستقبال مثل "ان" الناصبة و"السين"، وسوف يتبادل منه الحال و"كاد"، ولما كان موضوعًا

لقرب مفرط، كأنه لا يتواصل الحال حتى كأنه موجود بينه على ذلك بالتزام أن يكون خبره مضارعًا، لأن ماضي

الانقضاء لا يشير إلى قرب الحصول، والاسم إنما يدل على الذات، فلا يدل على التجدد، ما لا يدل على

التجدد، لا يدل على التجدد ولا يدل على قرب الحصول، لأن قرب الحصول إنما يكون في المتجدد، وأن يتجدد

عن كلمة "ان" لأنها علم الاستقبال، وفيها نوع تصديق وتأخير تسكين وسوف، فالجمع بينها وبينه |132 أ|

كأنه الجمع بين المتنافيين، فإذا جرى المضارع عن علامة الاستقبال كان ظاهرًا في الحال، وإن احتمل الاستقبال

سيؤكد به ما في "كاد" من الدلالة على قرب خبره من الوقوع في الحال، فإن قيل: الدلالة على الحال ينافي تأكيد

القرب من الحال، قلنا: المراد بالدلالة الدلالة، وهي لا تقتضي الحصول، فلا ينافي في القرب في الحال من الحال،

وانه قد يدخل عليه إن حمل "الكاد" على "فإن" لكونه موضوع الرجاء حصول مضمون خبره من غير اعتبار معنى

المقاربة في مفهومه على ما أشير إليه، ومعلوم أن ما هو مرجو الحصول لا يكون إلا مستقبلًا، فاستحسن لذلك

لكونه خبرًا مصحوبًا بعلامة الاستقبال نحو: "قد كان"، ومن طول البلاء أن يمضي كما يحمل على "كاد يخلق"،

إذ من خبرها:

عَسَى الْكَرْبُ الَّذِي أَمْسَيْتُ فِيهِ ... يَكُونُ وَرَاءَهُ فَرَجٌ قَرِيبٌ¹⁶⁸⁷

وذلك لتحقيق المناسبة بينهما من حيث ان الأخبار بقرب ورجاء الحصول متقاربين، واعلم إن خبرها إذا كان

هي منفياً في المعنى، فإذا نُكِّيت انتفى خبرها بطريق الأول، ولهذا كان قوله: ﴿لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا﴾ [النور: 40]، أبلغ

¹⁶⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

¹⁶⁸⁷ من الوافر، هُدُبة بن الحشرم، أنظر ديوان هُدُبة: 68.

من أن لو قيل "لم يراها"، وزعم جماعة أن نفيها اثبات، واثباتها لقوله: ﴿فَذَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: 71]، لأنها منفية والخبر مثبت. والجواب: أنهم ذبحوها في وقت وكادوا يفعلون في وقت آخر، أو أنه غير منسي مقارنة الفعل عن شدة تعنتهم وعسرهم في الفعل.

﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾

[سورة البقرة: 20]

قد عرفت أيضًا أنه استئناف ثالث، وأنه مما استأنف على القولين، وقوله: "وهذا تمثيل"¹⁶⁸⁸ لم يرد تمثيل مستعمل، بل أراد أنه جملة الأحوال ذوي النصيب. وقد يولغ في ذلك من شدة الحال على المنافقين وتناهي بطريقة التشويه وما فيه عطفًا على الشدة كأنه تفسير لها، وقوله: "إذا صادفوا" بيان لغاية التحير. والحقيقة من خفق البرق خفئًا، أي لمعة، والفرصة الشرب والنوية، يقال "فلان فرصة"، أي مهرة، وجاءت فرصتك من البتر، أي توبتك. والنهز التناول، إليك النهوض التناول، والنهز الشيء الذي هو معرض لكل غنيمة، والانتهاز كالاقتراب يعد إلى مفعول واحد، وقوله: "له فرصة" حال من موصوف في الحقيقة، وقيل مفعول ثان يتضمن الانتهاز معنى الاتخاذ وقيل لذلك الخفقة قليل جدًا.

قوله: "كلما نور لهم مشى"¹⁶⁸⁹ أي موضع مشي وهي المفعول بالمحذوف بمعنى نور، والمستتر في نور ضمير البرق والضمير البارز في "أخذوه" راجع إلى مشى، أي اخذوا المسلك ومشوا فيه. وفيه إشارة إلى أن الضمير الموجود في قوله تعالى: "فيه" راجع إلى المفعول المحذوف بناء على أن المقدر في حكم المفوض. فلذا صح رجوع الضمير إليه وقوله "مشوا" في مطرح نوره إلى أن ضميره فيه حينئذ راجع إلى البرق كضمير "أضاء" وإلى أن هناك مناطين مقدرين، والمعنى أن البقاء كلما لمع لهم مشوا في مطرح نورهم خطوات يسيرة مع خوف أن يخطف أبصارهم.

¹⁶⁸⁸ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

¹⁶⁸⁹ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

قوله: "ما همهم به معقود"¹⁶⁹⁰ لا ينافيه فيه ما تقدم من والجهل لها يأتون وما يدرون لأنه كسائر شدة الأمر تأييداً لغاية الحيرة، ولا ينافيه هم العقد، ولأن معناه لا يعلمون كيف يؤتون ما يؤتون، وكيف يدرون ما يدرون، مع كونهم حراسين على المشي.

ثم إن حاصل جوابهم أن كل ما يدل على تكرار الفعل لم يتكرر للشرط أبداً، وإذا لا يدل عليه. والقوم لما كانوا متحيرين في الظلمات مدهوشين بسببها كانت جل همهم مصفوفة إلى الصلاة، منها كانوا حراسين على المشي والمهرب رجاء أن يتخلصوا من تلك الحيرة والوحشة العظيمة. فلذلك قيل مع الإضاءة "كلما" حتى يدل على أنهم يعدون فرصة امكان للشيء، وثانياً غنيمة فلا يضيعوها بخلاف الوقت والثبات، فإنهم ليسوا حراساً عليه، وإن ينتفعوا بعدم نأي "مشوا" فذلك قيل مع الإدغام، إذ المجرد بياهم، إذ إنهم يقفون وقت الظلام من غير أن يتعرض لكون الوقوف مهماً عندهم، بحيث يتكرر منهم ذلك تكرار ما يؤدي إليه.

قوله: والمشي جنس الحركة المخصوصة"¹⁶⁹¹ إلى آخره قيل المشي اليسير السهل وهو في القرآن الكريم اليسير، نحو: ﴿يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ﴾ [الإسراء: 95]، وللمضي نحو: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾ [الملك: 15]، والابتداء نحو: ﴿وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ [الحديد: 28]، وللانجرار كما في قوله: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ [النور: 45]، وللنميمة نحو: ﴿مَشَاءٍ بَنِيمٍ﴾ [القلم: 11].

¹⁶⁹⁰ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

¹⁶⁹¹ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

﴿وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾

[سورة البقرة: 20]

قوله: "وهو الظاهر"¹⁶⁹² لكثرة استعماله وإذا كان ههنا مجازاً عن حقيقة استتاره، ولأن المتعدى لا يوجد في استعمال من يستشهد بكلامه ولم يذكر التفات من يعلمه للغة إلا قليل | 132 ب | قيل: كل واحد من أضاء وأظلم يكون لازماً ومتعدياً. ونقل عن الفاضل أنه قال: أظلم فلان علينا البيت، إذا أسمعك ما تكره من ظلام الليل بالكسر، ونقله الجوهري والأزهري عن الفراء.

قوله: "وتشهد له"¹⁶⁹³ فإن قيل لا يجوز أن يكون لازماً يكون عليهم قائماً مقام فاعله، يُجيب بأن عليهم تقابل لهم في "أضاء لهم"، فإن جُعلاً مستقران لم يصح عليه أن يقوم مقام الفاعل أصلاً، وإن جُعلاً صلتين بالفعْلان على تضمين معنى النفع والضرر صلح لأن يكون مقام فاعل المضمون دون المضمن على تقدير ذلك، إذا أظلم على كل ما أضاء مع كونهما جواباً للسؤال عما يسمعون في تاريخ الحقوق والحقيقة، يقتضي أن يكون الحلم مسنداً إليه ضمير البخت كإضاءة على معنى كلما نفعهم البرق بإضاءته افتراضه، وإذا أخرجهم باظلامه واختفائه مشوا. ومبنى البلاغات على رعاية المناسبة يندفع احتمال آخر في رد الشهادة، وهو أن يكون لله من قبيل ما أضمرت فيه المصدر المقصود، مثل أن يقال بمتوقع القعود وقد قعد، أي فعل القاعد الذي انتظر وقوعه كما تقرر في موضعه، فإذا قيل إنما غير الأسلوب ولم يعتبر مناسبة المقابلة لأن الظلام البرق غير مقبول، فيحتاج به إلى ارتكاب التجاوز عن اختفائه وهو خلاف الأصل، قلنا لا الابلاغية تقاومه مخالفة الأصل على أنه مرتكب في الوجهين السابقين أيضاً بالمعنى على الأول إذا أظلم عليهم بنفسه، وعلى الثاني إذا أظلم عليهم المشي، وظاهره أنه لا يتصف بكونه مظلماً سواء جعل متوارياً أو لازماً.

¹⁶⁹² الزمخشري، الكشاف، (86/1).

¹⁶⁹³ الزمخشري، الكشاف، (86/1).

قوله: "هُمَا أَظْلَمًا حَالِيَّ"¹⁶⁹⁴ قبل هذا البيت:

أَحَاوَلْتُ إِرْشَادِي فَعَقْلِي مُرْشِدِي ... أَمِ اسْتَمْت تَأْدِيبِي فَدَهْرِي مُؤَدِّبِي¹⁶⁹⁵

فالهمزة للانكار والخطاب للعاذلة، أم استمت؟ عطف على "أحاولت" والاستيلاء التطلب، أي التكلف بالطلب، تخاطب تلك العاذلة وعلى المرأة اللاتمة والعذل الملائمة لها منكم على مجادلتها استيلاء منها مهما كان. ينبغي كالأقدام والتأديب والفاء تعليل المحذوف، أي لا تحاول شيئاً منها فإن في إرشاد العقل وتأديب تصاريح الدهر كناية في إرشاد كل رشيد وتأديب كل سعيد. ولو روي بالواو الحالية لم يحتاج إلى تعديل، وكذا عن الشريف. والظاهر انه لا حاجة إلى ارتكاب التقدير على الرواية بالفعل. أيضاً يجوز أن تكون الفاء تعليلًا للانكار المستفاد من الهمزة، أي ما كان ينبغي لك الاقدام على ارشاده وتأديبه فإن في العقل والدهر كفاية عنهما. ثم انه لما ادعى انهم مسترشدون تأديبا من العقل والدار توجه لسائل أن يقول كيف أرشدك وأدبك دهرك فقال مجيباً له هما، أي العقل والدهر، أظلماً حالي، وأراد بحالي ما يتوارد عليه من المتقابلين كالخير والشر، والنفع والفقر، والصحة والمرض، والعسر واليسر، والمقصود بالتعميم يعني أن العقل والدهر أظلم علي جميع أحوالي وتركت عيشي وكنت مسخراً لما يقتضيه عقلي ودهري حتى وصلت حينئذ للكمال ورفعته حسن الخصال، فزال عني سببه ما فات، قيل ذلك من قدرات الرياضة والتعبد عن الاستبسال في مقتضيات الطبع والهوى، فهو ما دام في قيد الاستكمال والتأديب مضغم الأحوال وضيق البال محتبس عما تشتهيه نفسه وتميل إليه بعدما استكمل وتأديب. وصار العمل بمقتضى العقل خلقاً له وملوكاً كالأمر الجبلي حصل له سعة البال وانكشاف ظلمة الأحوال. فلذلك قال: "وما أظلم حالي تمت"، أي كشف ظلاميهما عني. وثمة حرف عطف لخصتها الرائ كما في قوله: "لُصِئْتِ" قلت لا يعني، وقوله: "عن وجه أمرد الشيب"، من قبيل التجريد حيث نزع وجرد عن نفسه شخصاً أمرد أشيب، والمعنى أجليا بهما عن وجهه، وأنا شاب شيخ الشيب في تجربته المأمور وعرفانها أو أشيب في غير أوانه لمواساة الشدائد.

¹⁶⁹⁴ الزمخشري، الكشف، (86/1).

¹⁶⁹⁵ من الطويل، لأبي تمام. ويقال لحبيب بن أوس، أنظر: الزمخشري، الكشف، (86/1).

قوله: "وهو وإن كان محدثاً"¹⁶⁹⁶ الشعراء على أربع طبقات: الجاهليون، كامرؤ القيس وزهير وطرفة، ومخضرمون، وهم الذين نشأوا بعد الإسلام وأسلموا، مثل حسان ولييد، والمتقدمون من أهل الإسلام، وهؤلاء كلهم استشهدوا بكلامهم في اللغة وأشعارهم. المحدثون من أصل الإسلام الذين نشأوا بعد الصدر الأول من المسلمين، كأبي تمام وأبي الطيب والبحتري، ولا يستشهد بشعرهم إلا إذا جعل ما يقولونه بمنزلة ما يروونه، واعترض بأن قبول |133| أ | الرؤية مبنية على الضبط والوثوق، إذ أن اعتبار القول والاستشهاد به مبني على معرفة أوضاع اللغة والاحاطة بقوانينها من النص. وأما اتقان الرواية، فلا يستلزم اتقان الدراية، ولا يستلزم من تصديق العلماء فيه جملة في الخامسة من أشعار من يستشهد بأقوالهم أن يكون جميع ما في شعره مسموعاً منهم أو مستنبطاً من القوانين المأخوذة من استعمالاتهم.

وأجيب بأنه صرح أولاً بكونه من علماء العربية، ثم أشار إلى أنه ثقة باقناع العلماء في الاستدلال بالأبيات بثبوتها في الخماسية، فإنه يدل على وثوقهم، كأنه أراد دفعه أن يقال كونه من علماء العربية ليس كافياً في جعل ما يقولونه بمنزلة ما يرويه، بل لا بد من اجتماع العلم مع العدالة. نعم، إن كان مقصوده بتنويله الاستدلال على علمه بالعربية واتقانه فيها وكونه ثقة فيما استعمله، كان الاعتراض وارداً قطعاً.

قوله: "قاموا وقفوا"¹⁶⁹⁷ بدليل وقوعه في مقابلة "مشوا".

قوله: "إذا ركدت"¹⁶⁹⁸ وقدم استعماله بمعنى نفقت مأخوذة من القيام بمعنى الانتصاب فهو من الأفضل.

¹⁶⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (87/1).

¹⁶⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (87/1).

¹⁶⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (87/1).

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 20]

قوله: "ولقد تكاثر هذا الحذف"¹⁶⁹⁹ أي حذف المفعول فيه شاء وأرادو متصرفاتهما إذا وقع في حاجة الشرط لدلالة الجواب على تلك المحذوفة معنى وقوعه في محله لفظاً، وإن كان ذلك نوعاً من التفسير بعد الإيهام، إلا في الشيء المستغرب كأنه لا يكتفى فيه دلالة الجواب عليه، بل يصرح به اعتناءً بتعليمه ودفعاً لذهاب الوهم إلى غيره بناء على استبعاد تعلق الفعل به واستقرابه. ألا يرى أن قلت: "لو شئت لبكيت"، وما جاز أن يتوهم السامع أن قصدك إلى تعلق المشيئة ببكاء الدم على مجرى العادة وأن ما ذكرته من بكاء الدم واقع بدله من غير قصد إليه كأنك قلت: "لو شئت أن أبكي"، ومع ذلك لبكيت دمًا، إلا أنك اعتمدت في حذف المفعول بذكر البكاء في الجواب في تأمين المتعلق بالمعتاد فهو وإن كان مرجوًا لأن تقييد البكاء في الدم يدل دلالة ظاهرة على أنه المراد، إلا أنه يحتمل فإذا برز المفعول، زال الاحتمال، وصار الكلام نصًا فيما قصده. فمن قال: إن قولك: "لو شئت لبكيت"، وما لا يحتمل سوى "لو شئت أن أبكي"، وما لبكيت فقد كابر وتعدى الباء إلى الدم والضمير لتضمينه مع وقول كلام: "بكيت الرجل" وعلى الرجل بمعنى.

وقال بعض المتأخرين فيه بحث لأن المذكور في جوابه لو هو البكاء المتعلق بالدم فأخذ البكاء من المذكور فيه. وذلك متعلق هو الاعتماد في تعيينه بالمعتاد خروج عن الانصاف ومخالفة للحق الظاهر؛ بل الصواب والجواب أن يُقال بأنواعه في أنه في مفعول المشية لا يكون مطلقاً عن القيد كما في بيت أبي الحسن: "ولو شئت أن أبكي لبكيت تفكيراً"¹⁷⁰⁰ أي لخرج بدل الدمع التفكير فيتبادر منه المعتاد، وقد يكون مقيداً بقيد هو منشأ الغرابة فإذا

¹⁶⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (87/1).

¹⁷⁰⁰ البيت: وَلَمْ يَبْقِ مِنِّي الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكُّرِي ... فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي بَكَيْتُ تَفَكُّرًا. من بحر السريع للبحراني في ديوانه: 55، وهو في مفتاح العلوم (٣٣٤)،

والإيضاح (١١١).

حدث اعتادوا على ذكره في الجواب، لم يكن المفعول الذي تعلق فعل المشيئة به غريباً مذكوراً الانتفاع المقيد بانتفاء قيده فليس بمفعول مقيد بما يفيد القرابة بمفعول مطلق عنه ويراد به المعتاد.

قوله: "وأراد: لو شاء الله لذهب"¹⁷⁰¹ معطوف على قوله "والمعنى لو شاء أن يذهب" في قوله بقصد الدعوة شدة صوته، وقوله "وهو ميض البرق" إشارة إلى جملة "لو شاء الله"، عطف على مجموع الجملة الاستئنافية، الآن يجعلونه من بعده نظراً إلى محصل المعنى. فالأول متعلق بالرعد وشدة صوته، والآخران بالبرق وقوة صوته. وقيل غرضه من هذا التقريب هو بيان ربطهم المعنوي بتلك الجمل. وأما عطفها فعلى قوله: ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾ [البقرة: 20] فيكون تنمة الاستئناف وداخلاً في جواب ما يقال إنهم ما يفعلون في تارة حقوق البرق وصفتيه لعله، والوجه كما لا يخفى عند تأمل الطبيب. واعلم أن "لو" من حروف الشرط الانتفاع الثاني عند الجمهور وبالعكس عند ابن الحاجب، وذلك أنه مشترك مع إن في الشرطية وحرف الشرط كل حرف دخل على جملتين فجأة على تحقق مضمون الأول سبباً لتحقيق مضمون الثاني، والفرق أنه يناط الجزاء بشرط في الاستقبال وإن دخلت على الماضي ولو يفيد | 133 ب | ارتباطها في الماضي على سبيل التقدير، وأدخلت على المستقبل، فمعناه انه "إذا أكرمتني أكرمتك" تعليق تحقق المضمون الثانية في الاستقبال يتحقق المضمون الأول فيه. ومعنى "لو أكرمتني أكرمتك" تعليق تحقق مضمون الثانية في الماضي يتحقق مضموني الأول فيه على سبيل التقدير. فكل من مضموني الجملتين منسي. أما الأول، فظاهر لأنه مقدر التحقق بكلمة "لو". أما الثانية، فلانتفاء تحققه، وهو التحقق الأولى الواقع.

فمن ذهب إلى أنها لانتفاء الثانية الأولى نظراً إلى تحقق المضمون الأول لما كان سبباً لتحقيق مضمون الثانية، كان انتفاء مضمون الأولى في الخارج سبباً لانتفاء فيه ضرورة انتفاء المعلول فيه. فإذا قيل: "لو جئتني لأكرمتك"،

¹⁷⁰¹ الزمخشري، الكشاف، (87/1).

كان لازماً لي لانتفاء الاكرام، والخارج أيضاً لم يكن، وإن لم يكن العلم بانتفاء الأول سبباً للعلم لانتفاء الثاني، بناء على أن العلم بانتفاء السبب الخاص لا يستلزم العلم بانتفاء حكم مطلقاً لجواز أن يتحقق سبب آخر.

ومن ذهب إلى أنها انتفاء الأولى، الانتفاء الثاني، نظراً إلى أن العلم بانتفاء الثاني يستلزم العلم بانتفاء الأول، ضرورة أن العلم بانتفاء المسبب يدل على انتفاء الأسباب كلها. فإن قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾ [الأنبياء: 22] ، فإن الفساد يستدل به بامتناعه عن تعدد الآلهة دون العكس، إذ لا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء الفساد، فعلى هذا يكون المراد ههنا الاستدلال على أن انتفاء الملزوم وهو المشبه بانتفاء اللازم الذي هو عدم الإرهاب، فهو في حكم القياس الاستثنائي الذي رفع فيه النقيض التالي لينتج النقيض المقدر، وهو أنه تعالى لم يشأ ذهاب سمعهم وأبصارهم، وإن تحقق سببه وهو بلوغ القصف والوميض إلى أقصى الغاية، فكأن عدم مشيئة الله مانعة من تحققه فظهر بهذا عطفه على مجموع الجمل الاستثنائية عن طريق التأمل. صادق أن جعله الانتفاء الثاني الانتفاء الأول هو الوجه وذلك لأن الحمل على الأول يستلزم كون المقصود من إيراد الشرطية بيان انتفاء المشيئة بانتفاء لازمها، وليس كذلك؛ بل المقصود ان أسباب ذهاب السمع والبصر قد تكاملت وعادت إلى أنه انتفى الانتفاء المشبه الذي هو مانع فيه بيان التباهي القصف والوميض إلى غايته والقوة بحيث ينبغي أن يؤثر الرعد القاصف في ذهاب السمع والبرق الخاطف في ذهاب البصر، لكن عندما تخلف عنهما سببهما فقد شرط التأثير وهو مشيئة الله تعالى وارادته جل وعلا.

وأول كلامه البيضاوي صريح في الأول وآخره منشعل بالثاني، اللهم إلا أن يقال ما ذكره ما اعطاه ظاهر وما ذكره آخر، اما إفادة المقام فكأنه قال وظاهر لو انه كان دلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني، إلا أن المقام يقتضي عكس ذلك فانه فائدته الشرطية، أم الأول إظهار المانع وهو عدم المشيئة مع قيام السبب المقتضي وهو الرعد القاصف الخاطف الثاني هو التنبيه على أمرين الأول: أن تأثر الأسباب في مسبباته مشروط بمشيئة الله ووجود تنبيه عليه ان الآية دلت على تحقق أسباب ذهاب اللحم وبصرهم ومع ذلك تخلف عنها الذهاب لفقدان

شرط تأثيرها وهو تعلق المشيئة، وإذا تحقق تأثير الأسباب في هذه المادة مشروط بمشيئة الله ان الأمر كذلك في سائر المواد الاشتراك في العلة. والثاني أن وجوب المسببات حاليتين، ذلك الوجود مرتبطا بأسبابها العادية واقع بقدرته ووجهة انه قد ثبت كونها منتهية على ان وجود المسببات واقع بمشيئته تعالى فيكون واقعاً بقدرته أيضاً، وذلك لأن المشيئة مرادفة للإرادة، وهي صفة شأنها ترجيح أحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر. ويفرق بينهما وبين القدرة بأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء، بخلاف نسبة الحشية إليهما، وإن المشيئة مسبقة بالقدرة، وعندما تبين أن وجود المسببات مشروط بالمشابهة للمشيئة، فقد تبين أيضاً أنه واقع بالقدرة على المشيئة. وضرورة أن الواقع بالسابق واقع لما هو سابق عليه، وكان ما بعده كالتصريح غنية عليه بشرط من أن وجود المسببات واقع بقدرته، فيكون كالتأكيد له. ولذلك لم يعطف عليه، |134 أ| وإن مقالة التصريح ولم يقل صريحاً بناء على أن ما نبه عليه ما قبله خص مما يدل عليه ما بعده، لأن ما قبله إشارة إلى أن ذهاب سمعهم وابصارهم لكونه مشروطاً بمشيئة الله واقع بقدرته، وما بعده يدل على شمول قدرته لجميع الأشياء، فلا يكون لما نبه عليه بما قبلها، بل كالتصريح له من حيث أن ذهاب السمع والبصر داخل في جملة الأشياء التي حكم شموله القدرة عليها.

وقال ابن الكمال: "وفائدة هذه الشرطية: التنبيه على أن كل محنةٍ معها منحة، وأن نعمة الدفع تفوق نعمة النفع، ولا دلالة فيها على وجود ما يقتضي الجزاء المذكور ولا على أن تأثير الأسباب شروط لمشيئة الله تعالى. وأما أن الكل واقع بقدرته تعالى فالتنبيه عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20] تقرير لما تقدم"،¹⁷⁰² وأنت خبير بأن ما ذكره من التنبيه يليق بإشارة أصل التأويل والسياق لا يقتضي ذلك، ولم يدعي واحد الدلالة فيه على وجود ما يقتضي؛ بل هي مأخوذة مما قبلها على الهول الهائل الذي يقتضي عادة مثل ذلك، وإن دل على إبداء ما يمنع ذلك ولا اشتباه فيه على ما قرر، وكذلك في دلالة على الشرط المذكور على ما حقق.

¹⁷⁰² تفسير ابن كمال باشا، (88/1).

ثم إذا لم يستمع الكلام على الدلالة على أن ما وقع واقع بقدرته، كيف يكون ما بعده تقريراً لما تقدم؟ فذلك ما يدل على عدم الاكتمال. ثم جعل ما بعده تقريراً لا يخفى ما فيه.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

[سورة البقرة: 20]

قوله: "والشيء: ما صح أن يعلم و يخبر عنه"¹⁷⁰³ اعلم أن المقام تقرير المرام يحتاج إلى تحديد ما ذكره البيضاوي قدس سره وحاصله ان الشيء يختص بالموجود عند الأشاعرة، فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء، فالشيئية عندهم تساوي الوجود. وأما كونها مترادفين بأن يتحد مفهوماً، فهم مترددون في ذلك، بل يدعون نفيه بناءً على أن قولنا: "السواد موجود" يفيد فائدته يعتد بها بخلاف قولنا "السواد شيء". فلذلك لم يقل يُرادفه الموجود، واستدل على الاختصاص بأنه في الأصل مصدر. إلا أنه ينظر استعماله في المعنى المصدرى النسبي، بأن غلب استعماله في الذوات القائمة بأنفسها، أما لكونها شيئاً أو شيئية ففي الأول يكون المعنى الفاعل بمعنى المفعول، وعلى التقديران يكون ما أطلق عليه موجوداً اما على الأول فلا أن ما قامت به المشيئة يجب أن يكون موجوداً، واما على الثانية فلا أن مشيء وإن كان أعم من شيء وجوده بناء على أن طرفي العدم من الممكن أن يتعلق به المشيئة عندهم كما في إعدام الموجود، فلا يلزم من كون الشيء بمعنى الشيء كونه موجوداً إلا أن المراد بالمشيء، المشيء وجوده، هو قريب من التقييد، كون مشيئة الوجود الحمل بالنسبة إلى مشيئة العدم، منذ ذلك جعل بمعنى مشيء وجوده بمعنى ما شاء الله وجوده. أراد به دفع ما يقال، كون الشيء بمعنى مشيء وجود دينه لا يقتضي كونه موجوداً بالفعل. فالشيء حينئذ يتناول المعدوم، وهو عين مذهب المعتزلة. وذلك الامتناع تخلق مراده تعالى عن مشيئة. أما من شاء كان في ذلك الوقت الذي تعلق فيه، ويرد عليه ان قوله في الجملة يشير إلى اطلاق

¹⁷⁰³ الزمخشري، الكشاف، (87/1).

شيء على المعدوم الذي سيوجد فلا يساوي الموجود بل يعم منه، وهو عين مذهب المعتزلة. فاللازم غير مطلوب، والمطلوب غير لازم.

ويدفع بأن المراد بيان ان لفظ الشيء منقول من المعنى المصدري إلى كل واحد من الموجودين. الممكن الذي شاء إليه لوجوده والموجود الذي من شأنه ان شاء واجباً كان أو ممكناً بالاشتراك اللفظي بدلالة الاستعمال. كما في القرء المشترك بين الحيض والطهر، فإن اللفظ إذا استعمل في معنيين معاً على البديل من غير دمج لحكمة الاشراك.

قوله: "الأطلق"¹⁷⁰⁴ بمعنى شاء تارة، وبمعنى أخرى أراد به بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه لا بيان المنقول إليهم، ويبنوا ما يصح إطلاقه لو بالشيء عليه حتى يرد أن يقال اللازم صحة إطلاق نفذ الشيء على المعدوم الذي سيوجد وهو غير مطلوب، وعليه، أي وعلى إطلاق نبض الشيء بمعنى الشيء ووجوده في الآيتين المذكورتين فلذلك يبقى عن استغراقه ولا يحتاج لإخراج الواجب والممتنع لأنهما ليسا بداخلان في مفهوم الشيء وجوده حتى يحتاج إلى المشوية، أي الاستثناء. يقال هذه منه ليس فيها مشوية ولا يشأ أي استثناء، فإن قيل الشيء حينئذ منقولاً إلى الإثم ولا فيه معنى الوصية قلنا لا منافات كما في "الكتاب" و "الإمام" ونحوهما | 134

ب | فإن قيل: كون الشيء في الآيتين بمعنى المشيء يستلزم أن يكون الموجود حال وجود، متعلقاً للقدرة وأطلق وهو محنصر، لأن القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الإرادة وتأثيرها وهو إيجاد. وكذا الأطلاق وكذا الخلق هو الإيجاد، وإيجاد الموجود محال، لأنه تحصيل الواجب أجيد من تحصيل الحاصل. أجيب بأن المحال هو إيجاد الموجود، موجود حاصل فيه هذا لا إيجاد، وهو غير لازم، بل اللازم إيجاد موجود، وهو أثر ذلك لا إيجاد، وهو ليس بمحال. والمعتزلة لما عرفوه تارة لما يصح أن يوجد فعم الواجب والممكن. وأخرى لما صح أن يوجد بعلم وبخبر عنه. نعم

¹⁷⁰⁴ الزمخشري، الكشف، (87/1).

الممتنع أيضاً اقتضت الآيتان المذكورتان بظاهرها أن يكون ذات الواجب قادراً على نفسه وفهم الممتنعات، وخالقهم احتاجوا إلى تخصصهما على ما سنذكر.

قوله: "في ساقه الباب" ¹⁷⁰⁵ أي في آخره، وإنما "يرجم به" مجازي أواخر الكلام من القرينة لأنه يذكر في أحوال التذكير والتأنيث وعلامات ما يظهر في أواخر الكلام، والاستشهاد بقوله "ألا يرى أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه"، وإنما جعل الثاني من التفكير متفرعاً عنه بناء على أن لفظ "الشيء" كأنه عمدة في الألفاظ لتناوله كل ما يفهم ويخلف عنه، وهو مذكر، أو على أن وقوعه على كل ما أخبره عنه من قبيل "من قبل"، أن يعلم أذكر هو أم أنثى، دل على أنه اعتُبر وجه الذكورة في كل منهما على الأنوثة. وقوله "وهو أعم العم" من كلام المصنف، ومعطوف على قول "الشيء" على قوله "والشيء ما صح أن يعلم ويخبر عنه"، المقصود أن لفظ "الشيء" وما يقوم مقامه أشد عموماً من كل عام، كما أن لفظ "الله" أشد خصوصاً من كل خاص، حيث لا يحتمل الشركة بوجه، ولا يجوز إطلاقه على غيره تعالى. هذا التقرير يظهر ما في قول ابن الكمال: "ان من الشيء أعم العام يقال يقع على ثلاثة نص على ذلك سيبويه" ¹⁷⁰⁶ فتأمل.

قوله: "والمحال" ¹⁷⁰⁷ يريد تناوله بحسب مفهومه لغة، وأما ما ذكره في علم الكلام من أن المحال أمسى شيئاً اتفاقاً، وأن النزاع في المعد الممكن هل هو شيء أولاً، فذلك في التشبيه بمعنى التقرر والتحقق منفكاً عن صفة الوجود لا في إطلاق لفظ "الشيء" على مفهومه. فإنه من مباحث اللغة المستندة إلى النقل والسماع، لا من المسائل الكلامية المبينة على الاخبار الدقيقة.

¹⁷⁰⁵ الزمخشري، الكشف، (87/1).

¹⁷⁰⁶ تفسير ابن كمال باشا، (88/1).

¹⁷⁰⁷ الزمخشري، الكشف، (87/1). ورد في الأصل: "المح".

قوله: "فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر القادر"¹⁷⁰⁸ يريد أنه عام مخصوص بقرينة العقل، وكذا الواجب

لذاته الشيء عند ذكره أيضاً، ومن ثمة قيل: "أراد بالمستحيل" في السؤال والجواب ما يستحيل تعلق القدرة به في

نفسه، يتناول الممتنع والواجب معاً، وبالمستقيم يقابلهما ويخرجان منه.

قال ابن الكمال: "خص بدليل العقل وقرينة القدرة، اذ القدرة هي مبدأ الافعال المتضادة على نسبة

متساوية، والواجب راجح الوجود، والممتنع راجح العدم، فلا يمكن تساوي الطرفين الذي هو شرط تعلق القدرة إلا

في الممكن فكأنه قيل: على كل شيء ممكن قدير"¹⁷⁰⁹ قد يريد أن تخبر بأن دلالة العقل تلك القرينة فجعلهما

دليلين واضحين.

قوله: "فمختلف فيه"¹⁷¹⁰ أي، هل يمكن أن يتعلق قدرتان معاً بمعنى بمقدور واحد؟ أولاً، فإن أمكن، فكان

مقدوره غيره مقدوراً له أيضاً، داخلاً في حكم الآية وإن لم يكن، كان في حكم المستحيل، خارجاً عن شمول قدرته.

وجمهور المعتزلة منعوا أن تتعلق قدرتان بمقدور واحد بمعنى امتناع قدرة غير مؤثرة تجتمع قدرتين على مقدور واحد،

يستلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وذلك مستحيل، فحصول الآية إلى مقدور العبد أيضاً. والأشاعرة قالوا: لا

تأثر بقدرة العبد إيجاباً أو جميع الممكنات، مستندة إلى قدرته تعالى إيجاداً إلا أن الأفعال الاختيارية للعبد قد تعلق

القدرتين إيجاباً بمقدور واحد على ما مر، فصح استدلالهم بالآيتين على أن مقدور العبد مقدر لله، فإن مقدور

العبد شيء، وكل شيء مقدور لله لهذه الآية، فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدور الله تعالى.

¹⁷⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (88/1).

¹⁷⁰⁹ تفسير ابن كمال باشا، (88/1).

¹⁷¹⁰ الزمخشري، الكشاف، (88/1).

قوله "من التقدير"¹⁷¹¹ قد مر يجعل المجرد مأخوذاً من المزيد، إذا كان أعرف بالمعنى المشترك ترجيحاً بجانب المعنى عن اللفظ، وقيل: إرادة أنهما متلاقيان، والاشتقاق من قادر، لكنه عدل إلى اللفظ التقدير للاجتهاد بالمعنى المقصود دون لفظ القدرة.

قوله: "على مقدار قوته"¹⁷¹² وقال البيضاوي: "أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته"،¹⁷¹³ وقيل أو على | 135 | مقدار ما تقتضيه الحكمة، فقد تُسرّ بسره القدرة بأنه التمكن من إيجاد الشيء، وفيه أنه لا يتناول التمكن من إعدامه بعد الوجود، وهو معتبر فيها قطعاً، ولا التمكن من الإبقاء لأنه غير الإيجاد، وسيأتي أن الممكن من حال بقائه مقدوراً عليه اللهم، إلا أن يُقال: التمكن منهما يستلزم التمكن منهما استلزماً ظاهراً. والاختصار عليه وله زيادة شرفه، وبه يعلم ضعف ما قيل، ان المقدور وإن أريد به القدرة فهو لا يكون إلا موجوداً، وإن أريد ما يصلح أن يتعلق به القدرة يكون معدوماً. وما هو المعنى بقولهم: إن الله قادر على جميع الممكنات، وإن مقدوره أنه غير متناهٍ ونقل عن بعضهم أنه صفة يقتضي التمكن، ويجب أن يحمل على التمكن من الإيجاد والإعدام.

وعن آخرين قدرة الإنسان بمعنى الصفة التي يحصل بها التمكن من الفعل، أي الإيجاد والإعدام، وقدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه، ولعل الذهاب إليه نظراً إلى تعليل الصفات الزائدة أو نسبتها رأساً وعرفاً القادر بأنه الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. وهذا أحسن مما قيل، وإن شاء ترك لأن ظاهرها يقتضي أن يكون العدم الأصلي متعلقاً للمشبه، وليس كذلك، كما تقرر في مواضع ثمان، كل واحد من الفعل وعدمهما أعم من الإيجاد

¹⁷¹¹ الزمخشري، الكشاف، (88/1).

¹⁷¹² الزمخشري، الكشاف، (88/1).

¹⁷¹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (53/1).

والإعدام، ومعنى العبارة "إنشاء الإيجاد والإعدام فعله، وإن لم يشأ الإيجاد والإعدام لم يفعله". فمعنى "كونه قادرًا أعلى الموجود حال وجوده" هو أنه، إن شاء عدمه، أعدمه. وإن لم يشأ عدمه، لم يعدمه.

صرح الشريف بأنه تعالى قادرًا بهذا المعنى، متفقًا عليه بين الفريقين. إلا أن كلمة "إن" الأصل فيها أن تستعمل في المعاني المحتملة المشكوكة، وانطباعها على أهل القائلين بالاختيار ظاهر وإن فسره الحكماء به، فلا بد أن يحملوها على مجرد التعليق، فكونه تعالى قادرًا بهذا المعنى متفقًا عليه بين الحكم القائلين بالإيجاب، وبين القائلين بأنه فاعل مختار لأن القائلين بالإيجاب ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل، الذي هو الفيض والوجود، لازمة من ذاتها لزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما، كما يقدم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدم الثانية ممتنعاً صدقياً، وكلتا الشرطيتين الصادقتين في حقه تعالى. وإن القائلين بالاختيار قالوا إن كل واحد من مقدم الشرطية الأولى ومقدم الثاني ليس بواجب الصدق ولا ممتنع الصدق، فإن كل واحد من المشيئة وعدم المشيئة ليس بلازم لذاته تعالى، وعرف التقدير بأن الفعل هو الفعل لما يشاء على ما شاء، وأي على الوجه الذي شاء ما شاءه عليه من الوجوه المختلفة، وهذا مبني على ما مر أن صيغة الفعل للمبالغة فيكون قد ير أبلغ من القادر.

وبعضهم على أنها بمعنى الاعتبار بالمبالغة والعموم بالنسبة إلى منشأه في مفهوم العدم. ولكون فعله لكل من هو موافقاً للوجه الذي شاء ملكوته عليه، فلما يوصف به عن الباري، فإنه يوصف بالعجز من وجوده وعدم الاصابة أيضاً، وذكر في الآية الدلالة على المطالب الثلاثة وبين وجه الدلالة بقوله: "لأنه شيء وكل شيء مقدور" على سبيل البدل، وذلك لأن كل حادث حال حدوثه والممكن في حال بقاءه، وكذا مقدور العبد شيء، وكل شيء مقدور له تعالى. فينتج أن لكل واحد منهما منها مقدور له تعالى، وما يقال الحادث وحال حدوثه موجود وكذا الممكن وحال بقاءه كتعلق القدرة به تحصيل الحاصل مدفوع لما مر من أن المحال الموجود بوجود سابق وهو غير لازم، لأن الوجود لا وجود للمحدث حول حدوثه هو الوجود الحاصل له بهذا الإيجاد، لا وجوب سابق عليه، وكذا وجود الباقي حال بقاءه فكما أن أصل وجوده الحاصل له في أول زمان حدوثه فائض عليه من المؤثر

الحقيقي، فوجوده وبقاؤه فيما بعده من الضروري حاصل له بإيجاد الفاعل أيضاً، ففي أي حين انقطع استفادته الوجود منه، وحيز معدوم، فالممكن في كل زمان من الأزمنة وجوده موجود، بوجود فائض عليه في ذلك الزمان من الموجد كاللازم من كون الممكن مقدوراً كونه موجوداً له بوجود هو أثر ذلك الإيجاد وافحام لفظ الماء الممكن وعدم الاكتفاء بأن يفعل دليل على أن الحادث حال | 135 ب | حدوثه وبقاؤه مقدوران للإشارة إلى أن صفاته حال بقاءهما ممكنات مقدورة له تعالى. فأورد لفظ "الممكن" لعمومه من الحادث، لكن كونهما مقدورات مشكل، لأن أثر المختار حادث، ولذا اضطر إلى أن يكون موجباً بذاتك حق الصفات. فكونها مقدورة بمعنى أن الذات، إن شاء أوجدها، وإن لم يشأ لم يوجدها، لا ينافي كون الذات موجبة بالذات في حق صفاتها، ولكن ينافيه أن لو كانت مقدورة بمعنى المستلزم لكونه موجدتها فاعلاً مختاراً. أو هو أن القدرة عبارة عن كون فعل بحيث يصح منه إيجاد المقدور وأن لا يكون شيء منهما لازماً لذاته، فالقادر بهذا هو المقابل للموجب بالذات، لا القادر بالمعنى الذي فسره قدس سره به آنفاً للتشريع ههنا في بيان ما يتعلق بالمتمسلمين وتقرير ما وقع في كلام العلامتين.

قوله: "ثم ثنى الله سبحانه في شأنهم بتمثيل آخر"¹⁷¹⁴ عطف على قوله: "عقبها باضرب المثل"، والغيب في الورد والزيادة "**داخلي**"، أن يحصل ذلك في يوم دون يوم، واستعمل ههنا عقيب، أي إيضاحاً عقيب إيضاح وعلى أثره.

قوله: "وكما يجب"¹⁷¹⁵ أصل الكلام أن يُقال، ويجب على البليغ أن يفصل ويشيع في مواردتهما، كما يجب عليه أن يحمل ويوجد في مظاهما، إلا أنه قدم المشبه، أعني كما يجب، فصار مقارناً. ثم كرر بقوله كذلك لطول الكلام ووضع المشيئة لولا الواجب ما كان يجب عليه مبالغة، فصار هو عاملاً في المصدر، أعني كما يجب، وزيد الكاف في "كذلك كان المشبه بالمقدم" منزل منزلة الشرط، وقيل إذا وجب ذلك فقد وجب هذا أيضاً في الواو في

¹⁷¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (78/1).

¹⁷¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (78/1).

قوله "وكما العطف ما بعد على ما تقدم" والحكم بأن هذه الواو للاستئناف والكاف كما في "كما مرفوع الماء محل" مرفوع المحل على الابتداء وكلمة "ما" موصولة لذلك دخلت الفاء في الخبر ظاهر البطلان.

قوله: "أنشد الجاحظ"¹⁷¹⁶ استشهاد معنوي يصف قومًا بالبلاغة بأنهم يطيلون تارة ويجيزون أخرى، كلا في موقعه. قالوا: "رمى الشيء بالشيء" إذا القاه وحى به. الملاحظ نفى على المصدر، أي وتارة، أي ما يأتون بكلام سريع خفي كحال من يلاحظ حبيبه أن ينظر إليه من مؤخرة عينه خوفًا من الرقباء، وكلمة "لا" في قوله ﴿وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحُرُورُ﴾ [فاطر: 20-21] مذكورة للنفي مؤكدة له كما في قولك: "ما جاءني زيد ولا عمر"، وأما التي في قولك: "ولا النظر لا الحرب ولا الأموات"، قلت: كذلك لا يصح أن يقدر بعدها، ذلك الفعل المنفي عن سوى، لأن مجموع هذين المتقابلين لكل واحد منهما، فهي زيادة محضة، وقد يقال قصد نقل الاستواء في كل واحد منهما نقيض إلى الآخر كأنه قيل: "ولا تستوي الظلمات مع النور ولا النور مع الظلمات".

قوله: "ألا ترى"¹⁷¹⁷ يروى "بغير" و "أو" ليكون للبيان لما تقدم وضعفه ظاهر، الأولى العطف نظرًا إلى جانب المعنى الآخر، إلا أن ما شيء في التنزيل لا يُرى إلى ذي الرمة ليعلم كيف صنع في قصيدته، حيث قال: "أذ ذاك أمنا"، وقد يقال "أذاك" في عبارة المصنف مفعول الصنعة، أي كيف صنع هذين التمثيلين والممشى بفتح الميم فقط بيض مسود ونور غش القوائم بكسر، أي فيها خطوط سود، وقوله "بالوجه اما ضبط مستقيم" وقع صفتة ليمشي، أعني لما صوفه وأكرعه، فاعل له، وأما لغوا وأقطعه، فاعل تنشئة منتفش منقط بالوجه أقرعه، وبعده مصبع الخدعان ذا ناشط شبيب، ثم قالب أبيات: "اذ ذاك" إن خاطب بالسعي مريعة أبو سلمى أنت وهو

¹⁷¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (78/1).

¹⁷¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (79/1).

متقلب المدفع الأسود من "السفعة"، وهي سواد في احتراق، والغادي الذاهب والناشط، والذي يخرج من أرض إلى أخرى فرحًا ونشاطًا.

وفي الصحاح قال الأصمعي: "الشَّبَبُ: المُسِنَّ من ثيران الوحش الذي انتهى أسنائه"،¹⁷¹⁸ وقال أبو عبيدة: "هو الذي انتهى شبابه"، وفي المسند: "هو الفتى من ثيران الوحش". والمقصود من الكل واحد، وهو ما تكامل سنه بمعنى غايته، والقاضي هو الضليم، أي الذكر من النعام إذا أكل الربيع فاحمرت ساقاها، والثني المستوي من الأرض، وهي ههنا علم أرض بعينها شبه، أو ولا الناقة بحمار الوحشي. ثم قال: "أذاك" الحمار الذي مضى ذكره في الأبيات السابقة شبه ناقة أم ثور وحشي، وذاك الثور يشبههم أم النعام، وذكر له أفرًا ثلاثين دخل في المساء، وهو منقلب إليها أسرع ما يكون | 136 أ | وإنما أدخل همزة الاستفهام مع عديلها بين هذه التشبيهات، دلالة على تحيزه في وصف الناقة وسرعة سيرها، كأنه سئل عن ذلك قبل دلالة على التسوية، فذلك الأول إشارة إلى الثمار، والثاني إلى النور، والتمشي مبتدأ خبره محذوف كما أشير إليه، ولا يجوز أن يجعل خبرًا لمبتدأ محذوف، أي أن فتى ذاك لأن معادلا نمشي هو الحمار للناقة، كما أن معدل الظلام هو الشمس لدونها.

قوله: "واظهاره الايمان بالاضاءة"¹⁷¹⁹ اعترض بأنه مخالف ما تقدم من أن المشية بالإضاءة والانتفاع بالكلمة الجراءة على ألسنتهم، ولا يناسب ما تأخرنا من أن المشي بالانطفاء هو انقطاع الانتفاع، بل يناسب أن يقال شبه انقطاع الظهور بالانطفاء.

وأجيب عن الأول بأن المراد هنا الإضاءة المتعدية وثمة الإضاءة اللازمة وعنهما معًا بأنه المراد بإظهار الإيمان أثره عن الانتفاع به، فمعنى كلامهم أنه شبه المنافقين، أي هو إظهار الإيمان بالمستوقد، أي باستبعاده، وشبه أثر الأول، أي الانتفاع بأنه الثاني، أي الإضاءة، ويؤيد هذا الجواب أن تشبيه ذات المنافقين بذات المستوطن ليس

¹⁷¹⁸ الجوهري، الصحاح، (151/1).

¹⁷¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (79/1).

مقصوداً في الآية. والحمل على مجرد التوطئة بعيد جداً، وحينئذ يقول للمستوقد استيقاظا وإعازة وحموم النار للمنافق لإظهار الإيمان والانتفاع به والانقطاع إما بالموت أو بالفضيحة كما مر. أو بالطبع، أو بالموت إذا حمل الانتفاع على التأثير من الكلمة فيكون هذا التفريق في التشبيه شاملاً للوجوه المذكورة قبيل التغيير الأخير الذي بينه تفرقة هناك.

والبيضاوي زاد في التمثيل لذوات المنافقين وشبههما بذوات المستوطنين كما تعرض في التمثيل الثاني لنفس المنافقين وشبههما بذوات المستوفدين، كما تعرض في التمثيل الثاني لأنفس المنافقين وشبههما بأصحاب الصيد عملاً بمدح حمل التشبيه على المفرق، فإن حقه أن يتكلف بازاء كل المفردات المذكورة، وأحد الطرفين مفرداً في الطرف الآخر وشبه أحدهما بالآخر، وكل واحد من الطرفين أربع مفردات، اعتبرت المشابهة بينهما وبين المفردات الأربع المتحققة في الطرف الآخر.

قوله: "لأن القلوب"¹⁷²⁰ كناية، وأيضاً مع كونه سبباً للنجاة، موجباً لهلاك هؤلاء الذين لا بسوه خداعاً، كما ان الصيد مع كونه رحمة لهلاك طائفة مخصوصين.

قوله: "وما يتعلق"¹⁷²¹ ذكر جماعة من الثقات أن الرواية بصيغة المبني للمفعول والضمير للمجرور الموصول، أي: وشبه ما يتمسك به من تشبه الكفار بدفع الإسلام بالظلمات، فإنها سبب الحيلة، مثلها وأيدها بعضهم بالدراية، لأن التصريح يتعلق للشبه بدين الإسلام، يشعر بأنه في نفسه مما سقى أن يتطرق إليه بالشبهات. وهذا وإن لم يقدح في نفسه، إلا أن يدل على نقصان ما في ظهورها. ثم زعم بعض الناس أنه يقول حينئذ بيان تعلق بالدين على ما يعطيه الظرف في قوله تعالى: "فيه ظلمات"، وان هذه الرواية تغيير وتحريف للرواية الأخرى

¹⁷²⁰ الزمخشري، الكشاف، (79/1).

¹⁷²¹ الزمخشري، الكشاف، (79/1).

الصحيحة. قال: فلا رواية ولا دراية. والجواب: إن الشبه إذا تمسك بها للدفع الإسلامي، كان تعلقها بها من هذه الجهة ظاهراً، فلا حاجة إلى الترشيح به، وأن تلك الرواية قد صححها من هو أعلى كعباً منه فيها.

قوله: "وما فيه"¹⁷²² أي، في دين الإسلام، يعني أن كل واحد من الوعد والوعيد، شبه بكل من الرعد والبرق، لاشتغال كل منهما على خوف وطمع. فمن حيث تضامنها للطمع، شبههم بهما الوعد، ومن تضامنها للخوف، شبههم بهما الوعيد، وليس الكلام على اللف كما ظن، ولذلك قال في السؤال بعض بقي بدون الباء.

قوله: "والمعنى أو كمثل ذوي صيب"¹⁷²³ حيث صرح بلفظ المثل تنبيهاً على أن ذكره لا يناسب تفريقه في التشبيه، لأن كل واحد من الأمور المذكورة في الجانب المشبه به، حال من أحواله فيسبق عليه المثل وقف على تلك الأحوال المطلوبة، والمشبه يقال أنه من لفظ المثل في جانب المشبه دال على المشبهات اجمالاً، فلا يكون مطوياً كما ذكره. مردود بأن التشبيه المفرق هنا إنما هو بين خصوصية أحوال المنافقين المعلومة فيما سبق، وبين خصوصيات أحوال المستوقد أو أحوال الصيد المفهومة العبارات المذكورة معه أو قميصه دواء طيب، والأشياء المشبهة بها مذكورة بخصوصياتها دون أحوال المشبه، فإنها مطوية قطعاً | 136 ب | "اعتماداً على ما سبق، فإن قيل: أللنفاقين دين يحیی به القلوب حتى تشبه بالصیب؟ أجیب بأنهم ملتبسون بدين الإسلام، الإسلام الذي فيه حياة القلب، لكن على وجه النفاق. فهم بدون ذلك إغراً وأبلاً بافحامهم بالنسبة إليه كحال القوم بالقياس إلى الصيب. الإشارة بقوله: والمراد كمثل قوم أصابتهم السماء على هذه الصفة، وهي ان أصابتهم مطر فيه ظلمات شديدة ورعد قاصف وبرق خاطف وصواعق مهلكة فلقوا من الخوف والمشقة ما لقوا. واعلموا أنه فرق بين تقدير المصنف وتقرير البيضاوي، فهنا في غاية الوضوح، ولا يحتاج إلى ما ذكر ما في الشروح.

¹⁷²² الزمخشري، الكشاف، (79/1).

¹⁷²³ الزمخشري، الكشاف، (79/1).

وذكر أيضًا خلاصة ما ذكر عن بعض الفضلاء بقوله: وقيل: شبه الإيمان وما عليه. جعل التمثيل الثاني من قبيل التمثيل المفرد أيضًا، فيجب أن يعتبر هنا أيضًا تشبيه أنفسهم بأصحاب الصليب الذي شبه به الإيمان ونحوه، لما اعتبر في جانب المشبه الصيد الحقيقي الذي هو المطر والسحاب الحاصل باصطحابه، لا بد أن يعتبر بازائه في جانب المشبه شيء بذلك، ويكون حاصلًا للمنافقين حتى يكونوا بذلك كأصحاب الصيب الحقيقي كما اعتبر ذلك في الوجه الأول، وهو إيمانهم المخالط بالكفر والخداع، وشبه بصيب في ورعد وبرق. اعتبر حينئذ حصوله لهم اختصاصه بهم، والشيء المشبه بالصيب الحقيقي في هذا الوجه هو مجرد الإيمان بالقرآن ووسائل المعارف مع قطع النظر عن حصوله له كما يدل عليه قوله: "شبه الإيمان" من غير إضافة شيء منها. ثم انهم مع ذلك شبهوا بالسحاب، وذلك يستلزم إضافة الأشياء المذكورة إليهم. فالوجه فيه انه نظر أولاً إلى عدم حصول تلك الأشياء لهم في نفس الأمر، وثانياً النظر إلى ما بينهم وبينها من أدنى الملازمة، وهو كونه في زمن الظهور ظهورها وإشراق أنوارها، فاعتبر إضافتها إليه لذلك بخلاف الوجه السابق عليه، فإنه مشبه حقيقي فيه الإيمان وما المخالط بالكفر والخداع على ما قرر، وأما مشابهة الوعد بالوعيد، فلكونه مبشراً بالغيب الذي هو من آثار رحمة الرحمن، ومشابهة الوعيد فلكونه منذراً بالصاعقة التي هي من آثار القهر والنعمة، ولم يتعرض لها وقد فسرهما.

وللراغب الإمام شبه من أحوال المنافقين من قوله: ﴿يَكَاذِبُونَ﴾ [البقرة: 20] ، يمكن أن يقال: شبه قرب صرف الآيات الباطلة إبصارهم عما كانوا يعرفون إليه من حطام الدنيا وسائر الأباطيل، يخطف البرق اللامع أبصارهم وهو عدم الخلاص من الصواعق، معنى قوله: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 19] ، والانتزاع حركة النشاط، والمراد بالرشد من ههنا خلاف، وهي عدم النبيل بما طلبه، والرفق العطاء والطموح، وارتفاع البصر والنظر إلى الشيء نظر رغبة ان يشبه ارتياحهم وخفتهم بما يطلبونه في أنفسهم، ومن العطاء والصلة التي ترتفع إليها أبصارهم فإن مطمع نظرهم من النفاق، ومراعاة الخطوب العاجلة، وقوله له بالتي متعلق بمحذوف على أنه مفعول ثانٍ لجعل أي ولو شاء الله لجعلهم ملتزمين بالحالة التي يجعلونها لأنفسهم، فإنهم جعلوا أنفسهم فاقد الحواس،

وإن عطلوا ولم ينتفعوا بأن عطلوها ولم ينتفعوا بها وصرفوها إلى غير ما خلقت لأجله، فتناسب بمقتضى عقاب الله أن خوفهم حقيقة حيث صعيق الرعد ووميض البرق ولهاب السماء وأصاب الصيب أبصارهم، لكنها لعدم تعلق مشيئة الله بذلك، والحاصل أنه كلما تحقق في جانب المشبه به من أسباب الذهاب بالسمع والأبصار، ومعنى ذلك لم يذهب لعدم تعلق به فكذلك في جانب المشبه، فذكر قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ﴾ [البقرة: 20] إلى آخره في جانب المشبه به ليكون بينهما على أنه كذلك في جانب المشبه.

وعن بعض العارفين في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ [البقرة: 20] إذا وجدوا من طاعتهم حلاوة وعوضاً عاجلاً، شرعوا فيها، وإذا حسوا احتبس عليهم طريق الكرامات، تركوا جميع الطاعات، وأيضاً لهم مرادهم في الدنيا، والذين القوه مسوء فيه، وإذا أظلم عليهم من خلاف مقبلتهم، قاموا مجهولين.

قوله: "فإن قلت"¹⁷²⁴ هذا أي تشبيه أحوال المنافقين بأحوال المستوقدين ذوي السير على التفريق، تشبيه أشياء بأشياء، ذكرت المشبهات مع الأمور المشبهة بها مذكورة صريحة، وهلا | 137 أ | صرح بذكرها أيضاً، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ [فاطر: 19]، نشر على خلاف الترتيب حيث شبه المؤمن الصالح بالمبرور والمشرى بالأعمى، وفي قوله: "أَمْزُؤُ الْقَيْسِ" نشر على ترتيبه ورطباً ويابساً، مع حال من القلوب، أي رطباً ويبحث بعضها، والعامل فيها ما كان في معنى المشابهة، قيل شابهت هي العاب الحشف البالي، وكذا الذي وكرها حاله منها، أي كائنة عند موضع فرخها شبه القلوب بالعباد ويأسها بالخشة، وهو غذاء التمر البالي اليابس يصف بكثرة الاصطياد وأنها لا تأكل قلب الطير.

¹⁷²⁴ الزمخشري، الكشاف، (73/1).

قوله: "فقد جاء مطويا ذكره على سبيل الاستعارة"¹⁷²⁵ يريد أن طريقة الاستعارة أن يطوى ذكر المشبه قطعاً، ويجعل الكلام عنه خلواً، فلا يكون مذكور الألفاظ ولا مقدراً في نظم الكلام. وأما التشبيه فقد يطوى فيه ذكره أيضاً. والفرق بينهما حينئذ من وجهين: أوله: أن المتروك في التشبيه مقوي مراداً، وفي الاستعارة منسي بالكلية. ومن ههنا ينكشف لك ما قررناه بالاستعارة التمثيلية في نحو: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7]، من أن المعاني قد يقصد إليها بالألفاظ المعنوية غير مقدرة في نظم العبارة. الثاني: وهو العمدية: أن اللفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي، وفي الاستعارة مستعمل في معنى المشبه أو أقيم اسم المشبه مقامه، صح المرام، ولا يفوت إلا المبالغة المستفادة من التشبيه والاستعارة. ومن البين أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ﴾ [فاطر: 12] من قبيل التشبيه، إذ لم يرد بالبحرين إلا معناه الحقيقي؛ بل يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿هَذَا عَذَبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ﴾ [فاطر: 12] إلى قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ﴾ [فاطر: 12]، والمقصود تشبيه الإسلام يذكرني بهذين البحرين الموصوفين، أي لا يستوي الإسلام والكفر اللذان هما كالبحرين المذكورين، ومن زعم أنه من قبيل الاستعاضة فقد خالف ما تقتضيه سلامة الفطرة، وكذا الخالق، وقوله: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾ [النحل: 75]، معناه أن الله مثل عبداً مشتركاً بين متشابهين، مثل العبد وجعل عبداً خالصاً لملك واحد مثل للموحد، فكل واحد من هذين الاسمين مستعملة معناه الحقيقي، لا في المشرك والموحد كما لا يخفى إدراكه، فذلك المشبه في الآيتين مطوياً، فإن قلت مقدرة فيه ما قلت هو معنوياً في الإرادة فلا حاجة إلى تقدير، وإذا قدر قرأ انتظام مع المذكور لا تغير كما في الآية الثانية وكالآية التي نحن فيها، وربما لا ينتظم معه الا بتغير في نظامه كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ﴾ [فاطر: 12].

¹⁷²⁵ الزمخشري، الكشاف، (80/1). ولكن وردت الجملة في الكشاف هكذا: "فقد جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة".

وقوله: "والصحيح الذي عليه علماء البيان"¹⁷²⁶ هذا عطف على قوله، لقائل أن يقول، وليس من تنمة

الجواب بل مزيد تحقيق للمقام، ويظهر منه أن التعريف الذي ذكره في التمثيلين احتمال لفظي قد يذهب إليه أصل الظاهر من النحاة.

وأما عند أرباب البلاغة الذين يحافظون على جلاله المعاني فلا مضار في ذلك لأنه يحصل في نفس التشبيه للهيئات المركبة مما لا يحظى من تشبيه مفرداتها، فإنك إذا تصورت حالة من أحدهم للسماء في ليلة بكثير ظلمة بتراكم السحب، وانتاج وتواتر الرعود الهائلة والبرق المخنقة والصواعق، وهم في اثنان ذلك يزولون غمرات الموت، حصل في نفسك هيئة عجيبة توصلك إلى معرفة حال المنافقين على وجه تفاخر عنه تشبيهك الدين بالنور والشهوات بالظلمات إلى آخر ما عرفته. هنالك للقاهر كلام مشهور في اعتبار التركيب وإن صحة التشبيه بين مفرداته وقلب الشتات كلما كان التركيب ضالاً كان أعقل من أمور أكثر على حالة في البعد والغربة أقوى. وأيضاً في تشبيه المفردات وطيب ذكر المشبهات تكلف ظاهر، وأيضاً في الغفل نوع بناء عن التركيب إلى المتبادل منه القصة التي في قرابتها كالمثل السائل، وهي الهيئة المركبة دون كل واحد من مفرداته، وقد يقال نظم الكلام والتمثيلين يدل على ارتباط المعاني بعضها ببعض، فإن الفاء وكلمة "لما" يدلان على اعتبار التأليف والقول. وفيه ظلمات صفة للطيب، ويجاب عنه بأن المفردات المشبهة بتظاهرها يعتبر الارتباط فيها فيما بينها، فلا دلالة على التركيب، لا لحضرته تأكيداً بقوله "ولا خبر آخر"، لأن العائد محذوف، أي فيهما. وتقرير الخبر الأول والضمير في تشبيهه راجع إلى شيء واحد، وقوله: "لم يأخذ هذا بحجرة ذاك"¹⁷²⁷ ذلك إشارة إلى أنه يعتبر التأليف بين تلك الأشياء بحيث يسير الكل أمراً واحداً ملحوظاً في نفسه ملاحظة واحدة وتفصيل بين أجزائه، واعتبار الارتباط بينهما على وجه آخر ملحوظاً كما مر.

¹⁷²⁶ الزمخشري، الكشاف، (80/1).

¹⁷²⁷ الزمخشري، الكشاف، (80/1).

قوله: "وتشبه"¹⁷²⁸ عطف على تأخذ مع ما عطف عليها بالفاء، أعني | 137 ب | فتشبيهها وارد بالكيفية، هيئة مركبة من أمور متعددة. وفي قوله: "حتى عادت شيئاً واحداً"،¹⁷²⁹ تصريح بأن كل واحد من تلك الأشياء ينبغي أن يلاحظ قصداً أو ينضم إلى صاحبه بحيث يقع على مجموعهما ملاحظة واحدة. ألا يرى أن المعنى في نفسه بألفاظ محيلة ولا يتصور القصد اليها إلا بالألفاظ المذكورة أو مقدرة أو معنوية فيصير بذلك شيئاً واحداً. وإذا فرض أن لفظاً واحداً وضع لمعنى مرتب ولوحظ به ذلك المعنى قصد المنشود بها معنى آخر، ومثله لم يكن ذلك من التشبيه المرتب في شيء، وإن لوحظت أجزاؤه في ضمن الفاظ متعددة وألف بينهما هيئة وحدانية وشبهات باخرى مثلها كان تشبيهها مركباً قطعاً، فأنكشف كل من ذلك أن التشبيه المركب يجب أن يكون لفظه مركباً على أحد الانحاء المذكورة.

وقد بين في شرح المفتاح أن التشبيه التمثيلي والاستعارة المبني عليها يجب تركيبها قطعاً، وإن ما توهمه جماعة هذين المتيمين إلى هذه الصناعة خيالات فاسدة ولا بشعر مؤكد ومقرن ليساوي الحالين عنده، وذلك إشارة إلى المذكور الذي هو حمل الاشعار وحمل ما عداها. وقيل حال من فاعل يحمل ويرده إلى تساوي الحاليتين معطوفاً على جهل فيقع الفصل بين أجزاء الصلاة برمتها، وقلة مبتدأ خبره قلة بقاء الحصر، والجملة خبر المبتدأ الذي هو المراد ومصيره اسم مفعول معطوف على منوط أي غيره مجعل شيئاً واحداً. وقوله: "ولا جواب لما" أي، فلا يثبت، وقد يقال في الكلام اختصار بحذف. إما في أحد التفصيلين، أي: إما أن يُراد التشبيه المركب بالمركب فمتحقق، وإما أن يُراد تشبيه الافراد بالافراد فلا يتحقق، ويدفع لزوم ذلك لجواز السكوت على قولك: "أما زيد فقائم".

¹⁷²⁸ الزمخشري، الكشاف، (80/1).

¹⁷²⁹ الزمخشري، الكشاف، (80/1).

قوله: "فكذلك"¹⁷³⁰ الفاء جواب شرط مقدر، وذلك إشارة إلى التشبيه السابق، وكذلك شبهت إذا عرفت

بما ذكر. فمثل ذلك التشبيه المتقدم شبهت جرحهم والمواد الحراء الخارجة الناشئة من وقوعهم في الضلالة التي فضلوها بالهدى، فقد عبرت التركيبية في التفسير الأخير كما أشرنا إليه.

قوله: "وكذلك"¹⁷³¹ إي، ومثل ذلك من تارة من أخذته السماء في انه شبهه بما يكابده أيضًا حيرة المنافقين وشدة الأمر عليهم.

قوله: "الذي كنت تقدره"¹⁷³² ويوصفه ويعبره، لأن المقدار المقابل للمفروض هو المضاف إلى حرفه، وقيل تساهل في العبارة المحذوفة.

قوله: "وهو"¹⁷³³ "أي، ذلك القول والمحذوف هو قوله: "هل يقدر" مثله ظاهره في تقدير، كمثل ذوي صيب، إلا ان تمسكه مطلب ضمير مرجوع إليه لا يقتضي إلا تقدير ذوي، واما تقدير مثل فلان المقصود تشبيه المناسب صفة المنافقين بصفة ذوي الصيب وتقديره، أو بتأدية هذا المعنى أشد ملائمة مع المعطوف عليه وهو كمثل الذي ومع المشبه وهو مثلهما، إن صح أن يقال وكذا حيت على طريقة قوله: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يونس: 24] ، ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ﴾ [البقرة: 261] ، من أنه لابد من حرف مضاف إلى مصيبة بعضهم أو كمثل ما ورد، ورد عليهم بأنه كلام صريح في الانحسار لتقدير ذوي الضوء في طلب ينضم لما يرجع إليه، وهو مردود بأن ذلك الحصر إنما هو بالقياس إلى التشبيه كما يقتضيه تعليله، فكأنه قال: لا يقتضيه التشبيه بل الضمير، فلا ينافي أن يكون هناك مقتضى آخر، والمستتر في قوله: "ما يرجع إلى

¹⁷³⁰ الزمخشري، الكشاف، (80/1).

¹⁷³¹ الزمخشري، الكشاف، (80/1).

¹⁷³² الزمخشري، الكشاف، (80/1).

¹⁷³³ الزمخشري، الكشاف، (80/1).

الرجع"، والهمزة واحدة أولى للتسوية، أي ليس بضار على وجود الولي وعدمه، أو المعنى إن ولي أو لم يلي فلا علة، وقد سلف تحققه.

قوله: "في هذا"¹⁷³⁴ أي، في أن ما يلي الكاف ليس بمشبه، وإنما كان بينه وبيناً في هذا، وإن تشبيه الناس بالديار ليس من يصلح أصله بخلاف تشبيه الحياة بالماء، وأيضاً عندما يقدر المضاف إلى كمثل ماء بقرينة الذكر في المشبه شبهه بيد حال الناس، بوجودهم في الدنيا وسرعة زوالهم ورحلتهم عنها بحال أهل الديار في الحلول وسرعة الارتحال، |138 أ| فهي يوم حلوا لهم عامرة، وبألف خالية وأهلها خبرة بها. ويوم حلول الظرف لهذا الخبر، وبراقع الخبر لمبتدأ محذوف، أي وهي براقع غدوا، الجملتان معاً قال من الديار والعامل فيها معنى، أي شبه الديار حال كونها كذا وكذا.

واعلم أن في نسخ البيضاوي في أول الآية وقع هكذا: "أو كصيب من السماء" عطف على الذي استوقد، وكان الظاهر أن يقول عطف على الذي استوقد، فلا بد أولاً من تشخيصها، وثانياً من بيان وجه العدل عن الظاهر. وأما الأول: فبيان يقال قوله "عطف صيب" مبتدأ محذوف اعتماداً على فهم سامع الكلام وقرينة المقام فهو ليس بمعطوف ولا كصيب للروم زيادة، فتعين أن يكون مجرد "صيب" على أن تكون الآية من عطف المفردات على المفردات فيكون الكاف في محل الرفع معطوفاً على الكاف في "كمثل"، والمثل على المثل المذكور، والصيب على الذي استوقد. ولكن باعتبار تقدير ذوي كما ذكره. أما الثاني فإن رام الأول إفادته كمال الارتباط بين الجملتين، فإن الارتباط بين الجملتين والمفردات يقتضي الارتباط بينهما بلا عكس.

وثانياً: الإشارة إلى قوة ما ذهب إليه صاحب المفتاح للمصنف من وجوب اعتبار المثل في النظم، حيث قال: "وأصل النظم أو كمثل ذوي صيب فحذف ذوي لدلالة يجعلون أصابعهم في آذانهم عليه وحذف مثل لما دل عليه عطفه على قوله: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ﴾ [البقرة: 17]، إذ لا يخفى أن التشبيه ليس بين مثل المستوقدين وهو

¹⁷³⁴ الزمخشري، الكشاف، (81/1).

صفتهم العجيبة الشأن وبين ذوات ذوي الصيب إنما التشبيه بين صفة أولئك وبين صفة هؤلاء¹⁷³⁵ فقله اذا لا يخفى تعديل لقوله وأصل النظم كمثل ذوي صيب باعتبار اشتماله على تقدير مثلي، وتعليمه لقوله "دل عليه"، وأراد بقوله تشبيه حال المنافقين والمعنى إذا تشبيه حال المنافقين دائر وكائن بكلمة أو بين مثل المستوقدين وبين ذوات الصيب، يعني لو لم يقدر لفظ مثله لزم أن يكون قصة المنافقين دائرة بين كونها مشتبهة بقصة المستوقدين، وبين كونها مشبهة بذوات ذوي الصيب. وقد عرفت ما يمنع هذا اللزوم، لأن المشبه به كان مرتباً وأدخل عليه الكاف وكان بحسب المعنى داخل على الهيئة المنتجة عن مجموع الكلام لا على المفرد الذي يليه، نعم يحتاج إليه ليكون المعطوف مثل المعطوف عليه، فلعل هذا هو وجه نظر البيضاوي والتقدير إلى ما ذهب إليه، فالوجه ثلاثة، فنظر كل واحد من العلامات إلى واحد منها، ولكل وجهة هو موليها.



[سورة البقرة: 21]

قوله: "مما يسعدها"¹⁷³⁶ قيل لفظ من هذا بيان لما ختصت، والضمير المنصوب على كل فرقة قدر، وان ما ذكره لفرقة المؤمنين هو "السعد المختص"، ولفرقة الكفار والمنافقين هو المشقي والمردى، فالواجب أن يعطف به ويقال "وسعها" أو يراد بها "واجب"، بأنه إذا عرف من الكلام المذكور نسعد صريحاً، علماً أن المقابلة مشق لها ضمناً، وبالعكس. فقد ذكر لكل فرقة مسعداً لها ومشقياً مشقيتها، فرد بأن الاختصاص لها معنى له، فإن المقابل لما اختص بكل فرقة ليس مخصوصاً بها تصاب أن يجعل من تبعضية، أين الأمور التي تسعد الفرق وتشققها على سبيل، فإن بعض تلك الأمور مشهد محض لكل من اتصف بها، بعضها مشق، وبعضها مرد ضمناً وكونه مفروغاً غير متحقق. مثلاً، إذا قلنا "أرصفة مذكرة للمؤمنين مصعدات لهم" يفهم أنهم لو كانوا اتصفوا بمقابلاتها لشقوا، أو لم يكن في حق أهل الكتاب لأنهم متصفون بتلك المقابلات حقيقة؛ بل بلا فرض وتقدير، كذلك الحال في

¹⁷³⁵ السكاكي، مفتاح العلوم، (348).

¹⁷³⁶ الزمخشري، الكشاف، (88/1).

صفات الكثرة، وأما المراد بأمورهم أعمالهم وهمهم، وبمفارقتها تحصيل للمؤمنين. فعادة الدارين كما قال: "أولئك على هدى من ربهم"، إلى تحصيل الكافرين كما قال الله تعالى: "ختم الله على قلوبهم"، إلى "ولهم عذاب عظيم". وكذلك المنافقون كما قال: "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى".

قوله: "أقبل عليهم بالخطاب"¹⁷³⁷ ابتدأ هذا الخطاب من قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: 21]، فإن المنادى مخاطب من منزلة ضمير الخطاب، وإن كان لفظه في أصله |138 ب| للغيبة. وفي قوله: "عن ثالث لكما"¹⁷³⁸ إشارة إلى حضور ذلك الدال عندكما ليكون سامعًا بطريق الغيبة والخطاب معًا. وتظهر فائدة الالتفات على ما ذكره.

قوله: "نبهته بالفتاتك"¹⁷³⁹ جواب إن وجدت الضالة، ووجدتها غيري، أي جعلت وإيجادها، أي محرًا من طبعه نحو الاصغاء والقبول للنصيحة لا يجده إلا ذلك سارًا، إذا استمرت على الهراء بالغيبة وقلت مثلاً في حق فلان ان الطريقة الحميدة، وذكرت أولاً فائدة الخصوصية لالفتات الغيبة إلى الخطاب في هذا المقام. وثانيًا فائدة الالتفات مطلقًا بقوله: "وهكذا الافتتان"¹⁷⁴⁰ عطفاً بحسب المعنى على قوله لما عدد الله، أي الظواهر والخطاب للفرق كلها وبلغنا ما يدل على اختصاصه بمشركي مكة. هذا ان بين ان سورة البقرة مدنية، فكيف تكون هذه الآية منها مكية؟ وأيضاً لا يلزم من كونها مكية أن يكون الخطاب لمشركيها، بل يجوز أن يعم على غيرهم من المؤمنين وسائر الكفار، ولا يصح الاختصاص بهم على كونها مكية. ودفع بأن كون هذه الآية مكية مختصة بمشركيها حملاً على حمل القول، وأعيد إلى ما هو المتبادر منه، أي أحزاب أصل العبادة، وبأن معنى ما نقوله كل

¹⁷³⁷ الزمخشري، الكشاف، (88/1).

¹⁷³⁸ الزمخشري، الكشاف، (88/1).

¹⁷³⁹ الزمخشري، الكشاف، (89/1).

¹⁷⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (89/1).

حكم وخطاب نزل فيه "يا أيها الناس" فهو مكّي أي متعلق بمشركي مكة، سواء كان "نغولها" بها أو بالمدينة، وسيرد عليك ما يتعلق بهذا المقام.

قوله: "صوت"¹⁷⁴¹ أي لفظ أو كلمة، وهو جزء أو أجزاء، وبدلاً من حرف وكان بالتعبير عنه بالصوت، التصريح بكونه حرفاً، إشارة إلى أنّه من أصله كان صوتاً يصدر عنهم. طبعاً، عند القصد إلى النداء كلفظ "أخ" عند التوجع، ثم وضعوه له، كما في بعض أسماء الأفعال، والباء في به للدلالة، وفي لمن يناديه صلة، يكتب: "يقال هتف بالرجل ههنا فاصاح به".

قوله: "فذلك للتأكيد المؤذن"¹⁷⁴² يعني، أن تأكيد طلب الاقبال والمبالغة فيه، مع الاستغناء عنه، نظراً إلى حال المحابة، القريب المتعاطي يؤذن بالاعتناء لشأن الخطاب، كأنه أراد مزيد توجهه إليه. ولا يبقى هناك توهم ذهوله عنه.

قوله: "فما بال الداعي"¹⁷⁴³ أي ما ذكر من المعاني التي تصورها هنا، فماء الوجه فيه، واسمع به صيغة تعجب معطوفة على إقرار بتقدير القول المآل على المشهود، والجملة حال، أي فما باله ينادي الله، بيان الحال، انه ليس ببعيد، ولا يتوهم فيه ذهول، وليس أيضاً بياء النداء خطاب يعتني به جداً. ويوجد في بعض النسخ "اسمع"، وأكثر على صيغة التفضيل القريب كما ينزل منزلة البعيد بمعنى فيه، كما عرفت. فقد ينزل أيضاً منزلته بمعنى راجع إلى المعلم، هو الذي لا يرى نفسه أصلاً لقرّبها من المنادى، تحقيراً لها. يقال استقصره عبده مقصراً، واستبعده عبده بعيداً، وما تعاتبه قط على ما مضى، وقوله عظماء، أي كثرة، وما عطف عليه مفعولاً للاستقصار والاستبعاد، إما معاً، وإما نشرّاً غير مرتب، فإن قيل: كان الواجب عليه أن يعد هذا المعنى والمعاني السابقة، أوجب بأنه لم يبان له

¹⁷⁴¹ الزمخشري، الكشاف، (89/1).

¹⁷⁴² الزمخشري، الكشاف، (89/1).

¹⁷⁴³ الزمخشري، الكشاف، (89/1).

ذلك المعنى ولم يحسن أيضاً الأفراد في نداء الله منها، في جواب سؤال تقديرًا له وتوضيحًا. وقاله مع فرط الهالك حال من الضمير في منه، أي المتضرع إلى الله يستعمل نداء البعيد، إشارة إلى ما بعده، وعن مرتبة المدعو له، إلى شدة غسله على استجابته ومعانيه، هو والأذن، أي الاستماع لندائه، كالأغنياء التام بشأن الخطاب، الذي يتلوه، فيما سبق. ولا يخفى عليك أن الداعي لله لا يقصد بندائه طلب اقباله عليه ولا مزيد التفاته إليه، بل يقصد توجه قلبه إلى الله وجواره لربه وتضرعه بين يديه لينال بذلك ما يقربه إليه ويسعده فيه داره، فإن قلت فما وجه النداء ههنا مع أن المنادى قريب.

قلت قال ابن الكمال: "البعده عما خوطب به جدًا"¹⁷⁴⁴ وأفاد أيضا ان: "النداء إحضار الغائب وتنبيه الحاضر، وتوجيه المعرض وتقريع المشغول، وتهيج الفارغ"¹⁷⁴⁵ وقال بعضهم انه تنبيه الغافلين، وتحريك الساكنين، وتعريف الجاهلين، ومهيج المحبين، وتشويق المريدين. وياء نداء وأي إشارة وهي تنبيه مثل: "يا أيها الناس"، يا نداء القدرة، أي إشارة الخلق وهي تنبيه المعصية، وفيها ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [الأنفال: 64]، ياء نداء الرحمة أي إشارة رسالة، وها تنبيه الشفاعة، | 139 أ | وفي "يا أيها الناس"، "الذين آمنوا"، يا نداء القربة، أي إشارة المغفرة، وهاء تنبيه الغفلة في ﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: 1] ، ياء نداء اللعنة، أي إشارة الهلكة، وهاء تنبيه الحجة.

﴿أَيُّهَا﴾

[سورة البقرة: 21]

قوله: "و «أى» وصلة"¹⁷⁴⁶ لما "  هو اجتماع التي التعريف تعذر عليهم نداء المعرف عليهم، نداء المعرف باللام، فتوصلوا إليه باسم مُبهم يحتاج إلى ما يزيل ابهامه، فجعلوه منادى في الصورة وأجروا عليه تابعاً له. ما هو المقصود بالنداء؟ أعني المعرف باللام الذي يزيل ابهامه ويمتاز به، والتزموا رفعة تنبيهاً على أنه ذلك

¹⁷⁴⁴ تفسير ابن كمال باشا، (90/1).

¹⁷⁴⁵ تفسير ابن كمال باشا، (90/1).

¹⁷⁴⁶ الزمخشري، الكشف، (89/1).

الاسم، والمبهم هو أي المقطوع الإضافة واسم الإشارة، ذلك منهما مضمناً أن يجب إزالة أجهامه صفة لا أن يدخل في الأجهام، فإن اسم الإشارة إذا وقع منادى قد يكتفى في إزالة أجهامه بالإشارة الحسية فيه عن الصفات، فيقال "يا هذا" بخلاف "أي" إذ بدا له في النداء من وصف يتعين به ذاته وهو اسم الجنس لأنه يدل على الحقيقة المعنية أو ما يجري مجراه، وهو الذي ومتصرفاته واسم الإشارة موصوفاً بذی اللام نحو "يا هذا الرجل"، وأسماء الأعلام مثناة ومجموعة "كالزیدان والیزیدون" لأن العلم يكثر ثم يثنى ويجمع، إذا أنكر صار بمنزلة اسم الجنس، فيوصف به كما يوصف باسم الجنس في النداء لا يكون الا وصلة لذی اللام أو اسم الإشارة بذی اللام.

قوله: "حتى يتضح"¹⁷⁴⁷ من الوضوح، أي يتضح المقصود بالنداء ويتعين ذاته.

قوله: "الفائدتين: معاضدة حرف النداء ومكانفته"¹⁷⁴⁸ أي معاونته إياه لتقاربهما في المعنى، فإن حرف النداء في المنادى أيقاظ للمنادى وإعلام بأنه المدعو، وحرف التنبيه بذلك الإيقاظ. والثانية، وقوع كلمة التنبيه إن عوضاً فإن "أيا" حقه الا يخلو عن الإضافة أو التتميل القائم مقامهما، نحو: ﴿أَيَّا مَا تَدْعُوا﴾ [الإسراء: 110] وأية سلكو، ولا مجال للتوین ههنا بسبب البناء ولأنه يقع عوضاً عن المضاف إليه معين، كقوله: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ﴾ [الزخرف: 32]، والقصد ههنا "إلى" فجعل كلمة التنبيه المناسب للنداء عوضاً عن المضاف إليه.

قوله: "ما لم يكثر في غيره"¹⁷⁴⁹ منصوب على المصدر وما موصوفة أو ما هو وله، وعبرة عن الكثرة، فإذا جعل المستتر فيه يكثر راجعاً إلى النداء كان محلوفاً، أي لكثرة لم يكثرها أو لكثرة التي لم يكثرها في غيره، وإذا جعل راجعاً إلى ما أفاد الاسم المستتر إلى ذلك المستتر مجازاً ويقال وهو مجرور على الابدال من تلك الطريقة كأنه قيل على الطريقة التي لم تكثر تلك الطريقة بغير كتاب الله. وفيه أن قوله على متعلق بالنداء كما هو الظاهر، وقوله ما لم يكثر متعلق كثير قطعاً فلا يصح الابدال.

¹⁷⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (89/1).

¹⁷⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

¹⁷⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

قوله: "لاستقلاله بأوجه من التأكيد"¹⁷⁵⁰ هي تكرار الذكر والإيضاح بعد الإيهام، واختيار لفظ البعيد وتأكيد معناه بحذف التنبيه وقوله: "لأن كل ما نادى الله" تعليل من الكثرة المعللة بالاستقلال، أي ذلك النداء، وتلك الكثرة المعلنة بالاستقلال المذكورة لاقتضاء المقام إياه، وقوله: "أمور عظام" خبر ان.

قوله: "أن ينادوا بالآكد الأبلغ"¹⁷⁵¹ وذلك ليستيقظوا عن رقدة غفلتهم ويتهيأوا لما نودوا لأجله، وهذا المعنى راجع إلى ما ذكره بقوله: "ثم استعمل في مناداة من سهى وغفل".

﴿النَّاسُ﴾

[سورة البقرة: 21]

ذكر البيضاوي هنا ما حاصله أن الجموع المحلاة باللام نحو "الرجال" و"النساء"، وأسماء المحلاة بها نحو "القوم" و"الناس" للعموم. وذلك لأنه تعذر في الأصول أن الأصل في المعرفة باللام، أي الراجح، هو العهد الخارجي، لأنه حقيقة التعيين وكمال التمييز، ثم الاستغراق، لأن الحكم على نفس الحقيقة بالاعتبار قليل الاستعمال جداً، والعهد الذهني موقوف على قرينة البعضية فالاستغراق والمفهوم من الإطلاق، حيث لا يعود في الخارج، خصوصاً في الجمع، فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد، دون نفس الحقيقة من حيث هي. واستدل عليه لثلاثة أوجه: حاصل الأولين: الاستعمال، وحاصل الثالث: الإجماع. أما الأول: فهو صحة الاستثناء منها، فإنه لا يكون إلا من العام على ما تقرر، كقوله تعالى ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ﴾ [الحجر: 42]، اعترض أولاً | 139 ب | بأن صحة الاستثناء موقوفة على العموم، فاثبات العموم بها دوراً ثانياً بأن المستثنى منه قد يكون خاصاً، اسم عدد مثل "عندي عشرة إلا واحد"، أو اسم علم مثل "صوت زيد"، فلا بد ألا يكون الاستثناء دليلاً على العموم.

¹⁷⁵⁰ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

¹⁷⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

وأجيب عن الأول: بأن العلم يثبت بوقوع الاستثناء في الكلام من غير تاء التنكير، فيكون استدلالاً بالاجماع والاستعمال. وعن الثاني: بأن المستثنى منه في هذه الصورة، وإن لم يكن عاماً صريحاً، لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها لا يصح الاستثناء بها، وهو جمع مضاف إلى المعرفة، أي جمع أجزاء العشرة، وأعضاء زيد، وأيام هذا الشهر، وآحاد هذا الجمع. أما الثاني، فهو بالتأكيد بما يفيد العموم، وظاهر أن التأكيد تقرير ما يفيد به تبعه. فلو لم يكن لفظ "الملائكة" للعموم لما كان قوله "كلهم" تأكيداً بل تأخيفاً. وأما الثالث: فهو استدلال الصحابة بعموم ما شاهدوا، بائعاً منه، واستدلال أبي بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام: "الأئمة من قریش"،¹⁷⁵² حين وقع الاختلاف بعد رسول الله في الخلافة، فقال الأنصار منا أمير ولم ينكره أحد، فجمهور الصحابة سلموا بأن الجمع المعروف باللام وهو لفظ الأئمة يفيد المعنى واتفقوا عليه إجماعاً، فالناس لكونه اسم جمع معرف باللام، يعم الموجودون والموجودين نزولياً لفظاً، ويعم من سيوجد بعد وقت النزول، لا لفظاً، لأنه خطاب مشافهة، وهو لا يجوز مع المعلوم، بل لما تواتر من دينه إلى آخر ما ذكر، ما يدل عليه قوله عليه السلام: "حكمي على الواحد حكمي على الجماعة"،¹⁷⁵³ وقد تقرر في أصول الفقه أن خطاب المشافهة ليس خطاباً لمن بعدهم، ما يثبت لهم الحكم بدليل آخر، نص أو اجماع أو قياس. فإن الصبي والمجنون، لما لم يصلحاً لمثل هذا الخطاب كالمعدوم، أو لما خصه الدليل من القبيلين الموجودين ومن سيوجد. فالمراد عن خصه الدليل من لا يفهم الخطاب، كالصبي والمجنون، المغنى عليهم، والناس، ومن لا يقدر على المأمور به أو ترك المنهي عنه، لما ورد أن يقال "ما ذكرت من الدليل الدال" على أن الناس يعم الفرق الثلاث من الموجودين، وما ومن سيوجد، معارض بقول التابعين علقمة والحسن البصري. وأجاب عنه بأنه غير مسلم، كونه إلى النبي، بل هو موقوف عليهما، ولو سلم فلا يوجب تخصيصه بالكفار، لأن أهل مكة ليسوا بمشركين جميعاً، بل منهم من هو مؤمن خالص.

¹⁷⁵² الراوي: غير معروف، المحدث: البغوي، المصدر: شرح السنة: 181/1، حكم المحدث: ثابت.

¹⁷⁵³ الراوي: غير معروف، المحدث: السخاوي، المصدر: المقاصد الحسنة: 229، حكم المحدث: ليس له أصل.

وقد عرفت ما يدفع هذا الجواب عند تقرير كلام المصنف، حينما نقل ما روى عن علقمة فتذكر. ولما ورد أن يقال على ما روى عنه ما يلزم تخصيص الأمر بالعبادة للكفار دفعه بقوله: "ولا أمرهم بالعبادة"¹⁷⁵⁴ مجرور معطوف على الضمير المجرور. وفي قوله: "فلا يجب تخصيصه بالكفار"،¹⁷⁵⁵ أي ولا يجب تخصيص أمر بالعبادة، بناء على أن المؤمنين عائدون، والمتبادر من الأمر بالعبادة وإحداث أصلها، فيختص هذا المعنى بهم. فمنع هذا الإيجاب بأن المأمور هو المشترك بين يديها والزيادة فيها والمواطنة عليها، فذلك لا يختص بالكفار بل يعمهم وغيرهم. والشرح رحمهم الله ذهبوا إلى أن أمرهم معطوفاً على تخصيصه، وقدروا الاشكال بأن ما روي يوجب كون الكفار مكلفين بالعبادة كغيرهم، وليس كذلك بالاتفاق من الشافعية والحنفية، فإنهم ليسوا مكلفين بها حال كفرهم، لانتفاء شرطها، وهو التصديق والاقرار بالنبوة، كما اتفقوا على أن لا قضاء عليهم بعد الإيمان، وعلى أنهم يوحّدون بترك اعتقاد الوجوب في العبادات، وإنما الخلاف أنهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك الأصول أم لا.

وأنت خير بأن ذلك التقدير كلام صحيح في نفسه، لكنه تعليل المنع بقوله: "فإن المأمور به"¹⁷⁵⁶ أي آخره، إنما يلائم ما قلنا. ووجه ذهابهم إلى ما ذهبوا إليه تفرغ قوله: "فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه"،¹⁷⁵⁷ دفعاً لما قرروا من الاشكال. ولا يخفى عليك أن التفرق ليس لدفع ذلك، بل التقدير لعموم

¹⁷⁵⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (54/1).

¹⁷⁵⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (54/1).

¹⁷⁵⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (54/1).

¹⁷⁵⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (54/1).

المدعي. ولما ورد على قوله: "فالمطلوب من الكفار هو الشروع"،¹⁷⁵⁸ ذلك الاشكال الذي أورده في غير محله، دفعه بقوله "بعد الاتيان بما يجب تقديمه"¹⁷⁵⁹

فالمرجو من كرام العلماء أن يتأملوا في المقام، ويستغفروا لما وقع مني إذا لم يقع في إصابة المرام، والله هو العليم

العلام. | 140 أ |

وأما تقرير قوله "فالمطلوب من الكفار"¹⁷⁶⁰ فيرد عليك بعد هذا، واعلم أن الله تعالى نادى الماضين باسمه، ونادى بأسماء المؤمنين وبأسماء الإنسانية، وهي المروة وحسن المعاملة ورفض المجاملة، "يا أيها الناس"، وهو مدح ابتداء، وبعث على ملازمة الإنسان النية، انه انتهأؤه، ومشتق أيضاً من أنس، أي أبصر كأنه قال: "يا أولي الأبصار"، ومن الأنس أيضاً، وهو مدح ملة بالأنس بذكر ربه، ومن النسيان أيضاً، وهو غياب وتمكين عذراً. أما العتاب فكأنه قال "يا أيها الناس، نعمنا بكفران وأمرنا بالعصيان"، وأما اليقين بالعود فكأنه يقول "يا أيها" مخالف لنا، ناسياً عامداً وساهياً لا قاصداً، وأعذرناك لنسيانك وعفونا عنك لإيمانك، فاللائق بالعقل الذي يلجأ من العقاب إلى الثواب، ويقوم بالاعتذار عند الملك الغفار.

﴿اعْبُدُوا﴾

[سورة البقرة: 21]

قوله: "لا يخلو"¹⁷⁶¹ أراد أنه لا يصح توجيه الخطاب إلى جميع الفرق كما ذكرته، ولا الكفار، ولا إلى كفار مكة كما رويناها، وذلك لأن العبادة تتضمن أعمال الجوارح لتبادلها عنها عند الاطلاق، فلا يؤمر بها المؤمنون لأنهم

¹⁷⁵⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (54/1).

¹⁷⁵⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (54/1).

¹⁷⁶⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (54/1).

¹⁷⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

عابدون، فألزموا أن يكون طلباً لتحصيل الحاصل، ولا الكافرون، إذ امتنع منهم العبادة لانتفاء شرطها لله والاقرار به فيلزم التكليف بالحال.

قوله: "فَلَوْ إِنِّي فَعَلْتُ"¹⁷⁶² هو لأبي تمام، وقبله نعمة الله فيك، فلا أسأل الله لها نعمة سوى أن تدوم. يعني أن نعمة الله فيك شاملة لجميع النعم، فلا أسأل الله إلا دوامها احترازاً عن طلب الحاصل، وقد يتوهم أنه لا بد في قوله: "كنت كمن تسأل" في تقدير مضاف، أي كسائل ما سأل، وإلا كان تشبيه السائل بالمستوى، والظاهر أنه من قبيل التمثيل كقوله: "وما الناس إلا تأزيباً" كالربال وأهلها وغدو بلا نفع، فلا حاجة إلى ذلك فإن قيل الأمر متعلق بالمستقبل وليس المؤمن ملتبساً بالعبادة المستقبلية أصلاً فليس أمره به طالب طلباً للحاصل؛ بل هو كقولك للمؤمنين.

قلنا المتبادر عند إطلاق إحداث العبادة وهو حاصل، والسؤال يتجه كما أمرت لمن يصلي باحداث أهل الصلاة. أما إذا أمرته بصلاة معينة، فلا. الجواب: المطلوب من المؤمنين ليس إيقاع أصل العبادة في المستقبل، بل لأن ديارهم واستمرارهم عليها في المستقبل وليس ذلك حاصلًا قطعاً، فلا اشكال جزماً. وإذا المطلوب من الكفار أصل العبادة عندما يحصلون شرائطها، فإن الأمر بالشيء هو أمر بما لا يتم إلا به، كأنه قيل لهم: "حصلوا أولاً شرطها ثم آمنوا بها"، ولا استحالة في ذلك، وإنما المستحيل أن يؤمروا بإيقاع العبادة حال انتفاء شرائطها، كما تقرر في موضعه. وما يُقال من أن التسليق أصل العبادة كلها، فلا يوجد بها لا يقلب الأصل تبعاً.

فجوابه: الأصالة بحسب الصحة لا تنافي التبعية في وجوب، على أنه قد أوجب أيضاً استعلاءً بدلائل أصل جر الجمع بينهما، كذا في ولاية الشعر. ما الذي حمل ابن الكمال على رد هذا المقال؟ قائلاً بعث دعوة الكفار إلى الايمان وورد في ذلك كل نصوص، وأخبروا في بعض النصوص بأن العبادة لا صحة لها بدونه، وبعد هذا أمرهم بالعبادة في هذا النص وغيره، وورد مطلقاً عن قيد الايمان لفظاً لكنه مقيد به معنىً بحكم النص المخبر عن اشرط

¹⁷⁶² الزمخشري، الكشاف، (90/1).

عبادات بالايمن، وليس في ذلك أمر بالايمن في ضمن الأمر بالعبادة حتى يلزم إيجاب الأصل تبعاً لإيجاب الفرع في حكم الأصالة، وذلك لأنك عرفت أن ذلك الإيجاب لا ينافي حكم الأصالة ولا إيجابه استقلالاً. كما أن الجمع بين الإيجابين أكد وأقوى غاية ما في القلب، أن يُقال: "فإن الأمر بشيء أمر بما لا يتم إلا به"، مع أنه قد أمر ذلك أيضاً في مواضع صريحة فيفيد به هنا أيضاً. وهذا يسد عضد ذات المقال ويقويه، فضلاً عن أن يردده ويرد به.

قوله: "على أن مشركي مكة"¹⁷⁶³ يجوز تخصيص الخطاب من مشرك، لأن شرط العبادة حاصل له. ما اعترض عليه بأن مجرد معرفة الله والاقرار به ليس بكافٍ في صحة العبادة، بل لابد من التصديق بالنبوة والاعتراف بها، وهو منتفٍ عنهم. وأجيب بأنه أراد هذا القدر من الشرط حاصل اللوم. هل ينضم إليهما بقيد، ثم ليعيدوا هذا بالحقيقة؟ رجوع إلى الجواب، ومجرد فرق بين كفار مكة وغيرهم. ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أن العبادة شاملة لأفعال القلب والجوارح، وقرب السؤال في المؤمنين | 140 ب | بأن التصديق حاصل لهم، فكيف يؤمرون به؟ وفي الكفار بأن تصديقهم بالسمعيات كأحوال العادي متوقف على تصديقهم بالفعلليات على قاعدة الاعتزال كالمعرفة والاقرار وليست هذه الفعلليات حاصلة لهم، فكيف يؤمرون بتلك السمعيات؟ ثم أجاب عنها أولاً: بأن درجاتها تحت الأمر بالسمعية، وثانياً: بأن الفعلية حاصلة لكفار مكة، ويرد عليه أنه لا يلائمه قوله في السؤال "وأما الكفار فلا يعرفون الله، ولا يقرّون به فكيف يعبدونه؟"¹⁷⁶⁴ وقوله في الجواب "وأما عبادة الكفار".¹⁷⁶⁵

¹⁷⁶³ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

¹⁷⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

¹⁷⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

قوله: "متناولاً شيعين معاً"¹⁷⁶⁶ يريد أن الصيغة "تعبدية" موضوعة لطلب العبادة، وإن كانت لطلب ازديادها أيضاً، كان استعمالها فهماً استعمالاً للمشارك في كلا معنييه. وإلا كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز، ولا يصح منهما عند الجمهور.

وأجاب بأنه ازدياد العبادة، والمراد أن يعبدوا، مستعمل في طلب في المستقبل، لكن تلك العبادة للمؤمنين زيادة في عبادتهم، وعن الكافرين ابتداء عبادة، وليس شيء من مفهومي الزيادة والابتداء داخلاً في مفهوم خارج منهم من القرائن. وهي ملاحظة خصوصيات الفرق، ولا جمع بين المعنيين أصلاً باستعمال اللفظ في القدر المشترك بينهما، فهذا أمر للكل بالعبادة إنه لا يفيد أمراً للكل لكل العبادات. فإن الأمر بالشيء بها لا يقتضي عموم المأمور به بجميع أنواعه وافراده، فطريق التعميم أن يقال الأمر بها لا بد أن يكون لأجل كونها عبادة لأن ترتيب الحكم على الوصل مشعل بعلية الوصف لا سيما إذا ناسب الوصف، والحكم لا يكون بالعبادة لكونها عبارة البيضاوي عن تعظيم الله في العقول، لأن يؤمر بها وجب في كل عبادة أن يكون مأموراً بها للاشتراك في العلة والعبادة واستغراق على اكمال الطاعة واستشعار الخشية في استبعاد المعصية.

وقيل هي جعل العبد قوله بكلمته لله تعالى بطريق الخضوع والتدبير تعظيماً له بحيث لا يكون لأحد فيه شركة، وهي مشتقة من التذلل يقال طريق مقيد أي مذلل مسلوك والتذلل لا يجوز إلا لله إذ العباد كلهم أمثال وأشكال، وهي أخص من الطاعة التي هي مجرد الائتمار والانقياد، وكل عبادة طاعة وليس كل طاعة عبادة. فإن قضاء الدين والانفاق على الزوجة والمحارم ونحو ذلك طاعة لله وليست بعبادة. ويجوز الطاعة لغير الله في غير معصية، في غير المعصية ولا يجوز العبادة لغير الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

¹⁷⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (90/1).

الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ»¹⁷⁶⁷، وينهى عن عبادة غير الله بقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾.¹⁷⁶⁸

﴿رَبُّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 21]

قوله: " فالمراد به «ربكم» على الحقيقة"¹⁷⁶⁹ أي الله، فإنه الذي اعتقد به جميع الفرق بربوبيته، وفيه إشارة إلى ربوبيته تعالى ثابتة في الواقع بخلاف الأصنام، فإنها أرباب بحسب اعتقادهم لا لأن لفظ الرب مجاز فيها. وقال البيضاوي: "وإنما قال: رَبُّكُمُ تنبيهاً على أن الموجب للعبادة هي الربوبية"¹⁷⁷⁰ على وجه التنبيه، واستشهد من أن ترتيب الحكم على الوصل مشعر بعليته، هذا بالنظر إلى من يكون نظره أولاً وبالذات أي النعمة ومنها إلى المنعم. وأما من ترقى أمره حتى يكون نظره أولاً بالذات أي المنعم منه، فإنما هو للاستغراق في بحار جمال ذات النعم وجلاله وعظيم سلطانه، ولا حاجة له إلى باع يدعوه إلى العبادة لهذا السر. وكذلك مع الناس ومع المؤمنين، قال الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء: 1] ، و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾ [آل عمران: 102]. وقد عرفت أن العبادة من حيث هي عبادة تكون سبباً باعثاً لها على تحصيلها، فها هنا سبباً باعثان لها على تحصيلها، مع قطع النظر عن التعلق بها، فإذا أمر بذلك يكون أشد وأقوى.

قوله: "على طريق المدح و التعظيم"¹⁷⁷¹ وزاد البيضاوي التعليل ويحتمل أن يكون معناه لبيان علة كونه رباً لهم مالكا إياهم، ويحتمل أن يكون لتعليل الأمر بالعبادة كأنه قيل: "إنما أمركم بالعبادة لأنه الذي خلقكم"، ليكون

¹⁷⁶⁷ سورة النساء، 4/59.

¹⁷⁶⁸ سورة الإسراء، 17/23.

¹⁷⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (1/90-91).

¹⁷⁷⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (1/54).

¹⁷⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (1/91).

للاستدلال على وجود الصانع مستحقاً للعبادة، فإنه تعالى لما أمر بعبادة الرب المتوقفة على معرفة وجوده؛ والأمر بالشيء أمر بما يتوقف عليه، ما يتوقف عليه وكان العلم بوجوده خالصاً. أورد هنا ما يدل على وجوده، وهو خلق المخاطبين، ثم إنهم إنما كانت مادحة | 141 أ | حينئذ لا شبهة في الضرب المضاف إلى الكل.

قوله: "ولا يمتنع هذا الوجه"¹⁷⁷² وذلك لأن المشركين كانوا يعتقدون أنه تعالى رب الأرباب، وأن آلهتهم شفعاء عنده، ولا يتعدى في خطابهم انه يُراد بالرب الذي أُضيف إليهم ما جعلوه أصلاً في الربوبية، الا أن الوجه الأول أوضح، أي بالنظر إلى حال استعمال الرب في غيره سبحانه، كان سائراً فيما بينهم موجباً للاحتمال، ولذلك عقب السحرة قولهم: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 121] بقولهم: ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [الأعراف: 122] تبعاً له واضحاً، أي بالنظر إلى أن الأصل في الصفة هو التوضيح والتخصيص إياه بما ولد منه. إلا أنها كاشفة له كما في قولهم: "الجسم الطويل العريض العميق يحتاج إلى أن يشغله"، لأنه الخيط الموضح بهذا المعنى يجب أن يكون مساوياً للموصوف بمنزلة المعرض له والصفة هنا أخص منه على تقدير أن يُراد به ما هو أعم من الرب بحسب الواقع و الرب بحسب اعتقادهم. فإن مشركي العرب كانوا يعتقدون بتعدد الآلهة وبأن الصلاة للجميع في استحقاق العبادة، مع اعتقادهم بأن الخالق من بينها الله، فظهر أنها أخص من الموصوف غير كاشفة. وأما ما قال ابن الكمال من أن: "ما قيل على تقدير أن يكون الخطاب للمشركين يكون الوصف المذكور للتخصيص، وهم منشؤه عدم فهم معنى (ربكم)، فإنَّ المعنى المتبادر منه: الرَّبُّ المشترك فيما بينهم، وليس ذلك إلا الله تعالى؛ لأنهم ما اتفقوا على واحد من معبوداتهم الباطلة، فإذا لا شركة في معنى (ربكم)، فلا حاجة إلى مخصص."¹⁷⁷³ فمدفوعه بأن ما ذكره من عدم الاتفاق غير مسلم، وعلى تقدير التسليم للاشتراك هو موهوم بالنظر إلى الصنف، إذ لا يُراد بطب الفرد الواحد من معبوداتهم حتى يتصوروا عدم الاتفاق.

¹⁷⁷² الزمخشري، الكشاف، (91/1).

¹⁷⁷³ تفسير ابن كمال باشا، (92/1).

قوله: "واستواء"¹⁷⁷⁴ عطف تفسيري للتقدير، والظاهر أن يقول ورسوله للدلالة، فوجب ذكره للتنبيه على أن التسوية والظاهر أن يقول "ولو لم" فوجه ذكره التنبيه على أن التسوية والاستواء متلازمان. فكان بمنزلة ذكرى وتقدير الشيء تسويته على زمانه ومكانه ومقداره وحسنه وقدره ونفعه، أو إلى غير ذلك من صفاته مما ذكر في التعريف معنى الخلق في العرف العام، ومعناه الأصلي اللغوي التقدير على ما أشار إليه، وعبارة البيضاوي فرق فيه حيث قال بعد التعريف: "وأصله التقدير يقال: خلق النعل"¹⁷⁷⁵ إلى آخره، ويؤيده قول الجوهري: "الخلق: التقدير. يقال: خلقت الأديم، إذا قَدَرْتَهُ قبل القطع. ومنه قول زهير ولانت تفرى ما خلقت وبعض - القوم يخلق ثم لا يفري وقال الحجاج: (ما خلقت إلا فريت، ولا وعدت إلا وفيت)".¹⁷⁷⁶

وقال قائل المعترلة: "الخلق" فعل على تقدير، و"اللغة" على تقدير، واللغة لا تقتضي أن يكون ذلك إلا من الله، بل الكتاب نطق بخلافه في قوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14] ، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: 110] ، لكنه ما كان يفعل الأفعال بعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة، ولا قول له إلا كذلك لا جرم انه اختص بهذا الاسم. وقال في اسناده أبو عبدالله: اطلاق الخالق عليه تعالى محال لأن التقدير عبارة عن الفكر والظن والحساب وغير ذلك، والجميع في حقه محال، فلزمه أن يقتصر العباد على الموجد والفاعل وأن يفعل عن قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ﴾ [الحشر: 24] ونحوه.

وأهل السنة قالوا: "عبارة عن الإيجاد والإنشاء" بدليل قول المسلمين "لا خالق إلا الله"، ولو كانت عبارة عن التقدير لما صح ذلك. فظهر بذلك حسن تعبير المصنفين، حيث فسر بالإيجاد كونه على تقدير. وقد قرر رابع معنى التخليق بأن كرهه في القرآن من كل طريق، أخبر أنه هو الخالق، خالق كل شيء، وأنه الخلاق، هو الخلاق

¹⁷⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (91/1).

¹⁷⁷⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (54/1).

¹⁷⁷⁶ الجوهري، الصحاح، (470/4-471).

العليم، وأنه أحسن الخالقين، وأنه خلق كل شيء، وأنه سيخلق ما يشاء، وخاصة بالمخلوقات، وبالذكر منها السماء والأرض والليل والنهار والشمس والجن والإنس والجان وإبليس والملائكة وآدم وحواء وأولاد آدم، ومن النطفة والعلقة وغيرهما، وأثنى على نفسه بقوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]، لأنه أحسن التخليق، وذكر خلق أعمالهم: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: 96] ، وخلق أسرارهم، فقال: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الأنفال: 43] ، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: 14] ، وذكر خلق الذكر والأنثى وخلق الأنعام لأجلهم قال تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ﴾ [النحل: 5] والآيات وكذا كل الحيوانات: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ [النور: 45] ، إلى قوله: ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [النور: 45]. وذكر الذباب: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا﴾ 141 ب | ذُبَابًا﴾ [الحج: 73] وذكر الجمادات، فقال: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا﴾ [النحل: 81] ، وذكر خلق ما لم نعلم، وقال: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8]، وذكر خلق الموت والحياة، وذكر أنه ما خلقنا عبثًا، وذكر أنه خالق، أنه رازق، وأنه يحيي ويميت. وإذا كان هذا كله منه تعالى، كان استحقاق عبادة الخلق له، ولذلك ذكر هذا الوصف.

﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾

[سورة البقرة: 21]

ذكر البيضاوي ما حاصله أنه يتناول كل ما يتقدم الإنسان، بالذات وبالزمان، وأراد بالناس الناس الموحدين ومن يوحد، لما مر من أنه خطاب المشافهة، وإن لم يكن من المعلوم لأنه ثبت الحكم لمن بعدهم أيضًا بدليل آخر، والمتبادر أن يُراد من تقدمهم من القول زمانًا أو ذاتًا، فله أن يتناول العناصر والسموات والأرض ونحو ذلك مما يتقدم عليه بإحداها، فإن قيل خلقه من قبل، لا يقتضي وجوب العبادة فما فائدة الذكر؟ الجواب من وجهين الأول: أن علمهم بأنه خلق من قبلهم كعلمهم بأنه خلقهم، لأن طريق العلم بذلك واحد، الثاني: أن من قبلهم كالأصول لهما خلق الأصول يجري مجرى الأنعام على الفروع، فكأنهم يذكرونه بعظيم إنعامه عليهم، كأنه يقول: لا

تظن أي أنعمت عليكم حين وجدتم فقط، بل كنتم منعماً عليكم قبل أن وجدتم "استنسيب" ان كنت خالقاً لأصولكم وآبائكم، لكنه قدس سره عمه للجميع على تغليب العقلاء على غيرهم كقوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ [النور: 45]، فإن الضمير يرجع إلى كل ذاتهم، فغير عنها بضمير العقلاء تغليبا لهم على غيرهم، ففعل وجهه أن من جملة فوائده هذه الصفة الإشارة إلى ما يدل على وجود الصنم من حدوث الذوات والأعراض، وأن كل حادث لا بد له من وجدة، وذلك لا يجوز أن يكون نفس الحادث، وإلا لما اتصف بالعدم أصلاً، ولا أشياء من الممكنات، والا "لدار ولسر" فتعين الانتهاء إلى ذات واجب الوجود، كما أشار إليه بقوله الله: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: 38] وبقوله: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28] ، على أن يجمع ما تقدمه دخلاً لكونه نعمة موجبة للعبادة أيضاً، كما قال: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29] ، فلذلك عممه، فالشخص الإنساني عبارة عن مجموع البدن والروح، مقدم هذا المجموع بالذات على قول من يقول يخلقه عند استكمال البدن وأطوار خلقته لا قبله، وكذا المزاج والذي يتقدمه، فإنه كثيراً في السماوات والأرض والعناصر وما يولد منها، والتقدم الزماني هو الذي لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، والتقدم الذاتي عبارة عن تقدم الحيا حينئذ إليه على المحتاج، فيطلق على كل واحد من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع، والفرق بينهما أن ارتفاع كل واحد من المتقدم والمتأخر بالكلية لم يستلزم لارتفاع الآخرين بخلاف المتقدم والمتأخر بالطبع، فإن ارتفاع المتقدم بالطبع يستلزم المتأخر بالطبع من غير عكس كالحياة مع العلم، الواحد مع الاثنين ويشتركان في اسم التقدم بالذات، والمراد به ههنا التقدم بالطبع يستلزم ارتفاع المتأخر بالطبع من غير عكس الحيوانات مع العلم، والواحد مع الاثنين ويشتركان في اسم التقدم بالذات والمراد ههنا التقدم بالطبع يجعل الموصول في محل نصب عطفاً على الضمير المنصوب في "خلقكم"، أي خلق الذين من قبلكم، وهو صلة الذين سيتعلق بمحذوف، والتقدير "خلق الذين خلقوا من قبلكم"، من قبل خلقكم. فحذف "خلقوا" للدلالة عليه، ثم حذف "الخلق" الذي أضيف إليه الظرف، وأقيم الضمير مقامه، فعلى هذا يكون في تقدير "الذين خلقوا" في زمانين كائنين من الأزمنة التي قبل

زمانكم الحق، إنها تبعية كما في جئته من الليل، يريد بعض الليل لأن القول في وقع في بعض الأزمنة المتقدمة عليهم.

ثم لما ورد أن الصفة يجب أن تكون معلومة للمخاطب، مقارنة بأن ولهذا قالوا "الإخبار بعد العلم"، إنها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها إخبار، والكفار هنا داخلون في الخطاب وهم منكرون بها. أجاب عنه أولاً: بأن الجملة أخرجت مخرج المفرد عندهم، إما لاعتراف به فإن الكفار من العرب يعترفون بوحدة الخالق، وإنما قاموا بالاشتراك باستحقاق العبادة والاعتراف | 142 أ | بأنه هو الذي خلقهم يستلزم الاعتراف بأنه خالق من قبلهم أيضاً، لأن طريق العلم واحد فيهما، فيكون إخراجها مخرج المعلوم إخراجاً للكلام على مقتضى الظاهر. وثانياً: بقوله: "أو لتمكنهم من العلم به بأدنى نظر"،¹⁷⁷⁷ فنزل "تمكنه منه" وقدرته عليه منزلة، فلذلك أخرجت الجملة المذكورة مخرجاً معلوماً إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر. فإن العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم، فيلقى إليه الكلام، وكما يلقى إلى الجاهل، كذلك ينزل غير العالم منزلة العالم، لوضوح الدليل القائم، فيلقى إليه الكلام كما يلقى إلى العالم.

وأفاد ابن الكمال: "أنه قدم خُلِقَ المخاطبين وإنَّ تَقَدَّمَ خُلِقَ مَنْ قَبْلَهُمْ زماناً؛ لأنَّ علم الإنسان بحال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره، ولأنَّهم المواجهون به بالعبادة، فتنبههم أولاً على أحوال أنفسهم أهم وأكد. وبدأ أولاً بصفة الخلق إذ كانت العرب مُقَرَّةً بأنَّ الله تعالى خالقهم، وهم المخاطبون. ولك أن تقول: أخرجته مخرج المقرر المعلوم: إما لاعترافهم به كما أفصح عنه قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾، [العنكبوت: 61] أو مبالغة في ظهوره حيث نُزِّل - لتمكنهم من العلم به بأدنى نظر - منزلة المعلوم. ودخلت (من) على الزمان، إذ التقدير: من زمن قبل زمانٍ خَلَقَكُمْ.¹⁷⁷⁸ أما القبلية الذاتية،

¹⁷⁷⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (56/1).

¹⁷⁷⁸ تفسير ابن كمال باشا، (93/1).

فمعنى غير متعارف عند العرب، شكر الله ساعيه وبوأه من المنزل عاليه، فإن نكتة التقديم وتخصيصه صفة الخلق في غاية الجزالة لكن عطف على قوله: "ولك أن تقول" على ما قبله يفيد أن ما ذكره قبل وجه السؤال الوجهين وفيه خسرانه الظاهر هو وجه الاعتراف، نسأل الله فضل الانكشاف. وأشار بقوله "ودخلت من على الزمان" إلى دفع الاشكال. أما الاشكال، فما قيل إنه كلما جاز أن يخبر عنهم جاز أن يقع صلة ومن قبلكم ليس في الاخبارية عن الأعيان فائدة. فكذلك الصلة أما الدفع فما قيل أن تأويله أن ظرف الزمان إذا أضيف صح الاخبار والوصل به بقول "نحن في يوم طيب" سيكون التقدير ما ذكره.

أما قوله "أما القبلية الذاتية"¹⁷⁷⁹ فأراد به الرد على البيضاوي، حيث اعتبرها أيضًا على ما تقدم. فيمكن أن يقال الخطاب عام وفيه حصة العموم والخصوص وأفاد بعضهم أن معناه الخلق الذين من قبلكم فاستحق به عبادتهم وأمرهم أيضًا بعبادته، فقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]، فيه دلالة على سمو القدرة والصنعة، وتنبيه على سنة الغفلة بأنهم كانوا فمضوا، فلا تنسوا مصيركم، "والاستحذوا" تقصيركم، ويرجع إلى تقدير ما قاله ههنا.

قوله: "قراءة مشكلة"¹⁷⁸⁰ لأن الموصول الثاني مع صلته مفردة، فلا يصلح صلة للأول، وقوله: "على إشكالها"¹⁷⁸¹ تنبيه إلى أن ما ذكره لا يحسم مادة الإشكال، لأن التأكيد إن حمل على المصطلح، فإن كان لفظيًا وجب أن يكون باعادة اللفظ الأول كما في المثالين، وإن كان معنويًا كان بالفاظ مخصوصة مع أن أهل النحاة قد نصوا على تأكيد الموصول قبل غاية حصره، وإن حمل على غير المصطلح احتيج إلى وجه احتمال موصولين وغاية ما يتحمل فيه أنه تأكيد لفظي، إلا أنه عدل عن اللفظ الأول إلى ما هو بمعناه احترازًا عن شناعة التكرار كما هو

¹⁷⁷⁹ تفسير ابن كمال باشا، (93/1).

¹⁷⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (91/1).

¹⁷⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (91/1).

مذهب الأخفش. قيل: "زيد قائم ومحمّل" في قوله: فيصير مثل ﴿كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ [الفيل: 5] ، وإن المشهور في أمثال ذلك بزيادة دون التأكيد. ومن ثم نقل الأول ان يجعل كلمة "من" زائدة على مذهب النسائي أو موصوفة بالظرف أو موصولة له واقعة خبراً لمبتدأ محذوف، أي الذين هم أشخاص وأناس ثابتون قبلكم، تفخيم لشأنهم بالأيام وابداء بأن خلقهم أدخل في القدرة، أو موصولة بالظرف كذلك، أي الذين هم الذين قبلكم، وقد نقل عن المصنف ههنا سؤال بأن الموصول بدون الصلة لا يعد شيئاً، فكيف يجوز تأكيده؟ وجوابه بأن الموصول وحده يفيد أمراً مبهمًا كاسم الإشارة، ولهذا رجع الضمير إليه في قولك "الذي قام"، مع أنه لا يرجع إلى المقيد، ولو أراد عليه أن التأكيد اللفظي يجري في الحروف وفي الأسماء الموصولة أولى وأجيب بأن وجه الاستبعاد أن الموصول لا يتم جزءاً إلا بصلة وعائد، فهو بمنزلة الزاء من "زيد" بخلاف، وأنت خير بأن جعل الموصولات في الإفادة والاستقلال دون الحرف خروج | 142 ب | عن الانصاف.

قوله: "كما أقحم"¹⁷⁸² إدخال الشيء في آخره شدة وعنف يعني أنه أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته مع شدة الاتصال بينهما، كما قيل "كما أقحم"¹⁷⁸³ تيم الثاني بين الأول وما أضيف هو إليه وهو عدى المذكور. فإن تيم الأول مضافاً إلى عدة وتيم مقحماً بينهما، وإنما جاز حذف التنوين من الثاني وإن لم يكن مضافاً لأن التأكيد في الأغلب حكمه حكم الأول وحركته حركة اعرابية أو بنائية. فكما حذف التنوين من الأول حذف من الثاني، وجلسة الفصل بين المضاف والمضاف إليه في حال السعة بين الثاني وهو ليس بظرف مع أنه لا يجوز الفصل بينهما إلا في حال الضرورة، وبالضبط خاصةً لأنه لما كرر الأول بلفظه وحركته بلا تغيير صار كأن الثاني هو الأول بعينه، فلما بَعُدَ؟ فالأصل ألا يرى إلى جواز أن يقال: "إن زيداً قائم" مع امتناع الفصل بين ان واسمه بعده.

¹⁷⁸² الزمخشري، الكشاف، (91/1).

¹⁷⁸³ الزمخشري، الكشاف، (91/1).

وكما تقول "لارجل في الدار" مع أن النكرة المفصولة مما يجب فيها نحو: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصفات: 47]

"ومعنى "تيم الله عبد الله" من قولهم: "تيمه الحب"، أي عبده وذلك هو متيم، ويقال أيضاً: تامة، فلان المراد بها هنا قبيلة من أولاد تيم بن عبد مناف بن اد بن طائحة، وهم قوم عمرو بن لجا، وعدى "اخوتهم" و"لا أبا لكُم" كلمة مدح، وتام البيت: "لا يلقينكم في سوءة عمر"،¹⁷⁸⁴ أي لا يدفعنكم عمر مكروه بتعرضه لهدم وهو في الظاهر نهي لعمر، والمراد أنه نهي قومه عن أن يخلوا بينه وبين هجو جرير، فإنه روى أن عمر بن لجا أراد أن يهجو جريراً فخاطب جرير قبيلته تيم وقال لهم لا تتركوا عمر أن يقول شعراً في هجوي، فإنه لو قال ذلك لأصابكم شري وضرري بسببه.

قوله: "وكأقحامهم"¹⁷⁸⁵ ذهب الخليل وسيبويه وجمهور النحاة إلى أنّ "لا أباك" مضاف حقيقة باعتبار المعنى، أي أن هذه اللام الظاهرة تأكيد للمقدرة التي كانت الإضافة بها مفادها، فيكون الفصل بين هذين المضاف والمضاف إليه كلا الفصل على قياس "ياتيم تيم عدي" واعتُرض عليه لأنه لو كان مضافاً حقيقة لكان معرفة وجوباً، فوجب رفعه وتكريره وتقرير الخبر أيضاً ودفعه ان العرب قصدوا نصب هذا التعريف من غير تكرير، تحقيقاً لفصلوا بينهما، لظاهر حتى يصير المضاد، وأنه ليس بمضاف، فلا يستنكر نصبه وترك تكريره، لوروده على صورة نكرة. أما الخبر، فمعدّد عامّاً، أي "لا أباك موجود"، فإن قيل قد اتفقوا على أن "لا أباك" بمعنى "لا أب لك"، والثاني نكرة اتفاقاً. فهكذا الأول وأجيب بأنهم اتفقوا على فحوى الجملتين سواء على أن "أباك" و"أب لك" بمعنى

¹⁷⁸⁴ هكذا ورد في الكشف، لكنه في ديوان جرير هكذا:

يا تَيْمُ تَيْمَ عَدِيٍّ لَا أَبَا لَكُمْ ... لَا يَوْعَتُكُمْ فِي سَوَاءٍ عُمُرٍ

من البسيط، لجرير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي، من تيم. أشعر أهل عصره. ولد ومات في اليمامة. وعاش عمره كله يناضل شعراء زمنه

ويساجلهم - وكان هجاءً. أنظر ديوان جرير: 89.

¹⁷⁸⁵ الزمخشري، الكشف، (91/1).

واحد. وقد تتعين الجملتان في المقصود، مع أن المسند إليه في أحدهما معرفة وفي الأخرى نكرة، كما في قولك "لا كان أبوك موجود، ولا كان لك أب".

هذه الآية تدل على الصانع القادر الفاعل المختار. سئل بعض الدهرية الشافعي، وما الدليل على الصانع؟ قال: "ورقة القرص وطعمها ولونها وريحها وطبعها واحدٌ عندكم؟ قالوا: "نعم". قال: "فتأكلها دودة القز فيخرج منها البلسم، وتأكلها النحل فيخرج منها العسل، والشاة فيخرج منها البعر، وتأكلها الضباء فيخرج في نواحيها المسك. فمن الذي جعله كذلك؟ مع أن الطبع واحد"، فاستحسنوا ذلك وآمنوا على يديه، وكانوا سبعة عشر.

وسئل أبو حنيفة عن الصانع، فقال: "إن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى، وبالعكس". فيدل على أنه الصانع، وتمسك أحمد بن حنبل بعلمه "هَيْئَةُ مَلَسَاتِ الْفَرْخِ" ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الأبريز، ثم انشعبت الجدران، وخرج من القلعة حيوان سميع بصير. فلا بد من الفاعل، أعني بالقلعة البيضاء وبالحيوان الفرخ. وقال آخر: "عرفت الصانع بنحلةٍ، بإحدى طرفيها العسل وبالأخرى اللسع". والعسل مقلوب في لحم يحكى من عرف أنه الخالق، إذ يمنعه من النظر في اتقان خلقه ليلوح لقلبه دلائل حكمته في صنعه، فمن علم أنه خلق من نقطة، فيعلم أنه خلق من نقطة بسرائر إعطائه، وترتيب أجزائه، وخص كل جزء بتركيب لا يشبه صاحبه، فتبارك الله أحسن الخالقين

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

[سورة البقرة: 21]

قوله: "ولعل للترجي أو الاشفاق"¹⁷⁸⁶ على موضوعه لإنشاء توقع¹⁷⁸⁷ مرغوب فيه ويسمى ترجياً أو مرهوباً،¹⁷⁸⁸ ويسمى إشفاقاً ثم كل واحد منهما يكون من المتكلم كما في المثالين الأولين، وهو الأصل لأن معاني

¹⁷⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (91/1).

¹⁷⁸⁷ في النسخة: خ، بزيادة "أمر".

| 143 أ | الاشياء قائمة به، ويكون من المخاطب وهو أيضاً كثير لتنزيله منزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام، كالمثال الثالث والرابع، ولما لم يكن الاشفاق عن قرب الساعة ظاهراً استشهد له بالآية وقد يكون من غيرهما ممن له نوع تعلق بالكلام، كأنها جردت بمطلق التوقع كما في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾ [هود: 12].

قوله: "وقد جاءت"¹⁷⁸⁹ عطف على قوله: "ولعل للاشفاق أو الترجي، أي "أيها" قد استعملت في مواضع القرآن للاطماع، أي الإيقاع في الطمع وذلك لقرب الطمع من الرجاء، فكان الاطماع هو الرجوة ولم يرد أنها في تلك المواضع مستعملة في حقيقة الاطماع كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، بل أراد أنها هناك للتحقيق، إلا أنه أبرز في صورة الاطماع، إما لظاهر أنه لا فرق بين اطماعه في شيء، وبين جزمه باعطائه، فإن غاية كرمه يقتضي ذلك إما لسلوك طريق الملوك والعظماء في اظهار الكبرياء وقلة الاعتداد بالاشياء، وإما للتنبيه على من حق العباد ألا يتكلموا على حسن العبادة والاجتهاد، بل يكونوا على حذر بين خوف ورجاء، هذا محصول ما تلخص من كلامه، ثم يقال ان قوله: "لأنه اطماع" تعليل لقوله: "قال من قال"، وذلك ان ابن الانباري وجماعة من الأدباء ذهبوا إلى ان "لعل" قد تجيء بمعنى "كي" حتى حملوها على التعليل في كل موضع امتنع فيه الترجي، سواء كان من قبيل الاطماع نحو: "لعلكم تفلحون" أو لنحو: "لعلكم تشكرون" و "لعلكم تتقون"، وأشار المصنف إلى توجيه ما قالوا بأنهم لم يريدوا به أنها بمعنى كي حقيقة، لأن أئمة اللغة لم يذكروا في بيان معناها الحقيقي سوى ما ألقاه اليك من الترجي والاشفاق، ولو وردت بمعنى كي لما جاز ان يقع بدلها في مثل قولك "دخلت على المريض كي أعوده"، ولا يقول به أحد؛ بل أرادوا ان ما بعدها إذا صدرت على سبيل الاطماع من الكريم فتحقق عقيب ما قبلها كتحقق إنعامه عقيب ما هو سبب لها، فكأنها بمعنى "كي" ولا يخفى أن هذا

¹⁷⁸⁸ في النسخة: خ، "مرهوب".

¹⁷⁸⁹ الزمخشري، الكشاف، (92/1).

التوجيه إنما يجري في فعل الاطماعية دون غيرها. وقيل مقصوده أي يرد عليهم بما قررناه ونشير إلى منشأ توههم وهو أن يقال ما بعدها يتحقق كما مر صالح بأن يعلل به ماقبلها، وفيه أيضًا ان التوهم عام ومنشأه خاص.

وقال بعض أفاضل المتأخرين: الصواب إذا مراده الرد ببيان وجه فساد التجوز حيث جعلها مطلقًا مجازًا عن معنى "كي" بمجرد وجوده في نوع منها وهو لعل الاطماعية، وعليه يحمل قول البيضاوي وهو ضعيف إذا لم يثبت في اللغة مثله لأن معنى كلامه لم يثبت عند أهل اللسان استعمال اللفظ في غير موضع له بلا علاقة بينه وبين ما وضع له. وقوله: "وأيضًا"¹⁷⁹⁰ فمن ديدنه" عطف بحسب المعنى على قوله: "لأنه طماع" فإنه وإن ذكر تعليلًا لقول ذلك القائل إلا أنه يتضمن بيان نكتة للتعبير عن التحقيق بحرف الاطماع، فكأنه قيل وقد جاءت على سبيل الاطماع في مواضع من القرآن، لأن أطماعه كوعده المحتوم وفاؤه به، وليجري على ديدن الملوك. وقوله: "أو تجيء" عطف على "قد جاءت" وبيان لنكتة أخرى هي علة ثالثة لذلك التعبير، إلا أنه كرر المعلل لبعده ذكره، وعدل إلى صيغة المضارع لعله هذه النكتة في الموارد بالقياس إلى اختيها، وقد يتوهم من عبارته ان "لعل" للاطماع مع التحقيق، وقد يجيء للاطماع بدون تحقيق وفساده ظاهر.

قوله: "مامعناها"¹⁷⁹¹ أي من المعاني التي ذكرتها وما موقعها يعني أحقيقة هي أم مجاز، فأجاب بأنها ليست مستعملة في شيء من تلك المعاني، إذ لا يتصور ههنا الرجاء من المتكلم لاستلزمه عدم العلم بعواقب الأمور ولا من المخاطبين لأنهم لا شعور لهم حال خلقهم بالتقوى حتى يرجونها ولا مجال للاشفاق قطعًا ولا للاطماع أصلًا، لأنه إنما يكون فيما يتعلقه المخاطب من المتكلم ويرغب فيه، وليست التقوى كذلك فانها من أفعالهم وشافه عليهم، ولكن لعل واقعة في هذه الآية مجرى المجاز الذي هو إستعارة لا موقع الحقيقة وقد يتوهم من هذه العبارة أنها حقيقة في جميع المعاني السابقة.

¹⁷⁹⁰ في النسخة خ، الواو ساقط من: "أيضًا".

¹⁷⁹¹ الزمخشري، الكشاف، (92/1).

قوله: "فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا"¹⁷⁹² فهم هذا مشابحتهم للمرجو منهم ومشابحته تعالى للراجي، وأن هناك حالة شبهة بالرجاء مع إرادته منهم التقوى، فإما أن يعبر هذه الإرادة واستعار لها الكلمة الموضوعية للترجي بالجامع الذي سنفصله فيكون في لعل إستعارة تبعية حرفية، وإما أن يلاحظ هيئة مركبة منه سبحانه ومن عباده وإرادته تعالى منهم الخير الذي يتمكنون منه وشبه بهيئة مركبة من الراجي والمرجو | 143 ب | منهم التقوى ورجائه، فيكون هناك استعارة تمثيلية قد صرح من ألفاظها، مما هي العمدة من حصول العمدة ولا مجاز في لعل، كما أوضح ذلك فيما سبق من نظائره. وكلام المصنف محمول على الأول، كما دل عليه حكمه بأن لعل في الآية مجاز، إلا أنه راعى الأدب، فلم يصرح نسبته التشبيه إليه ولا إلى إرادته بل صرح بالمشابهة بين العباد والمرجو منهم ليفهم مشابحة إرادته للترجي كما يشهد به قوله: في "الم" السجدة، ولعل من الله إرادته، ويؤيده قوله: "شبه الاختيار بما أمرهم على الاختيار". وأيضاً ليس يظهر المشابهة بين الإرادة والترجي إلا باعتبار حال متعلقها هي المكلف والمرتجى منه. فذكر التشبيه بين حالهما ليظهر تلك المشابهة في أن متعلق كل من الإرادة والترجي يترجح، أي يتردد بين أن يفعل وأن لا يفعل، مع رجحان ما يجانب القول. فإنه تعالى لما وضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الطاعة كما هو مذهب المعتزلة، ونصب لهم أدلة عقلية ونقلية داعية إليها، ووعدوا وعدو ألطف بما لا يحصى كثرة، لم يبق للمكلف عذر، وصار حاله في رجحان اختياره الطاعة بعد التمكن من المعصية كحال المرتجى منه في رجحان اختياره لما يرتجى منه، مع تمكنه من خلافه. وصارت إرادته تعالى لعبادته واتفائه بمنزلة الترجي، يقال تقيده أي أخذه عبداً تمثل أوامره ونواهيه، وركب فيه العقول الداعية إلى الطاعات والشهوات الباعثة على المعاصي، وأزاح العلة أي أزالها، فلم يبق عذر من الأعذار التي من شأنها أن يتمسك بها، والنجدان طريقي الخير والشر والترجيح والتردد والتمثيل وهو وجه التشبيه كما عرفت. وإنما قال: "ومصدقه" لأن نسبة الابتلاء إليه تعالى مصرح بها فلا بد الحمل على المجاز المبني على التشبيه.

¹⁷⁹² الزمخشري، الكشاف، (92/1). ووردت في الكشاف بلفظ: "لهم".

قوله: "فلم قصره عليهم"¹⁷⁹³ حيث لم يقل لعلكم و إياهم.

قوله: "ليتجاوب طرفا النظم"¹⁷⁹⁴ أي، ليتناسبا كأن كلاهما منهما بجنب الآخر، والمراد تلازم أول الكلام وآخره، أو معناه حينئذ اشتغلوا بالأمر الذي خلقكم منه لأجله، مع الاشتغال على الصفة البديعة. وما في النظم يوهم أن المعنى اشغلوا بما خلقتم لغيره وهو متناقض. وحاصل الجواب أن الملائمة حاصلة بحسب المعنى، مع مبالغة تامة في التزام العبادة كما صورها في المثال. فإن الأخذ بالأشق الأصعب يسهل الشاق ويعين على تحصيله. فإن قيل قوله: "للاستبلاء على أقصى غايات العبادة" تدل على أنه جعل "لعل" للتعليل بمعنى "كي" وكذلك قوله: "فيما بعد" أي "خلقكم لكي تتقوا" يدل على ذلك، فيكون إثبات لما نفاه أولاً.

قلنا قد تبين أنه إستعارة للإرادة، فإما يجعله مفعولاً لأجله، أي خلقكم لإرادة التقوى، فيكون التعليل مستفاداً من كيفية ربطها بالسابق، أو يجعله حالاً، فيكون ما ذكره محصول المعنى. فإن خلقهم في حال إرادة التقوى منهم في معنى خلقهم من أجل التقوى، وقس على ذلك ما يرد عليك في الكتاب من تفسير "لعل" بالإرادة أو بمعنى "كي"، ولم يصح عند الأشاعرة إستعارة "لعل" لإرادة الله لاستلزامه وقوع المراد، ولا للتعليل عند من ينفي تعليل أفعاله تعالى بالاغراض مطلقاً، وجب أن يجعل مجازاً عن الطلب الذي يغير الإرادة ولا يستلزم حصول المطلوب، أو عن ترتيب الغاية على ما هي ثمرة له، فإن أفعاله تعالى مترتب عليها حكم ومصالح ومنفعة هي ثمراتها، إن لم تكن عللاً غائية لها، بحيث لولاها لم يقوم الفاعل عليها، كما حقق في موضوعه. ومن أهل السنة من وافق المعتزلة في التعليل بالغرض الراجع منفعته إلى العباد، وادعى أنه مذهب الفقهاء.

وقال ابن الكمال ردّاً على ما اختاره المصنف: "ولا يعجبني تعلقها بخلقكم لأن الذي سيق الكلام لأجله هو الأمر بالعبادة، وذكر الموصول وصلته لما قصد بالتبع، فلم يجئ الموصول ليحدث عنه، كذا صلته، كيف وهي لتتميم ما قبلها، فلا يناسب أن يتعلق بها ترجّح، بخلاف "اعبدوا" فإنها الجملة المفتحة بها أولاً، والمطلوبة من

¹⁷⁹³ الزمخشري، الكشاف، (92/1).

¹⁷⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

المخاطبين، وإذا تعلقت باعبدوا ناسب خطاب لعلكم تتقون"،¹⁷⁹⁵ وأنت خبير بأن ما ذكره بعدم مناسبة تعليق الرجاء بالتمتة إنما يرد على تقديران لا يكون لهذا التعليق تعلق بالأصل، أما إذا تعلق به وأفاد تعليق الترجي بالتمتة تعليقه بالأصل على الوجه الأبلغ والأسلوب البرهاني يكون أحسن وأولى، فضلاً على عدم المناسبة و أوضح ذلك غاية الإيضاح ما ذكر في تقرير الجواب عن سؤال أنه هلا قيل يعبدون لأجل اعبدوا؟ ويتضح عند التأمل الرقيق والله ولي الرشاد والتوفيق.

أما البيضاوي فقد ذهب | 144 أ | إلى بقائها على معنى الترجي، فجعله أولاً متعلقاً بـ "اعبدوا" حالاً من الضمير فيه، واعترض عليه بأنه لا وجه لتعليقه عن الأقرب بالأبعد وتوسيطه بين العصا ولحائها. فإن الذي جعل لكم الأرض فراشاً موصول بربكم صفة أو مدحاً منصوباً أو مرفوعاً فيكون بمنزلة أن يقال: "اعبد ربك الخالق"، راجياً منه التقوى الرازق بتوسيط الحال من فاعل "اعبدوا" بين وصفي المفعول على تقييد العبادة برجاء التقوى، ليس له كثير معنى. وإنما المناسب تقييدها بالتقوى أو اقتراحها برجاء ثواب التقوى، وأنت خبير بأنه وارد على تقدير جعل "الذي جعل لكم" موصولاً بـ "ربكم" كما ذكر، لا على تقدير جعله مبتدأً خبره "فلا تجعلوا" كما سيأتي أو جعله مفعول "يتقون" كما سنذكره.

ودفعه بن الكمال أنه أدنى حالاً من توسيط الأجنبي عن الموصوف والصفة الواقعة في قوله: ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ أَخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 14] وأما قوله: "على تقييد العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى" فيندفع بقوله: "الفائزين بالهدى والفلاح" إلى آخره، يعني المراد ليس مطلق التقوى وهو التوقي عما يضر في الآخرة، حتى يلزم الا يكون لرجاها كثير معنى، بل المراد التقوى المطلق المحمول على أقصى مراتبه، المستتبع للمطلب الأعلى. وظاهر أن له كثير معنى منه أنه تعالى نبه به على أن التقوى منتهى درجات السالكين، وهي المرتبة الثالثة من مراتبها التي ذكرها عند قوله: "هُدًى لِلْمُتَّقِينَ"، وهي الفوز والفلاح الموصوفين بكونهما مفيدتين

¹⁷⁹⁵ تفسير ابن كمال باشا، (94/1).

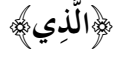
ومستتبعين لأعلى المطالب، وهو شرف التقرب منه تعالى والقبول عنده. ومن قبلها من المرتبتين وسيلة إليها، وكأنه قيل: اعبدوه راجين أن تتقوا وتبروا عما سواه، ما يلين إليه طامعين الفوز بجواره وحال العبادة وحرمة قدسه. وعلى أن العابد ينبغي ألا يفتر بعبادته ولا يقطع إلى مرتبة التقوى المفيدة لما ذكر، وذلك لأنه جعل المقترنة بحال العبادة وجاء حصول تلك المرتبة لا نفس حصولها. وذلك كما ينبغي على أن حصولها منتهى درجات العابدين أمر متوقع غير مقطوع. وجعله ثانيًا متعلقًا بـ "خلقكم" كما ذهب إليه المصنف، لكن لم يجعله استعارة كما جعله، بل حقيقة في معنى الترجي، إلا أنه ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾ [هود: 12] ، والمعنى أنه خلقكم ومن قبلكم والحال أن من شأنكم وشأنهم أن يرجوا منكم التقوى كل من يتأتى منه الرجاء والتوقع. وهذا لا يستلزم تشبيهه تعالى بالمرتجى ولا تعيين أن الراجي من هو ولا الأصل الفاسد للمعتزلة من أنه وضع زمام الاختيار في أيديهم وأراد منهم الخير والتقوى؛ ولذلك قال قدس سره إلى أن يقول: "على معنى أنه خلقكم"¹⁷⁹⁶ إلى آخره. وهذا معنى ما قيل يتجه تعلقها بـ "خلقكم" لأن كل مولود لما ولد على الفطرة كان بحيث أن تأمله متأمل يرجو له ويتوقع أن يكون هكذا. ولما ورد على هذا ما ورد على كلام المصنف، لكن اعتبارهما من أنه خلق من قبلهم ومن بعدهم أيضًا حال كونهم في صورة من يرجو منه التقوى، فلم لم يقل لعلكم وأمثالكم تتقون؟، فأجاب بما أجاب به المصنف على اعتباره من أنه مبني على التغليب.

لكن يرد على كلامه إشكال آخر غير وارد على كلام المصنف، وهو أنه عمم أولاً قوله: والذين من قبلكم لغير ذوي العقول، ثم اعتبر تغليب المخاطبين على الغائبين فيلزم منه أن يكون ما سوى الإنسان من الجماد والحيوان مخلوقًا في صورة من يرجو منه التقوى أيضًا. ويمكن أن يقال أن كلامه مبني على أن يخص الغائبين بالعلاء الغائبين، ويخرج غير العقلاء على العمومي اللازم من اعتبار التغليب في قوله: "لعلكم" بدلالة العقل مع دخولها في قوله: "والذين من قبلكم" على ما اختاره قدس سره بالإقضاء المحلي، ذلك على ما مر بيانه.

¹⁷⁹⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (55/1).

وابن الكمال وإن حمله على الترجي الاطماع، لكن بالنسبة إلى المخاطبين على معنى إذا عبدتم ربكم رجوتهم حصول التقوى، وهي الذي يحصل بها الوقاية من النار والفوز بدار القرار. وذكر أيضاً دلالة الآية على أن الطريق إلى معرفة الله أي التصديق بوجوده الذي هو البسيطة له وإلى التصديق بوحديته واستحقاقه للعبادة الذي هو المركبة للوحدانية والاستحقاق النظر في صنعه والاستدلال به ووجهها أنه تعالى أمر بعبادته فوجب، وهي موقوفة على |144ب| معرفته تعالى فيجب أيضاً لما تقرر أن من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم إلا به. ولكنها لما كانت استدلالية أورد هنا ما يدل عليها الدلالة على وحدانيته واستحقاقه للعبادة من خلقه الأنفس والآفاق، فإن من القضايا المقررة في علم الكلام أن طريق الاستدلال على ما ذكرنا إما الامكان أو الحدوث أو مجموعهما، وكل ذلك إما في الجواهر أو في الاعراض، وهما منحصران في النفس والآفاق. وقد ذكر من الأولى دليلين، ومن الثانية ثلاثة، حيث قال أولاً: "خلقكم"، والثانية: "والذين من قبلكم"، وثالثاً: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾، ورابعاً: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَاءً﴾، وخامساً: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: 22]. ولهذا الترتيب شيخان: الأول: أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه. وعلم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره. ولما كان المقصود من الاستدلال إفادة العلم، كان كل ما هو أظهر دلالة، كان أقوى إفادة، ولذا قدم نفس الإنسان ثم ثناه بآبائه وأمهاته، ثم ثلث بالأرض، لأنها أقرب للإنسان من السماء، ومعرفته لحالها أكثر من معرفته بحال السماء على نزول الماء وخروج الثمار بسببه، لأن ذلك كالأثر المتولد من السماء والأرض. الثاني: أن الذي خلق الإنسان إحياء قادر إحياء الأصل بجميع النعم. وأما خلق السماء والأرض والماء والثمار فإنما ينتفع به بعد حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة. فلذلك قدم الأصول على الفروع ودلالته على أن العبد لا يستحق بعبادته عليه ثواباً. وذلك لأنه رتب أمره بالأمر بها على اتصافه بتلك الصفات التي يذكر جلائل نعمه السابقة. وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فيفهم أنها إنما يجب عبادته لأجل النعم السابقة شكراً

لها. فهو كأجير أخذ الأجر قبل العمل. فما يترتب عليها في الآخرة من المثوبات الموفورة والدرجات والقربات الغير المحصورة إنما هو بمقتضى وعده بالمزيد لمن شكر بالقييد.



[سورة البقرة: 22]

قوله: "من موجبات عبادته"¹⁷⁹⁷ فيه إشارة أن موجباتها لا تنحصر في ما كر و يدل على إيجابها ترتيب

الحكم عليها مع مناسبتها لتعليل العبادة بها.

قوله: "خلقهم أحياء قادرين"¹⁷⁹⁸ وذلك لأن من كان مخاطباً لله تعالى لا يكون إلا حياً فاهماً قادراً على ما

خلق لأجله. وقوله: "أولاً"، ظرف "لقدم".

قوله: "لأنه سابقه أصول النعم"¹⁷⁹⁹ يريد السبق بحسب كونهما نعمًا واصلة إليهم، لا في وجودها أنفسها.

فإن وجود الأرض، مثلاً، وإن كان متقدماً على وجودهم، إلا أن كونها نعمة في حقهم متأخرة عن خلقهم، على

وجه يتمكنون به عن الانتفاع بها. والفاء في سابقه للنظر إلى أنه نعمة، وقيل كالتاء في مقدمة حصر السبب فيه

بناء على أنه العمدة في التمكن من الأفعال، كان ما عداه من أسبابها وشروطها لا يعتد بها معيشة إليه.

وأشار بقوله: "وهي بمنزلة عرصة المسكن"¹⁸⁰⁰ مع قوله: "هي كالقبة" إلى أنهم إلى وجود الأرض أحوج، وكان

ذكرها أهم وأقدم، وقوله: "ثم ما سواه" معطوف على مفعول مقدم بتقدير فعل آخر، ثم ذكر ما سواه وهيئته، وهو

من قبيل "علفتها تبنًا وماء باردًا"، و"المقلة الأرض"، و"المظلة السماء". وقوله: "من الحيوان" متعلق بالمفتتح،

¹⁷⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

¹⁷⁹⁸ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

¹⁷⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

¹⁸⁰⁰ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

و"من ألوان الثمار"¹⁸⁰¹ بيان لاشباه النسل ورزقاً لبني آدم مفعول له للإخراج. وقوله: "ليكون" متعلق بمعنى قدم، أي ذكر هذه الموجبات على الترتيب ليكون لهم المذكور. ويقال: سلق الجدار إذا سوره وعلاه، وقوله: "الموصل إلى التوحيد"¹⁸⁰² إشارة إلى معنى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22] ، والاعتراف أي بكونه منعماً عليهم رمزاً بمعنى اعبدوا، وقوله: "ونعمة" عطف على يتعرفونها، من تعرفت الشيء تطلبته حتى عرفته، وقوله: "خلق أنفسهم"¹⁸⁰³ كأنه واقع موقع الضمير، ويتفكرون فيها.

ولقد فصل بقوله: "يتعرفونها فيقابلونها بلازم الشكر"¹⁸⁰⁴ أي بالشكر اللازم ما رمز إليه بلفظ الاعتراف، وبقوله: "ويتفكرون" ما أشار إليه بذكر التوحيد، إلا أنه في الاجمال قدم ما هو الأصل، أعني توحيده، وفي التفصيل رجع إلى نظم التنزيل فينتفعوا عند ذلك. عطف على قوله: "ليكون لهم ذلك".¹⁸⁰⁵

قوله: "وصفاً"¹⁸⁰⁶ أي موضحاً أو مادحاً كالذي خلقكم. وقوله: "أو على المدح" معطوف على وصف أي حينئذ محل النصب على الوصفية أو على المدح [145 أ] بتقدير أخص أو أمدح، وقيل أو على أنه بدل من "ربكم" أو مفعول "تتقون"، أو نعت النعت. وفيه إن النعت لا ينعت، بل إذا جاء ما توهم ذلك، جعل نعتاً للأول، وأراد بقوله: "رفعاً على الابتداء" أنه خير مرفوع بالابتداء على سبيل المدح، كما مر في: "الذين يؤمنون بالغيب". والبيضاوي على أنه مبتدأ خبره "فلا تجعلوا"، ورد بوجهين، الأول: أن صلتها ماضية، فلما شبه الشرط فلا يدخل الفاء في خبرها. الثاني: عدم الربط في الخبر.

¹⁸⁰¹ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

¹⁸⁰² الزمخشري، الكشاف، (93/1).

¹⁸⁰³ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

¹⁸⁰⁴ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

¹⁸⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، (93/1).

¹⁸⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (93/1). وجميع ما ذكر في (قوله أو وقوله) فينسب لنفس المصدر الذي سبقه.

وأجيب عن الأول: بأن الموصول قد يكون خاصاً، وصلته ماضية مع دخول الفاء في خبره كقوله: ﴿الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ﴾.. الآية إلى قوله: ﴿فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّم﴾ [البروج: 10]، وعن الثاني: بأن "لله" وضع موضع الضمير تعليلاً للنهي وتقبيحاً لحال من أشرك بمن ليس كمثله شيء.

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 22]

حاصل تقرير كلام البيضاوي هنا هو أن جعل سواء كان من المقاربة أو بمعنى صار من الأفعال العامة، أي المتناولة للأفعال المخصوصة مثل "فعل" و"حصل" و"كان"، فإن معانيها تتحقق في ضمن جميع الأفعال الخاصة كالضرب والذهاب والقيام. ويأتي على ثلاثة أوجه، أحدها: أن يكون من المقاربة بمعنى "صار" أو "إلى" من المقاربة، إشارة إلى ما ذكره بعض المحققين إن جعل و طفق ونحوهما ليست من الموضوعة لدنو الخبر، بل من الموضوعة لشروع فاعله في مضمون الخبر. فإن: "طفق زيد أن يخرج" شرع في الخروج وتلبس بأول أجزائه، فإنهم قسموها ثلاثة: الأول: ما وضع لطمع حصوله مضمون الخبر بعد، أو قرب، أو نحو: "عسى أن يشفى مريض"، والثاني: ما وضع لدنو حصول مضمونه نحو: "كذب أن يفعل كذا"، والثالث: ما يفيد شروع فاعله في مضمونه مثل: "طفق أن يفعل كذا". الأول لا دلالة فيه على دنوه لأنه مطموح الحصول لا يوثق بحصوله فكيف الدنو، وكذا الثالث لأنه مشروع فيه، فلا يقال له قريب الحصول بل قريب التمام. فظهر به بأن المقاربة أي الأفعال التي وضعت لدنو الخبر ليس إلى كاد و مرادفاته و تسمية ما عداها مجرد اصطلاح. فلذلك ألحق "جعل" و "طفق" بـ"صار" و جعلها من وادٍ واحدٍ. و الأكوار جمع كور بالفتح و هي الجماعة الكثيرة من الإبل، وهي خال من قلوص، وهي الشابة من النوق ومرتعها قريب جملة أسمية خبر "جعلت" والمعنى: "شرعت قلوصهم" أي يكون قريب المرتع، والأكثر أن يكون خبرها فعلاً مضارعاً، مع أنه مجرد عنها والمرتع موضع الأكل والتنعم، وثانيها: بمعنى أوجد أي تعدى إلى واحد، وثالثها: بمعنى صير فيتعدى إلى اثنين في الآية. والتصير يكون بالفعل تارة كما في:

"صيرت الثوب قميصاً" فمنه الآية، وكذلك قوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ [النبا: 6]: ويكون بالقول أيضاً كما إذا قال غير مسند إلى دليل يقال أنه جعله موصوفاً بها و بالعقد أخرى، أي باعتقاد كونه على صفة اعتقاداً غير مطابق للواقع و قوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِثَاءً﴾ [الزخرف: 19] يحتمل بأن يكون بمعنى التصيير بالتحول كونه على معنى كونه أنهم سموا الملائكة إناث، وقالوا أنهم إناث، أو يكون بمعنى التصيير بالاعتقاد على معنى أنهم اعتقدوا أن الملائكة إناثاً. كذلك قوله: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: 5]، يحتملهما إلى صير مجموع الآلهة إلهاً واحداً بأن قال: "يوحد الآلهة" أو بأن اعتقد ذلك وكذلك قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا﴾ [البقرة: 22] يحتملها.

وقال النسفي:¹⁸⁰⁷ ان "جعل" تحيىء في القرآن لمعان: للإنزال كقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: 3] و للحبس كقوله: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ [المرسلات: 20-21] أي حبسنه إلى وقت الولادة، والوضع: ﴿وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ﴾ [يوسف: 62]، أي ضعوا دراهمهم في جوالقهم، وللجمع: ﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا﴾ [الكهف: 94]، وللبناء: ﴿عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ [الكهف: 94]، وللخلق: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: 1]. فلعله قدس سره يدعي رجوعها إلى أحد المعاني التي ذكرها كما لا يخفى على المتأمل في مواردها.

﴿الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾

[سورة البقرة: 22]

قوله: "ومعنى جعلها فراشاً"¹⁸⁰⁸ أي بساطاً ييسط و يستقر عليه الفرش البسط و البساط اسم لما يفرش أي ييسط وهذا كقوله: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الذاريات: 48] وقال ابن الكمال: "الفراش والمهاد

¹⁸⁰⁷ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (63/1).

¹⁸⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

والبساط | 145 ب | متقاربة المعاني، والمراد ما يفرش فيه إشارة إلى أن الأرض لم تخلق مبسوطاً، بل جعلت على وضع آخر، ثم بسطت على ما أفصح عنه قوله: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات: 30] ومن ظن أن "فراشا" حال فقد اشتبه عليه حقيقة الحال¹⁸⁰⁹ وأنت خبير بأن اقتضاء تصوير الشيء كذا يعم أن يصنع ابتداءً، كذا على ما بين في وضعه وعلى تقدير التسليم لاندفاعه الحالية إذ يجوز أن يراد الجعل المقارن لكونها فراشاً، وأن يراد الجعل الأول ويكون فراشاً حالاً مقدرة.

قوله: "أنهم يقعدون عليها"¹⁸¹⁰ إلى آخره واضح، وعبرة البيضاوي أن جعل بعض جوانبها بارزة عن الماء مع ما في طبعها مع الإحاطة بها وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيئة لأن يقعدوا ويناموا عليها، يعني أن الأرض بحسب طبعها تقتضي التنقل، وأن يكون في وسط الكل بحيث يكون مركز حجمها منطبقاً على مركز العالم. وأن الجسم البسيط، وهو ما لا يتركب منه أجسام مختلفة الطبائع إذا خل وطبعه بأن يفرض بعد وجوده أن يكون خالياً من جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية لا بد أن يحيط به حد واحد ويكون كرة واحدة، لأن طبيعته واحدة كمادته، والطبيعة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة أفعالاً مختلفة بالنوع، وما سوى الكرة من الاشكال فيه أفعال مختلفة بالنوع. فإن الشكل المضلع يكون جانب منه خطأً والآخر زاوية أو خطأً أو نقطة وهي أمور مختلفة الحقائق فيلزم التحكم والترجح بلا مرجح بناءً على أن الفاعل والقائل متحدان في الكل.

وإذا تقرر الأمر إن ثبت أن طبيعتها يقتضي أن تغوص في الماء وأن طبيعته يقتضي أن يحيط بها إلا أن الحكمة لما اقتضت أن يخلق جميع أنواع الحيوانات التي لا يمكن أن يعيش إلا أن تعيش باستنشاق الهواء وأكل ما ينبت من الأرض والاستقرار على أرضها، أخرج الأرض عن مقتضى طبيعتها وأخرج بعض طبائعها من المياه وسطه مسكناً للحيوانات ومحلاً لحصول الأرزاق من أنواع النباتات والثمرات رحمة للعباد. إنها لو كانت في لين الماء لغاص من

¹⁸⁰⁹ تفسير ابن كمال باشا، (95/1).

¹⁸¹⁰ الزمخشري، الكشف، (94/1).

عليها فيها ولو كانت في صلابة الحجر لتعذر القعد والنوم عليها، ولو كانت في لطافة الشفاف في الغاية لما استقر عليها النور، فلا يتسخن من الكواكب، فكان يستوي عليها البرودة جداً. وأيضاً جعلها ساكنة غير مضطربة، فإنها لو كانت مضطربة على الماء لا يمكن بخلق الجبال وأرساها بها، حتى صارت بعد ذلك فراشاً صالحاً للاستقرار عليها.

قوله: "ليس فيها إلا أن الناس"¹⁸¹¹ وحاصله أن زعم من شرط لكونها فراشاً أن لا تكون كرة، واستدلالة بالآية عليه بعيد جداً، لأن الكرة إذا عظمت جداً كانت القطعة منها كالسطح في إمكان الاستقرار عليها و الذي يؤيده أن الجبال أوتاد الأرض لم يكن الاستقرار عليها، فههنا أولى؛ فبالجملة منافع الأرض كثيرة، وفوائدها وفيرة، كما يدل عليها الآيات الكريمة المفصلة.

﴿وَالسَّمَاءَ بَنَاءً﴾

[سورة البقرة: 22]

قوله: "والبناء مصدر سمي به المبنى"¹⁸¹² فإن الفاعل بمعنى المفعول كثير، مثل الكتاب معنى المكتوب.

قوله: "أو طرفاً"¹⁸¹³ فإنه كان من الأديم والخباء، كالخيمة من الصوف والوبر دون الشعر، وتكون على عمودين أو ثلاثة وما يكون على أكثر من ذلك فهو بيت، وقيل البيت أعم من الكل.

قوله: "ومنه بنى على امرأته"¹⁸¹⁴ يعني أن قولهم: "بنى فلان على امرأته" كناية عن دخوله بها مأخوذ من البناء بمعنى ضرب ما يصلح للسكنى، وتركيبه أطلق على الدخول والوصول على طريق الكناية، وإطلاق لفظ اللازم لينتقل منه إلى الملزوم، فإن دخول الزوج بها يستلزم نصب الخيمة ونحوها عليها، فقال البيضاوي: "أي قبة مضروبة

¹⁸¹¹ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸¹² الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸¹³ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

عليكم¹⁸¹⁵ أشار إلى أن بناء بمعنى مبنية ومضروبة، وأنها صفة لمحذوف وهو قبة، وهي المستديرة من الخيام شُبِيت بها تشبيهاً بليغاً، وقيل يجيء في اللغة للترتيب نحو: ﴿يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾ [غافر: 36] ، وللدفع نحو: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ [النازعات: 27] ، وللوصل كما في قوله عليه السلام: "فلينصرف وليتوضأ وليبين على صلاته"،¹⁸¹⁶ فسمى السماء بناء لهذه الوجوه، وهي أنها مركبة مرفوعة موصولة، وذكر قدس سره أن السماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد، ونقل أن يكون جمع "سماة" أما الوقوع على الواحد، فكقوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا﴾ [الملك: 5] إما على المتعدد فكقوله: | 146 أ | ﴿إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ [البقرة: 29] وكذلك هنا، لأن المصير بناء هو الكل لا بعض منها، وإما كونها جمعاً فنحو "عباء" و "عباءة" وضعفه لوقوعها على الواحد كما مر.

وقد عرفت وجه ذكر هذه الصفات هنا، وقيل ذكرها في حال الأمر بالعبادة الخمسة: الأولى: أنه تعالى هو الذي خلقها، فهو المستحق لأن يكون الآهاً يُعبد. الثانية: أنه الذي تفرد بخلقها، فعليهم أن يوحدوه ولا يشركوا به شيئاً. الثالثة: أنه الذي أنعم عليهم بجعلها بساطاً لهم وموضعاً لأرزاقهم وذلولاً يمشون في مناكبها، والسماء سقفاً لهم منها تنزل عليهم البركات، فعليهم أن يشكروا له بعبادته. الرابعة: أنه على سبيل الاحتجاج، لأن من الكفار من يعبد ما في الأرض من الأوثان والنيران ومنهم من يعبد ما في السماء وهو الشمس والقمر والملائكة، فقال "الأرض والسماء وما فيهما ملكي وخالقي فكيف تجعلون لي شريكاً". الخامسة: أنه على سبيل الوعيد، يعني أنهما ملكي، فإن شئت خسفت الأرض بكم وإن شئت أسقطت السماء عليكم، كما قال: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَشْأَ نَحْسِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِنَ السَّمَاءِ﴾ [سبأ: 9]. وقال من فضل السماء أنها متعبد الملائكة وما فيها مكان معصية، ولذلك أهبط آدم عندها، وأنها

¹⁸¹⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (55/1).

¹⁸¹⁶ الراوي: غير معروف، المحدث: النووي، المصدر: المجموع للنووي: 86/4، حكم المحدث: ضعيف.

سقف محفوظ، وأنها مقدمة الذكر أكثر، وأنها مرئية بالمصابيح والشمس والعرش والكرسي، وسماها بأسماء كثيرة نحو "السقف" و "السبع الشداد". وقال من فضل الأرض أنه وصف بقاعاً في الأرض بالبركة، ﴿بِبَكَّةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [آل عمران: 96]، ﴿فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ﴾ [القصص: 30]، ﴿بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ [الإسراء: 1]، ﴿وَبَارَكَ فِيهَا﴾ [فصلت: 10]، فلذا قال ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريات: 20] تشريفاً لهم، كما قال: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]. وانه خلق الأنبياء منها ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [طه: 55]، ولم يخلق من السماء شيئاً، ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: 32]، وجعلها مسجداً لعبادنا، وتراها طهوراً.

﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾

[سورة البقرة: 22]

حاصل ما ذكره البيضاوي ههنا أن من للابتداء سواء أريد بالسماء السحاب بناء على أن كل ما علاك يطلق عليه السماء في اللغة و منه يقال سقف البيت سماء، والسماء سميت سماء لسموها، فإذا أنزل من السحاب فقد أنزل من السماء، والذي يدل على أن مبدأ نزوله السحاب قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: 43] أي ينزل. أو الفلك بناء على أنها خصت في العرف به لكونه في غاية العلو والارتفاع، فالمطر حينئذ مبتدأ من السماء إلى السحاب ومنه إلى الأرض على ما دلت عليه الظواهر منها الآية فإن الظاهر الحمل على المعنى العرفي.

روي عن ابن عباس: "تحت العرش بحر ينزل منه أرزاق الحيوانات يوحي الله إليه فيمطر ما شاء من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، ويوحي إلى الريح فتحمله فتبثه في السحاب والسحاب بمنزلة الغربال، ثم يوحي إلى السحاب أن غربله فيغربله، فليست من قطرة تقطر إلا ومعها ملك يضعها موضعها، ولا ينزل من السماء قطرة إلا بكيل معلوم ووزن معلوم، إلا ما كان في يوم الطوفان فإنه كان ماء منهمراً قد نزل بغير كيل"،¹⁸¹⁷ وهي الحركة

¹⁸¹⁷ الرواية متداولة بكثرة في تفاسير وكتب الشيعة كالكاظمي للكليني، (239/8)، وتفسير البرهان في تفسير القرآن/ هاشم الحسيني البحراني، وغيره.

المنتھية إلى الأرض من الحركة الأولى المبتدئة من الفلك المنتھية إلى السحاب، فإن هذه الحركة الأولى لما كانت متقدمة على الثانية مبتدئة من الفلك كانت الحركة الثانية أيضاً من الفلك بواسطتها، وأما من أسباب سماوية نشر الأجزاء الشرطية؛ أي توقعها يقال: "ثار الغبار" أي سطع، وهي الأبخرة فإنها عبارة عن الأجزاء الهوائية والمائية المختلطين، كما أن الدهان هو الأجزاء النارية و الأرضية، والمراد بجو الهواء الطبقة الزمهريرية وهي الطبقة العليا من كرة الهواء، وهي طبقة باردة، بردت لمجاورة الأرض والماء وعدم وصول أثر انعكاس الأشعة إليها، فإن حر الشمس ونحوها الذي هو المراد بالأسباب السماوية مصعد الأبخرة إلى الطبقة الباردة من الهواء، فجمعها وبعقدها يبردها فيتكاثف فيصير سحاباً فتتقاطر الأجزاء المائية. | 146 ب |

﴿فَأَخْرَجَ بِهِ﴾

[سورة البقرة: 22]

قوله: "ما معنى إخراج الثمرات بالماء"¹⁸¹⁸ يريد أن السبب في خروج الثمار هو قدرته و مشيئته لا الماء، فما وجه دخول الباء السببية عليه؟ وأجاب بأنه كذلك لكن جعل الماء سبباً في خروجها ومادة مع كونه قادراً على خلقها بلا سبب، ومادة كما أبدع نعيم الجنة و ثمارها كذلك، وكما أبدع أعيان المواد و ذواتها كذلك.

قوله: "سبباً في خروجها ومادة لها"¹⁸¹⁹ قال البيضاوي: "بأن أجرى عاداته بإفاضة صورها وكييفياتها على المادة الممتزجة منهما، أو أودع في الماء قوة فاعلة وفي الأرض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار"¹⁸²⁰ يعني يمكن أن يخلق الله تلك الثمرات عقيب وصول الماء إليها بإفاضة الصورة على المادة بمقتضى العادة، وأن نخلق في الماء طبيعة مؤثرة، و في الأرض طبيعة قابلة، فإذا اجتمع حصل أكثر من تلك هو التي خلقها الله. فعلى الوجهين لا بد من الصانع الحكيم، ولا شك أنه تعالى قادر على خلقها ابتداءً، لأن الثمرة لا معنى لها إلا جسماً

¹⁸¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸²⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (55/1).

قام به طعم ولون ورائحة رطوبة، والجسم قابل لهذه الصفات وهي مقدورة له ابتداءً، لأن المصحح للمقدورية إما الحدوث أو الإمكان وإما هما، وعلى التقادير يلزم كونه قادر ابتداءً، إلا أن قدرته كذلك لا ينافي قدرته بوسط.

قوله: "وهو قادر على أن ينشئ"¹⁸²¹ إشارة إلى بيان حكمة توسط السبب مع التدرج مع تلك القدرة القاهرة.

قوله: "مدرجاً"¹⁸²² إن كان فاعلاً فهو حال من فاعل إنشائها وهو الله، وهو وإن لم يذكر لكنه مراداً معنى. وإن كان مفعولاً فحال من الضمير البارز المجرور في إنشائها بتأويل كل واحد منها، أو مفعول ثان بالإنشاء على تضمينه عن التصيير المتعدي إلى مفعولين وحكماً اسماً لكن وضمير يحدد له، وعبر بمفعول يحدد منها أن المكلفين إذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلباً للثمرات وكدوا أنفسهم في ذلك حالاً، فحالاً علموا أنهم لما احتاجوا إلى تحمل هذه المشاق الدنيوية لطلب هذه المنافع الدنية، فلأن يتحملوا مشاق أولى من المشاق الدنيوية بطلب المنافع الآخروية العلية الجليلة الأبدية كان أولى. وصار هذا كما قلنا أنه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء، لكنه أجرى عادته بتوفيقه عليه لأنه إذا تحمل مرارته دفعاً لضرر المرض، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعاً لضرر العقاب كان أولى. ومنها أنه تعالى لو خلقها دفعة لحصول العلم الضروري باستنادها للقادر الحكيم وهو في ذلك كالمنافي للتكليف، أما لو خلقها بالوسائط يفتقر المكلف إلى استنادها إلى القادر | 147 أ | إلى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب، ونحو ذلك مما لا يحصى.

وأفاد ابن الكمال: "إنما عطف التعقيب على أنزل - وإن كان متراخياً عنه - لسرعة خروج النبات بالمطر، كأنه لم يتخلل بينهما زمانٌ تصويراً لشدة قدرته تعالى، وجعل منافع السماء متصلة بمنافع الأرض مع بُعد ما بينهما وتوهم خلاف أحدهما الأخرى دلالة على وحدة خالقهما فلا يُجعل له ندًا".¹⁸²³

¹⁸²¹ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸²² الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸²³ تفسير ابن كمال باشا، (96/1).

﴿مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾

[سورة البقرة: 22]

قوله: "من"¹⁸²⁴ للتبعيض لوجوه الأول: شهادة نظائرها الواردة في هذا المعنى، فإن كلمة "من" في هذا معنى الآية الأول ليست ببيانية إذ ربحم هناك ولا ابتدائية، وإلا لزم عدم ذكر المخرج ولا زيادة في الاثبات، فهي تبعيضية. والتذكير في الثانية يدل على البعضية لتبادلها منه سيما في الجمع. الثاني: إن ما قبله وما بعده، أعني ماء ورزقاً محمولان على البعض، فليكن هذا موافقاً لهما. الثالث: ان المطابق لصحة المعنى وسداده بالواقع هو البعض، فإن الله لم ينزل من السماء كل الماء بل بعضها ذرب ماء بعض في السماء، ولم يخرج بالمنزل منها كل الثمرات بل بعضها. فكم من ثمرة هي بعد غير مخرجة، ولم يجعل المخرج كل الرزق بل بعضه وقد يتوهم أن قوله: "ولا أخرج بالمطر جميع الثمرات"¹⁸²⁵ أراد به أن بعضها مخرج بماء الأنهار و العيون دون المطر فيكون منافياً لما ذكره في الزمر من أن جميع مياه الأرض هو من السماء وفساده ظاهر مما قرر.

قوله: "ويجوز أن تكون للبيان"¹⁸²⁶ على أنه مقدم على المبين كما في المثال الذي ذكره، وهذا إذا أردت بالفاء هو الدراهم ويحتمل التبعض أيضاً، وأما الحمل على الزيادة ففيه انه الكلام، فلا يجوزه إلا الأخفش و أنه يقتضي أن يكون جميع الثمرات رزقاً لنا.

قوله: "فالثمر المخرج بماء السماء"¹⁸²⁷ إذا كان كثيراً جداً، كان ما هو بعض منه كثيراً قطعاً، والجواب من وجهين: الأول: أن الثمرات هنا جمع للثمرة التي يراد بها الكثرة كالثمار لا الوحدة فيكون أبلغ ولا أقل من المساوات والحويدرة صغير الحادرة تعظيماً وتحويلاً، وكلمته قصيدته المشهورة التي مستهلها بـ "كرت سمية غدوة"

¹⁸²⁴ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸²⁵ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸²⁶ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸²⁷ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

فتمتع" وإنما سميت بالكلمة لشدة ارتباط بعضها ببعض لأجزاء الكلمة الواحدة وقوله: "تحكم إذ لا تمتع" بعد ذلك أي أجزع غاية الجزع ولم يربع يتوقف، وأصله لم تأخذ موضعاً رباعاً.

الثاني: أنها جمع قلة وقعت موقع جمع كثرة كجئات في قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ﴾ [الدخان: 25]، وقد يقع أيضاً جمع الكثرة موقع القلة كما في: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228] يقال "تعاوروا الشيء" إذا تداولوه، والمشهور أن الفرق بين الجمعين في القلة والكثرة إنما هو إذا كانا منكبين، أما إذا عرفا بلام جنس في مقام المبالغة وكل منهما الاستغراق بلا فرق.

وجعله البيضاوي جواباً ثالثاً، واقتصر ابن الكمال عليه إذ لا حاجة حينئذٍ إلى ما ذكر، واقتصر الإمام بأن العلة للتنبيه على قلة ثمار الدنيا والاشعار بتعظيم الآخرة والثمرة، أصلها الزيادة يقال "ثمر ماله" أي زاده، سميت لهذا ويجمع "ثمرًا"، وهذه جموع بكسر جمع السلامة ما في النظم والمراد كل ما يخرج من الأرض والشجر، وقد يقصد في قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 99]، ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا﴾ [الأنعام: 99]، وقوله: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141]، صريح في العموم لأنه للزرع، واللام لتعريف الجنس أو لتعريف ما تعارفوه من الثمار، أو لتعريف الثمار المخرجة من الجنة. قال عليه الصلاة والسلام: "لما أهبط آدم علمه الله صنعة كل شيء، وزوده من ثمار الجنة فثماركم هذه من ثمار الجنة، إلا أن ثمار الجنة لا يتغير"،¹⁸²⁸ والجمع لاختلاف الأنواع وتأيدة القراءة بالتوحيد الأول من حيث أن المخرج بالمطر ليس نفس الحقيقة ولا جميع الأفراد ولا الحصة المعينة، إذ لا عهد فتعين الفرد لا بعينه.

﴿رِزْقًا لَّكُمْ﴾

[سورة البقرة: 22]

قوله: "فيم انتصب"¹⁸²⁹ هي تعريفه على احتمال أن تكون كلمة "من" للتبعية والبيان.

¹⁸²⁸ الراوي: أبو موسى الأشعري، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة: 6193، حكم المحدث: ضعيف مرفوعاً، صحيح موقوفاً.

¹⁸²⁹ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

قوله: "ان كانت من للتبعيض"¹⁸³⁰ حاصله ان كلمة "من" إن كانت للتبعيض كان انتصاب رزقاً بأنه مفعول له، وذلك لأن "من الثمرات" على تقدير التبعيض مفعول به لا على ان "من" اسم بمعنى "بعض" كما قيل، بل على أن تقديره "شيئاً من الثمرات". وقول البيضاوي: "بعض الثمرات"¹⁸³¹ | 147 ب | حاصل المعنى فحينئذ يكون "رزقاً" بمعناه المصدري مفعول له و"لكم" ظرفاً مفعولاً به لرزقاً، أي: أخرج بعض الثمار لأجل أن يرزقكم، وما ذكر في سورة إبراهيم يجوز أن تكون من الثمرات مفعولاً لأخرج، ورزقاً حالاً من المفعول، أي مرزوقاً أو نصباً على المصدر من أخرج؛ لأنه في معنى رزق. ففي التبعيض وجوه ثلاثة، والأظهر ما ذكره ههنا إذ لا حاجة حينئذ إلى تأويل، وإن كانت للتبيين كان رزقاً مفعولاً على أن المراد به العين دون المصدر، ويكون "لكم" ظرفاً مستقراً صفة له من الثمرات بياناً له، وتقدم عليه فصار حالاً منه أي أخرج مرزوقاً لكم هو الثمرات.

وقد لمح البيضاوي مع ما أريد بظاهر معنى الآية إلى إشارة جلية وعبرة جميلة، فإن إخراج النصوص عن ظواهرها إلى معان يدعيها أهل الباطن زيغاً وإلحاداً، وأما الحمل على مقتضى الظاهر مع الرمز إلى الإشارات الجلية والمعارف الجميلة من محض الإيمان وكمال العرفان، وحاصل ما ذكره أنه شبه البدن بالأرض والنفس بالجواهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، أو الجسم النوراني الساري في البدن المتعلق به. كذلك بالسماء من حيث كونه متأثراً عن النفس الناطقة بتدبيرها فيه بما يصلحه من الأعمال، كما أن الأرض متأثرة من السماء، والعقل بالماء من حيث كونها باسطة في حصول الفضائل العملية والنظرية الفائضة على الإنسان من فضل الله، فإنها إنما تحصل له بواسطة استعمال الفعل بالحواس، كما أن الماء وسط في حصول الثمرات، وما أفاض الله عليه من تلك الفضائل المحصلة بواسطة استعمال فعل الحواس، وازدواج القوى النفسانية والبدنية للثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلية والأرضية المتعلقة بقدرة الفاعل المختار.

¹⁸³⁰ الزمخشري، الكشاف، (94/1).

¹⁸³¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (55/1).

ولم يلق بقلوبه: "فإن لكل آية ظهراً وبطناً ولكل حد مطلعاً"،¹⁸³² إلى ما روي عن ابن مسعود أنه قال: قال عليه السلام: "أُنزِلَ القرآنُ على سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، لكلِّ آيةٍ منها ظهْرٌ وبطنٌ، ولكلِّ حدٍّ مَطْلَعٌ".¹⁸³³ فقيل: ظهرها لفظها المقلد، وبطنها معناها الذي يفهم منه، أو ظهرها المعنى الجلي، وبطنها المعنى الخفي الذي هو سر بين الله وبين المصطفين. ولكل طرف من الظهر والبطن موضع اطلاع، فمطلع الظاهر بعلم العربية وما يتوقف عليه معرفة الظاهر من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك، ومطلع الباطن بتصفية النفس، والرياضة بإتباع الجوارح من اتباع مقتضى الظاهر والعمل بمقتضاه، كما قال عليه السلام: "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم".¹⁸³⁴ فالله تعالى مهد لهم أراضٍ أبدانهم وبنى عليها أرواحهم، وأنزل من تلك السماء ماء العقل، فأخرج به من أرض البدن نبات الاستسلام والأعمال والطاعة، ليرزق قلوبهم ثمرات الإيمان والأحوال والمقامات كالصبر والشكر والتوكل وغير ذلك من جميل الحالات.

﴿فَلَا تَجْعَلُوا﴾

[سورة البقرة: 22]

قوله: "بم تعلق"¹⁸³⁵ أي بأي معنى من المعاني السابقة متعلق، وعلى مضمون آيتها يترتب و يتفرع.

قوله: "أن يتعلق بالأمر"¹⁸³⁶ أي: يكون نهيًا متفرعًا على مضمون ذلك الأمر، كأنه قيل: إذا استحق ربكم الذي خلقكم للعبادة مأمورين بها ولا تشركوا به أحدًا، لتكون عبادتكم مبنية على ما هو أصل العبادة وأساسها، أعني توحيده تعالى وألا يجعلوا له ندًا أصلاً، وهذا معنى تعلقه بـ ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: 36].

¹⁸³² البيضاوي، أنوار التنزيل، (56/1).

¹⁸³³ الراوي: الحسن البصري، المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: هداية الرواة: 160/1، حكم المحدث: مرسل.

¹⁸³⁴ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: السخاوي، المصدر: 267/1، حكم المحدث: موضوع.

¹⁸³⁵ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

¹⁸³⁶ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

والثاني بأن الشرط في ذلك كون الأول سببًا للثاني، كما في: "زربي فأكرمك"، والعبادة لا تكون سببًا للتوحيد الذي هو مبناها وأصلها، ودفعًا لأن استحقاق الرب العبادة لا ينافي العطف بالفاء بل يؤكد. كأنه قيل: عبدوا ربكم المستحق لعبادتكم ولا تشركوا به شيئًا في عبادتكم، فيكون من عطف الخاص على العام بالفاء بشرف الخاص؛ بل جاز أن يدعي المساواة بينهما بناء على أن شأن الموحدان يأتي بجميع أنواع العبادة، فيكون العطف بالفاء هنا من قبيل العطف التفسيري. وأنتم قد جوزتم العطف بالواو، فالعطف بالفاء أولى، إذ يكفي في أمثال ذلك كون ذكر الأول سببًا لذكر الثاني بدون أن يكون تحقق الأول في الخارج سببًا لتحقيق الثاني في الخارج، مثلها قالوا في فاء التفصيل ما عدا الاجمال، وفاء التفسير بعد الابهام.

ومن هنا يعلم الجواب عن الثاني، فحاصل المعنى هنا هو أن يقال: ليكن منكم العبادة والتوحيد | 148 أ | في جميع عبادتكم، وهذا معنى صحيح لا يتوجه عليه ما ذكر. وأنت خبير بأن كونه عطف الخاص على العام تكلف ظاهر، وكذلك جعله من التفسير. نعم، يتوجه أن يقال في الأول الظاهر أن لا يقال بالعطف على الأمر، لأن هذه لا تنبغي عطف الجملة بالفاء على أخرى يقتضي ترتيبها عليها ولا وجه لكون التحلي بالردائل مترتبًا على التحلي بالفضائل، بل الأمر بالعكس. ولكن نظرًا إلى الترتيب في الذكر والاستماع، لا للترتيب في الزمان، فإن شرط كون الشيء معتبرًا بذكر بعده، فلما ذكر العبادة ذكر بعده شرط كونه معتبرًا، وهو التوحيد، كما أن ذمه أو مدحه كذلك، أو يقال على ما ذكره ابن الكمال أن الفاء للتسبب، أي إلى تسبب عن إيجاد هذه الآيات الذي عن اتخاذكم الأنداد. ولهذا الاعتبار لم يعطف بالواو، وكما في تلك الآية، وأن يقال في الثاني المراد بكونه جواب الأمر مشابته بجوابه، وإعطاء حكم مشابه الشيء إياه وتسميته به غير عزيز فيه.

قال بعض الأفاضل: أما النصب في قراءة أبي عمرو، ﴿وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة:

117]، فلتشبهه بجواب الأمر من حيث مجيئه بعد الأمر، وليس بجواب له من حيث المعنى، إذ لا معنى لقولك "قلت لزيد اضرب" فيضرب، أي يضرب زيد. فهذا يدل على أن كون المأمور به سببًا لدلول المضارع المنصوب

بإضمار ان على جواب الأمر أي اشترط فيما يكون جواباً للأمر حقيقة لا فيما يكون مسمى به تشبيهاً، أو يقال اكتفى سببته الأولى للاخبار بمضمون الثاني، كما اكتفى بسببته الشرط الاخبار بمضمون الجزء في قوله: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: 53].

قوله: "انتصاب، «فأطلع»" ¹⁸³⁷ أي على أنه منصوب بإضمار أن في جواب لعل، قال القطب: "تنزيلاً له منزلة لعل ليت لتقاربهما في المعنى، إذ معنى كل واحد منهما توقع مطلوباً غير حاصل". وقال في المفصل في باب لعل: "وقد ملح فيها معنى التمني من قرأ (فأطلع)" ¹⁸³⁸ في قوله: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ [غافر: 36]، "فأطلع" بالنصب وكل منهما صريح في أن مشابهة "لعل" إنما هي بـ"ليت" وحدها. فورد عليه أن ذلك إنما يجوز إذا كان في الترجي شائبة من التمني لبعد المرجو عن الوقوع.

وقد مر أن لعل ههنا مستعارة للإرادة التي يرجح فيها وجود المراد بإعداد الأسباب وزيادة الاعذار. فمن أين المشابهة؟ وأجيب بأن النصب ههنا للنظر إلى أنهم في صورة المرجو منهم، فالمعنى خلقكم في صورة من يرتجى منه الإبقاء إلى الخوف من العقاب ليتسبب عن ذلك أن لا يشركوا. فقوله: "لكي تتقوا" بيان لحاصل المعنى واحد زيادة ماسبق من استعارة "لعل" لا حكم بأنها بمعنى "كي" على ما مر.

قوله: "ويخافوا عقابه" ¹⁸³⁹ عطف على "تتقوا" تفسيراً له. وقوله: "ولا تشبهوه" يجعله إشارة إلى معنى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة: 22] أو ترتبه على ما تعلق به. وفي هذا النصب تنبيه على تقصيرهم، كان المراد الراجح صار مستبعداً عنهم كالتمني ونظيره في اعتبار الصورة ورعاية التنبيه. قولك: لمن همك هم: "ليتك تحدثني فتفرج عني" بالنصب، فإنه ليس تمنياً حقيقة، لكن أجري عليه حكمه، ونبه به على تقصيره في التحديث. وعبرة البيضاوي صريحة في أن النصب للاحاق "لعل" بالأشياء الستة لا لمشاكلة بينها وبين واحد منها، وهو "ليت"، أي

¹⁸³⁷ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

¹⁸³⁸ الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، (400).

¹⁸³⁹ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

كما ذكروا ليرد عليه ما ورد ويجاب ما أجيب بالملطق لاشتراك "لعل" والأشياء الستة في أنها غير موجبة؛ بل المعنى في كل منها خطر الوجود والعدم فيوجد معنى الشرطية، ولا فيه وجود رجحان ما فيه؛ بل في هذا التعبير مع الرجحان رمز إلى تقصيرهم وسوء حالهم حيث جعل ما هو الراجح منهم كغير الراجح أيضًا.

قوله: "أو بالذي جعل لكم، إذا رفعته على الابتداء"¹⁸⁴⁰ أي جعلته مرفوعًا ومدحًا على أنه خبر مبتدأ محذوف كما سبق ذكره فيكون نهيًا مرتبًا على ما تضمنته بهذه الجملة، أي هو الذي جعلكم بدلائل التوحيد فلا تشركوا به شيئًا. أما إذا نصبه على الاختصاص، فلا يتأتى ترتيبه عليه، إذ لا معنى لقولك: "أعني الذي جعل كذا وكذا فلا تشركوا". وكذا الحال إذا جعل وصفًا، بل هو أظهر. ومن حكم أنه لا يريد الرفع على المدح لأنه يساوي النصب في لكونه تنمة "اعبدوا" فيكون الترتيب والاستعقاب من لا من تنمة بل أراد وجهًا آخر فقد خالف ظاهر كلامه، والقول بأن مراده أن "الذي جعل" مبتدأ خبره "فلا تجعلوا" بتقدير القول والفاء لتضمن | 148 ب | المبتدأ معنى الشرط فمما يأباه صريح كلامه مع كونه ضعيفًا جدًا في نفسه.

لكن كلام البيضاوي صريح في ذلك فقال: "والمعنى: أن من خصكم بهذه النعم الجسام"¹⁸⁴¹ التي هي براهين قاطعة ودلائل واضحة على وحدانيته وتفرد بوجوب وسائر صفات الكمال من حيث كونها بحيث لا يقدر عليها غيره ينبغي ألا يشرك به. فمعنى الاخبار عن المبتدأ بمعنى الشرط بكونه مقولًا فيه لا تجعلوا الاخبار عنه بأنه لا ينبغي أن يشرك به لعدم من يشاركه في شيء من أفضاله وسائر أفعاله وصفاته، وأشار أيضًا إلى أن قوله: "الله" من وضع الظاهر موضع الضمير للتصريح بأن عليه في هذه الجملة الاسمية هو الله المتفرد بصفات الكمال، المنتزه عن الشركاء والأمثال.

¹⁸⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

¹⁸⁴¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (56/1).

﴿لِلَّهِ أَدَادًا﴾

[سورة البقرة: 22]

قوله: "المنائى"¹⁸⁴² أي المعادي المخالف من "نَدَا" الرجل مناواة ونواة أي أدبت وأصله الهمز لأنه

من النوى، وهو النهوض والقيام، وقد يترك.

قوله: "أَتَيْمًا تَجْعَلُونَ"¹⁸⁴³ الجعل ههنا بمعنى التصير القولي والاعتقادي من قبيل: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ

هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا﴾ [الزخرف: 19]، ومعنى إلى منسوب هو وحال منهما، وقيل هو حال من ندًا، ورد بأنه

في حكم خبر المبتدأ فلا يكون ذا حال وأجيب بأنه وإن كان في حكم خبر المبتدأ، لكنه منصوب على أنه مفعول

"جعل" لفظًا ومعنى، أي يكون لا حال، وإلا يلزم أن لا يجوز ذا حال أيضًا إذ هو في حكم المبتدأ، وكل واحد

منهما لا يقع ذا حال إلا على مذهب ابن مالك، فإنه جوز انتصاب الحال عنهما وجعل العامل في الحال النسبة

الاحتمية الواقعة بينهما، ومقصود الشاعر التوبيخ والانكار على جعل تميم ندًا له، وإثبات أنه لولا الأحزاب فإنه لما

نفى كون تميم ندًا الذي حسب وأنكر أن يكون ندًا له، يتبين أنه ذو حسب وتنكره للتعظيم فيفيد أنه ذو حسب

عظيم. وقيل أي لا يصلحون ندًا لذي حسب فكيف يصلحون "نفيلًا" وأنا المشهور بالأحساب.

قوله: "ومعنى قولهم: ليس لله ند ولا ضد نفى ما يسد مسدّه"¹⁸⁴⁴ يشعر ظاهره أن الند المثل فيتخالف بقرينة

بقول المثل المخالف، والمفهوم من كلامه أنه في الأصل المثل المنادى ثم خص بالمخالف المماثل في الذات كما

خص المساوي للمماثل في القدر. يعني أن المثل يقال في أي مشاركة كانت، فإن قيد بالذات يكون مماثلة في

¹⁸⁴² الزمخشري، الكشاف، (95/1).

¹⁸⁴³ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

¹⁸⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

الحقيقة، وإن قيد بالمخالفة أيضاً يكون ندأً. وإن قيد بالمقدار يكون مساواة وهكذا. ومن كلام ابن الكمال أنه في الأصل: "مُشَارِكُهُ فِي الْجَوْهَرِ"،¹⁸⁴⁵ وذلك من المماثلة كما عرفت.

قوله: "وما كانوا يزعمون"¹⁸⁴⁶ يعني أن الأصنام ليست أنداداً لله لا حقيقة وهو ظاهر، ولا بحسب اعتقادهم لأنها وسائل معرفة الله تعالى بحسب اعتقادهم، لا يُقادون له تعالى إلا أنه تعالى سماها أنداداً بحسب زعمهم على سبيل الاستعارة التمثيلية، من حيث أنهم لما تركوا عبادته إلى عبادتها وسموها آلهة شبهت حالهم حال من يعتقد فيها أنها آلهة، مثل قدرة على مخالفته ومضاداته عنهم بما يعتقدونها أنها أنداداً لله، فههنا عن ذلك القول والاعتقاد، وقوله: "على سبيل التهكم"¹⁸⁴⁷ يُشعر بأن هناك استعارة تهكمية، وهي التي عملت في ضد معناها الحقيقي أو نقضه بناء على تنزيل التضاد أو التناقض، منزلة تناسب للتأخير، استعيرت البشارة لصدده الذي هو الانذار في قوله ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ﴾ [آل عمران: 21]، وليست هناك استعارة تهكمية اصطلاحية، إذ ليس فيها استعارة أحد الضدين للآخر، بل هناك استعارة أحد الحالتين المتشابهتين بالأخرى، فهي استعارة تمثيلية كما أشار إليه بذلك، مشابهة حالهم بحال من يعتقد ويقول أنها أنداداً له تعالى، لكن المقصود منها التهكم بهم لتنزيلهم منزلة من شابهت حالهم بحال من يعتقد ذلك.

وقوله: "بأن جعلوا أنداداً" متعلق به، والباء للسببية، أي عليهم، واستفطع شأنهم بسبب أن جعلوا، فلا حاجة إلى ما قيل، أي بالاشعار بأنهم جعلوا أو الدلالة على ذلك، ولا إلى ما قيل، أي يذكر أنهم جعلوا. وعليها يحمل أيضاً في قول البيضاوي: "فتهكم بهم وشنع عليهم بأن جعلوا لله انداداً، لمن يمتنع أن يكون له ندا"،¹⁸⁴⁸ أي التهكم والتشنيع سببه أن جعلوا. أما التهكم فمن لفظ "الند" حيث أخبر على لفظ المثل، وأما التشنيع فمن إيراده

¹⁸⁴⁵ تفسير ابن كمال باشا، (97/1).

¹⁸⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

¹⁸⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

¹⁸⁴⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (56/1).

بلفظ الجمع فاضمحل ما قيل أيضاً في العبارة تسامحاً. | 149 أ | والأولى أن يقال فتهكم بهم بلفظ الند وشنع عليهم بأن جعلوا.

قوله: "وفي ذلك"¹⁸⁴⁹ أي وفي المعنى المذكور، الذي هو التشنيع واستفطاع الشأن، لم يُرد بألف رب خصوص العدد بالكثرة تنبيهاً على أنه إذا ترك التوحيد الثابت بالدليل القاطع، فلا فرق بين اثنين، ونهاية العدد، فإن الألف آخر المراتب العددية البسيطة لفظاً. وقوله: "أدين"، أي أطيع من دان له، أي دن له واطاعة. وقوله: "إذا انقسمت الأمور"، أي إذا جعلت أمور الديانة أقساماً. وأخذ كل واحد قسماً قسمه.

يُروى أن النار لما أكلت قربان هابيل جاء أبلّيس إلى قابيل فقال: "إنما أكلت لأنه..". فعبدت النار من ذلك الوقت، فهو أول دين في الكفر، وقيل: "لا أقدم من عبادة الأوثان"، لأن أقدم الأنبياء نوح عليه السلام قال لقومه: ﴿وَلَا تَدْرُؤْ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا﴾ [نوح: 23]. والمذهب الذي هذا شأنه لا يعرف فساده بالضرورة، لكن يعلم بأن الحجر المنحوت ليس هو الذي خلقه، وخلق العالم علم ضروري، فلا يطبق الجمع عليه. فيجب أنه لعبادتها أعراض سوى هذا، ثقيل كما حسن ما يكون من الصور، وكذا حال الملائكة في صورهم الحسنة، فلما احتجوا بالسماء كان عليهم أن يتعوضوا تماثيل أنيقة المنظر، فعكفوا على عبادتها تقريباً إلى الله والملائكة. فالسبب في عبادتها اعتقاد الشبه. أو لما راوا أحوال العالم مربوطة بأحوال الكواكب بالغوا في تعظيمها، فمنهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها، وهي التي خلقت هذا العالم، اعتقد أنها الإله في الحقيقة. ومنهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها، وهي التي خلقت، وهي مخلوقة للإله الأكبر، ولكنها خالق لهذا العالم. فهي الوسائط بين الله وبين البشر. ثم لما راوا الكواكب مستترة في أكثر الأحوال، اتخذوها أصناماً، فعبدوها. ثم لما طالت المدة، ألغوا ذكر الكواكب، وتجردوا لعبادة لتلك التماثيل. أو لما كان أصحاب الأحكام يعتنون أوقاتاً في السنين المتطاوله نحو الألف والألفين، ويزعمون أن من اتخذ طلسماً في ذلك الوقت على وجه خاص، فإنه ينتفع به في أحوال مخصوصة

¹⁸⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، (95/1).

نحو إسعاده ورفع الآفات، وكانوا إذا اتخذوه عظموه، فلما بالغوا شاركوها بالعبادة، ولما طالت المدة نسوا مبدأ الأمر، واشتغلوا بعبادتها، وصارت واحداً منهم عظيمًا يعتقدون أنها بمنزلة عند الله. واتخذوا صنماً على صورته، وكانوا يعبدونه رجاء شفاعته، أو لعلهم اتخذوها محاريب يسجدون إليها لا لها. فاستمرت الحالة، ونحو ذلك من المفاسد.

﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 22]

قوله: "و حالكم وصفتكم"¹⁸⁵⁰ يشير إلى هذه بالجملة "وقعت حالا" من الفاعل، ولا كناية عن رفعة شأنهم، أي لا ينال نارهم ليصطلي بها. كما أنه لا يشق له غبار، كناية عن السبق. وقيل معناه: لا يطاق اصطلاحاً لغاية قوتها وشدها. وأصله في "الشجاع"، لا الأقرب له، ثم عمم في كل واحد في شأنه. يقال: "صلا فلان النار" بالكسر، أي احترق بها واصطل بها، أفعل بمعنى تسخن بها.

قوله: "ومفعول (تعلمون) متروك"¹⁸⁵¹ أي، هذا الفعل منزل منزلة اللازم، وقد قصد به إثبات حقيقة الفاعل، حقيقته. وقد قصد به إثبات حقيقة للفاعل في مقام المبالغة، ولهذا قال: "أنتم من أهل العلم والمعرفة"، ثم قال: "أي أنتم العرافون"، و حالكم أنكم من أصل العلم واصابة الرأي. فلو تأملتم أدنى تأمل، اضطر عقلكم إلى إثبات موجد للممكنات منفرد بوجوب الذات، ومتعال عن مشابهة المخلوقات. وقال في قوله: "إلى إثبات"، إشارة إلى أن العلم المنزل منزلة اللازم هنا هو العلم بمعنى التشويق، وهو المتعدي إلى مفعولين، لا القائم بمعنى المعرفة، بل التصور المتعدي إلى واحد. ويمكن أن يقال لا يبعد أن يكون ما ذكره لازماً للمعرفة، فلا إشارة فيه ترشدك إلى تقرير المصنف.

¹⁸⁵⁰ الزمخشري، الكشاف، (96/1).

¹⁸⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (96/1).

قوله: "ويجوز أن يقدر"¹⁸⁵² أي ويجوز أن يحمل على حذف المفعول لوجود القرينة المقالية أو الحالية، فيكون حينئذ مقدراً لا متروكاً، ولما لم يكن تقديرًا على الوجه الثالث ظاهرًا استشهد له بقوله: ﴿هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ﴾ | 149 ب | مِنْ دَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ ﴿﴾ [الروم: 40]. والبيضاوي جمع بين الأول والثالث حيث قال: "أنها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله"¹⁸⁵³ فالمعنى حينئذ يعلمون أن الأنداد التي يزعمونها لا تماثله تعالى في الذات والصفات، وهي لا تقدر على فعل مثل ما يفعله الله.

قوله: "والتوبيخ"¹⁸⁵⁴ سواء نزل العقل منزلة اللازم أو قدر له مفعول، لكن في التنزيل زيادة التوبيخ، وذلك لأنه حنفي، وهم لا يعتبرون المفهوم المخالف، ويفهمون من الأحكام المقيدة بقيد من القيود ثبوت الحكم عند تحقق ذلك القيد، ولا يفهمون انتفاءه، بل يجعلون الكلام حاليًا عن التعرض به أصلاً لا نفيًا، ولا يقولون المقصود من تقييد النهي بالحال التوبيخ في الوجهين على شراكتهم بالله ما يعلمون أنه لا يشارك في شيء من صفاته وأفعاله. أما الشافعية، فهم يعتبرونه ويجعلونه كالمفهوم الموافق على جواز تزوج الأمة بشرط اعداد الاستطاعة لنكاح الحرة بمفهومه المخالف على عدم جوازه عند انتفاء شرطه لحصول القدرة على نكاح الحرائر.

ولما كان البيضاوي شافعيًا، حمل الحال على التوبيخ في الوجه، ونفى أن يكون لتقييد الحكم عليه، إذ يفيد حينئذ غير منهي عن جعل الانداد حالًا، كونكم جاهلين بذلك بمفهومه المخالف، وهذا غير صحيح، إذ العالم والجاهل المتمكن من العلم في التكليف وقيد بالتمكن، احترازًا عن الصبي والمجانين. أما في الوجه الأول، فلا يجوز في جعلها عنده، لأن مناط التكليف عنده هو العقل والتمكن، لفهم الخطاب وتمييزه للصواب. فيصح أن يقال: "انتهوا عن الشرك"، حال كونكم من أهل العلم والنظر، ولا تكليف عليكم عن دفاع أهلية العلم والنظر عنكم.

¹⁸⁵² الزمخشري، الكشاف، (96/1).

¹⁸⁵³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (56/1).

¹⁸⁵⁴ الزمخشري، الكشاف، (96/1).

فلذلك خص كونها للتوبيخ، لا للتقيد بالثاني. لكن لا يخفى عليك أنه وإن كان صحيحاً فيه لكان الحمل على "فيه" أيضاً أنسب بالمقام وأولى بالمرام.

وابن الكمال حمل في الثاني على التوبيخ والتنبيه على قبحه، لأن مرتكبها مع العلم بقبحه أعظم جرماً، وفي الأول بناء على أن التلطيف بعد التغليط أدخل في الأسماء، وأعون على الإصفاء من التغليط بعد التغليط. ألا ترى كيف وصى رسوله إذ أرسل إلى عدوه بقوله: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَنَّا﴾ [طه: 44]، وأنت خبير بأنه يمكن الحمل عليه في الثاني أيضاً.

وقد ذكر البيضاوي ههنا مضمون الآيتين على نظم جليل ومعنى جميل، وأراد بهما قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21]، وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ﴾ [البقرة: 22]، وبالنهي عن الاشرار به تعالى المعنى الأعم المتناول لفصح النهي عنه، ولمعنى النفي المنصوب باضممار "ان"، وبالمقلة للأرض لأنها تقل ما عليها أي ترفعها وتحملها، أقله أي رفعه وتحمله، وبالمظلة السماء لأنها تلقي ظلها على ما تحتها من أظل إلى ألقى الظل، ويقال أظلي فلان كأنه ألقى علي ظله، ثم يقال: أظلي أمر، أي أداني منه، وقوله عليه السلام حين جاء رمضان: "أيها الناس قد أظلكم شهر مبارك"،¹⁸⁵⁵ وبين خلق المقلة والمظلة بقوله: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [البقرة: 22]، وبين خلق المطاعم والملابس بقوله: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: 22]، فإن الثمرة في الأصل كما مر اسم لما تحمل الشجرة، ثم عمم وأطلق على ما ينتفع به متفرعاً على أصل المال والمطاعم والملابس كلها كذلك، فانها ينتفع بها وخارجة من الأرض.

وعن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22]، "لا تصفوا لله أمثالاً وشركاء في ملكه أو عدلاً واشكالاً، أو لا تعتمدوا على غير الله، وتوكلوا على الله أولاً". وعن النبي عليه السلام أنه

¹⁸⁵⁵ الراوي: سلمان الفارسي، المحدث: الألباني، المصدر: هداية الرواة: 1906، حكم المحدث: إسناده ضعيف جداً.

قال: "إياكم ولو فإنها من كلام المنافقين" ¹⁸⁵⁶ قال تعالى: ﴿لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾ [آل عمران: 156]، وقيل في قوله: "وأنتم تعلمون" أي أشياء فيكم لو تدبرتم وتفكرتم وتأملتم أنه لا ند له. قال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]، أولا يعلمون بما نزل عن اتخاذهم لله اندادًا. وقيل لا تخدموه لغيره وأنتم تعلمون انه لا يستحق الخدمة، ولا ترجوا ولا تخافوا غيره وأنتم تعلمون انه لا نافع ولا ضار ولا معطي إلا هو. والوعظ الكلي انه جعلكم وقال: "رزقا لكم" فلو قال لك في القيامة فعلت هذا كله لكم فما فعلتم لي؟ فما تقول؟ | 150 أ | وعن الشبلي أنه وعظ الناس يومًا فأبأهم لما ذكر من القيامة وأهوالها، فمر بهم الحسين الثوري وقال لا تفزعهم، فان الحساب يومئذ ليس بهذا الطول، إنما هي كلمتان من "نَبِيٍّ يَوْمَ تَوَكَّرَ ابْدَى". وقال سهل: أي لا تجعلوا لله أضدادًا وأكثر الاضداد النفس الأمارة بالسوء. وفي الصحيح قال عليه السلام: "أكبر الكبائر أن يجعلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلْقَكَ". ¹⁸⁵⁷

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ﴾

[سورة البقرة: 23]

قوله: "لما احتج" ¹⁸⁵⁸ جوابه عطف أي أنه أثبت الوجدانية وأبطل الشرك، وعلم الطريق إلى غير ذلك وهو النظر فيما يدل عليه من الأنفس والآفاق، أعني خلقهم وخلق السماء والأرض وما بينهما، وعرفهم أن الاشراك مكابرة ودفع لمقتضى العقل والمعرفة. قال: "وأنتم على الوجه الأول وعلى سائر الوجوه أيضًا فقد كابر عقله"، أي غلبه بالكبر وخالف مقتضاه عنادًا، وغطى أي القى الغطاء عليه وأصله غطاء. والعائد إلى الموصول محذوف، أي أنعم عليه أو مستتر بحذف الجار وإيصال الفعل.

¹⁸⁵⁶ لم أقف عليه.

¹⁸⁵⁷ الراوي: عبدالله بن مسعود، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 6811، حكم المحدث: صحيح.

¹⁸⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (96/1).

وقد سلك المصنف في تقدير بيان النبوة ما سلكه من التفصيل في بيان تقرير الوجدانية. فما هي¹⁸⁵⁹ الحجة في اثباته؟ هو القرآن وما يدحض الشبهة فيه عجزهم عن الاتيان بما يوازي أقصر سورة منه، وآرائهم في كيفية التعرف وإظهار طريق النظر في كون القرآن معجزًا نازلًا من عند الله. وقوله: "إرشادهم"¹⁸⁶⁰ متعلق بآرائهم، وتحذروا أي تقدروا من حذره قدره، ويجرب من ذاقه جربه وأصل جلدته أي كلهم من جلدة واحدة أي هم قوم واحد فكأنه قال لا اله إلا الله، فاحتج عليه، ثم قال محمد رسول الله، احتج عليه بأن القرآن إن نزل لتكميل البشر بحسب وحدانيته باعتبار شأنه، فهو نادر ذلك معجزة من معجزات شاهدة على صدقه في رسالته، وهو مختص بكون ما أنزل عليه جامعًا بين بيان الأحكام وإعجاز الآنام، ولم يتفق مثله لمن قبله، فإنهم كانوا يثبتون رسالتهم بما فلق آيديهم، ثم يثبتون الأحكام لما عليهم سوى البيان.

وقيل: هذا خطاب للذين ناداهم من قبل، وقد أمرهم بالإيمان بالله وبرسوله وكتابه، وأثبت دليل ربوبيته بما ذكر في تلك الآية، أثبت رسالة رسوله وصحة كتابه في هذه الآية. ثم إنه تعالى سلك مسلك الإطناب، لم يذكر مجرد فعل الاغتيال، بل زاد كان ولو رد كلمة الظرف سوقًا للكلام على وفق حال اللثام، وتنبيهًا على استمرارهم عليه واستقرارهم فيه، وتضمينًا للنفي عليهم حيث بلغوا النهاية فيما لا يجوز فيه للعقل البداية، وصل هذا إلى غاية الغباوة، وأي بكلمة الشكل مع تحقق الريب على كلام الظاهر، تكميلًا للنفي بتنزيل حالهم المحقق منزلة المرد، وللتنبية على أن مثل ذلك الحال حقيقة بأن يعد من قبيل ما يرفض، وكالحال، وقد قيل: التنكير في ريب للتحقير والتنبيه على أن وضوح دلائل الإعجاز في المنزل المذكور بلغ إلى حد لا ينبغي أن يفرض فيه ريب إلا على وجه العلة. وأنت خبير بأن ذلك للاعتبار الحاصل، فإن المطلوب بالمقدر ليس مجرد الريب، بل الريب المنسوب إليهم وكوهم متوغلين فيه مستمرين عليه، لا يلائم كوهم في قلة وندرة. فالظاهر أن يحمل على التحقير أو التنويه، ولعله

¹⁸⁵⁹ ورد في الأصل: "هو"، في النسخة خ: "هو".

¹⁸⁶⁰ الزمخشري، الكشاف، (96/1).

يقبل التكرير تنمة، والله أعلم بالصواب. ويحتمل أن يُراد بأن تغليب غير المقطوع بثباتهم على المقطوع بثباتهم، لا تغليب غير المرتادين على المرتادين، حتى يرد أنه إذا جعل الجميع كذلك كان قطعي الا وقوع، فلا يصح أن يُمكن دفعه بأنه استعمل "إن" والالزام كقوله: ﴿إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ﴾ [الزخرف: 81]. وأما ما قيل بعضهم مرتاب قطعاً وبعضهم غير مرتاب قطعاً، فكأنه لا قطع بالارتباب وعدمه سوى التغليب.

﴿مَّا نَزَّلْنَا﴾

[سورة البقرة: 23]

قوله: "وهو من محازه"¹⁸⁶¹ جمع محز من الحز، بمعنى القطع. فاللفظ والمعنى إذا أورد في موضعه اللائق به يشبه بالسيف الملكي المفصل، يقال أصحاب المحز أي هذا المقام من المقام الذي يناسب اعتبار التدرج في النزول واستعمال لفظ بمكان التحدي، وذلك انهم يرتابون فيه من حيث انه مدرج على قانون الخطابة والشعر، ويقولون لولا أنزل جملة فقيل | 150 ب | لهم أن ارتبتم في هذا الذي أنزل تدرجاً فيها، أنتم نجم من نجومه وصورة من صوره، فإنه أيسر عليكم من أن ينزل عليكم جملة ودفعة واحدة، واتحدتا بمجموعه، فقد جعل ما اتخذوه ريبة قاذحة وسيلة لما كونه حقاً لا يحوم حول حماه، وتقوية للتحدي ودفعاً لما في صدورهم من الشبهة، وهذا غاية الالزام والتبكيك. وقوله: "من عند الله" خبر كان ومخالفاً خبراً آخر، وهكذا حال من فاعل لم ينزل على أنه قيد للمنفى، لا للنفي، ونحو ما يدل من الحال وصورة بعد سورة، وما عطف عليه بيان لنحو ما، وعلى حسب متعلق بمعنى نحو ما أي مفرقاً على حسب النوازل، أي على قدرها وعددها، وكفاء مصدر بمعنى المكافأة، أي وعلى مماثلة الحوادث، وقد يستعمل بمعنى يساوي الشيء حين يكون مثلاً له على سنن عطف على حسب حال من الموصول، أعني ما يوجد والعامل فيه المصدر، فحيناً أي موزعاً على الأعيان شيئاً فشيئاً، أي متفرق الأجزاء، والثاني عطف على الأول، وكلاهما بياناً معرفاً.

¹⁸⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (96/1).

وقوله: "حسب ما"،¹⁸⁶² أي تقدر على ما يبدو ونظهر على عدده، وهو منصوب ينزع الخافض بمفتوحة. وقيل: وربما سكن في ضرورة الشعر. وروي أن نسخة المصنف كانت سكونها. قيل وهكذا حالها في كل موضع لا يكون حرف جر، وقد يجعل من قبيل رجل إلى محسبك فيكون حالاً. وفيه، أي هذا المعنى، لا يناسب المقام الناظم لتأكيد وتقريب لقوله: "من وجود ما يوجد منهم"¹⁸⁶³ فقيل عطف على ما كانوا يقولون. والمهل بالتحرك النودة الشيء أعطيته، وهلم زيد إلي أحضره. وقوله: "شيء"¹⁸⁶⁴ إشارة إلى أن التحدي بمقدار صورة من أصغر السور لا بخصوصها.

ثم اعلم أن ما ذكره من النكتة مبني على أن يكون في التنزيل دلالة عليه، لما فيه من التفخيم. اعترض عليه بان التصفيق الدال على ذلك من شرطه أن يكون في الأفعال المتعدية. قبلها غالباً نحو خرج زيدا وفتحت الباب، ولا يقال جلس زيد ونزل، لأنه لم يكن متعدياً قبل التضعيف. وإن ما جعله متعدياً تضعيفه قولنا غالباً، لأنه قد جاء لا على الكثرة في اللازم نحو مرة الأبل المال، وأيضاً لتضعيف الدال عليها لا يجعل القاصر متعدياً فدل على أنه للفعل لا للتكثير. وأيضاً يحتاج حينئذٍ قوله تعالى: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان: 32] إلى تأويل، وأيضاً قد جاء حيث لا يمكن فيه التكثير نحو لا تدل عليه أنه تمام الالتفات حيث لم يقل مما نزل للتفخيم. ومن فوائد التدريج التشييت في القلوب وكشف الكروب بتجديد الانس في دار الوحشة وتسهيل الامثال فلو نزل لعظمت القلوب العمل به، ولو نزل المطر جملة لهجم الطوفان، ولو نزل الرزق جملة لافسد المعيشة وكدرها.

¹⁸⁶² الزمخشري، الكشاف، (96/1).

¹⁸⁶³ الزمخشري، الكشاف، (96/1).

¹⁸⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (96/1).

﴿عَلَى عَبْدَنَا﴾

[سورة البقرة: 23]

متعلق بنزلنا وعدي بعلی لافادتها الاستعلاء، كان المنزل من المنزل عليهم ولبسه، ولذلك جاء أكثر القرآن بالتعظيم بها دون إلى فائدتها تفيد الانتهاء والوصول فقط. والعبد مأخوذ من التقيد وهو التذلل. ولما كانت العبادة أشرف الخصال والتسمي بها أفضل الخطط، سمي عبداً. والمقام ذلك أيضاً إذ ذكر مقدماً عليه الأمر بالعبادة، تذكر عقبيه من بعده حقاً.

وأفاد البيضاوي أنه أضاف العبد إلى نفسه تنويهاً بذكره وتنبيهاً على أنه منقاد لحكمه. وعبرة ابن الكمال وتنبيهاً على أنه مختص به منقاد لأمره لا يخالفه، فكأنه تقول على الرسول الذي كل ما يبلغه من عندنا. وقد شاركه عليه السلام في ذلك التشريف بعض الأنبياء عليهم السلام. وإنما اختصاصه بتسميته بالعبد فإنه لم يسم غيره إلا بالعبد المقيد باسمه كما قال: ﴿وَإِذْ نُنَزِّلُ الْإِنشَارَ﴾ [ص: 17]، ﴿وَإِذْ نُنَزِّلُ الْإِنشَارَ﴾ [ص: 41]، وغيرهما، وذلك لأن كمال العبودية ما لأحد من العالمين إلا تجمع له عليه السلام، وكمال العبودية في الحرية سوى الله، وهو مختص بهذه الكرامة، كما أثني عليه بذلك فقال: ﴿إِذْ يَغْشَى السَّدْرَةَ مَا يَغْشَى مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ [النجم: 16-17]، فلما اختص بهذه الحرية أكرم باسم العبد المطلق كما قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النجم: 10]، وكان له أسماء كثيرة في القرآن وكان أحبها إليه العبد، فهو المستجمع لمعاني العبادة والعبودية. وكأنه تعالى يقول أنزلنا إليه القرآن وهو كان لنا عبداً. وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]، وانه قام بالرسالة | 151 أ | وهو كان لنا عبداً، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن: 19]، وإنا دعونا إلهنا وقربناه منا، وهو كان لنا عبداً، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [الإسراء: 1]، وإنا كشفنا له الأسرار، وهو كان لنا عبداً. وانه أثني علينا في ذلك المقام، وهو كان لنا عبداً. "التحيات لله والصلوات والطيبات،

أشهد ألا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله"، وإنه كان عبدًا لنا في جميع الأحوال، وكنا له ملكًا في جميع الأحوال، وإنه كان لنا عبدًا شكورًا، قال: "أفلا أكون عبدًا شكورًا"،¹⁸⁶⁵ وقرأ على عبادنا والذين نزل عليهم الكتب. وفيه تنبيه على أن من شك في القرآن مع ظهور إعجازه فهو شاك في سائر الكتب الإلهية أيضًا، حقيقة أو حكمًا، ويجوز أن يراد ومن أخبر بنبوة محمد عليه السلام وبشر لحيته بين الأنبياء كموسى وعيسى عليهما السلام وعلى سائر الأنبياء، وأن يراد محمد وأمه بأن جدوى المنزل حاصل لهم، وبالجملة ففي التخصيص بهذا الوصف الشريف إيماء إلى أن العبودية مما يستنزل الآيات ويستمطر به البركات ويتحصل به الخيرات ويستحفظ به الثمرات ويستنتج منه المبرات ويستخرج منه الكرامات ويقطع به المقامات والحالات.

﴿فَاتُوا﴾

[سورة البقرة: 23]

جواب الشرط والفاء لازم لأن ما بعدها لا يصح كونه شرطاً بنفسه وأصله إيتو فالأولى وصف والثانية فاء فوجب قلب ثانيهما بالياء. فثانيهما ياء، فاستعملت الضمة على الياء التي على اللازم فسكنت وبعدها واو ساكنة فحذفت للالتقاء وضمت التاء للتجانس فوزنه "أفعو". أما في الدرج فيستغنى عما للوصول ويعود الفاء لأنها إنما قلبت لكسر ما قبلها فقد زال ويثبت الياء في قوله: "ثم أتوا" لأنه يوقف على "ثم" ويبدأ بالالف ابتداءً ولا يثبت في قوله: "فاتوا" وفي قوله: "واتوا" لتعذر الفصل بين الفاء والكلمة وكذا بين الواو وبينها. والأتان لغة فهو المجيء، والأتان السهلن والأتان الاعطاء، وتاء فيه السيل تسهيل سبيله، والتاء التهيؤ الموافقة، والأتان القلة، والآتي والأتاوي الغريب، والمتبئ الطريق المسلوك، ومعانيها متقاربة.

ثم إن المذكور ههنا صيغة أمر وهي في القرآن على وجوهٍ للتعجيز كما نحن فيه. ونحو قوله: ﴿فَاتِ بِهَا مِنْ

الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: 258]، فالمقصود المعارضة أي عارضوا هذا القرآن بصورة وهذا خلاف قوله: ﴿قُلْ فَاتُوا

¹⁸⁶⁵ الراوي: المغيرة بن شعبة، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 6471، حكم المحدث: [صحيح].

بِالتَّوْرَةِ ﴿آل عمران: 93﴾، وذلك وذاك إظهار ما قد كان وهذا إنشاء ما كان وهذا إنشاء ما لم يكن. وهذا الزام عليهم بأن القرآن مما أنزل الله على عبده وصادق في دعوى الرسالة وأنه مبعوث لإقامة الدلالة والدعوة إلى الهدى من الضلالة وأنهم معاندون في إنكاره في دعواهم أنه مما افترى محمد باختباره بقوله: "إن كان هذا من كلام البشر فعارضوه بمثله من عندكم" عن هذه المعهدة لجهدكم. وفيه دلالة على أن القرآن وما هو عليه من كونه سوراً هو على ما أنزل الله بخلاف قول كثير من أهل الحديث على هذا الترتيب نظم في أيام عثمان، فلذلك صح التحدي بالقرآن على وجوه، أحدهما قوله: ﴿فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى﴾ [القصص: 49]. وثانيها قوله: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: 88]. وثالثها قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: 13]. ورابعها قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ [البقرة: 23]. ونظير هذا يتحدى صاحبه فتقول: "إيتني بمثله"، "إيتني بنصفه"، "إيتني بربعه"، "إيتني بمثله آية واحدة"، فإن هذا هو النهاية في التحدي وإزالة العذر.

فلما عجزوا عن معارضته وإتيان ما يماثل أقصر صورة من صوره، فضلاً عن إتيان عشر سور مثله، أو إتيان ما يماثله جميعه، أو ما هو أهدى مع توفير دواعيهم على الاتيان وكوئهم على معرفة اللغة في الغاية والاطلاق على قوانين البلاغة، وبلوغهم في الحمية والحرص على إبطال أمره إلى حيث اختاروا بذل النفوس والأموال، وانكاره دروب المحن والتهالك، فقد ثبت كونه معجزاً خارجاً عن قدرة الفصحاء، وانه كلام القادر على ما شاء، وللغرضية نحو: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43]، وللندب كما في قوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: 77]، وللاباحة نحو: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 2]، وللتخير كما في قوله: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: 110]، وللنهي كما في قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: 40]، وللد كفا في قوله: ﴿فَادْرِعُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ [آل عمران: 168]، وللتكوين نحو قوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: 65]، وللشروط كما في قوله: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً﴾ [الإسراء: 50]، أي إن كنتم حجارة أو حديدًا فلکم الموت والبعد.

﴿سُورَةُ﴾

[سورة البقرة: 23]

قوله: "السورة: الطائفة"¹⁸⁶⁶ يريد بذلك تفسير القرآن | 151 ب | لأن مطلق السورة قد يكون من الإنجيل ومن سائر كتب الله كما سيأتي، والمراد المسماة الملقية باسم مخصوص كسورة الفاتحة، وسورة الاخلاص، وبه خرج الآيات المتعددة من سورة واحدة أو سور متفرقة، ونقض هذا التفسير بآية الكرسي، وأجيب بأنه مجرد إضافة لم يصل إلى حد التسمية والتنقيب، وأراد بقوله: "ثلاث آيات"¹⁸⁶⁷ إن جنس تلك الطائفة ثلاث آيات، وأراد بقوله: "أقلها ثلاث آيات"¹⁸⁶⁸ إن جنس تلك الطائفة المسماة بالسورة تتفاوت قلة وكثرة في افرادها، وغاية قلتها، فلا ثلاث آيات على تقدير كونها مسماة بذلك الاسم خارجة من السورة.

قوله: "أن تسمى سورة المدينة"¹⁸⁶⁹ وعلى حائطها إلا انها تجمع على "السور" بسكون الواو، وسورة القرآن يجمع على سور بفتحها.

قوله: "كالبلد المسور"¹⁸⁷⁰ أورد عليه أن هذه المشابهة تقتضي أن يُسمى تلك الطائفة تشبيهاً لها بالبلد، لا صورة تشبيهاً لها بسورها كما ذكره. وأجيب بأن السورة أُطلقت على ذي الصورة كما أُطلق الحائط على المحوط، ثم نُقل منه إلى الطائفة المذكورة من القرآن هنا نقلٌ مرتبٌ على مجاز. وفي الثاني نقلٌ فقط، وقد يُقال أيضاً نقلٌ من المعنى الحقيقي الذي هو الحائط، إلى أنه لُوحظ أولاً التشبيه فيه، فنُزلت الآيات والحمل التي هي أجزاء السور منزلة المحلات والبيوت في البلد، ولولا هذا التنزيل لم يصح هذا التشبيه أولاً في المحيط هذا بأنه مُخالف لما في تقدير

¹⁸⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

¹⁸⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

¹⁸⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

¹⁸⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

¹⁸⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

الكتاب لأن المُعتبر فيه كون السور محاطة، أي محدودة محورة، لا كونها محيطة بأجزائها، بل ما ذكرتم هو بعينه الوجه الثاني، إلا أنه فيه فنون العلم وأجناس الفوائد وأجناس الفوائد بالآيات والحمل.

أما البيضاوي فقد ذكر للنقل جهتين: مبنى الأول اعتبار الاحاطة بالألفاظ في جانب المُشبه، والاحاطة بنفس المدينة في جانب المُشبه به. ومبنى الثاني اعتبار الاحاطة بالمعاني، وفي جانب المُشبه، والاحاطة لما حينئذ المدينة في جانب المُشبه به الأول.

قوله: "لأنها محيطة بطائفة من القرآن مفرزة محوزة على حياها"،¹⁸⁷¹ أي انفرادها، كما أن سور المدينة محيطة بالمحلات المحوزة المعززة المسماة بالمدينة. فعدل عن عبارة المصنف وسلم من الاشكال. والثاني قوله: "أو محتوية على أنواع من العلم احتواء سور المدينة على ما فيها"،¹⁸⁷² وإنما لم يقل في الأول إحاطة سورة المدينة كما قال في الثاني احتوى سور النوع فيه ليس في الأول.

ولابن الكمال اعتبار ثالث حيث قال: "مأخوذة من قولهم: سار يسور إذ ارتفع وعلا، وسمي والجدار المحيط بالمدينة سورًا لارتفاعه، فالسورة من القرآن: هي مجموع آيات مفصلة ارتفعت وعلت وظهرت وصارت كالعلم في مغايرتها لسائر السور. وهي باطلاقها تتناول أقصر السور وهي في القرآن "الكوثر".¹⁸⁷³

قوله: "وإما أن تسمى بالسورة"¹⁸⁷⁴ عطف على قوله: "فإما أن تسمى"¹⁸⁷⁵ فإن الواو فيها أصلية غير منقلبة عن الهمزة والحرف بالحاء والراء المهملتين، وفي بعض النسخ بالراء المعجمة. وقد بالقاف والذال المهملتين وهما رجلان من بني أسد وصف ما بلغ اليه قومهما من المجد والشرف بغاية الرفعة والعلو بحيث لا يصل اليه

¹⁸⁷¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (57/1).

¹⁸⁷² البيضاوي، أنوار التنزيل، (57/1).

¹⁸⁷³ تفسير ابن كمال باشا، (102/1).

¹⁸⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

¹⁸⁷⁵ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

الغراب ليطار، أي للغراب ههنا ولا اطاره أو بحيث لو وقع عليه غراب لا يصل إلى ذلك الغراب حتى يطار عنهم، فإذا وقع على المكان العالي بحيث أن لا يصل اليه السهم لا يخاف ويأمن نفسه، فلا يظهر عنه لأنه مثل هذا مثل في الحذر، أو بكثرة ما يترتب عليه من المنافع والشبهات، ووفرة ما يتوقف كل مخلوق. فإذا وقع بارض مخفية كثيرة النخل والثمار لا ينت عنها إلى غيرها، وإن قصد بنفسه واطارته، وهو من باب التمثيل حيث شهر بالمكان الرفيع وأثبت لها وقوع الغراب وعدم نفرتة على الاستعارة التخيلية.

قوله: "لأحد معنيين"¹⁸⁷⁶ حاصله أن الرتبة، إن جعلت حسية فلأن الصورة كمنازل، يترقى فيها القارئ عند بعضها، ولأنها في أنفسها منازل منفصلة وبعضها عن بعض متفاوتة في الطول والقصر. وإن جعلت معنوية فلتفاوت رفعة شأنها وجلالة محلها في الدين. كان كل واحد منها من تلك المراتب. ويخص تعليل البيضاوي بأن التسمية بها، إما بلا تغيير في معناها، فيكون باعتبار أن الصور كالمنازل والمراتب أنفسها، أو فيه بأن يراد بها ما له الصورة والمرتبة فيكون | 152 | باعتبار أنها متفاوتة لها مراتب، فإما بحسب السورة كما في الطول والقصر، وإما بحسب المعنى فإما باعتبار الدنيا كما في الفصل والشرف، وإما باعتبار الآخرة كما في ثواب القراءة. ومآل كلام المصنف إلى هذا أيضًا. لكن لا يتحمل تحريره هذا الترتيب كما لا يخفى.

قوله: "وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة"¹⁸⁷⁷ يعني ان اسم السورة إن جعلت وابها مبدلة من الهمزة، تكون منقولة من القطعة الباقية من الشيء. نقل في معنى سور "الغارات" وغيرها. والجمع أستر، يقال أستر فهو سائر، سائر على غير القياس، والقياس مستتر، ونظيره قولهم: "إذا شربت فاستر"، أي ابق شيئًا من الشراب في ثغر الإناء. فسميت الطائفة المترجمة بها لكونها قطعة من القرآن. قيل فيه ضعف، ومن حيث اللفظ أيضًا لم يستعمل مهموزة في السبعة ولا في الشاذة المنقولة في كتاب مشهور. وإن أشعر به كلام الأزهري حيث قال: "وأكثر القراء

¹⁸⁷⁶ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

¹⁸⁷⁷ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

على ترك الهمزة في لفظ السورة". ومن حيث المعنى أيضاً لأنها اسم تنبئ عن القلة والحقارة، وأيضاً استعماله فيما فضل بعد ذهاب أكثر ذهابها هنا باعتبار النظر إليها نفسها. وأنت خبير بأنه على القلب للتخفيف لا يضعفه لفظاً كما هو شأن أكثر الكلام التي فيها الإعلال. وإن قلت: "كل طائفة" بالنسبة إلى الكل لا ينافي كثرتها في نفسها، وأنها شُبِّهت بالقطعة الباقية بعد ذهاب أكثرها في مجرد كونها قطعة، وإن لم يتحقق فيها الذهاب فإن التشبيه لا يقتضي الاشتراك من جميع الوجوه، وقد خرج من حاصل ما ذكره في التسمية ستة أوجه.

قوله: "وأشتمل"¹⁸⁷⁸ أي الجنس على أصناف مندرجة تحت أنواعه المنطوية فيه.

قوله: "بياناً واحداً"¹⁸⁷⁹ أي شيئاً واحداً بلا فصل. وتميز في حديث عمر رضي الله عنه قال: "لأنَّ عَشْتُ إلى قابل آخر الناس لألْحَقَّ آخَرَ الناس بأَوَّلِهِمْ حتى يكونوا بياناً واحداً"¹⁸⁸⁰ وكانت هذه الكلمة ثمانية على وزن فعْلان أو فعال. والضميران في "كان" و"منه" راجعان إلى حال القارئ، أي كان حال هذا، ثم الاخذ أكثر تنشيطاً له منه أي من حاله، ولو استمر. وقيل: "هما" للقارئ، أي كان هو على تقدير الحتم، ثم الاخذ أشد تنشيطاً لنفسه منه، على تقدير وأشد نشاطاً للأخذ في الآخر، لكن لا يلائمه أن عطف عليه لفظه. وقيل: "هما" للختم وليس بشيء، أي لا ختم على تقدير الاستمرار. وقيل: "للقراءة" الاستفادة من القارئ والتذكير بتأويل أن يقرأ، أي كان قراءته إنشاداً له من قراءته، لو استمر.

قوله: "إلى رأس بريد"¹⁸⁸¹ البريد في الأصل النعل، وهو فارسي معرّب، وأصله بريد هدم إلى مقطوع الذنب، لأن يُقال إن البريد كانت كذلك، ثم سُمِّيَ الرسول الذي يركب باسمه، ثم سُمِّيَتْ به المسافة التي هي اثنا عشر ميلاً، وكان الملوك الماضيون يبنون في منتهى كل اثني عشر ميلاً باطلاً ونحوه، والميل منتهى مد البصر أو فلاة فراسخ،

¹⁸⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (97/1).

¹⁸⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (98/1).

¹⁸⁸⁰ لم أقف عليه.

¹⁸⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (98/1).

والفرسخ اثنا عشر ألف خطوة، ويضعون فيه البغال للحاجات، ويقطعون أذناهما علامة لذلك، ويسكنون في ذلك الرباط، يلونون أمرها ويربونها، ويعدون عليها تبليغ الرسالة الملوك، ويسمى ذلك بالرباط سكة، فالمشهور أن ما بين السكتين فرسخان، فالمعنى أو قطع فرسخين، والمسافر إذا لما افتراه استراح، نوع استراحة لا يحصل على تقديران لو استمر على السير من غير أن يعلم مقدار ما قطعه من المسافة وما بقي منها، فكذلك إذا قطعت القرآن سوراً أو ختم القارئ سورة منها، حصل له نشاط وخفة.

قوله: "نفس ذلك منه"¹⁸⁸² أي فرج عنه بعض الكربة.

قوله: "حذق السورة"¹⁸⁸³ اتمها وقطعها من حذق السكين الشيء قطعه.

قوله: " **حرم** "¹⁸⁸⁴ عظم في أعيننا.

قوله: "سبب تلاحق الاشكال"¹⁸⁸⁵ من حيث أنه مورد في كل منها الأمور المتلائمة، فيلاحظ أن المعاني لها

أطراف النظم وجوانبه. فحاصل ما ذكره أفراد الأنواع وتنشيط القارئ والحافظ وتلاحق الاشكال.

وذكر البيضاوي ست حكم، ثلاثة منها راجعة إلى المتلو وهي أفراد الأنواع وتلاحق الاشكال وتجاوب النبض. أي افراد كل واحد من المثل عن أنواعه الباقية. فإن الجنس إذا اندرج تحت الأنواع مختلفة، فكان أفراد كل نوع من صاحبه | 152 ب | أحسن، وهي وسيلة إلى الثانية، فإن الأنواع، إذا تمايزت وانفردت كل منها عن الآخر، كانت الآيات المذكورة في كل واحد منها أمثالاً ملائمة ونظائر متناسبة، من حيث كونها بهذا النوع. فظهر أن التقطيع سبب لتلاحق الآيات الملائمة، وهي وسيلة إلى الثالثة، وأن الاشكال، أي الأمثال والنظائر، على أنه جمع شكل بالفتح وهو المثل والنظير، إذا تلاحقت وتناسبت تجاوب النظم وتناسب أطرافه تلائم بعضها ببعض.

¹⁸⁸² الزمخشري، الكشف، (98/1).

¹⁸⁸³ الزمخشري، الكشف، (98/1).

¹⁸⁸⁴ الزمخشري، الكشف، (98/1).

¹⁸⁸⁵ الزمخشري، الكشف، (98/1).

وثلاثة منها راجعة إلى التالي، وهي تنشيط القارئ وتسهيل الحفظ والترغيب في الحفظ. وإذا عرفت وضوح هذه النكت وصحة اعتبارها ظهر لك ما في قول ابن الكمال: من أن الفائدة تنويع الجنس، فإنه أحسن من كون بياننا واحداً أو أنشط للقارئ وأسهل للحفظ، إما أفراداً، وإما أفراد الأنواع وتلاحق الاشكال فلا يصح وجهاً لما ذكر لأنه غير مراعى في ترتيب الآيات وتقطيعه سوراً كما لا يخفى على من وتأمل ذلك وتأمل. وذلك لأن أفراد النوع أفراد كل منها عن الآخر، وهو عين تنويع الجنس، وليس له معنى آخر يلائم المقام، فلا يكون لقبول أحدهما ورد الآخر معنى، وإما تلاحق اشكال وقد عرفت معناه وصحته.

قوله: "إلى غير ذلك من الفوائد"¹⁸⁸⁶ منها ما يتصور في الكاتب من أمثال ما ذكر في القارئ والحافظ والسامع. ومنها أن تلك الصور متخالفة المقادير فهي كأنواع من جواهر نفيسة متفاوتة الأحجام، وفي ذلك نوع يخلو عنهما ليس كذلك. وإذا كان مجرد، يقطع القرآن بهذه المثابة من الوجوه الجلييلة والدقائق الجميلة، فما بال وجوه شرف القرآن منها والبلاغة، حتى يشمل به كلماته على كثير من المعاني نحو: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ﴾ [البقرة: 179]، و ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾ [النازعات: 31]، و ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: 1]، ومن البيان والفصاحة التي عجز عنها الفصحاء، فقال عنها البلغاء. حكى أبو عبيدة أنه سمع قارئاً يقرأ ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94]، فسجد، فقال: "سجدت لفصاحة القرآن".

ومنها النظم الذي نقض العادة حتى صار خارجاً من جنس كلامهم في النظم والنفخ والخطب والسجع والرسائل، فلا يمتزج بها ولا يدخل في شيء منها مع استعمال حروفه وكلماته. ومنها أن قارئه لا يكل، وسامعه لا يمل، وإكثار تلاوته تزيد في حلاوته، وغيره من الكلام وإن كان مستحسن النظر مستعذب النثر، يمل إذا تردد ويستعلى إذا ردد.

¹⁸⁸⁶ الزمخشري، الكشف، (98/1).

ومنها ما فيه من الإخبار عما كان من قصص الأنبياء مع أممها، والقرون الحالية في أزمنتها، ومنها ما فيه من الإخبار بالمغيبات، ومنها كونه جامعاً علوياً، مشتملاً للعلوم كلها، ومشتملاً علامات الكتب المنزلة كلها، ومنتظماً لجوابات الحوادث كلها، وآتياً على المصالح كلها. وكل أهل العلم يصنفون به فوائد القرآن، فحجج المتكلمين، ومسائل الفقهاء، وقواعد الأصول، ولغات الأدباء، وفوائد النحو والبيان، وعظات الذاكرين، وإشارات الحكماء، ولطائف أهل المعرفة بالآداب والحكمة كلها موشحة بالقرآن.

﴿مِنْ مِّثْلِهِ﴾

[سورة البقرة: 23]

قوله: "والضمير لما نزلنا"¹⁸⁸⁷ ذكر البيضاوي لمن حينئذ ثلاثة احتمالات. الأول: التبويض، أي كائنة بعض من مثله نزلناه، واعترض عليه بأن أن يكون للمنزل مثلاً عجزوا عن الاتيان ببعضه، كما لو قيل: "فأتوا ببعض ما هو مثل له"، ولا تكون المماثلة المصرحة بها من تنمة المعجوز عنه، حيث أنها منشأ العجز، يعني أن المعجوز عنه حينئذ هو اتيان بعض من الموصوف بالمماثلة، ولا مدخل لاعتبار المماثلة في عجزهم، فلا يكون اعتبارها منشأً للعجز، وإنما قال: "أوهم"، لأنه لا يستدعي أن يكون له مثل محقق، بل هو كلام على طريق، إذ جاء العنان، وهو أبلغ والالزام.

فهذا هو الاعتذار عن ذكره الثاني: التبيين على كذلك. فإن السورة المفروضة التي تعلق بها الأمر التعجيزي، مثل للمنزل والمعجوز عنه، والاتيان بالسورة المفروضة كونها مثلاً للمنزل، فتكون المماثلة المصرح بها من تنمة الاتيان المعجوز، فيفهم التعجز إذا تعلق باتيان سورة معتدة بالمماثلة للمنزل، ولا مثل له، كان ذلك الاتيان محالاً معجوزاً عنه لكونه ممتنع التحقق، ولا يتصور اتيان الممتنع الثالث. | 153 أ | الزيادة عند الأخفش فإنه يجوزها في الاثبات

¹⁸⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (98/1).

وكذا الكوفيون، استدلل بقوله: ﴿يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾ [الأحقاف: 31]، كونها في غير موجب ودخولها على النكرات وهو إما نفي أو نهي أو استفهام، أي صورة مماثلة لما نزل في البلاغة وحسن النظم.

قوله: "أو لعبدنا"¹⁸⁸⁸ ذكر قدس سره حينئذ أن تكون منه، قوله: "سورة كائنة"¹⁸⁸⁹ تفصيل لمعنى الوصفية وابرار متعلق من الابتدائية، فإن السورة إذا كانت مبتدئة ناشئة من مثل العبد في كونه بشراً يدرس الكتب ولم يمارس الخط والكتابة، صدق عليها أنها كانت منه بمعنى أنها مبتدئة ثانية منه.

قوله: "ويجوز أن يتعلق بقوله: فأتوا"¹⁸⁹⁰ مقابل لقوله: متعلقة بسورة معين، الضمير حينئذ للعبد، وأورد عليه أنه لا يجوز أن يكون الضمير حينئذ لما "نزلنا"، أيضاً كما جاز ذلك على تقدير كون الظرف صفة للسورة. وأجيب بوجهين، الأول: ان "فأتوا" قصد تعجزهم باعتبار المأتي به، فلو تعلق به قوله: "مثله"، وكان الضم المنزل يتبادر منه أن له مثلاً محققاً، وان عجزهم إنما هو عن الاتيان بشيء منه، وهو فاسد، إذ لا مثل للقرآن في شيء من وجوه فضله وشرفه، بخلاف ما إذا رجع الضمير إلى العبد، فإنه له والبشرية والامية فلا محذور.

وُرد بأن القرآن كما يجيء أنه عديم المثل بالنظر إلى كماله، فكذا الرسول، فإن اعتبر الرسول لكمالته المختص به فليعتبر، فكل أيضاً في القرآن، وإلا فما وجه التخصيص؟، ودفع بأن هذا التخصيص إنما هو مقتضى التحدي، فإنه يقتضي أن يراد بمثل المنزل ما يماثله في وجوه كماله لا في مجرد ظاهر حاله، وهذا ظاهر على ارجاعه إلى المنزل، وإن رجع إلى العبد يجب أن يراد بمثله من تماثله في ظاهر حاله في كونه بشراً أمياً لم يكتب ولم يقرأ إلا من يماثله في وجوه شرفه حتى يقال ان قولنا: "فأتوا بسورة" من مثل العبد يتبادر منه ان له مثلاً محققاً وان عجزهم إنما هو عن ايدان صورة من ذلك، وهو فاسد لأنه الحمل المخلوقات فلا مثل له.

¹⁸⁸⁸ الزمخشري، الكشاف، (98/1).

¹⁸⁸⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (57/1).

¹⁸⁹⁰ الزمخشري، الكشاف، (98/1).

الثاني: انما على هذا التقدير ليست بيانية هناك إلا السورة وبيان المبهم صفة له، فيكون صفة للسورة متعلقاً بمقدر لا بـ"فأتوا" أو المقدر، وأيضا من البيانية ظرف مستقر، ويكون ظرفاً متعلقاً بالأمر، ولا تبعية لأنما تستدعي أن يكون مفعولاً به كما في قولك: "أخذت من" ولا يمكن ذلك هنا لأن "فأتوا" من المفعول به وهو قوله: "بسورة" فتكون ابتدائية من وجوب كون الضمير للعبد، لأن جعل المتكلم مبدأً للاتيان بالكلام منه معنى حسن مقبول بخلاف يجعل الكلام مبتدأً للاتيان بما هو بعض، ألا ترى أنك إذا قلت: "أنت من زيد" يشعر كان القصد إلى معنى الابتدائية، أعني الاتيان بذلك الشيء من زيد مستحكما فيه، بخلاف ما إذا قلت: "انت من الدراهم بزيد"، انه لا يحسن فيه قصداً ابتداءً ولا ترتضيه فطرة سليمة. وان فرض حجة ما قيل في النحو ان جميع معانيها راجعة إليه، ولا نفي بالمبدأ الفاعل ليتوجه أن المتكلم مبدأً الكلام نفسه لا الاتيان؛ بل ما يعد عرفاً مبتدأً من حيث انه يعتبر انه اتصل به انزاله ابتداء حقيقةً أو توهماً.

قوله: "معناه فاتوا بسورة مما هو على صفة"¹⁸⁹¹ الظاهر ان من هذه بيانية لتكون المماثلة صفة للماء به.

أعني السورة لا تبعية كما سلف تقريره.

قوله: "ولا قصد إلى مثل ونظير"¹⁸⁹² أي لم يقصد هناك إلى مثل معين كما يقال: "آتي بفتوى من مثل أبي

حنيفة رحمه الله"، ويراد أبو يوسف، بل قصد بالمثل إما كون المأتي بها فرضاً يماثله للمنزل في غرابة البيان وعلو الشأن، وإما كونه من يأتي بها مثل محمد في كونه بشراً عربياً وأمياً، لم يقرأ ولم يأخذ من العلماء، ومثله عليه السلام فيما ذكر وإن كان موجوداً محققاً؛ إلا أنه لم يقصد به واحداً بعينه، بل قصد من كان على صفة، أما ما كان وإنما جعل ما نحن فيه مثل، قولٌ في أنه لم يقصد إلى معين، موصوف بأنه مثل له، لا في أي لفظ مثل هناك أو كناية، إذ لا مجال بشيء منهما في الآية، أراد الحجاج بالأوهم المقيد، وجملة الخارج على الفرش الذي في لونه سواد. وعلى ذلك يعطف شهيد عليه، وهو الذي لونه، وعبدته في معرض الوعد، ويروى أنه قال: إنه حديدًا، فقال: "لا

¹⁸⁹¹ الزمخشري، الكشاف، (98/1).

¹⁸⁹² الزمخشري، الكشاف، (98/1).

يكون حديداً من أن يكون بليداً"، فحمل الحديد أيضاً على ما أراده، فيسخره بحسن الكلام حتى اختار الانعام على الانتقام والبيان الغريب وعلو الطبقة، مما لا يخفى، فإن مقاصده على اتحاد العبادات وتحريم المنكرات والحد على المحارم وترك الدنيا واختيار الآخرة، وما يتعلق بذلك من المواعظ والأمثال، والوعد والإخبار عن الغيوب، والتعبير عن هذه | 153 ب | الألفاظ عن هذه المعاني بالألفاظ الفصيحة، وكأن كلام الفصحاء في وسط الأعيان المحسوسة، كالعبد والجارية والملك والحراب، وليس في القرآن شيء من ذلك ومع ذلك بلغت الفصاحة النهاية. وأيضاً أنه راعى فيه طريقة الصدق وتنزهه عن الكذب. ومع ذلك كان على الجودة بخلاف كلام الغير، فإن جودته بكذبه، ومن ذلك قوله عليه السلام "أحسن الشعر أكذبه".¹⁸⁹³

قوله: "ورد الضمير إلى المنزل أوجه من رجوعه"¹⁸⁹⁴ إلى العبد، ويعلم من رجحان كون الظرف صفة بصورة، لأنه على تقدير كونه لفظاً متعلقاً بفاء، ف"يأتوا" يكون الضمير للعبد لا للمنزل، وذلك لما ذكره من الوجوه الأربعة: الأول: الموافقة مع النظر، لأن المماثلة فيها صفة للمعاني، فكاد أن جوز صفة للشورى، والضمير عائد إلى المنزل، و"من" بيانية ك"ما".

والثاني: المحافظة على حسن، أعني ربط آخر الكلام بأوله، فان ترتيب الجزاء ههنا على الشرط إنما يحسن كل الحسن إذا كان الضمير للمنزل، فإنه الذي سبق له الكلام أولاً وفرض فيه الارتياح قصداً. وأما ذكر العبد فقد وقع بذلك رجوع الضمير إليه في الجملة، ولو كان الكلام مسوقاً له كما ذكره كان عود الضمير إليه أولاً على عكس ما في التنزيل، وأيضاً في عود الضمير إلى العبد ترك التصريح بأن السورة المأتي بها ينبغي أن تماثل المنزل المضمن أسلوباً مع ان ذلك هو في التحدي. يفهم هذا من سياق الكلام بمعونة المقام، ولذلك قال: "بنحو ما أتى

¹⁸⁹³ لم أقف عليه في كتب الحديث، ويبدو أنه اثر لم يتثبت من قائله.

¹⁸⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (98/1).

به هذا الواحد"،¹⁸⁹⁵ وإنما يحسن عود الضمير إلى المنزل عليه لو كان الكلام مسوقاً بأن يقال: "وان ارتبتم" لأن محمداً منزل عليه قرآنًا من مثله.

الثالث: المبالغة في التحدي فإنه إذا رجع إلى المنزل يكون التحدي من الجميع اجمعوا أو تفرقوا كانوا علماء أو أميين، وإذا أرجع المنزل عليه يكون بالحقيقة من واحد يماثل رسول الله في كونه أميًا في يكون الجماع المخاطبون مأمورين بالنقل عنه، ولا شك بأن التحدي من الجميع أبلغ في التبكيث، والجمع الكثير من الجموع وهو الاجماع، والكثير يقال: "جم الماء يجم جمومًا" والفقير سعيد من الفقر وهو السر كأنهم في كثرتهم يغطون الأرض أو ما وراءهم.

الرابع: الملائمة بقوله: "وادعوا شهدائكم"، أما إذا أريد به دعاء الشهداء للاستعانة بهم في المعارضة إما حقيقة كما في الوجه الأخير من الوجوه الستة الآتية، وإما كما في الوجهين الأولين، فإنه يلائم الاتيان بصورة من مثل القرآن لا الأمر بالاتيان بصورة من واحد عربي أمي، إذ لا معنى للاستمرار بطائفة فيما هو فعل واحد.

وأما إذا ما أريد دعاؤهم بشهادتهم ليشهدوا لهم بأن ما يدعونه حق، كما في الوجوه الباقية، فلأن إضافة الشهداء إليهم، إنما يقع موقعها إن كان الاتيان بالمثل منهم لا من واحد، وإلا كانوا شهداء له، فحقهم أن يُضافوا إليه، وإن كانت الإضافة إليهم وجه صحيح، وأيضاً رجوعاً إلى الضمير، رجوع الضمير إلى العبد ربما أوهم أن دعاء الشهداء ليشهدوا بأن ذلك الواحد مثل له، لا بأن المأتي به مثل للمنزل، وهذا الإيهام محل عينه المعنى فخامته. وذكر البيضاوي وجهًا آخر وهو الخلو عن إيهام خلاف المقصود، "ولأن رده إلى عبدنا يوهم إمكان صدوره ممن لم يكن على صفته"¹⁸⁹⁶ بأن كان ممارسًا للخط والقلم.

¹⁸⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (99/1).

¹⁸⁹⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (57/1).

وأفاد ابن الكمال: "إن كنتم في شك مما أنعمنا على عبدنا لحسن استعداده في كمال العبودية بإنعام الوحي، ومن نعمة القرآن في أنه من عندنا، زاعمين أن معارضته بإيراد المثل مقدور للبشر -على ما أفصح عنه قوله: ﴿وَإِذَا تُنلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ [الأنفال: 31] - ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: 38]؛ أي مثل المقدور للبشر في زعمكم، وقد أفصح عن هذا المعنى في التحدي بعشر سور، ولولا القصد إلى هذا لكان الظاهر أن يقال: فاتوا بمثل سورة منه" ¹⁸⁹⁷ يتبين حينئذ من كلامه تعيين المعنى لذكر المثل، وقد عرفت مما قرر أن ذكر "المثل" وجهًا أيضًا على المعنى المشهور، وعليه الجمهور؛ بل لا بد منه كما لا يخفى.

﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 23]

جعل البيضاوي قدس سره "الشهداء جمع شهيد" ¹⁸⁹⁸ مثل فقيه وفقهاء، وكطريف وظرفاء، مع احتمال كونه جمع شاهد مثل شاعر وشعراء، بناء على أن الأول أولى الاضطراد فعلا في الفعل دون فاعل. وذكر أنه بمعنى الحاضر، ومنه قوله: ﴿أَوِ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، القائم بالشهادة وهو المشهور بالشهداء، أو الناصر، يقال: "أنا شاهده" وهو شاهده، أي ناصره والامام، ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ [القصص: 75]، ولنوع خفاء في وجه إطلاقه عليه كشفه بقول، فكأنه، أي الإمام، سمى به لأنه يحصره، أي المجالس يؤكد ويحكم بمفرده الأمور كما حضوره هو الحاضر | 154 أ | الكامل المعتد به المستحق لأن يسمى حضورًا، وإن سُمي المتصف به حاضرًا وشهيدًا، أي اعتبار معنى الحضور، أي التركيب من الشين وأولها والبدال له، إما بالذات أن يكون ذات الشخص ونفسه حاضرة، كما في ما عدا المعنى الثاني، فإن المتبادل من إطلاق الحاضر هو الحاضر بذاته وشخصه، وإن تسميته الناصر والإيمان بالشهيد عام لأمر عليه حينئذ بذاتهما. وإما بالتصور والقلب كما في المعنى الثاني، فإن القائم بالشهادة إنما سمي شهيدًا لكونه مخبرًا بما شاهده شهود علم، فإذا قال إن

¹⁸⁹⁷ تفسير ابن كمال باشا، (103/1).

¹⁸⁹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (57/1).

شاهد بهذا الأمر، يكون معناهم كان عارفا به متصورا له وأخبر به عن علم وشهود بالقلب، وإن كان ذلك بالطريق المعاينة.

ومن هذا التقرير ظهر لك جواز أن يكون التعليل تكرار معناه: "أنا عارف به، متصور له، وأخبر به عن علم" لكون الشهيد بمعنى الأمور أربعة، فكأنه يقول يجيء للمعاني الأربعة لأنه للحضور، ذاتا وأما تصورا، وقد وجد الأول في الأول والثالث والرابع، والثاني في الثاني. ثم قال: "ومنه"، أي ومن أجله، إن التركيب للبحث ما بالذات أو بالتصور، قيل للمقتول في سبيل الله شهيد لأنه حضر إلى تيقن وتبين ما يرجو من النعيم الأبدى فيكون من الحضور بالتصور، أو لأن الملائكة حضروه فيكون بالذات. لكن الشهيد حينئذ يكون بمعنى المشهود، ولا بأس لأن المقصود وجود معنى الحضور وقد حصل، ويقال: دعا إلى الشيء دعاء ودعوة بفتح الدال، والأول مطلق المصدر والثاني المد منه، والدعوة بالضم المادية والدعوة بالكسر ادعاء الولد، وتداعت الحيطان تهاوت من هذا المجاز، أو الدعاء في القرآن لمعان، والمراد ههنا دعاء النصر حينئذ، ووزن "ادعوا" "افعوا" لأن لام الكلمة محذوف دلالة على السكون في الأمر الذي هو جزم في المضارع، والواو ضمير الفاعلين، والجملة معطوفة على الأمر قبلها، فهي في محل جزم أيضًا. وعن جبير بن مطعم رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ليس مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَصَبِيَّةً، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ"،¹⁸⁹⁹ وعن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من نصر قومَه على غيرِ الحقِّ، فهو كالبعيرِ الذي تردَّى، فهو ينزِعُ بِدَنَبِهِ".¹⁹⁰⁰

¹⁸⁹⁹ الراوي: جبير بن مطعم، المحدث: أبو داود، المصدر: مختصر سنن أبي داود، الجزء 3، الصفحة: 415، حكم المحدث: مرسل ضعيف.

¹⁹⁰⁰ الراوي: عبدالله بن مسعود، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع: 6575، حكم المحدث: صحيح.

﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 23]

قوله: "ومعنى (دون)"¹⁹⁰¹ هو في أصله للتفاوت في الأماكن، يُقال لمن هو أنزل مكاناً من الآخر هو دون ذلك، فهو ظرف مكان عنده إلا إنه مبني أكثر، وانحطاط قليل، فأشار إلى الثاني بقوله: "إذا كان أحط منه قليلاً"¹⁹⁰² يعني في المكان، وإلى الأولى بقوله: "أدنى مكان من الشيء"¹⁹⁰³ فإنه أتم تفصيل من "دنوت منه دنوا فهو دنا"، أي قريب، ونبه به أيضاً على أن "دون" شمل على معنى لتوافقهما في الحروف الأصول وإن تخالفا في ترتيبهما، وليس أحدهما قلب الآخر لاستوائهما في التصرف، وكذلك جميع ما أجد منه شمل على معنى الدنو كدنو الكتب وكالدنو بمعنى الحقير، فإن الدون شائع استعماله حقارة، وأما الديني فليس مأخوذاً من أحدهما، لأنه مهموز الأصل من الدناءة، يُقال "دنا الرجل بدناءة" أي صار غيباً لا خير فيه، فاللائح أن تدوين الكتب مأخوذ من باعتبار اشتماله على زيادة القرب مع قطع النظر عن اشتماله على معنى الانحطاط. وكذلك قوله: "في أسماء الأفعال دونك"، هذا مأخوذ منه بذلك الاعتبار، إذ لا معنى لاعتبار معنى الانحطاط فيهما وكون نحو "زيد دون عمرو" في الشرف، وانه "دون حقير" مستعاراً من الدون الحقيقي، إنما هو باعتبار اشتماله على المعنى الثاني وهو الانحطاط المكاني، وقوله تعالى: "من دون الله" بيان لاستعمال "دون" بمعنى أدنى مكان، أعني المكان الحقيقي الأصلي. وقيل هو إشارة إلى أنه يستعمل في المحسوس لا يكون في طرفيه كقصر العامة مثلاً فهذا أولى توسع فيه، ثم استعير منه للتفاوت في المراتب المحسوسة وشاع استعماله فيها أكثر من استعماله في الأصل، ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد وإن لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية على ما وجهنا، وفي المرتبة الثالثة على هذا القول وبالجملة هو بهذا المعنى قريب من أن يكون بمعنى غير كأنه

¹⁹⁰¹ الزمخشري، الكشاف، (99/1).

¹⁹⁰² الزمخشري، الكشاف، (99/1).

¹⁹⁰³ الزمخشري، الكشاف، (99/1).

أداة استثناء. واستعير عطف على قوله: "ومعنى (دون) أدنى مكان من الشيء"¹⁹⁰⁴ أو على انه يقال هذا دون ذاك، لا على قوله فاختصر.

قوله: "واتسع"¹⁹⁰⁵ عطف على قوله: "واستعير"، ولم يقل واستعير إشارة إلى انه ليس مبنيًا على التشبيه | 154 ب | حتى الاستعارة أيضًا بل مجاز مرسل، فإن الذوق المستعار للمنحط في المرتبة المعنوية مستعمل في التجاوز المقيد بكونه من رتبة رفيعة إلى حقيرة، فاستعماله في المطلق يعتبر تخطيًا لأمرٍ إلى آخر استعمالًا للمقيد مطلق مبني على الاستعارة والنفس في قول أمية "مظلوم" على أنه منادى مفرد مكسور على حرف الياء للمتكلم، والاكتفاء بالكسرة وما بعده:

هَلْ لِلْفَتَى مِنْ بَنَاتِ الدَّهْرِ مِنْ وَاقٍ ... أَمْ هَلْ لَهُ مِنْ حِمَامِ الْمَوْتِ مِنْ رَاقٍ¹⁹⁰⁶

وبنات الدهر حوادثه المتولدة منه، فإنه يشبه الليلة وما تجدد بعد انتباه الناس بأولادها والتأنيث باعتبار الحوادث، وقوله: "لا يتجاوز" أكد كذا إذا تجاوزت بيانًا لحاصل المعنى، فإن "دون" في الموضعين ظرف مستقر رفع حالًا أي يتخذونهم أولياء متجاوزين المؤمنين وما لك من متحاوزة وقاية الله، ومن لا ابتداء الغاية لأن الموالاة وانتفاء الوقاية مبتدأ منه.

قوله: "ومن دون الله"¹⁹⁰⁷ متعلق بـ"ادعوا" ذكر أوجها ستة. ففي ثلاثة منها يتعلق من دون الله بـ"شهادتكم"، وفي ثلاثة أخرى يتعلق بـ"ادعوا". أما الثلاثة الأولى، ففي الأولين منها أريد بالشهداء الأصنام، أي ادعوها، فالأمر فيها بالتهكم بهم، حيث أمروا بأن يستظهروا بالجماد في معارضة القرآن الذي أخلص بفصاحته كل منطق. وانما عبر عن الأصنام بالشهداء ترشيحًا لمعنى التهكم بتذكير ما اعتقدوه من أنها من الله بمكان وأنها

¹⁹⁰⁴ الزمخشري، الكشاف، (99/1).

¹⁹⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، (99/1).

¹⁹⁰⁶ من البسيط، للمزق العبدى، ليس له ديوان وله ثلاث قصائد فقط تنقلها كتب اللغة، أنظر: جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري: 207.

¹⁹⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (99/1).

تنفعهم بشهادتهم أنهم على الحق، كأنه قيل لهؤلاء "أغرركم". والفرق بينهما أن ندون على الوجه الثاني يستعمل بمعنى قدام الشيء وبين يديه من معناه الحقيقي الذي يناسبه، أي أدنى ما كان من الشيء وهو ظرف معمول الشهداء، أدعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله، وكلمة "من" ههنا تبعية لما سيأتي في الأعراف من أنهم قالوا: "أجلس زيد بين يديه وحلقه" بمعنى "في" ظرفين للفعل، ومن بين يديه ومن خلفه، لأن الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول: "جئت من الليل" تريد بعض الليل.

وقد يُقال "كلمة من الداخل على دون" في جميع مواضعها بمعنى "كما"، على قياس قولك "شربت كأسًا" يُقال "ذاق" أي "ختم"، شفتيه، والصق لسانه بالحنك الأعلى مع صوت، وقيل مصط شفتيه من غاية لذة المذوق بحيث سمع لها صوت. وعلى الوجه الأول يستعمل على أنه ظرف مستقر وقع حالاً، والعامل فيها كما صرحت به عبارته: "ما دل عليه شهادؤكم"، أي الذين اتخذتموهم آلهة، وزين الله في اتخاذها كذلك، وجعلتم أنها شهداءكم وشفعاءكم يوم القيامة، وكلمة "من" للابتداء، وأن الاتحاد التجاوز من أن المعنى أدعوا أصنامكم الذين يزعمون أنهم يشهدون يوم القيامة لا الله، ولا يخفى فساده. وزيادة لفظ الاتحاد والزعم فيما فيها لدفع أن الأصنام كذلك. وفي الوجه الثالث منها أريد بالشهداء رؤساء البلاغة، أي ادعوهم ليشهدوا لكم أن ما أتيتم به مثل القرآن، وإنما قدر المضاد إلى الله على هذا الوجه رعاية للمقابلة، فإن أولياء الله يقابلون أولياء الأصنام كما أن ذكر الله يقابل ذكر الأصنام، كما أن ذكر الله والمقصود بهذا الأمر ارخاء العنان بهذا الأمر والاستدراج إلى غاية التبكيث، أي تركنا الزامكم بشهداء، لا ميل لهم إلى أحد الجانبين كما هو العادة، واكتفينا بشهداءكم المعروفين، نجمع عنكم في مهماتكم، فإنهم أيضاً لا يشهدون لكم. وفيه أن الأمر في الإعجاز قد بلغ من الظهور ما لا يمكن معه الإخفاء، والظرف مستقر أي يشهدون لكم متجاوزين في ذلك أولياء الله. ومن ابتدائية ومحصلة شهداء متغيرين أولياء الله، وعرض البيضاوي هذا الوجه لأن فيه ارتكاب حذف بغير ضرورة.

قوله: | 155 أ | "وتعليقه بالدعاء في هذا الوجه جائز" ¹⁹⁰⁸ أي إذا حمل الشهداء على المداراة، وقدر ذلك

المضاف، جاز أن يكون من دون الله متعلقًا بـ "ادعوا". وهذا هو الوجه الأول من الثلاثة الأخيرة. والمعنى: ادعوا أولياءكم في الدعاء، أولياء الله، فإنهم لا يشهدون لكم، وإن شهدوا عليكم لربما خرجت قلوبكم ريبة. فالظرف مستقر، ومن للابتداء، والأمر للارضاء.

ولم يذكر البيضاوي هذا الوجه، وإنما لم يجوز تعليقه بالدعاء في الوجهين الأولين لفساد المعنى، فإن الأمر بدعاء الأصنام يكون تحكما، ولو قيل: ادعوا الأصنام ولا تدعوا الله، لاستظهر، فانه القادر عليه لا تجمع الأمرين، أي إلى الامتحان ليتبين الأجر، فإن أحاج الله دعاء إلى مدخل له في التهمك أصلا. وكذا لا معنى لأن يقال: ادعوها بين يدي الله، أي في القيمة للاستظهار بها في المعارضة التي في الدنيا. ولم يجوز أيضًا كون الشهيد بمعنى الحاضر إذا كان الجار والمجرور متعلقًا بالشهداء على الثاني، لأنه لا معنى لقولك ادعوا من يحضركم بين يدي الله، وأما على الأول والثالث، فلأنه تعالى والمؤمنون حاضرون، فلا يصح أخرجهم عن حكم الحضور.

قوله: "وان علقته بالدعاء" ¹⁹⁰⁹ هذا هو الثاني من الثلاثة الأخيرة، أي ادعوا شهداء من الناس فصحاو بهم

دعواكم متجاوزين الله في الدعاء، ولا يستشهدوا به، أي لا تقتصروا على أن يقولوا "يشهد بأنا صادقون فيما ادعينا" كما بقوله: العاجز عن إقامة البينة والأمر حينئذ لبيان انقطاعهم بالكلية، وأنه يبقى لهم متشبهت سوى الاستشهاد به.

قوله: "من" على هذا الابتدائية. ¹⁹¹⁰

¹⁹⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (100/1).

¹⁹⁰⁹ الزمخشري، الكشاف، (100/1).

¹⁹¹⁰ الزمخشري، الكشاف، (100/1).

قوله: او "ادعوا"¹⁹¹¹ هذا هو الوجه الثالث والأرجح الذي يشهد له قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ﴾ [الإسراء: 88] الآية، أي دعوا كل من يحضركم إلى الله لأنه القادر عليه، والأمر فيه لتعجيزهم وإرشادهم إلى ما يستيقظون به معجزتهم بلا ريبة. ومن ابتدائية أيضًا لأن المعنى ادعوههم الله، ودعاء غير الله مبتدأ مبتدئ من التجاوز عنه تعالى، ويرجحانه قدمه البيضاوي وعبارته: "وَادْعُوا للمعارضة من حضركم، أو رجوتهم معونته من إنسكم وجنكم وآهتكم غير الله سبحانه وتعالى، فإنه لا يقدر على أن يأتي بمثله إلا الله"¹⁹¹² أشار إلى جواز كون الشاهد بمعنى الحاضر وبمعنى المعين، وزاد الرجاء إلى أن أعانتهم على زعمهم لا على الواقع، و"غير الله" نصب على الاستثناء أو البدلية ممن حضركم ومتعلق بـ "ادعوا"، وهذا مبني على ما مر من أن الـ "دون" الذي هو بمعنى تجاوز حد إلى حد قريب من أن يكون بمعنى "غير" كأنه أداة استثناء، والضمير في قوله: "فإنه للشأن" والجملة إلا لبيان أن المعنى ما ذكره، فإن الأمر فيه لتعجيزهم وإرشادهم إلى ما يستعينون به غير الله، لا يعينهم بل يعجزهم لكونه مثلهم في العجز عن الاتيان.

﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

[سورة البقرة: 23]

لم يذكر المصنف هنا شيئاً، فلذلك رجعنا إلى تقدير كلام البيضاوي، فقوله: "إنه من كلام البشر"¹⁹¹³ تقدير لمفعول صادقين. وابن الكمال قدر: "في زعمكم السابق ذكره"¹⁹¹⁴ وقيل أي فيما قلمتم إنكم تقدرون على المعارضة يؤيده قوله: تعالى حكاية عنه: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ [الأنفال: 31]، وذكر أن جوابه محذوف دل عليه ما قبله، أما المحذوف فهو "فأتوا" أي إن كنتم صادقين فاتوا بسورة تماثل ما نزلنا، وعلق آياتها بكونهم

¹⁹¹¹ الزمخشري، الكشاف، (101/1).

¹⁹¹² البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

¹⁹¹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

¹⁹¹⁴ تفسير ابن كمال باشا، (104/1).

صادقين تنبيهاً على أن اتيان ما يدل على الشيء الثابت في الواقع يعجزكم عنه، دليل على أنكم كاذبون فيه، وعرف الصدق بأنه الأخبار المطابقة، أي للواقع، وهذا بالنظر إلى صفة المتكلم، لأن الواقع في الآية من هذا القبيل، ويعلم منه تعريف ما هو صفة الكلام، وهو الخبر المطابق حكمه، وهو النسبة الذهنية المدلولة من الكلام للنسبة القائمة بين الطرفين في الواقع.

وقد يقال: صدق المتكلم والأخبار عن الشيء بأنه كذا، أخباراً مطابقتاً للمخبر عنهم، بأن يكون كذلك في الواقع، ويعلم منه أن كذب المتكلم هو الأخبار عن الشيء على الوجه الذي لا يطابق حال المخبر عنه في الواقع، ولا يطابق النسبة الذ للنسبة الخارجية، هذا عند الجمهور، فإن المطابقة المعتبرة في مفهوم الصدق عندهم إنما هي بالنسبة في الواقع، وأما عند النظام، فالمعتبر هو المطابقة لاعتقاد المخبر، ولا وسطية بين الصدق والكذب عندهما، وقال الجاحظ: المعتبر في مفهوم الصدق وهو مطابقة النسبة المدلولة من الكلام للنسبة الخارجية والاعتقاد | 155 ب | المخبر أيضاً يعتقد كون الخبر مطابقاً للواقع، وفي مفهوم الكذب يعتبر عدم مطابقة تلك النسبة الذهنية للنسبة الخارجية، والاعتقاد المخبر أيضاً يعتقد أنها غير مطابقة للواقع. فلا ينحصر الخبر في الصدق أو الكذب على مذهبه، بل ثبت بينهما أربع وسائل. الأولى: المطابق مع اعتقادي عدم المطابقة، كقول الحكماء: العالم حادث. والثانية: المطابقة بدون الاعتقاد، كقول المجنون: العالم حادث. والثالثة: غير المطابقة مع اعتقاد المطابقة، كقول الحكماء: العالم قديم. والرابعة: غير المطابق بدون الاعتقاد، كقول المجنون: العالم قديم. فهذه الأربع ليس شيء منها بصادق ولا كاذب عندهم. إذا عرفت ذلك، فإن قوله: مع اعتقاد المخبر أنه كذلك، عن دلالة وإمارة، وهو عين مذهب الحافظ، لأنه هو الذي اعتبر في الصدق المطابقة للواقع، اعتقاده جميعاً وإن لم يقل عن دلالة أو إمارة، وهما في محل النفط حالاً عن الاعتقاد المذكور، أي ناشئ ذلك الاعتقاد عن دلالة يفيد القطع، أو إمارة يفيد القطع وإمارة يفيد الظن، والمقصود تعميم الاعتقاد للعلم، وهو الحكم الذهني الذي لا يقبل التشكيك ولا الظن، هو الحاكم بالطرف الراجح، فلا جزم فيه، فضلاً عن عدم قبول التشكيك، ولما اشتهر باسم الاعتقاد، وهو الحكم

الجازم الذي يقبل التشكيك ويعتبر عنه ويعبر عنه باعتقاد، وهو قسيم لكل من العلم والظن المذكورين، والاعتقاد بالمعنى الذي يعمهما، والاعتقاد بالمعنى الذي هو قسيم لهما، عبارة عن الحكم الذهني الجازم أو الراجح، لكن ما ذكره من التعليل لا يصح أن يستدل به على مذهبه، لأن الخبر لا يوصف بالكذب إلا بعدم المطابقتين معًا، فيلزم أن لا يكون المنافقون كاذبين في قولهم، لأنه وإن لم يطابق اعتقادهم لكان طابق الواقع، فلا يكون تكذيبه لهم لعدم مطابقة اعتقادهم صالحًا لاعتماد المطابقتين في الصدق وعدم اعتبارهما في الكذب، كما هو مذهبهم؛ بل يكون يكون صالحًا لاعتبار مطابقة الاعتقاد في الصدق وعدم مطابقتها في الكذب، كما هو مذهب النظام،¹⁹¹⁵ وذلك لأنه تعالى كذبهم لعدم اعتقادهم مطابقتها، وإن طابق الواقع فلا يصح ما ذكره الجمهور من أن الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقتها. فيجاء بالرد الذي ذكره وهو أن التكذيب ليس برافع إلى المشهور به حتى يلزم ما ذكرتم بل هو إلى قولهم: يشهد، فإن المراد به، وإن كان أن شاء الشهادة بحيث لا يوصف قائله بالصدق ولا بالكذب، إلا أنه يتضمن أخبارًا كاذبة، وهو الأخبار بأن شهادتنا صادرة عن صميم القلب، ويدل عليه إيرادهم القول المشهود بها على صورة الجملة الاسمية المؤكدة بأن واللام.

ومعلوم أن هذا الخبر الضمني كاذب عند الجمهور لعدم مطابقتها للواقع، لأنه يقولونه محضًا، تقولونه بافواههم، وقلوبهم خالية عن الإيمان بمدلوله، أو بما ذكره الخطيب الدمشقي أيضًا بقوله: "إن المشهود به في زعمهم"، أي سلمنا رجوعه إلى المشهود به، أعني في قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: 1]، لكن لا نسلم أن يكون المعنى أنهم لكاذبون فيه في نفخ الأمر، حتى يلزم أن لا يكون كافية في الصدق، بل المعنى أنهم لكاذبون فيه في زعمهم الفاسد واعتقادهم الفاسد، لأنهم يزعمون أنه غير مطابق للواقع، فيكون كاذبًا عندهم، لكنه صادق في نفس الأمر

¹⁹¹⁵ إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، (٢٣١ - ٣٠٠ هـ = ٨٤٥ - ٩٠٠ م)، أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وأهلين، وانفرد بأراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألقت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل. أما شهرته بالنظام فأشباعه يقولون إنها من إجادته نظم الكلام، له نظرية مشهورة تعرف بـ"الصرقة"، وهي أن العرب لهم القدرة على أن يأتوا بمثل القرآن، ولكن الله صرفهم عن ذلك. أنظر: الزركلي: الأعلام، (43/1).

لوجود المطابقة ثم قال: "فليتأمل"، لأنه لا يتوهم أن هذا اعتراف بكون الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها. فقد اتضح بهذا التقرير أن ما نقله قدس سره إنما هو مذهب الجاحظ، وما ذكره من الدليل إنما يصح على مذهب النظام، فيجيب عنه أيضًا بأحد هذين الجوابين.

واعتذر عنه بعض الفضلاء بأن ظاهر كلامه وإن اشعر أنه نقل مذهب الجاحظ واستدل عليه بدليل النظام على ما قرر في النظام، لكنه لم يرد ذلك، بل الظاهر أن مراده الرد على الراغب، حيث يتراءى من ظاهر عبادته أنه اختار مذهبًا يشبه مذهب الجاحظ، واستدل عليه بدليل النظام. ورده قدس سره بما رد به الجمهور، دليل النظام، فإن الراغب قال: "وأما الصدق: فإنه يُحد بأنه مطابقة الخبر المخبر عنه، لكن حقيقته وتماهه أن يتطابق في ذلك أشياء، وجود المخبر عنه على ما أخبر عنه، واعتقاد المخبر فيه ذلك عن والاعتقاد وبخلافه"،¹⁹¹⁶ واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دلالتة، فمحصول | 156 أ | العبارة مطابقة لهما، "فمعناه حصل ذلك وصف بالصدق المطلق. ارتفع ثلثهما، وصف بالكذب المطلق. ومتى حصل اللفظ والمخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عنه والاعتقاد وبخلافه، صح أن يوصف بالكذب... ألا ترى أن الله تعالى كذب المنافقين في إخبارهم "إنك لرسول الله" لما كان اعتقادهم غير مطابق لقولهم؟ وإذا قال لك من أعتقد كون زيد في الدار، ولم يكن فيها صح أن يقال كذب"¹⁹¹⁷ فما اختاره ينادي بالصوت انه يعتبر في أصل الصدق مطابقة الواقع كالجمهور، وإنما يعتبر المطابقتين في الصدق الكامل الذي لا يشوبه شائبة، كذب بحيث لا يتصف الخبر الذي وجد فيه ذلك الكذب بوجه من الوجوه. وظاهره أن الاعتقاد إذا انتفى لا يكون الخبر كذلك بل يجوز بوقفه بل يجوز أن يوصف بالكذب بحسب الاعتقاد بمعنى أن اعتقاد المخبر أنه غير مطابق للواقع.

¹⁹¹⁶ الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (118/1).

¹⁹¹⁷ الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (118/1).

وقد اعترف به الجمهور حينه عن استدلال النظام بالجواب الثاني على ما مر، فظهر أن الرد الذي غير واقع موقعه أنه إنما يكون رد الكلام للنظام دون ما ذكره الراغب في هذا المقام، أي هنا كلام ذلك الفاضل أعامله الله بلطفه الشامل، لكن لا يخفى عليك أن كلام الراغب يدل على أنه إذا حصل اللفظ والمخبر عنه مع مخالفة الاعتقاد بوصل الخبر بالكذب بالنظر إلى نفسه، وإن كان باعتبار الكمال الذي به يمتاز عن مذهب الجاحظ ويقرب منه.

وما اختاره الجمهور في الجواب الثاني يدل على أنه يوصف بالكذب بالنظر إلى الاعتقاد، لا بالنظر إلى نفسه. الأول: ألا يلزم الاعتراف بكون الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها، والجمهور لا يقولون به أصلاً. فإذا يكون الرد في محله، وإن أمكن المقال في حله تفصيلاً، ان التكذيب إذا أصرف إلى شهادتهم لا يدل إلا به على اعتبار مطابقتها الاعتقاد في الصرف بالنظر إلى حقيقة الحال، وكذلك إذا صرف إلى المشهود به، هم أنه غير مطابق للواقع، لا بحسب نفس الأمر لوجود المطابقة فلا دلالة فيها على اعتبار الاعتقاد الصدق، سواء كان اعتباره بالنظر إلى أصل الصدق كما هو مذهب الجاحظ أو بالنظر إلى كمال الصدق كما هو مذهب الراغب.

وبهذا يظهر أنه لا وجه لتخصيص الرد الذي ذكره لما ذهب إليه الراغب؛ بل هو رد أيضاً بما ذهب إليه الجاحظ، فمبنى الاستدلال بالآية على أن مطابقة الواقع معتبرة في مفهوم الصدق بلا نزاع، إلا أنه لما كذب المنافقين فيما طابق الواقع علم أنه يعتبر معه شيء آخر وهو مطابقة الاعتقاد فيدل على عدم صحتهما، ذهب إليه من كفاية مطابقة الواقع في الصدق فيجيب بما أجاب به أو بالجواب الثاني على ما مر، لا على أثبات مذهب الجاحظ في كل واحد من الصدق والكذب، وهو اعتبار كل واحد من المطابقتين في مفهوم الصدق واعتبار عدم كل واحد منهما في مفهوم، حتى يقال أنها لا تدل على الاعتبار على اعتبار عدم مطابقة الواقع في الكذب، حيث سيجلب على كذب من أخبر بما طابق الواقع ولم يطابق الاعتقاد فقط. أو يقال لا يكون تكذيب الله تعالى المنافقين لعدم اعتقادهم المطابقة صالحاً لأن يستدل على اعتبار المطابقتين في الصدق وعلى اعتبار عدمهما عدمها

في الكذب. فما نقله قدس سره بقوله: "وقيل مع مطابقتي للخبر انه كذلك"¹⁹¹⁸ وان كان مذهب الحافظ عينه لكن المقصود من تعليقه ما ذكرنا.

﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا﴾

[سورة البقرة: 24]

قوله: "لما ارشدهم إلى الجهة"¹⁹¹⁹ أي الطريقة التي منها يتعرفون أي يتطلبون المعرفة حتى يصلون إليها، وقوله: "وما جاء به" عطف على النبي عليه السلام، من قبيل إعجابه وكرمه، أي يتعرفون على أمر ما جاء به. وقوله: "امتياز حقه من باطله"، أي امتياز كونه حقًا من كونه باطلاً. وقيل المراد بـ "باطله" الباطل الذي إليه نسبة الكفارة، من كونه شاعرًا أو شاحراً أو مجنونًا. فلا يرد أن أمره فيما جاء به أمره حق كله، فلا معنى لـ "باطله". وسلك البيضاوي الطريق الأسلم حيث قال: "الحق عن الباطل".¹⁹²⁰

قوله: "قال لهم"¹⁹²¹ الصحيح هو أنه بيان لحاصل المعنى وتنبيه على أن "فاتقوا النار" كما سيصرح كتابه على التصديق العناد، وقد يتوهم أن الله رتب على ذلك الإرشاد تكميلاً له بشرطين، أحدهما محذوف الجزء والآخر محذوف الشرط. فقوله: "فاذا لم يعارضوه" إلى قوله: "معجوز عنه" إشارة إلى معنى قوله: "فان لم"، وقوله: "فقد ظهر حينئذ الحق عن محضه" أي أنكشف عن خالصه جواب لهذا الشرط محذوف، وقوله: "وامن" إشارة إلى معنى قوله: "فاتقوا" وهو جزء | 156 ب | للشرط المقدر، أي إذا أُخرج عن محضه "فاتقوا"، فقد أظهر معنى المقدر حيث قال "وإذا صح عندهم صدقه"، ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب وليس بشيء لأن "فاتقوا" جواب، "فإن لم تفعلوا" كما دل عليه قوله: "فيما بعد" معنى اشتراطه في إبقاء النار انتفاء اتیانهم سورة من مثله، وفي قوله:

¹⁹¹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

¹⁹¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (101/1). وما بعده من "قوله" يعود للزمخشري في نفس المرجع والصفحة.

¹⁹²⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

¹⁹²¹ الزمخشري، الكشاف، (101/1). وما بعده من "قوله" في الفقرة يعود للزمخشري في نفس المرجع والصفحة.

"فإذا لم يعارضوا" أو ما عطف عليه الماء إلى أن كلمة "إن" في الآية وقعت موقع "إذا" لما سيحيء، وأنها للاستمرار دون مجرد الاستقبال. وذلك لأن "إذا" في الأصل موضوعة لزمان من الأزمنة المستقبلية، مختصة من بينها بوقوع حدث فيه مقطوع في اعتقاد المتكلم، أن "إذا" لزمان من أزمنة الماضي، مختصة من بينها بوقوع حدث فيه مقطوع به. والدليل عليه استعمال "إذا" في الأغلب الأكثر في هذا المعنى، نحو: "إذا طلعت الشمس"، وقوله: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: 1] ، ولهذا استعماله لقطع علامة الغي بالأمر المتوقعة. وقد يكون "إذا" مع جملتها للاستمرار لاستمرار الزمان، كما في قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11] ، أي هذه عادتهم المستمرة. فقوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ [البقرة: 14] و"ما" كثير. وكلمة "إن" موضوعها لشرط مفروض وجوده في المستقبل مع عدم قطع المتكلم لا بوقوعه فيه ولا بعدم وقوعه فيه، وكلمة "لو" موضوعة لشرط مفروض وجوده في الماضي مع قطع المتكلم بعدم لازمه.

قوله: "بالغلبة"¹⁹²² أي يغالبه في القوة. يقال أبقى عليه إذا رحمه وهو البغي والتعدي.

قوله: "تَهَكَّمًا"¹⁹²³ تعليل ليقول، والضمير لمن يقاويه ويوجهه التهكم أنه أبرزه في معرض من شك فيه هو في

الغلبة عليه مع ظهور بطلانه فقد وصفه بالقوة استهزاء به.

قوله: "لم"¹⁹²⁴ يمر فيه سؤالان أي لماذا صح ان يعبر عن الاتيان بالفعل؟ و أي فائدة في ترك لفظ الفعل؟

والجواب أن وجه الصحة هو أن الاتيان فعل من الأفعال، وأن الفائدة في ذلك هي إيجاز القفص حيث وقع

الفعل، وهذه موقع الاتيان مع ما يتعلق به كما صور هو. أما قوله: "جار مجرى" الكناية، فقد قيل إنه أراد

بالكناية الضمير، فإنه سمى لخفائه في دلالة على ما أريد به، ومعنى جريانه مجراها أنه إذا ذكر شيء أولاً ثم أريد

إعادته، فحقه أن يعبر عنه بضمير الذي مبناه على الاختصار ودفع التكرار، لكن التعبير عن الشيء مختص

¹⁹²² الزمخشري، الكشاف، (101/1).

¹⁹²³ الزمخشري، الكشاف، (101/1).

¹⁹²⁴ الزمخشري، الكشاف، (101/1).

بالأسماء، فلما قصد هنا إفادته فعل مخصوص عبر عنه بالفعل الذي كفاد الاختصار ودفع التكرار، فهو في الأفعال بمنزلة الضمير في الأسماء. وقيل إنه أراد بها ما يقابل المجاز في علم البيان، فقد أطلقها هنا اللازم، أعني الفعل، وأريد الملزوم، أعني الاتيان بسورة، وأورد عليه أنه حينئذ كناية لا جارٍ مجراها. واعتذر عن أن الملازمة ليست مساوية، لأن الفعل أعم مطلق الانتقال منه المقال للمقام، فلذلك حكم بجريانه مجراها، وفيه أنه لا يقدر في كونه كناية حقيقية كما إذا جعل الفعل مطلقاً كناية عنه مقيداً بمعمول مخصوص.

وأيضاً قوله: "نفسك المكنى عنه" يؤيد الوجه الأول، إذ ليس مبنياً هذه الكناية على الوجازة إلا إذا قيل المراد بها المعنيان معاً، ثم أنه أوضح وجود الاختصار فيما إذا ذكر أفعالاً متعددة مقيدة بكيف وقيود مخصوصة، وعينه بايضاحه فيما نحن فيه. فإن قيل جاز أن يحذف متعلق الاتيان، أي جعله مطلقاً كناية عنه مقيداً بما تعلق به، فلا استطالة دفع الأول بأن إيجاز القصر أبلغ، والثاني بأن الاحتراز عن التكرار أولى.

وقال ابن الكمال: "أورد الفعل موضع الأتيان لأنه ما من شيء الأحداث إلا ويصح أن يعبر به عنه، لأن معناه أعم من معنى سائر أخواته كالعمل والصنع والأحداث. والمعنى فإن لم تأتوا بسورة من مثله، ولن تأتوا بسورة من مثله، ففيه حسن الإيجاز"¹⁹²⁵ ولا كناية فيه لأنه من ذكر العام في موضعه الخاص، فإن أراد معنى الخاص منه فمجاز مرسل. وإلا فحقيقته وأنت خبير بأن ما ذكره على ذكر العام، وإرادة الخاص منه، وما نحن فيه من ذكر العام، وإرادة ما هو الخاص من غيره. فينبغي اللزوم والكناية أو المجاز.

قوله: "ما أنبته عنه"¹⁹²⁶ أي، جعلته نائباً عنه، مأخوذاً من "ناب"، منابه، أي قام مقامه، وفي الأساس أنبته منابي واستنبته. والمشهور في كتب اللغة أناب إليه بمعنى أقبل عليه، ولما تقدر امتناع اجتماع عاملين على واحد، وقد اجتمع هنا إن، ولم أحتاج إلى ترجيح أحدهما، فذكر البيضاوي رجحان "لم"، واستدل عليه بوجهين:

¹⁹²⁵ تفسير ابن كمال باشا، (106/1). مع تصرف بسيط.

¹⁹²⁶ الزمخشري، الكشاف، (101/1).

حاصل الأول: الاستدلال بعلامات خاصة، كل منها يفيد الرجحان، فالكلمة مفيدة للقطع الأولى، وإن لم يكن واجبه الإعمال عنه بخلافه، فإنه قد يدخل على الماضي ولا تعمله الثانية لأنه مختص بالمضارع، لأنه موضوع لقلبه ماضيًا. فظاهرًا أن الاختصاص بزيادة تأثير | 157 أ | الثالثة، فهو واجب الاتصال بمعموله، بخلاف أن نحو: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: 6] مرجح وحاصل.

الثاني: الاستدلال بأنه كالجزم من المضارع من حيث أنه غير معناه إلى الماضي، فشابه حروف المضارعة، يدخل على الماضي، فتغير معناه إلى المضارع. وصارت "إن" بذلك كالداخل على المجموع الكائن بمعنى الماضي، فكأنه قيل: "إن تركتم الفعل"، ولا شك أنه لا يعمل في الماضي، ولكون ان كالداخل على المجموع صاغ اجتماعهما لأنه صوري، وفي الحقيقة مدخول لم ومعموله هو المضارع لا المجموع.

﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾

[سورة البقرة: 24]

قوله: "اعتراضية" بين الشرط والجزاء والجمل المعربة محلاً إنما يعرض لوقوعها موقع المفرد، لأن أصل الإعراب للاسم المتمكن. والمعتز لم يقع موقع المفرد، ولا هي مستحقة للإعراب في نفسها، فلا محل لها والواو الداخلة عليها سُميت اعتراضية لا حالية ولا عاطفة. وقد يدخل عليها فاعتراضية أيضاً، وفيها إزالة لما توهم لفظه، إن وتصريح وتقدير لعدم اتیانهم، وإثارة لهينهم، يكون عجزهم بعد ذلك أبلغ.

قوله: "توكيدا وتشديداً"¹⁹²⁷ لانه ينفي المستقبل نفياً مؤكداً لا مؤيداً كما زعمه البعض، وهو لتأكيد النفي

كما ان "ام" لتأكيد الاثبات.

¹⁹²⁷ الزمخشري، الكشاف، (101/1).

قوله: "فإن أنكر عليك"¹⁹²⁸ إخبار بعدم الإقامة، وادعى أنك كاذب فيه فلن يدفع الإنكار. وفي قوله: كما يفعل في أنا مقيم، واني مقيم دلالة على ان الثاني كلام مع المنكر لا السائل كما توهم وان جاز استعماله معه. وقوله: "لإن حذفتم الهمزة" لكثرة الاستعمال.

قوله: "وهو حرف مقتضب"¹⁹²⁹ أي مرتجل غير منقول من لفظ آخر.

قوله: "وفيه"¹⁹³⁰ أي وفي قوله: "فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا"، دليان على إثبات النبوة صحة كونه المتحدي به معجزاً، أو الأخبار عن الغيب. وعبارة البيضاوي وفي الآيتين دليل على إثبات النبوة من وجوه. فجمع بين الآيتين وكان المفهوم من كلام المصنف والإمام وغيرهما أن الاستدلال بالثانية فقط، لأن ما هو دليل في الحقيقة إنما تؤخذ منهما جميعاً. أما الأول والثالث فظاهر كما سيأتي، وأما الثاني ففيه نوع خفاء واستتار، وسينكشف ذلك أيضاً. أما تقدير الأول وهو الذي ذكره المصنف أولاً فهو، أي مجموع الآيتين مشتملاً على التحدي لقوله: "فأتوا بسورة من مثله" وعلى التحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بقوله: "وادعوا شهداءكم" الآية وعلى التقرع والتهديد الوعيد على عدم الاتيان بقوله: "فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا"، وهذه الأمور توجب لأنها حمتهم، وشدة اهتمامهم على المعارضة ومع ذلك المبتدع عليها، بل التجأوا إلى جلاء الوطن وبذل مهج، فدل على أنه معجز، وأن مبلغه نبي. ولما ورد عليه عجز طائفة بخصوصه لا يدل على الإعجاز دفعه بقوله: "ثم إنهم مع كثرهم إلى آخره"، يعني أنهم مع اتصافهم بهذه الأوصاف، إذا عجزوا عنه، عُلِمَ عادة أنهم معجزون عنه أبداً أبداً الدهر، إذ لا يتصور الزيادة على ما كانوا عليه من العدد وكثرة الأسباب الداعية إلى المعارضة. والمهج جمع مهجة وهي الروح. وأما تقرير الثاني وهو الذي ذكره المصنف ثانياً فهو أن الآيتين تتضمنان الإخبار عن الغيب، أما الثانية فلقولها: "ولن تفعلوا". وأما الأولى فإنها وإن كانت تصريحاً إن شاء التحدي، كان محصولها الأخبار بعدم الاقتدار، أخباراً

¹⁹²⁸ الزمخشري، الكشاف، (101/1).

¹⁹²⁹ الزمخشري، الكشاف، (102/1). ووردت في الكشاف بدون كلمة "وهو".

¹⁹³⁰ الزمخشري، الكشاف، (101/1).

كائنة على الوجه الذي هو أي الغيب ملتبس بذلك الوجه، فإن اتياهم بمثله غيب لا يدركه الحس ولا تقتضيه البديهة.

وقد أخبر أنه لا يقع وهو في الأمن ملتبس به، ولما ورد عليه أنه يحتمل أنهم عارضوه بشيء، لكنه لم ينقل إلينا المانع، فلا يلزم من عدم العلم بشيء من عدمه. دفع المصنف في جواب السؤال بقوله: "إنهم لو عارضوه بشيء لم يمتنع أن يتواصفه الناس"، وكذلك البيضاوي امتنع إخفاؤه إلى آخر كلامهما. ولا يخفى عليك أن ورود هذا السؤال على إعجاز القرآن أظهر.

فحاصل الجواب أنه لو عُرض بشيء لم يمتنع، أي لم ينتفع، أن يتوافقه الناس، بل وجب ذلك لتوفر الدواعي. فحين لم ينقل علم بعد انقراض عصر المخاطبين، ثبوت الإعجاز وصحة الأخبار. وإن عاد السائل وقال العلم بعد انقراض الأعصار كلها، أذ يحتمل أن يعارض ويؤتى مثله، قلنا إنه خطاب مشافي، فيختصم الموجودين، فإذا انقضوا ولم يفعلوا، تبين صدقه وكان معجزة. وكذلك بعد انقراضهم للقطع، لأن قدرتهم لا يزيد بعد ذلك الزمان الذي تحدوا فيه على حسب حسابهم، حيث قالوا: "لو نشاء لقلنا مثل هذا" نقول: | 157 ب | لو عم الخطاب لحصل المقصود أيضا، لأن زمن التحدي كان فيه الفصاحة والبلاغة في غاية ما يمكن للبشر. وبعده انتفت حيناً فحين حتى انعدمنا. فإذا لم يعارضوه مع كمالهم فيها، فلا يُعارضه من يأتي بعدهم أولى. لأن إمكان معارضته من بعدهم مجرد إمكان عقلي، فلا يضر العلم العادي بكونه معجزاً إلى أبد الدهر، كما هو شأن العلوم العادية. فإنه يمكن إمكانا عقليا، مع أن ذلك الإمكان لا يضر بتحقيق العلم، إلى آخره.

واعترض ابن الكمال على الثاني: "بأن الأخبار عن الغيب على ما هو به من باب الكرامة ولا اختصاص لها عند أهل الحق بالأنبياء"¹⁹³¹ وأنت خبير بأنه ممن ادعى النبوة فتعين الحفل على الإعجاز دون مجرد الكرامة كما بين في موضعه. وأما تقرير الثالث الذي تفرد به قدس سره فهو أنه عليه السلام لو شك في أمره ولم يكن صادقاً

¹⁹³¹ تفسير ابن كمال باشا، (106/1).

في دعوى النبوة وكان ما بلغه من القرآن تقبله من تلقاء نفسه لاحتمال عنده أن يعارضوه، وكان ذلك مشكوكاً عنده لعلم بكونهم من فرسان مضممار الفصاحة والبلاغة فيمتنع ذلك عن "دعوتهم إلى المعارضة بهذه المبالغة"¹⁹³² والتقريع والتهديد صوتاً لعرضه واحترازاً عن كونه محجوجاً عليه، فلما لم يتحاشى بل اقتحم عليها بصدق عزيمة ونشاط قلب علم بذلك أنه صادق في دعوى النبوة، وهذا يكفي العصمة الظاهرة ظاهرة، ولا يتبنى هذا الوجه على ثبوت عصمة عن الخطأ حتى عصمته عن الخطأ حتى يرد عليه أنه من مآل وجه له لأن مبنى دلالة على صحة دعواه على ثبوت عصمته عن الخطأ، وهو فرع بثبوت عصمة نبوة نبوته، فإثباته به مصادرة.

وقيل: الفعال بالفتح مصور في الخير والشر وبالكسر اسم في الخير والشر وفي مجمل اللغة. "تفعل الفعال" بالكسر جمع فعل، وبالفتح الكرم و"ما فعل فلان؟" أي أين ذهب. والفعل عند أهل الكلام هو صرف الممكن عن الامكان إلى الوجوب، ويقع على المباشرة والتترك جميعاً لشموله إياهما. وهو مستمر في الشاهد والغائب وأنه خبير بما يفعلونه. ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: 4]، ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا﴾ [النساء: 66]، ﴿مَا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف: 89]، ﴿إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ [يوسف: 10]، ﴿وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 79]، ﴿وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ﴾ [يوسف: 61]، ﴿مَنْ فَعَلَ هَذَا﴾ [الأنبياء: 59]، ومن يفعل ذلك؟ ومن يفعل؟ إلى غير ذلك مما يدل على استعماله في أعمال مختلفة "سَجَرَةٍ".

﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾

[سورة البقرة: 24]

قوله: "ما معنى اشتراطه"¹⁹³³ وجه ذلك بأن إبقاء النار واجب مطلقاً لا يتوقف على شرط ولا يتقيد بمن، فما معنى تعليقه بانتفاء آتيانهم بسورة من مثله؟ وقد يوجه بالشرط حقه أن يكون سبباً للجزاء وملزوماً له، وليس عدم الاتيان بما ذكر واجباً للإبقاء ولا ملزوماً له. فكيف يكون صحيحاً وقوعه جزاء له؟ وتقدير الجواب أن إبقاء

¹⁹³² البيضاوي، أنوار التنزيل، (59/1).

¹⁹³³ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

النار هنا وقع كناية عن ترك العناد، وإنكار النبوة، ولا خفاء في كونه مشروطاً بعدم الاتيان بالسورة والعجز عنه، وكونه مسبباً له، وقوله: "إنهم إذا لم تأتوا بسورة من مثله" ليس إشارة إلى أن هناك شرطين على ما مر تقريرهما، كيف وسبب السبب سبب يرتبط به المسبب بلا حذف ولا إضمار بل هو بيان لحاصل المعنى وإظهار لوجه الارتباط والسببية، يرشدك إلى هذا أن قمة العجز فتركوا العناد، ولعله اختار مذهب من جوز وقوع الانشائية جزاء بلا تأويل، وإلا فهو في محل الاختلاف، فبعضهم أوجبوا التأويل كما في خبر المبتدأ. والبيضاوي سلك سبيل الاتفاق حيث قدره: " وهو أنكم إذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعاً عن الإتيان بما يساويه أو يدانيه، ظهر أنه معجز والتصديق به واجب، فأمنوا به واثقوا العذاب المعد لمن كذب".¹⁹³⁴

قوله: "من حيث أنه"¹⁹³⁵ أي ترك العناد من نتائجه أي نتائج إبقاء لوازمه، وقد راوا عليه أنه قد ردوا عليه أنه إذا كان ترك العناد لازماً إطلاقاً عليه وتعبيراً بالملزوم عن اللازم، فيكون مجازاً لا كناية لاقتنائها على عكس ذلك كما صرح به في "المفتاح". وأجيب بأن معيار الفرق بينهما عند المصنف منافاة المعنى الحقيقي وعدمها كما ستعرف في مواضع من كتابه هذا وما اختاره السكاكي مما لا يقوى عليه. ألا يرى انه قد اضطر إلى ان المجاز قد يكون باطلاق اللازم على الملزوم، لكنه ادعى ان ذلك انما يكون في اللازم المساوي فيرجع بالآخرة اطلاق الملزوم على اللازم. وهذا مع كونه تكلفاً مستغنى عنه جان في الكتابة، إذ لا يتصور الانتقال من اللازم الأعم ما لم يصير مساوياً ولو بقرينة حالية فيعود ملزوماً. وبالجمله، لابد أن يكون المعنى الأصلي فيهما بحيث ينتقل الذهن منه إلى المعنى فيكون الانتقال في كل منهما بهذا الاعتبار من الملزوم إلى اللازم في الذهن | 158 أ | ولو بحسب القرائن كما ذكره بعضهم، إلا أنهم لما أرادوا باللازم ما هو تابع لغيره، ولذلك عبر عنه العلامة باللصق والضم، وبالملزوم ما

¹⁹³⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

¹⁹³⁵ الزمخشري، الكشف، (102/1).

هو متبوع ومردوف، وكان أكثر الانتقالات من الروادف على طريق الكناية. وأخيرًا، في لم ذلك التعسف الذي لا طائل تحته.

والبيضاوي لم يختار ما ذكره المصنف بل سلك سبيل صاحب المفتاح، حيث قال: "ونزل لازم الجزء منزلته"،¹⁹³⁶ أي اقيم فانتفاء النار مقام ظهر أنه معجز، والتصديق به واجب للزومه والملزوم، وهو أنه معجز وأن التصديق به واجب يصلح جزاء لعدم الاتيان بما ذكر، معلّمًا عليه لظهور كونه مشروطًا به وكونه مسببًا ولازمًا له فيندفع به المحذور المذكور أيضًا.

قوله: "وهو"¹⁹³⁷ أي وضع "فاتقوا" موضع "فاتركوا العناد" من باب الكناية، التي هي من شعب البلاغة، أي من فنونها، وأبلغ من التصريح كما بين في موضعه. فهذه فائدة عامة وفائدة الخاصة. الایجاز فعل من حيث أن يكون الوسائط التي صرح بها في توجيه ارتباط الجزاء بالشروط مرادة بحسب المعنى وإن لم يكن مقدّرًا في العبارة ما عرفته ويرد عليه أنه لو قيل "فاتركوا العناد لك"، أنت تلك الوسائط مرادة أيضًا. فلا إيجاز بحسب الكناية، وقيل من حيث أنه أريد بهذه الكناية مجموع المعنيين، أعني اتقاء النار وترك العناد فيشمل الایجاز حينئذ كل كناية أريد بها معنيها معًا.

قوله: "وتحويل شأن العناد"¹⁹³⁸ هذه فائدة أخرى خاصة، فإذا أنيب "اتقاء النار" منابًا لترك العناد، وأبرز تلك الترك في سورة "اتقاء النار"، فقد اقيمت النار مقام العناد، وأبرز العناد في صورة "النار"، وفي ذلك تحويل لشأنه وتخويف تام منه. فالضمير في منابه، وأبرزه ترك العناد في صورته لاتقاءه، وفي عبارة الكتاب اختصار.

¹⁹³⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

¹⁹³⁷ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

¹⁹³⁸ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

قوله: "مشيئاً ذلك"¹⁹³⁹ أهول شأن العناد بما ذكر، ذلك التهويل أشنع ذلك التهويل بتحول صفة النار بأن "وقودها الناس والحجارة" لما قصد من التخويف والزجر عن العناد. أما البيضاوي فقد ذكر ثلاث فوائد، الأولى: تقرير المكنى عنه، فإن الكناية لكونها انتقال من اللازم إلى الملزوم على ما ذهب إليه، وكون وجود الملزوم عنه بمنزلة اثبات الشيء ببيئته، فكانت اثبات الشيء ببيئته فكان التقرير للمكنى عنه. الثانية: تحويله مثل: ﴿مَا فَعَلْتُمْ يُيُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف: 89]، ﴿إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ [يوسف: 10]، ﴿وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 79]، ﴿وَأَنَّا لَفَاعِلُونَ﴾ [يوسف: 61]. الثالثة: كمن فعل هذا ومن يفعل ذلك، من يفعل ويفعل إلى غير ذلك مما يدل على استعماله في أعمال مختلفة متجزئة.

﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾

[سورة البقرة: 24]¹⁹⁴⁰

قوله: "ما معنى اشتراطه؟"¹⁹⁴¹ وجه ذلك بأن ترقى النار واجب مطلق، فيتوقف على الشرط ولا يتقيد بأمر، فما مضى تعليقه بانتفاء اتیانهم سورة من مثله وقد يوجه بأن الشرط حينئذ ان يكون سبباً للجزاء وملزوماً له وليس عدم الاتيان بما ذكر سبباً للابقاء ولا ملزوماً له، فكيف صح وقوعه جزاء له؟ وتقدير الجواب ان ابقاء النار ههنا وقع كناية عن ترك العناد وانكار النبوة، ولا خفاء في كونه مشروطاً بعدم الاتيان بالسورة واستدانة العجز عنه وكونه مسبباً ولازماً له وقوله: "انه اذا لم تأتوا" إلى آخره ليس إشارة إلى أن هناك شرطين على ما مر تقريرهما، كيف السبب يرتبط به المسبب لا حذف ولا اضممار، بل هو بيان لحاصل المعنى واطهار لوجه الارتباط والسببية، يرشدك هذا ان استقيمت العجز فاتركوا العناد، ولعله اختار موجب من جوز وقوع الانشائية جزاء بلا تأويل، وإلا فهو في

¹⁹³⁹ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

¹⁹⁴⁰ من هنا حصل تكرار في تفسير هذه الآية مع اختلاف بسيط، ولذلك كررته كما فعل المؤلف رحمه الله، وقد يكون هذا سهواً من الناسخ، والله أعلم.

¹⁹⁴¹ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

محل الاختلاف، فإن بعضهم أوجبوه كما في خبر المبتدأ. والبيضاوي سلك سبيل الاتفاق حيث قدر الاخبارية فقال: "إذا اجتهدتم في معارضته ظهر انه معجز، والتصديق به واجب فأمنوا به واتقوه".¹⁹⁴²

قوله: "من حيث أنه"¹⁹⁴³ أي، ترك العناد ومن نتائجه، أي، نتائج ابقاء النار ولوازمه. وعليه انه إذا كان ترك العناد لازماً، كان إطلاق الانتفاء عليه تعبيراً بالملزوم، فيكون مجازاً، لا كناية على عكس ذلك، كما صرح به في المفتاح. وأجيب بأن معيار الفرق بينهما، عند المصنف، منافاة لإرادة المعنى الحقيقي، وعدمها، كما ستعرفونه في مواضعه من كتابه هذا، وما اختاره السكاكي مما لا يقوى عليه أي، إلا ترى إلى أن المجاز يكون باطلاق اللازم على الملزوم، في مثل "رعن الغيث"، لكنه ادعى أن ذلك انما يكون في الله المساواة فيرجع بالآخرة إلى إطلاق الملزوم على اللازم. وهذا، مع كونه تكلفاً مستغنى عنه، جار في الكناية، اذ لا يتصور الانتقال من اللازم الاعم ما لم يصير | 158 ب | مساوياً ولو بقرينة حالية فيعود ملزوماً، وبالجمله لا بد ان يكون -أعني الأصل- فيهما بحيث ينتقل الذهن منه إلى المعنى المراد، فيكون الانتقال في كل منهما بهذا الاعتبار من الملزوم إلى اللازم في الذهن، ولو بحسب القرائن كما ذكره بعضهم، إلا انهم لما أرادوا باللازم ما هو تابع لغيره ولذلك عبر عنه العلامة بالضمير، وبالملزوم ما هو مردوف، وكان أكثر الانتقالات من الروادف على طريق الكناية، أخبر في المفتاح ذلك التعسف الذي لا طائل تحته، والبيضاوي لم يختار ما ذكره المصنف؛ بل سلك سبيل صاحب المفتاح حيث قال: "ونزل لازم الجزء منزلته"¹⁹⁴⁴ أي اقيم، فانتفاء النار مقامه ظهر انه معجز، واجب للزومه له والملزوم وهو ظهوره انه معجز ان التصديق به واجب، يصلح جزاء لعدم الاتيان بما ذكر معلقاً عليه لبعوضه كونه مشروطاً به، وكونه مسبباً ولازماً له فيندفع به المحذور المذكور أيضاً.

¹⁹⁴² البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

¹⁹⁴³ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

¹⁹⁴⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

قوله: "وهو"¹⁹⁴⁵ أي وضع "فاتقوا" موضع "فاتركوا العناد" من باب الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة، أي من فنونها، وأبلغ من التصريح كما بين في موضعه. فهذه فائدة عامة وفائدة خاصة. الایجاز فعيل من حيث أن يكون الوسائط التي صرح بها في توجيه ارتباط الجزء بالشرط مرادة بحسب المعنى، وان لم يكن مقدرا في العبارة كما عرفته ويرد عليه إنه لو قيل "فاترك العناد"، لكانت تلك الوسائط مرادة أيضاً، فلا يجاز بحسب الكناية. وقيل من حيث أنه أريد بهذه الكناية مجموع المعنيين، أعني اتقاء النار وترك العناد، فيشمل الایجاز حينئذ كل كناية أريد بها معنيها معاً.

قوله: "وتحويل شأن العناد"¹⁹⁴⁶ هذه فائدة أخرى خاصة، فإذا ذهب اتقاء النار، فنابَ ترك العناد وأبرز. كالعناد في صورة اتقاء النار، فقد أقيمت النار مقام العناد، وأبرز العناد في سورة النار، وفي ذلك تحويل لشأنه وتخويف تام منهم. فالضمير في منابه وأبرزه ترك العناد، وفي صورته الاتقاء، وفي عبارة الكتاب اختصار.

قوله: "مشيعاً ذلك"¹⁹⁴⁷ أي لما هول شأن العناد بما ذكر، أشنع ذلك التهويل، تحويل صفة النار بأن وقودها النار والحجارة تربية لما قصد من التخبيث والزجر عن العناد. أما البيضاوي فقد ذكر ثلاث فوائد، الأولى: تقرير المكنى عنه، فإن الكناية بكونها انتقال من الملزوم إلى الملزوم على ما ذهب إليه، وكون وجود الملزوم وكانت بمنزلة اثبات الشيء ببيئته، فكان التقرير عنه. والثانية: تحويل شأن العناد على ما مر. والثالثة: التصريح بالوعيد مع الایجاز، فإنه سلك سبيل التصريح، وقيل ظهر انه معجز، وان به واجب لما فهم، وعند المعاندين إلا بالالتزام بخلاف قوله: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ [البقرة: 24] فإنه صريح في أن وعيده من لم يصدق به هو النار الموصوفة. وقوله:

¹⁹⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

¹⁹⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

¹⁹⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

"مع الایجاز يجوز أن يكون قيد الاخرة" وأن يكون للمجموع، يظهر ذلك بالتأمل، وفيه رد على المصنف حيث جعل الایجاز فائدة مستقلة، فاحتاج إلى التوجيه المذكور مع ما فيه من التكلف.

وقال ابن الكمال عندما ما ذكر النار نار جهنم: "وقيل النار مجاز عن العناد. وهذا أشد تهويلاً لما فيه من إبراز العناد في صورة النار بخلاف الأول، فإن النار حينئذ على حقيقتها، والتهويل إنما جاء من ائابة اتقاء النار، مناب ترك العناد"¹⁹⁴⁸ والأمر اتقاء أبلغ من الأمر بالترك، في النهي عن ملابسة العناد.

وأنت ترى أن حاصله الرد على تقدير التهويل على الوجه الذي سبق ذكره، وحاصل كلامه منع إيراد ترك العناد في صورة النار إذا أريد حقيقة النار وتسليمه إذا أريد بالنار العناد. ويمكن أن يقال يمكن أن يوجد الإبراز في الصورتين، أما في الصورة الأولى: فباعتبار فصله ووضعه ظاهراً، لا باعتبار اللزوم بينهما، وأما في الثانية: فباعتبار اللزوم بينهما والوجه الأول للتوصيف¹⁹⁴⁹ بقوله:

﴿الَّتِي وَقُودُهَا﴾

[سورة البقرة: 24]

قوله: "ثم قال" أي في سيبويه، والقود بالضم في المصدر أكثر منه بالفتح، أما الوقود بمعنى الحطب فبالفتح وحده، ونظيره الطهور والوضوء.

قوله: "وقراءة عيسى بن عمر بالضم"¹⁹⁵⁰ يحتمل وجهين: أن يكون المصدر مستعملاً بمعنى المفعول مجازاً لغويا. فأريد بالوقود ما يتوقد به، كما يُراد بفخر قومه ما يفتخرون به، ويزين بلده ما يترين به، وأن يكون على حقيقته. والمجاز في اسناد الناس وحمله عليه، كما في قولك "المصباح السليط"، أي الزيت الجيد. فقد جعلت

¹⁹⁴⁸ تفسير ابن كمال باشا، (107/1).

¹⁹⁴⁹ إلى هنا انتهى تكرار تفسير الآية السابقة مع اختلاف وزيادات في بعض المواضع.

¹⁹⁵⁰ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

السليط الذي به قوام حياته عنها، ومحمول عليها، وإنما قال فكان نفس | 159 أ | السليط الذي به قوام حياته عنها ومحمولا عليها وإنما قال "فكان نفس السليط"، حياته وكان السليط خبراً عن الحياة بناءً على أنه الذي وقع التصرف فيه، حيث لم يقل السليط بياناً. وأما قوله "أي ليست حياته إلا به"،¹⁹⁵¹ فإشارة إلى جعل قوام الشيء نفس ذلك الشيء، لا إلى اختصاصه؛ بل إلى الاختصاص المستفاد من التركيب على هذا التقدير. ونتيجة لذلك، فالوجه الأخير، أو القراءة المشهورة أيضاً، تدل على الاختصاص، كما سيأتي بقوله: "لا يتعدى"، وفي سورة التحريم، قراءة "وَقُودُهَا" بالضم، أي "ذو وقودها". وقيل في قولنا: "وإنما هي اقبال وادبار"، لا مجاز في شيء من الطرفين، إنما المجاز في الاسناد حيث جعلت كأنهما من الاقبال والادبار. ولو حمل على أن المراد ذات اقبال وادبار، لكان كلاماً عاماً. ولعله هذا النوع من الاسناد المجازي وصفاته جماعة في الفرق بين الوجهين. وقالوا الفرق بين الفرق بان الثاني يفيد الحفظ دون الأول، وبأن الوقود في الأول نفس الناس والحجارة، وفي الثاني مغاير لهما، وهما ظاهرا البطلان.

والبيضاوي قدر المضاد في الثاني حيث قال: "وقودها احتراق الناس"،¹⁹⁵² أي توقدها، وارتفاع لهما هو احتراق الناس. إلا أن حمل الاحتراق على التوهج هو يحتاج أيضاً إلى توجيه لان الاحتراق صفة الناس والحجارة والتوقد صفة النار فليس أحدهما هو الآخر؛ بل احتراقهما سبب لتوقد النار فيكون إسناد الاحتراق إلى التوقد من قبيل الاسناد المجازي، حيث أسند السبب إلى الحكم، فمعناه "توقدها هو احتراق الناس" كيف يكون توقدها إلا بسبب احتراقهم، كما إذا قيل "الشبع الأكل"، المعنى انه يكون سببه الأكل.

¹⁹⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (102/1)، وما بعده من "قوله" في الفقرة يعود للزمخشري في نفس المرجع والصفحة.

¹⁹⁵² البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

قوله: "يجب أن تكون قصة معلومة للمخاطب"¹⁹⁵³ " قيل: كون الصلة معلومة، إنما اشترط في غير مقام التهويل والتفخيم. ألا ترى قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النجم: 10]، يعني بذلك أن المقام ههنا للتهويل فلا يشترط كون صلة معلومة.

قوله: "أو سمعوه من رسول الله"¹⁹⁵⁴ اعترض عليهم أولاً بأن السماع من النبي عليه السلام، وكذلك سماع الآية التي في سورة التحريم، لا يفيدهم بالعلم، إذ لا يعتقدونه واجباً، وأجبت بأن ادراكهم الحاصل بالسماع كافٍ في ذلك ولا يحتاجون إلى الإثبات به. وثانياً، اعترضوا بأن الصفة تفصلة، ويجب أن تكون كذلك، ومن ثم اشتهر أن الصفات قبل العلم بها هي إخبار، والإخبار بعد العلم بها هو الصفات، فيعود السؤال بنفس المعنى في قوله: ﴿نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: 6]، وأجبت بأن الصلة والصفة يجب أن تكونا معلومين للمخاطب وللمخاطب، لا لكل سامع، وما في سورة التحريم خطاب للمؤمنين، وهم قد علموا ذلك بسماعهم عن النبي، ولما سمع الكفار ذلك الخطاب أدركوا منه "ناراً" موصوفة بتلك الجملة، فجعلت خلافاً فيما خوطبوا به.

قوله: "فلما جاءت"¹⁹⁵⁵ يعني النار في الآيتين متحدة ومتصفة بهذه الجملة، كما علمت من كلامك. فلما اختلف حالها تعريفاً وتنكيراً بأن الآية التي في التحريم نزلت بمكة فوق الكفار، منها ناراً موصوفة بهذه الصفات. نزلت في المدينة هذه الآية التي في البقرة مشتملة على ذكرها معرفةً لكونها معهودة، مشعراً بها إلى ما عرفوه أولاً ويرد عليه أن سورة التحريم مدنية اتفاقاً، وأيضاً هذه الآية من جملة ما نزل فيها "يا أيها الناس" قد سبق أنها مكية، وأيضاً انتساب تلك الجملة، أي المنكر، إذا كان على ما مر معلوماً للمخاطبين أنهى للمؤمنين سماعها عنه عليه السلام، وكان ذلك المنكر معهوداً باعتبار هذا الانتساب أحق أن يعرف ويحجب عن الأول بأن تلك الآية وحدها

¹⁹⁵³ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

¹⁹⁵⁴ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

¹⁹⁵⁵ الزمخشري، الكشاف، (102/1).

من التحريم جاز أن تكون مكية، وتصريحه بذلك يدل على عدم الاتفاق على كون جميع آيات السور النازلة بالمدينة، وفيه بُعد، وعن الثاني بأنه صحح اسناد ذلك إلى علقمة، ولم يتخذ مذهباً لنفسه، فإن قيل لا وجه للسؤال عن أصله لأن المصدر بَيَّن "أيها الناس" الآية السابقة فلم يجوز أن تكون مكية، وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ [البقرة: 23]، قلنا لما تقرر هذه الصورة كلها مدنية، إلى قوله: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 281]، الآية فإن هذه الآية نزلت يوم عرفة بمكة، وعن الثالث بأن التفنن وإرادة التخويف بالتنكيل والإشارة إلى الحضور في الأذهان بالتعريف.

لكنه إنما يطابق كلام البيضاوي حيث لم يتعرض لوجه تنكيل في التحقيق بخلاف كلامه حيث تعرض بذلك، ولذلك اعتذر بأنه لعله لا شتراط العلم في صفات النكرات حتى يلزم | 159 ب | كونها معهودة وتحقيقه: أنك إذا قلت "جاءني رجل عالم" فقد قيدت أولاً مفهوم الرجل، وقصدت ثانياً بهذا القيد إلى فرد لا بعينه من الأفراد التي يصدق هو عليها. وإذا قلت "جاءني" فقد أردت بلفظ الرجل فرداً معيناً مما في أفرادهِ. وأردت "العالم" تميزاً له عن معين آخر. وهذا معنى ما قيل من الوصل في النكرة للتصريح وفي المعرفة للتمييز، فليس المنكر الموصوف معهوداً، معهوداً باعتبار انتساب صفته اليه، بخلاف المعرف الموصوف.

وقال بعض الأفاضل: لكن الذي أدى إليه نظري أن قوله: "فلما جاءت النار" الموصوفة بهذه الجملة في سورة التحريم توطئة لقوله: "وهي معرفة"، وكأنه قال "قد جاءت النار" المنصوفة بهذه الجملة من كرهة في سورة التحريم، فما وجه تعريفها هنا، فحينئذ لا يكون وجه التنكير مقصوداً بالبيان. ولذلك في الجواب ببيان وجه التعريف، ولم يقصد ببيان وجه التنكيل، فيجوز أن يكون ما ذكر من قصد التهويل في تشيته، التي هي ثلاث لغات بحذف النون وثبتها واللذان بتشديد النون، وفي جمعها خمس لغات: "اللائي" وهي لغة القرآن، و"اللات" بكسر التاء بلا ياء، و"اللواتي" و"اللوات" بلا ياء. وزاد البعض: "اللائي" وإثبات التاء واللام والهمزة وحذف الياء. وإلا بحذف الهمزة، فإن جمعت الجمع قلت في "اللائي" اللواتي وفي "اللائي" اللواتي و"اللواتي" و"اللواتي" بكسر الهمزة، وبحذف

وتصوير "التي" بالفتح والتشديد. قال عليه السلام: "أوقد على النار ألف عام حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف عام حتى احمرت ، ثم أوقد عليها ألف عام حتى اسودت فهي سوداء لا يضيء لها".¹⁹⁵⁶

﴿النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾

[سورة البقرة: 24]

قوله: "لا تتقد إلا بالناس والحجارة"¹⁹⁵⁷ استفاد هذا الحصر من أن المضاف قد يقصد العهد كالمعرف باللام، كما سيأتي في الكتاب. فإذا قصد به الجنس كما في "وقودها الناس"، أفاد حصر الجنس في الجزء الأخير مقدماً ما كان أو مؤخراً على طريقة قولك "المنطلق زيد" و"زيداً المنطلق"، لأن المناسب قصر العام على الخاص. ومن ذلك قول "الناس العلماء" و"العلماء الناس"، فإن المقصود بهما حصر الناس في العلماء، فإذا لم يظهر جنس أحد الطرفين هناك، فإن تعيين أحد الحصرين باقتضاء المقام حمل عليه، وإلا حصره في التقديم، فكأنه قدم محصوراً فيما تأخر عنه في قولك "العلماء الخاشعون".

قوله: "وشدة ذكاتها" أي توقدها واشتعالها، والذي ذكره الجوهري والأزهري هو المقصود. يقال ذكت النار، فالنار تذكو أي اشتعلت. وقد وقع في نسخ الأساس بالمد، فإن صحَّ فقد بطل قول "الطري": صوابه ذكاها مقصوراً.

قوله: "يدل على ذلك"¹⁹⁵⁸ أي يدل على أننا نرى نار الجحيم ناراً شتى، تنكير النار في الآيتين، لأن المعلوم أنها المتوعد بها نار الجحيم، وقد يكون فيها موصوفة بصفتين متخالفتين. فدل هذا، أعني تنكيرها مع اختلاف الصفة بظاهرها، على تنوعها وامتنياز بعضها عن بعض، وأن يحتمل أن يكون للتهويل وامتنياز عن نيران الدنيا الأولى

¹⁹⁵⁶ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: ابن رجب، المصدر: التخويف من النار: 99، حكم المحدث: [فيه] الكذب ليس بحجة.

¹⁹⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (103/1).

¹⁹⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (103/1).

في الاستدلال على تنوعها، أن يقال إن قوله: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [الليل: 15-16] يدل على اختصاصها بالكافر المعاند، ولا بد أن يكون لسائر الكفرة والفساق نارًا أخرى.

قوله: "وهذه الآية مفسرة لما نحن فيه"¹⁹⁵⁹ كيف تكون تلك مفسرة لهذه؟ مع أن بعض ما عبده ليس بحجر، وبه يظهر أيضًا ما في الحصر السابق ذكره. والذي يلوح حينئذ أن المقصود من ذلك بيان هول النار وشدة حرها، على ما أشار إليه بقوله: "لو قد تنفس ما احترق". وحما بالنار، ولا بعد أن يكون لها وقود غيرهما، على ما يصفح عنه ظاهر تلك الآية.

قوله: "بمكائهم"¹⁹⁶⁰ أي بمنزلتهم. وقيل لفظ مكان مفخم.

قوله: "إعراقًا في تحسيرهم"¹⁹⁶¹ هو بعض نسخ الرواية بالحاء المهملة من الحسرة، وفي بعض النسخ بالمعجمة من الخسارة. ويقال اغرق الراوي من اغرق الرامي إذا بالغ واغرق الكاملة أي مألها، ومنه الاغراق في القول والمبالغة فيه.

وعبارة البيضاوي: "عذبوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب الكافرون بما كنزوه. أو بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسرههم"¹⁹⁶² وذلك لأن فوات ما يتوقعه الإنسان يوجب الحسرة، خصوصًا إذا قصد إلى شر فظيع وعذاب عظيم، فإن وقوع الشر من مظنة الخير يقطع. وللاكد بعد الصاعقة يقطع لنزولها من مظنة الرحمة. ونقل احتمال أن يكون المراد منها الذهب والفضة منها والفضة التي كانوا يكتنزونها ويفرقون بها، ومر منه بأنه لم يكن لتخصيص أعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه، ولعل التخصيص حينئذ إن كنزهما | 160 أ | من صفاتهم الغالية فيهم ثمان: إدخال الأصنام في النار لما ذكر، إذ لا ذنب لها وما به يكون العذاب، وكذلك إدخال أموال

¹⁹⁵⁹ الزمخشري، الكشف، (103/1).

¹⁹⁶⁰ الزمخشري، الكشف، (103/1).

¹⁹⁶¹ الزمخشري، الكشف، (103/1).

¹⁹⁶² البيضاوي، أنوار التنزيل، (58/1).

الكافرين ليعذب بها مانعوا الزكاة، لا هي وهذا كما في حق الثواب، فإن رضوان الخزنة والخور العين في الجنة بهم الثواب. وليس لهم الثواب، وفي الحديث أنه قال عليه السلام: "كل مؤذ في النار"،¹⁹⁶³ معناه أن كل من آذى في الدنيا عذبه الله في الآخرة بالنار، أو أن كل ما يؤذي الناس في الدنيا من السباع والهوام وغيرها نار معدة لعقوبة أهل النار، فذلك أيضاً ليس لتعذيبهم بل ليعذب بهم.

قوله: "تخصيص بغير دليل"¹⁹⁶⁴ أراد بالتخصيص لتقييد المطلق، إذ لا عموم في الحجارة هنا، بل أراد بها الجنس، وقد دلت الآية الأخرى على أن الوقود الحجارة، التي منها الأصنام، ولذلك حكم بأن هذا المعنى هو الصحيح، الواقع المشهود له بمعاني التنزيل. وقد ذكر في سورة التحريم هذا القول مروياً عن ابن عباس ولم يعقبه برد، فإنه اكتفى بما أورده هنا. وكم له من نظائر في هذا الكتاب؟.

وقال البيضاوي: وإبطال للمقصود، إذ الغرض تهويل شأنها وتفاقم لخبها بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها، والكبريت تتقد به كل نار وإن ضعفت، فإن صح هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فلعله عني به أن الأحجار كلها لتلك النار كالحجارة الكبريت لسائر النيران".¹⁹⁶⁵

وقال ابن الكمال: وقد صح عن ابن عباس على ما أخرجه ابن جرير في "تفسيره"، وعن ابن مسعود على ما أخرجه البيهقي في "البعث والنشور" أنها حجارة الكبريت"¹⁹⁶⁶ وإنما خصت من بين أنواع الأحجار لأنها أسرع وقوداً وأبطأ خموداً، وأنتن رائحة وأكثر دخاناً وأشد حراً وألصق بالبدن. والظاهر أن مرادها بيان الواقع لا تفكير المراد هنا من لفظ الحجارة، فلا يتجه أنه تقييد للمطلق بغير دليل. فهي على إطلاقها لا يفوت ما قصد به من تهويل النار وتفاقم أمرها. وأنت خبير بأنه لا فرق بين بيان الواقع وتفكير المراد لأنه إذا لم يكن المراد بالحجارة هنا

¹⁹⁶³ الراوي: علي بن أبي طالب، المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير: 6326، حكم المحدث: ضعيف.

¹⁹⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (103/1).

¹⁹⁶⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (58-59).

¹⁹⁶⁶ تفسير ابن كمال باشا، (108/1).

حجارة الكبريت بل جنس الأحجار، كيف يصح أن يكون ما قاله بياناً للواقع؟ وأيضاً أن قوله: "وإنما خصت من بين أنواع الأحجار" تصريح وقبول لما منعه، فالذي يقول عليه ما ذكره البيضاوي بقوله: "فلعله عني به"¹⁹⁶⁷ وحصلوا أن يجعل الحجارة في الآية محمولة على الأحجار كلها كما تقتضيه قاعدة ان الجمع المحلي باللام للعموم والاستغراق. ويحمل قوله رضي الله عنه "عن حجارة الكبريت" على التشبيه البلغي بأن يجعل ضميرها للحجارة المحمولة على العموم.

وذكر قدس سره بأن: "الحجارة: وهي جمع حجر. كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس"¹⁹⁶⁸ بمعنى أن يجمع فعل بفتحيتين على فعاله نادر على السماع ولا يجري فيه القياس. بل مداره اتباع الاستعمال الوارد في كلام الفصحاء، مثل "جمل" و"جمالة" و"ذكر" و"ذكارة" والقياس فيه الأحجار "كالشجر والأشجار" و"السحور والأسحار" و"السفر والأسفار".

عن منصور بن عمار¹⁹⁶⁹ رحمه الله تعالى: "رأيت في بعض الأيام شاباً يصلي صلاة الخائفين فقلت في نفسي: هذا الشاب لعله وليٌّ من أولياء الله تعالى، فوقفته حتى فرغ من صلاته، ثم سلمت عليه فرد عليّ السلام، وقلت: ألم تعلم أن في جهنم وادياً يقال: ﴿كَأَلَا إِنَّهَا لَطَى (15) نَزَاعَةً لِلشَّوَى (16) تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى (17) وَجَمَعَ فَأَوْعَى (18)﴾ [المعارج: 15-18]، فشقق شهقة، فخر مغشياً عليه. فلما أفاق قال: زدني، قلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: 6]، قال: فخر ميتاً فكشفت عن ثيابه، فإذا على صدره مكتوب:

¹⁹⁶⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (59/1).

¹⁹⁶⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (59/1).

¹⁹⁶⁹ منصور بن عمار تقدمت قال عنه أبو حاتم: صاحب مواظ ليس بالقوي، وقال ابن يونس: قص بمصر على الناس وسمعه الليث فأعجبه ووصله بألف دينار،

وقيل: إن الرشيد لما سمع وعظه قال: من أين تعلمت هذا؟ قال: تغل في في النبي ﷺ في النوم وقال: "يا منصور قل". أنظر: ابن الملتن، كتاب حدائق الأولياء،

﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (21) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (22) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ (23)﴾ [الحاقة: 21-23]، قال: فلما كان

الليلة الثالثة رأيته في المنام جالسًا على سرير وعلى رأسه تاج، فقلت له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي وأعطاني ثواب أهل بدر، وزادني. فقلت له: لم؟ قال: لأنهم قتلوا بسيف الكفار، وأنا قتلت بكلام الجبار" 1970 وفيه عبرة لمعاشر الأبرار، وعظة لجماهير الأحرار.

﴿أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾

[سورة البقرة: 24]

قوله: "هيئت لهم" 1971 إشارة إلى أن الإعداد لتهيئته والإرصاد والاستعداد والتهيئة والعدة هي ما أُعِدَّ للشيء. وقال ابن الكمال: "وأكثر استعماله فيما هو في معنى الموجود كما في قوله تعالى: ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 35]، فدلالة الآية على أن النار مخلوقة الآن كما هو مذهب أهل الحق، ليست بقوية" 1972 وأنت خبير به، لأن منشأ استدلالهم ليس بمفهوم الإعداد على ما يلوح من هذا الكلام، بل صفة الماضي، ولا ضرورة تقتضي إخراجها عن الظاهر، كما في قوله: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: 44]

| 160 ب | في ظهور الدلالة، لا سيما وقد أيدت بالبراهين الساطعة والحجج القاطعة.

روى مسلم عن عبد الله بن مسعود قال: "كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ سَمِعَ وَجْبَةً، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَدْرُونَ مَا هَذَا؟ قَالَ: قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: هَذَا حَجَرٌ رُمِيَ بِهِ فِي النَّارِ مُنْذُ سَبْعِينَ خَرِيفًا، فَهُوَ يَهْوِي فِي النَّارِ الْآنَ، حَتَّى انْتَهَى إِلَى قَعْرِهَا". 1973

1970 أنظر: ابن الملقن، كتاب حقائق الأولياء، (151/2-152).

1971 الزمخشري، الكشاف، (103/1).

1972 تفسير ابن كمال باشا، (108/1-109).

1973 الراوي: أبو هريرة، المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم: 2844، حكم المحدث: [صحيح].

وروى البخاري عن أبي هريرة قال: "اِخْتَجَّتِ النَّارُ، وَالْجَنَّةُ، فَقَالَتْ: هَذِهِ يَدْخُلُنِي الْجَبَّارُونَ، وَالْمُتَكَبِّرُونَ، وَقَالَتْ: هَذِهِ يَدْخُلُنِي الضُّعَفَاءُ، وَالْمَسَاكِينُ، فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُدِهِ: أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكَ مَنْ أَشَاءُ، وَرُبَّمَا قَالَ: أُصِيبُ بِكَ مَنْ أَشَاءُ، وَقَالَ لَهُدِهِ: أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكَ مَنْ أَشَاءُ وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا مِلْؤُهَا"¹⁹⁷⁴. وأخرجه مسلم بمعناه. لا يقال احتجت بمعناه، بل يحتج للحديث المتقدم. لأن النبي عليه السلام قد رآها في الإسراء. ثم ان المصنف لم يتعرض لبيان موقع هذه الجملة، وكان ينبغي أن يتعرض له.

والبيضاوي جعلها استثناءً، أي لا محل لها من الإعراب، كأنها جواب لمن قال "لم أكن أعرفها بهذه"، فإن الماضي المطبق إذا وقع حالاً، لا بد فيه من قد ظاهرة وهو كثير ومضمر كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ [النساء: 90]، أي قد حصرت وضعفت، بأن الأصل في الحال أنه لم يكن للتأكيد أن تكون منتقاة، وليت شعري، ما الذي يمنع أن تكون مؤكدة؟ إذ يفهم من قوله: "فاتقوا النار" إنها للجاحدين المعاندين. فتكون هذه مؤكدة ولا تكون منتقلة لأنها يجب أن تكون قيد لعاملها، لأن يتقيد تعلق ذلك العامل بالفاعل أو المفعول بوقت حصول مضمون الحال، وهو إنما يتصور بأن لا يكون الحال لازماً لذي الحال مطلقاً، أي سواء تعلق به مضمون الفاعل أو لا، بل يكون بحيث يثبت له تارة ولا يثبت أخرى حيث يصح تعلق مضمون العامل به بوقت ثبوت مضمون الحال به أو بوقت عدم ثبوته، وكون النار معدة للكافرين لازم لها أي سواء واتقوا منها أو لم يتقوا، والحال المؤكدة ليست مقيدة بتقييد به عامل ولم تجعل بكونها حالاً من الضمير التي في وقودها، وإن جعلت مصدراً للفعل بينهما، وذلك أن وقوداً إذا كان اسماً للحطب لا يكون الضمير حينئذٍ فاعلاً ولا مفعولاً إلا لغيره ولا معنى، فلا يصلح إلا حال ولا يعمل الجامد في الحال، وأما إذا كان مصدراً فإنه لم يلزم هذا المحدثان حينئذٍ لأن الضمير وإن كان مضافاً إليه صورة لكنه فاعل معني، فيصلح أن ذا الحال والمصدر يعمل في الحال لكن يلزم كون المصدر

¹⁹⁷⁴ الراوي: أبو هريرة، المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم: 2846، حكم المحدث: [صحيح]. والبخاري رواه بلفظ قريب، الراوي: أبو هريرة، المحدث: البخاري،

عاملاً في تلك الجملة توسط شتى بينهما وهو خبر المبتدأ، وما عطف عليه من مصدر لا يعمل إذا وقع بينه وبين معموله شيء أجنبي لانه اسم ضعيف العمل لا يصل أثره إلى ما فرض معمولاً له على تقدير الفصل بينهما، فلذلك لم يجوز الحالية عن الضمير وإن كان مصدرًا بناء على هذا المانع فيعلم منه عدم جوازها إذا كان آثماً بالطريق الأولى بناء على المانع المذكورين، فقد يؤثر الاستئناف بعطف على لفظ المبني للمفعول عن. وقيل خلاله بعد صلة بناء عاطف بينهما على قياس ما يقع في الاخبار والصفات، وتقديره قوله: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24]، فغلط بعضهم من جعلها صلة فقال ان التي هنا وصلت بقوله: "وقودها الناس والحجارة" ولا يجوز ان يوصل بخلاف أول آل عمران، ومنع التغليب بأن يقول الأسلم ان وقودها الناس والحالة هذه صلة، بل إما معترضة لأن فيها توكيداً وإما حال، وهذان الوجهان لا يمنعهما. وقيل لحق بترك العاطفة كما سيأتي ذكره في الكشف.

وقال ابن الكمال: "تجوز العطف بترك العاطف يؤدي إلى الالتباس في مواضع الفصل والوصل"¹⁹⁷⁵ تمام الكلام من باب الختم بما وقع به البدء، أي اتقوا الكفر الموجب، لأن فائدة انها اعدت للكفار ولم يقل "أعدت لكم" كما قال أولاً "فاتقوا" لأنه علم أن منهم من يؤمن، فقصر الوعيد بالنار على طبقة الكفار، وهذا انتقض على المعتزلة قولهم، حيث خلدوا صاحب الكبيرة في النار ولم يطلقوا عليه اسم الكافر، ففي زعمهم انها أعدت | 161 أ | لغير الكفار أيضاً، وظاهره أن غير الكافرين لا يدخلها، وليس كذلك بدليل ما ذكره في مواضع من الوعد للمذنبين، وبالأحاديث الثابتة في الشفاعة على ما سيأتي، فدلالة الاختصاص على أن إعداد تلك النار للكفار، ولا يلزم من ذلك اختصاص هذه كما يلزم من اختصاص ذات الجنة للمتقين، أن لا يدخلها غيرهم. فيجوز أن يعذب المؤمن من العاصي فيها مدة، ثم يخرج لانقضاء مدة عذابه، أو للشفاعة، أو للرحمة الواسعة. فهذه النار واحدة للكل، لكن يتفاضل عقابهم، فلا حاجة ما قيل هذه النار التي وقودها الناس والحجارة على

¹⁹⁷⁵ تفسير ابن كمال باشا، (109/1).

الكفار خاصة، ولغيرهم نار غيرها. ولما خوف سبحانه بالنار الكافرين، بشر بالجنة للمؤمنين تحقيقاً لوصفه كناية للثاني. ومن تأمل في نظمه وجد على الانتظام منه المعاني، فقد شرحنا ذلك في الفاتحة، وكذا نظم سورة البقرة، فإنه ذكر الكتاب وبين أن الناس في حقه صنفان: مؤمنون وكافرون، وبينهما طبقة لهم، وصنفان: اظهار الايمان وابطال الكفر، وليهم مثلاً لمستوقد النار، ومثل الواقع في الظلمات والانوار. ثم خاطب الكل فأمرهم بشيئين الاعتقاد والاقرار، في شيئين: ربوبيته تعالى ونبوة رسوله، فصاروا فريقين جاحدين، فخوفهم بالنار، وقابلين فبشرهم بالجنة والانهار.

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "فلما ذكر الكفار واعمالهم"¹⁹⁷⁶ من الالحاد، الارتداد، والارتياح في المنزل، وما يتبع ذلك من المفسد والضمير البارز فيه لذكر الكفار. وفي قوله: "جمعوا بين التصديق والأعمال الصالحة"، اشارة إلى أن المراد بالإيمان في نظم الآية مجرد النظم، يسقط التصديق، صدق ذكره من المعنى الشرعي، الذي به النحاة، ليظهر في العطف الشعري، الشعر يكون العمل غير داخل فيه، وقد أدرج ترك المعاصي في الأعمال الصالحة، وفيه تكلف، والضمير فيه للتصديق والاعمال، والإحباط بالكبائر، اشارة إلى مذهبه. وقوله: "بالصوت" متعلق بالإشارة.

قوله: "يجوز ان يكون رسول الله"¹⁹⁷⁷ وقيل أو عالم كل عصر، فحاصل الجميع أن المأمور بالتفسير، أما أن يكون الرسول خاصة كما هو الأصل في الخطاب، أو يكون غيره، فإن اعتبر فيه التبليغ للوعد والوعيد بطريقة الخلافة، فهو عالم كل عفو، والظاهر أنه يتناول كل عصر، ويحتمل عالم أن يكون اشارة إلى ما ذكره ابن الجوزي في تاريخه، أن هذه الأمة طبقات، كل طبقة منها أربعون سنة، وفي كل أربع، محدث، وبينهم إلى الطبقة الرابعة عشر. ولم يعتبر فيه تلك الصلاحية، فهو كل أحد يقدر على البشارة، فاختر المصنف هذا الوجه، فقال: "وهذا حسن

¹⁹⁷⁶ الزمخشري، الكشاف، (104/1).

¹⁹⁷⁷ الزمخشري، الكشاف، (104/1).

لكونه مجازاً، واجزل لكونه يؤذن بما ذكره"، وقد يجعل هذا المذكور تعليلاً للأميرين معاً، يقال حققت بأن يفعل كذا وأنت محقوق به، أي جعلتها حقيقة به، وهو من باب فعلته ففعل على قياس قولك قبح وقبحه الله، قيل: "أنت بكذا من حقق بالظن مقدراً كما إن فقيراً من فقر، وشديداً من شداد مقدرين"، وليس حقيق فاعياً بمعنى مفعول، أي يقال حقيقه بالحضانة، ففي ترك تجمع الأمور بكثرة للفائدة، إذ يمكن حينئذ حمل الكلام على كل واحد من الاحتمالات الثلاث ونظائره، ما ذكره في قوله: "فصبر جميل" فإنهم قالوا إن هذا الكلام يحتمل أمرين، أحدهما حالة سلم المسند، أي فصبر جميل أجمل، والثاني حمل المسند إليه، أي فأمرني صبر جميل، ففي الحث تكثير للفائدة بإمكان حمل الكلام على كل واحد من المعنيين.

وابن الكمال اختار الأول، فقال: "ولا وجه للتعميم لكل من يقدر على البشارة من غير تعيين؛ لما عرفت أن مدار البشارة على الصدق، فحقها أن يكون المبشّر صادقاً ومصدقاً، كأنه ما اتكل في أمر التبشير على كل قادر عليه، بل نص على أعظمهم وأصدقهم؛ ليكون ذلك أوثق عند المبشرين، وأقطع في الإخبار بهذه البشارة الجليلة، وفيه من التعظيم لأمر البشارة والمؤمنين ما لا يخفى"¹⁹⁷⁸ وأنت خير بأن عدم تعيين الخطاب يؤيد الآخرين، وفيه تعظيم أيضاً كما ذكره المصنف.

وقال البيضاوي: "ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة، تفخيماً لشأنهم وإيداناً بأنهم أحقاء بأن يبشروا ويهناؤا بما أعد لهم"¹⁹⁷⁹

قوله: "وانما المعتمد بالعطف"¹⁹⁸⁰ جملة العطف قد يكون من المفردات، وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الإعراب، وقد يكون من الجمل التي لا محل لها، وقد يكون كما مر بين قصتين، بأن يعطي مجموع جملة

¹⁹⁷⁸ تفسير ابن كمال باشا، (110/1).

¹⁹⁷⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (59/1).

¹⁹⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (104/1).

متعددة مسوقة لمقصود مجموع جملة أخرى مسوقة بمقصود آخر، فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون أحادي
الجملة الواقعة | 161 ب | فيهما، ونظير ذلك في المفردات ما قيل: الواو المتوسطة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ
وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3] ليست كالمقدمة والمتأخرة، إذ هي لعطف مجموع الصفتين الأخيرتين
المتقابلتين على مجموع الصفتين الأول المتقابلتين. ولو عبر عطف الظاهر وحده على أحد السابقين، لم يكن هناك
تناسب. ثم إن السكاكي لم يتعرض في كتابه لعطف القصة عن القصة أصلاً، فالناظرون في كلامه تحيروا في هذا
المقام، وزعموا أن ما ذكر أولاً في الكشف من قبيل الجملة على الجملة، فلا بد من تضمين الخطاب معنى الطلب
أو بالعكس، وما ذكر فيه ثانياً من عطف المفرد على المفرد، وهو عطف الفعل وحده على الفعل وحده، وعبرة
العلامة صالحة في أن المعطوف هنا مجموع وصف ثواب المؤمنين، كما فصل في قوله تعالى: "وبشر" إلى "خالدين"،
وقد عطف مجموع وفق ثواب الكافرين كما فصل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ [البقرة: 23] إلى
﴿أَعِدْتُ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24]، فلا حاجة حينئذ في صحة العطف إلى جملة إنشائية سابقة. ولو كان
المعطوف الجملة الإنشائية التي هي بشر لاحتيج أن تطلب من أمر ونهي، حتى يصح عطفه عليه. وأما توهم
العطف بين الفعلين وحدهما، فلا مساغ له فيما نحن فيه أصلاً. وهذا وجه وجيه لا غبار عليه، وإنما الاشتباه في
المثال، فقولك "زيد يعاقب بالقيد والإزهاق"، شمل جملتين صغرى وكبرى، في قولك "بشر عمرو" والإطلاق جملة
واحدة، فليس هناك قصتان عطف إحداها على الأخرى، بل جملة واحدة عطف في الظاهر على ما ليس يصح
عطفها عليه من إحدى الأولين، والجواب أنه إشارة بما ذكره إلى قصتين متقابلتين، فأكد أنه قال "زيد يعاقب
بالقيد والإزهاق". فما أسوء حاله، فقد ابتلي ابتلاءً كبيراً، وأحاط به خطيئته إلى غير ذلك مما يناسبه في شرعه
بالفعل والإطلاق، وما أحسن حاله، وما أنجاه، وما أرحمه إلى أخرى تليق بتلك البشارة، يقال الحقه إذا أصابه
وعساه، وفي قوله: "ولك أن تقول" هو معطوف إشارة إلى أن فيه ضعفاً، وذلك من وجهين، الأول أن "فاتقوا"
جواب للشرط، فإن عطف "بشر" عليه كان التقدير "فإن لم تفعلوا فبشر الذين" والارتباط بينهما، واعتذر عنه تارة

بأن تبشير المصدقين كانكار المنكرين يترتب على عدم معارضة الكفرة، فحينئذ يثبت كون القرآن معجزاً أو يتحقق صدق النبي عليه السلام فيكون تصديقه سبباً للبشارة وقبول الثواب، كما أن إنكاره سبب للإندار واصابة العقاب، فقد ذكره البيضاوي أيضاً، وآخري بأن مآل "فاتقوا النار التي" فتقوم لبعثكم من حسن حال أعدائكم، فأقيم وبشر مقامه تنبيهاً على أنه مقصود في نفسه أيضاً، لا مجرد غيظهم فقط، من الربط المعنوي كان في عطفه على ذلك الجزاء، وإن لم يكن جزاء ابتداءً، والثاني أن عطف الأمر المخاطب على أمر المخاطب آخر بحسن إذا صرح بالنداء كما في المثال الذي ذكر، واما بدون تصريح فقد منعه النحاة وخطأهم في المنع.

وخطأهم ابن الكمال لوقوعه قطعاً في قوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ﴾ [يوسف:

29] وأنت خبير، بأنه لا قطع فيه لوقوع ما منع، إذ الفرق ظاهر بينه وبين ما منع. فإن الممنوع عطف الأمر المخاطب على أمر المخاطب، آخر بلا صريح نداء، وهذا فيه تصريح المنادى أولاً، وحرف النداء في قوة المذكور أيضاً، وعدم التصريح في الثاني نجمع بينهما فرقاً واضحاً. والمفهوم من كلام البيضاوي إيراد الضعف للثاني، ودفعه بوجه آخر.

فحاصل الإيراد أن يقال إذا ارتبط كل واحد منهما بالشرط على ما حقق في دفع الضعف الأول، فينبغي أن يخاطب المستحقون للثواب بأن يبشروا بذلك، كما خطب الكفار بأن يهددوا بالعقاب. وحاصل الدفع أن فيه فائدتين الأولى تسخيم شأنهم لتقييد أسلوب معاملتهم على أسلوب معاملة ابطالهم، والثانية بأنهم لغيرهم بالسعادة الأبدية، إخفاء بأن يبشروهم، أحفاء بأن يبشروهم غيرهم، ولهذين الاشكالين احتراز في المفتاح، انه عطف على قليل مقدار، قيل "يا أيها الناس" أي قل كذا وكذا وبشر الذين وأورد عليه أن قوله: "وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا" لا يصح أن يكون مقولاً للنبي إلا أن يتعسف، ويقال ذلك على طريق كلام الأمر وقصد به أن يذكره بعبارة نفسه، كأنه يقول "وإن كنتم في ريب مما أنزل الله على". ودفع ابن الكمال كونه تعسفاً لأنه قد في كلام الله في غير موضع منها قوله: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾ [البقرة: 97]، | 162 أ | فيه اكتفاء، فإنه نزل على

قلبك، قالوا: "أكان حقه على قلبه؟"، لكنه جاء على حكاية كلام الله، كأنه قال "قل ما تكلمت به"، واختار صاحب الإيضاح أنه عطف على مقدر بعد أعدت، أي فأندر الذين كفروا بذكر النار وبشر الذين آمنوا، وهو نظير ما ذكره المصنف في: ﴿وَاهْجُرْني مَلِيًّا﴾ [مريم: 46]، وهذا أحسن ما قيل هنا بعدما عدل عليه في الكتاب. قوله: "عطفًا على أعدت"¹⁹⁸¹ كأنه قيل أعدت النار للكفار وأعدت للمتقين، فقد صرح البيضاوي بأنه حينئذٍ يتعين أن يكون "أعدت" استئنافًا، ولا يجوز أن يكون حالًا، وإلا لكان ما عطف عليه أيضًا حالًا عن النار مبينًا لهيئتها على ما مر، ولا يمكن أن تكون "وبشر" مبينًا لها.

قوله: "والبشارة الاخبار بما يظهر سرور المخبر به"¹⁹⁸² وعليه، قال البيضاوي: "إنه يظهر أثر السرور في البشارة"¹⁹⁸³ وروي عن سيبويه أنه قال: "هي أول خبر يتغير به بشرة الوجه من خير أو شر"، واستشهد بقوله: "يبشرني العذاب أهلي من بشير"، والمشهور استعمالها في الخبر، وعليه كلام المصنف.

وابن الكمال على أنها: البشارة في اللغة اسمٌ للخبرِ يغيّرُ بَشَرَةَ الوجهِ مطلقًا سائرًا كان أو محزنًا، إلّا أنّه غلب استعمالها في الأول، وصار اللفظ حقيقةً له بحكم العرف حتى لا يُفهم منه غيره، واعتبر فيه الصدق على ما نُصِّ عليه في الكتب الفقهيّة، فالمعنى العرفيُّ للبشارة: الخبر الصادق السارُّ الذي ليس عند المُخبر به علمه"¹⁹⁸⁴ وقيل: "بشرت الرجل" و"أبشرتة" و"أخبرته بسار بسط وجهه"، وذلك أن النفس إذا اسرت انتشر الدم، انتشار الماء في الشجرة. وبين هذه الألفاظ وسروقي فإن "بشرتة" التخفيف عام، و"أبشرتة" نحو "أحمدته" و"بشرتة" للتكفير، و"استبشر" إذا وجد ما يسره من الفرح. قال تعالى: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ [آل عمران: 170].

¹⁹⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (104/1).

¹⁹⁸² الزمخشري، الكشاف، (104/1).

¹⁹⁸³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (59/1).

¹⁹⁸⁴ تفسير ابن كمال باشا، (110/1).

قوله: "فأخبروه فرادى"¹⁹⁸⁵ فيه إشارة إلى أنهم لو أخبروه مما اعتقوا كلهم لأنهم جميعاً بشروه، "فأخبروه فرادى عتق أولهم، ولو قال: من أخبرني، عتقوا جميعاً"¹⁹⁸⁶ لأن الاخبار في المتعارف أن يذكر الجملة الخبرية ويراد معناها سواء أفادت العلم أو لا، فإن كان في أصل اللغة بمعنى إعلام مضمون الجملة أو إعلام أنه عالم به، وما لم به الإعلام لا يسمى خبر، كما صرح لا يسمى خبراً كما صرح به الإمام المرزوقي.

قوله: "فمن العكس في الكلام"¹⁹⁸⁷ قال البيضاوي: "أو على طريقة قوله: تحية بينهم ضرب وجيع"¹⁹⁸⁸ التقرير الأول أنه من قبيل الاستعارة التهكمية، وعلى استعارة أحد الضدين للآخر بتنزيل التبريد بمنزلة التناسب، كما استعبدت البشارة للنظارة. يتجانس التضاد فإن كلا منهما يوصف بمضادة الآخر، فنزلت إطرادهما منزلة التناسب بقصد التهكم والاستهزاء. وزيادة غيظ الكفار وتقرير أن يجعل أفراد البشارة نوعين متعارف وهو الخبر المعمم، والاخبار بأن مصيرهم إلى العذاب الأليم. كما جعل الشاعر أفراد التحية نوعين متعارف وهما يتكلم به الناس عند أول الملاقاة، فالقصد التعظيم والاكرام غير متعارف وهو ضرب الوجه الواقع في أول التلاقي، إذ لا معنى لتشبيه التحية بالضرب، يقال: دخيل قد دلفت لها بخيل جماعة الفرسان، ودلفت بمعنى دنوت، عدي إلى الخيل بالباء، فالمعنى لا يكون تحية إلا على الوجه الغير المتعارف وهو الضرب للوجه. وكذا بشارتهم لا تكون إلا بالنار، لا بما هو المتعارف والمحصل. انتبه لهم من التحية ومن البشارة أصلاً.

قوله: "الزائد في غيظ المستهزئ به"¹⁹⁸⁹ مأخوذ من "زاد المتعدى" يقال زاد في ماله بمعنى زاد شيئاً فيه. قيل: "غضب تميم ان يقتل عامر يوم النار بالصليم"، والنار بكسر النون ماء لبني عامر كان عنده واقعة لبني اسد على

¹⁹⁸⁵ الزمخشري، الكشف، (104/1). ووردت في الكشف بلفظ: "فبشروه فرادى".

¹⁹⁸⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (59/1).

¹⁹⁸⁷ الزمخشري، الكشف، (104/1).

¹⁹⁸⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (59/1).

¹⁹⁸⁹ الزمخشري، الكشف، (104/1).

عامر، أي عصب تميم من قبيل بني عامر. ذلك الموضع فاعتبروا أي ازيل عبتهم واعصيتهم بالصيلم، أي السيف القاطع من الصلب وهو القطع.

﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "في جريها مجرى الاسم"¹⁹⁹⁰ أي، أن "صالحات" في الأصل وضعت للدلالة على ذات ملهمة، يقوم بها صفة الصلاح، ثم غلب عليها الاسمية، حيث استعملت بلا قصد إلى موصوف يجري عليه. فإن الاسم المقابل للصفة هو الموضوع لذات معينة بالاعتبار، أي معنى من المعاني المتعلقة بالذات ما هو المستقل بالمفهومية، سواء كان قائما بنفسه كالفرس، أو بغيره كالعلم، وبمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة، والمراد | 162 ب | بكون الذات مبهمة، إن لم يلاحظ معها خصوصية معنى أصلاً، والذات المعينة ما يُعتبر فيها تعيين ما جنسياً أو نوعياً أو نحوهما. فهو موضوع لذاته مبهمة، يقوم بها معنى الصلاح، ثم استعمل في جنس معين. وكذا الحسنة فإنها في الأصل موصوفة ثم خص سبب العلية بجنس معين هو نقيض السيئة والخطيئة، بضم الطاء وفتح الهمزة على وزن الحميرة.

يُحكى أن ابنَ عثمانَ ابن منذر، وقد توافدت عليه الوفود وفيهم أوس ابن جارية ابن لائم الطائي، فدعا بحلة من حلل الملوك وقال للوفود : احضروا في غد فإني ملبس هذه الحلة أكرمكم . فلما كان الغد حضر القوم جميعاً إلا أوساً، فقليل له : لم تتخلف؟ فقال : إن كان المراد غيري فأجمل الأشياء بي ألا أكون حاضراً، وإن كنت المراد فسأطلب. فلما جلس النعمان ولم ير أوساً قال: اذهبوا إلى أوس فقولوا له: احضر آمناً مما خفت. فحضر فألبس الحلة، فحسده قوم من أهله، فقالوا للخطيئة : اهجه ولك ثلاثمائة ناقة. فقال : كيف أهجو رجلاً لا أرى في بيتي أثاثاً ولا مالاً إلا منه! ثم قال:

¹⁹⁹⁰ الزمخشري، الكشف، (104/1).

كَيْفَ الْهَجَاءُ وَمَا تَنْفَكُ صَالِحَةٌ ... مِنْ أَهْلِ لَامٍ يَظْهَرُ الْغَيْبُ تَأْتِينِي¹⁹⁹¹

ونشد البيت فقوله: "وما تنفك" أي ما يزال و"صالحه" اسمه و"تأتيني" خبره و"بظهر الغيب" متعلق به أي تأتيني ملتبسة بالغيب عنهم. وأقحم الظاهر مبالغة فيه، حيث جعل له أظهر استند اليه ويتقوى به. "من أهل لَامٍ" أيضاً متعلق "تأتيني".

قوله: "والصالحات كل ما استقام"¹⁹⁹² أي، صَاحَ لَتَرْتَبِ الثَّوَابُ عَلَيْهِ والمراد. تغير جميع الصَّالِحَاتِ لمجموع المستقيم الصَّالِح لما ذكروا، ومن ثمَّ عطف الكتاب والسُّنَّة على العقل بالواو، لأنَّ مجموعها دليل المجموع، وعبرة البيضاوي: "والصَّالِحَاتِ جمع صالحة وهي من الأعمال ما سوغه الشرع وحسنه، وتأنيثها على تأويل الخصلة، أو الخلة"¹⁹⁹³ فقوله: بمنزلة الجنس يتناول المباح وما فوقه، وحسنه بمنزلة الفصل يخرج المباح فيختص بالمندوب وما فوقه، وتأنيثها مبني على اعتبار كون موصوفها مؤنثاً في الأصل، وبعدما غلب عليها عدم الجري على موصوفها، ونفت أيضاً اعتبار التأنيث موصوفها جارٍ عليه، ولم ينقل إلى الاثنين حتى يكون التأنيث لها. والحل بفتح الحاء المعجمة بمعنى الخصلة.

قوله: "إذا دخلت على المفرد"¹⁹⁹⁴ يعني أن المفرد المخلّى مطلق يصلح لأن يُراد به الجنس، إلا إذا يحاط به إذا يُراد لكلّ كل واحد بحيث لا يخرج شيء من آحاده، وأن يُراد به بعضه إلى الواحد لأن معناه الأصلي، أعني الجنسية المطلقة، باقي مع ارادته، وكذلك الجمع المعرّف بما مطلق صالح بأن يُراد به جميع الجنس، أي كل واحد من إقرار، وأن يُراد بعضه لكن لا إلى الواحد. إذ لا سعي لمعناه الأصلي، أعني الجنس مع الجمعية على مذهبه، فمراده يحمل الجنس، ما يُعَدَّد، وقد يُقال أراد بحمله الثلاثة وما فوقها على ما هو المشهور فيكون.

¹⁹⁹¹ من البسيط للخطبة، وشرط البيت الثاني ورد هكذا في ديوانه: "إذا دُكِرَتْ يَظْهَرُ الْغَيْبُ تَأْتِينِي"، أنظر ديوان الخطبة: 30.

¹⁹⁹² الزمخشري، الكشاف، (105/1).

¹⁹⁹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (59/1).

¹⁹⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (105/1).

قوله: "إلى الواحد"¹⁹⁹⁵ رعاية للمقابلة مع ما ذكر في المفرد، تمام الاستغراق في المفرد يتناول كل واحد من أفراد الحكم المنسوب إليه يكون منسوباً إلى كل واحد منها. أما الجمع فعلى قياسه في المفرد فينبغي أن يكون استغراقه يتناول كل جماعة، لأنها أحاد مدلولة، ومنها هنا يقال الكتاب أكبر من الكتيب، والملك أكثر من الملائكة، كما سيجيء إن شاء الله. وإذا نسب إليه حكم كان منسوباً إلى كل جمع، فإن اقتضى ذلك ثبوته لكل فرد، حمل عليه كقولك "جاءني الرجال"، والا فلا لقولك "وهن العظام". ويرد عليه التكرار في مفهومه يتداخل مراتب الجمع في بعض. والا يصح استثناءه فرداً أو فردين معه في الحكم الثاني، والصواب كما دلت عليه عبارة الكتاب أن استغراقه في تناول كل واحد. وإن شئت الإحاطة بتفاصيل الكلام في هذا المقام فعليك بالمصباح في شرح المفتاح.

قوله: "فما المراد"¹⁹⁹⁶ يريد قد ذكر أن الجمع المعروف باللام يصلح أن يراد لديه الجنس كله وأن يراد به البعض، لا إلى الواحد. فما المراد بالصالحات؟ يجوز أن يراد جميع الجنس مطلقاً، وإلا كفى الأقل، وهو الأقل ثلاثة من الأعمال واثنان، ولا أن يراد بالجنس كله، إذ يمتنع أن تأتي بذلك كل واحد. وإن قصد التوجيه عاد المحذور، وهو أن يكفي في كل واحد ثلاث أعمال واثنان بل أقل، بناءً على انقسام الأحاد إلى الأحاد. الجواب: أن ليس المراد الأول ولا الكل على ما ذكر، بل ما بينهما، أعني ما يجب على المكلف بالنظر إلى حاله، فيختلف باختلاف أحوال المكلفين من الغنى والفقر والإقامة والسفر والصحة والمرض إلى غير ذلك. فيجب مثلاً الزكاة أو الحج أو أو يتحيز الصوم | 163 أ | على واحد دون آخر. فمعنى قوله: "وأعمال الصالحات" أن كل واحد عمل ما يجب عليه من الأعمال على حسب حاله. وفي ذلك شائبة التوزيع والقرينة على قصد هذا المعنى اختلاف اقوالهم في التكليف. والموجب جمع موجب بفتح الميم وكسر الجيم، وهو موضع الوجوب من كلام الكرام ما ذكره الإمام

¹⁹⁹⁵ الزمخشري، الكشف، (105/1).

¹⁹⁹⁶ الزمخشري، الكشف، (105/1).

الهمام. لا تكن من الأعمال مفلساً، ومن الأحوال خالياً. ومن المعلوم أن العلم المجرد لا يؤخذ البدن مثاله لو كان على رجل في ذرية عشرة أفياس هندية مع أسلحة أخرى، كان الرجل شجاعاً وأهل حرب، فحمل عليه أسد مهيب. ما ظنك هل ندفع الأسلحة منه بلا استعمالها وضربها؟ ومن المعلوم أنه لا تدفع الا بالتحريك والضرب، وكذلك لو قرأ الرجل مئة ألف مسألة علمية وعرفها ولم يعمل بها، لا يفيده إلا بالعمل.

ومثله، لو كان لرجل حرارة ومرض " **صراوى** " ويكون علاجه ممكناً، فلا يصل البتر إلا بالاستعمال لها، ولو قرأت العلم مئة سنة وجمعت ألف كتاب، لا تكون مستعداً لرحمة الله إلا بالعمل. ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: 39]، و ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾ [الكهف: 110]، ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: 17]، ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: 82]، ودليل الأعمال أكثر من أن تحصى، وإن كان العبد يبلغ الجنة بفضل الله وكرمه، ولكن بعد أن يستعد بطاعته وعبادته، لأن رحمة الله قريبة. ولو قيل أيضاً بمجرد الإيمان، قلنا نعم، لكن متى يبلغ من عقبة كؤد استقبلته إلى أن تصله أول تلك العقبات عقبة الإيمان؟ هل سلم منها أم لا؟ وإذا وصل، يكون جن مفلساً. قال الحسن: يقول الله لعباده: "ادخلوا برحمتي، تقتسموها بأعمالكم". وعن علي رضي الله عنه: "من ظن أنه بدون الجهد يصل فهو متمنّ، ومن ظن أنه يبذل الجهد يصل فهو مستغن". وقال الحسن: "طلب الجنة بلا عمل، ذنب من الذنوب". وقال عالم علم الحقيقة: "بترك ملاحظة العمل لا ترك العمل". وقال عليه السلام: "الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ" ¹⁹⁹⁷

وحاصل ما ذكره البيضاوي في هذا المقام، أن عطف العمل على الإيمان مرتب بحكم التبشير عليهما، إشارة إلى أن السبب مجموعهما بناء على أن ترتيب الحكم على الوسط مشعر بعليته له، لكن لا على أن الإيمان لا ينجي وأن الجمع بينهما يوجب الثواب، وأن ترك العمل يوجب العقاب رأي كما هو كله رأي المعتزلة، بل على أن الجمع علامة الثواب فضلاً منه تعالى، وترك العمل علامة الايقاظ عدلاً منه مع جواز العقاب على الأول. والثواب

¹⁹⁹⁷ الراوي: شداد بن أوس، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الترغيب: 1959، حكم المحدث: ضعيف.

دليل على أن العمل خارج عن مسمى الإيمان، غير داخل فيه كما هو رأي المحدثين والمعتزلة والخوارج، ولا هو نفسه كما هو منقول عن المعتزلة، عطف الإيمان في الشرع إلى فعل الطاعات، وذلك لأن الأصل أن الشيء لا يعطف على نفسه فلا يكون الإيمان نفس العمل ولا ما هو داخل فيه فلا يكون جزء منه.

وأما أقوال المفسرين هنا، فقد قال عثمان بن عفان: "وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اخْلَصُوا الْأَعْمَالَ". ويدل عليه في قوله: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: 110]. والمنافق لا يكون عمله صالحاً لأنه لا يكون خالصاً. وقيل: "أقاموا الصَّلَاةَ الْمَفْرُوضَاتِ، دَلِيلُهُمْ "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ"، "إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ". وهو كالتفسيرية لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: 30]. وقال ابن عباس: "عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِيمَا بَيْنَهُمْ". وقال معاذ بن جبل: "لَزِمُوا السُّنَّةَ لِأَنَّ عَمَلَ الْمُتَبَدِّعِ لَا يَكُونُ صَالِحًا لِبَيْتِهِ". وقيل: "أَدُّوا الْفَرَائِضَ وَالْأَمَانَاتِ". وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾ [الكهف: 82]، أي أمنيًا. وقيل: "تَابُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ". قال: ﴿وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾ [يوسف: 9]، أي تائبين. وقيل: "أَدُّوا الْفَرَائِضَ وَاجْتَنِبُوا الْمَحَارِمَ". وعن ابن عباس في رواية الشرائع، وهي الصلاة، والحج، والصوم، والاغتسال من الجنابة. وقيل هي نوعان: أعمال بينك وبين العباد كأداء الأمانات والوفاء بالعهود وصلة الأرحام، وأعمال بينك وبين الله، وهي نوعان: ظاهرة وباطنة، فالظاهرة: أداء الشرائع، والباطنة: في القلب، مثل التوكل والرضا بالقضاء، والسير في البلاء، والشكر في الرخاء. وعن النبي صلى الله عليه وسلم: "الإيمان والعمل أخوان شريكان في قرْنٍ، لا يقبلُ الله أحدهما إلَّا بصاحبه"¹⁹⁹⁸ وعنه عليه السلام: "الإيمان والعمل قرينان، لا يصلح 163 | ب | كلُّ واحدٍ منهما إلَّا مع صاحبه"¹⁹⁹⁹ وعنه عليه السلام: "العِلْمُ خليلُ المؤمنِ، والعقلُ دليلُهُ،

¹⁹⁹⁸ الراوي: علي بن أبي طالب، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الجامع: 2311، حكم المحدث: موضوع.

¹⁹⁹⁹ الراوي: محمد الباقر بن علي بن الحسين، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الجامع: 2312، حكم المحدث: ضعيف.

والعمل قِيمُهُ، والحِلْمُ وزِيْرُهُ، والصَّبْرُ أَمِيرُ جنودِهِ، والرِّفْقُ والدُّهْ، واللِّينُ أخُوهُ"،²⁰⁰⁰ وعنه عليه السلام: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ خَالِصًا، وَابْتُغِيَ بِهِ وَجْهُهُ"²⁰⁰¹

﴿أَنَّ هُمْ جَنَّاتٍ﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "قال زهير: كَأَنَّ عَيْنِي فِي غَرْبِي مُقْتَلَةٌ ... مِنَ النَّوَاضِحِ تَسْقِي جَنَّةً سُحْقًا"²⁰⁰² يصف عينيه بكثرة الدموع وتتابعها وبالف فيه حيث اختار الغرب وهي الوالد المفطيمة وثناها اشعارًا بدوام الانكار بتعافيهما في المجيء والذهاب، اذ لا تزال تصب واحدة وترسل اخرى. المقتلة، وهي الباقية المدللة، من حيث انها تخرج الدلو من البئر. الان بخلاف الصعبة، فانها تنفرد سيل الماء من نواحي الغرب والنواضح، جمع ناضحة وعلى الناقاة وما سقي بها فخصها بالذكر لكونها على هذا متنافين على هذا العمل، واوراد الجنة الدال على كثرة الاشجار المفتقرة إلى المياه الكثيرة، خصوصا النحل من بينها، فانها احوج الاشجار إلى الماء. واراد بالجنة النخل بقرينة وصفها بقوله: سحقا. وهو جمع سحوق وهو من النخل الطويل وخصه بالذكر لان منها احوج إلى الماء من القصار. وقد اطلق الجنة على النخل ولا ينافي ذلك قوله: "الجنة البستان" إلى آخره، اذ لا يعلم من انها نفس الاشجار والارض التي علا فيها او مجموعهما وكان الظاهر ان يفعل "كأن عيني في غربي مقتلة"، لكنه اتى بكلمة في كأنه يدعي ان ما ينضب من الفريقين منضب من عينيه.

²⁰⁰⁰ الراوي: الحسن البصري، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الضعيف: 2379، حكم المحدث: موضوع.

²⁰⁰¹ الراوي: أبو أمامة الباهلي، المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير: 1822، حكم المحدث: صحيح.

²⁰⁰² الزمخشري، الكشف، (105/1). والبيت من البسيط، أنظر ديوان زهير بن أبي سلمى: 18.

قوله: "والتركيب دائر على معنى الستر"²⁰⁰³ يُقال: "جنت الرياض جنوناً" إذا ارتفعت نباتاتها، حتى سترت الأرض، و"الجنة" بالضم لما يسترها، و"الجنان" بالفتح للقلب المخفي المستور، و"الجنون" لما فيه من نشر العقل، و"الجن" لأنه مستور عن أعين الناس، و"الجنين" هو الولد الذي في بطن أمه لاستتاره فيه.

قوله: و"كأنها"²⁰⁰⁴ أي، الجنة بمعنى البستان المذكور، سُميت بالجنة التي على المدينة من مصدر وسبب المبالغة، وهذا يعود إلى أمرين. الأول هو تسمية الذات بالمصدر كما في "رجل عدل"، والثاني هو كون الجنة مُبينة من الستر، وهو أبلغ من الستر تدريجاً، وإليه الإشارة بقوله: "كأنها مستترة واحدة"، فالمفهوم من كلامه أن البستان من النخل والشجر، والشجر سُميت بها لما ذكره، وسُميت "دار الثواب" لما فيها من البساتين المشتملة على الأشجار المتكاثفة. ومن كلام البيضاوي: "سمي بها الشجر المظلل"²⁰⁰⁵ لما ذكر أيضاً، ثم سُمي "البستان" لما فيه من الأشجار المتكاثفة المظلمة، ثم "دار الثواب" لما ذكر أيضاً، فتسميته كل واحد منهما من قبيل المحل باسم الحال، فإن الأشجار حالة في البساتين وحالة في "دار الثواب".

قوله: "لما فيها من الجنان"²⁰⁰⁶ قال البيضاوي: "لأنه ستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر من أفنان النعم كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: 17]".²⁰⁰⁷

قوله: "ويستدل بسكنى آدم وحواء الجنة"²⁰⁰⁸ الاستدلال به ظاهر، إذا المتبادرة منها دار الثواب، وأما مجيئها في القرآن على منهج الأسماء الغالبة فليس إلا علم بالاستقراء ان مثل هذه الأسماء تكون لموجودات متحققة، لا

²⁰⁰³ الزمخشري، الكشاف، (106/1).

²⁰⁰⁴ الزمخشري، الكشاف، (106/1).

²⁰⁰⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (60/1).

²⁰⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (106/1).

²⁰⁰⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (60/1).

²⁰⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (106/1).

الأمر مفروضة إلا نادراً، كالساعة في تشبيهها بالنبي، والرسول إشارة إلى أنها بالغالب لم تصر على علم. ألا ترى أنها تفرق وتنكر وتجمع في حالهما، ويجري في الأثناء الإشارة صفة لها: "تلك الجنة"، ومعنى لحقها بالأعلام أنها عند الاطلاق تنصرف إلى معين وإن كان مفهوماً في نفسه كلياً، وكذا الحال في النبي والرسول، إذ المتبادر منهما عند الاطلاق محمد عليه السلام مع بقائهما على مفهومهما الأصلي. فقد مر أن الكتاب مع اللام صار علماً بالغلبة، ففي عرف الأصول لكتاب الله، وفي عرف العربية لكتاب سيبويه.

قوله: "الجنة اسم لدار الثواب كلها"²⁰⁰⁹ وفيها جنات متعددة على مراتب متفاوتة بحسب الاستحقاق. فلكل طبقة من العالمين جنات متعددة واقعة في مراتب متفاوتة، فجمعها تعددها وتكثيرها لتنوعها. وعليه كلام البيضاوي أيضاً، لكن المصنف اعتبر أن الجنة لدار الثواب، وفيها جنات على مراتب. وهو قدس سره اعتبر أن الجنان سبع على ما روى عن ابن عباس، على ما فصله، وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الأعمال والأعمال.

وقال ابن الكمال: "وحمل الجنات على الجنان الثمانية لا يلائمه مقابلة الجمع بالجمع؛ لأن مقتضاها الانقسام والتوزيع، وقد روعي ذلك في قرينتها السابقة، ولا مجال لرعايتها هاهنا لعدم العهد في توزيعها"²⁰¹⁰ وليت شعري ما أراد به الكلام حتى منع بذلك | 164 أ | تفسير الكرام، وإنما روعي التوزيع في قرينة السابق لضرورة المعنى، وهذا لا يقتضي الحمل عليه هنا أيضاً.

وقد نقل جماهير المفسرين عن ابن عباس أنها دار الجلال ودار القرار ودار السلام، وجنة عدن وهي "قصيم" وهي مشرفة على الجنان كلها، وباب الجنة عدن مفرعان من زمرد وياقوت، بين المفراعين كما بين المشرق والمغرب، وجنة المأوى وجنة الخلد، وجنة الفردوس، وجنة النعيم. وقال ودار الجلال كلها من النور، ومراقبها وقصورها،

²⁰⁰⁹ الزمخشري، الكشاف، (106/1).

²⁰¹⁰ تفسير ابن كمال باشا، (113/1).

وبيوتها، وشرافها، وابوابها، ودرجها، وغرفه، وأعاليتها، وأسافلها، وخبائها، وأوانيها، وحليها، وكل ما فيها، ودار السلام كلها من الياقوت الأحمر، ودار القرار كلها المرجان، وجنة عدن من الزبرجد كلها، وجنة الماوى من الذهب الأحمر كلها، وجنة الخلد من الفضة كلها، وجنة النعيم من الزمرد كلها، وجنة الفردوس من اللؤلؤ كلها، وحيطانها لبنة ذهب، ولبنة فضة، ولبنة زبرجد، وبلاطها المسك، وقصورها الياقوت، وغرفها اللؤلؤ، ومصاريعها الذهب، وأرضها الفضة، وحصاءها المرجان، وتربتها المسك، ونباتها الزعفران والعنبر.

قوله: "أما يشترط في استحقاق الثواب بالإيمان والعمل"²⁰¹¹ إلى آخره. قيل: "القول بالإحباط باطل؟" لأن من أتى بالإيمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم، وإذا كفر بعده استحق العقاب الدائم، ولا يجوز وجودهما معاً، ولا أن يندمج أحدهما بالآخر، إذ ليس زوال الباقي بالطارئ الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لقيام الباقي، والملخص أنه لا يجب عقلاً ثواب المطيع ولا عقاب العاصي، وأجيب بمنع عدم الأولية، فإن الطارئ إذا وُجد، امتنع عدمه، مع الوجود ضرورة امتناع اجتماع عدم الوجود، والعدم ووجوده يستلزم عدم الباقي، أعني العدم بعد الوجود، وبأنه منقوص بانتفاء الشيء وضده كالحركة بالسكون، والبياض بالسواد، وأيضاً الإحباط مما نطق به الكفار فيكون باطلاً.

وقال الشريف: "ولا نزاع في إحباط الإيمان والعمل الصالح بالكفر والموت عليه بل في إحباطهما بالإقدام على الكبائر بلا توبة"²⁰¹² وقد جعل المصنف ترك المعصية داخلاً فيما أوجده المكلف، وما ذكره من الحفظ من الإحباط شر أيضاً في استحقاق الثواب، فهلا ذكر ذلك الشرط في نظم الآية وأجاب بأنه جعل، فالثواب مستحقاً بالإيمان والعمل الصالح، حيث دل على ترتيبه عليهما الدال على العلية، وجعل البشارة مختصة بمن يتولاهما، حيث رتبهما على المتولين بهما، مستغنيين عن غيره، وقد نصب لنا دليلاً عقلياً ونقلياً على أن بقاء

²⁰¹¹ الزمخشري، الكشف، (1/106).

²⁰¹² الشريف الجرجاني، الحاشية على الكشف، 257.

الاستحقاق بالإحسان يتوقف على عدم طرد ما يفسده ويخرجه عن كونه إحساناً، فلا حاجة إلى اشتراط حفظهما من الإحباط والندم، لأنه معلوم فيكون كالدخل، يجب الذكر كأن اشتراطه جواباً ومحصول ما ما ذكره البيضاوي: "أَنَّ هُمَّ منصوب بنزع الخافض وإفضاء الفعل إليه، أو مجرور بإضماره مثل: الله لأفعلن"،²⁰¹³ وذلك لأن الأصل "بأن لهم"، فإن "بشر" يتعدى إلى مفعول، وإلى آخره بحذف حرف الجر، فحذف حرف الجر مع "إن" وهو حذف مضطرد معهما، ومع أن الناصب للمضارع بسبب طولهما بالصلة، حذف اختلف فيه.

فذهب الخليل والكسائي إلى أن "مع" في "مع ما" في خبرها مجرور المحل بناءً على أنه إن ذهب لفظاً، إلا أنه ملحوظ المعنى فيكون موجوداً حكماً والجر باقياً، وذهب سيبويه والفراء إلى أنه منصوب المحل ويقولان "إنا وجدناهم"، إذا حذفوا حرف الجر يجعلونها نصباً ويوصلون الفعل بنفسه إلى مدخوله فينصبونه كما في ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [الأعراف: 155]، وهو المختار لأن حذف الجر وإبقاء عمله نادر قليل. واسم "إن" ولهم خبر مقدم ولا يجوز التقديم في بابه إلا ظرفاً أو حرف الجر واللام على لام الاستحقاق، ودخولها على الضمير الراجع إلى الموصوفين بوصفيه الإيمان والعمل يفيد ترتب الاستحقاق على الاتصاف بهما، فيشعر ترتب العلية ولكن ليس لذاكما كما زعمت المعتزلة؛ بل بمقتضى الوعد، فإنه وعد لشاكر نعمه السابقة أن يزيد لهم في الآخرة وعلى الإطلاق بخفي سببين على تقدير الارتداد فإنهما يحيطان عنده. ولما ورد عليه من الاستسقاء إذا كان مشروطاً بالاستمرار عليهما حتى يموت وهو مؤمن، فلما اطلق ههنا؟ أجاب عنه بالاستغناء، لما ذكر في نحو قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ﴾ [164 ب | عَمَلُكَ] [الزمر: 65].

وقال ابن الكمال: " واللام للاختصاص، إلا أنَّ التخصيص بفضل الله تعالى لا بالاستحقاق الذاتي، والمختص بهم منازل عالية من دار الثواب لا الدار نفسها حتى يُشكَلِ بالتُصوص الدالة على عدم اشتراط العمل

²⁰¹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (60/1).

في الدخول بها، ولذلك قال: ﴿جَنَّاتٍ﴾ دون: الجنة؛ فإنها عَلِمَ لتلك الدَّارِ²⁰¹⁴ ثم إن ذلك الاختصاص مشروط بسلامة العاقبة، لأن الاعتبار للخاتمة، وأما الاستمرار على الإيمان المقارن بالعمل، فليس شرطاً.

وأنت خبير بأن نفس الدار أيضاً مختصة بهم في الأكثر الأغلب، ودخول غير العام قد يكون إن أدركته الرحمة أو الشفاعة، ودلالة النص على عدم الاشتراط بمعنى أنه قد يتخلف بمثل تلك الصورة لا على عدم الاشتراط مطلقاً. كيف والقرآن في الذكر في جميع المواضع صريح في الشرطية، وأن مراد البيضاوي بالاستمرار حسن الخاتمة أيضاً لكن ذكر الاستمرار لأنه إنما يحصل بذلك في الأكثر للأغلب.

﴿تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "كما ترى الاشجار النابتة"²⁰¹⁵ الظاهر أن يُقال كما ترى الأنهار الجارية تحت الأشجار النابتة على شواطئها، كما وقعت عليه عبارة البيضاوي، لكنه نبه بعبارته هذه على أن القصد تشبيه الهيئة المركبة بالهيئة المركبة، فلا وجه يحمل كلامه على التسامح كما صرح به بعض الأفعال وما ذكره من كون جري الماء في مكان أسفل من الشجر والمعتاد، فإن أُريدَ بالجنة غير نقلت عليه على اليه وهو دار الثواب وهو اسم لمجموع العرضة وما عليها من الرياض والأشجار والأبنية والفرق، ولا بد من تقدير مضاف، أنه لا حرفاً يُتعدى به في جري الأنهار تحت العرضة، وإن أُريدَ بها الأشجار المطلة كما في قوله: "تَسْقَى جَنَّةٌ سُحُفًا"، فلا حاجة إلى تقدير المضاف أن تحت الأشجار هو وجه الأرض وجري الأنهار فيه، في غاية الحسن للناظرين، وكذلك الحال خلاف المعتاد على ما نقله عن مسروق فعطفه عن محصول، قوله: "كما ترى الأشجار الثابتة"، فإن ذلك بيان أن جريان الماء تحت الأشجار المراد به الجري المعتاد، وهو جريه في الأخدود الذي هو أسفل من الشجر لينضبط الماء، كافٍ أنه على ما ذكر مشروط بكون جريه تحت الأشجار جرياً غير معتاد، وهو جريه على سطح الجنة حيث شاء منضبطاً بقدرة الله،

²⁰¹⁴ تفسير ابن كمال باشا، (112/1).

²⁰¹⁵ الزمخشري، الكشاف، (106/1).

ويحتمل أن يُراد بالجنة دار الثواب، ويعود ضمير "تحتها" إلى الأشجار الكائنة فيها، على طريق الاستخدام، والأحدود هو الشق المستطيل في الأرض.

قوله: "أنق شيء"²⁰¹⁶ أي أعجبه، ويقال ناقه أي أعجبه وأبججه، وبهجة أي سره، ورجل ارتجى واسع الخلق، فبطل للمعروف وفيه ارتجيته أي حفه، وحركه للنداء والتمثال الصورة المنقوشة.

قوله: "لما جاء الله؟"²⁰¹⁷ الجواب لولا فيكون هذا النفي منفيًا، ويُؤول المعنى إلى أن الجاري لما كان من النعمة العظمى جاء الله بذكر الجناب، وحينئذ يكون كلمة "الا" في قوله: "الا مشفوعاً"، كما وقعت فيه النسخ المعتبرة ونقلت عنه أيضاً عن خط مفسدة للمعنى، إذ يلزم مجيء ذكرها مقروناً بكل حال سواء، كونه مشروعاً بذكر الأنهار، وهي زائدة وقعت سهواً من الناسخ ومنشأ الغفلة عن كوني لما جاء واقعاً في جوابي "لولا" وليس يمكن تصريفها، بجعلك ماء زائدة كما توهم، إذ يصير المعنى انتفاء هذا المجموع، أي ما اجتني ذكرها مقرون بكل حال سوى تلك المشروعية ولا فائدة فيه، وقد يتكلف لتصحيحها يتضمن الذكر معنى النفي كما في "تالله الا فعلت"، وكما ذكره العلامة في قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ﴾ [المؤمنون: 5-6] في الوجه الأخير، أي لما جاء بأن لا يذكر الجنات إلا مشفوعاً ولا خطأ في كونه تعسفاً بالصواب اسقاط كلمة "الا" كما في بعض النسخ وما قيل من أن اللازم حينئذ أنه تعالى جاء بذكرها مشفوعاً فلا دلالة على عدم اللزوم لزوم المشفوعية، ولم يتم المقصود إلا بلزومها مدفوعاً بأن ما جعله حالاً من الذكر.

أعني قوله: "مسوقين على قرن"²⁰¹⁸ أي ربط واحد الح يدل على ذلك اللزوم، لا يقال إذا جعلت استثناءً راجعاً إلى النفي والمجموع جواب لولا زال الاشكال، لأننا نقول فالواقع في الجواب على هذا التقدير معنى قولنا ما

²⁰¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (106/1).

²⁰¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

²⁰¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

جاء بذكرها على حال من الاحوال الا حال المشفوعة، وانتهاء هذا المعنى قد يكون بذكرها على حال أخرى فقط دون كونها مشفوعة. وروي في نسخة زيد "الشيخ" البتة مشفوعاً مكان الا مشفوعاً، وإنما يحسن ويدل على لزوم المطلق، إذا جعلت الكلمة متعلقة بمشفوعها أو بالمجيء، مثبتة بن على تجويف استعمالها في الإثبات، فإذا لو تعلقنا إذا تعلقنا بالنفي رجع المعنى إلى انتفاء مجيء ذكرها مشفوعاً انتفاء قطعياً منتفٍ، فجاز أن يكون انتفاء ذلك الانتفاء بزوال قطعته فلا يلزم إلا | 165 أ | المشروعية في الجملة ولا جدوى لتلك اللفظة أصلاً.

قوله: "واللغة الغالية"²⁰¹⁹ أي الفصيحة المشهورة التي يتكلم بها الأعلون في الفصاحة. "النهر" بفتح الهاء وهو اسم جنس، وقد يراد به معنى الجمع كما في قوله تعالى: "في جنات ونهر".

قوله: "ومدار التركيب على السعة"²⁰²⁰ يقال انخرت الطعنة وسقيتها، وانخرت الدم أسلته بكثرة، واشتهر الشيء اتسع. والمنهرة فضاء بين أخنية القوم، يلقون فيها كناساتهم، وكل كفر جرى فقد نهر، واستنهر النهار اسم لضوء واسع ممتد من طلوع الشمس إلى غروبها.

قوله: "من الاسناد المجازي"²⁰²¹ ليكون المراد بالانهار المجازي، وذكر البيضاوي أن يراد الماء على الاضمار بأن يكون الأصل تجري من تحتها. ماء الانهار فحدث مضاف، والقيمة المضافة إليه مقامه كما في قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] ، أي أهلها. أو على أن تكون الانهار مجازاً لغوياً من حيث أنه كان موضوعاً للمجاز التي هي الأخاديد، وأريد به ما تخل فيها من الماء مجازاً مرسلًا. فالاسناد حينئذٍ حقيقي.

²⁰¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

²⁰²⁰ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

²⁰²¹ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

واستغرب ابن الكمال هذا، ورد ما ذهب اليه المصنف بناء على أن البيان بقوله: "دلالة قاطعة" على أن المراد ماء الانهار. وأنت خبير بأن اقتضاء البيان هنالك كون المراد هنا الماء أيضاً، على أن الاقتضاء غير مسلم؛ إذ يجوز أن يكون التقدم من نهر الماء.

قوله: "يطوهم الطريق"²⁰²² من قبيل الاسناد إلى المكان أي يضاوهم السائلة في الطريق، وهو كناية عن قربهم، وانهم مقصد الأقاصي والأداني، وجعل اليومين مصيدين اسناد مجازي إلى الزمان والمعنى صيد الوحش على هذا الفرس في يومين.

قوله: "وأما تعريف الانهار"²⁰²³ يجوز فيه أن يكون تعريفاً جنسياً، قصد به الإشارة إلى جنس النخل، أو قصد إلى العموم الاستغراق، وأورد له نظائر من المفردات. وقوله: "في علم المخاطب" إشارة إلى ما سبق من معنى تعريف لام الجنسي في الحمد، وليس المراد بالجنس نفس الحقيقة من حيث على لان الجرية ليس من عوارضها من حيث وجودها في ضمن بعض الأفراد، وعلى العموم الاستغراق لأن جديدها ورديتها لا يجري تحتها، ولا المعهود المعين، وهو ظاهر، فلم يبق إلا أن يُراد به الجنس من حيث وجوده في ظل فرد لا بعينه، وهو معنى العهد الذهني كما في "ادخل السوق" حيث لا عهد، لا عاهدوا. أن يكون تعريفاً لأمياً، وعوض من تعريف الإضافة. وهذا معنى كون اللام بدلاً عن الإضافة، لكنه مذهب كوفي مرجوح. وقد منعه أيضاً حيث قال: "والمعنى فان الجيم ماؤه" كما يقال "غض الطرف" وليس الألف واللام بدلاً من الإضافة. ولكن لما علم أن الطاعني هو صاحب الماوى وأنه الرجل، غير تركت الإضافة، ودخل ودخول حرف التعريف في الماوى والطرف التعريف لأتقما معروفان، وقد ذابحوا من هذا في قوله: ﴿وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مریم: 4]، وجب أن يؤول الكلام كلامه هنا بأنه أراد الاستغناء عن الإضافة لحصولها بالقرينة، لا بإدخال اللام، لأن المراد معين، لكنه يجوز باطلاق التعويض، ولا شبهة

²⁰²² الزمخشري، الكشف، (107/1).

²⁰²³ الزمخشري، الكشف، (107/1).

أن اللام على هذا الوجه للعهد الخارجي التقدير، ومن هذا التقرير يظهر عدم تعرض البيضاوي لهذا الوجه، وأن يكون للعهد الخارجي.

وأورده ابن الكمال: "فإنَّ الأصل في التعريف العهد، ولا يُعَدَّل عنه إلا عند التعذر ولا تعذر هاهنا؛ إذ لا حاجة في ثبوت العهد إلى سبق نزول تلك الآية؛ فإن المخاطب بتبليغ البشارة هو النبي، فكفى عمله بها بإعلام من الله تعالى".²⁰²⁴

وأنت خبير بأنه يتوقف على شرع ذلك العلم أيضًا. مع أن كفاية علم مبشر في مثل ذلك العهد محل تأمل. ثم ان "من" لا بتداء الغاية متعلق بتجري وقيل زائدًا بمعنى "في"، ويحد مكانًا لا ينصرف وهو نقيض "فوق"، إذا أُضيفت، وإذا قُطع بني على الضم، والجملة في محل النفط صفة جنات وتجري مرفوع لتجرده عن الناصب والجازم، وعلامة رفعه ضم مقدرة فيه استثقالا، وكذا تعذر في كل فعل معتل نحو "يدعو"، ويخشى إلا أنها في الألف تقدر. عن النبي عليه السلام: "في الجنة بحر اللبن، وبحر الماء، وبحر العسل، وبحر الخمر، ثم تشقق الأنهار منها بعد"،²⁰²⁵ وقيل النهر واحد تجري فيه الأربع بلا خلط، وقيل الجار واحد وطبائعه أربع، طبعًا في أثناء الحياة واللبن والعسل في الحلاوة والخمر في الاضطراب، فعلى هذا الجمع لكثرة معاينتها فإذا دخلوا الجنة وقد ذاقوا الموت ودخلوا النار وخافوا وضعفوا وسقاهم الماء ليحيوا ثم إنهم يموتون وسقاهم لا يحزنون وسقاهم العسل ليصحوا | 165 ب | ثم إنهم لا يسقمون، وفيها أيضًا عين الكافور والزنجبيل والسلسبيل والرجيف، ومزاجه من تسنيم هذه العيون، تنبع من عيون في ساق العرش، وقد روى أنه كُتِب على ساق العرش: "أرضا بسم الله الرحمن الرحيم"، فعين الماء ينبع من ميم دفن، وعين اللبن من هاء الله، وعين الخمر من ميم الرحمن، وعين من ميم الرحيم، وكلها تصب في الكوثر وهو حوض النبي في الجنة، الذي ينقل إلى المحشر، ليسقي المؤمنين، ثم ينتقل إليها ويسقي.

²⁰²⁴ تفسير ابن كمال باشا، (114/1).

²⁰²⁵ الراوي: معاوية بن حيدة القشيري، المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب: 2005/2، حكم المحدث: إسناده حسن.

﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "صفة ثانية لجنت"²⁰²⁶ وعدم تخلل العاطفة بين الصفتين اشعار بأن الصفة الثانية مستقلة أيضاً، ولو عطف توهم انها صفة واحدة فحينئذ يكون منصوب المحل وان كانت خبر مبتدأ محذوف "هو" أو "هم" يكون مرفوع المحل وان كانت جملة مستأنفة لا يكون له محل من الاعراب، فظهر ان المقصود بيان وجه الاعراب وجوداً وعدمًا، ولا ينافيه جريانه بعض الاعتبارات في البعض، فلا يرد ما قيل ان الكلام يعود إلى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ، فان جعلت استئنافا بسيطة كان تقدير الضمير مستدركا، وان جعلت ابتداء الكلام بحيث لا تكن صفة ولست فليكن كذلك بلا حذف ولا حاجة في دفعه إلى ان يقال بتقديري هي يظهر معنى الوصية، وبتقديرهم يتقوى شأن الاستئناف، وان كانت كلاما حسنا في نفسه، ولما كان في الاستئناف نوعاً خفيا بينه بقوله: "لانه لما قيل"²⁰²⁷ إلى آخره، فان الجملة المستأنفة تكون جوابا بالسؤال تظمه الجملة السابقة فانه لما قيل "ان لهم جنات" توجه ان يقال أتشبه ثمارها الدنيا أم لا؟ فازيل هذا ببيان انه شبه ما رزقوه في الدنيا من انهما متحدان في الماضية، وان جعلنا بحسب الاوصاف والعوارف بحيث لا يعلم تفاوت ما بينهما الا الله، وهذا من الاستئناف الذي يكون السؤال فيه غير السبب المطلق والسبب الخاص كما في قوله:

رَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنَّنِي فِي غَمْرَةٍ ... صَدَقُوا وَلَكِنَّ غَمْرَتِي لَا تَنْجِلِي²⁰²⁸

وأمثال ما يكون السؤال فيه عن السبب المطلق، فقوله: قال لي كيف أنت؟ قلت عليل، سهر دائم وحزن طويل. كأنه قيل ما سبب علتك؟ فقال سهر طويل. وأما مثال ما يكون السؤال فيه عن السبب الخاص للحكم المتقدم، قوله تعالى حكاية عن يوسف: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: 53] كأنه قيل هل النفس اماراة

²⁰²⁶ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

²⁰²⁷ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

²⁰²⁸ من الكامل، ولم يعرف قائله، أنظر: شرح المغني: (6/ 180).

بالسوء؟ فقل نعم. وبيان الاستئناف بهذا الوجه مبني على ان يكون المشبه به في قولهم: هذا الذي رزقنا من قبل هو ارزاق الدنيا كما هو مختار العلامتين. أما إذا كان مراد به ثمار الجنة، فلاستئناف حينئذ يكون ببيان تشابهه في نار الجنة في الصورة مع اختلافها في الطعم، كأنه لما ذكرت الجنة تجري من تحتها الانهار، قيل ما حال ثمارها؟ فقل انها متشابهة الألوان ومختلفة الطعم.

قوله: "ما موقع من ثمرة؟"²⁰²⁹ يتوهم ان حرفي الجر في "منها" و "من ثمرة" متعلقان بـ "رزقوا"، وهي بمعنى واحد، وذلك غير جائز عند النحاة، ومن قواعدهم أن لا يتعلق بفعل واحد حرف جر يتحدان في المعنى الا على قصد الابدال أو التبعية، ولا مجال له في الآية الكريمة، فلذلك ثار المصنف عن موقع من "ثمرة" وأجاب بوجه مبالغ في تقدير الأول حيث أورد له مثلاً وصرح بأن من الأولى والثانية كليهما لا ابتداء الغاية، الأولى متعلقة بالرزق مطلقاً والثانية بالجنات، مقيداً بكونها من جنات. أليس ذلك مما منعه أصلاً؟ ولما كان هذا المعنى دقيقاً خفياً لطيفاً كشف عنه غطاؤه بقوله: "وتزيله"²⁰³⁰ أي خط هذا الكلام من درجته التي هو فيها إلى مرتبة الأدنى لظهور معنى الابتدائين، وتغير الفعلين المطلق والمقيد تنزل ان يقول إلى آخره، فانه قد اعتبر ههنا للفعل أولاً مطلقاً، ثم قيد بقيد يقتضيه سؤالاً مذكوراً، ثم قيد ذلك الفعل بقيد آخر يقتضيه سؤال آخر. فهو لقولنا "رزقني فلان من بستانه" من الزمان. فاتضح بهذا الاعتبار اتضاحاً تاماً على ان كل واحد من الفعل المطلق والمقيد بالقيد الاول يصح ابتداءه، ومن القيد الذي تعلق ولم يقصد بما اورده ان في الآية سؤالاً وجواباً؛ بل أراد إبراز المعنى وتصحيح الابتدائي على وجه لا يتعلق به شبه. ولما طال البيان حرره، وهي ان الفعل المطلق أعني "رزقوا". جعل مبتدأ من "الجنة"، وقد حكم بحمل الثمرة على النور، كما أشار إليه سابقاً حيث قال من أي ثمرة كانت من تفاحها أو رمانها، ولم يجوز حملها في هذا التفسير على ألف كتفاحة واحدة مثلاً، لأن ابتداء الرزق | 166 | من البستان، من فرد يقتضي ان يكون المرزوق قطعة منه لا جميعه، ليصبح هو رقيق جداً. ولأنه لو كان المراد بالثمرة نوعاً منها وكان المرزوق

²⁰²⁹ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

²⁰³⁰ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

مجموع ذلك الفرق، لكانت "من" بيانيه والتقدير انها ابتدائية. ثم ان الوجه كما حرره بلا اشتباه وقوله: "رزقاً" أي مرزوقاً وعرّفان لترزقوا. واما على الوجه الثاني وهو أن يكون من ثمرة بيانا للمرزوق الذي هو المفعول الثاني في الظرف الأول له، والثاني مستقرًا وقع عالما من رزقاً. والثمرة يجوز حملها على النوى والجنة، واحدة. ولم يلتفت إلى جعل "من" الثانية ههنا تبعيضية وإلا لكان "من ثمرة" في موقع المفعول لو رزقوا فيكون انتصاب "رزقاً" على انه مصدر لا يفيد إلا التأكيد وذلك لأن جعل من ثمرة على هذا التقدير صفة لرزقاً، أي مرزوقاً، كانت بعض ثمره قدمت فصارت حالاً لا يخلو عن تكلف، وأيضاً الأصل فيه من الابتداء والتبيين، فلا يعدل عنهما الابداء إليه، كما في قوله: ﴿فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: 22]. فإن تعريف الجمع وتنكير "رزقاً" يناسب التعبير.

وفي قوله: "على منهاج قولك: رأيت منك أسداً"،²⁰³¹ دلالة صريحة على أن من التجريدية بيانية. وحيثنذا تقوم المبالغة المطلوبة بالتجريد، لأن الاجمال في التفصيل يفيد المبالغة في البيان، لا في الصفاء التي قصد بالتجريد بلوغها فائدة الغاية في الكمال، والصحيح أنها ابتدائية أي "رأيت أسداً"، كائناً متفرجاً منك. ومن قال جعل هذا البيان على هذا المنهاج مبنياً أن البيانية عنده رجعة إلى ابتداء الغاية، فلا بد من اعتبار التجريد بأن نزع من المخاطب "اسد" ومن الثمر "الرزق". ولم يأت شيء اعتد به، يرى أنه جعل الساسة قسيمة للابتدائية وأنه لا قرين على انتزاع الرزق من الثمرة بل هي في نفس هذا رزق.

وأنت خبير بأن المبالغة إنما تتجه على تقدير كلمة "من" في المثال المذكور تجريدياً وليس بلازم لن يجوز أن يكون لمجرد البيان من غير اعتبار النزع والتجريد. والمعنى "رأيت أسداً" الذي هو أنت غايته أنه قدم للبيان على المبين كما في الآية، لأن معناها على تقدير كونها بيانية "كلما رزقوا منها" من منها مرزوقاً على ثمرة، وليس معناها مرزوقاً كائناً منتزعا من ثمرة، فكذلك في المثال. والبيضاوي اختار وجهاً آخرًا وقدمه عليهما، وهو كون الظرفين

²⁰³¹ الزمخشري، الكشاف، (107/1).

مستقرين، أي غير متعلقين بالرزق. بل بمقدور كونهما حالين لإثبات متعلقهما الحالية الحرف بنفسه وخلاصة معنى كل حين "رزقوا مرزوقاً" الحال كون ذلك المرزوق مبتدأ من الجنات، حال كون المرزوق المبتدأ من الجنة مبتدأ من ثمرة.

وصححه قدس سره بأن قال: "قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات، وابتدأؤه منها بابتدائه من ثمرة فصاحب الحال الأولى رزقاً وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن في الحال، ويحتمل أن يكون من ثمرة، بياناً تقدم كما في قولك: رأيت منك أسداً"،²⁰³² حيث كانت الأولى عاملة في الثانية ولم يكن من شيء واحد، وليست من الثاني المتعلقة بما تعلقت به الأولى، حتى يحتاج إلى اعتبار تغييره بالاطلاق والتقيد، صاحب الأولى لكونه مفعولاً وصاحب الثانية ضميره "رزقاً" المستكن في الأولى، وهي مبتدأ الأول.

وهناك وجه آخر خال من التكلف وهو أن "منها" متعلق بـ"رزق" و"من" لا ابتداء الغاية، وكذلك "من ثمرة" لأنها تدل من قوله: "منها" بدل الاشتمال بإعادة العامل. وإنما قلنا لأنه لا يتعلق حرفان بمعنى واحد بعامل واحد، لا على سبيل البديل أو العطف. والظاهر أنه لا يكون من نفس الجنة التي على دار الثواب، بل يكون مما فيها من المأكولات. فلما قيل "رزقوا منها" دلّ إجمالاً على أن هناك نوع مما ينتفع به، وأنه عين النفس عند ذكر المبدل منه متشوقة إلى تعيينه، منتظرة له. فلما قيل "من ثمرة" ارتفع الاشتباه وظهر الكشف بما أجمل أولاً، فإن قيل لا بد في البديل الاشتمال إذا كان ظاهراً من ضمير راجع إلى المبتلي منه. إن الابدال مبني على التعلق والاشتمال، فكأنك إذا قلت: "مررت برجل بحمار" كان من بدل الغلط، وإذا قلت "بحمار" كان بدل الاشتمال، قلنا قد نص على جواز ترك الضمير | 166 ب | إذا كان التعلق ظاهراً كما في قوله: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ [البروج: 4]، فإنه ترك الضمير فيه لاشتغال قصتهم، وأنهم سقوا الأخدود ناراً، والتعليق هنا أظهر من التعلق هناك. أخبرت أن لهم رزقاً في الجنة كقوله: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 62]، ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ﴾ [الصفافات:

²⁰³² البيضاوي، أنوار التنزيل، (60/1).

[41]، ﴿إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ﴾ [ص: 54]، ﴿يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: 40]، ﴿وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب: 31]، ﴿قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾ [الطلاق: 11]، أو ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: 88]، وأخبر أن لهم ثمرات وفواكه كثيرة ﴿لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: 33]، ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ [الواقعة: 20]، ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ رِزْقَانِ﴾ [الرحمن: 52].

سأل أعرابي رسول الله عن عناقيد الجنة وعنقودها، فقال: "مسيرة شهر للغراب يطير ولا يفتر عن الطيران، ولو اجتمع الخلائق على عنقود لأشبعهم"²⁰³³ وروي انه لا يقطع ثمرًا من شجرة الجنة إلا نبت مكانه مثله. وروي أنه يخرج من حبة عنب الجنة مثل الدر، ونور الحور العين يغلب نور الشمس. وروي أن المؤمن إذا دخل الجنة فله سبعين ألف حديقة، في كل حديقة سبعين ألف شجرة، في كل شجرة سبعين ألف ورقة، مكتوب فيها "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، انه رب غفور، كل ورقة عرضها من شرق الدنيا إلى غربها.

﴿قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "فإن قلت: كيف قيل؟"²⁰³⁴ حاصل السؤال هو أن أصل أسماء الإشارة هو أن تشير بها إلى حاضر مشاهد، سواء كان قريبًا أم بعيدًا، فيكون لفظ "هذا" في الآية إشارة إلى الموجود الحاضر عندهم في الجنة. ولا شك أن ما رزقوه قد عُدِمَ وَفِّي. فكيف يصح أن يقال هذا الموجود وهو ذاك الذي عدم؟ أجاب عنه البيضاوي بوجهين:

الأول: منع كون الإشارة إلى عين رزقوه في الجنة، بل إلى نوعه كما في المثال الذي ذكره. فالمشار إليه هناك هو نوع الماء المخلوط بمشاهدة فرده الجاري، لا نفس ذكر الفرد لأنه ينقطع وينقضي من ساعته، والذي لا ينقطع

²⁰³³ الراوي: عتبة بن عبد السلمي، المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج صحيح ابن حبان: 7416، حكم المحدث: صحيح لغيره.

²⁰³⁴ الزمخشري، الكشاف، (1/108).

هو نوع الماء المستمر، يتعاقب جريانه، وإنها نزلت الماضية المفعولة منزلة المشاهد المحسوس، فأشير إليها بما يشار إلى المحسوس الشاهد.

والثاني وهو الذي ذكره المصنف سلم عن كون الإشارة إلى عين ما رزقوا في الجنة، وحمل الكلام على التشبيه البليغ بحيث يحذف أداة التشبيه ووجهه كما في "زيد أسد". "أبو يوسف" "أبو حنيفة". هل معنى هذا مثل الذي رزقنا من قبل؟ من حيث انهما متحدان في الماضية النوعية، وهذا مبتدأ وخبره الموصول على صلة، والعائد محدود في استكمال الشروط، أي "رزقناه". والجملة في محل نصب، وهو العامل في "كلما"، و"من" قيل لابتداء الغاية، ولما عمل على الضمة لأنها حركة لم يكن لها حال واعراب، فإن قدر من قبل هذا في الدنيا، يفند تشابه ثمر الدنيا وثمر الجنة. فورد لأي غرض يتشابه ثمرهما؟ ولما لم يكن الجنة ثمر آخر؟.

أجاب المصنف عنه بما لا نجد عليه، فقال: "لأنّ الإنسان بالمألوف آنس"²⁰³⁵ قيل عليه إنه جند لو لم يضم إليه، وإذا رأى ما لم تألفه نفر عنه طبعه، فإن بطلانه ظاهر لأن لكل جديد لذة، والحديث المعاد مثل في الكراهية. ويرد عليه أنه جيد لو لم يكن الكلام في الطعام، فإن التجربة والوجدان شاهدان عدلان بأن ما لم يعهدوه كله، وإن حسن شكله لا يباشر عاقلًا لقوله: "لأن يكون مرأً أو سمًا مضرًا". وأيضًا، إذا قال: "هذا جيد"، فهو تسليم منه لكون المألوف مرغوبًا فيه، وقوله: "والحديث المعاد مثل في الكراهية" يدل على كون المألوف مكروهًا منفورًا عنه، فبينهما تدافع.

ولعل الحق هو الأول، ولما قيل إن التوفيق بين الحكم الألف بين حكم التكرار أحوج شيء إلى التأمل، لأن الألف مع شيء لا يحصل الا بالتكرار. ولو كان التكرار يورث الكراهة لكان المكروه أكره شيء، وامتنع، إذ ذاك، نزاعها إلى مألوف، والوجدان بكذبه. وقوله: "وتبين عطفاً على افراط انتهاجه" داخل في خبر الجواب، وتحقيق من تبينت الشيء علمته بينا، وكذلك تحققته وهما بحثان لازمان، والسكن بالسكون أهل الدار والسوق | 167 أ |

²⁰³⁵ الزمخشري، الكشف، (108/1).

فلكة المغزل سميت بذلك لاستدارتها، والغلال جمع غلة والقلال جمع قلة، وهي إناء للعرب كالجراء الكبيرة. وفي الأساس عنده قل لا من قلال، هجر هي ما أقله الرجل من جفى أو نحوه.

وقوله: "حسب أنّ ذلك الجنس لا يكون إلا كذلك"،²⁰³⁶ يدل على أن هذا المرزوق الكائن من جنس لم يعهد، ليس له مزية على سائر أفراد، بل جميع أفراد، يكونون هكذا. لم يتبين له أن هذا المرزوق له مجيئة على غيره لا يحصل له موقع النعمة وزيادة الفرح بهذا الاعتبار. ولكن يرد عليه أن في تحديد الأجناس هي كمال القدرة وجلال العظمة، بحيث سقط عنه حساب أن القدرة على ما لم على ما يؤلف من الأجناس، وفيه زيادة السرور والاعتبار. اللهم إلا يضم إليه حديث الألفة، وإن قدر من قبل هذا في الجنة يفيد شأنه ثمر الجنة بعضها ببعض، وإليه الإشارة بقوله: "كما حكى عن الحسن"²⁰³⁷ قوله: "وعنه عليه السلام والذي نفس محمد بيده"²⁰³⁸. الحديث، وقد ذكرهما البيضاوي أيضاً إلا أنه قال: "أو كما روي"²⁰³⁹ عطفاً على قوله: "كما حكى عن الحسن" مكملة للجمع إيماناً إلى أنهما وإن اشتركا في الدلالة على أن طعام الجنة متشابه الصور لكنهما مختلفان من حيث أنما حكى يدل على أنه متخالف الطعم، وإن ما روي يدل على أنه متشابه الطعم أيضاً من حيث أن البديل الذي أشير إليه بهذا أبدل مكان ما يناولوه من الشجرة، أي إذا أراد المثل الذي خلقه الله في الشجرة بدل الثمرة التي تناولها أهل الجنة، وتأنيث الضمير تجيء إلى المثل باعتبار كونه ثمرة في نفسها، ولأن كلمة هذا "على ما حكى عن الحسن" إشارة إلى ما بين أيديهم مما في الصحيفة، وعلى ما روي إشارة إلى البديل الحادث

²⁰³⁶ الزمخشري، الكشاف، (108/1).

²⁰³⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (60/1).

²⁰³⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (61/1).

²⁰³⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (61/1).

في الشجرة مكان ما في أيديهم. فقلوه قدس سره: "فلعلهم إذا رأوها على الهيئة الأولى قالوا ذلك"²⁰⁴⁰ الظاهر انه من كلامه إلى ما روي ذكر لتحقيق معنى الشرطية، ووجهها اذا لم يذكر ذلك في معرض فيما حكى عن الحسن.

قوله: "وترديدهم هذا القول"²⁰⁴¹ قد ذكره البيضاوي أيضًا، وحاصلهما ذكر الداعي لهم إلى ترديد هذا القول وتكريره كل مرة "رزقوا"، بحيث دفع التوهم أن يكون الداعي إليهم قلة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم إياها. على أن تكرار أكل الشيء وإن كان لذيذاً نفيساً يقلل الرغبة فيه بل يوجب نفرة الطبع عنه، فإن الداعي إليه أن ما وجدوه من التفاوت العظيم بين ثمار الجنة وثمار الدنيا ورث لهم في كل مرة جمال السرور ونهاية التعجب، بحيث دعاهم ذلك إلى أن يقولوا "هذا الجنس هو جنس رزقناهم في الدنيا" وما أعظمها من فضيلة، وأبينها من مزية، فإنهم إذا ابصروا أن رمانة الجنة تشبع السكن، إلى آخر ما ذكره المصنف، فتذكروا. ولما قررنا في الداعي لهم أن هذا القول على الوجه الأول يظهر داعيًا أيضًا على الوجه الثاني.

﴿وَأْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "إلام يرجع الضمير في قوله: وَأْتُوا بِهِ؟"²⁰⁴² يعني أن أفراد الضمير لا يلائم السياق ولا السباق. أما الأول فإنه يرجع إلى أمرين دل عليهما بقوله: ﴿هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ [البقرة: 25]، لأن هذا إشارة إلى المرزوق في الآخرة، الذي رزقنا إن شاء الله إلى المرزوق في الدنيا. أما الثاني فلأن متشابهًا حال عن ضمير، والتشابه إنما يكون بين المتعدد، وإفراد الضمير هناك للتعدد.

وتقرير الجواب أن تعدد الدهرين لا يقتضي إلا تعدد ما رزقوا فيهما بالشخص أو النوع، وليس رجوع الضمير إليه بذلك الاعتبار بل باعتبار اتحادهما، فإن المرزوق في إحدى الدارين وإن كان يغير المرزوق في الأخرى شخصاً

²⁰⁴⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (61/1).

²⁰⁴¹ الزمخشري، الكشاف، (108/1).

²⁰⁴² الزمخشري، الكشاف، (108/1).

أو نوعاً لكنه متحدة من جنس، فأفرد الضمير العائد إليهما نظراً إلى الوحدة الجنسية، وصحة جعله متشابهاً حالاً عنه نظراً إلى التعدد النوعي أو الشخصي، فاندفع اشكال التدافع بين أفراد الضمير وإيقاع متشابهاً حالاً منه.

والتنظير بقوله: ﴿فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء: 135]، مع أن المرجع المذكور أحد الأمرين، أعني قوله: ﴿غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا﴾ [النساء: 135]، وإن الضمير في الشرط، أعني قوله: "أن يكون مفرد"، نظراً إلى ما دل عليه الكلام من تعدد الجنسيتين. والمعنى، أن يكون المشهود عليه غنياً أو فقيراً فلا يمنعكم من الشهادة على الأقرباء غناؤهم أو فقرهم، الله أولى بجنسي الغني والفقير. فترك أفراد الضمير لثلاثتهم أن أولويته بالنسبة إلى ذات المشهود عليه، فنبه على أنهما باعتبار الوسطين، المشهود عليه وغيره. ففيما نحن فيه، أفراد الضمير مع أن ظاهر المرجح اثنان في التنظير في الضمير، | 167 ب | مع أن الظاهر واحد لما ذكر من النكتة، فإن أولوية الله لا تختص بالمشهود عليه الغني أو الفقير، بل تشملهما وغيرهما، أعني مطلق الغني والفقير سواء، سواء كانا مشهودين عليهما أم لا، فيدخل المشهود عليه في الحكم دخولاً أولياً، ولو أفرد لتوهم اختصاص الأولوية ذات المشهود عليه، فالله لما أوجب إقامة الشهادة على جميع من عليه الحق، كائناً من كان، أكد ذلك بقوله: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء: 135]، أي فالله أولى بالجنس الفقير سواء، كان كل واحد منهما مشهوداً عليه أولاً.

واعترض بأنه في الآخرة ليس هو المرزوق في الدنيا والآخرة، بل في الآخرة فقط، وأجيب أنه لا دلالة لقوله ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: 25] على أن على أن الآتيان في الآخرة خاصة بل يجوز أن يُراد "وَأَتُوا" في الدارين، ومنهم من التزم كونه في الآخرة، فأجاب أولاً بأن معنى عودة الضمير إلى المرزوق في الدنيا والآخرة وأنه يعود إلى الجنس الصالح ليتناول كلا منهما لا والمعتد بهما، فإذا حينئذٍ يكون أخف من كل منهما، فلا يُرفع سؤال التشابه والإتيان بالجنس حاصل في ضمن الإتيان بأي نوع ضرورة وجود النوع بدون الجنس. وثانياً بأن الإتيان بالنوعين لا يستلزم اجتماعهما في الحصول في زمن واحد، وصحيح أنه أتى بهما في الآخرة نظراً إلى أنه تم الآتيان بالنوع الآخر، وذلك في الآخرة.

قوله: "ويجوز أن يرجع"²⁰⁴³ جواب آخر عن سؤال مرجع الضمير والردق والمذكور في قوله ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا

مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا﴾ [البقرة: 25] هو أنواع ثمر الجنة متشابهة الافراد. فهذا مبني على أن يكون معنى ما سبق هذا الذي رُزِقنا من قبل في الجنة وما مر عليه، أنه يكون معناه من قبل في الدنيا.

أورد البيضاوي أن: " التشابه هو التماثل في الصفة، وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسماء"²⁰⁴⁴ ودفع بأن التشابه حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم. وهو كاف في إطلاق التشابه.

قوله: "التفسير الأول هو"²⁰⁴⁵ أي هو التفسير الكامل المعتد به؛ إذ تجمع على الثاني الأغراض المذكورة لتشابه ثمرتي الدنيا والآخرة وبقائه من قبل على إطلاقه، والعموم الدال عليه كلها، حيث يتأتى لهم أن يقولوا جميعاً: "إن رزقوا في الجنة هذا هو الذي رزقنا من قبل في الدنيا"، بخلاف ما لو فسر بالمعنى الثاني، فإنه يتأتى لهم أول ما رزقوا في الجنة، هذا الذي رزقنا في الجنة يرزق في الجنة قبل ذلك شيء، حتى يقال "هذا" أو "ذاك" اللهم إلا أن يقال "هذا الذي رزقنا من قبل"، أي في الأزل، وفيه تكلف، وحسن موقع الاستئناف المبني على السؤال.

قوله: "معتزلة للتقرير"²⁰⁴⁶ هذا يعتمد على تجويز الاعتراض في الكلام، والأكثر أن جعلوه تذيلاً، وهو يقرر فهم من الكلام السابق من تشابه أرزاق الدارين على الوجه الأول أو أرزاق الجنة على الثاني، لأن الذكر يُفهم منه سواءً لجعل هذا إشارة إلى نوع ما رُزِقوا أو إلى عينه.

²⁰⁴³ الزمخشري، الكشاف، (109/1).

²⁰⁴⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (61/1).

²⁰⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (109/1).

²⁰⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (109/1).

وذكر البيضاوي للآية محملاً آخرًا مبناه على أن يكون المضاد محدود في خبري هذا، وهو "هذا الذي رزقناه الآن" هو ثواب ما رُزِقناه في الدنيا، من المعارف المكملة للقوى النظرية والطاعات المكملة للقوة العملية، وأنواعاً في الدارين يشبه بعضه بعضاً، فإنما رُزِقوا في الدنيا كمّاً ونوعاً وصنفاً في الصلاة والزكاة والصوم والحج ونحوها. وكل من ذلك مختلف في الكثرة والقلة في نفسه وزيادة ما فيه من الخشوع والخطور والإخلاص، وبحسب تفاوته يتفاوت ما رُزِقوا في الجنة من الثواب والجزاء. فإن كان العمل في أعلى المراتب كان الجزاء كذلك، فهذا في إفراجه على حذف مضاف، نظير قوله: "وذوقوا ما كنتم تعملون" في الوعيد جزاءه.

﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "ويجوز لمحيئه مطلقاً أن يدخل تحته"²⁰⁴⁷ أدخل البيضاوي جميع ذلك أيضاً وعلمه بأن التطهير في الأجسام والأخلاق والأفعال وقع بذكر ما يقال في الحقيقة، وتطهير الأجسام من النجاسة ومجاز في تطهير الأخلاق والأفعال، أو حقيقة في التطهير عن النجاسة ومجاز في الباقي في استعماله في الجميع، جمع بين الحقيقة والمجاز، وذلك بعدم تسليم ما ذكره، فإن شيوع استعماله في العرف في عرف العامة والخاصة في الجميع يدل على أنه في القدر المشترك بينهما وهو يعني راغباً أنه قال: "التطهير" يقال في الثلاثة المذكورات جميعاً. وقال تعالى: ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهَّرَ﴾ [المدثر: 4]، أي نفسك نقها عن الأوساخ، وذلك مخاطبة للكافة وإن كان لفظه للنبي. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: 33]، ومعلومًا أنه لم يرد تطهيرهم عن النجاسة في ثوب أو بدن، وإنما أراد تطهير | 168 أ | النفس الذي به المدح، فإن قيل: سلمنا أنه حقيقة في القدر المشترك، لكن اللفظ مطلق لا عام، والمطلق كيف يتناول جميع الأقسام؟ قلنا: المطلق ينصرف إلى الكامل، لا سيما في هذا المقام، وكمال التطهير. ألا يكون الكمال إلا بالجميع، مع أن صيغة اللفظ للتكثير

²⁰⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (109/1).

فيدل على أنواع التطهير. وقيل: معنى "تطهر" عن ما ذكر أنها منزهة عن ذلك، مبرأة عنه بحيث لا يعرض لا التطهير الشرعي بمعنى إزالة النجس، الحسي أو الحكمي، كما في الغسل عن الحيض، يلزم الجمع بين الحقيقة والجاز فيعتبر بأن في إطلاق التطهير تشبيه الدنس والطبع بالأقدام والأحداث، كما يذكر مثله في قوله: ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: 102]، بحيث يدخل الجميع تحت الحقيقة.

قوله: "هما لغتان فصيحتان"²⁰⁴⁸ يعني ذلك أن كل واحد من افراد المستدلة إلى ضمير الجمع وجمعه لغة فصيحة، يفرد بناء على تأويل لفظ الجمع بالجماعة، ويجمع رعاية للفظ الجمعي. نجمع الافراد في الآية على القراءة المشهورة.

قوله: "وإذا العذارى"²⁰⁴⁹ جواب: أراد قوله:

وَإِذَا الْعَذَارَى بِالْذُّخَانِ تَقَنَّنَتْ ... وَاسْتَعْجَلَتْ نَصَبَ الْقُدُورِ فَمَلَّتْ

دَرَّتْ بِأَرْزَاقِ الْعِيَالِ مَغَالِقُ ... بِيَدَيَّ مِنْ قَمْعِ الْعِشَارِ الْجِلَّةِ²⁰⁵⁰

كنى بصبر الأبقار مع فرط حيائهن وتصونهن على دخان النار، والقُدُور بمنزلة المتاع لهن. وعدم فضلهن إلى طبخ الطعام، وإلقائهن في الرماد إلى قدر ما يتعلق به من اللحم عن اشتداد القحط لأن الأبقار لا تقرب الدخان، والأعمال التي فيها رذاذة ودناءة النفس في زمان الخصب والرخاء، والعذارة جمع عذراء وهي البكر، تقنعت اتخذت قناعاً، فملت أي شوت في الملة، وهي الرماد الحار مل الحبرة ملئاً أي عملتها في الملة، واسم ذلك الخبز المليل والمغالق قداح الميسر لأن الخبز يغلف عندها وتهلك القطعة من السنام العشار الحوامل التي أتى تمطرهن وعشرة أشهر، والجملة من الابل المسان جمع جليل أي عندما يشتد القحط، دارت القداح في الميخر بيدي لإقامة أرزاق

²⁰⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (109/1).

²⁰⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، (109/1).

²⁰⁵⁰ من الكامل، لعمر بن قميئة، أنظر ديوان بن قميئة، 16.

الطلاب من أثمة النوق الثمن الكبار الحوامل التي قرب وضع حملها، وكل ذلك يظن بها ويتنافس فيها، ولا يخفى ما في البيت من وجوه البلاغة.

قوله: "مطهرة بمعنى متطهرة"²⁰⁵¹ أي: قرئ بتشديد الطاء والهاء والفعل اَطَّهْر اَطَّهْرًا بتشديد الطاء، والهاء في الجمع أصله تطهر يتطهر تطهراً، ادغمت التاء في الطاء في الجميع، وجاء بهمزة الوصل في الماضي والمصدر، الابتداء بالساكن.

قوله: "بأن مطهراً طهره"²⁰⁵² وفيه أنه معارض لأن فيه اشعاراً بسابقة التلوث بما يستقر، واللطافة في كون الطهارة أصلية والذي يدل عليه بناء الفاعل بمعونة المقام أن تكون طهارتهن خلقية. فرجح الأول لكونه أدخل في البلاغة وأولى بالحماية لما فيه من تعظيم مبشر وهو المناسب للمقام ورعاية من له الكلام.

وذكر أنها الروح، يقال لكل واحد من القرينين من الذكر والأنثى في الحيوانات المتزاوجة. فيستوي فيه المذكر والمؤنث، وعن عمار ابن ياسر أنه قال في حق عائشة: "والله إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة"،²⁰⁵³ وبهذا يظهر وجهه أنه لم يقل: "ولهم فيها زوجات". وهو في الأصل لما له قرين من جنسه، حيواناً كان أو غيره، والباب في التخصيص بالعرف. وقيل وهو في القرآن للأشياء للبعض حتى تنكح زوجاً غيره وللبعلة. قال: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: 49]، وقال تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾ [الواقعة: 7]. وللون قال تعالى: ﴿زَوْجٍ بَهِيمٍ﴾ [ق: 7]، أي لون حسن، وللشبه، قال تعالى: ﴿خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾ [يس: 36]، وللقرين قال تعالى: ﴿أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [الصفات: 22]، ويشمل ههنا نساء الدنيا وحوار الجنة. فالمعنى على الأول: جعلها مطهرة في العين، وعلى الثاني: خلقت كذلك. وقد قيل: مطهراً في الخلقة. فهنا هي من المسك والكافور والعنبر والزعفران لا من التراب والمني والعلقة، وهو يؤيد الثاني، وقيل مطهرات الأبدان في الجلد، أليس

²⁰⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (110/1).

²⁰⁵² الزمخشري، الكشاف، (110/1).

²⁰⁵³ الراوي: شقيق بن سلمة، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 3772، حكم المحدث: [صحيح].

تحت الجلود دمًا، ولا قبحًا ولا في البطون لوثًا، وقيل مطهرات الأبدان عن الأمراض والأعراض من الورم والدرن والصداع وسائر الآلام، وقيل مطهرات مما يخرج من بول أو مني أو غائط أو مخاط، أو مطهرات الأفعال: فلا يصاحبن أو لا يجادلن ولا يعتبرن ولا يعاقبن ولا يعرضن القول، أو مطهرات الأخلاق: فلا يحسدن ولا يحقدن ولا ييغضن ولا يحزن. أو عن "السترية" بمن فلا يمكن إلى غير أزواجهن. وحاصل السؤال: أن فائدة الطعام | 168

ب | والنكاح والغرض منهما "الزنا" في الآخرة فينبغي أن يكون عبثيين، بل لا يصح إطلاقه.

وحاصل جوابه أن انتفاء الفائدة المالية لا يقتضي البعث، وإنما يلزم إذا انتفى الفائدة "الكافية" أيضًا، وها هم ليسوا كذلك في ترتيب التلذذ بلذة مخصوصة، وهذا القدر يكفي إطلاق الاسم، وكذلك سائر ما فيها من التنعم.

عن النبي عليه السلام: "إنَّ الرجلَ من أهلِ الجنةِ لَيَتَزَوَّجُ حَمْسَمِائَةَ حَوْرَاءَ، وأربعةَ آلافِ بَكْرٍ، وَثَمَانِيَةَ آلافِ ثِيَبٍ، يُعَانِقُ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ مِقْدَارَ عُمْرِهِ فِي الدُّنْيَا".²⁰⁵⁴

واعلم أن لأرباب الحقيقة جنات معنوية، كلما رزقوا منها من ثمرة رزقًا من الحقائق الصمدانية قالوا هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا من المعارف الالهية، وأتوا به متشابهًا، ولهم أزواج الغيب مطهرة عن ملامة الأغيار.

﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

[سورة البقرة: 25]

قوله: "الخلد الثبات الدائم"²⁰⁵⁵ هذا على مذهبه، ولما كان بحثًا لغويًا لم يكن اثباته إلا بالنقل والاستعمال.

أما التمسك بالآية فظاهر، أما البيت فلأنه لم ينكر أن النعم، إلا المخلد الذي لا يلحقه هم ولا رجل، وأراد بذلك الرجوع عن ما دعي بالطيب صباحًا، يعني طيب أهله، علم معي الطيب والنعم عمن لا يتصف بالدوام، ولهذا أورد في الاستشهاد البيت الأول أيضًا "وأنعم صباحًا" كلمة هي من نعم. "عيشة طار" وخص الصباح لأنه وقت الغارات، "والعصر" بضمعين العصر والحالي الماضي والوجل الخوف. فالبيضاي منع دعواه أولاً وجعله الثبات

²⁰⁵⁴ الراوي: عبدالله بن أبي أوفى، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الترغيب: 2219، حكم المحدث: منكر

²⁰⁵⁵ الزمخشري، الكشف، (110/1).

المديد دام أم لم يدم، واستدل عليه بقولهم: "سأنا في خوالد لبقائها" في الجملة بعد دروس الأطلال وهي جمع "أثقياء"، هي الأحجار الثلاثة التي يوضع عليها ما يطبخ فيه. وللجزء الذي بقي على حاله من الإنسان ما دام حياً خلد، وهو القلب، فإنه لا ينفك عنه ما دام حياً، ولا يلزم منه أن يسمى الرأس خلدًا، لأنه ليس بلازم في وجه التسمية بوجهين:

الأول: انه لو وُضع للدوام، كان التقييد بالتأييد، إذا لا حاجة للتأييد، لا لفظاً ولا معنى، مع أن التأسيس أولى منه، ان حمله على قطع التجاوز بناءً على شيوع استعماله في الثبات المديد.

الثاني: لو وُضع له استعماله حيث لا دوام، كقولهم: "وقف مخلد"، يجب اشتراكاً، إذا تعدد الوضع، أو مجازاً، إن لم يتعدد، والأصل عدمهما فلا يعدل عنه.

وأشار ثالثاً: إلى الجواب عن معارضته بأنه يستعمل في الدوام، ولو لم يوضع له، للزم الاشتراك أو المجاز. وقد طرقت بقوله: "بخلاف ما وضع للأعم منه"، واستعمل فيه بذلك الاعتبار، وحاصله منع الملازمة، فإن كان موضعه للقدر المشترك بين الدائم وغيره، جاز استعماله في كل منهما من غير اشتراك ولا مجاز باعتبار كونه فرداً من الثبات المديد، واستعمال الكلي في واحد من أفراده لا باعتبار خصوصه، بل لكونه فرداً من أفراد ذلك الكل، حقيقة. ولكن يلزم ما ذكر، لو كان استعماله فيه باعتبار خصوصه وليس كذلك، بل كان استعماله فيه باعتبار وضعه للآن، وكونه فرداً من أفراد الأعم، وذلك كاستعمال الجسم في الإنسان، باعتبار كونه من أفراد الجمع، فإنه حقيقة. وإذا استعمل فيه باعتبار كونه إنساناً، يكون مجازاً متفرعاً على القرينة، ووجدتها هنا في كثير من نسخه قدس سره نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: 34]، فإن صح فهو مثال لما نحن فيه، وتوجيه لما استدلل به الخاص، بأن إرادة الدوام ها ليست لأنه المعنى الحقيقي؛ بل أخص منه فاطلق العام وأريد به الخاص، ولا للخصوصية بل استفيد ذلك من القرينة.

وأجاب بعضهم بقبول كونه مشتركاً بينهما، فاستعمال اللفظ في أحد معنيين شائع والاشتراك وإن كان خلاف الأصل كثير ووارد في الاستعمال شاهد من العجب، حيث إن المصنف قال في "خلد" في المكان و"اخلد" الحال به الإقامة وما في الدار الآخرة خوالد وهي الافاق، ولا يخفى ظهور مخالفته لمن دعاه وبين.

رابعاً: وجه تكثير الخلود هنا بالدوام مع كونه موضوعاً للأعم منه، وهو القرينة الدالة على إرادة ذلك وهي الآيات والأحاديث الدالة على أبدية أهل الجنة فيها خلافاً للجهمية القائلة بأن الدارين يغنيان ويغني أهلها بعد تمتع أهل الجنة بقدر أعمالهم، وتألّم أهل النار بقدر سيئاتهم استدلالاً بقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: 3]، فكما يستدعي سبقه تعالى على الخلق أجمع، هكذا وصف الآخر به يقتضي التأخر عن جميع المخلوقات ولن يتحقق ذلك إلا بعد فناء الكل. وما ذهبوا إليه باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ومعنى قوله: "هو الأول والآخر" أنه هو الأول الذي يبدأ منه الأسباب | 169 أ | وينتهي إليه المسببات الأول خارجاً والآخر ههنا، بناءً على أن العلم بالآثار وأحوالها يؤدي إلى العلم بجودته واتصاته لصفات الكمال.

ولو سلمنا بالآخر مفسراً بالباقي بعد ثناء سائر الموجودات، فاللازم ثناؤها. ولو شاغل ثناؤها على الاستمرار بحيث لا يبدأ، ثم ذكر ما يكون معارضة دالة على استبعاد أن يكون المراد بالخلد ههنا الدوام، وأجاب عنه بمنع المقدمة القائلة أن الأبدان مركبة من أجزاء معترضة للاستحالة. فتجيب للمعارض أن يستدل عليها بقياس ذلك العالم وأحوالهم على ما نجده وشاهده.

وأجاب عنه أنه قياس الغائب على الشاهد، وأنه من نقصان العقل وضعف البصيرة، وأن أمثال هذه الكلمات مبنية على قواعد فلسفية، غير مسلمة عند المسلمين، ولا صحيحة عند القائلين باستناد الحوادث إلى القادر المختار. ثم أفاد وجه تخصيص ما ذكر في التفسير، وهو اقتصار معظم الذات الحسية عليها، واحتذر بذلك عن الالتذاذ، بنحو الملابس وبسماع الأصوات الحسنة، فإن ذلك أدنى من الالتذاذ بما ذكر. وأشار إلى أنه شبه ما أعد لهم في الآخرة بأحسن ما به من اللذات الحسية، حيث عبر عن ذلك المقدار بما يعبر عنها مع أنه لا

يشاركهما في تمام حقيقتها ولا في منافعهما المالية. فملاك اللذات المسكن الأشهى والمشرّب الأصفى والمعظم الأبهى والمكّنح الحسن. وقدم المشرّب بما فيه من المسكن وأتم الأزواج لأن بها كمال السكن، ثم ذكر وجه ختام الكلام بما يبنى عن الثبات والدوام، فإن النعمة وإن كثرت وعظمت واللذة وإن كبرت وجلت ينقصها خوف انقطاعها، ويكدرها هم زوالها، وذلك يقتضي أن ينفك أهل الثواب من النعم.

وعن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يُنَادِي مُنَادٍ: إِنَّ لَكُمْ أَنْ تَصِحُّوا فَلَا تَسْقُمُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَحْيَوْا فَلَا تَمُوتُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَشَبُّوا فَلَا تَهْرُمُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَنْعَمُوا فَلَا تَبْأَسُوا أَبَدًا. فَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَنُودُوا أَنْ تَتَّخِذُوا الْجَنَّةَ بُيُوتًا يُدْخَلُ مِنْهَا وَلَا تُخْرَجُ مِنْهَا قُلُوبُكُمْ وَمَا تَحْتَفِلُونَ فِيهَا﴾ [الأعراف: 43]".²⁰⁵⁶

﴿إِنَّ اللَّهَ﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "سبقت هذه الآية لبيان"²⁰⁵⁷ المفهوم من كلامه هو أن مساقها لبيان انكار استنكار المنكرين مطلقاً، وبيان ان المؤمنين يعتبرون بذلك وأن الجاهل والمعاندين لا يرغبون ولا يتعظون، ولا يتفطنون ما في ذلك، فكلامه غير صريح في وجه النظم وانه في غاية الوضوح بالنظر إلى مساق نفس الآية. فلعل الوجه حينئذ ما ذكره البيضاوي ثانياً: "وأيضاً، لما أرشدهم إلى ما يدل على أن المتحدي به وحي منزل؟ ورتب عليه وعيد من كفر به ووعد من آمن به بعد ظهور أمره؟ شرع في جواب ما طعنوا به فيه"²⁰⁵⁸ من وقوع التمثيل بالمحقرات. وأما ما ذكره أولاً، وأن الآيات السابقة لما اشتملت أنواع التمثيل عقبها ببيان حسننها وما يحسنها، والمراد بالتبذير في كلامهما التشبيه مطلقاً سواء كان في المفرد أو في المركب على وجه الاستعارة أو غيرها. والمراد بالمثل في الآية ما يتناول هذه الأمور

²⁰⁵⁶ الراوي: أبو هريرة، المحدث: مسلم، المصدر: صحيح: 2837، حكم المحدث: [صحيح].

²⁰⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (111/1).

²⁰⁵⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (62/1).

لا الاستعارة التمثيلية فقط، فلا يريد أن يقال المراد المستعار في التمثيل إن كان قولاً ثائراً أشبه مغربه بمورده سمي مثلاً وإن لم يكن لمغربه مورد سمي تمثيلاً، وليس لهذه التمثيلات موارد فيكون سماها مثلاً.

قوله: "من قبل"²⁰⁵⁹ متعلق بليت على معنى أن عدم كونه مستنكر الجهل موضعاً للاستنكار من جهة ما ذكره، وقوله: "لا حالاً" الخبر كانت وضمير مثلها وجعلت للآلهة ولهاً من الآلهة.

قوله: "لم يستنكر"²⁰⁶⁰ جواب لما قاله لأنه مصيب في تمثيله محق في قوله. قيل: وحق المثل والشرط فيه أن يكون على وفق الممثل له. من الجهة التي تعلق بها التمثيل في الفطم والصغر، والخسة والشرف دون الممثل فإن الممثل إنما يشار إليه لكشف المعنى الممثل له، ورفع الحجاب عنه وإبرازه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوعي للفعل ويصالحه عليه. فإن المعنى الصفي ما يدركه الفعل مع منازعة من الوهم، لأن من طبعه ميل للحسن وحب المحاكاة، ولذلك شاعت الأمثال، يعني أن الأصل في القوة الوهمية أن يميل إلى الصورة المحسوسة وأن يدرك | 169 ب | المعاني الجزئية المنتزعة منها والمحاكاة المشابهة. فالوهم بحسب المشابهة بين تلك المعاني الجزئية الكلية الفعلية، "هيفس" الثانية بالأولى. فغلط كثيراً لذلك.

قوله: "محتذ على مثال"²⁰⁶¹ قدر وقاس.

قوله: "ولبيان ان المؤمنين"²⁰⁶² عطفاً عن البيان، إن ستره الجهلة، وان الكفار عطفوا على المؤمنين، وخبر إن محذوفاً، إن حالهم بخلاف ذلك، وكذلك، وان ذلك عطفاً عليه.

²⁰⁵⁹ الزمخشري، الكشاف، (111/1).

²⁰⁶⁰ الزمخشري، الكشاف، (111/1).

²⁰⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (111/1).

²⁰⁶² الزمخشري، الكشاف، (111/1).

قوله: "وعصبتهم على بصائرهم"²⁰⁶³ أي، أخذ الجهل بصائرهم، قهراً أصيبه على ضيعته وضيعة، وفيها على عقله. ليس في هذا الكلام قلبٌ للأبدان، لقوله: "على بصائرهم" من المنصوب في عصبتهم على ما توهموا. لا يخفى حسن ما في هذا الكلام من التسخير الجمالي لمضمون الآيات، ونطلب ما فيه من الإشارات.

قوله: و"أحناش الأرض"²⁰⁶⁴ جمع حنش بالتحريك، وهو ما يصاد من الطيور ونحوها، فالحشرات صف دواب الأرض، وأحدها حشر بالتحريك، والهوام جمع هامة، منهم النمل. قيل: ولا يقع هذا الاسم إلا على المخوف من أحناش الأرض. وهذه مبتدأ خبره أمثال العرب، وبين أيديهم حالاً أو خبراً آخر. وكذلك نصباً أو رفعاً، وهكذا قد تمثلوا، ولا يخفى لطف الإشارة بهذه، والدالة على غاية شيوعها وظهورها، وعلى غضاوة الكفرة المنكرين.

قوله: "أجمع من ذرة"²⁰⁶⁵ هي من صفار النمل يجمع ويدخر قوت السنتين. ويقال أيضاً أخفى من الذرة.

قوله: "وأجراً من الذباب"²⁰⁶⁶ يقع على أنف الملك، وجفن الأسد، وكلما دُبَّ آب.

قوله: "وأسمع من قراد"²⁰⁶⁷ زعمت العرب أن القرادى سبع الهمزة الهمس الخفي من وقع اخفاق الإبل على سبع ليال فيتحقق في العطف ويقصد الطريق، فإذا رآه اللصوص، يتيقنون أن القافلة اقتربت، والطعن مبرك الإبل عند الماء لتشرب الماء.

قوله: "أصرد من جرادة"²⁰⁶⁸ ابرد من صفت الرجل، أصابه البرد، وهو ما لا يحدث في الشتاء لقلة خبرتها

على البر.

²⁰⁶³ الزمخشري، الكشاف، (111/1).

²⁰⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (111/1).

²⁰⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

قوله: "أكل من السوس"²⁰⁶⁹ هو دود يقع في الصوف وفي الطعام.

قوله: "كالزوان"²⁰⁷⁰ بضم الزاء وفتحها حبا مر، يخالط ضربه المثل في الإنجيل للموصية، وأنه من وسوسة

إبليس، وأن الملائكة توفته بينه وبينه، كما يميز الزوان من البر.

قوله: "والنخالة"²⁰⁷¹ هي ما يبقى في النخل بعد ما يخرج منه الدقيق الطيب، شبه في الإنجيل فصل من

القول بالبر ولا يعمل به بالمدخل، وشبه نمل الصدر بالنخالة. روي أنه تعالى قال في الإنجيل: "لا تكونوا كالمنخل

يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخب"، كذلك، أنتم تخرجوا الحكمة من أفواهكم، ويقون ويتقون العمل في

صدوركم.

قوله: "وبالحصاة"²⁰⁷² شبه العلوم القاسية بالحصاة في الإنجيل. حيث قال قلوبكم كالحصاة التي لا **تسمعها**

النار، ولا يلتها الماء ولا ينفثها الريح.

قوله: "والأرضة والدود"²⁰⁷³ للادخار في الدنيا إلى عند الله، يعني ان تعرض له الآفات من الأرضة ونحوها.

قوله: "والزنابير"²⁰⁷⁴ مثل مخاطبة السفهاء فيه أيضا باثارة الزنابير. حيث قيل فيه: لا تفر الزنابير فتلدغكم،

فكذلك لا تحالطوا السفهاء فيشتموكم.

قوله: "لا تعني"²⁰⁷⁵ أي لا يخفى.

²⁰⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁷² الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁷³ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁷⁵ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

قوله: "لا يبقى له متمسك"²⁰⁷⁶ أي، تمسك بدليل بعيد العلم لكونه من القطعيات، ولا منشف بأمر يفيد الظن، ولا باقناع يقنع السائل بمقدمات خطابه أو مسلمات أو مشهورات في الجملة. يعني أن عادة المبعوث أن يدفع الواضح ويشتمل به، والمغالطة، أي الفسطة والمشغبة، بعزله عن البرهان والخطاب، والجدال الحسن على الوجه الأحسن.

قوله: "عن الحسن وقتادة"²⁰⁷⁷ حاصله ما يؤيد ما قلنا في وجه النظم عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال الله تعالى لداوود: "يا داوود، مثل الدنيا كمثل الجيفة، اجتمع عليها الكلاب يجرونها، أفتحب أن تكون كلباً مثلهم فتجر معهم"، وقال عليه السلام: "مَثَلُ الْإِيمَانِ مَثَلُ الْقَمِيصِ، تَقَمَّصُهُ مَرَّةً، وَتَدَعُهُ مَرَّةً"²⁰⁷⁸

﴿لَا يَسْتَحْيِي﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "تغير وانكسار"²⁰⁷⁹ تفسير للحياء ونوع تنبيه على معنى الوجداني المعنى، يعني التعريف وتخوف ما يعاب ليس ان يكون بصدور ذلك عنه بل لمجرد توهمه، كما يفتح الأرقاء وضعفاء القلوب من حضور أهل الاحتشام.

وقيل لم يرد به التعريف، فقد يكون الاحتشام من يستحي منه، لكن لما كان أمراً وجدانياً غنياً عن التعريف من حيث الماهية، محتاجاً إلى النسبة لدفع ما عسى يعرض له من الالتباس بغيره من الوجدان نيات، نبه عليه بأنه الأمر الذي يوجد في تلك الحالة، وأمثالها. وأفاد البعض أنه الوسط بين الوقاحة التي هي الخبرة على القبيلة، وعدم المبالاة بها، والخجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقاً، يقال وقح الرجل اذا صار قليل الحياء والخجل

²⁰⁷⁶ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁷⁷ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁷⁸ الراوي: شمس بن قيس الطائي، المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: لسان الميزان: 481/1، حكم المحدث: منكر.

²⁰⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

القحيف | 170 أ | والرمش، فمقصوده انه فضيلة متوسطة بين الرذيلتين، اللتين إحداها الافراط والأخرى التفريط، وذلك مثل الشجاعة الموفقة بين الجبن والتهور إلى غير ذلك، وقد سمعت أن خير الأمور أوسطها.

قوله: "يقال حيي الرجل"²⁰⁸⁰ أي اعتلت حيويته ووضع قوته الحيوانية، بحيث اختلت أفعالها، كما يقال نفى، والنساء بفتح النون والقص عرق يخرج من الورث فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعقوب، ومنه المرض المعروف بعرق النساء. وحتى الرجل إذا اعتلت حشاه، والحشاة ما اشتملت عليه الضلع، الجمع أحشى، نشطاء الفرس إذا اعتلت شطاه، والشط يعظم عظماً مستدقاً ملزقاً بالذراع.

قوله: "وهو جار على سبيل التمثيل"²⁰⁸¹ أي الاستعارة التمثيلية والتشبيه في مصدر تنبيهها على أنها استعارة تبعية، وبه ظهر أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفرداً لا دالاً على معنى مركب.

أما البيضاوي فيشعر كلامه أن يكون مجازاً مرسلأً، حيث قال: "وإذا وصف به الباري تعالى كما جاء في الحديث، فالمراد به الترك اللازم للانقباض، كما أن المراد من رحمته وغضبه إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما"²⁰⁸² ودعوى أن كلامه مبني على الاستعارة أيضاً، والاعتذار بأن في كل مجاز لغوي استيعاب أو مجازاً مرسلأً من الملزوم إلى اللازم، غايته أن يكون اللزوم في الاستعارة بطريقة تشبيه، تكلف ظاهر، فإن الانتقال في المرسل من الملزوم إلى اللازم وفي الاستعارة من المشبه إلى المشبه به للمشبه.

وما ذهب إليه البعض من أن مقصوده الإشارة إلى أن الاستعارة التبعية متنوعة على أن لفظ الحياء الاستحياء، على ترك المسمى مجازاً مرسلأً بمنزلة الحقيقة العرفية في معنى المذكور، حتى يستعمل الاستحياء في حق من يمتنع منه الترك استحياء على الاستعراض ان يشبه تركه ترك المستحيل. فيطلق عليه لفظ الاستحياء بمعنى الترك استحياء. ثم شق من الفعل مثبتاً أو منفياً ولا يجوز أن يكون مجازاً مرسلأً ابتداءً لأن تركه تعالى ليس لازماً

²⁰⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁸¹ الزمخشري، الكشاف، (112/1).

²⁰⁸² البيضاوي، أنوار التنزيل، (62/1).

للانقباض ففيه نظر أيضاً. أما الاقتناء فلا حاجة إليه، وأما عدم جوازه كونه مجازاً بناءً على ما ذكره فغير مسلم لأن اللزوم في الجملة، ولو بالنظر إلى موضوع آخر يكفي في هذا الباب، والله أعلم بالواقع. وذكر البعض وجه العدول عن التعبير بالترك إلى الاستحياء، وهو الاستعارة التمثيلية والمبالغة المستفادة من المجاز المفقودة في الحقيقة.

قوله: "ويجوز أن تقع"²⁰⁸³ يعني أن المشكلة من غير الاستعارة، لكنه ليس تحقيقه، ووجه التجاوز ليس بظاهر، ولذا قال بديع وطرار عجيب، وظاهر كلامهم أن مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذات جهة التجويز والجواز على ما قال "فالذي سوغ" إلى قوله: "لم يصح بناء الجار"، ولا خفاء في أنه في بعض صور المشكلة اعتباره استعارة بأن يشبه انقباض الشهادة عن الحفظ وتأنيبها عن الذاكرة بجعل الشعر، لكن الكلام في مطلق المشكلة لا سيما المنجو إلى "جبة وقميصاً".

فقال بعض المتأخرين يمكن أن يقال جهة التجاوز هي المجاورة فيه وانه كخيطة الجبة والقميص مثلاً إذا كانت مطلوبة عند ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه، فإذا أورد صورة الطبخ في خياله فإن قيل نجد لك مقارنة صورة الطبخ والخياطة في الخيال، فجاز أن يعبر عن الخي بالطبخ ويقال "اطبخوا" إلى جبة، وأما المصاحبة في الذكر فلا يصح أن يكون فيه التجاوز لأن حصولها عند استعمال المجاز والعلاقات تقدم عليه وليت شعري ما الذي يقتضي الحمل على المجاورة؟ على المجاورة في الخيال، فإنه لما ذكر الطبخ أولاً فأريد أن يذكر الطبخ لوقوعه في صحبته ومقابلته، ثم ان المقابلة صريحة فيه وتقدير في الآية لوقوع ما يقابله في كلام الكفرة كما في قوله: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 138] لوقوعه في مقابلة ذكر الصبغ في كلام البيضاوي وكذا قوله: "صبغة الله" أنك صبت الشهادة، أي ترسلها، على طول من غير تأمل وتدبر بمنزلة الشعر المسترسل، فقال إنها لم تجعل أعني، أي لم تمتنع ولم تجمع بل أنا واثق، لم يكفيه الحال هذا النوع من المشكلة أبدع وأعجب، إذ ليست تعبر عن الشيء بلفظ

²⁰⁸³ الزمخشري، الكشاف، (113/1).

غيره لوقوعه في صحبة ذلك الغير بل في صحبة ضده وقول شريح: "لله بلادك" على طريقة قولهم: "لله | 170
ب | أنت والله درك" تعجباً ودعاء واستحساناً.

قوله: "وقد أستعير"²⁰⁸⁴ رجوع إلى زيادة توضيح وتتميم لأمر التمثيل وتأنيثه بعد توسيط أمر المشكلة. أستعير الماء على اللفظ تقول يستحي، فحذفت إحدى التعاين لكثرة الاستعمال، واللام في الماء للعهد الذهني. ويعرض نفسه حال عن الماء أو صفة له كما في قوله: "ولقد أمر على اللئيم يسبني". والسب بكسر السين الجلد الذي ثبت، أي قطع شعره ودبغ بالفرط، وهو ورق السلم مستعار ههنا، والمسافر الإبل شبهت به للينها، وأردت بوانيه من الورود المنهل، الذي على حافته الورد، يصف الإبل وكثرة الماء والكأ لها، وأنها لا تشرب عطشاً بل حياء من الماء لكثرة عرض نفسه عليها، شبهت الحفرة التي فيها الماء الذي تركه.

﴿أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "اعتماده"²⁰⁸⁵ وهو من قولهم: "للميل الاعتماد في الضرب اعتماد وحركة"، نحو المضروب وحاصل صناعه واتخاذ، واضراب الخاتم اتخاذه لنفسه بخلاف ضربه. فالمقصود بيان المناسبة بين هذه المجازة وبين حقيقة الضرب الذي هو الاعتماد المخصوص واستعمال الآلة، وفي بعض النسخ، اعتماد استعماله ثقيل ليس بسديد لأنه لنفسه، صرح في الأساس وليس يلائمة، لقوله: "من ضرب الخاتم" فإنه أعم من ضربه لنفسه ولغيره، والظاهر أن ما في الأساس إنما يثبت به أن استعماله للإلحاد، منه أن لا يستعمل للتصرف أيضاً نحو اكتسب المال واحتمل الحمل. ويدل عليه قول البعض الاعتماد الاضطراب في العمل، وفسر الاضطراب بالحركة وهو مبني حركة نسخه الاعتماد. وقوله: "من ضرب الخاتم"²⁰⁸⁶ أي صناعه وتكوينه على ما ذكر. وقول البيضاوي: "وأصله وقع شيء

²⁰⁸⁴ الزمخشري، الكشاف، (113/1).

²⁰⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، (114/1).

²⁰⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (114/1).

على آخر²⁰⁸⁷ إشارة إلى انه في اصل اللغة ايقاع شيء على شيء ثم استعير للصنع نحو الخاتم تشبيها لصنعها بالضرب الحقيقي من حيث اشتماله ضرب الفضة بالمطرقة، وضرب الة التسوية على الطين المصوب في الغالب، ولما اشتهر لفظ الضرب صنع هذه الاشياء فصار كأنه حقيقة فيه فاستعير منه لصنع المثل وتكوينه لاشتراكهما في معنى الصنع وان كان في احدهما باستعمال آلة دون الآخر.

والمفهوم من كلام المصنف كونه حقيقة في نحو طلب الخاتم، ثم أصلاً فيما استعار من ضرب المثل، ولم يجعل مشتركا بين هذه المعاني لانه خلاف الاصل. والمجاز أكثر وذكر انه مخفوض المحل عند الخليل ومنصوب عند سيويه. وذلك أن الاستحياء يتعدى بالذات وبواسطة يقال استحياء واستحيا منه. فإن جعل ههنا من وليكونوا ان في محل النصب اتصالاً، وإن جعل من الثاني فعند القليل، والكسائي ان حرف الجر والحرف المراد مع ان بشرط عدم اللبس بسبب طولهما بصلتهما لأنه مقدر فصار كأنه موجود فينبغي أثره كما في "الله لافعلن". وعند الفضاء أنه من حيث المعنى للتعدية، غير مقدراً لفظاً بدليل "إنا وجدناهم" إذا حذفوا نصبوا، ولم يقولوا انه مجرور محلاً بالاغمار من "من" ومنصوب محلاً على أنه مفعول وغير مفعول غير صريح للفعل المذكور لاستحالة أن يكون اللفظ الواحد معرباً باعرابين مختلفين في حالة واحدة.

قوله: "أو ضلة"²⁰⁸⁸ إذا كانت زائدة، لا يكون لها إعراب، والعامل يتعدها إلى ما بعدها، وإذا كانت إجماعية، فإنها تكون صفة لما قبلها من النكرة عند من قال باسميتها. وقال بعضهم: "زيادة" سيكون حرفاً، لأن زيادة الحرف أولى من زيادة الأسماء، لأن زيادة الحروف ثبتت، نحو "فيما رحمة"، "فيما نقضهم" لم يثبت، فالحمل على ما ثبت في موضع الالتباس أولى. ومن هنا يظهر وجه جعلها ههنا قسماً للصلة، وفي الفصل قسماً من حروف الصلة، لأنه ما لها هنا إلا أنها اسم، على ما هو رأي البعض.

²⁰⁸⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (62/1).

²⁰⁸⁸ الزمخشري، الكشاف، (114/1).

قوله: "للتأكيد"²⁰⁸⁹ الظاهر أن ماء الابهامية يؤكد أيضاً ما أفاده تنكير الاسم قبلها، سواء كان للتحقير فهي تؤكد نحو "هل أعطيت الإعطية؟"، أما إذا كانت للتعظيم فهو يؤكد نحو "وَلَا تُؤْمِرْ مَا يَسُودُ مَنْ يَسُودُ"، وإذا كانت للتنويع فهو يؤكد نحو "اضربه ضرباً". وما إلا أنها لتأكيد التنكيل والاشباع وما الصلة لتأكيد مضمون الجملة ، ولما ورد أن القول بزيادة لفظ في القرآن مشكل دفعه البيضاوي بقوله: "ولا نعني بالمزيد اللغو الضائع، فإن القرآن كله هدى وبيان، بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه"²⁰⁹⁰ متى استعمل بطريق الحقيقة ولما ورد أنه يقتضي إلا أن يكون كلمة دفعه بقوله: "بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه، وإنما وضعت لأن تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقفة"²⁰⁹¹ فهذه الوثاقفة إما معنوية كتأكيد المعنى كما في "من الاستغراقية" | 171 أ | والباء في خبرها، و"ليس" و"ما" في "إنما" و"حيثما" ونحو ذلك، وأما لفظياً بين اللفظ وكونه بفيادتها أصح، وكون الكلمة أو الكلام بسببها صالحاً للوزن أو أحسن السجع أو نحواً من الفوائد، فإن قيل: إذا أفادت التأكيد، يجب أن يكون زائداً، قلنا: إنما يجب ذلك لو وضعت ابتداء لخصوص التأكيد، كما في "واللام حيث وضعت لتأكيد مضمون الجملة"، وليس كذلك بل وضعت، كما ذكر، بأن يذكر مع غيرها متعدد وثاقفة على أي وجه كان، وإنما استنفذ تفيد خصوص المحل.

ويتحقق مراد العلامتين على هذا الوجه اندفع ما قال النحرير، انه يشكل ببعض الحروف المفيدة للتأكيد، من "ان" و"واللام"، حيث لا يعد صلة، وإن اشترط عدم العمل انتف، حيث لم يعمل، وزيادة بعض الحروف الجار حيث عملت، فما قال في موضع ويلزمهم أن يعدوا على هذا، أن ولام الابتداء والفاظ التأكيد إنما كانت أولى زوائد، ولم يقولوا به. وفي موضع آخر، العجب أنهم لا يرون تأثير هذه الحروف معنوياً، كالتأكيد في الباء، ورفع الاحتمال في "لا" في نحو "لا يضرب زيداً ولا عمراً"، و"ما جاءني زيد ولا عمرو"، وفي "من الاستغراقية"، مانعاً من كون الحروف زائدة، ويرون تأثيرها لفظياً غير مانع، وذلك لأنه لما لم يكن التأكيد ونحوه جزءاً من أجزاء

²⁰⁸⁹ الزمخشري، الكشاف، (114/1).

²⁰⁹⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (62/1).

²⁰⁹¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (62/1).

معنى التركيب المدلول عليه بالوضع، حيث لم يكن الشيء من الفاظ التركيب، لم يكن انفهامه من التركيب منافياً لزيادة حروف الصلة، بخلاف الحروف الموضوعة للتأكيد، فإنه لا حجة للحكم بزيادتها من حيث يقصد بها الدلالة على المعنى.

قوله: "حقاً أو البتة"²⁰⁹² الظاهر أن حقاً معنى ماء الابن الابهامية، والبتة معنى الصلة، وهذا الظاهر. أما الأول فوجه أن الشيوع بدل على "أن" إلى "مثل"، أي "وبه حقيراً عظيماً"، طابق المثل به، فيكون حقاً. وقيل كلام كلاهما معنى الصلة والتأكيد، أي ضرب المثل خبر، باحقاً أو حق حقاً، أو يستحي البتة، فيتعلق بـ"لا يستحي".

﴿بَعُوضَةٌ﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "انتصب على انها عطف بيان لمثلاً"²⁰⁹³ على أن "مثل" مفعول يضرب ولم يتعرض لكونه بدلاً من "منه". وجهه أن يقتضي كون "مثلاً" غير مقصود بالنسبة وليس كذلك.

قوله: "أو مفعول ليضرب، و (مثلاً) حال عن النكرة مقدمة عليه"²⁰⁹⁴ لئلا يلتبس بالصفة كما في قوله: "إِعْزَازٌ مُّوَحِّشًا طَلَلٌ قَدِيمٌ"²⁰⁹⁵ ودفع التحليل بأن الإحاطة في أنه لا معنى لقولنا "يضرب بعوضة" إلا بضم مثلاً إليه، فتسمية "مثل" هذا مفعولاً. ومثلاً حالاً بعيداً جداً وتوهم كونه حالاً موطئاً غلط، "موطئه غلط" ظاهراً. فإن "مثلاً" هو المقصود وأما استعير به لو جعل "بعوضة" حالاً، و "مثل" صفة له مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2] ، وأجيب بأن المعنى الصحيح "العربية" بلا توقف على شيء، وإن لم يحصل المعنى المقصود

²⁰⁹² الزمخشري، الكشاف، (114/1).

²⁰⁹³ الزمخشري، الكشاف، (115/1).

²⁰⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (115/1).

²⁰⁹⁵ من الوافر، لكثير الخزاعي، وعجزه: "عفاه كلُّ أسْحَمٍ مُّسْتَدِيمٍ"، انظر ديوان كثير، (51).

ههنا وشأن الحال كذلك في جميع المحال، مثلاً إذا قلت "جاءني القوم مجتمعاً" يحصل أصل المعنى بدون الحل، وإن لم يحصل المعنى المقصود إلا بها لأن القيد الزائد في الكلام هو المناط في الحكم، ومرجع الإثبات والتغيير على ما تقدر.

قوله: "أو انتصبا مفعولين"²⁰⁹⁶ فيكون "تعوضه" هو الأول و"مثلاً" هو الثاني، واستبعد بنوره مجيء مفعولي "جعل" وأمثاله نكرتين من دواخل المبتدأ والخبر، واعتذر بأن صحة التنكيل لحصول الفائدة، إذا لقصد بها إلى أصغر صغير، يعني أن هذه النكرة قد تخصصت بكونها موصوفة في المعنى كأنه قيل "بعوضة" على أصغر صغير. فلذلك جاز أن يكونوا مفعولاً، الأول كما جاز أن يكون مبتدأ. قال صاحب الكشف والاشكال ليس بشيء لأن "البعوضة" وما فوقها فيه معنى التعميم والوفد أيضاً لأنه يفيد معنى "صغراء" أو معنى "صغر" أو "صغر صغراً"، و"صغراً" أو "كثراً" فقليل ما أفاده إنما يدل على الصحة ولا كلام فيها ما هو في الندرة، وذا لا يدفعها فالأبعد به باقية بلا دفع.

قوله: "فإن رفعتها فهي موصولة"²⁰⁹⁷ فإذا رفعت "بعوضة" كما قرئ به، فما موصولة صلتها؟ الجملة على أن صورة الصلة محذوفة.

قال البيضاوي: "وموصوفة بصفة كذلك"،²⁰⁹⁸ أي بصفة حذف صدر صفتها. فتقدير الكلام على الأول: أن يضرب مثلاً الذي هو بعوضة، وعلى الثاني: شيئاً هو بعوضة، وعلى الوجهين: بعوضة. خبر مبتدأ محذوف كما أنها خبر مبتدأ مذكور. إذا كانت "ما" بمعنى "أي شيء بعوضة"، فالاستفهام فيه لتقليل عدم

²⁰⁹⁶ الزمخشري، الكشف، (115/1).

²⁰⁹⁷ الزمخشري، الكشف، (114/1).

²⁰⁹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

الاستحياء، وفي قوله: "ما دينار ودينارين" لتقليل عدم المبالاة، أي: "ما دينار وديناران" حتى لا يهبها بل له أن يهب ما هو أكثر من ذلك.

قوله: "وبما لا يدركه"²⁰⁹⁹ عطف على الجزء نظرًا إلى تغير المفهومين، يعني له أن يقول هو كالجزء الذي لا يتجزأ | 171 ب | أو كما لا يدركه لغاية الصغر إلا الله وحده، أو باعتبار أن المراد بـ "ما لا شيء" أصغر منه بحسب الوجود، فهذا وإن كان منقسمًا ليغير الجزء، إلا أنه لا يوجد في الخارج موجودٌ أصغر منه، ولا يرد أن أحدًا يقف أصغر منه. وقوله: "أو بالمعدوم" عطف على "بما لا شيء"، وأقل من "لا شيء" في العدد. هذا من تنمة المثل، وقد سبق أن لا هذه بمعنى غير حرف أو فعل. ظهر أي اعراب فيما بعده عن المصنف، أنها زائدة، وشيء مجرور بـ "من"، والمعنى فلأن حساب الأشياء كأقل شيء أو غير زائدة، أي أقل من النافي بمعنى أنه لا يُلتفت إليه.

قوله: "ولقد ألم"²¹⁰⁰ بهذا المعنى وهو جعل الشيء بمنزلة العدم.

قوله: "وهذه القراءة"²¹⁰¹ رفع بعوضة ينسب إلى رؤية وهو من الفصحاء وخلص البادية، يقال فلا يعضغ الشيخ والقيصوم لمن خلصت بدويته.

قوله: "أبى دثار"²¹⁰² هو الحال الذي يُضرب دفعًا لأدنى البعوض، فإضافة بنت إليه للبيان هو التعويض للإثارة بالنهار أو لاحتياجه إلى الوثارة من الأذى. والبعض القطع والخموش من الحُمش، وهو الحُدش، ولا يستعمل إلا في الوجه. فالبعوض في الأصل صفة من قبيل الفاعل مشتقة من البعض بمعنى القطع. كما أن البضع والغضب بمعنى القطع، فإن مادة الباء والغين والضاد على أي ترتيب كانت للقطع، ثم غلب على هذا النوع من الذباب لأنه يقطع بأبرته وجه الإنسان وسائر أعضائه. كما أن الخموش صفة في الأصل مشتقة من الحُمش، وهو

²⁰⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (115/1).

²¹⁰⁰ الزمخشري، الكشاف، (115/1).

²¹⁰¹ الزمخشري، الكشاف، (115/1).

²¹⁰² الزمخشري، الكشاف، (115/1).

الخدش، ولا يستعمل إلا في الوجه، ثم غلب على البعوض لخمشه وجه الإنسان بإبرته. قيل الخמוש اسم للبعوض بالغلبة في لغتهما يُشاهد الخמוש أشهر من البعوض، سُمِّيت به لكثرة خمش وجه الإنسان.

وقال الجوهري: "البعوض: البق، الواحدة بعوضة"²¹⁰³ سميت بهذا لصغرهما. فقولهم: "ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى" من محض الجهل، لأنه تعالى هو الذي خلق الكبير والصغير، وحكمه في كل ما خلق، وبراء عام لأنه قد أحكم جميعه، وليس الصغير أحق عليه من العظيم، ولا العظيم أصعب عليه من الصغير، بل المعتبر فيه ما يليق بالقضية. وإذا كان الأليق به الذليل والعنكبوت، ضرب المثل بهما إلا بالفيل والجبل، فإذا أراد أن يقبح عبادتهم للأصنام ويقبح حدودهم عن عبادة الرحمن، صلح أن يضرب المثل ببیت العنكبوت، أن عبادتها هي أضعف من ذلك، وفي مثل ذلك كلما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى. وأوضح وضرب المثل بالبعوض لأنه من عجائب خلق الله، فإنه صغير جدًا، وخرطومه في غاية الصغر، ثم إنه مع ذلك مجوف، ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره، وكونه مجوفًا يغوص في حلل الفيل والجاموس على فخامته، كما يضرب الرجل إصبعه في شوكة، وذلك لما ركب الله تعالى خرطومه من السم، فسبحان من تحير في صنائعه عقول العقلاء وفحول الألباء.

﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "فيه معنيان"²¹⁰⁴ لم يصرح انه فيما عطف وشرع في تقدير المعنى، وفرح به البيضاوي حيث قال: "عطف على بعوضة، أو ما إن جعل اسمًا"²¹⁰⁵ أي أن الفاء عاطفة لتراخي الرتبة سواء قصد بما فوق البعوضة التنزل من البعوضة إلى ما هو أحقر منها، أو قصد الترتيبي منها إلى ما هو أكبر منها. فما الأولى أكانت صلته؟ أو ابهامية وكانت حرفًا على ما نصب إليه البعوض؟ لكون ما الثانية معطوفة على "بعوضة" سواء كانت موصولة بمعنى

²¹⁰³ الجوهري، الصحاح، (1066/3).

²¹⁰⁴ الزمخشري، الكشاف، (115/1). وورد في الأصل: "فيه معنيين".

²¹⁰⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

"الذي" وصلتها، أو موصوفة وصفتها الطرف أيضاً وهو فوقها، وإن كانت الأولى اسماً بأن كانت موصولة أو موصوفة أو استفهامية، يكون "ما" الثانية معطوفة عليها، فهي تكون في محل النصب على الأولين لما مر من أن محله المعطوف، أي عليه، وهو "ما" الأولى، النصب بالبدلية على الوجهين في محل الرفع على الثالث كونها استفهامية، وقد مر أنها مرفوعة بالابتداء وبعبوضة صبروها. لكن في جعلنا ماء موصولة يكون ذلك من عطش المفردات التي جعلناها إياها استفهامية، يكون من عقل الجمل.

قوله: "وهو القلة والحقارة"²¹⁰⁶ فيكون "فما فوقها" تنزلاً من العبوضة إلى ما هو أصغر منها. ومن ذهب إلى هذا نظراً إلى أن المقصود من هذا التمثيل فحق للاوثان، وكلما كان المشبه به أشد حقارة، كان المقصود أكثر حصولاً وأكمل.

قوله: "فما زاد عليها في الحجم"²¹⁰⁷ فمن ذهب إلى هذا القول نظر إلى أن المقصود هو الرد على الجهلة المنكرين تمثيل الله بهذه الأمثال، فقالوا: "الله عز وجل أعلى من أن يضرب الأمثال ويذكر نحو الذباب والعنكبوت". | 172 | فيكون فما فوقها ترقياً إلى ما هو أكثر منها. ومثل هذا، إذا سمع المتكلم كلاماً يذكر فيه ما يتصور أن يتحقق ما هو أحقر منه وأصغر، فيذكر المتكلم ذلك الأحقر والأصغر ليترقى منه إلى ما ذكره المخاطب. فإن الكفار، لما استنكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت، قيل لهم "إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعبوضة"، فضلاً عما يقولونه وهو ضرب المثل بالذباب والعنكبوت.

قوله: "فقال"²¹⁰⁸ عطف على قدوم، وهو مفعول، يقول: "فضلاً عن الدرهم"، أي بقي عدم مبالاته نحلاً نصف درهم، عن عدم مبال نحل الدرهم والدرهمين، أي انتفى الثاني بالكلية وبقي عدم الأول، يريد استبعاد مبالاته نحو النصف واستحالة مبالاته نحو الدرهم.

²¹⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (115/1).

²¹⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (116/1).

²¹⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (116/1).

قوله: "فلان خر على طنّب"²¹⁰⁹ الخرور السقوط والطنّب بضمّتين حبل الخباء، والجمع أطناب.

قوله: "شوكّة"²¹¹⁰ مصدر لبناء المارة منصوب على أنه مفعول مطلق، وليس المراد به واحد الشوك، الذي هو العين، لأنه لو أريد بها العين لقيد بشوكّة. وقيل: "الرجل الشوكّة إذا دخلت في جسده شوكّة"، وشيك على ما لم يسمى فاعله بشاك شوكّها وشوكّة. فما فوقها في الحديث يحتمل أن تكون معناه ما زاد عليها في قلة الأذى، كقرصة النملة وهي عضها، وأن يكون ما زاد على المرة من الشوكّة في المعنى الذي هو أثرها، وهو الاسم كالخارور على الطلب، فإنه أوجع من الشوكّة، فعلى هذا يكون ترفيماً منها إلى الأعلى للأشد، وعلى الأول يكون تنزيلاً من الشوكّة إلى ما هو أدنى منها. وما في قوله: "ما أصاب" ماء موصولة أو موصوفة. وقوله: "نخبة النملة" يُروى مجروراً، فتكون مجرورة، فيكون كلمة "حتى" جاراً كما في قولهم: "قدم الحجاج حتى المشاة" بجر المشاة، ويجوز أن يكون مرفوعاً على أنه مبتدأ حدث خبرها، والتقدير حتى "نخبة النملة" كفارة الخطايا، فتكون حتى ابتدائية.

ونعم ما بعض الفحول في ذكر عجائب النحول، الأعجوبة في الدلالة على وحدانية الله، وربوبيته في خلق الصغر من الجنة والجسم أكبر من الكبائر منها، والفطام لأن الخلائق لو اجتمعوا على تصوير صورة من نحو البعوض والذباب وتركيب ما يحتاج إليه من انف من أنعم، والانف والعينين والرجل واليد والمدخل والمخرج، ما قدروا عليه، ولعلمهم يقدرّون على تصوير العظام من الأجسام الكبار منها، والله تعالى قوى قلوب ضعفاء الناس بذكر ضعفاء الأجناس، وعرف الخلق قدرته في خلق الضعفاء على الأقوياء. فإن البعوض على صغره بهيئة الفيل على كبره، والبعوضة زيادة جناحين، فلا يستبعد منه أن يكرمه أن يعطي قليل العمل من يعطي كثير العمل من الخلقة كما أعطى صغير الجنة ما أعطى كبير الجنة من الخلقة. ومن العجب أن أهل الصغير يؤهلون هذا الكبير، ومن لطف الله أنه ما خلقها إلا بغاية القوة، والبعوض والذباب بغاية الضعف، ثم أعطى البعوض والذباب جزءاً أظهرها في طبراتها في وجوه الناس وتماديها في ذلك مع مبالغة الناس في دمها بالمدبة، وركب الجبن في الأسد،

²¹⁰⁹ الزمخشري، الكشاف، (116/1).

²¹¹⁰ الزمخشري، الكشاف، (116/1).

وأظهر ذلك بتباعده عن مساكن الناس في طرقهم ولو تجاسر الأسد تجاسر الذباب والبعوض لهلك الناس. فمن الله وجعل في المتجافر الضعف، وفي القوي الجبن. والبعوض والقيط مماثل صورة، لكن هذا مطرود، ذاك سر، وهذا يؤلف، وذاك ينفر، وهذا يؤذيك ويستولي عليك، وذاك تقهره أنت وتستولي عليه. ومن العجب عزك عن هذا الضعيف، وقد وزنك على هذا الكبير. ومن الأعجب للضعيف إذا طار في وجهك ضاق به قلبك وتنغص عيشك وأفسد عليك. وأعجب منه ضربك مع ضعفك على ما يؤذيك العار ويريدك النار. فإذا كان هذا من البعوض في الدنيا فما حالك إذا سلطت عليك الحيات والعقارب في لظى. وفي التحقيق جميع الخلق من العرش إلى الثرى، بالإضافة إلى قدرة ولي الورى، أقل من ذرة في الهباء في الهواء. والسيان في قدرة رب العرش السقف والفرش. فلخلق الحمولة عليه أعسر، خلق الفرس عليه أيسر. فالله سبحانه وتعالى متقدس عن حقوق العسر واليسر، وهو مبدل العسر باليسر.

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "وَأَمَّا حرف فيه معنى الشرط"²¹¹¹ يعني، ليس باسم ما عليه يتوهم، من: "أما زيد فمنطلق" معناه منها يكون في شيء، فزيد منطلق مع شيوع العبارة عنه بالكلمة دون الحرف | 172 ب | ثم، هي ليست بحرف شرط، بل فيها معنى الشرط، ونبه بقوله: ولذلك لزمتهما القاء على ما يعلم به، تضمنها معنى الشرط.

قوله: "أن يعطيه فضل"²¹¹² تأكيد عبارة البيضاوي يفصل ما أجمل ويؤكد ما به فور، أما التفصيل، فالأكثر عليه يستلزمه في جميع موارد، إلا أن التفصيل قد يكون في محلّ صادق، كقولك "جاءني القوم"، أما العلماء فكذا، وأما السفهاء فكذا. وقد لا يذكر قسمه، اكتفاء بما يقوم مقامه، مع الإشارة بزيادة اعتبار شأن ما دخلت عليه، ومما سبق له الكلام، كقولك "وأما الذين قلوبهم به"، وتعقيبه بقوله: "والراسخون"، لأن المقصود الأصلي هنا

²¹¹¹ الزمخشري، الكشاف، (117/1).

²¹¹² الزمخشري، الكشاف، (117/1).

ذم الزائعين، وقد يكون لجمل الذهن نسختهم نسخة منه المتكلم ما يهمه سواء سبق في الكلام ما يدل عليه بوجه ما أو لم ينطق. فمن الأول ما نحن فيه، لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة: 26] ما دل على أن ثمة من يداخله شبهة على ما مر. ومن الثاني، قولهم: "في صدور الكتب والرسائل"، أما بعد واختار نجم الأئمة عدم استلزامه للتفصيل، وعد قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: 7] الآية من هذا القبيل. وقال إن جوازاً على مثل قولك "أما زيد فقائم" يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها، وإما لتأكيد فللقول في الأخبار عن ذهاب زيد مثلاً، "زيد ذاهب"، وإذا قصدت تأكيد ذلك وبينت أنه ذاهب لا محال قلت "أما زيد فذاهب"، ووجه التأكيد فيه أنه بمنزلة تعليق ذهابه بوجود لا شيء ولا ما نقل عن سيويه في التفسير، فقد علق وقوع ذهابه على وقوع شيء ما في الدنيا، وجعله لازماً له. وما دامت الدنيا باقية، فلا بد من وقوع شيء فيها. فيكون ذهاب جيداً ثابتاً البتة على كل حال. فظهرت إفادته فضل التأكيد الكلام المصدر به، وتضمنه معنى الشرط واقتضاؤه الفاء، فكان حقاً أن يدخل على الأسمية الواقعة. بعد ذلك، لأنها هي الجزء للشرط المحذوف دون المفرد، لكن كرهوا أن يأتوا إلى حربي الشرط والجزاء، وادخلوه على الخبر، وقدموا المبتدأ للفصل بين الحرفين والتعويض عن الشرط المحذوف. لما كان الغرض الكلي من تعليق ذهاب زيد بوقوع شيء في الدنيا، بيان لزوم الذهاب لزيد، حذف الملزوم الذي هو الشيء، وأقيم ملزوم الذهاب وهو زيد مقام ذلك الملزوم، وبقي بين المبتدأ والخبر، لأن سببية ما بعدها لازم لما قبلها. فحصل غرضك الكلي وهو لجوء الذهاب لزيد. فلهذا الغرض جاز وقوع الفاء في غير موقعها، فقد تبين أنه حصل لهم من الحذف والاقامة شيئان مهمان: تخفيف الكلام وقيام ما هو الملزوم حقيقة. لقفز المتكلم مقام الملزوم في كلامه وحصل من قيام جزء الجزء موقع الشرط ما هو المتعارف عندهم. من شغل حيز واجب الحبس بشيء آخر.

وقيل: التزموا حظ الفعل بعدها لجريه على طريقة واحدة. فما التزموا حذف متعلق الظرف اذا وقع خبراً مثل

زيد في الدار، لأن المعنى مهما يكن شيء، والتزموا بان يقع بينها وبين جزائها ما يكون كالعوض من الفعل

المحذوف، ثم اختلفوا فيما يتعلق به ذلك الواقع، والصحيح أن أحد أجزاء الجملة الواقعة بعد الفاء قدم عليها لغرض العوضيّة، وذلك لأن وضعها لتفصيل الأنواع وما ذكر بعدها الأنواع المتعددة، وذكره باعتبار ما يتعلق به من الجملة الواقعة بعد الفاء. والغرض من التقديم الدلالة على أنه هو النوع المراد تفصيل جنسه. وكان قياسه أن يقع مرفوعاً على الابتداء لأن الغرض الحكم عليه بحسب ما بعد الفاء، لكنهم خالفوا الابتداء إيداناً من أول الأمر بأن تفصيله باب الصفاء التي هو عليها في الجملة الواقعة بعد الفاء من كونه مفعولاً أو ظرفاً أو مصدرراً أو غير ذلك.

ألا ترى أنك تفرق بين يوم الجمعة في قولك: "يوم الجمعة ضربت فيه" وقولك: "ضربت في يوم الجمعة". وإن كان في الموضعين مضروباً فيه، إلا أنه ذكر في الأول ليدل على أنه حكم عليه. ولما كان الحكم بوقوع الضرب فيه، علم أن الضرب واقع فيه، وفي الثاني ذكر ليدل على أن الذي وقع الضرب فيه من أول الأمر. فلما كان كذلك، قصد أن يكون الواقع بعده، إما من الأول على حسب ما هو عليه من حمليه وإعرابه الذي كان له، وبطل القول كونه معمول الفعل محذوفاً مطلقاً. أو بشرط أن يكون هناك مانع. وبين وجه ما قيل أن لها خاصية في تصحيح التقديم بما يمتنع تقديمه وحاصله | 173 أ | التنبيه على أن الواقع بعدها والمقصود للتفصيل والتخصيص ما بين ما في الجملة الواقعة بعد الفاء، فقوله تعالى: "فأما الذين" في محل الرفع بالابتداء فيعلمون خبره، والفاء جواب لأما، وإن الحق سد مسد المفعولين عند الجمهور، وما سد المفعول الأول والثاني محذوف عند الأخفش. أي أنهم يعلمون حقيقة ثابتة ولا حاجة لهم إليها عند الجمهور، لأن وجود النسبة فيما بعد إن كان في تعلق العلم بهما ومن ربهما حال من الحق والعامل لمعنى الحق، أي مهما يكن من شيء، فالذين آمنوا يعلمون أن ضرب المثل بما ذكر حق فضلاً من ربهما. ولم يتم الوجه لتعريف الحق، ولعله الإشارة إلى أن المحكوم عليه مسلم الاتصاف به على طريقة والدك العبد، وهذا من فروع التعريف الجنسي مغاير للعهد وقصر الجنس، والقصد إلى أنه عين جنس الحق ومتخذه وليس مغايراً له، فهو معنى آخر ومغاير لجميع ما يذكر من معاني ذكر الشيخ عبد القادر، إن فيه الرقابي، حيث يكون المتأمل عنده يقال ويعرف وينكر، وفيه من المبالغة ما لا يكون في قصر الجنس كما مر.

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "إحماد عظيم لأمر المؤمنين"²¹¹³ أي أظهر كون أمر المؤمنين محمودًا، وأن علمهم يكون ضرب المثل حقًا كأن أمرًا مقيداً به عنده تعالى، ويدل عليه قوله: أي حكم بكونه محموداً كالكفار الذي هو حكمها بكونه محموداً كافرين، وقال شرف الدين: هو ليس من أحمده أي صادفته محموداً، تصنيعه أي رضيت، وأحمدت الأرض رضيت سكنائها، وجاورته فأحمدت جواره.

قوله: "ونعى على الكافرين"²¹¹⁴ النعي يرفع الصوت بذكر الموت، ويُنعى عليه هفوته شهرة، بها تقول: "اغفلت الشيء إذا تركته على ذكر منك". وعنادهم عطف على اغفالهم، ورميهم بالكلمة الحمقاء، واصفوا الكلمة بالحمقاء. ووصف لها بوصف صاحبها والوجه في إفادة التصدير بأما في الجملتين الأحماد والذم المذكورين ما مر من أن لفظ "أما" حرف يؤكد ما به صدر، ويدل على أن المحكوم به قياماً لازماً للمحكوم عليه بالبتة، بحيث لا ينفك عنه شيء من الحوادث والموانع، فيدل على أن علم المؤمنين بكونه حقاً، وأن جهل الجاهلين به ذلك أمر لازم لهم على كل حال، فهو أحماد لأمر المؤمنين اعتداداً بعلمهم، من حيث كونه ثابتاً لا يقبل الزوال بتشكيك أحد، وذمًا بليغاً للكافرين على قولهم: "من"، حيث أنه كما يدل على الجهل لحقيقة التمكين وحكمته وشره، يدل أيضاً على لزوم الجهل لهم، بحيث لا ينفك عنهم أبداً.

وقد أطنب ابن الكمال في تقديم الطلب حيث قال: "ومعنى التفصيل في (أما) وتصدير الجملتين بها: أن بين الفريقين غاية البعد والتضاد في فضل الفريق الأول وتحقيقهم في علمهم وإصابة نظرهم وهدايتهم وسدادهم، ونقص الفريق الثاني وتعمُّقهم في جهلهم وإزاعة بصرهم وغوايتهم وزيعهم، أو عنادهم ومكابرتهم؛ لأنهم بين أن لا يتفطنوا

²¹¹³ الزمخشري، الكشاف، (117/1).

²¹¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (117/1).

لوجه التمثيل وحسنه وحقيقته، وبين أن يُعاندوا ويكابروا كالأمرين، وفيه بُعِدَ عن مقتضى الفطرة، وسقوط عن درجة الإنسانية، وتحافٍ عن الصَّواب والسَّداد، وانهماكٌ في الغيِّ والفساد".²¹¹⁵

قوله: "والحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره"²¹¹⁶ وزاده البيضاوي عليه، إن قال: "يعم الأعيان الثابتة والأفعال الصائبة والأقوال الصادقة"،²¹¹⁷ أشعر به إلى عموم الحق وخصوص الصدق، أذ هو مختص بالأقوال الصادقة ولا يعمم الأعيان والأفعال. فظهر أنه في النظم إن رجع إلى قوله: "أن يضرب" يحتمل أن يكون الحق عبارة عن الفعل وعن القول، لأن ضرب المثل من قبيل الأفعال الصائبة ويجوز أن يكونوا من قبيل الأقوال الصادقة، بناءً على أن ضرب المثل يذكر ما يدل على المماثلة والشبه وإن رجع إلى المثل بمعنى النظير يكون الموصوف بالحق من قبيل الأعيان الثابتة قدس سره، وكان من حقه أن يقول "وأما الذين كفروا فلا يعلمون" لتطابق وتقابل قسيمه، لكن لما كان قوله: "هذا دليلاً واضحاً على كمال جهلهم" عدل إليه على سبيل الكفاية كالبرهان عليه، فقوله: "ويقابل قسيمه" بمنزلة العطف التكفيري لقوله: "ليطابق قرينة"،²¹¹⁸ لأن المقابلة تفسير للمطابقة والقسم تفسير للطباق لأن المطابقة والطباق في اصطلاح أهل البديع عبارة عن الجمع بين معنيين متقابلين | 173 ب | في الجملة، في بعض الأحوال، سواء كان التقابل حقيقياً أو اعتبارياً، وسواء كانت تقابل تضاد أو الإيجاب والسلب، أو العدم والملكة والتضايق، أو ما يشبه ذلك، نحو ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: 258]، ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: 18]، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 187]، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: 7]، ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوْنَ﴾ [المائدة: 44]. ونحو قول الشاعر:

²¹¹⁵ تفسير ابن كمال باشا، (124/1).

²¹¹⁶ الزمخشري، الكشف، (117/1).

²¹¹⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

²¹¹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

لا تَعَجَّيْ يَا سَلَمٌ مِنْ رَجُلٍ ... ضَحِكَ الْمَشِيبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَى²¹¹⁹

أي ظهر المشيب برأسه ظهورًا تامًا فبكى ذلك الرجل حزنًا على ذهاب شبابه. فلو قيل: "فلا يعلمون" بين حالهم وحال المؤمنين بأن يجعل حال أحد الفريقين مقابلًا لحال آخر تقابل الإيجاب والسلب، لكن لما كان قولهم: "ماذا أراد الله بهذا مثلاً؟" دليلاً واضحاً على كمال جهلهم، لأنهم لو قالوه لقصد المجرد والاستفهام لدلّ على جهلهم بحكمة التمثيل. ولما قالوه على قصدهم الآن جرد على كمال جهلهم، إذ إنكار الحق الصريح أشد ضلالة من مجرد استفهامه عدل إليه، فذكر لازم جهلهم وأريد المألوم ليكون الكلام كإثبات الدعوة بالبيئة وتقليل الشأن بالبرهان.

وعن بعض المفسرين، فأما الذين اعتقدوا بقلوبهم دين الحق وأقروا بالسنتهم، فسيعلمون أن هذا المثل حق من الله، فيتفكرون في هذا المثل الحق ويوقنون أن الله هو خالق الكبير والصغير، كل ذلك في قدرته سواء كان. كما أن الخلق عاجزون عن خلق الكبير والصغير، كان ذلك في عجزهم سواء. وأما الذين كفروا، فيقولون لشكهم وسوء اعتقادهم.

وعن بعض العارفين، فأما الذين شاهدوا بعث الأصطفائية في مشاهد الأزل، ورأوا جمال مشاهدة الحق، وسمعوا كلامه، فيعلمون أن القرآن حق من ربهم، لأنهم صادقوا حقيقة مقام التصديق ببعث الأرواح قبل كون صورتهم وبعد كونها، قابلوا الآخر بالأول والأول بالآخر، وجدوا صدقاً فرصاً، فاستقاموا بالهدف والإخلاص حتى سمعوا خطاب الخاص. وأما الذين لم يبلغوا مقام المشاهدة، وقعوا في بحر الاشكال، فلم يهتدوا بضرب الأمثال. وقال الإمام: "من نخب أبصار شرائعه ولمعت أنوار بصائره فلا ينظر إلى الأعيان والآثار إلا بنظر الاعتبار، ولا يزداد لانفاذ الاستبعاد. وأما الذين سكرت أبصارهم بحكم الغفلة والإغفال، وأظلمت أقدار بصائرهم بظلمة، فلا يزيدهم ضرب الأمثال إلا زيادة الجهل والاشكال".

²¹¹⁹ من الكامل، لدعل الخزاعي، انظر ديوان دعل، 41.

﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "فيه وجهان"²¹²⁰ التقرير الأول أن "ما" استفهامية وذا بمعنى "الذي". فإن "ذا" قد يكون موصولة بشرط كونها مع "ماء" أو من الاستفهاميتين، وقد تكون زائدة. وقعت بعد إحداهما نحو "ماذا؟" هو ومن "ذا" هو. وقد جاءت زائدة بعد "ماء" الموصولة أيضاً كما في قوله: "دعي ماذا؟" علمت فانفيه ولكن بالمغيب ينبئ. وإذا كانت موصولة تكون "ماذا" كلمة أولهما ماء الاستفهامية المرفوعة المحل بالابتداء، وثانيهما بمعنى "الذي" وأراد صلته والعائد محذوف تقديره "ما الذي أراده"، ومجموع الموصول مع وصلة خبر المبتدأ وإن كان المبتدأ نكرة والخبر معرفة فإن سيبويه جوزها هنا أن يكون المبتدأ نكرة والخبر معرفة على خلاف القياس.

قال الفاضل: كلمة "ذا" إذا كانت موصولة، تكون "ماذا" جملة ابتدائية، حيث "ذا" مبتدأ و"ما" خبر مقدم لكونه نكرة. وعند سيبويه، "ما" مبتدأ مع تنكيهه و"ذا" خبره، وقد عرفت ما فيه وتقليل الثاني أن "ماذا" كلمة واحدة مركبة من كلمتي "ماذا"، فسيكون المجموع اسمه استفهاماً بمعنى "أي شيء" منصوب المحل بفعل "الذي" بعده، كما أن "ماء" وحدها في قولك "ما أراد الله" منصوب المحل على أنه مفعول أراد، ولم على التقديرين "أي شيء" أراد الله "بنصب" أي شيء "ثم أن الأحسن والأولى في الجواب الأول رفع الاثم على أنه خبر مبتدأ محذوف وذلك المبتدأ هو الضمير الراجع إلى "ذا" الموصولة، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ [البقرة: 219]، هو "العفو" في جواب الثاني على اضممار مثل الفعل الذي انتصب بهما وحذفه في الجواب لدلالة السؤال على حتى يكون أيضاً جملة فعلية تحصل المطابقة بين السؤال والجواب. فإن الأولى في الجواب أن يطابق السؤال لكن ليس بواجب، فإذا قيل لكل ما رأيت يجوز لكل أن يقول خيراً أي رأى حيث خيراً. فالسؤال والجواب فعلية لكن | 174 أ | جواز ذلك الأمرين مشروط بكون السائل والمجيب متفقين على وقوع الفعل. وأما

²¹²⁰ الزمخشري، الكشاف، (117/1).

إذا اعتقد السائل وقوع الفعل، والسائل عن متعلقه، واعتقد المجيب عدم وقوعه، رأى رأساً، فحينئذ يتعين الرفع في الجواب، على أن يكون كلاماً يقصد به تخطئة السائل في اعتقاده بوقوع الفعل، فلا يكون في الحقيقة جواباً عن سؤاله. فإن "أساطير الأولين" لو كان جواباً بما قيل للكفار: "ماذا أنزل ربكم؟" لكان معناه: "أساطير الأولين" بتقدير ضمير المنصور المذكور في السؤال، أي "الذي أنزله ربنا أساطير الأولين"، ولا وجه له، لأن الكفار لا يؤمنون بالإنزال، فهو إذاً كلام مستأنف على معنى ليس ما يدعون أنزاله منزلاً؛ بل هو أساطير الأولين، فلا يصح حينئذ تقدير الفعل حتى يصح النص.

قوله: "الإرادة معنى"²¹²¹ أي، الأمر لا يقوم بنفسه، بل بالذات، وخرج بقوله: "يجيب" إلى آخره العلم والقدرة وغيرهم، قال البيضاوي: "والإرادة: نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وتقال للقوة التي هي مبدأ النزوع، والأول مع الفعل والثاني قبله"،²¹²² يعني يُقال للصفة الحيوانية القائمة بالقلب القوي العنصرية، سواء أُريد العرض بها كالحرارة والبرودة، أو صورة المقومة لها. ففي الأشكال البسيطة تُسمى "طبيعة"، كالمائية والنارية، وفي المركبة صورة نوعية لها، كصورة للأفيون والمستنسخة للغرافيون. ولا مطلق القوى الحيوانية والصفات العضلية، لأن شأنها لا يكون مُبدأً للنزوع، وهذا قول الأشاعرة، حيث جعلوها صفة مخصصة طرف المقدور بالوقوع غير مشروطة بالاعتقاد النفع أو ظنه، ولا بالمال الذي يتبع. فإذا عند أحد المقدورين طريقان متساويان إلى النجاة منه، فإنه يختار أحدهما لمجرد إرادته، من غير ملاحظة داع إلى اختيارهم. اعتقاد النفع أو ظنه ضرورة، أنه لا يخطر بباله في تلك الحالة والنجاة. فإذا وجدت بدونهما فقد وجدت بدون الميل النابع لهما، لأن التابع لا يوجد بدون المتبوع. وعندما وجدت بدونهما، لم يكن عين أحدهما ولا مشروطه، بل فلا يصح تفسيرها بخلاف المعتزلة، فإنه مع اعتراف ناسفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع، يدعون أن تلك الصفة إما نفس اعتقاد النفع أو ظنه في أحد المقدورين،

²¹²¹ الزمخشري، الكشاف، (117/1).

²¹²² البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

وإما نفس الميل التابع لهما. فقال بعضهم: اعتقاد النفع أو ظنه، لأن نسبة القدرة على السوية فباعتماد النفع أفضل، أنه يرجح أحدهما، وبعضهم: ليس الإرادة ذلك الاعتقاد، وإنما هو الداعي. وأما هي فمثل يتبع ذلك الاعتقاد، ثم إن الزوج مع الفعل زماناً، وإن تقدم عليه ذاتاً، من حيث أنه الحامل على الفعل.

قوله: "أن للباري مثل صفة المريد منا"²¹²³ كأنه يقول بزيادة الصفات، وقد نُسب إلى الجبائي وهو لا يقول بزيادتهما، وأجيب بأنه يقول أنه تعالى مُريدًا إرادة حادثة موجودة، لا في محل، والثاني ذهب إليه الكعبي والبصري وغيرهما، أي معنى إرادته لأفعاله أنه فعلها علماً بما وما فيها من المصلحة، ولا فعال غير أنه أمر بها وطلبها، ولا خفاء في أن الطلب أبرز على العلم، وبالجمله فلا يكون مُريدًا للقبائح، على أنه ليس بأمر لها، وأما عند الفلاسفة، فلعل البيضاوي عد ذكره قوله: "وقيل: علمه باشمال الأمر على النظام الأكمل، والوجه الأصلح فإنه يدعو القادر إلى تحصيله"²¹²⁴

وابن الكمال مائل إلى هذا المقال، حيث قال: "وإرادة الله تعالى ليست بصفة زائدة على ذاته كإرادتنا، بل هي عين حكمتها التي تخصّص وقوع الفعل على وجهٍ دون وجهٍ، وحكمته عين علمه المقتضي لنظام الأشياء على الوجه الأصلح والترتيب الأكمل، وانضمامها مع القدرة هو الاختيار".²¹²⁵

وقيل: والحق أنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر، وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يجيب هذا الترجيح، وهي أهم من الاختيار، أنه ميل مع تفضيل يعني الحق عند أهل الحق، وذلك أنهم لما فسروا القدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة، أي على وفق ترجيحها لأحد المقدورين، وتخصيصها إياه بوجه دون حاجة، فإن رجحت جانب الفعل ووقوعه على وجه مغشوش، أثرت القدرة فيه على ذلك الوجه، وإن رجحت جانب التَّرك، أثرت فيه كذلك لزمهم | 174 ب | أن يفسروا الإرادة بترجيح أحد المقدورين من الفعل والتَّرك على الآخر، وتخصيصه بوجه دون

²¹²³ الزمخشري، الكشاف، (117/1).

²¹²⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

²¹²⁵ تفسير ابن كمال باشا، (124/1).

وجه من حسن وقبح ونفع وضرر، وكونه في وقت معين ومكان مقصوص، وكونه بحيث يترتب عليه مدح أو ذم أو ثواب أو عقاب أو نحو ذلك، أو بالصفة التي هي مبدأ لهذا الترك موجب له لا نفس ذلك الترجيح، فهي قوة للمريد من شأنها ذلك الترجيح والميل معنى لغوي للإرادة لأنها أفعال من راد يروده روداً أو ريادةً، أي طلبه وأصله أرود يرود راداً انقلت حركة الواو لما قبلها ثم قلبت الفاء في الماضي والمصدر وياء في المضارع، فهذا هو الموافق النصوص الدالة على أن إرادته متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت، والمطابق لما اشتهر من السلف أن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يجري في ملكه إلا ما شاء.

ما ذكره المعتزلة يقتضي أن ما لا يكون مأموراً لا يكون مراداً لله تعالى، وكل ما هو مأمور مراد له في جميع الأوقات، فهذا مخالف لجميع ما ذكره ومناقض له، ثم إن كون الإرادة أعم من الاختيار مبني على تفسيرها نفس الترجيح، لأنها إذا فسرت بالقوة الموجبة بالترجيح، لكانت مباينة للاختيار الذي هو الترجيح مع التظليل. فإذا بُني بناءً افتعل قد يكون للاتخاذ، أي لأخذ الفاعل على مأخذ الفعل وأصله لنفسه، مثل "أذبح"، أي أخذ الذبيحة لنفسه، و"اقتص به"، أي تبين به واخذ الخصوص سببه، وكذلك "اختار"، فإن معناه اخذ ما هو الخير والأفضل لنفسه وعاد إلى المفعول لتضمنه معنى الآخر.

فإن قولك "اختاره" يتضمن ثلاثه معانٍ: تفضيل المأخوذ، أي نسبة الفضل إليه وترجيحه على غيره، والتفضيل المتفرع عن ذلك، التفضيل واخذ المتفرق على الترجيح. فما خبر ما قاله قدس سره في كلام الراغب حيث قال: "والاختيار أخص من الإرادة، فإن فيه مع الإرادة دلالة من اللفظ على تفضيل أحد الشيئين على الآخر"،²¹²⁶ لأنه مشتق من الخيرة وهو الميل إلى الخير. وبالجمله، الإرادة عندنا صفة لله على الأزلية قائمة بذاتها كسائر الصفات القديمة القائمة بالذات، وقد وصف بها نفسه في مواضع منها قوله: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البرج: 16]، أي: يفعل ما يريد.

²¹²⁶ الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (129/1).

﴿بِهَذَا مَثَلًا﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "وفي قولهم: (ماذا أراد الله بهذا مثلاً) استرذال"²¹²⁷ عبارة البيضاوي: "وفي هذا استحقار واسترذال"،²¹²⁸ ولا يخفى على المتفطن أن هذا أحسن من تعديل المصنف. أي، في لفظ هذا واسترذال للتمثيل بالمحفظات، وذلك لما تقرر، أنما لما لما تقرب من أن ذكر ما وضع لقلب المسافة قد يقصد به تحقيراً، يشار إليه كقول في حق إبراهيم: ﴿أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ [الأنبياء: 36]، تنزيلاً لقرب درجته وسفالة قدره عندهم منزلة قلب المسافة. ومنه قول عائشة في حق عبدالله بن عمرو بن العاص: "بلغ عائشة أن عبد الله بن عمرو يأمر نساءه إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن فقالت يا عجباً لابن عمرو هذا أفلا يأمرهن أن يلقن رءوسهن لقد كنت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم نغتسل من إناء واحد فلا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات"²¹²⁹ هذا والألف في يا عجباً، بدل من ياء الإضافة، والمعنى يا عجي احضر لعبد الله. وفي كلمة هذا تحقر لرتبته عمرو في أمر الفتوى، فلذلك وصف بها.

قوله: "ومثلاً نصب على التميز"²¹³⁰ وهو ما يرفع الاتهام المستقر عن ذات مذكورة أو مقدرة، والأول عن مفرد، والثاني عن نسبة في جملة أو ماضيها، أو في إضافة كما في "الله دره فارساً"، أي الله الفعل الصادر عنه. فإن الدر في الأصل ما يدر، أي ينزل من الضرع وهو اللبن. وهو هنا عن فعل الممدوح الصادر عنه، وإنما نسب إليه تعالى فعل الممدوح، قصداً للتعجب منه، لأنه تعالى منشأ للعجائب، وكل شيء عظيم يريدون التعجب منه ينسبونه إليه تعالى ويضيفونه إليه، نحو قولهم: "الله انت والله ابوك". فمعنى قوله: "الله ما اعجبه وما اعجب"، وقوله: "وقد تكرر في موضع كثرة"، كثرة وقوع التميز عن الضمير ووقوعاً نادراً عن اسم الإشارة إذا كان مبهمين، لا

²¹²⁷ الزمخشري، الكشاف، (117/1).

²¹²⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

²¹²⁹ الراوي: عبيد بن عمير، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح ابن ماجه: 494، حكم المحدث: صحيح.

²¹³⁰ الزمخشري، الكشاف، (118/1).

يعرف المقصود بهما بنفسهما، لامتناع إضافتهما نحو "يا له رجلا" و"يا لها قصة". والعامل هو الضمير، تجوزوا إعمالهما كما في سائر الأسماء المبهمة التامة بالتثنية ونحوه، فإن الاسم التام سواء تم بنفسه أو بشيء آخر، مع كونه اسما جامدا، أي غير مشتق. والعامل فيه بمشابهة الفعل، إذا صار كلاما تاما بفاعليه، ينصب ما جاء بعده من المفعول. فكذا الاسم التام ينصب التمييز الواقع بعده للمشابهة المذكورة. وأما إذا كان المرجع والمشار إليه معلومًا، كما في "جائي زيد"، "فلله دره رجلا" في الخطاب المعين ونحو ذلك، فالتمييز عن النسبة، وهو نفس المنسوب إليه كما في "كفى بزيد رجلا" | 175 أ | فالظاهر أن هذا في الآية إشارة إلى المثل، فالتمييز فيها عن النخبة، وهي نسبة التعجب الانكاري إلى ما أشير إليه بلفظ "هذا"، والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من ماء الاستفهامية، لأنها ذكرت في موضع التعجب والانكار. كان وقيل "ما أعجب هذا المثل وما وجه التنفيذ به"، وهذا التعجب والانكار، وإن كان في اللفظ متعلقًا بنفس المشار إليه، إلا أنه في المعنى متعلق بذات مقدرة، هي على من أحوال المشار إليه. هي من أحوال المشار إليه ومتعلقة به، وهي ذات متناولة بجميع ما يتعلق بها. فإذا أريد أن يصرح بتلك الذات المقدرة يقال "ما أعجب شيء هذا المثل" مثلا، كما يقال في "طاب شيء زيد نفسًا".

قوله: "أو على الحال"²¹³¹ أي من اسم الإشارة الذي هو معمول أراد يكون عاملا في الحال أيضًا، كما في "لقيت هذا فارسا"، يعمل فيها اسم الإشارة للزام اختلاف العامل في الحال، لأن العامل في هذا هو الفعل وفي الحال "هذا". و"ذا" لا يجوز عند الأكثر، حتى قيل في "حنيفا" معنى الإضافة، لأنه وقع حالا عما هو مجرور بالمضاف الذي لا يصلح أن يعمل في الحال بخلاف الإضافة، فإنها بمعنى حرف الجر المتعلق بمعنى الفعل، لأن المعنى ملتصق ثم "لأبراهيم حنيفًا"، إلى جانب الحال الضمير المجرور الذي فيه أشير إليه فعلاً ليصح أعمال اسم الإشارة في الحال، لأنه مكلف بعيد فعلى هذا يكون قوله كقوله: ﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾ [الأعراف: 73] ،

²¹³¹ الزمخشري، الكشاف، (1/118).

تمثيلاً بمجرد أن الحال اسم جامد، والآخر هو فعل، وفي المثال هو اسم الإشارة، كما في قول ﴿هَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ [هود: 72].

والجمهور شرطوا كون الحال لفظاً مشتقاً بناء على أنه صفة في المعنى، والصفة مشتقة أو في معنى المشتق ومكاناً جامداً، تكلفوا رده إلى المشتق، وقالوا في نحو "رطباً" إن التقدير هذا ميسراً أطيب منه "مرطباً"، أي كائناً ميسراً وكائناً رطباً، يقال أكثر النخل أي فاراً ما عليه يسيراً وارتب البث أي صار رطباً، وأول التمر طلع ثم حلال ثم بسر ثم رطب ثم تمر. وقالوا في "آية" أي دالة، والحق أنه لا حاجة إلى الكلف لأن الحال على المبنية هي المبنية، وكل ما قام بهذه الفائدة فقد حصل فيه المطلوب، ولذلك قيل: وكل ما دل على هيئة صح أن يقع حالاً المصنف الثاني بدليل قوله تعالى: ﴿هَذِهِ نَافَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾ [الأعراف: 73] وقيل مثلاً حالاً من اسم الله أو من "هذا" أي مثلاً أو ممثلاً به، وقيل لا يصلح اسم الإشارة "هذا" بسراً أطيب منه "رطباً" للعمل في الحال. الأول، وإن ذهب إليه أبو علي وأتباعه لأن العامل في الحال معتد بما فلو كان هذا عامل لتقيدت الإشارة بالبشرية. فوجب ألا يقال هذا الكلام إلا في حال البشرية، كما إن الإشارة في "هذا بعلي شيخاً" تقيدت ولم يقع في حال شيخوخاته. ومعلوم أنه صح الكلام المذكور في غير الحال البشرية بل العامل افعل التفضيل، كما في "زيد راجلاً" أحسن منه "راكباً"، فإنه جائز اتفاقاً مع خلو المبتدع عن معنى الفئة. فالعامل في مثله افعل بلا خلاف إيقاع مثلاً تميزاً أو حالاً من هذا يشعر بأنه إشارة إلى المثل على هو احد محتمل الضمير في أنه الحق إلى هذا المقام، لأنه حال، وتفسير الفاظ الآية، أعني كلمة "اما" والحق، وماذا؟ والإرادة، ثم اشتعل بما يتعلق بالإعراب، والله أعلم بالصواب.

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "جاز مجرى التفسير"²¹³² هذا، كما ذكر في سورة محمد في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ

آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ [محمد: 11] بعد قوله: "إن الذين كفروا" إلى آخره، يعني أن مثل هذا الكلام

سمته علماء البيان بالتفسير ولا خفاء في أن المراد التكفير ببعض ما يحتاج إلى البيان متعلقات الجملتين، مثل تقليد

الجهات في صد الكافرين عن سبيل الله. وهنا ما أشار إليه بقوله: "وان فريقا من العالمين" إلى آخر الكلام، عطفًا

على التفسير أو على جار بتقدير مضاف، أي بيان أن فريق، ولا وجه لعطفه على الجملتين إلا بتكلف.

البيضاوي ذكر وجهًا آخر وقدمه عليه، وهو أن يكون جواب ماذا أي أطلال كثيرة وأهداء كثيرة. وضع

الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد، تقريره أن جواب "ماذا" "إما" فالتقدير مراد الله أطلال كثيرة

وأهداء كثيرة وأن "يضل كثيرا" "ويهدي كثيرا" فعلية، فالتقدير أراد الله | 175 باضلال كثير واهداء كثير، أو أن

يضل ويهدي، وعلى التقديرين الظاهر التعبير بالمصدر أو بما معناه إلا أنه عدل إلى المضارة، للاشعار بالتجدد

فالعلان في تأويل المصدر، كما في "تسمع بالمعبد"، يا خير من أن تراه، ورد هذا الوجه بأن قولهم: "ان محيء" بأنه

على سبيل الحكاية عنهم وهم غائبون، فكيف يجابون ودفع بأنه لا يقتضي حضورهم، بل يجوز أن يقال لهم في

جواب قولهم: كذا.

قوله: "لما وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم"²¹³³ وهنا سؤال آخر، وهو أن القلة والكثرة مفهومان

إضافيان. فإذا وُصِفَ أحد الفريقين بالكثرة، يكون الآخر لا محالة موصوفًا بالقلة. فكيف يصح أن يوصف كل

واحد من القبيلين بالكثرة؟ وكل واحد من الجوابين يصلح لكل واحد من التقريرين، وأتبعنا مبنيان على مقدمة،

وهي أن كل واحد من القلة والكثرة قد يوصف به الشيء بحسب ذاته مع قطع النظر عن المقابلة، وقد يوصف

²¹³² الزمخشري، الكشاف، (118/1).

²¹³³ الزمخشري، الكشاف، (118/1).

باعتبار إضافته إلى المقابلة وتوصيف كل واحد من القليلين بالكثرة بحسب أنفسهم، من حيث أنهم كانوا يُحصى عددهم لا يُنافي توصيف أحد القليلين بالقلة عددًا بالقياس إلى المقابلة، في نحو قوله: ﴿وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ [ص: 24] ، وكذا توسيط المهتدين بالكثرة باعتبار الشرف والفضل لا ينافي توصيفهم بالقلة من حيث العدد، فإنهم باعتبار الفضل بعد أن بعد كل واحد بالف، باعتبار الفور يعد كل واحد بألف. قال الشاعر:

وَلَمْ أَرِ أَمْثَالَ الرِّجَالِ تَفَاوَتْ ... إِلَى الْفَضْلِ حَتَّى عُدَّ أَلْفٌ بِوَاحِدٍ²¹³⁴

وهو من الكلام المقلوب، أي عد واحد بالف.

قوله: "الناس كإبل مائة"²¹³⁵ تشبيه تمثيلي، والمعنى أن المنجب المقضي من الناس نادر كالنجيب من الإبل، لا يوجد فيما بين الكثير منها. قيل: الراحلة هي البعير القوي على الأصفر، والأحمال التام الخلقي يطلق على الذكر والأنثى، والتاء للمبالغة.

قوله: "وجدت الناس أخبر ثقله؟"²¹³⁶ من حديث أبي الدرداء، قيل: "خبرت الشيء أخبره خبراً بالضم، وخبرته بالكسر بلوته، واختبرته. وقيل: خبرته، واستخبرته، فأخبر في بعضه، والجزم هنا على أنه الجواب الذي وقع موقع ثاني مفعولي وجدت بتقدير القول، أي وجدت الناس نقولاً في حقهم. هذا ومفعول أخبر محذوف أي أخبره، والهاء في نقله للشك أو ضميراً مفرداً نظراً إلى لفظ الناس، وقيل: يجوز رفع النفي عن الحكاية وما صبره فقد نصبه بأخبار، ووجدت الأمر كذلك، يعني عرفت هذه القضية وتحققت وتحققها، وقال أبو عبيدة الأمر في معنى الخبر أي إذا أخبرتهم قللتهم.

قوله: "كقوله"²¹³⁷ أي كقول أبي تمام:

²¹³⁴ من بحر الطويل، للبحري، ديوان البحري: 44.

²¹³⁵ الزمخشري، الكشاف، (1/118).

²¹³⁶ الزمخشري، الكشاف، (1/118).

²¹³⁷ لم أقف عليه.

إِنَّ الْكِرَامَ كَثِيرٌ فِي الْبِلَادِ وَإِنْ ... قَلُّوا كَمَا غَيْرُهُمْ قُلٌّ وَإِنْ كَثُرُوا²¹³⁸

أي يرفع ويزيد، و"قُلٌّ" بضم القاف وتشديد اللام بمعنى القليل، بمعنى أن الكرام كثر باعتبار الشرف والفضل، وإن قلوا باعتبار القدر وغيرهم على عكس ذلك.

واستشهد البيضاوي أيضاً بقول أبي الطيب:

سَأَطْلُبُ حَقِّي بِالْقَنَاءِ وَمَشَايِخِ ... كَأَنَّهُمْ مِنْ طَوِيلٍ مَا التَّثَمُّوا مُرْدُ

ثِقَالٍ إِذَا لَاقُوا خِفَافٍ إِذَا دُعُوا ... كَثِيرٍ إِذَا شَدُّوا قَلِيلٍ إِذَا عُذُّوا²¹³⁹

هذا المنقول عن ديوانه لكن الموجود في نسخه قدس سره هكذا: "قَلِيلٌ إِذَا عُذُّوا كَثِيرٌ إِذَا شَدُّوا"²¹⁴⁰ والشد

الحمل يقال شد في الحرب أي حمل عليه، والثام هو ما كان تحت الحنك من طرف العمامة، وأراد بالمشائخ أصحابه ومماهم مشائخ تشبيهاً لهم بها من حيث كثرة تجربتهم في الحرب مع الأعداء، وفعلهم ثقلاً لشدة ثباتهم على الحرب، إذا لاقوا الأعداء وح من كونهم مسرعين إلى الاجابة إذا دعوا أي كفاية أمر مهم كثيراً إذا شدوا من حيث أن كل واحد منهم يقوم مقام جماعة.

قوله: "واسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب"²¹⁴¹ هذا بناءً على مذهبه، زعماً أن الدلائل

الفعلية تدل على أنه لا يجوز من الله إرادة القبيح وإيجاده، وإضلال المكلف عن طريق الدين. نجمع عليه ذلك التقدير، فلا يجوز اسناده إليه تعالى. ونحن نقول معاشر أهل السنة إن نفصح عليهم ولا يترك ظاهره إلا بدليل، وما يدعونه من الدلائل العقلية ممنوع، نجمع على القول بقبح بعض الأفعال منه وبوجوب بعضها عليه. وقد ثبت أنه

²¹³⁸ من البسيط، لأبي تمام حبيب الطائي، أنظر: ديوان أبو تمام، 89.

²¹³⁹ من الطويل، لأبي الطيب المتنبي، أنظر: ديوان المتنبي، 62.

²¹⁴⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

²¹⁴¹ الزمخشري، الكشاف، (118/1).

لا يقبح منه فعل، ولا يجب عليه شيء، ولا يتصور منه فعل قبيح، ولا ترك واجب، ولا حكم للفعل في تحسين الأشياء | 176 أ | وتقبيحها بل الحاكم هو الله، سيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وقيل: لأنه يبغض عليهم في مسائل الأولى: الإرادة، حيث قالوا إنه أراد هداية الكل، لكن اهتدى البعض بحسن الخيار وضل البعض بسوء اختياره. والله أخبر أنه أضل البعض وهداية البعض، لما مر انه أخرج جواباً لقولهم: "ماذا أراد؟" فبين أنه أراد أن ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: 26]، يضل به من علم منه انه يؤثره، فيتحقق ما علم كما علم مع نفاذ سلطانه في ملكه بنفاذ مجتبه وارادته، فيكون فيما قلنا تحقيق ارادته وتحقيق علمه. وعن من قالوا أراد أن يهدي الكل، ولكن لم يهتدوا جميعاً لامتناع البعض عن خلق الاهتداء لأنفسهم، سواء اختيارهم مع علمه بذلك منهم، وهذا يؤدي إلى القول بابطال إرادته أو تغير علمه، فإنهم لو خلقوا لأنفسهم الاهتداء ولهم ذلك، لانقلب عليهم لانقلب علم الله جهلاً، ولو امتنعوا عن تخليق الاهتداء وقد أراد الله ذلك من الكل، فقد منعوا إرادته عن العناد والارادة التي لا يظهر أثرها تكون تمناً لارادته والقول بتجهيل الله وابطال سلطانه محال، فما لله مثله. والثانية: خلق الافعال، فإنه أضاف الاضلال والهداية إلى نفسه. وحقيقتهما خلق الاضلال وخلق الاهتداء، فيكون نصاً عليهم فيها. والعدول عن الظاهر لا يكون إلا بدليل. وقد عرفت أن ما ذكروا لا يدل على ذلك.

واعلم أن اللغة والناس من الصناعة البديعية والنشر وعلى ترتيب الالف وقد يقع على غير ترتيبه، وههنا لم يقع على تركيبه حيث قدم أولاً الذين امنوا على الذين كفروا، وعكس ثانياً حيث ذكر الذين اضلهم أولاً. والسر فيه أنه قدم المؤمنين في اللف تعظيماً لشأنهم واحماداً لأمرهم، وتأخير للكافرين من حيث أن المقصود من سوق الآية ذم الكفرة الذين يزعمون أن الاعتبار بسفر الجنة وكبارها ويغفلون عن الحكمة في التمثيل. فتقديم حال المؤمنين من كونهم على الحق والاعتداد بعلمهم ادخلوا في هذا التحقيق واعون في حال الكفرة لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: 32]. وقدم حال الكفرة النسخ جرياً على مقتضى السوق، فان السوق في بيان حالهم.

ثم كرر بعده ذكر حالتهم، تأكيداً لتقبيح حالهم بالتنصيص على بعض أوصافهم الذميمة. وقال عارف القرآن: بحث عجائب الربوبية باخبار غرائب الله، فمن كحله الله بكحل نور الحقيقة يرى بعين السر مشاهدات الصفات ويعشق بها ويبقى في طلب مزيد حقيقة بها، ويندرج بمهجته تحت احكامها لرسم العبودية ومتابعة المخاطبة. ومن أعمى الله قلبه عن مشاهدة تجليه، يظل في نكرة، ويفرق في بحر الضلالة. وقيل بين العبد وبين الله بحران، بحر النجاة وبحر الهلاك، وقد يهلك في بحر النجاة خلق كثير كما قال: ﴿وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: 26].

﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾

[سورة البقرة: 26]

قوله: "الفسق الخروج عن القصد"²¹⁴² هذا يشعر به أصله واللائح من قول البيضاوي: "من قولهم: فسقت الرطبة عن قشرها إذا خرجت. وأصل الفسق: الخروج عن القصد"،²¹⁴³ أشار به إلى أن معناه الأصلي الخروج عن القصد، ثم نقل منه إلى مطلق الخروج، سواء كان خروج الشيء عن قشره أو خروج المرء عن الإيمان ونحوه. فإذا قيل للكافر الأصلي، فالوجه فيه أضل، لحكم ما الزمه الفعل، واقتضته الفطرة السليمة فكان خارجاً عنه.

قوله: "فَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَائِزًا"،²¹⁴⁴ أوله: "يذهب في نجد وغورًا غائرًا"، النجد ما ارتفع من الأرض والغور ضده، والجوائز جمع جائزة من الجور بمعنى الميل عن القصد لا بمعنى الظلم، وغورًا عطف على محل في نجد يصف طوق المتعسفة في مشيهن جائزات عن الطريق المستقيم لسن في المغاور نلن عن الطريق المستقيم، ويذهبن تارة في نجد وأخرى في غور. قال الأعرابي: لم يسمع قط في كلام الجاهلية ولا في أشعارهم فاسق، وإنه كلام عربي، فلعل وجهه انه من شعراء الجاهلية.

²¹⁴² الزمخشري، الكشاف، (119/1).

²¹⁴³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (63/1).

²¹⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (119/1). من بحر الرجز، البيت لرؤية بن العجاج، وقيل لذي الرمة، وهو من شواهد الجر للمجاورة، أنظر: إعراب شواهد الكتاب،

قوله: "وفي الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة"²¹⁴⁵ يعني أنه يقال لمرتكب الكبيرة في الكتب الكلامية، ويدخل فيها الاصرار على الصغيرة، والأصح أن ما كان شنيعاً بين المسلمين وفيه هلكته حرمة الله والدين، فهو كبيرة، والا فهو وصغيرة، وكذلك الاعانة على العاصي والفجور والحث عليها من الكبائر | 176 ب | سقط العدالة ويقال للمارد، أي الشديد العقد من الكفرة، من جهة خروجه عن الاعتدال في ذلك الباطل، وأوضح معنى كونه بين المنزلتين غاية الإيضاح لأن لا يتوهم أن المراد لا يكون في الجنة ولا في النار على ما سبق إلى الأوهام بل هو مخلد في النار.

وقال البيضاوي: "ولا ارتكابها ثلاث درجات:

الأولى: التغابي وهو أن يرتكبها أحياناً مستقبلاً إياها.

الثانية: الانهماك وهو أن يعتاد ارتكابها غير مبال بها.

الثالثة: الجحود وهو أن يرتكبها مستصوباً إياها، فإذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربة الإيمان من عنقه، ولا بس الكفر. وما دام هو في درجة التغابي أو الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الإيمان، ولقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: 9]، والمعتزلة لما قالوا: الإيمان: عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل، والكفر تكذيب الحق وجحوده. جعلوه قسماً ثالثاً نازلاً بين منزلي المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما في بعض الأحكام"²¹⁴⁶ يعني أنهم يسلبون اسم المؤمن عن الفاسق الذي في درجته التغابي من الغباوة والانهماك الجد في الأمر واللجاج فيه نظراً إلى فقدان العمل فيه ويسلبون عنه اسم "كافر" أيضاً لعدم تحقق التكذيب والجحود فيه فينزلونه بين منزلي منزلتيهما لمشاركة كل واحد منهما في

²¹⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (119/1).

²¹⁴⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (64/1).

بعض الأحكام. أما مشاركته للمؤمن ففي نفي وجود والاقرار ولذلك يناكح ويورث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين. وأما مشاركته للكافر ففي ترك العمل فلذلك يذم ويعنف عليه ويضل ولا يقبل شهادته وولايته.

قوله: "أول من حد له هذا الحد: أبو حذيفة"²¹⁴⁷ وقيل بني هاشم، ولقب بالغزال لأنه يجلس في الغزالين. عنده عند ربيع له منهم، وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة مائة وواحد وثلاثين. وصاحب أبا هاشم عبد الله محمد بن محمد الحنفية، أخذ عنه، قال وواصل هو أول من أظهر المنزلة بين المنزلتين، لأن الناس كانوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال، فالجواب حينئذ يسمونهم بالكفر والشرك، والمرجئة بالايمان، والحسن البصري وأتباعه بالنفاق. فأظهر واصل القول بأنهم فساق غير مؤمن ولا كافر ولا منافق، بأن الأمة اتفقوا على إثم الفسوق دون ما عداهم من الايمان والكفر والنفاق، فقال عمرو بن عبيد القول: "قولك وإني قد اعتزلت مذهب الحسن في هذا الباب". فقليل: "سموا المعتزلة لذلك"، وقيل لأن قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو، واعتزل عمرو منزل قتادة، واجتمع عليه نفر من أصحاب الحسن، وكان قتادة يقول: "إذا جلس مجلسًا ما فعلت المعتزلة". وقال عبد القاهر البغدادي: لأن الحسن البصري طرده من مجلسه حين قال بالمدينة "بين المنزلتين". وخلود النار مع الخروج عن الكفر، فاعتزل عنه وسار إلى مسجد البصرة، وأظهر بدعته، فقال الناس إنه اعتزل الأمة.

قوله: "ويقال للخلفاء"²¹⁴⁸ عطف على قوله: "الخارج عن أمر الله"، جمع أي الشطار كأنه خلع إزاره، وهذا المعنى هو المراد هنا وإن كان أعم، من حيث تناول العاصي ما عرفت، ولذلك قال البيضاوي: "أي الخارجين عن حد الايمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة: 67]"،²¹⁴⁹ وذلك بقرينة السباق والشياع،

²¹⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (119/1).

²¹⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (119/1).

²¹⁴⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (64/1).

كما أن القرينة في تلك الآية وقوعه صفة للمنافقين. روى الإمام الواحدي عن أبي الهيثم أنه قال: "الفسق قد يكون شركاً وقد يكون إنمًا، والذي أريد به هاهنا هو الكفر"²¹⁵⁰

وذكر قدس سره أيضا ما حاصله ان: "وتخصيص الإضلال بهم مرتباً على صفة الفسق"²¹⁵¹ الذي هو الكفر والعدول عن الحق، والافراد على الباطل المستفاد من تعديته، فعل الإضلال إلى الفاسقين، إذ هو منصوبٌ على أنه مفعولٌ ليضل الاستثناء لأنه مستثنى مفرغ نبأً على أن يسوقوا لما يستوفي مفعوله، يدل على أن الفسق هو الذي هيأهم لإضلال الله إياهم، أي لا تخلق فيهم الضلال بسبب ضرب المثل كرسى أبدى بهم المثل المذكور وأبدى بهم أي أوصلهم إلى الضلال. ففي كل واحد من الفسق وضرب المثل سبب لضلالهم بانكار ضرب المثل والاستهزاء به، باعتبارين وبينهما بقوله: "وذلك لأن كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم | 177 أ | بالباطل صرفت وجوه أفكارهم عن حكمة المثل إلى حقارة الممثل به، حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروه واستهزؤوا به"²¹⁵² فسببه الكفر لضلالهم، لصرف وجوه أفكارهم عن التفكير في حكمة المثل، الذي يحصل به العلم لحقانيته، إلى النظر إلى حقارة الممثل الذي نشأ منه الانكار والاستبعاد، بحيث يرسخ بذلك جهالتهم الكائنة فيهم، وتزداد ضلالتهم التي كانوا عليه. فأشار قدس سره بذكر الجهالة إلى ما أفاده قوله: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: 26]، إذ قد عرفت أنه قائم المقام لا يعلمون. وسببه ضرب المثل لانكارهم حقانيته واستهزائهم به. فكل واحد من ضلالة كفرهم وانكارهم ضلالة على حدة، والضلالة الثانية المرتبة الأولى ومسببة عن ضرب المثل. الضلال المرتب غير ضلالهم السابق الحاصل فيهم، وأنه مؤد إلى المرتب.

²¹⁵⁰ الواحدي، التفسير البسيط، (282/2).

²¹⁵¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (64/1).

²¹⁵² البيضاوي، أنوار التنزيل، (64/1).

وبهذا يضمن ما قال طرف من أهل الاعتزال، أنه تعالى أخبر فيه أنه لا يضل إلا من فسق أولاً، فضل وخلق فعل الضلال في الدار السابق، لا يتصور من حيث أنه إثبات الثابت كتحرير المحرر، وتسديد المسدد فيدل ذلك على صرف الاسناد عن الظاهر والتأويل بالوجه الذي ذكره.

ويندفع أيضاً ما قال ابن الكمال من أن كون احتمال الجملة "ماذا أراد الله بهذا مثلاً؟" جواباً لما في ذلك لماذا على ما نقل عن البيضاوي، ثم تأباه بقوله: "فإن التمثيل لا يناسب أن يراد به الإضلال، قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: 21]"،²¹⁵³ وذلك لأن نفاق الكلام صريح في أنه يضل بسببه الفاسقين لانكارهم وعدم تفكرهم فيه. وذلك الضلال إنما يكون لإرادة الله فيرده به الضلال، لكن باعتبار علمه الشامل. فإنكار أصل الانخداع لا ينافي أن يكون ضرب الأمثال ليتفكر فيه أهل الكمال، ويكون ذلك مقصوداً بالذات منه، وإن كان الأول مراداً بالعرض والجملة أن الهداية والإضلال من الله حقيقة، والاهتداء والضلال من العبد حقيقة، والجبرية لا يرون فعل العبد المعتبر له، لا يرون والمعتزلة لا يرون فعل، وقد رد ووردنا قول الفريقين قبل هذا، والهداية في حق من اختاره قال تعالى: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ [الرعد: 27]، والإضلال في حق من اختاره ويضل الله الظالم، والحاصل أن السؤال للمسيئين ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [هود: 18]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: 81]، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ [يوسف: 52] ونحو ذلك، والحسن للمحسنين ﴿وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 97]، ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69]، ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 134]، فهو يتولى الصالحين ونحو ذلك. والإضلال إذا أضيف إلى الله يكون بمعنى خلق الضلال، وإذا أضيف إلى الشيطان يكون بمعنى التزيين والوسوسة، وإذا أضيف إلى الأصنام يكون بمعنى التسبب، قال: ﴿وَلَا ضَلَّيْنَهُمْ﴾ [النساء: 119]، وإذا أضيف إلى نحو فرعون يكون بمعنى الدعوة، قال

²¹⁵³ تفسير ابن كمال باشا، (125/1).

تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ [طه: 79]، ﴿رَبَّنَا أَرِنَا اللَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ [فصلت: 29].

﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ﴾

[سورة البقرة: 27]

قال البيضاوي: "صفة للفاسقين للذم وتقدير الفسق"،²¹⁵⁴ وقد يكون لمجرد الثناء أو الذم. إذا كان الموصوف معلومًا للمخاطب قبل إجراءه ورشه عليه نحو: "جاءني جيدًا الفاضل العالم" أو "الفاسق الخبيث" قد يكون لمجرد التقرير والتأكيد إذا أفاد الموصوف معنى ذلك الوصف قبل إجرائه عليه، نحو: أمثال "دابر لا يعود" و"نفخة واحدة" "وإلى حين اثنين"، وقد يكون بمجرد الترحم، نحو: "أتاك زيد البائس الفقير" كما أنه معلوم بوصف كونه خارجًا عن طاعة، معلوم أيضًا بوصف كونه ناقضًا لعهد الله، لأن النقض على العهد صفة لازمة للفاسقين. فإن كل فاسق ناقض لعهد الله قاطع ما أمره بوصل. فلذلك كانت الصفة هنا للذم والتقدير والتقليد جميعًا. وجوز أن يكون انتصابه على الذم لا على الثناء، وأن يكون الموصول مع وصلتيه في محل الرفع بالابتداء وخبره جملة أولئك، فيكون المبتدأ مع خبره جملة استئنافية لا تعلق لها بما قبلها، ويكون جواباً لما يقال "ما حال هؤلاء الفاسقين؟" فأجيب بأن الذين ينقضون عهد الله أولئك هم الخاسرون. والظاهر تعلقه بما قبله، ولذلك أيضًا يمكن أن يكون خبراً مبتدأً محذوفاً، أي "هم الفاسقون".

قوله: وفك التركيب²¹⁵⁵ قال البيضاوي: "وأصله في طاقات الحبل"،²¹⁵⁶ يعني ان النقض فسخ التركيب

الواقع بين أجزاء المركب حبلاً كان ذلك المركب | 177 ب | أو بناء أو نحوها نقلاً إلى هذا المعنى من فسخ

²¹⁵⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (64/1).

²¹⁵⁵ الزمخشري، الكشاف، (119/1).

²¹⁵⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (64/1).

طاقات الحبل، فاذا الحبل كان مؤلفاً من الطاقات، ثم فرقت طاقاته وأفسدت تأليفه فقد نقضته، ونقض الشيء سمي نقيضاً من حيث انه يهدم ذلك ويرفع حكمه.

قوله: "من أين ساغ استعمال النقض في إبطال العهد؟"²¹⁵⁷ النقض إذا كان عبارة عن الفسق وإبطال التركيب، يجب أن يكون متعلقاً بأمر مؤلف من الأجزاء، ولا تأليف في عهد الله تعالى وأمره، ولا يجوز أن يُطلق على إبطال العهد وإرشاده وتقدير الجواب، إلا إذا كان الاستعمال في إبطال العهد مبنياً على تشبيه العهد بالحق، من حيث أن العهد سبب لارتباط أحد المتعاقدين بالآخر، كالحبل، وعلى إطلاق اسم المشبه به على المشبه كما في قوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: 103].

قوله: "إن بيننا وبين القوم حبلاً"،²¹⁵⁸ أي عهود، إن اشتعارة الحبل تصريحية، من حيث أن اللفظ المستعار مذكوراً صريحاً فيهما بخلاف ما نحن فيه، فإنه من قبيل الاستعارة بالكناية، من حيث أن اللفظ المشتمل، وهو لفظ الحبل المشبه به، مذكوراً فيه كناية، حيث لم يذكر إلا اللازم، الذي هو النقد، لينتقل منه إلى المقصود كما هو الشأن فذكر العهد فيه ذكر للحبل بطريق الكناية، لذا المعتبر في الكناية هو المكنى عنه لا المكنى، فكان ذكر المستعار له مطوياً في الكلام بهذا الاعتبار، فيتحقق بذلك شرط الاستعارة، وهو أن يطوى ذكر المستعار له، ويكون معناه مراداً بلفظ المستعار منه، بأن يذكر لفظ المشبه به، ويراد المشبه.

وقال البيضاوي: "لفظ الحبل كان ترشيحاً للمجاز، وإن ذكر مع العهد كان رمزاً إلى ما هو من روافده وهو أن العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين"²¹⁵⁹ فأشار قدس سره إلى أنه في الثاني قرينة لاستعارة الحبل للعهد، من حيث كون النقل من لوازم الحبل وتوابعه، لا من لوازم نفس العهد، ولا يكون ترشيحاً لأنه يكون بعد تمام الاستعارة ومتفرعاً عليها، والاستعارة لا يتم إلا بعد ذكر القرينة، فهي لا تكون ترشيحاً. وفي الأول كان

²¹⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (119/1).

²¹⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (119/1).

²¹⁵⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (64/1).

ترشيحاً للاشتعال المصرح به، وهي استعارة الحبل للاهل لكونه ملائماً للمستعارة منه، ومتفرعاً على الاستعارة بعد تمامها، بقريبتها، فإن إضافة الحبل إلى الله قرينة دالة على كونه مستعاراً للعهد، فإن الاستعارة بها تعين أن يكون النقد ترشيحاً لأنه ذكر ملائماً مستعاراً منه بعد تمام الاستعارة بقريبتها.

ثم، اعلم أنّ صاحب المفتاح قد ذكر أنّ قرينة الاستعارة بالكناية قد تكون أمراً مقدوراً وهمياً، وقد يكون أمراً محققاً "كأنياب الربيع"، فيعلم منه انفكاك المكنية عنده عن التخيلية. وقد أشار إلى انفكاك التخيلية عن المكنية في نحو "مخالب المنية"، الشبيهة بالشبع، فلا لزوم بينهما عنده أصلاً. وأما عند غيره، فالتخيلية لا تنفك عن المكنية لأنّ التخييل اثبات اللوازم، وهي الكفاية، لا يمكن بدون اثبات اللواجن. فتعين عدم الافتكاك، وقد تنفك المكنية عنها كما في الآية. فإنّ النقض مشتبه في ابطال العهد على ما صرح به المصنف، فيكون النقض استعارة تصريحية، حيث مشبه ابطال العهد بنقيض الحبل، ثم استعمل لفظ المشبه به على المشبه على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية. فها هنا استعارة مكنية في العهد، وليس معها تخيلية إذا كان النقد مستعملاً في إبطال العهد، فلم يدل ذلك على أن في العهد استعارة مكنية، بل يدل على ذلك من حيث أن استعارته للابطال انما صاغت من حيث تشبيههم بالعهد بالحبل. فلولا استعارة الحبل للعهد، ولم يحسن بل تصريح استعارة النقد للابطال. فالضابط في قرينة الاستعارة بالكناية عند غيره، أن يقال: إذا لم يكن للمشبه مذكور تابع يشبه لازم المشبه به. كان ذلك اللازم إذا أثبت للمشبه باقياً على معناه الحقيقي، وكان اثباته له شعارات تخيلية، كما في "أظفار المنية". وإن كان تابعاً كذلك، كان اسم ذلك اللازم مستعاراً لذلك التابع، استعادة تصريحية، كالنقد المستعار لابطال، وكالافتراض المستعار لبطش الشجاع وفتكه، وكالاعتراف المستعار لانتفاع الناس بالعالم. فقد ظهر أن المثني لا يستلزم التخيلية عندهم أصلاً، وأن قريبتها قد تكون استعارة تحقيقية، فإن اللفظ في التخيلية مستعمل في معناه الأصلي، وإنما

التصرف في إثباته لشيء ليس هو له، كالأثبات كاثبات الأظافر للمنية والنقد وتحليل الأجزاء هنا مستعمل في الإبطال المشبه | 178 أ | بمعناه الأصلي، وهو فسخ المركب.²¹⁶⁰

وقال ابن الكمال: "الفسخُ وفكُّ التركيب، وأصله في طاقات الحبل، واستعماله في العهد من باب الاستعارة بالكناية بإيراد صفة المستعار منه دون إيراد، لينبّه بالرمز على أن العهد حبلٌ في ثبات الوصلة بين المتعاهدين، وعلى هذا لا يلزم أن يكون النقض مستعملًا في معنى الإبطال منقولًا عن معناه الأصلي، كما أن استعارة الأسد للشجاع واستعارة البحر للعالم بطريق الكناية لا يلزمها خروج الافتراض والاعتراف عن معناها الأصليين، بل نقول: مقتضى تلك الاستعارة أن يكون ما به الكناية قارئًا في معناه الأصلي حتى يكون من خواصّ المستعار منه حقيقة".²¹⁶¹

وأنت خبير بأن الإبقاء على أصله يستلزم وجود معناه الأصلي في هذه المواضع بالنظر إلى لفظ المكنى به، وهو العهد والعلم والشجاعة. فإذا قيل: فليوجد بالنظر إلى المكنى عنه، وهو الحبل والأشد والبحر، قلنا: فلا يكون لإيراده حينئذ معنى بالنظر إلى المقام، سوى النخيل، ولا يخفى ما فيه.

وقال التحرير: اختلاف أقوال القوم إلى ثلاثة، حيث إنهم من كلام القدماء أن الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور كالشبع مثلاً، وصرح صاحب المفتاح أنه اسم المشبه المستعمل في المشبه به كالمنية، المراد بها الشبع، ادعاء يجعله مرادفًا فالاسم الشبع على عكس الاستعارة التصريحية .

وصاحب الإيضاح أنها لتشبيهه المضمّر في النفس حتى فهم بعض الناظرين في هذا الكتاب أن الاستعارة السبع للمنية في قول "شجاع يفترس أقرانه"، الافتراض مع أنه استعارة تصريحية لإهلاك الأقران، فهو كناية عن استعارة الأسد للشجاعة. إذ الكناية لا تنافي إرادتها الحقيقية، لكن المقصود بالقصد الأول هو التنبيه على أنه أشد

²¹⁶⁰ أنظر: السكاكي، مفتاح العلوم، (384).

²¹⁶¹ تفسير ابن كمال باشا، (127/1).

الافتراس وسائر ما للأسد من اللواء بالضرورة. ثم هذه الكناية من قسم الكناية في النسبة، أعني أثبات الأسد به للشجاع والحبلية للعهد للقطع بأنه ليس كناية عن المسكوت عنه نفسه بل دال على مكانه.

قوله: "ابن التيهان"²¹⁶² هو أبو الهمام، مالك بن التيهان بتشديد وكسرها؟ ذكره في "جامع الأصول" وغيره، ومثل النيحان للعريض المقدام من تاج شوح وسح إذا اشرف وتها. ذكر أبو العلاء المعري أنه يُروى بكسر التاء وفتحها، وقال المرزوقي: وفعلان بفتح العين ولا يجوز أن يُروى بكسر، لأن "فعلان" لم يأت في الصحيح بشيء المعتل عليه. وهكذا نُقل عن سيويه، والمقصود الاستشهاد لاستعارة الحبل للعهد صريحاً. ثم القطع لنقيضه، وبيعة العقبة الثانية للأنصار قبل الهجرة، وكانت في ثلاث عشرة من النبوة، والبيعة الأولى في سنة إحدى عشرة منها. وقوله: "إن سكنوا بدل من هذا" مع الفصل بالخبر، قال عليه السلام: "لا إيمانَ لمن لا أمانةَ له، ولا دينَ لمن لا عهدَ له".²¹⁶³

﴿عَهْدَ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 27]

قوله: "العهد الموثق"²¹⁶⁴ هو الميثاق، وذكر بعض الاشتقاقات إشارة إلى أن فيه معنى الميثاق، والموثق ما مصدر ميمي بمعنى أحكام الشيء، وأن اسمه موضع بمعنى موضع الأحكام. يُقال "وثق الشيء" إلا أن فيه بالضم "وثاقه"، أي صار وثيقاً، أي محكماً، ووثقه وأوثقه أي أحكمه، شده بالوفاء، وهو القيد والعهد في اللغة، الوثوق أو موضعه، والوثوق لا بد له من متعلق، يوثق، ولذلك قال البيضاوي: "ووضعه لما من شأنه أن يُراعى ويتعهد

²¹⁶² الزمخشري، الكشاف، (119/1).

²¹⁶³ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: الدارقطني، المصدر: علل الدارقطني: 2533، حكم المحدث: تفرد به أبو هلال الراسبي عنه، وغيره يرويه عن قتادة، عن الحسن

مُرسلاً، والمرسل أصح.

²¹⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (120/1).

كالوصية واليمين"،²¹⁶⁵ ويُقال للدار من حيث أنها تراعي بالرجوع والتاريخ، لأنه يحفظ في الصحاح العهد المنزل، الذي لا يزال القوم، إذا رجعوا إليه، أي إذا توجهوا ومالوا عنه إلى الوجه الذي ينوونه، قريباً كان أو بعيداً، والنوى الوجه الذي ينوبه المسافر من قرب أو بعد.

وأما القول: "ورحت الكتاب بيوم كذا" مثل ارحته، فلا ينافي في ذلك بل يوافق قوله: "واستعملوه" في وجوه التصريف. ويقال أيضاً للقبول والالتزام والاقرار. يقال اخذ عهده أي حمله للقبول والاقرار فاقروا التزم فالمراد بعهد الله المعهود المحكي من وصيته وأمره. وقد جاء لوعده الجنة في قوله: ﴿وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ [الحج: 47]، ومنه قوله: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: 40]، ومنه قوله: "أوفِ بِعَهْدِكُمْ" بعد "أَوْفُوا بِعَهْدِي"، أي ادوا فرائضي التي | 178 ب | أمرتكم بها، وجاء لليمين في قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [النحل: 95].

قوله: "ما ركز في عقولهم من الحجة على التوحيد"²¹⁶⁶ أي، أعطاهم الفعل وجعلهم بحيث يتمكنون من الاستدلال على وجوب وجوده ووحدانيته وصدق رسوله، فإن العقل كافٍ في تحصيل هذه الأشياء بلا توقف على الشرع، اتفاقاً. وأما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف فيه، فعند الأشاعرة بالشرع وعند المعتزلة بالعقل. فالله لما أعطاهم العقل وركز في عقولهم حججاً تالية على هذه الأمور ومكنهم من الاستدلال بها عليها، صار كأنه وصاهم بها ووثقها عليهم.

قوله: "وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 172] نصب لهم دلائل ربوبيته، وركز في عقولهم ما يدعوهم إلى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم: الست بربكم؟"، قالوا: "بلى". فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة الاشهاد، والاعتراف على طريق التمثيل.

²¹⁶⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (64/1).

²¹⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (120/1).

قوله: "أو اخذ الميثاق عليهم"²¹⁶⁷ عطفًا على ما ذكر، وقوله: "فيما تقدمه" متعلق بذكره وتعلقه باخذ المشاة بعيدًا، وضمير "صدقوه" لرسول الله، وكذا الضمائر قبله، مبني على أن المراد بالناقضين أخبار اليهود، وهو الموافق لما روي عن الحسن أن المستهزئين بضرب المثل بالبعوض ونحوهم هم اليهود. ومعنى "أوف بعهد بما عاهدتموني عليه الإيمان" وقوله: "في الإنجيل" أي في شأنه ووعد أنجاله، ولا سيما أن يكون هذا الكلام في الإنجيل أيضًا كما قال لنينا: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزم: 5] أي القرآن، وقوله: "وما ضيعوا" عطف على اسرائيل، وكذلك ما قبله من الماء وكذلك أحسن صنعه ونشره عطف على حسن صنعه، وفي عهده التفات لا حسن صنعه لأنه مثل: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] ، وميثاق الله من وضع الظاهر موضع المضمرة تصريحًا لاستحقاقهم لذلك حيث قاموا بالنفاق ممن يستحق ذلك. ويجب عليهم القيام بعهده، وكيف عطف على حسن صنعه النظر إلى المعنى، وبناءً على أنه كيف أحسن إلى القائمين بالعهد؟ ونبأ إلى أنه كيف أحسن إلى القائمين بالعهد؟ وكيف أنزل البأس بالمنافقين له؟ أو كيفية إنزاله وقوله: "لأن اليهود" تعليل من المصنف وبيان نقلهم العهد بالنسبة إلى عيسى عليه السلام، إذ لا معنى للاخبار في الإنجيل بنقضهم العهد وإنزال النعمة بهم على سبيل المفتي بالنسبة إلى محمد، وأشار إلى أخذ الميثاق منهم بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 187] أي بالفعل ولا تكتمنونه أي بالفعل، وإلى نقضهم بقوله: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [آل عمران: 187] أي كفروا به وكتموا نعمته واشتروا به ثمنًا قليلًا وهو عرض الدنيا.

قوله: "وقيل: هو اخذ الله"²¹⁶⁸ لم يعطفه على الوجهين السابقين إلا انه ليس في قوتها.

قوله: "وقيل: عهد الله الى خلقه"²¹⁶⁹ لا خفاء في أن ليس المراد بعهده الذين ينقلون عهد الأنبياء، لأنه لا نقض منهم، ولا عهد العلماء، لأنهم ليسوا الفاسقين الذين أضلهم الله بضرب المثل. الأيراد البعض كعلماء

²¹⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، (120/1).

²¹⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (120/1).

²¹⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (120/1).

اليهود، فتعين أن يراد العهد الأول العام لذرية آدم فيعود إلى الوجه الأول، أعني ما ركز في عقولهم وشبه اليهود فيعود إلى الوجه الثاني، وقيل هذا الكلام ذكر استطراداً لبيان أن العهد معقود، كما يكون مأخوذاً على الأعم بأنهم إذا بعث اليهم رسول صدقوه، ويكون أيضاً مأخوذاً على النبيين بأن يبلغوا أحكام نبوتهم وعلى العلماء بأن يبينوا الحق ولا يكسبوه، وليس المقصود أن هذه العهود الثلاثة من المنقول المذكور. وقيل هو قصد العرب حين ضللتهم أهل الكتاب وشجعوهم بعبادة الأصنام، كما أخبر بقوله: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [فاطر: 42]، أي من أهل الكتاب، فلما جاءهم انه محمداً ما زادهم إلا نفوراً، فطبعهم هو النفور. وقيل كل من أسلم، فقد قيل عهده في توحيد عبادته، والامتنال بأمره، والانزجار بزجره، والثقة بوعده، والرضا بحكمه، ونقضه الاعراض والاعتراض، واختيار الاعتراض وطلب الاعراض. وقيل من العهد "بدر" العبد اذا نزل به مخدور ان يلازم التوبة ويجانب الشرور، ونقضه العود إلى مألوف الفساد، ومراجعة التغاضي المعتاد، وترك الانقياد حينئذ.

﴿مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾

[سورة البقرة: 27]

قوله: "وهو ما وثقوا به"²¹⁷⁰ فسر الميثاق وهو في الأصل الموثق أي العهد لما وفق به العبد على انه اسم آلة كالمفتاح والمجرات | 179 أ | اللاتي للفتح والحرث وهو الدلك الشديد ومفعال يكون الة كما ذكر أو صفة لمبالغة الفاعل كمعفار ومقام في مبالغة عطية واستقم بمعنى كثير السقم وهو المرض، يقال عطرة عطرا فهو عطير وسقى ما يسقم سقما فهو سقيم وكلاهما من باب علم أو بالتوفيق والاحكام على أنه مصدر أو اثم بمعنى المصدر بناءً على ما نقل عن ابن عطية، أن مفعالاً ما جاء مصدر أولاً عدوه من أنبيته فيكون كالعطاء بمعنى الإعطاء. قال الشاعر:

²¹⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (120/1).

أَكْفَرًا بعد رَدِّ الموتِ عني ... وَبَعْدَ عَطَائِكَ الْمَائَةِ الرَّتَاعَا²¹⁷¹

أي إعطائك والرباعية السن التي بين الثنية واللباب. ويقال للذي بلغ رباع، وذلك من الغنم ما دخل في السنة الرابعة، ومن البقر وذوات الحوافد في السنة الخامسة، ومن ذوات الحق في السنة السابعة. أما على تقدير عود الضمير إلى العهد، فليس لعهد العهد كثير معنى.

وأما على تقدير عودته إلى الله، فليس لقولنا "ينقضون عهد من بعد عهد الله" معنى، وجعل التوثيق على إرجاع الضمير إلى العهد، من جهة الناقدين بالقبول، لأنه أدخل في تقرّيعهم وتقبيح حالهم حيث نقضوه بعدما أحكموه بأنفسهم، وجوز البيضاوي أيضاً أن يكون من جهة الله بالآيات والكتب. وعلى إرجاع الضمير إلى الله بالآية والكتب الميثاق إليه، جميع ذلك صحيح، سواء فسر العهد بما ركز في العقول وبتصديق الرسول، فإنه على الأول يجوز أن يكون منهم بالقبول، أي الاستعداد والتمكن، أو منه تعالى بتأييده، الأدلة السمعية، وكذلك على الثاني، ولك أن تقول تقريباً لا تخصيصاً، على الأول التوثيق بالآيات والكتب، وعلى الثاني بالقبول والالتزام بما ورد من الله العليّ العلام.

ولم يذكر البيضاوي رجوع الضمير إلى الله بناءً على أن عبد الضمير إلى المضاف أشهر، وأظهر من حيث أن المقصود من "فوق الكلام" دون "المضاف إليه"، وذكر أن من الابتداء الغاية فإن النقل بعد الميثاق، ولعل ذلك جار على الوجهين، أما على المصدر أو على الاسم. فلان التقدير بعد حصول الميثاق وقيل زائدة، وليس بشيء.

وقال بعض العارفين إشارة فيه إلى أهل الفترة الذين سلكوا طريق أهل القصة ثم رجعوا إلى ما عليه عادة القوام من الرخص والتأويل، فمن هذا شأنه فقد زاغ عن محجة المشاهدة وتخير في أودية الغفلة ونبههم في سراب

²¹⁷¹ من بحر الوافر، والبيت للقطامي التغلبي، واسمه عمير بن شبيب، وهو ابن أخت الأخطل، من كلمة له يمدح فيها زفر بن الحارث الكلابي، وهو من شواهد

الفقدان، محجوباً عن مشاهدة الرحمن، ومن ذلك قال عليه السلام: "أعوذ بالله من الحور بعد الكور"،²¹⁷² أي من النقصان بعد الزيادة، وقيل: "من فساد أمورنا بعد صلاحها".

﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾

[سورة البقرة: 27]

القطع والقطيعة مصدران، إذ أن الثاني مختص بكونه "مقطوعاً"، أي يقطعون ما أمر به أن يوصل القطع والقطيعة مصدرًا. أن الثاني مختص بكونه مصدرًا لقطع الرحمة، أي قرابته، يقال: "قطع رحمه"، "قطيعة" إذا لم يُراعِ حقوق القرابات التي أمر الله بوصلها، وقطعت الشيء قطعاً، أي ابنته وفرقته عن أصل جامع، وقطعت المسافة قطعاً، أي عبرتها وتجاوزتها، وقطع مائي الركبة قطعاً وقطاعاً، أي انقطع وذهب.

قوله: "قطعهم الأرحام"²¹⁷³ هذا ما ذهب إليه البيضاوي، حمله على العموم، حيث قال: "يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى، كقطع الرحم، والإعراض عن موالاته المؤمنين، والتفرقة بين الأنبياء عليهم السلام، والكتب في التصديق، وترك الجماعات المفروضة، وسائر ما فيه رفض خير. أو تعاطي شر فإنه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل"،²¹⁷⁴ وذلك أوثق بالعدل المفسر بالتفسيرين المذكورين، وانسب لعموم كلمة ما فاتها في محل النصر على أنها مفعول لهم وعلى موصولة، وأمر الله به صلتها وعاهدها، وأمر حذف مفعوله الذي يتعدى إليه بنفسه إلى ما أمرهم به وأن يوصل على ما صرح به قدس سره إما في محل النصب على بدل من ما أو في محل الخبر على أنه بدل من ضميره، وحسنه لفظاً ومعنى إما لفظاً فللقرب التابع من المتبوع، وإما معنى فلان المعنى حينئذ يقطعون ما أمر الله لوصله. وعلى الأول يقطعون الوصف، مع النظر عن كونه مأموراً به، ولا شك أن الدم يقطع الوصل المأمور به أشد وأقوى من الدم لقطع الوصل مطلقاً. واليهود قطعوا صلة الأرحام من

²¹⁷² الراوي: عبدالله بن سرجس، المحدث: ابن عساكر، المصدر: معجم الشيوخ، الجزء والصفحة: 1222/2، حكم المحدث: حسن صحيح.

²¹⁷³ الزمخشري، الكشاف، (120/1).

²¹⁷⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (65/1).

حيث أنهم كانوا من بني إسرائيل وهم أولاد إسحاق ابن إبراهيم، ونبينا كان من أولاد إسماعيل ابن إبراهيم، وكان بينهم وبينه | 179 ب | قرابة العمومة حيث كان كل واحد منهما من أولاد عم صاحبه، ثم إنهم قطعوها وكذبوها وعادوها أشد العدااء. وقطعوا مشركي العرب وأظهروا منه لأن قرابته عليه السلام معهم أقرب وقد هجوه، وقطعوا الرحم بينه وبينهم، وقيل إنهم عادوا كل العرب وقابلوهم، مع أن العرب من أولاد إسماعيل وهم أولاد إسحاق وهم بهذه المعادة قاطعون للأرحام، وقد أمروا بوصلها. وثبت أيضاً أن موالاة المؤمنين ومحبتهم مما أمر بوصله، كما أن موالاة الكفار مما نهي عنها وأمر بقطعها، ثم إن الكفرة أعرضوا عن موالاتهم إلى المعادة فقطعوا به ما أمروا بوصله، وأيضاً أمروا أن يصدقوا جميع الرسل والكتب، فمن فرق فقد قطع ما أمر بوصله، وكذا الجماعات المفروضة بمثل قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2]، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: 3]، وقوله: عليه السلام "وكونوا عبادَ اللَّهِ إخواناً"،²¹⁷⁵ "عليكم بالسَّوَادِ الأعظم"،²¹⁷⁶ أي لما أجمع عليه الجماعة الكثير من الأمة فإنهم لا يجتمعون على الضلالة، بل تمثل قوله تعالى: ﴿وَارْكَبُوا مَعَ الرَّاكِبِينَ﴾ [البقرة: 43] على مذهبه لأن الصلاة مع الجماعة واجبة عند الشافعي، فمن تركها فقد قطع المأمور به، وكذلك كل ما فيه خير أو ترتيب شرط من قطعها فقد قطع الوصل نحو ألا يوصل القول بالعمل، وأن تقول بما لم تعمل حتى يندرج تحت قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 44] ، وقوله: ﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (2) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: 2-3]، ونحو ذلك قوله: طلب الفعل ممن يودونك، عبارة البيضاوي القول الطالب للفعل ولفظ الأمر قد يطلق على نفس الصيغة التي يطلب بها الفعل فيكون الفعل أيضاً بمعنى المصدر، القول الطالب بمعنى المقولة، وقد يطلق على المعنى المصدري الذي هو التكلم بتلك الصيغة المخصوصة.

²¹⁷⁵ الراوي: أبو هريرة، المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم: 2563، حكم المحدث: [صحيح].

²¹⁷⁶ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: ابن حزم، المصدر: الإحكام في أصول الأحكام، الجزء والصفحة: 592/1، حكم المحدث: لا يصح.

وعليه كلام المصنف فيكون القول أيضا بمعنى المصدر، واسناد الطلب إلى القول، وهو فعل الأمر من قبيل اسناد الفعل إلى سببه ودليله ان أبا الحسين المعتزلي شرط أن يكون القائل على حقيقته من المطلوب منه الفعل، ولم يكنفي بإستعلائه نفسه وزعم علوها، والشرط عند الجمهور ومن المعتزلة الاستعلاء لا العلو حقيقة الأمر بهذا المعنى واحد الأوامر. ثم نقل لفظ الأمر من هذا الموضع من هذا المعنى إلى الأمر الذي هو واحد الأمور على طريق تسمية المفعول به بالمصدر. فإن كل أمر من الأمور التي صدرت عن شخص، إما مأمورًا به حقيقة أو يصدر عنه بسبب داع يدعوه إليه. وعله يترتب ذلك الأمر فشبه ذلك الداعي والعلة بالأمر. ففار الأمر المذكور كالمأمور به، فسمي الأمر تسمية للمفعول به بالمصدر. والتشبيه لتسميته شأنًا أي ليس إلا في كونه مصدرًا بمعنى المفعول إذ هو مقصود حقيقة وليس مأمورًا الا على طريق التشبيه. يقال "شاءت" "شاء" "شئت شأنه" أي قصدت قصده وضمير اليه ويقول له وبه وله للأمر ومن يتولاه مفعول يدعو المنصوب في أمره يعود اليه.

وعن جبر بن مطعم رضي الله عنه أنه سمع النبي عليه السلام يقول: "لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ"²¹⁷⁷ قال سفيان يعني قاطع رحم، رواه البخاري. وعن جابر رضي الله عنه خرج علينا رسول الله ونحن مجتمعون فقال: "يا معشرَ المسلمين! اتَّقُوا اللَّهَ وَصَلُّوا أَرْحَامَكُمْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ ثَوَابِ أَسْرَعٍ مِنْ صَلَةِ الرَّحِمِ، وَإِيَّاكُمْ وَالبَغْيِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَقُوبَةِ أَسْرَعٍ مِنْ عَقُوبَةِ بَغْيٍ، وَإِيَّاكُمْ وَعُقُوقَ الْوَالِدَيْنِ، فَإِنَّ رِيحَ الْجَنَّةِ يَوْجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَلْفِ عَامٍ، وَاللَّهُ لَا يَجِدُهَا عَاقٌ، وَلَا قَاطِعٌ رَحِمٍ، وَلَا شَيْخٌ زَانٍ، وَلَا جَارٌّ إِزَارَهُ خِيَلَاءٌ، إِنَّمَا الْكِبْرِيَاءُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"²¹⁷⁸، وعن أبي بكر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَا مِنْ ذَنْبٍ أَجْدَرُ أَنْ يُعَجَّلَ لِصَاحِبِهِ الْعُقُوبَةُ مَعَ مَا يُدَّخَرُ لَهُ، مِنَ الْبَغْيِ وَ قَطِيعَةِ الرَّحِمِ"²¹⁷⁹ رواه ابن ماجه والترمذي وقال: حديث حسن وصححه الحاكم، وقال: صحيح الإسناد ورواه الطبراني وقال فيه: "من قطيعة الرحم والخيانة والكذب". "إِنَّ أَعْجَلَ الطَّاعَاتِ ثَوَابًا صَلَةُ الرَّحِمِ وَإِنَّ أَهْلَ الْبَيْتِ

²¹⁷⁷ الراوي: جبر بن مطعم، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 5984، حكم المحدث: [صحيح].

²¹⁷⁸ الراوي: جابر بن عبد الله، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الترغيب: 1245، حكم المحدث: ضعيف جدًا.

²¹⁷⁹ الراوي: أبو بكر نفع بن الحارث، المحدث: الترمذي، المصدر: سنن الترمذي: 2511، حكم المحدث: حسن صحيح.

ليكونون فُجَّارًا فننمو أموالهم ويكثر عددهم إذا وصلوا أرحامهم"²¹⁸⁰ ورواه ابن حبان في صحيحه فعرفه في موضع ولم يذكر الخيانة والكذب وزاد في آخره: "وما من أهل بيت يتواصلون فيحتاجون"، وروى عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أتاني جبريل عليه السلام فقال: هذه كيلة النَّصَفِ | 180 أ | من شعبان، والله فيها عتقاء من النار بعدد شعور غنم كلب، لا ينظر الله فيها إلى مُشْرِكٍ، ولا إلى مُشَاحِنٍ، ولا إلى قاطع رَحِمٍ، ولا إلى مُسْبِلٍ، ولا إلى عاقٍ لوالديه، ولا إلى مُدْمِنٍ خَمَرٍ"،²¹⁸¹ رواه البيهقي في حديث يأتي بتمامه ان شاء الله.

﴿وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾

[سورة البقرة: 27]

لم يذكر المصنف ههنا ناشئاً أحاله على ما ذكره في قوله: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 11]. وقال البيضاوي: "وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ بالمنع عن الإيمان والاستهزاء بالحق، وقطع الوصل التي بها نظام العالم وصلاحه".²¹⁸²

وتقريره ان الفساد خروج الشيء عن الاعتدال اللائق وان الصلاح ضده فيكون الافساد اخراجه عنه. ومن المعلوم أن أعدل أحوال المكلف والإيمان فيكون المنع عنه أكمل وجوه الافساد بالمنع عنه والاستهزاء بالحق لكونه أخبث وجوه المعاصي التي يخرج بها المكلف نفسه عن الإيمان. ومن جملة استهزائهم بالحق عن طريق الاستهزاء قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلاً؟ هكذا قال الشارح المرحوم. لكن لا يخفى عليك انه لو أريد فساد المكلف في نفسه وخروجه عن اعدل احواله لعمل بالامتناع عن الإيمان أيضا لا يبقى حينئذ لقوله: "في الأرض زيادة فائدة" مثله في

²¹⁸⁰ الراوي: أبو هريرة، المحدث: ابن حبان، المصدر: المجروحين الجزء والصفحة: 504/2، حكم المحدث: [فيه] أبو الدهماء يروي المقلوبات ويأتي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات فبطل الاحتجاج به إذا انفرد.

²¹⁸¹ الراوي: عائشة أم المؤمنين، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الترغيب: 1247، حكم المحدث: ضعيف جداً.

²¹⁸² البيضاوي، أنوار التنزيل، (65/1).

قوله: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 11] فالظاهر انه اراد منعهم الغير عن الايمان وقف عليه الاستهزاء بالحق فانه لم يرد خروج نفس المكلف بالاستهزاء به عن اعدل احواله؛ بل أراد خروج ما في الأرض بسبب ذلك عن صلاحه، على ما ذكر قدس سره هناك من الاخلال بالشرائع والاعراض عنها يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم، فكونه إفساداً في الأرض، إما باعتبار المال أو باعتبار المسبب على السبب، ويؤيد ذلك توصيفه بالوصل بضم الواو وفتح الصاد، جمع وصلة وهي ما يقع به الأصول. وعلى الوصل المأمورة على ما ذكر في قوله: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ [البقرة: 27] بقوله: "التي بها نظام العالم"،²¹⁸³ تحقيقاً بمعنى كون قطعها إفساداً في الأرض. وفي الخبر، أن من تهاون بالصلاة فقد أذى جميع الخلائق من أصل الأرض والسموات، فإن الملائكة يفرحون بصعود أنوار الأعمال الصالحة إليهم من المطعمين ويتأذون من انقطاعها عنهم وبشأن معصية لعل المطر ينقطع فيقل النبات بسببه فيضيق عيش أهل الأرض من السباع والوحوش والطيور ونحوها.

وقال أبو منصور يحتمل وجهين، أحدهما أن الحقيقة بأن يتقاطعون الفساد بأنفسهم من القتل والاعتصاب، كما في قوله: ﴿وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: 33]. والثاني أن يُفسدوا بطريق التسبب، فإنهم يأمرؤن الناس بالمنكر وينهون عن المعروف، فيقع الناس في الفساد بسببهم، فنُسب الفساد إليهم بطريقة التشبيه بطريق التسبب مجازاً.

ولا يخفى عليك أن الاحتمال على وجه البديل على طريقة الجن، إذ يلزم حينئذ الجمع بين الحقيقة، ولقائل أن يقول: يحتمل أن يُراد مفارقة الذنوب والمعاصي ومفارقة الطاعات والميراث، فإن جميع ذلك إفساد في العالم النفس ومملكة الوجود على ما أشار إليه الشارحون بإذن المرحوم، لكن لا يكون حينئذ لقوله: "في الأرض زيادة"، اللهم إلا أن يُقال فائدته التنبيه على أن ما كان محلاً للعباد لا يناسب أن يُجعل محلاً للفساد، على ما مر اليه في قوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ﴾ [البقرة: 30].

²¹⁸³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (65/1).

﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾

[سورة البقرة: 27]

قوله: "لأنهم استبدلوا"²¹⁸⁴ إشارة إلى أنهم جعلوا باطلاق الخاسرين عليهم بمنزلة التاجرین على طريق الاستعارة المكنية، حيث استبدلوا شيئاً بشيء. وذلك لأنه لما جعل الخسارات للفاسقين الموصوفين بالآوصاف المذكورة، وجب أن يتحقق منهم كالتجارة التي هي مبادلة المال بالمال، وما يتكرر عليها من الخسران، أو ما يشبه تلك المعاملة. وما يتفرع عليها فإنه قد يطلق الخسران على أن لا يترتب على الفعل ما يقصد منه؛ بل يكون عاقبة الأمر المكروه تشبيهاً له بضیاع رأس المال، حيث ضاع فيه أصل الفعل برأسه وما تحقق منه هو الثاني فاستعير الخسران لذلك استعارة تصريحية، ثم جرت استفادة تبعية، فصارت هذه الاستعارة التصريحية التبعية قرينة لتلك الاستعارة المكنية وهي كونهم بمنزلة العاجزين. أما تحقيق ما يشبه التجارة منهم، فلأنهم تمكنوا بالوفاء وغيره من الصفات | 180 ب | الجلية، وكان ذلك مما يفيدهم ربح الحياة الأبدية والسعادة السرمدية. فبدلوها، وكان ذلك التبدیل بمنزلة التجارة المتعلقة بالأعيان، من حيث اشتمال الجميع على معنى المبادلة. فكانوا بمنزلة التجارين. أما كونهم خاسرين، فات عنهم بمنزلة رأس المال، وهي التمكن من تلك الصفات، فضاع بذلك ربح الحياة الأبدية والسعادة السرمدية. فبقوا خاسرين محرومين، معذبين. ثم إنَّ ضمير "ها" يقابلها للنقل والقطع والفساد، وضمير "ثوابها" ثم إنَّ ضمير "عقابها" للنقض والقطع والفساد، وضمير "ثوابها" للوفاء والوصف والصلاح. وانما اعتبر الاستبدال في هذه الصفات لأنها المذكورة في حقهم بقوله: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 27]، الآية.

وعبارة البيضاوي "أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ" الذين خسروا بإهمال العقل عن النظر واقتناص ما يفيدهم الحياة الأبدية، واستبدال الإنكار والطعن في الآيات بالإيمان بها، والنظر في حقائقها والاقتباس من أنوارها، واشتراء النقص بالوفاء، والفساد بالصلاح، والعقاب بالثواب"،²¹⁸⁵ أشار بقوله: "باهمال العقل عن النظر" إلى حمل العهد

²¹⁸⁴ الزمخشري، الكشاف، (121/1).

²¹⁸⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (65/1).

على ما ذكر فيه، أو بقوله: "واقتناص ما يفيدهم الحياة الأبدية" إلى ربح رأس المال، الذي هو النظر للعقل، ويقول: "واستبدال الانكار والطعن في الآيات بالإيمان بها"،²¹⁸⁶ إلى حمله على الفساد بل للرسول وانزال الكتاب، فلو لم يذكر قوله: "واشترى النقص بالوفاء" لكان أولى، إذ المذكور أولاً هو بيان النقص؛ اللهم الا أن يقال اراد تصريح السابق وتعميمه لغير المذكورين أيضاً وكذا لو قال بابدال الفعل والاهمال بالنظر والاستدلال لأنه تفسير للخبران ولا يتفرع على الاستبدال كما عرفت، ولو القطع الوصل أيضاً لكان أصوب، فالاعتذار بأنه فسر الفساد بمن درج فيه الوصل فاكتفى بذكره عن التعرض للقطع لائح عن خدشه وقوله: والعقاب بالثواب أي باستبداله به اشارة إلى فوات الربح، كما ان استبدال الصفات الجليلة اشارة إلى فوات رأس المال، فلاح منه أنه لو لم يذكر قوله: "واقتناص ما يفيدهم الحياة الأبدية" أصلاً وذكر به لكان في آخر الكلام لا في اثبات لكان أوجه إذا المقصود منه فوات الربح وهو موجود في الكلمة مختص بالاول ويعني عنه ذكر العقاب بسبب، قيل: من نقض العهد ان " **يخسر كلفه** " من شهوده ومن قطع ما أمرت بوصله، وان يتخلل أوقاتك نفس " **بكلمة** " عن القيام لحقه، ومن إفسادك في الأرض ساعة يجري عليك، ولم يندم فيها على مشاهدته.

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 28]

قوله: "معنى الهمزة في كيف"²¹⁸⁷ عبارة البيضاوي "استخبار فيه إنكار"،²¹⁸⁸ أي ليس باستفهام. وقد قال الراغب: "والفرق بينهما أن الاستخبار قد يكون تنبيهاً للمخاطب وتوبيخاً ولا يقتضي جهل المستخير، والاستفهام بخلاف ذلك"²¹⁸⁹ فليت شعري، ما مراد ابن الكمال بقوله: "للاستفهام عن الحال، والمراد: الإنكار

²¹⁸⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (65/1).

²¹⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (121/1).

²¹⁸⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (65/1).

²¹⁸⁹ الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (134/1).

والاستبعاد والتعجب، وليس فيه معنى الإخبار وإلا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي²¹⁹⁰، ولعله وقع في نسخة مطالعته الاخبار موضع الاستخبار. فتخيل ما تخيل حال الشيء تابعة لذات، أي يوجد بوجوده، وينتفي بانتفاءه، يعني أنه من حيث كونه بمنزلة خاصة، المساوية فيكون امتناع ثبوت الذات لمستتبعاً لامتناع ثبوت الحال، ضرورة انتفاء التابع بانتفاء المتبوع، والعارض بانتفاء المعروض. وإذا كان امتناع ثبوت الحال تابعاً له ولازمًا لامتناع ثبوت الذات، كان انكار الحال انكار للذات بطريق الكناية، من جهة أن حال الشيء تابع لذاته، ورديف لها، وكما يكفي باثبات التابع والردف عن اثبات المتبوع والمردوف. فكذا في جانب الانكار، وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من أن غاية الشيء حال الشيء، أن يكون لازماً له، وانتفاء الملزوم لا يستتبع انتفاء اللازم. ولو سلم فتحقق التاب عن انتفاء اللازم لا يوجب تحقق المتبوع، أعني انتفاء الملزوم. فلا ينتظم ما ذكر من التفريع، لقوله: "وكان انكار الحال انكار الذات". وعلى تقدير الانقطاع، فلا معنى لتعليقه بأن حال الكفر تابع لذات الكفر، بل ينبغي أن يقال لأنه انتفاء الحال تابع لانتفاء الذات.

قوله: "وذلك أقوى في انكار الكفر وأبلغ"²¹⁹¹ قال البيضاوي: "وأوفق لما بعده من الحال"،²¹⁹² بمعنى قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: 28] إلى آخره. وقيل وجه الأوفقية المراد بما علمهم بأحوالهم المقتضي خلاف الكفر فيكون نفع جميع أحوال الكفر المقتضي لنفيه موافقاً لتلك الحال بالضرورة، وقيل وجهها أن الأوفق لبيان علمهم بالأحوال | 181 أ | التي تصرفهم عن الكفر، والاستخبار عن الحال التي تدعوهم إلى الكفر، فإنه حينئذ يكون واحداً من الملبط والمنكر من قبل الأحوال، بخلاف ما لو قيل "يكفرون وكنتم"، وبالجمل لا يردده ما قيل: منشأ دعوة الأوفقية العقول عن أن مع الحال في الموضعين ليس بواحد، فذلك لأن الأوفقية لا تتوقف على وحدة على وحده مع الحال، كما لا يخفى على من تأمل في المقال، ولأن سلم فهو كذلك في الحال، والله عنده العلم

²¹⁹⁰ تفسير ابن كمال باشا، (129/1).

²¹⁹¹ الزمخشري، الكشف، (121/1).

²¹⁹² البيضاوي، أنوار التنزيل، (65/1).

بحقيقة الحال. و"كيف" ههنا لإنكار الحال لعموم الأحوال، ولأن توجه الإنكار والنفي إلى مطلق الحال حيثما يوجب العموم، أو لأنه وجب على ذلك بمقتضى المقام لوجود الصارف اللازم.

وذكر الفاضل أن للكفر اختصاص بالعلم بالصانع والجهل به، فالمعنى ههنا في الحال العلم، أي كفروا، أم في حال الجهل، والحال حال العلم بمضمون القصة الواقعة، حالاً، والعلم به يقتضي أن يكون للعقل علماً بأن له صفاتاً متصفاً بالعلم والقدرة وسائر صفات الكمال، وعلمه بأن له هذا الصانع صارف قوي عن الكفر، وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوي مظن التعجب، وتعجب وإنكار وتوبيخ فيكون سوق كذلك ورجح ذلك بأن كيف في مثل هذا الموضع يكون سؤالاً عن حال الفاعل؟ عند مباشرة العمل؟ لا عن حال العقل نفسه مما هو بمنزلة التابع له والرديف. الا يرى أن معنى "كيف يجيء زيداً ركباً أم ماشياً؟" وأجيب بأن مراد المصنف أيضاً هذا، وهو مراد بحال الكفر، لا ينافي كونه تابعاً له. الا يرى إلى ما ذكره في السؤال الآخر من استبعاد ما آل اليه المعنى وهو على أي حال "يكفرون" في حال علمكم بهذه القصة، ثم جوابه بأن هذا السؤال لإنكار الذات بإنكار الحال، لا للاستفهام عن الحال تنافي القطع باثبات الحال.

هذا ما ذهب اليه التفتازاني، فقال مولانا: "والفرق بينهما"، ذكره السكاكي وبين كلام البيضاوي أن فيه تخصيص الحال المنكرة المستفادة من "كيف" بحال العلم بالصانع. وقال: "الجهل به" وجعل الصارف المهم بالصانع، والبيضاوي عمم تلك الحال وجعل الصارف [القوم] ²¹⁹³ المهم المقتضية خلاف الكفر ويرد على خلاف السكاكي أولاً من قوله: "إلا أنه أفراد على فعل كان سؤالاً عن الأحوال التي" إلى آخره، وإنما يصح إلى "كيف" على صفة الاستفهام؟ وأما إذا أريد بها نفي ذي الحال مع الحال فلا. وثانياً ان التخصيص خلاف الاصل إلى ضرورة تدعو اليه، وإلى العلم بالصانع، وثالثاً للاستفادة من الملزوم ولا حاجة اليه لبعده وانسب بالمقام منه. ورابعاً ان في نظائره في نظائر هذه الآية في القرآن كثيرة وتاويله لا يجري.

²¹⁹³ ساقطة من (ح).

فيما ظهر أن مختار البيضاوي هو التحقيق الذي بالعقول، حتى إذا تأمل في عبارات الكشف من ظهر لك أن مراده عند المختار السكاكي حيث قال: أولاً: كان فيك كان قيل كيف يكفرون بالله، وخاصة هذه، أحالكم إنكم كنتم أمواتا ونظفوا في أصلاب آبائكم، فجعلكم أحياء ثم يميتكم بعد هذه الحياة، ثم يحييكم، ثم يحاسبكم. وقال ثانياً: كانه قيل كيف تكفرون بالله وأنتم علمون بهذه القصة وبأولها وآخرها. وثالثاً: حالها كأنه قيل ما أعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه. وقال رابعاً: فإن قلت: "من أين لك اجتماع الكفر مع التي ذكرها؟"، والعجب أن التفتازاني ذهب إلى أن مراده هو مراد السكاكي واحد، وأعجب منه أنه استدل عليه بما ذكره في السؤال الأخير من استبعاد ما الإليه المعنى وهو على أي حال يكفرون في حال علمكم بهذه القصة ثم جوابه بأن هذا السؤال لانكار الذات بانكار الحال لا للاستفهام عن الحال لتنافي القطع باثباته، فإن المتبادل من عبارته أنه جعل حوش السؤال الاستفهام المدلول عليه بقوله: "كيف تكفرون" يدل على عدم الجزم بالحال، وهو ينافي القطع باثبات الحال المدلول عليه بقوله: "وكنتم أمواتا"، وجعل حاصل الجواب أن الاستفهام ليس على حقيقة بل لانكار الذات | 181 ب | بانكار لازمه ولا يلزم الجمع من والتردد وليس كذلك بأن حاصل السؤال ان ما ذكرتم يعرض بفتح دلالة "كيف" على انتفاء جميع الاحوال وهو ينافي اثبات الحال بعدهم؟ وحاصل الجواب ان نفي الاحوال بالعموم ليس بمقصود بالذات بل بالسفل منهم، وهو لا ينافي اثبات العرض للاحوال، وهو مخالف لمختار السكاكي. ولو سلم ان حاصلهما ما ذكره ليس لا يفيد مطلوبه لانه لا يدل على مختار السكاكي. ولك ان تمنع الواجب على كلام السكاكين. أما أولاً فليس الصحة أقوى. إذا اريد بها نفي ذي الحال لان الاختصاص يظهر في اللزوم انما يكون بذلك. وأما ثانياً فلأن التخصيص يكون اصلاً بما يدل عليه ولا يخفى كون ما ذكره مخصصاً. وأما ثالثاً فليس العلم بالصانع صريح كقبول وكنتم أمواتا على سبيلي. وأما رابعاً فليس [جريانه]²¹⁹⁴ في النظائر غير لازم

لأنها واردة على أخرى وان يمنع دلالة عبارات المصنف فانما يدل فانها انما تدل على ان الصارف القوي علمهم تلك القصة لا على عموم الاحوال المتكررة او المنكرة كما لا يخفى.

﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾

[سورة البقرة: 28]

قوله: "لم تدخل الواو على كنتم أمواتاً"²¹⁹⁵ عني ليس هذا مما وقع الجملة الفعلية الماضية، حال ليجتاح إلى طويل. والواو والحالية هنا عاطفة، لماذا قصد عطف مضمون الكلام المشتمل على جمل مختلفة على قبلها كما ذكر في قوله تعالى: "وبشر الذين آمنوا". ما هو حال عنه اشارة إلى ان المعتبر في الحال المتعارفة وقوع العامل للحاضر الذي هو جنان تكلم المتعارفة لزمان وقوع العامل لا الحاضر الذي هو زمان المتكلم بالمقتي بصحة قولنا جاء زيد في السنة الماضية وقدرك وسيجيء زيد مركب وفي التنزيل بل سيدخل وفي التنزيل: ﴿سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: 60] فان قلت ينبغي أم لا شرط في الماضي وان لا شرط في المضارع المجرور، وعن حروف الاستقبال وان يصح "جئت وقام الامير"، "سيجيء زيد" سيركب لصحة المقارنة والحضور وقت النقل على ان قد انما يفيد التقريب إلى الحال الذي هو زمان المتكلم لان زمان وقوع العامل بل ربما يفيد التقييد كما في جاء زيد قبل هذا الشهر بل وهو قد ركب الامير قلت اشتراط التخلي بعده بالحضور حول وقوع العامل من جهة كونها في الاصل إلى الحاضر في الجملة، فان الماضي الاستقلال بالماضي لا يفيد المقارنة وان كان العامل ايضا باعتبار ربما توهم انه ماض بالنسبة اليه سابق عليه واشتراطوا التجرد عن علم الاستقبال لمثل ذلك وليكون مما صلح للحاضر، فتأمل في قوله: "على أي حال يكفرون؟"، نجد أن كيف إذا وقع بعده كلام تام، فهو محل النصب على الحال، ولهذا يُجاب بالحال، مثل: "راكبا"، والجواب: "كيف جاء زيد؟" منه الحال، مثل: "كيف جاء راكبا أم ماشيا؟" بخلاف: "كيف زيد؟" فهو خبر. أي على أي حال هو صحيحًا أو سقيمًا، والبدل صحيح أم سقيم في ثم فيه اشارة إلى

²¹⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (121/1).

أنه انما تعد من الظروف لكونه في معنى الجار والمجرور، حتى أنه في قول: "كيف زيد" وقع خبراً، مثل: "أين زيد"، لا اسم مرفوع المحل، كما يزعم بعض النحاس. قوله: "كالأقوال جمع قول" ويجمع على الأقيال أيضاً، أما الأقوال فاشتقاق القيل من القول، كالميت من الموت، وأما الأقيال على ما صرح به في سورة الدخان حيث قال: "لأنهم يتقيلون". وكلام الجوهرى مشعر بأن كلاهما من الواو. إلا ان من قال الأقيال لم يرجعه إلى الأصل؛ بل إلى مجرد لفظ "قيل" بالتحقيق.

قوله: "ويجوز ان تكون استعارة"²¹⁹⁶ لا خفاء في أنه من قيل: صم بكم عمي، سميت استعارة إلى ما عليه. والحاصل، أنا لا نسلم أن الموت عدم الحياة، عما من شأنه أن يكون حياة، بل عدم الحياة مطلقاً. ولو سلم، فالمعنى: "وكنتم كالأموات". والسؤال: بمثل امتناعه، أشد الظهر لظهوره الإلهي؟ الأمانة إزالة الحياة، وقد أطلقت الأولى على الجماد الذي لا حياة فيه. والجواب: أن الأمانة لا تستلزم أن تغييراً من الحياة إلى الموت، كما يقال: "وسع الدار وقصر الثوب" بمعنى: أوجده، عما أطلق الموت على الحالة الجمادية، إما حقيقة فلا اشكال. | 182 أ | وإما استعارة، فلزم الجمع بين المجاز والحقيقة بالنظر إلى الثانية في قوله: "أمتنا اثنتين". وحاصل ما ذكره البيضاوي، أن الحقيقة الحياة حقيقة للقوى لحساسية أو ما يقتضيها. وأما ورد لأن بعض الكلامين ذهب إلى الأول، وبعضهم إلى الثاني. عن ابن سينا، أن الحياة غير قوة الحس والحركة، لكن يقتضيها. فإن لم يمنع مانع لتحقيق تلك القوة، والا فلا. كما في عضو المفلوج يعلم به أن الحياة غير تلك القوة.

وقيل: "إذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي، بنوع حيواني حاصل عليه من المبدأ قوة حيوانية كل نوع من أنواع الحيوانات". لم تدرج بخصوص يناسب الأخبار والخواص المطلوبة منه. ثم من قوى أخرى على الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المتحرك، كل بتقدير العزيز العليم، ومجاز في القوة التامة، لأنه من طلائع الحياة، فكان إطلاق لفظ الحياة عليمًا من قبيل المجاز، باعتبار المآل، ولو بحسب الجنس. وفيما يختص الإنسان من الفضائل

²¹⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (1/122).

العلمية والكمالات العملية، لأنها كمال الحياة وغايتها، فكان إطلاق لفظ الحياة من قبيل المجاز باسم السبب على المسبب، والموت بايذاء الحياة مطلق على المعاني الثلاثة التي للحياة تقابل العدم والملكة. لا تقابل التضاد، فاللفظ المعرف بالحقيقة فيما يقابل الحي على القوة الحساسة، أو ما يقتضيها. فالموت الحقيقي عدم الحياة بأحد المعينين على الفعل، كما في العمى الطارئ بعد البصر، لا كمطلق العمى، ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنس عند استعادة الحياة موتاً، ومجازاً في المعاني المعلنين الحي على القوة التامة، وعلى الفضائل المختصة بالإنسان. إلا أن التقابل فيهما كالتقابل من البصر ومطلق العمى من حيث أن الموت بهذين المعانين المجازيين ليس عبارة عن عدم الحياة، لذلك المعنى عن من اتصف بالفعل بأن زوال الحياة بعده ليس شرط الموت المجازي بخلاف الموت الحقيقي. فإنه شرط فيه على قولي ثمان. جمع ذلك، إنما يتصور في الممكنات. وأما النظر إلى الله تعالى، حيويته عند الحكماء.

وأبو الحسن البصري من المعتزلة عبارة عن حجة اتصافه بالعلم والقدرة، فيكون مرسلًا من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وعند الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة عبارة عن صفة قائمة توجب حجة العلم والقدرة، ولا بنفس الصحة. فيكون استعارة لفظ الحية بهذه الصفة من قوة الحس، أو من القوة المتبوعة لتلك القوة، تشبيها لقوتها بأحد المعاني المذكورين، وأن كل واحد منها يقتضي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة. فقوله: قدس سره على الاستعارة فيتعلق بقوله: "أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة"،²¹⁹⁷ أو معنى قائم بذاته. فيكون الكل واحد في معنى الحياة في البادئ، والاستعارة بمعنى مطلق المناول. وبالجمل، لا يتصور وصفه تعالى بالحي مقابلة بالموت، فإنه الدائم الباقي، الذي به حياة كل حي. فسبحان من اتصف بكمال الصفات، وتنزه عن النقصان والأفات، وقضى

²¹⁹⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

على غيره بالحياة والممات. ومن ومن أدعية النبي عليه السلام: "أَعُوذُ بِعَزَّتِكَ، الذي لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الذي لا يَمُوتُ، والجنُّ والإنسُ يَمُوتُونَ".²¹⁹⁸

﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾

[سورة البقرة: 28]

قوله: "يراد به الإحياء في القبر"²¹⁹⁹ لقائل أن يقول: لما لا يجوز أن يُراد مطلق الإحياء بعد الأماتة على ما يعم في القبر والنشور، فإن الفعل، وإن لم تدل على العموم، ليدل على المرة عامة الأمران الإحساس شدة ارتباطهما واتصالهما في الانقطاع عن أم الدنيا، وكون القبر أول منزل من منازل الآخرة عبر عنهما بلفظ واحد. وحينئذ لا يرد السؤال بأنه لما ترك ذكر أحد الإحياءين، وإن الإحياء من علم، قال: ﴿أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: 11]. وقد يدفع بأن العقل بدل على مصدر لا تدل على عمد ومعين الا للمجاز المحتاج إلى القرين، فلا دلالة ولا إرادة. فلا يتصور التعبير عن الإحساس | 182 ب | بلفظ واحد، ولا العموم للإحياء في القبر والنشور. وأنت خبير بأن التجاوز وعدم القرنية على تسليم قرار المنع. وقوله: "لأن الإحياء الأول قد تعقب الموت"،²²⁰⁰ يعني أن الإحياء الأول متصل بكونهم أمواتاً من حيث بالطور الأخير من أطوار جماديتهم. فقال البيضاوي: " وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا أَي أَجْسَامًا لَا حَيَاةَ لَهَا، عناصر وأغذية، وأخلاقاً ونطقاً، ومضغاً مخلقة وغير مخلقة. فَأَحْيَاكُمْ بِمَخْلَقِ الْأَرْوَاحِ وَنَفَخَهَا فِيكُمْ"²²⁰¹ فالظاهر أنه أراد من الجمع على معنى أنه كانت مادة كل واحد منكم قبل ما يكسو صورة الإنسان، جماداً لا حياة له، من حيث أنها ليست حالته عن كونه عناصر وأغبياء وأخلاقاً أو نطقاً أو مضغاً، ولم يذكر طور العلة لقربها، مع أن المقصود وليس تجمع الأطوار في قوله: "أجساماً لا حياة لها"،

²¹⁹⁸ الراوي: عبدالله بن عباس، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 7383، حكم المحدث: [صحيح].

²¹⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (122/1).

²²⁰⁰ الزمخشري، الكشاف، (122/1).

²²⁰¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (65/1).

إشارة إلى وجه الشبه، وإن كنتم أمواتا من قبيل التشبيه. بالطبع، يفهم منها أنكم في أطفال جماديتكم كالأموات من حيث أن وضع الحياة والإحساس عنكم في تلك الأطوار. التقرير عليه في الحياة والموت، وكلامه في الطوالع، حيث قال: "الموت عدم الحياة من شأن الحياة"، وقيل زوال الحياة عن ما وجد فيه الحياة. فعلى التقديرين لكفر التقابل بينهما تعليل العدم والملكة، ولقاء إن يقول جعله تشبيها، منه عن من عدم قوة وجه الشبه في المشبه، ومنه نعلم عدم جعله استعارة معانا الطرفين المذكوران. فالأولى أنه من إطلاق المقيد على المطلق، وقوله: "على الأرواح"، بناءً على ما ذهب إليه من صدور الأرواح، وإن اختلفوا في أن حدوثها قبل البدن أو حال حدوثه. ولكن الأولى أن يقول منفق الأرواح، إذ لا دليل فيه على تأخر خلقها، كما ذكر بل الظاهر من الأحاديث في تقدمه عليه بخلاف الأمور المطوفة بها، فإنها متراخية عما عطف عليه كان عن الإحياء الأول والإحياء به النشور عند نفخ الصور. فكونه متراخيا عن الآن يفهم منه أن حياة القبر متراخية عن الموت، وإن كان المشهور عدم كونها راسية عنه.

روي "إن الميت ليمسه ضعف" **بسم الله الرحمن الرحيم** إذا ولوا مُدبرين، حين يُقال لهم: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟" ثم إن كان المراد بالإحياء الثاني عن إحياء يوم نفخ الصور، تكون المراد بالرجوع بمعنى النشور يوم الحشر [والجزء] ²²⁰² والتلاقي بينهما ظاهراً، وفي الآية دلالة على عذاب القبر **بسم الله الرحمن الرحيم**. قال إبراهيم ابن جعفر: صممت القرآن سبعمائة مرة معها تفكر وتدبر، حتى استنبطت ثلاث آيات في اثباته، ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: 36]، يعني إلى الموت، ثم قال ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف: 25]، من طور أي القبر، لأنه في الأرض، والحياة بعد الموت، إنما تكون في القبر، وفيها "تموتون" بعد هذه الحياة في القبر، ومنها "تخرجون"، أي من القبر بالبعث. ﴿قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ﴾ [الجاثية: 26]، وهذا خطاب للإحياء، ذلك إلى أحبائهم بعد موتهم، لأن الإحياء لا يتصور، ثم يميتكم بعد هذه الحياة، ثم يجمعكم إلى يوم القيامة،

﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا﴾ [البقرة: 28]، أي في أرحام أمهاتكم، ﴿فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [البقرة: 28] في الدنيا، ﴿ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: 28] في الآخرة بالقبر.

﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

[سورة البقرة: 28]

بالبعث، فلا تمسك فيه للجسم، لأن المراد الرجوع إلى حكمه وأمره. واعلم أن البيضاوي ذكر في الخطاب ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون للكفار على طريقة الالتفات من " **النفس** " في "وأما الذين كفروا"، فليكون الإنكار أطيع، فإنه لما وصفهم بالكفر والضلال بقوله: "وأما الذين كفروا" وبشعر المقال بقوله: "ماذا أراد الله بهذا مثلاً" وبحسب الفعال بقوله: "هم الفاسقون" إلى آخره، ويولغ في توبيخهم على استعصيانهم، وكأنه قال من هذه صفاتهم كيف يكفرون بالله، أليس " **لنرجعكم سرور عليكم الكفر** " مع كونه مقرونًا بالمانع القوي. فعلى هذا يحمل الأمور المذكورة على الأدلة، لأن مدلولها يناسب الجهلة المنكرين. الثاني أن يكون للقبيلة، وأن يكون تأملًا جاريًا على أسلوب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا | 183 أ | رَبَّكُمْ﴾ [البقرة: 21] إلى آخره، فإنه يُعْمِّها أيضًا. فلما بيّن دلائل التوحيد لذلك والنبوة بقول رب ووعدهم على الإيمان بقوله: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: 25] ، ووعدهم على الكفر بقوله: "فإن لم تفعلوا"، بأن عدَّ عليهم النعم العامة. فمن هنا إلى قوله: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ﴾ [البقرة: 40] التي أنعمت عليكم، والخاصة لذلك فعل هذا، يحمل الأمور المذكورة على تعداد النعم، من حيث ان المقصود من الخطاب منه صدور الكفر منه، واستبعاده عنهم مع تلك النعم الجليلة، وبعبارة الغر، من حيث أنها، إن كانت مشكورة عليها، يناسب المذهبين، وإلا ناسب الكفار معنى العموم على الجهتين، وفي الخصوص بالمؤمنين لوحظ جهة الشكر، وهو الوجه الثالث. فعلى هذا، يحمل على تعدادها أيضًا ترغيبًا في شكرها والمداومة عليها. لكن شرف هذا الوجه الموت إلى الجهل، والحياة إلى العلم والإيمان. لأن ظاهر معناها هنا في [مقام]²²⁰³ الأمر، لأن

²²⁰³ ساقطة من (خ).

المؤمنين لا اشتراك لهم بين الفريقين، ولا وجه لتباعد الكفر عنهم، فإنهم يعلمون مما قيل "ما رَجَعَ الْمَاءُ مِنْ الطَّرِيقِ" بمعنى أن أحداً لا يشكر الله بعد تخصيصه بالمعرفة الحقيقية، وإنما يروونه مسلماً من لم يجمع المحال أن يصير العارف بكلا. وعكسه ليس بمحال.

وأما ما قيل: "حملوا الكفر على هذا الكفر"، فإن المقابل للشكر الباء في بلاد، لأنه يُقال كُفراً بالمنعم وبالنعمة، بل كفر المنعم والنعمة. ولأن بعضها بكرة ليس من النعم بوقوع يدفع بقوله: "يكذب بأنعم الله"، وبأن ذلك البعض على سليم أنه ليس منها وسيلة إليها، على ما صرح به قد فسر. قيل للآية على طريقة الحقيقة ثلاث مراتب: الأولى "وكنتم أمواتاً"، ثم أحياكم بمعرفتكم، وكنتم أمواتاً بجهلكم، ثم أحياكم بمعرفتكم، ثم يميتكم عن شواهد "كن"، ثم يحييكم به، ثم إليه ترجعون بحفظ أحكام الشرائع ومراء الحقائق، وثانيها "وكنتم أمواتاً"، فأحياكم بإحياء نفوسكم.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 29]

قول البيضاوي: "بيان نعمة أخرى مرتبة على الأولى، فإنها خلقهم أحياء قادرين مرة بعد أخرى، وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وتم به معاشهم"²²⁰⁴ وفيما يتعلق بترتيب هذه النعمة الدنيوية، فإن النعمة الأخرى، إذا كانت خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم، كانت مقدمة على بقائهم ملازمة، فيكون مقدمة على الإحياء. والثاني لتأخره عن البقاء، فلا يتصور على أول لتقديمها على ما قبلها، ويمكن أن يقال المراد بالترتيب المرتب القصدي الإيجادي، على أن فائدتي الثانية وهي الاستماع والاستدلال، وأما يظهر بعد الأول بحسب الدارين وعدّها كذلك. وباعتبار الفائدة قوي، أي قال البيضاوي لا على وجه الغرض، فإن الفاعل لعرض مستعمل به بل على أنه كالغرض من حيث أنها عاقبة العقل ومودة. يبدو أن يكون امتناع المكلفين في الأرض علة غائية حاملة له به على

²²⁰⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

خلقه، وقد ثبت إلى أن الفعل فعلاً لغرض بناء على أن الأمر، لو كان كذلك لكان مستكملاً بذلك الغرض، والمستكمل لغيره ناقص بذاته، فذاك محال على الله.

فإن قيل إنما يلزم الاستكمال بانفراد كان الغرض لازماً للفاعل، وإما إذا كان لازماً لغيره فلا، قلنا إن عدد ذلك إلى الغير، إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى مع عدم عوده إليه، ممتنع بذلك الغير، فيعود المحذور، وإن لم يكن أولى بالنسبة إليه، لم يكن تحصيل ذلك الغرض بذلك الغير غرضاً له، حاملاً له على الفعل. فإن الغرض العلة الفاعلة مؤثرة في فاعليته، وحالاً يكون أو ولي بالنسبة إليه، لا يكون له تأثير في فاعليته. وبهذا يظهر ضعف ما قال بأنه بالنسبة إليه لا يكون غرضاً داعياً، ولا نسلم الترجيح من غير مرجوح، لما لا يجوز أن يكون الأولوية بالنسبة إلى العباد مرجحاً، دفع ذلك الوهم بأن خلق ما في الأرض لاجل اشباع | 183 ب | الإنسان ليس على أن يكون الانتفاع عوضاً له، إنما عندما خلقه بحيث تضمن خلقه حكمة ومصلحة، وهي الآن موجودة فيه وكان خلقه مؤدياً إليها، وكانت هي مترتبة كما يترتب الغرض على الفعل. شبه بذات الغرض وأدخلت عليها باللام. العرض ملائم لليلة مستعارة لمعنى الحكمة [والمصلحة]²²⁰⁵ وبهذا ما قالوا أن أفعاله تعالى معللة بالحكمة بالحكم والمصالح، وإن لم يعمل بالأغراض والعلل الغائية، وقد أطنب السمرقدي الكلام هنا فلذا اختصرنا فيه قوله.

قيل: "لو بسط أو غيره بسط" إشارة إلى دفع ما يقال ان الآية الكريمة تدل على أن كل ما في الأرض خلق لأجل انتفاع الإنسان به ومعلوم أن في الأرض كثيراً مما لا نفع فيه كالحياة والعقارب والسموم ونحو ذلك قررت الدفع ان المضارة في الظاهر لكل نوع منها خاصة فيها نفع الانسان بالذات وبالواسطة، فإن الحياة غذاء للضبي وهو غذاء للإنسان، والعقارب وأسنانها غذاء للدجاج وهو غذاء للإنسان، والسموم يدفع بها الأعداء، فأحرى العالم أن يكون ملبساً للإنسان، فأولها مدخل فيه. وأما مسكن فأولها مدخل فيه أو غذاء له، أو دواء له، أو لها مدخل فيه، أو دفع مضرة منه. فذلك ظاهر في أنواع الأشياء وأجناسها. أما نفعاً جزئياً وإما نفع جزئياتها، والعلم

²²⁰⁵ ساقطة من (ح).

بذلك كالعلم بنفع هذه الحية تفسيراً مثلاً، فلا سبيل لنا إليه ولا حاجة فيه، وإجراء العالم بعضها محتاج إلى البعض موجد بالحكمة. ولذلك قال حكماء الإسلام ليس في العالم شيء ضار بالإصلاح، وإنما الضار بالاعتبار إلى بعض الجزئيات التي في العالم. وقوله: "أما العالم" فالنظر إلى معنى يتأدى إليه النظر ولا يحصل به ويحصل به من معرفة المبدأ بالنظر في عجائب الصنع ومعرفة المعاد بالنظر فيه من التذكير بالآخرة وبثوابها باعتبار الشمال على أسباب الإنس، فإنها أنموذج نعيم الجنة بعقابها من جهة اشتماله على أسباب الوحشة التي هي أنموذج عذاب النار. فضمير فيه وما فيه واشتماله لما في الأرض وما فيه عطف على مجرور فيه من إعادة الجار، وضميرها فيه الثاني يحتمل أن يكون في الأرض وأن يكون عما فيه الأول.

وعبارة البيضاوي: "بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها"،²²⁰⁶ وهذا أحسن من عبارة المصنف، لأنها محتاجة إلى المذكور من أن مراده بالنظر يتأدى إليه النظر. إلى آخر ما ذكر البيضاوي نقلاً عن صاحب الانصاف أن هذا مذهب فرقة من المعتزلة. وقال صاحب الانصاف أن هذا القول ذهب إليه جماعة من أهل السنة من الحقيقة والشافعية، واختاره الإمام في محصوله وجعله من القواعد الكلية، ولهذا ذهب إليه مختصاً بهم كما زعم. وقيل: ان ذكره البيضاوي فإنه من أكابر علماء السنة.

والانصاف أن الحق مع صاحب الانتصاف، لأنه لما صرح على التحسس اصحابنا، وإن قالوا إن الأصل في الأشياء النافعة الإباحة، إلا أن ورود الدليل سمع لکنهم على التحسس، بل على نص هذه الآية، واستدلوا بها عليها. فهي عندهم من القواعد الشرعية المستنبطة من النص دون الأحكام العقلية المبنية على العقل كما ذهبت إليه الفرقة المذكورة. فإذا قيل إن نص هذه الآية يقتضي إباحة الجمع مما له وجه تخصيص الأشياء النافعة، قلت إن الكلمة وإن عمت، لكن حكم خصها بالنافعة يدل على الاختصاص كما تدل أيضاً على النفي، كما أشير إليه بقوله: "أجلکم وانتفاعکم". ومعلوم أن اطلاق النفع مختص بالمنافع مما فيها.

²²⁰⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

وقال ابن الكمال: "التوقُّفَ في الانتفاع به على الرخصة من جهة الشرع، حتى يكون فيه دلالة على أن الأصل في الأشياء الإباحة"²²⁰⁷ وأنت خبير بأنه لا ينفيه ولا يقتضيه، | 184 أ | فتصح الدلالة، ومن ادعى فعلية البينة.

﴿مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾

[سورة البقرة: 29]

استدلال الاباحية بدلالاتها على ان خلق ما في الأرض للكل، على عدم جواز اختصاص أحد شيء. رواه البيضاوي بأنه لا يمنع اختصاص بعض البعض بأسباب عارضة، فإنه يدل على أن الكل كل، لا على أن كل واحد للكل، لكل واحد. معنى ذلك أن الآية إنما تدل على أن كل ما فيها من حيث هو كل، هو كل لكل الإنسان من حيث هو كل، فهو ينافي اختصاص البعض ببعض لأسباب شرعية كالشراء والإعارة والنكاح وغير ذلك. وإنما يصح الاستدلال بها على عدم اختصاص أحد بشيء، إن لو كان المعنى أن كل واحد مما في الأرض لكل واحد منكم وليس كذلك.

وقال ابن كمال: "إنَّ الحكمة والمصلحة في خَلْقِهِ انتفاعكم، وهذا لا يُنافي التوقُّفَ في الانتفاع به على الرخصة من جهة الشرع، حتى يكون فيه دلالة على أن الأصل في الأشياء الإباحة، ولا الاختصاص في البعض ببعض الطارئ بسبب بعض العوارض، حتى يُحتاج إلى أن يقال: إن الكل للكل على التوزيع، فإنَّ الاعتبارَ صلاحية الانتفاع بالفعل"²²⁰⁸

وأنت خبير بأنه لا فرق بين اعتبار صلاحية الانتفاع وبين اعتبار الانتفاع بالفعل، في أن الآية دلت على أحدهما على معنى كل واحد مما فيها لكل واحد شبهة الخصم فيحتاج إلى أن يقال أن المعنى أن الكل للكل، لأن

²²⁰⁷ تفسير ابن كمال باشا، (131/1).

²²⁰⁸ تفسير ابن كمال باشا، (131/1).

ما ذكر إلا إذا أقيم الاصل، وإن كان الاباحة لكن كثيرا ما يترك بوجود الصارف عنه، وعلى تسليم الفرق لكون ذلك طريقاً آخر في التوجيه، وما ذكره قدس سره طريق أيضاً وتعدد الطريق المسلك والأجوبة المتجاذبة مستجابة.

قوله: "ان أراد بالارض"²²⁰⁹ إلى آخره، تقرير المقام على ما يقتضيه المرام أن بعض أهل التفسير ذهبوا إلى أن المعنى "خلق لكم الأرض" بناء على أنها من قبيل ما اعتبر من التقديم والتأخير، كقوله تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾ [الأنفال: 12]، أي يضربوا الأعناق فما فوقها. فكان الحامل لهم على ذلك التأويل هو نفس الأرض لا غيرها، كما أن ما فيها فأشار المصنف إلى أن حملا على التقديم والتأخير خلاف الظاهر، ولا يركب بغير ضرورة. وتكون نفس الأرض مخلوقة لنا قد ذكر سابقا بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: 22]، فلا حاجة إلى أن يتعرض فيه إلى هذه الآية بحملها على خلاف الظاهر. فعلى تقدير يُراد بالأرض الغبراء، بحسب أن لا يدخل نفس الأرض والحكم، والا يتبادل كلمة ما إلا على أشياء نافعة في الأرض، الا بنفسها، لأن شيء لا يكفر في نفسها. وأما إذا أُريدَ بها جهة السفلى، فحينئذ يجوز أن يدخل في عموم كلمة "ما" بناء على أن الفراش وما عليها واقعة في جهة التنقل. فإن قيل: الجهاد كيف يحدث علواً واصلاً ولم يكن للسماء والأرض؟ قلنا: يكفي في التحمد وجسم واحد محيط بالكل، كروي، وكان موجوداً، وهو العرش، على أنه كما يجعل اليوم فرضية، يمكن بأن يجعل الممات كذلك. واستدل بها على حرمة أكل الطين، لأن المخلوق لنا في الأرض دون نفسها، فأكله تناول في ملك الغير بغير إذن المالك. وفيه بحث، لأن المأكل لا شك أنه من إنشاء الأرض، وأين جزء الشيء يُطَلَق عليه أنه في الكل، فأكل الطين أكل لا في الأرض، فكيف يكون حراماً؟ ولأن تخفيض الشيء بالذكر يدل على نفي الحكمة عما عداه، وقوله: "على الحال" من الموصول الثاني لأن كونه حالاً منه لا يناسب المقام، بناء على أن مقامه يقتضي المبالغة في كثرة النعم إلى المنعم عليه، وهي حال مؤكداً، لأن قوله: "ما في الأرض" عام، يؤدي مع كل، ولا دلالة لها على الاجتماع بخلاف لفظ الجميع.

²²⁰⁹ المبخشري، الكشف، (123/1).

وقال ابن الكمال: وهو للمبالغة في التكثير، لا للاستغراق، كلفظ "كل" في قوله: ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الحجر: 19]، وفي قوله: ﴿ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [النحل: 69]، لأن في الأرض مالا صلاحية فيها للانتفاع، ولا هو في معرض الاعتبار لكونه مستورا عن النظر،²²¹⁰ | 184 ب | وان الجزء الأول من كلامه مندفع بما ذكره في تقرير قول البيضاوي موفقا أو بغير واسطة، والجزء الثاني بما اعترف به ذات من أن الاعتبار صلاحية الانتفاع إلى الانتفاع بالفعل بتخليقه إياكم إلى قدرته، وانظروا في ما في الأرض لأجلكم، وبينه والتقصير في خدمته والاعراض عن عبادته أو يلاطف المؤمنين بعد ترسيخ الكافرين والفعل الذي هو خلق لكم ما فيها، فانتم في نعم الدنيا والمحصول نعم العقبى لكم ما في الدنيا بطريق الاصاله، والكفار بطريق التبعية ولكم نعيم الآخرة بطريق الخصوصية. كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الأعراف: 32] أي بالاصالة خالصة يوم القيامة، أي بدون الكفار من ماء الجنة. قال إخبارا عنهم: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الأعراف: 50].

وعن بعض أرباب الحقائق: خلق لكم ما في الأرض لتستقروا عليها، لا لتصرفوها في وجوه المعصية. وقيل: خلق لكم ذلك لتعدوا نعمة الله عليكم، فتقتضوا الشكر من أنفسكم، طلبا للمزيد على ما قيل: ﴿الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 29] ليكون الكون كله لك، وتكون أنت ملگا له. وقيل: خلق لكم ما في الأرض لاعتباركم وامتحانكم حتى يتبين من الصادق لتركها إلى خالقها، وبين المدعي سكونها إليها. وقيل: خلق لكم ما في الأرض جميعا لتطلبوه في الأشياء، في جمع الأشياء لأنه أظهر نفسه في مرآة الكون للعارفين والمحبين. وقيل: أعلى مقامات أهل الحقائق للانتفاع عن العلائق، وكيف خلق لكم جميع المخلوقات على معنى حصول الانتفاع

²²¹⁰ تفسير ابن كمال باشا، (132/1).

منها، فعلى الأرض تستقرون وكل مخلوق موجز له، وأشرفكم فيه الاكتمال وظهور ربوبيته تعرفونه، ففيها المساكن والمناكح البهية، والمناظر الثرية السوية.

﴿تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾

[سورة البقرة: 29]

قوله: "الاستواء: الاعتدال والاستقامة"²²¹¹ قال البيضاوي: "وأصل الاستواء طلب السواء، وإطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الأجزاء"،²²¹² والظاهر أنه رد على المصنف بأنه إن أراد أصل الاعتدال فليس كذلك، لأن أصله طلب السواء وإطلاقه على الاعتدال للعلة المذكورة، وإن أنه محمول عليه ههنا فظاهر البطلان لأنه من خواص الأجسام. وقيل لعللت كما الاستفعال، أن المصنف لم يدع للأعتدال الأصالة المطلقة. ويكفي لصحة كونها أصلية غايته أن يكون له أصل أيضاً ولا خير فيه. وقد يدفع الأول بأن بناء أفعال مستفاد منه مع الطلب بناء على أن يكون لانه قد يكون للتصرف والاعتماد، وانه بمعنى كسب، الا أن فيه معنى زائد وهو السعي والطلب للكسب، ومنه استعير قوله: "استوى إلى السماء" يعني من قوم من قولهم: استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستوياً يعني أن القصد إلى الشيء من غير أن للعطف على شيء آخر من خواص الأجسام أيضاً، فلا يصح أسناده إليه تعالى إلا إن هو مست بمعنى الإرادة والمشية، فلو ملك الاستواء بالقصد الكائن بالإرادة فقولته: من غير أن يريد هما من ذلك أي في تضاعف القصد إلى السماء على ما صرح به فيما بعد، وذكر ذلك تحقيقاً لمعنى الاستعارة، فإن هذا بمنزلة القول في تحقيق القصد الجسماني |185 أ| لكن، ما دُكر من سؤال، تم بهذا التفسير، يوحى أنَّ المعنى بين ما في الأرض والقفز إلى السماء، لكن يدفعه بك وكان معنى التراخي إلى آخره، وأشار إلى أنَّ ما دُكر أولاً من الجواب، إنما هو على سبيل الغرض والتقدير لتوجه السؤال. ويدلل البيضاوي أيضاً:

لن يكفي يعني بمعنى: "استولى وملك، كما في قول الشاعر:

²²¹¹ الزمخشري، الكشاف، (123/1).

²²¹² البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقٍ²²¹³

ورجح الأول، وهو أن يكون لمعنى قصد بأنه وقوع الأصل، وهو طلب السواء. لو استوى اليه كالفهم المرسل المعدى بها، فإنه لو كان بمعنى استوى لاستعمل على بدل بدله، وللتسليم المترتب عليه، المرتبة عليه الفاء، فإن الاستواء بمعنى الاستملاك والتملك، ووجود المستعلي عليه والفاء تقتضي تأخير وجوده.

قوله: "والمراد بالسماء وجه العلو"²²¹⁴ عبارة البيضاوي: "والمراد بالسماء هذه الأجرام العلوية"،²²¹⁵ أي إن أريد بالأرض الغبراء وجهات، أريد بها جهة السفلى، فهذا أحسن، ومن تعبير المصنف، إذ لا يظهر باعث على تفكير السماء بها بعدما فسر الاستواء بالقصد إليها بمشيئته وإرادته. فإنه لا يعتبر سبق الوجود ليرد الاشكال. ثم قيل اثبات الجهات العلوية والسفلية والإيهام والأيام الستة أو الأربعة. قيل خلق السماء أو الأرض بجمع على التقدير والتمثيل، وأنت خبير بأنه لا حاجة إليه في الجهتين، لأنه ترك ما يسمى الآن بالعلو والسفل، فكأنه قيل خلق لكم ما في جهة السفلى الآن، ثم استوى إلى ما في جهة العلو الآن. نعم، يحتاج اليه في أيام الستة والأربعة، لأن اليوم زمان طلوع الشمس، ولا شمس حينئذ. فيشار إلى قوله: "لم يلزم ما اعترضت به"،²²¹⁶ فإن قيل يلزم ان لا يكونوا فيها من خلق ما في الأرض والقصد إلى السماء في "شأن" وقد قال: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29] قلنا: هذا أيضًا ليس بلازم لجواز أن يكون في آخر غير ذلك التفسير. ثم ذكر لما ذكر وحمل على التراثي في الوقت لا يقتضيان إلا ان يكون من خلق ما في الأرض والقفز إلى خلق السماء زمان ممتد. والا يكون في أسماء القصد خلق لا يدل على أن لا يكفي فيما بين ما في الأرض والقصد إلى خلق السماء خلق شيء على

²²¹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1). نقل أن هذا البيت ليس من شعر العرب، وأن أهل اللغة لما سمعوا ذلك أنكروه غاية الإنكار، ولم يجعلوه من لغة العرب، قال ابن الأعرابي وقد سئل: هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا تعرف العرب ذلك، وهذا هو من أكابر أئمة اللغة. أنظر: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، انظر: ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، 372/1.

²²¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (123/1). ووردت في الكشاف بلفظ: "جهات العلو".

²²¹⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

²²¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (123/1).

ما وهم. وقوله: "لا لأنّ جرم الأرض تقدم خلقه خلق السماء"،²²¹⁷ رده البيضاوي بما حاصله، أن ما ذكرها هنا لتشجر من الأرض بل جميع ما فيها وذلك متأخر عن وجودها في الوقوع لقوله بعد ذلك "اخرج منها". إلا أنه إذا سلم تأخر وقوعها عن خلق السماء ولزم تأخر خلق ما فيها عن خلق السماء بالضرورة فلا يندفع التناقض إلا أن تستأنف "قدرنا للأرض" مثل "تعرف" و"تدبر". والأولى أن يقال "مثل تعرفوا وتدبروا" ليناسب ضمير الجمع في قوله: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا﴾ [النازعات: 27] لأنه الذي يدل على ذلك المقدر ويكون بعد ذلك طرفاً لهذا المقدر.

قوله: "حكاية"،²²¹⁸ قيل: "تفكروا" إلى إعادة خلقكم أشد، أم السماء أشد؟ ثم تجمع. وقيل: "رفيعاً"، فمن قدر عليه تقرر عليه. ثم قيل: "تعرفوا الأرض وتدبروا" أمر بعد ذلك. ثم استؤنف: إن قيل "دحاها دحياً" دلالة فيها حينئذ على تأخر دحو الأرض وخلق ما فيها عن السماء، حتى يناقض قوله: "ههنا" خلاف الظاهر. فإن الظاهر أن تكون الأرض بعد ذلك ذهاباً، من باب ما اضمر عامله على شريطة التفكير، أو على شريطة التقسيم | 185 ب | وأن يكون بعدها ظرفاً خالداً حالها، ويكون ذلك إشارة إلى البناء ورفع السمك، فالأوجه الأولى، وهو الحمل على التراخي. فإن قلت: "فهو أيضاً خلاف الظاهر"، قلت: لما شاع ذلك وشاع في القرآن وغيره من كلمات البلغاء، لم يعد خلاف الظاهر عتمته أن يكون خلاف الظاهر. وهو الحمل على الزمان، وهو مما يسوء الضرورة بخلاف الاستئناف بعدها، لا نظير له ولا ضرورة تدعو إليه.

وقال بعض النحارير واختلف في أن خلق السماء مقدم، أو الأرض، ولم يختلف في أن جميع ما مؤخرًا عن السماوات. فالأحسن أن يجعل الخلق ههنا بمعنى التقدير للإيجاد أو بمعنى وتقدير الإرادة. فالمعنى: أراد خلق ما في الأرض لكم، كما في ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: 6]، فلا تخالف قوله: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات: 30]، فإن المتقدم خلق السماء إنما هو تقدير الأرض وجميع ما فيها. وإرادة إيجادها والمتأخر عن خلق

²²¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (123/1).

²²¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (123/1).

السماء ايجاد الارض وجميع ما فيها. ويجوز ان يكون تقدير الكلام ثم هو الذي استوى إلى السماء فلا يلزم تأخر الاستواء عن الخلق. وأما قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: 9]، الوجه فيه ان تعذر الارادة وكذا قوله: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي﴾ [الرعد: 3]، فكأنه قال أراد ايجاد الأرض وما فيها في أربعة أيام ثم قصد إلى السماء تعلق إرادته بإيجادها.

﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾

[سورة البقرة: 29]

قوله: "الضمير في فَسَوَّاهُنَّ ضمير مبهم"²²¹⁹ لم يجعله عائداً إلى السماء باعتبار كونها عبارة عن الجهاد، بل جعله مبهماً منتشراً سبع سماوات، مثل "ربه رجلاً"، "ونعم رجلاً"، ويا لها قصة، ويا له من بعد، وويلها روحه، وهو كثير في كلامهم. فلا يريد يرد أن يقال: إن الضمير بما بعده ليس مقياسه. فإن النحاة حصروا المواضع التي تفسر الضمير فيها بما بعده في سبع مواضع: ضمير الشأن، والمجرور، والمرفوع، نعم، وبئس، وما يجري مجراها، وتأويل المتنازعين، إذا عمل "الله" ونحوها، وقد صرحوا في قولهم: "كل السماء"، وإن كانت واحدة، وفي غيرها ان ضميرها كن وكان يجوز مبهماً من التفتيح والتشويق والإيهام. ثم التفكير والتمكن في النفس ونحو ذلك، كما لا يخفى. ولهذا جعله الوجه العربي المقول عليه، دون أن يجعل الضمير المسمى لكونها في معنى الجنس أو لكونها جمع فما شأن الجمعية والجنسية لم يكن كما فيه في عود الضمير الجمع المؤنث إليه، مع فوات ما في الإبهام، ثم التفسير.

وقال البيضاوي: "وهن ضمير السماء إن فسرت بالأجرام لأنه جمع. أو هو في معنى الجمع، وإلا فمبهم يفسره ما بعده كقولهم: ربه رجلاً"²²²⁰ لأن الأرض إن أريد بها الفلاة كما هو الظاهر، يُراد بالسماء الأجرام العالية، فيصح إرجاع ضمير الجمع إليها، جعل السماء جمعاً أو معنى الجمع. إلا أنه لصحة تفسيره بالأجرام المتعدد، فلم يرد على كلامه ما ورد على كلام المصنف، حيث جعلها الأجرام، إلا لصحة رجوع الضمير إليها.

²²¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (123/1).

²²²⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

جهة مراد بها الصالحات العلوية عملاً بالمقابلة، فحينئذ يتعين الاستدلال إلى الرجوع إليها باعتبار كونها عبارة عن الجهات مطلقاً، والرجوع إلى الجهاد غير صحيح لأنه يُكثر المعنى، فسوى جهات العلو، أين سبع سماوات، إلا أن يقال سوى فيهن سبع سماوات، ثم حذف الجار وأوصل الفعل اتساعاً، كما قوله: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [الأعراف: 155]، وفيه بعد أيضاً، واختار على الأول أن يكون سبع سماوات بدلاً، ولم يعرف لكونه حالاً، أي فسواهن كائنة سبع سماوات أو سبع سماوات متعدد بكونها | 186 أ | حالاً موطئة كقوله في: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: 3]، وقد نص المصنف عليها في سورة حاميم السجدة، لكونه مقيداً من وجهين، أحدهما أنه حال متعدد، وهو خلاف الأصل، والثاني إنما تأوله بالتسوية وهو خلاف الأصل أيضاً، وذلك أنه مفعولاً لا ثانياً، لأنه لم يثبت في وادي معنى سيرته له. ومعنى سواهن تعديل خلقهن، فسر التسوية بالتعديل والتقديم المستلزم الاعتدال والاستقامة، لا أن اثبات التفعيل لما أوهم أن يكون تعلق الفعل بمفعوله بطريق تكفيره من ضده ذلك الحين إليه، كسوى السماء، فإنه توهم أن يكون المعنى إزالة الوجه، وتكفير ما لها إلى الاعتدال والاستقامة وليس كذلك، وهو دفعه بقوله: "من العوج والفطور"،²²²¹ أي ليس المعنى غير بين من الاحتواء، بل أوجد من سواه سالمه في الحلل كالعوج والفطور، قال: "فيتوهم" كوسعت الدار، وقصرت الثوب، بمعنى أوجدها كذلك.

ولما ورد أن يقال أصحاب الأرصاد وأرباب الهيئة على أن الأفلاك سعة الفلك الأقرب القمر وفوقه فلك، عطارد ثم فلك الزهرة، ثم الشمس ثم فلك المريخ، ثم فلك المشتري، ثم فلك زحل، فهذه الأفلاك السبع هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة. وذكروا في وجه الترتيب أنه علم بالافساد، وذلك أن الكواكب ترتيب سائر على حسب مكانها، أي كواكب واحده، الا بما يخيل إلينا من اللون الغالب كحمرة المريخ والزهرة أو عطارد، وكذا اختلاف المظهر فإنه محسوس للقمر وعطارد والزهرة غير محسوس لغيرها، وفي الشمس قليل، متوسطة بين القسمين والفلك

²²²¹ الزمخشري، الكشاف، (1/123).

من فلك بعدم حركة كواكب، والتاسع الفلك الأطلس لعدم كواكبه، وهو الذي حرك يوم وليلة دورة واحدة بالترتيب.

جواب دفعه البيضاوي بأن: " فيما ذكروه شكوك، وإن صح"²²²² بمعنى أن ذكروه مشكوك فيه بوجوه فلا يحكم لصحة، لا معنى أن ما ذكروه عليه مشكوك، لأنه مع فساده في نفسه لا يلائم قوله: "وإن صح"، وذلك لأنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك حقيقة الحال ولا محيط بها، ومساجيل أحوالها إلا علمها فاطرها وخالقها، فوجب الاقتصار مما تؤدي إلى علمها على الدلائل السمعية، وإن صح ما ذكروه فليس في الآية نفي الزائد لكن فيه أن التصنيف على العدد نفي لما زاد عليه والا لم يكن للتصنيف فائدة، فحينئذ يقال إن للإله العرش والكرسي لم تجمع في العدد، وإن نفيه في التسمية وإن المراد بالسموات إنما ذكر في القرآن هي الأفلاك التي هي غير العرش والكرسي لم يبين خلاف في العدد، وإن المراد بالسموات التي ذكرت بدلالة تخصيصها بهذين الاسمين ودلالة على طيها واشتقاق من شأنها لحالها لبقاء الجنة التي بينهما. وقيل: اسم الأولى "رفيعاً" وهي من "زهرة صحراء" واسم الثانية "ارقلون" وهي من فضة بيضاء والثالثة وهي من ياقوتة حمراء والرابعة "باعوضة" وهي من درة بيضاء والخامسة "بقاء" وهي من ذهبية حمراء والسادسة "سنا" وهي من ياقوتة صفراء والسابعة "عربيا" وهي آلاء.

وروي أن أولها خلقها الله جوهرة "طولف" وعرضها مسيرة ألف سنة في مسيرة عشرة آلاف سنة، فنظر إليها بالهيئة فذابت واضطربت، ثم جعلت دخاناً فارتفع واجتمع فقام فوق الماء فجعلت أرضاً والدخان ماء والسماء من دخان | 186 ب | خلقت، وبشارة تفرقت وبلا عمد قامت. فإن قلت قد اخترت في تقرير ثم تقوم خلقها بما خلق الأرض وما فيها، وهم قدم في الظاهر ههنا. وفي حاميم السجدة خلق الأرض وما فيها على خلق السماوات وعكس النزاعات. قلت النكتة فيه: ان المقام في الأولين مقام الإنسان، وبعد النعم على أهل الكفر والإيمان بمقتضى النظر إلى المخاطب من الفريقين، فكأنه قال: "هو الذي خلق لكم خلق السماء"، والمقام في الثالثة مقام

²²²² البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

بيان كمال القدرة تقديم ما هو أدل على كمالها ولما قررنا أيضا ما يقال سيذكر المصنف، وحاميم السجدة ما يدل على تأخر خلق السماء عن خلق إيجاد السماء عن خلق الأرض ووقوعها جميعاً حينئذ. وقيل انه خلق الارض وما فيها في أربعة أيام، ثم السماء وما فيها في يومين، وذكر ذلك في الروايات فلا يفيد حمل "ثم" على تراخي الرتبة بل ترك على الظاهر، وتأول بعد ذلك وجهاً.

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

[سورة البقرة: 29]

قوله: "فمن ثم خلقهنّ خلقاً مستويّاً"²²²³ أو فمن أجل أنه كان عالماً بكل شيء، خلق السماوات خلقاً ممكناً مع خلق ما في الأرض على حسب ما جاءت الأرض اشارة إلى أن الجملة اعتراض، تقرر ما سبق، وأنها من تتمّة خلق الأرض والسماء.

وذكر البيضاوي لذكر هذا الكلام ههنا فوائد الأولى: ما أشار إليه المصنف من كونه تعليلاً مما ذكر قبله من خلق السماوات مستوية معتدلة لا تفاوت فيها ولا قصور ولا انخفاض، وخلق ما في الأرض مشتملاً على مصالح الخلق وحاجاتهم. والثانية الاستدلال بما ذكر قبله على خلال علمه وجمال حكمته، لأن الأفعال وأحكامها وتخصيصها بالوجه الأنفع الأحسن لا يكون إلا من عالم بالأسباب كلها حكيم، وتخصيص منافعها رحيم على خلقه بما فيه.²²²⁴ فظهر بهذا التقرير أن الاستدلال المتكلمين على علمه جزئيات بأن قالوا انه فاعل لهذه الأجسام على سبيل الاحكام وكل فاعل على هذا الوجه لابد أن يكون عالماً لما فعله على سبيل التفصيل مطابق للقرآن. وقول الفلاسفة "لا يعلم الجزئيات" باطل مطابق للقرآن.

²²²³ الزمخشري، الكشاف، (123/1).

²²²⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

ثم لا يخفى عليك أنه معتبر في كونه تعليلاً، كون العلم علة لما قبله في كونه استدلالاً كون ما قبله دليلاً على العلم. فلا موافقة بين الاعتبارين إلا تراحم بين الاستدلاليين. الأول: بالنظر من اللاحق إلى السابق. والثاني: بالنظر من السابق إلى اللاحق. وفيه أيضاً إبطال قول المعتزلة، فإن ظهر أن خالق الشيء على سبيل التقدير والتحديد لابد أن يكون عالماً به، لأن فيه تخصيص تعذر دون قدر. قولك "يكون بارادة" و"الالزام" الراجع بلا مرجح، وهي مشروطة بالعلم، فثبت أن يكون خالق الشيء عالماً بتفاصيله. ولو كان الخالق غير العبد خالق أفعاله لكان عالماً بها وبتفاصيلها. فلما لم يحصل ذلك علم انه غير خالق لها. الثالثة: ازالة ما صلح في صدورهم من استبعاد حشر الأجسام بناء على ان اجزاءها لابد لها بعدما تفرقت وانكسرت، اتصلت كلها كاتصال الأجزاء الفارقة بالنار والهوائية بالهواء والمائية بالماء والأرضية بالأرض. كيف يجمع كل بدن مرة ثانية بحسب شد شيء من اجزائه وما فيه ما في غيره نافعاً منها ثانياً كما كان أولاً، فانه إذا كان عالماً بالتفاصيل ومطلقاً على الإجمال والتفصيل، راجح الاستبعاد ومضمحل للعباد، ثم لما ذكر ما تضمنه هذا الكلام، ذكر ما اشتمله الآتي، وهو إقامة البرهان على حجة الحشر، فإنها مبنية | 187 أ | على ثلاث مقدمات: الأولى: قابلية أجزاء البدن للجمع والحياة. والثانية: العلم متعامل تلك الأجزاء وأحوالها قدرة الله عليها، وقد ثبت [ذلك]²²²⁵ بخلقهم وخلق ما هو أعظم منه على الوجه الأكمل وبالنظام الأول، بل إذا ثبت اشتراكها مع جميع الممكنات في الأماكن ومساواتها القدرة إلى الكل، لزم القول بالجواز، ثم بالوجوب بعد إخبار الصادق. ثم ان مبتدأ وعلم خبير والجار قبله متعلق به، ويجوز تسكين ما هو وهي بعد الواو والفاء ولام الابتداء "وتم" نحو ﴿ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [القصص: 61]، ﴿هِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: 64].

وقول الكسائي قال عن نافع بعضه، فكما يجوز مسكين عن عضد وكتف يجوز غيره، ووهي بعض الأحرف المذكورة أجزاء للمنفصل يجري المتصل لكثرة ورودها معاً، وقد سكن بعد كاف الجر وهزمة الاستفهام، ولكن كما

²²²⁵ ساقطة من (ح).

قراءة ﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ﴾ [الكهف: 38]، فإن قيل عليم فعيل من علم وهو متعد بنفسه، وكان من حقه إذا تقدم مفعوله أن يتعدى إليه بنفسه أو باللام المقوية، وإذا تأخر أن يتعدى إليه بنفسه، فقد قلنا أمثلة المبالغة خالفت أفعالها وأسماء فاعلها المعنى وهو تشبيهها فعل التفضيل بجامع ما قبلها من المبالغة وأفعل التفضيل له حكم في التعدي، فأعطيت ذلك الحكم، فهو إنما لا يخلو من أن يكون فعل متعد بنفسه أولاً، فإنه كان الأول نفياً أو جهلاً أولاً، فإن كان الأول يعدى بالباء، نحو: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾ [النجم: 32]، ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الحديد: 6]، "وزيد جهول بك"، "وأنت أجهل به"، وإن كان الثاني تعدت باللام، نحو: "أنا أضرب لزيد منك"، و"أنا أضرب له"، ومنه: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: 16]، وإن كانت من متعدد بحرف جر تعدته هي بتلك الحرف، نحو "إن أصبر على كذا"، و"إنا صبرون عليه"، و"أزيد فيه منك"، فيه ثمانية قبل التوجه لتوحيد الواحد وتجهد الماجد، لأن لا خلاف للإخلال في الانفاق والافضال، فإنه من سعد الظن بالله وعدم الاعتماد على قدر الله، فإنه خلق الأرض وما فيها والسماء وما عليها لمصالح العباد ونظام بلاده قطعاً لعذرة حجة عليه ليكون له عبداً، فإذا كان العبد حسن الطوع بالله لم يخف الإقلال بالانفاق لله لأنه [مكلف]²²²⁶ على ما أنفق بل يريد بما أرفق، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾ [سبأ: 39]، غني كريم، وفقهوا عن عمر بن الخطاب إن رجلاً أتى رسول الله فسأله شيئاً، فقال رسول الله: "ما عندي شيء، ولكن ابتع عليّ، فإذا جاءني شيء قضيته. فقال عمر: يا رسول الله! قد أعطيتّه فما كلّفك الله ما لا تقدّر عليه، فكره قول عمر. فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله! أنفق ولا تحف من ذي العرش إقلالاً. فتبسّم رسول الله، وعرف في وجهه البشر لقول الأنصاري، ثم قال: بهذا أمرت²²²⁷ وعن عائشة قالت: "دخل على سائل وعنده رسول الله فأمرت له بشيء، ثم

²²²⁶ في (خ): مخلف.

²²²⁷ الراوي: عمر بن الخطاب، المحدث: الألباني، المصدر: مختصر الشمائل: 305، حكم المحدث: ضعيف.

دعوت به فنظرت إليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما تريدن أن لا يدخل بيتك شيء ولا يخرج إلا بعلمك؟ فقلت: نعم، فقال بإيمائه | 187 ب | لا تحصى فيحصى الله عليك".²²²⁸

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾

[سورة البقرة: 30]

حاصل ما ذكره البيضاوي هنا انه "تعداد نعمه"،²²²⁹ ذلك كأنه قيل: "كيف تكفرون بالله وقد خلق خلقكم وخلق الأشياء لكم وأنعم عليكم وعلى أباكم". بما تذكر وتعظيم الأب نعمه، نعم جميع فروعه، تستدعي شكرهم لمن أنعم، وإن أفطر وضع لزمان كثير، وقع من آخر نسبة المسند إلى المسند إليه، سواء كان مضموناً اسمياً أو فعلياً. وكذا "إذا"، لا أن المسميات فيه فإذا ظرف زمان ماضٍ، وإن من المستقبل نحو ذلك، وإذا ظرف مستقبل، وإن مع الماضي نحو إذا جيء، فإذا قلت: "إذ قام زيد، قمت"، فقد جمعت ماضيان. بل إذا على زمانهما، والأولى نسبة القيام إلى زيد، والأخرى نسبته إليك، وهو بمنزلة لما قام زيد قمت، ونحوه، "نصر الله" "إذ أخرجه"، وقف على ذلك. إذا، في إن قام زيد قمت، ويكون وضعهما لزمان نسبة. حكمة بحسب إضافتها إلى الجمل، لأنها مضافة في المعنى إلى نسب من المصادر التي ضمنتها الجمل، وإن في الظاهر مضافين إلى الجمل، إلا أن الاتصال إلى الفعلية لتضمنها معنى المجازات بخلاف ذلك، فإنه إلى الجملتين، إذ ليس فيه معنى الشرط. فإن أسماء الشرط متضمنة بمعنى "إن"، وهو شرط في المستقبل، وإذ موضوعه للماضي سيتنافيان، وذلك كوجوب إضافة حذف في المكان إلى أحدهما. فإن وضعه لكان نسبة، وهي إنما تكون بالجملة، وإنهما استعمالاً للتعليل وللمجازاة. إلا أن ذا يكون حرفاً، إذا كان الأولى، وإنهما شبهها لهما بالموصولات في احتياجها إلى جملة تليها، وتبين ما وقع فيها من النسبة. وإن محلها النصب بالظرفية أبداً. أما النصب فلائها من الظروف، وأما المحل فلائها ليست من المتصرفة، فلا تستعملان إلا ظرفاً، ولا يتصرف فيهما بالرفع والنصب والجار والفرق. إنهما لما كانا لزمان النسبة، كانت الظرفية

²²²⁸ الراوي: عائشة أم المؤمنين، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح: 7932، حكم المحدث: صحيح.

²²²⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (66/1).

لازمة، بخلاف نحو الوقت واليوم، فإنه للزمان أو لجزء معين منه، مع قطع النظر عن وقوع نسبته، فلا معتبر للظرفية بحسب الوضع، بل الاستعمال.

ولم يلتفت إلى قول بعض من إنهما اسميتان يقعان في إذا اتاك زيد، أي وقت اتيان زيد، وكذا إذ في نحوه ومفعولين كما في قوله: "اني اعلم إذا كنت عني راضية وإذا كنت على غاضبة" قالت قلت ومن أين ذلك؟" فقال: "أما إني لأعلم إذا كنت عني راضية، وإذا كنت عليّ غضبي، أما إذا كنت عني راضية، فإنّك تقولين: لا و ربّ محمد، وإذا كنت عليّ غضبي قلت: لا و ربّ إبراهيم، قالت أجل"²²³⁰ فإذا فيه منصوب المحل مفعول به لا علم أو مضافاً إليها في ذلك اليوم وبعد إذ كان الله هو تاول بأن التقدير لا علم غضبك عني إذا كنت ورضاك عني إذا كنت، ولما ورد عليه النقص بنحو قوله: "واذكروا". لا ذكر إذ ليس زمان الذكر زمان نحو الندر، بل يدل من المفعول به فيكون مفعولاً دفعه بأنه فأول ما ذكر أمراً في عاد وقومه قوله: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا﴾ [الأعراف: 86] واذكروا الحادث وقت كونكم قليلاً، ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ﴾ [ص: 41] واذكر وقت نوائه وكذا الآية. إذا قيل إن منصوب ما ذكر المقدر أي اذكر الحارث وقت قول ربك فإن قيل قوله: "فحذف الحادث والنعيم الظرف مقامه باقي مقصوده من حيث ان قيامه مقام المفعول به يدل على مفعوليته | 188 أ | فإن الظرف المستقر في "زيد في الدار" أقيم مقام العامل بعد حذفه، كان خيراً كعامله، وسمي باسمه بعد حذفه وأعذب بأعرابه. والمقصود كونه ظرفاً منصوباً بالحادث المقدر، قلنا المراد منه جعله علامة للمحذوف ودليل عليه، لا جعلهم عرباً بأعرابه وتسمية باسمي باسمه. ثم إن العامل فيه ههنا قالوا كما هو الظاهر المستغني عن التأويل، أي قالوا وقت قوله تعالى لهم وليس منصوباً. مما يقال لأن المضاف اليه لا يعمل في المضاف على هذا الجملة بما فيها عطف على ما قبلها، عطف القصة على القصة من غير التفات إلى ما فيها من الجمل انشاء أو إخبار، وأريد بالقصة المعطوف عليها، قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 28] إلى قوله: ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [البقرة: 29] وبالقصة

²²³⁰ الراوي: عائشة أم المؤمنين المحدث: الألباني المصدر: صحيح الجامع: 2490 حكم المحدث: صحيح.

المعطوفة هذا الكلام إلى قوله: "وما أو أذكر" على التأويل المذكور أو على جواز المفعولية على ما يلوح من كلام المصنف.

فالأمر المقدر معطوف على محذوف قبله، أي "اشكر النعمة في خلق الأرض والسماء" واذكر وقت كذا أو اذكر وقت كذا، أو قيل على قوله: "وبشر الذين فيكون قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة: 26] إلى آخره جملة اعتراضية، ولا يخفى أن جعل الكلام الطويل جملة اعتراضية واجعلوا كلامي طويل آخر متحلاً بين هذا الكلام الطويل والجملة قبله من تتمه تلك الجملة بعيد عن فهم الإنسان إليه الذهن، أي الا متكلف على تقدير اذكر يكون قوله: "فيها الآية" جملة استثنائية، ولما ورد عليه أنه بغير قرينة وذلك غير جائز دفعه بقوله: "لأنه جاء معمولاً له" كما في القرآن كثير، فكأنه قال والذي يدل على تعيين اذكر لكونها ناصباً له كثرة مجيئه معمولاً أو لما يلاقيه في الاستئناف كما في الآيات المتقدمة ولا يتعدى أن يكون مواضع التصريح نزلت قبل هذه السورة فاكتمى بها عن التصريح ومراده بمجيئه ذكر المصريح كونه معمولاً له بحسب الظاهر، إذ في الحقيقة معمول للحادث المقدر المعمول لذكر مختاره أو مضمّر دل على خصوصه مضمون الآية السابقة مثل "وبدأ خلقكم إذ قال" ومنه تلوح أن من قال منصوباً باضماري اذكر بقرينة المقام حيث لم يذكر له عامل ولم يناسب اضماره سوى لم يصبه إذ قد عرفت أن قالوا تصح أن يكون عاملاً مذكوراً أو أنه تناسب اضمار ما يدل عليه السابق وعلى هذا تكون الجملة عطف على خلق لكم وهو صلة، فيكون أيضاً في حكمها، كأنه قيل: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض وبدأ خلقكم إذ قال ربك يا محمد" ولا يخفى ما فيه، لأن "وبدأ خلقكم" لما عمل في الظرف، كان الجميع كلاهما واحداً. والمصنف بقوله: "بدأ خلقكم" غير المخاطب في "إذ قال ربك"، وحرف الخطاب في كلام الواحد بعيد، ومنه يعلم اصابة ذلك القائل، لأن مراده لم يذكر له عاملاً [قويّاً]²²³¹ ولم يناسب الاغمار شيء فيه، اذكر غاية المناسبة. وعن معمر بفتح الميم، وهو من أهل التفسير والحديث، شيخ البخاري

²²³¹ ساقطة في (خ).

ومسلم، ان أو مريده ههنا، والجملة ليست ظرفية بل كيالية معطوفة على الاسمية من قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 29] ، والمناسبة كونها لبيان النعمة، عطف القصة على القصة، فلا التناسب بين الجملتين، بل بين التي سبقت الجملة لأجلها، وانكره الزجاج يقال الحرف إذا أفاد معنى صحيحاً لم يجز التقاؤه.

﴿لِلْمَلَائِكَةِ﴾

[سورة البقرة: 30]

قوله: "جمع ملائك على الأصل"²²³² فإن القياس مفعل أن يجمع على مفاعل، نحو "مطلع" و"مطالع"، ولو كان جمع "ملك" لكان على فعائل شاذ؛ لأن "فعلى" لا يجمع عليه، بل على "فعال" و"افعل" كجبال واحبل في تحبيل، وعلى "فعالك" حجارة وحجر، وعلى "فعلول" و"افعال". وهو قليل نحو "أسود" و"أساد" و"سود"، و"فنود" و"أفناد" في جمع "أسد"، وقيل الاشتقاق له فوزن ملك عنده فعل لجمع شاذاً | 188 ب |²²³³ والجمهور على أن أصله "ملاك"، حذفوا الهمزة بكثرة الاستعمال، فردوه إلى الأصل، لكثرة الاستعمال، فلما جمعوه ردوه إلى الأصل على ما هو مقتضى التفسير. وقد استعمل المفرد أيضاً على الأصل فيما أنشد الزجاجه بعضهم ثمان مختلف في زيادة الهمزة واصلتها. فقد ذهب بعضهم بالشماثل مجيدة له لأنها زائدة فيه فانه جمع شماثل، مثل "ثعلب" و"ثعالب" وليس جمع "شمال" لأن فقال لا لجمع على فعائل لأن "فعال" لا تجمع على "فعال"، و"الشمال" الريح التي تهب من ماضية القطب وفيه خمس لغات: "شمل" و"شمل" و"شمال" و"شمال" و"شمال" المقلوب منه، واختاره ابن كيسان لأنهم بالملائكة شرط وجميع متفرقات، وإن معنى القدرة والشدة كالملك والمالك، وملكك العجين شددت عجينه، واليه ميل واليه يميل كلام المصنف. وبعضهم يجعلها أصلية والميم زائدة، ويجعل التشبيه في التماثل مجرد في مجرد الهيئة، والصورة بلا نظر إلى الأصالة، ثم منهم من جعله من "لاك"، بمعنى "أرسل"، بمعنى "أرسله"، حين كان غير مشهور فالميم حينئذ زائدة والهمزة أصلية، من غير اعتبار القلب.

²²³² الزمخشري، الكشاف، (124/1).

²²³³ ملاحظة: من هذه الصفحة يوجد خطأ في الترقيم. الأصل ان هذه الصفحة | 189 | ولكن نسي الكاتب أن يكتب الرقم في أعلى الصفحة في المخطوط الأم.

ولم يذكره الجوهري ولا الأزهري، ونقله ابن الحاجب في تعريفه، فهو أولى من سلامته عن القلب، ويكون مصدر استعمل بمعنى المفعول أو جعل مواضع الرسالة مبالغة، وقد كثر في الاستعمال إليه بمعنى أرسله وأصله تحولت كسر الهمزة إلى اللام واسقطت الهمزة لسكونها وسكون الكاف، ومنه من يقول مقلوب في "مالك" وهو مفعول من "الك" أي أرسل، فإن الهمزة وعينه لام اللوكة الرسالة، وكذلك "المالكة" و"المالك" بالضم فيها، ثم نقلت الهمزة إلى مكان اللام وقدمت فعل ملائك على مفعول وعليه البيضاوي، ولما رد عليه ان معنى الشدة والقوة تعم الملائكة كلهم كقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: 20]، وأن الله جعلهم وسائل لعظم ما تظهره في هذا العالم مع حكمته وماهر قدرته وما الرسالة لقوله: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِمَّنِ النَّاسِ﴾ [الحج: 75]، أما قوله: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: 1] بخصوص جمع بين الاثنين، وبالضرورة أيضاً إذ لا يصح أن يكون كلهم رسلاً. أما إيلاء الملك فظاهر، وأما إلى البشر فلأن الوصول منهم إليهم محصورون اجماعاً. أشار إلى دفعه بقوله: "لأنه مسائل بين الله وبين الناس"، فهم رسل الله وكالرسل، وتقام تقريره إن أرادوا بالناس الرسل لا لخصر مسلم لكنه لا يفيدهم، وإن أرادوا أن الناس مطلقاً فالخصر ممنوع، لأنه مسائل يرسلهم إليهم فجعلهم في أرضى بأعمالهم ولتصويرهم في الأرحام، نجمع أرواحهم وغير ذلك من المصالح، فهم رسل الله إن لم يعتبر الرسالة معرفة والمرسل إليه الرسول ورسالته أو كالوصول إليهم، إن اعتبر ذلك وقد استبعد دعوة [من عموم]²²³⁴ الرسالة، لكل الملائكة كثرهم ولو بالناس مطلقاً. فإن المذكور على الاختلاف في أن الرسول مطلقاً يعترف كون الإنسان أولى، فإن لم يعتبر تكون الملائكة رسلاً، وإن اعتبر كما يقولون في تعريفه إليهم إلى الخلق، يكون هناك الرسل، ولا يخفى بعد بعده أيضاً، ويحتمل أن يكون المعنى لأنهم رسل الله، أي إلى البشر، فإن أرسلهم إليهم أو كفر صلي ان لم يرسلوا إليهم. وقوله: "والحق" بالياء التأنيث الجمع، أي لتأكيد تأنيث الجماعة وعبرة المفصل لتأكيد معنى الجمع مثل له.

²²³⁴ ساقطة في (خ).

وقال قدس سره أكثر المسلمين على الأجسام لطيفة، أي هو الله فالحسية تستلزم مسكنها والأرضون، ويتقيد الجسيمة احتلوجا عن القولين الأخيرين الذين ذكرهما، فإن النفوس البشرية المفارقة بد أنها ليست بأجسام

| 189 أ | عند النصارى وكذا الجواهر المجردة المخالفة للماهية للنفوس الناطقة عند الحكماء، فإنها عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست بغيرها، وإنما هي بذاتها مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية، وإنما أكمل وأكثر علمًا، وأنها للنفوس البشرية جارية كمجرى الشمس بالنسبة للأضواء. ثمان هذه الجواهر على قسمين، منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والفواكه كالنفوس الناطقة بالنسبة إلى ألوانها، واليد الاشارة بقوله: ومن ما هي على شأنها من أجرام الأفلات، بل هي مستغرقة في معرفة الله ومجسمة طاعته، وهم المقربون ونسبتهم إلى الملائكة التي يديرون السماوات، كنسبة أولئك المدبرات إلى النفوس الناطقة. فهذان القسمان الفلاسفة على اثباتها، ومنهم من أثبت نوعًا آخر من الملائكة، وهي الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم الصدقي، فإن كانت خزائنهم الملائكة، وإن كانت سرائرهم الشياطين.

ذكر قدس سره أن المعول لهم الملائكة، لأن اللفظ عند العموم والتخفيف فلا ختاف الأصل، مع أنه ليس مخصصًا، وعليه الأكثر من الصحابة والتابعين. وقيل ملائكة الأرض أو إبليس ومن معه، وهو المنقول عن ابن عباس. وذلك أنه تعالى لما خلق السماء والأرض والملائكة والحجر وأسكن الملائكة السماء والارض، فعبدوا دهرًا طويلا، فما ظهر فيهم الحسد والبغي، اقتتلوا وافسدوا، فبعث الله اليهم ولدًا من الملائكة يقال لهم الجن، وأرسل على رأسهم إبليس، وهم الجنان، وهو اسم من الجنة، فهبطوا إلى الأرض تريد الجن عن وجوها إلى شعور الجبال وحرم البحور، وسكنوا الأرض، وكانوا أخف عبادة من الملائكة، لأن أعلى السماء الدنيا أحب عبادة من الذين فوقهم، وكذلك أهل كل سماء. وهؤلاء الملائكة لما صاروا سكان الأرض، من الله عليهم العبادة، فأحب البقاء في الأرض، وكان الله قد أعطى إبليس ملك الأرض وملك السماء الدنيا والجنان، فكان يعبد الله تارة في السماء وتارة في الأرض وتارة في الجنة، فاعجب بنفسه وتداخله الكبر. فطرد الله عليه من الكبر فقال له واروي ان بني ادم عشر

الجني وهما عشر حيوانات البر وكلهم عشر الملائكة السماء الدنيا وكلهم عشر ملائكة الثانية على هذا الترتيب إلى السابعة ثم الكل عشر الملائكة السرادق الواحد من سرادق العرش، التي عدد سمائه ألف طول كل سرdaq وعرضه وسمكه إذا قوبلت بالسموات والارض. وما فيها يكون الجملة قليلا، وما من مقدار موضع الا وفيه ملف، فجئت كل هؤلاء في مقابلة الملائكة حول العرش كالقطرة في البحر، ثم هؤلاء ملائكة اللوح والذين هم جنود اسرافيل والملائكة الذين هم جنود جبرائيل لا يحصى اجسادهم انشيء جناسهم، ولا مدة اعمارهم نجتمع عداوتهم الا الله.

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾

[سورة البقرة: 30]

قوله: "مفعولية"²²³⁵ قال البيضاوي اعمل فيها لأنه بمعنى الاستقبال، ومعتمد على سند اليه لقربه، وهو اسم "ان"، وهو باء المتكلم في "اني". فخلقته أول وفي الأرض الثانية، ويتعلق بالمحذوف، على ما هو الأصل في الخبر، إذا كان ظرفاً وقدم على الأول لكونه نكرة، مثل في الدار زيد كانه قيل اني مصير في الزمان المستقبل خليفة كائناً في الأرض، وجوز قدس سره أيضاً أن يكون بمعنى خالق، فيكون خليفة مفعولاً، وفي الأرض ظرفاً متعلقاً بجاعل أو مستقراً على أنه حال من خلي، فإن كان آدم مخلوقاً في الجنة يكون مقدراً، وإن خلق في الأرض لا يكون، ورجح هذا بأن المفاد بالأول يقتضي وجود شيء ينتقل من حال إلى ذي مثل شعرتي الطين، وجعل قدس سره الهاء لم أي في اتصاف النائب بالنيابة عن الذاهب كما في علامة، ولم يجعله للتأنيث، مع أن الخليفة فاعل بمعنى الفاعل، كما تدل عليه نفسية من يخلف غيره، وهو بين والمؤنث | 189 ب | بناء على ما اختاره، ثم جمعه على حلفاء كما يجمع كريم بكرماء، ومن أثبت الكريم مفصلاً إلى تأنيث لفظها، قال في الجمع "خلائف". وقد ورد التنزيل بها إلى قوله: "والمعنى خليفة منكم شعر" بأن الخطاب لملائكة الأرض والأظهر أن الكل كما عرفت، فلهذا يرجح بعضهم وهو أي "خليفة مني"، والجواب أنه على طريقة قولهم: "بنو فلان وبلو جيداً"، وإنما قتله البعض منهم، فالخطاب

²²³⁵ الزمخشري، الكشاف، (124/1).

لهم لأنهم كانوا سكان الأرض بالنظر إلى البعض، وإنما اختار الوجه الأول لدلالة قوله: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: 30] فإن ذلك في حق القدرة خاصة، والا فمقتضى ظاهر العبارة هو الثاني، ولهذا استشهد بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: 26] على أن داوود من خليفة الله لا من آدم أو من نبي آخر، وتؤيده أن تعليم الأسماء كان له الزام الملائكة كان به ليكون اسناد للإفساد اليه مجازاً من قليل الاسناد إلى السبب فإن ذلك من أحوال ذريته المسبب عنه.

روي أن رجلاً قال له عليه السلام: "يا رسول الله أنبيأ كان آدم؟ قال: نعم" ²²³⁶ الحديث، فإن قيل لمن كان رسولاً ولم يكن في الأرض متعال كان رسولاً لولده، وكانوا أربعين ولداً في عشرين نطفة من كل بطن ذكر وأنثى، وتوالدوا حتى كثروا، وأنجلوا عليهم السلام، والدم الميتة ولحم الخنزير، سبعمائة وثلاثين سنة، وقيل ألف سنة. ولما ورد عليه الخلافة عن الغير، نيابة عنه، إن لقيناه وموته عزه، وكل ذلك على الله محال " دفعه البيضاوي للمنع، فإن لا حاجة إليه، بل لتصور المستخلف عنه عن قبول فيضه في تغيير وسط كائن من جنس ذلك المستخلف عليه، ولتصور المستخلف عليه عنه، قبول فيضه بالذات وبواسطة من خلائف من خلاف جنسه. لم يجعل الله ملائكة أنبياء، لتعذر الاستعادة إلا بالقوة القدسية، فالأنبياء لكون قوتهم النظرية، فالله على قوى سائر الآن من حيث أنهم يتمكنون على استنباط نور العلوم والمعارف من المبدأ الفياض، فلا حالاً يتمكن غيرهم على مثله، ولكون فطرهم، أي بصيرتهم، مستعملة بأنوار العلم والمعارف من حيث أعطوني البصيرة المودعة في زجاجة القلب، والزجاجة في مكان الجسد، وفي زجاجة القلب الروح الصافية عن الكادورات طيبة بكادريتها لعارضتها، ولو لم تمسه نار من النور الإلهي، وأرسل الله الملائكة إليهم من حيث اقتدارهم على الاستفادة من عدم احتياجهم إلى وسط من جنس بني آدم. فمن كان لا يفعلها إلا ممن كان من بنيه، يفيض عليه بواسطة الأشياء، ومن كان مستعداً لقبولها من الملك، يفيض عليه يتوسط يفرضه عليه بنفسه كما كلمهم موسى في ليلة المعراج. ونظراً

²²³⁶ الراوي: أبو أمامة الباهلي، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة: 359/6، حكم المحدث: إسناده صحيح.

لاحتياج المستخلف عليه إلى وسط من جنسه لقصوره عن العقول بالذات في الطبيعة، العلم لما عجز عن قول العذاب من اللحم لكون أحدهما في غاية الصلابة والآخر في غاية اللطافة، جعل مع ما بينهما وهو ما لان من اللحم ليأخذ منه ويغطي العظم لمناسبة الطرفين.

قوله: "فإن قلت"،²²³⁷ إنما وقع سؤال الأفراد على الوجه الأول خاصة، لأن الخلاف في سكن الأرض إنما هي لآدم وذريته، لا له وحده. فإن قلت فكذلك الخلاف في الحكم تعميم كل نبي؟" قلت: "نعم"، إلا أن المقصود باخبار الملائكة واعلامهم هو خلاف آدم عليه السلام بخلاف الاخبار سكنى الارض، وأما جوابه فوجهان الأول أن المراد بالخليفة آدم وحده، والمعنى على جعله مع ذريته، قلنا في الأرض سفهاء بذكره، هو الأصل أن نجتمع عليه، وكأنه قال خليفة وخلفاء، وهم ذريته كما تقول الخلافة، أي فيه وفي أولاده بالنظر إلى الأصل، وإن صار مثلاً اسماً للقبيلة ولم يصير الخليفة عبارة عن الكل | 190 أ | موصوفاً مفرد اللفظ بمجموع المعنى، أي من يخلقكم أو خلقا كخلقكم، وقيل من يجعلكم على أن الخليفة اسم جنس يصلح الواحد والجماعة، وقلنا يجعلكم، وقيل من خلفكم على أنها صفة منصوبة على قوله: "ليسأل ذلك السؤال".

اعلم أن البيضاوي ذكر في الأخبار أربع فوائد. الأول: تعليم المشاورة لعباده في أمورهم قبل أن يقدموا عليها، وعرضهم على ثنائهم ونعمائهم. ورده ابن الكمال بأنه ليس كذلك لأنه ليس طريق المشورة، وأنت تعرف أنه لا يلزم في التعليم أن يكون على طريقة "أي على أن يكون أخباره إشارة"، فهو استمداد في العلم من المشاورة وهو منزله عنه. بل على هند أنها الفائدة التعليمية الثانية تعظيم شأن المحمول بوجوه مكان ملكوته تعني الملائكة، لأنهم سكان الملك.²²³⁸

²²³⁷ الزمخشري، الكشاف، (124/1).

²²³⁸ أنظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، (68/1). وتفسير ابن كمال باشا، (135/1).

ورده ابن الكمال أيضا بناء على أن "البشارة الخبر السار"²²³⁹ والعبد المذكور مفعول به هنا على ما يتضح عند قوله: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ﴾ [البقرة: 30]، وأنت تعرف أن ذلك لعلّ وجه العجب والحسد على ما سيجيء. بل على الاستكشاف والاطلاع كان من شأن الملائكة بما فيه الحكمة الجليلة الثالثة أقلها وفصله الراجح على ما فيه من المفاسد سواء لهم. أي بسؤال الملائكة عن وجه الحكمة وجوابه أي جواب الله عن وجهها. فهذا هو الذي ذكره المصنف وبهذا المحل لما قيل أي بسؤال الله إياهم عن الأسمى وعجزهم عن الجواب وجواب آدم بعد سؤاله إياه عن تلك الأسماء ثم الاعتراض عليه قدس سره بأنه لم يذكر ما ذكره المصنف من الفائدة بناء على هذا القول الذي لا يخفى بعده عن السداد. والرابعة: بيان أن الحكمة تقتضي إيجادا لكون خبره عالما على شره، فإن الضرر القليل يتحمل للنفع والشر اليسير للخير الكثير، وإليه الإشارة بقوله: ﴿قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30] فكأنه قال إنكم وإن علمتم ظاهر أحوالهم لكن أعلم باطنهم أيضاً، وأعلم من بواطنهم أسراراً خفية وحكماً بالغة تقتضي خلقهم وإيجادهم من حيث أن الخير الواقع منهم غالباً على شرهم، وترك الخير جل الشر القليل منه

﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾

[سورة البقرة: 30]

قوله: "تعجب"²²⁴⁰ الجمهور على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب، وخالفهم الحشود تمسكاً بالآية من أنه اعتراض عليه وطعن في بني آدم. وقد دل واستدل إلى ظن لا علم، فإنه لا يعلمه إلا الله، فإنه عبارة عن الذي لا يدركه الحفص الحس ولا بديهة العقل، وهو قسمان: قسم نصب عليه دليله فتعلمه من الدليل كوجود الصانع وسائر ما ورد به الشرع، وقسم لا دليل عليه، فمنه ما أسنده الملائكة إليهم.

فأجاب البيضاوي عن الأول بثلاثة، الأول: ما ذكره المصنف، من انه تعجب من كمال علم الله واحاط حكمته بما خفي على كل العقلاء، وهو ان يستخلف لعمارة الارض واطلاعها من يفسد فيها على خلافة آدم

²²³⁹ وتفسير ابن كمال باشا، (1/135).

²²⁴⁰ الزمخشري، الكشف، (1/124).

مع ذريته من الله بالحكم ومعنى الأمر أو مستخلف مكان اهل الطاعة واهل المعصية على تقدير خلافته ممن سكن الارض قبله، فكان قالوا: إنا نعلم انك منعم بهذه النعمة العظيمة لمن يفسد فيها، إلا لوجه أنت مطلع عليه، فما أعظم حكمتك!.

الثاني: انه استكشف عن ملك الحكمة التي خفي عليهم، فان الحكمة المخفية التي لاجل ما استخلف من يفسد فيها لا بد ان تكون غائبة على تلك بحيث يكون تلك المفاسد المناهية في تلك الحكمة كالعدم، فلما لم يطلعوا عليها استكشفوا عنها.

الثالث: استعلام وطلب للجواب الذي يرصدهم إلى طريق العرفان، اتضح في صدورهم من سيشهد عدم لباقة المستخلف بالاستخلاف، عدم لياقة المستخلف من شبهة عدم لياقة المستخلف للاستخلاف بناء على ظاهره، ولا محذور في ايراد الخطاب للجواب ودفعاً للاضطراب أو عن الثاني بأن ذكر الطعن | 190 ب | إنما يذم إذا قصد به الذم والغيبة، وههنا ليس كذلك بل لما ذكره من الاستكشاف والاستعلام والاطلاع على حكمة الحكيم العالم، وعن الثالث يمنع كونه من قبيل الذي لا دليل عليه، بل هو مسند إلى دليل عندهم. وهو اما اخباره تعالى كما روي أنه تعالى لما قال لهم: "إني جاعل في الارض خليفة"، قالوا ربنا وما يكون منه، قال تعالى: يكون له وزن يفسدون فيها ويتحاسدون. "قالوا ربنا أتبعل فيها.." وأما اطلاعهم على ما في اللوح من أحوال بني آدم فإن العلم الأعلى لما كتب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة، فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوه ولا يلزم أن يطالعوا جميع ما في اللوح يطلعوا على ما في الاستخلاف، الاستخلاف من الحكمة. فتمنى من القول المذكور. واما ما ثبت في علمهم من ان جنس المخلوق المعصوم هم الملائكة وكل جنس سواهم من اجناس المخلوقين ليسوا كذلك، بل قد يكون فيهم المعصوم وغيره. وهذا على تقدير فورد عليه بانه هو السؤال. فانه من اين يثبت ذلك في علمهم وانما حال من

سواهم غيب. وادعاهُ يلزم من علمهم باختصاص العصمة بهم علمهم، والذنب المطلق من غيرهم، لا المسك في الارض وسفك الدماء، والمطلوب هذا دون ذكر.²²⁴¹

ودفع بقوله قدس سره: "أو استنباط مما ركز في عقولهم أن العصمة من خواصهم"،²²⁴² فإنه إشارة إلى أنه تعالى خلق فيهم العلم الضروري باختصاص العصمة بهم، وأن غيرهم قد تصدر منه الذنب المطلق. فاستنبطوا من هذا العلم بهذا الخصوص، فإنهم لما علموا انه خليفة غير معصوم، تأملوا فيه تأليفاً، فوجدوه الفت تأليفاً، واستتباع شهوته يفضي إلى الفساد، وغضبه يؤدي إلى الشك. فلولا علمهم اختصاص العصمة بهم لما تأتى ذلك. وأما المحمول عليه على حالهم كالجُن الذين كانوا في الارض قتلة فيها.

وقال ابن الكمال والتاويل عندي: "أنهم كانوا حين الخطاب لهم مجملين، وإبليس مندرجٌ في جملتهم، فورد منهم الجواب مجملاً، فلما انفصل إبليس عن جملتهم بإبائه واستكباره انفصل الجواب إلى نوعين: فنوع الاعتراض كان عن إبليس، ونوع التقديس والتسبيح كان من الملائكة، فانقسم الجواب إلى قسمين كانقسام الجنس إليهما، وناسب كل جواب لمن ظهر عنه. وكان الظاهر المطابق للخطاب السابق أن يقولوا: أجعل فيها خليفة من يُفسد؟ وإنما عدلوا عنه إلى ما ذكر صرفاً للتعجب إلى جعل المفسد وخلقه في الأرض مع قطع النظر عن معنى الخلافة، يعني: إن وجودهم فيها محل استبعاد فأتى كونهم خليفة. ويحتمل أن يكون القصد تجريد التعجب عن شوب التعصب، فإن في ذكرهم بوصف الخلافة تعرضاً لما هو مطمح نظرهم. وأما قصد الاستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفسد، والاستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلّمه، فيأباه ما في توصيفهم أنفسهم بالتسبيح والتقديس من التعريض، وما في قوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ من عدم البيان لما

²²⁴¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (68/1).

²²⁴² البيضاوي، أنوار التنزيل، (68/1).

اشتبه عليهم لا يناسبه. ﴿مَنْ يُفْسِدْ﴾ أحد مفعولي (تجعل)، والثاني ﴿فِيهَا﴾ وإنما قدّم للاهتمام، وفي تكرير ﴿فِيهَا﴾ تنبيه على أن ما كان محلاً للعبادة لا يناسب أن يكون محلاً للفساد²²⁴³

وأنت خير بأن حدث الاجمال والانفصال انما يصبح اذا جاب ابليس بالاعراب في مقام الاجمال حتى يظهر ذلك النوع عند الانفصال، والله تعالى يحكي جوابهم عن الاجمال لا عند الانفصال، ولم يكن حينئذ شامل اعتراض من ابليس فضلا عن الاعتراض، فإنه انما وقع بعد خلقه آدم عليه السلام أمر الملائكة بالسجود. اللهم الا أن يقال انه تعالى علم منه ما اخفى وكان بمنزلة الخطاب والجواب بالنظر إلى علم الله الملك الثواب. فظهر ذلك في الخارج عند الفصل وفيه بعد أيضاً وعلى سليم. جميع ذلك ظاهر الكلام. تأتي هذا المرام فإنه لو كان كذلك لنوع جوابهم وفصل خطابهم. ولما أسند الكل إلى الكل فالظاهر الذي يقتضيه الكلام انه ليس فيه اعتبار الاعتراض الاعراض والاعتراض وعلى سليم بجميع ذلك.

أيضاً كان المناسب أن يكون الواو في "ونحن" للعطف لا للحال. والحال أنه معرف الحال وهو ينافي ما قال. وأما قوله: "وكان الظاهر لآخره"، لكن الأصل أنهم عدلوا عن هذا الظاهر، فإنهم أخروا الكلام على ذلك، لكن لم يعرجوا بالخلافة بناء على إنعامهم من الخطاب، لم يبق حاجة إليه في الجواب. | 191 أ | وحمله على العدول عن الظاهر شرفاً للتعجب إلى مجرد جعل المقيد وسلقه مع قطع النظر عن معنى الخلافة خلاف الظاهر، لأن مثل تلك الدقة لا يناسب حالهم ولا مع جنابهم، وأنه يلوح من شأنه الاعتراض، وأن التعجب إنما يظهر في جعله خليفة لا في مجرد جعله، ولا نسلم التعريض في توصيف انفسهم بالتسبيح والتقديس، وليس سليم، ولا يمنع الاستكشاف هو الاستخبار عرضوا انظر إلى الظاهر إلى ظاهر الحال ما استكشفوا عن وجه المآل سليم الظاهري ان فيها ليس بتكرير، فإن مقتضى التركيب على ذكره اصحاب الترتيب ان فيها الأولى متعلقة لجعل ان كان بمعنى الخلق ومن يفسد مفعول به وان كان ألمع النظر فيكون على ما ذكره من التعدية إلى المفعولين وتقديم الثاني على الاول فيها

²²⁴³ تفسير ابن كمال باشا، (136/1).

الثانية متعلقة بنفسه على الوجهين وهو الاسمى تكرار ولان الاول معمول به خلقه ووجوده الافساد وبالخير اليه من تحمل ان يكون موصولا ونكرة موصوفه فعلى الاول لا محل للجملة بعد ياء وعلى الثاني النصب.

﴿وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾

[سورة البقرة: 30]

قوله: "ويسفك"²²⁴⁴ إلى آخره، ذكر قدس سره قراءة هذه الثلاثة، وهي "ويسفك الدماء" بضم الياء على البن للمفعول ورفع الدعاء على أنه قائم مقام فاعله، فيكون الراجع إلى من سواء جعل موصولا أو موصوفاً محذوفاً، أي يسلك الدماء فيهم، فمن يحتمل أن يكون موصوله أو نكرة موصوله، فعلى الأول لا محل للجملة بعدها من ضميره يعود إليها، كان قرأ الفعل بناء للفاعل، فالعائد مستتر فيه، وإلا محذوفاً. وهو فيهم، وجمع الضمير الراجعي إلى كلمة "من"، لكونها مجموع المصنف، وافرد في "يفسد" مع رجوعها له أيضا لكونه مفرد اللفظ، وذكر أيضا ما حاصله السفك والنفخ، وليست الفاظاً متقاربة المعنى لاشتغالها على معنى الصب، فالصب أعم عند اه هذه الالفاظ، حيث يطلق على كل واحد مما يطلق عليه سائر هذه الالفاظ بخلاف فانها تطلق على صب مخصوص يعتد كالسبح مثلا، فانه صب مخصوص من الاعلى ويقال لاسفل الجبل سطح الجبل لكونه كالمصبوب من اغلاق، ويقال للزمان سفاح لكونه صبا من وراء الوجه المشروع والسبك الصب، وقيل في الدمع أيضا شبك الصب في الجواهر المدابة ومنه السبيكة بالصب من فم القربة ونحوها وكذلك السن، لكن الجوهري فرق بينهما حيث حيث قال في فصل السين المهملة، "سننت الماء على وجهي"، أي أرسلته ارسالا من غير تفريق، فاذا فرقته في الصب قلته بالسين المعجمة، وقال في فصل السين المعجمة "شيء بالماء على الشراب"، نجمع عليه، ومنه قيل شيء عليهم القارة إذا أفرقا عليهم من كل وجه فاللائح من كلام الفرق، بل يتبادر منها أنها غير ما ذكره قدس سره كما لا يخفى، والدماء جمع دم ولا يكون اسم معرب على حرفين ولا بدله من تالت محد هو لامة

²²⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (125/1).

فيجوز أن يكون واو أو أن يكون ياء لقولهم: "فيها" وانما حذفوه لكثرة الاستعمال ولذلك يعود في التصغير وبتحريك الميم يظهر في الفعل ودم يدمى وادمى غيره ودماء والالف واللام بدل الاضافة أي دماء الناس كما في قوله: "مستمعون العقل" أي قول الله والمراد من سفك الدماء وهو سفكها بغير حق لأن سفكها قسما بالمجاز بين مذموم وهم ارادوا السفك المذموم لعطفه على الافساد ويقيد المطلق به دلالة. وقد مر يفسد الافساد في الاوائل وقيل اراد به ههنا الكفر أي يكفرون به، ويسفكون دماء خلقك | 191 ب | فبعتهم في حق الله وحق الخلق، ويدل عليه ذلك أنهم ذكروا من أنفسهم بمقابلتها من التسبيح بحمد الله والتقديس لله. فالتسبيح لله بحمد هو الإيمان به، ووصفه بصفاته الأولى، العلا والتقديس لله هو يظهر أنفسهم ونظير العالم، من كل فعل لا يرتضى وقيل المراد بهذا الفساد والعمل بكل المعاصي، ثم عطف سفك الدماء على الافساد، مع أن كل المعاصي دخلت للافساد، ولتعظيم وتكفير وباله كعطف قولك "ومنك ونوح" على قوله: "وإذ أخذنا من" لعلو درجتها وعظم مرتبتها ثم هؤلاء وصفوهم بالفساد وسفك الدماء والله تعالى وصفهم بالصلاح وسمح الدموع، وقال: "العبادي الصالحين" وقال: ﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ [المائدة: 83] ، والملائكة قالوا "أتجعل"، فقد أخبره بذلك والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: 122] وكأنه يقول فيهم "هذا ردهم"، لكن الفساد عارض في هذا العصيان والصلاح دائم وهو الإيمان، وقد قال مخلوق لمخلوق "وإذا أتى بذنب واحد يأتي محاسنه بألف تشنيع.

وقال آخر "يكن القول الذي شاء وأحدا"، فأفعاله اللاتي مألوف، وقال آخر "عن رتبة عندي ولا مغتاب"، كأنهم أتوا ولم يعلموا عليك عندي بالذي عابوا. هذه الآية [أصلاً]²²⁴⁵ في نفي الإمامة ولا خلاف في وجوب عن الأصم، حيث كان عن الشرائع أمم. قال: "إن أمة الله تعالى أقاموا مصالح الدين وتناصحوا فيما بينهم في بل

²²⁴⁵ ساقطة في (خ).

الحق من أنفسهم، وقسموا الغنائم والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من ثبت عليه أجرامهم". ذلك ولا يجب عليهم نصب الآية ونحوها.

واجتمعت الصحابة على تقديم الصديق بعد اختلاف وقع بين المهاجرين والأنصار في التعيين. حتى قالت الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير". قومهم: أبو بكر وعمر المهاجرين. وعن ذلك وقالوا لهم: "إن لهذا الحي من قريش"، وردوا لهم الخير في ذلك، فرجعوا. واطلعوا قريش، فلو كانت [غير]²²⁴⁶ واجبة لا في قريش ولا في غيرهم لما شاعت هذه المناظرة عليها، ولقال قائل: "إنها ليست واجبة في قريش ولا في غيرهم"، بالتنازع بتنازعكم. وجه ثمان الصديق لما حضر به الوفاء عهد إلى عمر ولم يقل له أحد: "هذا أمر عنه واجب علينا ولا عليك، فهي من أركان الدين التي الذي به قوام الدين المسلمين". ثم إنه توفى بعد حياء منه، إذ لو جوز ما اقام منه أوتي إلى ابطال ما لاجله. وقال ولا منخلع الا بالله او بترك اقامة الصلاة والدعاء إلى تركها. او تسمى من الشرائع واقامه في وقت واحد وبل واحد لا يجوز اجماعاً.

قال بعض الفضلاء: "فصب اصحابنا إلى المنع لشخص في العالم، ولو جاز لها نزل ذلك منزلة التزويج لامرأة من زوجين من غمضان شعر احدهما هو الآخر". وقال: "والذي عندي أنه لا يجوز في صقع واحد متطابق الخطط والمخالف، أما إذا تعدى المدى وتحلل بين الأمامين شنوعه فيجوز ليلاً تعطيل حقوق الناس، ولو خرج على إمام معروف بالعدالة وجب على الناس جهاده، فإن كان فاسقاً والخارجي مظهراً للعدل لا ينبغي لهم أن يسرعوا إلى نصرة الخارج حتى يتبين أمره فيما يظهر من العدل أو يتفق تتفق كلمة الجماعة على خلق، وذلك لأن قال: "من طلب مثل هذا الأمر أظهر من نفسه الصلاح، حتى إذا تمكن يرجع إلى عادته".

²²⁴⁶ ساقطة في (خ).

﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾

[سورة البقرة: 30]

قوله: ²²⁴⁷ والتسبيح بتبديد الله عن السوء " انه منزه في ذاته وافعاله عن كل سوء ونقصان، يتعلم بما يدل عليه بأنه سبحانه لما كان يمنع ذهب | 192 أ | وابتعد كان بمعنى "اذهب"، و"ابتعد" إذا نقل إلى باب التفعيل وكذا التقديس سيكونان مترادفان، ويكون الجمع بينهما للتأكيد والمبالغة لا اليه تعالى، وقيل: التسبيح بعدي بنفسه، وكذلك التقديس باللام في "لك" في المعنى متعلق بالفعلين. وكذلك الحال أعني بحمدك وفائدة الجمع بين التسبيح والتقديس، وإن كان ظاهر كلام المصنف ترادفهما. إن التسبيح بالطاعات، والتقديس بالاعتقادات.

وذهب البعض إلى أن "بحمدك" قيد لك فقط، و"ولك" قيد للتقديس فقط، وأن التسبيح لله والتقديس من قدس إذا اظهر. لأن مظهر الشيء متعدد من الأقدار فهو نفوسهم، فحينئذ يكون الكلام لبيان أن حالهم تخالف الحقول خليفة. فإن منهم من يفسد في الأرض بالأشراك وهو نفسه بالأشراك ومؤنس نفسه تقبل النفس ظلماً، يعتقد في حق الحقائق ما هو منزه عنه. نفسه عليه أعلم الأفعال الذميمة، فالملائكة قابلوا اشتراكهم بالشرع وتدنيس نفوسهم بالإمام مطهرة. فإن قيل: التطهير عن الذنب يستدعي ثبوته، وقد سبق أنهم مجبولون على الخير وإن فرض لكنه لم تثبت عنهم بالاتفاق، قلنا يكون مجاز العلاقة ان كلاً من المبعد عنه والمانع من ثبوته يكون مجرداً عنه في الجملة.

وقال قدس سره أي: يكون المعنى نقديس منك، أي: نظهرك، واللام أن المعنى نقديسك، أي: نظهرك، واللام بناء على أنها لا تتراد، والا مع المعمول، أو كون العامل فرعاً يعم فيه مدة من حيث في الكلام يكون من الترقى في لان التعبد عن السوء يتحقق بالتعبد عن بعض قرأه بخلاف التطهير عن السوء فانه لا يتحقق الا بالكلية.

²²⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (125/1).

قوله: "بحمدك"²²⁴⁸ في موضع الحال فيتعلق بمحدث، لانه قال والباء للمصاحبة، ولذلك قال "نسبح بحمدك" نحو "جاء زيد" شابه حالا من مبتدأ، وقيل الباء للشباية فيتعلق بالتسبيح، أي: نسبح بسبب حمدك وذكره. وقوله: "لانه لولا انعامك" تداركوا إياهما أو هموا أسناد التسبيح إلى أنفسهم بمعنى من العجب حيث دفعوا به استقلالهم في التمكن بذلك. قوله: "لم يتمكن من عبادتك"، وفيه إشارة بأن المراد بالتشبيه العبادة أو بأن التسبيح عبادة، وهو للاول ما روي ان عمر قال "يا رسول الله ما صلاة الملائكة" فلم يرد عليه شيء؟ فنزل جبريل فقال له "يا نبي الله سألك عمر عن صلاة الملائكة؟" قال "نعم، اقرأ مني السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجدوا إلى يوم القيامة يقولون سبحان الحي بالملك والملوك واهل السماء الثانية قيام إلى يوم القيامة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع إلى يوم القيامة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة والثاني ما روي عن البصري انه قال معنى قولهم "ونحن نسبح بحمدك" يقول سبحان الله وبحمده وما روي عن ابي ذر انه قال "قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم بابي انت وامي فالكلام احب إلى الله ما الكلام احب إلى الله؟ فقال "ما اصطفى الله لملائكتي سبحان الله وبحمده"، وقيل معناه نصلي لك بفاتحة الكتاب والحمد اسم السورة، سورة الفاتحة فاضيف إلى الله تعالى لانه وحيه وكلامه وقيل في الاسلام ثلاثة اشياء التوحيد، وهو في قوله "نسبح" والثاني السنة "بحمدك" فانه رؤية العمل من انفسهم الفعل من ربهم والثالث الطاعة وهو من قولهم "ونقدس لك" فإنه تطهير الانفس من الذنوب والاعمال | 192 ب | من العدول هو اخلاص الطاعة لله تعالى، وهذا تنبيه لكل مسلم، وتحريض له على اتمام هذه لتبليغ محل الاعمال. ثم، إن المصنف كما ترى انهى الكلام في وجهه، فقليل حال مقررة من جهة الاشكال كقولك "اتحس إلى اعدائك"، وان الصديق المحتاج والمعنى استخلف عصاه عصماء، ونحن معصومون اجلاء. كذلك تعني انها جملة حالية يدور وجه اشكال الملائكة واصل جهة الاشكال استخلاف من تحقيق فيه ما يمنع استخلافه واذا ضم إلى تلك الجهة وشحان الملائكة عليه في استحقاق

²²⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (125/1). وما بعده من "قوله" في الفقرة يعود للزمخشري في نفس المرجع والصفحة.

الخلافة تأكد الاشكال المذكور على هذا ما قال التحرير انهم ارادوا ان مجرد وجود المانع فهم المرجح كاف في ان لا يجعلهم مكانا وخلائف منا فكيف وقد اجتمع الامر ان؟ المانع وكمال المرجح فينا ولما ورد عليه ان يقال من طرف الحشوية القائلة بعدم عصمة الملائكة انهم وهو شبه العجب والتفاخر وهما من الذنب من الذنوب المهلكة. دفعه بقوله: والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر. يعني ان مقصود هذا الكلام الاستفسار عن سبب الترجيح من يجعل خليفة مع اتصافهم بما يتوقع منهم من الفساد في الارض وقيل النفس على الملائكة المعصومين مع ان العصمة سبب للرجحان وما يتوقع منهم سبب للمرجوحية.

وعلى ما قال بعض الفحول من أن ذلك ليس إظهاراً للمنة منهم، بل هو على ما يقول قادم يجب أن نفوض محمد اليه، وأنا في خدمته. وما قال بعض الأصول من أن قولهم: "ايجعل" ليس بالاستنكار بل استخبار، وقولهم: "ونحن نسبح" إلى عبادة تلك اعترافاً بعبوديتهم وأمرهم بالسجود تشريعاً لهم لا تحقيراً، وأمرهم بالعمل لبني آدم بالأعمال ومراقبة الأحوال تجمع لعظائم الأمور، وأمرهم بزيارتهم في الجنة اكراماً للايصاف بقيام الاشراف فيبطل ما قيل انه عاب آدم أنفسهم فعوقبوا بالسجود وبالعمل لأولاده في الدنيا وخدمتهم في العقبة والمعتزلة تمسكوا بهذا على مذهبهم باضافة هذه الافعال إلى أنفسهم ولو كانت أفعال الله لما حسنت حينئذ بها ولم يكن فوق بينه وبين الفساد والعمل أو تحل ذلك من فعله تعالى إن كان لا فاحشة الا بصفة خلقه وشبه فكيف التنجيه والتقديس أيضاً لو كان خالقا للفساد لكان الجواب لهم؟ نعم. خلفهم لم يرضى بهذا الجواب سقط عنكم وايضا لو كان يفعل له لكان بمنزلة اجسامهم والوانهم والجواب المعارضة بالداعي والعلم.

﴿قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 30]

قوله: "كفى العباد أن يعلموا أن"²²⁴⁹ أراد أن من شأنهم أن يعلموا ذلك، ولو يوهوهم لما فيهم من العدة العقلية، فليس مكافٍ في تركه التعجب وهو ظاهر، وإن أرادوا أنهم يعلمون ذلك، فليس بمعلوم ولا العبارة دالة على ذلك، ولذلك ذكرت جواب الظاهر وهو أن تجمع لهم بعض بعضهم الحكم والمصالح على وجه يرشد لكونه اصل عوائد، فقوله: "علم" عطف على قال وقيل على محلوف يكون المجموع بمنزلة التفسير لما لم يعلمون ولا دلالة عليه، وقوله: "استئناف" وكذا قالوا إذا لم يجعل عاملا فيك. اذا كذا قيل، ويمكن أن يقال أنهم يعلمون كلية أن أفعال الله كلها حسنة لكن | 193 أ | لا خطأ عليهم، وجه حسن أمر الخلافة تعجبوا أو طلبوا الاطلاع على ما خفي فيه بذلك، على أنه لا يجب الاطلاع على وجهه إلى الحكمة على التفضيل. وأما القول بأنهم علموا تلك الكلية بذلك، فلعله لا يليق بشأن الملائكة لأن علم بالحكمة الالهية في أفعاله تعالى. فعلى ما قلنا يكون مساقه الكلام إظهار انعائه اللطف الاحسان لامجادهم بيانا وفصل لهم ذلك المجمل حيث بين لهم من فضل ادم ما لم يكن معلوما لهم بان علم ادم الاسماء كلها ثم عرضها يظهر كمال فضلهم عليهم في العلم. فعلى الجواب الظاهر هو من الاجمال في الجواب على هذا هو من الجواب على الاجمال.

ويمكن حمل الكلام على كل واحد من هذين الطريقين، وان خص بعضهم بالجواب الظاهر وتمام تقرير كلامه، وكما أنهم قالوا ان الذي جعل خليفة فيه يثبت قوى اثنين هما ترديان إلى المفسدات المغيطة إلى خراب العالم السفلي والشهود، والثانية التي هي العقلية، وان كانت داعية إلى الخير الا انها معارضة تلك المفسدات المتوقعة من القومين الآخرين لسلامتنا عنهما فنحن احق منه لذلك. وانما قالوه بناء على انها نظروا إلى القوى العقلية على جبالها عما فيها مع القومين الآخرين مفردية إلى تهذيبها على طرفها المؤمنين اعني الافراط والتفريط وتعديلها بجعلها

²²⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، (125/1).

فضيلين متوسطين من تلك الطرفين المذمومين بحيث يترتب عليها اخلاق حميدة فان القوة الشبه مثلاً اذا تفردت عن العقلية يبلغ حد الافراط وسمي حينئذ شرها ويتفرع عليها الفساد في الأرض، فإن اتباع شهوة البطن والفرج قد تؤدي إلى فساد المراح والعرض، وربما حد التفريط، وسمي حينئذ جموداً. والنوع عليها فساد، تنبيه صاحبها المؤدي إلى الحرمان من الفضائل العلمية والعملية. أما إذا انضمت إلى العقلية وأطاعتها، فحينها تعادل وتسمى من هم عليها محامده الهوى، وترك الشهوات والاستمرار على الخير والصلاح. وكذلك العقلية، إذا انفردت وبلغت حد الافراط، سمي تهوراً لنوع عليها عباد الله. وإذا انحطت إلى حد التفريط، سمي جنباً تبع صاحبها عن إظهار الحق ودفع المفسدة. وإذا انضمت إلى العقلية اعتدلت، فسميت شجاعة، فهي بنوع فينوع عليها آثار جميلة كالانصاف في المعاملات. وكذا لم يعلموا أن التركيب من أجزاء مختلفة وقوى متباينة يفيد ما نقص من عنه الإحاد، وكالاحاطة بالجزئيات، فإن الملائكة منهم قوة والله، ولا الحوادث الباطنة فلا يحس المعلوم الجزئية ولا يحتملون الصور الجزئية ولا توهم المعاني الجزئية بناء على أنه لا يخلق ادراك أي ادراك باستعمال القوى العقلية إلا بواسطة القوى الجسمانية المعدة كل واحدة منها لادراك نوع من أنواع المدركات كالقوة العقلية لادراك المعقولات والحواس الظاهر لادراك الألوان والأصوات والطعام والروائح والكيفيات الملموسة نحو اللبن والحشود والبرودة. ومن هذه القوى كلٌ أو بعض عنه ادراك ما يدرك، وكذا من فات عنه الحواظ الباطنة كالقوة المتخيلة والواهمة والمتطرفة.

فالتحصيل والتركيب تجمع الفوائد المتعلقة بها كاستنباط الصناعات الخارجة عن العدد والاحصاء واستخراج منافع الكائنات وحوائجها. لقوله قدس سره واليه اشار اجمالاً بقوله: "إني أعلم" أي "إني أعلم عنه"، ولم تعلموا اجتماعاً من الفوائد والتركيب من الفوائد. وبهذا أجمل ما قيل: "الخير الممتزج بالشر لا يقابل الخير المحض"، فإنه اتمامه وإذا تساوى وصفها، قد غلب الخير الممتزج على الخير المحض كما ترى.

وقيل لكم الطاعات تنبيهاً منكم الافتخار ومنهم المعصية الاعتذار، إنهم يعلمون منهم العصيان وأنا أعلم منهم الغويان أو في تسبيحكم | 193 ب | وتقديسكم اظهار فضلكم، وفي العفو من خطاياهم وغفران اظهار فضله،

وإذا أحسنتم فلکم الموج المعرج، وإذا أساءوا، غفرت، فهي المدح. وإني أعلم من صفات المؤمنين في مجتباها: ذكاء فرارهم في حفظ عهودنا، وأن تدنس ظهور أمرهم بعصياننا. أو أنتم جعلتم أنفسكم بالطاعة، وأنا وأنتم جعلتم أنفسكم بالطاعة، وأنا أجملهم بالمغفرة. أو أن تركهم الذنوب يعصمنا، وخروجهم عن الذنوب برحمتنا. أو أن تركهم الذنوب بعصمتنا، وخروجهم عن الذنوب برحمتنا. أو إني أعلم بالعصمة إبليس من الاستكبار، وكشفه أنكم قلتم في حقهم "يفسدون"، وفيكم من يواصل الفساد في إفساد العباد، ولم يهتك بستره حتى أظهر هو بالعمل شره، وأعلم مضمر، وأما مفعول به نكرة موصوفة أو موصولة والعائد أي يعلمونه، أو أنه اسم بمعنى "عالم"، وباقي محل جر بالإضافة أو نطف ليعلم ولم ينون لعدم انصرافه، وفيه جعل أفعل من بمعنى "فاعل"، وأعمال أفعل إذا كان بمعنى الفاعل، وهما ضعيفان وقيل والمتفضل والمفضل عليه محذوف، أي "وما منصوب بفعل دل عليه أفعل"، أي "علمت ما لا تعلمون"، ولا يجوز أن ينصب أفعال التفضيل لأنه أضعف من الصفة المشبهة التي هي ضعف من اسم الفاعل الذي أضعف منه الفعل في العمل.

ويعم المقال ما قال ابن الكمال: "عرض سبحانه في جوابهم، ولم يصرح هاهنا؛ ليريه فضيلة الإنسان وما خُصوا به من العلم والعمل اللذين يقصُر الملك عنهما عياناً ومشاهدةً، وإنما أُجْمِ بيانَ استحقاقه فيه ليُقرُّوا بالعبودية، ويعرفوا أن له وراء علمهم علماً هم عنه محجوبون، وكفى العبادَ علمُهم بذلك ليزدادوا تعظيماً له، ويتبينوا نقصهم وكماله. ثم بين لهم بعضه فيما بعد ليَعْظُم عندهم وقعُه، فيرجعوا ويسلِّموا ويعترفوا بنقصهم، وتلين شكائهم"²²⁵⁰ لكن لا يخفى عليك أن الأولى الاكتفاء بالتعريض، فإنه هو الإيهام بعينه. فعمل بالإرادة وبالأقرار، ثم الأنسب أن لا تقول ثم بين لهم بعضه، بل ثم عين لهم عتاباً فاعترض به.

²²⁵⁰ تفسير ابن كمال باشا، (138/1).

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ﴾

[سورة البقرة: 31]

قال قدس سره: إن نخلق علم ضروري بالانسجام في آدم والقاء في روعه نفخه، إنه مع خلق علم ضروري تلك الألفاظ وتلك المعاني، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني، والقى في قلبه أن اللفظ الدلال يدل على المعنى الفلاني بلا استماع لفظ، وهو الذي سماه أبو منصور "الإلهام النظري".

فصل الوجهان مشتركان في أن طريقه هو خلق علم ضروري في قلبه، بأن أي لفظ يدل على أي معنى ولا فرق بينهما إلا بأن ذلك العلم بعد خلق الأسماء واسماعها في الوجه الأول ومن عند خلقها واسماعها في النفس. وأنت خبير بأن مقابلة الفاء في الرو لخلق العلم الضروري يأبى عن عند الفرق، فاللائح أن الفرق منها أي خلق ذلك العلم الضروري فعله بالذات واللقاء في روعه فعله بواسطة الملك كما في عليه السلام، إن روح القدس نفث في روعه، وقال أبو منصور إلى أن خلق العلم في طريق الضرورة أوهمها، لأن معرفة أسماء الأشباه لا يكون بطريق البديهة ولا بالحواس، الملائكة إدراك آدم في البديهة وسلامة الحواس بدون الاستواء في العلم بها، وانما يكون أما بالايهان من الله أو بتس ملك من الله سوى الملائكة الذين كلفهم بالأنبياء والإلهام صنع الله لكن حصوله بالعلم استدلال لا ضروري لأنه لا بد منه الاستدلال ليحصل التمييز بين الإلهام هو واحد وبين إيقاع من الجن والشيطان. ولذلك لابد من الاستدلال لتمييز أن الذي بلغ السمع هو الملك أم الجن أو الشيطان؟ فيصير العلم الحاصل بكل واحد من الإلهام الله أو بإرساله ملكاً سواهم استدلالاً. وذلك فعل العبد عندنا وأسند تعليمه إليه. تعالى نبأ علانية خلق في آدم العلم الذي هو فعل العبد. ورد بأنه تقرر في الكتب الكلامية. وغير بديهة الشيء لا يقتضي الذيل اللؤم | 194 أ | توقفه على أمور أخرى سوى النظر ولا يلزم أي من حصول العلم له لبعض حصوله لآخر، على أن مساواة الملائكة إدراك آدم في سلامة الحواس ممنوعة، كيف مفقودة فيهم وكذا الحواس الباطنة ثمان أبا هاشم لما ذهب إلى افتقار التعليم إلى مقدم لغة اصطلاحية، سواء كان بخلق علم ضروري والقاء والقاء في روعه اشار إلى بطلانه بأنه لم لو توقف التقديم والتكلم عليه لتوقف ذلك الاصطلاح على لغة متقدمة واصطلاح سابق وهلم جرا.

فإما أن تدور تدور تسلسل وكلاهما باطلان ولم يتعرض للزوم الدور لأنه اراد بالتسلسل ما هو اعم لما تحقق في حمل الدور وقلب من كمال لا علم لنا بطريقة تعليمه آدم عليه السلام انهم بعدما اتفقوا على ان الألفاظ وضعية اختلفوا في تعيين الوضع فذهب قوم إلى ان هو الله وسمى هذا المذهب مذهب التوقيف. فذهب بعضهم إلى انه هو الناس وسمى هذا المذهب الاصطلاحي وبعضهم إلى التوجيه، أي بعضه توقيفي، وبعضه اصطلاحى، وبعضهم إلى التوقف، فإن كان النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر ان الآية هو الاول وعلى المذهب الثاني لا يلزم الحاجة إلى السابقة إلى سابقة الاصطلاح التسلسل اذ يجوز ان يعرف العقد المحتاج اليه في الاصطلاح بالترديد والتباين والتراين كما يعرف الاطفال.

وأوضح أبو هاشم بانه لو حصل العلم الضروري بانه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لصار صفته تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال فانه خاطب الملائكة فهو يوجب بعدم اللغة على ذلك التكلم. وان تعليم الاسماء يقت وجوبها وجودها قبل التقديم ان آدم لما تحدى الملائكة بعلمها ولا بد ان يعلموا صدقه في تعيينها للمسميات وذلك تقتضي بعدم يقدم وضعها لها على التعليم واجيب عن الأول: بأنه يجوز ان يخلق الضروري بان واضعا وضعها لها من غير يقين انه هو الله. والناس فلا يلزم ضرورة معلومية الصفة حال كون الذات معلومة بالاستدلال وعن الثاني: بأنه يجوز ان يخاطبوا بطريق اخر كالكتابة ونحوها. وعن الثالث: بأنه بان ايراد تعالى موضعها لها السابقة على التعليم وكفى ذلك في في اضافة التعليم اليها. وعن الرابع: بأنه يجوز أن يكون لكل صنف منهم لغة، وأن وإن كان كل صنف حاصلاً بلغة الآخر جميع الأوصاف، لما حضروا أنه عليه السلام لما عاهد عليهم جميعاً، عرف كل صفة أصابته في تلك اللغة بصدقه.

ثم إنه قدس سره وعرف التعليم بأنه فعل مترتب عليه العلم، غالباً، ولذلك يقال "علمتم فعلم"، وفيه بحث لأن التعليم كمال تحصيل العلم للغير، كما أن التسديد يحصل يحصل السواد، أو فيكون التعليم مطاوعاً للتعليم ولازماً لزومه لزوم قبول الأثر للتأثير، فينبغي أن من مرتب العلم على التعليم كلياً لا أكثرية. أما أن يقال فمن قبيل

الحجاز، لأن "علمته" بمعنى أثرت طريق تعليمه ولم أقصر في التعليم، لكنه لم يخلق فيه العلم لا بمعنى حصلت فيه العلم، إلا لما جاز أن فلما يتعلم بأن العلوم الحاصلة به لاكتساب، كما أنه فعل العبد كسباً لذلك تحصيله في محل.

قال أبو منصور: حقيقة التعليم تحصيل العلم، كالتسويد هو يحصل السواد، وتحصيل العلم في الذات يتحقق عندنا بطريقتين: بطريق الضرورة وبطريق الكشف للعباد. فالأول نحو العالم الحاصل بالحواس والحاصل بالبديهة. فإن عند استعمال الآلات من العباد ومباشرة الأسباب من نحو فتح البصر والنظر إلى المرأة، وإخفاء الأذن في السمع ونحو ذلك، يخلق الله في المستعمل علماً ضرورياً وهو محض، فعل الله لا يُسبغ للعبد فيه أصلاً. والثاني يكون فعل العبد كسباً، وفعل الله خلقاً، وهو العلوم الاستدلالية عند أهل السنة | 194 ب | وعند بعضهم، وهو قول الكرامية، أن ذلك محض فعل الله لا اختيار للعبد، لا اختيار للعبد فيه ولا صنعة، وإنما صنعه وأخباره في مباشرة أسبابه وعلمها هنا، متعددة إلى أثر وكأن أه وكان قبل التضعيف متعددة إلى واحد، لأنها فانية. فإنهم فرقوا بين علم الوقائية واليقينية بأنه إذا أرادوا أن يعدوا الوقائية ضعفوها وفي اليقين ضمروها. والواو فصحي من جملة يتم بها ويصح العطف وتقديرها، فجعل في الأرض خليفة وسماها آدم، وعلم آدم واشتقاقهم آدم يعني أن جعلهم منه الأسماء الأعجمية من شنيعة من المصادر والألفاظ العربية ليس بمستقيم، إذ لا وجه للحكم لفظ الجمع مشتقاً من اللفظ العزل وأنه يجوز أن يجري الاشتقاق في سائر اللغات، وأنه موافق لغاتهم لغة العربية في أخذ هذه الاشتقاقات، أو أن آدم كان بالعربية أيضاً فجاز أن يكون لفظ آدم اسماً عربياً فذلك يوجب آخر بمجرد الاحتمال، فإن الأصل عدم توافق اللغتين وأن يكون الاشتقاق، من خواص كلام العرب، وأنه عليه السلام كان يتكلم بكون اللسان الآخر، إن الأول عليه السلام وإن كان يتكلم بالسرياني كما يدل عليه أسامي أولاده، وأما ذوبان الاعلام القصد به يعني غير الغالبية، والمنقولة الاشتقاق فليس بشيء لأنه إذا بين اللفظين يناسب في المعنى والتركيب فهو معنى اشتقاق وكذا الواو بأن آدم كان في غاية الجمال والأدمة والأديم يناسب ذلك، والأدم بضم الهمزة وسكون الدال

هو السمرة، لون الأسمر، وهو يمثل يمثل أو يميل إلى السواد أو البياض، فإنه عليه السلام كان أبيضًا، يقال تعبيرًا "آدم"، أي أبيض وبياض، و"أديم الأرض" وجهها.

قال البيضاوي: "لما روي أنه تعالى قبض قبضة من جميع الأرض سهلها وحزنها فخلق منها آدم» فلذلك يأتي بنوه أخيافاً"²²⁵¹ أي مختلفين، يقال أضيف بدل لطيف إذا كانت إحدى عينيه ضرباء والأخرى سوداء. وكذلك هو من كل شيء، ومنه قيل الناس أصناف، أي مختلفون، وأوجه أخياف إذا كانت تهم واحدة والأب وقال أيضًا ومن الأديمة بالفتحات وهي الشخص يتعدى به إليه بسببه الذي هو وجه الاقتداء، يقال: "لي في فلان أسوة"، وقد يطلق على المؤتة مبالغة وكذلك الأديمة، يقال "فلان أديم على أسوتهم"، والأديمة يطلق أيضًا على باطن الجلد الذي يلي اللحم والبشرة ظاهرة، يقال فلان مؤدم مبشر، أي قد جمع بين الأديمة وحشوته البشر من الآدم أو بمعنى الالفة، مع بضم الهمزة والسكون الدال فيما يقال آدام الله نساء أه أدن، أي أصلح وكذا آدم الله، فعل وافعل بمعنى، وفي الحديث: "لو نظرت إليها فإنها أخرى أن يؤدم بينكما"، فإنه أخرى أن يؤدم بينكما بمعنى أن يكون بينكما المحبة والاتفاق، فسمي آدم به لأنه تعالى الف بينه وبين حواء وجمع بينه وبين كرامته والف بينه وبين عطياته، قوله: "إن يكون على فاعل" إشارة إلى ردها، قيل انه فعل وأصله آدم بهمزتين قلبت الثانية الفا فإنها ترجح كونه على فاعل اتفاهم على أوادم واعتذر بأنه لما لم يكن للهمزة أصلًا في الباء مع جعلت الدال الواو الأدم من الإنسان بمعنى الاسم ما فعل وجمعه "أوادم".

وقال ابن الكمال: "وآدم وزنه فاعل - كآزر وعازر وشاخ وفالع - إن كان عجميًا، وأفعَل على أنه مشتق من أديم الأرض إن كان عربيًا"²²⁵² وقيل: في أسماء الأنبياء كلها أعجمية إلا أربعة: آدم، وصالح، وشعيب، ومحمد.

²²⁵¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (69/1).

²²⁵² تفسير ابن كمال باشا، (139/1).

وقد ورد عن ابن عباس أنه قال: "إنما سُمِّيَ آدم لأنه خُلِقَ مِن أديم الأرض"، أخرجه ابن جرير وابن حاتم والحاكم، وصححه البيهقي في الأسماء والصفات، وورد مثله عن علي وعن ابن مسعود، أخرجه ابن جرير أقوى علم على البناء للمفعول ورفع آدم ومنع الصرف | 195 أ | للعلمية والعجمة، وللعلمية ووزن الفعل، وعن وهب منبه، لما أراد خلق آدم، أوحى إلى الأرض: "باني جاعل منك خليفة، منهم من يطيعني ومنهم من يعصيني، فمن أطاعني ادخلته الجنة ومن عصاني أدخلته النار". فقالت الأرض: "من يخلق خلقًا يكون للنار؟"، قال: "نعم"، فبكيت، وانفجرت منها العيون إلى يوم القيامة. فبعث الله إليها جبريل ثانية، يعصمه منها من زوايا الأرض الأربع: من أسودها، وأحمرها، وطينها، وخشبها، وسهلها، وجبلها. فلما أتاها قالت: "أعوذ بالله الذي أرسلك إلي تأخذ مني شيئًا يكون من نصب النار". فعاد ولم يقبل، فقالت: "يا رب استعاذت مني، فكرهت أن أقدم عليها". فقال لميكائيل: "انطلق فاتي بقبضة منها". فلما أتاها البعض، قالت له كما قالت لجبريل، ورجع كما قال جبريل، بل كما قال جبريل، فقال لإسرافيل مثل ما قاله لجبريل، إلى أن رجع، وقال مثل ذلك، فقال لملك الموت: "انطلق فأتني بقبضة" إلى آخر ما ذكر. فلما أتاها قال: "تعود بحجره الذي أرسلك إليّ حتى تقبض مني اليوم قبضة، يكون للنار منها نصيب". فقال: "أعود بعزته إن أعصي له أمر". فقبض منها قبضة من زواياها الأربع، وأودعها الأعلى، فصعد بالقبضة إلى السماء، فأمره، فجعلها طينًا أربعين سنة حتى صار لازبًا، ثم ضما سواها أربعين سنة، ثم صار صلصالًا لأربعين سنة، فجعله جسدًا موضوعًا على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الأرض إلى السماء أربعين سنة. كلما مر منهم عجبوا من حسن صورته، ولم يكونوا رأوا قبل ذلك على صورته شيئًا، حتى مر به إبليس. فقال لشيء منه: "ما خلق الله هذا أخوف نؤكل الطعام، إني لأرى صورة مخلوق سيكون له بناء". وقال لأصحابه: "أرايتم هذا، أي فضل، ماذا تفعلون؟ قالوا: "نطيع ربنا". فقال في نفسه: "لن أفعل علي لاعطيه، وإن فعلت عليه لملكته ولما لا ملكته". ولما رأى الروح ينفخ فيه، وقال فيه: "مدخل القعر مظلم". فقال ثانيًا: "ادخل". فقال كذلك. فقال له ثالثًا: "ادخل". فقال كذلك. فقال له رابعًا: "ادخل". فقال واخرج كذلك، فلم يدخل ولم

يخرج إلا كررها. فلما دخل آدم وجهه وأذنيه ولسانه، ثم صار في جسده كله حتى بلغ قدميه، فلم يجد منفذاً ورجعة، فخرج من منخره، فعطس، فقال له ربه: "قل الحمد لله رب العالمين". فقالها آدم، فقال: "يرحمك الله". فلذلك خلقتك، فلما انتهى إلى ركبتيه وثب، فلم يقدر، فلما بلغت قدميه وتب، فقال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: 11]. فصار شداً لحماً، ووعاءً عظماً وعروقاً وعصباً وأحشاء، ثم تفاه لباساً من طينة، وكل يوم حسن هو كذلك منطلق، سبعة أبواب في رأسه، إذ بين سمع بهما وعينين يبصر بهما، في رأسه أذنين يسمع بهما وعينين يبصر بهما، ومنخرين لكل رائحة، وفما وفيه لسان يتكلم به، ويطعم كل شيء، في جسده قلبه ودبره يخرج منها، طعامه وشرابه، عقله في دماغه منه قلبه ورغبته في رتبته، وفرحه وحزنه في وجهه، سبحان من أبصر الشحم وسمع بعظمته، انطق بلحم وعرف بأدم في وسيط القلب الذي معرفته وبصيرته وإدراكه.

﴿الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا﴾

[سورة البقرة: 31]

قوله: "أي أسماء المسميات"²²⁵³ احتاج إليه ليتحقق يرجع ضمير "عرضهم" وسطهم انبأه بأسماء هؤلاء ولم يجعل المحذوف مضافاً إلى مسميات الأسماء. لنظمت تعليق الأسماء فيما ذكر بعد التعليم، وظاهر كلامه أي اللام عوض من المضاف إليه كما هو مذهب الكوفيين. وقد نفاه في قوله: والماوى ولم يقل به واشتعل الرأس شيباً فوجب أن يحمل على ما ذكره من تحتها الأنهار، وإن كان عبارته على خلافه، أو يقال ليس كل ما ذكره من الاحتمالات مختاراً عنده | 195 ب | وفيما ذكره إشارة إلى أن ذات الاسم هو المسمى، وإن كان عود ضمير عرضهم إلى الأسماء باعتبار أنها المسميات المشهورة ان اطلق في اسم لان مسميات الفريقين شعرية، لان العاملين بالاتحاد تمسكوا بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: 31]، وقوله: ﴿فَسَبَّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [الواقعة: 74] أي ذاته، وقوله: "ما يعبدون من دونه الا اسماء"، وبان لفظ الاسم سمي بالاسم دون الفعل

²²⁵³ الزمخشري، الكشاف، (125/1).

والحرف. ههنا الاسم واحد. تمسكوا بمثل قوله: ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: 110] مع القطع بوحدة الذات ما ذكره من التفضيل وهو أن منه ما هو نفس المسمى كقولك "الله" فانه يدل على الوجود أي الذات، ومنه ما هو غيره كالخالق والرزاق ونحوهما فيما يدل على فعل، ومنه بعين ولا غير كالعالم والقادر كل ما يدل على الصفات القديمة. مشعر بأن الكلام في اسهاب، بل هو مدلولاته مثل الإنسان والوش والأثم والفعل، وكذا لهم أسماء الله متعددة. فكيف يكون النفس الذاتي؟ إذا قيل: ظهر أن التباس الخلاف في الأسماء التي من حملها لفظ الأسماء، فظاهر أنها الصواب. من الأعراض المتزايدة، فكيف يتصور كونها نفس مدلولاتها التي هي الأعيان؟ وإن أُريد بالاسم المدلول، فلا حياء في الاتحاد من غير أن يتصور فيه خلافة بلا فائدة، لأنه بمنزلة أن يقال ذات الشيء ذاته. قلنا: الاسم الواقع في الكلام قدير، قد يُراد به نفس ذاته كما في "زيد". ومن حرف، وقد يُراد معناها كقولنا "زيد كانت وحينئذ" تقديرًا، ونفس ماهية المسمى. قيل الإنسان نوع، والحيوان جنس، وقد يُراد منه مثل "الإنسان" ورتبه حيوان. وقد يُراد جزءها كالناطق أو عارض لها كالضاحك. فلا يبعد اختلاف في أن اسم الشيء مسماه أو غيره. وما ورد في بعض المواضع من الكلام في لفظ الأفعال لا ينافي ذلك، لأنه أيضًا اسم من الأسماء، نجمع عليه قوله: "وعلمه أحوالها"، وإن قدمنا المضاف إليه وجعلناها غير المسميات لقوله: "بان ما علمه" عليه السلام وعجز منه الملائكة هو مجرد الألفاظ واللغات من غير علم المسميات أحوالها أو منافعها، لظهور أن الكمال في ذلك.

واليه ذهب من جعل الاسم نفس المسمى أو محل على خلاف المضاف، أي مسميات الأسماء. ولكن فوجع له أنه لا دلالة على ذلك على حرف المضاف إليه. والجواب: إن الأحوال والدلالة تجمع أيضًا من جملة المسميات التي علم أسمائها، ولا يتم بدون معرفتها على وجه ممتاز، وهذا كافٍ. ومن هذا الكلام يظهر وجه كلام البيضاوي أن الأسماء على ما تعم موارد اقتضائها. فحاصل ما قاله أن الاسم باعتبار استعادة الناشئ من المسمى مع جميع يكون علامة لشيء يكون لفظاً موضوعاً لاضمر أو وصفه وحالاً، أحواله كمنعته ونظرتة وحلاوته وبياضه. المحسوسة والمعقولة والمنحولة والمتوهم، والمتوهم أو فعلاً من أفعاله كقرائنه وكتابه وخياطته، ونحوها بأن جميعها لنفس ذلك

الشيء. والأسبق من المسمى كما هو مذهب البصريين، يكون دليلاً عليه بحسب فعله إلى الذهن. فيتناول أيضاً الألفاظ والصفات والأفعال باعتبار استعماله في العام الذي لم يتعين محض الألفاظ الموضوعية للمعاني سواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً أو باعتبار الاصطلاح، أي الغاف المنسوب الحاصل يخص من الألفاظ ما هو قبائل المركب مقابل المركب والكيل والحرف. تجمع على الأعم الذي هو الأول، ويجوز حمله على الثاني لاقتضائه، وتجمع الأول فإن معرفة الأسماء من حيث دلالتها على المسميات لا يحصل إلا بمعرفة المسميات في أنفسها، وحصول صورتها في الذهن، ولا وجه للحمل على الثالث أولاً. فعليه بما في تعليل الاسم الاصطلاحي مع أنه لم يكن حينئذ، وذلك لأن وجه الحكمة في التعليم اظهار فضله عليه السلام وليس كثر فعل في العالم بمجرد العبارات الدالة على المسميات من غير ان يعلم | 196 أ | حقائق المسميات وخواصها وأحوالها، لأن العلم بالمناسبات وعوارضها أعم من العلم باللغات، والفضلية بالعلم بالحقائق أظهر من الفضلية الحاصلة بالعلم باللغات، الذي هو من وظائف فكيف يقال انه صار مدرساً للملائكة بمجرد تعلم اللغات والأسماء؟ فذلك حمل على ما أنعم أو على ما يستلزم العموم. ولما ورد عليه أن يقال يجوز للملائكة أن يقولوا "لا يلزم من ذلك فضله علينا"، وأنه إنما علم بتعليمك إياه وإنما لو تعلم لعدمك بعلمك إياه، وإنما يلزم ذلك لو علم بلا تعليم أو لم يعلم التعليم، دفعه بأن المراد التعليم خلّو عنه لادراك أنواع المدركات المذكورة، والهام معرفة تلك الأمور. وأنه لم يتعين على الاستعداد المحض بل أخرج كماله من القوة إلى الفعل، حيث الهمة معرفة حقائق الأشياء التي كل واحد منها بأدواتها من الصفات والمنافع والمضار، ومعرفة أسمائها، أي الألفاظ الموضوعية بذواتها، ومعرفة أصول العلم، أي قواعدها الكلية، وقوانين الصناعات، أي الأمور الكلية التي يحتاج إليها في الصناعات والحرف، وكيفية نحو العلم للكاتب والقدوم للتجارة والإبرة للخياطة ونحو ذلك خلاف الملائكة فإنهم لم يخلقوا على ذلك. الاستعداد، فلم يتصور الهمة معرفة تلك الأمور. وبهذا يندفع سؤال آخر، وهو كيف علم علم الأسماء كلها بالمعنى المذكور، ومعلوم أنه ما من جمال إلا وبنوه، يضعون الثاني لمعان وأعيان، ويدونون العلوم المذكورة ويسحرون الصناعات المتفاوتة. وقيل إن كل ذلك جزئيات علمها الله آدم،

وأن ظهر في بعض الأزمان من بعض إظهارها، وأنه علمه أصول العلوم المشتملة على الفروع، وكذلك قوانين الصنائع.

﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾

[سورة البقرة: 31]

قال البيضاوي: "الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمناً إذ التقدير أسماء المسميات"،²²⁵⁴ بناء على ما مر من كون اللام عوضاً عنها. وثانياً، منها ما كان في واشتعل الرأس شيباً، أي واشتعل رأسي. محذوف ضمير المتكلم، وعوض عنه اللام، وذلك لدلالة المضاف إلى الأسماء، أي الأسماء لظهور أن الاسم لا بد له من مسمى. وقد عرفت أنه أصل كوفي، والبصليون يجعلون اللام في مثله للعهد والمعهود المضاف إليه، المحذوف للعلم به. فإذا كان معلوماً يلزم التعريف في الإشارة، إليك ما في قوله واستعلى الرأس، فإنه لما في قول المتكلم دليلاً على أن المراد أي انه حدث، ياء المتكلم للعلم، واتى بلام التعريف، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل على أنه قد وقع في بعض الكتب أن من يجعل اللام عوضاً إنما له، أنه إذا كان المعرض عنه المضاف إليه ضميراً، وهنا لم يقدره إلا أنما راهناً، فلا يجوز جعل اللام، أي والله إن رأى بصري، ولا كوفي في قلعه مراده، قدس سره، إنما يدل من الإضافة أنها كالعوض عن المضاف إليه، أو أنها عوضاً عن تعريف الإضافة، كون الضمير للمسميات بأن العرض للسؤال عن أسماء الذوات المعروضة على الملائكة، حيث قال: "أتوني باسماء هؤلاء"، فلا يكون للمعروض نفس المعروض، الأسماء، بينما إن أريد الألفاظ الموضوعية للمعاني، الذي هو المعنى الوافي له، فإن عدم كون المعروض نفس الأسماء حينئذ في غاية الظاهر، ثم المراد بالمضاف إليه المحدث، الذي هو لفظ المسميات ذوات الأشياء، إن أريد بالأسماء مدلولها باعتبار الاشتقاق، لأن الاسم، إذا كان بمعنى "التي يرفع الشيء إلى الدم"، كون المسمى هو ذلك الشيء المدلول عليه بالعلامة، أو مدلولات الألفاظ، إن أريد بالاسم اللفظي الموضوع بمعنى، على ما هو المعنى الوافي،

²²⁵⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (69/1).

فيكون المسمى بمعنى الموضوع له. ولما ورد أن يقال: "إذا كان الضمير راجعاً إلى المسميات بمعنى ذوات الأشياء أو مدلولات الألفاظ، فلما ذكر الضمير؟" أجاب بأن المسميات [بما]²²⁵⁵ اشتملته على العقلاء من الجنس والإنس والملائكة، غلبوا على ذلك، فعبر عن الجميع بما يعبر عن العقلاء، ثم ذكر قراءة عرضهن وعرضها على معنى عرض مسمياتهن أو مسمياتهن، هكذا اعتبار المصنف فيها، اعتبر حذف المضاف لأن العرض | 196 ب | لا يصح في الأسماء، وكأنه أراد العرض للعقب، يقول: "يقال: آتوني بأسماء هؤلاء"، وإلا فعليه جميع ظاهر. يجوز أن يعرض الأسماء واسناد عن معانيها، ولكن لم يجعل الضمير للمسميات من قوله: "وعلم آدم الأسماء"، لأن اعتبار ذلك العكس، إنما كان لأجل الضمير. "اللهم، إننا على تقديري عرضها أو عرضين في صحيح عرض الضمير إلى الأسماء، ولا يعتبر حدث المسميات عنه مضافة إليه؛ بل ههنا مضافا كي يكون نوعا للحرف قبل الموصوف إلى الماء، لكن فيه أن ذلك صحيح في ضمير عرضها دون عرضهن، ولا فرق بين عرضهم وبينه في عدم جواز الرجوع إلى الأسماء، لأن الضمير جمع المؤنث والأسماء كذلك فلا بد من الرجوع إلى المسميات، ويعتبر بالضرورة حث المسميات. ثم تضاف إليه لأن لها هنا مضافاً. فإنه نزع بعد الوصول إلى الماء.

ومن هنا يظهر ما في قول الشارع المرحوم من أنه الم في موضعين، أحدهما أن الضمير فيها للأسماء، لا للمسميات المحدثّة، يا آدم الأسماء المشهورة، أو ثانيهما، أي حذفها فيها يعتبر مضافاً إلى الضمير، وفيها مضافاً إليه الأسمى. فإن الظاهر لما قرره أن يقال إنّ قرأ تعرضها يخالف المشورة، وقراءة عرضهن في موضعين إلى آخر ما ذكره، والعرض في اللغة الظاهر، ومنه عرض الجارية وعرض الجندي وعرض ويقال عرض كلمتاع عرضت المتاع على البيع، إذا أظهرته للمشتري. قال الله تعالى: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾ [الكهف: 100]، قال أبرزناها حتى رأوها. قال مقاتل: إنّ الله خلق شيئاً من الحيوان والحمار ثم علم آدم أسماءها، ثم عرض تلك الشخص الموجدات على الملائكة. ولذلك قال ثم في الحديث: إنّ تعالى عرضهم كأمثال الدرّ، وكلم على تراخي

²²⁵⁵ ساقطة في (خ).

العرض عن التعليم في قلبه، وهي تحقيق، ثم نسخه عما تحقيق، كما قال: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: 16]. ولم يكن بين عرضها الملائكة وقوله لهم: "آتوني"، أو مهلة عطف بالفاء هنالك، واختلف في أول من تكلم بالعربية، وروى كعب أن أول من وضع الكتاب العربي والشراني والكتب كلها وتكلم بالألفنة كلها آدم. فإن قيل روي عن كعب أن من تكلم بالعربية جبريل هو القاها على لسان نوح، والقاها نوح على لسان ابنه، وروي عنه عليه السلام أنه قال: "أول لسانه بالعربية المبين إسماعيل، وهو ابن عشر سنين"، وقد روي أيضاً أن أول من تكلم الخطاب، وروي غير ذلك. قلنا: إن الصحيح أن أول من تكلم باللغات كلاً من التشاءم والقرآن شهد له، وقال عليه السلام: "وعلم آدم الاسماء كلها"، وما ذكره يحتمل أن يكون المراد أن أول من تكلم بالعربية من ولد إبراهيم، إسماعيل، وكذا أرجح ممن سواه، فإنه يكون محمولاً على أن المذكور أول من تكلم من قبيلته بالعربية، وكذلك أول من تكلم بها من الملائكة، والقاها على لسان نوح إذا علمها آدم أو جبريل، فالأسمى تقتضي الاستغراق، سيما بقوله "كلما"، فظهر الشمول، فكلما علم آدم أسماء المخلوقات، كلما علمه أسماء الحق، لكن ظهر للملائكة محل اختصاصه في علم أسماء المخلوقات، وبذلك نجتمع عليهم وانفراد بمعرفة لذلك، فذلك سره لم يطلع عليه من ملك ولا غيره، ومن ليس له رتبة كآدم في معرفة أسماء المخلوقات، أي يجمعها، إذ مساواته في معرفة أسماء الحق تعالى، فإذا كان تخصيص معرفة أسماء المخلوقات يقتضي أن نجتمع له الملائكة، فما الخطأ بتخصيصه بمعرفة أسماء الحق؟ ما الذي يوجب له؟.

وقال الضحاك: علم آدم أسماء المدن والقرى والجبال، وأسماء الطيور والشجر، وما يكون إلى يوم القيامة، وقيل: علمه أسماء المخلوقات كلها في الأرض والسما، من الحيوانات والجمادات والمطعومات والمشروبات وكل نعيم الجنة، وأسماء النجوم، وأسماء الملائكة، واسم كل شيء عين، وكل فعل.

﴿فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ | 197 أ |

[سورة البقرة: 31]

قوله: "وانما استنبأهم وقد علم عجزهم"²²⁵⁶ الجواب عما يُقال من أنه علم عجزهم، وأنهم سيقولون: "لا علم لنا"، فلما استنبأهم؟ يكون هذا التكليف بما لا يُطاق، وتقرير مقصودة من هذا ليس موجود، بل تبكيت لهم، وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة. فإن التصرف والتبديد وإقامة الامر قيل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعداد وقدر الحقوق محال، وليس بتكليف ليكون من باب التكليف بالمحال. والأنباء أخبار فيها إعلام، ولذلك يجري مجرى كل واحد منهما، يعني أن الأمر ههنا للتشريف كما: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23] فيكون ههنا على عن أمرها. لكن كما أنه تنبيه عليه تشريف لآدم أيضًا كما صرح به صاحب المواقف، ولعل عدم ذكرها ههنا لما أنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: 33]، ثم على لعجزهم بأنهم لابد للخليفة من الاطلاع على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق وتمييز الأشياء بعضها عن بعض، والتصرف في الأمور والتدبر في المصالح والمهام، وإقامتها من العباد، وذلك يتوقف على العلم الغائب عنهم، وهو معرفة ذوات الأشياء والخواص وأفعالها على ما سبق. ثم أشار إلى أنه لما كان للتبكيت والتعجيز لم يكن تكليفاً بالأنباء حتى يلزم التكليف بالمحال، من حيث أن الملائكة لا استعداد لهم بالأنباء بجميع الأسماء، على ما استعد به آدم عليه السلام.

وقال ابن الكمال: "وانما استنبأهم للتبكيت، والردّ عليهم فيما أظهروا من عدم استحقاقه للخلافة، وما أبطنوا من أولويّتهم بذلك، لا للتكليف، لا لأنه من باب التكليف بالمحال لأنه معلّق، بل لأن التعليق المذكور لا يناسب التكليف"²²⁵⁷ وليت شعري فمن الذي جاء بهذا الكلام؟ ومن الذي ادعى؟ كونه من التكليف المحال من حيث انه تعلق وما وجه عدم مناسبة التعليق المذكور للتكليف؟ فإن التنوير اللائح أنه لما كان معجزاً لم يكن تكليفاً

²²⁵⁶ الزمخشري، الكشاف، (126/1).

²²⁵⁷ تفسير ابن كمال باشا، (141/1).

فلم يلزم أنه تكليف بالتحال لا فعل للتعليق في ذلك كيف والتكاليف المعلقة في القرآن فعدم كونه تكليفاً لعدم مناسبة التعليق المذكور التكليف بل لأن المقصود منه التعجيز وإن استعداد منافع لتكليف ذلك.

ثم ذكر قدس سره أن الإنباء اختار فيه لام، إن المراد بالأخبار التلفظ بالجملة الخبرية، وبالإعلام إفادة المخاطب نفس الحكم الذي فيه هو وقوع النسبة كما في "زيد قائم" لمن لا يعرف أنه قائم، وليس المراد به إفادة الكون المخبر عالماً بالحكم كما في قولك "قد حفظت التوراة" لمن حفظه، إذ لم يسمع اللفظ الأبناء الأنباء في الإعلام لازموا فائدة. ولكونه أخباراً للمقيد المذكور كان كل إنباء أخبار وليس كل أخبار إنباء. وكان كل انباء علماً وليس كل خبر علماً لكونه متضمناً لهما أو مشتملاً عليهما أجري مجرى كل واحد منها، فقبل "أنباء بكذا" كما يقال "أخبرته بكذا"، ويقال "أنبأته بكذا" كما يقال "أعلمه بكذا"، ولما كان المراد هنا مع الأخبار قال باسمه بالباء، وذلك لاستحالة في حقه تعالى، فهو مجاز مرسل من قبيل ذكر الاسم الكل، وإرادة الجزء. فإن قيل: لماذا لا يجوز أن يكونوا مشتركين بين الكل والجزء؟ قلنا: لأننا نجمع من عندهم أن المجاز خير من الاشتراك اللفظي، لكثرة المجاز إلى المشترك، فإنه يحتاج إليها في جميع استعمالاته. أما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: 33] فحقيقة لكونه بمعنى أخبرهم وأعلمهم، لكن تخالف ذلك. فأشار إليه قدس سره على ما أشرنا إليه، من أن الملائكة لم يخلقوا على استعداد آدم. فكيف يتعلمون جميع الأسماء لهم؟ ثم إنه لما يقال "نبأ" لا يجري فيه خطراً، ففي عبارة الأنباء تعظيم شأن علم الأسماء، وقلة يقال إلا لكل خبر يقتضي العنق المتواتر وخبر الأنبياء وما جرى مجراها، وسمي النبي لأنه منبئ، تسكن إليه النفس، ومنبئ لما يسكن إليه المؤمنون. وهو راجع أن يكون بمعنى فاعل، في قوله: "نبه عباده"، وقوله: "آتاكم بخير". "أنبأتكم بخير"، وبمعنى مفعول، كقوله تعالى في العلي خبيث، ودلت الله على أن الأفك هنا هو التسمية، وهي غير المسمى، فإنه أضاف الأسماء إلى هؤلاء | 197 ب | والإضافة وقيل المغايرة، وكذا في الآية أحدهما بالهاء والألف، وهي كلتاهما، والأخرى بالباء والميم، وهي عرضهم، ولا يرجحان إلى شيء واحد، بل التناسب يرجع إلى التسمية، والجمع إلى المسميات، وهي كقوله: ﴿مَنْ قَرَيْنَكَ﴾

الَّتِي أَخْرَجْتَ أَهْلَكُنَا هُمْ ﴿[محمد: 13]، التاء ترجع إليه، والجمع يرجع إلى أصله. وقيل: نبه بذلك حتى لا يسبق اليهم عند إعلام آدم، أن ذلك من حيث يدركون، لو تكلفوا، أو أرادوا أن يريهم آية عجيبة، فدل على كثرتهم عن ذلك، والزمهم الخضوع لآدم في إفادة ذلك العلم. "هلك ما قيل وما ملك"، ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ [طه: 17]، ذكره الاحال فقال: "عصاي ليتعلم ما أراه" من أن نبوته فيها دلالة على شرف العلم وتمام فضله. فإنه لولا أن العلم أفضل من العمل، لم يكتب الله الملائكة بالعلم، حيث عرضوا العمل بقولهم: "ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك"، ولو كان في المكان شيء أشرف من العلم، كان إبحار فضله بذلك الشيء لا بالعلم. ودلت الآية أن المدعى يطالب بالحجة، فإن الملائكة أدعوا الفضل وطلبوا بالبرهان وبحثوا عن الغيب، لا بعلم أسماء، فكيف يتكلمون في فساد أرباب الدعاء وأرباب المحبة؟ أين الطاعة؟ فإن أبو بكر الواسطي قال: "من المحال أن يعرفه ثم لا يحبه، ومن المحال أن يحبه ثم لا يذكره، ومن المحال أن يذكره ثم لا يحمده حلاوة ذكره، ومن المحال أن يحمده حلاوة ذكره، ثم يشتغل غيره:." وقال بعضهم: حسب الملائكة أفعالهم، وافتخروا بها، والله خلق آدم عليه السلام، وأمرهم بالسجود له عبادة. وقال أبو عثمان المغزي: "ما بلاء الخلق إلا بالدعاء، ألا ترى إن الملائكة لما قالوا: "نحن نسبح بحمدك"، وقالوا: "لا علم لنا"، وبذلك قيل التفصيل وترك الدعاوى، وكتمان المعاني.

﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

[سورة البقرة: 31]

قوله: "يعني في زعمكم أنني استخلاف في الارض مفسدين" إلى قوله: "وبين لهم بعض ما أجمل"²²⁵⁸ أي ما زعمتم من أن استخلاف من غلب حاله الافساد وسفك الدماء من غير أن يكون فيه يصلح لأن يستخلف لأن يصلح ذلك ما يصلح من الاستخلاف، إذا لم يكن معه منافع راجحة على هذه المضرة ومصالح زائدة على هذه المفسدة. فإن قلت: هذا ينافي ما سبق من أنهم عرفوا ذلك ما صار من الله أو من جهة اللوحة ونحو ذلك، فإنه

²²⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (126/1).

صريح في كونه صادقين. قلت: المراد بذلك مجرد كون بني آدم من صدر عنهم الفساد والفعل. فإن قلت: فما وجه ارتباط الأمر بالأنباء بهذا الشرط؟ وما معنى "إن كنتم صادقين" فيما جعلتم؟ فأنبئوني باسماء هؤلاء. قلت: معنى "إن كنتم صادقين" فما زعمتم من قلوبهم عن المنافع والأسباب، إذ دعمتم بالعلم يكون فأنبئوا بهذه الأسماء، فإنها ليست في ذلك المقام. وبتحرير آخر، إن كنتم صادقين في هذا الزعم، فأنتم في باب العلم بدقائق الأمور وخفاياها المترتبة عليه، تصلحون لأننا نجمع عنكم في الأشياء الخفية والعلوم الدقيقة الغامضة. فأنبئوني باسماء هؤلاء، وهذا التحرير أحسن من الأول. وذلك لأن الموقوف على كونهم صادقين في هذا الدعوة، إنما هو حصول العلم بكثرة تدارك الأمور، لا ادعاء العلم، فإنه غير موقوف على الملائكة. قيل: وأنت خير ان التقرير ملائم للتحدي، بالأنباء عن الأسماء، فإن المقصود من ذلك، على ما يبين، سببان: أولاً، إظهار عجزهم عن مقام الخلافة واستحقاقهم لها السلامية. وثانياً، لا يخفى بعد تقرير الارتباط، وبما لا يخلو عن الاختلاط، أن يقال: "إن كنتم صادقين فيما جعلتم بالنظر إلى ظاهر حالكم"، حالهم من خلقهم عن المنافع الصالحة للاستخلاف. فأنبئه بهذه الأسماء، فإن لم تنبئوها، فقد أنبأها | 198 أ | آدم عليه السلام، فقد ظهر فضله الجليل الراجح على ما فيه من المفساد، بحيث لا ينظر إليها في جنبه. وكلام المصنف - رحمه الله - صريح في إرادة ما قلنا، حيث قال "إرادته للرد عليهم وإنه سيخلق الفوائد العلمية، إلى أن قال "فأراهم بذلك وبين لهم بعض ما أجمل". فقوله "إرادة مفعول له" لما يدل عليه الكلام، وأن من فيخلف عطف على الرد، إنما قال ذلك إرادة لرد ما قال فيهم، دلالة على أن في من استخلف فضل العلم، التي هي أجل الفضائل التي يستحق بها الاستخلاف. وبهذا اسكن صوابه له والمذكورين أيضاً، ويصف ما قيل لقوة هذين السؤال، ذهب كثير من المفسرين إلى أن المعنى "إن كنتم صادقين"، حينئذ خلقاً، إلا أنتم أعلم منه وأفضل. إلا أنه لا دلالة في الكلام عليه، مع أن عدم الدلالة على هذين التقدير غير مسلم.

وقال البيضاوي: "إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فِي زَعْمِكُمْ أَنْكُمْ أَحْقَاءُ بِالْخِلَافَةِ لِعَصْمَتِكُمْ، أَوْ أَنْ خَلَقَهُمْ وَاسْتَخْلَفَهُمْ وَهَذِهِ صِفَتُهُمْ لَا يَلِيْقُ بِالْحَكِيمِ".²²⁵⁹ أرادوا به أيضاً أن الارتباط الجزئي المحذوف، فهو الأمر بالإنباء بالشرط المذكور، وأيضاً معناه فوجهه على الأول، إنه لما استفسروا عن الأمر الذي رجح آدم وذريعته، مع ما هو مندفع منهم على الملائكة وتعجبوا: "إن استخلاف الإصلاح، أصلاح الأرضية، يفسد فيها". واستكشفوا عما هي من الحكمة فيه، أجابهم أولاً، إجمالاً، لا إشارة إلى أن فيهم ما يستحقون له الاستخلاف، ثم بين بعض ما أجل فيه، فقال ما معناه: "إن كنتم صادقين في زعمكم أنكم أحق بالخلافة منهم لعصمتكم دونهم، فأظهروا فيكم بأنه يستحق الخلافة لنظهر مساوئكم إياهم في ذلك". تترجح عليه بعصمتكم.

وعلى الثاني ما قررناه في تقرير ما ذكره المصنف، فإنه في الوجه بلا كثرة فرق للمذكورة، وردوا دافعا وتحقيقا. ثم ورد أن يقال إن الملائكة، حينما قيل لهم ما قيل، لم يقولوا إلا جملة استفهامية مفيدة إليه، لا يتطرق تصديق والتكذيب. فما وجه الصدق وههنا دفعه بقوله: "وهو وإن لم يصرحوا به لكنه لازم"، والتفريق كما إلى الكلام باعتبار معطوفه وتطرق إليه أيضا بغرض ما يلزم مدلوله من الاخبار. وبهذا الاعتبار يعتد الدعم الاول، فإنه لازم لقوله: "ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك". وأما الثاني، فهو لازم لقوله: "اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء". باعتبار غرض من الاغراض الذي يلزم مدلوله باعتبار هذا الغرض اللازم لمدلول الكلام اشارات أيضاً، فإن السائل اذا استفهاماً اريد في الدار ما اعطاك ذا، فإن غرضه اللازم بكلامه الاول التنبيه على جهله يكون زيد في الدار. والكلام الثاني التنبيه عليه وافتقاره، قال باعتبار هذا العرض صح ان يقال هو صادق أو كاذب. وقد كذب الله المنافقين في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: 1] ، مع أن منطق كلامهم إيفاء الشهادة باعتبار غرضهم اللازم لكلامهم. وهو "ووطأت قلوبهم السنتهم في تلك الشهداء"، فإن التكذيب فيه راجع إلى الخبير اللازم لمعلمهم، لأن الشيء يكون عن علم ومواطؤه قلت

²²⁵⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (69/1).

وقال ابن الكمال: " فإن قيل: أليس زعمهم المذكور فاسدًا متضمنًا لتجويزهم صدور ما يخالف الحكمة عن الله تعالى، وشأن الملائكة أعلى من ذلك؛ لأنهم عِبَاد مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بالقول وهم بأمره يعملون. قلت: الآن قَوِيّ الإشكال، وقد مرَّ مِنَّا الإشارةُ إلى وجه الانحلال بإرجاع الزعم المذكور إلى إبليس" ²²⁶⁰ وقد عرفت صعوبة هذا الارجاع والانحلال بأن يقال زعمهم المذكور بناء على ظاهر الحل بطريق الاستفسار، عن الحل بطريق الجزم والافراط ولا محدود. فقول معناه: "انبئوني بصدق فإن علمتم باسمائهم صادقين في الانباء، فانبئوا والا فلا تنبئوا وان كنتم عالمين". عن العلم بالصدق لأن الصدق لا يقال إلا بالعلم. أو إذا كنتم صادقين إلى ما كنتم صادقين، فاصدقوا وانبئوا إن علمتم، والا فلا يكون. وهذا كقوله: "إن كنتم"، أي إذا كنتم مؤمنين، وقال قتادة: "لما خلق الله | 198 ب | آدم من تراب، تسائل الملائكة فيما بينهم، وقالت لله: "ان يخلق من الخلق ما يشاء، ولكن ان يخلق خلقاً أفضل وأعلم منا" فظهر الله به عزهم من الملائكة، فقال: "انبئوني باسماء هؤلاء إن كنتم صادقين"، انكم أعلم منه.

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾

[سورة البقرة: 32]

لما كان قولهم: "بهذا الجملة الخيرية"، لم يقصدوا بها إفادة حكمها، وهو أنه تعالى علمهم ما شاء، وأنه لا علم لهم إلا ما علمهم. ولا إفادة كون المخبرين عالمين بالحكم المذكور ضرورة. إنه عالم بكل واحد منها، بين البيضاوي أن مقصوده من إيراد تلك المقصود بالجملة الخيرية إعراض، إذ إفادة الحكم أو لازمه مما يناسب المقام. وذكر منها أربعة أمور: الأول: الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا منه من من باء بالأسماء، وذلك لأنهم قالوا: "إنا لا نعلم إلا الذي علمتنا، فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه؟". وقد قالوا: "لو أنك علمتنا انهم يفسدون

²²⁶⁰ تفسير ابن كمال باشا، (142/1).

في الأرض ويسفكون الدماء. فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها؟ وأما هذه "الا" فكما علمتنا كيفيتها فكيف نعلمها؟".

والثاني: الأشعار بأنه استفسار عن الحكمة المخفية المقتضية للخلافة والاعتراض، لأننا في العلم بغير ما علمه الله إياهم، منتف عنهم ذلك، على أن العلم، وذلك لأنهم عليه عما لا يليق شأنه، لا على ما علمهم حال خلوهم من العلوم كلها، وعلى أن جميع ما عندهم من العلم إنما هو إعلامه. وأما دخول العلم المتعلق بما عليهم من فضيلة الإنسان والحكمة في خلقه واستخلافه، فنبأهم من المقام وجوابهم بهذا الكلام عن التحدي، لما فيه ظهور شرفه عليه السلام.

الثالث: إظهاره شكر نعمته بما عطفهم وكيف لهم، ما أعد عليهم أي خفي. والعقد من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة حيث أثنوا عليه، وتنزهوا عما لا يليق بعظمة جلاله. وعلقوا على ذلك على أنهم أما علموا.

الرابع: مراعاة الأدب لأسباب العلم، عن بسلب العلم عن أنفسهم [إلى جنب كبريائي]²²⁶¹ فإنه كمال التواضع ونهاية التذلل، فقد قيل لبعض الحكماء: "ما أعظم التواضع؟"، فقال: "الاعتراف بالجهل للعالم". ونعم ما قيل إنهم لو اكتفوا بقولهم: "لا علم" كان جواباً، قالوا: "الا ما علمتنا" ليكون زيادة عبودية، فإن الأول من باب الاعتراف، والثاني من باب الشكر، جماع كل الخير والأول وصف أنفسهم وصف ربهم، والثاني وصف ربهم، أي من النقص ومنك الكمال، منا النقص ومنك الكمال ومنا الطلب ومنك الإفضال. وإن العبد ما سمي عبداً الا لأنه يعقل عن نقصانه وعن فضله وإحسانه، ولا يأنف إن يقول لا علم، وهو لا يعلم شيئاً، فقال لا أدري. فقالوا له: "ألا تستحي وأنت إمام العارفين؟" فقال: "إن الملائكة كانوا في الحضرة، وقالوا: لا علم لنا" وقال: فمن قال لا أدري، نصح العلم.

²²⁶¹ ساقطة في (خ).

وسئل أبو يوسف عندما سُئل فقال: "لا أدري"، ف قيل له: "مرتق مع بيت المال كل يوم كذا ثم تقول لا أدري"، فقال: "إنما ارتجحت بقدر علمي، ولو أُعطيت بقدر جهلي لن يسعني بكل الدنيا."

وسئل أبو بكر العياضي الموثق على المسألة، فقال عن مسألة يُقال: "لا أدري"، ف قيل له: "ليس موضع الجهال"، فقال: "إنما علوت بقدر علمي، فلو علوت بجهلي لعلوت السماء، إن عالماً سُئل من مسألة فقال: "لا أدري"، فقال السائل: "ليس هذا مكان الجهال"، فقال: "المكان لمن يعلم شيئاً ولمن لا يعلم، وأما الذي يعلم كل شيء فلا مكان له".

وذكر قدس سره أنه سبحانه مصدر غفران، مضاف اسم المصدر، الذي هو التسبيح، أي التزمه التبليغ، لا اسم التسبيح، الذي هو مصدر سبح بمعنى قال سبحانه سبحانه، فمدلوله باللفظ المذكور ومدلول سبحانه التزمه لا التلطف، كما أن السلام اسلام، التسليم والوداع للتوديع، على صريح به في سورة بني إسرائيل، والظاهر أن يُقال "اغمار" هنا كونه مصدر بناء على أنه سمع له فعل ثلاثي.

قال الراغب التسبيح | 199 أ | أصله من السَّبَح، أي سرعة الذهاب في الماء، واستقرَّ لمَرَّ النجوم في الفلك ولجري الفرس. فقال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾ [المزمل: 7] ، أي سعة ذهاباً عنك، أي أمر الله سبحانه، مصدره ككفران، واختار هنالك أمراً مشهوراً من أن اسم المصدر على الوجه المذكور، وأنه لا يستعمل في اللغة إلا مضاعفاً، أي إلى مفعول في المعنى فاعل. فإن الكاف هي سبحانه، مفعولاً أُضيفَ إليه سبحان، أي تنجي أو فاعل، أي تنزهت تنزيهك، وانه منصوب باضمامك إليه الواجب. حثه أنه قد أُجري علماً تشبيهاً، أي فإنه علم الجنس كالأسد، سيصلح لكل فرد منها وذلك إذا انقطع عن الإضافة على ما صرح به في سورة بني إسرائيل.

وعليه، قال ابن الحاجب: "لا يشفى علماً إلا شائباً". إذا كبر استعماله مضافاً عنده لا يكون علماً، لأن الأعلام لا يضاف، وهي كالأعلام لأن، لانها معارك المعرفة لا يوظف تشهد على علميته مقطوعاً. سبحانه من علمنا، فإنه لم يكن علماً لوجب صرفه، لأن الألف واللام والنون في غير الصفات إنما يمنع مع العلمية، فقدم الخلاف، وإنما هو للعلمية، والألف والنون المزيدين، وأن المصنف قال: "فقائم بالعلم" هي مطلقاً معناها أولاد الفاضل ترى بادي لا يقول مطلقاً، أما في الإضافة فظاهر، وأما القطع فقد جاء منوناً كقوله: "سبحانك اللهم"، وأما البيت المذكور فعلى حرف المضاف للعلم به، وكأنه قال: سبحانه الله من علمه عجباً من كيفية علمه، وكل ما أنعم فهو من الله، فلما حدث المضاف اليه ونوى أتى المضاف على حاله مراعاة لأغلب أحواله، وهو التجرد عن التنويم. وأجيب بأن الإضافة لا تناقل إذا ثبتت بدليلها كما في أساسي زيد، ولذا دخول الكلام كما في الحسن، ويقاس، وإن دخول التنوين للشعر شائع، ثم إن تفجير الكلام عن الاستئثار والجهل بتحقيقه الحال، فكأنهم قالوا: "أنت المنزه عن أن يكون فعلك عن الحكمة". وإنما استفسر بالتطلع عليها ونزول مجيئه للاعتذار. فقال موسى: ﴿سُبْحَانَكَ تَبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]، فكأنه قال عن أن ترى في الدنيا بالبصر، وقال يونس: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 87]، فكأنه قال "عن أن يعجزك شيء اني كنت من الظالمين".

وقال ابن الكمال: "تنزيه منهم له تعالى عن فعل ما لا مصلحة فيه [ولا حكمة]؛²²⁶² أي: تُبْعِدُكَ عن فعل ما يمكن أن يكون أصلح منه. وأما الإشعار بأن سؤلهم كان استفساراً محضاً فلا يناسب المقام؛ لِمَا فيه من التلبس، ولأنه مردودٌ بقوله تعالى: (إِنْ كُنْتُمْ) ²²⁶³ وأنت خير بأنه لا لبس فيه، حيث يفهم منه السباق والسياق، ولا ورد بما ذكر لأنه بالنظر إلى ظاهر الحالة على طريقة المخالفة، فتأمل.

²²⁶² ساقطة في (خ).

²²⁶³ تفسير ابن كمال باشا، (142/1).

﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

[سورة البقرة: 32]

قال البيضاوي: "إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الَّذِي لَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ. الْحَكِيمُ الْمُحْكَمُ لِمُبْدَعَاتِهِ الَّذِي لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا فِيهِ حِكْمَةٌ بِالْغَةِ".²²⁶⁴ يعني أنه لا يخفى عليه شيء من الأمور الخفية والأسرار المكتوبة، لأنه أورد النكرة في سياق النفي، ويفيد الاستغراق، والمقام يقتضيه اللفظ مفيدة بأن صيغة الصفة المشبهة للمبالغة، فالعليم المطلق ليس الا حصر منه عن علمه فيقال لا في السماوات ولا في الأرض، ولذلك أتوا بما يفيد بحصرها، فالعليم فعيل بمعنى الفاعل وفيه من المبالغة ليس فيه وأما المحكم فقد جعله فعيلًا بمعنى مفعول، حيث قال: "المحكم لمبدعاته"، أي مصنوعاته التي من جملتها خلق آدم عليه السلام، وجعله خليفة في الأرض، ويعلمه الأسماء الأليم بمعنى المؤلم والشنيع بمعنى المشنع كما في قول عمرو بن معدي: "يكذب أمين ربحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي". وقال الإمام الحكيم يستعمل | 199 ب | على وجهين، أحدهما بمعنى العليم والآخر أنه الذي يكون فاعلاً لما لا يعترض لأحد عليه. والأقرب هنا المعنى الثاني، والأجزم إليك. أو كأنهم قالوا: "عالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه". وقيل: أصله لمن له الفعل المحكم. لكن لما لم يحصل الفعل المحكم إلا بالعلم المتقن، صارت الحكمة متناولة. وللعلم والعمل فالحكمة تنتهي العلم، والعلم مبدأ الحكمة، ولا يتم إحداها إلا بالآخر. فلهذا جمع بينهما وقدم العليم. وقيل: الحكيم الحاكم يحكم بالعدل ويقضي به، فالحكم القضاء بالعدل وتقريره مروي عن ابن أنهم أرادوا هو الذي حكم يجعل آدم خليفة في الأرض. وهذا تعليل لقولهم: "لا علم لنا إلا ما علمتنا" بوجه من التأكيد لطرف التحقيق وأسلوب الخطاب وأشار صيغة المبالغة والتعقيب بالمبالغة في الحكمة، وإيراد الاسم بالفصل.

²²⁶⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (70/1).

وقال ابن الكمال: "وإنما قصرَوهما عليه بتوسيط الضمير، وإيراد اللام وصدّروا الجملة بـ (إنّ) التوكيديّ الرافع للشكّ والإنكار؛ لإيهام كلامهم بأن استخلاف آدم على خلاف مقتضى العلم والحكمة، ودعواهم العلم لأنفسهم، وشكّهم في استحقاقه وإنكاره لمزيتّه عليهم، فرجعوا عن ذلك وأقروا بأن ماهية العلم والحكمة مخصوصة به دون غيره، وأنه محقق عندهم"،²²⁶⁵ وأنت خبير بأن بعض ما ذكره مستفاد من المعلل وكلام السابق على وجه الاعتراف ولا حاجة إلى اعتبار في التعليل وبعضه الآخر غير مسلم في نفسه فإنه ميزون عن الشك والانكار وإن دعواهم العبادة دون العلم وإن نظروا إلى ظاهر الحال فاستفسروا عما خطر بالبال فالله سبحانه أطلعهم على حقيقة الحال فالأولى أيضاً أن يذكروا فاطلعوا بدل رجوعوا لما في جميع ذلك من إيهام ما ينافي عصمتهم وعلى سليم ذلك فباستتار فاعتبارها في جان معلل أولى. نعم ما قال في وجه هذا الجواب من الحسن ما أهر الألباب، حيث قدموا تنزيهه ثم اعترفوا بالجهل ثم نسبوا العلم اليه تعالى وأردفوه بالحكمة، إذ بان لهم وجهها وقدموا الوفاء العلم، لأن الذي ظهرت المزية لآدم هو العلم ولأن الحكمة من آثاره.

وذكر قدس سره أنه "أنت فصل"، وذلك للوجود وبشرط توسطه بين المبتدأ والخبر، سواء دخلت العوامل عليها كما في الآية وفي قوله: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117] و ﴿إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ﴾ [يوسف: 98] ، ولم يدخل نحو "زيد المنطلق"، وهو كون الخبر معرفة، إذا فعل من كذا فإنه إذا كان معرفة نحو "زيد القائم" جاز أن يوهم التسامح كون العالم صفة للمبتدأ، فنسوا الخبر بحيث الضمير الفصل ليقين كون الخبر ليقين كونه خبراً لا صفة، فإنه إذا بني على الضمير علم أنه ليس بصفة لأنه لا يوصف، وأما إذا كان نكراً نحو "زيد منطلق" ولا يلتبس بالصفة فلا يحتاج إلى ما تعين كونه خبراً، ثم فيه فادخل حسب لا ليس بأن يكون الخبر نكرة نحو "إن الله تعالى يقبل التوبة ويخالف المبتدأ في الإعراب" نحو "كان زيد هو القائم" أو بكون المبتدأ ضمير النحو أتى: "إني أنا الغفور وإنك أنت العليم"، ثم إنه كان يفيد فصل بين النعت والخبر، مفيداً تأكيد ارتباط المسند بالمسند إليه وقصره

²²⁶⁵ تفسير ابن كمال باشا، (143/1).

عليه إذا لم يوجد فأخبر عنه كما في "زيد هو أفضل من عمرو" و "زيد هو يقاوم الأسد"، إذ أن الله تعالى هو يقبل التوبة فإنه يكد التأكيد والتخصيص معًا. أما إذا كان قاصراً بدونه بأن يكون معرفتين فإنه يزيد قصره عليه، نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: 58] ، أي لا رازق إلا هو. فاتصل حينئذ لمجرد تأكيد الارتباط أو تأكيد، ومنه ما نحن فيه. ثم إن له محل من الإعراب مما فيه، وخلاف الظاهر عند البصريين أنه إعم ملغي لا محل له، وقال بعضهم إنه حرف استنكار لخلو الإثم عن الإعراب لفظاً، على أن يكون له محل منه، ومعرب باعراب ما قبله على أنه تأكيد له، أو باعراب ما بعده لكونه منه ما بعده كالشيء الواحد، ففيه خلاف أيضاً، فرض | 200 أ | أن يكون تأكيداً للكاف وضمير الفصل، وأن يفيد تأكيد المسند إليه لكونه عبارة عنه وتكرير له من حيث المعنى، لكنه ليس تأكيداً صناعياً له، لأنه يجيء بعد الاسم الظاهر، والاسم الظاهر لا يؤكد بالضمير، ولا يقال "مررت بزيد هو نفسه"، وأن يكون مبتدأ خبره ما بعده هو الجملة ضمير "إن"، وذلك لأنهما غير مناسب بالمقام بخلاف الأول، إذ يفيد تأكيد الارتباط والقذف "إن شرف العبد سبب العلم" من حيث أنه من صفاته تعالى، ولكن العلم الأشرف ما معلومه؟ الأشرف والأشرف المعلومات هو الله، لذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الأشياء أيضاً، إنما تشرف لأنها معرفة الله أو معرفة للطريق يقرب العبد من الله، أو الأمر الذي يستهل به الوصول إلى معرفة الله والقرب منه، ولا نظرة إذا، إذ لا في الله وأيضاً من عرف جميع الأشياء من عرف جميع الأشياء ولم يعرف لم يستحق أن يسمى حكيماً، لأنه لم يعرف أصل الأشياء والحكمة أصل العلوم وحلاله العلم بقدر حلاله المعلوم، ولا أجل من الله، فمن عرف الله فهو حكيم وإن كان ضعيف منا في سائر العلوم الرسمية، كليل اللسان قاصر البيان فيها، إلا أن نسبة حكمة العبد إلى حكمة الله كنسبة معرفته إلى معرفة هي بذاته، وشتان ما بين المعرفتين، فشتان ما بين الحكمتين، ولكنه من بعده عنه، فهو أنفس المعارف، أشرفها، ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً.

﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 33]

قال البيضاوي: "أي أعلمهم"،²²⁶⁶ يعني أخبرهم على وجهي، يحصل لهم العلم بها، ولم يفصل اعتماداً على ما مر من تفسير الأنباء واكتفاء بدلالة استعماله بالباء، فإنه لو أريد مجرد الإعلان، يقبل لقليل: "أنبئهم بأسمائهم". قال له عليه السلام، لما ظهر عجز الملائكة من علم أسماء الموجودات، وجعل من وصفوه بالأف الدماء معلماً لهم، ونبأهم بما تقاصرت عنه علومهم، يظهر بذلك تفوقه عليهم، فعنه بيان شرف العلم. فإنه لما أظهر عجز الملائكة من علم أسماء حكمته في خلق آدم واستخلافه، جواباً للملائكة، إلا بأظهار العلم، كان في المكان أن يوصف بأشرف من العلم، لكان المناسب إظهار فضله بذلك لا بالعلم، وكيف لا والكتاب الإلهي والكلام النبوي والبرهان العقلي يدل على شرفه، فالكتاب قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ﴾ [آل عمران: 18] الآية. وقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: 11] وقوله: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ [المائدة: 100]، فرق بين الحلال والحرام وقوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ [الأنعام: 50]، وقوله: ﴿هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ [الرعد: 16]، ويعلم بالتأمل كون كل مأخوذ من الفرق بين العالم والجاهل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، والأصح أنهم العلماء، لأن الملوك يجب عليهم طاعة العلماء من غير عكس، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7]، ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 43]، ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: 28]. لا سيما من قرأ بالنصب على من يعظم الله من عباده العلماء.

²²⁶⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (70/1).

وفي رواية: "الفضل على العلم" وورد: "ان العالم يستغفر له كل من في السماوات والأرض، وحتى النملة في جحرها، وحتى الحيتان في الماء". وقال الحسن البصري: "قلم العلماء تسبيح، وكتبهم العلم، والنظر فيه عبادة". وأما البرهان العقلي، فهو إذ لا شك أن العلم بالله وبصفاته، ملائكته وأنبيائه، وسائر كامل عبادته نسبة إليها. وكما أنه الأشرف | 200 ب | من تلك المعلومات، ولذلك السبب المتعلق بها، وأيضًا كما أنه لا شقاوة ولا نقصان أعظم من الجهل، فكذلك لا سعادة ولا كمال أعظم من العلم. وأيضًا، أجمع أهل العلم على أن مقود الجهل لا بهجة ولا سرور في عالم الآخرة، وأعظم العلم والجهل يقتضي تقايضهما ويكفي في الدليل. أما إذا سألنا عن أسئلة، فحضر لنا جواب من حصل فرحًا عظيمًا، وإلا كان الأمر على خلافه. وأيضًا، معصية عند الجهل لا يوحى زوالها، وعند الشهوة يُرجى زوالها. ولأجل هذا الكمال، قال ابن عباس لولده: "عليك بالأدب، فإنه دليل على المروءة وانس في الوحشة، وصاحب في القرى، وقوس في الحضر، وصدر في المجلس، ووسيلة عند انقضاء الوسائل، وغنى عند العدم، ورفعة للخفيف، وكمال للشريف، وجلالة للملك". وفي سائر الكتب بيان شرفه على أبلغ وجه، وعظم الحكمة فيها، لما جعل الحكمة في قلبي، ثم اعمل بها ثم ابدلها لتقال كرامتي في الدنيا والآخرة.

وفي الزبور، إن الله يقول: "ما جعلت العلم في واحد". وفي السفر السابع عشر من الإنجيل: "ويل لمن سمع بالعلم ولم يطلبه. اطلبوا العلم وتعلموه، فإن لم يسعكم لم يسعكم، وإن لم يرفعكم لم يضعكم، وإن لم يغنكم لم يفقركم، وإن لم ينفعكم لم يضركم". عظم العلماء فضلهم فأتى جميع الخلق، إلا النبيين والمرسلين، كفضل الشمس على الكواكب، وكفضل الآخرة على الدنيا، وكفضلي على سائر النجوم.

وهنا نكتة، وهي أن باستثناء النبيين والمرسلين ليس الا لكونهم أعلم من غيرهم. وفي الزبور أيضًا، قال سبحانه لداود عليه السلام: "اخبار بني إسرائيل ورهبانهم حادثة في لباس، فإن لم يجد وارثهم يحادث العلماء، فإن لم يجدوا عالما يحادث العقلاء، فإن العلم والعقل ثلاث مراتب، فجعلت واحدة منهن في واحد من ضلع، أريد هلاكه وجه تقديم النفي على العلم يعني أن النفي لا يوجد بدون العلم، كما أن الحس لا يوجد إلا به، والموصوف بالأمر

بالأميرين ما شرف من الموصوف بأمر واحد، ولهذا الشرف أيضًا قدم العالم على الأمر، لأن العالم لا بد أن يكون عاقلًا، وأما العاقل فقد لا يكون عالمًا، فالعقل كالنور والعلم كالشجر والنفي كالثمرة. والقصد من ذكر هذه الإشارات هو بيان مناسبة ذكر العلم والاختصاص به عند الجواب عن استفسار واستعجال في استخلافه، وفي الآية دليل على أن المعارك مخلوقة. وقالت المعتزلة: "والمراد أما بالتعليم ونصب الأولى."

والجواب أن التعليم يحصل بالعلم في الغير، كالتسوية، والذي يحصل به الدليل، والله فاعله وأعلم. وإنه تعالى نادى سائر أنبيائه: "يا نوح، يا موسى، يا داود"، ونادى محمدًا: "يا أيها الرسول، يا أيها النبي". فانظر إلى التعاون والمشهور، أثبتهم بكسر وسكون الهمزة، وضم الهاء، وروي بينهم بقلب الهمزة تاء، وكسر الفاء، كما في "عليهم" و"فيهم"، و"أتيهم" بكسر الياء والهاء، وحرف التاء المقلوبة من الهمزة، أجزاء لها مجري أصلي محذوفة كما في "ارمهم".

﴿فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 33]

روي أنه وقع على المنبر وأمر الملائكة بأسماء الأشياء، فأنبأهم بها وهم جالسون بين يديه، وقيل: "قيام حواليه"، وقال وهب: "سمى لهم وهو في الأرض كل شيء من الطير والبقاع والنبات وما في البر وما في البحر، ثم فتحت له السماوات، فسمى له أصل كل سماء باسمائهم، فسمى كل شيء باسمه، وذكر منفعتة التي خلقت لأجلها."

واعلم أن البيضاوي استدل بهذه الآية، أعني من قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا

إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: 34] ، على تسعة أحكام، الأولى: شرف الإنسان، حيث بشر الله بوجوده، مع أنه تعالى خلق العرش والكرسي واللوح والقلم وسدرة المنتهى وجنة المأوى، ولم ييشر بخلقها قبل، لكونهما غاية شرفه، ولم يفعل ذلك لاقتضائه وحسن أفعاله، ذلك التشريف، وإنما فعله منه فضلاً وإحساناً.

وقد قال قائلهم: | 201 أ | وكم ابصرت من حسن! ولكن عليك من الورى وقع اختياري، ولأنه تعالى جعله خليفة في أرضه، ولأنه فضله على ملائكته بالعلم، الذي هو أفضل أسباب الترجيح، لأنه تعالى قال للملائكة: "انبئوني باسماء هؤلاء"، مع أن قولهم له لآدم: "انبئهم باسمائهم"، يُقال: "انبئهم باسماء هؤلاء"، مكان: "انبئوني". ففيه إشارة بأنه انتصب خصمًا للملائكة من قبل آدم، وذلك تعظيمًا، لأنه على العبادة، لأن الملائكة أكثر عبادة، لقولهم في حقهم: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: 20]، ولم يكونوا سببًا بالخلافة، وان آدم عليه السلام، مع كونه أقل عبادة منهم، قد استحق بالعلم الثالث أنه أشرفها في الخلافة، حيث بكرهم بطلب انباء الأسماء منهم، وفيه به عجلهم عن أمر الخلافة، بناء على أنه يقتضي التوقف في الأمور وتديرها وإقامة المعدلة بين العبادة، وذلك يتوقف على معرفة ما لا بد منه في ذلك الرابع، حجة أسناد التعليم إليه تعالى، حيث قال: "وعلم آدم الأسماء"، وقال: "لا علم لنا إلا ما علمتنا". وإن لم يصح طلاق المعلم عليه لاختصاصه عنه به.

وعبارة ابن الكمال: "لاشتهاره فيمن يحترف بالتعليم وإن لم يكن مختصًا به، على ما يُفصح عنه تلقيبُ الفارابي بالمعلم الثاني"،²²⁶⁷ أي بالعلم. وأنت خير بأن هذا التلقيب يجوز أن يشيع الاحتراف بالتعليم، أولاً، على ما هو اللائح في مثله، مع أن الاختصاص المذكور بحسب الغالبية، فلا ينتقص به وبالحكمة. وكان المعلم بمعنى المحترف بالتعليم، فلم يوجز إطلاقه عليه تعالى، ولا يطلق عليه الا مع التعمد، ولولا هذا لحسن إطلاقه عليه تعالى، بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه، لأن المعلم يحصل العلم، وهو الله الخامس، كون اللغة التوقيفية بأن وصفها أولاً ثم جعل العبادة واقفين على معانيها وكونها باجزائها. فإن لفظ الأسماء سواء تذكر بمعان الخاص، وهو الألفاظ الموضوعية بمعنى، أو بمعناه اللغوي العالم المبني على اعتبار اشتقاقه من السمو.

عبارة ابن الكمال هي تعبير عن ان تكون دليلاً على الشيخ، يجب أن يدفعه إلى الذهن كالألفاظ الموضوعية بأزائها وأحوالها وأفعالها، أو من السمة عبارة عما يكفر علامة للشيء، أن يكون لفظاً موضوعاً بايزائه أو حالاً من

²²⁶⁷ تفسير ابن كمال باشا، (145/1).

أحواله القائمة به، أو فعلاً من أفعاله الصادرة عنه، يدل على الألفاظ، أما على الأول: يكون الألفاظ مدلولاً مطابقاً له، وأما على الثاني: فيكون فرداً، ومن أفراد مدلوله المطابقة العام. ولما ورد أن يقال من طرف المنكر للتوقيف المراد بتعليم آدم أتاه أن يضع الأسماء لمعانيها على نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾ [الأنبياء: 80]، أي عمل تورع فيه الواضع آدم ولا الباري تعالى، حتى يكون توقيفه دفعه بقوله وتعليمها ظاهر في القائها على المتعلم، مبيناً له معانيها التي وضعت الألفاظ بإزائها، وذلك يستدعي سابقة وضع لا في الهام أن تضعها لمعانيها، فلا خروج عن الظاهر المتبادر.

ولما ورد أيضاً أن يقال تعليمه تعالى إياه الألفاظ من حيث اختصاص كل واحد منهم مسماه، لا يقتضي أن يكون الوضع، والله يجوز أن يكون علماً متقدماً عليه، دفع بقوله: "والأصل ينبغي أن يكون الوضع ممن كان من آدم"، وذلك لأن ما لم يستند إلى دليل من الحوادث منفي لا يحكم به، مع أن الآخر لا يخلو، أما ان يكون ملكاً وعجز الملائكة عن الإتياء بها عند الاستثناء، دليل ظاهر على عدم كونهم واضعين، والجن أو في حالاتهم، فعدم وضعهم أولى، فتعين أن لا واضع إلا الله. السادس: زيادة الحكمة على مفهوم العلم، إذ لو لم يكن كذلك، لكان إعادته بعده تكراراً. وذلك لأنها عبارة عن علم يترتب عليها اتقان العمل، السامع كون علوم الملائكة تعمل الزيادة. فقلوه: "فلما أنبأهم بأسمائهم" صريح بأن بعضها، وهو العلم بالأسماء التي حصلت بأنبائه عليه السلام والحكماء الإسلاميون. وإن قالوا به في الملائكة السفلية الأرضية، لكنهم منعوه في الطبقة الأعلى، على ومنهم حيث قالوا إن العقول جامعة للكلمات الممكنة لها، وهي حاصلة لهم بالفعل دائماً، لحدوث شيء فيها يستدعي ما بدت تحدد استعدادها بحركة "وورثهم" | 201 ب | فلا يتصور ذلك إلا محالاً مادة، والعقول مجردة عنها، وقوله تعالى "وما منا إلا له مقام معلوم" على ذلك، أي على أن علومهم وكمالاتهم لا تقبل الزيادة. وفسروه بأن قالوا: "ما منا أحد إلا له مقام ومرتبة معلومة في العلم، والكمال لا يتجاوزها".

الثامن: كونها أفضل منهم بدليل كونه أعلم منهم حيث عجزوا.

التاسع: أنه تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها، بدليل قوله: "إني جاعل في الأرض خليفة"، و "إني أعلم ما لا تعلمون"، فقد أخبر قبل خلق آدم بإيجاد واستخلافه، ثم أخبر بإحاطة علمه بجميع ما لا تعلمونه، ومن جملة أحوال آدم وفضله عليهم. وذهب هشام إلى أن تعلمها عند وقوعها وما يعلمها في الأول والحقائق، وأما الحواس الجزئية كوجود هذا وعدم هذا، فإنما يعلمها في أوقات وقوعها.

﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾

[سورة البقرة: 33]

قوله: "استحضر لقوله لهم (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)"²²⁶⁸ إذا كان استحضاراً له، لأن همزة الاستفهام الداخلة على دفع النفي يفيد الإجابة والتقرير، أي قد قلت لكم والذي قال لهم سابقاً هو ذلك القول. هذه عبارة عنه، وإشارة إليه لا أنه مقول لهم سابقاً كما يتبادر بالنعيم، وجه به عنه طلباً وحضور ذلك في ذهنهم، قولهم "وعلى" وأشرح لما فيها من تفاصيل معلوماً. ليس في الأول لأن مفعوله هو الموصول مع صلة، وظاهر أنه محل بالنسبة إلى مفعول الثاني، وإن كان هو أشمل بالنسبة إليه، حيث أن ما لا يعلمون نتناول جميع معلوماته تعالى التي لا نهاية لها، وما ذكر من غيب السماوات والأرض وما يعدون وما يكتُمون ليس قطرة من ذلك البحر. اللهم، إذا انفض الأول لما خفي من مصالح الاستخلاص على ما مر، فعلى هذا يكون الثاني أشمل وأكمل.

وقال البيضاوي: "استحضاراً له"²²⁶⁹ لكنه جاءه على وجهين: على وجه وأبسط يكون عليه كالحجة عليه، فإنه تعالى أعلم ما خفي عليهم من أمور السماوات والأرض وما ظهر لهم من أحوالهم، والباطن علم ما لا يعلمون، وفيه تعريض لمعاتبتهم على ترك الأولى، وهو أن يتوقفوا لأن يتبين لهم. يعني في قوله: "ألم أقل لكم"، وبعده ما يجاب عنهم استبشارهم عن وجه الحكمة أو بالقول: "إني أعلم ما لا تعلمون". وثانياً، بيان بعض من ذلك تعليم آدم الأسماء كلها، بانبائه بها، أتاها بعدما عجزوا عن الانباء بها، تعريض لمعاتبتهم على ترك إنه قيل ما حملكم على

²²⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (126/1).

²²⁶⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (70/1).

الاستعمال والاستفسار على الاستفهام والاستفسار هل توقفتكم لكم ما خفي عليكم من الحكمة والاستخلاف. أشعر بقوله ما خفي عليهم إلا أن المراد بالف هنا ما خفي عنهم فيها، وفي الأصل ما غاب عن الحج، أي الغائب المقابل للشاهد. وأيضًا فيه بمعنى: "في ضرب اليوم" إلى ما غاب فيها، وبقوله: "وما ظهر لهم"، أي إلى أن قوله: "ما تبدون وما كنتم تكتمون" مقابل غيب السماوات والأرض. فكأنه قال صحيحًا في نفسه رعاية لحق المقابلة، وفيه دليل على أن ما لم يستند الله عليه بعض عبادته سمي غيبًا لكونه غيبًا بالنسبة إلى غيره، لأنه فصل في ذلك ما علمه عليه السلام. فإن قلت: كيف يكون قوله: "أعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون" إعادة لقوله: "ما لا يعلمون"، مع أنه لا يفهم من الأول إلا أحاطة علمه لما لا تعلمونه. وفي الثاني إلا احاطة علمه لما تعلمون، قلت: إنها وإن لم يكن لهم مقولة نص وصريحًا، لكنها مقولة لهم رمزًا وإشارة، فإن كونه ما لا تعلمون بفتح علمه بما يعلمون، كما يفهم منه الضرب والشتيم من قوله "ولا تقل لهما أف".

وبهذا لا يحتاج إلى ما قيل، انه عطف على "لم أقل لكم لا علم أكبر"، لأنه ما كان مقولاً لهم في قوله "إني أعلم ما لا تعلمون"، فهو مقول لذلك القول، لا لذلك، ويجوز. يكفر واو الحال، مع أن في هذين الوجهين فوات حسن لمقابلة آياه البسطة وقرض قدس سره أن يكون ما يقدرون قولهم الجهل فيها من يفسد فيها وما يكتمون. استطاعتهم أنهم أحقاء بالخلافة، وأنه تعالى لا يخلق خلقاً أفضل منهم، لأنه تخصيص للعام بلا مخصص. فالأولى أن يراد مطلق أحوالهم الظاهرة والباطنة على ما ذكره. أولاً، وبذلك أيضاً مرض ما قيل ما أظهر من الطاعة واسترخهم إبليس من المعصية | 202 أ | مع أن فيه إسناد ونقض فعل النقيض إلى الكل، وهو خلاف الظاهر أيضاً.

ومنه يظهر ما في اختيار ابن الكمال حيث قال: "والمراد بـ (ما تبدون): ما صدر عنهم من التصريح والتلويع، فينتظم ما تعرّضوا له بطريق التعريض، وبـ (ما تكتمون): ما أسرّه إبليس من الكبر والعصيان"²²⁷⁰ لعله

²²⁷⁰ تفسير ابن كمال باشا، (144/1).

اراد من التصريح قولهم "أجعل فيها من يفسد فيها"، وبالتلويح ما عرضوا به من قولهم "ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك" من استحقاقهم الخلافة. نعم، يلزمهم حمل ما يكتُمونه على ما أوحاه إبليس بناء على ما اختاره من أن التسبيح والتقديس وقع من الملائكة، والاعراض والاعتراض بقولهم "أجعل فيها" وقع من إبليس. فقد عرفت ما لزم التزامه، وما التزم ما لزمه. وقيل يجوز أن يكون قوله فيما بينهم، وشره عن غيرهم هو أن يقولوا "لن يخلق خلقاً أكرم عليه" فما يكون في هذا الفعل وكتمان باعتبار باعتبارين.

وقيل: أنهم أبدوه وما كتموه عبارة عن احاطة علمه بجميع أسرارهم الخفية وأحوالهم الظاهرة، ولعل هذا هو الأقرب والوجه الأصوب، واللائح أن نكتة في هذا الأسلوب في قوله "وما كنتم تكتمونه" حيث لم يقل "وما يكتُمون". الدلالة على استمرار الكتمان بخلاف ما يقع في الأعلى المعنى قبل أن تعبدوه واعلم ما استمروا على كتمانهم واعلم ما تبدون وتحددون من الكتمان إلى إبداء ذلك على كتمانهم، ويجوز أن يكون ذكر كان في الثانية للدلالة على أنه تعالى أعلم بما جدوا في كتمانهم واجتهدوا فيه ولا حاجة في الأول. وإذا أريد "يكتُمونه" لهم من فضل أنفسهم على آدم وأنهم أحقاء بالخلافة، وأن خلق من يفسد فيها لا يليق بالحكمة. يكون النكتة في المجيء ما كان الذي هو عبارة عن ما مضى الدالة على أن الكتم امر وقع فيها معنى، ولم يبق الآن من حيث أن تلك الخاطرة زالت عنهم بالكلية، فما أطلعوا على حكمة الخلقة والخلافة، فكيف يكتُمونها؟ ولكم متعلق باول واللام للتبليغ وجملة في في محل نصب بالقول "واعلم" كما مر يحتمل أن يكون مضارعاً، أو بمعنى فاعل أو أفعل في محل نصب أو صريح واعلم عطف على اعلم أو على الم أقل أو استئناف لا محكي بالقول أو قال وتبدون أصله تبدون فاعل بحذف الواو سكونها وما عطف على تابع لحكمة مصدرية أو موصولة.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾

[سورة البقرة: 34]

قال البيضاوي: "لما أنبأهم بأسمائهم وعلمهم ما لم يعلموا أمرهم بالسجود له، اعترافاً بفضله، وأداء لحقه واعتذاراً عما قالوا فيه"،²²⁷¹ وذلك لأن من فعل غيره في دفع حاجة ونيل مطلوبه حق عليه أن يعظمه ويشكر إحسانه إليه، لكن لما كان قضاؤه إياها بواسطة ذلك الغير الموجب عليه الشكر له، قضاءً بحق شباييه كما يجب عليه شكره تعالى، أو يجيء كونه منعماً حقيقياً. يجمع عن بعضهم أن يكون ذلك الأمر قيل إن سوى خلقه بناء على قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ [الحجر: 29] ونفخت فيه من روحي فقط فإنه يدل على أنه عليه السلام، كما نفخ فيه الروح وصار حياً سواه صار سجود الملائكة لان الفاء للتعقيب وتعليم الأسماء ومناظرته في أمره حصل بعد أن صار سجود الملائكة. فلا يكفر الأمر لفضله الأنباء بل الامتحان والملائكة وإبليس إظهار لما علم على ما علم في الأزل من إنقياد الملائكة، وأما إبليس وكونهم أوليائه وكونه عدواً لهم مكتنهم به ليظهر المطيع من العاصي ويخرج ما علمه إلى العيان.

وفرض قدس سره لما أنه يخالف ما يدل عليه فوق الكلام ورونق الانتظام، فإن اللائح منه أن يكون الأمر بالسجود بعد تسليم الأسماء وظهور الشهود. ولأن ذلك الأمر الجليل إنما يحسن بالفضل الجميل، وكون الفاء للتعقيب ممنوع بناءً على ما قيل من الفأل الجزائي، لا يدل على لزوم تعقب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير المنقطع بأنه لا دلالة في قوله: "لا نودي للصلاة من يوم الجمعة"، فاسعوا على أنه يجب السعي عقيب الفاء من غيره لو سلم أنها للتعقيب مطلقاً، والمراد دلالتها على أن وجود الثاني بعد وجود الأول من غير أن يحلل منهما عملاً أجنبياً منهما وإن كان منهما أزمناً متطاولاً | 202 ب |.

²²⁷¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (70/1).

وقد روي أن المراد دلالتها على ما يعد في العادة تعقيباً، ولا يلزم أن يكون أحدهما بعد الآخر على سبيل المقايضة، ورب بعد أحدهما متعقباً للأول وإن كان بينهما زمان كثير كما في قوله ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ [المؤمنون: 14]، فيجوز أن يُراد بها أن يتخلل الإظهار فضل آدم على شويتهم وأمرهم بالسجود وليس أجنبياً منها، فلا يُثاني عقيب الأول كون الثاني عقيب الأول، وذكر أن العاطف عطف الظرف، أعني قوله "وَإِذْ قُلْنَا عَلَى الظَّرْفِ"، أعني إذ قال ربك، إن نصيب السابق بمضمر، لكن هذا إنما يستقيم على أظ أذكر، وإذا أضمر ما دل عليه مضمون الآية المتقدمة على الأول، وهو بدء خلقكم، فلا يستقيم عطف الثاني عليه على كون الأمر بالسجود بعد خلق آدم وتعلمه الأسماء.

كما اختاره قد سره، إذ لا يستقيم أن يقال: بدأ خلقكم وقت قوله للملائكة: اسجدوا، ليستقيم على تقديم أن يكون الأمر قبل أن يسوى الله خلق آدم، فإنه حينئذٍ يتضح أن يقال: وبدأ خلقكم وقت قوله للملائكة: إني خالق، ووقت أمرهم بالسجود. والا أي وإن لم تنصوا بمضمر بل ينصه بقالوا، فالعاطف عطف الثاني مع ما تقدر عاملاً فيه، وهو ذكر على الجملة المتقدمة، فهي قالوا إذ قال ربك. ولما كان بين الجملتين ما يمنع العطف من كون أحدهما خبراً والآخر إنشأً، اضرب عنه بقوله: بل القصد بأسرها على القصة من غير التفات إلى أن ما فيها من الجمل إنشأً أو أخبار يعني عطفاً لقصة المدلول عليها بقوله: وإذ قلنا، إلى قوله: وما كنتم تكتمون. فحينئذ لا يطلب التناسب بين الجملتين خبراً أو إنشأً، بل بين القضيتين، وهو ظاهر لا يحتاج إلى البيان. ويجوز أن يكون ما يقدر عاملاً على الطرف الثاني ما يدل عليه، فسجدوا تقديرًا اطاعوا وانقادوا فسجدوا، لأن السجود من الانقياد، فيجوز أن يضمّر العطف في من قبيل عطف الجملة على الجملة، لكونهما خبرية. ولا يجوز أن يكفر العامل فيه قوله "فسجدوا"، لأن الفاء تمنع أن يعمل ما بعدها فيما قيل. فإن قلت: "لما قال في الأول: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ"، وهنا: "وَإِذْ قُلْنَا"، قلت لما كان المراد في الأول بيان خلق آدم للخلافة وترشيحه للخلافة، إلى أن اعترف المعارضون فيهما تعجبهم كان المقام مقام إظهار الربوبية يناسب أن يعبر بالرب، وأيضاً إلى الرسول الذي هو نظر آدم في هذا

المعنى، عليهما الصلاة والسلام. ولما كان في الثاني بيان أمر الملائكة وطلب اطاعتهم له، كان المقام مقام الأمر، فناسب أن يعبر عنه بمضمر الجمع المطاع.

وأما ابن الكمال فقال: "وفي ﴿قُلْنَا﴾ خروج عن ضمير المتكلم المفرد إلى ضمير الجمع؛ لأن التعظيم من حيث إنه أدعى لامتنال الأمر من غير بطن يناسب المقام"²²⁷² وذكر قدس سره أنها أعدها عليهم معنى من النعم التي أنعم بها على جميع البشر، حيث قيل: اما البشر أجمعين، مستحقون للملائكة بعد ما خصصوه بالخلافة أولاً، ثم، بالعلم الكثير ثانياً، إلى أن عجزت الملائكة عن بلوغ درجته في العلم، وذكر أن الكلام في أن المأمور بالسجود والملائكة كلهم أو طائفة منهم، ما سبق، يعني ما مر منه عند قوله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة"، أن القول لهم الملائكة كلهم أولاً. فالاختلاف هنا كالاختلاف هناك. ثم استدل القائلون بأن الملائكة المأمورين بالسجود جميع الملائكة بقوله ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30]، مع أن لفظ "الملائكة" صيغة الجمع وهي تفيد العموم. وبأنه استثناء إبليس منهم، واستثناءهم الشخص من حكم اللفظ الموضوع للعموم يدل على أن من استثنى عدا ذلك الشخص، كل داخل في ذلك الحكم. ومن قال إن المأمورين هم الملائكة الأرض، هم الأرض، قال به استبطاء، يكون أن يكفر أكابر الملائكة مأمورين بذلك، وقيل إبليس ومن معه في محاربة الجن.

وقال الإمام النسوي: بين جل جلاله أنه بجلاله لا بأفعالهم، التحميل بالتسبيح والتقديس بما يدانيهم، فهو الذي يحل من أجله باجلاله، ويذل ويعز من أعزّه بعزّه، جل عن اجلال الخلق، قدره عز عن | 203 أ | اعزاز الخلق وذكره أيضاً. أليس الملائكة البسوا الملائكة لباس العبودية، فأعجبوا بعبادتهم؟ والبس آدم لباس الربوبية، ورقم عليه طراز صفاته وعرضه على الملائكة، فزاده تلبس بلباس الحق، فحملوا عن تعجبهم لعبادتهم. فأمر الله سجوداً، تعظيماً لهم، وتعليماً أن عبادتهم لا يزيد بالربوبية ولا ينقص عن الألوهية، جل شأنه وعظم سلطانه.

²²⁷² تفسير ابن كمال باشا، (145/1).

﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾

[سورة البقرة: 34]

قال البيضاوي: "السجود في الأصل تذلل مع تطامن"²²⁷³ اظهر للذلة والخشوع، مع تظاهر بالانحناء والتجافي. وقال ابن الكمال: "يقال: سجد: إذا طأطأ رأسه وانحنى. فالسجود: التطأطؤ مع خفض الرأس، وبه يفارق الركوع. وأما التذلل فاعتباره في مفهومه العرفي دون اللغوي، وقد جاء في المثل: (أَسْجُدْ مِنْ هُذْهِدٍ) وليس في سجوده تذلل".²²⁷⁴

وأنت خبير بأن المراد بان مراده قدس سره التذلل للظاهر، ألا يرى إلى استشهاده بسجود الالم دون التذلل القلبي، أي الذي من القلب فعلى وجوده في سجود الهدهد غير مسلم كما يرى. ولئن سلم فيجوز أن يريد بالأصل المعنى العرفي على ما يشعر بمقابله بالشيء، واستشهد على ما ذكره بقول الشاعر: "تظل البلق في حجرات للمواقر"، أرادوا بالجمع جماعة الناس تظل تغيب، والبلق جمع أبلق وهو فرس في لونه سواد وبياض، والحجرات جمع حجر بالفتح والسكون بمعنى ناصية الدار. والاكم جمع أكام ككتب في جمع كتاب، وأما سك للضرورة وهي جمع أكم كحبل، وحبال وهي جمع أكمة وهي الحبل الصغير. و"سجد" جمع "ساجد" بمعنى خاضع يصف جماعته الفرسان بالكثر، يجب يغيب فيهم الأفراس والبلق، التي شأنها الظهور والاستشهاد، وبسرعة الشيء وشدته بحيث يجعل الجبار الصغار مدلة لحوافر مقهورة تحتها. ويقول الأعرابي: "فقلنا له اسجدنا اسجد لليلة"، فاسجد ضمير البارز في هو المستكن في الفعلين بعده للبعير، و"اسجد" أم من "اسجد" الرجل، أي إذا طأطأ رأسه وانحنى، يعني أنحن قلنا للبعير: "طأطأ رأسك" لتركب بحين عليك، فطأطأ البعير رأسه. فالظاهر أن يقال يدل قوله "إذا طأطأ رأسه"، أي رأسه، ليكون تفسيراً لقوله، والألف فيه للاشباع. وفي الشرع وضع الجبهة على وجه العباد.

²²⁷³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (70/1).

²²⁷⁴ تفسير ابن كمال باشا، (146/1).

وقال ابن الكمال: "ولا يلزم أن يكون على قَصْدِ العبادة، فإنَّ صلاة المرائي صلاةً حقيقةً وليست على قَصْدِ العبادة"²²⁷⁵ وأنت خبير بأن كونها صلاة بحسب الصلوات لا بمعنى أنها مفعولة تترتب عليها الثواب، فالموجود فيها صورة السجدة الشرعية لا حقيقتها، فيعبر قيد المذكور.

ويذكر إلى هذا قول المصنف: السجود لله على سبيل العبادة، ولغيره على سبيل التكفيرات. فالسجود المأمور به، إن كان الشرعي، لا يجوز أن ينجم له آدم عليه السلام، لأن العبادة لغير الله كفر لله لليأس بالكفر. فلذا لم يشرع في شرع من الشرائع، بل المشهود له حقيقة هو الله، ولعل آدم قبله لسجوده، كما جعلت الكعبة قبلة، تفخيماً وتعظيماً لعنوانه أو سبباً لوجوبه، كما جعل الوقت سبباً لوجهات الصلاة، وبين كونه عليه السلام سبباً لوجوبه بقوله: "وكأنه تعالى لما خلق" بفتح النون، أي مثلاً، والا نماذج لحي، أي مثال للمبتدعات، كل هذه المحدثات فتناول ما سوى ذات الله وصفاته من الموجودات، بل للموجودات الداخلة فيها صفاته أيضاً، فإن صفات الإنسان من الحياة والقدرة والعلم ونحو ذلك، نموذج لصفاته تعالى، أول الصورة بالصفة، ونسخه لما في عالم الروحاني والجسماني سبب تركيبه من الروح والبدن، فهو يفسر لكونه نموذجاً للمبتدعات. فمعنى كونها مثلاً للعوامل الجسمانية للعوامل الجسمانية والروحانية، أن كل جنس يوجد فيها من الأعراض فهو موجود في آدم فيكون جامعاً لجميع الخواص والكمالات المترتبة عليه | 203 ب | وذريعة الملائكة إلى استفتاء ما قدر لهم من الكلمات العلمية، حيث يعلمون من أسماء المسميات بأن أبناءهم بها ووصلهم إلى ظهور المراتب العلمية والرعاة العرفانية، التي حصلت المباني بينهم وبينها، بأن كانت موجودة في آدم فيهم، أمرهم بالسجود، وذلك لما راوا فيه من قدرته العظيمة وآياته الباهرة، من حيث كونه نموذجاً ونسخة. وشكراً لما أنعم عليهم بواسطة من حيث كونهم ذريعة ووصلة، ولما ورد على الأول لو كان كذلك لقليل "إلى آدم" إذ لا يقال صليت "بل "إليها دفعه"، بأن اللام حينئذ بمعنى أي، كما في قوله "حسان ما كنت"، عرف أن الأمر ينصرف عن ما شئت ثم منه عن إلى حسن، إلى اليس

²²⁷⁵ تفسير ابن كمال باشا، (146/1).

أولى من تعلمكم وبالقرآن والسنين، أي إلى قبلتكم، قوله تعالى: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: 5]، ﴿يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: 2]، ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: 28].

وأما ما قال ابن الكمال: "وكونُ السجود لله تعالى على أن يكون آدم عليه السلام قبلةً يرُدُّه قوله تعالى نقلاً عن إبليس: ﴿أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61]، لأن الاعتراض بكونه طيناً إنما يتَّجه أن لو كان مسجوداً حقيقة لا قبلةً للسجدة كالكعبة شَرَّفها الله تعالى"،²²⁷⁶ فوقع بالعامل في تقليل جعله قبله على ما مروا. ما قيل: لو كان قبله لما امتنع عن السجود لله، فإنه لا يقتضي فضله على العابد لله حتى يكون سبباً لاستكبار. ألا ترى أن محمداً صلى الله عليه وسلم جعل إلى الكعبة ولم يكن أفضل منه؟ بأنه قياس مع المفارقة، لأن جعله عدم قبلة على طريق الاستخلاف والتفضيل الحسد ومظنة الإباء بخلاف الكعبة.

وعندما ورد على الناس ما معنى اللام دفعه، بأنها كما في قوله تعالى: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: 78]، فيكون المعنى: اسجدوا لله لوجود آدم، أي، في أي وقت خلقه على الفطرة البديعة. وأما المعنى اللغوي فهو له عليه السلام محبة وتعظيماً، والمتبادر منها أن يراد مجرد الانحناء للتعليم كما هو العادة في هذا الزمان، لكثير ينبغي أن يكون مراده وضع الجبهة بلا قصد العبادة ليكون من جزئية المعنى اللغوي بقرينة قوله: "كسجود أخوته"، فإنه كان يوضع الجباه، وبه يظهر ضعف ما قيل، كان ذلك السجود خاصاً بآدم، فلم يجز لغيره من نبيه من بنيهِ، فإنه كان جائزاً بعده إلى زمان يعقوب، لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ [يوسف: 100]، أو كان آخر ما أصح من السجود للمخلوق، بل الذي عليه الأكثر أن كان مباحاً إلى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم. أراد سلمان أن يسجد له عليه كلام منعه، وقال: "لا ينبغي لمخلوق أن يسجد لأحد إلا لله، ولو أمر ساجداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها".

²²⁷⁶ تفسير ابن كمال باشا، (147/1).

فقال ابن منصور، وفيه دليل على أن الكتاب يسبح بالسنة، فإن جوازه بعضه آدم، وقصة يونس عليه السلام، ثم سبح بالبحر، أو التذلل والانقياد بالسعي ما ينوط به معاشهم، ويتم به كمالهم، وهو عطف على التواضع، لكن لا يخفى أن وضع الجبهة هو مطلق الانحناء في هذا المعنى يكون كفر من المعنى اللغوي في هذا المعنى. فكيف يكفر من المعنى اللغوي أيضاً؟ فالأولى أن يقال "أو الانحناء والتضامن" ليكون لغوياً مقابلاً لوضع الجبهة، وأن يقول بعده ويجوز أن يكفر السجود عبارة عن التذلل والانقياد وتحصيل ما ينوؤها به معاشهم، ويتم به كمالهم.

﴿فَسَجِدُوا﴾

[سورة البقرة: 34]

عن وهب، أول من سجد جبريل، ثم ميكائيل، ثم إسرافيل، ثم سائر الملائكة، وقيل أول من سجد جبريل، فأقيم بإنزال الوحي على النبيين، وخصوصاً على سيد المرسلين. وقيل أول من سجد إسرافيل، ورفع رأسه، وقد ظهر كل القرآن مكتوباً على جبهته، كرامة له سبقتة إلى ذلك، وقيل كان هذا في الأرض، وقيل في السماء. وذكر النقاش في تفسيره المسمى "شفاء الصدور" أن سجودهم كان مرتين: عند النفخ، لقوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]، ومرة عند إيات الأسماء. وقيل: والآية تدل على فضل آدم من الملائكة المأمورين بالسجود، ولو من وجه يعني إن كان المأمور به جميع الملائكة فهو أفضل من | 204 | جميعهم، وإن كانوا طائفة مخصوصة منهم، فهو أفضل من تلك الطائفة، وذلك لأنه تعالى أمرهم بالسجود له سجود تعظيم وتكريم، لا مجرد زيادة وتسليم. يعرف ذلك إبليس، واستكباره وتعليله بأنه خير منه، والحكيم لا يأمر بسجود إلا للأدنى، لأن تؤمر أبو حنيفة مثلاً بأن يخدم أقل الناس فصاعد في الفقه. ولأنه عليه السلام أعلم من الملائكة، ويعلم لهم، والعالم أفضل من غيره، والمعلم أفضل من المتعلم. وأشار بقوله "ولو من وجه" إلى جواز عليه بوجه آخر، كالقدرة والقوة والحسن والجمال والصفاء والبقاء، عن القدرات الحاصلة بسبب التقرب من المواد المكدرة، فإن الملائكة خلقوا من الأنوار، وآدم مخلوق من التراب.

من هنا ذهب أكثر السنة إلى أنه أفضل منه، وخالف المعتزلة والحكماء، ووافقهم القاضي أبو بكر من المتكلمين منا، وكذلك أبو عبد الله الحلي من فقهاءنا في الملائكة العلوية. يسند المذهب الأول المشدود به، والناس الأعلمية على ما مر ببناءهم. الثالث: أن نصب الخلافة أشرف المناصب، فلا ينالها إلا الأفضل، فإن خليفة الملك عنده أعظم من غيره. الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 33]، إذ العالم عبارة عن كل ما فيه، والله لأهم مشتقون من العلم، وكل ما علما له فهو عالم، فمعناه اصطفاؤهم على الموجودات، ولا شك أنهم منها، فيكونون أفضل منها أيضاً.

وقد ورد بقوله: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلَيَّ فُضِّلْتُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 47]، فإنه لا يلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة أو من محمد. وهكذا دفع بأنه خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أسلاف اليهود، وحين كانوا موجودين، لم يكن محمد موجوداً في ذلك الزمان، ولما لم يكن موجوداً لم يكن من العالمين، فلا يلزم أن يكونوا أفضل من محمد. أما الملائكة فإنهم كانوا موجودين في ذلك الوقت، فيلزم اصطفاء هؤلاء الأنبياء عليهم. الخامس: ان السلام أرسل رحمة للعالمين فيكون رحمة لهم، فيكون أفضل منهم. السادس: أن عبادة البشر أشق بقيام الصارف، ولأن جملة ما يتوقف عليه علمهم الناس، مشتقة من النفط. وتسليط الشيطان عليهم بالوسوسة دون الملائكة، وكل ما هو أشق فهو أفضل، لقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ [الحجرات: 13].

استدل العالم بالأفضلية الملائكة من وجوه مختلفة. أولاً، أن البسيط أشرف من المركب لأن أسباب عدم المركب أكثر، والجواب بأن المنع لا يجوز أن يكون المستجمع والجسماني لروحانية والجسمانية أفضل لقوة التدبير ودرك المعارف جميعاً. الثاني، أنهم مجرد من منشأ الف الدم وهو الشهوة والغضب، والجواب بأن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع أشد الشرور وأعظم. الثالث، أنهم روح نورانيون الحجاب الملاء الأعلى فيكونون أفضل، والجواب عنه وعن جميع ما ذكر من هذا القبيل أن هذا الف بحسب المادة والكلام في الأفضلية باعتبار الانقياد

لأمر الله تعالى. الرابع، أنهم قادرون على تصريف الأجسام وتديرها فهم أشرف، والجواب يمنع اختصاص ذلك لا هم لجواز أن يكون في النفوس الأساسية من الكل من هو قادر على ذلك. الخامس، أن اتفاق الأنبياء على اليهم في أمر الوحي يدل على أفضليتهم وفصله بعضهم، بأن جبرائيل كان معلماً لمحمد، والمعلم أفضل. وأيضاً، فالعلوم قسمان: الأول، العلوم التي يتوصل إليها بالعقول كالعلم بذات الله وصفاته، ولا يجوز وقوع التنقيص بها لجبريل ومحمد، لأن التبصير في ذلك جهل وهو قاذح في معرفة الله. وأما العلم بكيفية مخلوقات الله فمن العجائب، والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار، وأطباق السماوات والأرض وأنواع الحيوانات والجبال والبحار، فلا شك أن جبرائيل | 204 ب | أعرف بها لأنه أطول عمراً وأكبر مشاهدة، وأما العلوم التي لا تحصل إلا بالوحي فهي لم تحصل بمحمد ولا لسائر الأنبياء، لا من جبريل، فيستحيل أن يكون لمحمد فضلية فيها على جبرائيل، فإنه كان وافق بين الله وبين جميع الأنبياء، فكان عالماً بكل شرائع الحافظة وعالماً لشرائع الملائكة. والجواب بالمنع بدليل أنهم اعترفوا بأن آدم أكثر علماً منهم، وبالتسليم بأنه لا يجوز أن يكون الحاجة لعدم استعداد البشر في الوحي من الله، ويكون لهم الشرف بهذا الاعتبار، ولا يلزم منه الخلاف الأفضلية لجواب أنه إذا قيل الجميع خصال أحد القسمين بخصال الآخر يكون أفضل. وهذا ينهض جواباً عن جميع ما قاله.

وأيضاً، سلمنا مزيد فضلهم، لكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب، لأن في ذلك مال الإخلاص بكثرة الاطلاع على الدقائق. والسادس قال تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: 20] ، والجواب أن ذلك يدل على أن الملك يستغني عن الملائكة، أو تناول تلك الشجرة، ولا دلالة فيه على الأفضلية. وأيضاً أرادوا أن يحالوا إلى الإنسانية، ولا يدل على فضلية أصلاً أن عبادتهم أدم، لأنهم أكثر عمراً، والجواب أن نوحاً وسليمان والخضر كانوا أطول عمراً من محمد وليسوا أفضل منه، وقد نجد في الآية من هو أطول عمراً وأشرفها، وهو قوله في الدرجة من العرش إلى تحت الثرى. فإن كثرة الثواب مبنية على الإخلاص، فيجوز أن يكون العمل أقل وأيسر، إلا أن الإخلاص أكثر فتراً والثواب عليه أوفر. والأفضلية المتنازع فيها إنما هي الأفضلية بحسب كثرة الثواب.

﴿إِلَّا إِبْلِيسَ﴾

[سورة البقرة: 34]

استدل البعض على أنه كان من الملائكة من تناول أمرهم، ولم يصح استثناءه منهم، لأن الأصل في الاستثناء الاتصال، ودفعه ابن الكمال: "بأنه استثناء متّصل"، لا لأنه من جنس الملائكة ولا ينافيه قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ لأن صنفًا منهم يُطلق عليه الجنُّ على ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصفّات: 158]، ولا لأنه كان جنياً واحداً بين أظهر الألوّف من الملائكة مغموراً بهم فغلبوا عليه في قوله: ﴿لِلْمَلَائِكَةِ﴾ ثم استثنى منهم استثناء واحدٍ منهم؛ لما في قوله تعالى: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص: 75] دلالة على أنّ تناول الأمر إياه بطريق الدلالة؛ لأن المعنى: أمرك دائر بين أن تكون أدنى من المأمورين بالسجود فيتناولك الأمر دلالة فيلزم الاستكبار، أو أعلى منهم فتكون من زمرة العالين الذين لم يتناولهم الأمر = بل لأنّ تقدير الكلام: فسجد المأمورون به تبعاً، إلا إبليس فإنه امتنع عن السجود، واستعظم نفسه، ورفعها عن حيز المأمورين تبعاً²²⁷⁷ وأنت خبير بأن دلالة هذه الآية ظاهرة بلا تقدير شنيع وتكليف، ودلالة تلك الآية على أن تناول الأمر إياه بطريق الدلالة غير مسلمة، حتى تنافي دلالة هذه الآية وما ذكره من المعنى لإقامة هذه الدلالة. فمن تصرف نفسه لا يقتضيه ظاهر الآية، فإن محامل أخرى يساوي ما ذكره، فترك الدلالة الظاهرة للدلالة الغير اللازمة، بل الحاجة إلى تقدير والتكلف، مما لا يخفى ما فيه على أن دلالتها على التسليم ذكره على ما أدّى غيره مسلم أيضاً، أو لا يلزم من الاستكبار أن أدنى حالٍ من المأمورين.

لما ورد عليه قدس سره أن كونه منهم، فدفعه قوله تعالى: ﴿إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ [الكهف: 50]، أجاب عنه أولاً بأن نسلم أن يكون معناهم كان منهم نوعاً، لجواز أن يكون المعنى أنه كان منهم فعلاً، فكون منهم فعلاً لا يتنافى كونه من الملائكة، لما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن الملائكة على ثلاثة أحزاب، حزب

²²⁷⁷ تفسير ابن كمال باشا، (147/1).

منهم يُقال لهم الجن، ومنهم إبليس عليه اللعنة. ولهذا قال: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي﴾ [الكهف: 50] ، ولما توجه إلى أن يُقال: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [إبراهيم: 22] ، أجاب بأنه نعم، بناءً على أنه وإن كان من الجن الذين كانوا في الأرض، وحاربتهم الملائكة وضربوهم وأخرجوهم إلى الجزائر البعيدة، وسبقوا إبليس منهم صفراً لشأنهم وتباعد معهم دهرًا طويلاً، بل ثمانى آلاف سنة، وأعطى لهم خزائن الجنة ورئاسة الأرض والسماء الدنيا، وبهذه الأمور لا يكون من الملائكة حقيقةً، إلا أنه تعالى عليهم عليه يستثني جميع الملائكة عن طريق تغليب أحد أجنسه على واحد من الجنس الآخر المباين له، لكونه معنويًا وستورًا بهم. فكان داخليًا تحت أمرهم بالسجود، واستثناء من ضميرهم فسجدوا، ومتصلاً لأنه كناية | 205 أ | عن المأمورين، وهو منهم تعليمًا، وهذا الوجه الذي ذكره المصنف وجوزه الانقطاع أيضًا، ووجهه أنه ليس بملك، فلا يتناوله، وله اسم "ملك الملائكة"، لكنه ذكره، والاستكبار يدل على أنهم، وإن لم تتناوله لفظ الملائكة، أو على الجن أيضًا، كانوا مأمورين مع الملائكة، والفرق بينه وبين ما قبله أن التغليب هناك على إبليس فقط، وفي هذا على الجن المطلق الداخل فيه إبليس. فحين آذ يكون مجموع القبلتين مأمورًا بعبارة النص، وكان إن يكون هذا من قبيل جلاله النصر لولا قوله، والضمير في فسجدوا راجع إلى القلتين، "اللهم إن الا ان يقال رجوعه إلى القبيلتين لا يجب أن يكون بوقوعه إلى الملائكة باعتبار التغليب، بل المقصود من ذكره بيان للكلام ومحصوله لا تفكير بعبارة النص، ويدل عليه قوله "كان قال فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس". فكون الجن مأمورين بالسجود بدلالة النص.

وقيل ليس مبني هذا الوجه إلا على تقدير الكلام، فسجدوا والمأمورون في آيات، وأنت خبير بأنه على تقدير سليم. ذلك الوضع لا يمتنع ذلك المبني، إذ يجوز أن يكون لفظ الملائكة شاملاً للقبيلتين أيضًا تغليبًا. واستدل قدسة سره أيضًا بناءً على اختياره أولاً على أن المال من الملائكة من ليس بمعصوم، وأن كان الغالب فيهم العصمة كما في الإنس، وأن كان الغالب فيهم عدم العصمة، واعترض عليه بقوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: 6] ، وأجيب بأنه كذلك ما داموا على العصمة، لكن زوال العصمة عن بعض الأفراد يتحقق، فالمعصية منهم

جائزة إذا تعلق بها عاقبة حميدة، أو لم يتعلق بها عاقبة وخيمة، خلاف الأنبياء عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم بطريق الحكمة، وإن كان مصورًا من حيث ذات الفعل لأنهم عون، ولو جاوزوا جود المعصية منهم، يكون فعلهم داعيًا إلى الاقدام عليه، وإلى إكراد الملائكة لما كانوا رسلا بحسب الاتباع بفعلهم.

ولما ورد عليه أن القرآن صريح في كونه من الجن، فكيف يكون ملكًا؟ دفعه بأنه يجوز أن يكون صفاً من الملائكة متحدة مع الشياطين بحسبه، والحقيقية متخالفة بحسب العوارض والصفات. فإن فعلوا خيراً يقال ملكًا، وإن خبثوا يقال لهم الشياطين. والحال أن الجن يشمل الملائكة البررة والشياطين الفسقة. فظهر وجه من الملائكة ومن الجن مع كونه شيطاناً موصوفاً. نهاية الشر فالشيطان والملك صفات صفتان مندرجتان تحت حقيقة الجسم اللطيف المستتر والجن عام يشمل أفراد تلك الحقيقة لكنه في الأصل اسم، أي الاستتار، ولاجل كونه من هذا الصنف. صح عليه التعبير عن حاله كما أشار اليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: 50].

ثم، لما ورد عليه أن كيف يُصلح عدم مخالفة الملائكة الشياطين بالذات، إذ الملائكة من نور والشياطين من نار، على ما ورد روي عن عائشة أجاب أن ما روي للتمثيل، أي كتمثيل الملائكة بالنار والشياطين بالنار، والمثال لما ذكرت من أن صفاً منهم صنفاً منهم لا يُخالف الشياطين، فإذا اتحادهما بالذات يفتح اتحادهما، فهذا هنا كذلك. وإنما قال كالتمثيل؛ لأن المفهوم من العبارة ليس حقيقة التمثيل. وهو ظاهر شرك اليه البيان بقوله: "إن المراد بالنور لا تنفيه اشكال؛ لأنه يدل على أن الجن مخلوق من نار مخلوق بالدخان، وهو مخالف لما ثبت من أنه خلق من أي أفصاص من الدخان. اللهم، إلا أن يُقال المراد بصفاتها بحسب ظاهر الحس، وهو لا يُنافي في اختلافهما الواقع على أنه يمكن أن يُقال: "خلق الملائكة من النور"، لا يُنافي أن يكون المخلوق من غيره ملكا. كيف وقد ورد أنه تعالى خلق ملائكة من النار ومن الثلج، ومن قوله القائل: "سبحانه سبحان الله". وامتنع إبليس للعلمية والعجمة من جعلوا من جعله اشتقاقاً من الابلأغ بمعنى الباس. قال العجمان لكونه لم يُسم به أحد من العرب، فكان

خالصًا له، فكأنه حصل | 205 ب | في لسانهم، وهو علم مرتبط، ربما قوله "فهذا أشبه بالصواب" وأوفق للجميع بين النصوص، ففيه إذاً يلزم خلاف الظاهر من وجود على الحمل على أنه كان جنيا فيهم تغليبا، ولم يلزم إلا من وجه.

﴿أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾

[سورة البقرة: 34]

قوله: "امتنع مما أمر به واستكبر عنه"²²⁷⁸ إشارة إلى عنه، إشارة إلى أنه متعلق بالآباء والاستكبار شتى واحد، وهو ما أمر به وهو السجود. وان الإباء والاستكبار التكبر عنه، والبعض على أن الآباء عما أمر به والاستكبار عما من يحمده وصلة في العبادة به، إن كان سجدة عبادة، إن كان سجوده عبادة أو تعظيماً أو خدمة إن كان سجدة، وقيل كره السجود في حقه واستعظمه في حق آدم أو امتنع عن الفعل وعظم نفسه عن الالتزام، وقيل استكبر أي نفسه أكبر من أن يخدم غيره أو من أن تؤمر بهذا. ولهذا قال: ﴿لَمْ أَكُنْ لَاسْجِدَ﴾ [الحجر: 33]، وقال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ [الأعراف: 12] وقالوا لما أمروا بالسجود سجدوا وامتنع لم يتوجه إلى آدم بل ولاه ظهره، والنصب هكذا إلى أن سجدوا أي بقوا في سجودهم فإنه سنة أو خمس مئة سنة ورفعوا رؤوسهم وهو قائم معرض، ندم من الامتناع ولم يعزم على الاتباع، فلما رأوه وقفوا للسجود فسجدوا لله فصار لهم سجدتان سجدة لآدم وسجدة لله وهو يرى ما فعل أو هو لا يفعل، فغير الله صفته وحالته وصورته وهيئته ونعمته فصار أفلح من كل مسخ. قال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].

قوله "وكان من جنس كفر الجن فلذلك أبى واستكبر"،²²⁷⁹ يعني أن الجملة هنا للتعليل كما صح في قوله "فسق عن" أن خروجه عن الطاعة وانقياد أمر السجود كان له سبباً كونه من جنس الجن، أي كفراهم. وقال

²²⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (127/1).

²²⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (127/1).

البيضاوي: "ومن فوائد الآية استقبح الاستكبار"،²²⁸⁰ أي مطلقاً سواء كان عن طاعته في تعالى أو غيرها، حيث أطلق ولم يعتادوا أنه قد يفضي بصاحبه إلى الكفر، حيث أفضى إبليس استكباره إليه، وأشار تعديا إلى أنه فيه خطر عظيم، أي الامتثال لأمرهم. فبعد عنه، حيث قال "فسجدوا" بالفاء التي للتعقيب والحث على ذلك الحرص في سر الأمر، بأن لا يستكشف سره ولا يطالب وجهه وحكمته كامتثال الملائكة بدون الشروع فيه، وأبليس لما خاض فيه وقع فيما وقع، وأن الأمر للوجوب بدليل أنه عتب على تلك الامتثال، فلو لم يكن للوجوب لكان له أن يقول لك من السجود وعلى فاللهم والانكار والتوبيخ والعباد الذي علم الله تعالى من حاله أن يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة، فإنه تعالى لما علم منه حاله أنه على الكفر أكثره، إلى العبرة بالخواتيم وإن كان يحكم بحال المؤمن.

قال إمام الحرمين، إن الإيمان ثابت في الحال قطعاً من غير شك فيه، لكن الإيمان الذي هو علم النجاة هو إيمان المعافاة، فاعتنى السلف به وقدره بالمشيئة، ولم يقصدوا الشك في الإيمان الفاجر، يعني أنهم قالوا: "إنما المؤمن إن شاء الله"، ولم يقصدوا بالشك في كونهم في الحال كان إيمانه مسبوقاً بالكفر أولاً، بذلك الإيمان هو علم النور، فإن الإيمان الطارئ على الكفر يهدم ما قبله كما ورد "النائب من الذنب كمن لا ذنب له"، ومعنى الفراق الآتيان والوصول إلى آخر منازل الآخرة يقال، "وفي فلان"، أي في قاعدتهم، لا يوصف أمره إلا بما كان عليه وقت العرفان من إيمان أو كفر، ولا سمي لما عليه من قبل ذلك، ولا يتحقق فيه ولا يخفى أنه إنكار لما ثبت عياناً، وإبطال للحقائق. ومعنى نسبتها إلى شيخ أن هذه اللفظ إنما اشتهرت منه وتداولت بين أصحابه لأن ما يفهم منها مختص به، فاختلف في أن ما ثبت في علمه تعالى موته كافراً أو أصل هذا الكافر بدواً، أن إبليس هل كان كذلك، فإذا كان فتأثم كفر، فذهب أصحابه إلى الأول، فالآية على ظاهره عنده، وذهب آخرون إلى أن معناه أنه صار منهم. وقيل: لو كان المعنى ذلك يقبل | 206 أ | فكان بالفاء.

²²⁸⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (72/1).

وأنت خير بأن الترتيب والتصريح بالتسبب غير لازم في امتثال ذلك، وإن كان الواقع ذلك أو كان منهم في علم الله على معنى أنه تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيكون، كان مثبتاً لما تقدم العلم على الاستكبار، ولا انعدم إذا تقرر ذلك، فقوله قدس سره ولأنه كان منهم في علم الله، أو صار منهم في قوله ههنا، أن من علم الله تعالى حاله، إذ يتوفى على الكفر وهو الكافر على الحقيقة، إشارة منه إلى المذهبين، وأن قوله: "في علم الله تعالى" يحتمل على المعنيين بحسبهما، إذ يقال على الموافقة كان عالماً بأنه مؤمن غير معتبراً بإيمانه لعلمه بانتفاء شرط الاعتبار، وعلى المذهب الآخر يقال إنه كان عالماً بأنه استكبر، وقال العراقي: اتفق العلماء على أن يكون إبليس بقصته مع آدم وليس مدرك الكفر فيها لامتناع السجود، والا لكان كل أمره بالسجود، فإن منع منه كافراً أولاً وليس كذلك، ولأن كفره لكونه حسد آدم على منزلته من الله تعالى، والا لكان كل حاسد كافراً، دلالة كفره، لصبيان وسوقه، الا لكان كل وافسق كافراً.

وقد أثار ذلك اشكالاً على جماعة من الفقهاء، وينبغي أن يعلم أنه انما كثرت نسبة الحق جل جلاله إلى الجور والتصرف الذي ليس يرضي، والحد ذلك من فحوى قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: 12] ، ومراده أن التزام العظيم الجليل بالسجود للحقير من الجود والظلم، فهذا أوجه كفره، واختلفوا: هل كان قبل إبليس كافراً أم لا؟ فقليل: لا، وأنه أول من كفر، وقيل: كان قبله قوم كفار، وهم الجن الذين كانوا في الأرض، واختلفوا: هل كفروا جهلاً أم عناداً؟ على قولين بين أهل السنة، ولا خلاف أنه كان جهلاً بالله قبل كفره، فمن قال: إن كفره جهلاً، قال: إنه سلب العلم عنه عند كفره، ومن قال: كفره عناداً، قال: كفره ومعه علمه.

قال ابن عطية: والكفر مع العلم مستبعد، إلا أنه عند من لا يستحي مع خذلان الله. روي أنه قال للملائكة: "إني أسلم، إن لي أن أوجه هو الخالق، لكن ما على حكمة رسوله الأول. أما الحكمة في الخلق، لا سيما كان عالماً بأن الكافر لا يستوجب إلا الألم. الفائدة في التكليف مع أنه يعود اليه يقع، والآخر يعود إلى

المكلفين فهو عليه بلا تكليف، والثالث يجب أنه كلفني بمعرفته وطاعته. فلما كلفني السجود لأدم. الرابع يعلم بما فيته. فلما أوجب عقاب مع أنه لا فائدة فيه، لا جدوى فيه، ضرر. ثم لما فعل ذلك. فلما مكني من دخول الجنة للوسوسة. السادس ثم لما فعل. فعلم سلطه على أولاده. السابع ثم لما استلهمه، استلهمته دهرًا طويلًا. فلما أعلمتهم. ومعلوم أن العالم لو كان غالبًا عن الشر لكان ذلك خير. أن وحي الله إليه من الجلال لك ما عرفتني، ولو عرفتني، لعلمت أن الاعتراض علي في شيء من أفعالي، وفيه أبطال للحس الفعلي، والقبيح الفعلي، جل خباب ذي الجلال، عن أن يوزن بميزان الاعتدال.

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾

[سورة البقرة: 35]

عطفًا على الجملة، إذ قلنا "لا" على قولنا وحده، لاختلاف بينهما. قوله بالسكنى من السكون مبني على أن يكون أمرًا من سكن الدار، سكنها سكنة إذا قام فيها. واتخذها منزلًا له، لا يسكن المتحرك سكنًا إذا ترك الحركة ضرورة. قد ليس المعنى أنه لا يتحرك فيه، بل اتخذها منزلًا، لكن السكن مأخوذ من السكون. وأشار إلى المناسبة نقلًا بأنها نوع من اللف. كل ما ترك من هذه المادة فيه مع السكون كالسكنى، فإنه يقطع حركة المذبوح والمسكين، فإنه لا تتقلب في شهوات النفس، واسكنه القلب، فإنه يسكن بها اضطرابه، وسكان السفه إذا ذاك فيها، فإنه يسكن عن الاضطراب نقلًا عن المصنف. لأن الأصل أن يتعدى تعدي كما يقال فيه، إلا أنه لما نقلوه إلى سكون خاص، نتصرف فيه، فقالوا: "اسكن الدار"، نحو تنبأ بها.

وقال الاستمراء: إن دخلت وسكنت وسكنت ونزلت منصبًا على الطرفين كل مكان دخلت فيه، دخلت عليه فيهما أولاً. يقول: "دخلت الدار" ونزلت الخان وسكنت الغرفة، وذلك لكثرة الاستعمال في الثلاثة. فحذف في معنا في غير المبهم أيضًا، وانتصاب ما بعده، ما فيه الضرفية عند سيويه | 206 ب | وقال الجريء: "دخلت متعددة فيما بعدها فيما بعده"، مفعول به قوله ليصح العطف عليه، إذ لا يجوز بلا فاصل، سواء كان ضميرًا

متصلاً كما نحن فيه، أو غيره، كقوله تعالى: ﴿مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: 148]، وهو أحسن وأحذر من قول النحاس، إذ لا يصح العطف على الضمير لوقوع المتصل، إلا بعد التأكيد بالمنفصل، إلا إذا وقع الفصل، لأن ظاهره يشعر بأن هذا الفاصل ينبغي أن يكون غير الضمير المفصول، وليس كذلك المراد، وقوع الفاصل، سواء كان ضميراً منفصلاً أو غيره. أما أنه كيف يصح العطف باسم الظاهر على المستكن في "أسكن"، مع أن من جمعها المعطوف حلولاً له محل المعطوف عليه، ولا يصح هنا، فحلول زوجك محل الضمير، لأن فاعل فعل الأمر الواحد المذكور لا يكون إلا ضميراً، فكيف يصح وقوع الظاهر؟ موقع الضمير الذي قبله حتى ان بعضهم حتى توهم بعضهم أنه فاعل وفعل محذوف تقديره "زوجته"، وهذه الجملة معطوفة على الجواب الأول الظاهر. فجوابه أنه على سبيل التغليب، نحو "أنت وزيد فعلت، وأنا وعمرو فعلنا".

وقال البيضاوي: "وإنما لم يخاطبهما أولاً تنبيهاً على أنه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له"،²²⁸¹ يعني إشارة بالتبعيات الإعراب إلى التبعيات الحكم، بأنها زوجته وزوجة الرجل تبعاً له. فلذلك لم يقل آدم وحواء أسكننا، وإنما أيّد بقوله أولاً، وبأنه تعالى خاطبهما ثانيًا. وإنما قال في السكن تنبيهاً على أنه تعالى اعطاها إياهما، أي العطايا عارية، وآية مخرجة منها. فإنه لو قال رجل: "لا يضر ملكاً له"، وذلك لأنه خلق لخلافة الأرض، وكان إسكانها كما تقدمه على ذلك، فإنه تعالى لما خلقه لاستخلافه فيها، وأراد بذلك أن يوصله إلى الجنة، وعلم بسابق علمه أن سوء تدبيره قد يختار العاجل الحسين على الآجل النفسي العاجل الحسين على الآجل النفسي، كما وصفه تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: 11]، فإنه قد تبع هواه، واتبعوا أهواءهم، وعلم ما يكون منه، أدخله ليعرف النعيم الذي أعده له، فيكون إليه أسوأ، ويذوق طعم المخالفة، فيكون منها أفقاً، ومعلومًا من حال الإنسان أن المحنة بهذه والاستيقاظ إلى ما فيه من الخيرات توعية.

²²⁸¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (72/1).

ومن هنا، بعض ما قيل في شرح التأويلات، ان الناس اختلفوا في الجنة التي أُسكن آدم وحواء، التي أُعدت للمتقين، أو جنة من الجنات سوى هذا، والأحوط والأسلم هو الكف وترك القطع على أحدهما، بل ليس في كتاب الله ولا السنة المتواترة تعيين الجنة، وكأن التعيين لقطع شهادة على الله، لا على علم له، وذلك حرام لقوله تعالى "ولا تقف ما ليس لك به علم". وأنصح ما قال قدس سره: "الجنة دار الثواب"، لأن اللام للعهد، وغيرها يعني أنها لا تفيد العموم، لأنها ستكون جميع الجنان محال، لا بد من صرفها إلى المعهود السابق، والجنة التي هي المعهود المعلوم بين المسلمين هي دار الثواب، فوجب الحمل عليها. ثم ذكر مذهب المعتزلة، وهو أنها غير مخلوقة، مخلوقة الا ان لأنها غير مؤبدة، وأن من دخلها لا يخرج منها ليست دار التكليف، وقد ثبت أنه تعالى أشياء حتى لا تنفى، الا حتى لا يفنى الا الوجه الذي هو محور الاهتمام، وأن آدم قد خرج منها، فحملت على غيره لخلق آدم فيها، ثم اختلفوا: أن ذلك العربي الأرض أو السماء.

فقال الجبائي: إن كانت في السماء السابعة، لأن الهبوط لا يكون في مخلوق على الأرض، وعن بعضهم في الأرض، ثم اختلفوا في موضعها، فقليل: كانت بأرض الهند، وقيل: فيما بينهما فارس وكرمان، فحمل على انتفاء احدهما إلى أخرى كما في غيرها، والجواب أن تسميتها بدار الخلد، ويوصف أكلها بالدوام، مبني على ما بعد أن يدخلها الشيء الواحد، وقد يوصف بها أوصاف بحسب اختلاف الأوقات والاعتبارات، وأن لا تكون دار التكليف في الآخرة عليها، لا سقط للتكليف بالتوحيد والمعارف أيضاً. واتفقوا على أن المراد بالزوج هنا حواء، وإن لم يتقدم ذكرها في هذه السورة، وذكر في سائر السور أنها مخلوقة منه | 207 أ | كما قال: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1]، وجعل منها زوجها. وهو في الصحيح: "ان المرأة خُلِقَتْ من ضلع الرجل، فإن أردت تقويمها كسرتها، وإن تركتها اعوجت". واختلف في أنها خُلِقَتْ في الجنة أم في خارجها، وقيل: خُلِقَتْ في الأرض، وآدم بين مكة والطائف من بعث الله، فهذا من الملائكة فحملوها على سرير من ذهب، كما يحمل الملوك، ولباسهما النور على ظل واحد، منهما إكليل من ذهب، ملبس بالياقوت والدرر، وعلى آدم حتى أدخل الجنة.

وقيل: حمل آدم باب الجنة، وضع السرير، والقى عليه اللباس، وحُلِقَت حواء من ضلعه اليسرى. ثم أمر بالدخول، يقول وقيل: حُلِقَت بعدما حُلِقَ آدم، وكان بينهما مدة، فلو كان في اليوم ولم يعلم منه ذلك يعطف عليه، ولو كان نقصان فعلم بذلك فلم يعطس، فلما هب من نومه، قال لها: "من أنت؟"، قالت: "زوجتك". خلقتني الله لك. يسكن الي واسكن اليك؟" فقالت الملائكة: "يا آدم، ما هذه؟"، قال: "امرأة"، قالوا: "لما قال لأنها خلقت من المرء؟"، قالوا: "واسمها؟"، قال: "حواء"، قالوا: "لأنها خلقت من ضلع"، قالوا: "لم؟"، قال: "لأنها خلقت من حي"، ففيها اضعاف، فإنها امرأة في حب زوجها لصدقت، ولما استجيب عن إطاره بقي مرآها بين ثناياها، وانكر بعضهم أنها خلقت منه لأنه لا يجوز على الأنبياء صورة وتكميل معنى، لأنه جعلها سكنى، وازال بها وحشه وحزنه.

﴿وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾

[سورة البقرة: 35]

عدّل منها ههنا عن اسلوب التغليب، نفسها على أن تبقى تبعية لزوجها في السكن دون قوله: اكل رعد الرعد والرغيد والرعد، صفات مشتبهة يُقال عسى رعد رغيب، أي واسع، وفلان في رعد من العيش، ويُقال: رعد بعيشهم ورعد عيشهم، بكسر العين وضمها برعد، فتح الغين رعدًا، فهو رعد ورعد ورعد، أرعد القوم، أي اقصبوا وارعدوا الوقل الماشية، أي بسويتها، والرعدة الزبدة، قال ابن عباس: أي فتنبؤوا عن الضحاك والي عبيدة عن مجاهد، لا حساب فيه، عن الزجاج الكفر، الذي لا يغنيك، طلب طلبه، أصل كل اكل منهم من همرتين، الأولى أصل، الثانية فلو جاءت على الأصل لقليل: أوكّل بأبدال الثانية، حرفا مجالسا محرك قبله، الا أن العرب حدثت، فاقره في الأمر تخفيفًا، فاستغنيت عن الوصل، وزنه على ومثل ومثله خد ومر، ولا يقال: هذه الأفعال على هذه الا غيرها، تقوله من العرب. هذه الفاء في العطف تفعل قم وخذ وكل الأمر، فإن الأكثر فاءه بعد الواو، والثانية قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ [طه: 132]، وأمر قومك يأخذ بأحسنها، وعدم الرد قليلا وحكم في بويه أو كل على الأصل، وهو قليل.

قال ابن عطية: "حذفت النون من كلا هذه العبارة موثق لمن تملك فيهن، من أن الأمر عندهم معرب على التدرج، كما تقدمه عند المصريين، محمول على المحذوف. فإن سكن جرور، سكن الأمر منه، وإن حذف منه، حذف من الأمر. فإن قلت: عطف ههنا بالواو، وفي الأعراف بالفاء، فما وجهه؟ قلت: كل فعل عطف عليه شيء، وكان الفعل بمنزلة الشرط، وذلك الشيء بمنزلة الجزاء، عطف الثاني الأول بالفاء دون كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ [البقرة: 58]، العطف، ثم على ادخلوا بالفاء، لما كان وجود الأقل من متعلق بدخوليتك. إنه قال: إن دخلتموها أكلتم منها، فالدخول موصل إلى الأكل، والأكل متعلقا. وجود وجوده تعيين ذلك، قوله في سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا﴾ [الأعراف: 161]، فعطف نسكنوا من السكنى، وهو المقام مع طول اللب، والأكل لا يقتص وجوده بوجه، لأن من قد يأكل منه وإن كان مجتازا فلما لم يتعلق | 207 ب | بالأول، تعلق الجزاء بالشرط، وجبل عطف بالواو، وإذا ثبت هذا، فقوله "اسكن" يُقال لمن يراد منه الزم المكان الذي دخلته ولا ينفك عنه، ويُقال أيضا لمن لم يدخله "اسكن هذا المكان"، أي ادخله واسكن فيه. فها هنا انما ورد بعد أن كان آدم في الجنة، فكان المراد منه اللبس، وقد عرفت أن الأكل يتعلق به، فورد بالواو. وفي الأعراف، انما ورد الأمر به قبل دخوله الجنة، وكان المراد منه دخولها، وقد عرفت بأن الأكل يتعلق به، فورد بالفاء. هكذا قالوا. ولكن هذا يقتضي أن يكون ذلك الأمر له عليه السلام مرتين قبل الدخول ومرة بعده، وهذا لا يثبت. ولعل الأولى أن يقال: التسبب بالنظر إلى اشتغال السكينة مع الدخول مأني بالفاء، ولا يُراد ذلك بالنظر إلى معنى اللفظ والاستقرار، فلا يؤتى بما بل عطف قوله للمكان المبهم جعله للابهام، وفسره بالعموم، وعرفه بالمقام المرجح، وانتفاء المانع، والمشهور نبأها على الضم شبهها بالحرف في الاختصار على الجملة، وكانت حركتها ضمة تشبيها للقليل، هي لازمة الظرفية لا يتصرف، من حيث أمركم الله، وهي لازمة الإضافة إلى الجملة مطلقا، ولا يضاف إلى المفرد إلا نادرا.

قالوا: أما ترى حيث يشغل طالع، وزعم الأقفش أن ظرف زمان، وقيل الكفاء، ونقل الكسائي إعرابها، والعامل فيه ههنا "كلا"، أي فما مكان شئتما، وقيل من أي تمر شئتما، فأراد عين الثمر لأنه مكان الأكل ومحلّه. وفيه أن تعميم الأثمار قد فهم من قوله، ومن ههنا يظهر ضعف ما نقل عنه عن الليث الأكل الرغيد، أن تأكل ما تشاء، حيث تشاء، فإنه إذا اعتبر فيه عموم الأمكنة، فإنه يلزم التكرار، إلا أن يحمل على التضرع والتدبير، لكن يُرد عليه أنه فيما خص ذلك بعموم الأمكنة، فما تضمنه من عموم الأكمد وعموم الأوقات، وأجاز البقاء، أن يكون مدلولاً من الجنة، فيكفر معمولاً لأسكن. والأولى للقرب والتناسب، فإنه على تقدير البديلة يلزم الفصل بين البديل والمبدل منه، ويفوت التناسب أيضاً، لأن المقصود توسيع أمر الأكل عليهما، إزاحة للعذر في تناول، ويفهم منه السكنى عليه أيضاً.

قوله: "من شجرة واحدة".²²⁸² عبارة البيضاوي: "من الشجرة المنهي عنها"،²²⁸³ ورجح ذلك بأن عبارة المصنف مع إهامها واحتمالها للوحدة الشخصية والنوعية غير متعرضة للمقصود، وهو كونها منهيّاً عنها. وأنت قرير بأن عدم التعرض فراد الكلام والمقام لأنه عليه، وكذلك الإيهام، فإن الظاهر أن اللائق بمقام التوسعة الوحدة الشخصية، ويحتمل التوعية، مع أن ذلك الإيهام على حاله في عباراته قدس سره أيضاً كما لا يخفى قوله للحصر معناه أنها سبقت الحصر ولم يبق محصورة، يدل "أي سبقني وذهب به عنه حتى وقته"، وفي الصحاح الفوت والفوات مصدر فاتني الشيء، فالمعنى أنها بحرف لم يدركه الحفص، وقال الفحول وفيها رد على المتعسفة الذين يجربون منها الأطعمة الشهية، وليس النقية. والله يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ﴾ [الأعراف: 32]، ثم معنى الأمر بهذا والشغل به، مع أنه اختصاه واصطفاه للخلافة، إنه مخلوق الذي يليق بالخلق، هو السكون بالخلق والقيم باستخلاف الخلق، وأنت خير بأنه استدلال بقياس هذا العالم على الأمر الواقع في عالم الجنة والفرق. بينوا على

²²⁸² الزمخشري، الكشاف، (127/1).

²²⁸³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (72/1).

التسليم فالأمر للإباحة فيرد على فهم مثل، لكن الأولى التنزه عن ذلك وخوفاً وحذراً من أفاته في تناول والكسب.

﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾

[سورة البقرة: 35]

ما ذكره البيضاوي فيه مبالغة، فأحدهما تعليل النهي بالقرب الذي هو من مقدمات التناول، مع أنه هو المقصود بالتحريم لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا﴾ [الأعراف: 22] ، حيث علقا المؤاخذه بالضبط دون القربى لأنه صدر الكلام في باب الإباحة بالأكل حيث قيل |208 أ| وكلا منها رغداً حيث شتتما. فصار ذلك كالدليل على أن المنهي عنه هو الأكل عن ثمرة تلك الشجرة، وذلك لفائدتين. الأولى المبالغة في التحريم ووجوب الاجتناب عنه، حيث أشعر أن المقرب منها محظور، فضلاً عن التناول. الثانية التنبيه على أن القرب من الشيء يورث، أي باطرافه وجوانبه، كأن كل طرف منه مجمع للخواطر، أو يلهيه، أو يلهي القلب عما هو مقتضى الفعل والشرع. نعم، فاستعجاله كما روي حبك الشيء معنى، ويظن فينبغي أن لا يحول ما حول ما حرم عليهما، مخافة أن يتعاقبه، وذلك أن القرب من الشيء مم مفضي إلى الالفة به، والالفة داعمة إلى المحبة، ومحطة الشيء معمي عن رؤية ما فيه من القبح، ويصم عن سماع النهي المتعلق بالكتاب.

ومن وقع في قول المحمي يوشك أن يقع فيه وثانيهما، جعل المقرب سبباً لأن يكون من الظالمين، حيث يدل على أن كون التناول سبباً له أولى. وثالثهما ما يتضمن له هذا الفعل، وهو أن يكون المكونهما من زمرة الظالمين، لكونهما ظالمين. فباعتبار هذا التضامن، كان لفظ المبالغات على ظاهره، ولم يحتج إلى أن يقال كأنه أطلق لفظ الجمع وأرادته التشية، لأن المبالغة إنما هي بطريقتين التعليق والجعد، ولا أن يقال كانت المبالغة الأولى لما تضمن، والاعتبارات جعلته كأنها أكثر من واحدة فاعتذرت مع ثانية مبالغة.

وقال ابن الكمال: "نهى عن الأقل منها بطريق الكناية مبالغة، فلا نهى عن القرب منها، وقد أفصح عن هذا قوله: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: 20]، حيث أشار بما أشار به إلى القريب، ثم إنه لم يقل: عن القرب من هذه الشجرة"،²²⁸⁴ إن أراد بهذا الكلام أنه لانتهى عن القرب فيها تحقيقاً ومقصوداً، فهو مسلم على ما قررناه، وإن أرادته لينهي عن عند توجيهه وبالنظر إلى الظاهر بحيث يحصل منه المبالغات المذكورة فغير مسلم. فإن قلت: إذا لم يكن هنا حقيقة، فكيف يترتب عليه أنه من الظالمين؟ قلت: جملة على المبالغة أيضاً يدفع ذلك، فإن السبب في الحقيقة هو التناول للأقرب. وقال قدس سره الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاج، أو انتفض خطهما بالاثنيان بما يحل بالكرامة والنعيم، الأول على تقدير أن يكون النهي للتحريم احتجاجاً بأنه كقوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: 222]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ [الأنعام: 152]، وبأنه ذنب الظلم عليه، وبأنه لو لم يكن كذلك لما استحق الإخراج من الجنة، ولا ما وجب التوبة.

والجواب عن الأول، أن النهي في الأصل لازم، قد يحمل على بدل منفصل، وعن الثاني، أن المراد ظلم النفس ترك ما هو الأولى من إقضائه عن الخروج عن المنزل منزل السرور إلى حضيض التعب، ومن الثالث المنع الإخراج لذلك الثاني على تقدير أن يكون للتنزيه إيجاباً، أي الصيغة وردت للتحريم والتنزيه، والأصل عدم الاشتراك، فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشتركة بين القسمين، وما ذلك إلا أن يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب العقل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو الإطلاق، به لكن الإطلاق فيه كان ثانياً بحكمة الأصل، فإن الأصل منافع الإباحة، فإذا صممنا إلى هذا الأصل مدلول اللفظ صار المجموع دليل على التنزيه، وبأن ذلك يرجع إلى ترك الأولى، فعنه رعاية جانب عصمة الأنبياء، فهذا يجوز أن يكون قبل النبوة وبعدها، وعلى الأول لا بد أن يكفروا قبل النبوة، والظلم الشيء في غير موضعه أو أضرار غير مستحق، والظلم ظلمات ظلم النفس وظلم الغير، والثاني لا شك عن الأول، والأول قد ينفك عن الثاني لما نحن فيه.

²²⁸⁴ تفسير ابن كمال باشا، (150/1).

وذكر قدس سره أن الفاء تفيد السببية سواء جعلتها للعطف على النهي أو الجواب له، يعني فيه وجهاً كونه مجروراً معطوفاً، أي "لا تقرب" فلا يكون، وأن يكون منصوباً باضمار أن على، أي أنه الجواب النهي، كقوله: "لا يضع فيه"، فتحمل على الوجهين يفيد السببية | 208 ب | ثم ذكر الاختلاف في تعيين الشجرة، فقال: هي الحنطة وروي أن أصلها السنبلة وعليها من كل لون، وثمرها أحلى من العسل وألين من الزبد، وأشرها بياض من الثلج كل حبة من حنطتها، وقيل الكرم الافتتاني أولاده بها، وقيل التين، وقيل شجرة من من أكل منها أحدث ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث، وقيل شجرة العلم وهي وهو علم الخير والشر من أكلها علم أشياء كان لا يعلم، وقيل علما بالأكل من ظهور رعدتها إيمان بذلك، وقيل وقيل الحنظل، وقيل الفجلة، وقيل شجرة الخلد التي يتناول منها الملائكة، وقيل شجرة الفردوس، وكانت في وسط الجنة، وفيها من الثمار كلها، وكانت أرفع الأشجار وأزینها وأجملها، وكانت ثمرتها أعلى الثمار وأطيبها، وقال أبو منصور: "ليس في بيان ماهيتها نص قاطع ولا يعرف، ولا يعرف حقيقة ذلك إلا باللوح، ولا طاقة لنا معرفة ماهيتها على اليقين خاصةً إلى معرفة أنهما نهما عن أكلها"، وقال ابن جرير: "الأولى أن لا يعصى لأن العلم بها علم لا ينفع والجهل بها جهل لا يضر".

وقال ابن الكمال: "ولك أن تقول: في التَّعِين بأنها الكَرْمَةُ - كما ذهب إليه بعضُهم - فائدةُ الإشارةِ إلى أنَّ الخمر أُمُّ الخبائث؛ لأنَّ أصلها هو الذي كان السبب في الخروج من الجنة أولاً، فيجب الاجتنابُ عنها لئلا يكون مانعاً من العَوْدِ إليها"²²⁸⁵ ولا يخفى أنها إشارة بعيدة تقريباً بكسر حرف المضارعة، وهذا اسم إشارة إلى المذنب، وفيها لُغَات. "هذه وهذه" بكسر باشباع ودونه، وهذه لسكونها وذي بكسرها بكسر الدال فقط، والهاء بدل من الياء لقربها من الياء في الخفاء. وقرأ الشجرة بكسر الشين والجيم وسكون الجيم بعدها مع فتح الشين وكسرها منمها مخرجاً كما أبدلت الجيم منها. قال المصنف وبقرائها برأيي بكسر جمع برير حيل من الناس سكون ما بين الحشة واليمين، وأكثر صواباً إن مكة منهم سموا بذلك لأنه قال أكثرهم "بربريتهم" هي كلام في غضب.

²²⁸⁵ تفسير ابن كمال باشا، (150/1).

﴿فَارْتَدَّ الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾

[سورة البقرة: 36]

قوله: "فحملهما الشيطان على الزلة بسببها. وتحقيقه: فأصدر الشيطان زلتهما عنها"²²⁸⁶ أعلم أن النحاة ذهبوا إلى أن السببية والتعليل، ولما كان ذلك بياناً بالحاصل المعنى واللازمة، وكان أصل الكلام مع تضمين معنى الاصدات، واعتبر المصنف لازم الكلام أولاً، واحداثاً ثانياً وعكسه البعض حيث قال: "أصدرتهما عن الشجرة" وحملهما على الزلة، وإنما قال: "لا أصدر زلتهما" ولم يرد الفعل المضمر على طريق الحال بأن يقول: "زلتهما" مصدر "ازلتهما" عن إشارة إلى أنه يراد على هذه الطريقة ليس بل لازم في إظهار معنى تضامني وزلتها أي إلى عثرتها في الرأي أو العمل لمقتضى التكليف وهو الانتهاء عن قرب الشجرة. يقال "جل من المكان جللاً" أي زلفاً، أي الغرفة والمذلة والمذلة بفتح الراء وكفلها المكان الدحض وهو موضع الزلل. فالزلل أصله في زلة العدم، واستعملها هنا في ذكر الرأي مجازاً، فمقتضى الظاهر أن يقال. وأجل إلا أن سبب الفعل كان مصدر له عدي فعل الإذلال بكلمة عن الداخلة عن السبب على تضمين منع الافطار معدى تعديته كما في قوله تعالى حكاية عن الحذر. وما فعله عن الخضر وما فعله من أمره أي وما فعلته عن أمر، أي ما أصدرته فعله عن اجتهادي ورأيي، وإنما فعلته بأمر الله.

قوله: "وقيل فاذلها عن الجنة"²²⁸⁷ ويعني وقيل إن الضمير في "عنهما" ليس الشجرة بل للجنة فيكون "أذل" بمعنى أذهب وتجيء، يقال ذل عن المكان إذا تنحى نج عنه وأجله غيره أي بعده. وقال قدس سره "ويعبده" قراءة حمزة، فأذلها، وهما فازالتهما، وهما متقاربان في المعنى، غير أن زلة يفتتح عشرا مع الزوال، يعني أن زل والزوال متقاربان من حيث أن كل واحد منهما يدل على التحول عن المكان، إلا أن مدلول زله والتحول المخصوص الناشئ عن العشرة، وليس لذلك ذلك. وقيل إن الضمير للطاعة فيجري على القراءتين أما على المشورة فلان

²²⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (127/1).

²²⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (127/1).

معناه حملهما على الزلة عن الطاعة أي التخلي عنها من غير قصد لأن الخطأ عن الصواب من غير قصد، وأما على قراءة حمزة فظاهر. | 209 أ |

وذكر قدس سره أن دلالة قوله: ﴿هَلْ أَذُكُّ عَلَى شَجَرَةِ الْجَنَّةِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾ [طه: 120]، وقوله: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: 20] ومقاسمتها بقوله: ﴿إِنِّي لَكُمَا لِمَنِ النَّاصِحِينَ﴾ [الأعراف: 21]، وذلك هذه الأقوال دعاء منه لهما إلى ما هو أصوب لذلتهما، فإنه جاز أن يطعمان، أن يجعلهما في معنى الملائكة بأن يجعل عدائهما طاعته وعبادته، وأن يعصمهم عن الوقوع في الشهوات، ويفسر طبائعهما عن الملذات عن المشاق، فإنه تعالى قادر عليه بأن يجعل البشر حقيقة جاز أن لا يكونوا عالمين بالموت وعدم البقاء، فيطمع البقاء، يقربان الشجرة، وقالوا علماً بالوحي، فلا يكفر بجمع الخلود، فإن قلت: "أضاف الدلال إلى إبليس"، فإن عاقبهما قلنا: "هذا أسناد الفعل إلى من حصل سببه الداعية في الفعل"، فإن القادر على أن يجد أحد الطرفين، إلا أن بالداعي، وهو اعتقاده بكون الفعل مصلحة، إذا حصل سبب جاز اضعاف إلى الفعل اليه، حيث كونه سبباً لحصوله، الدالة التي لاجلها صار الفاعل فاعلاً بالفعل، فإن قيل: "كيف يكفر بسبب عليه السلام ومخالفته لأمر الله تعالى مع إطاعة الشيطان؟" كفرق الناس بعضهم، أن من عصى ربه التبس قد أطاع الشيطان، فقال: "قيل له جهل كفر"، فقال: "لا لأنه لم يقصد طاعته إيقضه تحصيل شهوته ونحوه".

وكذلك سئل أبو حنيفة فأجاب به، وذلك لأن الطاعة ليست ذات الفعل قصدي، والمؤمن لا يقصد بما ابتلي به طاعته ومخالفته الرب. غير أن اللعين يفرح به، فمن أقدم على قتل رجل لدوات بينهما وحفظه غيره عليه كان قتله إياه لغرض نفسه غير مبني على تعمد من الغير فيما يجرضه عليه. فكذا حالهما، فإنهما كانا عالمين بأن الذي يوسوس إليهما ويخلق على أنه ناصح لهما هو إبليس، لكنهما ما أكلا منها موافقة له وتصديقاً بل للشهوة لميال الطبع إليه، كمكابرة المعاصي المعصية من عائد المسلمين، فإنه إنما هي لميل طبعهم لا لمخالفة الله وموافقة.

وقال قدس سره: "اختلافه إنه يمثل لهما"، فعاد لهما بذلك احتجاجاً بما روي أنه لما كفروا ورأيا في نعم الله أشد حسده لهما. فقال: "ماذا أمركما ربكما؟ وماذا نحاكما عنه؟"، فالأمر لن تأكل من شجرة الفردوس كلها غير هذه؟ فقال: "كان عنها إلا أن يكون لكن يعلمان الخير والشر".

وتعذرا أن على ما يقدر عليه الملائكة أن يكون من الخالدين لا يموتان، فلماذا الحلف؟، فلم يصدقا خطراً، أي أن شغلها بالسيسقاء، اللقاء المتاحة، حتى صار مستعرضاً منها، فحصل به نسيان النهي، فوقع ما وقع في الظاهر، إن هذه مخاطبة والمقاسمة ومراجعة الكلام لا يكون إلا بالحصول والتمثل والقائهما على طريق الوسوسة، احتجاجاً بعدم استحقاقه دخول دار القدس، قال الحسن البصر أنه أوصل اليها اليهما الوسوسة من الوجه الذي جعل له سبيلاً إليها، وهذا كونه كون وسوسته اليوم في قلوب أهل الدنيا في حالة واحدة، ولم يكن ذلك إلا بالخرقة، لم يكن في حالة واحدة يتبع ذلك في جميع القلوب، وقالوا: "هو قبض عزرائيل للأرواح من بني آدم". وهم في مواضع مختلفة، وهو في مكان.

وقال ابن الكمال: "وهذا صريح في أن إلقاءه إليهما كان مشافهةً لا على طريق الوسوسة، وهو قول ابن عباس وابن مسعود وجمهور العلماء"²²⁸⁸ وأنت خبير بأنه يجوز أن يكفره ذكر نقلا لما وسوس به على يذكر مثله عند قوله تعالى حكاية عنه: ﴿وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتْهُ الْفِتْنَانِ﴾ [الأنفال: 48].

وقال قدس سره واختلف أيضاً في أنه يوصلوا إلى اسم، أجلاءهما بعده. قيل له: ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ [الحجر: 34]. فقيل إنه منع من الدخول على وجه المكرمة، والترقب كدخول الملائكة، فلا يمنع إلا يدخل الوسوسة ابتلاء لهما. وقيل: قام بالباب فلما فنادهما وبرأه قوله فأوسوس لهما الشيطان لأنهما لا تجامع النداء، ويمكن أن يدفع بالتأمل في قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَى رَبُّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ [مريم: 3]. وقيل: تمثل تصوره الدابة فدخلت، فلم يعرفه الخنزرة، ولا يخفى عليك أنه لا يدفع أصل الاشكال، وكذا ما قيل أنه دخلت في فم الجنة حتى

²²⁸⁸ تفسير ابن كمال باشا، (152/1).

دخلت به، والتأويل بأن بانه كلمهما من فيهما، وليس هذا دخولاً في الجنة، كما أن الكفار كان في صلب آدم وهو في الجنة بعيد، مع أنه لو قد قدر على الدخول كيف من جنة لقدر أن يجعل نفسه منه، أرسل بعض أتباعه فأذهما ورجح بأنهما تعرفان ويتعرفان إلى ما عنده من العداوة والحسد | 209 ب | وسيحصل عادة أن يعمل قوله "وترون ألم أنهماكما" إلى قوله: "إن الشيطان لكما عدوا لأنه صريح في مباشرة الشيطان للاذلال". وللمانع أن يمنعك يجوز أن يعاتب لهما لما لم يترصد أن ما أرسل اليهما من طرف الشيطان الموصى بعداوته لهما نعم، فيكون دفع الاستمالة المذكورة بأنه يجوز أن يتشكل لهما في سورة لا يعرفانه، لكن يكون العتاب حادثاً له الا ان يقال انه لوقوع مشاهدة في تداركه.

﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾

[سورة البقرة: 36]

قال البيضاوي: "أي من الكرامة والنعيم"²²⁸⁹ الظاهر ان هذا التفسير مبني على أن يكون ضمير عنهما للجنة، ويكون المعنى فاذهبهما الشيطان عن الجنة فاخرجهما مما فيه من النعيم والراحة، أي شفاء الدنيا. وأما إذا كان الضمير للشجرة، وكان المعنى عليهما على الزلة سبب، فالظاهر في تفسير ما كان فيه بالجنة، ويكون الهبوط الاتي بمعنى النزول مكان عال إلى ما هو أسفل منه، وإن صح أن يراد به مع ذلك سقوط الزلة فإنه قد كثر في كلامهم استعمال الرفعة والضيعة في المراتب المعنوية، كاستعمالها في الأماكن الحسية. الا ان الابتلاء بالخروج مما كان لهن في الجنة من الكرامة نعيم صرح بالمقصود على طريق الاستعارة المكنية والتحليلية، حيث تشبيه ما كانت ما كان فيه من الكرامة والنعيم بالمكان الحسي. وفعل تعليق الاخراج واستعارات التخيلية، اتت على الاستعارة المكنية والإيهام، أي مما لا يدخل بحسب الوصف والاستعارة ههنا منها تقدم المجاز لأن الفاعل في الحقيقة هو الله تعالى والشيطان سبب عادي، وقال المهدوي: "إذا جعل فازل لهما بمعنى زل عن المكان كان هذا توكيداً إذ قد

²²⁸⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (72/1).

يمكن أن نزولاً عن مكاني كان ما فيه إلى مكان آخر". وكلامه شبهة شيء للتأسيس لا التأكيد لفادته فائدة جديدة. ومن توريد ان يكون زلها عن زل المكان انهما امرا والاستقراء في الجنة تتناسب ان يوتر بعد ذلك فاذهبهما الشيطان بالمعصية عن المكان الذي امر بالثبات فيه على وجه الطاعة ومنه نصح قراءة حمزة ايضاً فيكمين ان يكون هذا على التأكيد والتأالفاء واضحة الشفافية ومن متعلق باخراج وماء موصولة له اسمه ونكرة موصوفة أي من التعظيم والمكان الذي كان فيه او من نعيم ومكان كان فيه الجملة من مكان واسمهما وخبرهما حل لها على الاول ومحلهما الجط على الثاني ومن الابتداء الثاني واختلفوا في صدور المنهي عنه عن ادم بعد النبوة ثقيلة فعله لقوله نفسي ولم يجد له عزماً ردتهم ولا الشيطان بقوله "ما نحاكما ريكما" الآيات.

وبأنه لو كان نسياناً لما عوت عليه وأجيب عن الأول بأن لا نسلم إنهما قيل من اللعين ما قاله فليس في الآية أنهما على ذلك عند ذلك الكلام، وعن الثاني بأن كان على فعله التحفظ من أسباب النسيان، وذكر بعضهم أن حوافه السكر، وفيه أن خمر الجنة لا يشكر لقوله لا غلا، وقيل فعله عمداً لأن النهي للتنزيه فأخذ ما لم يؤخذ به غيرها أو لأن ذلك كان خطأ في الاجتهاد. وحيث أن النهي انما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها فتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع.

وأضاف إليه شيئاً آخر من طول المدة، وقيل الطبع والزيادة ولطافة في الشجرة فكانت داعية إليها وسبق من حواء إلى الأكلة ولم يظهر عليها شيء، ولم يرى حال عافية إلا إبليس، ولا دعوتك ما عصي ما اجتهد. فوقع على أن حكم النهي مقتصر على عين هذه الشجرة، أو أن النهي قد ارتفع ولم يجز له هذا الاجتهاد، ولأنه كان في موضع وجود النص، وأن النهي لم يكن منقطعاً وغدر فيه لأنه لم يكن سبباً له النهي ولم يعذر في الأكل لأنه كان سبق عنه ثم أئمة، فمر قد لا يطلقون اسم الزلة على أفعال الأنبياء لأنها نوع ذنب، ويقولون: "فعلوا الفاضل وتركوا الأفضل"، عليه دائمة تجار يطلقون ذلك لقصة قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: 36]، أي استزلهم، وفسروها بأنها فعل يتبع مخالفة الأمر من غير قصد. الخلاف منهم قبل العمل ولا علم لهم بأنهم خلاف حال الفعل والافرار

منهم عليه بعد الفعل كقوله في الطين: "لا يقع من قصب منها اليها ولا من عليها"، وعن الكلب لما يظهر إبليس إلى ما كان فيه من حسد وكان له بسط | 210 أ | إلى الأرض فاحتال أن فوض نفسه على كل دابة من دواب الجنة أن يدخل في صورتها فأبت عليه حتى إلى الجنة، وكان أحسن دابة فيها كهيئة البعير يمشي على أربع قوائم وفي كل لون، فلم يجد يستدرجها حتى دخل بين لحيتيها معاودها ودلف هاربًا فسبقت حواء إلى الشجرة فقالت: "يا آدم"، فقال: "ويلك، تعلمين أن الله قد نھانا وأوعد عليه"، فقالت: "أما تعلم سعة رحمة الله"، فأكلت منها وأطعمت آدم، فلما وصل إلى بطونهما تھافت عنهما لباسهما، وكان لباسهما النور، عن ابن عباس: دخل آدم الجنة ولباس النور وعليه أكلیل من مكلل بالدر والياقوت ومطعم مكللة بالذر ومطعمه مكللة بالدر والياقوت، لأن مكملان بالذرية والياقوت وسوارع من ذهب مكملان بالذرية والياقوت وسواران من لؤلؤ مكملان بهما، فلما أكلا من الشجرة ذهب عنهما ذلك، فاستحيا وهربا إلى ورق التين، يمزقان بعضه ببعض، يغطيان عورتھما.

ونعم ما قال الشيخ الأوحدي، الإمام القشيري: لا مكان أفضل من الجنة، ولا بشرة أكمل من آدم، ولا تعج أبلغ من ولا نصح أبلغ من نصح الله، ولا غرمة أشد من غرمة الله آدم، لكن القدر لا يكابر والحكم لا يعارض، ولما كان آدم واحدة مكان واحدة كان بكل جزوع وعافية، فلما جاء الشكل ظهر باب الفتنة وفتح باب المحنة، وحتى ساكن حواء أشارت اليه من الأكل ووقع فيما وقع.

ولقد نقل في المعنى داءً قديمًا في بني آدم. فسُبوه إنسانًا بإنسان، وأيضًا صَحَّ آدم سُجوده على رئاسة تاج الوصلة، وفي وسط نطاق القرية، وفي حيدته قلادة الزلقة، لا أحد فوقه في الرقة ولا شخص مثله في الرفعة. متواليًا عليه النداء في كل لحظة: "يا آدم"، فلن ينفع حتى نزع عليه لباسه وسلب التاج، وتبدل مكانه، وتشوش زمانه، وانكدرت اللذة، وانحدر الوحش، وانسلخ عن اللباس، وافتح عن الأساس، وضائق عليه الجنة، وفاق عند المحنة، تلوث رونق الوصال، وتكمن زبندق الجمال الأحوال، تكورت الآمال، تعقب الكمال والنقصان بحكمة الله الحنان

المنان. وقد قال قائلهم: "آمنت فأتاح لي من معنى مكر كذا، من يأتي من الأحباب". ومن ذلك قالوا: "لا يغرنك هنا الآفات، فإن فوقها غوامض الآفات".

﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾

[سورة البقرة: 36]

قوله: "خطاب لآدم وحواء و إبليس"²²⁹⁰ لما ورد عليه أن يُقال: "كيف تناول الخطاب لإبليس؟" وهو حين إلى السجود قد افرج من لقوله: "ابطوا منها فما يكون لك أن تتفكر فيها" وله ورثه آدم، إنما وقعت بعد ذلك مدة طويلة. فكيف تأمر إبليس بالهبوط معها؟.

أجيب عنه بأن أخرج منها ثانياً بعدها كان يدخلها للوسوسة كما مر من أنه لم يمنع من وقوعها للوسوسة، فدخلها من غير سارقة. أو بعدها دخلها مشاركة كما قيل، أنه تمثل بسورة حيوان فدخل ولم يعرفه. وكما قيل من أنه دخل في فم الجنة حتى دخل به وأخرج من السماء. فإن يستلزم أخراجه من الجنة. بل يجوز أن يُراد بالهبوط حتى الهبوط من السماء كما روي، أنه صعد على السماء حتى أتى إلى باب الجنة وقام عنده من دواهما في الجنة. وكما رويناها كان إلى باب الجنة وإبليس كان يهرب من الباب ويوسوس إليهما قوله: وقيل الطاووس أيضاً. وقد دل إبليس على الجنة فأخرج معهم من الجنة.

وهذان القولان، وإن روي عن ابن عباس، إلا أنهما بعيدان، فإن المكلفين هم الملائكة والجن والإنس، ولذلك لم يذكر البيضاوي قوله، لأنهما لما كان دليل صحة خطابهما خاصة، مع أن المراد والكل وبهذا يندفع ما قال، أي أن الدليل ليس بمعادة ذلك الوقت، فكيف يدخل في الخطاب؟ يعني أنهما عليها في الخطاب المدومة حتى خواطب الجميع بقوله: "اهبطوا"، ويدل عليه أن حكم وهو بين ذرية آدم فيكونون داخلين في الخطاب. ومنه يظهر ضعف ما قيل أي جمع الضمير ههنا، لأن أهل الجمع اثنان فيجوز إرجاع ضمير الجمع إليهما، كما في قوله:

²²⁹⁰ الكشف، الزمخشري، (128/1).

﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: 78].

وما قيل إن الخطاب للتكوين في مجال للتعدد، فلا وجه بما قيل، المراد بهما وإبليس، وكذا لما قيل المراد بهما وذريتهما، لأنهما وضعاً لخطاب المشابهة لا ينتظم المعدوم حالاً بخطاب لا غبارة ولا دلالة خلاف للخياطة وجمع الضمير لرفع الشأن، فإنه لا ضرورة إلى الحمل إلى خطاب التكوين، حتى لا يكون وجه لما قيل أولاً. وأما عدم وجه ما قيل فثانياً. | 210 ب | فعلى الحمل على خطاب المشافي على ما زعمه، وذلك مدفوع بالمطلب أيضاً، على أن تحميله على التكوين، ثم يجعل لجمع للتعظيم من غير اعتبار الذريعة مع أنه لا ضرورة إليه حينئذ، كيف يعمل في قوله: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: 36] ، فإنه بين الذرية لا بين قلنا، قوله والدليل عليه أي على أن الأمر كذلك. ومع أن الآية هي ذلك إذا قصد واحد، وأهبطا خطاب لآدم وحواء، أو بعضكم لبعض عدو، حكم بين الذرية مع كونه حالاً من ضمير "أهبط"، وتدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَبَعَ﴾ [البقرة: 38] في الآية، وفيه أيضاً دلالة على أنه ليس المراد التمادي والتباغض التعادي والتباغض فيما بينهما وبين إبليس، بل فيما بين بني آدم حسب قسمهم إلى المؤمنين والكافرين، وبين بالكل من الفريقين من الجزاء.

وإليه أشار البيضاوي: "متعادين يبغي بعضكم على بعض بتضليله"،²²⁹¹ أي يتعدى بعضكم على بعض بضليلة، أي نسبة إلى الضلال، وهو الخروج عن الصراط المستقيم سواء كان ضالاً في الواقع أو لا، وكان رمزاً إلى ما ذكر أنه ليس له بداية ممارسة فقط، وإنما فقدان الملائكة. أما بين الرجل والمرأة، فكثير في الخلق والخلق حتى إنَّ محمداً من أخلاق الرجل يؤم من امرأة. ثم بين لؤم الإنسان في نفسه الله الذي خلقنا منه للتنبيه للاحتراز تباينا فيما في بلوغ السماء ومنها ندفع ما تحت موافقته.

وبالجملة، فالجملة حلّ استغنى فيه عن الواو ضميري المراد إلى أي الحال، وهو ضمير "أهبطوا"، كما استغنى عنه حينئذ. كلمته قوة إلى وجه الاستثناء، الاستغناء أن المقصود، وهو الربط، وذلك كما يحصل بالواو ويحصل

²²⁹¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (73/1).

بالضمير فقط. ولا أن الأمر بالمقيد يتناول القيد، وعلى تسليمه أخرج في صورة الأمر مبالغة في حصوله، فلا حاجة إلى جعل إلى جعل تكويننا لا تكليفاً لدفع الاشكال.

على أنه يجوز أن تكون الجملة استباقاً، فأبليس عدو لهما وهما لأبليس والحية عدو بني آدم وهم عدوها وهي وهم مدفوعاً وأبليس منهم وهم يلعنونه وبنو آدم يتحاسدون ويتحارشون ويختلفون في الدين. والحال في بعض الوجوه مقدر في بعضها محققة هذه عداوة مؤكدة، لكن جزءاً يكون الله معهم، كان الظفر لهم، ومن ذلك قيل لما قال تعالى: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: 36] الحمد لله حيث لم يقل "أنا عدو لكم". وافراد لفظ "عدو" مع ان المراد الجمع اعتبار برفق، فانه مفرد، وبانه أشبه بالمصادر في الوزن كالمفعول أو المصدر واشتقاقه من "عدوى" الوادي، وهما طرفاه فاعتبرا بعدهما بينهما، فإذا كان كلا من المتعاون ادين في ظرف أو من أبعد أو أظلم من عدا يعدو اذا جاوزوا الحق واللام في البعض مغلق وبمعدوله، ويجوز أن يكون في الأصل صفة لعدو، فلما عدم عليه أيضاً حالاً فتعلق بمحذوف البعض في الأصل مصدر بعض الشح بعضه بعضاً إذا اقطعه فاطلق على القطع من الشيء لأن بعضها بعض منه وهو قابل كلا، وحكم حكمه في لزوم الاضافة، مع أنه معرفة ينبه الاضافة، فلا يدخل الالف واللام وينصب عنه الحال نحو ما ربط ببعضها جالسا.

روي عن ابن عباس وقتادة أن الله قال لآدم: "ألم أنهك عن بهجة من الجنة ممدوحة من الشجرة؟" فقال آدم: "بلى يا رب عزتك، ولكن ما ظننت أن أحداً يلحف بك كاذباً." فقال الله: "لاهبطنك إلى الأرض، ثم لا ينال العيش إلا كذا." فهبط من الجنة يأكلان فيها رغداً، وعلم الحديث وأمر بالحرث، فحرث وزرع وسقى، حتى بلغ حصاداً، ثم داسه وذراه وطحنه وعجنه وخبزه وأكله، فلم يبلغه حتى بلغ ما شاء الله. وكان إبليس أحدثه عن الشجرة التي نهي آدم عنها، فجاءت بما إلى حواء، فقال: "انظري إلى هذه الشجرة، ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن نديها." فلم يزل حتى أخذتها وأكلتها، وقالت لآدم: "كل فاتي قد فاني، قد أكلت فلم يضرنى." فأكل منها، فندب لهما سوءتهما وبقياً عريانين، فطلبا ما ستران به، فتباعدت الأشجار عنهما، وبكيا بالمعصية،

ورحمته شجرة اليقين، فأخذ من ورقها، فاختبأ بها، فبلي بالعرش دون الشجرة لحواء آدمية الشجرة. وكذلك يصبك الدم كل شهر، ويحملان على الموت، وتكون وقد كانت حليلة ولفقة الحية، وردت قوائمها في جوانبها، وجعلت العبادة بينها وبين آدم، ولذلك أمرنا بقتلها، اقتلوا الحية صغيرها وكبيرها، وأبيضها وأسودها، فإن من قتلها كانت له غداً من النار، ومن قبله كان شهيداً. وما كان من الحياة في البيوت فلا يصل حتى تأذن ثلاثة أيام، فاما رأيهم منهم سبباً | 211 أ | فاذنوه ثلاثة أيام، فإن بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه، وإنما هو شيطان. وفي رواية: إن لهذه البيوت عوامل، فإذا رأيتم حينما تخرجوا عليه ثلاثاً، فإن ذهباً، وإلا فاقتلوه، فإنه كافر. وصفة للنذر: أن يقول: أشهدكم بالعهد الذي أجدكم عليه سليمان، إن عرضوا. أعاذنا الله من الشرور.

﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾

[سورة البقرة: 36]

قوله "موضع استقرار، أو استقرار"²²⁹² أولاً، على أن يكون المستقر اسمه مكان، كما في قول أصحاب الجنة: ﴿يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ﴾ [الفرقان: 24] ، وفي قوله في صفة النار: ﴿إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ [الفرقان: 66] والثاني، على أن يكون المستقر مصدرًا ميميًا، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ [القيامة: 12] ثم، إن كان المراد ما يحين وقت الموت، فلأن المعنى لكل إنسان مكان في الأرض ومستقر فيه، ويتمتع بما ضم له فيه مدة حياته. وإن كان المراد به القيام، فوجه كونه مكان استقرار واستقرار ظاهراً أيضاً، لأن الاستقرار في الأرض لا يقطع بالموت، بل يستمر حتى يوم القيامة. أما كونهم لمبتعاً فيه خفاءً، فلأن الظاهر هو أن التمتع والانتفاع يقطع الموت، فكيف يمتد إلى القيامة؟ فويل في توجيهه ابتداءً يوم القيامة من وقت الموت، لأن من مات فقد مات قامت قيامته. ولأن مقدمات الشيء من جملة، فانتهى بمنع في الأرض إلى يوم القيامة، يرجع إلى انتهاء إلى وقت الموت، وقيل أنه منتفع بمسكنه في القبر إلى أن يبعث، فلا ينقطع التمتع بالبت، وهو أقرب الوجوه لأنه تعالى أمّن

²²⁹² الكشف، الزحشرى، (128/1).

علينا يجعله الأرض، كتاباً وأمواتاً. ويمكن أن يقول أن القبر بيّات المؤمن بما فيه، يعذب الكافر بمتع المؤمن في الأرض بموته، وإنما تمتع الكافر. فعلم التهو، فعلم التهكم، وبهذه التوجيهات، إن ما يحتاج إليها إذا أريد بها استقراراً، خصوصاً الأفراد، وتمتع بأن يكون مع قوله "ولكم لكل واحد منكم مخصوص" أو استقراراً فيها. وتمتع، وأما إذا كان المقصود بيان أن نوع الإنسان يستقر ويتمتع فيها إلى يوم القيامة، يتعاقب فراده والاشكال، ولا توجيه وفوائدهما ذكر عن ابن عباس والسوي إلى الموت.

وعن مجاهد والضحاك إلى قيام الساعة، وهذا في الجميع. الأول في حق الأفراد، ولكن أكثر المفسرين على أن المراد كل واحد منهم سواء، فسر بوقت الموت أو بيوم القيامة، ولعلمهم أنما لم يلتفتوا إلى الحمل على الجمع والتعقب بناء على أن لما علت آدم على خديه خطب الجميع بقوله: ﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ﴾ [البقرة: 36] ، ولكم كان المقام مقام العموم والاستقرار. وتناول الحكم لكل فرد والمتاع والانتفاع الممتد من قولهم: "جيل نافع"، أي مرتفع ممتد، وقيل بل هو متع النهار والحال، ولذلك في امتداد وشرفا، ومن متاع المسافر والتمتع بالجواد، ولهذا غلب عليه استعماله في معرض التحقير، لا سيما في كتاب الله الكريم، من الزمان طويلة كانت أو قصيرة، لذلك قال ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: 17] ، والمراد وقت الصلاة، وقال: ﴿تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾ [إبراهيم: 25] ، هو حين يطلع، إلى أن ترطب، وقال: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾ [الإنسان: 1] يعني أربعين سنة، ثم إن الجملة مستأنسة، صار الله مع عالمهم في الأرض أو حال مقدرة من فاعل اهبطوا، ولكم خبر مقدم في الأرض متعلق بتعلق بالخبر الاستقرار وتقديم الخبر مسوغ يجوز الابتداء بالنكرة، إلى حين الظاهر أنه متعلق بمتاع، وأن المسألة من باب أعمال ثاني الموت المتناعين، المتمانعين، وحدث المفعول الأول على النار على مختار البصريين، فإن كل واحد من قوله: ﴿مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: 36] بطلب قوله: ﴿إِلَى حِينٍ﴾ من جهة المعنى ورجح والتقدير ولكم في الأرض مستقر إلى حين ومتاع إلى حين، فإن قيل من شرط الأعمال أنف، يعج بسط كل من العاملين على المعمول، والمستقر لا يصح سلطه عليه لأن لا يلزم من الفصل

بين المصدر ومعموله، والمصدر بتقدير الموصل والأحوال، أن المجدور في المصدر الذي يراد بالحدث هذا لم يرد به حدث فلا يؤول بموصول، وأيضاً فإن الظروف شبيهة تعمل في روائع الكائن، روائع الفعل حتى الأعلام، وقيل المستقر ينبئه رحم، قال تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: 98]، أودعوا في صلب الأب واستقر في صلب الأم، والثاني في الدنيا، قال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ [البقرة: 36]، والثاني في العقبة | 211 ب | إن في الجنة أصحاب الجنة يومين خير مستقر، وأما في النار، فإنما فات مستقراً ومقاماً إلى ربك يومئذ المستقر. واتباع على ثلاثة أوجه: الأول بمعنى العيش، كهذه الآية، والثاني بمعنى المنفعة، قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغِيَارَةِ﴾ [المائدة: 96]، الثالث بمعنى قليل، قال في الحياة الدنيا وفي الآخرة إلا متاعاً، أي قليل.

وفي قوله "إلى حين" إشارة لآدم عليه السلام، أنه يصير إلى الجنة، التي بالرجوع إليها، وهي لغير آدم دالة على المعاد فقط. ويروى أنهم لما بسطوا بأمر الله وقع لما هبطوا بأمر الله وقع آدم بأرض النهد على جبل، ومعه ناطجة الجنة، فعل تلك الرائحة بأشجارها ونباتاتها، فامتألت منها طيباً، ممن يموتون بالطيب، والأديب الطيب الرائحة من تلك الرائحة الولاية، وكان السحاب يمسح رأسه، فورث ولده الصلع. وروى النجار عن رسول الله أنه قال: لما خلق الله آدم وطوله ستين ذراعاً، وقعت حواء تجذونها سبعمائة فرسخ، أبلّس موضعة من البصرة على أميال، وقيل باصعان، وقيل في سجستان، وهي أكثر ملاذ الله.

روى أنه عليه السلام، لما بسط إلى الأرض وأصاب جسده أذى الهواشك، فأنزل الله ثمانية أزواج من الأنعام، من الضأن اثنين، ومن المعز اثنين، ومن الإبل اثنين، ومن البقر اثنين. ثم أمره أن يذبح كبشاً فذبحه، ثم أخذت حواء صوفه وغسلته، ونسجته، وآدم حبكه لنفسه، وجعل لحواء وعاء، واتكأ على ما فاتهما من لباس، وبكيا على ما فاتهما من لباس الجنة، أول من غزل فحواء، أول من غزل، وآدم أول من نسج، وأول من لبس السوق.

عن ابن عباس، رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، إلى حائك، قال: "حرفتك حرفة الأنبياء، آدم، وكان جبريل يعلمه آدم لموسى محمد، ثلاثة أيام، وإن الله يحب حرفتك، فإنها حرفة يحتاج إليها الأحياء والأموات".

قال فيكم: "وأبونا آدم هو من أنتم منكم ومن لعبدكم آدم، ومن أذاكم فقد أذى آدم، وهو خصمهم يوم القيامة، ولا يخافون بشرًا، فكان حرفتكم حرفة مباركة، ويكون آدم إلى الجنة. ثم انه عليه السلام، لما لبس أفتى الجوع، فجاء شكى الجوع، فجاء جبريل بالإط الحرافة النجم أحمر من شر جهنم، نسخها في الجمر والحديد.

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾

[سورة البقرة: 37]

قوله: "معنى تلقى الكلمات استقبالها بالاخذ والقبول والعمل بها حين علمها"²²⁹³ يحتمل أن يكون إشارة إلى توسيع مدارك عليه أهل التلقي والتعرض ووضع في موضع الاستقبال، لأنه من التعرض لو ثم يوضع موضع الاخذ والسؤال، لأن الإنسان إنما يستقبل أخذه. ولأن في استقبال الآخرة إكرامًا لهم، وإكرامًا لكلمات الله تعالى بالقبول والعمل، وأن يكون إشارة إلى أنها استعارة ما قال الشرف يؤتى على تقدير تفسير الكلمات باستقباله يكون مستعارًا من استقبال الناس بعض الأجزاء إذا أقدم بعد طول الغياب، لأنهم حينئذ لما يدعونه باستثناء من "الألف إليه" فعلوه، وإكرام الكلمات الواردة من الحوضة الإلهية بالعمل بها. وقال "يلقيه" استقبلته وتلقيته من تلقيته من هذا الشيء فتلقيته دائماً، ولم يجعلوا من هذا مع ظهوره حيث استعملوا بما يترتب عليه الاخذ والقبول والعمل، سائر ما يدخل في استقبال الرجل أعزائه وأحبائه، فعلى هذا يكون من ربه حالاً من كلمات، يعني لو كان من التبليغ بمعنى التلقين لكان من متعلقاً بتلقى.

وقال مولانا خسرو: وفيه بحث، لأن الترتيب المذكور إنما يأتي بعد اللفظ في المعنى الذي هو لغير ظاهر، فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال؟ فالصواب أن يُقال: لأن تلقين الكلمات ما يترتب على

²²⁹³ الكشف، الزمخشري، (128/1).

الإحباط، فلا تراخي في الخلاف الاستقبال، فإن ابتداء وفي الانتظار إلى الكلمات، جعل عقيبته بلا تراث وعارضه الشارع والمرح، الفاء في قوله: "احتمال أن يكون التلقي بمعنى الاستقبال"، بناءً على ما ذكر، وصوبه إلا أن يعارضه بدل عليه قوله: عليه من ترتب على التلقي، فلا ترف، وإنما الثوب التوبة إنما تترتب بلا تغف على التلقي بمعنى التلقي على إلا التلقي بمعنى الاستقبال والانتظار للكلمات ولا غيره بالدليل، مع قيام يعارضه والظاهر، إن يُقال: كل واحد من الاستقبال التلقي التوبة عليه مرتب نجنا بلا تراث، من حيث أنه لم يخلل بينهما أمراً عنهما فإن أمثال ذلك بعد أهل الوفاء بلا تراخي، بينهما بقي ههنا، إن يقال بعد هذه المعارضة أن التحريم الترتيب المذكور لصحة الاستعمال ضمير وما يقال | 212 أ | بل أراد أنه إذا جعل بمعنى التنقل لم يحصل الترتيب المذكور، فجعله بمعنى الاستقبال، وإن كان غير ظاهر بالنظر إلى ظاهر من نظر إلى جانب المعنى وهو حصول معنى أحد والقبول والعمل في الاعتبار على الكلام والعلم عند. وقال ابن الكمال: "التَّلَقِّي كالتَّلَقُّن، إلا أن التَّلَقِّي يقتضي استقبال الكلام وتصوّره، والتَّلَقُّن يقتضي الحذف في تناوله، والتَّلَقُّف يُقَارِبُهُ لَكِنْ يَقتَضِي الاحْتِيَالَ في التناول. وصيغَةُ التَّفْعُل للتكَلُّف؛ أي: تكَلَّف في لقاءها بالجهد في التفصّل والتوجُّه. وعلى قراءة النصب في (آدم) والرفع في (كلمات): تكَلَّفَتِ الكلمات في الوصول إليه؛ ليكون تزكيةً وتصقيّ قلبه بالتوبة متدرّجاً، وفي إسنادِ التَّلَقِّي إلى الكلمات مجازاً، شبه نزولها على التدرُّج بالتكَلُّف في النزول إليه وحاصل المعنى: استقبلها بالقبول والعمل، أو استقبلته بالبلوغ والوصول إليه".²²⁹⁴

قال البيضاوي: "وأصل الكلمة: الكلم، وهو التأثير المدرك بإحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة"²²⁹⁵ يعني أن الكلام مدرك على السمع والجراحة بحاسة البصر، لكن لا خفاء في أن الكلام هو التأثير. وإنما بأحد فإن المدرك بحاسة السمع هو الكلام المؤثر في النفس لا تأثيراً مدركاً لحاسة البصر، وهي آلة

²²⁹⁴ تفسير ابن كمال باشا، (1/155).

²²⁹⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (1/73).

الجراحة ونفس الجراحة التي هي أثر التأثير فيها كافية بنسبة معقولة غير مدركة بالحواس. فكان الظاهر أن يقول الكلام هو تأثير مدرك وأن يقال كالكلام آلة الجراحة، ويؤيدها قال رضي الدين: اشتقاق الكلمة من الكلام وهو الجرح لتأثيرها في النفس فعالة ما يمكن أن يقول أنه أراد التأثير ومبدأ الجراحة. قوله الأب: "أصلحته" أراجع، أنت إلى الجنة. راجع اسلم. فاعل من "رجع" رجوعاً. من "رجع" هو صفة رجوع أضيف إلى مفعوله الذي هو إياه متكلم، أنت فاعله، لاعتماده على الفعل الاستكان. وقد دلت عليه حيث أنهم فاعله الظاهر كلام تام يفتح السكوت عليه من غير افتقار إلى تقدير خبره وهو معنى قولهم: "الفاعل الظاهر لاختفاء الواقعة بعد حروف النفي والفاء الاستفهام". ومبتدأ للخبر لا أنه حذف خبره القى مفاعلها مقام فيجوز أن يكفر مبتدأ بالمعنى المشهور، هو الاسم المجرد، يعني العوامل اللفظية المسندة إليه راجعي خبره قدم عليه للاهتمام. زين المشائخ الياء فحمله على ما فهو القلم. يجعل راجعاً جمعاً مضافاً إلى ياء المتكلم واقعا خبر "أنت" أي راجعي له، كما في قوله: "والا فارجموه بالة". مع أن النظر بحث يجوز أن يكون الخطاب في قوله ويكثر التقدير فارجموني يا عباد الله، حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه واعرب باعرابه.

قال التحرير: النسختين ووقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط، محل بحث ثقیل. هذا مخالف لما ذكره في المطول في بحث تقييد الفعل بالشرط، ولكون كل واحد من كلمة "ان" وذا التعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المستقبل، كان كل واحدة جملي الشرط والجزاء فعلية استقبالية. أما الشرط فواهب لأنه مفروض الحصول في المستقبل فيمتنع كونه اسمياً مقيداً لثبوت ولا فعلية مضوية، أما الجزاء فليس له حصول معلق على حصول ويمتنع عن تعليق حصول الحاصل الثابت على حصولها، يحصل في المستقبل. ويجب أن نجتمع الجزاء، يجوز أن يكون طلبياً، نحو "جاء فزید فأكرمه"، لأن الفعل الفعلي استقبال لدلالة على الحدوث في المستقبل، فهو جزء يترتب أمراً بخلاف الشرط، ففي الشرط المعروض الصدق في الاستقبال فلا يكون طلبياً، فإنه لا يحتمل الصدق والكذب وتأويل الجزئي الطلبي بالخضري، وهو لأنه ليس بمعرض الصدق كالشرط بل هو مترتب عليه.

وأنت خبير بأن قوله الجزاء أن يكون أن يكفر طلبياً ليس معناه أن كلّ جملة طلبية يجوز وقوعها أجزء الشرق، حتى تخالف لقوله ههنا وقوع الاستفهام هي جزاء الشرط محل بحث. بل معناه يجوز وقوعها جزاءً إذا لم يمنع مانع، وأداة الاستفهام مانعة، لأن كل واحد من الشرط والاستفهام لا تتقدمه لشيء مما فيه حرصه عليه. فلو وقعت جزاء الذم أن يتقدم ما في الاستفهام عليه، فإن الشرط يكون قيد الفعل، والجزاء يكون في خير في حيزه. فقال له: "ان نبتت وأصلحت ارجعي إلى الجنة"، بمنزلة أن يقال "ارجعي إليها"؟ وقعت عقوبتي، وذلك لأن الشرط قيد للفعل بمنزلة المفعول، ونحوه، فإن قولك "أن يكون أن يكرمني أكرمك" بمنزلة "أكرمك وقت أكرامك إياي".

﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾

[سورة البقرة: 37]

قال البيضاوي: "وإنما رتبته بالفاء على تلقي الكلمات لتضمنه معنى التوبة"²²⁹⁶ إما بصحتها على تفسيرها بقوله وهي: | 212 ب | ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: 23]، أو بقوله: ﴿سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ [يونس: 10] إلى آخره فظاهر، وإذا كان على تفسيرها بقوله: "قال يا رب" إلى آخره، فلان المراد بقولهن "يا رب، ان تبت وصالحت" إلى آخره، وأن "يا رب، إني تبت وأفلحت". فلما كنت تبت وأصلحت، فهل أنت راجع إلى الجنة؟ وإنما قلنا المراد ههنا لأن المقام مقام إظهار التوبة، ومقام الانتظار إلى قبولها لها. والرجوع بالترحم ثمان التوبة في الشريعة لأمر أربعة: ترك ذنبي مع الاعتراف؛ فإن من ترك لأمر آخر لا تسمى توبة، والندم على ما فرط منه، والغريزة على، والعزيمة على ترك المعادة؛ فإنه ما لم يعزم عليه بل كان في قلبه عليه السلام على الفعل لا تسمى توبة، وتدارك ما أمكن تداركه بالاعادة مثلما يعتقد ما يجب اعتقاده أو التضاد مثل أداء الصلاة أو جبر النقصان، مثل أن تأتي مقابل ما فاتته من العمل ولا يقدر على إعادته وقضائه نحو الأيام الذي تبقى، ولا يؤدي ما كان لما

²²⁹⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (73/1).

زاد عليه من دعاية الوالدين أو أحدهما دعوة على ذلك، فحبه الدعاء لهم والصدقة لأجلهم، وتنفيذ وصيتهم، وصلة، وذهب بعض المحققين إلى أنها في الشرع، على اسم الندم فقط، له مقدمة وهي معرفة قبح الذنب وثمراته، وهي ترك الذنب في الحال، والعزم على عدم العودة في المآل والتلاقي مما أمكن تلاقيه، تلافيه الماضي فيكفي، هو محقق فيه. ولذلك، قد يكفي بذكره فقد، وقد يكفي بثلاث بثلة منها، أو اثنين. وفي كلامه قدس سره، إشارة خفية إلى أن هذا حيث ذكره بين في مقدمته واكتمرته واكتفى بثلثه منها.

وقال شيخنا جمال الدين، إنما ذكر الأمور الثلاثة: الأول في تعريف التوبة بناءً على أنه لا يجوز بدونها، بحيث لو لم يكن واحدًا منها، أسعد التوبة على طريق انتفاء الكل بانتفاء الجزء. وما ذكر من العبد الرابع، كل فلكمال التوبة، وأنت خبير بأن ذلك الرابع مقررٌ أيضًا في حقيقتها، فاعتباره لمجرد الكمال، مما لا يخفى عن المقال إليه قول الراغب: التوبة المعتمد بها الثلاثة الأول، وتدارك ما تقدم، برد المظالم لمظلمة الخلق في أموالهم وأعراضهم، ومظلمة الخالق وإعادتها، إعادة المتروك من العبادات.

وإذا بهما استفاد من جسم، واعلم أن الفاء سين فتلقى يدل على ترتب التلقي في الهبوط بلا تراخ، والفاء في فتأب على يترتب قبولها على التلقي بلا تراخي. وقد روي عن ابن آدم وحواء بك يا على ما فاتهما من نعيم الجنة فأتى سنة ولم يأكلا ولم يشرب أربعين يوما ولم يقرب آدم حواء مائة سنة وفي رواية: "ان آدم لما هبط إلى الأرض بكى ثلاث مئة سنة لا يرفع رأسه"، فعلى تقدير صحة الرواية فيجوز ان يكون اول التلقي عقب الهبوط بان يكفر مستغلا للكلمات ضد اليها تنتظر اليها واول التوبة عقيبات التلقي وان كان بين أول التلقي واخره والذي يقبل به الكلمات ويعمل بها زمان طويل. وقد ذكرنا من قبل ما يقطع مادة الاشكال على كل حال الكمال ضمن باب معنى العطف، أي فرجع متعطفًا عليه بالقبول والرحمة بعد أعراضه، وقال المصنف اكتفى بذكر آدم دون ذكر آدم وحواء لأنها كانت تبعا هو.

قال ابن الكمال: "وأخبر عنه وحده لأنه هو المواجه بالأمر والنهي وهي تابعة له، أو طوي ذكرها كما طوي في قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: 121]²²⁹⁷ وقالت عائشة رضي الله عنها: "لما أهبط الله آدم إلى الأرض قام وجه الكعبة، فصلّى ركعتين، فألهمه الله هذا الدعاء: اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ سِرِّي وَعَلَانِيَتِي، فَاقْبَلْ مَعْدِرَتِي، وَتَعْلَمُ حَاجَتِي فَأَعْطِنِي سُؤلي، وَتَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي، فَاغْفِرْ لِي ذَنْبِي، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيْمَانًا يُبَاشِرُ قَلْبِي، وَيَقِينًا صَادِقًا حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَا يُصِيبُنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي، وَرِضًا بِمَا قَسَمْتَ لِي. فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: يَا آدَمُ، إِنِّي قَدْ قَبِلْتُ تَوْبَتَكَ، وَغَفَرْتُ لَكَ ذَنْبَكَ، وَلَنْ يَدْعُوَنِي أَحَدٌ بِهَذَا الدُّعَاءِ إِلَّا غَفَرْتُ لَهُ ذَنْبَهُ، وَكَفَيْتُهُ الْمِهْمَ مِنْ أَمْرِهِ، وَزَجَرْتُ عَنْهُ الشَّيْطَانَ، وَانْتَجَرْتُ لَهُ مِنْ وَرَاءِ كُلِّ تَاجِرٍ، وَأَقْبَلْتُ إِلَيْهِ الدُّنْيَا رَاغِمَةً، وَإِنْ لَمْ يُرِدْهَا"،²²⁹⁸ وقيل: "أوحى الله إليه أن من أذنب صغيراً أو كبيراً ثم ندم واعتذر أن لا يعود فإني فأتوب عليه". فتلقى آدم هذا من ربه، فقبله وحمل به لباب عليه.

وروي عن النبي عليه السلام، أنه قال: "لو عُذِلَ بكاء أهل الأرض ببكاء داودَ ما عدله، ولو عُذِلَ بكاء داودَ وبكاء أهل الأرض ببكاء آدمَ حين أُهْبِطَ إلى الأرض ما عدله"²²⁹⁹ ومن تصور ما جرى على آدم من بسبب اقدمه على هذه الزلة الصغيرة، فقد أنصح | 213 | عنده عظم شأن المعصية، وإن كانت صغيرة، أمر الجريمة، وإن كانت يسيرة، وإن آدم، إذا لم يستغني عن التوبة، مع كونه محمول الملائكة، مسجد الكافر على رأسه تاج الغفلة، وفي وسطه، لا أحد فوق هذه الرتبة، ولا شخص مثله في الرفعة. متوالياً النداء عليه في كل لحظة، فالواحد منا، مع كونه مستغرقاً في بحار الذنوب والمعاصي، أولى بذلك، وأولى عنه، إنه قال "عصى"، إذ إبليس قال: "يا رب إنك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة، فسلطني عليه، يا رب أخرجني من الجنة من أجل آدم وإنني لا أقوى عليه إلا بسلطانك، قال: فأنت مسلط، قال: زدني، قال: لا يولد له ولد إلا ولد لك مثله، قال: زدني، قال: صدورهم مساكن لك وتجري منهم مجرى الدم، قال: زدني، قال: أجلب عليهم بخيلك ورجلك

²²⁹⁷ تفسير ابن كمال باشا، (155/1).

²²⁹⁸ الراوي: عائشة أم المؤمنين، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الضعيفة: 6411، حكم المحدث: منكر.

²²⁹⁹ الراوي: بريدة بن الحصيب الأسلمي، المحدث: ابن عدي، المصدر: الكامل في الضعفاء، الجزء 1 و الصفحة: 270/1، حكم المحدث: منكر.

وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم. قال آدم: يا ربّ قد أنظرتَه وسلّطته عليّ وإنني لا أمتنع منه إلا بك، قال: لا يولد لك ولد إلا وكّلت به من يحفظه من قرناء السوء، قال: يا ربّ زدني، قال: الحسنه بعشر أمثالها وأزیدها، والسيئة بواحدة وأمحوها، قال: يا ربّ زدني، قال: (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً)، قال: يا رب زدني، قال: التوبة لا أمنعها من ولدك ما كانت فيهم الروح، قال: يا ربّ زدني، قال: أغفر ولا أبالي، قال: حسبي، ثمّ قال الله لآدم: إيتِ أولئك النفر من الملائكة فقل السلام عليكم، فأتاهم فسلم عليهم، فقالوا له: وعليك السلام ورحمة الله، ثمّ رجع إلى ربّه فقال: هذه تحيتك وتحية ذريتك بينهم²³⁰⁰

وعن النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله تعالى يَسْطُ يَدُهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ، وَيَسْطُ يَدُهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ، حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا"،²³⁰¹ وقال عليه السلام: "إن آدم قال أسألك بحق محمد لما غفرت لي، فقال: يا آدم! وكيف عرفت محمداً ولم أخلقهُ؟ قال يا ربّ لما خلقتني بيدك، ونفخت فيّ من روحك رفعت رأسي، فرأيت على قوائم العرش مكتوباً: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فعلمت أنك لم تُضِفْ إلى اسمك إلا أحبّ الخلق إليك، فقال: غفرت لك".²³⁰²

﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾

[سورة البقرة: 37]

قال البيضاوي: "الرجاع على عباده بالمغفرة، أو الذي يكثر إعانتهم على التوبة"،²³⁰³ الأول على أن يكفر تاب عليه، بمعنى رجع عن عقوبة إلى عفو وغفرانه، والثاني أن يكون بمعنى وفقه للتوبة وأعانه عليها". وذكر أيضاً:

²³⁰⁰ الراوي: أبو هريرة، المحدث: النسائي، المصدر: السنن الكبرى للنسائي: 9977، حكم المحدث: منكر.

²³⁰¹ الراوي: أبو موسى الأشعري، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع: 1871، حكم المحدث: صحيح.

²³⁰² الراوي: عمر بن الخطاب، المحدث: الألباني، المصدر: التوسل للألباني: 103، حكم المحدث: موضوع.

²³⁰³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (73/1).

"وأصل التوبة: الرجوع، فإذا وصف بها العبد كان رجوعاً عن المعصية، وإذا وصف بها البارئ تعالى أريد بها الرجوع عن العقوبة إلى المغفرة"،²³⁰⁴ فالرحيم البالغ في الرحمة وفي الجمع بين الوصفين، وعد للتائب بالإحسان مع العقود، ماضياً بصيغة مبالغة، ولا يصطفان بالبارئ. قال تعالى: ﴿يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [البقرة: 222]، وقد يطلق عليه تائباً، وإن فرح بعلم مسند وقدم التواب لمناسبة فتاب عليه، وإنه مناسب بحجم التواصل بالرحيم، فوصفه بالتواب المبالغ في قبول التوبة، وذلك من وجهين، الأول انه واحداً من الملوك حتى عليه أنسان ثم اعتذر منه، فإنه يقبل الاعتذار، عاد إلى وإلى الاعتذار مرة أخرى، فإنه لا يقبله لأن طبعه يمنعه من قبول العذر، أما الله فإن الفعل بخلاف ذلك، لأنه إنما يقبل التوبة لأمر يرجع إلى رقة طبع أو دفع، بل إنما يقبلها لمحو الإحسان، والفضل المكلف كل ساعة، ثم تاب وبقي على هذه الحالة زماناً طويلاً، لكان الله يغفر له ما خلف ويقبل توبته، فصار تعالى بذلك مستحقاً لأنه يوصف بالمبالغة في قبوله التوبة.

فقليل إنه هو التواب على طريق وجه المسند على المسند اليه، والناس إن الذين يتوبون فإنه يكثر، فإذا قيل "توبة الجميع"، استحق المبالغة في ذلك. ولما كان قبول التوبة مع إزالة العقاب يقتضي حصول التواب، وكان التوبة من من اجتهد، نعمه ورحمته، وصف تعالى مع كونه تواباً، رحيماً بالدرجات والنعم. فعلى هذا يكثر الوسط الثاني تأسيساً. وقيل: "يرحم التائب فيفرحون بتوبته، ويقبل توبته فيكون تأكيداً وتقريراً له". وقد قال تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ [التوبة: 118]، فعلم أنه ما لم يتب عليهم لا يتوبون. إذا ابتداء التوبة وأصلها منه، وكذلك على الله ونظامها بالله نظامها في الحال وتامها في الحال، ولولا أن الله يتوب، والا كان حينئذ للعبد توبة والعبد قد يزجره بالعلم عن المعاصي فيتوب بتكلفة، وربما يتعظ بتوبته ويعيد. وأما إذا أراد الحق سبحانه لعبد خيراً وحكم

| 213 ب | بصحة توبته كان ذلك اخر عنده بتلك الزلة ولا تقتضي تلك التوبة، وإن من أكرمه أن يضيف القربة على العبد إلى نفسه، فالعبد بذنب وهو يتوب عليه، وهذا حقيقة الكرم. قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ

²³⁰⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (73/1).

يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ [النساء: 27]، وفي الآية تحذير عظيم عن الذنب، حيث جرى على آدم بسبب هذه الصغيرة ما جرى.

قال الشاعر: "ما فانظر أبو يعين راقداً ومشاء، عدلان غير تصل الذنب إلى الذنوب وترتجي نيل الجنان ويمثل فور العابدين". اثبت أن الله أخرج أمنا منها إلى الدنيا بذنب واحد. وبعض الحكايات، إنه لما تاب على آدم، قال آدم في مناجتي لما عاتبتني وقد علمت أنني أكلت الشجرة ولا بقي معك، فأوحى الله اليها لأنك أردت الخلود من الشجرة وأشرت في شرك ولم يشعر، وإن ماء لا استفعال العبد بالت سئل علي رضي الله عنه عن الرجلين يتوب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر، فقال يستغفر، وقال ثم آخر من استغفر فقال وإن عاد في اليوم السبعين مرة، وقد ذكر تأويله وجوه بعد أن ذكر أن النبي هو السحاب الرقيق الذي يمنع ضوء الشمس. قيل كان لعلم الحال امته من الاختلافات بعده وغير ذلك ولعل المراد انه لما كان ترك الاولى بالنسبة إلى الإساءة كالذنوب فالاولى لحاله عليه السلام الاستغراق في المعارف والتفكر فيها وما عده استغفر عنه.

ويعم المكان ما قال بعض أرباب الكمال لازمة في كل شخص وفي كل حال، وذلك لأن كل شرك لا يخلو من معصية إذا لم يحل عليه عن الإساءة كما ورد في القرآن والأخبار من خطاب الأيفاء ومرتبتهم وبكائهم على خطاياهم. فإن قاله بعض الأحوال عن معصية الجوارح فلا يخلو عن التهم بالذنوب، فإن ظلاله عنهم ظلالا يخلو عن وساوس الشيطان والخواطر عن ذكر الله، فإن خلاصة فلا يخلو عن عقله وقصد في العلم بالله وبصفاته وبأفعاله، وكل ذلك نقص وله أسباب أسبابا بالتشاغل من اضطرابها ورجوع عن طريق إلى ضده.

والمراد بالتوبة الرجوع ولا يتصور الخلد في حق الأدنى من هذا النقص، وإنما تفاوت في المقادير، وإنما الأصل فلا بد منه، ولهذا كان عليه السلام كثير الاستغفار لذلك أكرمه الله بأن قال يغفر لك ما تقدم ليغفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. وإذا كان هذا له فكيف حال غيره؟

وروى الإمام، عن الصادق، أن الله تعالى كان لا شيء من خلقه، فخلق خمسة من نور جلاله، وكل واحد منهم اسم من أسماء، فهو المحمود، وسمي نبيه محمداً، وهو العالي، وسمي أمير المؤمنين علياً، وهو فاطر السماوات والأرض، وشق منه اسم فاطمة، وله الأسماء بالحسن من الحسين. وخلق آدم من نور جلاله. فلما نظر إليهم قال: "من هؤلاء؟"، قال تعالى: "خلق خلقهم من نور الجلال، أسماؤهم من أسمائي". قال آدم: "بحقهم عليك إلا علمتني أسمائهم"، قال الله: "يا آدم هي أمانة عندك وسر من اسراري لا تطع عليه أحداً غيري". قال: "نعم يا رب"، قال: "أعطني ذلك عهداً فأخذ عليه العهد والميثاق". ذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ﴾ [طه: 115] الآية. ثم خلق الملائكة من نور جلاله، ثم عرضهم عليه، فقال: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31]، قالوا: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: 32]، قال: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: 33]، قال: "محمداً وهذا علي وهذه فاطمة وهذا الحسن وهذا الحسين". فلما أنبأهم بأسمائهم علمت الملائكة أنه مستودع مفضل عليهم بالعلم. أمروا بالسجود فسجدوا، وكان أمراً وكرامة لآدم. وللأسماء أبلّيس، فعصا عن أمر ربه، ففسق، ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: 12]، قال: "فقد فضلته عليك إذ علمته أسماء الذي ليس لك عليهم سلطان"، قال: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ [الحجر: 40]، قال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: 42]. هبط آدم إلى الأرض، جعل نحو المشرق الأرض، وغربها يبيكي على خطيئته، فرفع رأسه إلى السماء، فرأى الأسماء عند عرش، فقال: "اللهم إني | 214 | أسألك بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين إلا تبت علي فتاب عليه، وذلك قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37].²³⁰⁵

²³⁰⁵ يتبين لنا من خلال هذه الرواية تأثر القرماني بالروايات الواردة من المصادر الشيعية، ونقله عن الإمام الصادق.

﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾

[سورة البقرة: 38]

قوله: "لما كرر؟"²³⁰⁶ يعني أن المأمور هبوط واحد، وهو المهبوطين، الجنة إلى الأرض، أمر به مرتين، فالتكرار متعلق بالحكم، وهو بمقام قوله "اهبطوا"، فلما كرر المحكم كررت الحكاية، وهي قوله "قلنا اهبطوا"، فأجاب عنه بأن التكرير لفائدتين، أحدهما للتأكيد، واعتراض عليه بأنه لما قدم ذكر تلقي الكلمات عليه، مع أن التوبة إنما صدرت على الأرض، فكان حقها أن تذكر بعد تقرير أمر الهبوط، وأجيب بأن التقديم لفرط الاتمام بصلاح حاله، والأخبار بقبول توبته وازاحته، تشبث به الملائكة فيما زعموا في حقه، وقد فضله عليهم بما هو في المحكم، ولا تقديم فيه بل للحكاية، وليس فيها لأنها بعد الرجوع زمنها متطاولة، اللهم، إلا أن يقال القرآن في اللوح على هذا الترتيب، جاز أن يطلع على زلته عليه السلام، ويطلع عقبه على قبول توبته ونزول ذلك، ودفع بأن الاقرار بالأخبار إنما يقتضي بيان أنه تعالى نفاه عن فخامة الزلة، مع كونها بحيث يصح أن يثبت بها الزاعم في حقه بأن ارتكب ما نهي عنه، خلافه من الفساد دون السفك، ولا يقتضي الا يبقی لهم المتشبهت بوقت الوقوع، فإنهم حينما عاينوا جلته لهم التثبت فيما زعموه في حقه عليه السلام، إلا أنه تعالى بادر إلى ازاحتها، تنبيهها على حاله، جلالة قدره، وبالجملة فرق بين ازاحة نفس متشبهتهم وبين ازاحة تشبهتهم، والمقصود المجيب هو الاول، فلا رد، والثانية ينظر به من الزيادة، واعتراض عليه بانه لا يصلح عليه للترك إذا أمكن أن يناط الزيادة بالاول من غير تكرير، وأجيب بأنه يكون بيان حال فريق المؤمنين والكافرين كالمذكور قصداً، أجيب ذكر الأمر بالهبوط الترتيب عليه الاسلام بالتكليف، والبيضاوي لم يذكر الثانية، وذكر يساوي التأكيد فلهيئين الاول اختلاف المقصود بالاحباط فكان الاهباط ايضاً واختلف فان الاول دل على ان هبوطهم إلى دار عليّة فيها ولا يخلدون، فان قوله إلى حين يدل على ان سكونهم لها إلى مدة متتالية على ما مر بيانه، والثاني اشعاراً بانهم اهبطوا تكليف فمن وجد الطريق المستقيم بها فقد فقد فقد ملك، وانما قال في الاول أدل وفي الثاني أشعر، لأن كون هبوطهم إلى دار

²³⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (129/1).

مدلول لقوله ولكم في الارض مستقر، وكونهم مقادين لقوله: "لبعض عدو" كونهم غير مقلدين لقوله إلى حين بخلاف كون اهباطهم للتكليف فانه انما يستفاد في فحوى الكلام، فكأنه قال فان اهبطكم منها إلى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى إلى الجنة مع الدوام الذي قطع، والثاني التبديه على الامر من الاول على ان مخافة الاهباط المقرن باحد هذين المصيرين وحدها كافية للحازم الظابط ان يفوقه عن مخالفة حكم الله، فكيف بالمقترن بها، ولكنه نسي ولكن لم يكن جازة لا عزيمة واهتمام في الامر متصلاً فيه، فلذلك لم يمنعه مخافة الاهبوط المقترن بها عن المخالفة، وانما قال والتنبيه، ولم يقل "أو" للتنبيه للايمان إلى ذلك منوعاً على اختلاف المقصود، ليس قسماً له ومنفصلاً عنه بالكلية لما رتب على ذلك الامر بالهبوط، أولاً أن ذلك الهبوط إلى دار، وانهم يعادون فيها ولا يخلدون، ورتب على ذكره ثانياً أن ذلك إلى دار التكليف مكلفون فيها ثم يجازون. كان تكفية الامر بالهبوط على الوجه المذكور على ذكر وكان التنبيه المذكور منوعاً على ما قبله الثاني على أن كل واحد منهما ولا عبرة لمن أراد أن يذكر.

ومنع البعض ان يكون التكرير لاختلاف المقصود بناء على ان ما ذكر لا يقتضي التكرار، فان الداليتين المذكورتين يمكن ان ان يجمعا بل في تعليق زيادة في قوله في عهد الله على ان هذا الغضب مسبوقا به بان العامل باختلاف المقصود لم يدع عدم امكان جمع الداليتين بل أدى أن يحصل الدالتان على وجه الاستقلال والانفراط | 214 ب | وانما إذا حصل بالتكرار على أن التعليق يمكن أيضاً بدون التكرار، وقد عرفت ما يكون جواباً عنه. وقيل: الاول من الجنة إلى سماء الدنيا، والثاني منها إلى الأرض بأن ارتكب ما نهي عنه خلافه من الافساد دون السفك، ولا يقتضي الا يبقى لهم المتشبه بوقت الوقوع. فانهم حينما عاينوا جلته، لهم التثبت فيما زعموه في حقه عليه السلام، الا انه تعالى بادر إلى ازاقتها، تنبيهها على جلالة قدره، وبالجمله فرق بين ازاقة نفس متشبههم وبين ازاقة تشبههم، والمقصود المحيى هو الاول، فلا رد، والثانية ينظر به من الزيادة، واعترض عليه بانه لا يصلح عليه

للتكريم، اذا امكن ان يناط الزيادة بالاول من غير تكرير، واجيب بانه ليكون بيان حال فريق المؤمنين والكافرين كالمذكور قصدا اجيب ذكر الامر بالهبوط الترتيب عليه الاسلام بالتكليف.

فقال قدس سره، وهو كما ترى اشارة إلى ضعفه لأن ضميرها راجع إلى الجنة كالأول، وإذا لم يسبق ذكر السماء فيلزم أن يكون الهبوط الثاني أيضاً من الجنة، وأيضاً لا يلائمه جعل استقرارهم في الأرض ويمنعهم فيها حالاً من الأول، وإن كانت مقدرة، وقيل لأن التوبة إنما صدرت وهو على الأرض فلا وهم لترتيبها على الهبوط من السماء الدنيا. بالفاء فتلقى وهو ضعيف لجواز أن يكون أول التلقي في السماء، وانتهاءه في الأرض، كما مر.

وذكر الامام وجهاً آخر، وحسنه وهو أن إنهما، لما زل قاما بالهبوط، فتاب وقع في قلبهما أن الأمر لما كان سبب الذلة، وربما زال التوبة وأعاد اليه الأمر، تعلم أن الاهباط لم يكن جزاء على الزلة حتى يزول بزوالها بل كان تحقيقاً، عد في قوله أي جاعل، وفيه نظر لأنه إنما يصح إذا كان الثاني بعد وليس كذلك لأن التوبة في الأرض، بعد سنين، والأمر بالهبوط من الجنة، يقال لما لا يجوز أن يكون بعدها في الأرض؟ لأننا نقول الأمر ظن فيها بالهبوط من الجنة إليها تكليف بتحصيل الحاصل، وعلى فرض صحته لم يثبت.

وذكر قدس سره أن جميع الحال في اللفظ على تأكيد المعنى، وذلك لأجل كونه تأكيداً في المعنى وتقديراً لما أفاد الهبوط. الذي لا استدعى اقناعهم على الهبوط في زمن واحد كما لا يستدعي اجتماعهم مكان واحد، لأن التأكيد يأتي به ليقوي ما يفيد الأول، لا افادة جديدة، فلما لم يكن الاجتماع في زمان أو مكان مما يفيد الأول، لم يفيد التأكيد أيضاً. وذلك لأن الجمعية المطلقة لا تقتضي بحسب وصفها الزمان، ولهذا مع قولهم الواو للجمع المطلق، أنه ثبوت الحكم للتابع حسن غير تعرض لتقدم أو تأخر، ومعنى بل يكفي اشتراك الكل في معنى بحسب لا يخرج عنه واحد منها، وهذا هو الفرق جميعاً وجاؤوا معاً فإنما يستلزم جميعاً في زمان واحد لما دنت عليهم من الاصطحاب بخلاف جميعاً لما عرفت، وبهذا التقرير إذ محل ما قيل لم لا يجوز أن يفيد مع العقوبة معنى الاجتماع في زمان إلى أصل الاشتقاق، لأنك عرفت أن أصله للإجماع، وأن الزمان غير مأخوذ في اخذه، ولئن سلم ذلك يكون

على سبيل الجواز على سبيل الزوم لما لم يكن الحمل على اتحاد الزمان ظاهرا يؤخذ بخلاف قوله: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30] ، فلذلك اخذ يعظم هناك.

﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ﴾

[سورة البقرة: 38]

قوله: "ما جواب الشرط الأول؟"²³⁰⁷ حكى عن بعضهم أنه لم يذكر على سبيل الشرط بل المراد تحقيق ومعناه لتأتينكم مني هدى، وهذا جائز، وعن ابن عباس أنه قال: "ليس هذا بشرط"، وإن كان ظاهره شرطا إلا أنه لا يرى أنه لا جواب، والمصنف لم يرضى به فجعله شرطا، والشرط الثاني مع الجواب جوابا له، وزاد عليه البيضاوي أن ما مزيده في أن لذلك حسن التأكيد الفعل بالنون، وإن لم يكن فيه معنى الطلب، معنى أن نون التأكيد يلحق بآخر ما فيه معنى الطلب لتأكيد، والمبالغة كاللامس والاختسام والتبني والعرض والتحقيق أولئك، وذلك لأن ما يطلب بطلب مقصد تأكيده للتحصل، فإن الطالب إنما يطلب في العادة وهو قاصد كان ذلك مقتضيا لتأكيد، وقد يحقق القسم وإن لم يكن فيه مع العبد، لأن الغائب إن المتكلم لا يقسم إلا على مطلوبه | 215 أ | إن المتكلم لا الاسم على مطلوب كثرة زيادة، وفي فعل الشرط مؤكد دابة بما المزيد عنه ما تفعلنه ذلك لجريه مجرى القسم، لأنه لما أكد أول الشرط بالماء الزائد أكد آخره بنون التأكيد، كما أن القتل لما أكد أوله باللام أكد آخره بالنون نحو "ولله لأفعلن" أو "لجريه مجرى". ما فيه معنى الطلب لاشتماله على ما يقتضي توكيده وهو ماء الزائدة كاشتمال فعل الطلب على الطلب المقتضي لتوكيده، فإن في قوله "فاما شرطية" زيدت عليها، أما لتأكيد أداة الشرط قبلها ثم اضطمت النون الساكنة في الميم فصار ما دخلت عليه الفاء لترتيب اتیان الهدى على الهبوط وتعقيده به، والشرط الثاني فمن تبع على أن يكون من شرطية كما اجمعوا عليه فيكون تبع في محل الجزم وكذا فلا خلاف لكونهما شرطا وجزاء، والفاء جوابية، ويجوز أن يكون موصولة بل يرجح ذلك لكونه مقابلة موصولا في

²³⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (129/1).

قوله "والذين فحين"، أذ لا محل يتبع محل فلا خوف. الرفع على أنه خبر لمن الموصولة، والتاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط.

ومذهب الزجاج والمبرد أن الفعل الواقع بعد "أن" الشرطية المؤكدة بما يجب تأكيدها بالنون، ولذلك لم يأت التنزيل إلا عليه تخوفاً ما يذهبن، وأما عنك فلا ترين، وذهب سيبويه إلى جائز الا واجب لكثرة ما جاء منه في الشعر غير مؤكدة، فمنه أما تجديني غير لجة في التخلي عن الخذلان من يشجي، واليهما ذهب قد فسر حيث قال حسن ولم يقل وجب.

قوله: "فلم جيء بكلمة الشك"²³⁰⁸ يعني أن يُذكر "إذ" اللام، أن يُذكر "إذ" الاستعمال في المحتمل المشكوك. وإذا في المقطوع وآتيان الهدى لطف وإصلاح للعبد، وهما واجبان على الله عند المعتزلة، فيكون آتيان الهدى فطغى الوقوع لأنَّ الحكيم لا يحلُّ بالواجب. فأجاب على بأنَّ الهدى في الآية عبارة عن بعثة الرسل وإنزال الكتب، وما وجب عليه من الهدى ليس الهدى بهذا الوجه. فإنه تعالى لو لم يبعث رسولاً ولم ينزل كان الإيمان به وتوحيده واجباً في القول فيهم ونصب الأدلة لهم ومكنهم من النظر، بل الواجب عليه هو الهدى في الجملة، وهو يحصل فيهم ونصب لهم ومكنهم. فلما لم يكن الهدى المقصود لازم التحقق قطعي الوقوع، جاء لكلمة الشك إيذاناً بذلك، وأما الجواب عنه على أصل فصل السنة، فما ذكره قدس سره أنه محتمل في نفسه غير واجب عقلاً، يعني أن آتيان الهدى على أي وجه كان إذا لم يجب عليه عقلاً بلا كان محتملاً في نفس، على معنى أنه الهدى بالإنزال والإرسال، وإن شاء تركه، كان ذلك بالنظر إلى من الأمور المحتملة المشكوك، فجاء بكلمة "إن" إيذاناً بذلك، لكن لما كان جانب وقوعه راجحاً، أتى بما يؤكد، ولما ورد أن يقال الظاهر، أي يقال، فمن تبعه يدل على قوله. فمن هذا التقدم ذكره أرباب البلاغة يستقبحون اللفظة الواحدة في الجملة الواحدة، ويأتون بدل الثانية ضميراً يعود إلى الأول. فلما كرر ذكره؟

²³⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (129/1).

أجاب عنه قدس سره بأن عدم ذكرى التكرار إنما هو إذا أُريدَ بالثانية عينَ ما أُريدَ بالأول، وأما إذا أُريدَ بها معنى المغاير لما أُريدَ بالأول، فهو أحسن. فإنَّ المراد بالأول ما يكون بإرسال الرسل وإنزال الكتب، لا ما يشتمله، يشمل ما يكون الفعل ونصب الأدلة والتمكن من النظر والاستدلال، وبالثاني ما يشمل ذكر الدليل عليه، أنَّ اتباع الهدى الشرعيَّ إنما يؤدي إلى الفوز إذا رُعي فيه العقل، فإن الأولى إنما يتأتى برعاية الفعل بأن يستدلَّ على صدقه بأن صدقه يخلق المعجزات في يده، والحكيم لا يصدق الكاذب، وإليه يشير قوله "فمن تبع ما أتاه من قبل الشرع من راعيًا فيه ما يشد به العقل". فإن قيل: كون المراد بالهدى الثاني ما هو أعم من الأول مخالف لما اشتهر من أنَّ النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى. قلنا: إن ذلك الأكل وقرأ بقلب الألف المقصورة ياء وادغامها في ياء المتكلم، وعلى لغة هديل فإنهم يغلبون الألف المقصورة ياء ويدغمونك ياء الإضافة إذا أضيف فيه الألف المقصورة إلى ياء المتكلم، فيقولون في عصايا وقفايا: عصا وقفاء بناء على أن الأصل في باب الإضافة أن يكون ما قبلها مكسورة، لتوافقهما كما في نحو الغلام، ولم يأت يتأني لهم ذلك في نحو هدايا وعصايا لأنه لا يمكن تحريك الألف مع بقاء الفها، وإنما يقبل الحركة إذا أخرجت عن جوهرها وانقلبت حرفاً آخرًا همزة، فلما لم يقدرُوا على تحريك الألف للتثنية | 215 ب | فأنهم يثبتونها أنه جاءني مسلماني وغلماي.

وأفاد ابن الكمال: "أنه جعل الهدى بمنزلة الإمام المتبع المقتدى به، وفي إضافته إليه من التعظيم ما لا يكون لو أتى معرفًا باللام وإن كان ذلك سبيل ما يكون نكرةً ثم يُعاد"،²³⁰⁹ وأنت خير بأن جعل الذي ذكره إنما يتضح لو كان الاتباع وصفًا مختصًا بالإمام واتساعًا في غيره، لكان الظاهر أنه وصف عام في كل ما يتبع له ويقصى في أثره. ثم إن اللائحة من كلامه أن يكون الهدى الثاني عين الأولى. فلعل وجه التكرير في والتنبيه على أن شأن الهدى أن يتبع.

²³⁰⁹ تفسير ابن كمال باشا، (156/1).

وقال ابن عباس الخطاب لذرية بني آدم لان ابليس وذريته ليس منهم كتاب ولا رسول ولا يكون منهم اتباع"، وعنه عليه السلام: "اتَّبِعُوا الْعُلَمَاءَ، فَإِنَّهُمْ سُرُجُ الدُّنْيَا، وَمَصَابِيحُ الْآخِرَةِ"،²³¹⁰ وعنه عليه السلام: "مَنْ اتَّبَعَ كِتَابَ اللَّهِ، هَدَاهُ مِنَ الضَّلَالَةِ، وَوَقَّاهُ سُوءَ الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"،²³¹¹ وعنه عليه السلام: " لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ"،²³¹² وقال بعض الفحول: "اتباع الرسول فيما علم مجيئه به على الوجه هو عليه في نفس الأمر على سبيل الفرض، فيه الفرائض والوجوب الواجبات والسنن في السنن علماً وعملاً، هكذا فرض عين لازم".

﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

[سورة البقرة: 38]

إذا قيل: نفى الخوف والحزن عن الأولياء، مع أنه تعالى وصفهم في مواضع ﴿يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ [الرعد: 21]، وقوله: ﴿يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: 57]، قلنا: لفظة الحزن ومعناه النهي كقوله: ﴿أَلَا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ [فصلت: 30] حاصلة، حاصلة، إنه وإن كان مطلقاً بحسب الظاهر، إلا أن المراد نسيهم عنهم مدحهم بها في الدنيا وحثهم عليها وأمنهم منها في الآخرة، كما روي من "خاف الله في الدنيا أمن الله في الآخرة". ولهذا حكى الله عنهم أنهم قالوا حين دخلوا الجنة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر: 34]، يعني أننا كنا نخاف في الدنيا مما بعد الموت، فأذهب الله عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من أن يعذبنا، كرامة الله التي منا. وإن الخوف الذي مدح به المؤمنون وعليه ليس يراد به استشعار الرعب المترقب مضرتة، وإنما يراد به فعل الخيرات المأمور بها، المذكور في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ

²³¹⁰ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الجامع: 82، حكم المحدث: موضوع.

²³¹¹ الراوي: عبدالله بن عباس، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الجامع: 5329، حكم المحدث: ضعيف جداً.

²³¹² الراوي: عبدالله بن عمرو، المحدث: ابن رجب، المصدر: جامع العلوم والحكم، الجزء 2/393، حكم المحدث: تصحيح هذا الحديث بعيد جداً من وجوه.

فَوَقَّعَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾ [النحل: 50]، ولكن عن المعاصي ونهى النفس عن الهوى المذكور في قوله: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ [النازعات: 40]، والخوف والحزن المنفيان عنهم الغم الذي يكون من ذوي العبد.

ولذلك يُروى عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: "لا يرجون أمر إلا ربه ولا يخافون إلا ذنبه"، فإن الخوف توقع مكروه من من أمره، وذلك للمذنب، فإنه للمكروه ما لعلمه بذنبه. وأما البيضاوي فقد فسره على وجه لا يحتاج إلى أحد تلك الإجابة، وهو أنه لا خوف عليهم، أي ليس من شأنهم أن يخاف عليهم من لحوق مكروه، فضلاً عن أن يحل به ويقع عليه مكروه، يعني الصفات، فإن خوف لحوق العقاب على شخص لا يكون إلا باستحقاق العقاب، وهو لا يكون إلا بمباشرة المنهي عنه، والمفروض أنه قد اتبع الهوى لحقه علماً وعملاً بالاقدام على ما يلزم، والاحجام عما يحرم، ودام عليه إلى، ومن هذا شأنه كيف يخاف عليه أن يلحقه عقاب، وهذا لا ينافي أن يخاف في أنفسهم من أن يزول عنهم بأن يباشروا المنهي عنه، لما تقرر أن الولي يجوز أن يسقط عن مرتبة الولاية دون النبي، ولهذا قال: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 38]، ولم يقل: "فلا تخافون"، فظهر من التقديم أن الخوف يكون على المتوقع، أي الذي يتوقع أصوله بسبب وجود سببه المقضي عليه مباشرة، أن منهي عنه هنا، فلما لم يقع عنهم تلك المباشرة، لم يقع عنهم خوف والحزن، إنما يكون على الواقع في الحال، كترك الواجب أو المندوب، فلما لم يتركوه لم يحزنوا.

والحاصل أن من حصل له العقيدة ولم يباشر المنهي عنه ولم يترك شيئاً من الواجبات، بل المندوبات أيضاً لا يستحق العقاب ويستحق الثواب، فنسى الله عنهم العقاب بالنفي لازمه، وهو الخوف بمكروه عليهم، لانتفاء سببه كما مر. وأثبت لهم الثواب بأثبت لازمه، وهو نسل الحزن، فإن عدم الحزن لازم للثواب، وهذا من الأطناب بأثبت مرسومه بطريق الكناية، فإن الثواب لازم الفعل لفعل الطاعات، وتابع له بمقتضى الوعيد، الوعد، وقد عرفت أن عدم الحزن إنما يكون بفعل الطاعات وأثبتها ملزوم للثواب، ومقتضى له بمقتضى الوعد وثبوت مجزوم | 216 أ | بنية واضحة في الثبوت اللازم، فلما بين أنهم لا يفوت عنهم شيء من الطاعات، كان ذلك أكدوا في

إثبات لازمه الذي هو الثواب، من بيان ثبوته صريحاً لكونه إثباتاً له بالبنية هلك. فلذلك قال قدس سره على الوجه وأبلغه، وهكذا نظر الصداق في كلامه في تقرير مرامه. لكن لا يخفى عليك أن قوله: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38] قرين على عدم الخوف منهم أيضاً، فلا يفيد التأويل بأنه ليس من شأنهم أن يخاف عليهم، مع أن هذا التأويل غير قابل "ولا هم يحزنون" والحال أن السؤال وارد فيه أيضاً، لأن الظاهر حال أولياء الله الحزن في الدنيا، فالأولى أن يحمل كلامه على أحد الإجابة المذكورة. وأما الحزن فيكون على فوت محبوب فينتقص فينتقص، بقوله: ﴿لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَعُ الْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: 103]، وأما أن يكون على الواقع، فمنقوص بقوله تعالى: ﴿إِنِّي لَيَحْزَنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾ [يوسف: 13].

وقال ابن الكمال: " فلا خوفٌ عليهم من الضلالة في الدنيا، ولا حزنٍ الشقاوة في العقبى؛ قال تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ [طه: 123]. وقدم انتفاء الخوف على انتفاء الحزن لأن انتفاء الخوف فيما هو آتٍ أكثر من انتفاء الحزن على ما فات، ولذلك أبرزت الجملة الأولى مصدرةً بالنكرة التي هي أدخل في باب النفي، وأبرزت الثانية مصدرةً بالمعرفة" ²³¹³ ثم ان "لا خوف" بفتح الفاء اسم للتي لنفي الجنس، وقد تقرر أنه إذا كانت النكرة مفردة غير مضافة ولا مشابهة بها، فإنها منصوبة على ما ينصب به، سواء كان واحداً نحو "رجل" أو مثني نحو "يا رجلين" أو جمعاً مبكراً سالماً لا مسلمين، أو جمعاً مؤنثاً سالماً له لا مسلمات لتضمنه معنى الحرف، وهو من من الاستغرافية. وفي القراءة بالرفع والتنوين، يكون "لا" هي وهي بعمل عمل ليس على الحجازية، ولا يعمل عند بني تميم لعدم اختصاصها بالاسم ولا بالفعل، فلم يعمل قياساً على حروف العطف والاستفهام، وارتفاع الجزئين بعدها بالابتداء عندهم، فإن جعلت في الآية عاملة عمل لطف، يكون خوف اسمها، وعليهم في محل النقط خيرها. وإن جعلت غير عاملة على اللغة التميمية، يكون حرف مبتدأ، وعليهم في محل رفع خبره، وهذا مما قبله لوجهين، أحدهما أن عملها عمل ليس قليل، والثاني أن الجملة التي بعدها "ولا هم يحزنون"،

²³¹³ تفسير ابن كمال باشا، (157/1).

إن يكون "لا" فيها غير عاملة لأنها لا يعمل في المعارك، فإذا لم يجعل غير عاملة في الأولى أيضاً يكونوا مشكلة للثانية، وهي أولى، وقد مرت لا ريب فيه أن القراءة بالفتح نص في الاستغراق من حيث أن نفي الجنسي يستسلم، يستلزم لك الجمع أفراد، يثبت شيء من أفراد لثبت الجنس في ظنه، ولا يصح الجنس حينئذ. وأما القراءة بالرفع، فظاهرة في الاستغراق من حيث أن نفي الفرق لا بعينه مع نفي الماضية سيال، وليستمل وليستنبض عنه لاحتمال أن يكون المقصود نل الجنس المتصف بعيد الوحدة فيقال حينئذ إلى رجلا في الدار بل رجلا أو رجال. والآية جاءت معه من حيث أن قوله "متى دخل فيه الأنعام" بجميع الأدلة وجميع ما لا يتم إلا به كالتمكين وغيره، وقوله "فمن اتبع هداي"، دخل فيه النظر والعلم والعمل، وقوله "فلا خوف عليه"، فيه جميع ما أدخره الله لأوليائه، لأن زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات، وزوال الحزن يقتضي حصول الفوج بجميع الذات، وقدم الأول على الثاني لأن الرفع الموصول.

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾

[سورة البقرة: 39]

حاصل ما ذكره البيضاوي هو: "أنه عطف على فَمَنْ تَبَعَ إلى آخره قسيم له"²³¹⁴ لضمير "تبع"، وعليهم "ولا هم يحزنون" كله راجع إلى من افرد الراجع إليه أولاً، نظر إلى كونه مفرداً اللفظ، وجمع ثانياً لكونه مجموع المعنى جمع لفظ الذين مع الضمير العائد إليه في الصلة بكون أصل الكفر والتكذيب جماعة كثيرة بحسب العدد، والذين اتبعوا الهدى وإن كان جميع الجماعة كثيرة في أنفسهم أيضاً بحيث لو عُبر عنهم للجمع لكان صحيحاً، لكن عُبر عنهم بما هو مفرد لفظاً مع افراط الضمير بناءً على قلتهم بالاضافة إلى الكفرة، فكأنهم فرد واحد بالنسبة إليهم، ثم جمع الضمير عليهم "ولا هم يحزنون" إيماءً إلى كثرتهم باعتبارهم الفضل والشرف كما سبق في تفكير قوله: "يضل به كثيراً"، فإن القليل في العدد قد يعد كثيراً بحسب الآثار، واللفظ "بل" كما في قوله "قليلاً إذا عدوا كثيراً إذا شدوا

²³¹⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (74/1).

ختافاً إذا دعوا ثقلاً إذا لاقوا"، ولما ورد أن يقال "إذا كان قسيماً له" كان الظاهر أن يقابل له اجاب عنه بقوله كأنه قال | 216 ب | ومن لم يتبع، بل كفروا، ولك أن تقول كذلك، لكن وضع الذين كفروا موضعه لكونه أبلغ منه، وأكشفوا بطريق ضلالهم وعدم اتباعهم.

وقول ابن الكمال: "لأن نفي الشيء قد يكون لعدم القابلية في المحل، فأبرز القسيم في صورة ثبوتية مُزيلة لهذا الاحتمال"،²³¹⁵ لأن الاحتمال في مثله ساقط عن أصله، فلا حاجة إلى الإزالة. ثم أشار إلى أن أصله كفر محذوف، وبآيات نافلة كذبوا، ثم جوز أن يكون باياتنا خلافها، نجمع على أن يكفر الكفر بها بالجنان والتكذيب باللسان. فيكونان متنازعين بحالتين، أن فيه فات، أو عملت الثاني على ما اختاره البصريون. وكان معمول الأول محذوفاً للاستغناء عنه، وكذلك يكون محذوفاً على تقدير أعمال الأول أيضاً، فما اختاره الكوفيون، لأنه لو أغمر لكان بارزاً ولا أبرز، ولعله أراد بقوله "كفروا بالله" كفرهم بما لا يكون الآيات المنزلة حجة على صحته ومعرفته من الأحكام الاعتقادية. بل لا يهتدي إليه إلا بالدلة الفعلية لمعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوة، فإن كل ما يتوقف كان القرآن حجة على صحة لا يمكن إثباتها بالقرائن الاستلزامية. فكما أن معرفة تلك الأحكام واجبة، فكذلك أدلتها العقلية أيضاً واجبة. فمن أهملها فقد أبعد في الضلال. فعلى هذا ينبغي أن يكون المراد بالآيات الآيات المعقولة، وتكذيبها عدم سلام مقدماتها، إلا أنه قدس سره قدم الاحتمال أن يراد باياتنا الآيات المنزلة، بناء على أن الكفر بأحكام الاعتقادية المذكورة يستلزم تكذيب أدلتها المعقولة. فاكتمى بذكر الكفر بها عن ذكر تكذيب أدلتها. ثم لما كانت تكذيب الآيات المنزلة مستلزمة لكفر الأحكام العملية الثانية بها، يستغنى بذكر تكذيب الآيات المنزلة عن ذكرهم بتلك الأحكام. فاستوعب ذلك الجميع من كفرهم بجميع ما يجب عليه، ما يجب الإيمان به من الأحكام، ومن تكبير أدلتها. ثم جوز أن يراد بالآيات ما يعم المنزلة، والمعقول، بناء على احتمال أن يكون الفعلان متوجهين إلى قوله.

²³¹⁵ تفسير ابن كمال باشا، (157/1).

وذكر أن الآية في الأصل العلامة الظاهرة، كما في قوله تعالى: ﴿لَنَا عِيدًا لِأُولِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً﴾ [المائدة:

114]، أي علامة ظاهرة منك لإجابتك دعائنا، ويقال للمصنوعات كما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَكَايُنْ مِنْ آيَةٍ

فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: 105]، ولكل طائفة من كلمات القرآن

المتميزة عن غيرها بفعل أي بفاصل والفاصلة. الكلمة الأخيرة من كل آية ولم يتعرض لوجه تسمية تلك الطائفة.

آية ووجهها كونها علامة دالة على المضمون فيها من الأحكام أو العبر أو الامتثال أو الوعد أو الوعيد ونحو ذلك

من اللطائف القرآنية. وذكر أن اشتقاقها من "أي" بفتح الهمزة وتشديد الياء فسميت العلامة الدالة على الشيء

"آية" كالمصنوعات الدالة على وجود الصانع وكالطائفة من كلمات القرآن الدالة على ما في ضمنها من المقاصد

لأن العلامة المذكورة تبين أيا من "أي" بعضاً من بعض، فإن المصنوعات أصلاً عن غيره وتعيينه، وكذا كل طائفة

من كلمات القرآن تبين المضمون فيها عن غيره أو من أوى إليه أي رجع إليه فاصلة على الأول، وعلى الثاني،

إياها على وزن غيره، من حيث إذا التغافل، الأول والثالث مفتوحان، توسط بينهما حرف ساكن، في الأمثلة

الثلاثة، فأبدلت العين مع سكونها؟ الفاء سواء كان ياء أو واوا، على غير اقتباس، وإنما يكون الابدال على وفق

القياس، إذا كان متحركاً، فيكون وزنها فعله بسكون العين أو بفتح العين فيهما، ككرمه، وصلى الأنثى من الفرس

فاعلت بقلب هو محل التغيير، والجوهر اختار الثاني، من حيث قال وافصل إياهما، واستشهد بقوله في بويه، أن

العين من الآيات والواو، لأن ما كان موضع العين منه واوا اللام يا أكثر مما يوضع العين واللام من ياء، إن فمثل

سيبويه أكثر من مثل حبيب أبو البقاء، اختار الأول، حيث قال الأصل في إياه، لأن تأها همزة وعينها ولاهما ياء

أو إياة بالف بين هزتين كقائلة بالهمزة من القول، فحذفت الهمزة المكسورة للتخفيف، فبقيت إياة، وهذا اختيار

الكفاء، فإنه قال أصل إياة على قدرة فاعلة، فكان القياس إن يدغم إياة كذا إياة كذابة، إلا أنها خففت بحذف

عينها، كما خففوا كينونته، والأصل كينونة بتجديد الياء، وضعفوا هذا القول بأن بناء كينونة أثقل، فكان التحقيق

فيه لطول الكلمة بخلافها أبيية، فلا وجه للتحقيق بالحذف، بل صفة الإدغام.

وقال | 217 أ | الإمام أبو منصور: في الآيتين نقض قول الجهمية أن الجنة والنار يغنيان في الآخرة مع أصلهما وما أعدلها فيها، لأنه تعالى نفى الخوف والحزن عن المؤمنين في الآخرة، ولو كانت الجنة تغني وما فيها من النعيم ينقطع لكان فيه خوف زوال النعم وذلك الحزن والتنغيص على صاحب النعمة، وقد قال قائلهم: "أشد النعم عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالاً"، ولأنه تعالى يخبر عن خلود الفريقين في الدارين، فإن قلت: "وهذا لا يستلزم الخلود"، عذابهما الخلود بنعيمها وعذابها لجواز بجواز أن ينقطع بعد مدة، وإن كانت أنفسها على أنه قد سبق أن الدوام غير معتبر في أصل، في أصل مفهوم الخلود، قلنا لو لم يدم ما فيها من النعيم والعذاب لكان دوام أنفسهما خالياً عن الفائدة، والخلود في الموضعين محمولاً على الدوام لما تشهد له الآيات الجليلة والسنن الجميلة والحكم الجزيلة.

﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

[سورة البقرة: 39]

إعلم أن الذين مبتدأ وما بعده صلة، وعائد أولئك مبتدأ ثان وأصحاب خبره، والجملة خير الأول وهم مبتدأ وخالدون خبره فيها متعلق به، والجملة اسمية في محل نصب على أنها حال من أصحاب أو من النار كما في قولك: "ملك الدار وهو جالس فيها"، فيها فإنه حال من الضمير في "ملك" أي ملكها في حال جلوسه فيها، وإن شئت جعلته حالاً من "الدار" لأن في الضميرين أحدهما يعود على زيد والآخر يعود على الدار، فحسن الحال منهما جميعاً لأجل الضميرين، ولو قبلنا "زيد ملك الدار وهو جالس" لم يكن الجملة حالاً إلا من الضمير المضمن في "ملك" لا غير، أذ لا ضمير فيها يقود على "الدار"، قلت: "زيد ملك الدار" وهي جديدة، لم يكن الجملة إلا في موضع الحال من "الدار" إلا ضمير فيها يعود على المغمر في "ملك"، ولو زدت قولك: "مما له" أو نحو ذلك، جاز أن يكون حالاً من المضمير في "ملك" ومن "الدار".

وكذلك الآية، لأن الجملة عندما كانت فيها ضميران جاز أن يكون حالاً منها وقف عليها ما يشابه، فإن مثلها يتكرر في القرآن كثيراً، وقد منع بعض النحويين وقوع الحال من المضاف إليه، فلو قلت: "رأيت غلاماً هند قائمة لم يجلس عنده"، لا تكون الجملة حالاً من "النار" عنده، إذ لا عامل يعمل في الحال، وأجازه بعضهم لأن لام الملك مقدرة مع المضاف إليه، فمعنى "الملك" هو العامل في الحال أو معنى الإضافة أو معنى المصاحبة.

قوله: "فالكبيرة لا تجوز على الأنبياء"²³¹⁶ المذكور في الكتب أنه لا يجوز عليهم الكفر وتعمد الكذب في التبليغ، ولم يعرف في ذلك مخالف. وأما غير الكفر والكبائر، يمنع عمداً عند الجمهور للجبائي، لكن يشترط في العمد والشهوات أن ينتهوا عنه فينتهوا عنه، وهذا بعد الوحي ما قيل، فلا يمتنع الكبائر، خلافاً لأكثر المعتزلة والمصنف لم لم يفصل هنا إن ذلك كان عمداً أو سهواً قبل الوحي أو بعده.

قوله: "ما كانت إلا صغيرة مغمورة بأعمال قلبه"²³¹⁷ خصها بالذكر لأنه لم يكن في الجنة الأعمال البدنية والتكاليف الشرعية، سوى المنع عن أكل الشجرة. فأشار إلى أن هذه الصغيرة كانت مكثرة لمجرد اجتناب الكبائر. كيف وقد انضمت إليه أعمال القلب؟ لكن جرت عليه ما جرى تعظيماً لشأن الأنبياء، ولهم من الله لمكان لا ينبغي أن يصدر منهم. تركوا الأولى، فكيف ترك المأمور به؟ فكان في ذلك لطف لهم بالزجر عن المعادة، وللأمة بأن الأنبياء مع فخامة قدرهم يؤخذون بذلك. فكيف بحال من انهمك في المعاصي؟ فلا يكون هذا ظلماً حينئذ، عدا عدله مصلحة.

وحاصل ما ذكره البعض أنه جعل بذلك من الظالمين، والظالم ملعون، والثالث أنه اسند اليه العصيان، والفيء والرابع لعنة التوبة وهي الرجوع عن الذنب، والخامس الاعتراف بأنه قاصر، لولا مغفرة الله إياه، من يكون لا كبيراً، والسادس أنه لو لم يذنب لم يجري عليه ما جرى.

²³¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (129/1).

²³¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (130/1).

فأجاب بوجوه أربعة، كل منها جواب عن مجموع الوجوه الستة:

الأول: أن ما ذكرتم من الوجوه عند صدور الكبيرة عمداً، لكن لا نسلم أنه نبي، حينئذ، امتثل النبوة بدونها، وقد عرفنا جواز وقوعها قبلها.

الثاني: إن سلمنا أنه ارتكب المنهي عنه في نبوته، لكن لا نسلم أنه عاص، لأنه في نهي التحريم، وهنا للتنزيه، فإذا كان للتنزيه، لم يكن حراماً حتى يكون في ارتكابه عفوًا. وأن لا نسلم أن كان ظالماً ملعوناً، وإن كان خاسراً من يكون الكبير بل الظالم الذي يستحق اللعن هو الظالم لنفسه بارتكاب ما هو حرام | 217 ب | لا يترك الأولى، وكذلك الخاسر، إنما يكون ذا كبيرة إذا كان خسارته بارتكاب المعصية، وليس كذلك، بل يترك الأولى، وأن المراد بالعسان الضلال عن المطلوب. ويألف آية الخبيثة، حيث طلب الخلود بأكل الشجرة، فالتقى عليه بالعفوان مع صغر ذلته تعظيماً لها وزجر لأولاده عنها، وأن المراد الأمر بالتوبة بتدارك ما فات عنه من النعيم والكرامة، لا لوقوع المعصية، وأن ما جرى عليه معاقبة له على ترك الأولى، لا على ارتكاب الكبيرة، ووفاء لما قاله للملائكة قبل خلقه، وهو قوله: "إني جاعل في الأرض خليفة"، فإنه يقتضي أخراجه من الجنة، والا لما يكون خليفة في الأرض، وقد عرفت قبل أن الأخراج على ذلك الطريق فيه مصالح كثيرة وزواجر عظيمة.

الثالث: إن سلمنا أن النهي للتحريم لكنه لا نسلم، إن فعله عمداً بل ناسياً لقوله "فنسي" أي العهد، ولم يعين به حتى غفل عنه ولم يجد له غرمة وثباتاً على الأمر حتى وقع الاذلال والتقير، ولما ورد عليه أنه له كان كذلك لم يعاقب عليه، لأن الناس غير قادرة على الرعاية والعمل، ولقول السلام رفع العلم، رفع العلم عن ثلاثة ومن الناس دفعه بقوله "ولعله وإن حط"، لكنه عوقب بترك التحفظ عن أرباب النسيان، ولما ورد عليه أن ترك التحفظ متحقق في نسيان المسلمين مع أنهم لا يعاتبون دفعه بقوله "ولعله وإن حط عن الأمة"، لم يحط عن الأنبياء، كما ورد أن يؤخذون بمثاقيل الذر وسمي معفية وغواية تحذير أو الظلم والتوبة على التأويل المذكور.

ثم أجاب بمنع كونه معاتبة على ترك التحفظ، بل لما قدر الله تناول سبباً وقع عطل المسبب عند حصوله، والسبب أن وقع نسيان لا على المؤاخذه، كما ترتب على تناول السم الهلاك وإن كان نسياناً، ولما ورد المنع على كونه نسياناً بقوله: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا﴾ [الأعراف: 20] وقاسمهما، إذ يدل على تذكيره بتذكير إبليس ودفعه بأنه ليس فيهما ما يدل على أن تناول في تلك الحالة، بل لما أورث ما له مثلاً. طبعاً لما ذكر في تناول من العوائد، ثم أنهم تناولوا مراعاة لحكم الله إلى أن نسوا ذلك فحمله الطبع عليه.

الرابع: إن سلمنا فعله حال النبوة للتحريم، وأنه فعله عازماً، لكن لا نسلم أنه ذنب ومخالفة بلا أن عليه أنه أقدم سبب اجتهادي أخطأ فيه، فإنه ظن أن النهي للتنزيه، وإن قوله: ﴿فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: 52] يراد به بحسن له لحظة بترك الأولى، أو أظن أن الإشارة إلى شجرة شخصه معنية، وكان مراده تعالى النهي عن النوع، ورده ابن الكمال بقوله: "﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: 20] لأنه صريح في أنه كان الإزال في المنهي عنه"،²³¹⁸ وهو مرفوع بأنه يجوز أيضاً أن يكون إشارة إلى النوع، ولما ورد عليه بأن المخطئ والاجتهاد معذور، فكيف جرى عليه ما جرى، دفعه بأنه لبيان فضاة الخطيئة ليجتنب أولاده عن أمثالها.

﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾

[سورة البقرة: 40]

حاصل ما ذكره البيضاوي هو ان الله تعالى، عندما ذكر دلائل التوحيد بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21] إلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22]، ودلائل النبوة بقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: 23]، ودلائل المعاد بقوله: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24]، وبعد تعداد تلك الدلائل الثلاثة تعداد النعم العامة لجميع بني آدم المذكورة بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 28] إلى هنا.

²³¹⁸ تفسير ابن كمال باشا، (159/1).

تقرير تلك الدلائل يؤكد أن هذه النعم تقرر الدليل على التوحيد من حيث أنها أمور حادثة لا بد لها من محدث منفرد بوجود الوجود وصفات الكمال، ومن حيث أنه عليه السلام أخبر من أحوال آدم وحواء ما وقع لهما من الحوادث والجزئيات التي لا يتفق عليها إلا من له المعرفة بالكتب الإلهية، فهي مذكورة فيها، وهو صلى الله عليه وسلم نشأ بين أظهر أطهر قوم أميين، ولم يعرف بالاختلاف إلى أحد من أهل العلم، ولم يكن له معرفة بالأنس الذي بها ذكرت القصص في كونهم، ولم يقترب عن وطنه اغتراباً يمكن التعلم في تلك المدة، ولم يوجد النكير ممن له معرفة المعرفة بالكتب في شيء ما أخبر به، فدل ذلك على أنه علم علماً من طريق الوحي من الغير اليه، وقت قرر دليل المعاد من حيث أن تلك النعم مشتملة على خلق الإنسان وأصولهم، فإنه في الأصل كانت أجساماً لا حياة لها عناصر عذبية واختلاطاً ونظماً ومضغاً مخلقاً وغير مخلقاً، ثم أحياء بخلق الأرواح وعلى خلق ما هو أعظم من ذلك، وهو خلق ما في الأرض وخلق السماوات، ولا شك من قدر على خلق هذه الأمور | 218 أ | أبداً قادر على خلقها أعاد طلب أهل العلم والكتاب منهم، أي من بني إسرائيل، أي من كان جامعاً لفضيلتي العلم والإيمان بالتربية من بني إسرائيل الذين كانوا في زمن النبي عليه السلام، وأمرهم أن يذكروا نعم الله عليهم ويعرفوا بعهدي، ويوفوا بعهدي في اتباع الحق واقتفاء الحج، ليكونوا أول من آمن لمحمد وما أنزل عليه، ولا يكونون أول. ومن يظهر تخصيص الخطاب بعلماء اليهود، وأن الجهال لا يعتدى بهم، فلا يكونون أول الكفار، ففيه استمالة لقلوبهم، وتحريض لهم على أدائهم، وتوبيخاً وتحذيراً على اعتراضهم عنه، وكسراً لعنادهم، وحثاً على الوفاء، وبث الروح فيهم لكي يكونوا أئمة في الإيمان به عليه السلام وبما أنزل عليه.

وقال بعض أرباب النظم: انتظامه يحتم قصة أدوائه، وعد متبعي الهدى بالجنة ومخالفة بالعقوبة، وحسب في هذه الآية على الوفاء بعهدده، وهو الإيمان به والطاعة، ليوفى بعهدهم، وهو إدخال الجنة، فقال: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: 40]، وانتظامه بتمام قصته عليه السلام. إن الله عدد علينا نعمه على أنبيائه، وعدد على بني إسرائيل على آبائهم، وانتظامه بما قبله قصة آدم انه قال: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 27]، ثم

أمر ههنا بالوفاء بعهد الله. وأين أحد الأسماء العشرة التي أسكنت فأوها، وحذفت إعجازها، وعوض عنها همزة الوصل، فابتدأ بها، وهي: اسم وافت وابن وابنة واثيم وامرؤ وامرأة واثنان وا وايمن في القسم، واختلف في أن لام الابن واوا وياء، والصحيح الثاني لذلك اختاره قدس سره حيث جعله مأخوذاً من البناء، وهو يأتي من بني يبنى مثل رمى يرمي، فسمى أبناء لكونه مبنياً عبيه، ولكونه مأخوذاً منه ينسب به المصون إلى صانعه بأن يجعل ابناً له أو بنتاً، ويجعل الصانع أباً له، فيقال لصانع الحرب أبو الحرب فيجعل الحرب أمباله، ويقال لنتيجة الفكر "نبت الفكر"، ويجعل الفكر أباً لها، وأشهر بايراد المثال متعددًا إلى أن نسبة المفر لصانعه قد يكون بإضافة الصانع إليه كما في المثال الأول، وقد يكون بالعكس كما في المثال الثاني.

واختار الجوهري الثاني، حيث قال: "والابن أصله بنو والذاهب منه كما هو الذاهب من أب وأخ، لا تقول في مؤنثه بنت وأخت ولا يرى هذه الهاء ملحق مؤنث إلا ومذكره محذوف الواو ولفظ بني منادى مضاف وعلامة نصبه لأنه جمع مذكر سالم لابن. وحذفت نونه للإضافة وأصله بنين. والبنون يطلق على الذكور والإناث من الأولاد إذا اجتمعوا. وأسراء المجرور إضافة بني إليه. ولا للعالمية والعجمة ولذلك فتح في مواضع الجذ، وهو لقب يعقوب النبي عليه السلام لكونه على من يشعر بمدحه بملاحظة معناه الأصل وهو صفوت الله أو اعبدوا الله، فإن أبلغتهم بمعنى العبد وقيل بمعنى الصفوة وقيل بمعنى الصفوة بل هو الله وهو مركب تركيب الإضافة مثل عبد الله وقال الفعال إن أسرابا العبرانية بمعنى إنسان، فكأنه قيل رجل الله وقيل كسرى مشتق من الأسرى، فمعناه إلى قوة الله وقيل لأنه أسرى بالليل مهاجراً إلى الله وقيل لأنه أسرى بالليل جنباً كان يطفأ يبرح بيت المقدس. فعلى هذا يكون الاسم عربياً، وبعضه اعجمياً، وقد تصرفت العرب بلغات كثيرة، أفصحها لغات القرآن، وعلى القر الجمهور وقرا اسرائيل بياء بعد الالف من غير همز، واسراء ال بهمزة بعد الالف بدون ياء، واسراء بهمزة مفتوحة، واسرائيل بهمزة مكسورة بين الراء واللام، واسرالف محظى بين الراء واللام.

قال ابن الجوزي: "وليس في الأنبياء من له اسم إلا إن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فإن له أسماء كثيرة ذكرها في كتاب شهوم الآثار"، وقد قيل في المسيح أنه اسم علم لعيسى عليه السلام غير مشتاق، وقد سماه الله روحاً وكلمة، وكانوا يسمونهم أبيل الأيلين، ذكره الجوهري، وذكر البيهقي في بلاء ابن عن الخليل ابن أحمد خمسة من الأنبياء ذو اثنين: محمد وأحمد نبياً، وعيسى والمسيح وإسرائيل ويعقوب ويونس وذو النون والياس وذو الكفل.

قال القرطبي: "قد ذكرنا أن لقبي أربعة أسماء، وأما نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فله أسماء كثيرة بيّناها في مواضعها". وقال بعض العارفين: "رب بني إسرائيل بذكر النعمة وأسقط عن أمة محمد إلى ذكره، فقال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: 152]، ليكون نظراً لأمة من النعمة إلى النعم، ونظراً لأمة محمد من المنعم إلى النعمة". وقال سهل بن عبد الله: "أراد الله أن يخص أمة محمد صلى الله عليه وسلم | 218 ب | بزيادة على الأمم كما خصّ نبيهم عليه صلوات الله وسلامه بزيادة على الأنبياء، فقال للخليل: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75]. وقطع سرّ محمد ورؤيته عما سواه، فقال: ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: 143]، وقال لأُمته: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: 152]، وقال لبني إسرائيل:

﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾

[سورة البقرة: 40]

قوله: "وذكرهم النعمة أن لا يخلو بشكرها"²³¹⁹ الذكر والذكر، بكسر الذال وضمها، بمعنى واحد، يكونان باللسان وبالجنان، وقال الكسائي: "هو بالكسر للسان وبالضم للقلب". فصدر المكسور الصمت، وضد المضموم النسيان، وبالجمل فالذكر الذي محله القلب ضده النسيان، والذي محله اللسان ضد الصمت. سواءً قبل أنهما بمعنى واحد لا، فسواء حملها هنا على الذكر اللساني أو الجنائي على ما هو اللائح من كلام المصنفين والظاهر،

²³¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (1/130).

فإن يكون غير الشكر عليها، ففي كلامهما إشارة إلى أن المراد الشكر عليها والقيام بحقها والأمر بذكرها إيماناً إلى أنهم وإن كانوا يعرفون ذلك ويعتقدون به، ولا يغيب ذلك عن قلوبهم وألسنتهم، إلا أنهم لما لم يشكروها حق شكرها صاروا كأنهم نسوها وغائب عن قلوبهم، فأمرُوا بتذكرها تذكيراً لهم على ترك شكرها ومخالفتها حكم منعمها، وإشعاراً بأنها من النعم الجسام التي لا مانع للعاقل عن القيام بشكرها إلا الغفلة عنها.

قوله: "وأراد بها ما أنعم بها على آبائهم مما عد عليهم"²³²⁰ هذا مع حسن، حيث يكون لانتظام هذه الآية بما قبلها حينئذٍ وجهًا واضحًا، فإنه تعالى لما عرض بهم من أول هذه السورة إلى هذا الموضع مرارًا متعددة، وأعادوا ما أنعم به على كافة البشر من نعمها العامة، التي من جملها تكريم آدم بأنواع التكريمات وأنكر، وقبح حال من يكفر بالله الذي أنعم بمثل هذه النعم، ثم خاطب الكل بقوله: ﴿فَإِذَا يَأْتِيَكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38]، وهذا الخصوص بالخطاب من بين المخاطبين بدل خطاب العام، حسن الموقع، إحدى حدود من حيث أنه نعمة الهدى، وتمكنوا من الانتفاع بأعظم الجدوى والنعمة العظمى، وعلى بعثة من أرسله رحمة للعالمين، وفي وقت اختلافهم وتغيرهم الكتاب وفي وقت فترة الرسل، وكان في طاعة نجاحهم من شدائد الدار، وكانوا يستحقون به على الذين كفروا، وقد خص أسلافهم من جلائل النعم بما لم يظفر به أحد من طوائف الأيام، وأمرُوا بتذكير هذه النعم وأداء شكرها حتى يكونوا ممن أدى شكر سوابق النعم، ولو قام بواجب ما عليه من عبادة خالقه وخالق الفائضة عليه، لكن في هذا الوجه تكلف برفع الجمع بين الحقيقة والمجاز في قوله "عليكم"، حيث أريد بهما أنعم به عليهم وعلى آبائهم بحمل قول: "التي أنعمت عليكم" على قول: "وعلى آبائكم"، ويجعل الخطاب لبني إسرائيل الحاضرين والغائبين بتغليب الحاضرين منهم على الغائب، أو يجعل النعمة على الآباء نعمة على الأبناء.

²³²⁰ الزمخشري، الكشاف، (130/1).

فذكر تلك النعم من حيث أنها نعمة عليهم، يصل بنا إلى معانٍ أخرى، حيث أنها نعمة على آبائهم، ولهذا التكلف فيه، لم يختره البيضاوي بل اختار أن يكون المراد ما أنعم به على جميع البشر من خلقهم، أحياءً قادرين، ومن خلق جميعاً في الأرض، ثم تسوية السماوات السبع لينتظم جميع ما يصلح به أمور معاشهم ومعادهم، إلى غير ذلك من النعم الشاملة. فالخطاب، إن كان حاصلاً لبني إسرائيل، لكوهم مقصودين بالتذكير، من حيث أن هذه الصورة أول ما نزلت بالمدينة، وقد آمن من أهلها من آمن، ولم يبق إلا معانئ اليهود الذين نعم الله عليهم وتركوا شكرها، إلا أن الجميع، الناس، يشاركونهم في حكم هذا الخطاب، وهو وجوب ذكر نعمه تعالى عليهم، لما رزقوا من فنون النعم التي لا تحصى. وعندما ورد عليهم أن يُقال إذا أوديت بالنعمة نعمة العامة لكل البشر، فلما قيدها بهم، حيث بقوله "التي أنعمت عليكم"، دفعه بقوله لأن الإنسان غيور، ومحصوله أن المقصود من تذكير النعم لاستمالة قلوبهم، وحملهم على أداء شكر تلك النعم باطاعة المنعم فيما أمر به ونهى عنه. وهذا غاية إذا لحق باعتبار وصولها إليهم، مع قطع النظر عن حصولها لغيرهم. فإن هذه الملاحظة مع كون النعمة محبوبة عندهم حتى عن النعم والشكر لله، بخلاف ما إذا لو لاحظت متجهة عمومها، فإن هذه لكون الإنسان مجبولاً على الحسد والغيرة، يجلب الله سخطاً على ربه، وحسداً على عباده.

وقال ابن الكمال: "إضافها إلى ذاته | 219 أ | أولاً، ثم أسندها إليه تعظيماً لها، ثم قيدها بهم هزاً لهم، وحثاً لطباعهم المجلولة على حبها على القيام بشكرها. وأمّا ما قيل: لأن الإنسان غيورٌ حسودٌ بالطبع، فإذا نظر إلى ما أنعم الله تعالى على غيره حملاً الغيرة والحسد على الكفران والسخط، فإنما يصلح وجهاً لعدم تقييدها بغيرهم، وهو بمعزلٍ عن هذا المقام؛ لِمَا عرفت أن المطلوب القيام بالشكر لا مجرد الذكر".²³²¹

وأنت خبير كما يصلح وجهاً لعدم تقييدها. بغير بغيرهم يصلح لتقييدها بهم بالاعتبار الذي قارناه، بل هو راجع إلى ما ذكره من حديث "هل فلا وجه لتسليم ذلك" ومنع هذا أو التي انعمت صفة النعمة والعائد محدود.

²³²¹ تفسير ابن كمال باشا، (160/1).

فإن قيل من شرط حذف عائد الموصول إذا كان مجروراً، أن يجري الموصول بمثل ذلك الحرف، أن يتحد متعلقوها وهنا فقد فقد الشرطان. فإن الأصل "التي انعمت" هو الجواب، أنه أما حـف بعد أن منصوباً بالحث، حرف الجر ارتفاعاً فبقي وهو نظير: ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾ [التوبة: 69] في إحدى الأوجه، وعليكم متعلق به، وأوتي على دلالة على شمول النعمة لهم. والنعمة اسم لما ينعم به، وهي شبيهة بفعل بمعنى مفعول، نحو ذبح ورعى. والمراد بها الجمع لأنها اسم جنس، والنعمة المنفعة المعمولة على جهة الإحسان إلى الغير. وقيل: المنفعة الحسية المعقولة على جهة الإحسان إلى الغير. ونعم الله غير متناهية بحسب الأنواع والأشخاص، إلا أنها متناهية بحسب الأجناس. وذلك يكفي في التذكير الذي يفيد، وقرأ بها وبفتح الدال المشددة والأصل. اذكروا واقلبت التاء، والأقرب المخرج بينهما، ثم يجوز كل الإدغام بجعل الدال دال، والدال نظراً إلى اتحادهما في المجهولية. ويجوز البيان أيضاً نظراً إلى عدم اتحادهما في الذات. وفي الأساس يظهر افتعال مع الدال والذال والراء، وجوباً وأكثر، في المهملة واذكروا واذكر. وقرأ نعمتي باسكان الياء، فإن ياء المتكلم منها ما اجتمعت السبعة على تسكينها نحن. فمن تبعني فانه مني، ومنها ما اجتمعوا على فتحها. نعم. بلغني الكبر، وقرأ باساطها، مم درجة الانتقاء الساكنين الباء والآخر واللام في اللاتي لسقوط الهمزة، وهو مذهب من لا يحرك المكسور ما قبلها.

﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾

[سورة البقرة: 40]

العهد يضاف إلى المعاهد لأنه نسبة بينهما بمنزلة مضافة، تارة إلى الفاعل وتارة إلى المفعول. ولا خفاء في أن الفاعل الموفى. فإن أضيف إلى الموفى عهدي، ومن أوفى بعهدي فهو مضاف إلى الفاء، وإن أضيف إلى غيره مثل "أوفيت بعهدك" فيإلى المفعول. نسي الموضعين يكون الإضافة إلى المفعول، ولا يستقيم غير هذا، إذ لا معنى لقولك "أو في انت بما عهد اليه غيرك" إلا ان يكون العهد بمعنى المعهود اليه والموفى به. فإذا قيل "أنت بما عهد اليك أبوك" وأريد أفعـل ما أمرك ووفاك به أبوك، كان المعنى حسناً وكلاماً مقبولاً. فنظر المصنف إلى الأول المشهور فجعل الإضافة في الموضعين إلى المفعول. فلذا قال: "بما عاهدتوني عليه" وهو الطاعة، و"ما عاهدتكم عليه" وهو

الثواب. فيكون العهد في بمعنى المعاهد عليه، فإنه تعالى إذا شرط على العبد في تكفير سيئاته وإثباته بالجنة أن يؤمن ويعمل صالحا وقبله العبد فقد جرى بينهما معاهدة، والمعاهدة عليه مختلف من جانبها، فإنه من جانبه التذكير والإثابة، ومن جانب العبد قبول الشرط والالتزام ووفاء العبد بما عهد عليه من جانبه، أن يحقق ما التزمه بقلبه ولسانه، بأن يوفقه في الخارج، وكذلك وثائق الله بما عهد عليه من جانبه، أن يحققه وتوقعه فيه. فقوله: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ﴾ [الفتح: 10] من الآيات الثلاث أمثلة لإضافة العهد إلى الله، إضافة المفعول به ليحمل عليه: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ [الإسراء: 34] لا استشهاد. ويُفسر في أن المراد بالعهد الإيمان والطاعة، على ما ذهب إليه بعض الشارحين ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: 12]، ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: 12]، ﴿وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [المائدة: 12]. وقد يكون المعاهد عليه من الظاهرتين شيئًا واحدًا، كما إذا تعاهد اثنان على سفر ونحوه، ولا يختلف المعنى في مثله بإضافته إلى العهد وإلى والمعاهد، نظر البيضاوي إلى الثاني، فأجاز أن يكون الأول مضافًا إلى الفاعل، والثاني |219 ب| إلى المفعول سيكون العهد الأول بمعنى الوصية والثاني بمعنى الوعد، إنها معاهدون إلى معهود لهم بحسن الإثابة على حسناتهم، وقوله بنصب الدلائل وإنزال الكتب من قبيل النشر المرتب على قوله بالإيمان والعمل الصالح، إذا مدخل لنصب الدلائل الفعلية في الأحكام العملية عند الأشاعرة. فإن لا يثبت إلا بالشرع بخلاف الأحكام الاعتقادية، مثل الاعتقاد بوجوب الصانع ووحدانيته وصدق رسوله، فإنه لا يتوقف على الشرع اتفاقا، بل الفعل كاف في تحصيلها. فإنه لما شرف بني آدم بالفعل وركز في عقولهم حججًا دالة على هذه المطالب، ومكنهم من الاستدلال بها عليها كأنه وصاهم ونفاها عنهم كما وصاهم بها وبالأحكام العملية.

بالنسبة للدرر وبيان الكتب، فإن الشرع كافل بالأمرين جميعاً، وأفاد أن الوفاء بكل واحد من العهدين، أحدهما وصاهم من الإيمان والطاعة والآخر ما وعد لهم من حسن الإباءة عرضاً عريضاً. فأول مرتبة من مراتب المكلف بإظهار الشهادتين، ويقابله من الله حقن الدماء والأموال.

وآخر مراتب المكلف ما يكون من أولياء الله من حفظ النظرات والخطرات من الالتفات إلى غيره تعالى، ويقابله من الله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وبين مبدأ وفاء المكلف ومنتهاه وثنائ كثيرة يقابلها من الله مثوبات وتكريمات، وما ورد في الروايات المختلفة في بيان وفاء المكلف وما يقابله من وفاء الله.

فمن قبيل تمثيل العام ببعض احتمالاته، لما ذكر أن بين مبدأ كل واحد من وفاء المكلفين، ومنتهاه أمور متوسطة من لوفاء المكلف لكل واحد من تلك الوسائط ما يقابله من وفاء الله على حسب ذلك. ولما كثرت الأمور المتوسطة بين بينها اختار كل واحد ما شاء، ولذلك قيل أيضاً: "واوفوا بعهدي في مجاهدة أنفسكم، اوف بعهدكم في معونتكم عليها، اوفوا بالعهد في إصلاح دنياكم، اوف بعهدكم في عقباكم، اوفوا بعهدي في إصلاح سرائركم، اوفوا بعهدي في إصلاح ظواهركم، أجيئوا فيما قلت لكم "افعلوا" ولا تفعلوا، أجيئكم فيما قلت لي "افعل" ولا تفعل، كما قال "أجيب دعوة الداعي إذا دعان"، واوفوا بعهدي الذي قبلتم يوم الميثاق، اوف بعهدكم ضمنتم لكم يوم الطلاق، اوفوا بعهدي ان لا تؤثروا علي غيري، أوف بعهدكم في أن لا أمنع عنكم خيري، اوفوا بعهدي في استدامة عرفاني، اوف بعهدكم في ادامة احساني، اوفوا بعهدي في القيام نحوي بخدمتي، اوف بعهدكم بقبولها لها منكم، اوفوا بعهدي بحسن المجاهدة، اوف بعهدكم بدوام المشاهدة، اوفوا بعهدي بصدق المحبة، اوف بعهدكم بكمال القرية، اوفوا بعهدي في دار الحجة على ضفرت الخدمة، بشد نطاق الطاعة، وبذل الوسع والاستطاعة، اوف بعهدكم في دار القرية، على بسط الوصل بادامة الانس والرؤية، اوفوا بعهدي بقولكم، اوف بعهدكم بجوابكم، اوفوا بعهدي بحفظ الوفاء، اوف بعهدكم بادامة الصفا".

ثمَّ إنَّ الوفاء مراعاة العهد والقدر، تضييعه كما أنَّ الإيجاز مراعاة، والأخلاق تضييعه، هو الوفاء. والايجاز في الفعل كالصدق في القول والقدر والأخلاق، كالكذب فيه، ووفى وأوفى بمعنى. والصحيح أنَّ أوفى أبلغ. فإنَّ كلَّ متشعبة بمعنى ثلاثي أبلغ، وقرأ أوف بالتجديد. وأبلغوا أوف بالتحقيق فكأنَّه قال أوفى بعهدي. أبلغ في توفيتكم فهو ضمان من الله أن يعطي الكثير عن القليل كقوله تعالى "من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها"، مع أنَّ بناء الفعل قد يكون لتكثير الفعل إن صلح نحو الطوف، وقد يكون لتكثيف المفعولات: ﴿وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابُ﴾ [يوسف: 23]، وقد يكون للفاعل نحو موته البهائم، وإطلاق العهد على وعد الله من مجاز المقابلة على خذ جزاء سيئة سيئة، والعلامة وأن وعده لا يخلف الملتزم كالعهد والموثق، أي أحكام من شأنه أن يراعى كالوصية واليمين. فإنَّ التوصية بالشيء هو توفيقه كذا اليمين على الشيء، فالعهد مطلقه هو الموفق، وإثما تتغير معناه بالصلوات، فإنَّه إذا استعمل بإيلاء كما في عهدي اليهم بالآيمان كان معناه وصاهم به، وإذا عد بمن؟ كان بمعنى الاشتراط يقال استعهد منهم.

﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾

[سورة البقرة: 40]

قوله: "فلا | 220 | تنقضوا عهدي"²³²² تخصيصاً بالنظر إلى السياق، والأولى التعميم فيما يأتون ويظهرون فيدخل نقص العهد أولاً قوله، وهو من قولك زيداً أوصيته، حاصل كلامه إذا مثل زيد ضربت يكيد الاختصاص، كما في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5]، فإذا نقل إلى باب الاغمار على شريطة التبخير ضربته، ودلت القرينة على المحذوف مؤخراً، كان أو كذا في الاختصاص، إذ الاثبات اللاحق يعتبر على وجه الاختصاص بقرينة كونه تفسير السياق وإن لم يكن فيه من أدوات الحصر شيء، وقد يؤكد الاختصاص بدخول الفاء على الفعل نحو "فاعبد فاعبده"، وبذلك فلتفرحوا، أي إن كنت عائداً فالله فاعبدوه، وإن فرحوا الشيء فليحسوها بفرح وعليهما

²³²² الزمخشري، الكشاف، (131/1).

نحن فيه، أي مهما يكن من شيء فأياي فارهبوا فارهبوني، فيتأكد الاختصاص بالتعليق بالشرط العام، أعني وقوع الشيء ما فيكون أؤكد من الأؤكد خفيفاً، ثم حذف عامل "أياي" للدلالة الثانية عليه، لما حذف واقيم هو مقامه، ادخل الفاء عليه لأنه لا بد من الدلالة على الجزاء ولم يدخل على معمول المحذوف لكونه عوضاً عن الشرط المحذوف، والفاء لا يدخل الشرط، فكذا على ما هو عوض عنه، وإنما قلنا بالتعويض للاتفاق على كون خبر المحذوف مشغولاً بشيء وهو الجزء الجزائي كما في "أما زيد فقائم"، أصله مهما يكن من شرف لي حدثاً، الشرط شغل جزء بجزء، وهو زيد بأن قدم على أظهرت إلى الخبر ودعي به حتمًا أيضًا. وهو وسط الكلام، فإنه لو تقدم جزء الجزاء لوقعت في أول الكلام، فورد عليه أن هذا لا يصلح أن يجعل من باب الاغمار على شريطة التدخين، مثل زيدا، لأن الفعل المشمول بالضمير لا ناصية لهذا الاسم على تقدير التسليط لامتناء توسط الفاء بين المفعول والفعل فينبغي أن يحمل على أنه مثله في كون الاسم منصوبًا بفعل مضمر يدل عليه المذكور، كما في باب الاغمار، وأجيب بأنه منقوب بمثلي ربك فكبر وهو كثير بالكلام من غير كلاب في أن المنصوب مفعول الفعل، إن التاء في الحقيقة داخلية في الائم، أي ما يكن، فربك فكثير وإنما خلفت إلى الفعل ليقع الاسم في الموضع الشرطي كما في. وأما زيد فاضرب، ولهذا اتفقوا على أن في مثل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما. لولا اتفاق القضاة على الرفع لكان في صور الادمار على شريطة التفسير التي تختار فيها النفط.

ثم، تأخير الفعل في مثل: ﴿بَلِ اللَّهِ فَاغْبُدْ﴾ [الزمر: 66]، ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: 3] ظاهر وفي مكر زيدا هبته مفوضًا إلى قرينة المقام. وأما في مثلي ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [البقرة: 40]، مما دخلت الفاء، سيعدر مؤخرًا التنبيه ليقع الاسم موقع الشرط ويكون "أياي فارهبون" بمنزلة ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: 3]. ثم خلفت الفاء بعد حذف الفعل إلى المفسر، ولا فيه دلالة على الاختصاص البتة، حيث جعلت رهبة لازمة لمطلق الرهبة بأن قدرت أن كنتم ترى شتى، "فأياي ارهبوا"، وكذا سائر الأمثلة. وقيل لأنه لولا لو لم يقيد الفعل مؤخرًا، لزم في الكلام تفسيرًا آخر، وهو جعل الضمير المتصل منفصلاً، وهذا مع أنه يعارض بأن الأصل التقديم العامل لا يطرد في مثل

"زيد" و"الضوي" و"الله فاعبدوه" ونحو ذلك من الأسماء الظاهرة. وحاصل كلام السكاك أن الفاء عاطفة لا يقدح فيه الهاء، ولأنها لعطف المحذوف على "أوفوا"، وهي لعطف المذكور على المحذوف، فورد عليه أن بين المعطوف والتفسير تنافياً، إذ الأول يقتضي التقى بين المعطوفين، والثانية الاتحاد. وأُجيب بأنهما متغايران شخصاً، لأن مدلول الكلام يرهب بعد رهبته، فالرهبة المستفادة من "فارهبون" بعد الرهبة المستفادة من "اياي فارهبون"، أو لأن الأول بطريق الاختصاص والثاني بدونه ومتحدّاً نوعاً ما يصح العطف نظراً إلى الأول والتفخير نظراً إلى الثاني.

وأنت خبير بأن هذا كله ذهاب عن قصد المصنف، وهو ظاهر، بل عن قصد السبيل، إذ ليس معنى "اياي فراغبني" على تعدد الرهبة، ولو كان مثله، لم يكن من تأكيد الاختصاص في شيء، واجتماع حرفي. والعطف في "وربك فكبر" لازم فالأوجه أن يُقال لا وجه عاطفة مستقبلية، إلى تعشفات كثيرة مع ظهور الجزائية الموافقة لمقصود الكلام.

ويُقال الثقاب منهم من حاول التوفيق بين كلامي الشيخين ذاهبا إلى أن مراد السكاكي أن الفاء | 220
 ب | عاطفة في الأصل، لا في الحال، يعني أن الفاء العاطفة، التي كانت في الفعل قبل الحذف، زحلقنت إلى المفسر وجعلت جزائية بعد حذف الفعل. وأنا أذكر كلامه لتعرف حال هذا التوفيق، وذلك أنه قال شرطاً: "بأي حرص كان تقدم مطبوعاً ثم استشعر أنه لا، لا، انعدم في عليك ورحمة الله السلام". فأجاب بأنه عديم النظير، مع ذلك، ولم يسوغه إلا بنية التقديم والتأخير، واستشعر أنه لا ذكرى المتبوع في نحو أي فرهبون. فقال: "وأما نحو قوله عز وجل اياي فارهبون، فإنما صاغها لكون المعطوف عليه في حكم الملفوظ به". لكونه مفسراً ذات تقدير، يذهبون، ولاجل هذا الاعراض في كلامه معدل البيضاوي إلى ما ذكره من أن هذا أكد في افادة الاختصاص من اياك نعبد لما فيه من تقديم المعمول على العامل المفيد للاختصاص من تكرير المفعول المقيد للتأكيد، ولا أن ليس للاختصاص إلا تأكيد على تأكيد ويتقوى بزيادة تأكيد إلى محالة تقديره على ظاهره عبارته: "ان أصله ارهبوني اياك" على أن الثاني يدلّ فقدم المفصل للاختصاص فصار منفصلاً والثاني المنفصل فصار متصلاً أو قدم الثاني

لذلك لما قالوا في قولك: "أنا قلت"، أن الأصل قلت أنا، على أن الثاني تأكيد تقدم للاختصاص، ولا يخفى ما فيهما ويمكن أن يكون معنى الكلام لما فيه مع التقديم من تكثير المفعول أي ذاته باعتبار ذاته بدون اعتبار وصف المفعولية لذلك الفعل فيدل على تكليل الفعل العامل فيه لا محالة فيكون وهو كلامه كما في كلام.

وأفاد ابن الكمال: "والرهبة: خوفٌ مع تحرُّزٍ واضطرابٍ، ولتضمُّنه الاحتراز اختبرت على الخوف؛ لأن المقام مقامُ الحثِّ على التحرُّز عن نقض العهد وحذف الياء من ﴿فَارْهَبُونَ﴾ لدلالة الكسرة عليه، وكون الفواصل كالقوافي"²³²³ وقيل: "بالرهبة الانفراد بالقدرة"، وقيل: "اخشوا السلطان وقدرتي"، وقيل: "اخشوا عذابي ونقمتي"، وقيل: "اخشوا نقض عهدي وكتمان بعث النبيين". وقال ابن عباس: "ان أنزل عليكم من العذاب ما أنزل على من قبلكم". وذكر البعض تضمن الآية فوائداً منها أن المؤمنين إن لا يخافون أحداً إلا الله. وأقول: "ولا يرجو أحدٌ إلا الله" للاشتراك في الواو وهي القدرة الكاملة والعلم المحيط. فهو الضارُّ النافع بالحقيقة فيجب أن يوفى بالعهد خوفاً ورجاءً.

﴿وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 41]

ما بمعنى "الذي" والعائد محذوف. ما الذي أنزلته أو مصدره وموقع المفعول إلى المنزل، مصدقاً حالاً مؤكدة، لأنه لا يكون إلا كذلك صاحبها ماء، والعامل "أمنوا" أو الضمير المحذوف، والعامل "أنزلت" وبالمَنْزِل العامل ومصدريته وغير واقعة المفعول، ولما معكم من تمامها، أي بإنزال لما معكم. وصاحب الحال، ما المجرورة باللام قدمت عليها، وإن كان صاحبها مجروراً، لأن الصحيح جواز تقديم الحال المجرور بحرف عليه. الأول هو الوجه، ولما ورد أن يقال "إن هذا في عهد الله الذي أمر بالوفاء به" فيكون أمر به بعده تكراراً، ودفعه البيضاوي بما حاصله أنه أفرد بالأمر به على طريق عطف الخاص على العاقل، مثل قوله: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ

²³²³ تفسير ابن كمال باشا، (161/1).

وَمِكَالٌ [البقرة: 98]، تنبيهًا على شرفه من حيث أنه طاعة مقصودة في نفسه معتبرة بذاته، لا يتوقف صحته واعتباره على شيء من الطاعات، بل عمدة، أي يعتمد عليه صحة سائر الطاعة واعتبارها وأنها من فروعه وثمراته.

ولما كان أصلاً مقصوداً بالذات من التكليف ودعامة للوفاء بالعهد، صارت أنه أمر مغاير للعهد، للعهد المأمور بإيفائها بحيث لا يكون مأموراً به عند الأمر بابقاء تلك على العهد. فلذلك أمر بهما الأمر بابقائها، والعمدة فلذلك أمر بهما يعتمد عليه الشيء. قال "عمدت الشيء"، فاتعمد أي فقام معتمداً عليه، ولما كان مصدقاً حالاً ولا مسيئاً لما معكم، مقوّياً لتعديته إلى ما معكم، كانت قيداً للمنزل. فتوجّه أن يقال: ما معنى كونه مصدقاً له؟ وما فائدة التقييد به؟ بين قدس سره الأول أنه مصدق للكتب الإلهية، من حيث أنه نازل حسب ما نعيث في الكتب السماوية أو مطابق لها في القصص والمواعيد. أصول الشريعة وكراماتها، فإنها يختلف باختلاف ملل والأديان، ويتعاقب الأعصار والأزمان، وفيما يخالفها من جزئيات الأحكام وفروعها بسبب اقتضاء مصلحة كل قوم | 221 أ |، من حيث أن كل واحدة منها حق بالنسبة إلى زمانها، وممسوخة بالنسبة إلى زمانها، ومنسوخة عند انقضاء زمانها. فالجزئية المتخالفة بحسب الزمان، كل فعل واحد وحرمة متطابقة من حيث أن كل واحدة منها حق بالإضافة إلى زمان لكل واحد منهم. حتى لو كان أحد في زمن الآخر لم ير المصلحة إلا فيما أتى به الآخر، ولذلك قال عليه السلام: "لو كان موسى بن عمران حياً ما وسّعه إلا أن يتبعني".²³²⁴

قال ابن الكمال: "فليس وجهه هذا، بل كونه عليه السلام مبعوثاً لكافة الناس، فلا يسع من في زمنه كائناً من كان إلا اتباعه، بخلاف سائر الأنبياء عليهم السلام".²³²⁵

وأنت خير بأن ما ذكره من الوجه متفرع على الوجه الذي ذكره. فهو كالتمهيد له. فإن ذلك القائل يعرف أيضاً بأنه لو كان أحدهم في زمن لا الآخر لم ير مصلحة إلا فيما أتى به الآخر، فكيف يخرج موسى عن هذا

²³²⁴ الراوي: جابر بن عبد الله، المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: فتح الباري لابن حجر: 535/13، حكم المحدث: في إسناده مجاليد بن سعيد وهو لين. ورواه

الإمام أحمد في "المسند" (15156) من حديث جابر.

²³²⁵ تفسير ابن كمال باشا، (162/1).

الحكم؟ ثم إذا كان خارجاً عنه كيف يصبح معنى الحديث الثابت باب الأول لا يدافع الثاني بل يؤيده ويؤكد كما لا يخفى. والثاني بأن فيه تنبيه على اتباع الكتب الإلهية لا ينافي الإيمان بالقرآن بل هو موجب للإيمان به لكونه طابقاً لها ومصدقاً لما فيها. ولأجل كون اتباع تلك الكتب موجباً للإيمان به، عقب عليهم في النهي عن أن يكونوا أول كافر به، فإن الواجب أن يكونوا أول من آمن به. والتعريض في اللغة الإيمان بتصريح يقال لأمانة الكلام لا أرضي أي إن ذكر شيء يراد غيره كقول المحتاج: "جئتكَ لأنظر إلى وجهك الكريم" ويريد بالاستعطف والاستعطاء، وهذا المعنى هو المراد.

فهنا المقصود من هذا التعذيب تأكيداً للأمر بالإيمان وتقوية لإيماءه كأنه قيل: "أمنوا بما". بل الواجب عليكم أن يكونوا أول من آمن به. وكذلك لوجهين:

الأول: ما ذكرهم من التعريض، فإنه لما قيد المنزل بكونه مصدقاً لما معه من الكتب المنزلة عليهم ومطابقاً لها، كان في هذا المنزل ما يوجب لكونهم أول من آمن به. لأنهم إذا اعتقدوه بالحقيقة كتابهم، جب عليهم اتباع ما يطابق، وبعد الاعتقاد بالحق وبإحقيقته وإحقيق ما فيه من الأحكام. وإلا لم يكونوا معتقدين بإحقيقه كتابهم ومتبعين بأن اقتربت هذا الموضع التعريضي على ما قبله من قبيل ترتيب الحكم على التي، وقد عرف أهل الكتاب معتقد قرآن كتابهم حيث لم يكفوا بمنع القرآن إلى كتبهم مقابل البعض، بل البعض ولو كان مخالفاً في تعميمهم لفعلوا ذلك على أنهم قد عرفوا أن القرآن موافق لكتبهم.

الثاني: ما ذكره بقوله "ولأنهم كانوا أهل النظر في معجزاته"، وذلك أن الخطاب على ما مر بيانه لعلماء أهل الكتاب، وهم أصل النظر والعلم شأنه بالنظر والاستدلال بخلاف المشركين وجملة أهل الكتاب، فإنهم ليسوا مثل هؤلاء العلماء في أهلية الاستدلال، وكانوا يستفتحون على الذين كفروا، أي يطلبون الفتح والنصر على المشركين، ويقولون لهم: "قرآن مبعث النبي الأمي الذي يجدونه في التوراة والإنجيل، فإذا بعثت نؤمن به أولى الناس كلهم ونقاتلكم معه"، وكانوا مبشرين بزمه في التوراة والإنجيل. هذا على تقدير أن يروى المبشرين بفتح الشين، وإذا

روي بتسر الشين يكون المعنى: "كان الواجب عليهم أن يكونوا أول من آمن به لمعرفةهم". وبالصفته لأنهم كانوا أهل هم المبشرون بزمان تفتحون به على الذين كفروا. فلما بعث كان أمرهم على العكس كما قال الله: "فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به".

روى مسلم عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال: "والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ولا يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار"²³²⁶ أراد بها عليه السلام أمة الدعوة، وهذه إشارة إلى جنسها وإلى المهاجرين المعاصرين منه، لأن الإشارة ولا يتناول المعدوم، فثبت الحكم في من وجد بعدهم قياساً يهودي ونصراني بدل من أحد وصفه، وخاصهم بالذكر تنبيهاً على أنهم مع كونهم أهل الكتاب وأشرف من غيرهم، إذا كانوا كذلك، فغيرهم ممن لا كتاب له يكون أولى بذلك. وفي الحديث دلالة على أن من لم يبلغه دعوة الإسلام فهو معذور، وأن على أهل الكتاب أن يؤمنوا به، ويطمعوه لا كما زعموا من اختصاص نبوته للعرب على عامة في الآية إلى القيامة.

﴿وَلَا | 221 ب | تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾

[سورة البقرة: 41]

أول أفعل تفضيل، سواء قلنا إن فاته واو عينه واو، ولذلك لم يستعمل من فعل اشتغلاً للاجتماع الواو إن كما ذهب في بويه أو قلنا إنه أفعل من مهموز الأوسط، يقال والأليه بآل أي بإيحاء بحاء والموت الملجأ وأصله أوال على وزن أفعل، ثم خففت الهمزة الثانية بأن أبدل عنها واو، أدغمت الأول فيها فصار أول، وهذا ليس بقياس في تخفيف الهمزة بل قياس أن يلقي حركة الهمزة على الواو الساكنة، ويحذف الهمزة، لكنهم شبهوه بمقرون، فإن أصله مقرونة فحذفت الهمزة بأبداها واواً، وأدغام الواو هذا أصل في كوني في أو، قلنا إنه أفعل من إله يؤول إذ رجع إلى وأصله، والأل بهمزتين بين الأولى زائدة لبناء التفضيل والثانية فاوه، ثم قلبت بأن ردت الفاء إلى موضع

²³²⁶ الراوي: أبو هريرة، المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم: 153، حكم المحدث: [صحيح].

العين، وقدمت العين عليها فصار أوال على وزن أفعى، ثم فعل به ما فعل الذي قبله من القلب والأدغام، والمختار القول الأول، ولذلك ذكره البيضاوي أولاً ثم ذكر الأخيرين، ووضعهما هنا الساكنين من جهة اللفظ. المعنى، أما من جهة اللفظ فلا، لأن أفعال التفضيل، إذا أضيفت إلى النكرة، كان التفضيل الموصوف على المضاف إليه، أي ما هو عليه من العدد، فيجب مطابقته مثل "هو أفضل رجل" وهما أفضل رجلين، وهم أفضل رجال. وهنا الموصوف الجمع، المضاف إليه مفرد، فوجب تأويل المضاف إليه بحيث يصير جمعاً في المعنى، وهو قوله "أول من كفر" أو "أول الفريق" أو "كافر به" أو "في الموصول بأن يجعل مفرداً"، وهو قوله "أولاً يكون كل واحد منكم أول كافر به". أما جهته وأما وجهة المعنى فلان اليهود، ولم يكونوا أول كافرين، ينتهوا عن ذلك، بل المشركون قبلهم. ولأن الكفر منهي عنه كيفما كان من غير تقييد بالأولية، فأجاب "أولاً" بأنه تعريض باهل الكتاب بأنه كان ينبغي أن يكونوا أول جماعة آمنوا لما عندهم من أسباب الأولية والأولية، وقد بينا التعريض من قوله "ولا يكن كل واحد منكم" لتعميم النفي وإدخال كل بعدي اعتبار حكم النفي وضمير وبصفته بما أنزلت، أعني القرآن، والمجروح في كفروا به واتباعه، ولمن أوحى إليه أعني محمد أو معنى استفتاحهم به على الكفرة أنهم كانوا يطلقون الفتح والنصرة عليهم بأنه سيظهر بني كذا وكذا ويغلبكم، المجروح في من أشرك به بالله وضمير يعرفونه يعرفه ينبغي أن يكون لما أنزلت ليصلح هذا التفسير الكلام، ولقد كان القرآن مذكوراً في التوراة موصوفاً كما كان النبي عليه السلام، وثانياً بأنه على حسب أداة التشبيه أي لا تكون مثل أول جمع كفروا به، وهم المشركون، والمعنى لا تكون في الكفر والعباد مثل المشركين ولكم من المعرفة والكتابين ما ليس لهم. وذكر البيضاوي جواباً آخر وهو: "لا تكونوا أول كافر به. من أهل الكتاب"،²³²⁷ يرد عليه أنه لا فائدة حينئذ في تقييد النهي بالأول، الأولية والكفر منتهي عنه كيفما كان، على أنه أعني تقييد كافر بكونه من أهل الكتاب تقييد بلا دليل، ويجاب عن الأول بأن التقييد يفيد، لأن المخاطبين أقبح حالا في الكفر، حيث إنهم أصول في ذلك من غيرهم، فيه من حيث أنهم اتباع

²³²⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (76/1).

للمخاطبين فيه، لأن الخطاب للحاضرين عند نزول الآية، فإذا كانوا لم يعلموا بها يكونوا فيهم أسوأ أسوأ قبيحة لغير، الثاني بأن كان الخطاب لهم دليل على التقييد.

قوله: "وقيل الضمير في (به) لما معكم"²³²⁸ عطفاً على أول كلامه، المنبه على أن الضمير لما أنزلت وما ذكر من أنهم إذا كفروا بما يصدقه فقد كفروا به، أما يتم لو كان كفرهم به أنه كذب كله. أما فقد كفروا بتلك الكتب لا محالة، فإن المأمور به في ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ﴾ [البقرة: 41]، إيمانهم بأنه كلام الله، فيلزم من تصديقهم جميع ما فيه، المنهي عنه في مقابلة، أعني "ولا يكون أكثرهم بأنه كلام"، إلا ان المأمور به إيمانهم بأنه صدق الكل هو المنهي كفرهم به، بمعنى إيمانهم بأنه كذب كله، حتى يلزم ما ذكرتم، وقد يتوهم أنه جواب ثالث عن الاشكال المعنوي، وليس بذلك، لأنهم لم يكونوا أول كافر بالتوراة بهذا المعنى، بل المشركون قبلهم، وإنما وقع لهم ذكر ذلك بعد الكفر | 222 أ | بالقرآن.

لكنّ البيضاوي صرح بكونه جواباً عنه، فأجاب بعض من طالع في كتابه عن ما ورد عليه، بأن المراد من كون الكتاب معاني اعتقادهم بذلك واعترافهم به، لا مجرد كونه معهم في زمان. إذ التوفيق بذاك دون هذا فالمعنى ولا يكون أول كافر ممن كفر به من معه من أهل الكتاب، والتقييد بالأولية بالأولية من حيث أنهم أصول في ذلك من غيرهم، فيه عامل مر في الجواب، وجوه أخرى منها أن المعنى ولا يكون أول من جحد من المعرفة بأن كفار قريش كانوا مع الجهل، ومنها أن المعنى لا يكون أول من كفر به عند سماعكم بذكره.

وأما ابن الكمال فقد قال: " لا مفهوم هنا لقوله: ﴿أَوَّلُ﴾ فيكون قد أُبِيح لهم ثانياً أو آخرًا، وإنما ذكرت الأولية لأنها أفحش؛ لما فيها من الابتداء بالكفر، ولأنَّ المعنى: لا تكونوا أئمةً في الكفر، فيقتدي بكم أتباعكم، فتكونوا حاملين لأوزارهم، كما قال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ

²³²⁸ الزمخشري، الكشاف، (131/1).

﴿عَلِمَ﴾ [النحل: 25] فلا بدّ من القيد المذكور لإفادته "ولا اتجاه للسؤال والجواب، وأُضيف إلى مفرد وإن كان قبله جمع؛ لأن المفرد إذا كان صفةً جاز أن يطابق وأن يُفرد، وقد جاء ذلك في قوله:

وإذا هم طَعِمُوا فَأَلَأَمُ طَاعِمٍ ... وإذا هم جاعوا فشرُّ جِيَاعٍ²³²⁹

أَفَرَدَ فِي (طَاعِمٍ) وَطَابَقَ فِي (جِيَاعٍ)، وتأوَّله النحاة فقدَّره الفراء: أَلَأَمُ مَنْ طَعِمَ، وقدَّره غيره: أَلَأَمُ فَرِيقٍ طَاعِمٍ. والضمير في ﴿بِهِ﴾ للمنزل أو المنزل عليه، ويجوز أن يكون لِمَا معهم، فإن فيه نعتَه، فالكفرُ به كفرٌ لِمَا يصدِّقه، وعلى هذا أيضًا لا يكون القيد المذكور على ظاهره؛ لأنَّ مشركي العرب سبقوهم إليه. هذا بحسبِ جليلِ النظر، وأمَّا الذي بحسبِ دقيقه: فهو أنَّه إنّما وُجد الخبرُ عن ضمير الجمع؛ لأنَّ حكمهم لتساندهم واتفاقهم على ديدنٍ واحد، واتِّحادهم لذلك والألفة فيما بينهم، كان حكمًا واحدًا فكأنهم شخصٌ واحد²³³⁰

وأنت خبير بماذا من المفهوم. إنّما يتضح إذا قيل "وَلَا تُكْفِرُوا بِهِ أَوْلَى كَفَرٍ". وليس كذلك فلا حاجة إلى نفي، والاستدلال فيه لمن ينكر المفهوم المخالف. بقي الكلام إنهم ليسوا باول كافر به. فاحتج إلى جواب لأحد الوجوه المذكورة، وما ذكره بقوله "وَلَا نَ الْمَعْنَى إِلَى آخِرِهِ" راجع إحدى صالح لا يخفى. وما ذكره من جواز الأفراد فإن الجمهور على وجوب المطابقة إذا كان النكرة مشتقة كما إذا كانت جامدة. وأمّا ما ذكره بدقيق النظر فكلام جليل واعتبار جميل.

﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾

[سورة البقرة: 41]

قوله "الاشتراء استعارة للاستبدال"²³³¹ استعارة تحقيقية مبنية على تشريف الرئاسة التي كانت لهم بايات الله

بالاشتراك، وجرت في الفعل بالتبعية كما في الآية والبيتين. الا انه وقع التعبير عن المشتري بلفظ افلاما، خلاف ما

²³²⁹ من الكامل، انظر: "معاني القرآن" للفراء (33 / 1) و"النوادر" لأبي زيد (ص: 152)، و"الاشتقاق" لابن دريد (ص: 417)، ونسبه أبو زيد لرجل جاهلي.

²³³⁰ تفسير ابن كمال باشا، (163/1).

²³³¹ الزمخشري، الكشاف، (131/1).

في الاشتراع الحقيقي الذي جعله قرينة الاستعارة. فقال "والآية وان لم يكن الاشتراء استعارة للاستبدال لم ينتقم لان ثمننا لا يصبح مشتري ما هو مشتري به في الاشتراء الحقيقي، ولان الاشتراء في الاصل بذل الثمن لتحفيظ ما يطلب من الاعيان، فوجب ان يكون كل من عوضين مالا متقوما. وهنا ليس شيء منهما مالا، فظلا ان يكون متقوما، فانما يدلوه هو الاعراض عن الايات وترك العمل بمقتضاها ما حصلوا من حظوظ الدنيا. نعم، قد فسروا الثمن القليل لما اعطوه من الرشاة والهدايا، لكن احد الطرفين ليس بمال فلا يخرج عن الاستعارة، وايضا قد شبهت عبوط الدنيا بثمان، فاطلق عليها اللفظ. الثمن الشعار اصلي مع انها ليست بمفردة، بل هي مقصودة بالتقسيم ومع ذلك لا يخرج عمت ترشيحا للاستعارة المذكورة، لان الثمن من ملائمت الاشتراء الحقيقي الذي هو المستفاد منه. لما كان في هذا الكلام نوع الخفاء ذهب اكثر من وضدن في الكتاب إلى ان المراد ان هذه استعارة لفظية طلاق كاطلاق لفظ المرثي على الانف، لما انه استبدال مخصوص استعمل في مطلق الاستبدال لا معنويات مبنية على التشبيه. اخرج يقع رئاسة مقابلة المشتري والايات في مقابلات الثمن، على عكس ما في الآية.

والتمثيل لقول: ﴿اَشْتَرُوا الضَّالَّةَ بِالْهُدَى﴾ [البقرة: 16] بالسنن في مجرد اطلاق الاشتراع على الاستبدال، وقيل يجوز أن يكون من باب القلب في التشبيه كما في قوله: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، أو رد على تقدير التشبيه لا يكون هذا إلا تشبيه استبدال الرئاسة بالآيات بالاشتراء وتشبيه الرئاسة لكونها مطلوبة عندهم مرغوبة بالمشتري، والتشبيه الآيات لكونها مبدولة في كائن الرئاسة بالثمن. ولم يقع قلبه بشيء من التشبيهات. القلب، إن معناه أن يجعل المشبه به مشبها وبالعكس. فإن قلت فعلى ما ذكرته، غير عن الرئاسة بلفظ الثمن، قلت الإشارة إلى أنها ينفع أن تكون وسيلة مبتدلة مصروفة في نبيل المأمور، مطلوبة به، ينزل ما هو أغنى الأشياء، أعني الآيات المضافة إلى من هو من كل خير وكمال وفيه | 222 ب |²³³² تفريع وتجهيل قوي حيث جعلوا الأشرف الأكمل وسيلة، أي الأحسن الأنزل، واغراب لطيف حيث جعل الشرى ثمناً بإطلاق لفظ الثمن عليه، ثم

²³³² الصفحة المرقمة برقم: | 223 أ | فارغة تماماً في النسخة الأم، ولكن الكلام مكتمل في الصفحة التي تليها.

جعل ثمن مشري بايقاعه بدل الماء، جعل ثمنًا بدخول الباء عليه، قوله: فإن ترى شيئًا كنت اجهل فيكم زعم من افعال القلوب احد مفعوليه ضمير المتكلم والآخر كنت اجهل أي اتفاهه على الناس فيما بينكم وقد يتوهم ان اجهلها هنا افعال التفضيل فيرى بالنصب والمعنى اجهل الناس كما توهم ان الزعم هنا بمعنى القول قد ذكر بعدها الجملة ولا يكون جعلت الا من افعال القلوب او بمعنى كفلتها مصدره الزعامة وبمعنى نكذب ونطمع قوله يعني ولا تبدلوا بآياته ثمنًا.

وعبارة البيضاوي بالايمان بها، والاتباع لها، حظوظ الدنيا، جعل الايمان بالايات بمنزلة ما حصل في يدهم لاعتبار تمكنهم منه وقدرتهم عليه من حيث كونهم عقلاء متمكنين من النظر والاستدلال، وقد نصب لهم دلائل واضحة مؤدية إلى الايمان بها وقدر الايمان، اذ لا معنى للنهي عن الاستبدال بنفس الايات تلك الحضور اذ لا قدرة لهم على التصرف في نفسها، وقدر في العالم اظهار والبيان تستبدل بها هذه الايات في شأن التوراة، في شأن نبينا من بيان اسمه واوصافه ونعوته عرضا يبرأ من الدنيا، وذلك انه رؤساء اليهود كانت لهم ما كل يصيبونها من ثقلتهم يأخذون منهم كل عام شيئًا من رؤساهم ودروعهم ونقودهم، فخاف صفة محمد وتابعوه ان يفوتهم تلك المأكّل. فغير وكنتموا اسمه فاختاروا الدنيا على الآخرة.

وروي أن عددًا من الأشراف قالوا لأخبار اليهود: "ما تقولون في محمد؟" فقالوا: "إنه شيء." فقال لهم: "كان لكم عندي صلة، لو قلتم غير هذا." فقالوا: "أجنيبا تفكر فامهلنا حتى نتفكر وننظر في التوراة." فخرجوا وبدلوا نعت المصطفى بنعت الرجال، ثم بدلوا ورجعوا وقالوا ذلك، فأعطى كل واحد منهم صاعا من شعير وأربعة أذرع من كرباس، وهو القليل الذي ذكره الله، قوله: "وقيل كانت عامهم يعطون أخبارهم."

قال القرطبي، وهذه وإن كانت بني إسرائيل، فهي تتناول من فعل فعلهم، فمن أخذ رشوة على تغيير الحق وإبطاله، أو امتنع من تعظيم ما وجب عليه، أو أدى ما عمله وقد تبين عليه حتى يأخذ عليه أجرًا، فقد دخل في مقتضى الآية. وقيل كانوا يعلمون الدين بأجرة، إنه هو في كتبهم ابن آدم علم مجانًا، كما علمت مجانًا، ومنع من

أخذ الأجرة عما على تعليم القرآن، الزهر وأصحاب الرأي، لأنه واجب من الواجب، الصلاة، والتدلي بالآية. سئل رسول الله عن المعلمين، فقال: "درهم حرام، وثوبهم وكلامهم رياء". وعن عبادة علمت أناسًا من أهل الصفة القرآن أو الكتاب، فأهويت إلى رجل منهم فقلت: "ليس بمال"، وأرمي بها في سبيل الله. فسألت عنها النبي، فقال: "إن سرك أن يطوق بها طوق من نار، فاقبلها". وأجازه مالك والشافعي وأحمد وأبو تركي. حديث أحرصه أن أحق ما أخذتم أجر كتاب الله، وهو نشر.

أما حجة المخالف وقيمهم في مقابلتيه، فلا يصح ويمكن الفرق، وهو أن الصلاة ونحوها عبادات مختصة الفاعل، والتعليم عبادة متعدية فيجوز عن محاولة النقل كتقديم كتابة القرآن. قال ابن المنذر وأبو حنيفة يكره تعليم القرآن بأجرة، ويجوز أن يستأجر الرجل من يكتب له شعرًا أو عباءة معلومًا باجر معلوم فيجوز الإجارة فيما هو معصمة، ولا يجوز فيه ما هو طاعة. وأما الآية فهي خاصة ببني إسرائيل، وشرع من قبلنا هو شرع لنا، فيه خلاف، وهؤلاء يقولون به، ويكون أن يمكن أن يكون فيمن تعين عليه التعليم، أن يأخذ أو في من لم يؤت بالآيات أو حرفها وبدلها أو كنتمها وأخفاها، كما مر.

﴿وَأَيَّ فَاتَّقُونَ﴾

[سورة البقرة: 41]

بالإيمان واتباع الحق، عن الدنيا، وترك استبدال الآيات بها. ولما ورد أن يقال: "ما وجه كون فاصلة الآية الأولى (فارهون)؟" وكون فاصلة الآية الثانية فاتقون؟ أجاب البيضاوي بوجهين: تقرير الأول أن المذكور في تلك الآية الأمر بتذكر النعمة والوفاء بالعهد والتذكر | 223 ب | النعمة ليس مقصودًا أصليًا من التكليف، بل هو كالمبادئ بالنسبة إلى المقصود بالذات، وهو الإيمان واتباع الحق ومراعاة الآيات المذكورة في هذه الآية، والرهبة أيضًا من مبادئ التقوى ومقدماته، لأن المتعارف من أسماء التقوى هو الشرح والتجنب عن كل ما يؤثم من فعل المعروف وترك الطاعات حتى الصغائر. والحقيقة التقوى، وحققًا هو الشراء عما شغل سره عن الحق والنيل إليه، ولا شك أن

الوصية والخوف من المكاره التي يتوقع بريتها على ارتكاب ما تؤثم مع الاحتراف عن ارتكاب ما مر، أن الرهبة خوف معه ومقدمة للتقوى المتعارف عند أهل الشرع. كما أن التقوى بهذا المعنى مقدمة لحق التقوى المطلوب بقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: 102]. ففاسد أن يكون المقدم فاصله هو المقدمة، وأن يكون ما هو المقصود الأصلي مقدمة لما هو المقصود الأصلي.

وتقرير الثاني أن الخطاب فيه أولاً لما عم العالم والمقلد حتى منها على ذكر نعمه التي يشركون فيها أمرهم بالرهبة، التي هي من مبادئ التقوى ومبدأ السلوك. وأن الخطابات الثانية، لما خصَّ باهل العلم منهم، أمرهم بالتقوى، التي هي منتهى السلوك، لكن يخالفها لا ما مر منه، خاطب أهل العلم والكتاب منهم. فإنه صريح في أن الخطاب السابق، خاصة باهل العلم منهم، إلا إذا قيل تعميم الخطاب للعالم والمقلد، نظرًا إلى نفس بني إسرائيل، لا ينافي تخصيصه بالعالم، نظرًا إلى لفظة "لما معكم". فإن ما معه من الكتاب الإلهي إنما هو في يد أخبارهم وعلم. فالخطاب الثاني مختص بهم وفيه تكليف أيضًا. ثم هنا الوجه الأول مبني على حمل التقوى على ما هو المتعارف عند أهل الشرع، والثاني على حمله على التقوى الحقيقية المختص بأرباب الحقيقة.

ولم يذكر ابن كمال الوجه الأول، وذكر وجهًا آخر، وهو أنه حصلت الآية الأولى بالرهبة لأن التحذير على الكفران ونقض العهد، وهما على المعاصي، وهذه الآية بالانتقاء، وهو فرط الصيانة، لأن التحذير هنا على الكفر عقدًا وعملاً، وهذا يُدْفَن وجهًا لكن يُرد عليه أن التحذير عن الكفران ونقض العهد شمل التحذير عن الكفر أيضًا عقدًا أو عملاً. وقيل: الأول الخشية في نقل العهد، وهذا في كتمان نعتي محمد. وقيل: إنما سهل الائتمان بالأمر والانتها عن النهي لمن خشى الله، فأمر فأمرهم هناك بخشيته ليسهل عليهم الإيتاب بما أمر به، وأعاد الأمر بها هنا ليسهل الانتها عما نهى عنه. وقيل: التقوى على أربعة أوجه للعامة عن الشرك، وللخاص ترك المعاصي، ولعارفي التقوى التوسل، ولأهل الصفوة تقويمهم منه اليه. وقيل: التقوى النظر إلى الكون بعين النقص.

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾

[سورة البقرة: 42]

عطفه البيضاءوي على ما قبله،²³³³ لكن يعين المعطوف عليه إيماءً إلى جواز عطفه على كل وحدة من الجمل الانشائية السابقة. إلا أن نصبه يجعل مجموع هذا إلى ما أقول، وأنتم تعلمون، عطفاً على مجموع قوله: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ﴾ [البقرة: 41] لأن كل لان ذلك أمر يترك الكفر والضلال، وهذا أمر يترك الإغواء، الضلال، والأضلال. فتناسب من حيث أن الأول متعلق بهدايتهم، والثاني بهداية غيرهم. ثم إن أبلال الغير له طريقتان؛ فإن القرآن كان يسمع دلائل الحق، فالغالب به تشويش تلك الدلائل عليهم، وإليه الإشارة. وإن كان لم يسمعها، فإضلاله لم يكتمها حتى لا يصل إليها، وإليه بالنهي عن الكتمان واللبس والخلط يقال لبس الحق بالباطل أي غلط به. وقد يلزمه جعل الشيء مشتبهًا بغيره فيستعمل في لازم معناه فيقال "لَبِسْتُ عَلَيْهِ الْأَمْرَ وَلَبِسْتُهُ بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّبَسُّ عَلَيْهِ الْأَمْرُ فِي أَمْرِهِ لَبَسًا وَلَبَسَةً" بالضم إذا لم يكن واضحًا. فإن ذا كان ههنا بمعناه الأصلي يكون إلى معدية للفعل. فالمعنى لا تخلط الحق المنزل بالباطل المفتعل ولا تكتب في التوراة به ما ليس منها فيختلط أحدهما بالآخر حتى لا يتميز بين حقها وباطلكم. وإن كان بمعنى لازمه فيكون الباء للاستعانة أي لا تجعل الحق ملتبسًا مشتبهًا غير واضح، فحينئذ السبب باطلكم. وقول الجواهر: "لبست عَلَيْهِ الْأَمْرَ" خلطة يشعر بأنه راجع إلى الأول، إلا أنه ترك ذكر المخلوط به، وقد يرجح الأول بأنه أكثر وأظهر وهو حق، وبأن جعل وجود الباطل سببًا لالتباس الحق بأولى من العكس وهو باطل، لأن باطلة طارئ.

ورجح الامام الثاني | 224 أ | فقال معناه: "لا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي لورودها على السامعين، فإن النصوص الواردة في التوراة والإنجيل في أمر محمد كانت نصوصاً خفية يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال. ثم إنهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات، وأيضاً في قوله: ﴿وَجَادَلُوا﴾

²³³³ البيضاءوي، أنوار التنزيل، (76/1).

بِالْبَاطِلِ ﴿[غافر: 5]، إنه لا نظر في الأول إلى معنى الاشتباه كما أنه لا نظر في الثاني إلى معنى الاختلاط. وإن اللبس والسرة أخوان وضد الأول الإيضاح وضد الثاني. الكسب. وإن اللبس والسرّ أخوان وضد الأول الإيضاح وضد الثاني الكشف واللباس ما وارىت به جسدك، ومن جملة أسبابه الخلط، والباطل ما لا تبيان له عند الفحص عنه، والحق يناقضه ذلك عامًا في الاعتقاد والمقال والفعال.

ولعل في كلامه إشارة خفية إلى رد البيضاوي، حيث جعل اللبس بمعنى الخلط والاشتباه لازم هو، وأجعل اللين السر والخلط من جملة أسبابه. ولعل نظره، إذا وبالقبول، أحق عن ابن عباس: "لا تخط الصدق بالكذب"، أي بيعث النبي، يبعث الدجال، وقال مجاهد: اليهودية والنصرانية بالإسلام. وقيل: الأمانة بالخيانة، لأنه مؤتمن على التوراة أن تبديه ولا تكتمه، فخافوا فيه من وجهين: بكتمانه وتبديله. وعن بعض العارفين: "لا تخطوا الكشف بالخيال والوهم بالفهم والفراسة بالחס والإلهام بالوساوس والتعین بالشكل والعبودية بالربوبية والحقيقة بالرسم والإخلاص بالرياء والكرامات بالمكر"، وقال: "فعلنا تخط أمر بأمر الآخرة"، وهذا لا يخلو عن تحذير لأرباب التصوف الذين يخلطون النعمات المعذبة والحركات المصنوعة بذكر الله المنزه المقدسين جل اسمه وتقدس.

﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾

[سورة البقرة: 42]

قوله: "جزم داخل تحت حكم النهي"²³³⁴ أي، مجزم بالعطف عن الفعل المجزوم قبله بلا الناهية، إنه قيل: "ولا تكتموا"، أشار البيضاوي بقوله: "كأنهم أمروا"²³³⁵ إلى آخره، إلى ما أشرنا إليه من أن المجموع الثاني عطف على المجموع الأول. فإن محصول المجموع الأول هو الأمر بتكميل نفوسهم بالإيمان واتباع الآيات وترك الضلال باختيار اليسر والعوض القليل والحظوظ العاجلة الفانية على اتباع الآيات المؤدية إلى السعادة الأبدية، ومحصل الثاني

²³³⁴ الزمخشري، الكشاف، (132/1).

²³³⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (76/1).

النهي عن إضلال من سمع دلائل الحق بالقدح فيها وتشويهها، وعن إضلال من لم يسمعها بإخفائها، فلما تناسب حسنه عطف الثاني على الأول.

قوله "الواو بمعنى الجمع"²³³⁶ ويُسمى أيضًا "واو الصرف" لأنها تصرف المعطوفة عن إعراب المعطوف عليه، أو يصرف عن بينهما، ثم اعترف بأن النهي عن الجمع بين الشيئين، إنما يحسن إذا أمكن افتراقهما في الجملة، وليس الحق بالباطن مع كتمان الحق. ليس كذلك. فأجاب بأن التلازم إنما هو بين المدلول اللبوين على الإطلاق وأما ما قصد بهما، وأطلق عليهما في هذا الموضع تامرًا. يتميزان، قد يفترقان، إن المراد بلبس الحق بالباطل في التوراة ما ليس منها، وبكتمان الحق، إخفاء بعض ما فيها أو نقصه ومحوه عنها أو تحريفه وتبديله إلى خلاف ما هو عليه وإعادته فرح. رفض الحق دون ضميره، ربما يشعر بذلك ويوجه الاعتراض على الوجه الثاني، بمعنى كون الهائل استعانة أظهر والجواز تام على الوجهين، لما سبق من أن المراد يجعل الحق ملتبسًا سببًا للبطلان الباطل هو أيضًا لكتبهم في التوراة ما ليس منها. فقوله "بالباطل" في تفسير الجمع وفي تقرير السؤال والجواب لا ينبغي أن يحمل على الصلة بل على ما يحتمل الوجهين. واعترض عليه أيضًا بأن النهي عن الجمع بين الأمرين يقتضي جواز كل واحد على الانفراد، كما في قولك "لا تأكل السمك وتشرب اللبن". وهنا لا مجال لذلك. وأجيب بأن ما ذكر إنما يلزم لو كان تهيؤ ابتدائيًا، كما في مسألة السماوات.

وأما إذا كان المقصود أن يبقى عليهم جمع بين أمرين كل منهما مستقل بالفتح ووجوب الانتهاء فلا، وقد يقال إن النهي عن الجمع لا يدل على جواز البعض وعلى عدمه، وإنما يعلمان من دليل آخر. أما في مسألة السمك، فمن الطيب، وأما في الآية، فلا، فلا استبدادًا قبيحًا كل واحد منهما. وأما فائدة الجنان، فالمبالغة وإظهار قبح انفعالهم، من كونهم جامعين بين الذين، إذا انفردا، كل منهما كان مستقلًا بالقبح، لكن فيه إشعار بأن استقباح اللبس، لما بصحته من كتمان حق | 224 ب | ربما يشعر بأن المنهي والقبح الجمع وجه الاشعار

²³³⁶ الزمخشري، الكشاف، (132/1).

الإشعاران والصرف أفاد أن النهي متوجه إلى هم الكتمان إلى اللبس، فالمنهي هنا هو اللبس المقيد لكونه مصحوباً بالكتمان. وأنه المقلد يشعل عليه بعلية القيد للنهي، وهذا الإشعار متوجه أيضاً على قراءته "يكتمون" على الحالية لأنها قيد، فهو بقيد. فإذا خلى عن المقيد يكون لتحقيق الحق وإبطال الباطل، لا لنسخ ولحسم مادة الاشكال. رجع الأول لما فيه النهي عن كل واحد منهما على الاستدلال.

قوله: "بمعنى كاتمين"²³³⁷ يريد أن المضارع مع الواو بمعنى "كاتمين"، أي في موضع الحال، على حسب المبتدأ، يجب أنتم تكتمون، فلا يرد أن المضارع المثبت، إذا وقع حالاً، لا يجوز معه الواو، وفيه تأكيد لما ذكرنا في الجواب عن الاعتراض، فإن الحال يكون قيد في الفعل مقيداً غير ما في غير ما أفاده، إذا كان مؤكداً، ولكونه "يكتمون" نصباً باضمار "لا"، لأن الحال من شأنه أن يكون مقارناً لعمله، وهو معنى الجمع، وقد صرح به البيضاوي.

﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 42]

قوله "في حال علمكم"²³³⁸ إشارة إلى أنها جملة اسمية في محل نصب، على أنها حال نعاملها، تلبس أو تكتم. الإعراب الأولى: الجملة الأولى حال منصوبة. الإعراب الثانية: الجملة الأولى مبتدأ، والثانية خبره. تكتمهم أولى الوجهين، أحدهما أنه أقرب، والثاني أن كتمان الحق مع العلم به، أبلغ دوماً وفيه نوع مقابلة. ويجوز ولا يجوز أن يكون المسألة من باب الاعمال، لأن يستدعي الإغمار ولا يجوز أدمار الحال، لأنه لا يكون إلا نكرة. ولذلك الاخبار منه بالذي فان قبل يكون المسألة من باب الاعمال عما أن يكون المحذوف من الاول ما أثبت في الثاني من غيره أو ما حتى لا يلزم المحذور المذكور والتقدير. ولا تلبس الحق بالباطل وانتم تعلمون ولا تتموا الحق وانتم تعلمون.

²³³⁷ الزمخشري، الكشاف، (1/133).

²³³⁸ الزمخشري، الكشاف، (1/133).

والجواب: أن هذا لا يقال فيه أعمال، لأن الأعمال تستدعي أن يضمرك المهمل ثم يحدث. وجعلوا المفعول المقدر لفعل العلم نفس حالهم، وهو كونهم لا يملكان من المفهومين من الفعلين السابقين. ولو جعله نفسه حالهم وقبحهما معاً، لأن قال في حالهم في علمكم بذلك ويقبحوه، لكان أولى في بيان المقصود، وهو زيادة تقبيح حالهم. فإن إيراد الحال ليس تفسد النهبا لزيادة تقبيح حلب كما يدل عليه قوله وهو أقبح، وفي انتظام التقليل بقوله لأن الجهل بالقبيح ربما عبر راكمه حق الانتظام وإن أريد أن علمهم بقبيحه فيه ظاهر فعلمهم بكونهم لا بسين كاتمين أظهر وكأنهم قصدوا أن العلم بقبحه من الظهور بحيث يستغنى عن الذكر وإنما المحتاج بحالهم وفيه من التصريح ما لا يخفى وضمير راكمه للقبيح والعائد إلى الجهل مخدوف. والاقدام على الفعل الضارم على العلم يكون ضاراً أفحش من الأقدام عليه عند الجهل بكونه ضاراً. فلما كانوا عالمين بما في التلبيس والكتمان من المفسد والمضار. كان أقدامهم عليه أقبح وأشنع. ويجوز أن يكون مفعول الفعل غير مراد على أن المعنى وانتم من دور العلم ففيه زيادة تقبيح أيضاً. فإن وقوع الأمر الشنيع من أهل العلم الشنيع. ويجوز أن يكون الجملة خبرية عطفت على جملة طلبية، كأنه تعالى بقي عليهم كتمهم الحق مع علمهم أنه حق.

وأفاد ابن الكمال في الآية: "ويجوز أن يكون المراد من (الحق) في الموضعين واحداً، ويكون إعادة صريح الحق دون ضميره لأنهم يكرّرون أسماء الأجناس والأعلام كثيراً، ولا سيما إذا قصدوا التفخيم، وعليه ورد قوله: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: 105]، وحينئذٍ يجوز أن يكون النهي عن الجمع؛ لأن الخلط بالباطل قد يكون لترويج الحق وإسماعه، فإنَّ أسماع العوامِّ يمجُّون عن الحق الصرف لأنَّه مرٌّ، فخلطُ الباطلِ الحلِّ به لئلا ينفَر عنه طبع السامع ليس مما يُنكَرُ كلَّ الإنكار".²³³⁹

وأنت خبير أن الاختلاط لا يخلو عن الاحتياط، وفتح هذا الباب يؤدي إلى كثير من الزيادة. فالأولى أن على ما ذكر أيضاً، وقيل "ولا نستثني ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً"، أي ولا تؤثر علي عظيمًا حقي. "حبس حبكم

²³³⁹ تفسير ابن كمال باشا، (166/1).

واياي فاتقون"، فكثير من بقي عقوبته من رؤيته، ولا تلبسوا الحق بالباطل، أي لأنهم توهّموا أن يلتئم لكم جمع الضدين والكون في حالة واحدة، وأما مبسوط الحق وأما مربوط بحق، ولا تلبسوا الحق، تدليس، ولا تكتموا الحق، تدليس، وأنتم تعلمون أن الحق، إن حق الحق، تقدير.

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾

[سورة البقرة: 43]

قوله: "يعني صلاة المسلمين وزكّاتهم"²³⁴⁰ يريد أن لا نفيهما للاشارة إلى ان المعلوم المتعين يجوز أن يكون للجنس، وإليه ذهب البيضاوي حيث قال: "فإن غيرهما كلا صلاة | 225 أ | ولا زكاة"،²³⁴¹ بعين صلاة المسلمين وزكّاتهم للإرادة، فإن الآية وإن نزلت في بني إسرائيل وهم كانوا يصلون ويذكرون، الا أنه لم يُعتد به، وإلاّ لكان طلباً لتحصيل الحاصل، فلذلك أمرهم بإيقاع الجنسين، واستدل به قدس سره أن الكفار يخاطبون بها، والتفضيل فيه، وأنه لا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر، ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإيمان، وإنما الخلاف في أنهم يعاقبون في الآخرة بتركها كما يعاقبون بترك الإيمان أم لا؟ وقال ابن الكمال: "أمرهم بفروع الإيمان بَعْدَ ما أمرهم بأصوله، فيَحْتَمِلُ أن يكون الأمر الثاني مشروطاً بالامتثال بالأول، فلا تكون الآية حجةً على المنكرين؛ لكون الكفار مخاطبين بالفروع"²³⁴² وأنت خبير بأنها يكون حجة على المنكر، إذ القائل يقول بهذه الشروط، والمنكر لا يقول به أيضاً فتأمل.

وُجِبَ أولاً: بأن هذا أمر بقبول الصلاة لتفريز الحمل على الظاهر لقيام الدليل على أنهم لا يخاطبون بالفروع، فاستعير الأمر بالصلاة للأمر بالقبول لأنه سبب الفعل وأطلق اسم السبب على المسبب، وبالعكس الشائع. وثانياً: بأن الأمر بهما أمر بكونهم في حال يكون لهما اعتباراً في تلك الحال، كأنه كونوا في تكون

²³⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (133/1).

²³⁴¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (77/1).

²³⁴² تفسير ابن كمال باشا، (167/1).

صلواتكم وزكاتكم حقيقة، وذلك لا يتحقق إلا بالإيمان فيكون الأمر بهما أمرًا بالإيمان. وثالثًا: بأن الخطاب للمسلمين وإن حور باهل الكتاب ومثله كثير في الكتاب والسنة. ورابعًا: بأن أوامر بإقامة الصلاة يُراد بالأمر بما من المعاني من الخشوع والخضوع والطاعة والتعظيم له والثناء عليه، وهو واجب على كل واحد، وكذلك المراد بالزكاة تزكية نفسي عن جميع القاذورات، وذلك فرض على كل واحد.

ثم إنه قدس سره وذكر أن الزكاة من الزكاة الزرع، فمم يعني أن أصلها من الزيادة، وكل شيء يزداد يزيك زكاة قال إن قال النابغة "وما أخرت من دنياك نقص وما قدمت عادلك الذكاء"، يعني الزيادة، فالمال المختص من الزكاة لأن أخراجه يزداد في المال الذي يخرج منه، حيث أنه يستجلب ببركة فيه ويزيد في نفس فضله الكريم، وكل واحد من البركة والفضل زائد على الأصل. فظهرت المناسبة بين المعنى اللغوي والشرعي أو من كمن الزكاة بمعنى الطهارة، فسُميت بها لأنها تزكى المال من الحنف والنفس من رذيلة النجس. وقيل لأنها يظهر مؤديها بمغفرة الله وأجل وأقيموا قوموا ففعل ما فعل بيقومونه أتوا أو يأتوا بهمزة على وزني أكرموا. فقلت الثانية الفأل سكونها بعد همزة مفتوحة واستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقت ساكنًا. الياء والواو فحذفت الياء وحذفت الباء. لحركاتها. فوزنه أفعولوا بحذف اللام.

﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾

[سورة البقرة: 43]

قوله: "منهم لان اليهود لا ركوع في صلاتهم"²³⁴³ أي من المسلمين يعني أن الامة أيضًا للاشارة إلى أن المعنى، وعلل ذلك بأن اليهود لا ركوع لهم، فاللائح على هذا أن يكون المعنى فضل مع أمة محمد صلاتهم، أي اشتركوا في دينهم وأعمالهم وصلوا صلاتهم المشتملة على أركانهم واستقبلوا قبله استقبالهم، والراكعون اسم أمة محمد

²³⁴³ الزمخشري، الكشاف، (1/133).

ولهم أسماء كثيرة في القرآن. وقيل الركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم، أن لام صلة الانقياد وليس للتعليل، فيكون المراد من الأمر بالركوع والأمر بالخضوع. واستشهد عليه البيضاوي بقول الشاعر:

لا تذلل الضَّعِيفَ عَلكَ أَنْ تَرَّ ... كَعَّ يَوْمًا والدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ²³⁴⁴

وقد رفعه لتذل من الازلال، و"علك" بمعنى لعلك، وضمير رفعه للضعيف. وقوله: "ويجوز أن يكون أن يراد الصلاة"²³⁴⁵ فقال البيضاوي: "عبر عنها إحترازاً عن صلاة اليهود".²³⁴⁶

وقال ابن الكمال: "وقد تَقَرَّرَ في موضعه أَنَّ مَنْ أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك فضيلة الجماعة، والإدراك فيما قبله ليس بشرط، ولا عبرة للإدراك فيما بعده، وهذا هو السرُّ في تخصيص الركوع بالذكر وإيثار عبارة ﴿مَعَ﴾ على عبارة: (في). وأما الاحتراز عن صلاة اليهود فلا حاجة إليه بعدما أريد من الصلاة فيما تقدَّم صلاة المسلمين"²³⁴⁷

وأنت خبير بأن ما ذكره نادرة ضرورية من اتساعات الشرع، فجعل ما سبق لكمال الترغيب للجماعة على جهة الكمال اشارة إلى هذه الحالة، غير واضح على التسليم، يكون هذا وجهاً آخر للتعبير لا مانع للجمع بينهما، وعلى تسليم قوله "فلا حاجة إليه"²³⁴⁸ لا نقول لا صحة له، كيف وهو | 225 ب | تقرر كون المراد صلاة المسلمين وتبينها، والمقام يقتضيها أيضاً، وبالجملة على هذا يكون أمراً بأن يصلي مع المصلين، فيما سبق أمر بإقامة نفس الصلاة، وهذا ذاتها مع الجماعة، فقليل: "فإن صلاة الجماعة تبطل الصلاة الفرد سبعة وعشرين درجة لما فيها من تظاهر النفوس".

²³⁴⁴ من الخفيف، للأضبط السعدي، ولم أقف له على ديوان.

²³⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (1/133).

²³⁴⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (1/77).

²³⁴⁷ تفسير ابن كمال باشا، (1/168).

²³⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (1/133).

وعبارة ابن الكمال لما فيها من فضيلة المشقة وفضيلة الانتظار ولقاء لوجوب الجماعة، أن يتمسك بالوجه الأخير، والجواب انه للمنع عما كانوا عليه من عادة الانفراد فيكفى كونها سنة مؤكدة يمنع عن اعتبار تركها ويقابل على الاصرار في الفروع الجماعة نسبة مؤكدة يشبه الواجب، وذكر صاحب الهداية فيها أنه عليه السلام قال: "الجماعة من سنن الهدى ولا يتخلف عنها إلا منافق" ²³⁴⁹

وقال الامام العاليي الهمام: "فمن اطلع على شواهد الشرع وفضائل الجماعة ثم لا تقوم بحققها، فهو إما من كفر خفي أو حمق أحمق جلي. كيف ولا واحد من التجار إذا أخبره آخر بأن التجارة في بلد كذا رائجة، بحيث يصير الربح مثل رأس المال، وهو لا يتجه اليها في حكم عليه بأنه إما أحمق أو مكذب". لما قيل والحال أن الجماعة تجارة الآخرة، يكون الواحد سبعاً وعشرين أضعاف. وقد ابتلينا بهذا الأمر الهائل في البلدان لا سيما في بلاد قرمان. شيوخهم بطلّة وشيخانهم فسقة وبلدانهم ثلّة رجالهم من الظالمين، ونساءهم كالشياطين، يتركون الصلاة ويتهاونون الجمعة والجماعات.

﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 44]

قوله: "الهمزة للتقرير" ²³⁵⁰ التقرير عندهم يقال للحمل على الاقرار والالتجاء عليه وللتحقيق والتثبيت، وكلامهما مناسب هنا، وفي قوله: ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: 116] تقريراً بالمعنى الأول حيث الجملة على أن يقر أنه لم يقل ذلك، وفي قوله: ﴿هَلْ تُؤْتُونَ الْكُفَّارُ﴾ [المطففين: 36] تقرير بالمعنى الثاني فإنه تحقيق للحكم وتثبيت له، أي قد جوزوا على ما فعلوا. فإن حمل على الأول يكون المقصود من حملهم على الاقرار بما فعلوا التوبيخ على ذلك الفعل والتعجب من تجاسرهم عليهم. فإن اهمال المدة نفسها مع سعيه في سعادة غيره أمر عجيب، وكذلك إن حمل على بالمعنى الثاني فإن تقرير ما فعلوه توبيخ لهم بمعنى لا ينبغي لأحد من العقلاء أن

²³⁴⁹ الراوي:عبدالله بن مسعود، المحدث:مسلم، المصدر:صحيح مسلم:654، حكم المحدث:[صحيح].

²³⁵⁰ الزمخشري، الكشاف، (1/133).

يفعل ذلك وتعجيب بمعنى أنه لغاية فظاعته كانت من شأنه أن يتعجب منه كل واحد، والأمر يتعدى إلى مفعولين إلى أحدهما بنفسه وإلى الثاني لحرف الجر قد يحذف. وجمع الشاعر بين الاستعمالين في قوله "آمرك الخير فافعل ما أمرت به فقد تركتك ذا مال وذا نسب". قوله "والبر سعة الخير" بدليل ما قاله عليه السلام، وقد سأله أبو ذر عن البر فتلى عليه قوله: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ﴾ [البقرة: 177] إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177] فذكرت جملة أفعال الخير، فرائضها ونوافلها ومكارم الأخلاق، جعلها قوله "ومنه إليه" لسعيه العكس، وجعل الأول من الثاني، وهو أحسن المقال كما عليه ابن الكمال.

قوله: "فيتناول كل خيري"²³⁵¹ يُطلق عليه "ولم"، وإنهم يأمرون بكل خير، وقوله للمؤذن: "إذا قال الصلاة خيرٌ من النوم صدقت"، أن وبردت معناه: أتيت بالخير الكثير. يقول والدي: بالكثير خلاف العقوق. "عينيه صدق وبر خالقه" أطاع ويرجحه مبنياً للفاعل والمفعول، وحجة مبررة لا يخالطها شيء من الآثام من بر الله حجة. وقال البيضاوي: "والبر: التوسع في الخير، من البر وهو الفضاء الواسع يتناول كل خير، ولذلك قيل البر ثلاثة: بر في عبادة الله تعالى، وبر في مراعاة الأقارب. وبر في معاملة الأجانب"،²³⁵² ويمكن أن يجعل اثنين في عبادة الله وفي الشفقة على خلق الله.

قوله: "اطلعوا على ناس"²³⁵³ من قبيل: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ﴾ [الأعراف: 48]، "وخالفني فلان إلى كذا" إذا قصدهم وانت مولٍ عنه.

²³⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (133/1).

²³⁵² البيضاوي، أنوار التنزيل، (77/1).

²³⁵³ الزمخشري، الكشاف، (133/1).

قوله: "كالمُنسيات"²³⁵⁴ إشارة إلى أن "تنسون" استعارة تبعية مبنية على تشبيه تركهم أنفسهم في الخير بالنسيان في الغفلة والإهمال، وحمل على المجاز لأن نسيان الرجلين محال، وفائدة المبالغة والإيذان بأنهم تركوا تركية أنفسهم ترك المنفى الذي لا يخطر بالبال.

واختار ابن الكمال ما قاله الناس فيه من أن: "والنسيان يجيء بمعنى الترك، ومنه: النسي، وهو ما يسقط في منازل المرتحلين من زوال أمتعتهم"²³⁵⁵ وقيل النسيان زوال الشيء عن الحفظ وهو ضربان انفعال بغير فعل، وهو المفعول عنه ومن ههنا كره أن يقال "نسيت" فيقال "أنسيت"، قيل إنهم كانوا 226 أ | يأمر من يشاورهم بالآيمان بمحمد ولا يتبعونه طمعاً في الهدايا من السفلة، وقيل انهم كانوا يأمر من بالمعروف وينهون عن المنكر في شيء ثم يخالفونه.

﴿وَأَنْتُمْ تَنْلُونَ الْكِتَابَ﴾

[سورة البقرة: 44]

قوله: "تبكيت مثل قوله: (وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)"²³⁵⁶ إشارة إلى أن الجملة اسمية في محل نصب على حال من ضمير "تنسون" ذكرت للتبكيك وزيادة التقديح، ذلك تقييدك كقوله: "وأنتم تعلمون"، قوله يعني تعلمون التوراة وفيها نعت محمد، يعني يعرفون أن المصطفى حق وكتابه صدق، ثم يخالفون علمكم، قوله أو فيها الوعيد على الخيانة، وقيل وفيها أن الحمود من عمل بما علم، ثم أمر غيره به. لا من أمر غيره به وترك نفسه، وفي كتابنا كذلك أيضاً قال تعالى: "تأمر من بالمعروف وتنهون عن المنكر" و"يسارعون في الخيرات"، ثم سماهم فقال: ﴿وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: 114]، وقال إبراهيم النحفي: "منفى عن للعامة ثلث آيات" وقالوا على دافعه للواعظين قول الله خبرت عن شعيب: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: 88]، وقوله: ﴿لَمْ

²³⁵⁴ الزمخشري، الكشاف، (133/1).

²³⁵⁵ تفسير ابن كمال باشا، (168/1).

²³⁵⁶ الزمخشري، الكشاف، (133/1).

تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» [الصف: 2] وقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ﴾ [البقرة: 44] الآية وقيل معناه: آية باهل الكتاب لم على شيء حتى تقيموا التوراة.

وقال البيضاوي قدس سره: "والآية ناعية على من يعظ غيره ولا يتعظ بنفسه سوء صنيعه وخبث نفسه" ²³⁵⁷ وذلك لأن من يرعى مصلحته، فهو يتجنبها، إما كذب في دعوة، أو إما خبيث النفس، فالأمر بالمعروف ليس بكاذب، فإذا برأ منه يعني أنه خبيث النفس، ومثله لا يعتدى به ولا يقبل". قوله "كما لا يقبل قوله الكاذب وإن فعله فعل الجاهل بالشرع". وقد فهم ذلك من التبكيث المذكور أو الحال عن الفعل، وقد فهم ذلك بالتوبيخ الآتي، وذلك لأن الجمع بينهما يأتي شكيمته عن الوعظ وعدم الاعتاظ، لأنه لا الشرع ولا يرتضيه العقل. ولما احتجت المبتدعة بظاهر على أنه شرط الواعظ الألفاظ بنفسه.

أجاب عنه قدس سره بأن المراد حتى على تركيته أو عن الرذائل حتى يقوم غيره، فإن الواعظ من الموعوظ يجري مجرى المظلة من من الظل، والطابع من المطبوع، ومحال أن يعجز المظلة فيستوي ظلها، أو يمكن للطابع أن يوجد في مطبوعه أحسن مما في طبعه، ولهذا قيل: "كفى بالمرء أن يعظ غيره وينسى نفسه"، وليس المراد نهي عن الوعد حتى يكون حجة لهم، فإنه مأمورين بترك المعصية ونهي الغير فيها، فالإضلال بأحدهما لا يقتضي إلا بالآخر، لا تنبغي أن يقال المنكر بالهمزة، ويجب أن يليها وهنا وليت الأمر، وليس بمنكر، فإنه توجه إلى النسيان، فلما ذكر الأمر وأن نتوجه إلى المجموع يلزم كون الأمر عن المنكر، من المنكر، وأن توجه إلى النسيان وبشرط الأمر ورد أن النسيان مطلقاً، وليس النسيان حال الأمر أشد شناعة منه حال عدم الأمر، لأن المعصية لا يزداد شناعة بانضمام الطاعة. وأجيب بأنه يجوز أن يشترط في كتابهم الأمر بالاعتاظ، وأن كان مقتضى شرعاً خلافه، وبأن البتر المذكور هو الإيمان لمحمد، ولما لم يؤمنوا به لم يكن أمرهم طاعة، لأن شرطها اليقين وطاعة الكافر لا يقيد بها.

²³⁵⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (77/1).

والصحيح ما قال ابن الكمال، أن المنكر النسيان، لا الأمر،²³⁵⁸ إلا أنه بدأ التوبيخ به، أما إلى ذلك، الترك بلاغ في أشناعه، غاية خرج ما يقارنه من المندوب، معرض المستنكر، وفيه على المبالغة على سوء فني ما لا يخفى. وأفاد أيضًا في أن عبارة التلاوة إشارة إلى وضوح ما في التوراة، بحيث يقف عليه كل واحد من يتلوه من أهل اللسان، فإن التلاوة اتباع لفظي، سواء يدبر المعنى أو لا.

﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

[سورة البقرة: 44]

قوله: "فيه توبيخ عظيم"²³⁵⁹ وجهة ما أشار إليه في أثناء التقرير، وقوله: "أفلا تعقلون" لقبح ما أقدمتم عليه يشعر أن يكون العلق الفعل بمفعول مراد، إلا أنه حدث مفعوله للاعتماد على وجود القرينة المعنية، وذكر أيضًا تنزيل ومنزلة اللازم، حيث قيل أولاً: "فلا عقل لكم يمنعكم عما تعملون" وخانه عافيته، فتكون السطح إلى نفس الفعل مع قطع النظر عن تعلقه بالمفعول، والهمزة فيه للإنكار على عدم جريهم على مقتضى الفعل، وعلى التأخير عن الباء العاطفة لأن حق الحروف العصر أن يكون في أول الجملة المعطوفة، وكذلك يتقدم الهمزة، وثم نحو "أولا يعلمون" ثم إذا ما دفع فإنها متأخرة مع في التنبيه وما عدا ذلك من | 226 ب | حروف العطف لا تتقدم عليها الهمزة، فقول "ما قام زيد بل فعل هذا" مذهب الجمهور والمصنف على أن الهمزة في موضعها غير متأخرة في النية، إلا أن مدخول لها محذوف الواقع بعد الفاء والواو ثم معطوف على ذلك المحذوف، إنفاق هنا ما تفعلون فلا تفعلون، وكذا "أفلم يروا إلى أي اعموا فلم يروا"، إنه قد خالف هذا الأصل ووافق الجمهور في موضع قبوله، فمنهم ما ذهبوا إليه، فإن قيل: هذا أقوى دليل على أن قبح هذه الأشياء عقلي، قلنا بل على أنه شرعي، حيث بين هذا التوبيخ على ما صدر بعد تلاوة الكتاب باعتبار الفعل، لا باعتبار مقتضى النقل، وقيل الهمزة لتقرير عدم الفعل

²³⁵⁸ تفسير ابن كمال باشا، (168/1).

²³⁵⁹ الزمخشري، الكشاف، (133/1).

لظهور ما هو كانفسهم، فإن المقصود من الأمر امتثال المأمور ونسيانهم أنفسهم عن البر يقتضي اعراض المأمور عن الأمر، فمن حذر الغير عن الشر وأرشد إلى الخير ولم ينتفع بقوله، لم يكن على قضية العقل، قال علي رضي الله عنه: "قص ما ظهري رجلا عالم متهنك وجاهل متمسك". قال الشاعر: "ابدى اسمك وانهيها عن غيرها، فان انتهيت عنه وانت حكيم". وهناك فعل إذا وعدت وتقتدي بالرأي، وينفع التعليم.

وذكر قدس سره أن الفعل في الأصل الجنس الشديد، ومنه عقل البعير بعقله عقل، فأمر أن يثنى ساقه مع ذراعه، فيشدّها جميعاً في وسط الذراع بجبل، وذلك الحبل سمي عقلاً، والعقول بالفتح الدواء، الذي ينفق البطن والنعفس الممنوع عن الإخراج، واعتقل لسانه احتبس، ثم نقل إلى معنى الإدراك لاشتماله على معنى الجنس، ثم نقل إلى سببه وهو القوة التي يدرك بها النفس هذا الإدراك. فعلى استعماله هو في القوة المذكورة، فصار حقيقة عرفية. وافاد ابن الكمال: "وفي إثبات نفي العقل على نفي العلم نوعٌ تأييدٌ لِمَا قَدَّمْنَاهُ، يعني: أن المحتاج في إدراكه عند التلاوة إنما هو العقل الجبلي لا الإدراك المكتسب".²³⁶⁰

عن بعض الفلاسفة: العقل جوهر لطيف في البدن، شفاعة فيه بمنزلة السراج في البيت، يفصل بين حقائق المعلومات، ومنهم من قال انه جوهر بسيط، هو الدماغ لانه محل الحس، وقيل القلب انه معدن الحياة ومواد الحواس، وقيل القلب وله اشعة إلى الدماغ، وعن الاثر العقل العلم، وفيه علوم ضرورية موجبة للواجبات وجواز الحائزات واستحالة المستحيلات، وقيل صفة النبأ نبأني بها العلمية، وقال الشافعي غزيره.

﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾

[سورة البقرة: 45]

قوله: "وَأَنْ تَصَلُّوا"²³⁶¹ عطفاً على الجمع بياناً له، وفيه إشارة إلى أن الأنسب على هذا التقرير تقدم ذكر الصلاة، إلا أنه آخر دلالة على الصبر عليها على ذلك. يوجد بشق بالأمر برعاية برعايته أحق، وليس المراد

²³⁶⁰ تفسير ابن كمال باشا، (169/1).

²³⁶¹ الزمخشري، الكشف، (133/1).

بالجمع بينهما المقارنة، وإنما حصلت بتقييد الصبر بكونه على الصلاة بقرينة المقام. وورد الأمر بالاصطبار عليها، ومعنى "يجب فيها الحق"، ويناسب أمر كثير من المذكورات التبتت من واجبات الصلاة، ومعنى الاحتراس من المكاره، صيانتها عما يكون فيها. وضمير "انه للصلاة" بالنظر إلى الخير، أعني انتصاب، ومن جعله ضميراً مبهماً يفسرهما بعده بمعنى أن انتصاباً بالسؤال من الخيار كائن فقد سهى، قوله تعالى حيث أمر على الصلاة على أن الأمر الأصل بالصلاة، ربما يشعر الأمر بالصلاة فيكون في الآية أمراً بالجمع بين الصلاة والصبر عليها.

قوله: "واستعينوا على البلايا والنوائب"²³⁶² أعلم أنه جعل المستعان عليه محذوفاً في الوجهين، ففي الأول الجواب، وفي الثاني النوائب، وجعل الصبر في الأول مقيداً بالصبر على الصلاة، والثاني بالصبر على النوائب، وجعل الصلاة مطلقاً في الأول، ومقيداً بما يصلى عند النوائب في الثاني، وجعل البيضاوي المستعان عليه محذوفاً وهو الحوائج، لكنه جعله شاملاً لجبر النوائب، ولم يعد الصبر بما يكون على الصلاة بل مطلق وعبرة عن انتظار القبح، فانتظار ناظر إلى المطالب وانتظار الفرض حينئذ إلى النوائب، أفاد أن فيه توكل على الله واعتماداً على لطف الله، ثم جوز أن يكون الصبر عبارة عن الصوم لأنه خير عن المفطرات، وإشارة إلى وجه الاستعانة به بأن فيه من كسر الشهوة وتصفية ثم عطف على أحد المذكورين وهما الانتظار والصوم والتوسل بالصلاة مطلقاً والالتجاء إليها، وعلل كونها | 227 أ | وسيلة بانها جامعة لانواع العبادات، على ما بينه بما لا مزيد عليه. فاذا انضافت إلى الصبر باحد المعنيين، استناد القلب على أبلغ وجه، وتفصل النفس عن قدرات المال والرئاسة، يعرض عنهما بل عما سوى المواد والخضوع بين يديه شافية، سواء كباب بني إسرائيل الذين عدلوا لحب المال والجاه والرئاسة، عن سواء السبيل ووسيلة كافية عن الحوائج كلها.

فلذلك قال آخر: حتى تُجاب إلى تحصيل المآرب وخير المصائب وناسب تقديره ما ذكره أولاً من أنه متصل بما قبله، فإنه لما أمروا بما شق عليهم لما فيه من الكلفة وترك الرياء والاعراض عن المال، عولجوا بذلك ولم يرتضي أن

²³⁶² الزمخشري، الكشاف، (1/134).

يقطع هذا الخطاب عن المخاطبين. أولاً يجعل المسلمين لما فيه من تفكيك النظم والجواب أمرهم بالصلاة ما مر من أنه مشروط لما هو شرط فيها، وأما الجواب بأنه متعلق الأمر بماهيته والصلاة التي هي القدر المشترك وإن وقع الاختلاف في الكيفية فمدفوع بأنهم مأمورون بصلاتنا كما ترى قوله فيهم معدول من قائم له وهو العطاء من فتم له بالمال إذا أعطاه دفعه من المال حيده وفي الأساس رجل فتم معطاء وقيل لعلم ابن العباس ما قيل فتم استشهد بالسحر ن بها معروفة عالية قوله وإن استعان ليس عطفاً على أن يراد بل على الدعاء تفسيرا أن يجوز أن يراد الاستعانة بالصبر والدعاء وقيل المستعان به محذوف فهو بالله وبالباء والباء بمعنى على أي استعينوا به عليها.

﴿وَأَنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾

[سورة البقرة: 45]

قوله: "الضمير للصلاة"²³⁶³ قال البيضاوي: "وتخصيصها برد الضمير إليها، لعظم شأنها واستجماعها ضرباً من الصبر"²³⁶⁴ أما العظام فلأنها عماد الدين وعنوان الإسلام، ولذلك عظمها عليه السلام أمرها وكان آخر ما أوحى به عند وفاة الصلاة وما ملكت أي وجعل معولها وما تقبض عنه لسانه. وأما الاستجماع، فإن ما فيها من بر المال فيحصل التطهر وستر العورات كالزكاة وما فيها من القيام بموضع مناجاتك الاعتكاف والتوجه إلى الكعبة كالحج وذكر الله ورسوله كإظهار الشهادتين عند الإيمان ومدافعة الشيطان والامساك عن الأكل والشرب والجماع كالصوم وفيها ما ليس في شتى العبادات الأخرى من القراءة والخشوع والركع والسجود. والقعود والاستجماع الصبر على هذه الأمور حظت بالارجاع، فكان ذكرها مشتملاً لذكر الصبر، وكان الصبر تمهيداً لذكره، والا كان حق الصلاة أن يُعاد فيها حرف الباء إعادته على الأصالة، ويجوز أن يكون الرجوع إليها اكتفاءً لا تخصيصاً. والأولى الصرف إلى آخرها لقربة، كقوله "ولا ينتفعونها" أو أما قوله: ﴿انْفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: 11] فلأن الله يتبعه، فالصبر إلى المتبوع أولى. وأما إذا أريد بالصبر الصوم، فتعين بالأعم أو بالأقدم في الآيتين، فإن الكتابة في

²³⁶³ الزمخشري، الكشاف، (134/1).

²³⁶⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (78/1).

إحداهما رد إلى القضية لأنها الأغلب في الآخر التجارة لأنها أفضل وأهم، هذا غير الاعتبار السابق عليه كما لا يخفى، فإنه مجرد اكتفاء، وهذا اكتفاء بوجه مخصوص، قوله "أو الاستعانة" المدلول عليها "باستعينوا" هذا أولى وإن كانت لأنها أشمل، قوله "ويجوز أن يكون بجميع الأمور" ففيه إشارة إلى أن خطاب "استعينوا" لبني إسرائيل أيضًا على غرار قوله: "الكبيرة"، لشاقة.

وقال ابن الكمال: "﴿لَكَبِيرَةٌ﴾ من كُبر بمعنى عظم، تمثيل وتصوير لمعنى ثقلها وكونها شاقَّةً على غير الخاشعين، لا من كُبر بمعنى ثقل وشَقٌّ حقيقةً أو مجازاً"²³⁶⁵ فإن إجراء الكلام في التمثيلات على معانيها الأصلية، ما الذي دعاه إلى التمثيل؟ حتى عدل عن القول المشهور. وقيل: "أصله العظمة والشيء قد يعظم في نفسه قدرًا، وقد يكون عملاً عظيمًا على مباشرة فعلاً، ولعل هذا هو الداعي له إلى التمثيل" لك اللائحة، أنه ليس به أيضًا قوله: "لأنهم يتوقفون ما أدخر للصابرين" وقيل: "والآن نفوسهم مرتاحة بأمثالها." قوله "ومن ثمة" أي ومن أجل، أنها لا تشق على الخاشعين، بل يستلذون بما قال عليه السلام: "حبب إلي من دنياكم الطيب والنساء"²³⁶⁶ وجعلت الحديث أما الآخر، فقد روي عن سالم بن الجعدانة قال: "قال رجل من حُرَاعة: لَيْتَنِي صَلَّيْتُ فَاسْتَرَحْتُ، فكأنهم عابوا ذلك عليه، فقال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ: أَقِمِ الصَّلَاةَ يَا بَلالُ! أَرَحْنَا بِهَا أَقِمِ الصَّلَاةَ يَا بَلالُ"،²³⁶⁷ أي أذن بالصلاة نسترح، نسترح بأدائها من انشغال القلب بها. وقيل | 227 ب | اشتغاله بالصلاة كان راحة له، فإن كان يعد غيرها من الأعمال الدنيوية يجبأ، وكان يستريح منها لما فيها من مناجاته تعالى، وهو الوجه من جعلته في راحة، فاستراح، فمعنى "روحنا ارحنا" بالآذان والإقامة.

²³⁶⁵ تفسير ابن كمال باشا، (171/1).

²³⁶⁶ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: الدارقطني، المصدر: الفتح السماوي: 275، حكم المحدث: [روى مرفوعاً ومرسلاً] والمرسل أشبه بالصواب.

²³⁶⁷ الراوي: سالم بن أبي الجعد، المحدث: الألباني، المصدر: هداية الرواة: 1209، حكم المحدث: إسناده صحيح.

قوله: "وأما الخضوع فاللين"²³⁶⁸ قال البيضاوي: "والخشوع الإخبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة. والخضوع اللين والانقياد، ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب"²³⁶⁹ فالإخبات من الخاشي، والخضوع اللين، وقيل: الخشوع صياغة وأكثر استعماله في الجوارح والضراعة في القلب.

أفاد ابن الكمال أن الاستثناء مفرغ من الموجب فيؤول بالنفي، أي: لا تهون على أحد إلا عليهم. "والخشوع هيئة في النفس يظهر منها في الجوارح سكون وتواضع، وفيه إشارة إلى أن الصلاة التي تخف على غير الخاشع مسمأة باسمها وليست هي في حكمها، فإن قيل: هلاً يلزم أن يكون ثواب غير الخاشع أكثر؛ لما جاء في الخبر: أن أكثر الأعمال ثواباً أشقها. قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأن مفهوم الخبر: أن الأعمال المتساوية في اشتغال الأركان والشرائط وسائر ما يجب رعايته أو يستحب أكثرها أشقها".²³⁷⁰ وأنت خير بأن كونها أشق على غيرهم مشقة الضجرة عنها، لا بشقة الانقياد والتحمل، فلا حاجة إلى ما ذكره.

﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

[سورة البقرة: 46]

قوله: "أي يتوقعون لقاء ثوابه"²³⁷¹ لا نزاع في امتناع ملاقات الله على الحقيقة، لكن القائلين بجواز الرؤية يجعلونها مجازاً أو كناية عنها حيث لا مانع، كما في حق الكفار والمنافقين، فالظن على ظاهرها لأنهم لا يعلمون عاقبة حالهم ولا يبتغون رؤية ربهم. وابن الكمال جعلها كذلك، ثم قال: "وهو الوجه فيما يروى في الأخبار: "لقي الله تعالى وهو عليه غضبان". والظن بمعنى العلم"،²³⁷² فيروح منه أن كل أحد يراه فيكون الظن بمعنى العلم، ويرد قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ﴾ [المطففين: 15]، وأيضاً رؤية أجل الكرامات وعلى المثوبات،

²³⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (1/135).

²³⁶⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (1/78).

²³⁷⁰ تفسير ابن كمال باشا، (1/171).

²³⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (1/134).

²³⁷² تفسير ابن كمال باشا، (1/172).

فكيف يجوز في حقهم وجعله وجهاً فيما يروى غير يثبت برشدك إلى ما قلنا بعض الفحول أن كلَّ أحد من أهل العبادة لا يتعين رؤية الله ما لم يختم أعماله بخير، وهو لا ينافي في علم الخاشعين برؤية الله المصطفى من قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ [الأنعام: 62]، لأن ذلك حكم الجنس من حيث هو، وهذا الاستعمال أرجح لأنه إذا كانت غير ثقيلة على الخاشعة مع أنه غيرها عالم بسعادته في الآخرة، فكيف من لم يكن يفعل على الضان فعلى العالم أولى من غير عكس.

والمصنّف لما لم يقل به أيضاً حملة على ملاقة ما عنده من الثواب، وجعل الظن بمعنى التوقع والطمع لا قطع باللقاء بالمعنى المذكور. ثم ذكر قراءته "يعلمون" وجعل معناه "يعلمون" لا بد اللقاء الجزائي. فقال: "ولذلك"، أي ولتخير اللقاء بقاء الجزاء مطلقاً، وهو ما يجب أن يكون معلوماً مقطوعاً به، لا مظنوناً مقروناً بتجويز النقيض، ولثبوت "يعلمون" الموجب لتبخره بقاء الجزاء. حسن يظنون ههنا يتعينون النظر إلى ما يوجد المعنى، وإلى في القراءة.

ولما ورد أن يقال: "كيف يصح إقامة الظن مقام العلم"، دفعه البيضاوي بأنه لما شابه العلم في الرجحان، أطلق عليه لتضمن معنى التوقع بهذا الظن الاعتقاد الراجح الذي يحمل النقيض، والعلم الاعتقاد الراجح الذي لا يحتمله، فلا اشتراكهما في الرجحان جاز أحدهما الآخر، وفائدتها الدلالة على أنهم لا يأمنون على ملاقاته يوم الحساب، والرجوع إلى جزاء ربهم في كل حال، لما في الظن من معنى التوقع، وهذا مراده من التضامن الاصطلاحي حتى يرد عليه ما أورده البعض من أنه لا يضار إلا التضمن الاقتران بين اللفظي والمعنوي. وهو ذكر ما يتعلق المضمر على مفقوده، صنائعهم أجاد فيما أفاد من أن في عبارة الظن إشارة إلى أنه يكفي حصول الخشوع الذي يزول به فعل الصلاة، أدنى مراتب الاعتقاد. واستشهد قدس سره على ما ذكره بقول أوس بن حجر: "فارسلتهم استيقظوا ظني أنه مخالط ما بين الشراخ مستيقظ الظن، حال من ضمير المتكلم فأرسلت فيكون ماضياً واقعاً في حالي إرساله السهم. إنه اعتبر باسم الفاعل، إلا أنه عبر باسم الفاعل على حكاية حال الماضية، فالإضافة لأنها

أي إضافة إلى معمول فلن يتصرف فوق حالاً. والصر السيف | 228 أ | جمع صرصور، وهي أطراف الأضلاع التي تشرف على البطن جائب، أي نافذ في الحوث. ثم لا يخفى أن الرجوع إلى الله المفسر بالنشور أو المصير إلى الجزاء مما لا يكفى فيه الظن، بل يجب القطع. فعطفه على أنهم ملاقوا ربهم يجيبوا، تفسير الظن باليقين. "اللهم إلا إن يقدر له عامل"، أي ويعملون، فيكون من قبيلي علفتها ببناء وماء بارد، أو هو خلاف الظاهر.

﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾

[سورة البقرة: 47]

لما ورد، أن يقال إن الخطاب في موضع يتوجه إلى الأولاد الموجودين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم، وأن النعمة المذكورة فيها لجميع البشر، إلا أنها قصت ووُصِفَتْ بقوله: ﴿الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 40] بناءً على أن المقصود فيما لا تقل بهم، وحملهم على أداء شكري في الفني عن الواصل إليهم، وتوبيخهم بنسيان نعم الله، وتذكيرهم بشكرها، وهذا هو المقصود، ويقتضي التعريض بخصوص بحصولها مع قطع النظر عن حصولها لغيرهم، تكريرها. أجاب عنه البيضاوي بأنه للتأكيد وتذكير التفضيل الذي هو أجل النعم، خصوصاً على أدنى، وأني فضلتكم في محل نصب عطف على قوله "نعمتي" عطف الخاص على العام، تشريقاً وتفخيماً، مرتبطة بالبعد الشديد، تخويفاً لمن غفل عنها وأخل لحقوقها. فإن الوعيد بقوله "والتقوى"، ومن الآية أشد الوعيد تقوله ﴿وَأَيَّاهِ فَارْهَبُون﴾ [البقرة: 40]، و ﴿وَأَيَّاهِ فَاتَّقُون﴾ [البقرة: 41]، وقيل إنما أعاد النداء والأمر بذكر النعم لكونه أخذ في تعديد النعم على التفضيل وقلال المبالغة، للإشارة، ذكر النعمة فإن من حق المنعم عليه بجلاله بل النعم أن يحذر بأس المنعم بكفران. وأيضاً فجمع النعمة والنعمة والترغيب والترهيب لما ورد، أن يقال: ظاهره يقتضي تفضيلهم على محمد وأمته على الملائكة دفعه المصنف بقوله على الجمع الفقير من التماس.

والبيضاوي بقوله: "أي عالمي زمانهم"²³⁷³ يعني أن ليس المراد بالعالمين جمع ما سوى الله، ليلزم تفضيلهم على الملائكة، ولا جميع الناس ليلزم تفضيلهم على نبينا وأمته. ووجهه أن العالم اسم لكل موجود سواء تحمل على الموجود بالفعل، فلا يتناولوا من مضى أو من يوجد بعدهم. وقال قدس سره: "يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا في عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده، قبل أن يضروا بما منحهم الله تعالى من العلم والإيمان والعمل الصالح، وجعلهم أنبياء وملوكاً مقسطين. واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو ضعيف"،²³⁷⁴ فوجه الضعف ما نبهت عليه، على أنه لو سلم العموم في العالمين، فلا دلالة على التفضيل من كل جهة عموماً، ولا جهة لقرب والمكانة خصوصاً.

وقال ابن الكمال: "الظاهر هو الاستغراق، وقد خرج إلى حيز النص بقوله: ﴿وَأَتَاكُمْ مَا لَمْ يَأْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٠] ولا حاجة إلى الصرف إلى الاستغراق العرفي بقريته أن المتبادر من الموجود المعتبر في مفهوم العالم الموجود بالفعل؛ لعدم الدلالة فيه على التفضيل من كل جهة"²³⁷⁵ إلى آخر ما ذكر، وأنت خير بأن الظاهر الاستغراق، إن لم يدل شيء على خلافه، وقد عرفت ما يدل عليه، والجروح إلى حيز النص ما ذكره غير مسلم. كيف والحمل على الاستغراق العرفي باقي فيه أيضاً؟ وأجاب بعضهم بأن التفضيل عطف تكفيري لما سبق من النعمة، بناءً على أن المراد بها النعمة العامة للنوع، وأن المراد من الفضيلة المختصة ببني آدم المعينة بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، إلا أن الأولى ما ذكر أولاً فيها دلالة على أن فضيلة الآباء نعمة عظيمة في حق الأنبياء، ولذلك لم يقل: "فضلت آباءكم"، ونعم ما قيل: "أشهد الله بني إسرائيل فظل أنفسهم، وأشهد أمة محمد فضل نفسه". ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ﴾ [يونس: 58]، وشتان بين من مشهوده فضل نفسه، وبين من مشهوده فضل به. والأول قد يورث الإعجاب، والثاني لا يوجب الإعجاب.

²³⁷³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (78/1).

²³⁷⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (78/1).

²³⁷⁵ تفسير ابن كمال باشا، (173/1).

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾

[سورة البقرة: 48]

يريد يوم القيامة وعظمه، ثم بالتوصيف. وقيل: "أي ما فيه من الحساب والعقاب"، اشارة إلى أنه ليس ظرفاً لأن التقوى لا تقع فيه، ولا مفعولاً به حقيقة لأنه لا ينبغي، وإنما يبقى ما فيه مضافاً. فلما حذف المضاف، اقيم المضاف اليهما قام وعرب باعراي، وصار مفعولاً به. وقال ابن الكمال: "والمقصود: بيان كون ذلك معياراً للمخاوف بحيث لا يكون أن من آثائه خالياً عن الخوف، وهذا يجعل نفس اليوم مخوفاً لا ما فيه".²³⁷⁶

وأنت خبير بأن التحقيق يؤول إلى ما ذكر أولاً، مع أن اللائحة من كلامه أن يبقى منه في الآخرة والأمر | 228 ب | ليس كذلك. وقوله "لا يجري لا يقضي منه جزية أهل الذمة" لأنها تقضي عنهم، وفي صحيح البخاري: قال أبو بريدة بن نيارٍ حَالُ الْبَرَاءِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنِّي نَسَكْتُ شَاتِي قَبْلَ الصَّلَاةِ، وَعَرَفْتُ أَنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ أَكْلِ وَشُرْبٍ، وَأَحْبَبْتُ أَنْ تَكُونَ شَاتِي أَوَّلَ مَا يُدْبَحُ فِي بَيْتِي، فَدَبَحْتُ شَاتِي وَتَعَدَّيْتُ قَبْلَ أَنْ آتِيَ الصَّلَاةَ، قَالَ: شَأْنُكَ شَاءَ لَحْمٍ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّ عِنْدَنَا عَنَاقًا لَنَا جَذَعَةٌ هِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ شَاتَيْنِ، أَفَتَجْزِي عَنِّي؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ"²³⁷⁷ الا يؤدي عنه الواجب ولا يقضيه نيارٌ بكسر النون وتحقيق الباء الجزء من الغنم ابن سنة وقيل ابن ثمانية اشهر، وهو لا يجزي الا فضة لانه ينزو ويلقح بخلاف المعز، ولما كان يجري متعديا احتمل شيئا ان مفعولا به وان يكون مصدرا بخلاف اجزاء عنه بالهمزة بمعنى اعني عنه فانه لازم فيكون شيئا لا مصدراً. وأما اجزائي بمعنى كفاني فلا يناسبها هنا قوله ومعنى التنكير ان نفسنا.

قيل وأرادها منكراً، مع تنكيد النفسين للتعميم والإفناط الكلي، بمعنى أن كل واحد منهما نكرات في سياق نفيسة، يعيد العموم واليأس لهم، ولاضربهم. فإنه تعالى، لما ذكر تفضيلهم نفياً، كانه مظنة أن يتوهم أنهم اختاروا الحظوظ العاجلة على اتبا لتخلصهم بشرف آبائهم. قوله "اجدران" عند الحس بارد ظليل، وفي الأساس راحوا إلى

²³⁷⁶ تفسير ابن كمال باشا، (173/1).

²³⁷⁷ الراوي: البراء بن عازب، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 955، حكم المحدث: [صحيح].

بيوتهم روحاً، وتروحوها اليها. فعلى هذا لا حاجة إلى تقدير تصلي ليكون ناصباً لموصوف أجدر ماء، أجدر ربانا يصل فيه، ولا إلى تضمين أطباق وأجدار أجدر أفعل من جذرياً بغنم. وأنت جدير بكذا، أي صديق، فإنت فان، إن أنت قلت: "أي حاجة إلى اعتبار الضمير"، ان قلتها للربط المعنوي، والا فلمستكن في أجدر عائداً إلى منصبه المقدر، وقد يتوهم أن لا ضمير في أجدر، وإنما فاعله بدلاً من تقدير العائد إلى الموصوف، لكن أعمال أفعال في الاسم الظاهر في هذا الموضع خارجة عن القاعدة. قوله "ومنهم من يتنزل" اختلفوا في مثل هذا الحث، هل يجب أن يحذف معاً؟ أو الجار أولاً؟.

وعن سيبويه والأخفش جواز الأمرين، والصحيح حذف الجاري ولا يجعل الظرف بمنزلة المفعول به كقوله "اليوم شهدناه" ثم حدث العائد، والأصل لا يجري فيه ثم لا يجري به ثم لا يجري نفس منه عن نفس نافرة، وهو كقوله: ﴿لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ﴾ [لقمان: 33] الآية، وقال: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ﴾ [الممتحنة: 3]، وكيف ينفع وقد قال: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾ [عبس: 34]، وهذا في حق الكافر، فأما المؤمن فقد استثناه فقال: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: 88-89]، أي عن الشرك. ثم إن الله تعالى قال: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ﴾ [آل عمران: 131]، وهذا للعامة، وقال: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا﴾ [البقرة: 48]، وهذا للخاصة، وقال: ﴿وَاتَّقُوا﴾ [البقرة: 197]، وهذا الخاص للخاص.

﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾

[سورة البقرة: 48]

قوله: "هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة؟"²³⁷⁸ حق السؤال بذلك لأن المتنازع بخلاف قبول الشفاعة للمطيعين في زيادة ثواب وعدم القبول للكفار اصلاً. فإنه وفاق ولم يقتصر في الاستدلال على أنه نعي أن يقبل من نفس شفاعته. لأنه ربما يدفع الاختصاص ببعض الحقوق أو ببعض الشفعاء فيبين أنه عائد إلى ما سبقه

²³⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (136/1).

من العموم في المشفوع له والمشفوع فيه، أعني الفعل أو الترك الواجب الذي وقع الإخلال به بان ترك ما لزم فعله أو فعل ما لزم بتركه وهو معنى العصيان سواء كان ضميراً ههنا للعاصية وهو ظاهر أو للشاف ثقة للشفاعة لأن شفاعتها إنما هي للعاصية، إن كان شيئاً مفعولاً به وهو ظاهر أو مفعولاً مطلقاً لأن التصريح بتعميمنا في الفعل يفيد عمومنا في المفعول قطعاً كما تقول "فلان يجري جزءاً ما" أو "كن المخاطب بهذا الكلام"، علماً أن الكفار وكون الآية نازلة فيهم لا يدفع شيئاً من العمومات المستفادة منها. والجواب في أن مواقف القيمة كثيرة وفي زمانها سعة ولا دلالة في الكلام على عموم الموافق والأوقات. ولو سلم ذا قد خص شيئاً الواجب من فعل أو ترك وشفاعة بالشفاعة للكفار وأهل الكبائر، حيث قيل للمؤمنين في زيادة الثواب مع شمول اللفظ إياها نظراً إلى نفسه والعام الذي منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيص الأحاديث الواردة والشفاعة لأهل الكبائر.

وذكر في بعض الحواشي أنه جاز أنه أجاب القاضي بأن النصرة نفع قوة، فلا يلزم من نفي النصرة نفي من ينفعهم عن طريق آخر، وفيه أن الاستدلال بقوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 48]، ونحن لا نجد في تفكير البيضاوي سوى أن الآية مخصوصة بالكفار للآيات والأحاديث الواردة | 229 أ | في الشفاعة لأهل الكبائر، يؤيدون أن الخطاب معهم، والآية نزلت فيهم ردّاً لما زعمت اليهود أن آباءهم فلم يشفع لهم، وقد قال تعالى حكاية: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ [الشعراء: 100]، والكفار يقولون ذلك حين يرون للمؤمنين شفاعة الشفعاء. ومؤنة الأصدقاء، من كذب بها لم يفعلها، وقال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: 255].

قال قدس سره: الشفاعة من الشفع، أي الذي هو خلاف للوتر كان المشفوع له كان فرداً، فجعله شافعاً عنه بضم نفسه إليه، وقيل كان سؤال الشفع يصير شفعاً لسؤال المشفوع له. لم يظهر لك من تقرير الجواب عن الاشكال ضعف ما قال ابن الكمال، ولما كان الخطاب لليهود كان تقديره "لا تجزي نفس ما منكم"، فلا دلالة فيه على أن الشفاعة لا يقبل للعصاة مطلقاً. وقرأ بالتذكير، لا وقرأت "تقبل" بالتذكير، لا تأنيث. ما ليس بذي

روح غير حقيقي، ولأن الفعل مقدم، ولأن بينهما حائلا. وقال القشيري: والله هو الشفيع الأكبر على التحقيق، وإن كان لا يطلق عليه اسم الشفيع لعدم التوثيق، قيل معناه: الشعر "الحمد لله شكراً" أو "كل خير لديه"، وصار الحبيب شفيعي إلى شفيع له، فتسأل الله أن يخصنا رحمته وشفاعته بنيه وعترتة.

﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾

[سورة البقرة: 48]

قوله: "ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى"²³⁷⁹ يشير إلى أن المختار هو أن يرجع إلى النفس الثانية العف ليلائم قوله: "ولا هم ينصرون"، فإن الضمير للنفس العاصية، وكذلك في "لا يؤخذ منها عد على الظاهر" ليوافق ما ذكره في موضع آخر، ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعته، ولأنه حيث أريد هذا المعنى أضيف الشفاعته، مثل "لا تنفعها شفاعته الشفعين"، وضمير "وأعطيت" ومنها "للنفخ" الأولى، وضمير "لها" و"عنها" للثانية العاصية. وفي قوله: "ولو أعطت"²³⁸⁰ إشارة إلى أن الكلام في الضميرين، أعني "لا تقبل منها" و"لا يؤخذ منها"، اقتصر في السؤال إلى الأول، وقال البيضاوي: "وكأنه أريد بالآية نفى أن يدفع العذاب أحد عن أحد من كل وجه محتمل، فإنه إما أن يكون قهراً أو غيره، والأول النصرة، والثاني إما أن يكون مجاناً أو غيره. والأول أن يشفع له والثاني إما بأداء ما كان عليه وهو أن يجزي عنه، أو بغيره وهو أن يعطى عنه عدلاً"²³⁸¹ وبتقدير غيره، فإنه أما أن يكون إعطاءً لنفس الحق وهو الجزاء، أو بدله أو تركاً للإعطاء مع اللطف فهو الشفاعته، أو قهراً وهو النصرة، غايته أنه لم يراعي في الذكر الترتيب.

وبتقدير ابن الكمال: "فإنه إما أن يكون بإعطاء شيء أو مجاناً:

فإن كان الأول: فإما أن يكون بأداء ما كان عليه وهو الجزاء، أو غيره وهو الفدية.

²³⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (137/1).

²³⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، (137/1).

²³⁸¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (78/1).

وإن كان الثاني: فيما أن يكون على سبيل العطف وهو الشفاعة، أو على سبيل القهر وهو النصرة.
 وإنما عدل عن الترتيب الذي هو مقتضى هذا التقسيم اختياراً لأسلوب الترقّي، كأنه قيل: النفس الأولى غيرُ
 قادرة على استخلاص صاحبها بقضاء الواجب وتدارك التبعات لأنها مشغولة عنها بشأنها؛ كما أفصح عنه قوله
 تعالى: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ [عبس: 37]، ثم إن قدرْتُ على سعيٍّ ما مثل الشفاعة فلا يُقبل
 منها، وإن زادت عليها بأن يضمَّها الفداء فلا يؤخذُ منها، وإن حاولت الخلاصَ بالقهر والغلبة وأنت لها ذلك فلا
 تتمكن منه، فالترقي من السعي إلى السعي²³⁸².

وأنت خبير بأن اللائح، مما ذكره، أن يكون هذا الترتيب: أهل الكلام والعدول إلى ما ذكره لتحسين التقسيم
 وتنويع الأقسام، ثم أنهم استدلووا بهذه التقديرات على ترجيعه إرجاء الضمير الضميرين إلى النفس الأولى الواقعة،
 واعتدروا عن تفكير عن طريق النصرة، حيث لم يقل "ولاهلي ينصرها"، إشارة إلى أن هذا الطريق مستحيل، بحيث
 لا يصح أن يسند إلى أحد، وأنه لا خلاص لهم بهذا الطريق البتة، لما فيه في تقديم المسند إليه من تقوى الحكم.
 وزد بأن المقصود نفي دفاع للعذابين، نفي اندفاع العذاب، لأنه المناسب لوجوب الابقاء، وإنما نفس الواقع
 بالعرض، مع أن عود الضمير لا يؤخذ منها عدل إلى النسخ الثانية في غاية الظهور، وأن حمل طريق النصرة على
 ما ذكر مكلف. نعم، لو قيل: "القبول واعدمه"، إنما يكون حقيقة من الشفيع، لا المشفوع له، لكان سبباً. وقال
 قدس سره: "والعدل العذبة". وقيل: "البدن"، الفعل الأول بمعنى المال، وعلى الثاني الرجل مكانه، رؤية، أنه يعطى
 كل مؤمن يهودي أو نصرانيا فيقال: "هذا فداؤك". وقيل: "المساواة للشعين"، وقد راوا إن لم يكن | 229 ب |
 من جنسه، وبالكسر المساوي له في جنسه. وبالجمله، لا يؤخذ منهم ولا يجدون ذلك.

﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾

[سورة البقرة: 48]

²³⁸² تفسير ابن كمال باشا، (176/1).

قوله: "ما دلت عليه النفس المنكرة"²³⁸³ إشارةً إلى أن ليس الضمير عائداً إلى النفس المنكرة من حيث كونها بالنفي في معنى الكثرة، لأن النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي والاستفهام، إذا لم تكن مع من ظاهرها أو مقدرة ليست نصاً في الاستغراق، حتى يكون في معنى الجماعة. بل ظاهر فيه ومحمّل عدمه احتمالاً لا مرجوحاً، بل إلى ما يدل هي عليه من النفوس الكثيرة، حتى إنها لا يكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ آخر بخلاف "فما منكم من أحد عنه حاججين". فإن الضمير عائداً إلى لفظ "أحد" لأنه معنى الجماعة من حيث كونه مع من ظاهره، ثم استشعر أنه لما عاد إلى النفوس كان المناسب من التأنيث لهم بالتذكير. فأجابه بأنه لتأويل النفوس بالعباد أولاً. سُمِّيَ كم ثلاثة أنفس بالتاء مع تاء مع تأنيث النسخ لتأويل الأنفس بالأشخاص أو الرجال.

وقال البيضاوي: "النصر أخص من المعونة لاختصاصها بدفع الضرر"،²³⁸⁴ وذلك لأن المعونة قد يكون على صانع الأعمال. وأفاد ابن الكمال: "وإنما عدل عن الجملة الفعلية المعطوفة على أخواتها إلى الاسمية؛ للدلالة على الدوام الوضعي؛ أي: ولا هم ينصرون دائماً ما دامو هم هم، وفيه إيماءٌ إلى أنه ينصر غيرهم"،²³⁸⁵ وفيه أن ذلك الدوام والإيمان يصح في غيره أيضاً، واعتباره فيه فقط أن يوصف وحسن في الصلة لأنها كبعض أجزاء الكلمة.

ومن حذف العائد المنصوب من الشفاء، قول حادث بن كلدة الثقافي من مقطوعه يتضمن الطف عبارة لها، وقد خرج إلى الشام، فكتب إلى بني عمه على الآ إبلاغ، وقولي مع عمي فقد حسن العتاب، وسل: "هل كان لي ذنب أيهم؟" فإن منه فاعتبهم غصاب، كتبت اليهم كتباً مراراً، فلم يرجع إليها إليها جواب، فما أدري أغيرهم تاه وطول العهد، فمن لا يدوم وصال، وفيه حين يضرب انقلاب، فعهدي دائم لهم وودي على حال، إذا شهدوا وغابوا. شعر.

²³⁸³ الزمخشري، الكشاف، (137/1).

²³⁸⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (79/1).

²³⁸⁵ تفسير ابن كمال باشا، (175/1).

هم مبتدأ وغطاب خبره، ومنه راجع إلى الذنب. والجملة صفات للذنب، فاعتبه مضارع منصوب باضمار أن بعد الفاء في الجواب الاستفهام، وهمزته فاذيل عتابهم، ولها راجعة كتبنا وثناء فاعل غير، وهو تفاعل من تأني، أي أو صلته ثناء. ومن يكل شرط جوابه فعادي، وفيه انقلاب اسميات معطوفة على "لا يدوم له وصال"، وفيه راجع إلى "من"، والاستشهاد فيه أصابه، والأصل أصابه.

﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾

[سورة البقرة: 49]

قال البيضاوي: "تفصيل لما أجمله في قوله: اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وعطف على نِعْمَتِي" ²³⁸⁶ يعني تفصيل أقسام النعم في التذكير وادخل في التوبيخ على الكفر إن بها، فكأنه قال: "اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم واذ وعدنا موسى إلى آخره". لكن عطف على "نعمتي" يدل على النائب منصوب المحل مفعول به، لا ذكر فيخالف ما اختاره عند قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ [البقرة: 30] من ان الازمة البسيطة ومحلها النفط ادبياً بالظرفية، وتأويل المواضع التي يظن فيها كونها غير ضعف نحو: ﴿وَإِذْ أَنْذَرْنَا أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ﴾ [الأحقاف: 21] بأن يقدر اذكر الحارس | 230 أ| وقت إنذاره فعلى هذا ينبغي أن يكون التقدير هنا، والحادث أن "نجيناكم". وجعل البعض التفصيل للأجمال وجهًا آخر غير العكس عليها. عطس جبريل وعلمه بأن التفصيل لا يلزم أن يكون على وجه الاستيعاب بل قد فيه تذكير المعظّمات.

وأنت خبير بأن تعليله يؤيد ما اختاره قدس سره من كونهما واحداً، فنجيناه في الأصل، الفاء على نجوم من الأرض، وهي ما ارتفع منها، ثم قيل للتخلص من كل ما يليه، ولكل فاطر ناجياً بخروجه من الضيق إلى السعة، والإنجاء بمعناه، وقد يفرق بأنه تخلصاً قبل الوقوع في الهلاك، والتنجية بعده، فلذا قال: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 50]، ورد بأنه تعالى قال: ﴿نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [هود: 58] ، ولم يكن بعده،

²³⁸⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (79/1).

والمعنى خلصناه إياكم، وجعل وجعله نعمة عليهم، لأنهم نجوا بنجاتهم، وقرأ "نجيتكم" فوافق ضمير "نعمتي" قوله، ولذلك تصير باصيل بمعنى أنه لم يسمع في تصغيره إلا أصيل. وإن كان القصد إلى تحيز من له خطراً وتعليقهم ثم خص باولى الخطأ، بمعنى أنه جريء وفيه تخصيصاً، حيث لا يضاف إلى البلاد والحرف ونحو ذلك كما يقال "اصلها"، ولا يضاف من الفعل إلى من له خطر في أمر الدين والدنيا فقط كال فرعون، ولهذا أعقب هذا بتفسير فرعون لمن ملك العمالقة، يعني أولاد عميق بن لوزين، فام بن نوح، وشبهه أن يكون مثل فرعون وقيصر، من علم من علم الجنس، ولذا منع الصرف سيكون موضوعاً للحقيقة الذهنية التي تعبر عنها عن ملك العمالقة. فيكون إطلاقه على ثابت منهم، لا لأنه موضوع بل لأن ذلك الفرض حقيقة، بل تلك الحقيقة الذهنية مطابقة لكل فرد من أفرادها الخارجية، مطابقة الكلّي الفعلي لجزئياته، لكن جمعه باعتبار الأفراد مثل الفراعنة والقيصرية والأكاسرة. يدل على أنه علم شخص سُمي به كل من يملك ذلك الوضع ابتدائياً، ومعنى خاصته، وقرابته، وأهل البيت مكانه، وأصل الإسلام المسلمون، وفوق ذلك، وعن بعضهم ال قرابة بتابعيها والال القرابة كان لها تابع ولم يكن.

وقال الكسائي، أصل الأول والسنية، اعرابياً فصيحاً، يقول: "أويلي"، وعن الراغب الذين يتخصصون للنبي علماً، علماً وعملاً، يقال أهلهم، والذين يتخصصون به بالعمل تقليدًا، لا علماً، يقال لهم "أمة". فكل اله أمته وليس بعكس. وقلة أننا سنقول المسلمون كلهم أهل النبي. فقال: "كذبوا وصدقوا، كذبوا بناءً على تقصيرهم وصدقوا بناءً على قيامهم". شريعته، فمن ضيعها فليس منه، وإن قرب نسبه، ومن حافظ عليها فهو منه. وإن بعد قوله: "وفي ملح بعضهم نفسه"، وكذا في كل نسبة إلى بعضهم. وملح الأحاديث جمع ملحّة ما لطف منها والموسع ما يخلق به من أوثى رأسه حلقة. وقال الفراء: "هي فعلة مؤنث ولكلوم فعول من الكلمة وهو الجرح وفي نوع من النبات قوية وطال"، والعزام: "الشدة والخبث وضمير جاءه للذكر"، وهو كناية عن الجنان وبه النمو والقوة، وهذا مع وضوحه وشهرته قد خف حتى قيل إنه كناية عن حلق العانة.

﴿يَسْؤُمُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ﴾

[سورة البقرة: 49]

قوله: "يغنونكم سوء العذاب"²³⁸⁷ أي، يطلبونه لكم، في الصحاح: "بغيتك الشيء طلبته لك"، وفي الأساس "انعمني ضالتي"، أي اطلبها، ويُسمى المرأة المعانقة، "اردتها منها وعرضنا ها عليها"، وسمنة خفاء الأصل، سامة النابغ، الخُلعة إذا عُرِضت للبيع، وذكر ثمنها وسامها المشتري وافتمها طلبها. وبما ذكرنا ظهر المقصود من غير تكلف الحمل والتكليف كما ذهب اليه بعض الشارحين حيث قال: "يسومونكم سوء العذاب ان يطلبونكم". لكن الطلب متعدد إلى واحد فلا بُدَّ من ترميم فعل اخر متعدد إلى مفعولين، وهو التكليف، أي يطلبونكم مكلفين إياكم سوء العذاب، وكذلك لا يتعدى الا إلى واحد فيضمن معنى الحمل، أي يريدونكم حاملين إياكم على سوء العذاب.

وقال الراغب: "والسوم: أصله الذهاب في إبتغاء الشيء، فهو لفظ لمعنى مركب الذهاب والابتغاء فإنه جرى مجرى الذهاب، فقليل: "سام الإبل"، فهي سائمة إذا ذهبت في المرعى، و "سمته كذا"، كقولك نعيته كذا، ومنه السوم في البيع، فعدى تعديته".²³⁸⁸ ومن ذلك قول البيضاوي: "أصله الذهاب في طلب الشيء"²³⁸⁹ فلعل قول المصنف واصله من سام السلعة إذا طلبها تعلق الجزم الثاني من المركب أو هو قول المستقل |230| ب |غير ما ذكر من المركب، وقيل: "يدعمون عليكم ذلك"، فقد سام أبله، أي أكثرها على العلل بعد النهي، ودام عليها قوله كأنه قبحه، أي كان الله سبحانه جعلها هذا الأشد الأقطع قبيحًا، إضافة إلى ما سواها من العذاب. يعني أن الكل قبيح لنفسه، لكن هذا قبيح بالإضافة إلى الباقي، حتى كأنه ليس تقبيح بالنسبة لك. وقد يُروى كأنه قبحه بلفظ المصدر، أي كان هذا الأشد قبيح العذاب بالإضافة إلى الباقي، بمعنى أن اتصافه بالقبح إنما هو باعتباره لكونه الأصل. والعمدة في القبح يقال: "سأه بسوء"، سوء بالفتح، وساءة نقيض ستره، واساء اليه نقيض

²³⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، (138/1).

²³⁸⁸ الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (184/1).

²³⁸⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (79/1).

أحسن إليه. والاسم السوء بالظن، وهو كل ما يسوء الإنسان من أفة وداء، والسوء والسوءة نحو الحسن والحسنى، وزنا ونقيض له معنى إذا عرفت هذا. قول البيضاوي: "والسوء مصدر ساء يسوء ونصبه على المفعول ليسومونكم"²³⁹⁰ اللازم الإشارة في كلامه إلى انه بالنظر إلى الأصل في جعله مفعولاً يقتضي أن يكون كذلك، وقيل: أصل الدوام منه "ساعة الغنم" لمداومتها الرعي، والمعنى يدعون تعذيبكم، وذكر قدس سره: "والجملة حال من الضمير في نجيناكم، أو من آلِ فِرْعَوْنَ أو منهما جميعاً لأن فيها ضمير كل واحد منهما"،²³⁹¹ وقيل استئناف لمجرد الإخبار بذلك، ويكون حكاية حالاً ماضية خبر محذوف فلا حاجة إليه. وذكر أيضاً أن فرعون موسى، مصعب بن ريان أو ابنه وليد، من بقايا عاد وفرعون يوسف، ريان وكاف بينهما أكثر من أربعمئة سنة. وعن وهب أن فرعون يوسف هو فرعون موسى، لقوله. ولقد يوسف من قبل ورد بما ذكره قدس سره من أنه كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى أكثر من أربعمئة سنة، ودفع بأن فرعون موسى قد عمر أكثر من أربعمئة سنة، فأمتن الاتحاد.

﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 49]

قوله: "بيان لقوله يسومونكم"²³⁹² إما بأن يكون مستأنفة لبيان كيفية ثومهم العذاب، كأنه قيل: "كيف كان سومهم العذاب ثقيل يذبحون أبناءهم"، أو بأن يكون بدلا من الجملة التي قبلها، لقوله: "متى"، بان البدل فيه معنى البيان أيضا، ولذلك نزل العاطف وعطف في صورة إبراهيم، حيث قال: ﴿يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ﴾ [البقرة: 49]، لأنه لم يقصد كونه بيانا بل جعل شيئا آخر صوم العذاب المفسر سائل الطرف ذلك أيضا، ها هناك حدث الواو كحدثها من أكرمتك وذهبت لك وليتك، قوله أيضا هو قولهم قول آبائهم الكفرة

²³⁹⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (79/1).

²³⁹¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (79/1).

²³⁹² الزمخشري، الكشاف، (138/1).

بذلك أو قول المشركين الملائكة نيابة عن الله، وأياما كان للجملة وبيان لجملة ذلك، قولهم بأفواههم أي هو قول لا أثر له في القلب لكونه تقليداً محضاً لا يستبد إلى شيء، أو قولاً بين البطان لا يدخل في العقل، والذبح حلق الحلقوم والأوداج، وأصله الشق، ي ذبحت المسك أي فتقت عنه التشديد للتكثير كما في فتحت الأبواب. وهذا يشعر أن المراد لكثير المفعول.

وقيل: المراد كثرة الفعل، إلا أن كثرة مثل ذلك الفعل، إنما يكون بكثرة المحل، والأبناء جمع الابن، وأصله النبي بالياء، وقيل بالواو لكون مصدره النبوة، وفيه أن الفتوة بالواو مع أن الفتى يأتي، ولذلك يجمع كتية، والمراد الذكور هنا، وأن شمل الآيات في غير ذلك الموضع كالبنين، فإنهم كانوا الغلمان، وقيل مرادات رجال التعبير بالأبناء، اعتباراً بما كانوا عليه لأنه ذكرهم في مقابلة النساء، ولأنه كان يأمر بقتل من كان يخاف الخروج عليه وهو ضعيف، درايته كما يضعف رواية لأن المتبادل الأطفال، ولو كان لم يكن القاء موسى في التابوت معنا وهو موافق أيضاً لما ذكر في سبب القتل، ويستحبون يفتعلون من الحياة، أي من أحداك، وقيل يقتلون حباء النساء، أي فرجها ينظرون هل منها حمل أم لا، ثمي به لأنه يستحي من كشفه، وقيل من الحياء التي هي كيفية نفسانية، أي يستحيون من قبلهن لما لم يخافوا منهن، والنساء جمع المرأة، لا واحد لها، وهي في الأصل اسم للبالغان، فذكر ذلك مع أن المراد الصعائر اعتباراً بالمهل، بخلاف الأبناء، فإن لما قتلوا لم يصح فيهن اعتبار المال، لقوله: "لأن الكهنة أئذروا فرعون". وقال البيضاوي: "أو رأى ذلك في المنام"،²³⁹³ ويمكن التطبيق بما قيل إنه رأى ناراً قبلت من بيت المقدس

حتى اشتملت بيوت مصر فأحرقت القبط | 231 أ | وتركت بني إسرائيل فداع الكهنة، فقالوا: "يخرج من بيت المقدس من يكون هناك هلاك القبط على يده". وقيل إن المنجمين أجازوا به وعينوا له السنة، وقيل الشرع الموت لمشحة تدخل رؤوس القبط، فقال: "إن يقع العمل على غلماننا"، فأمر أن يغطوا سنة، فحملت فيها أم موسى وتركوا سنة فيولد فيها. وهذا من غاية جمعه، وذلك لأنه إن قدر لم ينفعه ذلك، وإن لم يقدر فما هو اليوم فعله،

²³⁹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (79/1).

فإن قيل استقاء لمن سوء العذاب، قلت: لا استبقائهن للاسم استغراق، والاستسحار، ولأن بقائهن بما يشق على الآباء، سيما عند ذبح البنين، فإن ذلك يوجب صيرورتهن مستفرشات الأعداء، وذلك غاية الذل.

﴿وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾

[سورة البقرة: 49]

البلاء بالمد أصله من "بلا الثوب" بـ"بلى" بكسر الياء وبالفتح. فيقال "بلوت فلانا" بلوا اخترته كأني أخلفته من كثرة اختباري له. وسمي به الغضم من حيث أنه يُبلى الجسم، والتكليف من حيث أنها شاقة على الأبدان. ولأنه اختبار، قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾ [البقرة: 155]. ولما كان اختياره تعالى تارة بالمآل ليُشكروا، وتارة بالمضاد ليصبروا، صارت جميعا بلى، بل منحة مقتضية للشكر والمنحة للصبر. وقد تقرر أن القيام لحقوق أصعب أراء المنحة، أعظم بلاء، وبهذا النظر قال أعلى "وَمَن وَسَّعَ عَلَيْهِ فِي دُنْيَاهُ وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ تَكْرِيرٌ فَهُوَ مُخَدَّعٌ مِّنْ عَقْلِهِ". ورب منحة يفضي إلى محنة وبالعكس، ولذا قيل: "رب مُعْبُوطٌ بِنِعْمَتِهِ عَلَى ذَاوَاتٍ وَبِشِدَّةٍ مِّنْ شَقَاوَةٍ"، ولكونه متناولاً للأمرين. قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنَّهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾ [الأعراف: 168] وكلاهما محتمل هنا بحسب احتمال أن يكون الإشارة بذلك إلى مصدر "نجيناكم"، أي وفي تنجيتكم من هذه المحن نعمة عظيمة، أو إلى مصدر "يَرْمُومُونَ وَيَذْبَحُونَ وَيَسْتَحْيُونَ"، أي وفي ذبح الأبناء واستحياء النساء للخدمة بلاءً ومحنة، وحمله على النعمة أولى نظرًا إلى قوله "مِّن رَّبِّكُمْ"، فإن كلمة "مِّن" للابتداء، والتي صدرت من الرب بالذات هو النعمة، فإنما يفضل بالعرض، وأيضًا هو أوفق بمقام تعداد النعمة، توبيخًا، وبه يشعر كلام المصنف حيث قدمه.

وقدم البيضاوي حمله على النعمة، فالشعراني جحامة بناء على كونه أنسب بما هو قريب منه، على أن في تعظيم المحنة تعظيم منحة الإنجاء منها، ومن "ربكم" إشارة إلى تعظيم تلك المحنة لصدورها من القاضي العزيز القهار، الذي لا مُرَدَّ لحكمه، يفعل ما يشاء، وأشار بقوله وأصله الاختبار، لكن لما كان اختباره عبارة تارة بالمحنة وتارة بالنعمة، أُطلق عليهما إلى أن إطلاقه عليهما طريق إطلاق لجن المصدر على المفعول، وإطلاق اسم الاثر المطلوب على ما يتوسل به اليه، فإن كل واحد منهما هو المختبر به، ثم جعل أن يشار بذلك إلى المجموع، ويراد

بالبلاء الامتحان الشائع بينهما، الذي هو أصل معناه، وليس هذا من استعمال المشترك في معنيه حتى يختص عنه. قال به قيل وفي كل واحد منهما بلاء وامتحان من ربكم. ثم ذكر أن البلاء منه تسليطهم عليهم، إن اختيار إلى صنيعهم، وأريد بالبلاء محنة، وبعثه موسى عليه السلام، وتوفيقه أن أشير إلى الإنجاء، وأريد بالبلاء النعمة، والتخليط، والنعمة معاً إن أشير إلى المجموع، وأريد بالبلاء الامتحان الحاصل بهما، الشائع بينهما، وذكر تنبيه الآية على أن ما يصيب العبد من خير أو شر اختيار منه تعالى، فإنه تعالى لما خاطب بني إسرائيل بأن أصعب من الشر، الذي هو صنع ال فرعون، ومن الخير، الذي للإشتراك في العلة، فعلى العبد أن يشكر على السار، ويصبر على البار، ليكون من خير المختبرين، أي الممتحنين، لكونه جامعاً لرأس مكارم الأخلاق، وهو الشكر والصبر، ومن ربكم ببلاء، وقيل هو رفع صفة لملاً فيتعلق لمحدوف، وفيه نظر، من حيث أنه إذا اجتمعت صفتان قدمت الصريحة على المؤولة.

﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ﴾

[سورة البقرة: 50]

الفرق هو الفصل والتفريق والتمييز، وقال ابن الكمال: "الفلق لا يكون إلا بين جسمين، والفرق يكون فيهما وفي المعاني. وقرئ: (فَرَّقْنَا) على بناء الكثير؛ لأنَّ المسالك كانت اثني عشر بعدد الأسباط"،²³⁹⁴ والسبت ولد الولد والأسباط من بني إسرائيل قبائل من العرب، وهم أولاد يعقوب، وقد خرج موسى بهم. وذكر البلاء ثلاثة أوجه، الأول الاستعانة على تشويه دواهم بالآله كآله قيل: "فرقنا بكم البحر" تعلق | 231 ب | الأجسام بالسيوف، فإذا كانوا يسلكونها ويتفرق الماء عند سلوكهم، فكأنما فرق بهم، فيكون الظرف لغظ الثاني السببية الباعثة بمنزلة اللام، كآله قيل: "فرقناه بسبيكم"، ولأجل إنجائكم، فيكون لغوا الثالث المصاحبة بمعناه "فرقناهم"، ملتبساً بكم، فيكون التوظيف مستقراً منصوب المحل على الحالية، كما في قول أبي الطيب:

²³⁹⁴ تفسير ابن كمال باشا، (179/1).

فَمَرَّتْ غَيْرَ نَافِرَةٍ عَلَيْهِمْ ... تَدُوسُ بِنَا الْجَمَاجِمَ وَالْتَرِيَا

يُقَلِّدُهَا وَقَدْ حُضِبَتْ شَوَاهَا ... فَتَى تَرْمِي الْحُرُوبُ بِهِ الْحُرُوبَا²³⁹⁵

أي تدوسها ونحن راكبوها، وهي ملتبسة، يصف اليفة الحروب. لا ينفذ من القتل، وإنها كرام، كانت تسيء حليب، وهو من اللبن القريب العهد بالحلم. والعرب إنما تسقي به الجبار، خاصة والترائب، جمع تريبة على عظام الصبر. والقحوف، جمع قحف بالكسر والسكون، وهو العظم الذي فارق الدماغ والجمجمة، عظم الرأس المستمر على الدماغ. يقال داس الشيء برجله، يدوس دوساً إلى وطئه، وشيء عليه.

ورد البعض أن تكون للسببية والاستعانة، بناء على أن قوله: ﴿أَنْ اِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ [الشعراء: 63]، في أن انفصال البحر بعضهم عن بعض وحصول المسالك، كان يضرب العصا قبل أخذهم في السلوك، فإن الفاء الفصيحة فيه فانطلق دلالة على عدم تراخي الانطلاق عن الضرب، وأنت خير بأن انفصاله بالعصا لا ينافي انفصاله سلوكياً، فيكون الضرب تمهيداً لذلك. ومن يعرف الجواب عن الملابس أيضاً، عن أن العناء الفصحي لا يمن أن يكون الانفلات عند دخولهم عقيب الضرب، وأن مثل ذلك لا يعد تراخياً، كما بين في مواضع. والبحر، أصله الشق الواسع والمتسع من الأرض. واختلف فيما أريد به هنا، فقليل: بدل مصدر، وقيل طرف من بحر ساريس، وقيل بحر من ورائي نسر، يقال له اساف، والمراد الإنجاء من ثوم فرعون.

وقال ابن الكمال: "من خطر عبور البحر"²³⁹⁶ فالفاء فصيحة، وأنت خير بأنها لا يمنع الأول كما عرفت، ولا يؤيدها". روى أنه تعالى لما أراد أن يجاء بني إسرائيل وإغراق عدوهم، وبلغ بهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم، أمر موسى بني إسرائيل أن يستعبروا على جلي القبطي، وذلك لفريقين، أحدهما أن يخرجوا خلفهم لجل المال، أن يبقى أموالهم في أيديهم. ثم نزل جبريل بالعشي فقال لموسى: "اخرج قومك ليلاً"، وهو المراد من قوله:

²³⁹⁵ من الوافر، للمتني، أنظر: ديوان المتنبي، 62.

²³⁹⁶ تفسير ابن كمال باشا، (179/1).

﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي﴾ [طه: 77]، وكانوا ستمائة ألف نفس كانوا اثني عشر سبباً، وكان كل ست خمسين ألفاً. وقيل: "خرج موسى في ستمائة ألف وعشرين ألف مقاتل، لا يعدون ابن العشرين لصغره ولا ابن الستين لكبره، وكانوا يوم دخلوا مصر مع يعقوب اثنين وسبعين إنساناً، بين رجل إلى امرأة". وعن ابن مسعود كان أصعب ستمائة ألف وسبعين ألفاً، وأمر موسى عليه السلام ألا ينادي أحد وقت الخروج، وأن شرحوا في بيوتهم حتى الصباح، ومن خرج بابه يكون من دم، ليعلم أنه قد خرجوا. فخرجوا ليلاً، والقبط لا يعلمون، ووقع فيهم موت، يدفنونه، وشغلي عن طلبهم حتى طلعت الشمس، ولا يستبعدوا مثال ذلك، لأنه بقدره الله تعالى أن ينفذ أمراً هيأه أسبابه.

﴿وَأَعْرِفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ﴾

[سورة البقرة: 50]

لما ورد أن يقال ان الاغراق تعلق به فما وجه تخصيص آله؟ أجيب عنه أولاً بأن مراده أيضاً لكنه اقتصر على ذكر اله، هو بيان يراقم ليعلم إغراقه منه بطريق الأولويات، لكونه أغنى منهم وأطرى، حتى قال: "أنا ربكم الأعلى"، وكان إغراقه أولاً. وثانياً، بأن الال هنا بمعنى الشخص، قال الجوهري: الال رجل أهله وعياله وأهله أيضاً أتباعه، والال أيضاً الشخص ونحوه قوله تعالى: ﴿مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ﴾ [البقرة: 248] يقع نفس موسى فاستغنى على هذا بذكره عن ذكره. اله يقال غر في الماء من باب علم، إذا رصد فيه فهو غرق، إذا لم يمت، فإذا مات فهو غريق، وجمعه الغرقى كالمريضى والجرحى. روي أن موسى لما جمع قومه وصار معهم ليلاً وهم على ساقاتهم، على مقدمتهم، فبلغ ذلك فرعون، فجمع ما هو أمرهم الا يخرجوا في طلب بني إسرائيل حتى يصبح، يصبح الدين، فوالله ما صاح ليلته ذلك، فلما أصبحوا أخرج في طلب بني إسرائيل على مقدمته هامان في الفي الف وسبعمائة ألف جوال، وذكر ليس فيها رمكة على رأس كل واحد منهم بيضة، وفي يده حربة، فنظر فرعون إلى قوم موسى، فقال: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾ [الشعراء: 54]. فلما تراءى الجمعان قال أصعب موسى:

﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ [الشعراء: 61]. فقال موسى: ﴿كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: 62] فأوحى الله إليه: إن اضرب بعصاك البحر، وضربه فانفلق، وكان كل فرق كالطود العظيم، فظهر منه اثني عشر طريقاً لكل سبت طريق، وارتفع الماء من كلا الطريقين | 232 أ | كالجبل العظيم، فأرسل الله الريح والشمس على قعر البحر، حتى صار يابساً، صحابة بنو إسرائيل البحر كل مسيطر طريق، وعن جانبهم الماء كالجبل الضخم، ولا يرى بعضهم بعضاً، تخافوا، وقال: "كل سبت قد مات أصحابنا فاغرقوا". قال موسى: "سيروا فإنهم على طريق مثلكم". قالوا: "لا نرضى حتى نراهم". فقال موسى: "على اختلافهم البينة". فأوحى الله إليه: "قل بعصاك، أي، هكذا يميناً وشمالاً تسار فيها كوي بالكسر وبال كبذرة وبدر بالضم جمع قوة بالضم وسمع بعضهم كلام بعض فساء". حتى خرجوا من البعير سالمين، فلما جاوزوا آخر قوم موسى وصل فرعون مع قومه إلى البحر، قرأ فرآه متفلقاً، وقال: "إن حتى أدرك عبيدي الذين أبقوا مني، وكان على قدس آدم أدهم، فلما بلغ صياد القوس أن ينفخ فتمثل له جبريل على فرس، فلما رآها فرعون حلقها فصاح ميكائيل، فقال: "الحقوا أخركم بأولكم". فلما دخل آخر قوم فرعون وجاز آخر قوم موسى، أطبق البحر على فرعون وقومه، فاغرقوا. فنادى فرعون وقومه: "فاغرقوا". فنادى فرعون: "لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل". وقالت بنو إسرائيل: "لم يغرق فرعون". والآن يدركون. فبقتلنا فلفظه ثلاث لهم البحر في ست مئة وعشرين ألف عليهم الحديث. فذلك قوله: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً﴾ [يونس: 92]. لم يقتل البحر بعد ذلك غريقاً إلا لفظه، وكان ذلك يوم عاشوراء. وههنا اشكال، فان فرعون لما شاهد القلب، وكان عاقلاً، فلا بد أن يعلم أنه ما كان منه، بل لابد من قادر عالم. فكيف بقي كافراً؟ وإن أجيب أنه كان عارفاً به، الا أنه كان كافراً، ويجاب بأنه إذا كان عارفاً بقلبه، فكيف استخار توريط نفسه في المهلكة؟ فالجواب، ما اشتهر أن حبك يعني ويضم، فحبه الحياة وتيأس والتلبس حمله على حق حامد المهلكة.

﴿وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾

[سورة البقرة: 50]

ذكر البيضاوي في متعلق النظر خمسة أوجه:

الأول: الإنجاء، ليكون الجملة الاسمية حالاً من مفعول "أنجيناكم"، الثاني: إغراق ال فرعون واطباق البحر عليهم، فيكون حالاً من ال فرعون، والعامل "أنغلقتناهم"، فإنهم لما خرجوا من البحث وانطبق البحر عليهم، والنظر يحتمل أن يكون نظر بصرًا أو نظرة بصيرة، بادراك القدرة الباصرة والعناية الظاهرة فيما وقع. الثالث: أن انغلاق البحر عن طريق يابسة، مدلة بارسال الريح والشمس إلى قعر البحر. الرابع: حيث الغرقى التي قذفها البحر إلى الساحل. الخامس: نظروا بعضهم بعضاً، ولم يذكر ابن الكمال شيئاً منها، فقال: "تَقْلِبُونَ أَبْصَارَكُمْ فِي الْجِهَاتِ نَظَرَ الْمَبْهُوتِ إِذَا فَاجَأَهُ خُطْبٌ أَوْ تَنْظُرُونَ مَا يُفْعَلُ بِأَعْدَائِكُمْ، فَعَلَى الْأَوَّلِ يَكُونُ النَّظَرُ بِمَعْنَى طَلَبِ الْإِبْصَارِ، وَعَلَى الثَّانِي بِمَعْنَى الْإِنْتَظَارِ"²³⁹⁷ وما سبق أولى بالمقام وأنسب للنظام، كما لا يخفى على أرباب الانتظام.²³⁹⁸

وذكر قدس سره أن هذه الواقعة من أعظم ما أنعم به على بني إسرائيل، ومن الآيات الملتجئة إلى العلم بوجود الصانع الحكيم. تسليق موسى ببيان الأول أنه في الدنيا أكمل من فرعون، ولا شدة أشد مما بني إسرائيل، فعكس الله الأمر في لحظة واحدة، وأنهم لما وقفوا بأشد المضيق، حيث كان ورائهم البحر وقدامهم فرعون وجنودهم، فنجاهم من مثل ذلك الضيق، ولم يقتصر عليه، بل أهلك عدوهم، لم يبق خوف قط، ومع ذلك فقد أورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم. وبيان الثاني أن دلالة مثل هذا المعجزة على وجود الصانع الحكيم، على صدق موسى. من العلم الضروري بحيث رفع عنهم مؤنة النمط الدقيق والاستدلال الشاق. ثم أنهم ما نخصوا بهذه النعم الباهرة والبراهين الظاهرة الداعية إلى حسن الاتباع لموسى، وكمال الانقياد له. خالفوا أشد المخالفة، حتى أنهم بعدما تبينوا ذلك، مروا بقوم يعكفون على الأصنام لهم، فقالوا: ﴿يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: 138]،

²³⁹⁷ تفسير ابن كمال باشا، (180/1).

²³⁹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (80/1).

واتخذوا العجل إلهًا، وقالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: 55]. وأما أمة محمد، فمع ما توارى من نفحات بينهم أمور نظرية، لا يعرف الا بالانظار الدقيقة والتأملات الأنيفة، ولا يدركها إلا الأذكياء، ولا يصادقها إلا الأولياء. انقادوا لن، فلم يتضح الفرق بينهم في الفطنة والذكاء وسلامة النفس وحسن الاتباع، اختصاص بني إسرائيل بالمعجزات الحسية، واختصاص بالمعجزات المعنوية، وذلك هؤلاء ولطافة هؤلاء، واخبار نبينا تلك | 232 ب | القصة كما ينبغي، مع أنه لم يكتب ولم يخالط العلماء، معجزة من معجزاته.

قال بعض العارفين: "تفاخرت قصائر نزولاً، فاتتهم المعجزات عياناً، ويعد بصائر هؤلاء". فكشفهم الله بآياته سراة، وحين هؤلاء ظاهراً تلك الآيات داخلهم ريب، فقالوا: "إنهم لم يغرقوا فقط، فقدفهم البحر فنظروا إليهم وهم مغرقون". وهؤلاء لفرط تسويقهم الرسول وقوة بصائرهم. قال واحد من عرض الناس: "كأني باهل الجنة، وكأني بعرش ربي بارزاً". فشاق بين من يعاين فيرتاب مع عيانه، وبين من يسمع، وكالعيان حاله من قوة إيمانه. ومن ذلك قال علي رضي الله عنه: "لو كشف الغطاء ما زدت يقيناً".

﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾

[سورة البقرة: 51]

قوله: "وقيل"²³⁹⁹ أي إنما قال أربعين ليلة، وخصص الليل بالذكر، مع أن الميقات ذو القعدة وعشر ذي الحجة بأيامها ولياليها، لأن غُرَّ الشهر يكون بالليالي الهلال، ولأن الظلم سابق على النور. فهي الأصل يؤيده، وآية الليل نسلخ منه النهار، حيث جعل الليل أصلاً والنهار أمراً خارجاً عنه، شمله تارة، وينسلخه أخرى، وذكر أربعين. ههنا بناءً على ما تقرر عليه الأمر، وذكر ثلاثين، ثم اكتمالها بعشرة. سورة الأعراف بناءً على ما روي أنه أمره أن يصوم ثلاثين فصامه، فتغيرت رائحته، فعمد إلى شجرة فمضعها، فأوحى اليه: "أما علمت أن خلوف فم

²³⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (1/139).

الصائم أطيب عندي من ريح المسك؟" وأمره أن يظل بها عشرًا. أما المواعدة في أول الأمر على ثلثين، ثم كانت أخيرًا على أربع.

والحسن البصري على أن المراد ليس أن وعده كان ثلثين ثم بعده بعشر، بل وعده أربعين جميعًا، فهو كقوله "ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن، تلك عشرة كاملة". وقرأ هي لابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكفائي، وهو أن أربعين ليس مفعولاً فيه لأن المعادلة لم تقع فيها، ولا مفعولاً به. أما بدون تقدير مضاف، فلا أنه لا معنى لمواعدة نفس الزمان، وأما مع تقديره، فإنه إما أن يُقدر الأمر الأمران، ولم يعد في القرينة تقدير مضافين محذوفين شيء واحد، مثل "لقيت زيدا" بمعنى "ثوبه وفرسه"، أو بقدر واحد منهما، وليس يصح تعليق المواعدة لأن الوحي معهود منه تعالى، فله موسى والحيء بالعكس، وإنما يصح وعدناه أي وعدناه، وحيًا أربعين.

وأجيب بوجهين: الأول يتعلق بحذف المضاف من الجانبين، ويتفكك إلى مآله، من الأمرين، أي وعدناه ملاقاته أربعين. فمنه تعالى للوحي، ومن موسى للاستماع. والثاني، أنه على تفكيك الفعل، أعني "وع" إلى فعلين، يتعلق بكل منهما واحدا من الأمرين، أي وعدنا وحيًا أربعين. وعد مجيء الأربعين كافٍ. نابع الزيداني عمرًا بمعنى "باع زيد من عمرو"، وباع صاحبه، وأيضًا من عمرو، إن لم يكن هناك مفاعلة صدرت عنهما دفعة، واعتراض بأن ولو سلم فيعود الكلام في تعليقهما بأربع، ويخالفك من الموعود الوحي والحيء الاستماع والتنظير ليس بمستقيم، فإنه إنما ينفك إلى "رابع زيد عمر"، أو الكلام في أن يتعلق فاعل بفاعله ومفعوله على أن يكون الصادر من كل منهما، شيئًا آخر، مثل "بائع زيدًا عمرًا" بأن يبيع زيد شيئًا، وعمرو شيئًا آخر، وليس كذلك بل معناه أن يصدر عنهما دفعة مقابلة ومشاركة في البيع والشر بأن وسع واحد وشرى آخر. وأجيب بأن الملاقاة بين موسى وملائكة الوحي، وبينه وبين ما يشاهده من الآثار والاستماع الكلام، أو نحوه، وتعليقهما بأربعين، لأن في جزء منهما، أو ما هو بمنزلة الجزء، أي بعد الانقضاء من غير تواخ، وكون الموعود المجيء الاستماع، أحدًا بالخاص لا لبلاغ بيان الإعراب وما ذكرناه راجع إليه تحقيقًا أو تقريبًا تفكيك الفعل والتنظير ليس بشيء والتحقيق أربعين

مفعول به باعتبار ما يتعلق به من الأفعال والأحوال الصالحة لتعليق الوعد به، ويكون من الطرفين وعد متعلق به
 الا من الله الوحي، من موسى المجيء والاستماع، وكذا في كل موضع يبين اختلاف الطرفين من باب المفاعلة،
 وقيل وعاد بمعنى وعدم، كما في "عافاك الله"، ويحتمل أن يكون أربعين مفعولاً به من حيث أنه انجاز ما وقع فيها
 من الوحي والمجيء.

﴿ثُمَّ اتَّخَذُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ | 233 أ | وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾

[سورة البقرة: 51]

اتخذ يتعدى إلى مفعولين، ومفعوله الثاني محذوف، هو الها ومعبودا، وأحلف للعلم به، ولسماعه ذكره، وفيه
 تفضيع لشأنه، حيث ترك تطهيرا أو ينسب الاتحاد إلى جميعهم، وإن كان بعضهم لم يتخذوه، ولم به، لأن القبيلة قد
 تضم وتمدح بما وقع من بعضها، ففيه زيادة تقديح لذلك الاتحاد، حتى خرج البريء مخرج الذم لمقارنته المباشرة له
 والمتخذون آباءهم، فغيرهم يصنع آباءهم ليكون أبلغ فيه الزجر للجاني وتوبيخه، حيث كانت جنايته سببا لتغيير
 أخلاقه مع براءتهم عنها حقيقة. واللام في العجل للعهد والمعهود، وما ذكر في قوله "عجلا جسدا" له خور. وهو
 ولد البقر إلى أن يكبر يسمى به، لأن العجلة على السرعة، قصر المدة كالسرعة. روي كان من قوم يعبدونها البقرة،
 وكان ذلك في نفسه بعد أن أظهر الإسلام، كان عرف جبريل لأن أمه حين خافت عليه أن يذبحوه خلفه في غاية،
 وكان جبريل فيعذبونه باصابعه، وكان السامر يمص من من علاوة من أبهام شماله سمنا، فلما رأى حين عبر البحر
 عرفه، فقبض قبضة من أثر فراشه، فلم يزالت القضية في يده حتى انطلق موسى إلى الطور، وكان السامر يسمعهم
 حين خرجوا من البحر، وأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم، وقال: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف:
 138]. ووقع في نفسه أن يفتنهم من هذا الوجه، وروي أنه لما جاء وقت الذهاب إلى الطور، جاء جبريل على
 فرس الحياة لا يصيب شيئا إلا حياً، ليذهب موسى إلى الطور، فرأه السامري وقال: إن لهذه شأنًا، وأخذ قبضة من
 ترب حافل فرس جبريل، وخلف موسى هارون في بني إسرائيل، فقال لهم هارون: "قد تحملتم أوزاراً من زينة القوم"،
 يعني الحلي الذين استعاضوا من قوم فرعون، "فتطهروا منها، فإنها نجاس"، فأوقد لهم ناراً وأمرهم بقتل ما كان معهم

في فأقبل السامري إلى النار، فقال: "اللق ما في يدك"، قال: "نعم"، وهو فطن أنه حليف قذفه فيها، فقال: "كن عجلاً جسداً له خور"، فصار كذلك حتى خرج عجل من ذهب مرصع بالجواهر، فأحسن ما يكون بخار خورة ومشى، فقال: "هذا إلهكم وإله موسى"، فنسي أي فتركه ههنا، وخرج بطلبه وأخطأ طريق، أصابه افتتاناً به، ودعاهم إلى عبادته فعبدوه وأخلفوا الوعد الواقع على موسى بقرارهم بالخطأ بأن عدوا اليوم مع الليلة يومين، فلما مضت عشرون قالوا: "قد تم الآن أربعون"، ولم وقد رأوا العجل وسمعوا قول السامر قبل ذلك، فوقعوا في اسم عند انقضاء عشرين قوله "من بعد مضيه" بمعنى أن الضمير بموسى على تقدير مضاف.

وعبارة البيضاوي "مِنْ بَعْدِهِ مِنْ بَعْدِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ مُضِيِّهِ"²⁴⁰⁰ وهذا يشعر أن يصح لرجوعه إليه بلا تقدير أيضاً، وليس بظاهر، والصحيح أن يقع أي بدل أو نعم يصح عن عدم التقدير إذا رجع إلى الوعد "وأنتم ظالمون"، جملة حالية من فاعل اتخذتم، فقال العلامة: "ظالمون" بأشراككم، يعني باتخاذكم العجل، وقال ابن الكمال: "إخبار بأن سَجَّيْتَهُمُ الظلم، يرشدك إلى هذا قوله تعالى في موضع آخر: ﴿اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: 148]".²⁴⁰¹

وأنت خبير بأنه يمكنه أن يراد هناك ما ذكر أولاً. أيضاً، وعلى تسليم ما اختاره لا يدافع باعتباره ذلك أيضاً، والظلم وضع الشيء في غير موضعه، وضعوه العبادة في غير موضعها، وقيل: "النقب منهم قد صاروا بذلك في خيرات الدارين"، وقيل: "الضرر الحالي عن النفع"، وهو استحباب العقاب.

﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

[سورة البقرة: 52]

ذهب العلامة إلى أن المراد العفو عنهم حين توبتهم بانقيادهم، وصبرهم على أن يقتل بريء منكم المجرم مجيء الله بذلك جريمة من قتل منهم، ومن لم يقتل فكان من قتل منهم شهيداً، ومن بقي مكفراً عنه ذنوبه، وقد

²⁴⁰⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (80/1).

²⁴⁰¹ تفسير ابن كمال باشا، (182/1).

وردت الآيات على وجه الامتنان، ونذكر النعمة على هؤلاء الذين كانوا في زمن نزولها، مع أن العفو بما لأبائهم، لأنه لو أهلك آباؤهم المجرمون وقتلوا جميعاً وانقطع نسلهم، فلا يولد هؤلاء، فالمراد بالعفو قبول التوبة منهم وأمرهم برفع السيف عنهم.

قال ابن عطية: "والعفو تغطية الأثر وإذهاب الحال الأولى من الذنب أو غيره"،²⁴⁰² وهذا قريب من تفسير الفقير لأن الفقر والتغطية لكن فرق بينهما بأن العفو يجوز أن يكون بعد العقوبة فيجتمع معهما، أما الغفران فلا يكون مع عقوبة، وبهذا يضمن ما يقال أنهم عوقبوا بالقتل. فما معنى العفو على أن العقوبة كانت في بعضهم؟ وقال البيضاوي: "والعفو محو الجريمة، من عفا إذا درس"²⁴⁰³ وقال ابن الكمال: "وأصل العفو: المحو، من عَفَتِ الرِّيحُ الأثر: إذا أذهَبَتْه، لا من عفا المنزل: إذا دَرَسَ، فإنه | 233 ب | يَتَعَدَّى ولا يَتَعَدَّى".²⁴⁰⁴

وأنت خبير بأن كونه متعدياً وغير متعدي لا يمنع كونه مأخوذاً منهم، إذ يقترحه تعديته ولو صدم اعتبار لزومه. فلا يضر أيضاً لأنه يكون إشارةً إلى فعله، أفعاله يرشدك إلى هذا القول: "أصله محو لأثر، وقد عفت الديار انمحت آثارها، وعفتها الريح"، قوله: "من بعد ارتكابه من الأمر العظيم"، هذا أولى من البيضاوي حيث قال: "من بَعْدَ ذَلِكَ أي الاتخاذ"²⁴⁰⁵ لأنه خال مما أذاه من العظمة المستفادة من الإشارة بلفظ ذلك مع قرب المشار إليه، وثم للبعد فإن العفو بعد ارتكابهم ما هو الموجب لأشد العذاب في غاية البعد". قوله: "أراد أن يشكروا اخذاً بالحاصل من استعارات لعل"، فلا إرادة على ما بين في قوله تعالى "لعلكم تتقون"، وعندنا لا يصح ذلك لأن إرادتهم مستلزمة الوقوع ولم يقع، فيحمل على كونهم في صورةٍ من يرجى منه الشكر. وإن لم يتعلق به الإرادة يكون استعارة تنفيذية، حيث شبه معاملته تعالى معهم، حيث أنعم عليهم بجلائل النعم وهم مع ذلك نسوا صفة وعبدوا

²⁴⁰² ابن عطية، المحرر الوجيز، (144/1).

²⁴⁰³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (80/1).

²⁴⁰⁴ تفسير ابن كمال باشا، (182/1).

²⁴⁰⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (80/1).

العجل، ثم إنه لم يهلكهم بل عفا عنهم بمعاملة من تبر النعم على الغير، وهو غير ملتفت إليها، ومع لا يقطعها رجاء أن ينقطع عن فعله. ثم استعملها هنا ما استعمل هناك، بعداً عليهم في التمادي في الكفران.

فقول البيضاوي "لكي يشكروا" بيان لازم هذا المعنى، فإنه إذا شبه صنعه بصنع من يرجو الشكر عن لم يكن كاف، كأنه عصى لكي يشكر، لأنه بمعنى الحقيقة حتى يرد أن ذلك ينافي ما مر منه من أن لعل لا يجيء بمعنى "كي"، والمقصود فكرهم على نعمة العفو. وقيل معناه: "امنوا جدوا، فإن الشكر اسم للإيمان"، قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: 7]، ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: 7]. الشكر عند أرباب الحقيقة الاجتهاد في الطاعة مع الاجتناب عن المعصية في السر والعلانية، والقليل: الاعتراف بالجنان، والنشر باللسان حرف لغوي، والأركان على مقتضى رضاء الرحمن. وقيل: رؤية التقصير في القصة تسلية لرسول الله وتصبير له عليه السلام، حيث وقع منه ما وقع، فصبر موسى على شكواهم، فاللائق به أيضاً ذلك على ما دفع من أمته.

﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾

[سورة البقرة: 53]

التقدير: واذكروا إذ آتيناه، أن جوز كون "اذ" مفعولاً به على رأي المصنف، أو اذكر الحادث اذا آتيناه، أن لم يجوز ذلك على الرأي البيضاوي، وهو نعمة رابعة من النعم التي أريد تفصيلها، أو الكتاب والفرقة المفعول ثان لا آتيناه. والفرقان مصدر في الأصل غفران، يقال فرقت بين الشيئين فرقاً وفرقاً، ثم سُمي به ما هو فارق شيئين، واختلفوا في معناه هنا، فاختار المصنف أولاً أن يكون عطفاً على الكتاب، صفاتنا على صفة بمعنى بنتينا موسى التوفيق الموصوفة بوصفين، وهما كونهما كتاباً وحجةً فارقة. فسماهما كتاباً لأنه إن يكون عطفاً على الكتاب مكتوبة، وفي توصيفه بالكتاب في مقام المورث، اشارة إلى نزوله من السماء مكتوباً، وسماهما فرقاناً لما فيها من التفريق بين العقل والباطل.

ووصف الإنزال علم من أتينا، بقي سؤال التعريف بالله في الكتاب والفرقان في هذه الآية، والفرقان الخاصة في قوله "الفرقان" و"ضياء"، والجواب أن اسم الكتاب والفرقان قد صار معهودًا حتى كاد يلحق بالأعلام في حق، بقي اسم الضياء، وذكر مجوزة أن يكون عطفاً عليه عطفاً ذاته على ذات، بأن يكون المراد بالفرق ما أوتي موسي من المعجزات كاليد والعصا وغيرهما، فإنهما لدلالاتها على حقيقة موسى تميز بين الحق والباطل في دعوة، على ما ذكره البيضاوي، أو تعين أن الإيمان هو الإيمان بالحق وتكذيب بالمبطل، وأن الكفران على ما ذكر، أن الشرع الفارق بين الحلال والحرام، وهو ما في التوراة من بيان أصول الدين وفروعه، فإنهما إذا تبينت ظهرا الحق متمنيا أمن الباطل، أو إنفراق البحر لموسى، وهو من عظيم الآيات، كأنه قيل "أتينا فوق"، ولم يذكره البيضاوي لأنه قد ذكره في قوله "وإذ فرقنا بكم البحر"، أو النصر على الأعداء، فإنه تعالى لما نصر موسى وقومه على عدوهم فوجئ هؤلاء وأفلت هؤلاء، فأنجى هؤلاء وأهلك هؤلاء، تميز كل فريق عن صاحبه الحق عن الباطل، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفْصِيلِ﴾ [الأنفال: 41]، وأراد بالفرقان النصر الذي أتاحه الله يوم بدأ، ورضيه البعض بأنه لا يناسبه قوله: "لعلكم تحتاطون" باتباع الكتاب المنزل والعمل بما فيه، وأنت خبير بأن عدم المناسبة بالنظر إلى تفكيره المختص لا يراد الكتاب لا بالنظر إلى حقيقته، فإن الاهتداء كما يكون هي ابتداء الكتاب يكون بالتفكر في |234 أ| الآيات على ما صرح به البيضاوي، ومن جملة الآيات النصر القاهر والعون الظاهر، فإن التفكير فيه سبب الافتداء بمعرفة الحق أو الباطل، ولعل استعارة عند المصنفي، كما مر، وعنده استعارة تمثيلية حيث شبه الصفة التاهوت تعالى مع وهو إنبأؤهم الكتاب الفارق وتبينهم الدلائل الموصلة إلى الحق والسعادة الأبدية، بصنيع من يرجو ارتداء المنهمك في الضلال، فاستعمل اللفظ الموضوعي للمشبهة به في المشبه، ولما كان مبدن الكلام على ذلك التشبيه، وجب أن يكون سبباً للاهتداء، لأن ما يضيع بناء على رجاء أحمد لا بد أن يكون شيئاً مؤدياً إليه في اعتقاد الفاعل، فكذلك في تشبيه ما يسمعه الراجي، فكان حاصل معنى المجاز للكلمة

لعل هنا أتينا لكي تهتدوا بالمآل وهو الكتاب والمعجز الحارق والشمس والشرع الناطق والنصر الطارق، فلذلك قال البيضاوي "لكي تهتدوا"، لا يكون "لعل" بمعنى "كي" حتى يخالف ما مر.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ﴾

[سورة البقرة: 54]

واعلم أن عمران، ابن عمر، ابن فاهت، ابن تلاوي، ابن يعقوب، ابن إسحاق، ابن إبراهيم عليه السلام. فقيل هو اسم مركب من كلمتين بالعبرانية، وهما "موسى" بالشين المعجمة، و"الحاء" بلسانهم، و"الشاه" الشجر فعقبته العرب، فقالوا "موسى". وقالوا إن ما سمي به لأن في التابوت حين خافت عليه من فرعون والفته في البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون، فخرجت جوار أسيا امرأة فرعون تغتسل فرأينا التابوت فأخذن فسمي عليه السلام باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الشجر. والتقدير واذكروا إذ قال موسى أو الحادث في ذلك الوقت على المذهبين وهذا هو الانعام الخامس. وقيل مقطوع عما قبله من التذكير بالنعم لأنه أمر بالقتل فلا يكون نعمة، ودفع بأن فيه تنبيهاً عظيماً، دينهم ثم على ما به يتخلصون عنه فذلك نعمة دينية. تقديرها أولى من النعم الدنيوية، ثم أن هذه النعمة لم يكمل وضعها إلا بتقديم ذكر المعصية، كان ذكرها أيضاً من تمام النعمة. وأيضاً إنه تعالى لما أمرهم بالقتل، ذلك عنهم قتلة، وكان الإبقاء نعمة لهم وللمخاطبين، لأنه لولا دفع القتل من أعدائهم لما وجدوا كذلك القتل نعمة، حيث كان شهادة، والقوم اسم جمع وليس له واحد من لفظه، فمفرده "رجل"، واشتقاقه من قام بالأمر يقوم به، والأصل الاطلاق، ولذلك قوبل في قوله ﴿وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ﴾ [الحجرات: 11]

في قول زهير "وما أدري وسوف أدري" أقام الحسن أم نساء بيت شعر، وأما قوله "كذبت قوم" و"المكذب" و"النساء" باعتبار التقليد لا يطلق عليهم حقيقة، وإضافتهم إلى نفسه شعاراً بأنه يريد لهم ما يحبه لنفسه استمالة لقلوبهم إلى قبول نصحه، فهو مناد مضر. حدث بالمتكلم اكتفاء بالكثرة على أصح اللغة في المنادى المضاف

اليها. وقد غاد اثباتها ساكنة كقوله عباد مفتوحة كقوله: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾ [الزمر: 53] بفتحها، وفيها لغات غيرها وهي قلبها الفاء، وحدث الالف اكتفاء بالفتحة كقوله "فلست بمدرك ما غاب عني" بلهف ولا بلسان ولا لوانها. إن يقولوا "يا لهفة" وحذفتها وبناء المنهدى على الضم تشبيها بالمفرد. والمراد ههنا الذين عبدوا العجل والباء في اتخاذكم أن يسبب متعلقة بظلمهم، والاجل مفعول أول والثاني محذوف أي "اله" والمصدر مضاف إلى فاعله. وهذا هو الأحسن عند اجتماع الفاعل والمفعول، لأن رتبة تقديمه أظن قوله "قتل أولادهم شركاءهم" فسيأتي بيانهم وظلمهم أنفسهم به، من ثواب الاستقامة أو الاضطراب بالعقاب. الشرمد وظلم النفس قد ينفيك عن ظلم الغير، وظلم الغير لا ينسيك عن ظلم لنفسه، ظلم النفس يطلق على كل ما فيه خروج عن الطاعة سيرا أو كثيراً. وقيل كل فعل يباعد عن التوفيق في الدنيا والثواب في الآخرة، فإن قلت "كيف يصح اتفاق الجمع العظيم على ما لا على ما يعلم فساد؟" بديهة من كون الاجل المتخذ مستحقاً للعبادة، لا سيما قدراً، وإنما يدل على الصانع القادر، وصدق موسى عليه السلام قلت غاية ما يمكن ان يقال انه لنهاية بيلا بلدانهم ذهبوا مذهب المجسمة تجاوزوا حلول الاله في بعض الاشياء.

﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾

[سورة البقرة: 54]

صرح | 234 ب | المصنف: إن هذه للسببية لا غير، أي لا العطف على ما قاله ابن الحاجب في قولهم، "الذي يطير فيغضب زيت الذباب". الفاء انما جئت بها للسببية العطف. ولو أراد أنها ليست لمجرد العطف، بل للعطف مع سبب، لم يفته في الجواب عنه وجوب الضمير في المعطوف عليه ورد عليه النقض بالتركيب المذكور، فإنه عطف فيه يغضب على يطير بالفاء، وفي "بطير" ضمير عائد إلى "المنصول"، وليس فيه يغضب. فأجاب بأنها للسبب، يا لا للعطفية، يكون المعنى أن طيرانه سبب لأن يغضب زيد الذباب. حتى لو قيل "ويغضبوا"، لم يُجلس اتفاقاً على أنه لا ضرورة هنا في عطف الأمر على الأخبار، أعني أنكم ظلمتم، يعني أن هذه بالسببية، وعلى لا ينافي كونها من مقول موسى، كأنه قال: "إذ قد ظلمتم فتوبوا".

قال رضي الدين: "الفاء السببية" أيضاً. لا يخلو عن معنى الترتيب ضرورة أن المسبب مترتب على السبب، وتختص بالحمل، ويدخل على ما هو جزء مع تقدم كلمة الشرط، نحو "إن لقيته فآكرمهم"، وإن جاءك وبدون تقدمهما نحو زيد فاضل فآكرمه، وتعرف بأن يصلح تقدير اذ الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام السابق شرطاً فالمعنى إذا كان كذلك فآكرمه. وكثيراً ما لكون الفائز سببية بمعنى لام السببية، وذلك إذا كان ما بعدها سبباً لما قيل، كقوله "أخرج منها فإنك رحيم"، وتقول "أكرم جيداً فإنه فاضل"، فهذا يؤدي على ما هو شرط في المعنى. ولا منافاة بين السببية والعاطفة، فإنها يكون سببية وهي على ذلك عاطفات. جملة نحو "يقوم زيد عمر" ولكن لا يلزمهما العطف. نحو "لقيته فآكرمته". وأن الفاء التي بعدها للعطف. وذكر تقديرين الأول مبني على أن يكون توبتهم نفس قتلهم، ويكون التوبة مجازاً على الغرم، بناء على أن الفعل الاختياري على ذكر الموقوف وأراد الموقوف عليه مجازاً مرسلاً، وذلك لأن لا يكون عطف القتل عليها، عطف الشيء على نفسه.

لكن البعض لم يحوج إلى المجاز، فجعل العطف تسخيناً وتفصيلاً لها. وأما قول الإمام: "التوبة ندم" فلا يصح تفسيرها بقتل مرفوع بأنه من آثار الندم، سيصح التسكير، والثاني مبني على أن يكون توبتهم نفس قتلهم، بل يكون تنمة لها فيكون توبتهم جموع الندم على ما معنى والغرم على عدم العودة وقتل أنفسهم، فلا حاجة إلى المجاز والتفسير في تحديد البيضاوي هنا إنجازه محلي، حيث قال: "فتوبوا فاغرموا على التوبة أو فتوبوا فاقتلوا أنفسكم تماماً لتوبتكم". فإن الظاهر أن يقول: "فتوبوا، فاغرموا على التوبة، فاقتلوا أنفسكم، أو فتوبوا، فاقتلوا أنفسكم، تماماً لتوبتكم". وفسر المصنف الباري بأنه الذي خلق بريئاً من التفاوت ومميزاً بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة، فقوله "بريئاً من التفاوت والتنافر" إشارة إلى أن المراد بالتفاوت عدم تلائم الأجزاء والأعضاء، وهو لا ينادي التميز بالأشكال المختلفة، فإن الأعضاء وإن اختلفت مقداراً إلى أن اختلافها لا يكون منتظماً مثل الرأس والبرق، متناسبان وإن كان لأحدهما صورة ومقدار غيره، ما للآخر، حتى لو عكس لم يتناسب، وأراد البيضاوي ما حاصله

أن أصل البريء خلاص عن غيره. وأما على سبيل التقصي لقولهم "فلان من مرضه، والبائع من عيوب مبيعه، وصاحب الدين من دينه، ومنه استمرار الجارية"، وأما على سبيل الإنشاء كقولهم "برأ الله الخلق"، أي أنشأه.

﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 54]

قوله: "حمل"²⁴⁰⁶ على الظاهر، وهو السجع، وهو أن يقتل هذا الشخص، وقدم هذا الاحتمال لأن مقتضى ظاهر الآية، لأن الخطاب في قوله: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ﴾ [البقرة: 54] للذين عبدوا العجل، وكان الظاهر أن يؤمر كل واحد منهم بأن يقتل نفسه حقيقة. فعلى هذا لا مجاز في شيء، مفر هذه الجملة. واعترض عليه أن المفسرين اجتمعوا على أنهم ما قتلوا بأيديهم، ولو كانوا أن معمولين بذلك لصار ثم بترك ذلك مع أنه قال في حقهم "فتاب عليكم فإن الله منه". امتثلهم لما أمروا، وذكر البيضاوي بعدة وجها لم يذكره المصنف. وأن المراد قطع الشهوات، سيكون المسند الذي هو القتل مجازاً عن إفاء الشهوة ومخالفة الهوى وتذليله في الدنيا طلباً لمرضاة الله وما عنده من الكرامة والثواب. فإنه قد يقال "قتل فلان نفسه" إذا شهوته وذل هوام الدنيا طلباً للآخرة، وهو محمود كما يقال ذلك إذا أضيع حظها من ثواب الآخرة، فاتى به ذلك | 235 أ | إلى زوال حياته الأبدية، وهو مذموم على هذا المعنى، قتل النفس إحيائها وإحيائها قبلها، وقال بعض الحكماء: "لم يعذب نفسه لم ينعمها، ولم يقتلها لم يجبها".

قوله: "وقيل معناه قتل بعضهم بعضاً"²⁴⁰⁷ فعل هذا يكون القتل على حقيقته، ويكون قوله "أنفسكم" مجازاً بناء على جعل المقتول نفس القاتل لما بينهما من التعلق والاتحاد في الدين. المعنى ليقتل بعضكم بعضاً كما قال

²⁴⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (140/1).

²⁴⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (140/1).

تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29]، ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [الحجرات: 11] ، ﴿فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ [النور: 61].

قوله: "وقيل أمر من لم يعبد العجل أن يقتلوا العبد" ²⁴⁰⁸ قيل: هذا القول تفسير وتفصيل للقول السابق عليه، وقيل: هذا كالقول الصادق عليه، إلا أن وجه التعلق والاتحاد هنا القرابة والاجتماع في مكان أولاً والاتحاد في الاعتقاد فيما سبق من الزمان. وقيل: هذا على أن قوله "أنفسكم" على حقيقة قوله "فاقتلوا" بمعنى استسلموا للقتل بأن يجعل استسلامهم للقتل قتلاً لأنفسهم وبالجملة. تامر من لم يعبد العجلة من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل من عبد العجل منهم فقتلوهم، حتى بلغ المقتولون سبعين ألفاً. فما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة أيام، بأن السبعين قد أذروا، وإنما قالوا، فلم يكونوا بهذا الأمر أو لا من غيرهم. وعن ابن عباس، أخذ موسى عليهم المواثيق ليصبروا ليصبروا على القتل، فأصبحوا عذاباً، فبينوا في البيوت، كل من أب على حدة، وأتاهم الاثني عشر ألفاً لم يعبدوا العجلة، وهلم سبطان ونصف سبط بأيديهم السيوف، فمشوا في العسكري، فقتلوا من؟ سقوا، وكان الرجل يجيب إلى قومه وهم جلوس بافنية بيوتهم. ويقول هؤلاء أخوانكم قد أتوكم شاعرين بسيوفهم واصبروا فلعن الله رجلاً حل في بيته أو قام من محله أو مد طرفيه إليهم، وأتوهم بيد ورجل فقالوا: أمين، فجعلوا يقتلونهم إلى المساء، وقال مقاتل كان موسى يتقدم ويقول: هؤلاء أخوانكم، وأبوكم شاهي سيوفهم كما مر، وقتلوهم إلى الصحوه حتى بلغ سبعين ألفاً، والاحتباء إن يسمع الرجل ظهره وساقيه بردائه أو يديه، والاسم الحياة، وقد يقال الحبوت الحياة لمن يشتبه به، والشعار جمع شعر بالفتح السكين والشعرة أيضاً حد السيف فقير بالشعار عن السيوف أو كان سيوفهم السكاكين العظام.

²⁴⁰⁸ الزنجشري، الكشاف، (140/1).

﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ﴾

[سورة البقرة: 54]

أي ذلك التوبة والقتل، إذا كان القتل من تتمتها، أو القتل الذي هو توبة، إذا كان تفسيراً لها. وقال بعضه: "ذلكم" مفرد واقع موقع، إذانكم المثنى، لأنه قد تقدم اكرام التوبة والقتل، ولا حاجة له لما عرفت أنهما في حكم شيء واحد، وعلى التسليم يشار بذلك إلى اكتبوها حذب كما في قوله: ﴿عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ [البقرة: 68] على أنه يجوز أن يوجد باعتبار المذكور خير لكم.

قال البيضاوي: "من حيث إنه طهرة من الشرك، ووصلة إلى الحياة الأبدية والبهجة السرمديّة"²⁴⁰⁹ فقله "من حيث أنه ظهرة" ناظر إلى توبتهم، وقوله "ووصله إلى الحياة الأبدية" ناظر إلى قتلهم أنفسهم بعد توبتهم. هذا تقديره أن يكون القتل تمام توبتهم لا نفسها، فأما إذا كان نفسها فضمير "انه" حينئذ يكون راجعاً إلى القتل الذي هو توبة، فظهر وصله.

وقال ابن الكمال: "أنفع لكم من الحياة بالإصرار المؤدّي إلى العذاب المخلّد في النار، ولما كان ظهور نفعه في الآخرة بالحياة الأبدية والبهجة السّرمدية نبه عليه بقوله: ﴿عِنْدَ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة: 54] واعادته كإعادة الحق في قوله: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: 105]"²⁴¹⁰ خبر فعل تفضيل أصله أخبروه. إنما حذفت همزة تخفيفاً. ولا يرجع هذه الهمزة إلا في ضرورة. قال بلال: "خير الناس" و"ابن الأخير" ومثله "شر لا يجوز شراً" إلا في ندور "وقد قرأ من الكتاب" الأشر "وعندما بُني من هذه المادة فعل التعجب على أفعل فلا يجوز حذف همزته كقولهم "ما خبر اللبن للصحيح وما شره للمبطون" فخير وشر قد جرح عن تطايرهما في باب التفضيل والتعجب وخبر أيضاً مخفف من خبر على فعيل ولا يكون من هذا الباب ومنه فيهن خيار حسان. قال بعضهم: مخفف من "خيرات" و"المفضل" عليه محذوف للعلم به، أي من عدم التوبة.

²⁴⁰⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (81/1).

²⁴¹⁰ تفسير ابن كمال باشا، (186/1).

واعلم أن العلامتين ذكروا وجه ترتيب الأمر بالتوبة والقتل على وصف كونهم بارثاً وتخصيصه من بين صفاته. وحاصله أنهم لما ارتدوا عن عبادتي، من وأخرجهم من ظلمة العدم إلى فضاء الهیود، أبرياء من التفاوت، مشتملين على ارضاء مختلفة الصور والهيئات | 235 ب | مع كون اختلافهم اختلافاً منتظماً متناسباً إلى عبادة العجل، الذي هو مثل في البلادة والغباوة، فضلاً عن القدرة الكاملة والحكمة البالغة، فقد استحقوا التقرير الغليظ، حيث لم يناسب فعلهم. نخلقه تعالى إياهم على الوجه المذكور، ونخص كونهم بارتالهم تقريراً على سوء صانعهم. وأيضاً، إن حلفه تعالى إياهم على الوجه المذكور نعمة عظيمة، فحقها أن يشتغلوا بشكرها ويخصوا العبادة لها، فلم يرَ عوجاً استحقاقاً ليسلب منهم عنها ويؤمر بالقتل وحل التركيب. وإبطال ذلك الترتيب ففيه تنبيه على استحقاقهم ذلك السلب.

ولقد خص ابن الكمال في التعبير حيث قال: "فَعَيَّرَهُمْ عَلَى تَرْكِهِمْ عِبَادَةَ مَنْ هَذَا شَأْنُهُ إِلَى عِبَادَةِ مَا هُوَ مَثَلٌ" في الغباوة حتى عَرَّضُوا أَنْفُسَهُمْ لِسَخَطِهِ، فَنَاسَبَ خَلْقَهُمْ وَجَمَعَ بَيْنَهُمْ بِاللُّطْفِ فَتَلَّهُمْ وَفَكُّ تَرْكِيهِمْ بِالْقَهْرِ حيث تقابلاً²⁴¹¹ فإن قيل: "كيف استحقوا القتل بعد ما تابوا؟" والمزيد لم يقبل بعدها؟ قلت: "يختلف ذلك باختلاف الشرائع، وأنا عما قيل كانت توبة بني إسرائيل أنفسهم. ولهذه الأمة أشد من ذلك وهو أثناء تقدسهم عن مرادها مع بقاء رسومهم".

﴿فَتَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾

[سورة البقرة: 54]

ذكر العلامتان في هذه الفاء احتمالين:

الأول: أن يكون جزاء محذوفاً، أي أن فعلتم فقد تاب عليكم، وإنما انتظم في قول موسى؛ لأنه لا معنى لأن تقول الله الآن لهم: "إن فعلتم فقد تاب عليكم"، وإنما أورد كلمة "قد" لما تقرر أن الفاء الجزئي إذا دخلت على

²⁴¹¹ تفسير ابن كمال باشا، (185/1).

الماضي الصريح لابد من قد ظاهرة أو مضمرة. فكان قال: "إن فعلتم ذلك فيما يأتي فيما سيأتي من الزمان فقد تاب عليكم"، قبل أن تفعلوا، لأن الماضي الذي دخل عليه قد ظاهره أو مقدر بأن عليه معناه، لتحقيق مضمون ما دخلت عليه بخلاف الماضي الذي لم يدخل عليه. قد نحو: "إن ضربتني" فمعناه ينقلب إلى المستقبل كما ينقلب إليه معنى الشرط الواقع بعد أن تقوله قد تاب عليكم. قبل ذلك عبارة عن تحقق الأمر وترتيبه على الشرط بحيث لا يتخلف عنه بمقتضى وعده. وكونه فصار كأنه قد اشترط أن هذا الوجه بأن اضمار قد ضعيف، وحذف قول الشرط وادانه معًا، وابقى الجواب مما توزع فيه. وأنت خبير بأنه قد تختار ذلك الفناء والحذف في مواضع، على أنهما مشهوران عند غيره أيضًا.

الثاني: أن يكون عطفًا على محذوف، وهو سبب بعده وليس شرط التقدير "فعلتم ما أمركم به موسى" يناسب عليكم، فيكون فصيحًا، وهو وهي الذي يدل على أن ما بعدها متعلق بالمحذوف، وهو سبب لما بعده. والفاء التي يكون ما قبلها سببًا لما بعدها، إن كان ما قبلها محذوفًا، فهي الفصيحة من حيث أنها فصيح عن محذوف غير مشروط، وسبب لما بعده، أو تدل على فصاحة المتكلم لاختصاصها بكلام الفصحاء، فيكون خطابًا من الله لهم على طريق الالتفات من الغيبة. إلى الخطاب الذي عبر عنهم بطريق الغيبة بلص قومه. وكان مقتضاه أن يقول "فتاب عليهم" بالنعت منه إلى أن يقول "عليكم"، وهذا مع وضوحه قد خفي على الكثيرين حتى توهموا أن المراد الالتفات من التكلم من الغيبة في "فتاب"، حيث لم يقل "فتبنا" على ما هو مقتضى الظاهر، وإن لم يكن بعد وقوع التعبير بالطريق، وهذا الأسلم كونه التفاتًا. إن قد وقع لفظ "بارئكم" في كلام الله بطريق الغيبة، وعلى تقدير التسليم عبارة الكتاب يشعر ملكًا، وإنما فرح بفاعل ناب لأنه لم يسبق له في كلام الله ما يرجع إليه، بل في موسى. ولو كان ذكره ابتداء مشروعًا في التفسير، لكان المناسب أن يقول ﴿عِنْدَ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة: 54].

وأشارَ قدس سرّه بقوله: "الذي يكثر توفيق التوبة أو قبولها" إلى أن الألف واللام للوصفين بمعنى الذي، وأن المبالغة في الأول لك توفيقه التوبة أو لكثرة قبولها، حيث يقبلها مرة بعد قُرَابٍ، خلافًا ملوك الدنيا، فإنهم لا يقبلون

الاعتذار في المرة الثانية، فضلاً على الاعانة عليه، ويجوز الحمل عليهما جميعاً. وفي الثاني لغاية إنعامه على التائب، أو لعدم الاستعجال على العقوبة والامهال إلى زمان التوبة بدءاً أو عوداً. وإذا وصف بها العبد يكون عبارة عن هربه إلى ربه، وإذا وصف به البارئ يكون رجوعاً إلى الإحسان بعد القطع. وروي أنه لما كثر القتل دعا موسى وهارون وبكيا وتضرع بما رأي من كثرة الدماء وشدة الأصوات وتساقط الأموات، فأهلك بني إسرائيل، فنزلت التوبة ورفع | 236 أ | السيف هو حكم بالشهادة لمن قتل، والغفران لمن بقي.

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾

[سورة البقرة: 55]

لما ورد أن يُقال: "فعل الإيمان حقه أن يعدى بالباء"، فلما عُدي هنا باللام، ذكر البعض له وجهين، الأول أن يكون اللام للتعليل، أي لأجل قولك ورده ابن الكمال بأن قوله: "يأباه قوله: ﴿حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾" لأنَّ عدم إيمانهم لأجل قوله لا ينتهي عند رؤيته تعالى بل يستمر"،²⁴¹² وليت الشعر ما وجه عدم الانتهاء حينئذ حتى يجيء الإباء، فإنَّ تعليق التعليل غير خارج عن كلام الأدباء. الثاني أن يكون صلة الإلى المتضمن، ويجوز أن يكون المضمن الاستسلام والانقياد له، أو الوثوق، فيكون المؤمن به إعطاء الله التوراة لموسى وتكليمه مبني على الوجه الأول، وكون نبوته عليه السلام مبني على الثاني، أذ لا وجه لكون موسى مقرر في اعترافهم بأن الله هو الذي أعطاه التوراة وكله بخلاف اعترافهم بأنه نبي، فإنه يظهر كونه متعدد له حينئذ. وقال أبو منصور السبعون، الذين اختارهم موسى للميقات: "قالوا: لن نصدِّك بالرسالة والتوراة حتى نبَيَّ الله فيخبرنا أنه أنزلها عليك"، أو المعنى: "لن نؤمن لك إنه اله ولا نعبده حتى نراه"، ويحتمل أن القائلين بهذا الفعل غير هؤلاء من قومه.

²⁴¹² تفسير ابن كمال باشا، (186/1).

قوله: "عياناً"²⁴¹³ أي رؤية بالعين غير مستنزعة شيئاً، يقال عاينت الشيء عياناً إذا رأيته بعين، ولما كانت الرؤية التي هي إدراك المرء يطلق تارة على ما يكون بحاسة البصر وتارة على ما يكون بالقلب. لم يكتفوا بأن قالوا حتى نرى الله، بل أرادوا قولهم جهراً لتصريح أن مرادهم ما يكون بالبصر.

قوله: "وهي مصدر من قولك: جهرت بالقرآن"²⁴¹⁴ إذا أعلنتها ولم يخاطب بها يعني أن حقيقة ظهور الصوت بحاسة السمع والجهر بالقول ضد أسرارته. قال تعالى: ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ﴾ [الرعد: 10] ثم استعيراً لظهوره. المرء البصر تشبيهاً لأحد الطورين بالآخر في كونه ظهوراً على الحاسة الظاهرة، كما شبه إدراك المرء بالقلب وحصوله فيه مخفياً عن حاسة هجران اللفظ على اللسان مخفياً عن حاسة السلام، فأطلق على الإدراك القلبية مخافةً. فقول المصنف الذي يرى بالعين باصرة إشعاراً بالاستعارة على ما ذكرنا، وذهب ابن الكمال إلى أن: "الجهر حقيقة في ظهور الشيء بإفراطٍ، صوتاً كان أو غيره"²⁴¹⁵، فلاستعارة حينئذ.

قوله: "وانتصابها على المصدر"²⁴¹⁶ أي، على أنها مفعول مطلق الذي من غير لفظه الشرط، يناسب الحدث المبذول عليه بلفظ عامله من حيث المعنى لا من حيث اللفظ. والجهر بمعنى الرؤية بالعين يناسب مطلق الرؤيا لأنه نوع منها، ونظيره رجع القهقرة فإنه نوع من الرجوع، ومن الرجوع إلى خلف من غير أن يقبل بوجهه إلى خلفه.

قوله: "أو على الحال"²⁴¹⁷ أي، من فاعل تراه من فاعل قلت، وذكر البيضاوي أيضاً خالية من المفعول، أي حتى نراه ظاهراً معيناً.

²⁴¹³ الزمخشري، الكشاف، (141/1).

²⁴¹⁴ الزمخشري، الكشاف، (140/1). ولكن وردت في الكشاف بلفظ: "جهر".

²⁴¹⁵ تفسير ابن كمال باشا، (187/1).

²⁴¹⁶ الزمخشري، الكشاف، (141/1).

²⁴¹⁷ الزمخشري، الكشاف، (141/1).

قوله: "إما مصدر"²⁴¹⁸ فيكون لغة في جهرة بالسكون واعرابها.

قوله: "وإما جمع جاهر"²⁴¹⁹ كالكنية في جمع كاتب فيكون حالاً من الفاعل كما مر، ورجح ابن كمال لأن كل اسم كان ثانية من حروف الحلق يجوز تحريكه قياساً مضطرباً كبحر وبحر، والأصل توافق القراءتين، وقيل نصب جهيرة بفعله أي جهرتم، وقيل نصب جهرة بفعله أي جهرتم كونه فالظاهر كونها حالاً بتقديري قد من قلت. وأما ما قيل "هذا ما قيل" فمعناه "قلت جهرة" على التقديم والتأخير، وأنه ليس من باب التقديم بناءً على أنه أي بمفعول القول ثم بالحال من فاعله كما ضربت هذا قائماً تكلفاً، لأن الظاهر أنهما وجهان، وأن التقديم على ما قيل.

﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾

[سورة البقرة: 55]

قوله: "وفي هذا الكلام" يعني قوله "لن نؤمن لك"، فإن "لن" للتأكيد ولا يُقال ابتداءً "لن اقيم" بل "الاقيم" ثم "لن اقيم". فكأنهم قالوا أولاً: "لا نؤمن لك حتى نرى الله" جهرة، فرد عليهم موسى ذلك مرة بعد أخرى، فأصروا وقالوا: "لن نؤمن". وأما دلالته على أنه عرضهم ما ذكرهم فلان النبي لا يرد ما علقوا به إيمانهم إلا بعد بيان جهة، ونحن نقول نعم هنا اصرار منهم على مقتضى كلمتي لاند وتفریق منه عليه السلام مقتضى الرد، لكن لا دلالة فيه على أنه صبح استحالة الرؤية مطلقاً، بل أنه لا يرى، لا يرى في الدنيا، بل فيه دليل على أن كفرهم لم يكن سبب طلب الرؤيتي بل الايمان على رؤية الدنيا تفنناً وعناداً. فالاستسهام والمؤاخذه، إما أن يكون الاستحالة في الدنيا أو لأنه تعنت أن قد ظهرت الآيات ولم يبق الاحتياج، أو لأنه طلب رؤية مستحيلة كرؤية الأجسام، أو لأنه | 236 ب | إذ أروى ارتفاع التكليف، وقد أجاد البيضاوي في الجواب حيث جمع هذه الوجوه كما لا يخفى على من تأمل في كلامه، ويؤيد بعض فعالة قول الراغب أما الفعل، فإنها تحصل في الآخرة، فكل أحد من حيث

²⁴¹⁸ الزمخشري، الكشاف، (141/1).

²⁴¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (141/1).

أنهم يُضْطَرُّونَ إلى معرفته، ولكن للمؤمنين حالة زائدة بقصد العبارة عنها. وعلى المَبْشِّر بها ولا يحصل في الدنيا إلا لبعض الأنبياء في بعض الأحوال. وعن ابن عباس أن محمدًا رأى ربه مرتين، على أن الغزالي جزم بأن الصحيح أنه ما رآه في الدنيا، ويُؤَيِّده قوله: "لَنْ تَرَانِي".

قوله: "وموسى لم تكن صعقته"²⁴²⁰ بمعنى صعقته كانت في طلب الرؤيا وانتكاك الجبل، وصل كانت هيئته على غشية في حال فرصتهم التي هي الموت، أم لا فيه كلام.

قوله: "والظاهر"²⁴²¹ يشير إلى ترجيح القول بأن نارًا وقعت من السماء فأحرقتهم. لكن يمكن أن يُقال "وأنتم تنظرون أثره" على ما ذكر أيضًا، فإن الصيحة والحسيس، وإن لم ييصبوا بهما بأنفسهما، لكن ييصر أثرها وهو الموت. وذلك بأن مات به بعضهم أولاً، أي الباقون. ذلك نعم فيه التكلف من وجهين: كون النظر للبعض، والثاني في التجاوز برؤية الموت. وذلك فإن المرء من مات حقيقة.

وقال ابن الكمال: "والصاعقة: كلُّ أمرٍ هائلٍ مميتٍ، أو مزيلٍ للعقل والفهم غالبًا، والمراد: الصيحة الهائلة الحاصلة بالرجفة، لقوله في سورة الأعراف: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [الأعراف: 78].²⁴²² ذلك لا ينافي أن يكون معها نار أيضًا. إن قوله "فدل وأنتم تنظرون" على أنها معاقبة بالنهار وهم يقظاء ينظرونها، وذلك أفطع وفقًا على أن لما أتى أمرًا ومن هنا يظهر وجه ضيق تفسيرها بالموت أيضًا. وما نقل الراغب من الصاعقة على ثلاثة على ثلثة الموت، فقوله: ﴿فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [الزمر: 68]، وقوله: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ [النساء: 153] والعذاب بقوله: ﴿صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ﴾ [فصلت: 13]: وسقط

²⁴²⁰ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

²⁴²¹ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

²⁴²² تفسير ابن كمال باشا، (188/1).

النار لقوله: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ﴾ [الرعد: 13] فيه ما لا يخفى، فإنها في الأصل الصوت الشديد على ما تقدم، فيصحبه النار تارة وقد يكون من الموت منه الموت، وقد يكون العذاب. فإذا تلاقي لم يستفد من لفظها، فيجب أن لا يلتبس المعنى الوضعي الذي وضع له اللفظ بالمعنى الذي يتبعه ويقتضيه، وليس بموضوع بالقصد الأول. حينئذٍ، إن اللائح حملها على الصيحة والنظر إلى نظرهم، ما يصحبهم.

﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

[سورة البقرة: 56]

عندما يُقال إن البعث يكون بعد الموت، فما فائدة التقييد؟ دفعه البعض بأنه لا يلزم ذلك، لأنه قد يُقال أيضاً للانتباه بعد الموت كالنوم. كما في قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (11) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: 11-12]، وللإفادة بعد الغشي، كما في قوله ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا﴾ [النحل: 36]، ولإثارة البعيد من يتركوه. وذلك لأن أصله إثارة الشيء عن محله، وهذا موجود في جماعة استعمالاته، فقيد بقوله: "مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ" ليتعين أن المراد ثم إحييناكم بدعاء موسى بعد موتكم بالصاعقة. وجوز العلامتان أن يكون مفعولاً يشكرون نعمة البعث بقرينة ذكره قبله وتعليقه، أو نعمة الله التي كانت لهم قبل اخذ الصاعقة وقبل سؤاله الرؤيا في قرينة السياق، وهو نعمة الايمان وكفراهم النعمة. هو تركهم الايمان وتعليقه مما لا يكون في المعنى لعلمكم تشكرون وقت مشاهدتكم. داء من الله الصاعقة نعمة الايمان التي كفرتم. كفرتموها إقراراً حينئذٍ، فلا تعودون كافراً شيء بعد ظهور المعجزة.

ولم يذكر ابن الكمال الثاني، وذكر بدله نعمة الهداية بعد الضلالة، وقيل نعمة العفو. قيل إن طلب الرؤية كان قبل الأمر بالقتل، فعندما رجع عليه السلام من الطور ورأى عبادة العجل، قال لأخيه والسامري ما قال وحرف العجل اختار سبعين رجلاً، فلما خرجوا إلى الطور، قالوا: اسأل ربك حتى نسمع كلامه، فنسأل فأجيب، ولما دنا من الجبل رُفِعَ عليه عمود من الغمام، فدخل فيه ودخل معه، وكان عليه السلام متى كلمه ربه تعالى على

جبهته نورًا لا يستطيع أحد النظر إليه، وسمعوا كلامه معه. فلما تم انكشف الغمام، قالوا: لن نؤمن لك حتى نرى، فأخذتهم الضيفة فماتوا. فدعا موسى الهه أخذت منه سبعين ليكونوا شهودًا بقبول توبتهم، فإن رجعت إليهم وليسوا معي. فماذا يقولون لي؟ فرد الله إليهم أرواحهم بعد يوم وليلة | 237 أ | ينظر بعضهم إلى بعض، كيف تحبون؟ فطلبت توبة إسرائيل عن العشق فأمر بالقتل، وقيل كان بعد القتل. فإذا كانوا قد تابوا بالقصر، أمر موسى أن ما في عزم في ناس يعتبرون إليه من الأجل تفطر. فلما أتوا الطور، طلبوا الرؤيا فأخذتهم الصاعقة فماتوا. فقام موسى يبكي ويقول: "ماذا أقول لهم إذا رجعت إليهم فأحيائهم؟" فلما قالوا: "ادعوه بحولنا يحولنا أنبياء". فدعا بذلك فأجاب. وقيل القائلون عشرة آلاف من قومه فلا يكونوا في ميقات الكلام لأنهم لم يكونوا معه إليه.

وقال الإمام القشيري: التعرض بمطالبة الذات على غير نعت الهيبة افترضهم بترك الحرمة، وذلك من آمارات البعد والشقوة والتولي بمكاشفات الفرق مقرونًا بملاطفات القرية من علامات الوصلة ودلالات السعادة. فلا جرم أطلقوا اللث بمعونة ترك الحشمة أخذتهم الضفة والصعقة. وفي هذا إشارة إلى رعاية الحرمة والأدب في الخدمة والطلب.

﴿وَوَظَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾

[سورة البقرة: 57]

قوله: "وجعلنا الغمام يظلكم" ²⁴²³ أي يلقي عليكم الظل ويستركم من الشمس، وظل الستر يقال لا زال منا ظل فلان فلانًا أي ستره. والسلطان ظل الله إليه كل مظلوم، كالظل الذي يؤوي إليه من أحبباء الحر، وظل شجرة سترها. ويقول لظلمة الليل: ظل لأنه سطر والغمم السحاب، وقيل الأبيض منهما يغشى الأرض كالسحاب سمي به لأنه يغم السماء إن يسترها. والغمة الأمر المستور، والغم حزن يستر القلب، والغم أن يشعر الشعرة القفار والجبهة. وغم الهلال أي لم ير ويستره شيء.

²⁴²³ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

قوله: "وذلك في التبة"²⁴²⁴ المفازة التي بناها فيها، أي صار فيها متخيراً، يقال تاه في الأرض وذهباً فيها متخيراً، وهي النعمة السابعة، وظاهرها يدل على أن الإضلال بعد البعث عطف على كما عطفاً هو على فآخذتكم. فترتيب الذكر على ترتيب الوقوع وإنجاز خلافه روي أنه تعالى بعثهم إلى محاربة أصل قرية أو يحاذر عاد، وقيل بلقائي وعلى قرية العمالقة بقرب بيت المقدس. فلما قاربوا سمعوا بأن أشد قامة أحدهم سبعمئة ونحوه، فقالوا: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة: 24]. إلى أن قال: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: 26]. وكانت اثنتا عشرة صفحاً مثلها، وكانوا يصبحون ويسرون النهار كله، فإذا كانوا حيث أصبحوا فبقوا عليه أربعين سنة فأصابهم الجوع فيها. فسألوا موسى فدعا ربه، فأُنزل المنّ، وهو الترخين والطير لفه فيه، وكان يقع على أشجارهم من العجز إلى طلوع الشمس، مثل الثلج يأخذ منه كل إنسان ما ييكفه يومه وليلته، فإذا كان يوم الجمعة اقترب ما يكفيه يومين، لأنه لا يأتي يوم السبت. وكان ذلك مثل الشهد المعجون بالسن، فلما اكثروا أكلمه ملوا. فقالوا: "ادعوا لنا ربكم أن يطعمنا". فبعث عليهم طيراً كثيراً، عشر عليهم ربع الجنوب، وقيل كان ذلك قبل التيه. فإنهم لما جاوزوا البحر وقعوا في صحراء، فنزل السحاب يظلمهم بالنهار وأضل لهم بالليل. وقيل كان يتولى عليهم كالغمام والفا والأبنية، وقيل كان يمشي أمامهم عمود من نور، وقيل السنوى طيره مشوياً، وقيل إنهم كانوا يأخذونه ويدبحونه، وقيل إن الذبح يقطع عنقها وينظفها وتشويه الشمس، ويجعلون المن بمنزلة الخبز السوي بمنزلة اللحم فيأكلون أكل الخبز مع اللحم مخلوطاً. وقيل المن ما من الله به على عباده، أي هو من الله به على خلقه بلا سعي، وحافظ الشيء الطيب، وهو العسل، واشتقاقه من كانه سلا القلب المهموم من غيره.

²⁴²⁴ الزمخشري، الكشاف، (1/142).

قوله: "وثياهم لا تتسخ"²⁴²⁵ وكذلك لا يطول شعورهم ولا أظافرهم، وإذا ولد مولود كان عليه ظفر يطول لطوله. قال الأخفش: "وأخذه السلوى سلوى". وقيل: "الجمع والواحد فيه سواء".

﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾

[سورة البقرة: 57]

قوله: "على ارادة القول واضماره"²⁴²⁶ أي وقتلنا لهم: "كلوا". ونظيره قوله: "سلام عليكم"، أي يقولون: "سلام عليكم". وقوله: "أكفرتم"، أي فيقال: "أكفرتم؟"، ومن للابتداء أو للتبويض وما أو منصوفة، والعائد محذوف أي "ورزقنا". ورزقناكم أو مصدرياً فتكون المصدر المؤول واقعاً موقع المفعول، أي من طيبات | 237 ب | مرزوقنا والطيب الحلال، فإنه إذا أحله كان طيباً، كما أن الحرام لحرمة كانت خبيثاً، وأصله الطاهر، فسمي الحلال به لأنه لم يتدنس بكونه حراماً، وقيل: الطيب من المباح ما استطاب استطيبه الطبع، وما لا يستطيب لا يسمى طيباً وإن كان مباحاً. ويحتمل أن يراد لا يشوبه داء ولا أذى يضرهم، بخلاف طعام الدنيا، فلا سلم من نوع ضار، ضرر لما حثهم الله في ساحات الغربة وحال بينهم وبين اختيار الله لهم ما هو خير لهم مما يختارونه لأنفسهم، فإنما كان لنا من الموعود في الآخرة كان لهم معانيه في الدنيا من نحو البحر بعد الموت، والظل الممدود، والنور المبسوط، والتنعيم بلحم الطير كلما أرادوا، فالثبات التي لا يتوسخ يلى ونحو ذلك مما خصوا به في الدنيا، فذلك كله مما وعد لنا في الجنة وكان لهم في الدنيا معانية ومع ذلك لم يجيبوا إلا ما دعوا، ولا يثنوا على ما عاهدوا، وذلك لقلة استهائمهم وضعف أحلامهم، وفي ذلك إشارة إلى أن من حيل بينه وبين اختيار الله يختاره العبد لنفسه.

قوله: "يعني فظلموا"²⁴²⁷ أوجه دلالة ما ظلموا على هذا المحذوف، إذ هو نعي بطريق العطف تعليق الظلم بمفعول وإثباته بمفعول آخر، وهذا يقتضي سابقة أصل الظلم. وعبرة ابن الكمال عطف على المحذوف، أي فظل

²⁴²⁵ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

²⁴²⁶ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

²⁴²⁷ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

هذه النعم وما ظلمونا، قالوا، وفصيحة لما أخبر عن وقوع الظلم، ومعنى أن يصل اليه تشوقت النفس إلى ذلك من وقع به الظلم واتصل به ضرره، فاستدرك ببيانه. فتقديم المفعول للتخصيص والجمع بين كان وصفة المضارع على الاستمرار التجديدي ووافير طريق الخطاب إلى مقام تعداد النعم، لأنه أدخل في تذكيرها والامتنان بها والحث على شكرها. ثم التفت إلى الغيبة عند ذكر كفرانهم، لأنه توجه الكلام إلى مخاطب آخر، والاعراض عنهم أشد في الوعيد، وأصل الظلم وضع الشيء غير موضعه. وقد أنعم عليهم بنعمة البعث والتضليل بالغمام وانزال المن والسلوى اباحتها لهم ليشكروا عليها ويعرفوا حقها. فوضعوا الكفران موضع الشكران فادركهم الخذلان والحرمان. وقيل أمروا بعدم الادخار فمجرد ذلك بالادخار وفسدوا وانقطع. فكان هذا اضرار منهم لأنفسهم ولا يلحقون ضرر ولا نقصان من خلاف ومن يخالفنا ولا يعرف قدر نعمتنا ولا يقوم بحقنا، وقيل ضروا أنفسهم بالانتماء عن الجهاد يفوت ثواب الاجتهاد، وما نقصونا شيئاً وضروا أيضاً حيث حجبوا عن دخول الأرض المقدسة وحرموا عن أنواع المنافع القدسية.

﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾

[سورة البقرة: 58]

قوله: "القرية بيت المقدس"²⁴²⁸ واستدل عليه بقوله تعالى في المائدة "ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم"، الذي أمر واحداً بالدخول فيها، ورد بأنه يجوز أن يطلق الأرض المقدسة على غير بيت المقدس بالنظر إلى كونها من توابعه، وعلى التسليم قد أمروا بالدخول مرة أخرى. قيل البتة دل على عدم امتثالهم بهذا الأمر. وهذا بعد البتة كما صرح به. واذكروا ما حدث من نعمتي عليكم، إذ قلت ادخلوا، أو من نعمة تامة، وعلى من اشتمالها على سبعة العيش على سعة العيش يتضمن أيضاً نعمة متعلقة بالدين، حيث أمرهم بما يحو ذنوبهم وبَيَّن لهم طريق الخلاص مما استحقوه من العقوبة. سبب أيأتم موسى دخول مدينة الجبارين، حيث أمرهم بالتوبة التي

²⁴²⁸ الزمخشري، الكشاف، (1/142).

على صفة القلب، وعبر عنها بما يدل عليها من الخشوع والاستغفار باللسان. وأطلق القرية تنبيهًا على كمالها كقولك "وذلك الرجل، فإن الشيء إذا عظم أمره يوصف باسم جنسه"، والدخول الانتقال من القدرة إلى الخاص، وتقبضة الخروج والتوبة إلى أبنية التي هي مجتمع الناس من قولك "قربة الماء في الحوض قربت الماء في الحوض"، أي جمعته قريبًا. والمغرة الحق والحفنة الكبيرة التي يجعل فيها طعام الاثنان، وقربت الضيف، قرأ، ومنه، وبالتبعيض إذ الابتداء رغبة صفة مشبهة كحسن من رواد عيشهم، فهو رغد، ورغد أي طيب، وأرغد القوم أي اخصبوا فاعيل، أي واسعًا أو هنيئًا أو حلالًا، لا حساب فيه نصب على أنه نعت مصدر محذوف. كن رغبة أو حال من الفاعل إلى راغبين متوسعين متهنين.

قوله: "وقيل أريحا"²⁴²⁹ بفتح الهمزة وكسر الراء، وبالحاء المهملة، أو السكون وكسر الباء على وزني. اصطفاء وقد يفتح التاء على القرب، قرية الجبارين، وهم قوم من بقايا عاد يقال لهم العمالقة، ورئيسهم عوج بين عنق، وهم قوم من ولد عميق من لاوزين، ارم بن سام بن نوح، وهم أمم تفرقوا في البلاد.

قوله: "وقيل هو باب القبة"²⁴³⁰ | 238 أ | استدل عليه بأنهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى، واعترض بأن عدم دخولهم بيت المقدس في حياته لا يستلزم كونه باب القبة، يجوز أن يكون باب أريحا. وأجبت بأن معنى الاستقلال على أن يكون الأمر على موسى، فإنه لما مات في التيه ولم يخرج منها، ثبت أنهم لم يدخلوا القرية، سواء كانت بيت المقدس أو أريحا. فتعين أنه باب القبة، فإن قيل يجوز أن يكون الأمر على لسانه، والدخول بعد موته ستيه. قلنا يدفعه فاء التعقيب، "فبدل الذين ظلموا" فإنه يقتضي أن يكون تبديل القول حال الدخول عقب الأمر، والتقضي عن جميع الأشكال أن يكون الأمر على لسان يوشع بالنون، خليفة موسى، فأمره

²⁴²⁹ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

²⁴³⁰ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

تعالى بعد وفاة موسى وهارون بعد مضي أربعين أن يدخل مع قومه المدينة، وبهذا يندفع أيضاً عن تغسيل القرية بيت المقدس.

قوله: "أمرُوا بالسجود عند الانتهاء إلى الباب"²⁴³¹ دفع لما يُقال كيف يتصور الدخول ساجداً، وهذا ما قيل "سجداً" بمعنى الماضي على معنى ادخلوا الباب. وقد سجد ثم قيل الدخول كقولك "سقيت زيداً" وقد أقبله، وقيل حال مقدرة أي مقدر بين السجود وبعد الدخول.

قوله: "شكراً لله"²⁴³² قيل على إخراجهم من التيه وقيل إهلاك أعدائهم الذين كانوا في تلك القرية وفتحها على أيديهم، وعلى سائر ما أسبغ عليهم من سعة العيش وأنواع النعم، على سجدة التحية لذلك المكان.

قوله: "ليكون دخولهم بخشوع"²⁴³³ لأنه لما أخذوا في التوبة لزمهم أن يلازموا الخشوع والمسكنة، وأيضاً لما شاهدوا ما أسبق عليهم من جلائل الآيات لزمهم أن يتواضعوا. شكراً عليها.

﴿وَقُولُوا حِطَّةً﴾

[سورة البقرة: 58]

قوله: "فعلة"²⁴³⁴ من الحق، وهو وضع الشيء من أعلى إلى أسفل، يقال "حط الحمل على الدابة"، وحط الثرج والرج عنهم وعفو الذنوب كلها نوع منهم، فلذلك عبر عنه بالحطة التي هي بناء النوع. وقيل عفواً كالقاء الحمل على الظهر، ويقال حط خطأ متعدياً وحطوطاً لازم فعله، وعلى خبث مبتدأ محذوف يدل عليه حال المتكلم، أي "سألتنا يا ربنا حطة" أو حال المخاطب، أي "حالك وشأنك يا ربنا". الحطة أي نوع عظيم الشأن. من الحق أن تحط جعلنا ذنوبنا وتخف عنا ثقل بناءً على أن الصيغة للنوع وأن التنوين فيها للتعظيم.

²⁴³¹ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

²⁴³² الزمخشري، الكشاف، (142/1).

²⁴³³ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

²⁴³⁴ الزمخشري، الكشاف، (142/1).

قوله: "والأصل النصب"²⁴³⁵ كون أمثال هذه المصادرة منصوبة في الأصل رفعت للثبات، إنما عمد بأن يجعل مبتدأها خبراً متعلقاً مثل "الحمد لله" و"سلام عليك"، ليكون معنى الأصل، أعني الجملة الفعلية، ولا يزيد عليها إلا بالدلالة على الثبات. ولا يصح هنا أن يُقال عن ناحية لأنه لا يؤدي معنى الأمر لظهور أن المعنى "اصبر صبراً جميلاً"، مع أن التقدير أمرك وشأنك أو مطلوباً منك، ومن قال في الآية أن التقدير أمرنا، حقه أراد أمر القائلين وشأنهم، لا أمر ليمتنع دخوله في حي القوم، قولوا "ولا يترتب يغفر لكم عليه"، إذ لا يبعد أن يكون قولهم مستقر في هذه القرية، مع الوفاء بالعهد والتواضع والاستغفار سبباً للغفران، لكن تبديل هذا القول المذكور يقول فتدل الذين لا يتصور حينئذ إلا بتكلف، وهو أنه كان بمنقدي فحملوه على ما عانوا لهم من الرأي فعذبوا لذلك. قوله "والأجود" وإنما كان أجود ليكون مفعول قول جملة مقيدة. والحق أن انتصابه بقوله بحيث لا يضمن له فعل بعيد من جهة المعنى، فإن قيل هل كان التكليف وارد بذكر هذا اللفظ بعينها أم لا؟

قلنا: "روي عن ابن عباس أنهم أمروا بهذه اللفظ بعينها"، وهذا يحتمل، لكن الأقرب خلاف خلافه، لأن هذه اللفظ عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية. ولأن الظاهر أنهم أمروا بأن يقولوا قولاً إلا على التوبة في الندم والخضوع، حتى أنهم لو قالوا مكان "اللهم إنا نستغفرك ونتوب إليك" لكان المقصود حاصلًا، فإنه لا يتوقف على ذكر لفظ بعينه، ويؤيده ما نقل عن الأخفش، أي "قولوا لا إله إلا الله"، وعن علي رضي الله عنه "بسم الله الرحمن الرحيم"، ابن عباس هو "قول استغفر الله". ومن الجنس هو أن يقال "حط عنا فتوبتنا"، فإن أن خططنا لوجهك، وعن الضحاك "قولوا أخطأنا فاعترفنا يا ربنا بخطايانا فاغفر لنا"، وعن القشيري "قولوا اجمعن له فيه لخطاياكم"، وقيل: "أمروا بهذه الكلمة وحدها امتحاناً"، ثم من عظم فضله تعالى أن هيأ لهم الأسباب وفتح عليهم من النعم الكثيرة الأبواب قبل أن يكلفهم شيئاً من الخطاب، ثم أمرهم | 238 ب | شيئين بعمل يسير وقول قصر. فالعمل: الانحناء عند الدخول والتكلم بالكلام المعقول. ثم وعد عليهم غفران السيئات وزيادة في الحسنات بقوله.

²⁴³⁵ الزمخشري، الكشاف، (1/142).

﴿نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾

[سورة البقرة: 58]

قال البيضاوي: "بسجودكم ودعائكم"²⁴³⁶ بمعنى نغفر لكم بسببها، وأصلاً لسببتي من كونها لمجزوما جواباً للأمر السابق، وكون المعنى أن يدخل ساجدين متواضعين قائلين "سألنا حطة" يصير لكم بسببها نبأ، على أن الشرط سبب للجزاء، فقوله "لسجودكم" بقوله: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [البقرة: 58] أو قوله "ودعائكم" يغفر لكم بالباء لتأتي في الخطايا، وإن نافعاً قرأ "يغفر" لأن تأنيثها غير حقيقي، وللفصل أيضاً، فإن الفعل إذا تقدم على الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حابلاً، جاز التذكير والتأنيث والخمسة الباقية، جنون العظمة ليوافق. وإذا قلنا فيكون خطابكم منصوباً بالفعل قبله وهذا التقدير هو الموافق لما في الشاطبية، فوجب أن لا يلتفت إلى النسخ المخالفة، وذكر أيضاً أصله خطايا بياء بعد الألف ثم بهمزة بعد الياء، لأنها جمع خطيئة مثل حضيضة وخضائع وصحيفة وصحائف.

فعند سيبويه، أبدلت التاء الزائدة همزة لوقوعها بعد الألف، فان مدة فعائل يفعل بها كذلك كما تقدم. كما تقرر في علم التصريف، فاجتمعت همزتان فأبدلت الثانية منها جاء لانكسار ما قبلها، مع كون كل واحدة من الجمع والهمزة ثقيلة فصارت خطأ. فاشتغلت الكسرة عن الهمزة التي هي حرف ثقيل في ياول بعدها ياء من جنس الكسرة. فغلبت الكثرة فتحة، فتحرك حرف العلة وانفتح من قبلها فقلبت الفاء فصارت خطأ. بهمزة بين الفين ذلك لأن الهمزة تشبيه. الألف كفارة كأنه اجتمع ثلث الفات، فقلب الهمزة ياء لأنها واقعة موقعها قبل القلب فصارت خطأ فيها على قول سيبويه خمس تعبيرات: أبدا ابدال الياء الزائدة همزة، وأبدال الهمزة الأصلية، وقلب الكسرة فتحة الأصلية الفاء، وقلب الهمزة الزائدة ياء. الخليل قدمت الهمزة على الياء، لأنها لو تركت على حالها لوجب قلب الياء همزة لما مرَّ أن مدة فعائل بفعل بها ذلك، فتجتمع همزتان فعد الخيل ذلك، فقدم الهمزة على

²⁴³⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (82/1).

الباء، فصارت خطأ، ثم قلبت الكسرة همزة فتحة، فقلبت الياء الفاء، فقلبت الهمزة ياء، فصارت خطأي. ثم قلبت كسرة الهمزة فتحة، فقلبت الياء الفاء، فقلبت الهمزة ياء، فصارت خطايا، كما مرَّ ففيها على قول الخليل أربع تعبيرات: قلب الكافي، وابن، وأبدال الكسر فتحة، وقلب الياء فاء، وأبدال الهمزة ياء، والغو والغفران، والمغفرة، ستر الذنوب، والغفار، والمغفرة مأخوذ منه غفر الثوب، وهو رداؤه الذي ستر نسجه، والجم الغفير والجمع الغفير والجمع الغفير الكثير السائر للمكان والوراء، كالخطأ ضد الصواب والخطأ بالكفر، والخطي اللي اسمه وخطاء أي اسم متعدٍ أو اخطاء إذا لم يتعداه، فقد وعد غفرانه كل الخطيئات من غير قصر على عدد وقصر العمل أقصر العدد فيه كمال اللطف أثناء يا ذا العطايا من عطايا حسان، واعف عنا ما عملنا من عطيات مباح.

﴿وَسَزَيْدُ الْمُحْسِنِينَ﴾

[سورة البقرة: 58]

قوله: "أي من كان"²⁴³⁷ إلى آخره يشير إلى قوله هذا، معطوف على قوله "يعفر لكم"، ولم يجزم بوجود الصين، فذكر لآخراجه عن سورة الجواب إلى الوعد فائدتين: الأولى إيهام أن المحسن بصدد سيادة الثواب له، وأن لم يفعل الامتثال فكيف إذا امتثل، وذلك لأن الأخبار بقوله فنزيد بدون الجزم يدل على وقوع السيادة الثوب الثواب، مع قطع النظر عن الامتثال المذكور، حيث لم يجعل الزيادة مسببة عن امتثالهم ظاهرا، وذلك لأنه لو كان مجزوما لكانت الزيادة مسببة عن فعلهم، وعلى تقدير كونه على صورة الوعد يكون الزيادة من حيث أنه تعلق بها وعد الله الذي لا يخلف الميعاد، فايراد على صورة الوعد يكون أولى على كونها قطيعة تنطق وقوعي بالنسبة إلى جعلها مسببة عن فعلهم. فعلى هذا يكون من باب الجمع والتقييم، حيث أمر الجميع بالفعل الجليل، والقول الجليل ثم قسم إلى الخاطيء ووعد الغفران وإلى المحسن ووعد الإحسان، ويجوز أن يكون المعنى فنزيد المحسنين منكم بطاعته في أمرنا، هذا إحسان أيضا إلى سالك إحساننا عنده، فيزيدون في سعة دنياه وثواب عقابه، وقيل

²⁴³⁷ الزمخشري، الكشاف، (1/143).

خنازير المحسنين منكم فيما بعد، على المغفرة ثواب الآخرة، وقيل خنازير محسنين الذين كانوا قبل ذلك وقبل الذين لم يدخروا المن والسلوى. تقدرون تعدد إذ يستعمل لأن ما نحو زاد المآل ومتعدداً إلى اثنين ثانيهما، غير الأول نحو | 239 أ | "زيد أجرا" و"زدناهم هدى" و"زادهم الله مرضاً"، وقد يحسب أحد مفعوليه اختصاراً واقتصاداً، نحو "زدت زيدا ولا تذكروا من زدته"، والآية من قبلي "زيداً" وأشار إليه قدس سره بتقديري، ثواباً على أن يكون مفعولاً ثانياً. له والمحسن من صحح عقد توحيدته وأحسن سياسة نفسه واقتبل على أداء فرائضه، وكفى المسلمين شره، وقال النصر أبادي محسن بري الإحسان من ومحسن بري الإحسان من المحسنين، ورؤية الإحسان منا النفس على رؤية المنه حسن، ورؤية برؤية المحسن أحسن. وقال بعض الحكماء: الإحسان في ثلاثة أشياء، الأول أن يعبد ولا يشرك به شيئاً، والثاني أن يعمل له على المشاهدة كأن تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، والثالث أن شرع إلى أن سرع إلى أوامره ونواهيه.

﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾

[سورة البقرة: 59]

قوله: "أي وضعوا مكان حطة غير قولاً غيرها"²⁴³⁸ عبارة البيضاوي "بدلوا بما أمروا به من التوبة والاستغفار بطلب ما يشتهون من أعراض الدنيا"،²⁴³⁹ ففي كلامهما إشارة إلى أن المعنى على أن يدل متعدياً إلى مفعولين، أحدهما بالياء وهو المتروك، وإلى الثاني بنفسه وهو المأكول، فيقدر المفعول بالواسطة، فيكون غير قولاً أي بدلوا بما أمروا به قولاً مغايراً لما قيل لهم، وذلك لأن الذم يتوجه عليهم إذا بدلوا القول الذي قيل لهم، فإذا بدلوا قولاً غيره، ويجوز أن يكونوا بدلاً على المعنى، أي فقال الذين ظلموا غير الذي قيل لهم، ذلك لأن تبديل القول سيكون غير صفة أيضاً، وقيل تقديره فبدل الذين قولاً بغير الذي قيل لهم فحدث؟ الجار وانتصب. أما كيفية تبديلهم بينه المصنف بما لا يزيد عليه، وكان هذا التبديل فقد وقع من بعضهم، وفعل المحسفون ما أمروا به ولم يتبدلوا، أو يؤيده

²⁴³⁸ الزمخشري، الكشاف، (143/1).

²⁴³⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (82/1).

قوله: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [الأعراف: 162] في سورة الأعراف، فلا يكون الذين ظلموا من قبيل وضع الظاهرين موضع الضمير، لأنه إذا صدر التبديل من جميع من خطب بقوله "فكلوا وادخلوا وقولوا"، وأن يكونوا جميعاً ظالمين، على أن المأمور به موضوع غيره موضعه، أو على أنفسهم بتعريضهم على الهلاك، وقد مرّ أنهم محسنون فعلوا بها، لهذا نظير ضعف ما قال ابن الكمال وضع المظهر موضع المضمّر، يدل على أن التبديل ظلم أو سبب عن ظلمهم المعتاد لهم في وضع الأشياء غير ماضيها، وأن المبدلين بعضهم لا كلهم، وذلك لما عرفت أن كونه من وضع المظهر إنما يتضح إذا صح الإضمار أصولاً لا يصح هنا لاستلزام المذكور.

وأيضاً دلالة على أن المضللين بعضهم لا كلهم، إنما ينتج عن تفسير الظلم لما اعتادوا به، قال قبلنا بهذا التبديل، إذ يشعر حينئذ أنهم ظلموا بهذا التبديل، وأنه واقع من جميعهم وليس كذلك، فإن قيل بدلوا الفعل، فلما خص القول قلت إن تبديل القول بدلاً على تبديل الفعل فاستغنى عنه المدلول ما يزال عليه، كما في قوله تعالى "تقيكم الحر"، وقيل معنى قولاً غير الذي قيل لهم أمراً غير الذي أمروا به، فإن فإن أمر الله قوله "وَمَنْ يَضْمُرْ جَمِيعاً" مَّا أَمَرَ بِهِ، عن ابن عباس، دخلوا مستلقين على أفقيتهم، وقيل منحرفين على شق، وقيل على استهم، ولما امتنعوا عن السجود ويقولون "مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ"، أمر الله الجبل يقع عليهم، فرأوا فسقطوا على شق في وجوههم ينظرون إليه باشق الآخر، فرحمهم الله ورده عنهم، فقالوا "مَا سُجِدْتُمْ مَا سَجَدَهُ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ سُجُودٍ يَشْقُ عَنَّا الْعَذَابُ"، فلذلك يسجدون. كذلك واضح به من يجوز تبديل ما ورد من الأذكار يغيره والقراءة بالفارسية.

واجب بأن نتمم للتبديل المضاد، معناه معنى المقصود. وعلى هذا الخلاف، نقل الحديث بالمعنى وبالجملة الزيادة في الدين والابتداء في الشريعة عظيم الخطر، شديد الضرر. هذا في تغيير كلمة، هي عبارة عن التوبة. فأظنك بتقييد ما هو من صفات الله وصفاته، وهذا في تغيير القول. فما ظنك بالفعل الذي هو أقوى من القول؟ وفيه زجر بليغ لمن ادعى صحة التقييد بالرقص ونحوه.

﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾

[سورة البقرة: 59]

وفي تكرير الذين ظلموا زيادة في أمرهم، وذكر النكتتين أيضًا لهذا الإظهار. وتقديرهما أن المذكور أولاً من لم يكن من باب الإظهار، إلا أنه يفيد تقبيح أمرهم، والتسجيل يفيد زيادة التقديح، وأيضًا التكليف. يفيد تعليق الإنزال بالموصوفين بالظلم فيشعر عليه الوصف، ولو قيل "وأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ" لم يحصل الإشعار المذكور، لأن الضمير إنما يرجع إلى ذات الموصوف مع قطع النظر | 239 ب | بذلك، الموصوف لا يُشير إلى الموصوف من حيث أنه موصوف به، فلا يحصل الإشعار.

قال ابن الكمال: "الإظهار في موضع الإضمار للتخصيص على عدم تعدّي العذاب عن الذين ظلموا إلى غيرهم، فإنّ منه ما يتعدّى إلى غير الظالم على ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: 25]. وأما الإشعار بأن الإنزال عليهم بظلمهم المذكور فقد حصل من الفاء الدالة على التسبب فيما تقدم.²⁴⁴⁰

وأنت خبير بأن الحاصل من الفاء تسبب التبديل. ولو سلم أنه سبب التبديل المحكوم عليه بكونه ظلماً لا نسلم منا. فإنه للإشعار الذي قصد بالإظهار، فإن إفادته الفاء وهذا التصريح وتقرير له، والتخصيص على ما ذكره يحصل بذلك أيضاً، لأنه إذا تسبب الظلم للإنزال وكان الإنزال على الظالمين، لم يبق راحة التعدي.

لكن بقي أن يقال، البيضاوي كثر الظلم الثاني بوجهين بدلاً على المراد منه التبديل المذكور. فإذا كان هذا تكراراً للأول، يُراد به أيضاً التبديل، فلا يكون حينئذ في الكلام ما يدل على أن التبديل وقع من بعضهم، وهم المعتادون على ما يدلّه آية الأعراف. وإن أريد بالأول الظلم الذي اعتادوه لأجل هذه الدلالة، وإن أريد بالثاني ذلك، فلا يكون فيه دلالة على أن الإنزال للتبديل أيضاً، إذا استفيد تسبب الظلم من الفأى أو من الإظهار.

²⁴⁴⁰ تفسير ابن كمال باشا، (193/1).

فكيف قيل بعد ذلك؟ "كانوا يفسقون"، فإنه في حكم أن يقال: سبب ظلمهم بسبب فسقهم. قوله "والرجل العذاب هكذا" عن البيضاوي.

وقال ابن الكمال: "عذاباً في غاية الاشتداد، خارجاً عن حدِّ المعتاد"²⁴⁴¹ فمن فسرهُ بمطلق "العذاب" فكأنه غافل عن قوله: "عذاب من خزي أليم". وأنت خبير بأنه لا يقتضي تخصيص الرزق بأشد "العذاب" الذي يوصف "رضيت"، يعني عنه، ويكون المعنى عذاب اليم على تسليم اقتضاء ذلك. المحل التخصيص المذكور لا يمنع إطلاق الرزق على مطلق "العذاب" أيضاً، لأنه يتفاوته فيطلق على الشديد والأشد، كالعذاب يطلق عليهما أيضاً. يرشدك إلى هذا قوله: "حكاية لئن كشفت عنا لنؤمن لك بعد ذلك أنواع العذاب. واختار قدس سره أن يكون أصله ما يعاف عنه أو ينفر، وبعد كربها والعذاب كذلك فاطلق عليه لذلك". وقيل: أصله الاضطراب، يقال إن زجر إذا ارتعش فيطلق على العذاب الموجب للاضطراب. وجعل قدس سر من السماء بركة مستقراً صفة جزءاً فيتعلق بمقدر. ولذلك، قدر مقدوراً.

وقال ابن الكمال: "العذاب ضربان: ضربٌ يحصل بالأسباب الظاهرة فيُظنُّ أنه يمكن دفاعه كالهدم والغرق، وضربٌ يحصل بأسبابٍ غير ظاهرة فلا يُظنُّ أنه يمكن دفاعه كالطاعون والصاعقة، وقد شاع في متعارف الناس نسبةُ هذا الضرب إلى السماء"²⁴⁴² أما معنى التقدير فلإختصاص له، فلا إختصاص له بعذاب دون آخر، وأنت خبير بأن الإشارة غير مسلمة. كيف أقطع مما وقع عليه وعلى التسليم لا بد لكونه من السماء من وجه؟ فالظاهر بالنسبة إلى ما وقع عليهم كونه مقدراً منها، ولا يلزم أن يكون ذكرها للاختصاص حتى يرد التقدير بعدم الاختصاص، إذ يجوز أن يكون بياناً للواقع، ويجوز أن يكون للإشارة، إلا أنه ليس الملائكة. أما الحمد على ما عرف فلا بد لكونه أيضاً منها ينبغي ذلك القصد عليه ومن الابتداء الغاية، وكذلك إذا كان لغوا ما نزلنا.

²⁴⁴¹ تفسير ابن كمال باشا، (193/1).

²⁴⁴² تفسير ابن كمال باشا، (246/1).

﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾

[سورة البقرة: 60]

الاستسقاء طلب السقي أو الاسقاء، والسقي هو أن يجعل التعريب للماء وجعله لنا. وأراد فهو اختص معنى من السقي، ويقال لسقيه سقيا بفتح السين أي أعطيته ما يشربه، وسقيت الأرض ونحوها سقيا بالضم، وأسقيت فلاناً أي يشرب منه ويسقي به الزرع، وقيل سقاه واسقاه بمعنى. والسقي بكسر السين الحوض من الشغل، والسقاية الموضع الذي يتخذ فيه الشراب في المواسم وغيرها، والمعنى "واذكروا ما أنعمت به عليكم" إذا سأل الله موسى لقومه الماء وسبق للطلب على وجه الدعاء، وهذا يذكر للنعمة التامة من الأنعامات المعدودة على بني إسرائيل، وهو جامع لنعم الدين، أما الدنيا فالأنه زال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء حين عطشوا في التيه، ولولا هلكوا كما أنه لولا أنزل عليهم المن والسلوى ما هلكوا من الجوع. وأما كونه من نعمة الدين فالأنه من أظهار الآيات على وجود الصانع وقدرته وعلمه، ومن أوضح ما يدل على صدق موسى عليه السلام. وفيه أيضاً دلالة على حدوث العالم وكونه عالماً من شتى، لأنه تعالى قد أخرج بلطفه من حجر صغير مجمل، وينقل إلى أي مكان يراد ماء يكفي خلقاً لا يحصى عددهم، وفجر منه أنهار الكل لكل فريق منه على حدة، وليس |240 أ| |يحتمل كون ذلك الماء بكلية محفوظة فيه لصغره، ولا أن يكون بحيث من أسفله، فاذهبوا من المحال على هذه الصورة. فإذا كان الأمر كما ذكرنا، ظهر أنه تعالى ينشئ ذلك الماء ويحدثه لا من شيء، إذ ذلك الحجر لم يكن من جوهر الماء من أصله، ليقال إنه قد تولد من عنصره وأصله. فإذا كان الله قادراً على هذا، لكان قادراً على إنشاء العالم لا من شيء سبق ولا من أصل تقدم. وكذلك ما رآهم الثعبان والحية من العصا، لم يكن من أصلها، ولا تولدوا منها، بل أنشأ ذلك وأبدع بلطف قدرته وبديع حكمته. فمثله أمر جميع العالم، فإن قلت لما لم يرد هذه الآيات على الترتيب، فإن التضليل وانزال المن والخلوة كان في التيه، وكذا عطشهم واستسقاء موسى لأجلهم ودخول القرية وما يتعلق به من النعم كان بعد الخلاص من التيه، وكان الظاهر أن يذكر الواقع ثم يذكر ما وقع في غيرها. أقول إن المقصود تكفير نعم الله على بني إسرائيل وتقريبهم على ترك شكرها، فإنما يتعلق بموضع واحد، وإن كانت أفعالهم

متعددة في أنفسها، إلا أنها عرضت لها واحدة باعتبار واحدة ما وقعت عليه. فخولي، فالترتيب لافادة استقلال كل واحدة ولقومه متعلق بالفعل واللام للعلة أي لأجلهم أو للبيان، لما كان المراد به الدعاء كالتى في سقيا لك متعلق بمحلف لنظيرها.

﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾

[سورة البقرة: 60]

اللام إما للعهد، فهي تعني أن الله أمره أن يضرب بعينه، ثم اختلفوا في هذا الموضوع على ثلاثة أقوال. الأول: أنه كان حجرًا، وقد رفعه موسى من الطور، وكان مكعبًا، أي مربعًا ذو أربعة أوجه، وكانت تنبع من كل واحدة من هذه الأوجه ثلاثة أعين، لكل منها خبطة عين. سيل في جدول إلى الصدق الذي أمر أن يسقيهم. وكانوا ستمائة ألف، كل ستين ألفًا، والسعة المعسكر اثني عشر ميلًا. الثاني: أنه كان من أحجار الجنة، كما أن عصا موسى كانت من أشجار الجنة، لفضح آدم من الجنة، ومع ذلك الحجر وذاك العصا، وتوارثهما الأنبياء إلى أن وصل إلى شعيب، فدفعها إلى موسى، فحمل العصا بيده ووضع الحجر في فَحْلَتِهِ. الثالث: أنه الحجر الذي وضع موسى يديه عليه حين اغتسل بالإدرة، فغر الحجر بثوبه. وكان السبب في ذلك أن بني إسرائيل كانوا يغتسلون عراة، فينظر بعضهم إلى ثورة، وكان موسى يغتسل وحده، فقالوا: "والله ما يضع ذلك إلا لأنه أدرك". فذهب مرة ووضع ثوبًا على الحجر، فغر الحجر بثوبه، فجمع موسى في أثره، يقول: "ثوبي حجرتوني حجرهم". ولم يدركوا حتى فر الحجر على ملأ بني إسرائيل، فنظروا إلى سوءة موسى، فقالوا: "والله ما لموسى من بأس". فبرأ الله موسى بسبب فرار ذلك الحجر. فما رموه به في الإرادة، وعلى النفخة التي في الخسة يقال له رجل إدر. فوقف الحجر بعدما نظروا إليه، فأخر ثوبه له جبريل، يقول الله: "ارفع هذا، فإن لي فيه قدرة، ولك فيه معجزة". فحمله في محلاته.

قوله: "وإما للحسن" عطفاً على قوله "وإما للعهد"، يقع أن الله قد أمره أن يضرب الشيء الذي يقال له الحجر، أي حجر كان. وعن الحسن، أنه لم يأمره أن يضرب حجرًا بعينه. وهذا أظهر في حجة وأدهى في القدرة،

أي أظهر في كونه معجزة لموسى، إذ لا يقولون إن ذلك خاصة لهذا الحجر المخصوص. وأيضاً هو في القدرة، ولما ورد أن يُقال "وكيف يفلح" حمل اللام على الجنس، وقد صح أن موسى حمل في محلاته لبقية القوم بضربه، وذلك يقتضي أن يؤمر بضرب حجر معين. وأجيب بأنه حمله ليس من حيث أنه مخصص، هو المأمور بضربه، بل لكونه فرداً من أفراد الجنس عمله معه بعد ما قاله القوم "كيف تضيع بنا إذا لم نجد شيئاً في الحجر" في المراحل، فالحمل على الجنس أولى من ذلك الوجه، ولكن الحمل على العهد أنسب لقريته، وهو العصا.

وقيل: "من انكر أمثال هذه المعجزات فلغاية جهله بالله وقلة تدبره بعجائب صنعه، فإنه لما أمكن أن يكون من الأحجار ما يخلف وتنفّر الخل ويحذب الحديد، لم يمتنع أن يخلق حجراً سخره لجذب الماء من تحت الأرض أو يجذب الهواء من الجوانب، وليصر ماء لقوة التبريد." وقال ابن الكمال: "وإياك أن تتوهّم أن هذا من قبيل ما يستند إلى الطبائع من الخواص؛ كجذب بعض الأحجار الحديد، وحلق بعضها الشعر؛ لأنه لا يتبع الإرادة والحاجة، والحق أن فتح باب أمثال هذا التوجيه الباطل في خوارق العادات الصادرة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم سعي في سد طريق دلالة المعجزة على صدق النبوة".²⁴⁴³

قوله: "كان من آس الجنة"²⁴⁴⁴ أي، أساسه واستبعد ذلك، والصواب أنه من أسس الجنة، يعني شجرة الآس، وهذا صفة العصا والحجر، والحمل على الحمار، وإن لم تحصّ العصا ففي الحجر، طوله عشرة أذرع، أبعد منهم.

²⁴⁴³ تفسير ابن كمال باشا، (195/1).

²⁴⁴⁴ الزمخشري، الكشف، (144/1).

﴿فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾

[سورة البقرة: 60]

قوله: "وهي على هذا"²⁴⁴⁵ أي، على التقليل الثاني بناءً على هذا للغريب، فيخالف ما في المفتاح من أن الفصيحة على التي لا يقع في جزاء الشرط، بل دلت على |240 ب| محذوف غير الشرط هو سبب لما بعد الفاء. وقيل: أي، على هذا التقدير الأول، فيلزم أن يشار بها إلى البعيد. وقيل: أي، على التقديرين، على أن يكون هذا إشارة إلى التعليق لمحذوف، ويخالف كلام السكاكين أيضًا. ويرجح بأن الفصيحة عنده هي التي دلت على المحذوف هو سبب لما سواء كان شرطاً أو معطوفاً عليه، ووجه فصاحتها أبناء أنبأؤها عن ذلك المحدث، بحيث لو ذكرها لم يكن بذلك الحجز موقع ذو فيلا يمكن التعبير عنه أو عن فصاحة المتكلم بهذا الكلام.

وأما ما يقال في وجه فصاحتها من الدلالة على أن قد امتثل من غير توفيق فظهر أثره على أن المقصود بالأمر هو ذلك الأثر لا الضرب أنفسهم، والإيماء إلى أن السلب الأصلي أمره لا فعل موسى، فإنما هو في سورة في مثل هذه الصورة خاصة دون سائر المواضع. وقدرت كلمة "قد" بعد الفاء الجزائية لما تقرر أن ثاء الجزاء إذا دخلت على الماضي لا بد من قد ظاهرة أو مقدرة ليتحقق ما دخلت هي عليه من الماضي باق على أصل معناه. فكأنه قيل: إن ضربته، فقد انفجرت منه قبل ضربك وانتشارها، وإن كان مسبباً مترتباً على ضربه، إلا أنه فعل متحقق الوقوع قبل الضرب، مبالغة في ترتبه عليه وعدم تخلفه عنه أصلاً ولو زماناً يسيراً فكان الانفجار أمراً مستمراً وحاصلاً قبل الضرب، وفيه مبالغة عظيمة، لكن حذف "قد" بعض نقصاناً، وكذا فيه كثرة اغمار، ولعل المصنف آخره رمزاً إلى هذا.

وقدمه البيضاوي نظراً إلى المبالغة والعلم في الفاء الفصيحة قول الشاعر: "قالوا خراسان أقصى ما يراضين، ثم النقول فقد جئنا خراسانا ليت". والانفجار الانشقاق الواسع والانبجاس، الضيق أو ذلك الخروج بكثرة، وهذا

²⁴⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (144/1).

بقلة، أو ذاك الخروج من اللبن وهذا من الصلب، أو هما واحد، أو ذاك الانصباب هذا ينبوع. وقيل اخذ الانفجار من انفجار الفجر وهو انشقاقه وهو الظلمة عن الضياء. وقيل اصله فارقه والفجور مفارقة البر وقيل الفجر الشق ومنه الفاجر لانه شق عصا المؤمنين وذلك في الاعراف من فم بجست فما سوى بينهما استمر كلامه فمن فرق بينهما فمن قال لم يكن الحجر معينا فانه يقول كان اذا حجرا صغيرا فضرب بهم بشاشة. واذا اخذ حجرا كبيرا فطره انفجر. ومن قال كان حجرا واحدا صغير الحمل في المحلان او كان يحمل على حمار فالانبجاس او لا خروجه والانفجار بعد سيلانه. فالانبجاس اول خروجه والانفجار بعد سيلانه او كان يتعجب ثم يجري ويدوم فيكثر فيكون انفجارا وكان ينبجس عنه قلة الحاجة وينفجر عند الحاجة إلى الكثير. قوله وعلى اللغتان وفيه لغة ثالثة وعلى سكون الشين وهي المشهورة. وجاز اجتماعها على علامتي التأنيث لأنهما في شيء وعينا يميز للعدد المذكور قبله وهو لفظ مشترك بين معان متعددة والمراد منها ههنا هو عين الماء والقرينة المعينة، الاستسقاء والانفجار والمشرّب، وقيل سميت ينبوع عينا شبيها لها بالعين الباصرة من حيث انها أشرف ما في الأرض، كما أن عين الحيوان أشرف ما فيه أو من حيث ان الماء يخرج منها كما يخرج الدمع من عين الحيوان، وانما جعلت اثني عشرة لان الاصوات على عددها.

﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 60]

قوله: "كل سبط مشربهم عينهم التي يشربون منها"²⁴⁴⁶ إشارة إلى أن "الأناس" اسم جمع لا واحد له، وما تقدم من شذوذ الهمزة إنما هو مع اللام، كالأناس، وأما بدونها فشائع يصح. والمراد بكل صدق من أفلاط بني إسرائيل. و"المشرّب" هو موضع الشرب من تلك العيون أو المصدر المستعمل في معنى المفعول به، العلم بموضع الشرب، كناية عن عدم التجاوز عنه. يُقال "فلان تعرف تعرق حدة"، أي لا يتجاوز عنه. النفي في الكلام إيجاز بليغ، حيث يدل على سبق التعيين والتخصيص. وذلك أنهم كانوا جمًّا غفيراً، ستمائة ألف أو كثير، والجماعة

²⁴⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (144/1).

الكثير إذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء، ثم وجدوه، فإنه يقع بينهم تشاجر وتنازع، وربما يقود إلى فتنة عظيمة. فاتم الله هذه النعمة بأن جعل لكل صدق منها ماء معيناً، حتى لا يختلط بغيره اختلاطاً مغضباً إلى الفتنة، وقد كان بينهم عصبية، وما كان كل سبط يتراوح من سبط آخر اراده لكثرة سبط نفسه. قوله "مما رزقكم" جعل الرزق بمعنى المرزوق وفصله إلى الطعام، نظراً إلى "كلوا" أو إلى الماء، نظراً إلى "اشربوا"، لكن لا قرينة على الأول، إلا أنه يلاحظ من سبق من فضة التضليل وانزال المن والسلوى وفيه أن لم يتعرض له هذه، وقد ذكر هنالك "كلوا من طيبات ما رزقناكم"، فلو حمل الرزق ههنا على ما يتناول المن والسلوى لتكرار الأمر باكلهما، ولذلك فسر بعضهم الرفق ولم يرتضيه المصنفان، أما أولاً فلأنه لم يكن أكلهم في البتة من روع ذلك الماء وثماره، وأما ثانياً فلأنه جمع بين الحقيقة والمجاز، ولا يندفع الثاني يكون من | 241 | للابتداء دون البعضية، لأن ابتداء الكل ليس من الماء، بل مما ينبت منه. بل يندفع بأن من لا يتعلق بالفعلين جميعاً، وإنما هو على الحسب، أي "كلوا من رزق الله" و "اشربوا من رزق الله"، على أن يكون التركيب من باب تنازع الفعلين في الجار والمجرور وأعمال أحدهما وحذف معمول الآخر. بأن الجمع المذكور إنما يلزم لو عبر عنهما بلفظ "الماء"، وليس كذلك، بل عبر عنهما بلفظ "الرزق". وأريد به معنى عمن يتناول الماء وما ينبت منه. قال قتادة: كان كل صدق يعرف عن نفسه ويجيء ويأخذ منه مقدار صاحبه، ثم ينقطع الماء، وقيل: كان سبيلهم نازلون قطعوا ماؤها، وحمل الحجر في الجوالق، وقيل: كان فيها اثنا عشر حفرة، كانوا إذا نزلوا وضعوا الحجر، وجاء كل فرد إلى حفرتهم، فحفروا الجدولة إلى أساسها ما شاءوا، فإذا أرادوا أن يحملوه، ضربه موسى الماء.

وقال القشيري: "أراد الحق أن يكون كل قوم ملازمًا لحد غير مزاحم لصاحبه. فافرد بكل صدق علامة يعرفون بها مشربهم، فلا يتعدى على طوره، والمشارب مختلفة، والمناهل متفاوتة، وكل يريد مشربه، فمشرب عذب فرات، ومشرب صاف زلال، ومشرب ريق أو شال، وسائق كل قوم يقودهم، ورائد كل طائفة يسوقهم، فالنفوس ترد من الناهل المنى والشهوات، والقلوب تريد مشارب التقى والطاعات تريد، والأرواح تلد من أهل الكشف والمش،

والسرائر تلد من أهل الحقائق بعناء الصفات. ويقال مشرب الحوف، ومشرب الرجاء، ومشرب المحبة، ومشرب الشوق، وغيرها، ولا تمسك بالمعتزلة بتخصيص الرزق بالحلال نظرًا إلى إباحة الأمر، إذ لا يلزم من كون هذا حلالاً أن يكون الكل كذلك.

﴿وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾

[سورة البقرة: 60]

قوله: "لا تهم كانوا متمادين"²⁴⁴⁷ يعني ورد الكلام نهيًا لهم عما كانوا عليه من التماذي في الفساد، على أسلوب قوله. ولا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة، والا فالفساد منكر منهى عنه. كيفما كان، والحال بالفعل تناديكم في الفساد، في الافساد وينبغي الا يكون، أو بالنهي أي اطلب ان لا تتماذي، أو في الحال افسادكم. وفي الجملة ليست الحال مؤكدة على ما يتوهم من انها لا يقع بدل الجملة الفعلية عند أكثر النحاة على ما ذكره في وقال ابن الحاجب وشرطها ان يكون مقررًا لمأمون جملة اسمية.

والبيضاي، أيضًا، اختار أن يكون مقيّدًا، إلا أنه لم يسلك مسلك المصنف في التوجيه بل ذكر توجيهًا آخر وحاصله أن العثور ان غلب استعماله على معنى الافساد ولكن ذلك المعنى ليس أصيل معناه بل فعل ما لا يكون على صورة الصلاح في المحل، سواء كان افسادًا في نفس الأمر كفعل الظالم المعتدي أو لم يكن كمقابلة المعتدي لفعله فإنها وإن كانت على صورة الفساد نظرًا إلى المعتدي فإنها عدل نظر إلى فعله وصلاحه وصلاح في حق انعاده بل في حقه أيضًا حيث كانت ذاجرة له عن المعادة. وقد يكون فساد محضًا في حق المحل الا أنه يتضمن صلاحًا راجحًا على ذلك الفساد كما ذكره من المثاليين فلما كان أعم من الفساد لتناوله نحو القصاص في النفس والأطراف الزواجر والضرب الواقع للتأديب وعلاج المجانين. ولا وجه للنهي عن شيء منها قيد بالحال فجعل العثور لنهي عنه ما يقصد به الافساد.

²⁴⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، (144/1).

ولابن الكمال مسلك آخر متمايل في الظاهر، لكن عند التأمل يظهر الوفاق، حيث قال: "والعَيْثُ على ما دُكر في "العين": أشدُّ الفساد، والفسادُ: خروجُ الشيء عن أن يكونَ منتفعًا به، وربما لا يكون منهياً بل يكون واجباً؛ كهدم دُور المشركين وحرق زروعهم، ولذلك قَيِّدَ بقصدِ الإفسادِ المستفادِ من قوله: ﴿مُفْسِدِينَ﴾، فإنَّ المفْسِدَ مَنْ بَاشَرَ الفسادَ عَمْدًا، لا مَنْ صدر عنه الفسادُ مطلقاً ولو سهواً. وفائدة ما في مفهوم العَيْثِ من الشدة: الدلالة على أنَّ أشدَّ الفساد غيرُ منهْيٍ إذا كان لمصلحة فكيف الفسادُ في الجملة" ²⁴⁴⁸

وقال الراغب: "والعبث والعثي يتقاربان نحو: "جذب" و "جبد"، يقال: عثى عثاً، وعثى يعثوا عثوا، وعاث يعيث عيثاً، إلا أن العيث أكثر ما يقال فيما يدرك حساً، والعثو فيما يدرك حكماً" ²⁴⁴⁹ وفي الأرض متعلق بتعثوا أو بمفسدين، والمراد العمومي قيل: "أرض التيه" عن العفو فيها بناء على أن العادة التشاجر على عند الحاجة ففيه إشارة إلى قبح أصل التنازع وإلى النهي عنه لكونه افساد. وقيل: لما كان قد نهي لهم تحيأ لهم المأكل والمشرب من غير تعب، نھوا عن الفساد. إذا كان ذلك قد يدعو اليه، كما قال الشاعران: "الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء أيام السنة" افادت اباحة الخروج للاستسقاء وفضيلة امة محمد فانهم احتاجوا إلى ما احتاجوا | 241 ب | فرجعوا إلى موسى، والآية أطلقت لهم أن سألوا الله من فضله، وموسى سأل الماء، وعيسى سأل المائدة، ومحمد سأل المغفرة واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات. فلما أجاب الله لهما، فلان يجيب، فلما؟ فلما أجاب الله لهما أن يجيب لبنينا فيما سألناه لنا أو لا؟ مع سؤالهما كان بطلب قومهما، وسؤاله عليه السلام كان بأمر الله.

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ﴾

[سورة البقرة: 61]

قوله: "فلاحة" أي حراثين فزعوا استاقوا إلى مكربهم وأصلهم "أحواصية بن نعوذنا". وقوله "أرادوا بالوحدة"

يعني أنما رزقوا في كل زمان، وإن لم يكن واحداً بالشخص ولا بالنوع، إنما هو متحداً مع ما رزقوه في الأزمنة الباقية،

²⁴⁴⁸ تفسير ابن كمال باشا، (196/1-197).

²⁴⁴⁹ الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (207/1).

بمعنى أنه غير مخالف له في النهي، فإنه يقال فلان يفعل فعلاً واحداً كل يوم، وإن كثرت أفعاله، إذا اختار طريقة واحدة وداوم عليها. وقوله "ويجوز أن يريد ويريد الحمل على الوحدة النوعية باعتبار الأشعار بوصف كونه ناعماً لزيداً بخلاف كونه من أصل"، فإنه مجرد إضافة فهماً متحدان باعتبار المحمول، حيث يجمعهما كونهما من طعام أصل التلذذ والتزفة ورغبة الإنسان فيما تم، اعتادهما على أصل الخلقة والتربية، وإن كان خفيفاً فوق رغبة فيما لم يعتده، وإن كان شريفاً لذيداً. وقد ذكر البيضاوي هذي الوجهين.

وقال ابن الكمال: "ينزل عليهم المنُّ وحده، ثم ملّوه فأرسلت عليهم السلوى، وكان هذا الكلام منهم قبل نزول السلوى"،²⁴⁵⁰ فعلى هذا الاتحاد على ظاهره، وقول سموها واحداً، لأنهم كانوا يجعلون المن أقراصاً فيأكلونها سلوى، وكان بذلك طعاماً واحداً، كما يجمع بين الخير واللحم، الخبز واللحم فيأكل جملة، فإنه يعد طعاماً واحداً، والعظام ما يفتدى به مأكولاً أو مشروباً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [البقرة: 249]، وقد يختص ببعض المأكولات، كاختصاصه بالبر والتمل، والمراد به التمر في حديث صدقة الفطر، أو صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، والطعم بفتح الطاء المصدر، أو ما يؤويه الرزق، يقال طعمه مرقعة بضمها، الشيء المطعوم كالأكل والشرب. فادعوا لنا ربك.

قال البيضاوي: "سَلَّةٌ لَنَا بِدُعَائِكَ إِيَّاهُ"،²⁴⁵¹ أراد أن الدعاء بمعنى الصيحة والاستدعاء يُقال "دَعَوْتُ فُلَانًا"، أي صحت به واستدعيته، والفرق بينه وبين النداء يُقال في من يكون بعيداً، وفي حكم البعيد والدعاء فيه، والقريب، لما كان الدعاء توطئة وتمهيداً للسؤال أقيم مقامه، واللام في "لَنَا" لام العلة، أي "سَلَّةٌ لَا لِيَجِيبَنَّ"، وقل له: "أَخْرِجْ" يَخْرِجُ لَنَا مَأْكُولاً، أو مما يُنبِت الأرض، إذ مفعول يخرج محذوف، ومما يُجُوزُ أَنْ يَتَعَلَّقَ فيخرج فيكون من الابت الغاية، وأن يكون صفة لذلك المفعول المحذوف، فتعلق بمضمن، أي "مَأْكُولاً" كانت مما أنبتت الأرض،

²⁴⁵⁰ تفسير ابن كمال باشا، (198/1).

²⁴⁵¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (84/1).

ومن لِلتَّبْعِيضِ وَزَائِدَةً عند الأَخْفَشِ، وما بَعْدَهُ مفعول، وما موصولة أو مَرْصُوفَةٌ، والعائدُ محذوف، أي من مَدَى ينبت أو من شيء ويخرج مجزوم على جواب الأمر.

وقال ابن الكمال: "كأنهم طلبوا حصول ما طلبوه على سبيل خرق العادة؛ كنزول المنّ والسلوى، ولذلك قالوا: ﴿يُخْرِجُ﴾؛ أي: يُظهِرُ، ولم يقولوا: يُنبت. وإنما كُرِّرَ (لنا) مع أنَّ في الثاني منهما غنى عن الأول - إظهاراً لصلة الدعاء النافع؛ اهتماماً في شأنه. ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ (من) للتبعيض، والإنبات: عمل طبيعة الأرض في تربية البذر ومادة النبات بتسخير الله تعالى إياها وتديريه، وذلك أمرٌ آخر وراء إيجاد وإيجاد أسبابه، والعمل إنما يُسند حقيقةً إلى مَنْ باشَره لا إلى مَنْ خلقه وأوجدَه، فالمنبت والمولّد والمصور ونحو ذلك حقيقةً المباشر لأسباب هذه الأعمال لا الباري تعالى، وإنما تُسبب إليه كنسبة القتل والقطع والكسر إليه؛ لكونه الممكن منها"²⁴⁵² لكن فيه تأمل، فإن اللائحة إن الانبات فعل الله حقيقة، وهو خلق النبات، وقد وقف عليه أرباب المعاني، كما لا يخفى.

﴿مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾

[سورة البقرة: 61]

من لتبيين الجنس، سواء كان بدلاً من "لإعادة العامل" أو "حالة" من الضمير المحدث الرجوع، إلى ما والتقدير مما من بقلها، وهو ما أنبتته الأرض من الخضر، جمع الخضرة وعلى لون الأخضر، وصف النبات بالخضرة مبالغة في خضرته على طريق رجل عدل، وقيل هو كل ما تنبت الأرض من الشجر، له وجمعه يقال يقول، والمراد به هنا أصابه التي تأكلها الناس. قال الشاعر:

قومٌ إذا نبت الربيع لهم نبئت عداوتهم مع البقل

²⁴⁵² تفسير ابن كمال باشا، (198/1).

وقفائها وهو الخيار أو نوع منه، وقرأ بضم القاف، وهو صفة مفردة، وجمعه ممدود يقال "قفاه" و"قفاءة" ردياً و"دياءة" و"داء" و"دواء"، والهمزة أصل بنفسها لثبوتها في قبولهم اقضاءات الأرض، أي كثرت قفاؤها ووزنها فعالاً، واخت رصيفة صيغة الجمع فصاحتها. أما معنى الجمع، فقد بطل بالتعريف للام مناسبة المقام وادعى بعضهم أنه من ذوات الواو واستدل |242 أ| عليه بقولهم: "اقسأت القوم" أي أطعمتهم ذلك، و"قسأت القدرة" أي فكنت غلبتها بالماء، وفيه نظر إذا كان ينبغي أن يقول "اقصيت" والأصل "اقصيت" لكن لما وقعت الواو في بناء الأربعة فليست كاغذية الفردي، و"قسوت القدر" بالواو وقومه وهو الحنطة عن ابن عباس، الخبر تقول العرب "قوموا لنا" أي اخبزوا، وقيل الثوم واستدل عليه بقولهم "بقرة وثومها" وهو ممنوع لان ساء ببدل من الفاء كما قالوا "ومعاشير ربانه" أوثق للعدس والبصر لان العدس يطيح بهما، وفيه نظر أيضاً إذ لو كان الثوم لكان المناسب أن يذكر بعد العدس "نعم" يرد على ارادة حينئذٍ أيضاً أنه أشرف الأطعمة فكيف يجوز أن يقال لهم "اتستبدلون الذي هو أدنى؟" اللهم الا أن يقال يراد الاعطاء على حسب العادة ففيه تعب بالنظر إلى ما أعطوا أولاً وقيل من قاله والثوم نظراً إلى أن البصل من جنسه ومن قال "هو الحنطة" نظراً إلى أن العدس من جنسه وهذا أقرب قرأ للقرآن في الذكر، وقال فضرب القوم كل عقدة من البصل وقطعة من اللحم وكل لقمة كبيرة وعدسها وهو حب معروف، وعن علي ابن أبي طالب "عليكم بالعدس فإنه مبارك مقدس، وإنه يرفق ويكثر الدمعة فإنه بارك فيه سبعون نبياً، آخرهم عيسى ابن مريم"، أراد بالبلس العدس ويصلها وهو معروف أيضاً. واختلف في أكل التوم البصل وما له رائحة كريهة فذهب الجمهور إلى إباحته للأحاديث الثانية في ذلك وذهب طائفة من أهل الظاهر القائلين بوجوب صلاة الفرض في الجماعة إلى المنع لأنه عليه السلام سماها خبيثة. وقال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: 157] ، والصحيح الأول عليه السلام لبعض أصحابه لكل مناج يناجي من لا يناجي لبعض أصحابه، فكل فإن أناجي من لا يناجي. وهذا يشعر بأن الحكم خاص به إذ هو المخصوص بمناجاة الملك، لكن

قد غُلِّلَ هذا الحكم في حديث جازز لما يقتضي التوبة بينه وبين غيره، حيث قال: "من أكل البصل والثوم والكراث فلا يقربن مسجدنا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى به بنو آدم"، فالنهي عندنا للتنزيه.

﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾

[سورة البقرة: 61]

قوله: "الذي هو اقرب منزلة"²⁴⁵³ إشارة إلى أن أدنى الأفعال من الدنو أصله أدنى. قلبت الواو التفاء لتحريكها وانفتاح ما قبلها. وقيل: أصله أدناء من دنى، دان، والدان، والشيء، والخفيف. قصفت همجته بقلبها إلى حركة ما قبلها، كما في "لا هناك المرتع". ويؤيده قراءة زهير. القرقي أدناه بالهمزة. والفرق ذي رجل من أهل القرآن منسوب إلى "وفي الصحاح الترقب". ثياب بيض من كتاب والفرقة والترقي ظرب من ثياب خضر. وقيل: هو الذي يدق الذهاب ويرفقه، وقيل: من الذوق وهو الردى. فقلب قوله يعبر بهما عن قلة العذاب، إشارة إلى الدنو من القرب لمكان للخفة والدناءة. كما استعير البعد في الشرف والرفعة، كما استعير البعد في الشرف والرفعة، كما صرح به.

ومن هنا يظهر ما في قول ابن الكمال المستفاد من القرب لمكان الخفة، كالقرب المفتعل للشرق والرفعة. إلا أن يقال: من غرض الناسخ، حيث بدل من غلط الناسخ، حيث بدل القرب بالبعد. والمعنى: اتطلبون بالذي هو أدنى، بالذي هو خير، والمنصوب هو الحاصل، والذي يدخل عليه الباء هو الزائل به السلوى، فإنه خير في النفع، وعدم الحاجة إلى السعي، يعني: كلفة الحراسة والزراعة وتعب الحصاد والدباس والتدريّة، بخلاف المن والسلوى، فإنهما لا يحتاجان. الماشي من ذلك، لاسيما أن ما أنزل عليهم لشبهة في حله وخلوصه الله، بخلاف ما سألوه، فإن الأرض وما ينبت منها يتوسط البيوع والغصوب، فلائح عن شائبة الشبهة. وقال الإمام: سؤالهم ليس بمعصية،

²⁴⁵³ الزمخشري، الكشاف، (145/1).

لأن الأمر بالأكل من المن والثروة ليس بإيجاب بل إباحة، فلا حرج في السؤال غيره، أما بنفسه أو على لسان الرسول، لكونه من القبور.

وقال بعضهم: معصية، لأن عدم صبرهم عليهم يومهم أنهم كرهوا إنزالهما، وهو معصية لأنه عليه السلام أنكر عليهم بذلك، ووصف ما سأله بأنه أدنى. وأجيب عن الأول بأنه لا دلالة على الكراهية بل على أنهم اشتَموا شيئاً، وعن الثاني أن الإنكار لما فيه من تقوية النفع الدنيوي لا للتحريم، وعن السلف بذلك يضار، أذ لا إذ كان لذلك فضرب الذلة والمسكنة عليهم. فضرب الذلة والمسكنة عليهم لم يكن لذلك لما ذكر بعده من كفرهم بآيات الله وغيره، ولكني أرد عليه أنه قال في قوله: "وما ظلمونا"، أي وظلموا بأن فعلوا غير ذلك الجنسي، وما ظلمونا حيث جوز أن يكون | 242 ب | سؤال غيرهم ظلماً لأنفسهم، وهو معصية. الآن يُقال: تفويت ما هو إلا تقع لها، والظاهر أن هذا السؤال منهم لائح عن قباحة وسوء أدب، لتضمنه الكفران بجلاله، قدر ما أنزل عليهم من غير تعب وكد، ولا سيما إذا مهد بنفس الصبر عليه، مؤكداً بكلمة، حيث قال: "حيث قالوا لن نصبر على طعام واحد"، فالله خصهم لما لم يعطيه طائفة من طوائف الأنام. ثم إنهم استخفوا بذلك، ونزعوا إلى ما يحصل بالكد، مما لا قدر له في ما رموه، فلذلك الله بذلك وعده من جملة مساوئهم وقبائح ما صدر عنهم بعد ما ذكرهم بجلال نعمه وعظائم قبله وإحسانه.

﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ﴾

[سورة البقرة: 61]

قوله: "انحدروا إليه"²⁴⁵⁴ أي، "انزلوا" يحتمل أن يكون في التأهيل في الصعود، و"المصر" في الهبوط، ويحتمل أن يكون الهبوط مطلق النزول من غير أن يُلاحظ كونه من أعلى إلى أسفل. والظاهر أن جملة "نزلوا إلى مصر"، نقول: "قال في قوله: أتبدلون الذي هو أدنى"، أي إن كان هو الله، بأن سأل موسى عليه السلام ذلك من ربه،

²⁴⁵⁴ الزحشرى، الكشاف، (1/145).

فأجابه مع منكر عليه بقوله: "أتستبدلون الخسيس بالنفيس؟"، ويقولون: "والاسم الأبكي فاهبطوا مصرًا"، فإنما سألتهم لا يثبت في البرية في الأنصار. فالمناسب حينئذ أن يكون أمام تعجيزي تعجيزاً من قبيل: "فأتوا بسورة مثله"، لأن إرادته تعالى قد تعلقت بحتباس في أربعين سنة. فلا وجه لأن يطلب منهم حقيقة، وإن كان القائل موسى بأن أجابهم بالاستفهام الإنكاري من نفسه من غير أن يوحى إليه ذلك، يحتمل أن يكون "اهبطوا مصرًا" أيضاً من كلامه على سبيل الرد والتعجيل، ويحتمل أن يكون ذلك وحياً إلهياً خوطبوا به على لسان يوشع بالنون بعد موسى، بعد موت موسى والعصا من التيه، ويكون أمراً مبسوطاً بهبوط مصر من أمصاره من أنصار الأرض المقدسة. فيهم كلام موسى عند قوله "بالذي هو خير"، وما قيل في الكلام إضمار كأنه قيل. فدعا فاستجبنا له، وقلنا لهم "استوطنوا مصرًا" مبني على ما قلنا، من تمام قول موسى عند قوله "بالذي هو خير". وكون هذا الكلام أمواهم على لسان يوشع، ويجوز أن يكون مسيرهم في تلك القارة قوي غير القرى التي كانوا عليها وأعدوها، لم تفهموا عنها، لم تنهوا عنها، وكان قوله مثل إشارة إلى ذلك، وقد سُميت القرية مصرًا وقرى بضم داء، "اهبطوا" على أنه من باب ضرب. قوله "ويحتمل أن يريد العلم" أعلم أن أسماء المواضع قد تتغير من حيث الكانية. فيذكر وقد يُعبر من حيث الأرضية فيؤنث، و"مصرًا" جعل علماً قاصياً باعتباره بلدة. فالصرف مع وجود العلمية والتأنيث لسكون الوسط مثل هند وداعت ونوح، بحيث يجوز في مثله الأمران. فلذلك منع الصرف في قوله: "أليس لي ملك مصر؟"، وأما باعتبار كونه بلداً فلا تأنيث، فلا يكون إلا للعلمية. وقيل ويؤيده: أي كونه علماً إنه منون في مصحف ابن مسعود فيكون علماً للبلد مع فرعون، إن لم يكن ملقياً بهذا الاسم، ويؤيده قوله: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: 59]، والوارث لا يمنع من دخول الأرض الورثة، وإن جعل اسم جنس فلا سبب ويؤيده قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ [المائدة: 21]، حيث أوجب دخولها ومنع من الرجوع عنها، وتأويل "أورثناها" هنا، "ملكناها بني إسرائيل" بعد هلاك فرعون. واله فالملك قد يمنع دخول ملكه لعرض كالمعتكف في المسجد. يحرم عليه دخول داره. وإن جعل

معرض مثل اسم فجاز للصرف لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التعذيب والتصرف بحرف النصف الأخير وتسمية المبني ببعض اسم بانيه أو لعدم التأنيث، لأن يكون وسطه يقاوم أحد السببين أولاً لأنه في تأويل البلد العظيم، ما أصله الحد بين الشيتين، معنى سمي البلد العظيم لكونه حداً حاجزاً بين طريقي الطريق الماضي عليه، وقيل مشتقاً من القطع يقال: "مسك مقطعه" يسمى به الانقطاع الفضائي بالعمارة، وقيل المسك كل كورة يقام فيها الحدود، وتعزى فيه الثغور، ويقسم فيه الفتى والصدقات، ويقسم فيه الفياء والصدقات من غير مؤامرة الخليفة. وما سألتكم في محل نصب على أنه اسم، أن ذلكم خير، والجملة جواب الأمر قيل: "اهبطوا" فإن هبطتم فإن لكم ما سألتكم، وما بمعنى "الذي" والعائد محذوف، أي سألتموهم.

﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾

[سورة البقرة: 61]

قوله: "جعلت الذلة محيطة بهم"²⁴⁵⁵ تعبيرك أوضح بكثير من عبارة البيضاوي، حيث قال "أحيطت بهم"،²⁴⁵⁶ أي جعلت الذلة محيطة بهم، إذ يحتاج إلى أن يقال "حاط" بمعنى دار. وقوله "فإذا ارتدبت الهمزة"، فإذا أريدت الهمزة عليه بهذا المعنى، يكون بتعديته فيكون المعنى ما ذكرنا. المعتاد أن يستخدم "أحاط" لأنها، وإن كان الظاهر "أحاطت بهم"، لأنها محاطة. والضرب يختلف باختلاف المضروب والمضروب عليه، نحو الكيس يعبر عن ضربه بالاحاطة، وإن كان نحو "يعبر" عن ضربه على الحائط بالالصاق، وإن كان نحو اليد يعبر عن ضربه على البدن بإيلام. وقوله "فهم"، يظهر استيعاباً أفضل للمفهوم | 243 أ | فيها، كما يكون في القبة من ضربت عليه، إشارة إلى أن السلة كناية عن ذكر لازمها، وهو المضروبية، إذ المعتبر فيها المكنى عنه لا المكنى به، وأن المكنى عنه، وهي مستعارة للذلة، حيث شبهت المحيطة عنه ضربت هي عليه ثم أطلق اسم المشبه به كناية يلائمه هذا الضرب على المشبه. فإن قيل كيف يكون كناية مستعارة للذلة ويشترط ذكرى المستعار له وكونه معناه مراد بلفظ المشبه به

²⁴⁵⁵ الزمخشري، الكشاف، (145/1).

²⁴⁵⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (84/1).

والأمر على العكس حيث ذكر المستعار له وسكت عن لفظ المستعار منه، أوجب بأن لفظ المستعار له لما كان كناية عن المستعار منهم كان ذكراً لمستعار له مطوياً، إذ المعتبر المكنى عنه لا المكنى به هو نفض العين، هو لفظ لعينه المذكورة كناية بذلك شيء من رواد والمذكور كناية في حكم المصريح فكان بمنزلة أن يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو العين للمشبه الذي هو الذلة وكان بمنزلة أن يقال: ضغبت عليهم القلة التي على الذلة والمشهورة أن قرينة الاستعراض استعارة تخيلية وههنا ليس كذلك بل تحقيقية بتعيينه، فان لفظة في معناه الأصلي وانما التصرف في اثبات اثباته لشيء ليس هو له كانياب الاظفار للمنية.

والضرب هنا ليس بمعناه، بل مستعار للاحاطة. هل تشبه الاحاطة بهم ضرب القبة عليهم؟ أطلق عليهم اسم "المشية"، ويسرب إلى المشتق، ولعله قرينة بالنظر إلى معناه الأصلي، وقوله "أو التصقت بهم" عطفاً على "جعلت ذلة محيطة بهم". أي ويجوز أن يكون "ضربت" استعارة تحقيقية تبعية بمعنى اللزوم بأن شبه الصاق اللام بضرب طين على الحائط، ثم استعير اسم الضرب للالصاق لالصاق الذلة بهم، فيكون المستعار بالكناية هو لفظ الطين المذكور بذكر الضرب الذي أريد به اللسان. وكأنه ضرب، والصقت عليهم الطين الذي هو الذلة. وخرج بعضهم المحل على أن الاستعارة، إما في الظل سماها بالقبة فهي واثبات الضرب تخيل، وإما في الفعل، أعني "ضربت" تشبيهاً للالصاق الذلة ولزومها بضرب الطين على الحائط، فتكون تصريحية تبعية ورده بأنه مما لا يريد علم. وابن الكمال قال: هذا التخريج، وأنت ترى على سريانه رده هنا، ثم ارتضاه في سورة آل عمران.

وبالجملة، فالكلام كناية عن كونهم أذلاء متصاعدين، مبنية على الاستعارة بالكناية، لكن اختلف في توجيه الاستعارة للحاصلة في العبارة. قد ذكر صاحب المفتاح مثلاً: أن يكون المستعار منه أمراً، وهو "ضرب الخيمة" أو ما يشاكلها، والمستعار له أمراً معنوياً، وهو "التثبيت"، وقس عليه الوجه الثاني.

﴿وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 61]

قوله: "لمساواته له"²⁴⁵⁷ إشارة إلى ما ذكره البيضاوي من أن أصل البوء، ف قيل: "باء فلان بكذا" تنبيهًا على أنه يحمل مقدارًا ما يساوي. ثم قيل: "ذم فلان بواء" لذم فلان، إذا كان في قوالي قوله. أي صاروا به غضبه. وقال الفاضل: "أو رجعوا بغضبة" هو من قول العرب لمن قدم من سفر التجارة، أنه "باء بالذبح بالريح" أو "بالخسران". أي رجع. فعلى هذا، "بغضب" في موقع الحال المفاعل، "باءوا" أو "رجعوا" مغضوبًا عليهم من الله، وليس بمفعول به كما قررت يزيد. أوصلوا ما بو ومعهم أغضب الله. أي عقوبتهم. وبغضب في موضع الحال، نحو "خرج بسيفه". واستعمال "باء" للتنبيه على أن مكائهم الموافق يلزمهم فيه غضب الله. فكيف غيره من الأمكنة وهذا؟ على ما ذكره الراغبين من أصل البوء مساواة الأجزاء في المكان الذي هو منا. فإنها، ويمكن أن يقال بل للتنبيه على أن غلبة الغضب لهم لموافقة مكائهم لهم. وقيل: "أي اقروا به" كما في قوله عليه السلام: "أبوء بنعمتك علي". أي أفوز بها. وقال أبو عبيدة: "والزجاج با" أي احتملوه. يقال: "قد بؤأت بهذا الذنب" أي احتفلته. ضرب الذلة والمسكنة موصولة باعطاء سؤلهم بدخول القرى لطلب الأسباب. أي وأريد تذليل النفس بالأنفس بالأعمال المهينة كالحراسة ونقل العذرة وذي الكسب. وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 96] الآية. فحرم هؤلاء ذلك، واستحقوا بهذا العصيانهم. فيكون هذا ابتداء كلام متعلق بما بعده.

وقيل: الابتداء من قوله: "وضربت عليهم ظلمة" وجه النوم. حينئذٍ إن موسى سأل الله لهم ذلك لما أبوا ما اختاره الله لهم، وأعطاهم عاجلاً ما سألوه، ثم نزل أولاً البلاد المقدسة التي كتب الله لهم، فلم يزل يفسدون في الأرض ويقتلون النبيين، حتى عاقبهم الله بتسليط الراوي بعدما سلط الله | 243 ب | عليهم في الكره الأول تحت

²⁴⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (146/1).

نصر حتى ضرب بيت المقدس أصله وشتت في البلاد، ليس لهم رئيس لجميع، فضربت عليهم الضلة والمسكنة، فصاروا مستضعفين، محتقرين، مساكين، بعد ما كانوا ملوكاً لأرض مصر والشام والجبابة. فقل: "هذا ما وعدهم الله به" في قوله: ﴿لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ [الأعراف: 167]، وهو نبينا. والذلة ليلة من الذل كانها الهيئة والحال، والمسكنة مفعلة من السكون، وهي الغفران الذي يسكنه عن الحركات في التصرفات. والمسك نفعل منه الا ان هذه النون قد بنيت في اشتقاق هذه الكلمة، قالوا: "تمكنا" يتمكن، فهو متمكن، وذلك كما يثبت فيهم تمدد من الورع، وذلك لا يدل على أصلاتها لأن الاشتقاق قضى بالزيادة، ولذلك كما يقال من فلان باسقاطها في أفعال، وقيل: هي فقير النفس، فلا يوجد منهم أحد غني النفس تاركاً لما يدل على مسكنه.

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾

[سورة البقرة: 61]

قوله: "ذلك إشارة إلى ما تقدم"²⁴⁵⁸ وهذا على ما هو المختار، وقد مر جواز غيره، فتذكر وقوله سبب كفرهم، إشارة إلى أن الباب سبأي. الا أن الباء سببية، وإنما وان مع ما في حينها في تأويل المفرد غير ذلك. ويكفرون في محل نصب خير كاف، وكان مع ما خير أن وكان استمرارية، ويكفرون للتجدد، أي جمعوا بين الثبات على أصل الكفر والدوام عليه، وبين تحديد أنواعه، ولم يذكروا المراد من الآيات، وهي على ما ذكره البيضاوي المعجزات التي أجراها الله على أيديهم، من جعلتها ما يمر عليهم من فلق البحر إلى انفجار العيون، وكفرهم أن يقولوا أنها تحديات لا دلالة فيها على حقوق الأنبياء أو الكتب المنزلة عليهم، وكفرهم بها أن يقولوا أنها ليست من عند الله، وإنما هي إذ كان افتراها اعانه عليه آخرون، فقد استحلوا ما حرم الله عليهم في التوراة. وقولهم "وقد قتلت اليهود شعبياً"، إنما قتل لأنه لما وقع الاضطراب بين بني إسرائيل حتى قتل بعضهم بعضاً. فنهاهم عن ذلك وأمرهم

²⁴⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (1/146).

بطاعة الله وأحكام التوراة، فلم يقبلوا منه حتى. وإنما قتل يحيى لأنه كان في زمن ملك من ملوك بني إسرائيل، وكان له امرأة زانية، فامرت بسجن الملك، ثم ولما سمع زكريا ذلك انطلق هارباً حتى مر على شجرة فناداه يا نبي الله لم الي فانغلقت له فدخل فيها زكريا فلما عرفوه فلقى الشجرة مع زكريا فلقنتين بالمنشار. وقوله معناه أنهم قتلوه، أبناء على أن يكون اللام للجنس، أي أنه باطل محض وظلم صرف في اعتقادهم أيضاً كما في الواقعون في الجنس يفيد العموم. كالنكرة في قوله "بغير حق" على ما في آل عمران، أو على أنها للعهد، إشارة إلى ما عندهم من الحق الذي يدينون به ويعتقدون. وكلام البيضاوي الوجهين أيضاً.

وقال ابن الكمال: "ليس احترازاً إذ لا يقع قتل نبي إلا بغير الحق، فهو قيد لازم، نحو: دعوت الله سميعاً، وجاء تعظيماً للشئعة والذنب الذي أتوه. وما قيل: معناه: أنهم قتلوه بغير الحق عندهم، يرده أنهم كانوا يقولون: هؤلاء كاذبون، وما أتوا به تمويهات وليست من الله تعالى، ويقتلونهم بهذا الاعتقاد الباطل"،²⁴⁵⁹ وأنت خبير بأنهم كانوا يقولون ذلك حمية ودفاعاً بالإنذار عن أنفسهم ظاهراً. والا فهم يعلمون أنهم اتوا بموجب القتل، واليه يشير. يقول المصنف: "وانصفوا من أنفسهم"، لم يذكروا وجهاً إلى آخره. فإن قلت: "أما يخالف قتلهم قوله تعالى "إنا لننصر" لنا"، قلت: فلم يثبت قتل رسول، وإنما ثبت قتل الأنبياء، لأن الرسل هم الذين اتوا بالمعجزات، وكانت عصمتهم عن القتل من جملة أذ ولاؤه قتل الكثرة عليهم يوهنوا ميل الخلق إليه، بخلاف الأنبياء، فإنهم كانوا يدعون الخلق إلى تشريعات رسول زمانه، أو رسولاً قبل زمانه، بالآيات التي كانت لذلك الرسول، فلم يكن لهم حاجة إلى الحجج ليحصل عصمتهم عن القتل، أي ليصدقوهم على ثبوت ذلك. يُراد بالنصرة النصرة من حيث وضوح الدلالة وقيام الحجج. وعن ابن عباس: "لم يقتل نبي من الأنبياء إلا من لم يؤمر بقتال". وكل من أمر بقتال نصيراً وغلب.

²⁴⁵⁹ تفسير ابن كمال باشا، (202/1).

﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا﴾

[سورة البقرة: 61]

ذلك تكرار للإشارة قصداً إلى بيانات سبب آخر، وصرح بقوله تعالى: "مع كثرة"، لأن لا يوهم أن هذا اضطراب عن السبب الأول، بل كان منهما سبب بالاستقلال، ولذا عاد اسم الإشارة، ولم يكتف بعطف أحد السببين على الآخر، إذ ربما يتوهم أن السبب اجتماع الأمر وفوضه.

والبيضاوي أشار لأن الناس على ما سيجيء أقوى من التأكيد، قوله: "ومجوز أن يشار بذلك الثاني إلى السبب السابق وهو الكاف، ويكون الباء في دماء السببية فيكون بياناً لسبب السبب مبالغة في جواب راحتنا في وجوب اجتناب المعصية الاعتداء بأتهما نقيضان إلى الكفر بالآيات والقتل للأنبياء، وهما من أشنع القبائح | 244 أ | وعبرة البيضاوي: "جرهم العصيان والتمادي والاعتداء فيه للكفر بالآيات"،²⁴⁶⁰ وقيل التبيين، فإن صفات الذنوب تؤدي إلى ارتكابها ارتكاب كبائره، كما أن صفات الطاعات أسباب مؤدية إلى تحري كبائرها، وأن كون العصيان والاعتداء فيه سببا مستقلا للقتل والكفر محل بحث. قول الشارح المرحوم عبد واضح، مع أنه غلط من وجه آخر، حيث جعله علة لضعف الوجه الأول، وليس جراً أو للمصاحبة، واليه إشارة بقوله "أو ذلك الكفر مع ما عصوا"، أي ذلك الكفر والقتل كائن معصيان والاعتداء، وقد كان كاملا السببية. فكيف؟ وعاد انضم إليه ذلك وعرضه قدس سره، أيضاً لأن الباء بمعنى خلاف الظاهر، لا سيما كانت الباء في الأول للسببية، فينبغي أن يحمل عليه في الثانية أيضاً.

وعندما ورد أن يقال ذلك الأول اشارة إلى الأشياء والثاني إلى شيئين، فالقياس أن يقال "أولئك" أو "ذلك" دفعه قدس سره بأنه على تأويل ما ذكروا. وما تقدم ونظيره قول "رؤية أي في البقرة أو في الأفراس"، والمراد من "البلق" هنا البياض سبق السواد. والا فالأبلق سواد وبياض. وأورد ضميره كأنه مع رجوعه إلى الجمع وهو الخطوط

²⁴⁶⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (84/1).

أو إلى المثني وهو الخواد، والبلق تباين ما ذكروا. اختلاف الألوان بحقوا بياض بقوانين الجلد ويخالف لونه وهو غيظ البرص.

قال أبو عبيدة: قلت: الرؤية، إن كانت الخطوط، فقلت: إنهما، وإن كان سواد وبياض، فقلت: إنهما. قال: كان ذلك وبكل وبذلك ثم ذكر ما يحث جواز الإشارة بالمفرد إلى المتعدد، وهو أن تقنية المفردات وأسماء الإشارة والموصولات وجمعها وتأنيتها ليست على الحقيقة، أي على قانون أسماء الأجناس، فإنها صنع مرتجلة غير مبنية على واحدها، بأن يثنى بالحق وجمع بالحق الواو والنون أو الباء والنون على لفظ واحد. بل هي صيغ موضوعة ابتداء وصفات شخصية، لتدل على معنى التسمية. لتدل على معنى التقنية والجمع الحقيقين فإنهما موضوعان بمعنى التثنية والجمع وضعاً نوعياً لا شخصياً، فجزء إن يراد بمفردها ما يراد بتسميتها وجمعها، وبذكرها ما يراد بالمؤنث. ولذلك يعبر بالذي عن الجماعة، فإن قيل هما تثنية على الحقيقة وكذا هذان وهذان واللذان واللذين، قلنا ممنوع لو وقع ذلك لظل في الأول: هذان بالألف والنون، وفي الثاني والثالث: هذان وهذان بقلب الف. هذا همزة، وكالرابع والخامس: اللذان واللذين بكسر الذال مع بقاء الباء.

﴿وَكَاُنُوا يَعْتَدُونَ﴾

[سورة البقرة: 61]

الاعتداء في الأصل يعني التجاوز عن الحد، ولم يذكر هنا أنهم في أي شيء يتجاوزون عن الحد، لدلالة قوله "بما عفاوا عليه"، وإليه أشار البيضاوي، حيث عطف الاعتداء في العصيان على التمادي فيه على طريقة التفسير، منبهاً أيضاً إلى أن ذلك الاعتداء في العصيان البلوغ إلى الغاية فيه، إذا لم يكن للعصيان ترخيص فيه، ولا يُذم إلا بالتجاوز عنه. وقيل: يعتدون مجاوز الحدود، وذلك يكون في كل خلاف. وقد قال أيضاً: ﴿اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ [البقرة: 65]، وذلك باحتد الصيد في يوم النهي، وعرساتهم كانوا من العامة، لما قالوا "لما قال لنا كلوا الناس بالباطل"، وقال: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾ [مريم: 59]، وقال

"من كمال العصيان والاعتداء هنا ليس من الأفعال التي جعلت لازمة وتركت مفاعلها شيئاً فشيئاً، والا والاعتداء وإن كان في أصل الوضع تجاوز الحد في كل شيء، لكن عرفه في الظلم والمعاصي والعدول عن قوله، واعتدوا لمثل ما مر، بأنهم كانوا يكفرون، يعني أنهم استمروا على أصل الاعتداء وجدوا أنواعه. وأما التأكيد يصمدون هنا، ولأن الكفار بمعجزات الباهرة، وقيل الأنبياء المبعوثين بالبينات الظاهرة مظنة أن يستبد بخلاف مطلق العصيان والاعتدال. وقال أهل النوم لما ذكر إنزال العقوبة بهم، الا كذلك، فبدأ أولاً بما فعلوه في حق الله، وهو جهل به تعالى وجحودهم، ثم بما يأتون في اللطم، وهو قتل الأنبياء، ثم ثلاثة لما يكون منهم من المعاني الذي يقصر، وضيع ذلك بما يكون منهم المعاصي المتعدية إلى الغير، مثل الاعتداء والظلم، وذلك في نهاية حسن الترتيب.

وقال الإمام القشيري: "إن بني إسرائيل لم يرضوا بحسن اختيار الله تعالى، لهم، ولم يصبروا على قيامه لتولى ما كان مهمته من كفاية مأكلهم وملبوسهم، وتركوا في التحير إلى ما جرت عليه عادتهم من أكل الخفيف من الطعام والرضاء بالدون من الحال. فردهم على الله إلى مقامات الهوان وربطهم | 244 ب | بإقامة الخذلان حتى سفكوا دماء الأنبياء وهدكوا حرمة أمري بقلة الاستحياء وترك الوعاء، فعاقبهم على قدح أفعالهم وردهم على ما أخفوه راود في أنفسهم من خفاء من جفاف أمواهم، وحين ينجح فيهم الفصيحة أدركتهم النعمة والفضيحة. وكانوا بنو إسرائيل متفرقي الهموم، نفي القصور، ولم يرضوا لأنفسهم لطعام واحد، ولم يكتفوا في أيديهم بمعبود واحد، حتى قالوا لموسى حين صاروا قوماً يعبدون الأصنام: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: 138]. وهكذا الصنعة أرباب التفرقة والصبر مع الواحد للأحد، ليس أمراً كل أحد. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء: 46]. ثم ختم بذكر الكفر والمعصية، وذكر بعدها آية يذكر فيها الإيمان والطاعة.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ﴾

[سورة البقرة: 62]

قوله "إذا دخل في اليهودية"²⁴⁶¹ ذكر البيضاوي فيه وجهين، الأول أن يكون معرباً مشتقاً من "يهود" بمعنى تاب، يتوب. فسمّوا به لأنهم تابوا من عبادة العجل، وقالوا: ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 156] أي تبنا ورجعنا إليك من التهويل، وهو السكون والوقار من الهوادة، وهي الخشوع. وعن ابن العلام الفه متقلبة، وعن ابن العلام الفه متقلبة عمياء، والأصل هادي يهدي تحرك، فصمّوا لأنهم يتهاودون أن يتحركون عند قراءة التوراة، ويقولون إن السماوات والأرض تحركت حين أتى الله موسى بالتوراة، أو لأنهم مالوا عن الحق ودين الإسلام، أو لتخليطهم من كثرة انتقائهم من مذاهبهم. الثاني أن يكون معرباً يهودا، وهو اسم ابن من أبناء يعقوب بالدار المعجمة، فلما غرب غيرت إلى المهملة، وحذف الألف. إن مقتضى التعذيب التصرف بالحذف والزيادة وتغيير بعض حروفه، فنسب الواحد إليه ثقل يهودي، ثم حذفت في الجمع فهو كقوله قبطي والجنجي وزنجي ورومي وروم، قوله وهم جمع نصار، الصواب وهو لأن الضمير اللفظ في الصحاح جمع نصرانية أيضاً، قال فقلت هما ضرب وأسندت منها كما سجدت مفرانة لم تخلق أفراد ضميرك إلى لفظهم وسجد البعير وأسجد من رأسه، فرأسها مرفوع، فاعل أسجد إلى الشيء مال إليه، وتحقق أسلم صاد أحدهما عقيب الآخرة، والتاء للقول والتاء للمبالغة، وذلك للدلالة على أنه منسوب إلى ذلك غير متاعه. غير متجرد موصوف بالحمرة فهو صفة مشبهة مثل "عطشان"، إلا أنه غير مستعمل إلا بزيادة التاء للمبالغة.

قوله: "لأنهم نصرروا المسيح"²⁴⁶² قيل: "أو لأنهم كانوا معه في قرية يقال النصران أو ناصرة، فسمّوا باسمها أو من اسمها، أي سمّى كل واحد منهم باسم تلك القرية، على أن يكون اسمها "نصران" أو باسم مأخوذ من مادتها على أن يكون اسمها "ناصبة". والمفهوم هو تحريره قدس سره أن يكون الفاعل للمبالغة أيضاً. إذ لم يذكر غير

²⁴⁶¹ الزمخشري، الكشاف، (146/1).

²⁴⁶² الزمخشري، الكشاف، (146/1).

مهالك اللائحة عما قال ابن الكمال، فإن ان سموا باسمها ثم جماعة العرب على نصارى نحو الثقران والسكارى أو جعلوا منسوبين اليها ثم جمعت نحو مهدي في جمع نفرة على ما نص عليه الخليل فالياء بالنسبة إلى القرية، أو للجليل، أو للفرق بين اسم الجمع والواحد اليهودي. وقوله وهو من صدى يقال باب البعير بصبا صبأة وصبوة أي طلع جده، فصبنا الرجل صبوة خرج من الدين إلى آخره، وذكر قدس سره قراءة بالياء. إما لأنه بتبدل همزة صاد، حرف علة، أما ياء أو رؤوس، ثم الأعلى لفاظ أو غاز، ثم يجمع القاضي أو القارئ. الا أن سيبويه لا يرى قلب هذه الهمزة إلا في الشعر. وإما لأنه انصبه يصبو ما لا، ولذلك كانوا يسمون النبي عليه السلام صادقاً لأنه أظهر ديناً خلاف أديانهم، وما لا فهم مالوا من سائر الأديان، أي دينهم، أو من الحق إلى الباطل. فحينئذ إذا أعطي الصادق كاعلى القارئ.

وقيل: "أو قوم بين النصارى والمجوس، ونقل عن بعضهم أن أصل دينهم دين نوح، أوهم عبدة، أو هم عبدة الكواكب فيقولون إن الملائكة، إن الكواكب كهنة مدبرة لهذا العالم، فهم مشركون كعبدة الأصنام. فلا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح لنسائهم، وبه أخذ بيوسف ومحمد. وقال أبو حنيفة: علم كأصل الكتاب لأنهم يقرؤون الزبور ويفطنون الكواكب تعظيمًا، ويعظمون الكواكب تعظيم القبلة. ويقولون إن الله أمر بتعظيمها واتخاذها قبلة.

﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾

[سورة البقرة: 62]

اعلم أن المصنف اختار قول سفيان الثوري من هم المنافقون الذين امنوا بالاستهتهم من غير مواطعة القلوب، ويؤيدوا أنه ذكر في أول سورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود، فكذلك هنا ذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين، فكأنه قال: هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايما الحقيقي | 245 أ | فاخلصا ودخلنا في ملة الإسلام، فإن قلت: "هذا ظاهر"، فهو مبتدأ، وما بعده خبراً. وأما إذا كان يدل من اسم على أن يدل البعض، فلان من آمن حقيقة من هؤلاء الكفار بعضاً منهم. فكيف يكون المؤمن الخالص بعضاً من المنافقين والكافرين

المجاهر؟ قلنا: إن هذه الروايات بعض من تلك، ولا يلزم بعد أحداث الإيمان أن يصدق عليهم ذلك الوصف، إلى التفاف والكفر والبيضاوي اختارا مختار راغب من أن يراد بالذين آمنوا الذين يقرون بالسنتهم حقيقة دين محمد، سواء صدقوا بقلوبهم وسواء كان على وجه التبري عن سائر الأديان أو على طريقة إطلاق المقيد والرغبة المطلقة. لما عرفت أن التصديق معتبر في الإيمان، فأطلق على المعبر مجازاً مرسلاً وبالطوابق الثلاثة: من تدين بدينه، سواء كان قبل أن يمسي أو بعده، وبالإيمان الثاني، التصديق القلبي مكانه. قيل: إن كل واحد من الطوائف الأربع من صدق بقلبه وعمله وعمل بمقتضى شرعه، حال كونه في دينه قبل أن ينسخ ذلك الدين. فرد عليه اشكالاً الأول: إيهام بطريق الديني المؤيد للثاني، أنه ليس للطائفتين دين يستحق من تدين الأجر. وأجيب عن الأول بأنه لا يوهم ذلك، كما لا يوهم قوله: ﴿لَنفَعَدَّ الْبُحْرُ﴾ [الكهف: 109] قبل أن تنفذ كلمات ربي، تطابق النفاذ على كلماته، فيصح أن يقال فيمن آمن ديناً من كان منه مصدقاً بقلبه على كونه في دينه قبل أن ينسخ. عن الثاني: أنه يصح ذلك على ما اختاره الإمام الأعظم على ما مر بيانه على هذا الوجه، لا غبار في البدلية، ويجوز أن يُرادوا بالذين آمنوا المؤمنون أصلاً في عصر الرسول، وبالذين صاروا المتبدين بدين موسى في زمانه، وبالنصارى المتدينون بدين عيسى أيضاً، وبالصحفيين المتدينين بمن أتبعوا من أرسل اليهم وأنزل عليهم، وبمن آمن منهم التائبين على إيمانهم حتى ماتوا، وعلى ذلك فلا غبار على البدلية أيضاً. وعن ابن عباس: إن المراد بالذين آمنوا الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليه الصلاة والسلام هو البراءة عن أباطيل اليهود مثل قيس ابن ساعدة وبحيرا الراهب حبيب النجار وزيد ابن عمرو ابن نفيل وورقة ابن نوفل وسلمان الفارسي وأبي زاد الغفاري ووفد النجاشي وغيرهم في زمانهم، وانتظروا الحق الآتي، فكأنه تعالى قال: "إن الذين آمنوا" قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم والذين كانوا على الأديان الباطلة، كل من آمن منهم بعد مبعث محمد بالله وباليوم الآخر وبمحمد صلى الله عليه وسلم.

﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

[سورة البقرة: 62]

قوله "إن جعلته مبتدأ خبره (فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ)"²⁴⁶³ فافراد الضمير وجمعه بالنظر إلى اللفظ والمعنى، وهذا يشعر بأنه جعل منه موصولة، إذ الشرطية خبرها هو الشرط مع الخبر لا الجزاء وحده. ثم، دخول الفائز في خبر المبت، إذا كان اسماً موصولاً، صلته فعل شائع كثير على تقدير كون شرطية وكون خبرها مجموع الشرط والجزاء لا يكون الفاء داخلة على الجزاء الشرط. وعلى هذا، لا بد من العائد إلى الدين، ولذلك قدر البيضاوي من كان منهم، أي من الطوائف، بقي قولاً: "إن جعلته بدلاً من اسمي، إن قد مر وجه البدالية وصحتها". والفاء تتضمن معنى الشرط عبارة البيضاوي لتضامن المسند إليه معنى الشرط. الظاهر أن المراد بالمسند إليه لفظ منه، سوى أن جعلته بدلاً أو مبتدأ، فإنه على تقدير مسلم إليه، فإنه على تقدير مسند إليه.

أما على الثاني، فظاهر، وأما على الأول، فلانه، وإن كان تابعاً للاسم، إن في الإعراب، إلا أنه مقصوداً بالنسبة حينئذ، فيكون المسند إليه في الحقيقة. ثم، إنه تتضمن معنى الشرط، سواء جعل شرطية أو موصولة، وهو ظاهر. إلا أنه على تقدير كونه بدلاً لا يجوز كونه شرطية. لأن ما فيه معنى الشرط لا يعمل فيه ما قبله. وإن المراد لفظ من لا يتناوله، ويتناول لفظ الذين الواقع اسم إن، مع أن النحاة صرحوا بأداء اسم الموصول في نحو الذي يأتي له درهم، يتضمن بمعنى الشرط، إنهم أنما صرحوا بذلك فيما إذا كان اتصاف ذات المسند إليه بمضمون الصلة سبباً لثبوت معنى الخبر له، وفيما نحن فيه ليس اتصاف المسند بالآيمان بمعنى الاقرار بالشهادتين، سواء كان ذلك الاقرار في معاطة أم لا سبباً لاستحقاق الأجر، بل السبب له هو الواقع عن اخلاص ركز اليهود والنصرانية الصابئة. لا يكون شيئاً منها سبباً، فلم يكن إثم إلا وما أعطيت عليه، متضمناً لمعنى الشاطئ، وإن كان اسماً موصولاً صلة فعل الانعدام السببية. ولكن نقله مذهب سيوييه ثم رده، ربما يشعر بأن المراد بالمسند إليه ما يتناول

²⁴⁶³ الزمخشري، الكشاف، (146/1).

لفظ الذين الواقع اسم. ويمكن أن يقال لابد من هذا التعاضد بناء على | 245 ب | على ظاهر الاعراب، لأن مدخول الفاء وقع خبراً عن أن ما يتناول لفظ الذين الواقع اسم، ويمكن أن يقال لا بد من هذا التعرض على وجهه. وإن كان اعتبار معنى الشرط بالنظر إلى البدل ثمان وجه قول سيبويه، وهو أن الشرط لا يدخل عليه ان فلذلك ما اشبهه لا ووجه قول الاخفش هو أن لا تفيد الاخبار بخلاف ليت ولعل، ويصح ذلك لما ذكره من الاية والمعنى، فلهم بذات ايمانهم واعمالهم الصالحة الجزاء، لأنه جعله جزاء عملهم بوعده الحق فضلاً منه، فسكن قلوبهم بوجوده لا محالة، كما يجد الاجير اجره لاستحقاقه ذلك بعمله، لهذا يناله بعمله لا باستحقاقه. فترتيب الحكم الموصول دل على أن الاستحقاق له سبب عما ذكره في الصلة من الايمان والعمل الصالح. مقدر نحسبه رهم كناية عن ذلك الجزاء، عن ذلك كون ذلك الجزاء مأموناً من الضياع، لكونه عند أمين حاقداً، فلا خوف عليهم حين يخاف الكفار من العقاب ولا هم يحزنون حين يحزن المقصرون عن تضييع العمر وتفويت الثواب. فهذا مبني على ما مر من أن الخوف على المتوقع والحزن على الواقع والتذكير في الخوف للتعليل. وفي قوله "ولا هم" دلالة على ثبوت الحزن لغيرهم. والجملة اعتراض بين خطابي بني إسرائيل.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾

[سورة البقرة: 63]

قوله: "بالعمل على ما في التوراة"²⁴⁶⁴ متعلق والميثاق العهد المؤكد باليمين مفعال من وثق يثق مثل ميزان وزن يزن ووحد وإن أضيف إلى الجمع تنبيهاً على أن المأكل على الكل ميثاق واحد، وذلك أنهم، وذلك أنما يكون الأمور التي يوجب الانقياد والطاعة على هذه الاية اتباع موسى والانقياد له فيما جاء به من عند الله، فإنهم أعطوا العهد والميثاق باتباع موسى وقبول التوراة والعمل بما فيه، والله تعالى أغلى ميثاقهم بذلك، قوله "هو الانعام" لأنه مع أنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم، فصار ذلك نعمة بالغة لهم. قوله "حتى قبلتم واعطيتم الميثاق" متعلق بقوله تعالى:

²⁴⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، (147/1).

﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ﴾ [البقرة: 63]، فالواو فيه للحل للعطف لأن أخذ الميثاق بعد رفض كما يقال، فعلت ذلك، وقد ركب الأمير، فكأنه قال "واخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم"، وهو ظرف مكانه مكان ناصية رفعنا، حكمه تحت، وضعف أن يكون حالاً من الطور، لأن التقدير يصير رفعنا الطور عالياً، وقد استفيد من ودفع بأن المراد به علواً خاصاً، وهو كونه عالي عليهم، لا مطلق العلو، حتى يصير رفعناه عالياً كما قدره نعم، يتوجه أن الجبل لم يكن فوقه مقتر، فكيف يقال لما لا يجوز أن يكون حالاً مقدراً، والطور اسم لكل جبل ليس شيئاً، وقيل: انبت أو لم ينبت، واختلف في أنه عربي أو سرياني، وقيل سمي باسم الطور ابن اسماعيل عليه السلام، وقيل: إنه جبل بعينه، لأن لام التعريف يقتضي ذلك، وهو الجبل الذي كان موسى عليه السلام حين كلمه الله وأنزل فيه الألواح.

وعن ابن عباس، جبلاً من جبال فلسطين، فانقلع من أصله حتى جعل فوقهم كالظلة، ولعت ناراً، وجعلت ناراً قيل وجوههم رأها ملح البحر، الملح من خلقهم، وقيل لهم "ما أتيناكم اقبلوا ما أتيناكم والا رجحتكم بهذا الجبل وغرقتكم في هذا البحر واحرقتكم بهذه النار"، فلما رأوا أن لا مهرب منه قبلوا ذلك وسجدوا وحداناً، وجعلوا بلا حصون الجبل وهم سجودها، صارت سنة في اليهود لا يسجدون إلا على أنصاف وجوههم. ويقولون بهذا السجود ورفع العذاب عنا، وكان الجبل على قدر عسكرهم. فرسخا في فرسخ وقيل خمسة فراسخ.

وهنا سؤالان، الأول: كيف صح اخذ نفاقهم بالباطل عليهم وهو يجري مجرى الانحاء إلى الايمان ومبناه على الاختيار؟ دون الجبل. الثاني: كيف أمكن وفوقه الجسم الثقيل في الهواء؟ وأما الأرض فإنما وقعت لأن طبعها طالبة للمركز فلا جرم. وقفت في المركز.

أجيب عن الأول بأنه حصل لهم هذا القصر والالقاء قبول واذعان اختياري بمشاهدة الصنع العجيب والقدرة الباهرة، أو كان يكفي في الاسم الثالث مثل هذا الايمان، أو لما شاهد السماوات. شاهدوا السماوات مرفوعة بلا

عمد، جاز ان يفضل عنهم الخوف فلا يلزم الايحاء عن الثاني انه تعالى قادر على جميع الممكنات ووقوف الجسم الثقيل في الهواء من جملة الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادر عليه وقد نطق بوقوعه القرآن فلا بد له الايمان.

﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

[سورة البقرة: 63]

قوله: "على ارادة القول"²⁴⁶⁵ أي وقلنا لهم: "خذوا"، وهو حال من فاعل "رفعنا"، أي "ورفعنا الطور"، قائلين لكم "خذوا"، مفعول به "خذوا" وماء موصولة بمعنى "الذي"، والعائد محذوف "أي" ما أتيناكم، وبقوة حال من فاعل "خذوه"، أي "خذوه" محبينا في الاخذ، أو من العائد المحذوف "أي أتيناكموه" حال كونه مم سابق بنصب العمل به ومعرفته وحفظه، واستدل الجدل على أن استطاعة قبول القول لأنه | 246 أ | انما يقال "خذ هذا" بقوة إذا حصلت، كما لا يقال "اكتب بالقلم وتعلم"، حاصل واجبنا بأن المراد "خذوه" مجد وعزيمة، وعندنا العزيمة قد يتقدم على الفعل والاستطاعة مقارنة للفعل لأنها لو تقدمت عليه لاستحال وجودها الفعلي لأنها عرض، والعرض لا ينبغي زمانياً. وما قالوا من انها لو لم يكن سابقة عليه لزم تكليف واجبي يجاب بأن صحة التناشيق يعتمد على سلامة الأسباب والألوات على حقيقة القدرة. قوله "واحفظوا ما في الكتاب" كأنهم يشيرون إلى ان معنى مشترك فيه ذكر اللسان وذكر القلب، أو يشير إلى انه يحتمل ان يكون من ذكر اللسان وذكر القلب.

قال البيضاوي: "أدرسوه ولا تنسوه، أو تفكروا فيه فإنه ذكر بالقلب، أو اعملوا به"²⁴⁶⁶ فعلى الأول، الذكر الكون باللسان وعدم النسيان لازم له، وعلى الثاني، الذكر بالقلب، وعلى الثالث، مجاز من قبيلة وإرادة المسبب. فإن الذكر بأحد المعاني سبب للعمل. قوله "رجاء منكم" يعني رغبة في تغيير السلوك. يجوز تعلقه بالقول الأول المقدر أيضاً على أن يكون استعارة تمثيلية بتشبيهها بمعاملة الله معهم في إفسادهم، إلى ما هو مناط لقادة لسعادة الدواجن بمقابلة في ارشاد جماعة رجاء لفلاحهم وعلى الثاني يجوز تعلقهم بمحذوف واذكروا على أن ليكون قيذا

²⁴⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (147/1).

²⁴⁶⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (85/1).

للمطلب لا للمطلوب كأنه قيل اطلبي الاخذ والدراسة ارادة لتقوية لتقويكم بخلاف ما إذا كان قادراً للمطلوب، وهو أن يأخذوا وتدارسوا رجاء حيث يكون على حقيقة على ما قرروا. والمعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيمكنهم أن يقولوا أنه تعالى يريد الإيمان والطاعات والتقوى من جميع المكلفين. ويمكن أن يستخرج تحرير البيضاوي على هذا التقرير، وكذلك ذكر قدس سره بمعنى كي التعليلية، فلعله مبني على ما ذهب اليه ابن الانباري جماعة من الحجة من تجويد كونه لعل بمعناه أو على أنه حاصل للشعارات التمثيلية المذكورة، ولكنه يضعف حيث أنه يكون كالتكرار بالنظر إلى قوله: "رجاء منكم" أو "رجاء منكم أن يكونوا متقين" أو "قد عرفت أنه يمكن أن يحمل على الاستعادة التمثيلية". ثم يجوز تعلقه بمحذوف أو بالمقدر أيضاً، أي "خذوه مجدنا لكي تتقوا" أو قلنا لكم "خذوا ما أتيانكم بقوة" لكي يكون كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ﴾ [المالك: 2].

﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

[سورة البقرة: 64]

قوله: "ثم أعرضتم عن الميثاق"²⁴⁶⁷ أصل التولي الإدبار عن الشيء بالجسم، ثم يجوز في الأعراس عن الاعتقادات والأفعال، اتساعاً، وفي الإشارة إنه بعد تأكيد الميثاق بما ذكر، أمر بعيد ورشحه عبارة ذلك وتوحيده معنا المشار إليه متعدد، وقبول التوراة ورد الإنجيل ونحوه باعتبار الميثاق المذكور والخطاب للنبي، ولو قال ذلكم لكان خطاباً لهم وتوليهم نحو التحريف وترك العمل بها وقتل الأنبياء والعصيان ومخالفة موسى وإيذائه مع مشاهدتهم الآية في التيه حتى وقع فيهم الخسف والغرق والطاعون، وفعل متأخريهم الأعداء قبوله تخريب بيت المقدس وكفر بالمسيح قوله: "بتوقيتكم بتوفيقكم للتوبة" أي بمحمد يدعوكم إلى الحق ويهديكم إليه، فهذا الأول يجوز أن يُراد توفيق التوبة بعد التولي الواقع، بعد التولي الواقع قبض قبل الميثاق حيث رفع الثورة فوقهم حتى تابوا وقبلوا الكتاب، ولولا ذلك لداموا على الإنكار، وعلى الثاني يتعينوا الأول، فإنه الأمور يتفضل، فإنه يتفضل عليهم بعدما تولوا

²⁴⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، (147/1).

بمبعثه عليه السلام ودعوته وإرشاده إلى سعادة الدارين لبقوا متخبطين في أودية الضلال وكان عاقبتهم النكال، وقيل لولا فضله عليكم بانجاء أعبائكم من العذاب ورد الطور لمتوا، إذ اقتم انتم الخسران في الأصل ذهاب رأس المال فاسعيها هنا للوقوع في الضلال والعذاب والحرمان عن الهداية والثواب. فإن الخسران يجلب الأفات ويمنع عن المهمات، وقيل استعير للفتن، المؤدية إلى أهلاك النفس التي هي بمنزلة نفس المآل وتقديرها أشار إليه قدس سراره هنا، إن كل واحد من كلمتين لولا يدل على امتناع الجواب وعدم وقوعه من حيث اشتراكهما في الدلالة على تعليق وجود الجواب على التحقيق المعروض للشرط وانتفاء عليه يستلزم انتفاء المعلق إلا أنه المعلق عليه بكلمة لو هو ثبوت الشرط فرضاً وكون ثبوت الشرط مفروضاً | 246 ب | محظاً يستلزم انتفاءه وعدم وقوعه أن يكون كلمة "لولا" ابتناع الشيء لامتناع غيره، أي امتناع الجواب لامتناع الشرط، وأن المعلق عليه بكلمة "لولا" انتفاء الشرط فرضاً وكون انتفاؤه مفروضاً. محظاً يستلزم توبة فيكون امتناع الجواب لثبوت غيره، وهنا أفادت اتباع خسراهم لثبوت فضل الله ورحمته عليهم، والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف للدلالة عليه وسده، وهو جوابها والتقدير ولو فضل الله تائباً أو حاصلاً، ولا يجوز أن يثبت إلا في ضرورة الشعر وبعضهم في الصلاة، فقال: "إذا كان الخبر كون مطلقاً فالحذف واجب كما هذه الآية ونحوها، وإن كان كوناً مقيداً فلا يخلو ما إن يدل عليه دليلنا أو لا، فإن لم يدل عليه دليل وجب ذكره، إن دل عليه دليل جاز. الذكر والحلف كقولك: "لولا زيد شجاع لغلبنا عليه"، وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف، أي: "لولا ردت فضل الله عليكم"، وقيل: هذا قصد الكساء، وقال الفراء: ومرفوع بنفس "لولا"، ووجه الترتيب أنهم كانوا بفضل لو تدارك فضله، وذلك سبب عما تقدم ذكره من أفعالهم القبيحة.

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾

[سورة البقرة: 65]

قيل: "اللام موطئة للقسم"، وهذا مخالف لمصطلح من أنها الداخلة على حرف الشرط بعد القسم، لفظاً أو تقديرًا. في جوابه، أن الجواب الشرط مضمن لدلالته عليه، يُقال: "وَطُوءَ الْفَرَّاشِ" ونحوه موطئة ووطأة ووطأة

وَوَطَّئُهُ، أي صار وَطِئًا وَوَطَّأَهُ أي تواطأه، فُسِّمَتْ بِهَا لِأَنَّهَا تَسْتَهْلُ عَلَى السَّامِعِينَ تَسْهِيلاً عَلَى السَّامِعِينَ جَوَابَ الْقِسْمِ عِنْدَ اسْتِمَاعِهِمْ، مِثْلُ: "وَاللَّهِ لَأَنَّ أَكْرَمْتَنِي لَا كَرَمْتَنِكَ" والداخله على الشرط على المواطأة والتي بعدها على لام جواب القسم فلعل كونها موطنتنا هنا الدلالة على أن ثمة قسمًا، والعلم هنا بمعنى المعرفة كما في قوله: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: 101] فيعدى إلى واحد بما معناه، لا يدل على معرفة الذات وما عليه من الحال، والمعرفة سببها الجهل، ولذلك لا يستدل عليه، والعلم قد لسبقه، يعني قد عرفتهم أصحاب السبت، وما أضررنا به من النكال والدنيا، فلم يكن تأخيرنا والعقوبة كالعقوبة عن الذين كانوا قبلكم على نقض ميثاق للعجز عن تعجيل ذلك بل فضلا ورحمة، ولو شئنا لعاجلنا لهم أيضًا فيكون تقنون لما مر من أن نجتمع عن الخسران بمحض الامتنان، ومنكم في محل النصب على أنه حال من الضمير في كدوام للتبعيض. قوله: "أصبت مصدر سبت اليهود" وكذا عن البيضاوي واعترض بأن اللفظ موجود واشتقاقه مذكور قبل قول اليهود ولذلك أجيب بأن المقصود تقصير الواقع في الآية بأنه قطع الأعمال في ذلك اليوم وتجريده للتعظيم، فإن موسى عليه السلام أراد أن يجعل يومًا إيسوعي الطاعة، فاحتَبَسَ أن يكون الجمعة، فخالقوه واختاروا السبت لأنه خلق العالم يوم الأحد إلى الجمعة، فلم يكن السبت يوم العمل، فلما اختاروهم لترك الأعمال، إنه فيه عن الاصطياد أيضًا، وصار اختيارهم وبالا عليهم، وإنما حمل على المصدر لأنه لو جعل ظرف زمان بمعنى "آخر الأسبوع" لم يعلم أنهم في أي فعل جاوزوا الحرفية، فمعنى "في السبت" في تعظيم يوم السبت يترك العادات واخذ العبادات أو الاعراض عما يؤدي إلى ابداء الحيوانات وذكر الموصول مع الصلة يفيد تعلق الدم بالوصل المذكور الموجب نفسي ذواتهم.

وقال قدس سره وأصله القطع، فيقال: "ثبت فلان"، أي قطع العمل. والندم سبات لأنه يقطع الحركات، واليهود يثبتون يوم السبت أن يقطعوا الأعمال فيه، وقيل: هو من السبوت، أي من الراحة والدعة. وقوله: "فما كان يبقى حوت من بالتنازع"، وجعل كأن زائدة أو فيها ضمير الشأن لا يؤدي المقصود. قوله: "شرعاً ظاهراً على وجه الماء"، وفي الصحاح: "آيتان شرعاً"، أي شارعات من غمرة الماء إلى الجذع بالضم، أي الفز الذي يكون في

موضع كثير الكلام، وشرعوا اليها الجداول الأبر من الشرع في الدين، كذا بين ولا يخفى بعده، وقيل: جعل الجدول كالشارع المنهي إليه، وليس من اللغة، والأحسن: "أشعر من أشرع الباب إلى الطريق"، وأشرعته، وأشعر المنزل إذا كان بابه على طريق النافذ، ففعلنا لهم على طريق النافذة.

﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾

[سورة البقرة: 65]

قوله "خبر ان"²⁴⁶⁸ جعلهما بمنزلة خبر واحد كما في قولك: "خلداً من بناء" على أن تعدد الخبر حقيقة لا يجوز عنده، ولذلك قال: "خاسئين بين القردة والخسافة"، فقيل: إذا كان صفة قردة لقليل: "خاسئة"، ووقع باعتبارهم باعتبار أنهم كانوا من العقلاء، فجرى الوصف كذلك. وجوز أن يكونوا حالة من المستكن في الأول، لأنهم في معنى المشتق، أي ممسوحين في هذه الحال، والقردة | 247 أ | جمع قرد كالدياكة، جمع ديك، والقياس في جعل الاسم فعول، نحو قروض، وجمعه على فعله لا يقاس، والخفاء والخسف الذلة والصفات والطرء، ولا يعاد فيقال: خسئته فخسأه. وقال الفراء: فرجع رجوعاً، والاعيان أربعة: الجماد، وهو الجسم الغير النائي، ثم النبات، وهو النامي، ثم الحيوان، وهو النامي الحساس المدرك. فله صورتان: بمها ناس ما سواء، أحدهما مدركة بالحاسة، وهو الشكل المخصص، والثانية بالفعل، وهو ما خص به من الكفر والتميز، فهو بهذا ويشابه الملائكة، وبقوة الشهوانية الغضبية يشابه اليها البهائم. فعلى حسب ترقية في اماتة شهوته واقامته، بكونه يزداد شبيهاً بالملائكة، وعلى حسب العكس يزداد شبيهاً بالبهائم، كما قال أولئك: ﴿كَأَلَأَنعَامٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: 179]. فمن الصورة المعقولة قال: "هذا مثل ضربه الله كمثلي الحمار يحمل أسفارا"، واليه ذهب مجاهد.

وقال الشاعر: "إذا أنت لم تعشق ولم تدري ما الهوى، فكن حجراً من باب الصخر جل مدى". ومن اعتبر محسوسه جعلهم على شكل القردة والخنزير، كما روي عن ابن عباس. سيبقى فيهم المقولة ويدل عليه أن الناهين

²⁴⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (147/1).

دخلوا عليهم، فقالوا: "لو أنويتم لما الأمركم إليه"، فأشاروا برؤوسهم، أي نعم، ودموعهم. تنتفض، يدل على أن التحول انما طرأ على صور صورهم، مع بقاء الإنسانية فيضمحل ما يقال إن الإنسان هو الهيكل المشاهد، إعدام له وإيجاد للبيئة الفردية، فإنه إعدام الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً وخلق فيها الأعراض التي كانت باعتبار فردا، فهو إعدام وإيجاد وليس بمسخ. وذلك لأنه أمر وزراء الهيكلين، أما جسم نافذ فيه أو جزء من بعضه، جوانبه كقلب أو دماغ، أو موجود مجرد على التقادير الامتناع، في بقائه مع تطرق التغيير إلى البيئة، أنه قد يكون سمينا وقد يكون مزيلا، وهو باق بعينه فأوقع مسح الإعدام، فأظهر بهذا أنه لا يجوز أن يدخل الملك العظيم، الذي هو جثة عظيمة حجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

لا يقال: "إذا جوزنا ذلك لما أمتنا في كل ما نراه"، فردًا أو كل، إنه كان إنساناً، وذلك يقتضي إلى الشك في المشاهدات، إلى أن نقول: "الأمانة تحصل بإجماع الأمة فقط"، أيضًا ما قيل: "إنهم بعدما صاروا فرادى لا يبقى لهم فيهم ولا عقل ولا فلا يعملون ما نزل من العذاب"، وأن الفردية وأن القردية غير مؤلم، فإنها لما كانت تعرف مآلها كانت في نهاية الحيرة والخرابة، وربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الأعضاء.

وذكر قدس سره ما حاصله: أن قوله "كونوا" مجاز عن سرعة الإيجاد والتكوين تمثيلا للغائب، يعني ما شر قدرته في المراد بالشاهد، يعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقيف ومن غير احتجاج إلى مزاوله أعمال واستعمال الآلة، وليس هناك قول ولا كلام، والمعنى: أنه تعالى لم يعجزه ما أراد به من المسح، بل لم يرد بهذا لكفاروا كما أرادوا نحوه قوله: "كن فيكون".

﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾

[سورة البقرة: 66]

قوله: "يعني المسخة"²⁴⁶⁹ قيل: "أو العقوبة فيهما مذكورتان، معنى لأن قوله فقلنا لهم كونوا قردة معنى مستحقات أو عاقبتهم، قوله نجالا عبرة تنكيل من اعتبار بما النكال العقوبة الرادعة على سبيل القهر والفصيحة المشهورة معمول من نكلفة لأن عن كذا من ارتفع ومن النقل للعبد وعدمه اللجام لكل ما ينكل به والتنكيل إصابة الغير بالنكال لردع غيره فالمعنى أنا جعلنا ما جرى عليهم عقوبة رادعة. وقوله "من الأمم" لبيان لما بينى يديها وما خلفها المفسرين لما جعلوها وما بعدها على استعارة الجهتين المكانيتين عن القدام والخلف للزمان وإرادة أصله من العقلاء، إلا أنه عبر عنهم بكلمة ما دون من تحقير شأنهم في مقام العظمة، فكأنهم غير عقلاء بالنسبة إلى العلا شأنهم لا برهانهم، فإن قيل كيف يراد بما بين يديها الأمم السالفة على حاتمة، إن الفاء يقتضي تأخر لجعله عن المسخة، قلنا: اللازم تأخر جعلها عبرة لمجموع فريقين وهو لا ينافي تقدم كونها عبرة لأحد الفريقين على المسخة.

واعترض بأن أصل عصر الممسوقين، إن لم يدخل في أحد الفريقين، لم يكونوا عبرة لهم، ودخولهم في أحدهما محكم، وفيهما تكرار. أجيب بأن عدم الدخول لأنهم لما حضروا لم يستمعوا إلى بيان كونها عبرة لهم، لأنها لما كانت عبرة للطرفين، كانت عبرة لهم بالطريق الأول. وبدخولهم في هذا الاعتبارين، فإنهم من الفريقين السابق عليها، نظرًا إلى اعتبارهم حيث في كتب الأولين، ومن الفريق | 247 ب | المتأخر عنها، نظرًا إلى اعتبارهم بما بعد وقوعها، قوله أو أريد لما بين يديها، أي ما بحضرة المسخى من العاجزين، لأن اللفظ ينبئ عن الضرب. وكون الجهة مداينة لجهة من أضيق لهم في التقرير، كالوجه السابق عليه، إلا أن الظرف الأول هنا بمعنى زمان المسخة، وهناك بمعنى الزمان المتقدم عليه، وجعله البيضاوي وجهين نظرًا إلى قوله: "من القرى والأمم"، حيث قال "أو لما مر بهم ومن

²⁴⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (147/1).

بعدهم، أو لمن يحضرهم من القرى وما يتباعدون عنها". فالوجهان يكفاني وجهه، ووجهي المصنف بعينه، وثانيهما مبني على مظاهرها، وكذا الطرثان، وإنما بين يديها بحضرة المسقط من القرى، وما خلفهما تباعد عنها من القرى، فنجبة الاعتبار إلى القرى أنفسها مجازًا، فالمراد باعتبار أصلها ثم ذكر احتمال أن يكون الضميرين "القرية" والمراد بما بين يدي القرية لا ما يقرب منها من القرى، فإن جهة أصلها مدانية لجهة ما أضيف إليه اليد، وهو القرية، فصح أن يقال لأهل القرية إنهم بين يدي القرية، والمراد بما خلفها ما حولها من القرى بتأويل أصلها، قوله: "وقيل نكالا عقوبة"، فعلى هذا اللام للتعليل وما على أهلها، والنكال بمعنى العقوبة لا العبرة، أي جعلنا المسخط عقوبة لأجل ذنوبهم المتقدمة على المسخة والمتأخرة عنها، يعني الباقيات وآثارها أولاً، فلا ذنب منهم بعد المسخة بحسب الثبات والبقاء للصور والحدوث، وهذا كقوله: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [يس: 12] ، فأخذ هذا الوجه ولم يرتظه لعدم ملائمة قوله.

﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾

[سورة البقرة: 66]

قوله: "للذي نهوهم عن الاعتداء"²⁴⁷⁰ فيه رمزًا إلى الذين لم يصطدوا ولم ينهوا صائدي السمك، لم يكونوا من المتقين بل من المعاقبين على ما صرح به في سورة الأعراف، قوله "أو لكل متق سمعها"، أي لجميع المؤمنين الذين عقاب الله بالاجتناب عما حرم الله عليه، وخص المتقين بالذكر وإن كانت موعظة لجميع العالم البر والفاجر، لأن المنتفع بها هم المتقون دون غيرهم، فإذا اختصوا بالإلفاظ بها والامتناع عن الاتيان بسببها، صارت كأنها إنما كانت موضوعة بالنسبة إليهم دون غيرهم، وعلى مصدر بمعنى اللفظ والتذكير. والوعظ ردع وتخويف بالعبارة والإحالة إلى الاعتبار، والمتقين متعلق بموعظة جزاء متعلقة بمحدوث، هو صفة لموعظة وجعلناها أيضًا موعظة كائنة للمتق بعضها بعض المتقين بعضًا والبعض على الأول من قبل من قوله تعالى، فإنه لما عرفت ما ينزل بمؤلاء المقيدين

²⁴⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (148/1).

المعتدين من المسح كالعقاب فقد وعظ المتقين بأنهم إن فعلوا مثل قول ينزل بهم مثل ما نزل بهؤلاء وإن لم ينزل عاجلاً يخافون من العقاب الآجل الذي هو أعظم الذي هو أدموم وأدوم لما كانت غاية السياسات قهرية أعلى للعامة وهي للعامة وذلك بالنكل وبعضها وهي للخاصة وذلك بالفعال ذكر الله، إنه جمع في تلك المسقط للأميرين وجعلها نكالا لعامتهم وموعظة لخاصتهم.

روي أن عمر انه نقطة رجال من أصل تلك القرية. فحاصروا عشية الجمعة حظيرة، حيث وضعوا السمك فيها وأخذوا منه في ليلة الأحد ويوم الأحد، فأكلوا وملحوا وباعوا، فكثرت أموالهم. علموا بذلك زماناً في الرواية الأولى بعملهم ذلك قبل أربعين سنة، وفي الرواية الثانية بعملهم ذلك قبل سبعين سنة، ولم يعاقبوا على ذلك. وكانوا يتخففون من العقوبة. فلما لم يعاقبوا وقالوا "إنا نرى السبت لا نحل"، ثم احتل الأبناء بسنة الآباء، فلو أنهم فعلوا ذلك مرة أو مرتين لم يضرهم. فمشى إليهم طوائف من أهل المدينة نحو اثني عشر ألفاً من الذين كرروا صعدة في يوم السبت، وأهل التي كانوا سبعون ألفاً، فنهوهم عن ذلك. فقالوا "يا قومنا إنكم عصيتم ربكم وقالتم سنة نبيكم، فانتهاوا عن هذا العمل قبل أن ينزل بكم العذاب". فلم يتفطنوا، فقال تعالى "فلما عتوا عن ما نهوا عنه"، أي أبوا أن يرجعوا عن استحلال الصيد، أنجينا الذين ينهون عن السوء. الذين استحلوا الصيد قردة خاشعين، فمكتوا بعد ذلك ثلاثة أيام ينظرون إليهم الناس. ثم هلكوا، ولم يتوالدوا، ولم يمكث مسخ فوق ثلاثة أيام. قال مجاهد على ما مر: "خذلان ظاهر الكلام وخلاف الآثار فنفخ هؤلاء مشهور"، وكان اليهود إذا سبوا قيل لهم "يا أخوة القردة والخنازير"، ويخاطبون به في عصر النبي عليه السلام، وليس تحويل الصورة أعظم من إنشاء العنصر. فمن أمن بابتداء الجوهري، فماذا عليه أن يؤمن | 248 أ | من انقلاب السورة، ثم لم يكن ابتداء القردة من هؤلاء، بل كانت قبلهم قردة. وهؤلاء قولوا إلى صورها هل لقبها جزاء على قبح أعمالهم، وماتوا بعد ثلاثة أيام. والقردة التي في الدنيا هي مثل القردة التي كانت قبلهم.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾

[سورة البقرة: 67]

قد ذكر البيضاوي هنا وجه تفكيك القصة وتقديم بعضها على بعض، وذكره المصنف عند قوله. فإذا رأيتم فيها فأخذنا الكلام إلى مجيئه إن شاء الله، والذي يذكره هنا هو أنه لما عدوا الله تعالى ما أنعم على بني إسرائيل من إنزال المن والسلوى ونحو ذلك، وذكرهم ما نزل إياها استمالة، وبعثنا لهم على الاعتراف بنعم الله والانقياد لحكمه والاشتغال بالشكر تلك النعم الجليلة. ثم خوفهم بأن ذكرها نزل بالمعتدين عما حولهم من المصيدة والعقوبة. شرع الآن في تعريش بذكر بعض صالحهم وهو الاستهزاء بالأمر والاستقصاء بالسؤال وترك المسارعة إلى الامتثال، وقيل النفس المحرمة اتباعاً للهوى. ثم نسبة إلى من هو يرى منه بهتاناً.

وقال ابن الكمال: "لما كان جواب سؤال لا ابتداء خطاب لم يناسب التصدير بالنداء"،²⁴⁷¹ فلم يقل "يا قومي" كما قال فيما تقدم، قائلاً "فقتله بنو أخيه" الصواب "بنو عمه" في سائر كتب التفاسير، وكما قال بعد ذلك "قتلني فلان وفلان عمه"، ومنهم من لم يجوز السهو على المصنف فغير الكتابة إلى "قتل ابنه" من هو أخيه، إذ يرث الشيخ ويدفعه ما ذكره في أخي القصة، ولم يورث قاتلة بعد ذلك لأنهم لم يقبلوا المورث فقتل ليورثوه للابن، ويكون قتل الابن بعد موت الشيخ، ورُد بأنه لا معنى لذكر الشيخ عنايةً أيضاً. فأصبحت القصة أنه كان رجلاً مرسلًا، قتله بنو عمه لبييت، وهو قد يقال لعل ذكر الشيخ لكون المقتول مشهوراً بأنه ابن الشيخ بأن يكون له دون الابن، وقيل المعنى قتل ابن الشيخ بنواحي الشيخ ديارث الشيخة إذا مات ويدفعه الموروث قاتل بعد ذلك، وأنهم جاؤوا يطالبون بدينه، وفي التيسير عمد رجلا من بني إسرائيل إلى ابن عم عم لهما اسمه عامل فقتله فاخذ وقتله، أو لم يعطي من ميراثه شيئاً، وهو الخبر لم يورث قاتل بعد صاحب البقرة.

²⁴⁷¹ تفسير ابن كمال باشا، (246/1).

وفي العالم كان في بني إسرائيل رجل غني له ابن عم ثقيل لا وارث له. فلما اطال عليه موته، قتله ليرثه. وكذلك في الوسيط على أن فاتفقوا على أن القاتل ابن عم المقتول والاختلاف أنما كان ابن عمي واحد وابن عم مع ما في حيزها مفعول ثان يأمركم في موضعها يجوز أن يكون نصباً وأن يكون جراً على ما مضى من الخلاف، لأن الأصل على اسقاط حرف الجاز، أي بأن يذبح يجوز أن يقال. ويوافق الخليل هنا على أن موضعها نصب، لأن هذا الفعل يجوز حذف الماء معه. ولو لم يكن الباء نحو أمر تلك الخبر في البقرة ليست للتأنيث، وإنما هي التي تدل على أنها واحدة من جنسه كالبطة والحمامة والد. ويتميز بكم من الأنثى بالصفعة. يقال بقرة انثى، وقيل اسم للأنثى خاصة. ويقال للذكر ثور، وقد فرق العرب بين كثير من ذكر مشاهير الحيوان وانشائها في الاسماء. فقالوا رجل وامرأة وجمل بناقة وثور وبقرة وعير وايتان، وسمي هذا الجنس بذلك لأنه يقرر الأرض ان يشقها بالحرف، ومن بقر بطنه، ومحمد الباقر لشقه العلم، واستدل بالاية على أنها ذكر لأن سعي الحق واثارة الأرض من عمل الثيران.

﴿قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزُوءًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾

[سورة البقرة: 67]

قوله: "أَجْعَلْنَا مَكَانَ هُزُو" ²⁴⁷² إشارة إلى يتعدى إلى مفعولين هما المبتدأ والخبر لجعل وصية فوق المصدر خبراً عن المجاعة، فاحتاج إلى التأويل بحفل مضاف، وهو مكان أو هو أصل التجاوز في المفرد بأن يجعل الهمزة بمعنى المهزوم به تسمية للمفعول به بالمغفر، كما في: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ [المائدة: 96]، أي مصيدة، أو التجاوز في الحكم بأن يجعلوا هزواً مجسماً، وقال ابن الكمال أي "أَجْعَلْنَا نَفْسَ الْهُزُو؟! للمبالغة وَفَرَطِ الاستهزاء، أو: أَهْلُ هُزُو؟ أو: مَكَانَ هُزُو؟ أو: مهزوءاً بنا؟ للاختصار والإيجاز. وأما كون المفعول الأول جماعة فلا دخل له في اقتضاء التأويل بالحذف، أو التجوُّز في المفرد أو الحكم؛ لأن ما أصله المصدر يجوز أن يكون خبراً عن الاثنين وعن

²⁴⁷² الزمخشري، الكشاف، (148/1).

الجماعة؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 16]، وقوله: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [المتحنة: 10]، فكيف بالمصدر؟²⁴⁷³.

وأنت خبير، بأن المراد بالمؤول أنه يحتاج إلى التأويل لأنه حمل المصدر على الغير، لكن عبر بالجماعة موافقة للواقع وإخراجاً لما قدمه في التأويل على وفق ذلك، وما ذكر مبالغة والاختصار يتوجه على كلامه أيضاً.

وقيل: | 248 ب | قالوا ذلك استبعاداً لما قاله واستخفاً به، يعني أنهم لما طلبوا منه عليه السلام تعيين القاتل، فأمرهم عليه السلام بالذبح، لم يعرفوا المناسبة وظنوا أنهم يمازحهم. فإنه يحتمل أنه عليه السلام أمرهم به ولم يعلمهم أنهم لما طلبوا منه عليه السلام أن يذبحوها وضربوا القتل ببعضها يصير حياً ويبين قاتله. ويحتمل أنه عليه السلام بين لهم ذلك، إلا أنهم تعجبوا، هو أنه كيف يحیی بأن يضرب ببعض البقرة، فحملوه على الاستهزاء، وضمير المجرور في قوله: "واستخفاً به" راجع إلى موسى عليه السلام أو ما قاله على التقديرين. الاستخفاف كفر، ولذلك قيل إنهم كفروا به لأنهم سموه "صافح"، ومن سمى رسوله هادئاً لأنهم سموه هادئاً، ومن سمى رسولاً هادئاً، ولأنهم كذبوه فيما أخبر عن الله. وبعضهم منع كونه كفراً لأنهم ظنوا أنه عليه السلام يداعبهم، والمداعبة على الأنبياء جائزة، أو لأنهم زعموا أن ذلك مجازاة لهم على عصيانهم. أو لأن معنى قولهم: "ما أعجب هذا الجواب" كأنك تستهزئ، إلا أنهم حققوا عليه الاستهزاء. وقال "قد نستسرهم" قرأ إسماعيل بسكون الراء مع الهمز، فأشار إلى أن قراءة الباقيين غير حفص بضميتين مع الهمزتين على الأصل، فالتسكين تخفيف، أو هو أصل أيضاً للتخفيف والتثقيل. لغتان في كل ثلاث، في كل ثلاثين أوله مضموم. ومن أسكن قراءة قرأها مع الهمز وصلاً وبالواو وقفاً اتباعاً لرسم المصحف، ولذلك لم يبدلها في جزء أو إحالة الوقت، لأنه لم ترسم فيه، والإقراء حفصة مع الواو في الحاليين كأنه أبدل الهمزة تحقيقاً وهو مطرد في كل همزة مفتوحة ملموم ما قبلها. قوله "لأن الهمزة في مثل

²⁴⁷³ تفسير ابن كمال باشا، (210/1-211).

هذا من باب الجهل " أي في مقام التبليغ والإرشاد، والجواب عما رُفِع إليه من القضية بخلاف مقام الاحتقار والتهم، نبشرهم بهم.

وقال قدس سره حاصله أنه عليه السلام كان على عدم ما سئلوا إليه، بأنه لو صدر منهم جزء لكان جاهلاً أو اللازم به. والمطلوب مثله آخر، أخرج ذلك بالاستعاذة مخرجاً منكراً مستطوع وما بعنف، وما في قوله من "الجاهلين" حيث لم يقل "جاهلاً" أو "الجهل". الاعتقاد الغير مطابق وهو مقتضى العلم. لا معنى كان ووافق ابن كمال أن مر جعل الجهل ههنا إلى عدم العلم بمقتضى المقام. ولا حاجة إلى ضربه إلى معنى ولعل مراده قدس سره ليس صرفه عند عنده إليه بل إشعار بأن الهزء لائح عنه، ولذلك دلت دلالة على أن الاستهزاء من الكبائر العظام، وأنه ضرب من الجهل، وبما قدرنا يظهر لك ضعف ما قيل في تقرير الكناية من أنه من السبب لينقل منه إلى الازمة، الذي هو الاستعاذة، يتفرع عليه، أو أنه نفع نفسه، أو لا يكون داخلاً في زمرة الجاهلين، فيكون جهله الذي به أقوم في الانتخاب.

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ، قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾

[سورة البقرة: 68]

قوله: "ما هي؟ سؤال على حالها وصفتها"²⁴⁷⁴ لأن ما يكون سؤالاً عن مدلول هذا الاسم أو حقيقة المسمى أو الصفة، مثل ما وزيد، وجوابه "الفاضل" أو "الكريم" أو نحو ذلك، سيجيء في مواضع من هذا الكتاب، وصرح به في المفتاح، حيث قال: "سُئِلَ بِمَا عَنِ الْجِنْسِ؟" فَيُقَالُ: "مَا عِنْدَكَ إِيَّاهُ أَيُّ أَجْنَاسِ الْأَشْيَاءِ عِنْدَكَ؟" وجوابه: "أَهْ كِتَابٌ" أو نحوه، أو عن الوصف يُقَالُ: "ما زيد" وجوابه "كريم". والأولاني معلوم هنا، فتعين ثالث وجه سؤالهم، إِنَّهُمْ سَمِعُوا لِلْبَقَرَةِ صِفَةً لَيْسَ مِنْ شَأْنِهَا جِنْسُ الْبَقَرَةِ، عَلَى أَنْ تَحْيِيَ الْمَوْتَى، وَضَرْبَ وَضَرْبَ بَعْضُهَا، فَتَعْجَبُوا أَوْ سَأَلُوا عَنْ حَالِهَا وَصِفَتِهَا. أما إذا أريد بقرة معينة، على ما صوروا، إلى البعض تظاهر لأن

²⁴⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، (148/1).

وطلبوا بيان للجمل. وإذا ما أريد بقرة من جنس البقرة، على ما اختاره المصنف، فللمكان التعجب وتوهم أن مثل هذه البقرة لا يكون إلا معينة. أو كلمة ما أن يكونوا سؤالاً عن مدلول الأثم. وأن السؤال عن الصفة، أما يكون بكيف، أو أي، أن ما هنا اقيمت مقامه كيف؟ أو أوتي إيماءً إلى هذه البقرة، كأنها نوع أو فرد مخصوص لها، أوصاف خارجة عن ما عليه جنس البقرة عليه كلام البيضاوي. وما استفهامي في محل الرفع بالابتداء تقديره: أي شيء هي، والجملة في م للنفس يبين. وإنما أريد أنه يقال يقول كي لا يتوهم، أنما ذكر قول موسى، وقد روعي ذلك في مواضع وتكرير اسمها التقرير المعني المراد دفعا لاحتمال أن يراد جنس آخر لغرابة ما ذكر من الأجسام الأجناس، كما إلى وهم السائلين. قوله: "والفاضل المسنة الكبيرة والهرمة من أنس الرجل"، أي كبر. قوله: "خفاق بالضم ومهربة بالفتح اسمه"، أمه، وكانت سوداء حبشية مهجوة. ويصف ما أعطاه الليق بالهرم والهزال والفارض اسم للمسنة. ولذلك لم تؤت بالتاء وأنت وان تساق وتقام. قوله: "لأنها فرضت"، ساقها، أي قطعتها، أو لأنها | 249 أ | تقطع الأرض، أو لأن فرضية البقر تبيعه مسنة، والتبيع يجوز في حال دون حال. والمسنة يصح بدلها في كل حال، والتبيع والتبيعة من البقر هي التي طعنت في الثانية، والمسن والمسنة من البقرة ما طعنت في الثالثة. وما يؤخذ في الصدقة من النعم يسمى فريضة، فسمي ما يصح بدلها في كون البقرة في كل حال فارضا لهذا. وقوله: "والبكر الفتية ومن البكرة لأول النهار والباكورة لأول الفاكهة" ولا نافية، وفارض صفة لبقر واعتراض بلا بينهما نحو "مررت برجل لا طويل ولا قصير" ويجوز أن يكون خبر محذوف أي: "لا هي فارض ولا بكر" مثله، وكررت "لا" لأنها متى وقعت قبل خبرا ونعت أو حال وجب تكريرها. تقول: "زيد لا قائم ولا قاعد" ومررت "لا" برجل لا طائل ولا قصير، ومررت به لا ضاحكاً.

﴿عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾

[سورة البقرة: 68]

قوله: "العوان النصف"²⁴⁷⁵ وهو المتوسط بين شيئين لا صغير ولا كبير، بين الفخذ والبكر، وعن ابن عباس "عوان" بين الصغيرة والكبيرة، وهي أقوى ما يكون من البقر وأحسن ما يكون، وقال مجاهد: "عوان" أي وسط. وقد ولدت بطنًا أو بط، و "اعوان" صفة لبقرة. ويجوز أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف، بل هو أجود فيه، أي هي عوان. وقال الطرمخ بن كعب: أعهد من قدم ومتن لدى، لا أمانة غير طون حسان. مواضع النقد الاعالي غراس الوجه صامتة، بدين طوال مسل، اعناق الهوادي نواعم بين ابكار وعون، ليت شعر الطعائن جمع طع، وهي المرأة ما دامت في الهودج، وقوله "غير خوف" أي من غيري خوف خائنة وحسان بعد الخبر، لقوله "من" وكذا "عراث" و "طوال" و "نواعم." و "النقو" جمع "نقبا"، والمراد بها اللون والوجه، و "الاعالي" صفة ومواضع بها فوق المنكبين لما جرت السعادة بانكشافه وظهوره للشمس، فإذا أحسنت تلك الاعالي مع ظهورها للشمس فغيرها أولى. و "غرف الوشاح" كناية عن البهائم، أي دقيقة الحصر والبدن جمع "ضرة" وهي كل خلقة من سواره خلخال ونحوها، و "صمت الخلخال" كناية عنه، سمن الساق والمشي بكسر الميم وفتح الشين سطر العنق، من سالة الثوب، خيطته خياطة حقيقية وطوله كناية عن طول العنق، عمائم أينة ناعمة ونعائم أي كرائم لينة جمع "ناعمة" و "الهوادي" أوائل الوحش لأنها تهديها إلى المقصد، أرادت تشبيه أعناقهن باعناق الضبا.

قوله: "كما جعلوا"²⁴⁷⁶ فعل ثاني يعني يجوز أن يكتب ان باسم الإشارة عن أشياء كثيرة باعتبار كونها في تأويل ما ذكر وما تقدم، كما يُكنى عن أفعال متعددة سابقة بلفظة "فعل". وقد أسماهما في مثال واحد، وقد يقع من ثلث الفم، لكنه في اسم الإشارة أكثر وأشهر جعل من الضمير متفرعاً عليه لا في ذلك. ولهذا قال: "رؤية أردت ذاك وارد بلفظه تلك على عادة العرب تحقيراً وتنبهياً وقد مر معنا البيت". وقوله "هو الذي حث منه"، أي

²⁴⁷⁵ الزمخشري، الكشاف، (148/1).

²⁴⁷⁶ الزمخشري، الكشاف، (148/1).

من وضع اسم الإشارة مع أفراده موضعاً متعدداً، ومع تذكيرهم المؤنث، ومن هذا "ومن هذه" شائبة ببعض مثلي هذه من عطفه، وحري من نشاطه، ولما في ذلك من بعض الخفاء، قيل معناه الذي حث هذا الكلام من رؤيتي وهو تفسير الضمير باسم الإشارة والموصولات وجمعها ليس على قانون أسماء الأجناس بأن يلحق باختتامها "الف" ونون، بل صيغ مخصوصة. وكثرة تأنيثها ليس بالحقائق، فيجوز فيها ما لم يجوز في أسماء الأجناس. ويراد بالمفرد منها ما يراد بالتكنية والجمع، وبالمذكر ما يراد بالمؤنث. ولهذا جاز التعبير بلفظ "الذي" عن الجمع، وإن كان بتاء كما سبق.

وأفاد ابن الكمال: "ولم يقل: بين تينك، ترجيحاً لما في عبارة (ذلك) من الفخامة على ما في (تينك) من الجنس مع بين"،²⁴⁷⁷ وفيه رد للمصنف حيث أوهم كلامه أن في العدول إلى ذلك على تأويل ما سلك، فإن مبناه الغفلة على أن العدول في الحقيقة عن دينك، لا عن الفرد والبكر.

﴿فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾

[سورة البقرة: 68]

قوله: "أي ما تؤمرونه"²⁴⁷⁸ على أن يكون ما موصولاً ويكون العائد إليها محذوفاً. وفعل الأمر في الأصل يتعدى إلى مفعولين، الأول منهما بنفسه إلى الثاني بواسطة الباء، فرقاً بين المأمول والمأمول به، إلا أنه قد شاع حرف الباء الجارة في هذا الفعل وتعديته به نحو "أمرته" كذا حتى التحق بالأفعال المتعدية إلى اثنين بنفسه، فلذلك لم يلتفت المصنف والاعتبار حذف الجاري، ولا إلى تقديره على اعتبار حذف الضمير المنصوب وحده، فجعل قوله تعالى: "يؤمرون" في تقدير "يؤمرون به" هو المعنى دون التقدير. ولو روعي أصل استعماله لجوعي لا تقديره ما يؤمن به ولا على حذف الجار والضمير المجزور | 249 ب | أو حذف الجاري أولاً واتسع في تعدية الفعل إلى الضمير بلا وساطة، ثم حذف الضمير، وذلك كما في قوله "أمرتك الخير فافعل ما أمرت به". تقديره كذلك ذا

²⁴⁷⁷ تفسير ابن كمال باشا، (212/1).

²⁴⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (150/1).

مال وذا نسب، فقلوه "ذا مال" أي أبل وماشية، والنسب المال الأصيل صامتًا كان أو ناطقًا. قلوه "أو أمركم" بمعنى مأموركم على أن يكون ما مصدري. ويكون الفعل الأول بالمصدر بمعنى المفعول أي المأمور به، وهو قليل جدًا وإنما الكثير الشائع أن صفات المصدر بمعنى المفعول وكون الفعل الكائن في تأويل المصدر بمعنى المفعول قليل جدًا وهذا تحديد للأمر وتأکید وتنبيه على ترك التعليق والمسارة إلى الامتثال. ولكن يجد حيث أعادوا السؤال واستدل به على أن يقتضي الوجوب، وأنه للفور لأنه تعالى نبههم على التأخير بقلوه "وما كادوا يفعلون"، وعرض لأنه لم يعنفهم على التأخير والمراجعة في الخطاب فدل على التراخي، وفي الآية إشارة إلى ذبح بقرة النف بذبحها حيث إن في ذلك حياة القلب الروحاني، وهذا هو الجهاد الأكبر، وبقلوه "موتوا قبل أن تموتوا" قالوا "أتستهزئون؟" يناني في ذبح النفس؟ يناني ذلك وليس هذا من شأن كل ذي همة دينه. قال: "أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين الذين يظنون أن ذبح بقرة النفس أمر هين واستقل له كل تابع الهوى أو عائد الدنيا." قالوا: "ادع لنا أنه بقرة نفس يصلح للذبح بسيف الصدق." فأشار إلى بقرة نفح. لا فارض في سن الشيخوخة متعجزا عن سلوك الطريق، لضعف المسبب وخلل القوى النفس وخلل القوى النفسانية، كما قيل التصوف بعد بارد، ولا بكبر في سن الشباب، فإنه يستهويه سكرة عوان بين ذلك، عند كمال الفعل في الكهولة بين ضعف الشيخوخة وسكر الشباب، كقلوه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [الأحقاف: 15]، ﴿فَأَفْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾ [البقرة: 68]، فإنكم إذا تقربت إلى الله بما أمرتم، فإن الله يتقرب إليكم بما وعدتم، وإنه لا يضيع أجر من أحسن عملا في الشيب والشباب، ولأجل الامتثال أو عنده حسن المآب.

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا﴾

[سورة البقرة: 69]

قوله: "الفقوع أشد ما يكون من الصفرة"²⁴⁷⁹ عبارة البيضاوي: "نصوع الصفرة"،²⁴⁸⁰ ولذلك تذكر به معنى خلوه وشدها. فإن الناصع الخالص عن كل شيء يُقال أبيض ناصع وأصفر ناصع، ويكون الفقوع منبثاً عن النصوع، والخلوص يؤكد الصفرة بما من معنى الشدة والقوة ما ليست في الصفات. ولم يُرَعوا به تأكيد صناعي له، بل إنه وفق صناعي له. وقوله: "أصفر فاقع ورأس الوارث الشديد الصفرة من الورث". يثبت أصفراً يصنع به، وكذا كل ما وقع في التأكيد معناه الشدة في ذلك اللون. والحنك كأنه حنك واللهق أصله المعان. استعمل في البياض المشتق. كأنه درج عليه الحمرة أي ذر المد في الأصل الشديد يوصف به الخضرة لأنه كما لها والأورق من الأبل ما لونه لون الرمادي والزمكة ورقة في سواد وخطبان منسوب إلى خطبان وهو الحنظل إذا صارت فيه خطوط اخضر. والرد أن الزعف والردان الزعفران. قوله: "فلم يقع توكيلا الصفراء" وبما يؤمن وبما يوهم أن المراد هو التوكيد الصناعي. لكن الظاهر، مثل "أفضل فاقع" و"صفراء فاقعة"، من باب الصفة للتأكيد. فوجه السؤال هنا أنه لم يقع صفة مؤكدة، بل خبرا مقدما على المبتدأ. فأجاب بأنه صفة شبابية مثل "زيد أبوه قائم". جاء ولونها فاعل الاهتداء لما فيه من مخالفة الأصل بلا داع، فإن الأصل أن يكون ما بعد الصفات المشتقة فعلا لها، فلا يعدل عنه بلا داع. أسباب التقديم فيكون "صفراء فاقعة" و"صف فاقع" لونها سواء في كونها من باب الوصف للتأكيد، وإن كان الثاني أكد من جهة أن جعل الفقوع الذي هو من الصفات الأفضل صفة الصفرة بناء على أن لون الصفراء في الواقع والصفرة، وإن لم يرد باللفظ إلا مدلوله، أعني مطلق اللون، وبهذا الاعتبار من قبيلة جد جده وجن جنونه.

قال الشاعر جنونك مجنون ولست بواجد طبيبا يداوي من جنون جنوني.

²⁴⁷⁹ الزمخشري، الكشاف، (150/1).

²⁴⁸⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (86/1).

وهذا معنى قوله "اللون"؛ اسم للهيئة، وعلى الصفاة يقع. إذا كانت الهيئة التي أُطلق عليها الاسم هنا هي الصف، فصار المعنى "شديد الصفرة"، صفرتها لما. إذ أن "فاقع" عبارة عن شديد الصفرة، ووجه المبالغة هو أن صفة الشيء كأنها صارت من الكمال، بحيث صرت إلى صفاته، التي من جملتها ذلك. كما أن جنونه ازداد حتى سرى إلى صفاته، حتى الج، وهو من باب الاسناد المجازي. وهنا ازداد سفرته حتى صرت إلى صفاته |250 أ| حتى "الجنون" الصفرة قيل فيجعل لوئها فاعلاً لـ "فاقع" نظراً بناء على ما نقله بعضهم من أن هذه التوابع للألوان لا تُعمل عمل الأفعال. فإذا قيل: لما لا يجوز أن يكون العمل "قفراؤك" ما في قول "مررت برجل أصفر فاقع لونه؟" فإن لونه مرفوع بـ "أصفر" لا بـ "فاقع". والجواب: أنه لا يجوز هنا من جهة أخرى، وذلك لأن "الصفراء" مؤنث اللفظ، فلو كان رافعاً لقيل: "أصفر لوئها"، كما تقول: "مررت بامرأة أصفر لوئها". ولا يجوز "صف لوئها"، لأن الصفة كالفعل، إلا إن يُقال: إنه لما أُضيف إلى مؤنث اكتسب منه التأنيث، فعمل معاملة ومعاملته. وعن ابن عباس: كانت "صفراء الكل" حتى القرن والطلق، وقيل: كان إطلاقها وقرتها من ذهب لصفاء لوئها.

﴿تَسْرُ النَّاطِرِينَ﴾

[سورة البقرة: 69]

ترون هذه البقرة من نظر إليها ومعجبه، ونوح قلبه لتمام خلقها ولطافة شكلها وحسن لوئها ولون قروئها وإطلاقها. قوله عند حصول نفع أو توقعه أو دفع براء، وتوقع الدفع، ولا بد من هذه الزيادة ليشمل. وقيل السر لذة وانسراح مستبطل في الصدر لا يرى له أثر في ظاهر البشرة، ولذلك قيل: من السر يعني سميت اللذة النطة لشروبه كونها شراً في القلب والسرور وهو الخالص المنكتم جره، أي أثره في ظاهر البصرة، وهما يستعملان في الحمود. وأما الفرح فما يورث الشر، ولذلك كثيراً ما يذم، قال الله تعالى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [القصص: 76] بالحياة الدنيا، فالسرور والحياة ما يكونان عن القوة، والفرح ما يكون عن القوة الشهوية. قوله لقوله: ﴿تَسْرُ النَّاطِرِينَ﴾ [البقرة: 69]، الظاهر أنه ليس من كلام علي رضي الله عنه بل تعليل لما روى عنه.

ولعل تخصيص الفعل لما إن الصفرة مذمومة في غيره، والجملته في محل الرفع على أنها صفة لبقرة أيضاً ويجوز أن يكون لوئها مبتدأ وتسرع خبره، وإنما إذا فالفعل لاكتسابه بالإضافة معنى التأنيث أو لأن المراد باللون هنا الصفرة وهي مؤنثة فحمل على المعنى، وهنا لطائف على أنه إلى ففالق باسـم الفاعل الذي يقتضي الدوام والاستمرار الماضي والاستقبال، واتى في نثر بصيغة المضارع الذي يقتضي التجدد والحدوث بخلاف الماضي وايلاف الناظرين بصيغة الجمع المجلى بالالف واللام ليعم كل ناظر منفردين كانوا أو مجتمعين. قوله عن الحسن البصري: "صفراء فاقع لوئها سوداء شديدة السواد"

ولما كان هذا التأويل بعيداً بحسب الظاهر، ذكر البيضاوي له وجهين، الأول أن الصفرة من مقومات من مقدمات السواد، فإن الصفرة يترقى من الضعف إلى القوة إلى أن صارت سوداء قوية، فعلى هذا يكون لفظ ههنا مجازاً من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، الثاني ما ذكره المصنف أيضاً بقوله "ولعله مستعار"، يعني قد جاز في الأبل أن يقال: ناقة صفراء فاقعة بمعنى سوداء شديدة السواد، واشتهر هذا الاستعمال في فتاة الأبل حتى صار بمنزلة الحقيقة فيها، فاستعير من لفظ "صفراء" لصفة البقرة وسوادها، ولجعل سارة من جهة البريق ولمعان أثر السفرة، وإن كان السواد في نفسه مما يورث الهم، والحاصل له سوادٌ خالصٌ له أثرٌ خاص يستدعي سرور الناظرين، ولا ينافيه كما ظن.

وأما نظر البيضاوي بأن الصفة بهذا المعنى لا يؤكد بالوقوع، فمدفوع بأنه مما شبه الترشح للاستعارة المذكورة، قوله: "تلك جبل" جملة اسمية، وهذه في موضع نصب حال من المشار إليه، وهو قبل، فإنه وإن كان خبراً لكنه في المعنى مفعول لمدلول "تلك"، أي أشير إليها في حول كونها حاصلة من الممدوح، كما في هذه "بالي شيخ والركاب الأبل"، الذي يثار عليها لا واحد من لفظه، وإنما واحده الرحلات الراحلة، والتشبيه بالزبيب، أعلم على الوصف بالسواد لكونه هو الغالب في هذا الجنس، وكون البعض من الزبيب أصفراً وأحمر لا يرفع ذلك فاولاً على

"صفر" بقرينة التشبيه وحمل الصفة على الوصل بالصفرة وجعله كالزبيب خبراً عن الأولاد بمعنى أنها صفراء احتمال بعيد، ولا يحصل إلا بالعاطف، أي أولادها كالأستشهاد واضح.

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا﴾

[سورة البقرة: 70]

قوله: "تكرير للسؤال"²⁴⁸¹ بمعنى أنه يُفهم من جهة كونه سؤالاً عن حالها ووصفها، وإلا فهذا سؤال عن حال البقر الموصوفة بالوصف الأول، وطلب لزيادة البيان والإشارة إليه بقوله | 250 ب | واستكشاف زائد، وقيل إن البقرة تشابه علينا اعتذاراً عنه، أي عن تكرير السؤال والاستكشاف.

وقال ابن الكمال: "ولما أرادوا التَّعيين الزائد على التعيين بالعوارض المشتركة، سألوا ب (ما هي)، فكأنهم طلبوا ما في منزلة الذاتي المميّز من الأوصاف المخصوصة بشخصٍ معيّن"²⁴⁸² وإنما لم يقل "إن البقرة تشابه"، فلم يرد تشابه المعهود، بل أريد الأوصاف المذكورة وصدقت على جماعة من الجنس المذكور فأشكل علينا الأمر للتشابه والتشارك في تلك الأوصاف.

قوله "لو اعترضوا"، فإن من عترض الشيء، أخذت من عرضه وجانبه، وفي الحديث دلالة على منع السؤال عما ليس محلاً للسؤال، فإن سؤالهم كان كذلك، وأما سؤال عمر رضي الله عنه في شأن الخمر، فإنما كان للاستكشاف والاستكشاف حيث شاهد كثرة الفساد والمنع في حال السكر عن الصلاة وبالشامة، وهو محمد بن علي بن الحسين المعروف بالباقل لتبقره في العلوم، أي تبحره وتوسعه. ولا يخفى حسن العدول في هذا المقام عن لقبه المشهور، وإنما جاء بتشابه بالتذكير نظراً إلى اللفظ، وإن كان البقر اسماً لجماعة البقر بل رعايتها.

وذكر قدس سره قراءة الأباقيز والبواقيز. وأربع عشرة قرأت في الفعل تشابه للقاعة ويشابه بالباء انحنائية وتشابه بالباء الفوقانية وتشابه بحذا حدي القائمين للتحقيق وتشابه بالادغام التاء في السين على أي بالياء

²⁴⁸¹ الزمخشري، الكشف، (151/1).

²⁴⁸² تفسير ابن كمال باشا، (214/1).

التحتانية أصله تشابه بالادغام أيضا لكن على التأنيث بالتاء أه فائت أصله يتشابه فظهر أن قوله بطرح التاء وادغامها على التذكير والتأنيث إشارة إلى ثلاث لأن طرح التاء لابد ان يكون بالتحقيق التأنيث وهي الرابعة وادغام التاء على التفكير هي الخامسة وعلى التأنيث هي السادسة وتشابه على وزن تفاعلت وتشابحت بتشديد السين وتوجيهها مثل لان التاء في هذا الباب لا تدغم إلا في المضارع ورويها هنا قراءة أخرى لم يذكره قد سره وهي تشابه بتشديد الشين لكن بطرح التاء من الآخر. فوجهها على أثر، بامكانها أن يكون الأصل أن البقرة تشابحت على سبع مثلا اضغمت الثانية في الشين فتكتب. باء البقرة متصلة بالسين فصار ان البقرة تشابحت او تشابه وتشبه شديد الشين والباء والاصل تشبه اضغمت الثانية في السين وتشبه بالتذكير ماضيا وتشابه ومتشابه ومتشبه ومتشبهة على وزن اسم الفاعل الاوليان من تشابه والاخرين من تشبه وتفكير هذه الالفاظ وتأنيثها مع استنادها إلى ضمير وهو جمع بقرة جائز لان لها اسم جنس قال تعالى: ﴿أَعْجَازُ نَحْلِ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة: 7]، وقال سيبويه كل جمع حروفه اقل من حروف واحد جاز تذكيره مثل بقر ونخل وسبحانه وقيل ترك النظر إلى لفظ الجمع والتأنيث نظرا إلى لفظ الجماعة.

﴿وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾

[سورة البقرة: 70]

قوله: "لو لم يستثنوا لما بينت.. إلى البقرة"²⁴⁸³ و كلمة "إن شاء الله" تُسمى استثناءً لصرف الكلام عن

الجزم والثبوت في الحال بما لا يعلمه الإنسان إلا الله.

وقد قيل: إن التغيير في صيغتها ليس ظاهراً، لكن وجه التغيير غير ظاهر إلا إذا كان كناية عن المبالغة في التأييد، والمعنى هو الدوام إلى الأبد، وفيه حث على الاستثناء. قوله "أو إلى" يؤيد الأول وتأييد الثاني ما روي عن ابن عباس أنه قال: "لولا أنهم استثنوا ما أطلعوا"، لكن يمكن أن يكون الارتداء إليه عبارة عن الارتداء إليها، لأن

²⁴⁸³ الزمخشري، الكشاف، (151/1).

الارتداء إليه لازم للارتداء إليها، والاهتداء إليه لازم للاهتداء إليها، فذكر اللازم لينتقل منه إلى الملزوم، وقوله "إن شاء الله" شرط حذف جوابه لدلالة أن "إن" في حيز الشرط عليه، والتقدير أنه "إن شاء الله" هذا بيننا لاهتدينا، ولكنهم أخرجوا هذا الجواب المعلق بالشرط في صورة جملة اسمية مؤكدة بحذف بحرفي التأكيد مبالغة في طلب الهداية، واعترضوا بالشرط اهتماماً بمشيئة الله واستعانة وتقويماً للأمر إليه واعترافاً بقدرته.

وذكر قدس سره أصحاب الأصحاب على أن الحوادث بإرادة الله تعالى، وأن الأمر قد ينفك عن الإرادة، وإلا لم يكن للشرط بعد الأمر معنى تقريراً. الأول يعلق الابتداء بالمشيئة، وإن صدر عن قوم موسى إلا أن الحديث المذكور قرره، فدل على أنه إنما يحت بها، وأن وإذا توفق حصوله بما توقف حصول سائر الحوادث بها أيضاً لعدم المرجح، وبه سقط ما قيل ان دلالة على أن مراده تعالى واقع، وأما أن الواقع ليس الأمر ليس إلا مراده، فلا تفرض له | 251 أ | والعجب أن قوم موسى، مع غلطهم في الإيمان، وقلة عقولهم، عرفوا أنها مهمة، والمعتزلة يقولون: "قد شاء الله من كل المكلفين الصلاح، وأكثرهم شأؤوا خلاف ذلك، فكان ما شاءوا، وإلا ما شاء الله". نعوذ بالله من الجهل بصفات الله وتقرير الثاني: لو كان الأمر بذبح البقرة المتوقف على الاهتداء إليها عين الاهتداء، لم يكن لتعليق الابتداء بالمشيئة وجه، لأن الأمر متحقق، ولو كان عين الإرادة، لكانت الإرادة أيضاً منجزة، فلا يصح تعليق الاهتداء بها بكلمة "ان"، لأنها سواء دخلت على المضارع أو الماضي.

وقال ابن الكمال: "ولا متمسك فيه لأصحابنا على أن الحوادث بإرادة الله تعالى؛ لأن دلالة على أن مراده تعالى واقع، وأما أن الواقع ليس إلا مراده فلا تعرض له، ولا على أن الأمر قد ينفك عن الإرادة؛ لأن محل الخلاف الأمر التكليفي، وهذا الأمر للإرشاد على ما يرشد إليه قولهم: ﴿اتَّخِذْنَا هُزُؤًا﴾ ولا خلاف فيه".²⁴⁸⁴

وأنت خبير بأن تكليفي كله لما التبس عليهم استرشدوا إلى طريق معرفة ما به كلفوا وأمروا. وهذا، مع وضوحه، يثير العجب من خفائه على اعتراض ذلك الفاضل وأمثاله واحتجاج المعتزلة والكرامية على حدوث

²⁴⁸⁴ تفسير ابن كمال باشا، (216/1).

الإرادة، وذلك من وجهين: الأول، أن كلمة "ان" إنما تُستخدم على ما يحدث في المستقبل. والثاني، أنه تعالى قادر على حصول الاهتداء، فلما لم يكن حصول الاهتداء أزلياً، وجب ألا تكون مشيئة الاهتداء أزلية، وحاصل ما ذكره من الجواب أن اللازم من التعليق حدوث التعلق، وحدوثه لا ينافي أزلية النفس الإرادة، وإنما قلنا أن اللازم ذلك لأن حصول ذلك الاهتداء ليس بمعلق على حصول نفس المشيئة، بل هو معلق على تعلق المشابه به، وقد يقال التعلق أيضاً قديم والحادث ظهوره.

﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ﴾

[سورة البقرة: 71]

قوله: "لم تذلل للكراب وإثارة الأرض"²⁴⁸⁵ اشار بلام التعليل إلى أن منشأ ابدلة هاتان الصفتان وعبرة البيضاوي للكراب وسقي الأرض، وهو أحسن كما لا يخفى. يقال ذاته ذلول بين بينة الذل بالكسر وهو خلاف الصعوبة، وهو بناء مبالغة وفعل إذا كان وفقاً لم يدخله الهاء كصبور وشكور ورجل ذليل بين الذل بالضم وركوب الأرض في هذا الحرث وكذا إثارتها، ومنه إثار الأرض بالحرث والزراعة في الحديث. أي: سيروا القرآن فإن فيه علم الأولين والآخرين، وفي رواية: من أراد العلم فليثور القرآن، ولازمه يثور ثورا. وجملة القول: إن البقرة لا تكون بها نقص، فإن الدلول بالعمل لكونها تثير الأرض وتسقي الحرف لا بد أن يظهر بها النقص. قوله: ولا الأولى للنفي كان ينبغي أن يبين ما هي عليه.

وقد أشار إلى أنها بمعنى غير، فكأنها اسم على ما صرح به السخاوي، لكن لكونها في صورة الحرف، ظهر اعرابها فيما بعد، ويحتمل أن يكون حرفاً كما يجعل "يخفى غيرك" مثله، لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا، مع أنه لا قائلاً باسميتها. أما الثانية فحذف زيد للتأكيد النفي، وللتأكيد لا ينافي الزيادة، كما مضى على أنه يفيد التصليح بعموم النفي أو بدونها، ربما اللفظ على نفي الاجتماع، ولهذا سُميت "لا" المذكورة للنفي. وصرح بأن

²⁴⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، (151/1).

الفعلين صفتان للذلّول، إشارةً إلى لكونه صفةً للمنفى، فيصح في العطف عليه "لا" المزيد لتأكيد النفي، وفيه دفع، وذهب إليه البعض من كون "نثير" تثير نصباً على الحال من "بقرة"، مع أنها نكرة.

وقد يُقال إنها وصفت بلا ذلول فيخصص فساغ اتیان الحال منها، أو هي حال من الضمير المستكن في "ذلّول" تقديره، لا يظل حال إثارتها. قوله: "من أسقى في السحر سفينة سفينة والسنة لمشيئته وأرضه"، وفي الصحيح بينما رجل تسوق بقرة قد حمل عليها التفتت اليه البقرة، فقالت: "إني لم أخلق لهذا ولكن إني خلقت للحرف"، فقال الناس: "الله! بقرة تتكلم"، فقال رسول الله: "إني أنا وأبو بكر وعمر"، يعني أصدق بما أخبرني ملك من تلك البقرة وإن كان خارجاً عن العادة، وكذا أبو بكر وعمر يقولون: إيمانها لما أخبرت في الحديث. وفي الحديث تنبيه على أن استعمال كل شيء لما خلُق له على مقتضى الحكمة.

﴿مُسْلَمَةٌ لَا شَيْءَ فِيهَا﴾

[سورة البقرة: 71]

قوله: "أَوْ مَعْبَرٍ الظَّهْرِ"²⁴⁸⁶ من أعبرت الغنم تركت حزها سنة، واعبر البعير ترك الدبر على ظهرها. يُنبأ بدفع أفعاله من السيف الوليمة والبردعة سُميت بها لأنها تلي الجلد، يعني أنها نبات على ظهره لكثرة الوبر، وترك اشباع في ربه للضرورة، وما صح صاحبه أي ما قصد سفر حتى يحتاج إلى وبره. قوله: "أو مخلصه اللون"، قال الإمام: وهذا الوجه ضعيف، والآ كان قوله "لا الشبه فيها" تكراراً غير مقيد، ولم يتعرض البيضاوي بذكر ضعفه، وكأنه لا نسلم كونه من التكرار الغير المفيد من حيث أنه يجوز أن يكرر لبيان أن المراد بالمسلمة المخلصة من الشبه، فإن قوله "مسلمة" خبر مبتدأ محذوف | 251 ب | أي، هي مسلمة ولا شية فيها خبر ثان، أما البيان وصف آخر لها، نحو ما ذكر عبد الله الدستوري، لا علامة فيها بشيئها، أي بعينها، أو لبيان ما هو المراد بالوصف الأولي، وهو أن صفرتها خالصة غير ممتزجة سائر الألوان، فإن الوفي والشية خلط لون بلون. ويقال "وشيت الثورة اشية وشيا

²⁴⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (152/1).

وشية"، فحذفتها لوقوعها بين ياءين وكسرة في المضارع، وحمل ما لم يقع بينها عليه. ومثلها "صلة" و"عدة"، وزنها وهي اللمعة التي يخالف أصل اللون، و"ثور موشي" أي منسوج بلونين أو أكثر، و"موشي القمائم" القوائم أي أبلغها، ومنه "الواشي" النمام لأنه يشي حديثه أن يزيغه ويخلطه بالكذب، وفسر ابن الكمال هذين بغير ما يتعلق باللون، فقال: "لو تعلق باللون لكان حق هذا البيان حينئذ أن تعد السؤال السابق ويذكر في آخر جوابه"²⁴⁸⁷ بعد قوله "صفراء فاقع لوئها تسر الناظرين".

ويمكن دفعه بأنه وإن تعلق باللون، لكن بحسب أن فيه كمال التعيين وزيادة البيان تتممة لما سبق، لما يفيد كمال التعيين، ويقال "فرس ابلق" و"كبش اخرج" و"تيس امرق" و"غراب ابقع" و"ثور اشبه"، كله ذلك بمعنى البلاغية، واعلم أنك قد عرفت أن ذبح البقرة اشارة إلى إثناء النفس الأمانة، فكأنه قيل "ما لون بقرة نفس تصلح للذبح في الجهاد؟"، قال: إنها بقرة صفراء، اشارة إلى صفرة وجوه أرباب الرياضات في طلب المشاهدات "فاقه لوئها"، يعني صفرة زين الأصفر سين تسر الناظرين في وجوههم من أثر السجود. إن البقرة تشابه علينا، اشارة إلى كثرة نشبة الباطلين بزي الطالبين. قال: "فالاهتداء إليهم بمشيئته تعالى"، كما أنه تعالى هدى موسى إلى الخضر، فلولاه لما وجدته، إنها بقرة لا دلول تثير الأرض، اشارة إلى نفس الطالب الصادق التي لا يحتمل الذلة، تثير الحرص في أرض الدنيا لطلب ازدحامه منها، ولا تسقى الحرث حرث الدنيا بماء الوجه عند الخلق، وبماء وجاهته عند الحق، في صرف في حدث الدنيا، فيذهب ماؤه عند الخلق وعند الحق، كقوله: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ [الشورى: 20]، مسلمة لا شية فيها إلى نص مسلمة من أفات صفاتها، مستسلمة لأحكام ربها، ليس فيها طلب غير الله ولا مقصد إلا الله، كما وصفهم الله تعالى، يقال بقوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا﴾ [البقرة: 273].

²⁴⁸⁷ تفسير ابن كمال باشا، (217/1).

﴿قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾

[سورة البقرة: 71]

قوله: "بحقيقة وصف البقرة"²⁴⁸⁸ يعني أن المراد بالحق حقيقة ما تتميز به البقرة التي أمروا بذبحها، وحقيقة البيان للاشتباه إلى الحقيقة لأنها علمت ولا ما هو خلاف الباطل حتى يقال إنهم كفروا به، لأنه يدل على أنهم اعتقدوا بطلان ما جاء به قبل ذلك والآن ما هو حد الزمانين الماضي والمستقبل مبني لتضامهم على الإشارة تقديره هذا الوقت. وقيل: وقرأ الآن يعني عد كل واحد من الألفين على الاستفهام الذي قصد به التقرير والتحقيق، والآن بحذف الهمزة الثانية والفاء حركتهم على اللام وباء بالحق بالتعدية، كأنه قيل "أنا ذكرت الحق" أو للملابسة على أنه في محل النصب حالاً من فاعل جئت أي جئت ملتبساً بالحق. ووفقك الحق ويرى أنه كان في بني إسرائيل صالح له طفل وله عجلة أتى بها إلى غيضة، وقال اللهم إني استودعك هذه لطفلي يكبر، فمات فصارت عوانا. فلما كبر الطفل وكان باراً بوالدته وكان يقسم الليلة، يقيم الليلة يصلي ثلثاً، فإذا أصبح، اضطجع على ظهره فيبيعه في السوق فيتصدق بثلثه ويأكل ثلثه ويعطي ثلثه. ويعطي ثلثه؟ فقالت له يوماً: "إن أباك ورنك عجلة استودعها الله في غيظه، فانطلق وادعوا إله إبراهيم وإسماعيل وإسحاق أن يردها عليك وعلامتها أن تجيء إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها". فلما خرج فإذا هو بابليس صورة راع فقال له: "فاخبره به"، فقال له: "إني راعيها فقد افترسها اسد"، فقال له: "كذبت، فإن أمي فان أمي لم يخبرك ذلك". قال اعزم باله واسماعيل واسحاق. فاقبلت تفيض على عنقها فقالت له اركبني، فقال: "إن أمي لم تأمرني بذلك ولكن قالت خذها"، فقالت: "لو ركبني ما كنت تقدر على إيوائ"، فظهر له ابليس على هيئة شيخ فقال تحمدي عليها فاني ضعيف، فقال: "إن أمي لم تأمرني"، فقال فخذ مني كذا واحملي عليها، فقال: "إن أمي لم تأمرني"، فلم يزل حتى قال: "اعطيك خطوة مثقال من ذهب"، فقال: "إن أمي لم تأمرني"، فقال: "أنت ناقص العقل"، فقال: "هو من عصى ربه وقد أكثرت علي فان كنت أديماً فانصرف، وإن كنت شيطاناً فعليك اللعنة"، فانصرفا خائباً خاسئاً | 252

²⁴⁸⁸ الزمخشري، الكشاف، (1/152).

أ | فسار فبعث الله ملكًا ليخبره كيف يبر أمه؟ فقال له: "بكم تباع هذه؟" فقال بثلاثة دنانير بشرط إذن والدتي، فقال الملك: "بستة دنانير ولا تستأمرها؟" لأنك فقال فلو أعطيتني وزنًا ذهبًا لم أأخذها إلا برضاء أمي. فرجع إلى أمه وأخبرها بالثمن، فقالت: "ربعها بسنة بستة دنانير". يبيعها بستة دنانير على رضاء، فانطلق، فقال: "أبيعها دنانير على أن استأمرها"، فقال الملك: "أعطيك اثني عشر دنانير على الآن تستأمرها". فإي، فرجع إلى أمه وأخبرها، فقالت: "إن الذي يأتيك ملك ينجيك، فإذا أتاك فقل له: "أتأمرني أن نبيع هذه؟"" فقال الملك: "اذهب إلى أمك، فقل لها هذه، فإن موسى عليه السلام يشير بها ولا تبيعوها إلا بملئ مسكها دنانير". فقدر الله على بني إسرائيل ذبح تلك البقرة بعينها، فما زالوا يستوون حتى وصفت لهم يشيروها بملئ فكها ذهبًا.

﴿فَذَبَحُوهَا﴾

[سورة البقرة: 71]

أي، فجعلوا البقرة الجامعة بهذه الأوصاف كلها فذبحوها، وإنما حذف ما حذف لدلالة المذكور عليها. لا خلاف في أن ظاهر اللفظ في أول البقرة مبهمة، في أن الامتثال في آخره إنما وقع بذبح بقرة معينة موصوفة، حتى لو ذبحوا غيرها لم تطابق، لكن اختلفوا بعدها.

فمنهم من ذهب إلى أن المأمور به أول الأمر وآخر البيان عن وقت الخطاب، إذ لم يقتصر بخطاب يأمرهم أن تذبحوا بقرة. ما بينها، لأنه إنما وصفها بعد سؤالهم المتأخر عن الخطاب، وذلك جائز عنه. وإن لم يجز تأخيره عن وقت الحاجة إلى العمل بالاتفاق، لأنه تكليف بما لا يطاق، لا يقال أنه تأخير عن وقت الحاجة، لأننا نقول إنما يكون كذلك لو كان الأمر موجباً للفور، وهو ممنوع.

واستدل البيضاوي بأن الضمائر في الإجابة على أنها بقرة وكذا وكذا للمعينة قطعاً، فكذا في السؤال للتطابق، والسؤال إنما هو عن البقرة المأمور بذبح فيكون على المعينة، ودفع بأنه لما تعجبوا من بقرة ميتة، فضرب ببعضها ميتاً، فحي ظنوها معينة خارجة عما عليه صفة الحس في الواقع عن حالها وصفها فوقعت الضمائر بمعنى بمعينة

بزعمهم واعتقادهم بعينها، الا ان تشديدا عليهم، وان لم يكن المراد من أول الأمر على المعينات. ومنهم من ذهب إلى أن المأمور بها أولا مبهمة يحصل الامتثال بذبح أي بقرة تمسكا بظاهر قوله.

وروى مثله عن ابن عباس، وهو رئيس المفسرين، وبه يشعر في قوله: "فافعلوا ما تؤمرون"، قيل بيان اللون وكونها مسلمة غير مدللة، فتوجه السؤال بأنه لما كان الأمر بذبح بقرة ما رخص ثانيا بذبح معينة، بحيث لا يمكن الامتثال إلا بذبحها. فافعل الأمر الأول المطلق، فأجاب عنه المصنف بأنه صار منسوخا، حيث ارتفع حكمه الذي هو أجزاء، أي فرد كان من جنس البقرة وتخيلهم في ذلك، ولما كان من تمسكات القائلين بكون المأمورين بها أولا هي معينة، إنه دل السياق ودفع الاتفاق على أنه لم يرد أمر متشدد غير الأول به يكون امتثالا، وإنما الامتثال بالأمر الأول فلزم أن يكون الأمر بذبح المعينات لظهور أن الامتثال لم يقع إلا بذبح معينة. أجاب بأننا لا نجعل الأمر الأول وانتقال الحكم إلى المخصوصية مبينا على ارتفاع حكمه بالكلية حتى يحتاج إيجاب المخصوص إلى أمر متجود بل على أنه كان متناولا لها ولغيرها بمعنى حصول الامتثال لأي فرد كان فارتفع حكمه في حق ما عداها وبقي الانتف بذبحها خاصة، وكان ذبحها امتثالا للأمر الأول ولم يكن هذا منافيا لنسخ الأمر في الجملة ولا موجبا لكون الأمر المراد به أولا ذبح معينة، ولا يخفى أن التناول أن معنى التناول والتخصيص في عبارة مع الاطلاق والتقيد كما يقال إن الصفة تخصيص في النكرات وتوضيح في المعارف. أما العموم والشمول والقصر على البعض كما في مصطلح الأصول. وقد يقال إن معنى قوله على أن الخطاب أن ذلك ليس بنفذ لأن ذبح البقرة المخصوصة. ذبح للبقرة المطلقة وامتثال الأمر الأول فلا يكون نسحا وليس يستقيم لأن حصول الامتثال لا ينفي النسخ في حق الغير لا هو متمسك اخر وهو أن إنه تعالى عبرهم بذلك في قوله: "فافعلوا ما تؤمرون" ولو كانت معينة لاستحقوا المتحف باستفسارهم وأجاب عنه الأولون التعبير إذا كان على طلب البيان للتوالي بعد البيان ففيه نظر.

﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾

[سورة البقرة: 71]

ذكرت العلامتان أسباباً ثلاثة لعدم كيدودة فعلهم الأول وتطويرهم في الاستكشاف واستقصاءهم في الاوصاف، وذلك قد يكون للمدافعة فجعل ذلك منهم قريباً من الامتنا عنه. الثاني خوف اكتشافهم بظهور القائل عند امتثالهم، فعمل القوم أرادوا الامتثال، فلقى القائل شبهة فحملهم على الاستقصاء في السؤال. فلذلك قيل: أول من راجع موسى القائل | 252 ب | والثالث غلاء ثمنها وتقرير مختص به البيضاوي أن كاد وضع لدنو الخير حصولاً لوجود سببه فإن وجوده مضرب وجود المسبب بخلاف الثانية فإن وجودها يستلزم وجود المعدول فإذا دخل عليه قيل معناه الإثبات مطلقاً ماضياً كما نحن فيه، فإن معناه قرب الإيفالوه لكنهم فعلوه مستقبلاً كما في بيت ذي الرمة:

إِذَا عَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكْدُ ... رَسِيسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرُخُ²⁴⁸⁹

فإن الشعراء فهموا منه أن حب ميت أن لا يبرح، لكنه قد برح، فخطأه لذلك فتوقف ساعة. فغير "إلى لم أجد"، وقيل إن دخل على الماضي يثبت، وإن دخل على المستقبل ينفيك، قوله: ﴿إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكْدُ يَرَاهَا﴾ [النور: 40]. فلو حمل على أنه رأها يفسر، ثم ذكر أن الصحيح أنه كسائر الأفعال في أنه منفي مثبت في الإثبات. ومنهم النفي في سورة الإثبات يدل على أن النفي بالمطابقة لأن قرب الحصول يلزمه ألا يحصل فعل المعنى ما قاربوا الفعل قبل أن يفعلوه، فضلاً عن أن فضلاً عن الفعل، ولم يقارب رؤية يدها فضلاً عن الفعل، ولم يقارب رؤية يدها فضلاً عن الرؤية. وتعبير ذو الرمة لم يثبت نفي مقارنة البرح، وهو أبلغ من نفخ البرح، وهو أبلغ ورش الحمى ورثيها في النهاية، ففيه رمزا إلى أن جنه لا يتغير بمرور الزمان فكأنه أولها.

ولما ورد أن يقال إذا كان كسائر الأفعال يلزم أن لا يذبح إلا، أن انتفاء المقاربة من الفعل يستلزم انتفاء الفعل، وقوله "قد يحوزها نات" ينافي هذا اللازم. ولذلك قيل أن نفي "كاد" إثبات، وإثباته نفي. أجاب عنه بأن

²⁴⁸⁹ من الطويل، لذي الرمة، أنظر: الديوان لذي الرمة، 80.

انتفائها في زمان لا ينافي مباشرة الفعل في زمان، فإنهم ما قاربوه إلى أن انتهت فيها سؤالاتهم بعدما تعينت لم يبق لهم مجال للتعلل، ففعلوه كالمضطر الملجأ، فلا ينافي الفعل عن طريق الاضراب المسارعة في الامتثال، فلا يرافعه الفاء، فذبحوها. المؤلة بالتسارع إلى بعد غير الأوصاف فلا يحتاج إلى الاعتذار بأنهم سارعوا إلى امتثال أمر الله عند ظهور الحق، والحال أن ما بهم من خوف الفضيحة يستدعي امتناعهم من ذلك، لكنهم رجحوا جانب الله على جانبهم، أو بأن عدم كيدودتهم فاعلين، قيل تبين الحال وإن كانا صحيحين في نفسيهما.

وقال ابن الكمال: "والفاء ليست فصيحة لأن شرطها أن يكون المحذوف سبباً للمذكور، والتحصيل ليس سبباً للذبح وإنما سببه الأمر به، بل للتعقيب وللدلالة على أنهم كما حصلوها ذبحوها"،²⁴⁹⁰ والفعل المقرون بـ"كاد" مقيد، والداخل عليه قد يغير سابقاً على القيد سيفيد معنى الإثبات بالتكلف كما في الآية، وقد يغير فيه سيفيد البعد عن الإثبات كما في قوله: "لا يكادون يفقهون". ومن غفل عن هذا التوهم لتدافع بينه وبين قوله "فذبحوها" فتكلف في الدفع، وأنت خبير بأن الذبح لما لم يكن إلا بالتحصيل كان كالسبب فسحة الفصاحة، وإن سلوك طريق موصل إلى المطلوب لا يقتضي الغفلة عن الطرف الآخر مع أنها في حتى.

﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ۗ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾

[سورة البقرة: 72]

قوله: "خوطبت الجماعة لوجود القتل فيهم"²⁴⁹¹ إشارة إلى جواب ما يقال كيف خطبوا؟ مع أنه من بعضهم من واحد منهم، وتقديره أنه استند اليهم لملاستهم بالفاعل الحقيقي من حيث وجوده فيهم، فصاروا بذلك كأَنهم قتلوه، ومثله كثير في كلامه يقولون بنو فلان قتلوا زيدا مع أن القاتل واحد منهم.

قوله: "فَادَّارَأْتُمْ فَاخْتَلَفْتُمْ"²⁴⁹² بمعنى أنه مجاز عن اختلاف أو كناية عنه، لكن لكونه معناه الحقيقي. ولما ارتأت أي التدافع من روادق الاختصاص ولوازمه أو هو على معناه الحقيقي، أعني تدافعتهم، ففيه وجوه: الأول، أن

²⁴⁹⁰ تفسير ابن كمال باشا، (218/1).

²⁴⁹¹ الزمخشري، الكشاف، (152/1).

البعض منكم بطرفي على البعض، وكان من الفريقين طارحاً ومطروحاً، فكل منهما، من حيث أنه مطروح عليه، يدفع الآخر، من حيث أنه طارح. الثاني، أن طرح القتل في نفسه دفع له، فكل من الطرحين دفع، فتطارحهما تدافع من غير احتياج إلى أن يعبر بعد التطارح الدفع المطروح عليه، وفيه نظراً لأن هذا لا يكون تدافعا لأن معناه دفع كل منهما الآخر، لا دفع كل منهما القتل. مثلاً وإنما يصح مثل هذا في التعدي، مثل طارحنا الكلام وتطارحنا. الثالث، أن كلا من الفريقين يدفع الآخر عن البراءة إلى التهمة لكل منهما دفع ومدفوع، وهو معنى التدافع بوجه

ذكر قدس سره هذا الوجه الذي قبله، يقال "ذراً" يدرأ، أي دفع، قال تعالى: ﴿وَيَذَرُ عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ [النور: 8]، ودرأه، أي دفعه، وتدارأ القوم، وتداروا، بمعنى واصله، فتدارأتم، فاجتمعت التاء مع الدال، فقلبت التاء دالاً، وسكنت لأجل الادغام، فاجتلبت الهمزة | 253 أ | يتبدأ بها، فبقي "ادارأتم"، فأدغم في الضمير في فيهما للنفس، وهو ظاهرًا، وللقئلة، لأن "قتلتهم" يدل على المصدر، كقوله "اعدله" هو أقرب للتقوى، وفسر الإخراج بالظهور لكونه مذكوراً في مقابلة الكتمان. وذكر قوله "لا" لأن بناء اسم الفاعل على المبتدأ تجويز قائم قريب من نحو "هو قائم في أفادة التقوى"، وإن لم يكن مثله لكون اسم الفاعل مشابهاً بالخال عن عنها للضمير، وذلك الظهور بطريق التفضل عندنا، وبطريق الوجوب عند المعتزلة لوجوب رعاية الأصلح، فإن ذلك رفع الاختلاف في القتل المؤدي إلى الفساد، قوله "فان قلت حاصله"، أي أن ماء موصولة منصوبة المحل باسم الفاعل، وقد تقرر أنه لا يعمل إلا إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، وهو هنا بمعنى الماضي، لأن الإخراج ماض بالنسبة إلى وقت النزول. والجواب أنه حكاية لما كان في وقت استدارة، كما أن باسطة حكاية حاضراً عند تحقق مضمون الكلام، فكل واحد منهما إن كان ماضياً بالنسبة إلى وقت النزول إلا أنه قدر، واقفاً في حال النزول، وهو معنى حكاية الحال احضاراً للمخاطب لتفصيل اله ليتعجب منها، ففيه مساق كلامه إثبات إلى وقت ما بين اسمي

الفاعل في الآيتين، والا كان يكفي في الجواب أن يقال أنه كان ماضياً لأنه قدر حالاً، فعمل لذلك كما عمل باسطة، مع أنه بمعنى الماضي باعتبار تقديره حالاً، فينبغي القول البيضاوي اعمل مخرج لأنه حكاية مستقل عما أعمل باسط لأنه حكاية حال ماضيه على ما قرره به كلام المصنف بأن يكون معنى كلامه حكاية مستقبل ماض وحكاية حاضر ماض، فتأمل.

﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾

[سورة البقرة: 73]

عطفاً على "ادارأتم" وما بينهما، اعتراض للدلالة على أنه تعالى عالم لجميع المعلومات، وإلا لمن قدر على إظهار ما كتموه، أي شيء كان، فإن قوله: ﴿وَاللَّهُ مَخْرُجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 72] يتناول كل المكونات، ويدخل فيه ما كتمتموه من أمر القتل، دخولاً أولياً. وعلى أنه يستضيف ما كتم العبد من خير وشر البتة. وإن دام العبد على كتمه وستره، روي أنه تعالى أوحى إلى موسى: "قل لبني يخفون علي أعمالهم وعلي أن أظهرها لهم"، وأن التداري لا يجدي، إذ الله مخرج ومظهر ما كتمه. قوله "وقيل عجبها العجب" بالفتح أصل الريب وهو أساس الند وأول ما يخلق وآخر ما يتلى، وقيل بأصغريه القلب واللي والقرآن لا يعين شيئاً مما ذكر في تعيين البعض الذي ضرب القتل، فإن ورد به خبر صحيح، قيل والأوجب السكوت عنه.

البيضاوي اختار أن يكون "شائعاً" أي بعضاً كان، وأنما أمرهم بضربها، وما ضربهم به نفسه، نفياً للتهمة كي لا يُنسب إليهم السحر والحيلة، كما اتهموه بإحياء العصا، حتى قال فرعون: ﴿إِنَّهُ لَكَيْبِرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾ [طه: 71]. قوله "والمعنى فضربوه"، فحين ذاك إن فحوى الكلام أن يتم باعتبار اشتماله على الحذف والاختصار، فإن حذف "ضربوه" المعطوف عليه، قلنا "شائع" مفرد في الفاء الفصيحة في يجيء. وهنا حذف الفاء الفصيحة مع ما عطف بها أيضاً بدلالة قوله: "كذلك يحيي الله الموتى" عليه، مع الإشارة إلى أن حياة القتل كانت لمحض خلق الله من غير تأثير للضرب بالبعض فيها، ولذلك قال بعد ذلك "وليعلم بما أمر من مس بالميت

بالميت"، وحصول الحياة أن المؤنث هو المسبب لا الأسباب، لأن المؤمنين الحاصلين في الجسمين لا لعقل أن يتولد منه حياة، لكن في تعبيره تسامحاً لأن على تقدير تأثير السبب وصحة التوكيد وصحة التولد لا يكون تولد الحياة من الموتين بل من الميت بالميت وضربه. وفيه تنبيه على ما نبه عليه قدس سره إلى أن من أراد معرفة عدوة الساعي في أمارة الموت الحقيقي، وهو موت القلب، بأن يتجلى عما في حياته، فهو معرفة الخالق بالتفكر في مصنوعاته وفنون الآيات المؤدية إلى مع بصفات الكمال ونعوب الجمال والجلال، وإلى الاستغراق في بحار أنوار العظمة والكبرياء الذي هو اللذة الإلهية، الأمن الكامل والمقصد الأقصى وما سواها من اللذات الدنيوية الأدنى والأفنى، وطريقه أن يذبح بقرة نفسه إلى القوة الشهوانية التي أودعها الله فيها بنينه المائلة إلى استيفاء اللذات وتناول المحرمات بسكين الرياضيات والمجاهدات، وبضرب بما الذي عادوها حينئذ، أي الذي عادوها الموت الحقيقي، حتى يصل أثر ذبحها إلى نفسها فيحيي حياة طيبة، وهي حياة الروح والقلب، الذي هو مجلى أنوار معرفة ذي الجلال والجمال، ويقوى على المسارعة إلى طاعة ربها والاشتغال بشكره وذكره وحسن عبادته، فيضرب أي يفصح عما فيه ينكشف حقيقة الحال، ويتميز به عدد من أصحاب الجلال الحال، ويرتفع ما وقع من التدليك والجلال بين القليل والخیل، ويرتفع التهمة والميل، ويظهر عظمة الجلال وبهجة الحال وحشمة الكمال ولذة الوصال.

﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾

[سورة البقرة: 73]

إما أن يكون خطاباً يعني إما أن يكون الكلام خطابهم، وكذا ضمير جريكم. ولعل الأحرف الخطاب فيه كذلك | 253 ب | فإنه خطاب بمن يتلقى الكلام، إيماءً على أن الإحياء أمر عظيم يجب أن يخاطب به كل من يتأتى له أن يخاطب. واحتجت حينئذٍ إلى تقدير القول ليربط الكلام بما قبله وينتظم. أي وقلنا لهم: فيكون الاحتجاج عليهم، فإنه لما أحیی القتلى لبني إسرائيل عياناً، قال لهم ذلك احتجاجاً على صحة الإعادة. فإنه لو كان المراد بالموت ذلك القتل بخصوصه، ما ذكر بلفظ الجمع، ولما كان للتشبيه وجه، وكأنه قيل: "يحيي الله الموتى جميعاً في الآخرة إحياءً كائناً مثل إحياء القتيل الذي شاهدتم إحياءه".

وإما أن يكون خطايا للمشركين المنكرين الموجودين وقت الآية، فيكون الاحتجاج عليهم. فإنه إذا ظهر لهم بالتواتر أن هذا الإحياء قد كان على هذا الوجه، علموا صحة الإعادة، وإن لم يظهر لهم ذلك بالتواتر، يكون داعية لهم، وأنما لم يجههم ابتداءً، بل شرط فيه ما شرط لما في الأسباب والشروط حكم كثيرة وفوائد كبيرة، منها التقرب إلى الله بما هو أعظم القرائن عندهم، ولذلك، خصت البقرة؛ ولأنهم قبل ذلك كانوا يعبدون البقر، إليهم كما قال: ﴿وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: 93]، ثم تابوا، فأراد الله أن يمنحهم بذبح ما حُبب إليهم، ليظهر منهم الانقلاع. ولأنه أراد فائدة البار بوالديه، تنبع بقدرته لهم، وأداء الواجب بعد الأمر والإيجاب من قبله تعالى، وتبليغ الرسول، والإشعار بحسن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة، والتنبيه على أن من حق المتقرب بالقربان أن يختار الحسن الغالية الأثمان البرزية من النقصان والإيمان. إلى أن في التفتيش والتشجيع والتشديد مسار البيان إلى الامتثال من أحسن الخصال ونفع اليتيم البار بوالديه بوصول المال العظيم إليه، والدلالة على تركه التوكل على الله وحسن الاعتماد على فضل الله. كان الشيخ الصالح توكل عليه في حفظ عجلته وإيصاله أيضًا إلى ابنه، والإشارة على الأولاد وتحصيل مصالحهم على حسن الاعتقاد ونطق التدبير المرضي عند رب العباد، كما فعله الشيخ المذكور، واستدل المصنف بذلك على أن الزيادة في الخطاب نسخ له وذكاء. وذلك لأنه صار الخطاب الدال على التخيير وإجراء أي بقرة مرفوع الحكم في حق ما عدا البقرة المخصوصة. وهذا ظاهر في أن الأمر الأول منسوخ البتة، كما قرر سابقًا، وأن ليس مراد المصنف هناك من قوله "على أن الخطاب إلى آخره" أنه يحتمل ألا يكون منسوخًا. ثم هذا النفخ واقع قبل الفعل مكانًا في التشديد بيان جواز النسخ قبل الفعل. وأما إن كان الفعل، فلا يجوز لأنه يؤدي إلى البدء وظهور الرأي غير الرأي الأول حيث لم يترتب عليه فائدة أصلاً، وقد يجاب بأن الابتلاء بعدم بعض القلب عند الإمكان دخول الوقف فائدة، فيؤمر بذلك بناء على أن هذه الفائدة فلا يلزم البداية وعدم الفائدة.

﴿وَيُزَيِّكُمُ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

[سورة البقرة: 73]

دلالة على إحياء ذلك الميت بالضرب وسماء دلائل؛ لفظتها فكأنها لغاية وضوحها بمنزلة الدلائل، ولأن فيها وجوه الدلالة، ووجهها أن من قدر على أن يحيا نفساً قدر على إحياء الكل، لعدم الفرق عند الفعل. وقد نطق به النقل، ويمكن أن يقال: إن كان كونهم يعقلون أمراً محققاً ليس في صورة ما يرجي حصوله. المصنف بقوله "يعملون على قضيته عقولكم"، وذلك لأن يترتب عليه ثمراته ونتائجه المتعلقة بالعقائد الدينية، التي من جملتها بعث من في القبور، والبيضاوي بقوله أيضاً "لكي يكمل عقولكم"،²⁴⁹³ وذلك بالترتيب المذكور أيضاً.

واعلم أنه تعالى لم يقص هذه على حقها من الترتيب، بأن يقدم ذلك القتل ثم يذكر الأمر بالذبح والضرب بالبعض. فنقول: "وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها"، فقلنا: "اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها"، لأن كل واحدة من هاتين القضيتين مستقلة بنوع من التفريق. فالأولى لتفريقهم على الاسته، وترك المسارعة إلى الامتثال، وما يتبع ذلك. والثانية للتفريق على قتل النفس المحرمة، وما يتبعه من الآثام العظيمة. ولو رُعي الترتيب لكانت قصة واحدة، وقد رُعي فيها لطيفة، وهي في استئناف الثانية دلالة على أنهما قصتان، وفي وصلهما بالأولى بضمير البقرة باسمائها دلالة على أنها قصة واحدة. فالأولى بالاعتبار، والثانية نفس الأمر | 254 |.

وقد ذكر البيضاوي هذه المسألة في أول القصة، والمصنف هنا لكن عليه مؤاخذه مشهورة، وهو أن ليس حق القصة على تقدير أن نقص على أن تقص على ترتيبه أن يقدم ذكر الضرب على الأمر بذبحها. وأجيب بأنه ليس المراد تقديم بك قتل وذكر الضرب، وإلا اللفظ موجب لذلك، الأ يرى أن جاءني غلام زيد وعمرو، ولا يوجب مجيء غلام لهذا وغلام لذلك، بل المعنى تقديم ما في الآية من ذكر مجموع الأمرين، لكن على الوجه الذي هو حق الترتيب، وهو أن يذكر أن يذكر القتل ثم الأمر بالذبح، والقتل على ما أشار إليه بقوله: "وإذ قتلتم نفساً".

²⁴⁹³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (88/1).

قوله: "وانما خص تعديدا لما وجد منه من الجنايات"²⁴⁹⁴ لا ينافي أن يتضمن تقدير ما أنعم الله عليهم من ذكرنا. وقوله "وما يتبع ذلك" عطف على تقريرهم على الاستهزاء ليس سوى الاستهزاء وترك المصارعة أمر آخر يتعلق به التقرير، وكذا ما شُعة عطف على التقرير لا على قتل النفس، إذ لا معنى للتقرير على الآية العظيمة.

قوله: "إن وصلت بيان لنكتة"²⁴⁹⁵ أو على حذف الباء دلالة أي للدلالة بضمير متعلق بوسط التعلق الإلهي كما يتعلق به بالأولى تعلق الصلة. وحتى يتبين عنه لرعاية النكتة بعد الاستئناف.

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾

[سورة البقرة: 74]

قوله: "معنى ثم قست استبعاد القسوة من بعد ما ذكر"²⁴⁹⁶ بمعنى أنه ينبغي ألا يقع لوجود أسباب وقوع الصد ما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام: 2]، لا بمعنى بعد المرتبة كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: 17]، ثم لاستنبط الوقوع مجازاً مرسلًا، لأن مطلق الاستبعاد لما لزم للبعد الزماني استعملتها هنا في استبعاد الوقوع لتعذر معناها الحقيقي أو قسوة قلوبهم لم بعد ما رأوا سائلتين، ومنه يظهر ما حمله البعض على معناها الحقيقي بناءً على أنه غير متعذر. فإنه تسليم ذلك الحمل عن الاستبعاد الأقوى والأولى. قوله "مثل في نبوتها" يعني أن هذا من قبيل الاستعارة التمثيلية، حيث شبه صورة منتزعة من وصلابتها وبعدها عن الحق، ومآلها عن قبوله بصورة منتزعة من الحجارة وقساوتها وبعدها عن الدائر منها، من مؤشر خارجي، ولكن اقتصر منها على لفظ القساوة التي هي العمدة في هذه الصورة. وقيل من قبيل الاستعارة التبعية، حيث شبه حدوث في قلوبهم مانعة عن الاعتبار والاتعاظ بقساوة الحجارة. وقيل من قبيل الاستعارة التبعية تمثيلية، تشبه بحال القلوب في عدم الاعتبار والاتعاظ بالقسوة والاعتبار. هذه الاستعارة حسن التقرير والتعقيب بقوله "فهي كالحجارة"، بخلاف

²⁴⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (155/1).

²⁴⁹⁵ الزمخشري، الكشاف، (155/1).

²⁴⁹⁶ الزمخشري، الكشاف، (155/1).

ما إذا جعل القلوب استعارة بالكنايات والعين قرينة، فإنه لا يحسن، بل لا يستقيم، قولك "ينقضون عهد الله وهو كالحبل واثق"، وذلك لأن استعارة الحبل أصل والبعض تبع على ما هو أصل الواجب، والاستعارة بالكناية، وفيما نحن بالعكس كما في "تجري الرياح الرياض"، الاستعارة وقعت في الحال، والتعقيب تصريح التشبيه في الذات، ولا وجه لما يقال إن ظاهر الكلام كون التشبيه فرع الاستعارة، والأمر بالعكس، وإن قوله "من عرف حالها شبهها بالحجارة" إشارة إلى دفع ذلك، يعني أن التشبيه مرتب على عرفان حالها، وأنه حامل على التشبيه المؤدي إلى الاستعارة، قول ذلك إشارة إلى إحياء القتيل، لأنه المذكور قبل، وأنه أمر خارق العادة موجب للاعتبار، فمشاهدته يقتضي أن يبين القلب ويقضي عفسوته، مع حصول ما يوجب له تارة مستبعداً من العاقل كل البعد، وفي الإشارة بذلك مع القرب المشار إليه، أياء إلى عظم ذلك، قوله "أو إلى جميع ما تقدم من الآيات التي رواها من حين خرجوا من مصر ليلاً مع موسى، فصباحهم فرعون وهادفهم على شاطئ البحر"، إلى ما ذكر فقط.

قيل إن الجميع ذلك يقتضي أيضاً لبنة القلب وكمال الخشوع، ففسوة قلوبهم، مع حصول هذه الأمور المليئة، مستبعد كل الاستبعاد. هذا يُرجع إلى أسلافهم، وقيل هو خطاب أصل عصر النبي صلى الله عليه وسلم من الأخبار، أي "غلطت قلوبكم بعد ما جاء أوائلكم من الآيات والعقوبات على الجنايات والمواثيق المأخوذة عليها، فقضيت ما عندكم من العلم بالآيات التي يلين عندها القلوب". لكن بقي الكلام، فإذا حمل بعد ذلك على ظاهره، يفوت ما قصد من حمل، ثم على الاستبعاد، لأنه يقتضي تجديد قسوة قلوبهم بعدما ماتت، واللهم إلا أن يقال | 254 ب | انه ترشيح ما أفاده ثم ولذلك أشير بذلك.

﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾

[سورة البقرة: 74]

قوله: "مثل الحجارة"²⁴⁹⁷ جعل الكاف اسماً كجنس عطف أشد، ولا يكون من عطف المفرد على الجملة الظرفية، وإن صح قوله بنصب الدال أي بفتحها لكون الاسم مجروراً، وكذلك في كل ما يضاف الرفع أو النصب أو الجر أو الجزم إلى حرف من الكلمة، يُراد نفس الحركة أو السكون، أما الإعراب فيضاف إلى الكلمة. قوله "والمعنى تأويل لكلمة الشكل الواقعة في كلام علام الغيوب على الوجهين السابقين"، أعني حث المضاف بدونه لفا ونشراً، ففي "من عرف حالهما" أه "من عرف حالهما" شبهتهما بأحد الشيئين، وفي "عدمه عرضها" صدر عنه أحد الأمرين، أما التشبيه بالحجارة أو القول بأنها أشد، ولا شك من المتكلم، ولا من السامع، ولا المراد أنه للشك إلى السامع ليراد أن الألفاظ إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميرهم.

وقيل انه للتخيير أو التردد، ولما ورد أن التخيير لا يكون إلا في الإنشاء، أشار إلى أن الكلام مؤول به هنا بقوله بمعنى أن من عرفها إلى آخره، قوله لما قيل "أشد قسوة" لما فسر الأشد بالأقصى سئل عن وجه العدول إلى الأطول، فأجاب بأنه إدلال على شدتها، لدلالة عليها بتحديد اللفظ الموضوعي، لها مع منعه موضوعاً للشدة فيها. وفيه من الإيمان إلى الاعتناء بشأن الزيادة ما لا يخفى. ثم ذكر تفسيراً آخر لا يتوجه عليه السؤال وهو أنه لا يقصد إشراك القلوب والحجارة في القسوة، ثم يفضل القلوب فيها بل إشراك قسوتهما في الشدة، ثم يفضل شدة قسوتها ووضعها بكونها أشد وأزيد، واختار الأول لكونه أنسب بقوله "ولأن مثل أشد وأبلغ أكثر استعمالاً في التواصل"، قد يرجح الثاني بأن الأشد محمول على القلوب دون القسوة ولا يفيدان القسوة أشد بل إنهما أشد قسوة، وبأن في التواصل عدولاً عن الظاهر من جهة أن "أشد" مثلاً لم يوضع إلا للزيادة في الشدة ولم يقصد قصد الشدة والزيادة، وبأن التمييز فاعل في المعنى فقلوبهم أشد قسوة في معنى قسوة قلوبهم أشد من غير تفاوت إلا بما يعطيه ظاهر

²⁴⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (155/1).

أسناد "أشد" إلى ضمير قلوبهم من المبالغة على ما يعرف في موضعه. وعن الثاني بأن مثل الشدة والزيادة من المعاني التي يقبل الشدة والضعف، كل زائد أزيد بالنسبة إلى ما دوني في الجملة. نوح في التوصل لفظ "أشد" ونحوه ليكون على صيغة التفضيل، ويشعر به من أول الأمر.

وأفاد ابن الكمال أن: "(أو) بمعنى: بل؛ كما في قول الشاعر:

بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْثِ الضُّحَى ... وَصَوْرَتَهَا أَوْ أَنْتِ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ²⁴⁹⁸

أي: بل أنت. أو للإيهام على المخاطب، قال أبو الأسود الدؤلي:

أَحْبُ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا ... وَعَبَّاسًا وَحَمْرَةً أَوْ عَلِيًّا

فَإِنْ يَكُ حُبُّهُمْ رَشْدًا أُصِيبُهُ ... وَلَسْتُ بِمَخْطِيٍّ إِنْ كَانَ غَيًّا²⁴⁹⁹

| 255 أ²⁵⁰⁰ ولم يشك أبو الأسود أَنَّ حُبَّهُمْ رَشْدٌ ظَاهِرٌ وَإِنَّمَا قَصَدَ الْإِبْهَامَ، وَقَدْ قِيلَ لَهُ حِينَ قَالَ ذَلِكَ:

شَكَّكَتْ؟! قال: لا، ثم استشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ:

24].²⁵⁰¹ فما وجه حكمة جذب قلوبهم مثلاً بالحجارة تشبيهاً بها دون غيرها من الأشياء الصلبة مثل الحديد

والصغار وغيرها، علماً أن الحديد يلينه النار وكذلك الصخر حتى يذوب بهما، والحجر لا يلينه النار ولا شيء.

وعاد في قوم علم الله أنهم لا يؤمنون بها، وبالجملة القصوى من صفة الكفار والليونة من صفة المؤمنين. قال الله

تعالى: ﴿تَلِينَ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 23].

²⁴⁹⁸ من الطويل، لذي الرمة، أنظر: الديوان لذي الرمة، 30.

²⁴⁹⁹ من الوافر، لأبي الأسود الدؤلي، أنظر ديوانه، 49.

²⁵⁰⁰ هناك نقص في الصفحة، تقريباً نصف الصفحة فارغ من المخطوط الأم.

²⁵⁰¹ تفسير ابن كمال باشا، (225/1).

﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 74]

قوله: "بيان وتقرير"²⁵⁰² يعني بوجه المعنى، وأما بحسب اللفظ، فعطف على الجملة وهي كالحجارة أو أشد، لكن عطف البيان على المبين خلاف المشهور. فالأولى أن يجعل تذليلاً للتشبيه أو حالاً من الحجارة المقدرة في قوله، أو أشد قسوة. والتغيير يعقب، والتذليل أن يعقب الكلام بما يشمل على معناه توكيداً أو لام الابتداء، دخلت على اسم أنا لتقديم الخبر، ولولاه لما دخلت عليه لئلا يتوإلى، فالتأكيد أو بمعنى في محل النصب على اسمية "ان" وضمير منه راجع اليه حملاً على اللفظ، كأنه قيل "الذي يتفجر"، أي يسيل منه، انها من ماء والنهر المجري الواسع من مجاري الماء، أريد به الماء الواسع الكثير. فكل واحد من التفجر والأنهار مزاج، ولذلك قال "يتدف" منه الماء الكثير اشعاراً بهما. والكثرة مستفادة من صنع الجمع ولفظ النهر.

قوله: "وقرئ"²⁵⁰³ أي في المواضع الثلاثة، فعلى هذا تكون اللام الفارقة بين أن المحققة من المثقلة وبين أن النافعة. ويحتمل أن يكون كل منهما في محل الرفع، وهو المشهور، وأن يكونوا في محل النصب، لأن المخفف يسمع فيها الأعمال والإهمال. قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُلًّا لَّمَّا لَيُؤْفِقِينَ﴾ [هود: 111]، على قراءة النص قال في موضع آخر: ﴿وَإِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ [يس: 32]. الا أن الإهمال هو المشهور، وقوله "والخشية" مجاز عن انقياده اطلاقاً لاسم، وعلى اللازم لأن الخشية ملزومة للانقياد، فأطلقت وأريد بها الانقياد ومجازاً مرسلًا، والا فلا تعلق من خشية الله بالأفعال السابقة. يؤيده ما نقله الواحدي عن مجاهد: "كُلُّ فَجَرٍ يَفْجَرُ مِنْهُ الْمَاءُ، أَوْ لَيَشْقَقُ كُلُّ يَفْجَرٍ مِنْهُ الْمَاءُ، أَوْ يَتَشَقَّقُ مِنْ مَاءٍ، أَوْ تَرْدَى مِنْ رَأْسِ الْجَبَلِ، فَهُوَ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ"، ولم يحملها على الحقيقة باعتبار خلق الحياة والفعل في الحجارة، أما لأن التشبيه اعتدال المزاج بشرط في الحياة عندهم، لكن لم

²⁵⁰² الزمخشري، الكشاف، (1/155).

²⁵⁰³ الزمخشري، الكشاف، (1/155).

يكن شرطاً عندنا، فإن لما جاز انطاق الجلد يوم القيامة جاز خلق الله أيهما فيما روي الجذع، حتى لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر لما أتاه الوحي في أول المبعث، فانصرف اليه فنزل سلمت عليه الأحجار وكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله. فلما لم يحمل البيضاوي على الحقيقة قلت: قيل لأنه حمله على الحقيقة بالتزام خلق الحياة والعدل في الحجارة لما صلحت الآية تعليلاً لكفار قلوب اليهود أقسى من الحجارة. كان الحجارة على تقدير العقل والتمييز فيها انقيادها لما أريد منها دليلاً على كونها أقل قسوة من قلوب هؤلاء. ويمكن أن يقال يصح للتعليل من حيث أن الحجارة مع صلابتها وقوة بنيتها ينقاد لأمر الله تعالى، وهؤلاء مع ضعف قوتهم ورخاوة بنيتهم لا ينقادون له. ويرد على الحمل على المجاز لأن قلوبهم إنما تمتنع عن الانقياد لأوامر التكليف قصداً واختياراً، ولا يمتنعون عما يراد بها على طريق القصر والإجاء كما في الحجارة، فعلى عند الا يتم ما ذكر العلامتان، فالأولى الحمل على الحقيقة.

وقد يقال إن قلوبهم تمتنع من الانقياد، واللائق باستعدادها بها، والحجارة ليست كذلك حيث لا تمتنع عن الانقياد، واللائق باستعدادها الخاص، فيتم ما ذكره. ولقائل أن يقول حصول عن الأوصاف في الحجارة إنما هو باحداث الله تعالى فيها والاختيار لها ولا إرادة لها بل هي مسخرة، وقلوب هؤلاء لا مساوية لها الاعتبار، فما وجه الترجيح؟ ويُجاب أن ذلك لعله للإشارة إلى أنه تعالى منها الاستعداد، الممكن حصوله للحجارة، وفيه نظر.

﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

[سورة البقرة: 74]

قال البيضاوي: "وعبد تضرع قسوة قلوبهم من بعد ما أرادوا الآيات"، وقال البيضاوي: "وعيد"،²⁵⁰⁴ أي على قسوة قلوبهم من بعدما أرادوا الآيات، والمعنى أنه تعالى لا بالمقصود هؤلاء القاسية قلوبهم، وحافظ لأعمالهم ومجازيهم على حسبها في الدنيا والآخرة. كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مریم: 64]، وما موصولاً

²⁵⁰⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (88/1).

والعائد محذوف أو مصدرية، أي أعمالكم وعدم غنائه تعالى مجازٍ عن محافظة أعمالهم لا، أو كناية عنه، أو استعارة بأنه بان شبه محافظة لها بتذكير من لا يعقل، وإنما احتيج إلى التأويل لأن الحمل على جواز الغفلة، وما قال الشارح المرحوم من أن نفي الصفة عن الشيء لا يستدعي صحة اتصافه بك ها، كما في قوله: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: 255] مرفوع بما ذكر عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة: 26]، من أن التقى | 255 ب | المقيد قد ينصب فيه النفي إلى القيد فيؤمهم فيمهم ما ذكر فيحتاج إلى التأويل بخلاف المطلق.

واعلم أنه قدس سره ونسب القرآن بالباء التحتانية إلى جماعة، مع أنه لابن كثير في وهو المذكور في التفاسير، وعليه رواية الشاطبي عما يعملون هنا، ونصيبك في الثاني إلى صفوة دلي، فإن الدال لابن كثير، والهمزة لنافع، والصاد لأبي بكر، وعما يعملون ابتداءً، أي الذي وقع منه احتراز به عن الذي وقع قبل. قوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ [البقرة: 86] فأخبره بالغير حالة من فاعل أخبر إن كثير إن ابن كثير بالياء وأنه حال كونه بالغيب دنا وقرب من الإفهام لصحة معناه أيضاً. فمما أخبر أن نافع وأبا بكر وابن كثير قرأوا بما يعملون الثانية بياء الغيبية أيضاً. فتعين أن قراءة الباقي بياء الخطاب في الموضعين، وأن القراءة بياء الغيبية في الأولين لابن كثير، وضمير الصفوة للغيب وفاعل، ولا ضمير الثاني عبر عنه بكافة الخطاب في غيبك التفت من الخطاب إلى الغيبة لأهل النظم شبهه بالماء الصافي وشبه القراءة به بأدلاء الدلو وإرساله اليه يقول: "دلوت الدلو وأرسلتها".

وحجة من قرأ الأول بياء الغيبة عمله على ما قبله في قوله: "وحجة من قرأ الأول بياء الغيبة عمله على ما قبله في قوله: "وما قبله وقد قال موسى لقومه وما يليه من ضمائر الغيب إلى قوله: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: 71]، وما بعده في قوله: "ان تأمنوا كم وما ان تأمنوا لكم"، وما يعقب من الضمائر الضاجعة إلى ما يرجع اليه ضمير "تؤمنوا". وحجة من قرأ بياء الخطاب عمله على ما قبله في قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: 74] وهي أقرب إليه من القوم وضمائرهم المتقدمة، وليس له أن يحمل على قوله: "أفقطعنا بعده" لأنه

خطاب للنبي عليه السلام والمؤمنون وعما يعملون أخبار اليهود. ولعله قدس سره إنما لم يلتفتوا في توجيه القراءة بين المغيبة إلى ضم الكلمة إلى ما قبلها كما نقله عن أئمة القراءة، ونظرًا إلى أن الحمل على ما قبله يقتضي القراءة بالخطاب لأن طريق الخطاب الواقع قبله أقرب إلى الكلمة من طريق الغيبة. وفي هذا عظة للغافلين وتذكرة للحاضر، فإن الله تعالى إذا لم يكن غافلاً عما يعمل عباده وكان دائماً بالمرصاد. فكيف يفعل العبد في أعماله ويذهل في أفعاله؟ فاللائق له أن يذكر بقلبه أنه مطلع عليه فيرجع إليه كل حال ويخاف سطوات عقوبته على سوء الأعمال فيستقيم ما فيه رضاء قلبه وقالبا رضاء الله قلبا وقالبا ولا يباشر ما لا يجده نجاة ولا مهربا.

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾

[سورة البقرة: 75]

الخطاب لرسول الله والمؤمنين، وعن ابن عباس أن خطاب خطابا معه عليه السلام خاصة، لأنه ما الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ، وإن كان للعموم، لكن حمل على حمل على الخصوص لهذه القرينة. الا انه عليه السلام خطب بلفظ الجمع تعظيما له، تغطي معه تزويجه ترويح النفس إلى شيء بشهوة له، وهو استفهام فيه معنى، والنهي كأنه سبهم من إيمان هؤلاء، أيسهم من إيمان هؤلاء، وهم قوم باعياهم جرى في سابق علمه تعالى أنهم لا يؤمنون، وسيلتهم فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانهم من العناد وقلة القبول لشدة حرصهم على قبول هؤلاء بحيث تضيق صدورهم، سبب عنادهم، وكان كما قلة تطعم لا تطمع منهم الإيمان، كقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ [الزمر: 19]، والفاء لتركيبه على ما تم من شدة قسوة قلوبهم وتسببه عنها قبل الفاء فصيحة، يصفح به عن محدث تقديره أن قلوبهم قاسية، فتطمعون قوله: "أن يحدث الإيمان"، يعني أن تؤمنوا، استعمل في معناه الشرعي، وهو التصديق المتعلق بأمر مخصوص، وهو جميع ما علم بالضرورة أنه من دين النبي عليه السلام الينا ومن نبي زمان ذلك المصدق بالنسبة إلى الأمم الثالثة، فلا يحتاج إلى ذكر المخصوص، لأن كل واحد من معنى التصديق وخصوص المتعلق مأخوذ في مفهومه، فلا يكون حرف الجر المذكور بعده صلة، والة للتعددية، واللام للتقدير مضاف بينها وبين ضمير الجمع أو الاعتبار، معنى الاستجابة: "أن يحدث الادمان". وتأتون به مستحبين

لكم. قال في أساس اجابة: "كذا واستجابة واستجاب واستجاب له"، ولم يجلس حملها على صلة كما فيه: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17]، أي بمصدقنا ومؤمنين، فبيت اللام تعدية للعمل، ولا يوجد ذلك في الفعل، لأن الفعل لاصالته في العمل لا يحتاج إلى ما يقوله بخلاف اسم الفاعل، أن يعمل بمشابهة الفعل فيحسن تعديته، فلذلك حمل أمن له لوط على معنى أحداث الإيمان لأجل دعوة أبيهم، واستجاب له.

لكن البيضاوي جوزه أيضاً وذكره أولاً حين قال: "أن يصدقكم"،²⁵⁰⁵ واعلم أن فيما ذكره الله في هذه السورة من أقاصيص بني إسرائيل وجوها من المقصد واحدة، الدلالة على صحة نبوءته عليها السلام، لأنه أخبر عنها من غير تعلم، وذلك لا يمكن إلا بالوحي، فإن أهل كانوا يعملونها يعلمونها، فلما سمعوا عنه عليه السلام، لأنه أخبر غير تفاوت، علموا أنه ما أخذها إلا بالوحي، هكذا. فأشرك العرب هكذا، فاشرك العرب، فأشرك العرب، فإنهم لما شاهدوا | 256 أ | إن أهل الكتاب معترفون بمطابقتها لما في كتابهم، مع أنه لم يخالط أحد منهم علموا أنها وحي، فتأيتهم تعديد النعم على بني إسرائيل، وما آمن الله به على أسلافهم من أنواع الكرامة، على ما من أهل الكرامة الكراهة، على ما قرأ ثالثها، اختار النبي تقديم كثرة وتعيينهم على الأنبياء، فكأنه تعالى يقول: "إذا كانت ظن أفعالهم مع نبيهم الذي أنقذهم من الرق والأفى بسبب فغير بديع بما يعامل به محمداً عليه السلام كأنه يفعل فليهن عليكم أيها المؤمنون بما يرون من عنادهم وإعراضهم"، ورابعها تحرير أهل الكتاب الموجودين في زمنه عليه السلام من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم، وخامسها تحذير مشركي أن ينزل عليهم العذاب كما نزل على أولئك اليهود، الاحتجاج على مشركي مكة المنكرين للعادة مع اقرارهم بالابدال، فإنه تعالى قادر على ما يشاء.

²⁵⁰⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (88/1).

﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 75]

الفريق اسم جمع لا واحد له من لفظه كالخراب والواو للحال فهي المقرة لجهله لاشكال أي طمعون ان يؤمنوا في حال علمكم بطريقتهم وعاداتهم، قوله: "طائفة فيمن سلف منهم"، اختار أولاً أن يكون الكفار ضمير "يؤمنون" الحس اليهودي ليصح جعل السالفين فريقاً، وإن كان أحداث الإيمان لا يتصور إلا بين المعاصرين، وللقائل أن يقول: "لا حاجة إلى جعل ضمير يؤمن المطلق لمطلق اليهودي" وجعل السامعين المحرفين منه الثالثين، ولذلك لأنه إذا فسر كلام الله كالتورية تحديته بتحريف أمر الرسول يجوز أن يكون ضميري "آمن" لليهود الذين في زمنه عليه السلام، وبكفار ضمير منهم راجعاً إليهم، فإنهم كانوا يسمعون ما يتلى عليهم من كلام الله وهو التوراة، ثم يحرفونه كما حرفوا صفة رسول الله منه كونه أبيض ربعة أي مربوع الخلق لا طويلاً ولا قصيراً، إلى قولهم "اسمر طويل" وحرفوا آية الرجم أيضاً، فإن حكم زنا المحيض في التوراة كان الرجم، فحرفوه إلى تسخيم الوجه وتسويده، فما منها عناداً إنما كان منافياً للاصرار الباقين، لأنهم كانوا مقلدين لهم وهم أصحاب ديانة، ولئن سألتهم كون المحرفين منه السالفين لا يحتاج إلى جعل ضمير "يؤمن" لمطلق اليهود ويصح جعل السالفين منهم ولا إلى أن يجعل الضمير للمعاصرين فريقاً منهم على حذف المضاف من أسلافهم.

كما حمل عليه بعض من طالعه كلام البيضاوي، بل يكفي كون الضمير للمعاصرين وكونهم منهم على ظاهره، فإن أسلافه طائفة يعدون منهم، فلعل مراده قدس سره من أسلافهم، تصريحاً أن الفريقين، أي الفريق السالفون، إلا أنهم من حدث المضاف والظاهر، وأن المراد بالسمع الاستماع والاستسقاء وجعله ابن الملك كناية عن القبول وزيادة تقبيح لحالهم، لأن التحريف لا يكون إلا بعد السماع، وأنت خبير بأنه عليه تسليم عدم الاحتجاج إلى ذكره لائح ذكره عن جلالة شأن لفظ ومعنى، مع أن الحملة على الكناية باباه، قوله "من بعد ما علق كبعض آباء وتحديث الشيء امالته من حال إلى حلوى منه قلم محذوف أي احد شقيه مائل وقال تعالى: ﴿مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ﴾ [الأنفال: 16]، فنحر الكلام امالته عن وجهه إلى غير وجهه فينتظم التغيير والتبديل والتاويل

على غير وجهه"، روى أنهم كانوا يقتلون المستضعفين من الكتاب، النساء المستغنيين من الكتاب، إذا كانوا فقراء، وإذا استغنواهم الغني، أخذوا الرشوة وغيروا حكم الكتاب على وفق هواء كما غيروا آية الرجم تخفيفاً على الأغنياء، قوله "وقيل كان قوم" يعني أن سماع كلام الله على الأقل مما يتلى، كما سمع كل واحد منا القرآن والتحريف والتغيير، وعلى هذا من الله بلا واسطة كما سمعه موسى، والتحريف الزيادة فيه القراء، ولا يخفى أن فيها افتراء شاعر على فساده، حيث علق الأمر بالاستطاعة والنهي المشيئة، وهما لا يتقابلان، فكأنهم أرادوا بالأمر غير الواجب على معنى "افعلوا إن شئتم وإن شئتم فلا تفعلوا" ويتعينوا في أن يراد بالفريق التالفون بل احتياج إلى تكلف على ما ذكرنا، فعلى هذا أجناد البعض أنما يناني لاقرار الباقين، لأنها تنشأته اعرفها من أبرم، وفي قوله "وهم يعلمون" تنبيه على أنهم لم يفعلوا ذلك عنه خطأ ونسيان بل عنه تعمد حسداً وبغياً.

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَا بِغُسْهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أُنْحَدِثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾

[سورة البقرة: 76]

قوله: "يعني اليهود"²⁵⁰⁶ جعل ضميراً لقوله لقول الجنس اليهودي بناءً على ما جعل ضمير "يؤمنوا" لكم كذلك، وأخف ضمير "قالوا" للمنافقين منهم أو يعتبر حذف المضاف لقيام القرين، لكن لا يراعى بذلك حق النوم حيث لم يقع، فالفاعل فعل الشرط والجزاء شيئاً واحداً. ولذلك جعله البيضاوي ضمير "القول" المنافقين أيضاً فیراعى حق النظم ولم يجعل الشرطية عطفاً على ما يسمعون، لأن هذا | 256 ب | والتحرر إلى المنافق وغير المنافق لم يكن يخفى لفريق السامعين المحرفين، فلم يصح جعل الضمير لهم فيكون مستأنفاً لمكاشفة عن أحوال اليهود والمنافقين وقطع أحوالهم وأفعالهم وقبائح أحوالهم، ويجوز أن يكون في محل النصب على الحال معطوفة على الجملة الحالية قبلها، وهي "كان قد كان الفريق" وهي "وقد كان فريق منهم"، فالتقدير حينئذ كيف يطمعون في إيمانهم وحالهم إنهم يقلدونه بعهدي كلام الله وإنهم يقولون للمؤمنين ما ليس في قلوبهم ويضمرون الكفاء والشقاق

²⁵⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، (156/1).

ويظهرون الإيمان والوفاق ويعاملون على وجه النفاق خوفاً من النبي والأرفاق، فمما إنه جعل ضميراً قالوا الثاني للبعض الذين لم ينافقوا لأنه الظاهر في المعنى، فكان حمل البعض الذي هو فاعل على غير المنافقين أحسن وأوفق، ثم لمراعاة النظم أيضاً حيث وقع فاعل الشرط والجزاء شيئاً واحداً، ثم جوز أن يكون ضميره قالوا الذين نافقوا وهم رؤساء رؤوس اليهود ويقولون ذلك لاتباعهم وبقاياهم الذين لم ينافقوا قصد الاظهار التصلب في اليهودية نفاقاً مع اليهود أيضاً، فينبغي أن يحمل البعض الذين هو فاعل فلا على المنى فاعلاً على الفاعل فلا على المنافق أيضاً رعاية لما هو أولى وأحرى، والاستفهام في "أتخذفونهم" على الأقل للعتاب والانجال على ما كان يصدر من المنافقين من التحدث بمعنى ما كان ينبغي أن يقع ذلك ويحدثونهم، بما الحال وعلى الثاني لانكار أن يصدر عن العتاب لحديث فيما يستقبل من الزمان بمعنى لا ينبغي أن يقع وتحدثونه بمعنى الاستقبال قولاً لما بين قوله "لما بين لكم" في التعدية يقال "فتح عليه" أو "قف عليه" وعلمه وقيل "لما علمكم الله من قبل من قبل ذلك" وهو من قولك "استفتحت ففتح على أن فعله على أن سأله فعلمني" ومن قولك "افتح عليك في أمري" أي عرفني وجهة وطريقاً.

وقيل: "ما أنزل الله عليكم" كما في قول: "ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض"، أي لأنزلنا عليهم. وقيل: "بما أوجب عليكم وحكمه من الميثاق في كتبكم"، فمما حاكم رسول مصدق الإمام معكم ليومين به ولا تنظر، وهو من قول: "وهو من قطعهم للحاكم الفتح"، وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: 89]، أي احكم. وقال مجاهد: أي نجاهد بما نجاهدكم عليكم لما جعل منكم القردة والخنازير، فلا تقرأوا عندهم فيعرفون به عنادكم وعناد بالكم. وقيل: لما فتح الله عليكم، أي بصركم، حين استفتحه برسول آخر الزمان في زمانكم، أي استنصرتهم به، وما موصولا أو موصوفة، والعائد محذوف، أي بالذي فتحه أو شيء فتحه، وفي جعلها مفر، اعتمدنا على أنه حرف لا يعود عليها ضمير، والحال أن ضمير يرجع إليه في قوله.

﴿لِيَحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿

[سورة البقرة: 76]

قوله: "ليحتجوا عليكم"²⁵⁰⁷ تفسيراً لقوله "ليحاجوكم" يشير إلى أنه ليس لقصد المشاركة به في الاحتجاج بأن يحتج كل واحد من فريقين، نافع اليهود والمؤمنون، على صاحبهم. بل يعني احتجاز المؤمنين على أيديهم، وقوله "لما أنزل من ربكم" الضمير في "به" يشير إلى كتاب الله، ويوضح هذا المعنى بأن حاصل قولنا في كتاب الله كذا، الله واحد، لأن معناه في حكم الله ومعنى كلامه يكون على أن المقصود التحذير من الاحتجاج عليهم في الدنيا، لا في الآخرة. فيقال "الأمر عند الله كذا"، ويراد به في كتابه وحكمه، فيكون قوله "عند ربكم" حالاً من الضمير المجرور. في "إلى ما فتح الله"، والمعنى ليحتجوا بما فتح الله، ويرد عليه أن النائب على هذا المعنى يقول "جعلوا محتجتهم بالمنزل وحاجة بها عند الله"، لا محجة عنده، لأن قولك "احتج بالمنزل في كتاب الله واحتج بها عند الله" واحد، فمما الحاجة لما في كتاب الله ليست محجة عنده. كما أن الحاجة في كتاب الشافعي ليست محجة عنده، فقولهم "الأمر عند الله كذا"، وأرادوا أنه في كتابه وحكمه كذا، لا يدل على أن المراد بالحاجة عند الله بكتابه وحكمه، إلا أن يقال كل واحد من الاحتجاج بما عند الله، وبما في كتاب الله احتجاج عند الله، فمكيلاً لا تحقيقاً لأن الاحتجاج عنده متعدل الحمل على الحقيقة للاستحالة، ولا يراد به الاحتجاج الكائن في علمه، لأن كل احتجاج حقاً أو باطلاً فهو تمثيل مثل غلبتهم بالحجة، وانقطاع خصومهم عن الجواب. فعليه من حجج خصمه بين يدي حاكم مطاع لا يتمشى بحضرته إلا الحق المحض بأمر يقضي به الحاكم ويقبله لكونه مطابقاً للواقع وما في نفس الأمر.

فقليل حاج كله عند ربكم، وأريد ليحاكم بكتابه، احتجاجاً يغلبون به عليكم ويقطعون جوابكم، لكونه احتجاجاً مطابقاً لنفس الأمر جارٍ على سنن الصواب، مؤيداً بكتاب الله الباهر، فصار بذلك كأنه احتجاج عند

²⁵⁰⁷ الزمخشري، الكشاف، (156/1).

الله تنفع على هذا. يكون قوله "عند ربكم" إما لغوًا، وإما حمل الكلام على ظاهره ما أوضحه. والسؤال عليه بأنه لا وجه حينئذ للجمع بين قول "به" أي بما فتح الله | 257 أ | عليكم، وقوله "عند الله" إن لم يجعل الثاني بدلاً عن الواو أو ظرفاً مستقراً، بمعنى "ليحتاجكم بما قلتم"، حال كونه في كتابكم، فلائح عن الاعضال والله أعلم بحقيقة الحال. ونقل البيضاوي وجوهاً أخرى وهي عند ذكر ربكم بتقدير المضاف إلى المفعول، أي "عند إذا ذكر ربكم بأنه قال كذا وكذا وما عند ربكم"، فحدث الموصول مع حذف الصلة فيتعين البدلية من به باعادة الجار أو بين يدي رسول ربكم، بمعنى بتقدير رسول يعني أنكم يحدثون عند أصحابكم أن في كتابكم أنه حق بصفته ثم لا يتبعونه عليكم عند من يزعمون رسالته أو عند ربكم في القيامة، عرضه بأن الاخفاء لا يدفعه، فإن اليهود يعلمون أنهم محجوبون محجوبون يوم القيامة سواء حدثوا بذلك في الدنيا أم لم يحدثوا؟ أجاب عنه بأن ذلك العلم لعلمائهم لا لكلهم، فلا ينافي تحذيرهم تحذير الجهال بينهم بذلك القول، ابقاء لهم على اليهودية. ولأن احترازهم عنه كونه محجوبين من جهة الخفة، فذلك لازم إن حدثوا ومن دفع يحدث زعمهم وقوله "أفلا تعقلون" متصلون بكلامهم، أي "أفلا تعقلون أنكم إن فعلتم ذلك عادت الحجة عليكم وفيه عيبكم وعيب أسلافكم" أو بقوله "أفتطمعون في إيمان من حلف صفة صفته خلف صفته، أفلا تعقلون أنه لا يكون".

﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (77) وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ (78)﴾

[سورة البقرة: 77-78]

قوله: "يعلم جميع ما يسرون وما يعلنون ومن ذلك إسرارهم"²⁵⁰⁸ حملاً على العموم، دون الخصوص، ما يصرون على النفاق وما يعلنون من الشقاق ليكون أبلغ على وجه على المقصود وأشمل. وأفيد لما ذكره قبائح اليهود من تحريف، إن مواضعه ومعانيه ونفاقهم ولوم غيرهم إياهم ذكر عقبه. ما يدل على تفريقهم وتجرحهم عما يتعاطونه. فقال البيضاوي: "هؤلاء المنافقون أو اللائمين أو كليهما أو إياهم، والمخرفين"،²⁵⁰⁹ ومن جملة ما يصرون وما

²⁵⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، (157/1).

²⁵⁰⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (88/1).

يعلنون، إصرارهم الكفر وإعلانهم الإيمان، وإحصاء ما فتح الله عليهم وإظهار غيره، وتحريف الكلم عن مواضعه أو معانيه. فعلى الوجه الثلاثة الأول منها تتعلق التقريع بالآية الثانية، وعلى الرابع يتعلق بمجموع الآيتين، ومنه تعريف وجهه تعلق ما ذكره المصنف". فبما أن الأكثرين على أن اليهود كانوا يعرفون أنه ويعرفون أنه يعلم السر والعلانية، فخوفهم الله به، فإنه يقال على الزجر أو لا يعلم، كذا إلا لمن هو عالم بذلك الشيء حتى لا يكون ذلك الشيء زاجراً له، عندها الفعل، وقيل إنهم ما علموا بذلك فرغبهم الله بهذا القول في أن يتفكروا أو يعرفوا أن لهم ما يعلموا سرهم وعلاانيتهم، وأنهم لا يؤمنون أن يعذبهم ما ارتكبه من القبائح.

وقال ابن الكمال: "يعلمهما على السواء، وللقصد إلى معنى التسوية ذكر قوله: ﴿وَمَا يُغْلِنُونَ﴾ مع أن قوله: ﴿مَا يُسِرُّونَ﴾ يغني عنه، ونظير هذا قوله: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [آل عمران: ٤٦] في القصد إلى المعنى المذكور"، وتقديم ﴿مَا يُسِرُّونَ﴾ مع أن حقه في أسلوب الترقّي التأخير؛ للتسوية بينهما في الاهتمام، فإن في الجمع بين العبارة والدلالة اهتماماً بالثاني، وفي التقديم مع أن حقه التأخير اهتماماً بالأول".²⁵¹⁰

وأنت خبير بأن التقديم الاهتمام، لا التسوية بينهما في الاهتمام، كما لا يخفى. وأن الجمع المذكور ليس للاهتمام بالثاني، بل القصد إلى معنى التسوية، وهذا لا يعد اهتماماً، مع أنه يمكن أن يقال الجمع ليس للتسوية بل للتصنيف، على ما وقع منهم سرّاً وعلانية. وقوله تعالى "ومنهم" عطف على الجملة الحالية، أي كيف يطمعون في إيمانهم وهم فريقان، في كل منهما ما يمنع الإيمان؟ الأول علماؤهم لا يقبلونه، أين والثاني جهلهم، الذين جهلتهم الذين يقلدون المعاندين. ثمان الأول ثلث طوابق بعضهم فوق بعض في الضلال محرفون والمنافقون. والأجوز ولا يجوز والأمن والأل لا يجوز، لا من نسبة أه الأم، وفيه معنيان، أحدهما أنه بحال الله التي ولدته عن عدم معرفة الكتابة والقراءة ليس مثل أبيه، الذي من شأنه الاشتغال بهما، بخلاف التاء التي والثاني أنه بالحال التي ولدته عليها لم يتغير عنها ولم يكتسب معرفة الكتاب والقراءة نسبة إلى الأمة، وهي العامة الخليقة، على بمعنى أن منسوب

²⁵¹⁰ تفسير ابن كمال باشا، (230/1).

الجاهلية جبلة الأمة من القراءة، من فضيلتي العلم والكتابة، أو نسبة إلى الأم، فهو الأصل. والأصل هذا أيضاً، فإن الكتابة يكون بالتعلم لا بالخلقة، أو نسبة إلى أم الكتاب، لا يزال الكتاب عليهم، أو لعدم تصديقهم بأم الكتاب، وتسمي العرب به، لعدم الكتابة والقراءة فيهم، أو لأنهم من أم القرى، وتسمي به عليه السلام، لأنه من العرب، ولأنه من أم القرى، أو لأنه لا يكتب ولا يقرأ. في حقه عليه السلام، كان الدلالة على صحة دعواه، وهنا صفة ذم لعدم العلم والتقليد بالرؤساء في الباطل.

﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾

[سورة البقرة: 78]

قال البيضاوي لا يعرفون الكتابة | 257 ب | فيطالعوا التوراة ويتحققوا ما فيها، أو التوراة²⁵¹¹ إشارة إلى أن الكتاب إما مصدرًا كالخطاب، أريد به المعنى المصدري وهو الكتابة، أو مسببه عن المنظوم عبارة "قيل ان يكتب"، لأنهما يكتب. وبعد "أن يكتب" على طريق تسمية المفعول به، فالجمله في محل الرفع على أنه صفة، قوله "الكاذب مخلقة"، قال عثمان رضي الله عنهما: "تمنيت منذ أسلمت وما مسست فرد بتمني منذ بايعت النبي ولا أكلت الكراث ويحق منذ قراءة القرآن". قوله "ممنأ كتاب الله" أوله أولى، لعله تمام وتمنى تمنى ذاه، والزبور على رسل أي على تؤدة وطنية، والبيت إحسان بن ثابت في وصف عثمان حين جرى ما جرى عليه، وقال: "لعله ينبغي أن يكون بالإضافة". وتاء الضمير لا ابتداء الواحدة على ما في النص يعرف ذلك بالتأمل.

ويؤيده أن ابن الأنباري أنشد تمامه لا في تمام المقادير، ولم يروا آخرها بتاء التأنيث، والمقادير في الأمور بقدر الله، وقد دلت وتقديرها أقداره ومقاديره. ومرض هذا الوجه قدس سره بأنه لا يناب وصفهم بأنهم أفيقوا ودفعوا بأن معنى الأمي أنه لا يقرأ من الكتاب ولا وأما على سبيل الأخذ من الغير، فكثيراً ما يقرؤون من غير علم بالمعاني ولا يصف الحروف وبما يفهم من كلام المصنف، الا من لا جنس الكتاب ولا القراءة، وهو لا ينافي في أن يكتب ويقرأ

²⁵¹¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (89/1).

في الجملة. قال أبو مسلم حمله على معنى القلب أو إلى بدليل قوله: ﴿يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ [البقرة: 111]. وقال عليه السلام: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: 123]، وقال ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: 111] ، وقال: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: 24]، يعني يعذرون وصفته. وقال "الأكترون" حمله على القراءة، أليق بطريق الاستثناء، إلا إذا حملناه على ذلك كان له تعلق، فكأنه قال: لا يعلمون الكتاب إلا بقدر ما يتلى عليهم وما يسمعون، وبقدر ما يذكر لهم فيقبلون عليه، لا من التدبر والتأمل.

وأما إذا حمل على أن المراد الأحاديث والأكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نافراً، وكذلك المخلوق يقدر ويحذف، وأما القارئ فيقدر برتب الكلام بصورها المسموعة والمكتوبة، إن كان كتابياً والمسموعة فقط إن كان ينافي بعض النسخ يقدر بتشبيه الضمير بمعنى المختلف، أيضاً يورثها كلمة بعد كلمة وهذا أوجه لفظاً والأول معنى قوله "الا أمانى" من الاستثناء لأن ما هم عليه من الا أو سمعوه من الأكاذيب ليس من الكتاب، كذا ما يقرؤون من علمائهم لما فيه من التحديث والافتراء، ولأنه ليس من جنس العلوم والمعنى، لكنهم يعلمون ذلك ويعتقدون جهله يظنونهم تقليداً وشرط المنقطع أن يتوهم، وهذا بوجه ما كقوله "ما لهم به علم الا اتباع الظن"، وأذ لا يجوز جهل الخيل الا حماراً وطوبى على ضربين، ضرب يصح بتوجه العامل عليه، نحو "جاءني القوم الا حماراً"، وضرب لا يتوجه نحو ما زاد الا نقص، والأول فيه لغة الحجازي وجوب ضربه، ولغة حمر أنه كان كالممتلئ فيجوز فيه بعد النفي وشبه النصب والاتباع، والآيات من الضرب الأول فيحتمل بعضها وجهين، أحدهما على الانقطاع والثاني على الابدال من والا في المنقطع، عند البصريين وعند الكوفيين، عند البصريين بلاك والأمان جمع أمنية بتجديد الياء، فيهما ويجوز تخفيفهما، وقد قرأ حث أحد التعيين تخفيفاً فهذا كما يقال في جمع مفتاح مفاتيح ومفاتيح ووزن امنية مفعولة.

﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

[سورة البقرة: 78]

إن "نافية" بمعنى "ما"، ولذا كانت ناقصة، فالمشهور أنها لا تعمل عملاً ما الحجازية، وأجاز بعضهم ذلك ونسبه سيويوه، وأنشدان هو مستولياً على أحد الأعلى إلا على أضعف المجانين فهو اسمه ومستواها خبرها. في محل الرفع بالابتداء لا اسم لأنها لا تعمل على المشهور ولا الاستثناء المفرغ يظنون في محل الرفع خبراً لقوله هم وحذف مفعول الظن للعلم بهما أو اقتصاراً لمقصود دون حصر حالهم، والظن تأكيد نفي العلم عنهم، ولذلك قيل: "ما هم الا قوم يظنون لا علم لهم"، ولما كان الظن في المشهور عبارة عن الحكم بالطرف الراجح من طرفي النسبة يكون لصاحبه جزم شيء من طرفيها البتة. ويزيدان يقال الأميين الذين ذمهم الله تبقى العلم عنهم، وبان قال في حقهم ليس لهم إلا الظن المحض. لا شك أن بعضهم يقل بمن حسن ظنهم فيه وبعضهم ذا ذائقون عن الحق معتدون معتقدون اعتقاداً غير مطابق للواقع تبعاً للشبهة وكل واحد منهما معتقداً ذم. فكيف يصح أن يقال في حقه ليس له الا الظن؟ فأجاب عنه قدسه سره بقوله يطلق بازاء العلم على كل رأي واعتقاد في غير قاطع وإن جزم به صاحبه | 258 أ | كاعتقاد المقلد والرابع عن الحق بشبهة، فقلوه "بازاء العلم" في موضع النصب على أنه حال من الظن والعلم، والعلم هو الحكم الجازم الثابت المطابق للواقع لا سعادة على الدليل القاطع، فما ليس كذلك من الحكم قد يطلق عليه الظنك يطلق على الحكم الغير الجازم. ثم إن الظاهر أن الضمير راجع إلى ما قلنا إلى الأميين، فيكون المنكر لولا طمع الإيمان منهم فريقين. الفريق الأول المحرفون وصفهم بأنهم يعلمون ما هو المنزل حقيقة، وأنهم مفترون منطلقين في تحريفهم تحقيقاً لعنادهم المانع عنه قبول الحق واتباعه، والفريق الثاني الأمي وصفهم بأنهم لا يعلمون نفس ما أنزل الله عليهم من الكتاب، وهو من الهدى والبيان، وأن شأنهم ليس إلا أن يردوا أو يعتقدوا من رؤسائهم المعاندين بناء على حسن الظن بهم تحقيقاً لتماديتهم في التقاعد عن طلب الحق وتحصيل اليقين إليها. ما الإشارة بقول المصنف ذكر العلماء الذين عاندوا إلى آخره، ويجوز أن يكون الضمير للفريقين مفاعلي أنهم نفي العلم عن العلماء في قوله: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 77] على سبيل الإنكار حيث لم يعلموا بموجبه عن المقلدين

بقوله "لا يعلمون الكتاب" في حكم أنهم في الظن المؤدي إلى الضلال سواء. فعلى هذا يكون في الآيات جمع وتقسيم وبالعكس حيث جمع الفريقين في قوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ [البقرة: 75]، ثم سماهم فريقين، علماء ومقلدون في قوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾ [البقرة: 75]، وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ﴾ [البقرة: 78]، ثم جمعهم في قوله: ﴿يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: 78]، لكن الأول هو أولى وعليه الكل.

وقال أبو بكر الأنباري، وقد حدثنا أحمد بن يحيى النحوي، أن العرب يجعلون الظلم ظناً وشكاً، فكذلك ما قال: "إذا قامت براهين العلم أكثر من براهين الشك، والظن يقين، وإذا اعتدلت براهين اليقين وبراهين الشك شكاً، وإذا زادت براهين الشكل على براهين اليقين فالظن كذب". ولذلك قيل: "إن هم إلا يكذبون"، ففيه ذم بليغ للظن وزجر شديد منه ومنع عن التقليد وحثن على التحقيق. وقال الإمام: "وهذا مشكل لأن التقليد في الفروع جائز عندئذ، فلعل ما ذكر فيها يتعلق بالقطع دون الفروع".

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 79]

قيل: "فسر هذا بمعنى أنها كلمة توضيحاً، يقولون بالمكر ويجوزونه ويولي ذلك فإذا قيل في حق غيره نحو "غيل له" يريد الدعاء عليه بأن يصيبه ما يتوقع عليه ويتحسر على فواته، ولذلك جاز الابتداء به نكرة، فإن الدعاء مما يسمع ذلك سواء كان دعاء له كـ"سلام عليك" أو دعاء عليه كـالآية.

وقال ابن الكمال: "وتنكيره للتعظيم، فلم تكن نكرة محضة، على أن الغرض من الكلام الإفادته، فإذا حصلت جاز الحكم سواءً تَخَصَّصَ المحكوم عليه بشيء أو لا، وأمّا أن النكرة إذا كانت دعاء"²⁵¹² فما قيل في بيانه لا يجري في ويل به الرضا ليته ذكر ما قيل في بيانه حتى يطلع عدم جريانه، أو نجتهد في جريانه، والجار بعده خبر متعلق بمحذوف وينصب على اغمار الفعل نحو "ويل ويل له"، وأمّا إذا أضفته فليس إلا النصب لأنه خبر

²⁵¹² تفسير ابن كمال باشا، (232/1).

له. وإذا دفع والتقدير الزم الله ويلاً له، فاللام حينئذ للتبيين، لأن الاسم المدعو عليه لم يذكر قبل المصدر. فاحتويج إلى البيان، وهو في الأصل لم يستعمل منه فعل لأن فاه وعينه من حروف العلة وهو يدل على اشتقاق الأفعال من المسح، من المصادر، إذ لو عكس لوجد له فعل يشتق منه ومثله ويح وليث، وقيل: "اسم واد في جهنم أو جبل فيها".

وقد روي عنه عليه السلام: "ويلٌ وادٍ في جهنم، يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره"²⁵¹³ وقيل واد فيها لو أرسلت في الجبال لذابت من حره، وقيل واد من صديد في أصلها. فقال قدس سره من قال به، فمعناه أن فيها موضعاً يبوء من جعل الويل. فمما قال ولعله سماه بذلك مجازاً، يعني من باب اطلاق لفظ الحال على المحل، وأشار بقوله "يعني المحرف" إلى المعنى، يكتبون التعديل محرفاً، فإن علماءهم كانوا يجمعون صفة العدم ويحدثون مكانها نعمته، وكان فيها حسن الوجه. اكحل العين ربعة القامة، فكتبوا لتحويل القامة أزرق العين وسط الشعر. فإذا سألهم سألتهم قرأوا عليهم ما كتبه ما كتبوا، فإذا وجدوها مخالفاً لخليقته عليه السلام يكذبونه، وكذلك كانوا يحرفون معنى معانيها بالتأويلات الزائفة.

وقال ابن الكمال: "ما كتبوه من التأويلات الزائفة، ولذلك احتاجوا في ترويجه إلى بيان نسبته إلى الله تعالى، ولو كان المراد الكتاب المحرف لما احتاجوا إليه؛ لأن كون التوراة من عند الله مسلماً وما أحدثوه من التحريف غير معلوم لغيرهم".²⁵¹⁴

وأنت خبير بأن النسبة ظاهرة في هذا وعدم الاحتياج غير مسلم. إذ هم في مقام الترويح على أن ما ذكر بعده يؤيد ما قلنا، حيث قال بأيديهم نفي للمجازي أن يقول إن يفعلون بأنفسهم، وهو من حيث أنه كناية عن الله من تلقاء أنفسهم دون أن ينزل عليهم ناظرًا إلى قولهم هذا | 258 ب | من عند الله من دعوى النزول، هكذا

²⁵¹³ الراوي: أبو سعيد الخدري، المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الترغيب: 2136، حكم المحدث: ضعيف.

²⁵¹⁴ تفسير ابن كمال باشا، (232/1).

مكتوباً من السماء، كما هو الشأن في التوراة، ويجوز أن يكون لرفع احتمال الانشاء، فإن الكتابة مشايعات فيه، وفائدة التنصيح بمعنى الإيطاء في التعليل في الجنبية، حيث ينضم إلى القول العمل، والعلامتان على أنه للتأكيد، فقال المصنف وهو في مجال للتأكيد: "جمع محرم من قولهم أصاب المحزة"، ووجه لما في المثال، وفيه أمر إلى أنهم اختلفوا، ذلك من عند أنفسهم، على وفق ما يميل إليه أهويتهم، الاستبعاد لعدم الفائدة على الحمل على الزمن.

﴿لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾

[سورة البقرة: 79]

قال البيضاوي: "كي يحصلوا به غرضاً من أغراض الدنيا"، وإن جعل قليل بالنسبة إلى ما استوجبه من العقاب الدائم"،²⁵¹⁵ أشار إلى اللام لام كي، بمعنى أنها للتعليل، مثل "كي" وضمير به راجع إلى ما دل عليه يكتبون ويفعلون. واللام متعلقة بـ "يقولون"، أي أن يقولون ذلك لأجل أن يحصلوا به غرضاً من يسير المآكل والهوايا التي كانوا يصيبونها من رؤسائهم وأتباعهم الجهال. وأن الاشتراء استعارة لاستبدال، وأما عبر هما مأخوذ من الثمن، مع أن الثمن مبدول بما يُشير إلى أن اللائق بهذا الغرض يسير أن يكون مبدولاً كالثمن، لا مأخوذاً مرغوباً. ولذلك وصفه بالقلّة، لكن تعليله بالنسبة إلى ما استوجبه من العقاب الدائم غير واضح.

فالأولى، ما قاله ابن الكمال بالنسبة إلى ما فات عنه من حظوظ الآخرة، ولك أن تقول بالنسبة إلى ذلك الفات، مع ما فيه من استجابة العقاب الدائم. ثم ان تفسير العلامتين: ما كتبت أيديهم بالمحرّف وما يكسبون بالرشا يشير إلى أن يكون ما في موضعين موصولة أو اسمية، والعائد محذوف حيث فُسّر بالمكتوب المحرف، والمكتوب على طريق الإرشاد لكي، لكن جعلها مصدرية أرجح لفظاً ومعنى. وأما لفظاً، فإنه لا يحتاج إلى حذف العائد وإضماره، وأما لأن العبد إنما يستحق الويل والعقاب لأجل فعله وكسبه، وهو الكتب والكسب. "علمنا

علمنا" لا لأجل المكتوب في المكسوب، ومن في الموضعين لأجل التعليل كما في قوله: "ما خططناهم"، وإنما قدم الكتب لأن الكتاب مقدمة نتيجة الكسب، فالكسب سبب في الكتاب، فجاء النمل على هذا الترتيب.

فكانه قال: "فويل لهم لأجل كتابتهم الباطلة، وويل لهم لأجل ما يترتب عليها من اكتساب الرشا، وتكرير الويل"، للدلالة على أن الخسارة والهالات تترتب على كل واحد بالنسبة المحرف، إلا أنه والمكتوبة في المكتوب ذكرها مرة، لربما بتوهم أن الوعيد إنما هو بمقابلة المجموع.

وقيل انه في حق تضييع حق رسول المصطفى بتبديل نعته، أو أنه يبالغ في وعيد مضيع إحسانه، لا يبالغ في حق نفسه. قال: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: 4]، وهذا في حق لف جمهرة، وقال: "هذا هو في حقي"، ماضي عن حق وسعة ثلاثاً، وهو كقوله في حق من وصف الله بالفقر والعيون بما قالوا، وهذا لعزته، وقال في حق من عاب عائش والعين في الدنيا والآخرة.

وقيل أن الأول هو أخذ الجزية والمغسلة في الدنيا، والثاني هو عذاب القبر، والثالث هو عذاب النار، وهو كقوله: ﴿أَوَّلَىٰ لَكَ فَأَوَّلَىٰ (34) ثُمَّ أَوَّلَىٰ لَكَ فَأَوَّلَىٰ﴾ [القيامة: 34-35]، أي في الدنيا والقبر والموقف والجحيم الكتب الفعلي يقع أو دفع، ولهذا لا يوصف به الله تعالى، وقيل هو اجتلاب الخط لما يتهيأ له من أسباب فعلم من الآيات أن أخذ المال على الباطل حرام، وإن كان بالتراخي، لأن الذين كانوا يعملونه للمجرمين إنما يعطونه عن محبة ورضا، ومع ذلك فقد نبه الله على حرمة اخته بالوعد عليه. ففي هذا نفي عظيم ويح الألم لقضاة زماننا وولادة أذاننا، فقد تجاوزوا عن الحد في الأطماع الباطلة، وكان شرهم وحمانا ضرهم.

﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾

[سورة البقرة: 80]

قال البيضاوي: "المس اتصال الشيء بالبشرة بحيث تتأثر الحاسة به، واللمس كالطلب له ولذلك يقال ألمسه فلا أجده"،²⁵¹⁶ أي لاجل تحقيق الفرق بين بحيث يكون الثاني كالطلب الأول، قد يتفكك الثاني عنه الأول، كما ينفك الطلب عن المعاودة.

قال ابن الكمال بأن: "المس أقل تمكناً من الإصابة، وهو أقل درجتها، ولذلك أوتر عليها في قوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: 38]، في قوله: ﴿لَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾ [آل عمران: 47]، وقوله: ﴿إِنْ تَمَسَّنْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [آل عمران: 120] كالنص فيه.²⁵¹⁷

وأنت خبير بأن أثر المنقوص بهذه الآية، وما جعله كالنص من معارض بقوله: ﴿إِنْ يَمَسِّنْكُمْ فَرْحٌ﴾ [آل عمران: 140] فقد مس القوم قرحاً مثله، وعلى تقدير تسليم جميع ما ذكره، لا ينافي أن يكون كما ذكر، وقُدس سره بأن يفرق بين الاتصال والإصابة، وهذا من جملة قباح أفعالهم، فإن الجزم | 259 أ | بما قالوه لا يقتضيه العقل ولا يرتضيه النقل، والا استثناء مفرغ منصوب على الظرف بالفعل قبله، أي لن تمكن النار أبداً إلا أياماً معدودة، أي قلائل ظاهرها العدد. هذا لأنهم يكتفون بالعبد على العلة، على أنهم كانوا ما بلغ الأوقية، ويعدونهما دونها. وأصل "أيام" أي "واثمة" لأنه جمع يوم يحق قوم وأقوام، كنجو "قوم" و "أقوام"، فاجتمعوا الواو والياء وسبقت أحدهما بالسكون، فقلبت الواو ياء وادغمت. وقال في موضع: "أنا مر أيام معدودات"، والموصوف في المكانان، ولعد ذلك لأن الاسم إن كان مبكراً، فالأصل في صفته جمع الياء، يقال "كنز" و "كيزان" مكسورة، وإن كان مؤنثاً كان الأصل في صفة جمع والياء، يقال "أجره" و "جرا" مكسورات، إلا أنه قد يوجد الجمع بالألف والياء.

²⁵¹⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (90/1).

²⁵¹⁷ تفسير ابن كمال باشا، (232/1).

فيها واحدة مبكر في بعض السور، منها ما ذكر لما وعدوا بالتحريف والكسب الحبيث، قالوا: "نحن أولاد الأنبياء ولن نعذب إلا مدة يسيرة". وعن ابن عباس وغيره، هي أربعون يوماً من غيبة موسى عنهم، في رواية أربعون سنة، وهي المدة التي حسبوا في التيه. وروي أنه دخل المدينة فوجد فيها اليهود يقولون لزان: "أيام الدنيا سبعة آلاف سنة ونعذب كان كل ألف سنة". فنزلت عليهم. وقيل: لا معنى للعرف إلا أيام عبادة العجل، إن هؤلاء لم يعبدوا العجل، وإنما عبدوا آباءهم، ولو صرف اليهم لم يكن له معنى أيضاً، لأنهم قد تابوا عن ذلك، وقد قاله تعالى للذين كفروا: "إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف".

ويمكن أن يُقال: عليهم إذا أرادوا على سائر ذنوبنا، لا يكون إلا تكفير الموت المنحوسة الواقعة فيها. إلا أنهم يُعذبون فيها لما عبدوا العجل فيها، والظاهر حرفها إلى الضمير الذي عصوا فيه. وهم لم يروا التعذيب إلا قدر وقت العصيان، أو كانوا لا التخليد في النار، أو لأنهم يقولون: "نحن أبناء الله وأحباؤه ولا نعذب إلا تعذيب الأب لابنه والحبيب حبيبه في وقت قليل". فمما يرضى هذا منهم بها، وعقوبة الكفر أبداً. وثواب الإيمان كذلك، لأن نسبة اعتقاد دين، إنما يعتد للأبد، ذلك جزاؤه للأبد. وأما من ارتكب ذنباً من المسلمين لشهوة تغلبه فيرتكبه، ثم يتركه، إنما يُعاقب إذا عوقب على قدر ما ارتكب في وقت، لأنه لم يتركه للأبد. فلذلك افترقا، حيث بقي أو لا يعبد.

﴿قُلْ أَتُخَذُّمُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 80]

فسر العهد بالجزاء أو الوعد بناءً على أن معناه الحقيقي هو ما جرى بين الله من القول المقرر. ثم ما جرى بين من القول المقرر ويقال له الموت قل مما لا يتوهم وقوعه منه تعالى ولأن الاختلاف لا يستعمل منه فالمراد المعنى المجازي والمناسب هنا ما ذكره إنما سمي عهده لأن خبره كالعهد المؤكد كالفرق بينه وبين الوعد، إذ أن الخبر الإعلام

بأن الأمر كذا نحو أن يعلمهم بأن لا يعذبهم إلا أياما. الوعد يلزم أن يفعل في المستقبل ما يصرح به المخاطب منه، دفع المكروه أو الإحسان كالالتزام أن لا يعذب إلا قليلا.

قال الراغب: ولما كان كل وعد عند أو كل عند عهد، ما كان كل وعد عهداً فعبر به، فلكونه وعدم استعمال اختلافي وهو أن يعذبهم الأيام. كان وعداً بذلك ووعداً لا خلف عنه. وعند الله في كتابه وحكمه كامر من أن يقال الأمر عند الله كذا أو يراد أنه في كتابه وحكمه كذا.

قال ابن الكمال: "الاستفهام للتوبيخ، يعني: إن مثل هذا الجرم لا يكون إلا ممن وعده الله تعالى به، وإنما عبر عن الوعد بالعهد إيماء إلى أن في الجرم المذكور لا بد من وعد قوي، وإنما قال: ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ دون: من الله؛ تعليمًا للسلوك مسلك الكناية في أمثال هذا، فإن التصريح باتخاذ العهد من الله تعالى لا يخلو عن سوء أدب".²⁵¹⁸

وأنت خبير بأن التعليل سواء ادب غير واضح كيف وهذا المعنى في عند اظهر عنده اظهر من ان يكون فيمن كما لا يخفى في ان مستعملة في مثله أيضاً. وقوله تقديره: "إن اتخذتم، أي أن كنتم اتخذتم، إذ لا ليس المعنى على فإن قلت فلا يصح جعلوا فلن يخيف الله جزاء لامتناع السببية والترهيب، لكوني لم أر محض الاستقبال. قلت ذلك ليس يلزم في الفاء الفصيحة. فقد جئنا خرسانا، ولو سلم، وقد ترتب على ذلك العهد الحكم بألا يخلف العهد فيما يستقبل من الزمان قط، كما في قوله: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: 53]. والجملة الشرطية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه، والأصل التختم؟ أم يقولون؟ وهو في الحقيقة جواب الاستفهام المتقدم، واختلفوا بأن مثله هو بطريق تضمين الاستفهام معنى الشرط، وبطريق إضمار الشرط بعد الاستفهام، والعلامتان على الثاني. وإذا خرج الكلام عن الجهلة على الجملة الشرطية فلا يخفى عدم الحلف بهذا الوعد، ولئن سلم، فقياس غيره صحيح، والمراد استحالة الخلف | 259 ب | عدم وقوعه بمنزلة المخالفة لا يرد على كلام البيضاوي، ما قيل من أن هذا من جملة المواعظ، فلا وجه للاستدلال به على عدم الخلف في وعده. وعلى تقدير صحته، أما

²⁵¹⁸ تفسير ابن كمال باشا، (234/1).

يدل على عدم الوقوع، لا على استحالة. قوله "على سبيل" أي الحمل على الاقراط، لانتفاء حقيقة الاستفهام، أعني استواء الأمرين في علم المستفهمين. فكون السؤال عن اليقين، وذلك لأن علم المسترخين، وهو الحاصل بان التحقق هو آخر الأمرين، وهو الافتراء، وفي بعض نسخ أحدهما يعني أحد الأمرين على التعيين. وقوله "ويجوز أن يكونوا في معنى"، وأما أن يكون منقطعة عطفاً على، أو أن يكون معادناً، وعلى تقدير الانقطاع الاستفهام اتخذتم للإنكار، وفي أم التقرير بمعنى التحقيق والتثبيت، وأن شئت فمعنى الحمل على الاقرار وعلى الاتصال. الجملة كلام واحد، أو على انقطاع ما كان اتصالاً، أو على الإنكار، فمما اضرب عنه هذا الإنكار، أو استأنف استفهاماً آخر.

﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾

[سورة البقرة: 81]

قوله: "أثبت لما بعد حرف النفي"²⁵¹⁹ وهو المس الأيام معدودة، بمعنى أنه لا يقتصر عليها إلا بمعنى أن يتناولها وتبقى هي خارجة. فإن قلنا هذا، يكون معناه المشط الدائم إلى الأبد من غير احتياج إلى الدليل. قلنا: "لا يجوز أن يكون ممتداً أياماً كثيرة غير محصورة"، ففرق ما أرادوا بالمعدود من الأربعين أو السبعة. ولا بد للتأييد من الدليل، وعبرة البيضاوي: "بلى إثبات لما نفوه من مساس النار لهم زماناً مديداً ودهراً طويلاً على وجه أعم، ليكون كالبرهان على بطلان قولهم"²⁵²⁰ جعل قدس سره مساس النار أم زمان الن منسياً بقولهم: "لم تمسنا النار إلا أياماً معدودة؟". مدلوله يخص المسح بالبرهان القليل بناءً على أن الاستثناء هو المتكلم مما بقي بعد الأيام القليلة. هو البرهان المؤيد، فكأنهم قالوا: "لن تمسنا النار زماناً مديداً فلولاً لفلان علي عشرة إلا واحداً"، فكأنه قيل علي تسعة هي أثبات لهذا المعنى.

²⁵¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (158/1).

²⁵²⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (90/1).

فقوله "على وجه اعم متعلق" يثبت أن لا قوة لما نسوا، ففيه رد لقول المصنف "بلا يمكم أبداً"، فإن كونه المس مؤيداً لا يفهم من بلية، لأن مدلولها ليس إلا نقص النفي المقدم، والمنسي هو النفي المؤيد لا المؤيد، ولما كان هذا نقيض مدعي الفصل، كان كالبرهان القائم على بطلان من دعاه. فمن موضوعه أيجاب النفي المنفي، سواء كان النفي مجرد أه في جواز من قال "ما قام زيد" ومقروناً باستفهام، فإنها حينئذٍ ينتقل النفي الذي بعد ذلك الاستسلام، فهي على ما قال قدس سره بالنفي، بخلاف "نعم" فإنها مفردة لما سبقها. مطلقاً أي سواء كان ما سبق كل ما صبر موجباً أو منسياً.

فإذا قيل "نعم" في جواب من قال "كان المعنى" أنه قام، في جواب ما قام، كان معناه أنه ما قام، أو كلاماً ابتسامي. فإنها تفرد ما بعدها حرف الاستفهام منفياً، كان نحو "في جواب عن قول المقام" أو منفياً نحو "نعم" في جواب من قال "لم يقم زيد؟" أي "نعم، لم يقم زيد"، ومنه قال لابن عباس، أو قالوا، أو في جواب القسم، أو قال في جواب الست بربكم؟ لكان "نعم" لكانت قصراً لافادتها تقرير نفع الربوبية والسببية الفعل القبيح غير المقصود إليه في نفسه. ولذلك قبولته بالحسنة في عامة ما جاء في القرآن بينهما وبين الخطيئة، إن السيئة قد يقال فيما يقصد إليه في نفسه، والخطيئة أكثر ما يقال فيما لا يكون مقصوداً إليه في نفسه، بل يكون مقصوداً إلى مسبب كي يرمي حيداً، فاصاب انساناً أو شرب مكرراً فجنا على رجل جنابة في شكره، فمما السبب في ذلك شتان مسبب محظور؟ فيه كثرة المسكر ومسبب غير محظور ترم الصيد، فالخطأ المتجافى عنه هو الأول دون الثاني.

وهذا تقرير ما أشار إليه قدس سره، وفي الفرق بينهما أنما قال في جانب السيئة "قد يقال"، وفي جانب الخطيئة "يقلب اشعاراً" بأن كل واحد منهما قد يستعمل في معنى الآخر، كالذي يذكرها هنا، والسيئات تعنيف الشيء، فهو يفعل من السوء، وأصله سواء جعله الواو للياء التي قبلها كما في "وأريد" هنا الشرك، فالتأنيث للخصلة، وقيل الكبيرة، فلا يؤل توحيد على القولان، وقيل الذنوب، فالهاء للجمع، ومن المقام يظهر أن المقصود

لا يلزم نفعه في نفس الأمر، بل أن يكون ملائماً للكاسب، مؤثراً عنده. والبيضاوي اشترط النفع وحمله ما ذكرها هنا.

﴿وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (81) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (82)﴾

[سورة البقرة: 81-82]

المصنف يفسر الخطيئة بالكبيرة من الكبائر، لأن احاطة الصغائر لا يوجب الخلود اتفاقاً، وفسر الاحاطة بعدم النقص والخروج منه، لأن ذلك كاف عنده في الخلود. ونحن نقول معاشر أهل السنة المراد الاحاطة بجميع الجوانب من القلب واللسان والجوارح، وهو معنى الكفر، ولذلك فسر السلف بالكفر.

قيل لأن غيره | 260 أ | وإذا لم يكن للشخص سوى تصنيف قلبه واقرار لسانه، فلم يحاط به الخطيئة. وصفة لمن ارتكب ذنباً ولم يتركه، يمكنه الاستشارة أو الاستجارة أو المعاودة مع من هم مثله، والأنيمات فيه ما هو أكبر منه حتى يستولي عليه الذنوب ويأخذ بما في قلبه، فيصير بطبعه مائلاً إلى المعاصي، مستحسناً إياها، معتقداً أن الألفة سواها منقطعة. لمن؟ يمنع عنها مكذباً لمن ينصحوه فيها، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [الروم: 10]. ولا يخفى أن هذا أولى لأن الجسم إذا اتصل باسم آخر من بعض الجوانب دون البعض، لا يكون محيطاً، فإن المحيط من المحيط كسور المدينة إلى لاحاطته بها. فتشبه مفاد فارقة الذنوب في ملابستها لاحاطة المحيط بمحيطك، أطلق اسم المشبه على المشبه، والمعتزلة تشبهها من حيث الفرقان الكبيرة لكونها محيطة بالطاعات للطاعات كالساتر لها. فظهر بما أنه لا يصبح حمله على خلود صاحب الكبيرة. وهذا كله إذا حمل الخلود على الدوام، أما إذا حمل على المكر الطويل، دعوية للأدلة القاطعة، يكون الاستدلال قطعاً منه وجهاً آخر.

وإليه أشار قدس سره، أيضاً حيث قال "دائمون" أو "لابسون لباساً طويلاً"، فالأول على تفسيره تفسيرها بالكفر، والثاني بالكبيرة، وقد عرفت أن بلا اثبات لما نفق على وجه عام من كونه النفس أو مؤيداً، فلذلك قال قدس سره: لا صحة فيها على خلود صاحب الكبيرة، وكذا التي قبلها موصولة خبر الابتدائي وكسب صلة، فلا تحل، فأولئك مبتدئان وأصحاب النار خبره، والجملة خير منه. وجاز طول الفائدة كان المبتدأ موصولاً صلة فعل، وهم فيها خالدون جملة اسمية في موضع الحال من أصحابي، أو من النار، أو الاكتمال الجملة على ضمير بها أو شرطية، والجواب فأولئك، ومحل من على الابتداء أيضاً، والخبر شرط، والجزاء أو كلاهما فيكون قوله "كسب"، وما عطف عليه في محل الجزم بالشرط، ويؤيد الأول كفار قص المهن موصولاً، وهو قول "والذين دعي ممن سافر"، والضمائر "وَدَعِيَ مَعْنَاهُ مُجْمَعٌ" قوله "أولئك".

وأفاد ابن الكمال: "وُضِعَ قوله: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ إلخ مكان: تمسكم النار أبداً؛ للإثبات على الطريق البرهاني"،²⁵²¹ كأنه قال: أي كبيرة من الكبائر استولت ورسخت بالغلبة على الطاعة، يستحق صاحبها الخلود في النار. وقد تقرر أن الشرك كبيرة، وكذا التحريف والافتراء، على أنه مسبب البرهان أنه سلم سلم النار. ولك أن تقول الأصالة الأصناف من كل جانب وجوانب المكلف، فهم لما نسق بقلوبهم وأقروا بالسنتهم وكتبوا بأيديهم، فقد احاطت الخطيئة بهم.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

[سورة البقرة: 82]

قال البيضاوي: "جرت عادته سبحانه وتعالى على أن يشفع وعده بوعيده، لترجى رحمته ويخشى عذابه"²⁵²² وعبرة ابن الكمال تبشير للمطيع وانداز للعاصي، ولك أن تقول تنشيطاً على ما يوصل إلى الجنة وتنشيطاً على ما يدخل في النعمة، وحكمه على التائبين على الايمان بالنعيم الدائم، وعلى المصرين وعلى الكفر بالعذاب اللازم،

²⁵²¹ تفسير ابن كمال باشا، (235/1).

²⁵²² البيضاوي، أنوار التنزيل، (91/1).

واظهار له كمال رحمته طال حكمته فيصير سبباً لمغفرته. واستدل قدس سره بعطف العمل على الايمان على خروجه عن مسماه للنظر في العطف المغاير مطلقاً، وحمله على ملائكته وجبريل.

قال ابن الكمال: "والإيمانُ على معناه اللغويّ، فلا دلالة في عطف العمل عليه على الخلافة المشهورة المذكورة في كتب الكلام. نعم يفهم منه اشتراط العمل الصالح في دخول الجنة، فلمن شرط في الإيمان المقبول الإقرار باللسان أن يحمل العمل الصالح عليه، وللمخالف أن يقول: إن لفظة (هم) للتأكيد لا للحصر، بدلالة النصوص القاطعة على عدم اشتراط العمل في النجاة عن النار، وعلى أنه لا دار ثالث للقرار".²⁵²³

وأنت خبير بان المراد بالمعنى الشرعي لأنه الشائع فيما لم يذكر صلته، ولأنه لو لم يرد ولا يكون الايمان الشرعي مذكور ههنا والامر ليس كذلك وليس مفهوم الاشتراط الكلي بحيث لا يكون بدونه البتة للتعليق بالوصف يشعر بالعلية لا على ان الايمان لا ينبج ان الجمع بينهما يوجب الثواب وان وتأكل العمل يوجب العقاب كما هو رأي المعتزلة بل على ان الجمع علاة الثواب فضلا من الثواب علامته العقاب عدلا عن شديد العقاب مع جواز العقاب على الاول والثواب فالايان المجرد جاز ان يكونوا منجيا فالمؤمن العاصي في مشيئته ان شاء غفر له وان شاء عذبه ببعض ذنوبه او بكلها ثم انجاه وحمل العمل على الاقرار بعيد جدا. لا سيما بذكر الصالحات. وان اراد بلفظه علم المذكور اولا فلا تعلق له بما نحن فيه. وان اراد ان نذكرها هنا فيجوز ان يكون الحصر بالنظر إلى المقابلة مع ان المؤمن قلما يتفكر عن العمل الصالح وذكر الفاء في الوعيد، دون لترجيح الرحمة". قال سجي منديل: "فذلك من دخل وادي فاكمه بالقاء يقتضي اكرام كل من دخل لكن على خطر الا يكرم، وبدونها يقتضي اكرامه البرتغال".

قال الفاضل: ذكرها فيما تقدم وتركها ههنا | 260 ب | للدلالة على أن الملازمة والخلود ثمة بالاستحقاق من قبلهم، سبب ما بهم من احاطة الخطيئات، ومنها بمحض فضل الله على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا

²⁵²³ تفسير ابن كمال باشا، (237/1).

دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ» [فاطر: 35]. ولكن يعرض الإشارة بأولاء كلمة "ان" فيها الدلالة على الحكم عليهم فيما ذكر لاتصافهم لما مر من الاوصاف. اللهم الا ان يقال تعيين ما يدل على السيئات لائح عن افادة ما ذكره. وانما صاحب الفريقين للدارين، أي لازموها لملازمة أسبابها الدنيا. ولك ولان صاحب مشتق من الصحة وهي أن كانت تعم القليل والكثير، لكن العرف خصصها بما طالت، وفيه عبرة للملازمين. ولاصحاب المناصب ليلازمو ما ينزل عنه المهالك ويوصل إلى.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ﴾

[سورة البقرة: 83]

قوله: "وهو أبلغ"²⁵²⁴ فإن قيل: "ما ذكر انما يصح لو كان الأخبار بلفظ الماضي"، قلنا: الفعل للحال وهو كالماضي في إفادة تلك المبالغة بخلاف الاستقبال، فإنه خال عنها، قوله: "لأنه مستودع في الامتثال والانتهاء". فهو يخبر عنه عبارة البضاوي لما فيه من إيهام أن المنهي عنه مصارع إلى الانتهاء، فهو يثقل عنه، فلفظه كأنه في الأول، ولفظه الإيهام في الثاني صديق في أنه ليس مبينا على امتثال حقيقة، بل على أن المنهي عنه بحيث يقتضي ذلك فأؤدي بما يدل عليه. فلا يرد عليهما اعتراض ابن الكمال لأنه لا يناسبه ولا هذا المقام، لأن حالة المنهي ههنا على خلاف ذلك. على أن ذيل الآية "ي" إلى أن الامتثال وقع من بعضهم فيناسب بالنظر إليهم. فمال كلامهما قريب مما اختاره، وهو أن يظهر البليغ شدة اعتناؤه بالابتكار وتحريض المخاطب على المسارعة والمبادرة. فيهما كأنه يصارع على الامتثال فيجيزه للنهي قوله "وينصره". قراءة لا تعبدوا لأن الظاهر أن يكونوا فيه نهي فالمناسب أن يكون نهي أيضا ليوافق بعض الموافقة، ولا يلزم اختلافهما لفظا ومعنى قوله اختلافهما ولا يلزم لا أصلا ومعنى. قوله "ولا بد من ارادة القول ليحصل الارتباط بما قبله وتقدير أو اخذنا ميثاقهم"، قائلين لا تعبدون أو

²⁵²⁴ الزمخشري، الكشاف، (159/1).

قلنا على أنه يدل من اخذنا مما بعد القول منصوب. فإن قيل: لا وجه له لتبسيط الارتباط بما قبله وتقدير ميثاقهم قائلين لا تعبدون أو قلنا على أنه يدل من اخذنا بما يعد القول منصوب.

فإذا قيل: "لا وجه لتوسط هذا الكلام بين ما ذكر من الدليلين على كونه لا تعبدون" بمعنى النهي، ومنه ههنا قد يتوهم أن معنى قوله "ويدل عليه" أيضا أنه لا، إنه يدل على تقدير القول وارادة. قلنا: قصد ذكره عقب قراءة صريح النهي، فإنه لا محيط لها عن ارادة القول البته. فكان أنفق به، وإن كان المراد لزوم تقليل الفعل على القولين. قوله: "جواب قوله"، أخذنا فجواب القسم يكون مرفوعا نحو "على الثاء". حلفت: "لا يخرج زيد"، وهو مبني على أن يراد لميثاق ما يقع به الوثاق، لأن القسم مما يقع به الوثاق. قوله: "وقيل" معناه: "لا تعبدوا" على تقدير "على تقدير حرف الجل". وحذف أمن الناصبة ليس أخذنا ميثاقهم على أن لا تعبدوا، فحلف حرف الجر، لأن حذفه مع أن "وانشاء" عنف مما حدثت. الناصب فارتفع الفعل لما إنه يرتفع عنه تجرده عن الناصب والجرمة، لقول الشاعر "يحضر الوعي" أي إن احضر، فلما حدث ان حدث اثره وهو النصب وهو مفعول به للزاجر والوعي الحرب، ويدل على أن الحاصل كذلك عطف. وأن "اشهد عليه" على أن ابهاء الشخص الذي يلومني على حضور الحرب وشهوة اللذات. "تخلدوني كثفت نفسي عنهما" يعني إذا لم يقدر على الخلد، فكيف ينفي عن ذلك قوله، "ويحتمل أن قرأ عبد الله" ولذا خرج به، وذلك لظهور أن قراءة العمى لا يحتمل أن المفسر فعلى هذا من القراءة على "لا تعبدونه" بمعنى الا تعبدونه بحذف حرف الجاف ودفع الفعل على أحد وجههما بل على أحد احتمالي الوجه الثاني لأن "على" وتقدير الدلالة من الميثاق يفتر أن يكون ناصبا وان تكون مصدرية والفعل نھيا فإنه كثيرا ما يجعل أن مع الأمر والنهي في تأويل المصدر ومنها هنا يظهر وجه عدم تعرض البيضاوي أن يكون تفسيرية وهي دلالة حيثذ على كونه لا تعبدون بمعنى الا تعبدوا الا ان المفسر لا ينصب حتى يرتفع الفعل بحذفها.



[سورة البقرة: 83]

استثناء لأن ما قبله مفتقر إليه، وفيه التفات من التكلم في "اخذنا" إلى الغيبة، لأن في الاسم من الفخامة وفيه تصريح لما يقتضي العبادة وتوجيهه. ولا الأسماء الواقعة برفض. فتناسب أن يكون أن يجزر الظهر، أي لا تجعل الألوفية إلا لله ولا تعبدوا غير الله تعالى، من الأصنام وغيره. وقال السارح المرحوم قد مر: إن الميثاق اسم لما يقع به وهي الأحكام وأن المراد وفق الله به عهده من الآيات والكتب أو ما اتفقوا به عهده من الالتزام والقبول ومصدر بمعنى التوثيق. وأنت خبير بأن تفسير الميثاق باحد المعنيين هذين الوجهين، وهناك أنما كان لأجل ورود بعد دار العبد، وأما ههنا فهو محمول على معناه الأصيل وهو العهد المحكم، نحو ما قيل: إنه اخذ ميثاق ذرية ادم حين أخرجهم كامثال الذر وقال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 172]، | 261 أ | ﴿قَالُوا بَلَى﴾ [الأعراف: 172]، فمما جد الله ميثاق كل أمة بإرسال رسلهم بكتاب وشريعة، فإن أصول الشرائع وكليتها مأخوذة على كافة الأمم، وإن اختلفت جزئياتها وكيفياتها باختلاف الأمم والأزمان، وليس أحد الميثاق كله معتبراً بأن يلزمه المأخوذ عليه ويرضى به يجيبه الحجة. وقيل: هذا الميثاق المذكور ههنا يدل على تمام ما لا بد منه في الدين، لأنه تعالى أمر بعبادته ونهى عن عبادة غيره، وذلك مسبق بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحي، فيتضمن كلها اشتمال عليه علم الكلام والفقه والأحكام على الإيمان والعمل الصالح المذكور قبلهم. ينتظم الكلام، ولأنه رد فعلهم بأن تمثل النار إلا أياً معدودة، وثبت وأثبت استحقاقهم التقليد في النار بنقض الميثاق الذي أخذ عليهم أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً، في النبي حسناً ولا ليلتمس سمع وتولوا وأعرضوا، فاستحبوا فاستحقوا الجري في الدنيا والنار في العقبة.

وقرأ نافع وابن عمر وابو عمرو وعاصم ويعقوب بالياء حكاية لما فوته به، فإن بني إسرائيل ذكروا متشابهاً بهذا الاسم الظاهر المذكور بالاسم. قال لها مذكور بطريقة الغيبة، وكان الظاهر الياء، فالخطاب إنما جاء بتقدير القول وحكاية اخطبوا به في وقت الخطاب كما يقول. قلت لزيد: "لا تضرب عنه"، وان قلنا لهم "لا تعبدونه" الا

تعبدون الا الله وكونه التفاتا أحسن من تقدير القول لأنه يتضمن نكتة لا يوجد فيه، والباقون بالياء لأنهم غيب في لا تعبدون احتمالا. وما مر بل هو أظهر أظهرها وهو أنه لما أغلى ميثاق بني إسرائيل كان في ذلك الهام للميثاق ما هو مأثيم بهذه الجملة مفسرة له ولا محل لها من أعراي، وقيل أنها في محل النصب على الحال في بني إسرائيل وفيها حينئذ وجهها، أحدهما أنه حال مقدرة بمعنى اخذنا ميثاقهم مقدرين التوحيد أبدا ما عاشوا وانما حال مقارنة بما اخذنا ميثاقهم فهم ملتزمين الإقامة على التوحيد وفيه نظر حيث مجيء الحال من المضاف في غير المواضع الجالس فيها وذلك على الصحيح خلافا لمن اجاز مجيئها من المضاف اليه مطلقا.

﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾

[سورة البقرة: 83]

قوله: "إما ان يقدر: وتحسنون أو وأحسنوا"²⁵²⁵ فعلى الأولين يطابق لفظ "لا تعبّدونه" في كونه على في الخبر، فتكون الجملتان إنشائيتين معنا فقط وخبريتان الأفضل على الثاني واثقوا لا تعبّدون في الإنشائية. وقيل متعلقة باحسانا على أنه مصدر واقع موضع افعل الامر والتقدير، واحسنوا بالوالدين وفيه تقدير ومعمول المصدر عليه، وفيه أن تقديم معموله جائز عند الجمهور إذا حال عن كهل الأمر واحسن كمن تعذب الأ يتعدى بالياء كما قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾ [يوسف: 100]. وقد عظم الله حق الوالدين حيث قرنه بحقه ههنا وفي قوله: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النساء: 36]، ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ﴾ [الإسراء: 23]، ﴿أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ [لقمان: 14]، لانهما سببان لوجوده يوم ومريان له أحسن التربية بتمام الشفقة بلا فتور ولا منة وبغير عوض ولا قطنة فوجب تعظيمهما، وان كانا كريم قد قال الله تعالى: ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: 15]، لا سيما وقد يترتب الحكم على الوصف يدل على الكلية، وهو كونهما الوالدين، فلا يُردّ بهما البت، ويوصل اليهما المنافع بقدر الحاجة، ويدعوها إلى الإيمان، وإن

²⁵²⁵ الزمخشري، الكشاف، (159/1). ولكن العبارة وردت في الكشاف هكذا: "إما أن يقدر: وتحسنون بالوالدين إحسانا. أو وأحسنوا".

كانا فاسقين، فيأمرهما بالمعروف بالرفق، اقتداءً بالخليل ودعب، بعضهم يقول إن الأمر مقصوص أو منسوخ بأنه القتال هو الحق العمومي، لأن موسى وهارون أمرا بدعوة فرعون باللين، ولطالب أن يقول: "كلماً طيباً"، إنه الحق، ولكن لا بهذا الاعتبار، لأن ما كان في دين نبي قبل نبينا لم يلزم ثبوته في ديننا، وأيضاً هذا كان في بادئ، ثم أمر بقتاله، بل النصره أن يقال لا منافاة بينهما وبين آية القتال، لأن من يقاتل معه يدعى للإسلام، وذو القربى، وما بعده، عطفاً على المسطور بالباء، وعلامة الجر فيها الباء، لأنها من الأسماء الستة التي دفعها بالواو وغسلها بالألف بالياء.

وظاهره يتناول ذوي الأحكام الأرحام، فيكون حجة للشافعي في إيجاد النفقة لهم، والاسم إن اشتق من العرب لكن اختص في العرف لغير لأولادهم، وحقهم كالتابع بحقهما، لأن الاتصال بسببهما فذلك قد همومهما. والميت في الإنسان من مات أبوه حتى يبلغ الحلم، وكان حقه أن يطلق لفظ الحلم، أيضاً إلا أنه قد غلب أن يسمى به قبل أن يبلغوا مبلغ سجاد، على وفق هذا وإن كان المراد تعليم شريعة، وفي غير بني آدم من لا أمه وأصله الانفراد، ومنه ذرة يتمه إذا لم يكن لها نظير، والجمع أيتام ويتامى ورعايا ورعاية حقه كالمسألة لرعاية حقوقهم، لأن الصغر لأنه لصغره لا ينتفع به، ولخلق عمن يقوم بمصالحه يحتاج إلى من ينفعه. ولما كان التكليف بالإحسان إليه، فكفى به مهماته شاقة على الأنفس، لا جرى ما كانت درجته عظيمة في الدين. | 261 ب | والمساكين جمع المسكين، ولتعيل منه أوزار المبالغة لاسم الفاعل، كمثّل كعطير، أي كثير التعطل، أي بالغ في السكونة، الفقر مسكنة، وهو أشد فقراً من الفقير عند أكثر أهل اللغة، وهو قول أبي حنيفة. حينئذ أثرت درجاتهم على درجة اليتامى، لأنه قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام، فكان مائلاً إلى المخاطبة إلى مخالطة أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى، ولأنهم يتعهدون نفسه بخلاف اليتيم، فذلك آخر عنه واستغنى عن جمعية ذي القربى بالإضافة للمصدر، وصفوف هؤلاء ينبغي أن يكون غير الزكاة، لقوله تعالى:

بالمخاطب اللئيم المعاند الذي لا يؤثر فيه القول اللين ليرتد عن فعله القبيح مندرج في القول الحسن، إذا لم يكن إلى إشادة سواء مما يتعلق بالعادة، فمن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض باللطيف من القول الحسن سواء. وقيل: أراد بالناس النبي عليه السلام، وقيل: الصحابة منه أيضاً، قولوا لهم حسناً وصدّقوهم فيما يقولون. وقال سلمان: أراد به السلام كان هذا أمر لعلانية أهل الشرك بالقول في الابتداء، فمن نسخها آية السيف، وقيل: هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وذكر قدس سره أن المراد بالصلاة والزكاة ما فرض عليهم في ملته، فإنه قد تقرر أن هذه العبادة، التي بعضها من الأصول وبعضها من الفقهاء، لم يخل من الشرع عنها، واختلفت هيئتها وعدوا ووقتاً، كلياتها المأخوذة عليها بقضية عقولهم، وجزئياتها بالسنة أنبيائهم. فليس المراد صلاة المسلمين وزكاتهم، إذ ليس المقصود التكليف، بل التقرير عليهم. يعني أنا كلفناهم بهذه التكاليف الثمانية في التوراة، فجعلوها بعدما نبدأ الحفظ عن شعثها، إلى أن دفع فوقهم الطور، فرأى فأراد أنه ابتلع مكانه، فصار أن أن المعلقة عليهم، فعلموا أن قبولها كان مقضياً عليهم، قبلوها واقتبلوا عليها، ثم عرضوا عن الوفاء بها، نقلوا مع عدو هذا المعنى، إنما يحصل بأن يُراد بها ما فرض عليهم، ليتمنعوا بذلك.

﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾

[سورة البقرة: 83]

قوله: "على طريقة الالتفات"²⁵²⁸ أي الغيبة إلى الخطاب، لأن ذكر بني إسرائيل إنما وقع بطريق الغيبة، وما وقع من الخطابات في قول "لا تعبدونه وأقيموا الصلاة" بتقدير القول وحكاية ما كتبوا به في وقت الخطاب، ولا مجالاً للتقدير هنا، فتغيير الالتفات على المبالغة في التصنيف لأن تصنيف الحاضر أقوى من تقرير الغالب، وإنما اختاره لكونه آخر الكلمة متعلقاً بالأول والتعليم المستثنى عن قوله حينئذ لمن ثبت عن اليهودية قبل النفخ أو

²⁵²⁸ الزمخشري، الكشاف، (159/1).

التغلب على ما ذكره البيضاوي أيضاً، فعندما ذكر أسلافهم على طريق الغيبة، وكان ما يضم موجوداً أيضاً في الحاضرين، قالوا بعض الحاضرين الغائبين، فوضفهم بذلك جميعاً، والمستثنى منه من ثبت عليه، ومن أسلم منهم. وأما الذين أسلموا من الذين | 262 أ | ما أقاموها فقد وجد منهم التولي والاعراض على وجه الاستثناء، اللهم الا ان يعبر عدم التولي واللاحق ولا ينظر على التولي السابق أو كون هذه الخطايا للحاضرين بعدما ذكر أحوال الح، وذلك لأن الخطاب المشافه بالحاضر يقوب، والمستثنى حينئذ من أسلم ممن ثبت على اليهودية كعبد الله ابن سلام، واضرابه أما الذين اسلموا من الذين ما أقاموا فلا وجه لاستثنائهم أيضاً الا على هذا الاعتبار السابق ذكر، أو كانه بين بين أن تلك العود والموارد كما الزمهم التمسك بها، لكن يلزمهم دعايتها، لأنكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد وصحة نبوته، فليلزمكم من من الحجة مثل ما لك منهم، وأنتم من ذلك قد توليتم وأعرضتم عن ذلك.

أو كون المراد بقوله: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ [البقرة: 64] تقدم منهم التفاتاً، وبقوله: ﴿وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [البقرة: 83] من تأخير، لأنه تعالى قبح أحوال المتقدمين، بأنه إنعم عليهم بتلك النعم، مما إنهم تولوا عنها، مما قبح أحوال المعاصرين، بقوله: "وأنتم معرضون"، أي أنكم منزلة أسلافكم الذين تولوا بعد أخذ المواثيق، فإنكم بعد اطلاعكم على تلائل صدق محمد فيما أداها، وأعرضتم عنه، وكفرتم به، فكنتم في هذا الاعراب مثل أولئك المتقدمين في ذكر التولي ونقض الميثاق، وليس أخذ الميثاق كله، معتبراً بأن يلتزمه المأكول عليه ويقبله ويرضى به، بل قد يكون ما توجيه الحجة التزامه وقبوله، وأن لم يقبله عناداً وطغياناً. وأنتم قوم عددكم الاعراض، معنى الاعتياد مستفاد من الاسمية، فإنها صودرت لأنه جعل خبر المبتدأ اسماً، لأنه أدل على الثبوت والاستمرار، إنه قيل: "فان توليتم وعرضتم عن الوصائب ما اخذته عليكم من العهد" فلا عجب، لأنكم قوم فعادتكم التولي، فكيف بهذه الجملة تبديلاً لما قبله وهو أن يقطع الكلام مما يشتمل على معناه تأكيداً له، ولا محل له من الاعراب

كالجولة المعترضة، الا أن التبيل إنما يقع تمام التلاميذ والاعتراض في أثناء الكلام أو بين الكلامين المنفصلين معنا وانما لم يجعلها حالاً لعل فائدتها وانجاز مثل "توليتهم مدبرين" أن تكون مؤكدة.

وقيل: لا حاجة إلى جعلها مؤكدة، فإن التولي قد يكون بحالة تدعو إلى الانصراف، مع ثبوت عشم القلب على الاقلال والاعراض والانصراف عن الشيء في القلب، أو أن التولي والاعراض عنه الوفاء بالميثاق، مثل مأخوذ من سلوك الطريق، فلسانك حالياً أن يرجع عوده على بدء، وهو التولي، وأن يترك المنهج ويأخذ في عرض الطريق متخبطاً، وهو الاعراض، فالتولي منه يندم على سبيل العودة إلى سلوك المنهج، والمعرض من حيث ترك المنهج عدد المفاسد يحتاج إلى طلب منهجية، فيفسر على العود، دفع جمعها غاية ألزم.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾

[سورة البقرة: 84]

لما ورد أن يقال "سفك الدم أين حبسه" عبارة عن القتل والجلاء والخروج عن البلد. جللوا عن أوطانهم وأجلبتهم. إنما ينهى عن الشيء إذا صح أن يفعله الإنسان باختياره. وهما كذلك ولا يخرج بعضكم بعضاً. ثم رُدَّ إلى أنه عبر عن البعض الذي هو غير الرجل مجازاً، أمر سلفا البعض الذي هو غير الرجل ملابس ومتصل بالرجل، إما نسباً وإما ديناً وإما غيرهما، وكان بمنزلة نفسه بهذه الملابس. وأيضاً إن قيل "الرجل غيره" سبب لأن يقتل نفسه قصاصاً، فعبر باسم المسبب عن السبب الذي هو "قيل غيره" وكذلك. "لا تخرجوا غيركم من دياركم فتخرجوا بشبابه".

وأجيب أولاً بأن المراد النهي منه هو ارتكاب ما يكون سبباً لقتلهم وإخراجهم، سواء كان ذلك السبب قتل الغير بغير حق أو غير ذلك كالجنا وقطع الطريق، ونحوهما، فلكف المسبب. وأراد الشباب ثالثاً بأن المراد الموت الحقيقي الذي هو موت القلب لزوال حياتها الأبدية بالمعرفة الإلهية ومشاهدة آثار جلاله وجماله ونور جبروته وعجائب صنعه ودقائق ولطفه. فإنه يرد إلى أسفل سافلين، ويجعلهم أنزلاً من البهائم، وإخراج أنفسهم عن ديارهم

محرومة، ممنوعة عن دخول الجنة التي هي الدار الحقيقية للإنسان، فكأنه قيل: لا تعملوا عملاً يكون سبباً لذلك، وأنت خبير بأنه لا يناسب ما بعده من الآيات، فالأولى أن يجعل هذا من العارفين لا من الوجوه التي نقلت عن المفسرين. ولما ورد أن يقال لما جمع الشهادة مع الاقرار والصد، يكون ذلك من باب التدفع أولاً، لأن تأكيده وتبيله للجملة الأولى، لأن الاقرار على مركب المنزلة الشهادة عليها، من حيث أنه شهادة، ومن شهد على غيره، في أن كل واحد منهما حجة تلزمه، ثانياً لما نقل عن غيره بالمراد بالشهادة شهادة الإضافة، شهادة لا خلاف على اقرار شهادة الأخلاق على اقرار الأسلاف | 262 ب | وفيه اشعار بان الوجه الأول الذي اختاره الأفعال المذكورة كلها، إنما كانت من أساسهم التي أسندت إليهم لكونهم على طريقتهم ومتصلين بهم أصلاً ودينياً. لكنه لا يخفى عليك أن هذا مبني على أن يكون كل واحد من الخطابين للاخلاص بناءً على أن المتبادل من خطابه المشافهة، لكنه كل واحد منهما، للأسف، على سبيل الالتفات. وكان أسناده ذلك الفعل إليهم حقيقةً، وعلى القول الفلاني يكون للأساس والشهادات فعل الأخلاق، على أن الأول التفات والثاني مشافهة. وهذا أو لا مما قال الشارح المرحوم من أنه على الثاني أسند كل واحد من الفعلين إلى الأخلاق شهادة الخطاب، وإن كان الأول من الأسلاف مما قال السارح المرحوم من الأسلاف والثاني من الاخلاف.

وقال ابن كمال الاقرار يحتمل أن يكون مضاداً للجحد فتعدى بالباء، وأن يكون من الاقرار بمعنى ابقاء الأمر على حاله، أي اقررت ملتزماً. فعلى هذا، الشهادة تأسيس الأول تأكيد. وقيل الشهادة اقرارٌ يعني، والاقرار قد ينفك عنه. ولهذا، أغلب المنافقين في شهادتهم، وتم للتراضي، وتم للتراضي في زمان، أي فقتلتم، فمما اقررت أو في الاخبارية لترتيب المخبر عنه، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [يونس: 46].

﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْ دِيَارِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 85]

قوله: "استبعاد لما أسند إليهم"²⁵²⁹ أي، إلى الحاضرين فالإسناد إليهم حقيقة. وصح استبعاد القدس والاجلاء منهم، وإن كان الميثاق والاقرار والشهادتين إنما وقع من أساسهم، لماذا تبني من الاتصال والاتحاد بينهم؟ والا فلا وجه لاستبعاد القتل والاجلاء ممن لم يصدر عنه شيء من الميثاق والشهادة. وانتم هؤلاء الخيرون، فوجب أن يكون المدلول حمل ذات على ذاك. فإن أنتم عبارة عن المخاطبين، فكان هؤلاء لوضعه بجماعة الذكور والاناث، الذين يشاء إليهم إشارة حسية عقلاء أو غيرهم. قال ذم المنازل منزلة ونعيش بعد أولئك الأيام.

قال ذم المنازل منزلة للعداء والعيش بعد أولئك الأيام كانه بيت الشعرين. فلا شك أن الجماعة المشار إليهم لغة مستقلة بالمفهومية لا أم نسبية ثم أناء. أي ثم أن الموضوع والمحمول لا يتحدان لأن لا يلزم الحمل شيء على نفسه بلي طائرا ولا مجال للتغير في الذاتي لانتفاع حمل أحدهما عن الآخر. فتعليم التغير بحسب الوصفة كأنه قيل: "انما أنتم، أيها الذين أخذ عليهم الميثاق وأقروا به وشهدوا عليه، هؤلاء المنافقون عهدهم، هؤلاء الناقدون عهدهم، والمعروف أوصافهم وأحوالهم." فنزل تغير الصفة منزلة تغير الذات، كما في المثال الذي ذكرهم، فإن من خرج ملابسا بوصف آخر، قالوا له: "رجعت بغير الوجه الذي خرجت به"، يكتفون به عن تغير الذاتي، كأنه قيل: "ذهبت بك وجيء بغيرك".

وكذا القول: "أنت ذاك الرجل الذي فعل كذا"، كأنه قيل: "أنت لست بالرجل الموصوف في جنس الفعل، بل أنت ذاك الرجل فعل كذا"، أو دلالة. فمما أنتم هؤلاء على اعتبار التغاور، إنما جاءت من قبيل البيان بقوله "تقتلون أنفسكم"، إشارة إلى النقل لا يسلك ولا دماءكم، ويقولون "ويخرجون فريقا منكم"، إشارة إلى نقل لا تخرجون أنفسكم من دياركم. ثم لما ورد "أن يقال" يوهم لزوم حمل الشيء على نفسه، فقد اذ محل باعتبار غيبيا

²⁵²⁹ الزمخشري، الكشاف، (160/1).

معاداً دفعه البيضاوي وباعتبار التغير للاعتبار أيضاً، فإنه كالحضر باعتبار ما أسند اليهم وأصاب عنهم، وهو اسم الإشارة. فإنه لا يشار بالإشارة الحسية في الأكثر الاغلب إلا إلى الحاضر وباعتبار رعاية ما كلفوا وقرارهم به وشهادتهم بأنت. فإن قبول التكليف فعله يستحق به أن يخاطب. وكالغيب اعتبار ما يحك عنه مما يدل على نبض العهد والتعاون بالاثم والعدوان فإن القبائل يبعد عن مساحة الحضور ويسقط من كون مخاطباً من كونه مخاطباً اعترف بانه لا حاجة إلى هذا التاويل فانما تقدم كافر هذا لا يقضي بما مر به في كل خبر وقد يقال ان ما تقدم يفيد مجرد المغايرة بين المسند والمسند اليه وهذا يفيد مغايرتهما بالحضور والغيبة ولأثم جريان وهذا في كل خبر في خبر هذا شأنه وهو لقوله: "ثم أنتم هؤلاء"، أي جملة مستأنفة مبنية لها، يعني أنتم هؤلاء الحمقى وحمقاتكم، أنكم تفعلون كذا وكذا. قوله "وقيل هؤلاء موصوف وماذا كون؟" في أنهم يجوز يجاوزون اسم الإشارة الموصولون. فمعنى ما تلك يمينك بها، فالجملة صلة والمجموع الخبر.

وذكر البيضاوي أولاً أن يكون | 263 ب | حالاً، والعامل اسم الإشارة لما فيه من معنى الفعل، وهو حال منه ليتخذ. والحال عاملها، قالت العرب: "اتيتنا"، فاخبر بالاسم الإشارة عن الضمير في اللفظ والمعنى على الاخبار بالخالف، كأنه قال: "اين الحاضر"، وهي حال لا يستغنى عنها تماماً. أنا نعتل المبهم لا يستغنى عنه ثانياً، أن يكون "هؤلاء" تأكيداً والخبر الجملة.

﴿تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ﴾

[سورة البقرة: 85]

قرأ عاصم حمزة والكسائي "تظاهرون" بتخفيف الظاء، أصله "تظاهرونه" الياء التفاعل الأربعة. التقاء الباقية بشقيها بابداليات التفاعل، بابتلاء التفاعل ضع وادغامهما في الطاء. ووجد في الثقل من استماع للعين. وقرأ على الأصل "وتظاهرون" بالتجديد الضاء والهاء يتظاهر به التاء، والجملة حال من فعل "يخرجون" أو من مفعوله "فريق" أو منهما معاً لاشتغالهما على ضميرين، أحدهما عبارة عن الفاعل والآخر عن المفعول. فحرصنا حالاً كل واحد

منهما ومنها دلت على نفس كما هو محرم. هكذا أعانه الظالم على ظلمه. أليس الله لما قدر الظالم ازال الموانع؟ كان قد أعانه على الظلم. قلنا: إنه تعالى، إن أمكنه لكنه بالتهديد بخلاف الاعانة فإنها تغضب الظالم، ترغيب للظالم، مع أنه لا يتصور قبح في أفعاله والاثم والمعصية نتجاوز عن الحد في الظلم، وهو مصدر. هذا يقال عدى عدوا عدوانا، وقيل الضم اسم لكل فعل بطيء عن الخير، قال تعالى: "قل فيه" مأثوم كبير في تعاطيهما، ابطال عن الخالد فإنهما شاغلان عنها. يثار المتعارفون، نقيض البر، قوله: "لظلمان اليه النفس والاثم ما جاءك في صدرك بيان". حكمهما ولا تفسيرهما، والذنب ما يستضي عاقبة ملمومة، اعتبارا بالذات الامور. وان شرطي ويأتوك مجزوم بها بحرف النون وضمير المخاطبين ومفعوله تسارى حال من فعله من فاعل يأتوك ويعرضوهم جواب الشرط. فذلك حثوا الجمع أي فاني اتركه يطلبونه مأسورين، يطلبونه منكم الفداء، فديتموهم، والا يرشد بعضهم لبعض مسدود إلى بعضهم منهم اخذ قهرا السد غالبا فسمى المأخوذ قهرا اثرا وان لم يسد.

وقال أبو عمر الذين هم في الوثاق، الذين هم في اليد، وإن لم يكن في الوفاق، وقرأ حمزة أسرى جميع أسير فعيل بمعنى مأسور ومشدود بالآثار والأغلال، بمعنى المفعول. يجمع على فعل، نحو "لدَغ" فلَدَغ، لِدَغَةً، وآثار، جمع "سِكارٍ"، جمع، وقيل جمع "آثير" أيضا. شبه الأسير بالكسلان، من حيث أن كل واحد منهما عديم النشاط وعزيم التصرف، وإن كان ذلك في الإسلام الطبيعي. وفي الأخير، بسبب العوارض، فلما شبه به جمعه، جمع قيل: فشبه به جمع، جمعه، فقيل: آخر. وأسرى، كما قيل: تسلم وكساع. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو حمزة، وابن تهودهم: أن تعطوه فداء، فداءهم، وهو بالمد، اسم لما يمكن أن تشتتر به للتقليص، وليس فيه دلالة على مشاركة الاثنين في أصل الفعل، وإنما يدل على أن حذف الفريقين يُفقد ويخلص صاحبه من الآخر بمال، ويفاده مفاعلة منه. فالأسير يلقي المال والأف، والأسر يُعطى الإطلاق، وقيل: الفراق، بمعنى تقول: فديته، الفداء بمعنى تقول: فديته بشيء، وفديته وأفتديته أي خلعت به، وهما متعديان، الاثنان، أحدهما بنفسه، والآخر بحر رجال، وهو محذوف

ههنا وحسن لادبما في مقابلة الإخراج في ظهر المقبح لفعلمهم بالإخراج، ويعني أنه لا يناسب من أساء اليه بالإخراج من دون أن يحسنوا إليه بالفداء.

﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾

[سورة البقرة: 85]

متعلقة بقوله "يخرجون فريقاً منكم من ديارهم على أدنى في موضع النصب حالاً من فاعل"، "يخرجون" أو مفعولها بأن مرتبطة، أي موفقة لاعتراض اصطلاحى، لأنه لا بد أن يكون الكلام الذي وقع في إثباته، ولا ان قوله: ﴿يَأْتُوكُمْ أُسَارَى﴾ [البقرة: 85]، لا الكلام الذي وقع هو في إثباته، فضلاً عن التأكيد من ذلك، قيل فيه تقديم وتأخير، والتقدير "يخرجون فريقاً منكم من ديارهم" وهو محرم عليكم اخراجهم، "وإن يأتوكم" للشأن في انه محل الابتدائي، واخراجهم بشأن، ومحرم عليكم خبر، وفيه ضمير المفعول الذي لم يسمى فاعله يعود إلى الإخراج، والجملة في محل الرفع على أنه خبر ضمير الشأن، ولا يحتاج إلى العائد إليه لأن الخبر نفس المبتدأ، وهو أحد المواضع التي تتفسر فيها الضمير بما بعده، ولا يفسر إلا بجملة، ويجوز تفكيكه وثانيها مطلقاً، وقيل ذلك باعتبار الشأن، ويؤنث باعتبار العصب، فيقال: ذو قائم أو محرم خبره، واخراج مفعول ما لم يسمى فاعله، ولا يجوز البصريون لأن تفسير الشأن بالجملة والاسم الرفع لما بعده مفرد، ومن قال به أنما عدل عن الأول لعدم تجويز تقديم الخبر المحتمل لضمير المبتدأ عليه، فلا يقال "قائم" على أن "قائم الخبر مقدم" وضمير الشأن كأنه | 263 ب | في الحقيقة، للمسؤول عنه سؤال، فإذا قيل: "هو الأمير مقبل" مثلاً، فكأنه يسمع أصوات الناس والحيوانات. فاستبهم الأمر، فيسألون الشأن، فقلت: "هو الأمير مقبل"، أي الشأن، وهذا هو القصد بهذا الالغام. فمن تفسير تعظيم الأمر، فلا بد أن يكون مضمون الجملة المفسرة شيئاً عظيماً يعتني شأنه، فلا يقال مثلاً: "عد الذباب يطير" أو "الأيام"، والضمير المبهم لا يعلم ما يعنى به من المفسرين كما يقول "وهي العرب تقول ما شاء" وفي التنزيل: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾ [الأنعام: 29]، والحق إنه نكرة فيكون مبتدأ، ومحرم عليكم الخبر هو

اخراج بدل من الضمير المستتر في محرم أو منه، وفي أنه إذا جعل "هو" ضمير الاخراج المتول عليه بالفعل، كان الضمير مفسرًا به كما في قوله "اعدلوا واقرب للتقوى" فإذا أبدلت منه المرفوض به، كان مفسرًا به، سيلزم تفسيره بشيئين أو بيان للكفار المراد الاخراج، فإنه لما سبق الأفعال الأربعة وهو "يقتلون" و"يخرجون" و"يضاهرون" و"يتفادوهم"، واحتمل أن يكون الضمير راجعًا إلى مرصد كل واحد منهم على سبيل البدل، فلا فلما قيل "اخراجهم" يبين الرجوع إلى المصدر "يخرجون" وأما قيل: "أما بين لي" الا يذهب الوهم إلى أن يرجع ذلك، الا في أنه يمتنع هذا الذهاب، وعدم كون النداء محرمًا ومحرم وممنوع الممنوع. فإن التحريم هو المنع من كذا أو الحرم السيء، الحرم السيء الممنوع، ومنه يقال "حرام عليك" الاخراج بتصريح التعب عن القتل والتظاهر بالاسم أيضًا، لأن الاخراج من الديار أصعب طرق العدوان، لا ينقطع المها إلا بالموت والقتل، وإن كان أعظم منه الاذى ينقطع به بخلاف التأدي بالجلاء. وقد سمعنا أن غلاة الارضية عادوا غاروا على بلاد المسلمين بالقتل العامي والجلاء التام، يرجون بجرمة البيت الحرام أن ينتقم منهم، ويدوق ذو انتقام.

﴿أَفْتُمُونَنَ بَعْضَ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾

[سورة البقرة: 85]

فسر المصنف البعض الأول بالفداء والثاني بالقتال والإجلاء. الإيمان بالفداء مجاز عنه العمل به، استسلامه إياه. فبكر المجزوم وأبىء اللازم والكفو بالقتال والإجلاء. أجاز عن ترك العمل بهما. الا أن تفسير البيضاوي الثاني يجرمه المقاتلة. بجرمة المقاتلة يدل على أن الإيمان والكفر على أصل معناهما. فحين إذ كان باينًا أن يقول وجوب الفداء، فهذا يدل على أنهم كما فرقوا منكرين مرتبة المقاتلة والإجلاء، مع أنهم قد نحوا عنهما بصريح التوراة. فلذلك كل كفر بما قالت بمقاتلتهم إجلاء فريق منهم، والحال أنه مجرد الملامسة بهما ارتكاب المنهي عنه وعن المعصية، لا كفر الاستحلال الإنكار.

لكن الرواية التي ذكرها المصنف تدل على أنهم لا ينكرون حرمة القتال، وإنما يقاتلون استحياءً من خلدان خلفائهم، والقتال وهو على هذا الوجه معصية. فلما كفروا به، ينبغي أن يكون مزاج عنه ترك العمل ببعض أحكام التوراة، أو مبنياً على التجديد كتسمية تارك الصلاة والحجر في شرعنا، أو تنزيل الأقدام على القتال، فنزله ارتكاب حرمة، لا سيما إذا قارنه اكتفاء الكبائر استحساناً، فإنه قد يغني بالكفر حينئذ. قيل: "أخذ عليهم أربعة عهود: ترك القتال، وترك الإخراج، وترك المظاهرات، وفداء الأسرى". فاعرضوا عن كل ما عاهدوا عليه، إلا الفداء. قيل لهم: "الا تؤمنون بالإنجاز والتوفيق والتهديد؟" يفدون كل من كان أشرار منكم، كما أمرتم، لكن لا تتركوا القتال والإجلاء. رؤية عن مجاهد: "إنه قال تلخيصه: إن وجدته في يد غيرك، فديته أنت، تقتله بيدك". ويقال به: "ما يداني قتله"، وهو الإخراج والإجلاء على بعضها، وقيل على جميعها. وإنما أتوا به من الأربعة كلها محرمة. أما الثلاثة الأولى، فظاهر، وما فداء الأخير، فلان كل فريق. إنما يفتأ كان من عشرة، ولا من لم يكن من عشيرته. وقد كانوا أمروا بفداء كل شهر، كان من اليهود، سواء كان من عشيرته أو لا. قوله يقابل مع متقول، مفعول يقابل محذوف، وبنوق الرضا والنظير: قبيلتان من اليهود، والأوس، والخزرج، من المشركين. إذا كان بين الأوس والخزري والرجي محاربة تخالف الأوسمة، فحالف الأوس بالتنكر، والخزرج النظيف لنصرتهم، ولم يكن من اليهود مخاصمتهم وقاتل، كانوا يقاتلون مجتمعين مع حلفائهم إذا حاولوا مقاتلة أعدائهم، وضمير ديارهم، وضمير المجموع فريقين.

ونقل الراغب عن بعض أرباب الإشارة، أن في قوله: ﴿تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 85] تمضياً على أنكم يسمونه بالكتاب، ما يتحقق عقاب الله الذي يجري مجرى القتل النفسي. وفي قوله: ﴿وُخْرِجُونَ فَرِيقًا﴾ [البقرة: 85] ، على أنكم تصنعون بعضاً، ولا يراعوا بها الرعايتين من صنعاء قوية العاملة، مع تهديده قوة العاملة، فقد ضيع نفسه، فكأنه أخرجها من محلها الذي جعله الله لها، وكذلك الحال إذا ظهرت القوة | 264 أ | الشهوية ولم يضبط قوته الغضبية، وفي قوله: "تفادهم" على أنكم يتصدقون على غيركم، الذين استولى عليهم الشيطان بتسويله وتسجيله به، وتزيين ما فعله من سوء عمله بأنواع النصح والإرشاد إلى طريق الخلاص، مع تضييعكم لأنفسكم.

أتأمرون الناس بالبدء وتنسون أنفسكم؟ أتامرون؟ كفى بالمرء تمجراً أن يعيب غيره ولا يتعظ، وقد ذكر البيضاوي ما يشبه ذلك تارة في أول الآية، في أثناء الآيات، على طريق التفسير، وقد عرفت أن المناسب أن يذكر على أسلوب التأويل.

﴿فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ ۖ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

[سورة البقرة: 85]

الحزبي قتل بني قريظة. عبارة البيضاوي: "في قتل بني قريظة"²⁵³⁰ إشارة إلى أن خريجي من يفعل ذلك غير مختص ببعض الوجوه دون بعض. قوله "وقيل الجزية" لم يجعله البيضاوي قولاً آخر بل عين القتل والسبي لبني قريظة والإجلاء لبني النضير حزب الخيرية لغيرهم، ويرد على ما اختاره أنه لم يصح إلى حمل الآية على الحاضرين في زمن محمد عليه السلام، وكلما نقله لأن الجزية لم تكن ثابتة لشريعة غير شريعته. فالأولى الحمل على الذنب العظيم والتحقيق البليغ من غير تخصيص.

فقال قدس سره: "واصل الجري الجنسي، بل يستحي منه، ولذلك يستعمل في كل منهما وردة بما قيل جزياً فهو جنس، والجناية الاستحياء، وقد جلت جدية فهو جزياً وبما قال المرزوقي وأخرى وأجزى يكون، أن الكفار من الخبي الهوان وأن يكون من الخرابه لاستحياء. ويمكن أن يقال لا ينافي تعيين لكل واحد منهما للغات الفرق بينهما أن يستعمل أصلاً المادة لكل منهما ولا يضار في قوله: منكم دلالة على أن الترفيق المذكور فعل بعضهم والتوبيخ لكل لعدم منع الباقيين عنه، وإن الباقيين لم يمنعوا، لم يمتنعوا، يكونوا مشركين في الأمم، والمؤاخذه لا تكتفي بالتوبيخ كالأنثى لكل، لوقوع الفارق ما بينهم. وإيصال بعضهم ببعض، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ [البقرة: 72]، وتنكيل خزي للتهويل والتعظيم. رأي لهم تحقير بالغ، وهو أن عظيمًا إنما أصحابهم، وأنما أصحابهم

²⁵³⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (92/1).

في الدنيا، لا يكونوا كفارة لذنوبهم، بل يُردونها، يردونه بالآخرة إلى أشد العذاب، وهو التعذيب في جهنم، وهو أشد من خزيهم في الدنيا، وأشد من كل عذاب كان قبله، فإنه كان ينقطع. وهذا لا ينقطع.

وأيضاً، هو عذاب لا روح فيه، لا اتصال أجزأه، فلا يرون أن العذاب هو الذي ينكر الصانع، يجب أن يكون أشد من عذاب اليهودي. فكيف قال في حق اليهودي أنهم يُردون إلى العذاب، لكن قوله لأن عصيانهم أشد كفرًا، ببعض من كتابه أيضاً يشير إلى أن التفضيل بالنظر إلى أنواع العذاب، لأنه المفهوم من الأضاعة، وقيل جزاء وهم الخير في الدنيا، لكن لا يُعاقبونه في الدنيا، وإن استوجبوا ذلك، بل يُردون إلى أشد العوايب للآخرة، وهذا كقوله أنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار، وقوله بل الساعة موعدهم، والساعة أنهي وأمر، والدنيا مأخوذة وأصل الباء فيه، وأولات أطلت فرقاً بين الأسماء والصفات، وأنما قدم ذكر الجزاء منهما للإشارة إلى بقاء إحياءه على تلك الحال مدة مديدة، وأفقر الجزاء في الآخرة، لأنه عند انتهاء يوم القيامة، ومعنى الرد ففيه إشارة إلى جهنم، أنهم كانوا قبل ذلك مرة أخرى في أشد العذاب، وهو ما في الغير، ونفي الغفلة ما عملوا، تأكيداً للوعيد، وتقريراً للسيد.

وقرأ الجمهور يردون بالله التفاتاً، فرجع إلى قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 85] أخرج من الخطاب إلى الغيبة أو غير الالتفات، فيرجع إلى قوله: ﴿مَنْ يَفْعَلْ﴾ [البقرة: 85] عاصم برواية المفضل بجائزة الوجهة المتقدمة، نظراً إلى قوله "مَنْ يَفْعَلُهَا"، فإنه غيبة. فخرج منها إلى الخطاب وعدم الالتفات، نظراً إلى قوله: "أَفَتُؤْمِنُونَ"، وابن كثير ويعقوبون يعملونه على أنه التفات أمن أفتؤمنون بالغيبة أو غير التفات على أن الضمير على أنه التفات من قوله "مَنْ يَفْعَلْ" إلى الخطاب أو غير التفات نظراً إلى قوله "أَفَتُؤْمِنُونَ"، وفيه غيرة للمغيرين؟ وعظة للمتذكرين.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾

[سورة البقرة: 86]

أولئك مبتدأ والموصول بصلة خبره، فلا يخفف معطوف على الصلة، والفاء التي فيه للعطف على اشتروا، ولا يضر تخالف الفعلان في الزمان، فإن الصلة من قبيل الحمل، وعطف الحمل لا يشترط فيه اتحاد الزمان، فيجوز أن يقال "الذي صام أمس وسيخرج غداً" 264 ب | إلى الحج، وإنما الذي شرط فيه ذلك، حيث كانت الأفعال منزلة المفردات، وقيل دخلت الفاء بمعنى جواب الأمر، كقوله "أولئك الضلال الضلال انتبه ولا خير فيهما". قيل: "آثر آثر الحياة على الآخرة" فيه لطافة لفظية ومعنوية. أما اللفظية فهي الإشارة إلى الاشتراء مستعاراً للايثار، استعارة تبعية، لأن الشيء إنما يكون مشتركاً إذا كان مؤثراً. وأما المعنوية فهي التنبيه على أن المذموم ليس مجروراً، ليس مجرد تناول لذات الدنيا وشهواتها، بل إثارها على الآخرة، وجعلها أنها لتحصيلها ومنوناً بحصولها، لكنه لا يجيء الكلام عنه إلا أن الجميع بين لذات الدنيا ودرجات الآخرة عبر جداً، فإن الغالب أن من استعمل بتحصيل أحدهما فوت الآخر.

وحمل بعضهم عدم تخفيف العذاب عنهم على أنه ينقطع، بل يدوم، لأنه لو انقطع لكان قد خفف، وحمله آخر على شقته لا على دوامه، والأولى أن العذاب قد يخفف بالانقطاع، وقد يخفف بالقلّة في بعض الأوقات، وفي كلها، فإذا وصف عذابهم بأنه لا يخفف، اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه. وهم في محل الرفع بالابتداء، وما بعده خبره، فيكون هذه الجملة الاسمية معطوفة على جملة فعلية، وهي "ولا يخفف" إلا بفعل محذوف يفسره هذا الظاهر، ويكون المسألة من باب الاستفعال. فلما حذف الفعل انفصل الضمير، فقوله "يضرونه" لا محل لها من الإعراب على هذا، لأنها مفسرة على الأول محله دفع على الخبرية، ويرجح اثنان آخران: أحدهما لكونه قد عطفت جملة فعلية على مثلها، وهي في المواضع المخرج فيها الحمل على الفعل في باب الاستفعال، وليس المرجح كونه النافية، فإنها ليست من الأدوات المختصة بالفعل، ولا نفي النصرة أيضاً، حملة بعضهم على نفي المنصرة في الآخرة، بمعنى أن أحداً لا يدفع عنهم هذا العذاب، ولا على من يريد عذابهم. والأكثر حملوه على نفي النصرة في الدنيا.

قال الإمام الأول: "أولى"، لأنه تعالى جعل ذلك جزاءً على صنعهم. ولذلك قال: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾ [البقرة: 86]، وهذه الصيغة لا تليق بالآخرة، لأن عذاب الدنيا، وإن حصل فيه كالحود، لأن الكفار قد يُفَرِّطُونَ غالبًا على المؤمنين في بعض الأوقات والطاعات. حملوا على نفي النصرة في الدنيا والآخرة، وهذا هو الأوجه، وإنما لا يُنصرونه لأنه ما وقع عليهم من الله العزيز الحكيم، فلا راد لقضائه، ولا دافع لبلائه، ولا معقبًا لحكمه، وما يعجزه عن نفاذ مشيئته.

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ﴾

[سورة البقرة: 87]

لما وصف حال اليهود ومخالفتهم أمر الله من قتل أنفسهم وإخراج بعضهم بعضًا من ديارهم، وبين أنهم بهذا الصنيع اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة، وابتليهم ذكر وكتاب موسى التوراة، أتاه الله إياها جملة واحدة. روى عن ابن عباس أن التعديل لما نزلت أمر الله تعالى موسى لجعلها لحملها فلم يطق ذلك. فبعث لكل آية منها ملك فلم يطيق حملها، فخففها الله فبعثها، لكل حرف منها ملك فلم يطيق حملها، فخففه الله لمسافة حملها. قوله "مَنْ يُقَالُ أَقْفَهَا إِذَا اتَّبَعَتْ قَفَاهُ"، من القفا يقال اقصيت إذا اتبعت قفاه ثم اتسع فيه فأطرق على كل تابع، وأن يعد زمان التابع من زمان المتبوع، والقفاء مؤخرة العنق ويقال له القافية، والمتقفى من أسماء النبي عليه السلام وأصلين قصونا، ولكن لما وقعت رابعة قلب ياء. قوله "وَقَفَّهْ بِهِ"، أي اتباع ذلك الشيء الذي دخلته الباء، أي جعله تابعًا لما هو المفعول به بلا واسطة.

وأصل الكلام "قفينا موسى بالرسول"، فترك المفعول وأقيم لفظ من بعده مقامه في الأساس، قصيته بي وقصيته به على أثره إذا اتبعه إياه، وفائدته من بعده قطع احتمال أن يكون التقسية في زمانه، وبهذا التقرير يسقط ما يقال التضعيف في كفيينا ليس للتعدي، إذ لو كان كذلك لتعدَّ إلى اثنين، لأنه قابل التضاعف يتعدى بواحد النحل

قسوت زيداً، ولكنه ضمن معناه جئنا كأنه قيل وجئنا من بعده بالرسل، وما قيل: أي جئنا من بعده بالرسل مقتفين أثره متبعين شريعته، ولولا الاعتبار ومعنى جئت على التضمن لضاء قوله "من بعده".

قوله "الكثير من الرسل"²⁵³¹ بمعنى الكثرة مستفاد من لفظ الجمع المعرف مع القطع بعدم وهم يوشع وأسمول وشمعون وداود وسليمان وشعيا وأرمية وعزير، وقيل والياس واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم. صلوات الله عليهم أجمعين. روي أن بعد موسى إلى أيام عيسى الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في أثر بعض، والشرعة واحدة إلى أيام عيسى، فإنه عليه السلام جاء بشرعة محمد، فقد روي أن الله بعث بعد موسى إلى عصر عيسى أربعة آلاف نبي، وقيل سبعين | 265 أ | ألف نبي لأنهم كانوا على دين موسى عليه السلام، فجاء عيسى عليه السلام ناسخاً لشريعته، فلذلك خص بالذكر بعدما أجمل ذكر الرسول، ونقل عن البعض أن الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الأول بحيث لا يؤدي إلا بتلك بعينها من غير زيادة، مع أن تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول، لأن الرسول إذا كان حاله لم يكن يعلم من جهته إلا ما علم من جهته قبل ذلك. وقبل أن يمكن لأن يعلم من قبلك كل فكما لا يجوز أن يبعث الله رسولاً لا شريعة معه أصلاً، فكذلك هنا ثبت أنه لا بد في الرسل الذين جاءوا بعده أن يأتوا بشرعة محدودة، إن كانت الأولى محفوظة، أو مجيء لبعض ما اندرس من الشريعة.

والجواب لما لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة الثالثة على الأمة، أو نوع

آخر من الألفاظ لا يعلمها إلا الله تعالى.

²⁵³¹ الزمخشري، الكشاف، (161/1).

﴿وَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾

[سورة البقرة: 87]

قوله: "(عيسى) بالسريانية أيشوع"²⁵³² هو علم أعجمي، ولذلك لم ينصرف، وقد تكلموا في وزنه واشتقاقه على احتمال عبريته. فقال سيبويه: "وزنه فعلة، والياء فيه ملحقة ببناء الأربعة كياء معدل، يعني بالياء الألف، انه سماها ياء لكتابتها بالياء". وقال الفارسي: "ألفه ليست للتأنيث كذكرى، بدلالة صرفهم له في النكرة". وقال عثمان بن سعيد: "وزنه فعلى، فالألف عنده أصلية، بمعنى أنها منقلبة عن أصل ورود". بأن الياء والواو لا يكونان أصلية، طبعاً ببناء الأربعة. وقيل: "عيسى في لسانهم عيسى بالسين بالشين، الذي هو الحياة، فكان يحیی الموتى بإذنه تعالى" ونقلت إلى السين في العربية، وإن جعلت في الأصل بالسين، فهو من العيسى الذي هو البياض. وفيه أن الأعجمي لا يدخله اشتقاق ولا تصريف، وأضافه إلى أنه دعيها لعدم نسبته إلى الأب. وفيه رد لقول اليهود حيث نسبوه إلى الأب، ويقول النصارى حيث قالوا ابن الله. قوله "ومريم" بمعنى الخادم، فقد جعلها أمها محررة لخدمة المسجد، فذلك سُميت مريم. فاصله في لغة الصفة، ثم سُمي به، وفي لسان العرب على المرأة التي تكثر مخالطة الرجال من دام يريم. إذا فارق وبرح كالزير من الرجال، وهو الذي يكثر مخالطتهن، وياء الزير المنقلبة عن واو لأنه من زار يزور زوراً، فقلبت ياء لكثرة ما قبلها كالريح، ويسمى ذي زير الكثرة زيادتهن لهن، وعلى هذا يكون تسمية أم عيسى ابن مريم من قبيل تسمية الهندي، كافورا على سبيل التملج. قوله "قول رؤيته تمامة عليل اهواء الضبي"، أي قلت له: "من كثر ظلاله في اتباع الأهواء مندم النفس وموقعه في الندامة في المغية كأنه يغانيه، يكون على جر أذبال البطالة ومعادلة النساء، فالضليل مبالغة الضال كالفسيق، ومرفوع بالابتدائي، ومندمة على صنعة اسم الفاعل خبره"، ويروى مقدمته على لفظ المصدر مرفوعاً على أنه فاعل ضليل، ومعناه الندم، واللام في "الذيد" بمعنى الأجل كما في قوله "قال الذين كفروا أمنوا خليل" مجرور صفة لم يصله مريمه. واسناد الضليل إلى الندم اسناد المجازيك ما في نهاره صائم، لأن فعلاً قوله "لأن فعلاً" لم يثبت فكما أن هذه الصفة لم يثبتوا كذلك لمادة، أعني

²⁵³² الزمخشري، الكشف، (161/1).

ميم دم. والعهيد الصلب الشديد ليس يثبت بالجملة على الوجهين سمي بي فمنع الصرف لسببين أو الأسباب. وأما في البيت فاسم جنس، فكذا أضيف وغلب اسم واد كان من منعه الصف، اعتبر التأنيث.

وقوله "المعجزات"، قيل: "أولا الإنجيل"، وقيل: "الأقوى أن الكل، لأن المعجزة تبين حجة نبوته، كما أن الإنجيل يبين كيفية شريعته". وقيل: "الرسل"، فحج هذا في حد ذاتهم حتى لم يحتج في كل قول يصدر عنهم إلى دليل وحجة على صدقه بخلاف سائر الناس، فإنه لا بد لكل قول يصدر عنهم أن يكون مؤكداً، إذ هم ليسوا بحجج بجواز الكذب عليهم. والرسل معصومون عنه.

﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾

[سورة البقرة: 87]

قوله: "وقرئ: وأيدناه"²⁵³³ على أفعلناه، والأصل فيه "أيدناه" على فعلتين، بهمزة ثانية منهما ساكنة، فوجب ابدال الثانية الف النحو آمن. وبابه يُقال "أيده"، إذا قواه الأيد. والآل فوت، وقال عبد المطلب: "الحمد لله الأعز الأكرم، أيدنا يوم خوف" | 265 ب | والياء متعلق بـ "أيدناه"، وأشار بقوله "بالروح المقدسة"، فأضيف إلى القدس، الذي هو ماخذ المقدسة، للمبالغة والتنبية على الزيادة الروح بالقدس، لأن من شأن الصفة الانتساب إلى الموصوف، فإذا أُضيف الموصوف إلى الصفة انعكس الأمر، أي انتسب الموصوف إلى القدس، فيراد معنى الاختصاص. وكذلك الأصل في المثاليين "خاتم جوار" و "رجل صادق"، ثم أُضيف إلى ما اشتق منه الصفة لما ذكر، فالقصد بهذه الإضافة إلى تلبس الوصية، فلا محال يكون إضافة معنوية بمعنى اللام. فلذا يكون العلم ملونا بواحد من المسهمين على ما قرر في مفر الحمراء ونحوه، ولا حاجة بل الحجة لما يقال، إن مثله في الأصل وصف بالمصدر مبالغة، كرجل عدل، فاستعمل الجود بمعنى الجود، ثم أُضيف الموصوف إلى قوله، فوصفه بيان وتفسير لقوله "وقال وروح منه"، وتأنيس الضمير في وصفها، وتذكيره في وصفه، مع كونه عائد إلى الروح مبني على أن

²⁵³³ الزمخشري، الكشاف، (162/1).

المراد بالأول الروح الإنسانية والثاني عيسى نفسه. وقوله "للكرامة" متعلق بـ "وفتها" بالقدس، وأن الصفة قد تكون للمد إذا تعين الموصوف قبل إجرائه عليه، وقوله "وقيل لأنه عطف على الكرامة"، وأضاف الازدحام إلى الطواف، وهو جمع "طاف" بمعنى "الحائض"، لأن عيسى عليه السلام قد ضمه رحم أمه مريم، إلا أنها لم تحض.

وذكر وجهًا آخر وعبادته وصفها بما لطهارته عن شر الشيطان. اتت الضمير وصفها لأنها للروح الإنسانية. وذكر ضمير طهارته لأن المطهر عن مس الشيطان هو شخصه، وذلك بدعوة جدتي، امرأة عمران، حيث قالت: ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: 36]. وقوله "وقيل لجبريل" عطفًا على قوله "بالروح المقدسة"؛ هو يشعر أن لا يفسر حينئذ بالروح المقدسة، وليس كذلك، وقال "بالروح المقدسة" هو روح عيسى كان أولى، كما فعله البيضاوي، فسمي به لأن الملائكة روح لطيفة. فإن الغالب على أجسامهم الروحانية شرعة، أجسامهم غير أن روحانية جبريل هم. وأضيف إلى القدس لطهارته عند نفس الذنب، ولأن الروح سبب لحياة البدن، وهو سبب لحياة القلوب بالمعارف. والوحي قوله "وقيل الإنجيل" عطفًا بالروح أيضًا. والكلام فيه كما مر في العصر السابق عليه، وسمي الكتب الإلهية بالروح، لأنه تجيء به القلوب والمصالح الدينية والدنيوية. قوله "وقيل بسم الله" عطف عليه أيضًا، والكلام عليه فمما إنه يجوز على جميع الوجوه أن يُراد بالقدس، والله على أن اسم القدوس كالقدوس، أو طرحت الواو للتخفيف فيكون الإضافة للتعظيم والتشريف.

واختار ابن الكمال: "أن يُراد بروح القدس جبريل عليه السلام، وذلك أنه تَوَلَّدَ بَنَفْخِهِ، وَأَنَّهُ عَصَمَهُ مِنْ أَوَّلِ حَالِهِ إِلَى آخِرِهِ، فَلَمْ يَدُنْ مِنْهُ الشَّيْطَانُ عِنْدَ الْوِلَادَةِ، وَرَفَعَهُ إِلَى السَّمَاءِ حِينَ قَصَدَ الْيَهُودَ قَتْلَهُ".²⁵³⁴

²⁵³⁴ تفسير ابن كمال باشا، (249/1).

﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾

[سورة البقرة: 87]

قوله: "والمعنى"²⁵³⁵ شروع في تفسير هذه الآية، ولما ورد على ظاهره أن كون الفاء عاطفة تستلزم توسط الهمزة للاستفهام بين المعطوف والمعطوف عليه ودخولهما في اثناء الكلام ينافي حضارته، أجاب عنه بتسليم أن الصدارة فيها الصدارة، إلا أنه قد يكون مفخماً أثناء الكلام لنكتة، كما في قوله: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ [الزمر: 19] فإنها أقحمت بين المبتدأ والخبر تأكيد الأولى، فإنه لما طال أصبح إلى إعادتها وتأكيدها، واللائم يخبر أن يؤتى بالهمزة في المبتدأ وهمزة أخرى في الخبر. والنكتة هنا في التوسط التوبيخ لهم على تعقبهم النعم المذكورة، وهي بعثة موسى وإيتائه الكتاب والرسول، وإرسال الرسل بعده، واتباع عيسى البنات وتأنيده بروح القدس، هذا استكبار والتكذيب والقتل والتوبيخ لا يحصل إلا بدخولها على المعطوف وحده لأنه هو المنكر. والفاء مع كونها عاطفة جملة سببية الأولى في الثاني، كما في قولك "يطير الذباب فيغضب زيد". ولو قيل: "أنعمنا عليكم بما انعمتما، فكلما جاءكم رسول استكبرتم"، كان المعنى لسيبهم بهذه النعم إلى الطغيان، وعلى سبيل الاهتداء فادخلت على ما جعلوه سبباً عن مضمون الجملة المعطوف عليها انكار التعذيب لهم السبب في جوز أن يكون الفاء للعطف على مقدر مزيج عليه، كالذي بعد الفاء، لأن همزة تدل على مقدر قبلها، لأن التوبيخ على الإتياء محال، بل التوبيخ على ما عوقبوا به الإتياء والتقدير "فعلتم ذلك"، وكلما جاءكم رسول الآية والمقدر الذي | 266 أ | هو "فعلتم ذلك" يجوز أن يكون عبارة عن ما ذكر بعد الفاء فيكون العطف للتفسير، وأن يكون عبارة عن غيره، مثل "أكفرتم النعمة واتبعتم الهوى" فيكون تحقيقه التعقيب على التقدير، لا يكون الهمزة مفخمة، وهذا الوجه أوجه لما فيه من تقنية التوبيخ والمبالغة، والأول أقرب تناولا ورسوله فعولاً، فعول بمعنى مفعول، أي مرسل، وكون فعيل بمعنى مفعول قليل جاء من الركوب في الحلوب أو المركوب والمحلوب. والباء لتعدية فعل المجيء الذي هو لازم وما موصولة بمعنى الذي، والعائد لاستكمال الشروط بما لا تهواه، أي بما لا يحببه

²⁵³⁵ الزمخشري، الكشاف، (162/1).

ويهوئ فعل مضارع هوئ بكسر العين، هوئ اذا اجتث، وهوئ بالفتح هوئ بالضم اذا سقط، ولامه من ياء لأن عينه واوا وياء طويت وشوبت أكثر، ولا دليل في هوئ لانكسار العين وهو مثل سقى من الشقاوة، وقول في تثنية مصدره "هويان" أدلى دليلاً على ذلك، وأصل الهواء الميل سُمِّيَ به ذلك لأنه يهوئ بصاحبه النار، ولذلك لا يستعمل غالباً إلا فيما لا خير فيه، وقد يستعمل فيما هو خير. قالت عائشة: "لا أرى ربك إلا يسارع في هواك". وإنما أُسند الهوى إلى الأنفس، لا إلى ضمير الخطاب، اشعاراً بأن حق المسببات أن يُسند اليها، والبيضاوي على أن استكبارهم عن الإيمان.

ورد ابن الكمال: "بأنهم كانوا مصدقين بعض من جاء بعد موسى كيشوع وداود وسليمان"،²⁵³⁶ فاستكبارهم عن قبول أوتي به إلى حبه لنفسه على تضمين الاستكبار معنى الأباء. وأنت خبير بأن التفريق الأتي يناسب الأول، فكلما بني على الأكثر الأغلب، وكان منهم من كذب صدقه بعضهم.

﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾

[سورة البقرة: 87]

قال البيضاوي: "والفاء للسببية أو التفصيل"²⁵³⁷ للدلالة على سببية الاستكبار والتكذيب أو القتل، على تفصيل ما يترتب على الاستكبار، وعلى التقديرين يعطف على أن استكبرتم، إلا أنه على الثاني من عطف تفصيل المجمل عليه، كقوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ﴾ [هود: 45]، وكقوله "أحببته فقلت ليتك"، فيكون ما بعد الفاء مرتباً على ما قبلها دون التحقق. ولما ورد أن يقال "هلا قتلتم" ليوافق "كذبتم"، ولنفس الأمر وبعبارة أخرى، أن قتله عليه السلام لم يقع أصلاً وقتل من قتل قد تقادم، فإن يجتمعان في الحال المفسر باواخر الماضي واوائل المستقبل دفع بوجهين، الأول أن يراد حكاية الحال الماضية ومعناها أن يقدر أن ذلك العلل لما في الواقع في الحال، أي في المتكلم وإنما يفعل هذا في الفعل المستقر به كنكرة يحضره للمخاطب ويصوره له ليعجب منه. يُقال: "رأيت

²⁵³⁶ تفسير ابن كمال باشا، (250/1).

²⁵³⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (93/1).

الأسد فأخذت السيف فقتلته"، فعبّر عن قتلهم الأنبياء بالمضارع استحضرًا له في النفوس وإظهار الشناعة. الثاني أن يُراد الدلالة على اقتران الحدث بزمان الحال، بناءً على أنهم يزالون القتلى في الحال أيضًا، وإن لم يقدرُوا عليه بعصمة بعصمته تعالى نبيه عليه السلام فيجعل هذا بمنزلة الحقيقة ومن على ما نذكر مثله في قوله تعالى "ولياخذوا حذرهم وأسلحتهم ويقويه حديث اكله" فهذا أكله حسنا. فبهذا التقدير لا يُقابل الوجه الأول بحيث لا يمكن اعتبارهما معًا ولا يحتاج إلى ما قيل في الوجهين. إن المراد من الفريق من قتلوه من الأنبياء، والتعبير بالمضارع لاستحضار أولي المقصود من المضارع الحالي المحض. إذ القتل ليس بماض محض، لأن قتله عليه السلام لم يقع أصلاً، ولا استقبال يخص، لأنهم قتلوا بعضهم الأنبياء فيكونوا يقتلون مجازاً عن ما قصدوا القتل. فإن قصده لكل وثابت في الحال وفيه مجاز عقلي أيضًا، حيث أسند قتل الأنبياء السالفة أي الحاضرين بل لا صحة له لما فيه من كثرة المجاز والعدول عن المتبادل في مثله. فمما أهما وجهان معنويان، وقد ختم اليهما البيضاوي وجهًا لفظًا، وهو أنه لم يفسر المعنى. رؤي فيه بين الفواصل ليكون اللفظ أحسن. وقوله "ولذلك سخرتموه على ما سيذكر في المعونتين وسمتهم له دوي انه لما فتح خير اعيدت لرسول الله شاة مسمومة". فعلم عليه السلام ذلك بطريق الوحي بعدما أكل لقمة، فقال: "إني سألتكم عن شيء فهل صادق فيه؟" قالوا: "نعم". فقال: "من أبوكم؟" قالوا: "فلان". قال: "كذبتُم بل فلان". قالوا: "أصدقت". فقال: "فعلتم في هذه الشاة سما؟" قالوا: "نعم". قال: "وما حكمكم عليه؟" قالوا: "أردنا أن إن كنت صادقاً لم يضرك وإن كنت كاذباً استرضاه منك". قوله "يعاندي يراجعني من عادته اللسعة"، إذ الله لعداد والعداد اجتياح الوجع لوقت | 266 ب | كأنه يحاسب صاحبه أيامًا إلا خاصة، فإذا تم العداد وأصابه عداد السليم سبعة أيام ما دام فيها قبله وفي عداوة والابهر عرق مستبطن في القلب، فإذا انقطع مات صاحبه. والكلام على حذف المضاف، إنها ذالت عادية، أكلة محبة تعادني.

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 88]

قوله: "مغشاة باغطية"²⁵³⁸ فإن الغلف ما يحاط بغطاء، ومقابلة الجمع بالجمع أفادت انقسام الأحاد إلى الأحاد، أي ليس منا أحد يصل إلى قلبه شيء مما يقول "يا محمد"، ونظير قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: 5]. دعوا زوال الخطاب منهم كراهية لما سمعوا، وكأنهم تعلّقوا بمذهب الجبرية بقولهم "ممنوعة جبراً". قوله مستعاد من الغلف الذي يختن، حيث شبه قلوبهم في عدم تعود الحق فيها بشيء متغلف. الخلاف بحيث يمنع الغلف من أن يصل إلى جوفه شيء من خارج، فاستعير للمشبه بما هو موضوع المشبه به وهو لفظ غلف، وقوله "وقيل غلف" تخفيف غلف، يعني أصل بضمين، جمع غلاف لا جمع أغلف، إلا أنه تخفيف فعلة إنما يكون في المفرد غالباً نحو "عنق" و"عنقان" أما فعل الجمع.

فقال ابن عطية: "لا يجوز تخفيفه إلا في الضرورة، وليس كذلك، بل هو قليل، وقد نقل غيره على جوازه، وهو قراءة ابن عباس". فمن معانيه أحدهما ما ذكر من أنهم ادعوا أن قلوبنا أوعية العلوم فلا حاجة إلى علمك، والثاني ما ذكره البيضاوي، وأيضاً من أنهم ادعوا أن قلوبنا أوعية العلم يفهم وبقي ما يقال لها ويخاطب بها، لكننا لا نفهم ما نقول ولا نفقه ما نخبر ونحدث، ولو كان ما يحدث حقاً لفهمناه عليه، وهم يدعون به. لذلك بطلان ما يقوله الرسول، قوله "فمما رد الله بقوله بل لعنهم الله، فإن بل صرف اضرب، والاضراب راجع إلى ما تضمنه قوله قلوبنا غلف، ونحن مجبولون ومجبورون على عدم فهم الخطاب، فنحن معذورون في ذلك، أي ليس الأمر كما تزعمون من عدم الاستطاعة والتمكن من فهم الخطاب، من حيث أنه تعالى خلقهم على الفطرة السليمة والقدرة والإرادة، إقامة للحجة عليهم، بل لعنهم وخذلهم، بسبب أنهم حولوا القدرة والإرادة إلى الكفرة لا إلى الله تعالى، ولو صرفوه إلى الإيمان والهدى، خلفتهما على ما جرت به عادتهم فهم كاذبون فيما ادعوا من عدم الاستطاعة،

²⁵³⁸ الزمخشري، الكشاف، (163/1).

فإنه لا نزاع في قدرة العبد، وإنما النزاع في تأثيرها، وبهذا تبين أنه لا يلزم من الرد ما ذهب إليه ذهاباً إلى مذهبه من أنهم الذين غلفوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ، يعني الفطرة، وأما ما يقال إن ادعاء عدم الاستطاعة إذا كان بخلق الله فعلاً لا له ما يصدق ادعاء، فمن شاء وعدم التفرقة بين الفعل وخلقهم وتوهم أن من خلق الكفر يكون متصفاً به، وذلك جهل عظيم. وأما وجه الرد على المعنى الثاني، فذكره ما البيضاوي من أن قلوبهم لم يأتي عما يقول لخلل فيه بل لأنه تعالى خذلهم بكفره كما قال: ﴿فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ﴾ [محمد: 23]، وعلى المعنى الثالث ليس بمستغن عما يقوله، بل طرف قلوبهم عنه بكفرهم كما قال: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: 146]، أقرب من معنى الاضراب بما ذكره البيضاوي من أنهم كفرة ملقونون. فمن أين لهم دعوى العلم والاستغناء؟.

﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ (88) وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾

[سورة البقرة: 88-89]

قوله: "فإيماناً قليلاً يؤمنون"²⁵³⁹ قيل: "مؤمني المشركين أكثر من مؤمني اليهود"، وأنت خبر بأن هذا التعليل يناسب إذا جعل بنصاب قليل بكونه حالاً من فاعل يؤمنون، فجمعها قليل يؤمنون، أي المؤمن منهم قليل، وعلى ما ذكره يكون "قليلاً" صفة مصدر محلوف فيكون محصل المعنى لم يؤمن إلا إيماناً. فهي تكون الآية نظيراً لقوله: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 155]، أي إيماناً قليلاً. فإن قيل ما معنى القلة والإيمان الشرعي لا يحصل البتة إلا إذا حصل بخلافه وجميع ما يجيب الإيمان به؟ قلنا: إذا فسر بعدم أو قلة المؤمنين، وإذا فسر يسيء بالقلة فيراد به المعنى اللغوي، وهو مجرد التصديق أو بزعمهم. قوله "وما مزيد مزیده" لتأكيد معنى القلة لأن فيه ما في حيزها لا يتعدها، ولأنه وإن كان بمعنى لا يؤمنون قليلاً فضلاً عن الكثير، لكن ربما يوهم الصيام مع التقدير أنهم لا يؤمنون قليلاً بل كثيراً، ولا مصدرية لأنها إذا كانت مصدرية كانت مع بعدها

²⁵³⁹ الزمخشري، الكشاف، (1/164).

في تأويل المصدر، ويكون المصدر مرفوعاً بـ "قليلاً." |267 أ| على أنه فاعل له، فأين الناصب له؟ بل يجب حينئذٍ أن يكون ما يؤمنون في محل الرفع بالابتداء، ويكون "قليل" خبره، أي إيمان قليل، وقد يتكلف لصحتها بأن يكون مبتدأ خبره "قليلاً" باعتبار أنه صفاح. حيناً وتكون القلة بمعنى، وإنما لم يجعل "قليلاً" من صفة الأحيان كما في قوله: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: 10] لأنهم لم يؤمنوا قط. نعم، إذا كانت القلة في معنى العدم، وهو محتمل وقد يجوز بدونه أيضاً، نظراً إلى قوله: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [آل عمران: 72]، الآية، ثم إنه تعالى ذكر نوعاً عن قبائحهم بقوله "ولم يلقوا إنه من عند الله"، وصف لهم على أنه محل في محل رفعه، فيتعلق بمحذوف، أي كتاب كائن من عند الله، والجمهور على دفع رفع مصدق على أنه صفة ثانية صريحة، والأولى ما أوله صدقت على الصفة الصريحة، فهي حجة على أن من لا يجوز ضرورة، والذي جنس تقديمه على الصريحة أي كونها عند الله متفرع عليه كونه مصدق لما معهم وهو لا يصدقها، وفي الشرائع لأنها مختلفة بل في أصول الدين وأوامر النبوة شأن الفتوة. قوله "إذا وصف نكرة يخصص بمعنى الحال"، إذا كان نكرة لا يتصف هذا الحال إلا عليه، نحو أمره "يوشع وأحسن"، وهذا تأخرت لتخصيصها بوصفك ما جاء في الحديث، سابق عليه السلام بين الخليل، فأتى فرس له. سابقاً، وكذا إذا تخصص بالإضافة.

وقد ذكر المصنف في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رَّزْقًا﴾ [القصص: 57]، حيث قال إن جعلته بمعنى مرزوقاً كان حالاً من ممرات لتخصيصها بالإضافة، فقوله "وقد وصف كتاب بقوله من عند الله" صحيح في مقام دفع السؤال وإزالة الاستبعاد، ولا يضر احتمال كون الظرف لغواً مت بجائكم، فإن قيل إذا جعل مستقراً فجعل الحال من ضميره أقرب، قلنا بل تقيد المجيء بالحال أنسب، قوله "وجواب لمحذوف" وقيل كفروا به المثل جواباً الأولى والثانية لأن مقتضاهما واحد، وقيل الثانية تكرير الأولى لطول الكلام، فصدرت الثانية بالفاء إشارة بأن مجيئه كان عقيب استقبحه به فلا يحتاج إلى وجوب، وقيل ثانية وجوابها جواب لما الأولى، نحو "دخلت على الأمير فلما ركب ركبت معه" والفاء للاشعار به فلا يحتاج إلى جواب، وقيل لا الثانية وجوابها جواب الأولى لأن ركوبه

عقب دخوله دخولك عليه، وهو ضعيف لأن لما أفاني مصدره بالياء ولما لا يجاب بالفاء عند الأكثر، وجوابه لا يكون إلا ماضياً بدونها.

﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾

[سورة البقرة: 89]

يجوز في "كانوا" ثلاثة أوجه، الأول العطف على جاءهم فيكون جواب الأول. فالجواب لما الأولى، مرتباً على المجيء، والكون معاً. الثاني الحال من الضمير المرفوع في الجواب المحذوفة كلمة "قدرتموه" مقدرة، أي لما جاءهم كتاب مصدق لكتابه كفروا به وقد كانوا من قبله كذا فيكون جواب لما مرتباً على المجيء في مفعوله وهو كونهم يستفتحون. فإن قيل لابد من المناسبة بين الحال فيديوها والحال، فإن الاستفتاح كان من النبي وهو لا يناسب الكتاب وكفرهم به، أجب أن النور مستقيم لما بين الكتابة والنبي المستفتح به من الأنصار حتى إن الاستفتاح به استفتاح به. الثالث ما يفهم من ظاهر كلام المصنف وهو أن لا يكون معطوفاً على القول بعد "لما" أو حالاً لأنه قدر جواباً لما محذوف. قبل يستفتحونه فدل على أن الجملة معطوفة على مجموع الجملة من قوله "ولما" قوله "وقيل" معنى "يستفتحون" يفتحون عليهم ويوفونهم عطفاً على قوله "يستنصرون" والفتح على الأول بمعنى النص والاستفتاح طلب النصر وعلى الثاني بمعنى الإعلام يقال "فتح عليه كذا" إذا أعلمه ووقف ومنه قوله "أتحدثون بما فتح الله عليكم؟" والمتعلم يسمى مستفتحاً لاستحياد منه المعلم ومنه استفتاح الإمام فتح عليه القوم فقوله "ويعرفونهم" عطف تفسيري لقوله "يفتحونه"، ولما كانوا يستفتحون بمعنى "يفتحون" حمل السين على المبالغة، فإن "يستفتحون" إن كانت بمعنى "يعرفون"، فإنه يدل على ذلك على أنهم إنما فتحوا ذلك بعد الطلب من أنفسهم. ولما لم يظهر طلب الإنسان من نفسه شيئاً حمل على التجريد، جردوا من أنفسهم أشخاصاً وسألوهم الفتح قائلين بأنفسهم: "الكافرين: من أن يبعث إليهم نبي؟" وقيل الاستفتاح منهم أنه كان بينهم بين جهينة وغطفان وبين وعذرة عداوة ومحاربات، وكانوا يقولون: "يبعث نبي وله كتاب، ونحن كتايبون نؤمن به ونجعل الأيدي يدًا واحدة

فيقهركم"، وكانوا يخوفونهم بهذا، وقيل يستخرجون منه المشركين: "هل ولد فيكم ولد حنفية كذا وكذا؟" فإنه نبي آخر الزمان، وسيد الأنبياء | 267 ب | .

وقيل كانوا يستفتحون الله أن يسألونه الحكم والقضاء ببعثه عليه السلام، والفتاح الحاكم وقد فتح أي أحكم واستفتح أي سأل. قوله: "بغياً وحسداً" فإنهم كانوا يظنون أنه يكون من بني إسرائيل لكثرة الأنبياء فيهم، فلما بعث من العرب من قبيل إسماعيل حسدوه، وفيه أن الظاهر أنهم كانوا عالمين ببعثته من العرب وأن لم يعلموا بلدته وبلده وقبيلته وشهر ولادته. قوله: "وحرصاً على الروايات" اعترافهم بنبوته يوجب زوال ديانتهم واكلهم ديانتهم واكلهم أموال الناس بالباطل، فلذلك أبوا عن اتباعه وأجبروا عن الانكار. وقيل ظنوا أنه مبعوث إلى العرب خاصة، ولا جرم كفروا به. قوله "دخولاً أولياً" أصالة لاتباعاً لأنهم أصالة لا تبعاً، لأنهم المقصودون بالذات وإن تناول اللفظ غيرهم، ونظيره أما إذا ظلمك إنسان فقلت لعنة الله على الظالمين فإنه يدخل فيه دخولاً أولياً، والباء والباقون تبعاً له لأن الكلام ثيق له بالإضافة والملقن في حقهم الابعاد المطلقة وفي حق الابعاد عن الكرامة التي أعدت لمن تنزه عن المعصية.

﴿يُسَمَّا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾

[سورة البقرة: 90]

قوله: "يُسَمَّا نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس"²⁵⁴⁰ أعلم أن أفعال المدح والذم لا تعمل إلا في المعرف بلا الجنس أو المضاف إليه، أو في مضمر مفسر النكرة. فنعم صاحب القوم لا سلاح لهم، نادراً يعتد به. وإذا قلت: "نعم الرجل زيد"، فزيد إما مبتدأً آخره على نية التقديم، واستغنى عنه الراجع من حيث أن الرجل شامل لزيد، أو خبر محذوف، كأنه لا مدح، قيل من ثقيلة هو زيد، وكذلك الكلام في "نعم غلام الرجل يد"، واصل "نعم رجلاً زيدا"، "نعم الرجل رجلاً"، وأضمر الفاعل للاختصار لأن النكرة المنصوبة يدل عليه، ورجلاً يميز كما في "عشرون

²⁵⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (1/165).

رجلاً"، ولا يكون إلا نكرة معه هذين الفعلين مع فاعلهما من المخصوص بالمدح أو الذم، وقد يحذف تقرينة، ولا بد أن يكون من جنس الفاعل المذكور، ولذلك قدر قول "سائمة القوم الذين كذبوا ساء"، مثلاً، مثل "القوم"، فحذف المخصوص بالذم المضاف إلى "القوم" بقرينته، وما الواقع بعد بئس اختلف فيه، والفراء على أنها مع "بئس" شيء واحد، فلا محل لها.

والجمهور على أن لها محلاً مما اختلفوا على محلها، رفعاً ونصباً، والأخفش على أنها نصب مميز، والجملة بعدها في محل نصب، على أنها صفة وفاعل. "بئس" مضمّر يفسر، أي بئس هو شيء ويفسر به، واختاره علامتان. وجوزه أن يكونوا مصدرية، أي من "بئس افتراءهم"، فيكون معنى في خبرها في محل رفع فاعل "بئس"، واعتراض بأن لا، بأنه لا يكون إلا أحد الثلاثة المذكورة. وأجيب بأن من قال بها لم يصرح بتعليلها أن يكون المخصوص بالذم، ويكون فاعل بإسم مضمّر. حدث وميزه لقرينته، أي بئس اشتراه، وإن يكون موصولاً بجواز وقوع الذي بئس. "واشترى" بمعنى "باعوا"، لأنه من الأصل فحمل عليه، لأنه لما اختاروا الكفر بذلوا أنفسهم وجعلوا كأنهم لاصابة ما يكون عنها، وهو الكفر المؤدي إلى الخلود في النار، مع ممكنهم من الطاعة المؤدية إلى النعيم. ويؤيده قوله عليه السلام: "كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَايِعَ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا، أَوْ مُؤَيِّقُهَا".²⁵⁴¹ جعل مرور الإنسان والعمل منزلة مئمن بمقابلة ما اختاره من الثمن، فاطلق على المشبه به ما وضع بازاء المشبه، وهو لفظ اتبع استعارة تصريحية أصلية، فمما سرت إلى المشتق فصارت تبعية.

وجوز البيضاوي ظاهره بناء على أن المكلف، إذا أفاق على نفسه عقاب الله، فأتى بأعمال يظن أنها تخلصه من العذاب، صار كأنه اشترى نفسه بتلك الأعمال. فهم ظنوا فيها أتوا به إن أنه يخلقهم من القفا وموصلهم إلى الثواب، فزعموا أنه اشتروا به أنفسهم. فزعموا عليه، وإن يكفر بالذم فيكون إما مبتدأ وخبره الجملة قبله، ولا حاجة إلى الرابط لأن العموم قائم مقامه، كأنه قيل "كفرهم بئس"، فهو شيء اشتروا به أنفسهم، وإما خبر مبتدأ

²⁵⁴¹ الراوي: أبو مالك الأشعري | المحدث: مسلم | المصدر: صحيح مسلم، 223، خلاصة حكم المحدث: [صحيح].

مخدوف اعترض بأنه لم يصح أنه يكون مخصوصاً بالذم لو قال "كفروا" بلفظ الماضي لظهور أن أنفسهم فاستبدلوا به في الماضي "بئس" هو أن يكون في المستقبل. وأجيب بأن المعنى على الماضي والعدول إلى المضارع حكاية الحال الماضية استحضاراً للقدرة البديعة للصدرة البديعة للكفر بعد ذلك الاستفتاح، مع أن فيه أشعار أن الكفر مما لا ينبغي أن يصدر من العاقل على سبيل التحقيق المصاب مما يفرض ويقدر.

﴿بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ | 268 أ | عَلَى غَضَبٍ ۖ وَلِلْكَافِرِينَ

عَذَابٌ مُهِينٌ ۖ﴾

[سورة البقرة: 90]

قوله: "حسدًا وطلبًا لما ليس لهم"²⁵⁴² أشار إلى أن المراد بالنفي هنا الحسد، فإنه في الأصل الطلب، يُقال "بقاء" فإن بقى أي طلبه فانطلب، ويُقال لمسه خرج على السلطان باغٍ لكونه طالباً للظلم وللزانية باغٍ لطلب يحرم عليها. وللمتكبر لطلبه اكراماً لا يستحقه، لما كان الحسد وطلب زوال النعمة عن المحسود، وليس للحاسد أن يطلب صحة بطلب ما ليس له. والتعبير عنه به وعبرة البيضاوي: "طلبًا لما ليس لهم وحسدًا"²⁵⁴³ فسر به بالطلب لأن أصل معناه مما عطف الحسد عليه، أنه مخصوص تفسير للعامي بالخاص وإظهاراً للمراد.

قوله: "وهو علة اشتروا"²⁵⁴⁴ قال البيضاوي: علة لكفر، لكفروا دونه اشتروا، للفصل ورد بأن المعنى على ذم الكفر الذي أثر على الإيمان بغياً لا على ذم الكفر المعلن بالنفي. وأما الفصل، فليس بما هو أجنبي بمعنى فرق بين الكفر الذي اختاره حسداً وبين الكفر الفاشي عن الحسد الذي اختاروه على الإيمان، وكل واحد منهما إن كان مذموماً، إلا أن السوق لدم الأول باقتضاء المقام لأن الذم متفرع على اختيار الكفر على اختيارهم الكفر مع معرفتهم حقيقة الإيمان. حيث قال: ﴿جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: 89]، فنفي كون اختيارهم ناشئاً عن

²⁵⁴² الزمخشري، الكشاف، (165/1).

²⁵⁴³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (93/1).

²⁵⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، (165/1).

الجهل. فالمناسب أن يبين سبب اختيارهم وأن يذمه من حيث كونه سبب اختياره، والمقصود بالذم ليس اجنبياً لأنه من متعلقات فعل الذم، فاشترؤا، ودفع بأنه إن لم يكن اجنبياً بالنسبة إلى فعل الذم وفاعله، لكن اجنبي بالنسبة إلى الفعل الذي وصف به تمييز الفعل. والقول بأن المعنى على ذم ما باعوا به أنفسهم حسداً، وهو الكفر، لعل ذم ما باعوا به أنفسهم وهو حسد، الحكم اراد بالفعل الذي وصف تمييز الفاعل لفظ اشترؤا، وبهذا ويمكن أن يجاب الصفة الموصوفة وشيء واحد التمييز والمميز صفارة اشترؤا الذي هو صفة لتمييز الفاعل كأنه هو فاعل بنفس والتحكم مرفوع بما مر في تقرير الكلام الراضي.

قوله: "لان ينزل"²⁵⁴⁵ يعني أن مفعوله من أصله، والناصب له أيضاً أن علة البغي انزاله تعالى فضله على محمد، وانه على الحافظ والتقدير على أن ينزل، ومن فضله صفة لمحذوف هو مفعول "ينزل"، أي ينزل الله شيئاً يناسبه شيئاً، كما ينافي "يناسب" فضله فيكون في محل النصب. ومن عبادة حال من الضمير المحذوف الذي هو العائد من جملة الصلة إلى المنصور من جملة الصفة إلى الموصوف، على الذي شاء كائناً من عباده أو على يصل شاهه كائناً منهم. والاضافة للتشريف، وقوله "فصاروا أحفاده" على الاستحقاق العطف بالفاء على "اشترؤا"، إيفاقية وفيه دلالة على تضاعف الجريمة بقوله "بغي" وصح استحقاق ترادف الغضب ولهذا اختار الوجه في جهة استحقاق ترادف الغضب والباء في "يغضب" المحال، أي متلبسين بغضب وتنكيره للتهويل على غضب في محل الجر، صفة لغضب كائن على غضب، أي يغضب مترادف، و"المهين" صفة لعذاب، وفيه مجاز عقلي لأنه والله في الحقيقة اللازم من تقديم الخبر، وهو النحس عذاب الذي يراد به الازلال في الكفار، فلا يلزم عدم تعذيب المؤمنين أصلاً فإنه لهم تطهير للادلال واصله مهون لانه من الهوان، فنقلت كسرة الواو على الساكن قبلها فسكنت الواو بعد كسرة فانقلبت ياء والاضهار مقام الاضممار وتعليل الحكم وتعليمه والتسجيل والشم.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾

²⁵⁴⁵ الزمخشري، الكشاف، (165/1).

[سورة البقرة: 91]

قوله: "مطلق"²⁵⁴⁶ أي غير مقيد لعلمهم أو على غيرهم مما لفظه ما عام. فدل على كل كتاب ويدل أيضاً على صحة الاستثناء وأنه تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله، فلما آمنوا ببعض دون البعض ذماهم، ولولا العموم لما حسن الذم وجعل يكفرونه حالاً عن الضمير في "قالوا" أو ذلك على ما حذف المبتدأ أو وهم يكفرون بما وراءه، أي أو على تجويد الواو في المضارع المثبت كما سمع من قولهم واصل قضية بناء على كونها جملة، وإن شابهت المفرد قال ابن الحاجب فالاسمية بالواو والضمير أو بالواو وبالضمير على ضعف، والمضارع المثبت بالضمير وحده، وذلك لأن المضارع على وزن اسم الفاعل لفظاً وبتقديره معنى، فقولك "جاءني زيد يركب" بمعنى "جاء زيد راكباً" فالحق به في كونه بالضمير وحده، وإنما اختار كونه حالاً ولم يجعله عطفاً على "قالوا" لقصد الاختصار والاستمرار، لأن الحال ادخل في رد مقالته، أي ذلك متعاد لشاهد على بطلانه وهو الكفر | 268 ب | ما أدعوا به الإيمان وراءه في الأصل مصدر كأنه من وراءه يرويه وراء، مثل "قضى" يقضي "قضاء" و"رأيت الشيء اخفيته وتواري". هو اختفى وهو في الغالب طرف بمعنى خلف وقد يكون قدام، قال تعالى: ﴿مَنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ﴾ [الجاثية: 10]، وقال: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ﴾ [الكهف: 79] أي قدامهم وهمزته بدل من الياء لقولهم تواري أو أصلية لتصغيرها ورثيا فلما كان المصدر يضاف إلى الفاعل فمتى قيل "وراء زيد" بمعنى قوله فمعناه هو الذي يُؤاري زيد وإذا قيل بمعنى خل، هو الذي يُؤاريه، ثم جعل طرفاً مثل كثير من المصادر، فالذي يكون خلف أحد يكون ذلك الأحد مؤارياً له، فقولك "وراء الأحد" بمعنى خلفه من إضافة المصدر إلى الفعل، ولو كان أمام الأحد كان الأحد مستوراً به، وكانت الإضافة إلى المفعول والضمير عبارة عن التوراة وتذكيره لرجوعه إليها أو القرآن، والقرآن قدام التوراة، فإضافة المصدر إليه من قبيل الإضافة، والمصدر بمعنى الفاعل والجملة وهو الحق في موضع النصب على أنها من وراءه، فالعامل فيها يكفرون ومصدقاً لما معهم حال مؤكدة من الحق، والعامل فيها ما في الحق من

²⁵⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، (165/1).

معنى الفعل، أي أحقه مصدق لما معهم، وتعريف الخبر وهو الحق للحصر لزيادة التوبيخ والتجهيل بمعنى أنه خاصة، والحق الذي يقارن تصديق كتابهم، وله الاعتبار، هذا التقييد لما استقام الحصر لأن كتابهم أيضاً حق، إلا أن الحق الذي يكون مصدقاً لما مهامه القرآن فاستقام الحصر باعتبار الحال والتلخيص: انكم كاذبون في قولكم "يؤمن بما أنزل علينا" لأنكم تكفرون بما يوافق كتابكم وهو القرآن، فإذا كفرتم به فقد كفرتم بكتابكم، ففيه غاية الالتزام ونهاية الافهام.

﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

[سورة البقرة: 91]

أصله لما قابلا أم التعليل ودخلت في ما التي للاستفهام وسقطت الألف لكثرة الاستعمال في الاستفهام، وهو كقولهم "بما" و"عم" و"فيما" اعتراضاً عليهم، وبعبارة أخرى تكوين لهم في ادعائهم الإيمان بالتوراة بقتلهم الأنبياء ورضاؤهم به كما قتلوا يحيى وزكريا ورضوا بقتل عيسى، وليس في التوراة قتل نفس بغير حق، فضلاً عن قتل الأنبياء. فإن قيل أمر المدعون هم اليهود والقائلون للأنبياء من قبلهم الماضون على أن تقييد المضارع لقوله "من قبل" يستقيم، قلنا هو حكاية الحال الماضية استحضاراً لتلك الحالة المستتبعة وتصويراً لهذه الفعل القبيحة، فكأنه قيل "لما كنتم تقتلون من من قبل" ولكن لا يخفى عليك أنها تدفع اشكال تقييد المضارع بقوله "وأما دفع" إن المدعين وهم المعاصرون فهو اعتبار المجاز الفعلي وأيضاً قد كان من عادة العرب أن ينسبوا ما أثر آباؤهم إلى أنفسهم على طريق العجز فيقولون "فعلنا" مقصوداً بذيل أنفسهم يصوروا آباؤهم، فخطبوا أيضاً في نسبة مثاهم لما آثروا.

وأجيب أيضاً بأن المخاطبين بقوله "آمنوا بما أنزل الله" والقائلين "يؤمنون بما أنزل إلينا" هم جنس اليهود، منهم المعاصرون والماضين، إلا أنه غلب الحاضرون على القائلين لاتصالهم به نسباً أو زينة. فخطب الجميع بهذا الكلام على وجه التغريب. ولكن يُرد عليه أن إسناد القتل حقيقة بالنظر إلى الماضيين، ومحاذ بالنظر إلى الحاضرين، فيلزم

الجمع بينهما. الا ان يقال: "يقتلونهم" مجاز، يقصدون القتل. فإن قصده شامل للكل، ما فيك ما لا يخفى على من تأمل فيما يحويه، على ما مر الإشارة إليه في نظيره. أو يقال: "قصد المعاصرين"، أجرى مجرى أفراد الحقيقة، فحمل على ظاهره، كما ذكر مثله بقوله تعالى: ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: 102].

وقيل إنما أسنده اليهم لأنه فعل آباءهم، وأنهم راضون به عازمون عليه، فحاصلوا أنهم لما رضوا بفعل أسلافهم، فكأنهم فعلوه. ويؤيدهما روى عن ابن عباس أنه قال: "من أنكر المعصية فقد برئ منها، ومن رضي بها كان كمن فعلها"، إلا أنه أراد المعنى، فلم يرضوا بقتلهم، على أن القتل مجاز، حتى يُرد عليه تعلقه من قبل "يقتلون" بغض نحوه عنه أو مؤاه، أو "من قبل" متعلق بقتل الآباء برضائه. قيل وهو الخطاب بولائهم بولاء لقصدتهم قتل النبي مراراً، وعلى ذلك في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ﴾ [المائدة: 11]، وذكر ههنا أنبياء الله على الجمع، والمراد بهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، تعظيماً له، كما قيل في قوله: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ" هو خطاب له وحده.

﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ | 299 أ |

[سورة البقرة: 92]

قال البيضاوي: "يعني الآيات التسع المذكورة في قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ [الإسراء: 101]،²⁵⁴⁷ وهي الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والعصا واليد البيضاء وخلق البحر وتفتيح الماء من الحجر وقيل: "تتف الطور" نطق الطور بدل الطوفان، وأشار إلى المفعول الثاني لتَحْدُثُ محذوفه والهاء، وقال: "أي من بعد مجيء موسى وذهابه إلى الطور" وقيل: الأولى: الأول أن يكون الضمير من بعده راجعاً إلى المجيء المدلول عليه لـ"جاءكم"، والثاني على أن يكون لموسى بتقدير المضاف نحو "الذهاب" و "الانطلاق" و "المفارقة"، ويمكن

²⁵⁴⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (94/1).

أن يُقال كلاهما على الضمير راجع إلى موسى. ولما كان اتخاذهم في زمن موسى إلى "من بَعْدِي" احتيج إلى تقدير المضاف، فقدر المجيء آثارَ بقرينة الكلام وأخرى الذهاب بقرينة ما ذكر في موضع آخر.

ونقل صاحب الكشف عن صاحب التحقيق أنه قال: "حمل وأنتم ظالمون" على الاعتراف بالاعتراض الأولي، وإن كان ميل أكثر المفسرين إلى الحال، لأنه إذا جُعِلَ الحال لا يكون تكراراً محضاً، فإن عبادة العجل لا تكون إلا ظلماً، والعلامتان قدمت ما ذهب إليه الأكثرون، فلو جُعِلَ "اتخذتم" بمعنى "اتخذتموه" أو "اتخذتمها" بمعنى "صنعه وعمله"، ففائدة الحال ظاهرة. وإن جُعِلَ بمعنى "عبدتم" الأهل على ما اختاره وخفيضة "اتخذتموه" معبوداً، ففائدته زيادة التوبيخ والتقييح. أن يقال إنكم اعتقدتم بكونه مستحقاً للعبادة ظالمين بأبعاد الجوارح في خدمته على وجه الثبات والدوام، كما يدل عليه الجملة الاسمية. ولا يخفى أن الاستمرار على الظلم بعبادته وخدمته غير الظلم باعتقاد كونه، إلى أن مستحقاً للعبادة الذي هو مضمون العامل والأول مضمون الحال سيفيد التقييد، ولم يقل "أنتم عابدون" للاشعار بأن عبادة العجل هو اتخاذه لها على الظلم بحيث إذا أطلق الظلم لا يتبادر الذهن إلا إليه.

ويفهم من كلام البيضاوي جواباً آخر وهو أن قيد الظلم يكون في الاضلال بآيات الله، وأما الاعتراض ففائدته ظاهرة حيث لم يقيد ظلمهم بكونه في العبادة أو في الادغال بل مطلقاً. وعلى سبيل العادة، يكون بياناً لرذيلة لا هم يقتضي الاتخاذ المذموم. فإن قلت: فالمعنى الذي يقتضي التقييد، إذا كان حالاً، والاطلاق إذا كان اعتراضاً، فلما لا يعكس؟ أقول: الحال يجب أن يكون بمنزلة التبعية لد "فيحسن تقييد الفعل به وارتباطه بالفعل من حيث الذات"، كما في التقييد بالعبارة من حيث اللام اللازم، كما في التقييد بالاخلاق بالآيات. فمن معنى كلام المصنف على ما عرفت منه أنه لا يخص الاعتراض بآيتين أو ما بين الكلامين المتصلين، فلا حاجة إلى أن يقال أنه بدليل. وهو ما يؤكد به الكلام بعد تمامه لا اعتراضاً، لأنه للتأكيد في أثناء الكلام. ولعل المصنف أراد

بالاعتراض ما هو أعم منه ومن التقدير، وهو الجملة المؤكدة للكلام التي لا محل لها من الإعراب سواء وقعت في أثناء الكلام أو في آخره، والبيضاوي كثيراً ما اتبعه فيما اختاره.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا﴾ قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴿

[سورة البقرة: 93]

قد مر تفسيره لما ورد أن يقال: "قد ذكر قتلهم الأنبياء واخذ ورفع الطول فوقهم من قبل"، فلما كررهما أجاب عنه البيضاوي بأن سوقهما هنا ليس لمجرد تقريرهم وتوبيخهم على كفرهم وعنادهم وعبادتهم العشق، ونقلهم الميثاق حتى يلزموا التكرار، بل بفائدتين الأولى الدلالة أيضاً على بطلان قوله: "نؤمن بما أنزل علينا" كأنه قيل: كيف آمنتم به إذا أتاكم موسى بالآيات؟ فما لبثتم إلا عبدتم العجل ظلماً وكلمة ثم في قبري ثم اتخذتم العجل لتباعد ما بينهما بحسب الرتبة والتعقل لا للتراخي الزماني، والثانية للتنبيه على أن طريقته مع الرسول طريقة أسلافهم مع موسى، وبيان أن كفرتم به ليس باعجب كفر أسلافهم بموسى تسكيناً لقلب رسول الله وتسلية له، لأنه لا يظن أنه أول وكذب منه الرسل ولا أول من يكفره ويؤيده، قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 120] الآية. ولم يتعرض المصنف غير أن يقول كرر طولي لما ينظر به من زيادة ليست مع الأول مع ما فيه من التأكيد، أي حديثه وما ينظر به حيث قال أولاً: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ [البقرة: 63] خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه إلى آخره، وهنا مكان "اذكروا ما فيه" أسمعوا ومكان "ثم توليتهم" قالوا سمعنا وعصينا، والزيادة التي ليست في الآية الأولى هي | 269 ب | قوله "واشربوا" الآية، ولما ورد أن يقال: كيف طابق الجواب بقول "سمعنا وعصينا". لما قيل لهم "اسمعوا" فإن جواب "سمعوا" إما "سمعنا" وإما "لا نسمع" من غير لك شيء آخر، فلماذا واعص، فإنه سبحانه إن يكون مسنداً كما أجاب عنه علامتان بأن الاستدراك إنما يلزم إذا أمر بمطلق السمع وههنا قدم قد أمروا بسماع مقيدة وهو سماع القبول والطاعة فأجابوا بنفل المقيدة باعتبار ابتغاء قيده وقالوا "سمعنا" سماع مصيفى ومطابق للاستدراك فيه. وقد قال تعالى: ﴿وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا﴾

[التغابن: 16]، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: 21]، أي لا يقبلون ولا يعملون به. قالوا: "سمعنا قولك وعصينا أمرك".

وقد قال الإمام أبو منصور: قولهم "وعصينا" لم يكن على أثر قولهم "سمعنا"، لكن بعده باوقات، لأنهم أبوا قبول التوبة لما فيها من الشدائد، رفع الله الجبل فوقهم خوفاً. وقالوا "سمعنا وأطعنا"، فلما زال الجبل وأمنوا، قالوا "عصينا"، وهو كقولهم "ثم توليتهم"، وكان التولي بعد ذلك في أوقات. وقيل: قالوا "سمعنا" عبادة، و"عصينا" معاملة، وهو كقول "ما كان للمشركين أن يعملوا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر"، وهي شهادة فعل لا شهادة قول. وقال أبائهم "سمعنا"، وقال أبناؤهم "عصينا". "عصينا" يمكن ذلك الأجر في قلوبهم، فلم يزل به. ويطهر صفراً حيث قال "سمعنا وأطعنا"، وعن عبادة ابن الصامت أيضاً: "بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثره علينا، وعلى ألا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول الحق أينما كنا".

﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 93]

اعلم أن الشرب حقيقة تناول الماء بالفم وإدخاله إلى الجوف، والاشراب أفعالك منه، ولا ماء هنا فضلاً عن تناوله بالكم، فستعير اسم الشرب لتعود الشيء في الشيء واختلاطه به نفوذ المشروب، كقوله: "من قال شرب الحب كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب ولا رضيت"، وبقولهم: "شرب الثوب الضبع ونسل كنقود المال في أعماق الجسد فقف عليه الاشراب"، فهو المراد هنا بالمبالغة في تداخل ما يذكر في كدخول الماء في الأعماق. ولذلك جعلوا مكان الاشراب إن قلوبهم، فكأنهم اشربوا بمحلتهم وانقذوا بكليتهم، ولطف القلوب على طريق البيان للمكان، لا على طريقي أن يكفروا ذي المجتبى، كما لو ذكر بطريق البدن مثلاً بأن لا يقال: "أصيبوا في قلوبهم"، على غير أن في قوله: "الا يأكلون في بطونهم نارا" لا يسند الأكل إلى البطن.

فها هنا، وإن صح الأسناد، "اشرب إلى القلوب"، لكن ركعت في طريقي ما لا يسندني مبالغة أيضاً وكذا، هدفاً مرافق، أن التقدير حب العجل له نفس العجل وجسمه لا يدخل الجوف والقلب، بل يتداخل حبه، فكان وتداخلت قلوبهم، وكذلك طريق الأيام والتفسير، حيث يهتم مكان الاشراف بإسناده إلى الأكل، إلى الكل، فإنه يدل على أن شيئاً ما مما كان قد سقى الحب وبداخله، هو في الأمر أنه لا يدري بخصوص أي شيء هو نفس ذلك الشيء يقول في قلوب أربع مبالغات لفرط جسمهم وزيادة شفقتهم إياه، ويدل عليه ما روي عن موسى عليه السلام، لما رجع إلى قومه، عرف العجل الذي عبدوه أن يردوه بالمضغب وقدها في اليتيم، أين سفاه في البحر، فجعلوا يشربون منه لحبهم العجل، وقيل: ما عرفوا نصفه في اليم، جعلوه يلحسون منه ويلحسون المرأة، حتى اصطفت وجوههم، وقيل: إنهم لما أدوا التعبئة بما فيه من الشدائد، قالوا عند ذلك: "عبادة الأجر علينا أهون مما فيها من الشرائع".

وبين البيضاوي كيفية كفرهم بالله وكفر ذلك سبب وحبهم بأنهم لما كانوا مجسمة أو طولية، غداؤه أعجب الأجسام وأحسنوها، زعموا أنه الإيق بكونها، وعلول الآلهة فيه، فتمكنت في قلوبهم حيث وجب العبادة به، فاندفع بذلك ما يقال: كيف اتفق رجل عليم من العقلاء لا يعلم فساد بالضرورة من كونه تماثل حيوان هو مثله في البلاغة اله السماوات والأرض، سيما وقد شاهدوا قبل ذلك ما هو قريب من حد الأرجاء في الدلالة على الصانع القادر الحكيم من المعجزات القاهرة والآيات الظاهرة، فالله أسر بقلوبهم ذلك، وهو إثبات التخليق وبكل جهات الفعل والاختيار، فهو دليل أهل السنة، فلا حاجة إلى أن يقال: حب العجل في قلوبهم يعظمهم، إلا أن غيرهم قبل ذلك فظلوا، فظل ذلك بهم فظلوا | 270 أ | كما يقال: يذهب بالعقل فمذهب، وكقوله: ﴿لَا

تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ﴾ [المنافقون: 9] من قوله: ﴿وَعَرَّتْهُمْ حَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ [الأنعام: 70] ونحو ذلك.

﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

[سورة البقرة: 93]

الكلام في ذلك ما يأمركم به إيمانكم، إن كنتم مؤمنين، كما مر في قوله: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: 90]، فقليل المخصوص محذوف نحو هذا الأمر أو ما يعمه غيره من قبائحهم المعدودة في الآيات الثلاث، التزاماً عليهم. فقله "التزاماً عليهم" علة للعبد، فإن توبيخهم لاستكبارهم عن الإيمان بكل نبي جاءهم بما لا تهوى أنفسهم، فقد أتاهاهم الله ما أتاهاهم بما يدعوهم للإيمان بعظيم الالتزام وكذلك الأخبار بكفر ما عرفوا من الحق، وقوله: "إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم فلم تقتلون أنبياء الله"، ومن آمن به كيف يأتي منهم أن يقتل نبياً، وأن يتولى قاتله الجاهم بليغ. قوله: "واضافةً إلى إيمانهم معنى ندعو اليهم تهكماً"، كذا إضافة الإيمان إليهما يعني أسناده اليهم. أما الثاني، فظاهر كما في قولهم: "إن رسولكم الذي أرسل إليكم" تحقيراً، واستزاد، ولا الأدلة على أن مثل هذا لا يليق أن يسمى إيماناً، بالإضافة إليكم، وليس المراد أنه استعارة تهكمية كما لا يخسر، أما الأول فإن الإيمان إنما يأمر يدعو إلى عبادة من هو في العلم والحكمة. فالأخبار إن بان لإيمانهم بأمر بعبادة ما هو غاية في البلادة، غاية التهكم والاستهزاء، سواء جعل بأمرهم به بمعنى يدعو إليه أو لا، سواء تصدى الأسناد إلى سبب الباعث مجازاً كما قد يتوهم أو لا كما هو الحق، قوله: "تشرك في إيمانهم" لا استحالة الشك على المتكلم على ما هو أصل، إن الأولى أن يحمل على الغرض والتقدير كما ذكر في مواضعه، إذ لم يعهد استعماله من تسليك السامعين.

وقيل تقريراً للقمح في دعواهم الإيمان بالتوراة، يعني أن أصل القطع حصن حصل بقوله: "اتخذتم العجل". بقولهم: "سمعنا وعصينا"، هذا تقرير له سواء كان الجواب المقدر للصدق هو قوله: "ما أمركم بهذه القبائل وما رخص لكم فيها إيمانكم بها"، أو قوله: "فبئس ما يأمركم به إيمانكم بها"، فالمعنى على الأول، ولو فرضنا أنكم آمنتم بالتوراة حقيقة، فذلك الإيمان ولا يأمركم بالمثل القذائف ولا يرخصوا لكم، إذ ليس فيها ما يدل على جواز قتل الأنبياء وعبادة الأجل ونقل الميثاق والكفر بما علم، أن حق الإيمان الذي يدعو هنا هو قد أمركم بها، فتبين أنه ليس من الإيمان بها في شيء، ولا يليق أن يسمى إيماناً إلا باضافة اليكم، فلذلك قيل: "يأمر به إيمانكم" دون دونه

به الإيمان بالتوراة، فثبت أنه تقرير لإبطال قولهم: "نؤمن بما أنزل علينا"، وعلى الثاني، لو فرضنا كونكم مؤمنين بها حقيقة، لوجب الا يأمركم إيمانكم بالأمر المذموم، لكن إيمانكم أمركم بالأمر المذموم، فثبت أنكم لستم بمؤمنين بما أنزل، ففيه إبطال له أيضاً. وقال الحسن: "كما بقي منهم طائفة لم يتوبوا من عبادة الأجر ولم يقبلوا ما جاء من أمر من الله من التوبة"، وهم الذين بقي عبادة الأجل في قلوبهم، وهم الذين قالوا أيضاً إن الذين سينالهم غضب الآلية، ثم رد فيما بعد ما كان لهم مع ذلك من الاطماع الفاسدة والدعاوي القارعة من المعاني البالغة بقوله:

﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ﴾

[سورة البقرة: 94]

قوله: "خالصة نصب على الحال من الدار الآخرة"²⁵⁴⁸ لأنّ الخبر هو الظرف، أعني لكم قدم عليه، لا اهتمام عند الله ظرف متعلّق بكما وبخبره. ومعنى في كتاب الله وحكمته، ومن لم يُجزّ الحال عن اسمي كان بناء على أنه ليس بفعل، جعلها حالة من الضمير المستكن يسيء لكما. فعاملها الاستقرار، لكن النظر النحوي، إنه فاعل، وقد أُسند إليه فاعل على طريقة القيام به، وإن لم يكن قائماً به، ولذلك لم يُعدّوه في المحلّفات بالفاعل. ولو صرح بذلك من قال: "إن الأفعال الناقصة ما وضع لتقليد سعدي على صفة ذلك"، لأنّها أفعالٌ عندهم، ولا شيء من الفعل بلا فاعل. وأما الاستدلال على فعالية بأن كان من مسند إلى ثبوت قيام زيد، وثبوت مسند إلى زيد بالواسطة، تأخري جيد عنه، فيكون فهلاً لا معنى للفاعل سوى ما أفسد إليه الفعل متفقاً عليه، ليس بشيء، لأنّ لائم أن المسند إلى المسند الشيء المسند إلى ذلك الشيء بالمعنى المعتبر عند النحاة. الا ترى أن في: أعجبي قيام زيد؟ ليس فاعلاً لأعجبي، قال أُسند إليه على طريقة القيام، وإن لم يقم، فإنّ الأمور النسبية في نحو قرب زيد بين المنتسبين، ولا يقوم باحدهما دون الآخرين، بل قائم بها وكذا المتعدية | 270 ب | في نحو ضرب زيد، فإن الضرب نسبة بين الضارب والمضروب، لا يقوم باحدهما دون الآخر، بل هما عندهما، عن أحدهما ووقوعه على الآخر، إلا

²⁵⁴⁸ الزمخشري، الكشاف، (166/1).

أنه أسند إلى أحدهما على جهة القيام، وهي أن لا يغير الصيغة إلى فعل وأشباههما. فإنَّ طريقة إسناد الفعل القائم مصدره بالفاعل، حقيقة هي عدم التغيير، فكل ما أسند إليه الفاعل على هذا النمط من الإسناد فاعل، وإن لم يَقم به. فكيف يكون إثماً كان فاعلاً كزيد؟ أه في ضرب زيد وضرب عمر، فإن قبل هلا، جعل خبراً كان، ولكم ظرفاً، لغواً متعلقاً بـ"كان" أو بـ"خالصة" لاتمام الاهتمام، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4]. قلت: الحمل على المستقر أولى، وتخل ظرف، أعني عند الله، بين الاسم والخبر، لا للجنس، فكذا تقديم الكل على خالصته، فمن تقديم الخبر كان لمجردات الاهتمام. فذاك، وإن للاختصاص فائدة الحال للتأكيد والتبيين، وجوز أن يكون مصدرها ومعناها خالصاً، أي على والخلوص، الصفوة من خد دخل، والاحلاص بصيغة السر والقول والعمل لله، والاستخلاص، الشيء استشفأؤه لنفسه، وتخليص الممتحن بصيغته عن الخنة، كالصافية، لأنه فيما لم يكسر فيه شوية بخلاف الخالص ودون المقام عن الشيء، اعتبروا في المكان وفي الشرف وفي الاختصاص. فإذا قبل هذا إلى دونك، فهو الاختصاص. قوله "والناس للجنس"، أي من دونه سائر الناس، أو رعي فيه لطيفة، وهي أن يقال ليس من الناس ملك أو أحسن منهم لا يجد عنك اللحى ولا الصور. تسعة اشعار. وترى بصرى لما كانت الآخرة لا يحصل الناس خالصة، بل لا بد من تجرع النوائب، وكانوا قد ادعوا إيمانهم خالصة. قيل ذلك بمعنى أن كنتم جنساً غير الناس في أن يحصل لكم الدار الآخرة، لا على ما يحصل للناس.

﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

[سورة البقرة: 94]

قوله: "لأن من أيقن أنه من أهل الجنة"²⁵⁴⁹ إلى آخره، وبتقرير آخر، أن من جملة قبائحهم أنهم كانوا يؤمنون

من سوء الخاتمة ولا يخافون منها، بل يحكمون بأن الدار الآخرة وما أعد الله فيها من النعيم المقيم، وذلك الملك

²⁵⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، (166/1).

العظيم، خالصة لهم، ويدعون أنهم أبناء الله وأحباؤه. فأمر الله نبيه بأن يقول لهم: "إن كان الأمر كذلك، فتمنوا الموت"، لأن المرء لا يكره الانتقال إلى داره وبست، بل يتمنى ذلك. فكذا لا يكره القدوم على أبيه وعلى حبيبه، ولا يخالف منها النعمة والعذاب، بل يتوقع عندهما الكرامات والعطايا، وأيضا المحبة داعية إلى الشوق، والشوق داعية إلى محبة لقاء المحبوب، محبة لقاءه داعية إلى تمني سهولة السبيل، ولا إلى سهولة السبيل إليه إلا بالموت. ولا يرد علينا أن عدم التمني لا يدل على اختصاص من الجنة بهم، يجوز كون الترك لخوف الم الموت أو لأنه لو صحت الملازمة للزم أن يتمناها محمد عليه السلام وأصحابه، أو أنهم يخافونهم ذنوبهم، لأنه يجاب عن الآية بأن الإنسان لا يبالي بالألم اليسير للنفع العظيم كالحجامة والفصل لطلب الصحة، لا سيما إذا لم يكن الوصول إلى ذلك النفع إلا بمفارقة عدا الألم عن الثاني، بأن عدم تمني محمد وأصحابه تأسيس الدين وإظهار الشرع المبين وتكثير الصالح وتدارك الفروقات، وأيضا، المؤمنون لم يجعلوا لأنفسهم من الفضل مثلما جعل هؤلاء لأنفسهم، بل المؤمن، وإن جعل وإن جل قدره غير الأنبياء، فإنه لا يزول عنه خوف الخاتمة وعن الثالث، لأنه لا عبرة بالخوف بالذنوب للاختصاص المذكور الذي يدعونه. فإن قيل: أمروا بالتمني ولو لوقع، ولا لزم أنقضاء عمرهم بدون الأجل الذي جعل لهم، فينا في قوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]، أي يؤدي إلى القول بأجلين، وهو اعتزال. قلنا: لا يناقض، بل الأجل واحد، إذا علم منهم عدم التمني، ولو علم تمنيهم لجعل أجلهم وقتا، لا أنه جعل أجلهم في وقت، إذ لم يتمنوا، وفي آخر، إذا تمنوا، وهذا كما أنه يجعل عمر الواصل كذلك، إذا علم وصله، وإذا علم قطعه، جعله انقص منه، لا أنه يجعل عمره إلى الوقت، للفم إذا وصل ذا وانقطع نقص سامية. فم إذا وصل ذا زاد، وإذا انقطع نقص.

قوله: "عن المبشرين"²⁵⁵⁰ هذا أعم من العشرة المبشرين المشهورين، وهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي

وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وسعيد بن زيد وأبو عبيدة الجراح.

²⁵⁵⁰ الزنجشري، الكشف، (1/166).

قوله: "بين الصفين"²⁵⁵¹ يعني صفه وصف عدوه.

قوله: "في غلالة"²⁵⁵² ثوب رقيق يلبس تحت الدرع سقوطه على الموت إن يكون عالماً بأسبابه، وسقوط

الموت عليه، أن يفاجئه الموت. وقوله: على حاجة وشوق إلى الموت.

قوله: "صفين"²⁵⁵³ موضع كان فيه حرب علي كرم الله وجهه، ومعاوية. | 271 أ | وقد قال الصديق:

﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: 101]، وفيه تأييد لما ذكر.

﴿لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾

[سورة البقرة: 95]

قوله: "وقوله ولن يتمنوه"²⁵⁵⁴ ليس تفسيراً إليه ليلزم تفسير ما قدمت، بل افادة فائدة بعد التفسير الآية.

قوله: "فإن قلت: التمني من اعمال القلوب"²⁵⁵⁵ فإن قلت: هذا من إعادة السؤال الأول بعينه، من غير

قدح في الجواب المذكور، قلت: بل هو قدح فيه يمنع الملازمة، بناء على أن العمل عمل القلب، على أنه عمل

القلب، فلا يطلع عليه ولا يعمل فعل القوم لذلك لا لعدمه عن أصله. فمعنى: فمن أين علمت أن السؤال باق؟

فأجاب: بأنه فعل اللسان، والا لما وقع المبادات والمنازعات في الغلبة لأن ذلك في أفعال القلب محال، واليه

الإشارة. ويقول: ومحال أن يقع يقال: تحدي أقرأ، أي: أبادهم ونازعهم الغلبة، وليس المراد ههنا إظهار المعجزة

والزام مثله على ما هم. على ما أوهم ليلزم اختلاف الكلام، ولا حاجة إلى جعله بمعنى: ظل دفع، والمعجزة ليلزم

إرادة بالأدلة عليه أصلاً. وقوله: "وليس التمني" عطف على ما ذكر من الدليل لزيادة التأسيس والتقرير، لأن

المعنى أنها أداة للفعل الذي هو التمني، ولا خفاء في أنها ليست أداة العمل القلبي، وهذا كما يقال: الهمزة كلمة

²⁵⁵¹ الزمخشري، الكشاف، (166/1).

²⁵⁵² الزمخشري، الكشاف، (166/1).

²⁵⁵³ الزمخشري، الكشاف، (166/1).

²⁵⁵⁴ الزمخشري، الكشاف، (167/1).

²⁵⁵⁵ الزمخشري، الكشاف، (167/1).

الاستفهام. ولعل كلمة الترجي وقد يجعل عطفاً على مفعول القول، أي: قالوا: تمني، وقالوا: ليت التمني، وليس بذاك، وإنما احتاج إلى إثبات المقدمة، لأن السائل في مقدم المنع، فمما أجاب على تسليمه كونه عمل القلب، بأنهم لو تمنوا لقالوا، ولو قال لنقل. والملازمتان بنيتان، وأليه أشار بقوله: "ولو كان التمني بالقلوب" فحاصله أنه إما فعل اللسان أو القلب، وأياً ما كان يثبت، وهو أنهم لن يتمنوا.

فإن قلت: السؤال غير متوجه لأنه أخبر بهم لن يتمنوه أبداً، وكفى به دليلاً. قلت: القصد إلى إثبات أنه أخبار صادق عن غيبي ليثبت إعجازه، فتدل على أنه كلام الله، فكيف يثبت صدقه يكون كلام الله؟ وهل هو مصادرة يريد عدم نقل تمنيههم إلى الآن لا يدل على عدم أبداً، فلا يختص سوى أن الخطاب للمعاصرين فانقرضوا ولم يتمنوا، فلا يحسن سؤال: "ما أدرك أنهم لن يتمنوه" بكلمة "لن"، بل بالمناسب كما قال: "فمن أين علمت أنهم لم يتمنوه؟" وأفاد البيضاوي ما حاصله أن اليد مجاز مرسل، أما غير أنفسهم بطريق اطلاق الجزء المختص على الكل، وأما في قدرتهم بطريق اطلاق أثم الآلة على الشيء، وقيل: أضيف التقديم السبب إليهما لأن أكثر جنائيات الإنسان بهما، اصطفاً إليهما، كلما فحينئذ يكون تغليباً، والاسناد مجازاً. وقوله: "تهديداً" قال البيضاوي: "تهديد لهم وتنبيه على أنهم ظالمون في دعوى ما ليس لهم، ونفيه عنهم هو لهم"²⁵⁵⁶ أما التهديد فمن حيث أنه في معنى إنهم غافلون عن ما للظالمون، وإن أحاط علمه بوجود عصيانهم عبادة عن مجازاتهم عليه وعدم الإهمال بهما، وأما التنبيه فمن وضع اللفظ موضع الضمير، فإن الظلم وضع الشيء في غير موضعه فدا عود لأنفسهم ما ليس لهم، وهو كونه الآخر سالمة لهم ونفق عنهم لهم، وهم المؤمنون، وفيه أيضاً على أنهم ظلّموا أنفسهم وعرضوا للعقاب وحرّموا عن الثواب، بتلك الأفعال السابقة والدعاوى الباطلة، وقيل عليهم بهم بفضحهم ولو دعاهم الكاذبة، ودعاهم الكاذبة بالحجج الصادقة، وقيل إنهم لا يتمنونه لأبطلهم فيما أدعوا، وقيل لا يتمنون لحرصهم على الحياة، ولذلك وصله.

²⁵⁵⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، (95/1).

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾

[سورة البقرة: 96]

لما أخبر أنهم لا يتمنون الموت، أخبر أنهم أحرصوا على حياة تقية، لاحتمال أنهم كانوا لا يتمنون الموت، لا يرغبون في الحياة، وأدخل لام التوطئة القسم على تجديد، لأن القسم مضمّر تقديره، والله لتجدنهم يعني علماء اليهود الذين كتبوا، كتموا أحرف الناس على حياة، ونزل على أنه كذبة فيما يدعون أيضًا، والحس شدة الطلب، وقيل أن لا يرضى بالكت والقناعة. وقوله: "ومفعولا لأحرص" بنصب أحرص لما أن اللفظ هم حكاية الضمير المتصل المنصوب من "لتجدنهم"، وقوله "حياة" أي نوعاً من الحياة غير معين. عبارة البيضاوي فرداً من أفرادها، وقوله "كانت القراءة بها أوقع من القراءة" على أنها للإشارة إلى الماهية والعهد | 271 ب | الزمني، وقد يمنع الأوقعية بأن حرصهم على الحياة العظيمة لا يستلزم الحرص على أي حياة كانت، والمبالغة في الثاني أشد، ويدفع بأن المقصود إثبات حرصهم على البقاء في الدنيا، لا على أي حياة كانت، فلا خير في عدم الاستدلال. وقوله: "لأن معنى "أحرص الناس" أحرص من الناس فيه بحث، لأن الفعل إذا أغ كان لتفضيل الشيء على جنسه. فيقال الياقوت أفضل الجواهر بخلاف من فإنه لا يشترط فيها كونها بعضاً من المجرور، فيجوز الياقوت أفضل من الزجاج، لا أفضل الزجاج. فلذلك لما أريد تفضيل اليهود على من هم استعمل معنى "لأنهم بعض من الناس" بما أريد تفضيلهم على المشركين، أن يستعمل بـ "من"؟ لأنهم ليسوا منهم، فكون المعنى: "أحرص الناس" يوهم أن لا يكون منهم. فلولا أن يقال في بيان كونه المضاف ومتظاماً لكلمة أنه بما أحرص من باقي الناس. فكأنه كما يفيد التضامن من يفيد أيضاً كون المضاف بعضاً من المضاف إليه.

وقد يقال كان المضاف هو بعض المضاف إليه شرط في إضافة "افعل" إلى المعرفة مراداً به التفضيل على المضاف إليه، وهو ليس بشرط في استعماله بـ "من" لا إن عدم شرطه، أن عدمه شرط فيه، فيجوز أن يريد ويقول: "لمن حرص من الناس البعضية" بقرينة كونه واقعاً في حيز التفسير للمضاف، فلا يحتاج إلى ما ذكر من التقدير. قال صاحب الاقليد: نقول "زيداً أظلم من القوم" مما نخذف ومن نضيفه، والمعنى على إثبات من استعماله بـ "من"

قد لا يخالف جنسًا لكونه بمعنى أحرص من الناس، لا يستلزم أن لا يكون اليهود. ومنهم ما قد يخالفه نحو الياقوت أفضل من الزجاج.

قوله: "لكنهم افردوا"²⁵⁵⁷ ذكر للإفراد فائدتين: الأولى راجعة من المشركين، حيث أفاد كونهم متوغلين في الحرص، فكأنهم جنس خارج من الناس، لذلك فهو من باب ذكر الخاص بعد العمل، التنبيه على خصوصيته بها، استحق لأن يخرج من عداد الناس. والثانية إلى وهو الزيادة في التقرير، فإذا كانوا أحرص الناس على حياتهم مع أنهم يقرون بالجزاء من المشركين المنكرين للجزاء، أول ذلك على علمهم بأنهم صابرون إلى النار، لما علموا من قبائح أعمالهم، قوله "ويجوز أن يرادوا وحرص من الذين أشركوا" عطفًا على قوله محمول المعنى والمعطوف في هذا الوجه وأحرص المحذوف والمعطوف عليه. "أحرص" المذكور في الأول المعطوف والجار والمجرور المذكور والمعطوف عليه الجار والمجرور المحرور عليه بالإضافة. والثاني أبلغ في بيان زيادة الحرص لأرادة تكرير "أحرص" فيه.

﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾

[سورة البقرة: 96]

قوله: "يود أحدهم ما موقعه؟"²⁵⁵⁸ سؤال على الوجه المختار وهو: الا يكون؟ ومن الذين كلا مبتدأ أما مبتدأ وأما على هذا فيكون الواو فيه استئنافية لا عاطفة على أنه خبر مبتدأ محذوف، ويكون "يود أحدهم" صفة لذلك المحذوف. فلما حدث المبتدأ اقيمت صفته مقامه. فهو "يود احدهم"، فقد اطبق في مثلي. وذلك، وما منا الا له مقام معلوم على أن الظرف الثاني في موقعه المبتدأ على حذف الموصوف، والأول خبر، مع أن العكس ادفع بالمعاني، فعلى الأول، وعند المراد من الذين اشركوا اليهود، لكون مسوقاً لوصفهم بيان حالهم، ولو أريد غيرهم لكان كلما احببت لا تعلق له بالمقصود، والكلام مربوط بما قبله فيكون قول "الذين اشركوا" من وضع الظاهر موقع الضمير تعريفاً لهم بشنيعة الشرك أيضاً، ويكون عن الكلام سوقاً لبيان شدة حرصهم على الحياة، قوله:

²⁵⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، (168/1).

²⁵⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، (168/1).

"كيف اتصل لو بعمر هذا السؤال؟" ووارد على الوجهين يعني أن مقتضى القياس بحسب المعنى أن يعمر دون لو يعمر، فيكون مفعول لورود.

ولهذا ذهب بعض النحاة إلى أن "لو" هنا مصدرية بمنزلة "لا"، إلا أنها لا تنتصب، فأجابوا بأن الحكاية لودادة الأحد كانه قيل: "يود أحدهم قائلاً: ان يعمر"، لأنها هنا بمعنى التمني، ولهذا لم يذكروا الجواب، وإن كان قدر فسر المعنى فمن أن هذه الحكاية وبيان كيفية الودادة لتضمنها بيان متعلق بالتمني سدت مسد مفعول يوده واستغنى عنه. وقوله: "وكان القياس لو اعمر"، لأن قوله: "لو يعمر" لم يذكر بطريق ما قاله أحد منهم. كان القياس أن يقال: "لو عمر" لطابق الحكاية المحكمة، لأن أحدهم إنما يتمنى بأن يقول: "ليتني أعمر"، إلا أنه نظر إلى أن لفظ أحدهم غائب، فذكر المحكي بلفظ الغيبة نظراً إلى غيبة لفظ الأحد، وأن جاز أن يذكر لفظ التكلم لكونهم بطريق التكلم ونظيره | 272 أ | في جواز إذا حد الأمرين ودود الكلام على أحد الجائزين، وقوله: "حلف بالله ليفعلن" مقام لافعلن، ولو وردت الحكاية بصريح القول، تعين أن يذكر المحكي بلفظ التكلم ولا يجوز ذكره بلفظ الغيبة حينئذ. "ود" يود مودة، ومودة من أحد علم، والتعمير اطالة العمر والبقاء، والعمر أتم لمدة عمارة البدن بالحياة، وليس المراد من ذكر الف سنة قول العجمي عند تحية ملوكهم وعند العطف وغيرهم. وما زال بذى أي عشرة والف بل المراد التكفير والتحية بهذا القول من عادة المجوس، فإنهم يفعلون فيما بينهم عشرة الاف سنة، والذين نيرون والف مهرجان، وفي الصحاح السنة واحد وسنون، وفي نقصاتها قولان، أحدهما الواو، الآخر الهاء، وأصلها السنة مثل الجبهة لأنها من النخلة اتت عليها. ونخل شنهاء أي تحمل شناولها حمل سنة وفي التشغيل سنينة.

وقيل: عنهم، منهم من جعل لفظ السنة من الواو وسنوات، وكأنها اسم لدوران الفلك، فلاعتبار الدوران سمي المستسقى عليه ثانية، يجعلها من الهاء لفعلهم، فكأنها اسم لتغيير الفصول الأربعة فيها. ومنه من قيل "سنة الطعام"

أي غير واصل يود، يود، أدغمت الألف لا يجمع بين حرفين من جنس واحد متحركين، نقلت حركة الدال على الواو ليدل على أنه مفعول، وحك الكفاء ودت فيجوز على هذا.

﴿وَمَا هُوَ بِمُزْجِرِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ ۚ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾

[سورة البقرة: 96]

ذكر العلامتان ثلاثه: الأول: أن الضمير في "وما هو سيدي" مزحجه كناية عنه، أي أحدهم الذي جرى ذكره، وأن معمر فاعل بمزجره، أي وما أحدهما بمن يزجره من النار وعمره، فأخبر تعالى أن طول العمر في الدنيا لا ينجيه من العذاب في الآخرة ولا ينقذه عنه. وهو قوله "أفرايت إن متعناهم سنيناً، ثم جاءهم ما كانوا يوعدون، ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون." الثاني: أنه كناية ما دل عليه "يعمر" من مصدره وهو أن يعمر، بل منه وضع. فإن ابدال المظهر من الضمير الغائب ضعيف مع أن الضمير إذا رجع إلى التعمد لم يكن في التصحيح، بل فظ التغير بعد ذلك زيادة فائدة وأن الخير فاصل بين البدن والمبتدئ منها، وقد يتعذر عن الفائدة بأنه لم يتغير، مرجعاً أحسن أن يستأنف البيان بلفظ معين. الثالث: هو أنه مبهم يوضحه قول "أن يعمر" كما مر في قوله "سواهن سبع سماوات". وفيه محذور الأول هو الوجه والزخرفة التبعية والازحاز عن المقار. ثم حدد خوفه بأن يصير بما يعمل هؤلاء الذين لا يود أحدهم أن يعمر الف سنة، والبصير في كلام العرب بالشيء الخبير به.

ومنه قولهم: فلان بصير بالقلب، وبصير بالفقه، وبصير علاقات الرجل. قال: "وإن سألتهموني بالنبأ فإنني بصير"، والتاء طيب، وقد يراد به أنه صفة لو وُجِدَتِ المبصرات لما بصَرَّها، وكلا الوصفين يفرحان عليه تعالى، إلا أن من قال في الأعمال ما لا يصح أن يرحمنا عنده. غرض البصر عن العلم لا محال. وقيل وصف نفسه بأنه يصير على معنى جاهل للأشياء المبصرة ذوات أبصار، أي مدركة بالمبصرات بما حُلِقَ لها في الآلة المدركة والعدة، وهذا أوان صح؟ وهذا وإن صح معنى لا يناسب هذا المقام ولا المرام. والقول الفصل أن يقال هو الذي يشاهد ويرى، حتى لا يضرب به ما تحت الثرى، وأيضاً منزه أيضاً أن يكون بحذفه عنه، أن يرجع إلى انطباع الصور والأنيوان في ذاته كما ينطبع في حدقة الإنسان، فإن ذلك من التغير المقتضى للحدثان، وإذا تنزه عن ذلك كان البصر في حق

عبادة الشيء يكشف بما كما تفوت المبصرات، وذلك وأعلى ما نفهم من ادراك البصر القاصر على ظواهر أحد الملايين وحظ العبد هذا الاسم من حيث الحس ظاهرة ولكن ضعيف قاصر، إذ لا يمتد إلى البعيد ولا يتغلغل إلى باطن القريب، بل يتناول الظواهر ويقصر عن البواطن والسرائر | 272 ب | وإنما حظه الديني منه شيثان. الأول هو أنه يعلم أن خلق الله له البصر لينظر إلى الآيات وعجائب الملكوت والسموات، ولا يكون نظره إلا عبرة. والثاني أن يعلم أنه يرى من الله ويسمع، ولا شهوتين نظرة إليه واطلاعه عليه، ومن أخفى عنه غيرهما تخفيه عنه، فقد استهان نظره.

﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾

[سورة البقرة: 97]

قوله: "فدك"²⁵⁵⁹ اسم موضع لخبير.

قوله: "حاج رسول الله فقال كيف نومك؟"²⁵⁶⁰ وقال: "اخبرنا عن نوم النبي صلى الله عليه وسلم الذي يجيء في آخر الزمان، تنام عيناى ولا ينام قلبي". قال: "صدقت". فسألته عن الولد من الرجل أم من المرأة؟ فقال: "أما العظام والعصب والعروق فمنه. واللحم والدم والظفر والشعر فمنها". قالت: "صدقت". ثم سألته عن سبب تشبهه في الأقوال والأفعال. فقال: "أيهما يغلب ماء؟" كان الشبه له. قالت: "صدقت". عن الطعام الذي حرم إسرائيل على نفسه وقد ذكرها في التوراة، قال: "إنه مرض فنذر أن يشفاه الله لينحر على نفسه، ليحرم على نفسه أحب الطعام إليه وهو لحم الإبل، وحب الشراب". قالت: "صدقت؟" فأجابت: "بقيت خصلة، إن قلتها أمنت بك". ملك يأتيك بالوحي إلى آخر ما ذكر، وقال: "وأشدها"، أي أشد أمر. وغلم مسكيناً حال من ضمير لقبهم. وقوله "مدرس اليهود" موضع مدرستهم التوراة، فمن سألهم ظاهراً، وفي بعض النسخ: "فمن سألوه"، أي سأل اليهود صرفاً، فأجابهم بما أجاب وجرى الكلام، فقالوا: "أكثر من الحمير"، لأن الكفر نتيجة الجهل والبلادة،

²⁵⁵⁹ الزمخشري، الكشاف، (169/1).

²⁵⁶⁰ لم أقف عليه.

والحمار مثل فيها. وقيل لأن صاحبه يعلو وهو يركبه وهو كفران. وقيل: الميداني قولهم "أكثر من حمار"، وهو رجل من عاد يقال له حمار مولع، كان له وطولة مسيرة في يوم عرفة الله فرساخ، لم يكن ببلاد العرب أغضب منه، فخرج بنوه يتعبدون، فأصابهم صاعقة فهلكوا، فهكذا قالوا: "لا أعبد من فعل هذا قومه"، أي إلى الكفر من عصي قتله. فأسلكه الله وأخرج في أذية. فضرب المثل فيجوز أن يكون الحمير عبارة عنه.

وعن قوله "الذين كفروا"، قول وقرأ جبريل ذكر فيه سبب قراءة جبريل بوزن تعليم، وهي المعرفة ما ركوبًا بمعنى الفتح الجيم والراء وكسر الهمزة الممدودة، وهي الهمزة والكفاء، وجبرائيل بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة المكسورة لعاصم برواية أبي بكر، وجبرائيل بفتح الجيم وكسر ضاء وحذف الهمزة لأن لابن كثير، وليس له تغلب كلامهم إذ ليس فيه تعليلًا. في كلامهم، فهو من باب الأجر والغدير من المضرب الذي لم يوجد مثل. وجبريل بطريق بكسر الجيم والراء بلا همزة وهي لنافع وأبي عمرو وأبو عامر وعاصم برواية عاصم، وحفصة جبريل بفتح الجيم والراء وكسر الهمز وتحديد اللام، والجبرائيل بفتح الجيم والراء والألف بعدها وكثرة الهمزة الممدودة، وجبرائيل بفتح الجيم والراء بعدها. همزة مسكونة بدون الياء.

ذكر الفا منه، يا جبريل، فتح الجيم وكسر الباء الممدودة مع النون، وهو اسم جميل عرفته العرب على هذه الوجوه، فمنع صرفه المعجمة والتعريف معناها عبد الله، فإن "جبر" هو العبد، بل هو الله على ذكر ابن عباس كما ذكر إسرائيل بمعنى الصفوة.

﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 97]

الضمير الأول لـ جبريل، والثاني للقرآن، أي إذا نزل القرآن على يد جبريل، ونحو هذا الاضمار، أعني إضمار ما سبق ذكره فيه، فخامة لشأن صاحبه حيث جعله لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه عن اسمه الصغير، بذكر شيء من صفاته وهو التنزيل في نزل، ونظيره في اغمار ما كان كالمعلوم. وفرط شهرته، قوله ما ترك على ظهرها من تبة، فإنه أضمن الأرض من غير سبق. ذكره كذلك، ولما ورد أن يقال إن القرآن نزل عليه قلبه، فما فائدة

التخصيص دفعه البيضاوي بأنه الأول الوحي ومحل الحفظ والفهم؟ فإن الذي نزل به ثبت في قلبه فهمًا وحفظًا حتى أداه إلى أمته، فكان سببًا يمكنه من الأداء والإثبات، فكان للتخصيص وجه تضحل استدلال الباطنية الزاعمين أن القرآن هو المعاني المهم في القلب، فذيلوا الألفاظ، وأما الألفاظ فإنها لا يسمع بها الآذان، ويفهم بها القلوب، إلا أن محمدًا عليه السلام يصوره بهذه | 273 | الحروف يُعبر بها بالقرينة التي تقروها، فكان القرآن هو الباطن دون ظواهر الألفاظ، وما ذهبوا إليه باطل، لأن الله جعل معجزة بنظمه العجيب الفائق على سائر أنواع الكلام، وحجة على صدق رسالته عليه السلام، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ [الإسراء: 88]، ولأنه تعالى أنزله عربيًا حيث قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2]، ولأنه سمى هذا المنظوم وحياً في نحو قوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (5)﴾ [النجم: 3-5]. ولأنه تعالى قال: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: 1]، ثم في الصلاة: ﴿مَنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]، ونحو ذلك من الآيات التي فيها ذلك الكتاب، وأخير أن الكتاب نزل من عنده، فمن يدعي أنه اخترعه من عنده فقد خالف النصوص. ولأنه تعالى أخبر أن المنزل جبريل، فلو كان ما أنزل إليه والمعنى المديم لما احتاج في الإلهام إلى جبريل، بل أظهر الملهم هو الله تعالى، ولأنه كان ذلك لزوال موضع الاحتجاج عليهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103] إذا كان لهم أن يقولوا "إنَّ القرآن نُزِّلَ على لسان العجمة"، لكنه عبر عن ذلك بلسانه وقال تعالى "لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ"، مخافة النسيان، وقال: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ [طه: 114]. ولما ورد أن يُقال لما قال من كان عدوًّا، كان القائل بهذه الجملة الشرطية هو رسول الله، فالمناسب له أن يقول: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [البقرة: 97]. أجاب عنه العلامتان بأن العلامة هنا بأن من الشرطية وما في خبرها بأنه من كلام الله، وأنه أمر يُحكى لهم كلامه تعالى، كأنه قيل "مَا تَكَلَّمْتُمْ بِهِ مِنْ قَوْلٍ مِّنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ". ولو قال "عَلَى قَلْبِهِ" جاز على حكاية اللفظ الذي يقول له "مَا هُوَ قَوْلُكَ قُلْ لِّعَلَّانِ إِنَّ

الْحَبَرَ عِنْدِي كَذًا"، ويجوز وعندك كَذًا. وقوله "أَيَّ حَفِظَهُ أَيَّاكَ" يعني النزول المسند، جبريل، والتحفيظ، والتفهم، لأنه جعله أزل بالقلب حالاً فيه، وإلا فالمنزل حقيقة هو الله تعالى، قوله "بتيسيره وتسهيله".

قيل : "أو بإلئى أمره من فاعله نزله"، يعني أن قوله "بإذن الله" حال من الراجع إلى جبريل، وفيها دلالة على كمال الصحة المنزل. وأما أن المنزل إن بالأمر على وجه جلاله الأمر فيفسرون، بحيث لا يتحصل إلا بذلك، والإذن حقيقة في الأمر ومجاز في التيسير، لأن الحجاب يتساهل بالإذن.

﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾

[سورة البقرة: 97]

أحوال من الضمير الراجع إلى القرآن أي حال كون المنزل موافقاً لما قادراً للمؤمنين على أنه معنى النفع يقع لهم، كما قال: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، وقيل للكلمة على العموم، ومعناه أنه المرشد لهم ويغسل المؤمنين على الخصوص، فهما مصدران بمعنى الفاعل، وعظاهما نصب عطفاً على قوله "وَمُصَدِّقًا". ومثله أعراب قوله "كَيْفَ؟" يعني إن من شأن الشرط الجزاء الاتصال بطريق السببية وال لزوم في الجملة. فاعجب بأن الجزاء محذوف بسبب عنه المذكور، أي من كان عدوا لجبريل فلا وجه لمعاداته وف لها فجه. ولكل من التقديرين، وبه ظاهر من الكتاب وحاصله أن القرآن المصدق لكتاب من حيث أنه يوجب صحة كتابهم، نعمة في وصفهم، لا وجه لكفرانها ومعاداة موليتها.

وعبارة البيضاوي: "فقد خلع زيف ربة الانصاف"²⁵⁶¹ ومالها واحدة، ولذلك قال المصنف: "ولو أنصفوا" أحق قدس سره شيئاً آخر، وهو انه لما معه من الكتاب بمعاداته إياه لنزوله عليك بالوحي، فقوله "النزوله بالوحي" متعلق بقوله بمعاداته إياه. فمن عاده لنزيلة القرآن لمصدق الإمام معه من الكتاب، فقد كفر بالقرآن، فقد كفر بما معه. الكفر بما يصدق ما معه يستلزم بما معه من حيث أنه يوجد صدق القرآن بموافقه لكتابهم، فالجأ اليهم ما يكرهون واتيان ما لا يجوز، وهو سبب لعداوته. فإن قيل هذا التقدير أيضاً لا يفيد سببية مضمون الشرط المضمون

²⁵⁶¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (96/1).

الجزاء. كما أن المتطوق لا يفيد قلنا يحمل على سببية بمضمون الجزاء كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: 53]، وقد أشرنا إلى ذلك بقوله "أما لأنه لا يفيد السببية فليظهر أن معاداته لجبريل ليست سبباً لكونها موجهة أو غير موجهة، فإنها إنما تكون موجهة إذا حصل سببها أو غير موجهة إذا لم يحصل سببها".

وأما بيان المختلف فهو أن الشرط لابد أن يكون سبباً، أما النفس بالجزاء كما في قوله: "إن تأتيني أكرمتك" فإن الاتيان سبب الأكرام، أما للاخبارية كما في تلك الآية فإن تلبس النعمة بالعباد ليس سبباً لكونها من العرفان بالنعمة، كل منها تعالى سواء تلبسه باحد ولم يتلبس باني تلبس بهم سبب لأن الخبر العامل المنصف ويقول إنها من من الله | 273 ب | وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن معاداة أحد لجبريل سبب للاخبار بأن يقول كل عامل سمعه هذا وجه بمعاداتها، أولها وجه الجزاء في مثله، مقول قول العاقل المقدر. قال قدس سره: وقيل محظ، مثلما قيلت أيضاً، أو هو عدودي. وأما عداوة وهو معطوف على قوله جواب الشرط، فإنه نزله سماهم جواباً مع الجواب، ما قدره على ذكره، بناءً على أنه من تمام الجواب قائم المقام المحذوف، أي بنفسه ولا ما يقوم مقامه ومرضه، لأنه ارتكابه لما هو خلاف الأصل إلى ضرورة، مع أنه على أولهما يحتاج في ربط قوله، فإنه بما قبله أي تكلف، وعلى فمه ما يكون تكراراً بالنظر إلى قوله:

﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾

[سورة البقرة: 98]

لما ورد أن يُقال: "العداوة لشيء الطلب الاصرارية بعضاً له"، وهو محال بالنظر إليه تعالى، وأن صح بالنظر إلى الملائكة والرسول، بجواز الاصرار عليهم عداوة لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم، أجيب عنه بوجه الأول: إنه مجاز عن المخالفة، وكراهة القيام بطاعة لازمة للعداوة، فإن العدو لا يكاد يوافق عدوه وينقاد له أكفان. إن ذكره تعالى للتمهيد، والمراد معاداة آل تعظيماً لهم وبياناً لفضل منزلتهم عند الله بهم، أن عداوتهم عداوة له تعالى ونظيره: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة: 33]، فإنها لبيان حكم محاربة الله وولادة محاربة عباده وإذائهم، الاستحالتهم عليه، ويمكن تثليث الوجهين بأن يقدم عاداتهم، لكن لا على طريقة التمهيد لما يذكر بعده،

بل على طريقة تقدير المضاف. ولما ورد أنه لما ذكر الملائكة أن درج المكان تحتهم تناول تخصيصها، أجاب عن ذلك بأن ما فيه دلالة على فضلها وبلوغها في دفعه الشأن، حيث صار كأنهما من جنس آخر، فإن التقارير في الوسط قد ينزل منزلة التقارير في الذات، كما في قول أبي الطيب: "وإذ تفقد الأنام ولا ريب منه"، فإن المسك بعض الغزالي، أن المسك لا يعد من الدماء لما فيه من الخصلة التي لا يوجد في الدم.

وذكرت فائدة ثانية، ويتنبه على أن معادة البعض والكل سواء في موادها، وهي تنبيه على أن المعاطفة يستعملها مكاناً أو التسوية كما هو الشائع في اللغة. والثالثة، وهي أن الحجامة التي وقعت بين اليهود وبين رسول الله كانت فيها الآية أينما نزلت فيها ما فلاج وما نص على أسميتها، ولعل هذه الفائدة هي الوجه، فإن النظر إلى الأولين ربما يتوجه إلى أن يقالا لما لم يذكر بعض الرسل خصوصاً للتشريد به المذكور. وأما ذكر الرسل، فلاهم عادوا جبريل لتنزيله القرآن عليهم، عليه السلام، فيكون عداوته عليه السلام أيضاً، وذكره على وجه الجمع للإشارة بأن عداوة البعض عداوة للكل.

ولما ورد أن يقال "كان الأولى أن يقال عدولهم"، أجاب عنه العلامة بأن إظهار مقام الاضمار ليدل على أنهم أعداء لكونهم فان، بناء الحكم على المشتق شعر بعلوة الماخذ، وعلى أنهم كافرون بهذه العداوة. وأما قوله أن عداوة الملائكة كفر كفرين، فإن الجزء مرتبطة كل واحد منهما بالآخر، إلا أحدهما، لا ذكر له بالمجموع. وأما قولهم "الشرف"، فميل إلى اعتزله، وهي خلافة، أدلتها في الكلام، وما قوله "وعافيته"، أشد العذاب في وجه الدلالة عليه، أن مجرد معاد من الله معلومة، فحمل على الكناية الفائدة، وقيل هو تفسير، إذ لا معنى للمعاناة من الله إلا المعاقبة. واستفيدت الشدة من تأكيد الجملة الاسمية، ولا خسائر في ثبوت المعاهدة قبل العذاب، فلا يتم ما يذكر، إلا إذا أريد بالعقاب أرادته.

وقال ابن الكمال: "تنزيلُ المقدّر منزلةُ المحقّق استحقّق التأكيدَ بالجملة الاسمية و (إنَّ)، والشدةُ المذكورةُ معتبرةٌ في المكثّرِ عنه، ولا تأثير فيها لتأكيد الخبر".²⁵⁶²

وأنت خبير بأن التنزيل باعتبار المكن عنه بالتأكيد بالنظر إليه، ومعنى الشدة وقرأ نافع "ميكائيل" بهمزة مكسورة ولا ياء، وعن أبي عمرو ويعقوب العاصم برواية حارس "ميكائيل" بغير همزة ولا ياء كميعاد. باقي السبعة "ميكائيل" والبواقي "شعبا"، والعين في الأوزان التي ذكرت بدل من الهمزة كما هو دأب المصنف إذا أراد أن يفصح بوزن كلمة تبدل همزته بالعين. عن النبي عليه السلام: "اللَّهُمَّ رَبَّ جِبْرِيلَ، وَمِيكَائِيلَ، وَإِسْرَافِيلَ، أعِدْنِي مِنْ حَرِّ النَّارِ، وَعَذَابِ الْقَبْرِ".²⁵⁶³

﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾

[سورة البقرة: 99]

المراد بالآيات البينات في القرآن هو الذي لا يأتي بمثله الجن والإنس، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. وقيل يشمل سائر الدلائل والمعجزات التي أوضح الله بها أمر النبي نحو امتناعهم من المعاملة، والمتمني الموتى وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وينبوع الماء من بين |274 أ| أصابعه، وانشقاق القمر. وقيل: لا وجه للتخصيص بالقرآن، لأن الآيات إذا قرأت إلى التنزيل كانت أخص بالقرآن، والوجه في تسميته بالآيات أن الآية هي العلامة الدالة بعد القرآن، لما كانت معجزة دالة بكامل فصاحتها وبلاغتها وجمال بلاغتها على كونها من عند الله، وحقيقة أمر النبي عليه السلام، وصدقه في دعوة الرسالة ووجوب الاتباع به، كانت آيات واضحة الدلالة على ذلك، والإنزال على عباده. وإلا نزل عباده عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل، وذلك لا يتحقق إلا في الجسم وهو على الكلام. محال جبريل لما نزل من الأعلى إلى الأسفل بأمر الله، وأخبره ذلك انزالاً.

²⁵⁶² تفسير ابن كمال باشا، (271/1).

²⁵⁶³ الراوي: عائشة أم المؤمنين، المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب: 24324، حكم المحدث: إسناده ضعيف بهذه السياقة.

وقال ابن عباس: الآية البينة ما يخبرهم عن قصصهم وأخبارهم التي لا معرفة لها عند أخبارهم، وهي ما سبق ذكرهم، في ظن السورة التي هي عن هذه الآية، وقيل هي وجوابات ابن سوريات التي مررت في الآية الأولى، وما يكفر عطفًا على مقدر، أي فلا تشتبه على أحد، وما يكفره، والنظر الا الأبرار بالفاء، والفسق في الأصل والخروج عن الطاعة، وإذا استعمل في نوع من المعاصي وقع على عظم ذلك النوع كفرا، ذلك المعصية أو غيره، فإذا قيل: هو فاسق في الشرب أو في الزنا، دل على أنه متوغل في ذلك وأكثر ارتكابًا له وهوّنًا. استعمل في الكفر قبل ذلك على أنه في غاية العتق والعناد.

ولذلك، فسر بالمتنازلين من الكفرة، ذلك لأن الآيات المنزلة، لما كانت بينة ظاهرة وحجة واضحة، لا يكفر بها إلا الكافر الذي بلغ في الكفر الغاية القصوى، وتجاوز عن الحد الذي عرف بالعقل والشرع. ثمّ اللام فيها لجنس الكفرة، فيدخل أهل الكتاب دخولًا أوليًا، ويثبت لهم التمرد في الكفر، إثباتًا برهانيًا، فلا حاجة إلى أن يقال الأحسن، أن يكون إشارة إلى أهل الكتاب، لأن فيها كلامًا في شأن، لما ذكر من الوجوه فيه مبالغة من حيث أن كفر غيرهم كالعدم، والكفر بالآية قد يكون في جحودها مع العلم بصحتها، وقد يكون بجحودها مع الجهل بها وترك النظر فيها والاعراض عنه دلالة. ولا أقل من كون الآيات بينات ظاهرة، ومن ثواني المراد من الفسق والتمرد في الكفر غيبوبة، إن يُراد الكفر على طريق العناد، ولا سيما بالنظر إلى الذين سبق لهم الكلام من أهل الكتاب فيظهر ضعف من قيل ليس فيه الظاهر يخص باحد الوجهين. فالمراد بالكفر بالآيات ما يتناول الوجهين.

وأما أهل الإنصاف منهم فقد آمنوا بهم عبد الله بن سلام واضطرابه، فمما لما كان هذا الكفر والإنكار منهم نقضًا للعهد والميثاق، واشفاقًا بعد الوفاق، وانكر عليهم ووبخ على أنه شأنه مد أي دينهم بقوله.

﴿أَوْكَلْنَا عَاهِدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

[سورة البقرة: 100]

لما اقتضت الهمزة الصدر والواو معطوفا عليه، جعلها العلامتان للعطف على محذوف إلى محالة للوجه الآخر، وهو العطف على الكلام الخالق، وتوثيق الهمزة لغرض يتعلق بالمعطوف خاصة، والهمزة للانكار على ديدنهم. هذا فإنه تعالى أخذه من آباء ميثاقهم فنقضوا كما بينه في الآيات المتقدمة من نقلهم العود والمواثيق حالا بعد ذكروا اسم عاملهم رسول الله فلم يوفوا به. إنهم عاهدوه عليه السلام على أنه لو أجابهم عما سألوه أمنوا به، فأجابهم عنه ولم يؤمنوا بنا، إنهم قد عاملوه عليه السلام على أن يعينوه على أن لا يعينوا عليه أحداً من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوه عليه يوم الخندق حتى جاء على بني قريظة فجرى، وكذلك على بني نضير. وكأنه تعالى أراد تفتيته عليه السلام من كفر بما أنزل عليه من الآيات الدالة على صحة أمره، بأن ذلك ليس ليدع منهم بل ارتكاب فضائل سجية ولا سلافهم، ولم يحملوا في لذة اسكانه. الواو على كونه عاطفة، في وهو لأنه لم يثبت مثل ذلك في الواو العاطفة، بل حملت على أنها واو العاطفة للفعل بعدها. أعني نبذة مقيدة بالبرق إلى جانب المعنى، كأنه قيل: "إلى الذين فسقوك، فإن النظر إلى جانب اللفظ يمنع العطف لاستلزامه وقوع بعد اللام، ولام الموصول إنما يدخل على فعل سورة الاثم، ولا يدخل على صريح العقل. وأما المحذور لازم تقدم ما فيه". حيث الصلاة على المنصور، وإن لزم النظر إلى جانب المعنى أيضاً، لأن الظرف من حيث كونه معمول بالفعل هو صلة اللام في حيز الصلة، لكنه مفتقر. بناء على المصولة عبارة عنه بصورة حرف التعريف، إذ لا يمنع التقديم، لذلك تعلق قوله بما في قوله لمن، لأن الألف واللام لما كانت صورته صورة الحرف المنزل جزءاً من الكلمة، صارت كغيرها من الأجزاء التي لا يمنع التقديم، وأشار إلى معنى كلا | 274 ب | وتعلقه بنبذ بقوله "نقض وعد الله" مراد كثير. فقال البيضاوي: "أصل النبذ طرحه، لكنه يغلب فيما ينسى"²⁵⁶⁴ والطرح أكثر ما يقال في المبسوط، وقيل نبذ العهد والعهد مثلاً للشرك والاعراض مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناءً فلا يراد. وإن ولكونها للشكل لا يصح وقوعها في كلام من؟

²⁵⁶⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (97/1).

فيحيل لأنها في مثل هذه المواضع لا يساوي الأمرين في الوقوع، مع أن الثاني أبعد أن يقول بأنه لا يقع فيحمل على أنها بمعنى بل وقد أثبتتها التفات ويشهد بها الاستعمال ودلت عليها ههنا لقرينة، أعني قوله "بل أكثرهم لا يؤمنون ترقباً"، أي لا غلط، فإنه لما ثبت فسقهم، اضرب عنه بقوله "كلما عادوا اضرب" إلى ما هو أغلظ من النبذ، وهو الكفر.

فرد بعضهم التزيي بأنه أثبت أولاً تبعاً لفهم في الكفر، فمما أبرد إلى أنهم أفلسهم بحثوا "كلما عاهدونا قضاوا"، إلى أن الكفر بالنقض ما صدر من قليل من أكثرهم قوله "أو نقضوا"، تصوير للعطف وتمضيون على أن مرجعه إلى عطف الفعلية على الفعلية من غير النظر إلى تعيين الفاعل والا على نبذ ليس ضمير منصوري بل فريق منهم. وأما على المشهورة فليضربوا على ما أفاده البيضاوي من أنه ورد لما يتوهم أن الفريق هم الأقلون، وأن من لم ينجز جهاداً فهم يؤمنون خطأ بما إن بمعنى خفاء يعني أن أكثرهما، إن لم يندروا جهات، لم يحصلوا منهم الإيمان الذي هو معرفتهم بما يجب معرفته وفعل ما يجب فعله، بل اقتصر على ظاهر القبول الذي لا يعتد به، إذ هو مجرد اقرار بدون تصديق قلبي الذي هو المعتاد.

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 101]

المصدق لما معهم، كعيسى ومحمد، فإن كل واحد منهما معترف بنبوة موسى وبصحة التوراة، أو كان مصدقاً لما معه من الكتاب في التوحيد والإيمان بالفصول المؤيدين بالمعجزات وفي أصول الشرائع. أو محمد عليه السلام فإنه مصدق لكتابه بمجرد مجيئه، من حيث أنه بشر مقدمه وبين نعوته. بشر بمقدمه وبين نعوته، فلما جاءهم على ما وصف فيه كان مصدقاً له هو الكتاب الأول التعديل والثاني، أما هي أيضاً فورد أن يقال أيضاً هم ما وردوا هذا، بل كانوا متمسكين بها، دفعوا العلامتان بأن الكفر لتوصيل المصدق لها كفر بها في حكمها الذي يصدق

فصل، أن الإنجيل والقرآن، ويصح الأول بأن البند، ويصح الأول بأن البند مسبق بالأحد، وهم أخذوا التوراة ظاهر إنجيل والقرآن حيث لم يلتفتوا إليهما.

وأيضاً، لو أريد أحدهما لم يحظى لنبل بعضهم. وأجيب عن الأول بأنه جعل لزوم التلقي بالقبول بمنزلة الأكل، وإليه أشار بقوله "نبذوا باعداء لزمهم تلقيهم". أما الثاني، فبان التخصيص أنهم من آمن بها، والنبذ ورأ من اعتراض، أي استعانة تمثيلية، حيث شُبهت تركهم الكتاب، وإعراضهم عنه بحال شيء يرمى به وراء الظهر، والجامع، وعدم الالتفات إليه، وفعله المبلغ به، وما رواه عن الشعبي وسفيان، دل على أن النبذ ليس على حقيقته، وإنما المراد التمثيل. فكلاهما يسيء على أن يراد التوراة كما هو المختار. وإذا أُريدَ أحدًا من المذكورين، فلا يبعد الحقيقة أيضاً. لا يدخلهم فيه شك خبر آخر، لأنه كأهم لا يعلمون أنهم عالمون به من غير شكل، دل على نفس علمهم بكون كتاب الله لفظه. كأهم فإن ذلك لا يقال إلا في حق من يعلم على كونه، ووضح الوضع المبر، حيث قال: "من الذين أوتوا الكتاب موضعاً منه"، فإنه يدل على أنهم يتدارسون فيما بينهم، فيستحكموا بذلك علمهم، وذلك بالنظر إلى التوراة.

وأما بالنظر إلى أحد المذكورين، فلما تدارسوا الكتاب وجدوا فيها لعودتها، فمما بعث عيسى ومحمد وجدوا نعوتهما موافقة لما ذكر فيها، فاستحكموا به علمهم بها. وبما نزل عليها، وقد ذكر الراغب دلالة الآيتين، يعني قوله: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا﴾ [البقرة: 99] الآية، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ﴾ [البقرة: 89]، على أنَّ عليهم ثلث فرق المجاهدين لنبذ العهد غير المجاهدين النابذين به جلاً والطالحون كتاب الله عناداً، حيث صاروا في حكم الجهلة. فذلك لأنه دافع ثلاثة جهلة غير عالمين بلاد الهي، وهو المفتي بقولها. وكلما دعا أحداً أو جاهل بجهله وهو الشاك، وهو المفتي بقوله "بل أكثرهم معاندون"، هو المفتي بقول "نبذ فريق".

وقد أخذ قدس سره هذا الكلام ورتع الأقسام بناءً على ما فهم من قوله "بل أكثرهم وهم الأقلون المؤمنون بالتوراة قائمين بحقوقها"، ويمكن أن يقال لما ذكر سبحانه وتعالى عهدتهم القبيحة وديدنهم الباطل، وهو نبذ العهد

الموفق. ذكر بعده هناك المثال له، لما ذكر نبذ عهد الله، ذكر بعده نبذ كتاب الله، ولذلك زاد فيه قوله: ﴿وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [البقرة: 101].

﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾

[سورة البقرة: 102]

قوله: "أي نبذوا كتاب الله | 275 أ | واتبعوا ما تتلو"²⁵⁶⁵ يعني أنه عطف على قوله تعالى "نبذوا" على ما صرح به البيضاوي. وذكر أيضاً جواز أن يكون تتلو من التلاوة كما في قوله "يتلو يتلون تلاوة"، والتالية ذكرى، وأن يكون من التلقي وهو التبع كما في قولهم "والقمر إذا تلاها تعول". تلوت الرجل أتلوه تلاوة إذا اتبعته، وقيل تلا تارة يقال في اتباع الغير بالجسم أو بالحكم، وتارة في اتباع الكلام بالقراءة أو بالتدبر، والمصدر الأول تلاوة، والتلاوة. وقوله "أي على عهد ملكه" يعني أن الكلام على حف المضاف، وأن كلمة "على" بمعنى من، من قوله "إن كان هذا على عهد فلان"، أي في وقته، وذلك لأن الملك ليس يصلح أن يقرأ عليه شيء، وكذا العهد المقدر لا يقرأ عليه كما يقرأ على الاسم ساري على الاستار. فجعل بمعنى الداخل على الزمان كما يكون بمعنى في الداخلة على المكان في قوله "قرأت على المنبر"، أي واتبعوا ما تتوصي على الناس في عهد ملك سليمان. وقيل يجوز أن يكون طفله متضامناً معنى الاملاء ولذلك عدي أبي علي.

وأنت خبير بأنه لا بد من تقدير المضاف أيضاً، واتبعوا من أملي الشياطين على رجال عهد ملك سليمان، وفيه تطويلاً. ثم ان تتلوه على ما صرح به قدس سره. حكاية حال الماضية بأن الفعل الماضي المصور واقعاً في الحال لتعجب المخاطب منه والا في المقام يقيد أن يقال "ما تلت الشياطين". قوله: "إن الشياطين يسترقون السمع" لأنهم كانوا قبل عيسى عليه السلام غير ممنوعين من صعود السماء، وانما منعوا بعد رفعه إلى السماء عن الخامسة والسادسة والسابعة. وبعد نبينا، من فعلى هذا المراد شياطين الجن، وقيل هم شياطين الإنس. فإن سليمان قد دفن كثيراً من العلوم التي خصه الله بها تعالى تحت سرير ملكه، خوفاً على أنه إذا هلك الظاهر منها يبقى ذلك

²⁵⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، (172/1).

المدفون. فلما مضت مدة على ذلك، توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في ذلك أشياء من السحر، يناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه، ثم بعد موته وإطلاع الناس على تلك الكتب، أو هم الناس، وأنه من عمل سليمان، وأنه كان يعمل بما فيها، وأنه ما وصل إلى ما فيها من الملك إلا بسبب هذه الأشياء. فلهذا ما تطلبه الشياطين على ملك سليمان، أي ما يكذبونه في حق ملكه. فإن كلمة "على" إذا انعتت بالقول وما في معناه يراد به الكذب، ويقولون "على الله الكذب". ويحتج على فساد الأول بأن الجنس لو قدر على تغيير كتب الأنبياء والشرائع بحيث يبقى ذلك التحريف مقتضياً فيما بين الناس، ارتفع الوثوق عن جميع الشرائع، وذلك يقتضي الطعن في كل الأديان. فإن قيل إذا تجاوزتم ثلاث على شياطين الإنس، فلما لا يجوز مثله في شياطين الجن؟ قلنا الفرق أن الذي يعرفه الإنسان لا بد أن يظهر من بعض الوجوه. أما لو جوزنا مثل هذه الأفعال من الجن، وهو أن يزيد في كتب سليمان نحو مثل حظ سليمان، فإنه لا يظهر ذلك. ويبقى مخفياً، فيقضي إلى الطعن في جميع الأديان. وقيل هم شياطين، والقول هو الأول، والاشكال الأول مدفوع كما يذكر.

﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾

[سورة البقرة: 102]

قوله: "تكذيب للشياطين"²⁵⁶⁶ عبارة البيضاوي أعم منه حيث قال: "تكذيب لمن زعم ذلك"²⁵⁶⁷ نعم، إذا عمم الشياطين يتحد مآل كلامهما، وبيانه أنه تعالى لما لنبيه سليمان حتى كانوا بين أدوار البشر ظاهرين، القوا السحر على بعض من كان في عهد سليمان وعلموهم، ولم يكونوا يظهرون في حق العمة خوفاً من سليمان. فلما توفي وهو ذلك عن سليمان بعد وفاته، وادعوا أنه علم سليمان الذي ملك ما ملك، وأمر الناس أن يعلموا، فأنكر عليهم علماء بني إسرائيل، وقالوا: "معاذ الله أن يكون هذا من علمه". وأما السفلة فقالوا: "هذا من علمه فاقبلوا" على تعلمه ورفضوا كتاب أنبيائهم، إثارة رئاسة الدنيا، ولذا تم على ثواب الآخرة، ولذا تم وعملوا به إلى عهد

²⁵⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، (172/1).

²⁵⁶⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (97/1).

رسولنا. فأنزل الله الآية ما لهم ورد عليهم فيما زعموا أنه كان من سليمان، وإظهاراً لبراءتي مما زعموه. فإن كونه نبياً ينافي كونه ساحراً أو اليهود، وما كانوا يقرون بنبوة، بل كانوا يقولون: "ذلك الملك العظيم سبب السحر"، وأن قوم ملكه كان به قوله وسماه كفرًا، أي سمي السحر له كفرًا.

قيل: "يدل على أنه كفر من كان يثبت. وحده كان معصوماً منه، فإن كان المراد من الشياطين اتباعه من الإنس فكفوههم بمباشرة السحر واستعماله، ظاهراً لأن اعتبار السحر يناسب به إلى بني الكفر، مع أنه مباشرة بعض أنواعه كفرًا أيضاً، وإن أريد الشياطين فهم إن كانوا كفاراً قبل المباشرة. والعلم تسميته إلى سليمان، فقد حدثوا بذلك كفرًا مع كفرهم، أجادوا في حقهم أسباب الكفر والمستقبل، فإن كل واحدة من هذه الأسباب موجبة للكفر، إذا من كفر بشيء من أسباب الكفر، ثم تحقق فيه سبب آخر، فإن كفره أيضاً في المستقبل إلى مجموع السببين، وإن كان قبل تحققه مضافاً إلى سبب سابق". وقال التحرير: "لا يروى خلاف في كون العمل به كفرًا، وعده نوعاً من الكبائر مغاير للشرك، لا ينافي ذلك لأن الكفر أعمى، والشرك نوع منه. | 275 ب |

ويروى عن أبي قاضي سماوي أنه قال لقوله "لا يروى خلاف في كون العمل به كفرًا" شهادة على النفي، فلا يقبل، مع أنه روي عن الأئمة الحنفية أن الساحر لا يكفر بعمله ما لم يعتقد بتأثيره، وعن الشافعي لا يكفر عالم يعتقد مباحاً، وإذا كان العمل به كفرًا تعلمه للعمل به كفرًا أيضاً وتعلمه للاجتناب عنه ليس بكفر ولا قبيح. واتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف، وأيضاً لعموم قوله "قُلْ لَا يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"، ولأن السحر لو لم يعلم لما أمكن الفرق بينهم بين المعجز وما يتوقف عليه الواجب، فهو واجب. فتحسر العلم بالسحر واجب ما يكون واجباً كيف يكون حراماً أو قبيحاً؟ وقيل السحر على نوعين: نوعٌ واكفٌ وهو ما يتضمن إنكار ركن من أركان الإسلام ورده، ونوعٌ ليس بكفر وهو ما يتحقق بدون ارتكاب شيء من الكفر. ثم السحر الذي هو كفر يقبل به الذكور ودون الإناث لأن كفر المسلم ارتداد المرتد آخر قتلاً، وارتد لا

يجب القتل، ويقتل به الذكور والإناث، إلى قيل بالسحر لأنه يصير سعيًا في الأرض بالفساد فيقتل قطاع الطريق، يقتلون إذا قطع الطريق بالقتل، وإن كان سحرًا لا يكفر ولا يقتل إلا كان شائعًا في الأرض بالفساد.

﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾

[سورة البقرة: 102]

قوله: "يقصدون به اغوائهم"²⁵⁶⁸ ولما كانت هذه الجملة حالاً عن الضمير في قد كفروا بحال تعلمهم السحر، إلى أن يؤول التعليم بكونه يقصد الإغواء والتضليل ليصح التقييد، فإن مجرد تعلم السحر لا يجب الكفر، وقيل هي استئناف على سبيل التعليل لقوله "ولكن الشياطين كفروا" فيكون الاحتياج أظهر. وعرف البيضاوي السحر بقوله "ما يستعان في تحصيله" إلى آخره الجواهر لها كلفة جسمانية محسوسة وروحانية معقولة، فكما أن الجسمانيون ثلثهم خير وشر ومتوسط، وكذا الروحانيون، فالخير من الأرواح الملائكة، وللشريف شياطين الجن، والمتوسط مؤمنوا بالجن. ولما كانت الملائكة لا تواصل إخبار الناس، شياطين لا يصيب أسرار الناس، ولهذا قال أهل قول: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الشعراء: 221-222]، استدل المعتزلة على أن السحر مجرد تمويه لا حقيقة له، بأنه لو أمكن أن يؤتى به ما لا يستقل به الإنسان من الخارق بالمعجزات على النبوة والكرامات على العناية، وأشكل بذلك قدس سره إلى جوابه. فإذا ثبت أنه لا يستتب إلا من كان من كل مشرك، حيث في طبعه شرين في نفسه، مندرس في بدنه، ولذلك أظهى من عمله اليهود وهذا الأصنام وحيض النساء، وكثير ما يعمل في الأماكن القذرة وعلى الهيئات القبيحة. وأنه متى قوبل بالاستعاذة وذكر الله بطل سلطانه، إن المعجزات والكرامات لا تكون إلا لمؤمن مخلص مقدس في نفسه، خير في طبعه، ظاهر في أمره ومحل اشكال. والاستبان الفرق أيضاً بينهما بأن لا بد النبوة، فكان كاذباً في دعواه. فإنه لا يجوز من الله أن يظهر هذه الخوارق على يده، لأنه لا يحصل التلبيس بين الحق والمبطل. وأما إذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الأشياء على يديه، فذلك لا يفضي إلى التلبيس، بناء على أن الحق يتميز من المبطل، فالحق يحصل له هذه الأشياء مع أنه

²⁵⁶⁸ الزمخشري، الكشاف، (1/172).

لا يحصل له هذه الأشياء من ادعائها. وقيل في تعريفهم: مزاولة النفوس الخبيثة الأفعال والأقل يترتب عليها أمر خارق للعادة.

وقيل إرادة الباطل في سورة، ومنه السحر في العجل الكاذب سيشمل الطلسم، وهو مقلوب السلط، وهو جمع سماوية أثار عقاقير الأرض ليظهر أثر عجيب في الشعوذة، وهي عمل رجل اسمه شعبان، والأصل خفة اليد في تقلب الأشياء. فتعريفه قدس شعره أخص من ذنبك، من ذلك التعريفان، كما أن الأول منهما أخص من الثاني. وأما تركيب الآلات المركبة على التنبيه على النسب الهندسية أو نحوها مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر كفارس على فرس في يده بوق، كلما مضت ساعة من النهار غضب البوق من غير أن يأتيه أحد، كصندوق الساعة وهلم جرى، وعلم جر الأثقال، وهو أنه ثقيلًا عظيمًا باله خصه، فلا يعد من السحر لأن لا أسباب معلومة معينة من اطلع عليها قدر عليها، إلا أنه لما كان عسير الا يصل اليه الا الفرد لا جرم عده أهل الطاهر من باب السحر. وكان سحر سحرة فرعون من هذا الباب فتسميته سحر من باب الفجور لما من الدقة، لأنها في الأصل لما خفي سببه وقف عليه تناول بعض الأدوية.

﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾

[سورة البقرة: 102]

قوله: "وقيل هو عطف على ما تتلو"²⁵⁶⁹ وعلى التقديرين ما موصولة منصوبة المحل بالعطف على مفعول يعلمون على الأول، والكلام في وصف الشياطين أن يعلمون الناس الصحة وكيفية طاعته. ويعلمنا أيضًا، فقليل والمراد بهما واحد والعطف | 276 أ | لتغير الاعتبار أو به نوع أقوى من أنه المراد بالصحي وبما أنزل أمام واحد بالذات لعطف لتغاير لتغايرهما بحسب الوصف والاعتبار، أو أن المراد بما أنزل نوع من السعر من سعر أنواعه وليس من متعلقاً بأقوال الاستلزام أن يكون منزلاً نوعاً مغيراً للسحر أقوى منه، وليس فهماً متغايران ذات، وعلى

²⁵⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، (172/1).

مفعول "اتبعوا" على الثاني، الكلام في وصف اليهود، أي الذين نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان، واتبعوا ما أنزل على الملكين في زمان ادريس.

قوله: "ابتلاء من الله"²⁵⁷⁰ قيل: وتمييزًا بينه وبين المعجزة، فالحكمة الطاغية إنزالهما لتعليم الشعر أمران: الأول ابتلاء من الله للناس بالكفر والإيمان، فإن المكلف إذا علم بكيفية السحر وأنه يمكن له أن يتوصل بذلك إلى الذات العاجلة، فلا يخلو أما أن يمنع نفسه من العمل ابتغاءً لمرضاة الله وأمر وهربًا من عذابه، أو أن يتبع نفسه هواها وضع نفسه بالإيمان ويستجيب الثواب على الثاني، يتجرد عنه ويبقى في العقاب كما امتحن قوم طاغوت بالنهر في الطاعة والعصيان. وكذلك إذا تعلمه لأن لا يقع فيه كما قيل "عرفته الشر لكن لتوقيه ومن لم يعرف الشر من الناس يقع فيه". الثاني الفرق بين المعجزة والسحر، كما قيل إن السحر كثرة ذلك الزمن واستنبطت أبوابًا غريبة وكانوا يدعون النبوة ويحتجون عليها بما ظهوره من الخوارق، فبعث الله الملكان لأجل أن يعلمان الناس طرف السحر وأبوابه حتى يتمكنوا من معارضته المدعين. ثم إن السحر لما كان مشتركًا بين النوعين كما ذكرنا، قيل اندفعت بهم تدافع بين الاثنين حيث أفاده الأولى أن التعليم السحري كفوا من حيث أن كل الشياطين جعل مرتبا على تعليمه، فدلّت على أن تعليم السحر كفر، وأن نفسه كفر أيضًا، لأن تعليم ما لا يكون كفرًا لا يجيب الكفر. والثاني يدل على أنه ليس بكفر، لأنه لو كان كذلك للزم تكفير الملكين، وقد ثبت عشمتهما عن الكفر المعاصي، فإنهما على النوع الذي هو كفر، بل النوع الآخر، ولو سلم أنهما علما هذا النوع، لكانا لا. أما أن تعليمه مطلقًا كفرًا، فإنما يكون كفرًا إذا المقصد المعلوم يعتقد المتعلم خفيته وكونه صوابًا، كما هو مقصود الشياطين. وتعليم الملائكة كان لأجل احتراز الناس والتميز والانزال بمعنى ههنا بمعنى الإلهام والتعديل، وهذا ظاهر بالنسبة إلى الملكين. وأما على القراءة بكسر اللام، فلعل ذلك بواسطة نبي ذلك الزمن، وسمي ذلك إنزالا عليهما بواسطة، كما قال تعالى "وما أنزل إلينا"، وذلك لقومهما، يقيهما عن استعماله والعمل به.

²⁵⁷⁰ الزمخشري، الكشاف، (172/1).

﴿بَابِل﴾

[سورة البقرة: 102]

ظرف لغو متعلق بـ "أنزل" أو ظرف مستقر حال من الملكين، أو ينزل على الملكين كائنين ببابل، أو حال من الضمير في إنزال. أي حالة هون الباب كونه ببابل؟ ولا هذا؟ وروي عن ابن عباس أن الملائكة، لما رأوا ما يقصد من أعمال بني آدم الخبيث، وكان في زمن إدريس، هؤلاء الذين جعلتهم خليفة فهم يعصونك. فقال تعالى: "لَوْ أَنزَلْنَاهُ إِلَى الْأَرْضِ وَرَكِبْتُمْ فِيكُمْ مَّا رَكِبَتِ الْمَلَائِكَةُ أَزْكَيْتُمْ مَّا أَزْكَبُوا". فقالوا: "سُبْحَانَكَ مَا يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَعُصِبَكَ" انزلكم إلى الأرض، اختاروا من خيار كما من خيارها، كما ابسطهما، فاختار هارون، وكان من أعبدهم، فركب فيهما الشهوة وجعل لهما مذاكير، وأمرها أن يحكما بين الناس، وكانا يقولان هنيهما يومهما، فإذا أمسى ذكر اسم الله الأعظم، فصعد إلى السماء، فأختصم إليه ذات يوم امرأة يقال لها زمن، اجمل الناس منك. ملكه في بلدها، فلما رأى أخذت بقلوبهما فرادى عن نفسيهما فانت، فانت من صرفت ثم عاد في اليوم الثاني ففعل مثل ذلك فأبت، الا لن نعبد ما عبدوا ونصليها لهذا الص، وتقتل النفس وتشرب الخمر، فقال لا سبيل الي، فانصرفت ثم عادت في الثالث، ومعها قدم من خمر فراودوها عن نفسها، فاعرضت عليهما ما قالت امشوا، فقالا لا، اهون الثلاثة شرب الخمر، فشريوا وسكنوا فزنيا، فرآهما انسان فقط مخافة الفضيحة وسجد للصنم، فمسح الله الزهرة كوكبا، وقيل انها قالت له ما لم تدركاني حتى تخبرني بالذي تسعدان به، إلى السماء قائلا باسم الله الأعظم، قال فما يدركان حتى يعلنانه، فعلمها ذلك فدعت به إلى السماء، فمسحها الله كمن فعل هذا للزهرة بعينها، وانكره اخرون بناء على انها هي كوكب من الكواكب السبعة السيارات التي أقسم الله بها، حيث قال: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ الْجَوَارِ الْكُنُوسِ﴾ [التكوير: 15-16]، والتي فتنتهما، هي امرأة كانت تسمى زهرة، شبيهة تشبيها لها بها في الجمال. | 276 ب | فلا أنسى بعدها قال لي: "فالذنب هما" ويصعدون إلى السماء، فلم يطعمهما أجنحتهما، فلما فعلمنا ما حل بهما، فقصدوا إدريس وإجزا وأخبره بأمرها، وسأله الشفاعة، ففعلا، فخيرهم الله بين عذاب الدنيا، فاختار الأول، وفيه أنه مخالف لعصمة الملائكة، وأن الظاهر أن يخير بين التوبة

والعقاب، وأن تعليمهما السحر كحال كونهما معذبين في غاية البعد، فرده البيضاوي بأنه غير مبني على دليل بقوله عليه، بل مداره على اليهود، ولو سلم فلا مم انه حقيقة بل من رموز الأوائل وتمثيلهم إيقاظاً عن سنة الاعتزاز وتعظيماً لعظام الذوات في أعين الأطفال. شبهوا العمل والروح بالملكين، وخرجوا هما من مقتضى ذاتهما بتعشق الرجال للنساء وانحطاطهما بذلك بحس المحرم في محبس التعب. ورمزوا به إلى أن الرجل وان كبر نفسه تنزل عن سماء السعادة إلى حظية البهيمة، وتكرر زلال أنسه وخرمت نار شهوته وحال بينه وبين جمال ذي الجلال حجب ظلمات الأحوال، وأن المرأة البغية الغريقة في بحر الشهوة إذا أشرف عليها نوب التوفيق لتفاوت من حضيض الطبيعة إلى فصائلها الروحانية.

﴿هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾

[سورة البقرة: 102]

قوله: "عطف بيان للملكين"²⁵⁷¹ وقيل: ومنع صرفهما للعجمة والعلمية. لو كان من الهرد والمركب معنى الكسل لانصرف، يعني لن تفاء العجمة حينئذ، ولا بقي على شباب واحد ولم شرف أن يقال "اللحم إذا طحنه الشعوب إلى منشقه ظهرت عرضه إلى طعن فيه"، والمرء مفاجأة لانبات فيها، وقال قدس سره: وقيل "ما انزل نفس" معطوف على "ما كفر تكليب لليهود في هذه القصة"، من جعلها نافية أبدلها من الشياطين بدل البعض وما بينهما اعتراض، يعني أن السحر واليهود كانوا يضيفون السحر إلى سليمان ويزعمون أنه مما أنزل على الملكين بباب لهروت وماروت، فكذبهم الله في القولين وبرأهما من ذلك، وكأنه قيل لم يكفر سليمان ولم ينزل الله السحر على الملكين، فمن جعلهما نافية قال ان الملكان ليس بهما روت وماروت وانما هما شيطان شيطانان من الجن والانس، وجعلهما في اللطيف من الشياطين بدل البعض من الكل كقولك القوم قالوا كزد وامر فيكون ما انزل على الملكين، هما اعتراض بين البديل والمدليل، أي بين الشياطين وبين هاروت وماروت، فلا يكون الواو عاطفة، لكن لا يخفى عليك أن جعلهما نافياً، لا الابدال المذكور، ويجوز أن يكون نافية ويكون هاروض عمروت عالمين،

²⁵⁷¹ الزمخشري، الكشاف، (172/1).

للملكين، ويكون الواو فيما انزل على طريقة لا اعتراضية، إلا إذا حمل قول الموصول في قوله "ومن جعل ما نفي على العهد الخارجي"، فيكون حكاية لمن الكلام من جعلي أنا في وعراضهما المذكورة، إلا أن تلك لازمة على ذلك الجعل، فإن قلت من ذهب إلى ما روي عن ابن عباس كيف يتخلص من مسألة عصمة الملائكة؟ قلت إنه يقول: "جاز ابتلاء الملائكة بالجملة، فإنه سبب العقوبة الملائمة كما هو في قصة ابليس، من أن بعضهم قالوا انهم فلما كفروا فصار شيطاناً وقوله لا يعصون الله ما أمرهم ونحو ذلك، وإن دل على أن الملائكة مطلقاً معصومون لا يعصون إلا أن المراد المقيد أي لا يعصون ما داموا تحت عصمة الله تعالى، وإنما يتحقق الإنسان من البعض إذا زالت عصمة الله عنهما، والله أن يزيل اسمه عن من يشاء، إذا يتضمن إذا لم يتضمن معنى يناقض الحكمة، يؤدي إلى الاحالة تعالى الله عن ذلك، وزوال العصمة عن أفراد الملائكة يتحقق المعصية عنهم، جائز إذا تعلق به عاقبة حميدة أو لم يتعلق عقبة حميدة، وبخلاف الأنبياء فإنه لا يجوز ابتلاءهم بما هو سبب العقوبة والمنى. مات عندنا فهم معصومون، لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة، وإن كان متصوراً من حيث جاءت الأعمال، لأنهم بعجول الدعوة إلى الحق والمنع عن الضلالة والواجاز. وجود المعصية منهم لكانوا شباباً إليه من حيث الفعل، لأنهم كانوا كما يقتدى باقوالهم يقتدى بأفعالهم، إيصال الدعوة إلى المعصية في القبيح مثل الدعوة إليها بالقول، فكما لا يجوز منهم الدعوة إلى المعصية، فكذلك لا يجوز الدعوة إليها فعلاً، وأما أفراد الملائكة فيكون اقتداءً بهم يجب الاتباع لفعلهم وقوله، فيجب العصمة لذلك.

﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾

[سورة البقرة: 102]

قال البيضاوي: "فمعناه على الأول"²⁵⁷² على تقدير كون هاروت وماروت عطف بيان للملكين المنزلين

| 277 أ | تعليم السحر، فإن كانت الحكمة ابتلاء الناس، يكون المعنى أي: "منا ما نحن ابتلاء وامتحان لك"،

فمن تعلمنا منا وعمل به كفرًا وما كفر، ومن تعلمه توفي عمله ثبت على الإيمان، فلا يكفر باعتقاد جوازه والعمل

²⁵⁷² البيضاوي، أنوار التنزيل، (98/1).

به، فإن الاعتقاد بجواز ما لم يجوز الشرع كفرةً، وتلك العمل به إذا قدموا أنه لا خلاف في كونه العمل به كفرةً، والمعتزلة لما انكروا تحقيق الشهر وجوده وكفروا مما اعتقد جوازه، فسر المصنف بقوله "فلا يتعلم معتقداً أنه حق فيكفر، فعدل عنه"، قدس سره، الا ما لك، ما لم ان أهل السنة قالوا انه محقق حتى جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويتقلب الإنسان حملاً، والعمار إنساناً بأن يخلق الله بهذه الأشياء عندما يقرأ السحر في مخصوصه وكلمات معينة، وإن كانت الحكمة للتمييز بين السحر المعجز، ويكون المعنى: "إنما نحن لسبب وابتلاء، فإن المقصود السحر وتوصيفه الا أنه يمكنك أن تستعمله وتتوصل به إلى ما يرومه من اللذات العاجلة فيكفر بذلك ويشقى أبداً، وإياك بعد وقوفك عليه أن يعمل به فتقع في الخسران والبوار"، وعلى الثاني، وهو مروي عن ابن عباس، من أنهما مثلاً بشيرين وركبا فيهما إلى آخره، وما قيل من أنهما كانا بدلين من الشياطين، فإن المعنى على الوجهين، وإنما نحن مصوبان بارتكاب المحرم. فلا يكون أيهما الأحد مثلنا، ولم يصرح قدس السفة تصوير المعنى على تقدير كونهما في قوله "وما أنزل على الملكين" للنفي وتقدير، وإن قوله "وما يعلمان من أحد" أيضاً على ذلك التقدير، أي لا يعلماني أحد السحر بل ينهيان عنه ويقولان "لا يكفر"، أي لا يشعر، وإن يكفر حتى يقول "إنما نحن فتنة"، حتى يبلغ من ينههما عن ذلك، أنهما كانا يقولان لمن يكفر "لا تصحى فإنما نحن فتنة"، أي ابتلاء وامتحان لك. هناك عن السحر، فإنك الحققتنا في ترك العمل به نجوت، وإن عصيتنا في ذلك هلكت. والفتنة مما تبين به حال الإنسان من الخير والشر. يقال فتنة الذهب والفضة فتنة إذا أذبتهما لتمييز فضيئوا من الحقيقة، ويقرب الحجر الذي يجرب به من الذهب الفضة فتنة الفتنة، هما اثنان لأن الفتنة مصدرها، والمصدر لا يثنى ولا يجمع. شدى الذي قدس سره على الأول، على أن يعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محذور، وإنما المنع من اتباع العمل به، لأن ذلك لان الملكين لم ينهيان من كونهما في مقام النصح والإرشاد، وعن نفس التعلم بل عن اتباعه والعمل به. وذلك لأن العمل لذاته شريف، وللعوم قوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9] إلا أن فيه فرقاً بينه وبين المعجزين، ولأنه لما كان منبهًا عنه وجب أن يعلم ليتمكن التجنب

عنه، ولذلك يتغير الألفاظ. الكفر يتحفر عنها فيضعف ما قال ابن كمال والصحيح لحلقه، لأنه توسل إلى محذور عنه، أعني وتوقيته بالتجنب أحوارًا معه، إنه دليل لا يطابقه مدعاه كما لا يخفى.

﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 102]

لما لم يظهر بمرجع ضمير يتعلمون، جعله العلامتان لما دل عليهما من "وهو الناس"، وليس أحد هنا في معنى الجماعة، حتى يصح عبد الضمير الجمع اليه كما سيجيء في مواضعه من هذا الكتاب، لقوله "فلا يكفر بالأفراد". وقد صحة عود الضمير الجمع عند المفرد والواقع فيه. سيأتي أن في نكرة وليس بذلك فقد وقع من الشارح المرحوم هنا ما وقع، كما لا يخافه مستأنف أو معطوف على قوله "ويعلمان الضمير في منهما للملكين"، أي فيتعلم الناس منهما. وهذا على تقبيل أن يكون ملكين، أما على تقدير كونهما بدلين من يكون فيتعلمون عطفاً على: "يتعلمون الناس السحر" ويكون منهما راجعاً إلى السحر والكفر، وقد جرى ذلك السحر صريحاً، وذلك الكفر في ظن قوله "كفروا" فيتعلمون الناس اليهود ومن الكفر والسعي ومن الشياطين ما يقع به البعض بين الزوجين في فرقان أو للناس أو إلى الشياطين المسمين بذلك، وهما عبارة من علم السحر.

وإذا كان التعريف المذكور سبباً عن بعض وجوههم وجزئياً، جعله مسبباً عنه خص التفريق المذكور بالذكر من جملة ما يبني على علم السحر، لأنه من حيث كونه أعجب افراطه، أبعدهم عن القول والاطلاع، إذا حصل تعلم الصحف فاحصل غيره به أو لا. ففيه تنبيه على حصول سائر أيضاً. فإن المحنة بينهما زائدة على كل محبة، فإذا أمكن إزالتها بغيرها أو لا. وقيل: "ظن بين المرء قرناؤه"، كقوله: ﴿اٰخٰشِرُوْا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَاٰزَوٰاْجَهُمْ﴾ [الصفافات:

22] الأول | 277 ب | اظهر وأنسب هنا، وقوله "من قبله وتمويه" يشير به إلى مذهبه من السحر، لا حقيقة، فهو إنما هو تمويه وتخيل كالشعوذة، لكنهم فوقها، والجمهور على خلاف. أدلى معنى الانزال علماً، لا حقيقة، على الملكين، وقوله "ابتلاء منه" دفع لما يتوهم من أن مثله. القول والخلاف قديم، لا يليق بالحكم خلقه، والاستثناء مفرع من الأحوال، وهو حال من فاعل، ضارين، ومن أحدهما في محل النصب على مفعوله في

موضعين، فسر البيضاوي الأذى بالأمر على الأصل، فورده عليه أنه تعالى لا يأمر بالسحر، إذ دفعه بأن المراد أمر التكوين، فإن الضرر لم يحصل إلا بخلقه، صح أن يقال بأمره، أي تكوينه، قيل بمشيئة الله أو بتخليقه وخذلانه.

وذكر قراءة باللفظ به من أحد، ولما ورقوا ردّ عاملين، حيث لها أن تُخبر أحد بالمضاف وبمن دفعه بأن الجار جزء من المجرور، فلا استغلهاء، فلم يلزم التوكّل، العامل هو المضاف، وفصل بين المضافين بالطرف بناءً على الاتساع فيه، وقيل بينهما لتأكيد الإضافة، كما زيدت اللام بينهما في الأبّاء، لذلك على قول في أبيه، فإنه قال إنه على الإضافة، واللام مفخمة لتأكيد المعنى، وفيه نظر، لأنه بما يصح إذا كانت الإضافة هنا بمعنى "منكم"، كما كانت الإضافة في "إليه أبّاء" بمعنى اللام، وليس كذلك، بل هي إضافة لفظية إلى المفعول. وقال ابن الكنال الباري بحذف النون من اسم الفاعل، وإن لم يكن فيه الألف واللام. وأما ما ذكر من حديث الإضافة، فمرده بأن مؤثّرة فيه جزء الشيء لا يؤثّر في الشيء رؤية، أنهما كانا يقولان لمن جاء للتعلم: "إنما نحن فتنة فلا تكفر"، فإن إلى أن يرجع قائلاً له آية هذا، لو ما قبل فيه، فإذا بالي فيه خرج من لغو يسطع إلى السماء، وهو الإيمان، ثم منه دخان أسود فيدخل في أذنيه، وهو الكفر، فإذا أخرجهما بهذا علمهما يفرقون به بين المرء وزوجه.

﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾

[سورة البقرة: 102]

قوله: "لأنهم يقصدون به الشر"²⁵⁷³ وقال البيضاوي: "ولأنّ العلم يجزّ إلى العمل غالباً"،²⁵⁷⁴ بمعنى أنّ العمل بالتّحريك هنا يوجب على المرء في الآخرة ما يتجرّ إليه من الكفر المنشب مُنظراً لا مُحالة، وقصد العمل به كفر وهو آخر منك، آخر من تعلمه من غير أن يقصد به العمل، ثم بالغ في ذمّ علم السحر ببيان أنّه مع كونه مضراً لا نفع فيه أصلاً، حيث قال: "ولا ينفع"، فإنّ الشيء قد يكون مضراً من وجه وينفع من وجه آخر، وما يكون مُضراً نحو أن يكون في غاية الرّضاعة". ولما ورد أن يُقال: "كيف يصح النفس في النفع به بالكلية، مع أنّه

²⁵⁷³ الزمخشري، الكشاف، (173/1).

²⁵⁷⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (98/1).

يتوصل بمعرفته إلى الانتهاء عنه، إلى التمييز بين المعجزة والسحر، فإنّ كل واحد منهما لا يتأتّى بدون العلم، دفعه قد فسر به بقوله: "إذ مجرد العلم غير مقصود ولا نافع، وتقديره أن يعلمه السحر، إنما يكون نافعاً إذا توسلوا إلى إقامة الواجب، والذي حصل له ليس إلا مجرد العلم به، إذا لم يتوسلوا به إلى ما ذكر، بل استعملوه في غير الحق، فلم يكن نافعاً لهم. قوله: وفيه أن اجتنابه أصلح.

وهكذا قال قدس سره قوله: صادق: إنما نحن فتنة، فلا تكفر. وإن دل على أن نفس السحر غير محظوظ إلا أن توصيفه بأنه يضرهم ولا ينفعهم، يدل على أن التحرز منه أولى، لأنه وإن لم يُقصد بعلمه، لا يُؤول به إلا أنهم كيف يأمّنوا من أن يجد علمه إلى العمل، كتعلم الفلسفة؛ إن من تعلمها، وإن كان يقصد بتعلمها أبطال أدلتها، وتزيف أصولها وقواعدها، لأنه لا يؤمن إلا أن لا يتخلص عن بعض ما فيها من الشبه، والشبه سيقع في الفوائد والوهن. في اعتقادي، فالاحتراز عن تعلمها أو لا فقوله، التي لا يؤمن في الظاهر صفة للفلسفة، لكن ينبغي أن يرجع إلى تعلمها لأنه الذي قد يجز ولا يجز. أما نفسه فغواية، ونقل الطبيب عن دورة الشافعي وراء العلوم الشرعية، أشياء يُسمى علوماً منها محرم ومكروه ومباح، فالمحرم كالفلسفة والشعوذة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلوم الطبيعتين، وكذا أسلح على الصحيح ويتفاوت درجات تحريمه ويتفاوت درجاته، تحريمه كما كاشعار المولدين المشتملة على العدل والهلالة، والمباح كاشعارهم التي ليس فيها ما لا ينشط في الشر ويثبت ويثبط من الخير. وقال الشيخ شهاب الدين في وصية أوصى بها بعض من أخذ منه الوصية، أن يسد سمعه عن أباطيل الفلاسفة، فضلاً عن الاسراء إليها والتعلم منها، فإنها لم تزل مشؤومة على أهلها، لو زجت كلمة منها في البحر بمزجات، إنما لا يثمر الا الهوان في |278 أ| الدنيا والخزي في الآخرة، ونعوذ من ذلك.

وقال ابن كمال: "لَمَّا عَرَفْتَ أَنَّهُ أَفْعَالٌ وَأَقْوَالٌ تُزَاوِلُهَا النَفُوسُ الْخَبِيثَةُ، فَحَصُولُهُ لَا يَخْلُو عَنْ نَوْعِ تَأْثِيرٍ فِي نَفْسِ الْمُتَعَلِّمِ، وَأَمَّا مَا قِيلَ: لِأَنَّهُمْ يَقْصِدُونَ بِهِ الْعَمَلَ، أَوْ لِأَنَّ الْعِلْمَ يَجْرِي إِلَى الْعَمَلِ غَالِباً، فَإِنَّمَا يَصَحُّ وَجْهٌ لَضَرَرِ

العلم لا لضرر المعلوم".²⁵⁷⁵ وما قيل لأنهم يقصدون إلى آخره، فإنهم يصلحون وجهاً إلى دار العلم، لا للمعلومة لا ينفعهم نفيًا من الاحتمال أن يكون مرضاً مشروباً بالمنفعة، فهو كالرد على من توهم أن في تعلم يتوفاه نفعاً، وماذا يخفى عليك الجواب عن الجميع بالتأمل فيما مر.

﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾

[سورة البقرة: 102]

ولقد علم هؤلاء اليهود أن الناس الذين يتعلمون السحر على ملك سليمان، فإن الكلام من قوله "ولما جاءهم رسول مسوق لدم اليهود بالجار والعناد، حيث نقلوا كتاب الله وراء ظهورهم وتمسكوا بما تتلوا الشياطين فسهروا كأنهم قد اشتروا ما يقرأه الشياطين بكتاب الله". وقصة السحر وقعت في أثناء الكلام لبيان قبح السحر وتحذيراً عن الاقدام عليه، وتصويراً لقضاء أعمالهم.

واعلم أن لام الابتداء هي اللام المفتوحة الداخلة على المبتدأ تأكيداً لمضمون الجملة نحو "لزيد منطلق"، ويدخل على المضارع لمشابهة المبتدأ في كونه أول جزء من الجملة كالمبتدأ مع مضاعفة المطلق الاسمي، وعلى المضارع المصدر بحرف التنفيس نحو "لسوف يعطيك"، ولا يدخل على الماضي وإن كان أول جزء لبعده عن مشابهة الاثم، وإذا دخله قد كثر دخول اللام للابتداء عليه نحو: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 181]، لأنه صار قريباً من الحال كالمضارع، ومع تناسب فإنه فيه معنى التحقيق. كما يجعل الكوفيون جميع ذلك لام جواب القسم المقدر، فلا يوجد لهم الابتداء عندهم والأولى لأن التقدير خلاف الأصلي.

ولأن التأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام الموطئة للقسم، هي اللام الداخلة على أداة الشرط بعد تقدم القسم لفظاً أو تقديراً ليوذن بأن الجواب للقسم لا للشرط، كما في "وَاللَّهِ لئن أَكْرَمْتَنِي لَأَكْرَمَنَّكَ"، فإن اللام الأولى هي الموطئة للقسم، والثانية هي جواب القسم. فإنه "لاكرمك" جواب القسم لفظاً ومعنى، وجواب الشرط معنى

²⁵⁷⁵ تفسير ابن كمال باشا، (279-278/1).

لفظاً، لأن اليمين مقصوداً لإثبات لا من جواب القسم. هي اللام المفتوحة أو التي يدخل الجملة المؤكدة بالقسم، اسمية كانت أو فعلية، ليدل على أن ما بعدها هو المقسم عليه، وأن حذف القسم وقدر فالأكثر المجيء بالتوطئة تنبيهاً على أن المقدر من أولى الأمر. وقد يجيء بغير الله، من كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 121]، واختلفوا في لا من قسم لمن اشتراه، فقد قيل أنها اللام الموطئة للقسم الداخل على من الشرطية المرتفعة بالابتدائي، مثل التي في قوله: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنافِقُونَ﴾ [الأحزاب: 60]، وعليه أبو البقاء.

وقال قدس سره الظاهر لنا: إن لام الابتدائي علققتها علموا عن العمل، فلعله نظر إلى الجملة التي سد مفعولها "علمت" لا يجوز أن يكون جملة قسمية ولا شيئاً من الجملة الانشائية إلا بتأويلي مع أن حمل على تقدير القسم من غير ضرورة تدعو إليه خلاف الأصل. كما مضى. وأما قول مولانا فصل، فلأن كونها موطأ مخالف لكلام الجمهور، وأنما الموطئ لام، لقد فمّنظور فيه بالنظر إلى مقدمته. أما المقدمة الأولى، فلما عرفت أنها في محل الخلاف وليست مما اتفق الجمهور على ابتدائي كما لا يخفى. وأما لان كون اللام الداخل على قد موطئة للقسم ليس ثبت ثمان لام الابتدائي للمقتضات الصدر علققتها أفعال القلوب بها إن كانت ممنوعة للعمل لفظاً معنى من حيث أن مضمون الجملة الواقعة بعد فعل القلب متعلقاً له في معنى، كما في "زيد كما كان" كذلك عند انتصاب الجزئين إلا أنه منع من العمل لفوا ابقاء للجملة الواقعة بعده على صورتها رعاية لصدارات اللام وان في تقدير المفرد.

﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 102]

عطف على جملة القسم والجواب، وعطف الانشائية على "لان" القصيدة انشائية، وكذا المشتملة على فعل الذم أو على الجواب. فيعطف الأخبار على الانشاء لأن جوابها اخباري، وعطف الانشائي على الأخبار كثير، وعلى المعلوم وهو مضمون قوله: ﴿لَمَنْ اشْتَرَاهُ﴾ [البقرة: 102]، واستئناف بيان لحال فعله. وقيل: "فسروا" يحتمل يعني المذكوران في قوله تعالى: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: 102] من أن فعل الاشر من

الارباد فيجوز أن يكونوا بمعنى البيع من حيث أنهم بدلوا حظوظ أنفسهم | 278 ب | لو عملوا بكتاب الله لما استحقوا به العذاب المخلد باختيار ما يتلوه الشياطين، وأن يكون على ظاهره ومن حيث أنهم خلصوا أنفسهم من النصر باستبدال ما يتلو الشياطين بكتاب الله، ولما ورد أن يقال: "كيف أثبت لهم العلم أولاً" على التأكيد القسم معنا في ثاني بقوله: "لو كانوا يعلمون"، اجاب عن المصنف بأن المثبت نفس العلم والمنسي. عدم العمل فعبر عنه به ادعاء. وتنزيلا لهم منزلة الجاهل بعدم جريهم على موجهه ومبالغة سلوك الطريق البرهان لأن العمل بموجب يستلزم للعلم فينبغي العلم ينبغي العمل بموجهه بطريق برهان أعدله البضاوي بناءً على أنه عدل عن الظاهر وأن في العلم عنهم أبلغ فأجاب أولاً بأن المثبت لهم أولاً هو العقل العزيز الذي يتمكن من اكتساب العلم.

الا أنه غير عن التمكن بتحصيل الشيء بما يدل على تحقيقه، تنبيهاً على قوات ذلك التمكن ولما في هو التفكير واستعمال ما لهم من الفعل ليعلموه بالفعل. وثانياً بأن المثبت لهم هو العلم بالجملة والنفي منهم هو العلم بالتفصيل، فقد يعلم الإنسان مثلاً قبح الشيء ثم لا يعلم أن فعله قبيح، أنه فعل قبيح، فكأنهم علموا أن شراء السحر مذموم لكن لم يتفكروا في أن ما يفعلوا به من جملة القبيح، وبهذا يفعل تقرير هذا الوجه بأنهم يعلمون ذلك على غير تغويته ولكن لا يعلمونه يقيناً. ثم رده بأنه غير مناسب لمقام الدم، إذ الجاهل قد يعذر ويندفع ما يرد على تقدير من آمال الآخرين واحد. فإن العلم بمذمومية ما شروا به أنفسهم، إنما يحصل بالعلم بعدم تعلق نفع به بالآخرة.

وكذلك العكس، فلما استلزم أحدهما الآخر والناس، فلزم الرجوع إلى جواب المصلي، فذلك لأن الاستلزان بحيث لا يتخلف أحدهم عن الآخرين ممنوع، كما بينا فاطمئن أي لا ارتدوا عن تعلم السحر، ولكان خيراً لهم. فإن قيل كيف يحتاج اليهم عشرات في مثل، قيل في مثله قيد لما تقدم، فلا يقدر له جواب سوى مظلوم سابق، قلنا هذا إذا لم يكن مضمون السابق متحققاً للإطلاق، بل كان مقيداً به، كما في: ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف: 24]، فإنه قيد لنا تقدمه من قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ [يوسف: 24] وَهَمَّ بِهَا أما إذا كان مضمون ما

تقدمه متحققاً على الإطلاق، غير مقيد كسوءهما باعوا به أنفسهم، لزم التأويل والتقدير. وفي شرح التأويلات، إذ الذين يتعلمون ينبذون التوراة وراء ظهورهم، لو علموا أنهم باعوا به أنفسهم من العذاب الدائم، لعلموا أنهم يئس ما باعوا به أنفسهم. ولكنهم يعلمون.

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

[سورة البقرة: 103]

قوله: "آمَنُوا برسول الله والقرآن"²⁵⁷⁶ خصنا الرسول بالله والكتاب بالذكر، من جملة ما يجب الإيمان به، على اتصال ها بقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: 101] الآية. لما بين وعيد من كفر وعصي، واتبعه بالوعد في الحق من أمن ونفي، جمعا بين الترتيب والترهيب، بين الترهيب والترهيب ليكون أَدْعَى إلى الطاعة والزرع. وقوله لمثوبة ومبتدأ يخصص بالصفة وهو قوله: "من عند الله" والصبر وخير خبره، والجملة جواب لو فذلك صدرت باللام لو فان، لو كانت داخلة على جملتين معلقتين ثانيتين، هما على الأولى تعلق الجزاء بالشرط، دخلت اللام على الثانية لتأكيد بالأولى، ورد على سؤال المصنف الاسمية لا يصلح جواب لو. أما الاطباق فلا طباق، نحى على أنه لا يكون لا فعليا نبوية، وأما معنى "فلأن خيرية المثوبة"، لا يتقيدوا بإيمانهم وابقائهم، وابقاء ولا ينتفي بانتسائهما. فالأولى الجواب محذوف، أي لا يثبت على جوابه، أن الاسم انما يدل على ثبات مدلولهما، وهو كون المثوبة خيرا، لا على ثبات المفتوح المثوبة. ولما وما ذكرن يتم لو قيل لمثوبة لهم ودفعاً بأخما سويته تقديرا للأصل لا تأييدهم الله مثيبه مثوبة فعلا لما توبة لهم للدلالة على ثبات المثوبة لهم، وهو استقرارها على تقدير الايمان والتقوى، ثم إلى مثوبة من عند الله خير تبخير لهم على حرمانهم الخير وترغيبا لمن سواهم في الايمان والتقوى ظاهر على ما ذكره من الاصل.

وأما على ما ذكر البيضاوي من الأصل، فلا يثبت أن المثوبة من عند الله خير مما شروا به أنفسهم، بتوصيف المثوبة بكونها من الله وبكونها خيرا لما شروا به أنفسهم، كما هو الملائم لهم. ثم ركب الباقي بعد حذف الفعل جملة،

²⁵⁷⁶ الزمخشري، الكشاف، (174/1).

فدالاتها على ثبات ظاهرة، وأما دلالاته على ثبات المعنوية لهم، يلاحظ مع مقال مآل المعنى ومحصوله، لأن المتقرب الموصوف بما ذكر الله حاصل لهم لو آمنوا. ووجهوا الاسمية على الجرم بالجريئة عاد على ما صرح به قدس سره لما عدا الآن الفعلية المعلقة لما قبلها من الشرط تعليقاً، يناهز بجزم الاسميات الحالية عن صورة التعلق، حصص الجزم وحذف المفضل عليه، وهو ما شروا به أنفسهم، اجلاً للمثوبة من أن ينسب اليه الشيء، كما في "الله أكبر"، | 279 أ | والتنوين للتقليل كما في: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: 72]، فاسمية الجملة كما دلت على ثبات دل التنكير، على التعليل، فالمعنى أن قدراً يسيراً من ثواب الآخرة مع دوامه، خير من كثير من لذة الدنيا مع زواله. وأما إذا جعله لو للماء، لو للثمن، فلا يحتاج إلى تكلف أن يجعلني مثوبة جواباً، إذاً لا يحتاج إلى الجواب، ولما استحال التمني عليهم، حمله المصنف مجازاً عن الإرادة، وأما عند أهل الحق القائلين باستحالته، فأيضاً لأن الله لا يريد شيئاً إن يقول له كن فيكون، فلا يجوز حمله على التمني إلا حكاية على معنى أنهم بحال يتمنون، العارف بحال، إيمانهم وإيقانهم، تلهفاً عليهم، لأن الله أراد منه خلاف، فيكون أنهم فوا بقوله لمثوبة من التمني، كأنهم لما تمنوا لهم ذلك، قيل لهم: "ما هذا التحير والتمني؟" فأجابوا: "لأننا نعلم أن هؤلاء حرموا شيئاً قليلاً من خير الدنيا وما فيها، وهم لا يعلمون ذلك، ومفعول يعلمون محذوف"، وهو قوله: "إن ثواب الله خير" وجوابها له، إذ لم يكن للتمني محذوف أيضاً، لأن مضمون ما قيل متحقق مطلق غير مقيد بعلمه، على ما ذكره لعدم جلهم على مقتضى العلم.

وقال قدس سره: "هؤلاء ترك التدبير"، يعني أنهم لم يكن لديهم من العقل الغريزي متمكنون، من العلم الا أنهم لم يستعملوا العقد، ولم يتفكروا به. وقال أيضاً: "إنما سمي الجزاء ثواباً لأن المحسن يتوب إليه، أي يرجع، تاب الرجل يتوب، أي رجع بعدها الثواب، صورة العمل الصالح، فكأنه نفسه، فكان العامل إذا فرغ، صار ذاهباً عنه، وإذا جُزي به، صار كأنه رجع إليه وقراءة **منوبة حرة**" لأن القياس مثابة.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾

[سورة البقرة: 104]

عندما شرح قبائح أفعال اليهود قبل مبعثه عليه السلام، بين مناجدتهم في القدح فيه، وقد خاب خاطب المؤمنون بهذا العنوان في ثمانية وثمانين موضعاً، وكان يخاطب في التوراة: "أيها المساكين". وعندما خاطبهم أولاً، لهم المسكنة أخرى، حيث قال: ﴿وَضُرِيتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: 61]، فلما خاطبنا بالإيمان أولاً، فرجاء يعطينا، أما لأن الأمان أخرى، ولا ما طبنا باشراف الصفات، فتتوقع أن يعاملنا باحسن المعاملات، راعنا يا رسول الله.

قيل: "الراعي يحب العير لمصلحة"، يعني أنه من رعي الغنم، ورعي الوالي رعيته، فقولهم "راعنا" جهل أمر من مراعاة، على وزن فاعل، فحذفت الياء للجزم، ولا شك أنها رعايتهم كي لا يفوتهم شيء، لا محذور فيه، إلا أنه لما تسبب لسب اليهودي نحواً عنه، فعلم به أن ما يؤدي إلى محذور، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]، وأنه تعالى لما حرم الاصطياد يوم السبت، ومسخهم قردة وخنازير لمن يصيد له يوم السبت.

وقد شاع بينهم سب العرب بأنهم عالة، وقيل معنى عندهم: "نصبت"، أي اسمع لا سمعت، أو "من الراعيون" وهي الحق. وإذا أرادوا أن يمحقوا رجلاً قالوا: "راعينا"، يعني "يا أحمق"، فيكون فاعلاً مبنياً بالنسبة لأبن، فإن النسبة كما يكون بالياء، يكون بالصيغة كأنه قيل: "قال يا ذا راعينا"، قوله لما هو في معناها. فإن نظرنا سواء قرئ بوصل الهمزة وبقطعها، يفيد ما يفيد "يراعينا" من طلب المراقبة والتأني منه للإذعان. فإن كان من النظر، يكون من الحبس والإبصار كما في: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [الأعراف: 155]، أي انظر إلينا بالرحمة، فحذف حرف التعديت، وإن كان من نظره كما في قوله: ﴿انظُرُونَا نَقْتِسِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ [الحديد: 13]، أي اسطره، فلا حاجة إلى العبد الا الحبس. قوله: "الهوج" الحماقة و"الاهوج الطويل" الأحمق، وصف الكلام به مبالغة كما يقال: كلمة كان المتكلم بها بلاغ في الحماقة إلى حيث صارت حماقته، أي كلمته. قوله منسوباً إلى الرعن. يعني أن من

قرأ "راعينا" بالتنوين نسب قول المؤمنين لرسول الله بغير تنوين إلى الرد، وصفه مع أنه لم يقصدوا بذلك معنى منكر، مبنياً على الحمافة، على كون ذلك القول منه سبباً لصدور القول. اطلع عيني من اليهود، ومن حيث كونهم مشابهاً له صورة، فاعتنموا بذلك المشابهة، وتوسدوا بها بالسبت، الذي هو غاية الحمافة، فسمي قول المؤمنين بالراع اطلاقاً لاسم المسبب على السبب. وقيل الكلمة من المراعى، ونهى المسلمون ذلك: "لا تجعلوا لأنفسكم رتبة تطالبون بها مراعاة رسول الله صلى الله عليه وسلم". وقال الزجاج: "من المكافأة"، وهو المكافأة والمساواة، "لا تطالبوا بالمساواة في المعاملة | 279 ب | والمخاطبة، وهو نحو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ [الحجرات: 2].

﴿وَأَسْمِعُوا ۖ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

[سورة البقرة: 104]

لما ورد أن يقال حصول السمع عن سلامة الحسب وتحقيق شروطه أمام مرور خارج عن قدرة البشر، سواء أُمر به أو لم يُؤمر، وكذلك انتفائه عند اختلالهما، وانتفاء فائدته. فما فائدة الأمر بالنفس السماع؟

حملة العلامتان على أحد المعاني الثلاثة لتظهر الفائدة في الأمر به، مع انتظامه بالكلام السابق وعدم تأنيه عن الكلام اللاحق. أولهما أن يُنعد السماع بالهاء الذهن وإحضار القلب، حتى إن كون ما احتج لأنكم لم تكونوا تحسنون السماع، وكان ذلك مستلزماً لذلك المحظوظ. فاحسنوا السماع لأن لا يلزم ذلك المحذور. فيكون قوله "واسمعوا" من قبيل احتراق في التأديب. وثانيهما أن يُغدسهم عن القبول والطاعة. هنا أولاً بقوله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: 104] على تأني نبأ، حتى يحفظ عن مجرد وجعل للحفظ غاية التأني كما قدره. ثم أمرهم بقوله: ﴿وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمِعُوا﴾ [البقرة: 104]، إعلاماً بأن السماع المعبر أن يجمع بين العلم والعمل، حتى يكون العمل غاية الفهم، تعريضاً باليهود، وحيد سمعوا ولم يعملوا وعصوا. وثالثهما أن يكون سميغاً، أي تكريراً للتأكيد، كما تقول "لا تضرب زيداً واسمع أمري"، فهو تأكيد للكلام المسموع، يعني إذا تلقيتهم من رسول الله قبل أن يلقوه

تجسد وغيره. حتى لا يحتاجوا إلى أن يقولوا "راعيناه". هكذا ذكره الطيبي، لكن لا يخفى عليك أن تفسيره بقوله "إذا تلقيتهم" لا يناسب قوله "ان تكونوا اسمعوا" تكريراً للتأكيد، وإنما المأذون ذكره راجع إلى الوجه الأول.

الصواب ما قال النحرير من أن معنى البكر الثالث "اسمعوا ما أمرتم به" في قوله "قولوا انظروا"، وقوله "لا تقولوا راعنا" فإنه أمر ارتكب أمر بتلك الكلمة لما النفي والأمر لما وقع من اليهود من المشبه للرسول وانتهائه له أو عدهم، وشد عليهم ووضع الكاف. ولم يضع ضمير اليهود، بل الإشارة بأن قولهم ذلك كأنهم يقولون لرسول الله، نبي الله وحببيه، كان غالباً في الكفر، كاملة لمستحق سبب عذاب اليم، أي بالغ في حتى ايلامه من المغرب إلى نفسه، فصار نفسه اليماً كالمعذب، كما قالوا في نحو جد جده. وهذا ينتقد به اعتدال الجزية.

قال القرطبي في الآية: هناك دليلان، أحدهما على تجنب الألفاظ المحتملة التي فيها التعريض بالشتيم والتنقيص، والثاني يخرج من هذا فهم القصص بالتعليق. وذلك يوجد الحد عندنا خلافاً لأبي حنيفة والشافعي حيث قال التعريف محتملاً لي الفرق وغيره، والحد مما يسقط بالشبهات. الثاني في التمسك به الضرائع وحماقتها وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل، وقد دل عليه الكتاب والسنة والذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع، راحوا للحماية وشكوا أن يقعوا فيه.

﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ﴾

[سورة البقرة: 105]

قال البيضاوي: "الود محبة الشيء مع تمنيه"،²⁵⁷⁷ ولذلك يشفع منه في كل منهما أن يكون كل واحدة منهم محبة والتمني معبر في مفهومه استعمل في كل منهما، يقال وددت فلانا إذا أحببته ووددت شيء إذا تمنيته". وذكر أنها نزلت تكريباً لجمع من اليهود ويظهره مودة المؤمنين ويزعمون أنهم يودون لهم الخير، فعلى هذا يكون ذكراً مشركينا، استعداداً وتعميماً للحكم على أن المشاركين فيه مع المشركين لما كان شباب النزول، ذلك لم يرد عليه أن

²⁵⁷⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (99/1).

إن ذكر وهم المشركين أم ذكروهم المشركين أبلغوا، وكذا أبغضهم الخير لهم أقام الرابط، وأنه لما ذكر استهانة اليهود به عليه السلام ومعاندتهم له وبينها هنا سبب ذلك، لما نهي المؤمنين وأمرهم سماع الطاعة بين سوء عاقبة أضدادهم الأبين عن الجري على مقتضى ذلك، تنشيطاً لهم وتحسيراً للارتدادهم، وفيه لأنها لهم عن مودتي تعريض كأنهما كما نهاهم عنه صريحاً بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا﴾ [المائدة: 51] الآية، فعندما أظهروا مودة المسلمين كانوا يوالونهم ويلقنون اليهم، فنهوا عن ذلك، ومن الأولى لسببين: أولاً، لأن الذين كفروا وأحسم تحتهم نوعان، أهل الكتاب والمشركين، فبين أن الذين كفروا على عموم، أي أن المراد لا نوعيتهم فظهراني، وظهر أن للمشركين عطفاً على أهل الكتاب، ولذلك جر ولو عطف على الذين كفروا لقل: "إلا المشركون"، لا قيل: "ولا المشركون"، ولو كان من التبعض مذحولاً لاستلزام أن يكون قال: "ما يكون أنا وعيني كافر وغير كافر"، كما أن للكتاب كذلك. ومن الثانية، مسجدة لتأكيد الاستغراق المستفاد من وقوع من خير في سياق النفي بواسطة وقوع عامله فيه، لأنه فاعل أن ينزل، في محل نصب على أنه مفعول، والداخل عليه من فيها، ولذلك لم يخض الحرب لوحين كما ذهب إليه المصنف بل | 280 أ | أريد به ما يعمه وغيره من العلم والنص وغيره، على ما اختاره قدس سره من الثانية للابتدائي. الموني إن الكفرة في الفريقين يقتضي عدم ودادتهم انزال الخير من الله عليكم، في تخصيص أهل الكتاب، وفي تخصيص أهل الكتاب بأن أوقع لكم فصيلة للموصول، وفي بيان قوله: "من أهل الكتاب" وإقامة المظهر مقام المظهر الاشعار به. إن كتابهم كان يدعوههم إلى متابعة الحق، لكن كفرهم يمنع نفسه، إن الكفر شر كله، لأنه هو الذي يورث الحد، ويحمل على صاحبه على أن ينقص الخير ولا يحبه، والبتة. وإن الإيمان خير كله، لأنه يحمل صاحبه على تفويض أمورك إلى الله، أما أهل الكتاب فليواكب رسالتي في الدين والدنيا عنهم سنة، لو آمنوا لكونها قريش لما فيه من نضال خيانتهم، باخبارهم عليه السلام، إنهم يحرفون الكلمة عن ما وضعه، وأما المشركون فلا أنهم يخرجون بذلك عن تقليل ذئابهم، لما فيه من فتح باب الطع وتفسير أحلامهم، ولأنهم جبلوا على العتو والعناد واتباع الفهمية الجاهلية، حتى قالوا: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا﴾ [الفرقان: 21]

ولذلك ظنوا بأنفسهم أنهم هم المستحقون بالرسالة، كما أخبرت، كما أخبر تعالى عنهم: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ﴾ [الزخرف: 31] على ونحو ذلك.

﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾

[سورة البقرة: 105]

خص المصنف الرحمة بالنبوة كما خص الخير بالوحي، وعمها البيضاوي كما عمها. ولذلك قال: "سننبئه ويعلمه الحكمة وينصره ولا يجب عليه شيء وليس لأحد عليه حق". وبالجمل، فالمراد بالرحمة والمراد بالخير، فيكون من قبيل إقامة المظهر مقام المضمار، من غير لفظة لفظه السابق ليؤذن بأن الخير هو عين الرحمة، وعلى تقرير المصنف ليؤذن بأن الوحي هو عينها. كما أنه غيث لهم عليه السلام محروم رحمته، لقوله: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". وكذلك، أقيم مقام ضمير ربكم لينبه به على أن يخفف بعض الإنسان بالخير دون بعض الملائمة للألوهية. كما أن إنزال الخير على العموم مناسب للربوب، أن يقال قصفه بالشيء واختصه به إذا أفرد به دون غيره، ومفعول من شاء مخلوق. والمعنى يقود برحمته من يشاء إفراده ورحمته لعباده وإنعامه عليهم وعفوه عنهم. فلما علقها بمشيئته بمشيئة ظهر بطلان مذهب المعتزلة حيث أوجب عليه شيئاً منها اللطف هو الفعل يقود العبد إلى الطاعة ويبيعه عن المعاصي من غير أن يبلغ إلى حد الإيجابي لبعثه الأنبياء، ومنها ما هو الأصلاح للعبد في الدنيا، ومنها الثواب على الطاعة فإن العبد مستحقة على الله بالطاعة، فالأخلاق به قبيح، والاتبان به واجب، ومنها التسوية بين المكلفين في الاطلاق وسائر مصالح الدنيا، فإن ترك ذلك جوراً وما هو بظلام للعبيد. أما ما وقع في عبارة مشايخنا في بعض الأشياء، فإنه واجب في الحكمة، يعنون به أنه ثابت متحقق لا محالة في الوجود، لا يتصور أن يكون لأنه لا يجب ذلك بالإيجابي باليجابي موجب الفجاعة عدلاً واجباً في الحكمة، لا من حيث الفعل نفسه لقصوره عنه، بل السمع بالسمع، حيث أخبر به تعالى بقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الجاثية: 21] إلى آخره، إلى أن بين الولي والعدو من الحكم الشيء، والحكم ليس هو حكم الشيء، فليس من العدل في شيء، فكان امتصاص اتصافه وبه يوجب النقد في ذاته، وأنه مناص

للألوهية. فيجب القول بكونه واجب، والوجوب واجب الوجود في الحكمة، واجعلوا الصواب آثواب الطاعات والخيرات من قبيل الإحسان، والإضلال ابتداءً لأنه إذا لم يعطي الأفراح لعبده المطيع، ولم اليه، لا يصيب ظالماً بل يكون ذلك من منه عدلاً، لأن الطاعة واجبة شكر شكران النعم نعم الله، ومن قضى واجباً لا يستحق الجزاء، لكنه أثابهم بالجنة وأدخلهم تفضيلاً وإحساناً، ويدل عليه كونه أفضل ثانٍ. المفضل من الخلق هو الذي يعطي ويبدل ما لشعبه عليه، لأن المعطين عليه يكون قاضياً لا مفضلاً، ولو كان عليه فعل الأصلح، لكان المناسب أن يكون ذو العدل، وقوله وفيه أشعار بأن إتاء النبوة من فضل عظيم، زاد عليه قدس الشيطان أن يقول وأن حرمان بعض عباده ليس لضيق فضله بل لمشيتته وما عرف فيه من الحكمة ووجه الإشعار على هذه الآيات تذليلاً لمن سبق عليها وتأكيداً له، وقد علم أن الخير والرحمة المذكورين فيه متناولان لنبوءته، ولما كان جميع ما يجلب عن نعمه من الخير والرحمة فضلاً إليها لازم أن يكون النبوة بعضاً من الفضل، ولما كان فضل البعض لضيق بل لمشيتته على مقتضى حكمه.

﴿مَا نَسَخَ﴾

[سورة البقرة: 106]

قوله: "روي أنهم طعنوا في النسخ"²⁵⁷⁸ قال البيضاوي: "نزلت لما قال المشركون أو اليهود: "ألا ترون"²⁵⁷⁹ إلى آخره، يريدون الطعن في الإسلام وتوهين غريمته، عزيمته من من وتوهم عزيمته من أراد الدخول فيه بأنه يأمر بأمر ثم ينهى عنه، كل أمر في حد الزنا دائماً باللسان، حيث قال: ﴿فَاذْكُوهَا﴾ [النساء: 16] ثم جعله منسوخاً، وأمر بأمساكنهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت". | 280 ب | ثم نسخه بقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، فما كان هذا الأمر جهته، ولهذا تناقض كما قال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ

²⁵⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، (176/1).

²⁵⁷⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (99/1).

وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴿١٠١﴾ [النحل: 101]، من ذلك انكار اليهود وشديمة من أنه بداء ولا يفعله إلا من يجعل العواقب، ويتجدد له رأي بعد رأي، وذلك على الله محال. وهذا إنما نشأ من عدم الفرق بين النسخ والبدء، وبينهما فرق. فإن النسخ بيان هذه الحكم السابق التي هي من التي هي غيب من العباد قبله، ولوقت الشارع بحكم أنه ابتداء شرعه بأن قال شرعا لحكم الفلاني إلى الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم. وهذا إذا بين أمرهم، وأنت راض عن زمن شرعي بإنزال نسخ بعده مع علمه في الأزل بأن تكليف العبادة بذلك الحكم ينتهي في ذلك الوقت، فإنهم مكلفون بعده بحكم آخر، وليس يلزم على هذا شيء من البدء. إذا لم يظهر للشارع رأي متجدد، وقد قال بعض المحققين الأحكام المثبتة في اللوح، أما مقصود قصة وأما عامة، أما أن يخص ببعض الأشخاص، وأما أن يختص ببعض الأزمنة، فإذا نزلت بقلب الرسول، فالتى يختص بالأشخاص يبقى ببقاء الأشخاص، ويختص بالأزمنة بالنسخ ويدال ما انقضى تلك الأزمنة، قصيرة فكانت منسوخات القرآن، أو طويلة أحكام الشرائع المتقدمة، لا ينافي ذلك بثبوتها في اللوح إذا كانت فيه كذلك. والعمة يبقى ما بقي الدهر كعلم الإنسان وقوى إقامته، وانتظامهم أيضاً.

قبل أن يذكر تعالى فضله، بيّن بها أن من جملة نسخ الآية بخير منها أو مثلها مرحمة على هذه الأمة، أو لما أخبر المسلمين أن أوطادكم لا يحيون، أن ينزل عليكم من خير من ربكم، بيّن بها أن من جملة الخبر المنزل ما ينزل بعد النسخ بحسب تبدل المصالح، فكما أن الطبيب المباشر يغير الأمور الشرعية والأحكام الشرعية التي هي للنفوس بمنزلة العقاقير والأغذية للأبدان، وأن أغذية النفوس وأدوية هذه الأعمال الشرعية والأخلاق الماضية فغيرها الشارع على حسب تغيير حالها حكماً، إن دابة للبدن في وقت ثم قد يكون داء في وقت آخر، كذلك الأعمال قد يصير مصلحة في وقت آخر بأمرك أو بأمر جبريل، بأمرك أو جبريل نمسخه، على أن يكون الهمة للتعديّة، ويكون المفعول محذوفاً، نسخت شيء وأنسخته غيره، أي حاملت عليه أو يجدها منسوخة، على أن يكون الهمة

للولجdan مفعول على صفة، كما يقال "أحمدت رجلي" و"أبجلته" بمعنى وجدته محمودًا وبخيلاً. قال أبو علي: وليس يجده منسوخًا الآية موسيقى، سيتفق قراءة ابن عامر مع قراءة الباقيين في المعنى، وإن اختلف إن اختلف اللفظ.

﴿مِنْ آيَةٍ﴾

[سورة البقرة: 106]

في موضع نصب على التمييز من ماء الشريطين، لأنه شائع لا يدري من شيء. فلما قيل آية يتبين المقصود، أي شيء ينسخ من آية ولا يكون مفعولاً من سخط ما ذهب إليه المكّي لأن ينسخ قد استوفى مفعوله، وهو ما تقرير ما قاله البيضاوي، أن النسخة إزالة الصورة عن الشيء وإثباتها في غيره، كنفظاً للشمس، فإنه يزول صلاة الظل عن محل ويثبتها في غيره، ومنه التناسق، فإن التدبير الإلهي مزيل الإنسان من بدن ويثبتها في آخره، مناسب لحالها. ثم استعمل في الأذلة من غير إثبات كقولك "نسخت الريح الأثر"، وفي الإثبات من غير إزالة مثل ما سقطت الكتابة، وفي الشرع هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي فيه تقدير أوهامنا استمراره لطول طولاً بطريق التراخي، والمطلق احتجاجاً به عن فانه لا ينسخ بخلاف المطلق، فنسخه بالنسب لما علمه بيان مد الحكم إلى رافع له، لأنه الرفع يفيض البقاء، ولولاه ههنا لا بقاء بالنسبة إلى أن يتعالى.

وأما نحن، فلما توهمنا البقاء، كان بالنسبة إلينا رفعاً، وبه يظهر تعريف بعضهم "رفع الحكم الشرعي"، فإنما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور إزالتها، وما في المستقبل لم يثبت بعدها، فكيف يعدل؟ ولهذا العدل، اختار قدس شيع ذلك التعريف، ثم هو ثلاثة أقسام: نصف الحكم دون التلاوة، فالنسخة والمنسوخة، اثنان في التلاوة، لأن لا يعمل بها، مثل قوله "متاعاً إلى الحول" نسخة من قوله: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: 234]، وقوله: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ﴾ [الأنفال: 65]، نسخت من قوله: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ﴾ [الأنفال: 66]، فمعنى النسخ في مثلها اتيان انتهاء التكليف بالحروف المستفادة عند نزول الآية المتأخرة عنها، ونسخ التلاوة، كما روي أنه من يتلى عليكم في

كتاب الله الشيخ والشيخة إذا زنا، يخرج منهم البتة. وعن عمر كان يعدل سورة الأحزاب سورة البقرة، حتى رفع منها آيات الشيخ والشيخة إذا زنا فرجمهم الدتان، كلام من الله والله عزيز حكيم. ولو يكن نقراً: "لا يرغبون عن آبائكم" فإن ذلك كفركم ومع | 281 أ | النسخ ومثلها بيان انتهاء التكليف بقراءتها عند نسخ تلاوتها ونسخ التلاوة والحكم، كقول عائشة: "كان يتلى في كتاب الله عشر رضعات يحرمين، ثم نسخ بخمس ركعات يحرمه عن أنس كنا نقرأ سورة بعدل سورة التوبة ما احفظ منها الا هذه"، لو كان لابن آدم يهديان من ذهب، تبقى اليهما ثالث، ولو أن له ثالثاً، لا بتغى اليه رابعاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تابوا معنا النفس في مثلها بيان انتهاء التكليف بقراءتها، وبالحكم المستفاد منها عند نسخها، وقد يكون رفعها يرفع الآية عن المصحف وعن القلوب، كما روي أن قوماً من الصحابة لا يقرؤون سورة فلم يذكروا منها إلا "بسم الله الرحمن الرحيم"، فغعدوا إلى النبي فأخبروه، فقال: "تلك سورة رفعت بتلاوتها وأحكامها".

﴿أَوْ نُنْسِهَا﴾

[سورة البقرة: 106]

قال البيضاوي: "انسأوها أي اذهابها عن القلوب"،²⁵⁸⁰ يعني نحو روي من قبيل هذا ما روي عن أبي موسى: "كنا نقرأ سورة تشبهها باحدى المسحار فانسيتهما، غير أني حفظت منها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: 2]، فيكتب شهادة في أعناقهم، فيسألون عنها يوم القيامة"، وروي عن أبو أمامة: "أن رجلاً كان معه سورة فقام يقرأها من الليل فلم يقدّر عليها، وقام آخر يقرأها فلم يقدّر عليها، وقام آخر يقرأها فلم يقدّر عليها، فأصبحوا فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم: ذهب الباردة لأقرأ سورة كذا وكذا فلم أقدر عليها، وقال الآخر: ما جئت إلا لذلك، وقال الآخر: ما جئت إلا لذلك، وقال الآخر وأنا يا رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنها نُسخت الباردة"،²⁵⁸¹ وقرأها ابن كثير وأبو عمرو "ننساها" بفتح النون

²⁵⁸⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، (99/1).

²⁵⁸¹ الراوي: سهل بن حنيف، المحدث: ابن تيمية، المصدر: مجموع الفتاوى: 186/17، حكم المحدث: صحيح.

والشين وبالهزمة، المجرومة من النساء، وهي التأخير، وهو التأخير، نسأت شيئاً نساء وأخرته، ولذلك أنشأته فعلت وفعلت بمعنى.

قيل: "أنسأ الله أجله ونسأ في أجله" بمعنى فعل المراد من تأخيرها، تأخير اليها بأن يتركها في اللوح المحفوظ أو مع الملائكة في السماء ولا ينزلها إلى الوقت المقرر لانزالها، وإن كانت للخلق منافع متعلقة بها. فقد تقرر في الأصول أن المجمل وإن لم يجوز أن يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إلى الفعل، إلا أنه يجوز أن يؤخر عن وقت الخطاب بدليل قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 19]، أمره أولاً بأن يتسع قراءة عليه بلسان جبريل ويكررها، ثم ذكر ما بين ما أشكل عليه من معانيها بكلمة، ثم فعلها. أن البيان لا يجوز كونه متراخياً عن وقت الخطاب إلى الوقت المقدر، إلا أنه مع ذلك لا يترك العباد قبل ذلك الوقت، على ما سيبين. وقيل: "للتأخير ههنا مع أن أحدهما أو نؤخرهما ونبعثهما غير منسوء كما هي فلا نأتي بخير منها أو مثلها". وقرأ أن نسيء نسي إلى الباب تثقيلاً فيتعدي الفعل به إلى اثنين، والتقدير أو ننسيكها أو نمسكها أحد أياهما وننسيها على بناء الفاعل.

وخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم، نمسكها كذلك، إنما هو على بناء المتكلم مع الغير من الأنبياء. وأفاد الفاضل أن الكلام جاء في أمر المنزل إلى رسول الله وإبطاله كتب اليهود والنصارى والكتب المنسوخة المشتملة على أحكام، وغيرها. والناسخ فالترديد تفضيل بكيفية ابدال الكتب السابقة على سبيل العموم، إذ أن تلك الأحكام بعضها منسوخة وبعضها مقرر، وغير الأحكام في القصص والتوحيد ومكارم الأخلاق منسي ومتروك التلاوة وما مدرى بالانفاء. وأما نصف القرآن بالقرآن فمستفاد من عموم الآيات على إشارات النفط وأسلوب الادمج، فورودها في شأن أهل الكتاب ورد وردودها، أنه لا ينزل لا ينزل الله على رسوله هذا الكتاب وما ينسخ به كتابهم لظن وحكمة، ورد به مما أنزل عليهم دونهم، وهو أن الذي من تلقاء نفسه.

﴿نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾

[سورة البقرة: 106]

اعلم أن المصنف اعتبر البدل في النسخ دون الانساء دون النسوء، فيما نظر أو ما نظر في الأول فلائها استدلال بظاهر الآية حيث اوفى وانه لابد في النفس من ان يأتي بعده بما هو خير مثله. وهو يدل البيضاوي بان يكون قد يكون عدم الحكم اصلح، يعني يدل عليه الظاهر لزوم المأتي به بما هو الاصلح، فيجوز ان يكون المأتي به مجرد ارتفاع الحكم. الأول ان يكون ذلك اصلح من نبوته كما في صورة ايجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخه بلا بدل. ونوقش فيه من الأول، عدم تسليم البدن فان مفهومه قوله: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المجادلة: 12]، دل على اباحة الصدقة. الثاني اذا كان المتأني به مجردون في الحكم الأول وهو معنى الشرط بعينه، فيلزم اتحادهما. واجيب عنه بان فرق بين ما وقع في النظر وبين انه تعالى ما ننطق من ايات ننفعها ان ما ننسخ من ايات ننسخها، فان قول كما اروع من مملوك أو فعل خير من ان يبقاؤه مفيد. وان كان المراد بفعل الخير بيع ذلك المملوك بالاف، قولك: "ما أبيع من مملوكه أدعه"، فمعناها ننسخ من ايات الله بشيء وخير منها من ابقاء التعبير بها سواء مجرد اسقاط التقيد بها وما يكون منها مبنيا لانتهاه حكمها. وأما في الثاني فلان الآية صريحة في ان بالخير أو النسل والنسوء جميعا، فكيف يكون النسو | 281 ب | إذهاباً إلى بدل، وأجيب أيضاً بأن الخير والمثل المأتي به لا يلزم أن نكون به إن كان بدلاً، لأن المعنى الذهاب إلى بدل يشمل تبديل الحكم المنسوخ وبيان انتهائه. وبالجمله يكون له تعلق بالآية الموثوقة، والمأتي به لا يلزم أن يكون كذلك، كما لو ذهب آية الرجم مثلاً وأتى بآية الزكاة. ثم لا يخفى أن النفخ والنسوع بالتفسيرين، كلاهما انسخوا بالسلاح الأصولهن، فهو أعمى قد قوي هذا الاشكال بعضهم حتى عمل على كلامه على ما هو قريب من التحريف، وهو أن في الجزاء أعني تأتي إلى آخره محذوف، أي ما ننسى من آيات تأتي بخبر منها أو مثلها وما ننسى من آية لم نأت ببدلها.

وبهذا التقرير يظهر ما في قوله بعض الفحول من أنه قدس سره لم يتعرض لكل واحد منهما إنه ببدل أو بلا بدل كما تعرض له المصنف، لأن ظاهر السوق بدل على الاتيان بالمذكورين للمذكورين، فهم سيان في وجوب البدل سواء كان لذلك البدل تعلق بالآية المنسوخة أو لا، كما لو ذهبت آية الرجم مثلاً وأتى بدلها آية الزكاة، فالبدل لهذا المعنى ليس بداخل بل خارج عنهما لازم لهما شرعاً، ولهذا لم يتعرض له عند تفسيرهما. فإن قلت فليجعل البدل بمعنى حكم آخر متعلق بذلك المحل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب والحرمة حتى يستقيم المصير، أي كلام المصنف من وجوب البدل في النفخ دون الانسان. إذ النفك إنما يكون بدليل وهو محالاً يثبت حكماً آخر بخلاف الانسان بهذا المعنى لا يجب في النفس أيضاً على ما عليه الأكثر، وعليه قداس السرة، فإن الدليل يجوز أن يدل على ارتفاع الكم السادس من غير إثبات كما مر وذلك لأنه اصطلاح ما ذكره ولا يدل وليس به وادعى اللزوم وليس به كما لم يلزمه ما ذكره ثانياً، فعدم ذكره قدس سره لدخوله فيهما بل لعدم لزومه أو لزومه.

﴿أَوْ مِثْلَهَا﴾

[سورة البقرة: 106]

قوله: "نَأْتِ بِآيَةٍ خَيْرٍ مِنْهَا لِلْعِبَادِ، أَى بِآيَةٍ الْعَمَلُ بِهَا أَكْثَرَ لِلثَّوَابِ أَوْ مِثْلَهَا فِي ذَلِكَ"²⁵⁸² قيل معنى قوله "أكثر للثواب": أشد تكثريراً للثواب الأول، يقال: "أكثر الله ماله" أي كثره، وقيل من كثرته غلبته في الكثرة على ما هو قياس في باب المغالبة وليس لشيء لأنه لا يفيد المقصود عن التقدير إلى الثواب الا بمعنى الأجل في الثواب الا بمعنى لاجل الثواب أو الثواب، وحينئذٍ فليكن "أكثر" على صلة من غير تكلف، وعبارة البيضاوي أسلم فقال: "بما هو خير للعباد في النفع والثواب أو مثلها الثواب"²⁵⁸³ يعني ان تفاوت الايات ليس بحسب نفسها. الآن جميعها كلامه تعالى بل بحسب ما يجعل للعباد، فالمأتي بما إنفع في عاجل إن كان أخف في آجل، وإن كان أثقل ومثل

²⁵⁸² الزمخشري، الكشاف، (1/176).

²⁵⁸³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (1/99).

الأول إن استوى فيما هو أرخصك نفس الاعتداد، ويجوز الاعتداد بأربعة أشهر وعشر، وكانت في قيام الليل إلى التحير إلى التسحر وما مثله، كان نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة وما هو؟ وشق كنفخ ترك القتال بإجابه ونسخ الايذاء باللسان في الزنا في الامساك في البيوت ثم صار ممصوفاً أيضاً ويصيح ويصيح حمل الخيرية على الأصلحية دون الإخفاء لأنه تعالى يصرف المكلف عن مصالحه لا على ما هو أصلح في طباعه وجميع ذلك ظاهر في النسخ. وأما في الإنسان فيجوز أن يعجل بعد المنسي سوراً وآيات خير منها أو مثله على ما ذكر. وأما في النساء فيجوز ناسياً في الوقت المقدم وما هو خير من المؤخر أو مثله كذلك واستدل به على منع كون البديل أثقل وعلى منع نص الكتاب بالسنة بأن الناسخ والمأتي به بدلاً أي هو الذي أتى الله به بدلاً عن ما نسخه والسنة ليسوا مما إلى الله به.

وأجاب قدس سره عن الأول بأن المراد بالخير ليس ما يكون أخف بل يكون أصلح، والأفضل أصلح، فإن الشريعة مبينة على مخالفة النفس عن الثاني بأن لا نسلم على النافخ، أي الذي يعرف به النسخ وهو المأتي به، بل لا يجوز أن النفط بغيره مما أتى به الرسول، ثم يأتي الله ما هو خير منها، ولأن سلمنا أن الناسخة هو المأتي به بدلاً لكن لا يلزم منه إلا يكون السنة نركى وإنما يلزم ذلك ان لو لم يكن هي مما أتى الله مما أتى به الله وليس كذلك بل هي من الله حق لقوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4]. ولما ورد عليه ان يقال تعميم المأتي به للسنة يستلزم كونها خيراً من الآية، ومثلاً لها دفعه بأنه انما يلزم لو كان المراد بالخير والمثل ما يكون لك في اللفظ، وهذا ليس بمقصود بل المقصود كونه خيراً أو مثلاً إلى مصلحة العباد فيجوز ان يكونوا السنة خير منها أو مثلها بحسب ذلك لا بحسب اللفظ، فإن قلت إذ كان لا يجوز النسخ معلاً بكون الناس خير منه من حيث العمل لزم ذلك في السنة، فكيف يعمل من لا يقول النسخ والكتاب بالسنة؟ قلت الخيرية من هذه الحيثية ليست مستعلة لها بلية مع قائد التفاضل في اللفظ، وهو منتف في الحديث وضعفه طاهر.

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

[سورة البقرة: 106]

قوله: "فهو | 282 أ | يقدر"²⁵⁸⁴ الأنسب هو أن الخير الأول بمعنى المتصف بالخيرية والثاني اسم تفضيل والثالث مصدر، فالأول يناظر إلى الحكم الأصلي، والثاني إلى النسخ الذي يكون خيراً منه، والثالث إلى مثله. والبعض يعتبر القدرة على النفخ وعلى الاتيان بمثل المنسوخ وبما هو خير منه، وله وجه لأن الكلام في النفس فينظر إلى ما يتعلق به. واستدل بالآية على جواز النسخ وتأخير الإنزال وعلى حدوثه وعلى حدوث القرآن، ورداً للأول بأنها شرطية وصدقها لا يتوقف على صحة الطرفين، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: 81].

ودفعه البعض بأن الأصل في ناحية ما يجوز وقوعه الرجل الثاني يُعرف منه الرجل الثالث أن التغيير بأن يكون بعضه ناسخاً وبعضه منسوخاً، والتفاوت بأن يكون بعضهم خيراً من بعض. من لوازم القرآن القائم به فيكون محلاً للحوادث. فيكون حادثاً وأجاب بأن ما ذكر من لوازم الألفاظ المتعلقة بالكلام النفسي القديم، وهو المعنى القائم بذاته والصفة من صفاته وحدوث الألفاظ المتعلقة به لا ينافي القدم، هو المعتزلة والحنابلة والكظامية اتفقوا على نفي الكلام النفسي وأثبتوا الألفاظ فقالت المعتزلة والكرامة أنها حادثة بناء على أن مادة تركيبها وهي الحروف أعراض حادثة مشروطة بعضها بانقضاء البعض، فحدوثها يستلزم حدوث ما يتركب منها، والحنابلة أنها قديمة قائمة بذاته الامتناع قيام الحوادث به حتى قال بعضهم جهلاً أن الجلد والغلاف قديمان واختلفا المعتزل والكرامة بعد اتفاقهما على الحدوث فقالت المعتزلة إنه غير قائم بذاته بل بغيره من ملك أو لوح محفوظ أو بنيه أو نبي مرسل وغيرها. فكونه تعالى متكلماً خلقه الألفاظ في هذه الأجسام لأن الحادث لا يقوم بذاته تعالى وقالت تلك الرامية إنه مع حدوثه قائم بذاته وجوز قيامه، وجوز قيام الحوادث بذاته بناء على أن المتكلم من قام به الكلام لا

²⁵⁸⁴ الزمخشري، الكشاف، (176/1).

من أوجده. كما أن المتحرك من قامت به الحركة ونحن لا ننكر ما أثبتته من الكلام اللفظي بل نقول به ويكون وبكونه حادثاً غير قائم بذاته ولكن نشبت وراء ذلك أمراً آخر وهو المعنى القديم القائم بذاته، ونقول: كلامه اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى كونه كلام، كلامه اسم مشترك كونه صفة من صفات الأزلية وبين الكلام اللفظي المؤلف الحادث ومعنى كونه كلامه كونه مخلوقاً قاله ليس من تأليف المخلوقين، فظهر أنه لا نجاعة بيننا وبين المعتزلة في القول بالكلام لفظي. وبحدوثه تحتاج المعتزلة على حدوث الكلام إقامة الدليل على ما لا نزاع فيه ولا حاجة للثاني، أن بحيث يعني استدلالهم كما ذكر في سورة الجواب لهم أنما هو لتحرير المبحث وتوضيح المقام. وبهذا يظهر الجواب أيضاً عند عليه بأن الآية دلت عليه أنه تحت القدرة، وأنما دخل تحت القدرة لا يكون إلا حديثاً، وفي إشارة العارفين ما تقلبك من حالة إلا نوصلك إلى مقام أشرف منها وأعلى، إلى أن انتهى لك الأحوال يا محمد، التنادي والخطاب بلا وساطة بقول فتبلى، فكان قاب قوسين أو أدنى. وأيضاً ما نسخت من صفاتك شيئاً عن معاني، وهو قلبك، الا وقيمت فيه صفات، وما ارتكبت شيئاً من عجائب علمي. هل أراؤكم هو أشرف منه؟ قال تعالى: ﴿مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: 27] الآية.

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾

[سورة البقرة: 107]

قوله: "فهو يملك أموركم ويدبرها"²⁵⁸⁵ الفاء السببية، يعني أنما رتب حكم النسخ عن هذه الصفة، وهي أنه مالك السماوات والأرض، ليؤذن له، إنه تعالى يدبر مصالحهم في النسخ والإنشاء، لأنه من دبر أمرهم أعلم، لا يمتنع عليه إلا أهون عندها. وعندنا من هو مالك الأمور كلها، التصرف في ملكه، يفعل ما يشاء، وتقرير ما ذكره البيضاوي، وأن الخطاب خص بالنبي، مع أن غيره فيه نبأ، على أن المقصود منه تقرير علم المخاطبين بما ذكر. ولا يعلم بذلك أحد من البشر، إلا إذا وقعت على أسفار ملكوت السماوات والأرض، ما لم يطلع عليه غيره. بالنسبة لهم الحق بالعدم. وأيضاً، إن غيره أخذ العلم منه، فكان علمه أكمل وأقدمه. فالتنبية على ذلك، خص الخطاب

²⁵⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، (176/1).

به، ونسب العلم إليه. ولما أنكروا النسخ، عرفهم أنّه ينقل عباده من حكمه إلى حكم، على مقتضى مصالحهم، وأيّدهم بأنّه لا يعجزه شيء، وإلا هو قادر على كل شيء. ذكره كالدليل على ما كمال قدوته، وعلى زواجه النفخ، كأنّه قيل: إذا علمتم أنّ ملكهما له، لا لغيره، فكيف استبعتم منه أن يحكم فيه بما شاء؟ فكان بينهما كمال الاتصال، فلم يعطف على ما قبله، والملك السلطان، وتعدد الأمر والإرادة، واستدل به على أنّه غير القدرة والإلزام، التكرار، وتخصيص السماوات والأرض، وإن كان له ملك الآخرة والدنيا، لكونها أعظم المصنوعة وأعجبها، ولكونها منتهى علم الخلق، حيث | 282 ب | الظاهر فذكرهما كذكر الكل، وملك مبتدأ، له خبره المقدم، والجملة خبر "إن" وهي مع ما يتعلق بها في محل النفط، يتعلم، وما لكم عطف على موضع "إن الله" ومن ولي، رفع بالابتداء لكم خبرها، ولكم خبر، أو هو مرفوع به على تجويد عمل الظرف بالاعتماد، ومن صلة والولي، فعل فعيل من "ولي" إذا جابروا لصق، إذا جاور ولصق، والنصير من نصير، وهو أبلغ من ناصر، ومن دون الله في موضع نصب على الحال لتقدمه على الموصوف، وهو ولي، أو الضمير كما في قوله "لعزة موحشا". طرق قديم، وإذا تصد الخطاب للكفار، كان وعيداً لهم، أي لأولي لكم يلي أمركم، ولا ناصرًا يحميكم من عذابه، كقوله: ﴿إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنْصِرُونَ﴾ [المؤمنون: 65]. وإذا تصور للمؤمنين، يكون تسكيناً لهم، أي، لا تغمدوا علي غيره، وكلوا أمركم إليه، وإذا عمم بالمعنيين موجود فيه، أي، لا يعتقد أن لكم ولياً وناصرًا إذا لم يكن الله وليكم وناصركم، تنبيهاً على أن الله هو الذي يمكن تصور ولي ونصر، مع تصور اتفاعة، فمعنى "قدس سره" إلى الأخير في الأمة في قوله، والمراد هو أمته، يدل عليه قولهم "وإنما الشأن هو الذي يملك أموركم ويجري بها على ما يصلحكم"، وأشار فيه إلى ارتباطه بما قبله. فردته قول "من قال: إن قوله وما لكم من دون الله نازل" على أثر نوازل لم يذكره هنا لعدم مناسبتة، لما اقترن به آية النفخ، وأشار إلى الفرق بين الوصفين مع كونها متقاربتين، وهو أن كل واحد منهما أعلم من الآخر، فلا من وجه فلا تكرار.

﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾

[سورة البقرة: 108]

اعلم ان "ام" تكون متصلة، وهي ما تحيء بعد الهمزة، ويكون معها بمعنى أي سيستفهم على تعيين ما ثبت عند المتكلم. أحدهما لا على التعيين فيكون المعطوف مع المعطوف عليه بتقدير واحد، فجوابه بالتعيين. ومنفصلة، وهي التي لا يثبت فيها أحد الأمرين عند المتكلم، فيكون الكلام معها على كلامٍ لأنه اضطراب عن الأول وشروع في استفهام آخر، فهي متضمنة بمعنى بلاء الاضطرابية والهمزة الاستفهامية أو الانكارية، أما لو وقوعه غلطاً كما في "انها الابرام شاء" و "المجرد" للدلالة على أن الثاني يليق بالمقام، دلالة على التفريغ التقرير لسوء فعلهم، انكار عليه كقوله "ام يقولون افتره" لأن الهمزة فيه انكارية، بخلاف "انها لا بل ان شاء" فإنها فيه ابهامية فيها هنا إن كانت متصلة يكون معادلة للهمزة في الف لام ميم. "في الم تعلموا ذلك" لأنه حمل على الثقة بالله وآياته وقوله "ان تريدون حكم بدل" على الاقتراح الذي هو مناف للثقة. فيحصل المعاد بين القولين بحسب المعنى، كأنه قال "يثقون" بعد العلم بما يوجب الوثوق، أم "لا يثقون". ويستريحون كما افترحت أسلاف اليهود، وإن كانت من قطعة يكون ابتداءً، لوجهه بالثقة وترك الاصطلاح بعد رد الطعن بالنفخ وحملهم على الاقرار والاعتراف بقوله "الم تعلم" إلى قوله "ولا نصير".

وقد ذكر البيضاوي الوجهين والمصنف الثاني، حيث قال: "ولما بين لهم أنه مالك أمورهم"، وجواب قوله "اراد به اراد" أن يصوموا مما يتعبدون به، بيان لما واصلح لهم، وأن لا يقترحوا عطفاً على الثقة لكونه داخلاً في حيز الصلاة، وانما ذكر التوصية بلفظ "أم" المنقطعة بمعنى "بل"، والهمزة الانكارية مبالغة في النهي حتى كأنهم بصدد الارادة، فإنه عن الارادة، فضلاً عن السؤال، يعني أن من شأن العقل لا يتصدى لارادة ذلك، فقوله "كما سئل موسى" بلفظ مبني للمفعول ترشح لذلك المعنى، بمعنى أن من سأل مثل هذا السؤال حقيقة بأن يصاب عن ذكره المقال، والا فالمناسب أن شبه سؤلهم سؤال قومي أو نبياً، سؤال موسى على المصدر المبني للمفعول، لكن الأنسب بعبارة المصنف أن يكون ما موصوف كما في موضع المفعول "سئلوا" أي كالأشياء التي سأها موسى، وذلك لأن

الانكار عليهم إنما هو لفساد الاقتراحات وكونه في العاقبة وبال عليهم، وما أشير اليه من كون ما مصدرية في موضع المفعول المطلق هو المذكور في تفسير الحواشي، أي الكواشي، أي سؤالاً مثل سؤال موسى.

وقد قال الشيخ المرحوم، المقصود على الوجهين، يعني الاتصال والانفصال، حملهم على ثقة بالله بعد وضوح دلائل حقيقتهم، ما شرع لعباده وترك الاقتراح المنافي، ولا يخفى ما فيه، وذلك لأن الحملة على الثقة والنهي عن الاقتراح، وهو على تقدير الانفصال على ما مر من أن ابتداء الوصية وما على الاتصال، فالمراد بالذات تطعن في النسخ واثباته حقانيته، فالحمل على الثقة والنهي عن الاقتراح لازماً مما سبق لذلك المطلوب.

﴿وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾

[سورة البقرة: 108]

فسر علامتان: تبديل الكفر بإيمان الثقة بما ظهر من الآيات. واقتراح شيء آخر ليظهر كونه كبيراً لما قبله، من التوصية بالثقة والنهي عن الاقتراح، وإنما عدل عن الظاهر بأن يقال "ومن لم يثق". وقراءة غيره للتصريح بأن طلب المعجزات على سبيل التعنت كفر، وهذا ظاهر على كون الخطاب لليهود. وكما روي أنهم قالوا "أتينا بكتاب جملة واحدة" كما جاء موسى | 283 أ | بالتوراة جملة: "أو للمشركين"، كما روي عن عبدالله بن أمية المخزومي، أتى رسول الله في رهط من قريش، فقالوا: "يا محمد، ما نؤمن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً، أو لك بيت من زخرف، أو تلقى في السماء وتصورها. ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتاباً نقرأه كتب فيه من الله إلى عبد الله بن أبي ان محمداً رسول الله. فاتبعوه، وقال له بعض الرهط: فإن لم تستطع ذلك فأتنا بكتاب عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى إلى قومه بالألواح من عند الله جملة واحدة، فيها كل ذلك، فنؤمن بك عند ذلك". فنزلت، وأما كونه للمسلمين، فإنما عبر عن ترك الثقة بما ذكر يجوز الاعتبار العملي أو كتابه، ويعتبر عن الشيء بما هو عن لوازمه، فإن ترك الثقة واقتراح الغير يؤدي إلى الكفر غالباً، ففيه تهديد وتبكيك لمن حصل له ما سكن النفس إليه، ثم اقترح شيئاً آخر، وهو الأول أصح، لأن السورة من أول

قول "يا بني إسرائيل"، حكاية عنهم، حاجة مع عمران، الآية مدنية، ولأنه جريء، جرى ذكر اليهودي وما جرى ذكر غيرهم، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد شيئاً لهما، إذا سأل كانت تبديل الكفر بالإيمان.

واختاره البيضاوي، ولعل وجهاً أن التبديل انما يتصور ظاهر فيهم، ولأنهم كانوا يسألون محمداً صلى الله عليه وسلم أمورنا خيراً لهم في البحث عنها، ليعلموها كما سأل اليهود موسى ما لم يكن لهم خيراً. فلما كان التبديل والأعلى أن اقتراح المؤمن كفر مستلزم للضلال، وهو بكفر أيضاً، الكفر لا يستلزم الضلالة بل هو نتيجته. قال قدس سره: "والمعنى: لا تفرحه فيضل وسط السبيل، ويؤدي بكم الضلال إلى البعد عن المقصد به تبديل الكفر بالإيمان. وأنت خبير بأن الجواب بأنه ليس بكفر قد مر بيانه الضلالة يكون نتيجة الكفر باعتباره على إلى آخره إلى إخراج الكلام عما يتبادر إلى الأفهام، والعلم عند الله، الملك العلام.

وأفاد البعض أن إضافة الوصف إلى الموصوف تعبد بعد الانحراف، ويكون أول ما يطرق شمع بعد الضرر والاستقراء، فيتجه على أنهم اخطأوا الاستقامة فيرجعوا، فهو أبلغ من ضل الطريق السوي.

﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ۖ فَاعْتَصِرُوا﴾

[سورة البقرة: 109]

قيل: "أي يردوكم لو يتوب، فإن لو يتوب عن إن في المعنى دون اللفظ، يعني ما يفيد كلفة "إن" من المعنى، وجعل الفعل بمعنى المصدر لا في أثرها اللفظي، وهو نصب الفعل، قال رضي الدين: "ومن الحروف المصدرية لو جاءت بعد فعل يفهم منه معنى التمني، نحو الوجد وقوله: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ [آل عمران: 69]، وقوله: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة: 96]، ومن الأولى للبيان متعلق بمحذوف على أنها صفة كثير، والثانية للابتدائي متعلق بدونكم، وكفار حال ضمير من ضمير المخاطبة في "يردونكم"، ويحتمل أن يكون مفعولاً ثانياً ليردونكم على تضمينه معنى "يصيرونكم" وحد علة، وقيل: "ود كثير" ذلك من أجل الحشد، ولا وجه لأن يكون إلا لقوله: "أو يردونكم" على معنى "لو يردونكم" من أجل الحسد لاستلجامة، يكون

التمني أن يكون ردهم إياهم معللاً بالحد، ولا وجه له، ويجوز أن يكون حالاً من فعل "يردونكم"، أي حاسدين، وأن مفعولاً مطلقاً لفعل المحذوف، والجملة استئناف لبيان العلة التي حملهم على أن يتمنوا ارتداد المسلمين عن الدين الحق، كأنه قيل: "ما حملهم على ذلك فأجيب حسداً وحسداً عظيماً بالفعل"، أبي قصي آية من حيث أنهم كانوا يتوقعون أن يكون الرسالة فيهم ليبقى لهم على سائر الناس إذا تصل المتقدمة كانوا من بني إسرائيل، وبذلك مفضلين على سائر الناس، وكانوا قبل مبعث النبي إذا قاتلوا قوماً قالوا لهم: "إننا نسألك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله، وبالكتاب الذي تنزل، الا تنصرتنا؟" وكانوا ينصروننا، فلما جاء النبي من ولد إسماعيل عرفوه، كفروا به بعد معرفة النية، وحضروا من زوائل رئاستهم وما يعود إليها من اتباع من اتباعهم السفلة، وجوز العلامتان متعلق من أنفسهم "يود" أو بحسد، ولا وجه تعلقه بود أن يكون لغواً، إلا أن الود ينبني من عند أنفسهم، وقول المصنف: "تمني تحقيق" على أنه صفة مصدر محذوف، كما يقال في "خرجت من البصرة" ان | 283 ب | الخروج كان من البصرة ومن للابتداء أي من جهة تشبههم، وهواء كقول: ﴿وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: 14]، واليه الإشارة بقولهما من قبيل تشبيههم فعبّر عن السهودي والهوى بالنفس لكونها مادة بالسوء، تعلقه بحسب أي حسباً كائناً من عند أنفسهم بمعنى متبالغاً متبعثاً منها ليكون مقيداً، والا فحشدهم لا يكون إلا من عند أنفسهم، ففيه إشارة إلى أنه كان ذاتياً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ﴾ [محمد: 38]، اضاف الشح إلى النفس لأن الغرائز هي من لوازمها، خلقت من تراب وصرصال من حمأ مسنون، ولها بحسب تلك الأصوات صفات من البهيمة والسبقية والشيطنة، ومنها ينشأ الحسد، ولهذا قال المار: "خلقت المارد خلقت من نار"، والنازية في الإنسان من قوله: "كالفخار"، واعترض على الوجهين بأن قولهم هذا الجار متعلق بهذا الفعل لأن العرب وصلت به فعلى هذا لا يتعلق بود ولا لحسد لأن كل واحد منهما لا يوصف بكلمة منه فلا يقال حسدت من الشيء ولا وددت من ثلاثة أعين ان يتعلق يكون وصفاً لمصدر وبحسب أي بحسب كاهناً من عند أنفسهم أو حسداً كائناً

منها، اجيب بأن قولهما يتعلق بود أو بحسد معناه أنه معمول لمعمول الفعلين فكان معمولاً له بطريق فان الفعل أي إلى معمول شائع، فاعفوا حتى يأتي الله بأمره، إن "الله" معمول شائع.

﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

[سورة البقرة: 109]

قوله: "فاسلكوا معهم سبيل العفو والصفح"²⁵⁸⁶ إشارة إلى أنَّ المقصود ليس التجاوز عنه كما يتجاوز عن قصور معتبرين، ارضاءً بما فعلوا. كيف وهو كفر، لا يؤمر به، بل المقصود سلوك ذلك الثبات بترك المقابلة والاعراض، لأنه أقرب إلى تسكين التأثير أو حسن الاستدعاء واستعمال ما يناسب حالهم في النصح والاشفاق. رؤية أن الصحابة استأذنوا رسول الله في أن يقتلوا الداعنين للكفر، فنزلت "أي اتركوا قتالهم واعرثوا عن مكافأهم حتى يأتي الله بأمره"، أي بحكم يحكم في بني قريظة والنظير. فحكم بني قريظة بالقتل والسب، وفي بني النظير بالاجلاء. والأكثر على أنه من الأمر بالقتال، لأن عنده يتعين، أما الإسلام أو الخضوع للجزية، فإن قيل: أشهر رمضان والأمر بالقتال مقدم، قلنا: لعله أمر بترك القتال معهم على الخصوص، لأنهم معاهدون. قال ابن عباس: إنه منسوخ بآية السيف.

قال قدس سره، وفيه نظر، إذ الأمر عبر مطلق يعني مقيد، والمقيد بتأييد أو توقيت لا يصح مسقوف، إن أراد الليل لا يسمح الحاكم المتقدم في قوله: ﴿ثُمَّ أَمْمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، بل هو مبين له واجب، لأن الغاية إذا لم يعلم الإنسان إلا بالشرع الوارد ومن ناسخه، ومنه ناس أنه قيل "فاعف"، إلا أن النسخة كما إن الكتب الثالثة مغية بإرساله نبياً، فمجيء الناسخ فمجيئه ناسخ لها، والتقيد إنما ينافي النسخ، إلى عيون وقت الحكم الأول، والغاية هنا لا يعين وقتاً، عفواً، يكون في حكم المطلق فيجوز نشطه. واعلم أن الحسد، فمن زوال النعمة عن أخيه، سواء تمنى معه أن يهودا إليه أولى، وهو ونقلت على أم، يحسدون الناس على ما هداهم الله من

²⁵⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، (177/1).

فضله، لما فيه من الاعتراض على الله والانكار لحكمه، زاعماً أنه أنعم على من لا يستحقه، والارتباط أن يتمنى أن يكون مالا يحسه من النعمة غير من غير أن يزول عنه، ويسمى منافه أيضاً.

ومنه قوله: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين: 26]، وهي قد تكون واجبة ومندوبة ومنباجة على حسب انقسام النعمة الحاصلة لغيره. فإن كانت نعمة واجبة التحصيل كالإيمان وفروعها المفروضة والواجبة، يجب أن يتمنى مثلها. وإن كانت من المتطوعات، كانت المنافسة فيها من المباحات. وكانت مباحاً رؤية عن النبي عليه السلام أنه قال: "سِتَّةٌ يَدْخُلُونَ النَّارَ قَبْلَ الْحِسَابِ بِسَنَةٍ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ هُمْ؟ قَالَ: الْأَمْرَاءُ بِالْجَوْرِ، وَالِدَّهَّاقِينَ بِالتَّكْبُرِ، وَالتَّجَارُ بِالْخِيَانَةِ وَأَهْلُ الرُّسْتَاقِ بِالْجَهَالَةِ، وَالْعُلَمَاءُ بِالْحَسَدِ".²⁵⁸⁷ وما أحسن قول الشاعر:

أَلَا قُلْ لِمَنْ كَانَ لِي حَاسِدًا... أَتَدْرِي عَلَى مَنْ أَسَأْتَ الْأَدَبَ

أَسَأْتَ عَلَى اللَّهِ فِي حُكْمِهِ... لِأَنَّكَ لَمْ تَرْضَ لِي مَا وَهَبَ

فجزاك ربي بأن زادني... وسدَّ عليك وجوه الطلب²⁵⁸⁸

وقال قدس سره: العفو ترك العقوبة، الذمي، والصفح ترك في حين. يقال: عفت الريح المنزل، درسته عفا المنزل، درس يتعدى ولا يتعدى. ومن ترك عقوبة الذنب، فكأنه درس ذنبه. والتثريب التقيع، والتوبة تطمئن في كمال قدرته، تحذير لهم، وتفريخاً عن المحسودين، وتسليية لهم، وتقدير الاتيان الموعد.

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

[سورة البقرة: 110]

قال البيضاوي: "عطف على "فاعفوا"، كأنه أمرهم بالصبر والمخالفة والالتجاء إلى الله بالعبادة"²⁵⁸⁹ | 284

أ | وإليه أخذ الأمر بالصبر من المعطوف عليه، والالتجاء إلى الله من المعطوف، وأشار به إلى أن المراد الأمر بملازمة

²⁵⁸⁷ الراوي: أنس بن مالك وعبدالله بن عمر، المحدث: العراقي، المصدر: تخریج الإحياء للعراقي: 232/3، حكم المحدث: إسناده ضعيف.

²⁵⁸⁸ من بحر المتقارب، وينسب للمعافي بن زكريّا النهرواني، أنظر: غرر الخصائص الواضحة، للوطواط (ص: 603).

²⁵⁸⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (1/100).

الطاعات من الفرائض والواجبات والتبعات، بقرينة قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 110]. يتناول جميع أعمال البدن، إلا أنه خص من بينها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، بالذكر تنبيهاً على عظم شأنها وعلو قدرهما عند الله. فإن الصلاة قرينة بين العبد والرب، بجميع أفعال الخير، ومنها غاية الخضوع ونهاية الخشوع، والقيام بين يدي الله والمناجاة مع الله، ويستعمل فيها جميع الجوارح الظاهرة، لما فيها من القيام والركوع والسجود والقعود ووضع مواضعها، وحفظ العين والجوارح الباطنة، لما فيها من شغل القلب بالنية والإخلاص، وإشعاره بالخوف والرجاء، وإحضار الذهن بالعقل والعقل بالتعظيم والتبجيل، ليكون عملاً وعضواً شاكرًا، أي نعم الله بذلك قيامه بحقه بقدر الوسع. وكذلك الزكاة، فإنها قرينة مالية، يكون شكر الأغنياء الذين فضلهم الله بالاستمتاع بسبل العيش سبب شعبة في صفوف الأموال وعموم الأحوال، مع أنه تعالى سخر هذه الأرض بما فيها بجميع الخلق، بقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجاثية: 13] ، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29].

وفيهما أيضاً من الكروب والخطب، وكشف الكرب والشفقة لهم والرحمة عليهم، وذلك يؤدي إلى رحمة الله، فإن الله بهم رحيم، وفي قوله "وما تقدموا" إشارة إلى ما يفعله الإنسان من التعظيم والإحسان، راجع إلى نفسه وتمهيد له أن الموجود الأصلي والحكم الكلي في جميع ما أنعم الله على المكلفين في الدنيا، أن يقدموه إلى معادهم ويدخروه لما لهم. كما جاء في الحديث: "إن العبد إذا مات قال الناس: وما خلق؟ قالت الملائكة: ما قدم؟ والمراد بالوجدان ثوابه حسن المآب لأن عين العمل لا يبقى، ولأن البدن عينها ليس فيه كثير رغبة، وكسب الأحوال في كتب الأعمال، لأن بهال ثم قر ذلك الوجدان بذكر أنه بصير بما تع فلا يراه عنده عمل فلا يضيع عنده عمل ولا يخيب لديه أمل. فيكون وعدا للمسلمين على طاعته قليلة كانت أو كثيرة، ويتضمن الوعيد على معاصيهم أيضاً وقرأ بالياء فيكون وعيد لمن؟ يتمنى امتداد المسلمين للضمير حين إذا لكثير من أهل الكتاب لأنهم غيب لا يحتمل

أن على طريق الالتفات فيكون وعد غير واضح إذ لا يرى وجه الالتفات. وفي تفسير المصنف البصير بالعلم، إشارة إلى نفس الصفة وانه راجع إلى تعلق الذات بالمبصرات.

﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾

[سورة البقرة: 111]

عطفاً على ما ذكرت، ضميري لأهل الكتاب من اليهود والنصارى، وقد عُرِفَت أن الكفة والنشر من المحسنات المعنوية البديعية، وهو ذكر متعدد على التفضيل والاحمال، ثم ذكرنا لكل من هذا المتعدد من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد ما لكل منهما هذه المتعددة إلى ما هو وما نحن فيه مما ذكر فيه متعدد على سبيل الاحمال. فالمراد متعدد الذي لف لهما في الذكر وقول الفريقين، فإنه قد لفا بين القولين في قالوا اجمالاً. قالت اليهود وقالت النصارى، ثم ذكرهم قولاً لكل واحد منهما من غير تعيين لعدم الالتباس والثقة بأن السامع يرد إلى كل قول مقولة. والمعنى: قادة اليهود لن يدخلوا الجنة إلا من كان هوداً، فقالت النصارى: "إلا من لم يدين يدخل الجنة"، كان النصارى، إذ لا يذهب الوهم أن يصدر مجموع القولين من الفريقين معاً بأن ينقل اليهود "لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً" أو "النصارى"، ويقول النصارى أيضاً كذلك، للعلم بأن فريقاً لا يقول في الآخرة "يدخل الجنة" لما بينهما من التعابي، وبدل عليهما بعد ما بعده أيضاً.

ويحتمل أن المراد المذكور اجمالاً هو النفس لفريقين، لقولهما "فان الضمير في قول الاقالة اليهود والنصارى فقد ذكر الفريق على طريق الاحمال دون التفصيل ثم ذكر.

نقول كل فريق من غير تعيين لعدم الالتباس، فإن قلت لما كان الفوا بطريق الجمع كان المناسب أن يكون النشر كذلك، لأن رد السامع نقول كل فريق إلى صاحبه فيما إذا كان الأمران مقولين. إذا كان الفوا بطريق الجمع كان المناسب أن يكون النشر كذلك، لأن رد السامع نقول كل فريق إلى صاحبه فيما إذا كان الأمران مقولين، أولاً يفيد اللامقولية أحد الأمرين.

قلتُ إن مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين، بل دخول أحدهما، لكن بعضهم هذا بالتعبير وبعضهم ذاك بالتعيين، ورد بأن نقول المجموع لم يكن دخول الفريقين، فقد فعل الجواب بأن ايثار أو لا دخول أحدهما ثمانية نقول كل من الفريقين دخول ذلك الفريقين لا غيره | 284 ب | لا دفع وهم أن شرط الدخول كون الشخص جامعاً لليهودية والنصرانية، وانتقى بهم بأن ذلك الوهم ساقط، مما ذكر في تقرير اللف والذي ذكر فيه المتعدد على التفضيل، قوله "ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار اجتمع الليل والنهار استمع في كونهما برحمته ثم قال لتسكنوا في ومن فضله ومن فرس السكنة إلى الليل وابتغاء الفضل إلى النهار". وقال الفراء: "هود اصله يهود فحلف ياءه ولكونها جائدة"، وقال غيره: "جمع ما جمع ها يداي تائب نحو اهدنا اليك"، وكأنه اسم متع لمن تاب منهم، ثم صار بعده فسخ شريعتهم لازماً عنهم كالعلم لهم ونحوها وعود وما يزال وبازل وبذل، والعائد الحديث النتاج من النوق والضباء الخيل والبازل البعير الذي شق اذنه، وذلك في السنة التاسعة، ويستوي فيه المذكر والمؤنث، وقيل اصله يهودي حذفت الياء الأولى وياء النسبة ويعبده قراءة من قرأ يهودياً ونصرانياً، والنصارى جمع ونصرا ونصرانا كالندام جمع ندما ونداما ولم يستعملنا صرانا الا ببيئنا، فبه قد مر تفصيله وافراد اسمه المضمن فيه حملا على لفظ من جمع حملا على معناه، كما في قوله "ومن يؤمن بالله يعمل صالحاً يدخله"، ثم قال "خالدين" بناء على أن من مفرد اللفظ مجموع المعنى، فأعطى لكل اعتبار حقه، ولعل هذا بيان لحسد لأن هذا الحكم يستدعي ارادة زوال النعمة.

﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۚ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

[سورة البقرة: 111]

لما ورد أن يقال "تلك"، إشارة إلى قوله "لن ندخل الجنة"، وهي أمنية واحدة. فلما قال أمانيتهم أجاب عنه العلامتان. أولاً بمنع أن يكون ذلك إشارة إليه فقط، بل إلى مجموع ما تقدم على ما بين، فإن نعم، قوله "ودكاتير من أهل الكتاب" أمنية، وأما قوله "ما يود الذين كفروا" فإخبار لعدم محبتهم، وقوله "وقالوا لن ندخل الجنة" حكاية لدعوتهم الباطلة، قلنا قوله "ما يود الذين" إخبارهم عن حسدهم للمؤمنين عن الإنزال عليهم، وقد مر أن

الحسد يتمنى زوال النعمة. قوله "لن يدخل الجنة" حكاية لتمنيهم، معنى فإنها المقالة المنبثقة عن التقدير الواقعي. على وجه التشبيه فيستعمل تارة في نفس التقدير، حقاً وباطلاً، ومنه قول الشعر "ولا تقولن لشيء سوف أفعله حتى يلاقي ما تمنى لك الأمانى"، أمان تعذر لك المقدرة، وتارة في المقال، وإن لم يكن ناشئاً عن التقدير والتشهي. كما قالت اليهود والنصارى، وهذا معنى ما قبل الأمان، هي الأباطيل والأقاويل. هذه أقاويل من عدم اتباعها مع التغير المسلم، كما لا يخفى، والعرب سمّوا الكلام العاري عن المحجة تمناً.

وقال الجوهري: "فلا يتمنى الأحاديث"، أي يفتعل أو يتكلم بها كذباً، وهو مقلوب من المتن، وهو الكذب فيكون الأمانى بمعنى الأكاذيب، وثانياً بتسليم أن يكون إشارة إليه، لكن على تقدير المضاف فيكون أمانيتهم مبتدأ، والمضاف المقدر خبر، والمعنى أن أمانيتهم جميعاً في البدلان، مثل أمانيتهم هذه، وهي قولهم "لن يدخل الجنة"، وإنما تعدد بالإشارة إليه بتلك تعظيماً لشأنها وتسخيماً لها، ويجوز أن يقدر مضافاً بل يقال إن تلك الأمانة إن كانت واحدة إلا أنها بلغت في الزيادة والشدة، إلى حيث يعد أمانى متعددة كما قالوا معاً جياً جمعاً أشعاراً بزيادة جوعه على نظرائها، وأنها تردده في نفوسهم وتكررت فصارت لتكرارها كأنها أمانى، وأن الضمير في أمانهم راجع إلى النصارى ولأحدى طائفتين أمانة والأخرى أمانة، ضرورة تعدد الأوصاف بتعدد المحال، فلهم أمانى وأنهم لما قالوا: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ [البقرة: 111] فقد علم من انحصارهم أنهم تمنوا دخولهم الجنة وعدم دخول غيرهم، فهي إما حقيقية بين الجملة اعتراضاً لأنه وقع بين كلامين متناسلين من حيث المعنى ولا محل له من الإعراب سواء كانت الإشارة إلى جميع ما سبق أو إلى الأخيرة، بل هو أبلغ في الاعتراض لإفادة أن هذه الأمانة ليست ببده بل منهم، بل أن جميع أمانيتهم في البطلان كهذه، فعلى هذا كان على المصنف أن يذكر من الجملة، مفرخة عقيب الوجهين كما فعل البيضاوي، فكأنه استضعف الوجه الثاني فأخره عن ذلك الذكر. أما الاتصال المعنوي، وهو أن قوله: "هاتوا برهانكم" قل هاتوا أمر للنبي عليه السلام بأن يطلب منهم برهاناً حجة لا يعتريها شبهة، وهو أنما يطلب الإثبات الدعوي ولا دعوى إلى ما حكاه الله بقوله

"وقالوا لن يدخل الجنة"، فظهر أن ما توسط بينهما اعتراض، فإن قلت يجوز صدق الدعوة مع العجز عن الإثبات قلت ذلك في العقلية وما مداره على السمع فلا فلان فإنها قلبت شرطة، أما تأكد قبله قلت قد عرفت أن قولهم دعوة باطلة والأماشي لا ثبت لها، فكان فكانت مؤكدة لما قبلها، وجواب قولي "إن كنتم صادقين" ما دل عليه ما قبل، أي هاتوا برهان، قال: "من ادعى شيئاً بلا شيء هو لابد أن يبطل دعواه، والبرهان | 285 | من البره وهو القطع، أو من البرهنة وهي البيان.

﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

[سورة البقرة: 112]

قوله: "اثبات لما نفوه"²⁵⁹⁰ فإن بلى إيجاب بعد النفي، وما وما قاله وإن كان جملة إيجابية، لأن الاستثناء بعد النفي إيجاب مشتمل على نفسه، فكأنهم قالوا: "لا يدخلها غيرنا"، فأجيبوا بأنه يلي يدخلها غيركم. قوله "من اخلص نفسه له" وقيل: أو قصده ذلك أن الإسلام شيء لشيء جعله سالماً، لا من حيث التخليق والمالكية ولا من حيث استحقاق العبادة على الأول الوجه، لكونه أشرف الأعضاء من حيث أنه معدن الحواس والفكر. ذكر أريد بالذات بإطلاق الجزء وإرادة الكل. ثنى بأخلاص الوجه عن اخلاص الذات لأن من جاء بوجهه لا يحل شيء من جوارحه، وعلى الثاني استعارة لما بينهما من جامع المقابلة. فإن العضو المقابل للمقابل من كل شيء حتى قيل "واجهته" و"واجهته" وقيل للقصود وللقصود وجه قوله، وهو محسن في عمله بالخير لأن قوله إلى قوله عليه السلام: "الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك"²⁵⁹¹ وقد فسر بالاخلاص في العمل، وقيل الجملة حال عن فاعل أسلم أي لابد وأن يتواضع لله تعالى بفعل حسن، فإن بعض الكفار يتواضعون بأفعال قبحها، فالإسلام لصحة الاعتقاد والاحسان بصحة العمل. قوله: "الذي يستوجبه عبارة اغترائية"، ولذلك قال الفاضل: الذي وعد له عمله فإن قلت "لا خلف في وعدي" فيجب قلت "أعلم الخلف"، إنما هو من حيث الحكمة لا

²⁵⁹⁰ الزمخشري، الكشاف، (178/1).

²⁵⁹¹ الراوي: أبو هريرة وعمر بن الخطاب، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع: 2762، حكم المحدث: صحيح.

بإيجاب موجب بل لسعة فضله. قوله كلاماً مبتدأ أي مستانسا جواباً عن سؤال مقدر، فإنهم لما نفوا دخولها عن غيرهم وأثبتوا لأنفسهم رد عليهم ببلى، ثم اتجه السائل فمال لكن قيل: ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ﴾ [البقرة: 112] الآية، فاسأل على هذا عن الحكم، وعلى الثاني عن الفاعل، لأن الكلام وقع فيه على أنه مستتبع للحكم، ادعوا الاختصاص وإنه ليس لغيرهم نصيب فيها، فقليل لهم: "فلا يدخلها غيركم". وعندما أريد أن يوفقهم على خطأهم ويحكم في الحكم على وجه لبعثهم على تردي الصواب ويُرشد غيرهم إلى مسلك الفوز، قال: "من أسلم وجاءوا لله وهو محسن، إن يدخلوها إن اجتنبوا الشرك الجليل والخفي، وتواطأ ظاهره مع باطنه اخلاصاً واحسان كائناً من كان". فإذا نظروا في هذا الكلام بانصاف وتفكروا في اعتقادهم وأعمالهم وفي حال المؤمنين واخلاصهم، أضاعوا للحق ثم قالوا: "فله أجره عند ربه"، قال قدس سره ثابتاً عنده لا يضيع ولا نقص حشر إلى أن الظرف في محل النصب على أنه حال من الضمير في له عند في بويهما من الاجر عند الاحساس. فإنه لا يشترط أن يكون للحال فاعلاً أو مفعولاً، وقوله "لا يضيع" توضيح لمعنى كونه ثابتاً عندهم. وأطلق الأجر ليشمل ما لا يدخل تحته، تحت الوصل وجعله عند مالكة ومدبراً أمره ظئوف رحيم. وأردفه بما ينبئ عن التمام، وذلك في الآخرة بعد التمام، وإلا فهم يخافون العذاب في الدنيا، ويحزنون على ما فات عنهم من صالح الأعمال، ويفسر بهم الخوف والفرع حيث الغضب، حين الغضب. فلما دخلوا قالوا: ﴿الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحُزْنَ﴾ [فاطر: 34].

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ﴾

الْكِتَابِ

[سورة البقرة: 113]

لما ورد أن يُقال على شيء نكرة، وقعت في عقيدة نفيسة، يكون المعنى لشم على شيء من الأشياء. وهو غير صحيح ضرورة أن كل شخص لا يخلو عن ملابسة ما أجاب عنه علامتان، لأن المعنى على التقييد، أي: لستم على شيء يعتد به. فإن قيل: "لا يصح المعنى عليه"، أيضاً لأن كل فريق يثبت الصانع ويصفه بصفات الكمال وينزه عن سمات النقص والزوال، ويؤمن بحقيقة الكتاب والرسول وحقانية المعاد والثواب والعقاب، وكل أمر معتد

به. قلنا: إنه لما ختموا إلى ذلك الأمر، الصحيح قولاً باطلاً، يحيط ثواب الأول، كأنهما أتوا بذكرى بذلك الأمر إلا من الصحيح أو بأن هذا العام يخص بالأمور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بإثبات النبوت. فكان كل فريق يقول: "لستم على أمر يعتد به في الاعتقاد بحقية أمر من يلزم رسالته وبحقية ما في يده من الكتاب". وقد روي أنه تناظر تناظر أحبار يهود المدينة ونصارى أهل نجران حتى ارتفعت أصواتهم. فقالت لهم اليهود دوماً: لستم | 285 ب | على شيء من الذين وكفروا بعبسى والانجيل، وقالوا: "لا دين إلا اليهودية ولا كتاب إلا التوراة"، وقالت النصارى: "لا دين إلا النصرانية ولا كتاب إلا الإنجيل". وقالت لهم النصارى: "ما أنتم على شيء من الدين"، وكفروا بموسى والتوراة، فنزلت: "إن المناظرة على هذا الوجه ليست لإظهار الصواب بل هي مكابرة محضة". قوله مبالغة عظيمة كيف يحمل على هذه المبالغة وهو قيد الشيء بكونه معتدا فيما فبين اعتبار هذه المبالغة واعتبار القيد يدافع كما لا يخفى ولعل ذلك بالنظر إلى الظاهر. قوله: "لأن المحجة والمعدون يقع عليها اسم الشيء".

قال صاحب الانصاف: "لا يصح قوله على مذاهب أهل السنة المعتزلة"، لأن الأباطيل التي يستحيل وجودها لا يسمى اتفاقاً، وأنت خبير بأن دعوى الاتفاق غير موافقة. فإن إطلاق لفظ الشيء على مبني على تفسيره بما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وهو المنقول عن سيبويه كما سبق. أما قوله: "من المعدوم والممكن شيء" بخلاف المستحيل، فذلك بحث آخر.

وحمل العلامتان الكتاب على الجنس، أي: من حيث وجوده في ضمن بعض الأفراد من غير تعيين، أي: هو حل لهم أنهم من أهل العلم والتلاوة للكتب، وحق من تلا كتاباً وأمن به الآية يكفر بالباقي، لأن كل واحد منهم يصدق ما عداه ولم يحمل على المعهود كما ذهب إليه البعض. لأن المقصود بالتقييد بالحال بوصفهم بالعلم والتميز بتوفيقهم بأن قالوا في حرصاً لحظة مكابرة حتى يتفرغ عليه التوبيخ بالجهال الذين لا يعلمون الشرائع وانتظامها بما قبلها حكاية عن فريق ما ادعاه من اختصاصه بالكرامة دون غيره عموماً، وهذه حكاية تقدح كل فريق صاحبه، أولاً مقالة كل فريق في حق من سواه مطلقاً، والمحكي ثانياً مقالة كل فريق في حق صاحبه خاصة.

﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

[سورة البقرة: 113]

قوله: "مثل ذلك الذي سمعت به"²⁵⁹² إشارة إلى الكاف في "كذلك" في موضع النصير على أنه مفعول قال حكم حكماً، أولاً كلام كل واحد من الفريقين في حق الآخر، ثم قال: "هذا مثل الكلام الذي سمعته؟" قال الجهلة الذين لا علم عندهم، فهو شبه المقول بالمقول في المؤدى والمحصل، وقوله "مثل قولهم صفة مصدر محذوف"، أي: قول مثل هذين الفريقين فهو تشبيه القول بالقول في الصدور، مجرد عن التشبيه والتشاهي والهوى والخلو عما يؤدي الدعوة، ولا غناء باحد التشبيهين عن الآخر، لأن تشبيه الكلام في المؤدى يجوز أن يقصد مدحه من تكلم به وذمه فلا يدل على المقص ما هو المقصود ههنا إلا بأن يضم إليه التشبيه الثاني، فاندفع ما قد سبق إلى الوهم من أن قوله "كذلك" وقوله "مثل قولهم" تكرارا لذلك التشبيه.

وقيل: "كذلك التشبيه مبتدأ ومثل قولهم مصدر ومفعولاً لا يعلمون والعايد محذوف والعايد محذوف مثل قوله أهل الكتاب قال أهل الجهلة مثلاً قولهم وتحقيقه ما سبق أو مثل قول أهل الكتاب قال الذين لا يعلمون اعتقاد أهل الكتاب، ولا يجوز أن يكون مثل قولهم مفعول قال لأنه قد ومفعوله وهو المحذوف، قيل كذلك صفة المصدر المحذوفة مثل قولهم مفعول لا يعلمون أن بعض الفحول جعل مثل كتابه على نحو مثلك لا ييخل، أي: أنت لا تبخل، والقول مجازاً كما تقول "هذا قول الشافعي فلا حاجة إليها"، أما الأول فإذن فلما قال "الذين لا يعلمون" ليس قول أهل الكتاب من حيث أنهم تلفظوا به فمما تلفظ به الآخرون.

أما الثاني فلأنهم كما اعتقدوا ذلك وذهبوا إليه، قالوا أيضاً: "نعم ما أفاده من أن في التنبيه مبالغة"، على نحو قوله "إنما البيع مثل الربا" وتخصيصه من جهة التقديم، قوله "كعبدة الأصنام" قال الجمهور على أن المراد من "الذين لا يعلمون" كفار العرب. وقال عطاء: المراد هم كانت قبل اليهود والنصارى، فإنهم قالوا لمحمد وأصحابه

²⁵⁹² الزمخشري، الكشاف، (179/1).

إنهم ليسوا على شيء من الدين كما أخبر تعالى بقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: 11]. وقيل: اليهود والنصارى في زمنه عليه السلام. كما أن المراد بما سبق خبر الصوم لما ورد أن يقال "كيف ويخ على أحد الفريقين للآخر؟ لستم على شيء مع انه كذلك لان كلا الفريقين بعد النفس. أجاب عنه البيضاوي بأنه لا، أو أنهم أرادوا أنه نسخ. قلت: "على شيء" ولا، لكن لأن صدقهم، لأن النسخ على الفروع لا الأصول، فمن يدين بها له؟، لست على شيء. قوله "يحكم بين اليهود والنصارى"، فإن قلت: "لما خصص خصصها ولم يعم حتى خلى"، أولاً قلت: لأن المراد تويخاً بنظمهم مع علمهم في سلك من لا يعلم، فالواجب تهديد هؤلاء. | 286 أ | وقوله: لأنفسهم لكل فريق، قيل: "أو بتكذيبهم وإدخالهم النار"، يعينان أن فعل الحكم يتعدى إجراءات من الباء وفيه، كما يقال: حكم الحاكم في القضية بكذا، فهنا وقد ذكر المحكوم فيه ولم يذكر المحكوم به ينجو أحد المقدرين المذكورين.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا﴾

[سورة البقرة: 114]

قوله: "ثاني مفعول منع"²⁵⁹³ فإنه قد يتعدى إلى الثاني بالذات وبالواسطة، يقال: "منعته الشيء ومنه وعنه". والآية تحتملها، فإن حذف حرف الجر الفعل مع أنه قياس اليه، وأشار بقوله "ويجوز بهذا" يظهر ضعف ما قيل أنه جواب سؤال، أي كيف يكون ثانياً له مع الآن يتعدى اليه إلا بواسطة، على أن الواو وهو يمنع الحمل على الاستئناف على السؤال والجواب، وما قيل لابد من تقدير المضاف على الاحتمالين، أي أهل الله بدليل قوله "منع المشركين رسول الله" ففيه تأمل، أذ منع الرسول أن يدخل المسجد منع المسجد أن يذكر فيها ولا حاجة إلى التقدير.

²⁵⁹³ الزمخشري، الكشاف، (179/1).

قوله: "ولك أن ينصبه مفعولاً"²⁵⁹⁴ فالمفعول الثاني حينئذ محذوف، أي العمارة لها أو العبادة فيها أو نحو ذلك الأول، أي منع الناس مساجد الله وليس بتقدير الكرامة من جهة أن يكون فعل الفاعل الفعل المعلن مقارنة له فيصح حذف اللام لأن ذلك جائز مع أن وإن بدون ذلك بل جهاته أن يكون المفعول له أما غاية بقصد الفعل حصوله أو باعث يكون للإقدام على الفعل في المستقبل ليس واحداً منهما، وإنما الباعث كرامة، كرامة الذكر، وقد يُقال الإرادة أو الكراهة، أمثال هذه المواضع بياناً لمعنى لا تحقيق، إنها على حذف مضاف، وجوز أن يكون في موضع نصب بدلاً من مساجد بدل الاشتمال إلى المعنى. "من أظلم ممن منعني الكلف نخانا في مساجد الله"، اسم قوله والسبب فيه في نزول الآيات، قوله: "والسبب فيه أن الروم غروباً أهله فظهروا عليهم وقتلوا مقاتليهم وسبوا ضراهم وأحرقوا التوراة وهدموا بيت المقدس وألقوا فيه الجيف وجعلوه فلم يزل قراباً حتى بناه أهل الإسلام في زمن عمر فإنه رضي الله عنه استولى على ولاية كسرى وغنم أموالهم عمره بها". فوجه ذو النظمة أنه تعالى ذكر قبائح فعلهم بعد ذكر قبح مقالهم، وكأنه قيل: "وقد فعلتم ببيت المقدس ما فعلتم". قوله: "وقيل منع المشركين" على قوله: "والسبب فيه أنه والسبب فيه رؤيا أن المشركين منعه عليه السلام من الدعاء إلى الله بمكة الجاؤوه إلى الهجرة فصاروا مما يعين له ولاصحابه فصاروا مانعين ولاصحابه أن يذكروا في المسجد الحرام"، وأيضاً لأنهم صدوهم عنه عام الحديبية، فوجه النظم تعالى وصفهم بالجهل وسوء القول، ثم وصفهم بقبح الفعل، وينبغي أن يُراد بمن منع العموم معطوفاً أيضاً على ما مروا. وقوله: "وَلَا يُرَادُ الدِّينُ بَيَانًا" على سبيل التأكيد لقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ﴾ [الأحزاب: 33]. فالوجوه ثلاثة: الأول خاص، والمانعون النصارى والمسيحيون يجدون بيت المقدس، والثاني لذلك والمانعون المشركون والمسجد الحرام، والسؤال بقوله: "كَيْفَ قِيلَ" وارد على الوجهين، والثالث عام للعموم اللفظ، "من ومساجد" لأن الجميع يعمُّ. إذا أُضيفَ فهو أظهر لفظاً وأتم معنى ونظماً لقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115].

²⁵⁹⁴ الزمخشري، الكشاف، (179/1).

ولذلك قيل: "مساجد الله الأرض كلها"، لقوله عليه السلام: "جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا"²⁵⁹⁵ ثم الكفار منعوا أهل الإسلام أن يذكروا فيها اسمه، وأن يظهروا دونه دينه، فإن قلت: "ليس المشرك أظلم ممن أُجيب بأن المنع عن الذكر السعي في التخريب لا بكفر"، فالكافر متبع مبالغ في الكفر، لأنَّ ظلمه منه الناس. والمراد من المانعين الكفرة، لأن الكلام فيهم، لكن يحمل على عموم الكافر. المانع لا يختص بالمانعين الذين نزلت فيهم، كما صرح بعموم المساجد مع نزول الآية في مسجدٍ خاص. ثم التخريب أيضًا عامٌّ في التعطيل، لأن المقصود من بيانه أنما هو العبادة، فإذا لم يحصل وكان هدمًا وخرابًا، أو لم يُبَيَّن من أصل، كان أن التعمير شاملًا للبناء وشاملاً للعبادة ونحوهما.

﴿أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

[سورة البقرة: 114]

لما ورد على ظاهره أن الكلام أخبر بأنهم لا يدخلون الا خائفين لكنهم يدخلون غير خائفين، وليس هذا خلقًا في خبره تعالى دفعه العلامتان بوجوه: الأول، أن المنفي ليس دخولهما بلا خوف، بل أن دخولهما بلا خوف من المؤمنين، ولا ينبغي ويحضره بقوله، والمعنى يعني أن الواجب ذلك لكنهم يتركونه ظلمًا، وهذا هو المراد من قوله: "لو ظلم الكفرة"، فلا يُراد أن لولا الامتناع الشيء لوجود غيره فيلزم من وجود الظلم انتفاء الوجوب في هذا. كما أن من وجب إذا تركها لم يسقط عنه الواجب | 286 ب | لكنه لعصيانته ترك، وقد جعله البعض وجهين، باعتبار أن المخوف منه هو الله تعالى، وعلى ما ذكره هو المؤمنون، أي ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا الا ان يدخلوها الا خشية من الله، الا مواضع مشرفة، واتخذت لعبادته طلبا لعقده ودفاء من سخطه. فضلاً، أن يتناول ويجتزئ على المنع والتخريب. وأما وجود الظلم منه، فكما روي أن بيت المقدسي أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى، بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفاً، إلى أن استخلصه الملك الناصر، صلاح الدين الثاني.

²⁵⁹⁵ الراوي: أبو هريرة وجابر بن عبد الله وحذيفة بن اليمان، المحدث: ابن حزم، المصدر: المحلى: 148/7، حكم المحدث: صحيح.

حكم الله أن يصيروا بحيث لا يدخلوا الا خائفين، ولو بعد حين، إذ ليس فيه دلالة على تعاون في جميع الأوقات. فقد أنجز الله وعده على ما بينه في حق المسجدين، بمنعهما من الطائفتين، فيكون بشارة للمؤمنين بأنه سيظهرهم عن المسجد الحرام وعلى سائر المساجد، ويريد الكفرة بحيث لا يستطيع أحد منهم أن يدخل مساجد الله إلا خائفاً، يخاف أن يؤخذ فيعاقب أو يقتل، إن لم يسلموا بهذا التقليد. يظهر ضعف ما قيل ان تخريبهم ومنعهم، دل على أن على أنه قد كان في علم الله وقضايا أن يدخلوها غير خائفين. الثالث، أن وإن كان في الخير فهو في المعنى النهي عن تبديل الكثرة من الدخول والتخلية بينهم وبين المسجد الحرام. فيكون حجة للناس، ولهذا آخر هذا الوجه عن بيان الاختلاف. جواز دخولهم لكن لا يخفى على العبارة أنما يفيدون بهم عن الدخول، كما في قوله "وما كان لكم أن تؤلوا لا نهي المؤمنين عن التمكين والتقدير"، وهو حاصل الوجه الأول، ويحتمل أن يكون معناه أن ذلك هو الحق الثابت لولا ظلمهم. وأنما لم يثبتوا لظلمهم، ويمكن أن يُجاب أن نهيهم عن الدخول كناية عن نهي المؤمنين عن التمكين، كقولك "لا أراك ههنا"، فإن هنا المتكلم نفسه عن رؤية في ذلك المكان. والمراد نهي المخاطب عن الحضور فيه عن طريق الكنانة، فهي أبلغ من التصريح.

وأما ما قال ابن الكمال: "لأن النهي عن تمكينهم من الدخول مطلقاً لا عن تمكينهم منه غير خائفين"،²⁵⁹⁶ فلا يخفى دفعه ههنا، بحيث وهو أن ذلك المعنى يكون حجة لما مالأك أيضاً، لما خصّ أن يكون حجة للشافعي والأول، وإظهار أذ يلزم في الثاني تخصيص المساجد بالحرام للمسجد الحرام، وإطلاق اسم الجميع عليه، لكونه أم المساجد، أو الاعتبار نواحي الحرم. فالمسجد الحرم لما كان أجل قدراً من فاعل المساجد، لم يلزم ممنوعاً عن سائر المساجد، وظاهر الآيات يدل على أن مذهب أبي حنيفة، لأنه يدل على أن الكافر يجوز له أن يدخل المساجد خائفاً ذاكراً، أو يقال: "ما من يوم الا ويؤثر فيه من الروم أو يقتل له عبد الله تعالى"، وقال صديق آخرهم عند خروج المهدي وقتله إياهما وفتح القسطنطينية.

²⁵⁹⁶ الرازي، التفسير الكبير، (296/2).

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 115]

قوله: " أي بلاد المشرق والمغرب" ²⁵⁹⁷ قال البيضاوي: " يريد بهما ناحيتي الأرض"، ²⁵⁹⁸ لما لم يكن لإرادة موضعي الشرق والغرب بخصوصهما كثير معنى حمل على ما ذكر أولاً. المقصود من تخصيصه كل ناحية من ناحيتي الأرض بالنسبة إلى كل إنسان له تعالى، تخصيص الأرض كلها له ملكاً من حيث أن تفرد بخلقه وإيجاده. قيل: "المشرق والمغرب تارة يقالان بلفظ الواحد، إما إشارة إلى ناحيتي الأرض وإما إلى المطلع والمغيب، وتارة بلفظ التثنية إشارة إلى مشرق ومغربي الشتاء، والمصنف تارة بلفظ الجمع اعتباراً باختلاف المغارب والمطالع كل يوم".

وقوله "والمعنى أنكم منعم" ²⁵⁹⁹ إشارة إلى أنه مرتبط بقوله "أظلم ممن منع". يعني النبي راضى الله اتسعكم ولا يمنعكم تخريب من من خرب مساجد الله، إن تولوا وجوهكم نحو قبلة الله أينما كنتم من أرضه. وأنه شرط في الأمكنة لقوله "أين نعم اقم"، وما مجيدة للتأكيد "وتولوا" مجزوماً به، وعلامة الجزم هنا سقوط النون ومن المنصوب بقوله "وقولوا فثم وجه الله" جواب الشرط ومنه ظرف مثلاً بمنزلة "هناك" لقول ما يقرب من المكان ولما بعد "ثم" وهناك من نصب له الاستقرار وتولوا الفعل بجماعة المخاطبين من ولي يولي بمعنى وجه يوجه وصرفه يصرفه ويتعدى إلى المفعولين. قال تعالى "فلنولينك قبلة ترضاها" قال تعالى: "فلنولينك قبلة ترضاها"، فإن القبلة مفعول له، وكان الخطاب مفعول الأولى. يقال: "ولي إذا ادبر"، وهو من الأضداد، ومعناه هنا الاقتداء. فقوله "ففي أي مكان فعلتم" للتولي سطر شطر القبلة، أي صرف وجوهكم نحو القبلة، إشارة إلى أن أينما ظرف تولوا الأعمال إلا مفعول به، وأن الفعل مذكور منزل منزلة اللازم، وليست بشيء من مفعوله مراد، بل هما محذوفان، فليس المقصود بيان حكم المتفرج على تعلقه بالمفعول، وإنما المقصود عدم اختصاص التولي ببعض دون بعض. ولو كان أين

²⁵⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، (180/1).

²⁵⁹⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (102/1).

²⁵⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، (180/1).

مفعولاً به، لدل الكلام على جواز التوجه إلى أي جهة كانت، كما روي أنه يجوز الابتداء يتوجه | 287 أ | المصلي في صلاته إلى جهة شاء بهذه الآية ثم نسخت بقوله: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: 144]، ولم يعتمد المصنف على ذلك. فلم يجعل الآية لتوسعة جهة التوجه، بل لتوسعة أماكن التوجه، على أن التوجه إلى القبلة في أي مكان كان جائز، قوله "إلى جهته التي أمر بها"، وقيل: أو ذاته الأول: جعل الوجه بمعنى الجهة كالوعد واللدّة، فكأنه قيل: "ففي أي بقعة فعلتم التولية فهناك جهة أمره القبلة". ولما كان ظاهر يوم اتحاد الشرق والغرب وإثبات الجهاد لله دفعه بقوله "أمر بها"، أن الجهة التي توجهتم إليها في ذلك المكان على الجهة التي أمر الله بالتوجه إليها، وأن التولية المعتبرة ممكنة في مكانه، على الثاني جعله مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء الشريف على الكل. وهذا في المخلوق، فإذا استعمل ذلك في الخالق عادة فيلاً مثل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67]، فإنه منزّه عن الاستقرار والتمكن. فالمعنى في أي مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه، يمكنكم الوصول إليه، إذ هو ليس جواهاً أو جوهراً أو عطلاً حتى يكون بكونه في جانب مفزع جانباً ولا في مكان ولا جهته حتى يكون، لكونه في جهة بعيدة من أخرى.

﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

[سورة البقرة: 115]

قوله: "واسع الرحمة"²⁶⁰⁰ وقال البيضاوي: "واسع بإحاطته بالأشياء"²⁶⁰¹ فعلى الوجهين تبين لقوله: "ولله المشرق"، والتوسعة على عباده، فكأن تبليلاً مؤكداً له، وأما على الثاني، فلأنه لما كان استيعاباً شيئاً ملك الخلق وخلقاً وتصرفاً، كان تأكيداً للمعنى الذي اشتمل. ويعد المشرق والمغرب من عدم اختصاص العبادة ببعض، قوله "عليم بمصالحهم". وقيل: وبأعمالهم في الأماكن كلها. ففي وصف العالمي تدين للمعنى السابق أيضاً، لأن تعميم أمكنة العبادة مشتمل على أنها لا تضع في أي مكان كانت، فأكد ذلك بكمال علمه، وكما أنه الوعيد بتوقيت

²⁶⁰⁰ الزمخشري، الكشاف، (180/1).

²⁶⁰¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (102/1).

ثواب المصلين في الأماكن لا يخلو أيضاً عن افادة التهديد، ليكون المصلي على حذر من التفريط، قوله "عن ابن عمر نزلت في صلاة المساء في المسافر على الراحلة وهي المركب من الإبل ذكراً كان أو أنثى والصلاة النافلة".

قال ابن عمر وهو مقبل إلى المدينة على راحلته حيث كان وجهه وفيه نزلت، ولا يصح الفريضة إلا على الأرض، إلا في الجوف. واختلفوا في المسافر سفيراً لا يقتصر في مثل الصلاة. فقال ما لك لا يتطوع عليها إلا في سفر للقصر فيه. وقال الشافعي وأبو حنيفة نحو يجوز القصر في كل سفر. فالمعنى قال أي جهة تولوا وجوهكم لنوازلكم في أسفاركم، فثمة وجه الله وقبلته لأن الجهاد كلها له، فأينما شرع لكم استقباله فهو القبلة، لأن القبلة ليست قبلة لذاتها، بل لأن الله جعلها. إن الله واسع الفضل، حيث رخص لكم فيه، ولو استقبال القبلة لجماع. أما ترك النوافل أو النزول عن الراحلة والتخلف عن الرزق فيكون أينما مفعولاً به، ظرف زمن، لأنه كان لازم الطرفين، لكن قد جاع في الاستعمال أينما توجه بمعنى أي إلى أي جهة توجهوا. وقوله: "وقيل في قوم عميت عليهم القبلة" أي نسوت، يقال عمي علي الأمر أي التبس.

روي عن عبدالله بن عامر عن أبيه: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة في ليلة مظلمة، فلم ندري أين القبلة، فتحظينا وصلى كل واحد إذا تحرره. فلما أصبحنا تبين أن لنا أثناً صلينا إلى جهات، فذكرنا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فنزلت فيكون أينما مفعولاً به أيضاً إلى أي جهة تولوا وجوهكم عند اشتباه جهة الكعبة بعد التحري. ثم توجه الله، فمن أخطأ جهتها لا يعيد الصلاة، امضى بالاجتهاد، فلا ينقص بالاجتهاد مثله، لا يعين التيقن، فلا ينقص الاجتهاد الأول بالشكر، وكذا الكلام في كل اجتهاد. فإذا ظهر عند المجتهد أنه أخطأ لا ينقصه ما مضى، ويعتبر الاجتهاد الحادث في المستقبل.

وقيل: هي توطئة في القبلة، وتنزيه للمعبود أن يكون في جزء من جهة، أي أنه تعالى لما أراد تحويلها إلى الكعبة بين لهم أن جميع الجهات له، فأينما أمركم بالاستقبال فهو القبلة، لأنها ليست لذاتها بل لأمره تعالى. وأما الدلالة على التنجيه فلأن الجهة عبارة عن أمر تمتد في لهؤلاء وعرضا وعمقا، وكل ما كان كذلك فهو منقسم

مركب، فيكون حادثاً، وأيضاً أنه قبل الخلق العالم تنزه عن الجهات، فواجب أن يبقى بعد خلقه كذلك، الاستحالة إنقلاب الحقائق.

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۚ سُبْحَانَهُ﴾

[سورة البقرة: 116]

والضمير راجع إلى الفرق المذكورة سابقاً، أما اليهود والنصارى فقد ذكروا ذكروا صريحاً، وأما المشركون فقد ذكروا بقوله: "كذلك قال الذين لا يعلمون"، فهو عطف على قادة اليهود وعلى منع، فيكون الضمير راجعاً إلى منع باعتبار المعنى، كما رجح ضمير من عند اعتبار اللفظ. وعلى مفهومه قوله: "ومن أظلم" | 287 ب | لا على لفظ لأن عطف الجملة الخبرية على الانشائية لا يجوز، ومفهومه حذر، لأن من وإن كان استفهاماً إلا أنه في معنى النفي، ومعناه لا أحد أظلم منه. وقرأ ابن عامر "قالوا" بغير واو، فيكون الجملة استئنافية، كان قائلاً: "قال هل انقطع افتراءهم على الله أو امتدوا؟"، لم ينقطع، وأجيب بأنه لم ينقطع بل قالوا أعظم من ذلك، وهو اتخذ الله ولداً، بمعنى أدعى في حق بعض مخلوقاته أنه ولد، لا أنه ولد حقيقة، كما يستحيل عليه تعالى أن يلد حقيقة، وكذا يستحيل عليه التبني واتخاذ الولد. فنزل الله نفسه مما قالوا في حقه، فقال سبحانه وتنزيهاً، أي تنزيهاً هو الأصل، سبحانه سبحانه على أنه مصدر بمعنى التسليح، وهو التنزيه، أي هو منزّه عن السبب المقتضي للولد، وهو الاحتياج إلى من يعينه في حياته، ويقوم مقامه بعد مماته، وعن ما يقتضيه الولد، وهو التشبيه، فإن الولد لا يكون إلا من جنس والده، فكيف يكون للحق ولداً وهو لا يشبهه شيء؟ ألا يرى أن الأجرام الفلكية قد تستمر ما دام العالم لم يتخذ ما يكفر لها؟ كالولد التخيلي الحيواني اختياراً أو النباتي طبعاً، لسرعة دوالي زوالهما واحتياجهما إلى ما يبقى به نوعهما وكذلك، لا يتخذ الملائكة ولا الأفراد البشرية في النشأة الأخرى لاستحكام بنيتها أو عدم تطرق الزوال عليها. فإذا لم يصح ذلك فيما لم يسرع، فنأدى مع إمكانه، فكيف يصبح في حق ملكٍ إذا الأزلي أبدي دائماً؟ بلا ابتداء وآخر بلا انتهاء.

وقال الفاضل: ما تريد اتخاذ الولد لا يكون إلا لأحدٍ من أربعة إما الشهوات بغلبتها أو إما لوحشية يأخذ فيحتاج إلى من يستأنس به أو لدفع يقهر فيحتاج إلى من يستنصره يغيث به، أو خوف حدثان: الدهر والموت ليرث بملكه مكانه، والله تعالى منزل عن هذه العلل كلها. وأما اتخاذ الخليل والحبيب فإنه جائز من الله تعالى لأن المحبة تقع على جوهر الحب. فأما الولد لا يكون إلا من جنسه وهو وجوهه، واعتبر بمحبة الإنسان أشياء سوى البشر، ولأن الخلقة تقع لأفعال فعلوا بها أمره فيستوجب بها الخلقة بمعنى الجزاء. وأما النبوة فلا تكون لأفعال يكتب، بل لدورها من مولده، وقد نفى الله عن نفسه ما به يكون الولد، يقول أبي يقول إني يكون له، ولم يكن له صاحباً، ولأن الخل تجوز القول بها تخفيفاً وتسمية، أما التحقيق فلأنها إثارة ورضاء وقصاص من الله تعالى بعض من اختص بالخفا المراضية ومحلى المرئية والتسمية، ورد بها الشرع الشريف، قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125]. وأما النبوة فلا يجوز تحقيقاً لأنها على الجنسية والبعضية وهي بعضية منفية من الله تعالى، ولم يرد إطلاقها الشرع الشريف، فبطل القول به من جميع الجهات، ووجب تنزيهه عن سمات النقص والآفات.

﴿بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

[سورة البقرة: 116]

قال البيضاوي: "رد لما قالوه، واستدلال على فساد"،²⁶⁰² وذلك الاضطراب مما قال المبطلين، معناه الرد والانكار، أي ليس الأمر كما زعموا، بل الشأن ما هو مذكور، وهو يدل على فساد ما قالوا. ولما كان المقصود من الآية الاستدلال على فساد قولهم في حق الملائكة وعزير والمسيح، كان لهم أن يخصصوا ما في السماوات والأرض بما جعل الله تعالى ليكون الجائز من الدليل عن المطلوب لا أعم منه. لكن العلامتان أبقياها على عمومهما بحيث يدخل فيه الملائكة في السماوات وعزير والمسيح في الأرض دخولاً أولياً، فكان المستفاد من الدليل امتناع أن يكون شيء مما، ما مما، والأرض واللي دالة سواء كانت ذات ذكر ما زعموا أنه ولدًا ولا ولدًا أولاً فيدل

²⁶⁰² البيضاوي، أنوار التنزيل، (102/1).

على المطلوب وعلى الأسلوب البرهاني فيكون أقوى في الدلالة. ثم إذا عمم ما بعده أيضًا يكون استثنافًا له بطريق التعامل له أو حمله مقارنة له، كما في قوله تعالى: ﴿الْمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 1-2]، من ذلك، الأولى أن يُقال إنها جمل متناسقة تقرر الملاحقة منها السابقة، فلذلك لم يدخل العاطل بينها على التقدير يكون ما بعده، من تمام الاستدلال فتكون الآيات مشعرة بفساد ما قالوا من وجهين، الأول تنزه ذاته عنه التشبيه والحاجة وسرعة الثناء، والثاني الاستدلال بأن من سواه ممكن المخلوقات تعالى فلا يجاب، فلا يجانس خالقه الواحد لذاته، فلا يكون ولدًا له، لأن الولد لابد أن يجانس والده. إن خص ما بعده بالذين اتخا أولادًا تعالى الزامًا للزعمين بعد إقامة الحجة على فساده بقوله له ما في | 288 أ | السماوات، سيكون مجموع الآية حينئذٍ مشعرة بفساد ما قالوا من ثلاثة أوجه: الأول التنزيه عما قالوا في حقه تعالى، الثاني الاستدلال على فسادهم، الثالث الالتزام عليهم بإثبات ما ينافي زعمهم، وهو اعتبار الذين اتخذوهم أولادًا للعبودية التي تنافي الولدية. كذلك، العبودية تنافيهما، فلذلك قال الفقهاء بالنظر إلى الأول من ملك وليه اعتق عليه لأنه تعالى نفى ولدًا بإثبات الملك، وذلك ينافيهما. ولا يخفى ضعف ما قاله ابن الكمال. الاحتجاج مبني على ثبوت التنافي بين ولديه، أحد للآخرين ومن ثم إلى تصريحه بهذا فيما ذكرتم. كما قال الفقهاء مصادرة وقال بالنظر إلى الثاني واحدًا مثلاً يتخذه عنده ولدًا مع شدة حاجته إلى الأولاد، فكيف يصح ذلك في حقه تعالى مع استغنائه عن الأولاد والأنصار؟ لكن في الشاهدين، ربما يعتق المرء عبده ولدًا ولا يتصور في العابد لأن خروج أحد عن عبوديته لا يتصور كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا (92) إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: 92-93]، فإن قيل: لا يلزم من كفر من في السماوات والأرض لله أن يكون له، وما فائدة ترك التعميم بأن يقولوا له ما سواه؟ ليلزم نفي الإيجاد مطلقًا، قلنا: لعل ذلك لأجل أن كل من أثبت لله الولد لم يثبت إلا لمن فيه من الملائكة وعزير والمسيح، إلا لنفسه في السماء والأرض وغيرها، فناسب الرد بهذا الوجه، ولذلك لم يتعرض لكفر السماوات والأرض له أيضًا وإن كان كذلك.

﴿كُلُّ لَّهُ قَانُتُونَ﴾

[سورة البقرة: 116]

قوله: "أي كل ما في السماوات"²⁶⁰³ يعني ليس المضاف إليه المحلوف إليه هو أحد، أي كل واحد على ما هو الشائع في كل، إذا كان منوهاً لأنه لا يناسبه قانتون بلفظ الجميع، بل "ما في السماوات والأرض" جميعاً، بقرينة سبق الذكر أو البعض منهم خصوصاً، أي من جعلوه ولدًا، دالة بقرينة المقام لا القنوت على الأول، الانقياد لأمر التكوين وعلى الثاني الانقياد لأمر التكليفي. وقال راغب القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع. ولذلك فشر لكل منهما فليل في قوله: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: 238] أي خاضعين، أو طائعين. ولما كان من تمام القلوب فاستعمل فيها في قوله عليه السلام لما قيل له: "أَيُّ الصَّلَاةِ أَفْضَلُ؟" قال: "طُولُ الْقُنُوتِ"²⁶⁰⁴ أي القيامة، وقال زيد بن أرقم: "كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَتْ: وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" أي ساكتين. قالوا: كَيْفَ جَاءَ بِمَا؟ الذي لغير أولي العلم من المعارك، إنما السؤال إنما يتوجه على الوجه الأول، حيث فعلوا قانتين خبرًا عن كل ما في السماوات والأرض دون كل من جعلوه ولدًا، والجواب لا ينطبق عليه إذا لم يقع، ما عبارة عن ذوي العلم خاصة كما يشعر به التمثيل بقوله سبحانه: ﴿سَخَّرَ لَنَا هَذَا﴾ [الزخرف: 13]. والتنبيه بقوله، وكأنه جاء بما دون من تحقير لشأنهم، تقصيًا أنه على الأول، لأنها المعولة عليه، فتطبيق الجواب أنه غير عن العقلاء وغيرهم، بل بلفظ "منا" تحقيرًا للشأن العقلاء الذين جعلوه ولدًا لله تعالى. كما عبر عن الملائكة في مثل هذا المقام بلفظ "الجنة" المنبه عن التستر والخفاء، فكان هذا من قبيله، سبحانه من لنا، حيث عبر عن ذي العلم خاصة بلفظ الدالة على إيهام وصف تعظيمًا لشأنه على ما سيأتي، فصار الحاصل أن اطلاق ما أولى ما على أولى العلم في ضمن الموجودات لقصد الإيهام والتحقيق، كاطلاق على هذا العلم خاصة في تلك الآية لقصد الإيهام والتعظيم. فإن قيل فيكون وجه الاستبعاد هو مجرد اطلاقه على أولي العلم سواء كان مع قوله "قانتون" أو لا، فلا معنى لذكره. قلنا معناه

²⁶⁰³ الزمخشري، الكشاف، (181/1).

²⁶⁰⁴ الراوي: جابر بن عبد الله، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح ابن ماجه: 1176، حكم المحدث: صحيح.

كيف غلب غير العقلاء وأتى بما مع تغريب العقل في نفس هذا الكلام، حيث جمع الخير بالواو والنون، فوقع في الخير تغلب العقلاء، وفي المبتدأ عكسه. فأجاب بأن تغليب العقلاء على الأصل وعكسه لكنهم للتحقير. وهذا ما يقال لا أن له ما في السماوات والأرض، إشارة إلى مقام الألوهية والعقلاء فيه بمنزلة: ﴿كُلُّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ [البقرة: 116] إلى مقام العبودية والجمال تهدفه بمنزلة العقلاء.

وأنت خبير، بأن الظاهر أن التغليب الأول في منطوق قوله تعالى إن السماوات والأرض والمضاف إليه كل تابع له، "يرشدك إلى هذا، وقوله: "وهذا ما يقال" إلى آخره فتأملوا. أما تقرير السؤال بأنه كيف جاء لأولي العلم وفيه منع وترك المناسبة مع منع آخر وهو قوله: "قانتون" في ترك المطابقة فلا يساعده لفظ المصنف، وقد يقال للسؤال على الثاني حيث أريد بما في السماوات والأرض جعلوه ولداً، وكون المضاف المقدر من جعلوه | 288 ب | لا يقتضي ذلك. فإن قيل: "قد سبق أن ما يعم فكيف حكم بأنه لغير العقلاء؟"، قلت: "سيجيء أن العموم في موضع الإيهام، وأنه إذا وقع الضمير يفرق بين "بما" و "من"، فمن يختص الأول بغير العقلاء والثاني بالعقلاء". ولقائل أن يقول: "لا"، لكن المقام لا يخفى على أرباب النظام.

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

[سورة البقرة: 117]

من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها فيكون الإضافة اللفظية، والفعل بداية الشيء فهو يربيع، أي مبدع، والبديع الذين يبدعون الشيء فهم بدعاة، أي مبدعون. لا مثال عليه، وقد تقرر أن الصفة إذا أضيفت إلى الفاعل كان فيها ضمير يعود إلى المنصوف، فلا يصح الإضافة إلا إذا صح اتصاف الموصوف بوصف يتعلق به، مثل زيد حسن الوجه، حيث يصح اتصاف الحسن بحسن وجهه، بخلاف حسن الجارية، فإنه لا يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن جاريته، وإنما يصح زيد كثير الإخوان لاتصافه بأنه متفق بهم، وإن لم يصح اتصافه بالكثرة لكثرة إخوانه، وأنه تعالى، وإن لم يصح اتصافه بصفة مبدعائه، وهي كونها قال على مثال. لكن اتصافه بما يلزم تلك الصفة، وهو كونه مبدعاً لها، وإذا القدرة الكاملة فصح أن يكونوا من هذا الباب بذلك الاعتبار. إلا أن من قال

إنه بمعنى المبدع لم يرد هذا المعنى والتأويل، بل أراد أنه فاعل بمعنى مفعول، كالسميع بمعنى المسمع، وفعله أبدع، أبدع. والإضافة معنوية لأن الإبداع لها، وهو خلقها على غير مثال سابق ماض، لأن اسم الفاعل لا يعمل إذا كان بمعنى الماضي، فلا يكون له بمعمول حتى يضاف إليه، ويكون الإضافة اللفظية.

فلذا اعترض المصنف بأن الفاعل بمعنى المفعول لا يثبت له، والاستشهاد في البيت "دواعي الشوق لما دعا القائل صار هو سميعاً لدعوته"، فتسبب لكوني سميعاً فأوقع على الداعي. اسم السميع لكونه سبباً فيه، كقوله: "إذا رد عاد"، "إذا رد عاني القدر من يستعيره". على أن الشاغل يصح عليه أن ثبت البيت لعمر بن معد يكذب، وريحانه اسم اخته، والداعي بمعنى داعي الشوق مبتدأ وخبر الظرف المتقدم، الظرف المقدم أو فاعل لاعتماده على الاستفهام. وسميع صفة الداعي ترشح للاستعارة شبه جذب الشوق بدعوة الداعي، واستعمل فاستعملها في الجذب. فسرت إلى فرسيخه بالسميع ويؤرقني، أي يوقظني حالاً، أو صفة لزيادة اللام كما في قوله: "ولقد امر على اللثيم يسبني واصحابي يجوع نيام". والجملة حال من يؤرقني، والجملة الحالية عن الضمير، وإن لم يكن مبنية لهيئة الفاعل إلا أنها لما بينت هيئة زمان سطور الفعل عن الفعل ووقوعه على المعقول عدة مبنية لهيئة ذات الفاعل أو المفعول من حيث أن الفاعلية والمفعولية مستلزمتان للزمان. فجعل هيئة لازمة هيئة الملزوم، كأنه يقول متعجباً لما لحقه من "جئت أمن الداعي الشوقي الذي يفعل هذه الأمور رجل يفعله من أجلها وسبب حيي إياها، وكان يعد من أهل الشجاعة ثم عد من الشعراء بهذا البيت.

وجعلها البعض دليلاً رابعاً وقارة بما لا يزيد عليه، ومسمناً تقريراً آخر وهو من قدر على خلقها بلا مثال وبلا سبب، كان أقدر على خلق عيسى من غير أب. فكيف يثبت له الألوهية بذلك؟ وقد ذكر قدس سره أن الإبداع الذي هو اختراع شيء بلا مادة وزمان اليق بهذا الموضع اللي هو أبلغ في الدلالة على الخالقية والتنزه عن والديتي وانسب بخلق بخلاف الصنع، إذ هو تركيب صورة مع العنصر والتكوين، إذ أن تكوين سورة أي سورة على سبيل التدرج واتحادها ليس على هذا الطريق، ولم يذكر عدم مناسبة التسخير لظهورها لأن المقام مقام الإنشاء، وهو

يدل على هذا مجازاً كتسقيط السحاب وغيره. وقيل عدم ذكر العاطف بين الأدلة للإبدان بأن كل واحد منهما دليل مستقل لا يتعارض بعضهما ببعض.

﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾

[سورة البقرة: 117]

"أي، إذا أراد شيئاً، فإن القضاء، وإن كان في الأصل اتمام الشيء قولاً كقوله "وقضى ربك" أو فعلاً كقوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ﴾ [فصلت: 12]، إلا أنه أطلقها هنا على تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث أنه يوجبه، وهو كناية عن ملزومته الذي هو تعلق الإرادة والراغب. وأن ذكر أن القضاء اتمام الشيء قولاً أو فعلاً على ما ذكر، لكنه لم يتعرض لما أشار إليه البيضاوي من أن المراد هنا المذكور على الوجه المجبور، وتفسير الأمر إشارة إلى أن المراد هنا واحد الأمور وليس بمصدر أمر بأمر، لأنه صفة الأمر، فلا يدخل تحت قضاء الله وإرادته. وإذا تتبعنا مظاهر الاستعمال القضاء وجدت جميعها راجعاً إلى معنى الاتمام، فتأمل فيما قبل، أن القضاء جاء في القرآن للأمر قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء: 23]، وللإخبار قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء: 4] ، وللحكم قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ﴾ [الزمر: 69]، وللتخليق [289 أ] قال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ﴾ [فصلت: 12]، ولل فراغ قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَفْضُوا إِلَيَّ﴾ [يونس: 71] ، إلى أي فرغوا عن أمرهم، وللختم كما قال: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾ [الأنعام: 2]، والقتل كما قال: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: 15] ، وللموت: ﴿يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ [الحاقة: 27]، وللإرادة كما ترى. ويوضح ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]، وفي الكلام تقرير بمعنى الابداع، لأن قوله لمن كان مجازاً عن سرعة التكوين حصول المراد بلا مهلة وكان مرتباً على القضاء بفعل التعقيب، لازم الا يتخلل بين إرادة التكون وتحقيقه مبدأ ومدة، وهو معنى الابداع بعينه، وإشارة إلى حجة اقامته على استحالة الولد منه تعالى لأنه يكون نشوء

وتركيب حالا بعد حال، وهو إذا أراد شيئاً فقد فعل بلا مهلة، ويرد عليه أن للمخالف أن يقول يجوز أن يكون اتخذه على سبيل خلق العادة، إن قيل من أين وقع لهم الشبهة في نسبة الولد إلى الله تعالى؟.

قلنا: قد ذكر أن أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون على الباري اسم الأب، وعلى الكفر منهم اسم الإله، حتى أنهم قالوا إن الأب هو الرب الأصغر، والإله الأكبر، وكانوا يريدون بهذا أنه السبب الأول في وجود الإنسان، وأن الأب هو السبب الأخير في وجوده، فإن هو معبود الأبل من وجه أي مخدمه ومريداً ومراد، وقول الناس: "رب الأرباب، وإله الآلهة، ومملك الملوك"، مما يكشف عن عدم ذلك ويقوي ذكرى ما يروى أن يعقوب كان له ذكر الله، وأن عيسى يقال: "أنا ذاهب إلى أبي"، ونحو ذلك من الألفاظ. ثم تصوروا الجملة منهم بالآخر معنى الولادة الطبيعية، فصار سبباً لكونه منهياً عن التفرد به في شرعنا، تنزلاً عن هذا الاعتقاد وسد الباب الفساد، صار اطلاقه عليه تعالى، وإن قصد ما قصد هؤلاء المتقدمين كفراً في شرعنا ومخالف لديننا.

﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

[سورة البقرة: 117]

قوله: "بجاز من الكلام"²⁶⁰⁵ من تبعيضية وتمثيل عطف خاص على العام للبيان، فشُبِّهَتْ الحالة التي يتصور من تعلّق إرادته تعالى بشيء، وسُرعة إيجاده إياه بلا امتناع توقف بحالة أمر الأمر النافذ تصرفه في المأمور المطيع، الذي لا يتوقف في الامتثال. فأُطلق على هذه الحالة ما استعمل في تلك، من غير أن يكون هنا قول أو أمر، ويردّ عليه أن قوله تعالى قد يُقارن المهلة كحكمة. فاعتباره سدعة الإيجاد في التمثيل غير واضح، وكذلك شبه حالة صمود الداخل ولسوق بطونها بظهرها. بحال أن يكون من أمر أمراً للبطن بالحق واللسوق بالظهر، بأن يقول له الحق. فتمثّل ويلحق وتماه قدماً فاضت، كالفنيق المحقّق النفع. يكون النون على التي تنسج عريضة للتصدير، والقدم بالضم المضى، والأقدام مضى قدماً لا ينشئ فنيق الفحل المكرّم عند أهله لا يوذى ولا يركب في الأساس

²⁶⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، (181/1).

أحنق صيام البعير أي ضمير ودق. والمخانيق الإبل المغمر الواحد المحنق، أما جعلوا شعار تحقيقية من غير إلى التشبيه حالة اعتبارية مأخوذة من عدة أمور بحالة اعتبارية. كذلك هو تشبيهه فضيف لا بد في المشبه من اعتبار تعلق الإرادة بتكون الشيء، وسرعة عصقله بلا توقف وامتناع في المشبه به من تعلق قول الأمر المطاع النافذ التصرف هي سرعة امتثال المأمور، حصول المأمور به والحمل على التمثيل هو المقول عليه الجمهور.

وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة، وقد جرت السنة الإلهية بأن يكون الأشياء بلفظ "كن"، ولما وُرد عليه أن الأمر كان يقتضي أمراً بوجود، يقتضي أيضاً مأموراً بوجوداً، فلا يقال للشيء "كن" حالة عدمه ولا حالته ولا وجوده، لأنه تحصيل الحاصل أُجيب عنه بأنه التكوين، فلا يقتضي مخاطباً موجوداً في الخارج، بل حاضناً في العلم والماهيات الممكنة حاضرة في علمه قبل وجودها، فجاز أن يأمرها بالخروج من حال العدم إلى حال الوجود، والمأمور بهذا الأمر كما لا قدرة له على دفع هذا الأمر لا يدخل له أيضاً في تحقق المأمور به سوى كونه قابلاً له، فلنعلم بتكويننا إياك وبه، ظهر الجواب أيضاً عما قيل المأمور، وقد يكون جاراً وتكليفه عبثاً، وما قيل إن قوله "كن" أيضاً محدث فيتوقف على "كن" فيتسلسل أو يدور مدفوع لأنه يجوز أن يكون السنة الجارية في غير "كن". وذهب بعضهم إلى أن "كن" قديم، فورد عليه أنه مركب، والمركب يقتضي سبق الجزء المقدم. وإن أذا ظرف للمستقبل، وإن "كن" على القطناء بقاء التعقيب، وأُجيب بأنه يجوز أن تكونها بالأمر النفسي، والخطاب الأزلي ذلك يقتضي مخاطباً علمياً، واللفظ في القرآن إنما هو دليل على ذلك، الأمر النفسي و"كن" إذا ظرفاً مستقراً لما يستقبل إنما يقتضي تعلق الإرادة وحدوث تعلق المعنى | 289 ب | النفسي القائم بذاته، كالمعتزلة، لما أنكروا الكلام النفسي واستبعدوا الخطاب اللفظي للمعدوم، اضطروا إلى حمل الآية على التمثيل. وأما غيرهم، فقد جوزوا لن يكون تمثيلاً، وأن يكون كلما نفساً كلاماً نفسياً أو لفظياً قرر.

﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾

[سورة البقرة: 118]

هم اليهود والنصارى، أو مشركو العرب، وقد جرى ذكر الكلّ اجمالاً في قوله: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾

[البقرة: 116]. فإن اليهود قالوا: ﴿عُزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 30]، والنصارى قالوا: ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾

[التوبة: 30]، ومشركو العرب قالوا: "الْمَلَائِكَةُ بَنَاتُ اللَّهِ". فصار كل واحد من الفرق الثلاث معهوداً. فصح أن

يُشار إليهم بالذين لا يعلمون، والمشركون جهلة حقيقة، وأهل الكتاب، وإن كانوا علماء، لكن لم يعلموا به، فصح

نسبوا العلم عنهم، سواءً تجاهلوا أو أظهروا العلم به، يظهرون ما في كلامه سرّه. ويصح أن يُراد الثلث بأسرها لعموم

اللفظ لقوله: "كما كَلَّمَ الْمَلَائِكَةُ".

وقيل: أي، أو يوحي إلينا بانكار رسوله. فعلى الأول سئلوا التكلم بلا واسطة، وعلى الثاني سئلوا أن يرسل

إيهم ملكاً ويكلمهم بواسطة، يا فطرة ذلك الملك، إنه عليه السلام رسوله، كما كلم الأنبياء على هذا الوجه. فإن

الوحي يكون بمعنى الرسالة، ولولا ههنا للتحقيق وحرصه، إذا دخل الماضي كان للتوبيخ واللوم على ترك الفعل

بمعنى لما لم يفعله، إذا دخل المضارع وكان لتخصيص على الفعل بمعنى الأمر، وليس لولا هذه الذي تفيد امتناع

الشيء لوجود غيره. والفرق بينهما أن ما للتخصيص لا يليها إلا بالفعل لفظاً كما ترى أو تقديراً في القول "إليه

تعدون عبر النسب أفضل مجدكم"، لولا الكمال المقتضى، أي لولا تعقلون الكم، ومال الامتناع إليها المبتدأ

ويحذف الخبر هنا، لولا زيد لها لك عمر، أي لولا زيد موجود، وأذنب المسنة من النوق والجمع النيب، سميت

بذلك لطولنا بها، والضوطني الرجل والضخم الذي لا عناء عنده، أي لا نفع، والكمي شجاع المنتمي في سلاحه،

أي المتستر فيه، ورجل مقنع بالتجديد، أي عليه بيضة. قوله: "استكباراً منهم وعدوا"، أي طلبوا أن يكلمهم الله

استكباراً به عظماء كالملائكة والنبين، فلما اختصوا دوننا.

قوله مجرد لان يكون ما أتاهم من آيات الله، أي طلبوا الآية انكاراً لان يكون ما أتاهم من القرآن وسائر المعجزات آيات. والجحود والانكار مع العلم واستهانة عطا على ما جحدوا، ولعل الجحود مبني على الصيانة. والعجب أنهم عظموا أنفسهم، وهي أحقر الأشياء، واستهانوا بآيات الله، وهي أعظمها. وقد عرفت أن قوله "كذلك" منصوب المحل على أنه مفعول قال، وقوله "مثل" قوله مفعول مطلق، أي قال الكفار ماضية مثل ذلك القول، قولاً لا مثلاً. فالأول لتشبيهه المقاول بالمقول في المؤدي والحصول، والثاني لتشبيه القول بالقول في الصدور بلا روية بل بمجرد التشهي والاقتراح على سبيل التعنت. فظهر أن أحد التشبيهين لا يعني لا يغني عن الآخر، أي كذلك اقتراح الذين من قبلهم، فقالوا لموسى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: 55]، وقالوا: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [المائدة: 112] فنحكمهم كحكم أولئك. فالتسوية بين الفريقين في صفة المسؤول وهي التعنت للذين المسئول. وقيل: "سئلوا عن ما سئلوا هؤلاء"، وقيل: "كذلك" خبراً مبتدأ محذوف، ومثل قوله "المفعول المطلق" أي الشاه والأمر، والأمر مثل ذلك أي جرت العادة على من شوهده من هؤلاء الذين يعلمون. ثم استأنف بقوله: "قال الذين من قبلهم مثل قولهم بياناً وتفسيراً للأمر والشأن".

﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۚ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾

[سورة البقرة: 118]

وقرأ بتشديد الشين على أن أصله "تشابهت قلوبهم"، قد بينا الآيات لقوم يوقنون، وقرأ بتشديد الشين على أن أصله: "تشابهت"، التاء الثانية شيئاً لاتحادهما في المهموسة، فاضطربت في الشين مشكلاً، لأنه إذا كان ماضياً لم يجتمع في أوله تاء إن حتى يدخن يدغم الثانية، ويبقى الأول منهما، وإن كان مضارعاً لم يلحق آخره تاء التعين في الساكنة، فلعله مضارع ولم أطعم الثانية في الشين، لم يبق في أوله إلا تاء واحدة، فاشباه الماضي فالحقت باخره تاء التأنيث الساكنة. ذكر سبحانه أولاً منهم ما يقدر التوحيد، وهو قولهم: ﴿اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: 116]، واحتج على فساده بوجوه. ثم حكى ما يقدر في النبوة في النبوة، وهو طلب تكريم الله والآية فشلنا عليهم أولاً بأن

وصفهم بالجهل من حيث أنه تعالى كلمهم بالقرآن المنزل على رسوله، وأتاهم آيات دالة على نبوة من حيث كالقرآن وغيره من المعجزات كمجيء الشجرة وكلام الذئب والشاة المسمومة واشباع الخلق بالكثير بالطعام والقليل وشق القمر، ولكن لما لم ينتفعوا بعلمهم نزلوا منزلة الجهل، وثانيًا بتشبيه قولهم بأقوال الكفرة وتشبيهه | 290 أ | قلوبهم بقلوب هؤلاء في العن والفساد، ثم بكثرتهم بقوله: "قد بينا من الآيات ما فيه لجميع المكلفين بالإيمان، إلا أنه خص الموقرين لأنهم هم المنتفعون بها، كما مر في قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، واليقين أبلغ العلم، وأؤكد أنه بآن يكون جازمًا، أي غير محتمل، وثانيًا، أي غير زائل للتشكيك بعد أن يكون مطابقًا للواقع، ولما ورد أن يقال: "الموقن بهذا المعنى لا يحتاج إلى نصب الولاء"، الدلائل فيه تحصيل الحاصل.

دفعه البعض بوجهين، الأول أن الاتقان مجاز عن طلب اليقين، والثاني وهو الذي ذكره المصنف، أن الاتقان عن الاستعداد له، وهو الاتي اعتياد الانصاف وترك العناد والتشبث بشبهة واهية بالنظر والتأمل فيما يعين لهم من باب العلم، حتى يؤدي نظرهم إلى الايقان المقرون بالاذعان والقبول، الذي هو الايمان المعتبر شرعًا، لأن مجرد الايمان بلا اذعان بهاء استكبار ليس بإيمان، وكلا الوجهين من باب ذكر المسبب وإرادة الشباب، هذا لكن اللائحة من تحديد التحرير، كلام المصنف أن لا يكون كلامه لدفع محدود، فالإشارة إلى أن البيان لقوم ييطنون ايقانا صادرا عن الانصاف خاليًا عن الانصراف ليكون اذعانًا وقبولًا فيكون اذعانًا فهم يتيقنون انها آيات واجب القبول، لكن لم يدعوا عنادًا واستكبارًا، فعلى هذا انما لم يتعرض المصنف لما يدفع الوارد المذكور لكونه من الشائع المذكور. ولأن فيما ذكره نوع اشارة ايضا على ما قرر وهذه الخاتمة كالتخلص من الكفار، إلى تسلية سيد الاخيار لما اشتملت على التعريض بهؤلاء، يعني هؤلاء الجحد والتكبر، فلا يجري فيهم الايات والنذر عد قبائحهم، وانما ينتفع الايات لمن فيه الانصاف، فلا تحرص على هداهم ولا تتساقط حشرات على توليهم، لأنك لست عليهم بمسيطر، وقال قدس سره وفيه اشارة إلى أنهم ما قالوا ذلك في الايات، ولطلب المزيد يقين، وانما قالوا عتبا وعنادا،

أوجه الإشارة انهم وصف وصفوا الايات، وصف الايات كونها واضحة الدلالة لمن يطلب اليقين أو يستعد، وهو ينافي الخفاء والاحتياج.

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾

[سورة البقرة: 119]

تعليل لما قبله باعتبار ما فيه من معنى لا يحرص على هداهم لأنك لست عليهم بمسيطر؛ إن أنت إلا نذير وبشير، ولذلك غلّلت الجملة بأنها من غير العاطفة وتحمل معنى إقامة الغير المنكر منكراً. حيث أشار المصنف إلى أنها تلمس ما ينكر عليه، ولهذا فسره بالقول بأنك تُبشّر وتُنذر، وليس لتجلب إلى الإيمان، فهو قصر فراد، وبالحق منصوب المحل على أنه حال من كاف "أرسلناك"، وعلى أن صفته محدوفة، أي أرسال ملتبس بالحق. وقد أطلق بيبضوي مؤاويلها بالحجج والآيات، وتُميّت بذلك لأدائها إلى الحق، وقال: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [البقرة: 119] لأنها من الكاف، أي مبشرة بمن اتبعك بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ومنذرة لمن كفر بك وعصاك، أي مخوفة كالبديع بمعنى المبدع، فالمعنى أن شأنك بعد بالمعجزات ليس إلا الدعوة والتبشير والإنذار، ليس الخبر، فلا عليك أن تشر، فإن الأحوال أوصاف، والأوصاف قيد للموصوف، وقراءة الجمهور ولا يسأل بضم الباء واللام، فإذا كان حالاً أي وغير مسئول عن أصحاب الجحيم، يكون قيداً للفعل أيضاً، وإن كان استئنافياً يكون تذليلاً أو بياناً لكونه إرساله مقيداً بتلك الأحوال ومرجعها إلى معنى "إنا أرسلناك"، لأن يُبشّر ويُنذر، ولا ليسأل عنهم، يعني ما كلفناك إجبارهم.

وفيه فائدتان، أحدهما الإيمان بانسراح الصدور، وأنه في قبحه منهم إن لم يؤمنوا، وهو المراد بقوله "وهذه تسليية لرسول الله"، وتفريق يُقال إن الحجة قد لُزمت الكفار عليه السلام بلغ ما كان عليه. لأن هذا القيد إذا تجاوز رسول الله من البشارة والإنذار إلى ما توهم منه، وإليه الإشارة بقوله: "ما لم يؤمنوا"، وقرأه نافع بفتح الدال والداء والباء وجزم اللام، فالنهي أما مجرى على ظاهره فالمخاطب رسول الله وحده، وهو المراد بقوله: "فنهى عن أحوال الكثرة"، ومعنى "ما فعل بهما" ولا، أي حالاً انتهى أمرهما، ونظيره قوله عليه السلام: "يا أبا عمير ما فعل

النجير؟²⁶⁰⁶ بمعنى ما فعل به النجير، تصغير نجرة وهي طير كالعصافير. يرحم المناجر ويستبعد الرواية، أي أنه عليه السلام كان عالماً بكفرهم، وكان عالماً لأن الكافر قد يعذب، لأن الكافر يعذب. فمع هذا، وروي أنه عليه السلام ذكر عقوبات الكفار، فقال رجل "يا رسول الله أين والدي؟"، فقال "في النار"، فحضر فقال عليه السلام: "إن والدك ووالدي هو ووالد إبراهيم في النار"²⁶⁰⁷ سئلوا بعده وهو كقوله: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ [المائدة: 101] أو عبارة | 290 ب | عن تحويل الأمر، فالمخاطب كان من يتأتى منه السؤال ثم التحويل إما عائداً إلى المستحضر بكسر، وإليه الإشارة، أو أنت يا مصحح لا تقدر على استماع خبره، وتبعد القراءة الأولى قراءة عبدالله، وقراءة أبي لكونهما اخبارين كما انها اخبار.

﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۚ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ﴾

[سورة البقرة: 120]

مبالغة في إقناطه عليه السلام بإسلامهم، حيث تعلق عن رضاهم عنه بما لا سبيل إليه، فإذا لم يرضوا عنه، فكيف يتبعون ملته وأصله الإقناط. قالوا: فهو من قول ﴿وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ [البقرة: 119]، حيث عليهم بأنهم من أصحابها، وهو كناية عن موتهم على الكفر. وفيه لف ونشر، فإن المعنى لن يظهر عندك لليهود ولا بالتهودي ولا النصارى إلا بالتنصر. ولن يرضوا عنك اليهود إلا بالتهويد، والنصارى إلا بالتنصر، وهي أنه سألهم النبي الهداية معهم، وأرادوا أنهم يطيعونه ويؤمنوا به، فنزلت واستدل العلامة بتعليم الجواب على أنه ليس اهتداءً أخبارهم منه بعدم رضاهم، إلا بما ذكر، بل هو حكاية بمقالة، فإنه حكى لمقاتلهم من أن يجيبهم، لكن لا يغفى أن يجوز أن يذكر ما علم منهم، ثم يرشد إلى ما يرد حالهم، وهو الملائم لكونه إقناطاً على ما ذكرتم. إن وجه الكفر ما ذكر جواباً عن مقاتلهم، أو إحالتهم إنهم ادعوا أو اعتقدوا أن ملتهم هي الهدى، لا هدى سواها، فأمر عليه السلام بأن يرد عليهم بطريق قصر القلب، أن هدى الله الذي هو الإسلام هو وهي يشمل على مبالغات

²⁶⁰⁶ الراوي: أنس بن مالك، المحدث: ابن القيم، المصدر: أعلام الموقعين: 250/2، حكم المحدث: صحيح.

²⁶⁰⁷ لم أقف عليه.

التأكيد، الجملة وإضافة الهدى إلى الله وإيراد الفعل وإعادة الهدى في الخير على نحوه. وتسمية الدين بالهدى لمحيته جواباً عن قولهم "ملوا"، وجعله مصدراً وتعريف الخبر، فإنه للحصر والفصل تأكيداً، هو الأفضل لقصر المسلم على المسند إليه، وإطلاق الهدى، فإنه يحمل في المقام الخطابي على الكامل الذي هو الهدى الحق ونفس المسمى الذي يصلح لإطلاق اللفظ والعموم الذي هو كل الهدى، وفيه كان يجتهد في طلب ما يرضيهم ليقبلوا الإسلام، فيكون قوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ [البقرة: 120] تعليماً للإرشاد، ونفي لا جواباً عن مقالته أو إحالتهم. والملة ما شرعها الله لعباده على لسان أنبيائه، فكانت الملة والتشريف والشرعة يعني بما قال بمعنى يقال شرع لهم أي سن جعله لهم سنناً وطريقاً وسنة السيرة والطريقة.

وقال الراغب: "الملة من أن ملوا الكتاب" أي أملوها وهي اسم لما شرعه الله لعباده على لسان أمثاله ليتوصل بهم إلى أجل ثوابه، والدين الذين مثله، والدين مثله لكن الملة يقال لاعتبار دعاء الله ينجي لكتبه، والدين باعتبار طاعته العباد له بإجابة دعائه والانقياد لأمره. والشيء الواحد قد يسمى باثن باعتبارين يعني الطريقة المشروعة يسمى ملة باعتبار أن الأنبياء الذين أظهروها قد أملوها وكتبوها لأمتهم، كما أنها سميت ديناً باعتبار طاعة العباد ولمن سنّها وانقيادهم لحكمه. ويسمى أيضاً شريعة باعتبار كونها موردة للمتعطشين دلالة.

﴿وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۖ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾

[سورة البقرة: 120]

اللام معطوفة للقسم المقدر، وقوله ما لك جوابه لفظ معنى وجوب للشرط، لأن كونه جواباً يستلزم اجتماع المتناسبين في بعض السور، لأن الشرط يستلزم الجزم في الجواب كما في القسم، فجعل جواباً لاحدهما لفظاً، ولتقدم القسم جعله جواباً له أولى. وقوله "أي أقوالهم التي هي أهواء" قيل أراهم الزائغة، والهوى رأي يتبع الشهوة؟، قيل: "ما نظر إلى خصوصية المقام وفيلام المصنّف استعارهم بأنها وأهوائهم خطر، ووضع موضع الضمير من غير لفظ صادق، فإن قوله: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ﴾ [البقرة: 120]

حكايتان عن قولهم وهو "لن نتبع ملتك حتى تتبع ملتنا"، فالأصل، ولئن اتبعتها ليرجع الضم إلى مقالتهن ولئن اتبعت أقوالهم باعتبار القائلين وما لم يكن. هذا القول عن هدى بل عن ضلالة وضع موضعه. أهواؤه منتقم بأن الملائم لقله حتى تتبع ملتهم إن يُراد بالأهواء مللهم الزائل على ما يجنح إليه كلاماً قدس سره يمكن حمل كلام المصنّف عليه، فإنه لما ذكر أنهم لا يرضون إلا باتباعك ملتهم حذراً من ذلك الاتباع وجمع باعتبار فرقة اليهود والنصارى وعبر بالهوى لابتناؤه عليه، وُسّمي الرائي الناشئ عن الشهوة والهوى لأنه يهوى بصاحبه في الدنيا | 291 أ | داعية وفي الآخرة إلى الهاوية.

ولما ورد أن يُقال: "لا يصح اتصاف نفس العلم بالمجيء والانتقال"، دفعه قدس سره بأن المراد به إما ما هو سبب لحصوله وهو الوحي إلى القرآن المحي إليه، فإنه يوصف بالمجيء والانتقال، تبعاً لحامله على أن يكون بالقرآن الكلام اللفظي به يظهر ضعف ما قيل لك. وفيمن قال بحدوث القرآن لأنه من علم الله، لأن ما قاله إنما يتضح في الكلام النفسي، وبهذا في الكلام اللفظي، فإن قلت: "يجوز أن يُراد بالوحيد الكلام" كما قال قدس سره في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: 51]، أي كلاماً يُدرك بسرعة، لأنه يُمثل ليس في ذاته مُركباً من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة. فقلتُ بدفعه الوصف بالمجيء، وأما المعلوم المبين صحته بالبراهين، وهو الذي ذكره المصنّف.

ولقائل أن يقول: "مجيء العلوم مجيء البيان بالطريقة المسنونة، وبيانها تجب بال. أي يحصل بعد، إن لم يكن، فيجوز أن يحمل العلم على معناه. وغاية أن يحمل المجيء على الحصول بعدما لم يحصل على الانفعال، بل مجيء المعلوم أيضاً. كذلك، ومن الله منصوب المحل على أنه حال، لأنه تقدم على قوله: "من ولي". وهو مرفوع المحل على الابتدائي. ولك خبره من وهو القرب المكاني والنسبي، وهو المراد ههنا. لما أن بينه وبين النصير عمومًا وخصوصًا من وزن، لأن الولي قد يضعف عن النظرة عن النصرة، والنصرة قد يكون اجنبياً. وجمعها مادة اجتماعها، والولي جاء، إن جاء، بمعنى التصديق. الصديق والعلم مصالح أيضاً، لكن إرادة أحد هذين يعني عن

النصيب والخطاب، وصرف عن ظاهره إلى الآية، لأن الأنبياء معصومون، لكن اللائحة إن العصمة لا يزيد المحنة، بل يجدها هو امتناع وقوع المعصية. بهم بعصمته تعلمت نوعاً بالغير، وهو لا ينافي الأماكن الذاتي، الذي عليهما دور التكليف، ولولا أنهم لا مكان لعصمتهم والجند، ولما يترتب عليها الثواب.

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۖ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾

[سورة البقرة: 121]

يعني مؤمني أهل الكتاب لعبد الله ابن سلام، واضراب وكالأربعين القادمين من الجنة مع جعفر يوم فتح خيبر لتسعة وثلاثين من بقايا قوم عيسى، آمنوا لمحمد بقول عيسى وثبتوا حتى خرج النبي عليه السلام. وإنما خُص بهم مع عموم المنصور بقرينة الجملة الحالية من الضمير في "أتيناه" أو من الضمير في "أتيناهم" أو من الكتاب مقدراً لأنهم لم يكونوا الين وقت الآتيان. ولما ذكر في الآية المتقدمة قبائل المعنيين، اتبع ذلك لمدح المدنين. ويجوز أن يكونوا جملة خبرية على أن يحمل المنصور على المخصوص، لأن جميع أهل الكتاب لم يُخبر عنهم بأنهم يتلونه حق تلاوته.

وفي الوجه الأول استيفيد المخصوص من الحالية وحق تلاوته نعت لمصدر محدث دلّ عليه أي تلاوة حق تلاوة أو أي تلاوته حقاً. فإننا في المصدر إذا اقتضيناه وأضفنا إليه "انتصب انتصاب المصادر"، نحو ضربت أشد الضرب. وتلا بمعنى تبع وبمعنى قرأ، وهو الطاهر ههنا بقرنة تلاوته دون تلاوة. وأولئك مبتدأ، والجملة خبر الموصول، إن كانت السابقة الحالية أو استئناف، إن كانت جزئية، وأشار المصنف بقوله: "يؤمنون بكتابهم ومن المجرمين" إلى بناء الفعل على المبتدأ، وإن كان اسماً ظاهراً يفيد الحشر مثل: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15].

ما ذهب إليه السكاكي من أن التقديم يفيد الاختصاص، وأن جاز تقديم كونه في الأصل على أنه فاعل على معنى فقط نحن، إنما قمت فإنه يجوز أن يُقدَّر أن أصله "قمت" أنا فيكفر أن فاعلاً ومعنى. وإن كان تأكيداً للفاعل، مع ذلك قدَّر كونه في الأصل مؤخراً. ثم قدم ليفيد الحفص من حيث أن الت على الأهمية وكونه مورد النزاع، وإذا لم يجد هذان الشرطان لا يفيد التقديم إلا التقوى وهو كلام مرجوح. فلذلك تبع البيضاوي المصنفون في

أمثاله وفي تفسير القول: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ [البقرة: 121] لقوله "يحرفونه ولا يغيرون ما فيه" إلى أن ما فيه تعريض عن "يتلونونه" على غير وهم الذين عرف منهم وأشهد التحريف والنفيض، ولما أتى باسم الإشارة يعقب بقوله "يؤمنون وفيهم تعريظاً" أيضاً بأن أولئك لا يؤمنون به بناءً عليه قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 121] وقوله "حيث اشتروا الضلالة بالهدى" إشارة إلى أن المراد بقوله "ومن يكفر به" كفر خاص، وأنه مفسر لذلك وفيه ادماج أنهم انما عرفوا وبدلوا وما تله حق تلاوته لأنهم أدخلوا الرشد على ذلك لقوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُون﴾ [البقرة: 41]، وقيل لما استفيد من قوله "أولئك به" أن المحرفين ليسوا بمؤمنين بنى عليه قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 121] على طريق الاستئناف وبيان حالم كفر كفر به سواء كان كفره | 291 ب | بنفس التحريف أو بغيره كالكفر بالكتاب الذي يصدقه، ولما كان الكفر الخسران يكون في التجارة ومعاملات الاستبدال شبه بها، استبدالها من الضلالة بالهدى المؤدي إلى الردى. ففي ذكر وصف الخسران تخيير لكونهم كالتاجر فما ربحت تجارتهم وما كان مهتدي.

﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلِّقُوا يَدَكُمْ إِلَى الْعَالَمِينَ (122) وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾

[سورة البقرة: 122-123]

قد سبق ذكر الآيتين الكريميتين وما يتعلق بهما، وذكر في وجه النكران التكرار ما يضطر إلى جلالته الأفكار. وقال بعض المحققين، وتذكيرهم النعمة هنا ليس بتكرار، وأن ناسب أن يكون الختم كما كان التصدير به، لأن ذلك باعتبار الدعوة وأن لا يكون أول كافر به. وهذا باعتبار أن يتركوا العناد والاصرار الكوفيه، وكذلك الأمر بالتقاء عن اليوم الموصوف بهذه الصفات، وذكر عدم الشفاعة والنصرة لتكذيبهم، حيث قالوا: "لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً"، لأنهم أولاد الأنبياء وهم يشفعون لهم، ولا تكرار.

وقال هنالك بقليل منها شفاعاة ولا يؤخذ منها عدل، وقالها هنا ولا يقبل منها ولا فرق بينهما من حيث المعنى، لأن قبول العدل وقبول الشفاعاة ونفعه متلازمة، فلم يكن بين اتفاق هذه العبارة واختلافها فرق في المعنى.

ومعنى قوله: "لا تُجْزَى نَفْسٌ إِلَّا وُسْعُهَا" لا يقضى ليس عليها شيء من الخوف من الحقوق التي وجبت على نفس أخرى، يؤخذ نفس بذنب أخرى ولا يدفع فيها شيئاً. تقول: "جَزَى عَنِّي هَذَا الْأَمْرُ يَجْزِيكَ مَا تَقُولُ"، فَضَى عَنِّي يُقْضِي وَزْناً، واما ان كان عليها شيء فانه يجزي ويقضي بغير اختيارها بما لها من حسناتها ما عليها من الحقوق كما جاء في حديث ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت مظلمة لاخيه من عرض او غيره فليستحلل منه اليوم قبل ان لا يكون دينا عليه ولا درهم. قبل ان لا يكون دينار عليه ولا درهم. وان كان له عمل صالح اغلى منه بقدر مظلمته وان لم يكن له حسنات. اخذ من سيئات صاحبه فحمل. والعدل بفتح العين وهي ما يماثل الشيء قيمته ان لم يكن من جنسه فالعدل بالكسر ما يساوي الشيء في الوزن والجرم والمعنى لا يؤخذ منها فدية ينجو بها من النار ولا يجد ذلك ليفتدي به. قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: 47]، ﴿وَإِنْ تَعَدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا﴾ [الأنعام: 70] وسميت الفدية عدلا لانها تعادل ما تقصد به انقاذه وتخليصه يقال فداه اذا اعطى فداء وانقذه فالمستوجب للعذاب تخلص منه في الدنيا بربعة امور اما بان ينصروهم ناصر قوي فيقلصه ويدفع العذاب قهرا او بان يشفع في حقه شافع مقبول الشفع فيتخلص مجانا او بان يقرأ احدهما عليه من الحق فيسلم ذمته. من سيتخلص به او بان يفديه بان يعطي احد شيئا غيره. غير ما عليه من الحق وذلك الشيء والفدية والفداء فانقذه به. فאלله سبحانه بينه ليوم القيامة بان نفي ان يدفع العذاب احد عن احد شيئا من هذه الوجوه المحتملة في الدنيا فلا مجال للخلاص الا بتحصيل الاخلاص والعمل الذي يحصل بالاختصاص.

﴿وَإِذِ ابْتَلَى﴾

[سورة البقرة: 124]

لما شرح وجوه نعمته على بني إسرائيل، ثم فصل قبائل أعمالهم، وذكر في أثنائه قبائح المشركين، كان الجميع معترفين بفضل إبراهيم، ويدعون الانتساب إليه، وكان بنو إسرائيل يدعون أنهم على ملته، والمشركون يفتخرون

بكونهم من أولاده، ومن ساكني حرمه بينت على كيفية أحواله عليه السلام تنبيهاً على أنهم إنما نالوا ما نالوا من الكرامة بسبب اتمام ما كلفوا به. فمن كان مفتخراً به فليس له سبيل من لزوم الانقياد، والتبادي من العناد. وأيضاً مع هذا الفضل المتفق عليه، لما طلب الإمام بذريته لم يجب اليه للظالم منهم، وأيضاً لزوم الحجج لما كان من ديننا حكم ذلك عن أفعاله، ليصفوا من بحقيقته، وأيضاً تحويل القبله مما نزعوا فيه، فبين أن هذه القبله قبلتهم وهم معروفون به.

قال البيضاوي: "والابتلاء في الأصل التكليف بالشاق من البلاء، لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة إلى من يجهل العواقب ظناً ترادفهما"²⁶⁰⁸ يعني أنه من البلاء الذي بمعنى البلية، يُقال: بلاءٌ بكذا أو ببلوة، بلاءٌ وبلواه، وابتلاه به ابتلاءً لأصابه بما يكره ويشقُّ عليه. والتكليف، وإن كان فرضاً بالنظر إلى الأرواح، لكنه لا يقل عن اصابة المشقة بالنسبة إلى الأبدان، فصح يحمل عليها ههنا. فقال بعض الفحول: ليس بكلامه ما يدل على أنه على أن الاختبار معنى مجاز له، حتى يقال إنه أراد به الرد على المصنف في تفسير الابتلاء بالاختبار قابلاً، لأن معناه في اللغة التكليف فيحمل عليها، ومن المعنى المجازي الذي هو الاختيار إلى التجاوز، حتى يعترض عليه بأن اللغة يؤيد ما ذكره المصنف، بل مقصوده قدس سره | 292 أ | إن الاختبار، أيضاً، وإن كان لغوياً للابتلاء، لأن المسند إليه تعالى الظاهر فيه أن يحمل على اصابة الشدة، لأن اسناده اليه حقيقة بخلاف ما إذا كان بمعنى الاختيار، فإنه إذا يصير حقيقة في من خفي عليه العواقب، فإذا أسند إلى من لا يخفى عليه شيء، وجب الحمل على المجاز، أما بأن يراد غايته التي هي الظهور الحال بالنسبة إلى تغييره، كما قال ابتلاءه يعود إلى اعلامه عبادته لا إلى استعماله لأنه يعلم ما يكون، فلا يحتاج إلى الابتلاء ليعلم، وأما بأن يجعل استعارة تمثيلية بأن شبه حال العبد في تكليفه مع بناء الأمر على اختي حيث من الطاعة والمعصية بحال المختبر مع المختبر، ثم يعبر عنها بالاختيار، فإن المشابهة بين الشئيين صورة كافية بالاستعارة، وهذا التكليف لما استغنى عنه، على تقدير حمده على التكليف،

²⁶⁰⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، (104/1).

اختاره قدس سره، لكن لا يخفى عليه أن كلامه قدس سره هو صريح في كونه مجازاً، فالاختبار حيث جعله من لوازم تكليف الشاق بالنسبة إلى من يجعل العواقب، وكذا يدل عليه قوله الاعتراض المذكور، وكان المصنف لم يجعله من ابتلاء من ابتلاه الله بكذا إذا أصابه بما يكرهه، أما لأن اه حمل الاوامر والنواهي على المجاز وعددها من البلايا ليس يناسب، وأما لأنه أيضاً اختبار بأنه قد يكون بالخير وقد يكون بالبشر.

﴿إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾

[سورة البقرة: 124]

الجمهور على أن إبراهيم منصوب على ان مفعوله "ابتلى"، ولفظ ربه مرفوع على أنه فاعله والمفعول. وإن قدم لفظاً فهو مؤخر مؤخراً رتبة؛ لو أنه قدم على الفعل للاهتمام، لأنَّ كفر الرب مبتلياً مُقَرَّراً في الأذهان والعقول، لا يتشوّق الذهن إلى بيانه ومعرفته، وإنما يتشوّق بطلب معرفة المبتلى والايجاز. وأيضاً فإنه لو قدم الفاعل وقيل "إبراهيم" ثم ذكر إبراهيم منصوباً على المفعولية، تكرر ذكر إبراهيم والايجاز مطلوب في الكلام. وأيضاً كون ضمير المفعول متصلاً بالفاعل يوجب تقديم المفعول، إذ لو أُجِّر وقيل: "إذ ابتلى إبراهيم ربه" لزم الاغمار قبل الذكر لفظاً ورتبة، وذلك لا يجوز اجماعاً.

وأما من قرأ "إبراهيمُ ربه" برفع إبراهيم ونصبه رتبة، فالأمر فيه من جهة الضمير، لكن يجب أن يكون "ابتلى" حينئذ بمعنى دعا مجازاً، لأن الابتلاء والاختيار، وإن صح من العبد، لكن لا يصح ولا يحسن تعلقه بالرب، وإشارة العارفين في الآية تدل على أن الولاء مظنة البلاء، فإن ابليس الولاء عن معدن الإنسان الذي هو محل الابتلاء، لا بالتهاب نار الهواء، كما قيل: "البلاء للولاء كالهلب فاصدقهم ولا أن أشدهم بلاء". وكان اسمه عليه السلام بالعبرانية في لسانهم "إبراهما"، فعتب، وأبوه تاريخ بالناخور، بنس بن إرعوس بن فالغ بن عامر عليه السلام، وسمي أبوه "آزر" لكونه قائماً على خزان الهة. وكان الخليل من أولي العزم المرسلين، أنزل الله عليه عشر صحف، كانت كلها أمثالاً، وكانت بين مولده وبين وفاة نوح ستمائة وأربعون سنة، وبين مولده وبين الطوفان الف سنة تقريباً على قول الأكثرين. فقليل وقيل الف سنة ومائتي سنة وثلاث وستون سنة، وكان ميلاده لتمام ثلاثة الاف سنة

وستمائة وسبعة عشر سنة من وقت هبوط آدم. وقيل ثلاثة الاف سنة وثلاث مئة وسبعة وثلاثين سنة، وبين مولده وبين الهجرة المحمدية الفا وثلاث مئة وثلاث وسبعون سنة. وبين هبوط آدم وبين الهجرة خمسة الاف سنة وسبع مئة وتسعون سنة.

وروى عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول: إبراهيم أول من اختن، وأضاف الضيف، وأول من استحد، وأول من قلم الأظافر، وأول من قص الشارب، وأول من شاب. فلما رأى الشيب، قال: "يا رب، ما هذا؟"، فقيل: "الوقار". قال: "يا رب، زدني وقاراً". وقيل: أول من خطب على المنابر إبراهيم خليل الله. وإنه أول من فرد فريدة، وأول من اشتكك، وأول من استنجد بالماء، وأول من لبس السراويل. واختلف في السن التي اختن فيها، وفي الموطأ عن أبي هريرة موقوفاً أن اختن وهو ابن مئة وعشرين سنة، وعاش بعد ذلك ثمانين سنة. والأخبار بمثل ذلك لا يكون بادئاً، وقد روى عنه مرفوعاً كذلك، وروى أنه اختتم بقدمه وهو ابن ثمانين سنة.

﴿بِكَلِمَاتٍ﴾

[سورة البقرة: 124]

قوله: "عشر في براءة"²⁶⁰⁹ بأن يضم إلى التسعة المذكورة الإيمان المشار إليه بقوله: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 112]، وعشر في الأحزاب من قوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: 35] إلى قوله: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: 35]. وعشر في المؤمنين من قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: 2] إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [المؤمنون: 9]، وفي سأل سائل من | 292 ب | قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ [المعارج: 23] إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [المعارج: 34]، فإن قيل المذكور في السورتين أربعة عشر ست في المؤمنين وثمانية في

²⁶⁰⁹ الزمخشري، الكشاف، (184/1).

الأحزاب، فيسأل سائل وإذا سقط المكرر وجعل "الدائمون على الصلاة" هم المحافظون عليها و"الذين في أموالهم حق معلوم"، غير للذكورة لشموله ما يوصل به الأقارب والأبعاد، ليرجع ما في الصورتين إلى عرش لم يتحقق في كل من "براءة" و"الأحزاب" عصر، لتكرار المؤمنين. قلت: يجوز أن يجعل "المؤمنون" أيضاً المحافظين، أو يجعل "الدائمون" للأمانات والعهد، إيتين ليتحقق في السورتين أحد عشر و"الأحزاب" تسعة عشر، سيصير المجموع ثلاثين، لكن لا يبقى حينئذ في كل من "براءة" و"الأحزاب" عشر. واعتبار البيضاوي أسلم من هذا التكلف حيث جعل أو ثلاثين المذكورة في قوله "التائبون العابدون".

وقوله: "ان المسلمين" الآية، وقوله: "أفلح المؤمنون" إلى قوله: "أولئك هم الوارثون"، فالظاهر أن توزيع الثلاثين على السور الثلاث اشتمال كل واحدة منها على عشر خصال، فإن سورة البراءة مشتملة عليها بان بعد الايمان المدلول عليه بقوله: "وبشر المؤمنين" حصل حصله، واشتمال سورة الاحزاب ظاهر. أما اشتمال المؤمنين عليها فبان، فبان يعتبر كل واحد من الايمان والخشوع في الصلاة والاعراض عن اللغو وفعل الزكاة وحفظ الفرج وقربان الارواح وقربان المملوكات ورعاية الامانة ورعاية العهد ومحافظة الصلاة خصلة مستقلة. وكون الايمان معدودان في كل واحدة من وكذا كون حفظ الفرج معدود في السورتين الاخرتين. الا ينافي كون مجموع الخصال ثلاثين، لأنه لما كان المذكور في كل سورة كاملة بناء على أن شيء من الخصال لن يذكر مكررا. في شيء من الصور كان المذكور في مجموع السور الثلاث الثلاثين خصلة، ثم ان تفسيرها بتلك الخصال مبني على أن الكلمات، وان كانت عبارة عن الالفاظ، لكن قد يطلق على المعاني التي تحتها كما في قوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي﴾ [الكهف: 109] ولا يجوز أن يراد بها الالفاظ، لأن ما يحضر اللفظ يحضر الخط لما بين الدال والمدلول من التظايف والمتضايقان متعاقبان في الوجود والتعقل كما فشرت بها في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: 37]، حيث قال المراد البكاء والدعاء والحياء. وكذا يبنى عليه تفسيرها بالعشر التي من شبابه مناشط الحج وفي الكواكب والقمرين وذبح الولد والنار والهجرة وبما تضمنته التي بعدها.

وكما ورد أن يقال انه عليه السلام غير مكلف ببعض تلك المحن كالكائه في النار لم يتصور ان يكون ابتلاءه بتلك المحن بمعنى التكليف بها دفعه البيضاوي بانه حينئذ بمعنى الاختبار على انه يعامل بها معاملات المختبرين فجعله فجعله قيد بتفسيرها بتلك المحن فلا يخالف ما ذكره اولاً بالتكليف بالامور والنواهي فلا وجه ولا حاجة للتوجيه انه اشار اولاً للابتلاء حقيقة في التكليف فظاهرها ومجاز في الاختبار وثاني إلى ان حقيقته هو المستحيلة في حقه فلذلك حملة على التمكين.

﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾

[سورة البقرة: 124]

المستكن فيه يجب أن يعود إلى ما وقع مفعوله، يبتلى، لأن الفعل الواقع في مقابل الاختبار يجب أن يكون فعل المختبر بفتح الباء. فعلى القراءة المشهورة مفعولاً، ابتلى إبراهيم. كونوا هم المتمم للكلمات، فقال علامتان: "ما قاموا بمن حق القيام" وأداء من أحسن التأديبة من غير تفريط وتوان. فالظاهر أن العبارة "فقام بمن حق القيام" مناسبة لكونها بمعنى عمله معاملة المختبر. فإن حسن النظر في الأجرام العلوية والتيقن بأن شيئاً منها لا يصلح للربوبية وكذا، أصر على الصبر على المحن والرضا بقضاء الله وحكمه، قيام بمن حق القيام. وأن العبارة "فاداهن" كماً مناسباً لكونها بمعنى أمر وكلف على ما ذهب اليه البيضاوي، فقد امتثل بما ورد من أوامر والنواهي كما قال: ﴿وَأَبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [النجم: 37]، وأتى بالخصال الثلاثين المذكورة في السور الثلاث وفعل العشر التي هي من سنن، خمس منها في الرأس وهي قص الشارب لا قطعه بالمقص وهو المقرض والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الشعر وهو تفريق شعر الرأس في الجانبين، وخمس في وهي تقديم الأظافر، أي قصها، وحلق العانة والاختتان ونتف الإبط وغسل مكان الغائط والبول.

روي عن ابن عباس أوحى الله إلى إبراهيم: "يا خليلي، تطهر" فتمضمض من شارب، وأوحى الله إليه أن يطهر تفرق شعره، ثم أوحى الله أن يطهر، فحلق عانته. بعد ذلك، أوحى الله إليه أن يتطهر نتف إبطه، وأيضاً أوحى الله إليه أن يتطهر، فاقترب بوجهه على جسده ليرى ماذا يصنع، وفي النهاية اختتن بعد عشرين | 293 أ | سنة

وقضى مناسك الحج، ففعل ما يليق بكل ماض من العبادة كالطواف والسعي ورمي الجمار والاحرام والوقوف بعرفة ومزدلفة وغير ذلك، واحتج على المشركين. رأى كوكبا ورأى القمر بازغا وراء الشمس بازغة. قال: "هذا ربي". أي: أهذا ربي؟ على طريق الإنكار لما يؤدي فيه من سمات الحدوث وهو الانتقال من حال إلى حال. فهذا اثبات منه للتوحيد وتنزيه الله تعالى عن صفات النقص الابدية. إلى قوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: 83]، وألقى في النار فأسلم نفسه إليها وصبر عليها. في ذات الله تعالى حتى إن جبرائيل عرض نفسه وقال: "أتستعين بي؟" قال: "أما منك فلا، هو ابتلي باسكان أحد والديه مع أمه في الوادي الذي لا ماء فيه ولا زرع ولا غرس وتركهم هناك وخرج عنهم من سفير أن يكفر لهم قيام ولا نفقة وابتلي بريح بذيبح ولده أيضاً فصبر على ذلك وابتلي بالهجرة إلى الشام فصبر على ذلك وابتلي بإنفاق فانفق في سبيل الله وفي الشدة مفعول. ابتلي ربه فيكون، والمتمم للكلمات أي للدعوة التي دعا بها إبراهيم ربه فأجابه ربه وأعطاه مطالبه". فقول المصنف: "ويعبد أي يعبد التفسير اتمام الكلمات لاعطاء ما طلب من غير نقصان تفسير مقابل الكلم بالمشؤولات المذكورة التي اعطاها الله واستجابها". أو "يعبد كون المستكن بالله لما كان السؤال من إبراهيم كان الاتمام أي الاعطاء من الله.

﴿قَالَ﴾

[سورة البقرة: 124]

استثنافاً، إذا ضمرت عملاً، فسواء كان ذلك المطمر ذكراً على أنه المفعول له على أن تقديره ذكر الحادث وقت ابتلائه بالظرف المعمول. الحادث الذي هو معمولاً ذكراً فيكون الظرف معمولاً لا ذكراً بالواسطة، أو كان كيتاً وكيت فيكون الابتلاء بما ذكر قبل نبوته عليه السلام. لأن الآية تدل حينئذ على أن القيام بمن كان كالسبب لجعله إماماً، والسبب مقدم على المسبب. فإن قيل: "كيف يتقدم عليها؟" وهو لا يعرف إلا بالوحي، قلت: يجوز أن يوحى إليه على لسان جبريل هذه التكاليف، فلما أتمها جعله نبياً. فإن قيل: "هذا صحيح إذا فصلت

الكلمات بما عدا الذبح والحجرة والنار". أما إذا فسرت بما فلا، فإنها بعد النبوة وكذا. قلنا: المراد من قوله "اتبناهم" حينئذ أنه علم من حال أنه يقوم بهن بعد نبوته، فلا جرم في إعطاء الإمامة والنبوة، أو بيان لقوله "ابتلى"، أن ما بعده، قال إلى آخره، وقوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ﴾ [البقرة: 131]، كالتفصيل لما حمل في قوله "ابتلاه ربه بكلمات"، فأما أنه آمن أولاً بقوله "أسلم" واتمه إبراهيم بما ينبئ عنه قوله: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 131]، فإنه إن كان متأخراً في التلاوة، لكنه متقدم على باقي التكاليف تحقيقاً، كما قيل أنه عليه السلام لما خرج من النار رأى من الكواكب القمر والشمس ورد الوهيتهما لما رد بأن قيل له "أسلم" فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: 79] جواباً لقوله "أسلم". ومن ثانياً: بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: 124]، فإنه في قوة أن يقال استعداداً للإمامة، فإني جاعلك إماماً. وثالثاً: ابتلاه بقوله ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: 125]، فإنه في قوة أن يقال: "وإذا أمرنا أن يجعل البيت مثابة للناس"، أمرنا إبراهيم بأن يجعله صالحاً لذلك فأمثل الأمر وحصر المأمور به بأن رفع إبراهيم وإسماعيل أعينهما لله، فقلنا للناس: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: 125]، وابتلاه. رابعاً: بما يدل عليه قوله: ﴿وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ﴾ [البقرة: 125]، عطف على جملة قول "يا بني إسرائيل" عطف قصة إبراهيم على قصة قوم موسى، لأنه عندما قال: "إذا كان عاملاً في الظرف يكون مقدماً عليه مؤخراً عن حرف العطف"، فتكون الجملة معطوفة على ما قبلها. والحاصل أن قوله "أو قال له: إني أسلمت" يكون صريحاً في المطلوب، فسيلزم منه ومن ذلك الإجمالي حمل البواقي على هذا المعنى ليصح التفصيل واستنباط معنى الأمر من الله تعالى والامتنال.

ثم قال: "على الأول"، أي على تقدير أن يكون إذ مضمراً سواء كان ذكراً أو غيره، وعلى اللسان، أي على تقدير أن يكفر. وقوله: "ويجوز أن يكون بياناً لأخفائك"، أن هذا إنما هو على الوجه الأول وعلى قراءة العامة على ما قرره وكذا الاستئناف، أيضاً على ما ذكرناه، وقد يقال إن جواز البيان يتأتى على الثاني أيضاً، فإنه يجوز

في قولك "أعطاه" حين أكرمه أن يكون "أعطاه" بياناً لأكرامه. هكذا قولك: "قال له: إني جاعلك" حين ابتلاه، هذا وإن كان له وجه واستقامة من جهة المعنى، لكن لا يتبين موقع قال سوى أن يكون جملة معطوفة على ما قبلها، فلا يكون وجهاً آخر. فتأمل بالتوفيق والتلفيق، والله ولي التوفيق والتحقيق.

﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾

[سورة البقرة: 124]

الكاف مفعول أول للجعل، والثاني إماماً، وللناس متعلق به أو بمحذوف على أنه صفة تقدم عليه، فصار حالاً منه، وهو اسم لمن يؤتم به. فان قلت | 293 ب | ما الفرق بينه وبين المقتدى حتى يكون أحدهما اسماً للآخر وصفاً؟ مع أن مدلولهما ذات موصوفة ببعض المعاني؟. قلنا نعم، إحداهما مثله وإن كان اسماً، لكن من الأسماء المشبهة بالصفات من حيث أن المعنى القائم بالذات جزء من مفهوم اللفظ كما في الصفات. كما شبه هذه هي الأسماء وضعا لذات معينة. بملاحظة معنى خارج عن الموضوع هو سبب لوضع الاسم لايزائهما، كأحمر علماً لذات فيه حمرة، وكالدابة علماً لذوات الأربع وجعل ديبها سبباً لتسمية هذه. لا جزءاً من مفهوم اللفظ إلا أن نحو الإمام والناس والزمان والمكان والألات أشبه بها من حيث أن المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهومها، فإنها مركبة من ذات معينة ومعنى مخصوص. أما الأسماء الموضوعية لذوات معينة بلا ملاحظة شيء من المعاني كأسد وفرس، فإنها لا تشبه بالصفات، والفرق بينها وبينها اشتبه بها من الأسماء أن الصفة وإن باعتبار معنى يقوم بها، إلا أن تلك الذات معينة، وأن المقصود من اللفظ الموضوع لها هو ذلك المعنى، وهو مصحح الاطلاق فيطلق على كل ما يؤخذ منه ذلك المعنى. وإنما احتيج إلى ملاحظة الذات على وجه الإبهام، مع كونها غير مقصودة بنفسها، من حيث أن ذلك المعنى لا يقوم بذاته بل بالذات الموصوفة، فاحتيج إلى ملاحظة الموصوف وذكره لفظاً أو تقديرًا تعييناً للذات التي قام بها بمعنى، بخلاف الأسماء. فإن المقصود منها الدلالة على الذوات المعينة شخصياً كانت أو نوعياً أو جنسياً، والمعاني الملحوظة معها في الوضع اعتبرت لكونها أسباباً مرجحة لتسمية تلك الذوات وضع من الألفاظ دون غيرها. فالمعاني الملحوظة في الأسماء ليست صحيحة للاطلاق، حتى يتردوا في كل ما يوجد فيه

المعنى، بل هي أسباب ما فيه تعيين الاسم لايزائها الذات المعينة. ومعيار الفرق أن كل واحد من الأسماء يصح أن يوصف نحو امام عالم ولباس حسن، ولا يصلح أن يوصف به ولا يقال رجل امام وشيء لباس، بخلاف الصفة فإنها يوصف بها ولا يقع موصوفها، واللام في الناس للاستغراق، والجملة الاسمية للدوام، فلا يرد به النبوة، لأن ثبوته لم يعم الا ان امامته لهم عموماً تستلزم أن يكون مستقلاً بالشر الشرعي، إذا لو كان تبعاً لرسول آخر كان مأموناً بامتناعه ولا يكون إماماً لهم عموماً، فإنه لما قيل "فاتمهن" يوجه أن يقال ما فعل به جزاء به، فاجيب بذلك أي وعده بأن يكون تبعاً في عصره ويقتدى بكافة الناس، وقد أنجز وعده، فإن رسولنا كان من اسماعيل من عداه كان من اسحاق واهل مع شدة اختلافهم يعدونه عليه السلام يعظمونه عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه نسباً أو ديناً، وقد قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النحل: 123]، وقال: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: 78]، وجميع امة محمد يقولون في صلاتهم "اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم" اداء لحق طلبه بقوله: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: 129] ثم لما لاحظوا ان هذه الخيرات كلها من الله ختموا الكلام بشكره. فقالوا "ربنا انك حميد مجيد".

﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾

[سورة البقرة: 124]

عطف على الكاف في "جاعلك" ولما ورد عليه أن الجار والمشهور لا يفصح، أن يكال أن يكون مضافاً إليه. فكيف يعطف عليه؟ وإذا كان الضمير المجرور كيف يعطف عليه بدون إعادة الجار؟ وأن من ذريتي معول إبراهيم، وجاءل مقوله له تعالى، فكيف جاز أن يكون المعطوف مقولاً؟ والمعطوف عليه مقول، قائل آخر دفع العلامتان الأوليين، لأن الإضافة لفظية، لأنها إضافة اسم فاعل لا مفعول لأنه يعمل إذا كان للحال أو لاستقبال. فإذا كانت لفظية صورية، وكانت كلمة من تبعية، يكون التقدير وجاء بعض الذرية، ولا خفاء في صفحته، والثالث بالتمثيل بالمثل المذكور، وأنه من باب عقد كان إبراهيم يلحق ويقول وبعض ذريتي، ونظيرهما روي الشيخان عن ابن

عمر أن رسول الله قال: "اللهم ارحم المحلقين"، فقالوا: "والمقصرين يا رسول الله"، قال: "والمقصرين" ولم يجعل منصوبًا بتقدير فعل الأمر، أي: "واجعل بعض الذرية"، احترازًا عن صورة الأمر ودلالة على أنه واقع. كائن العطف على الكاف، رعاية الأدب وجعل نفسه كالتالي من المكلم وكلامه يتم كلامه للدلالة على أن مضمون كلامه كائن البتة، والمعطوف عليه وتقرير ما أفاده قد دسأسره، أن ذرية نسل الرجل وأولاده، وقد يطلقوا على الأئني أيضًا ذكورًا أو إناثًا كما في قوله: ﴿أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [يس: 41]، أراد آباءهم الذين حملوا في السفينة، وقوله: ﴿ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: 34]، فدخل فيها الآباء والأبناء، ويطلق على الواحد أيضًا نحو: ﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ [آل عمران: 38]. وأنه فعلية أو فعولة فاصلها على الأول ذرية وعلى | 294 أ | الثاني ذروة، ولما كثر التضعيف، قلبت الراء الثالثة في السورتين إلى ياء كما في "تقضيت". أصله "تقبضت"، فقلبت الضاد الأخيرة إلى ياء، أنتصارات للسورة الأولى "ذرية"، فأضغمت في الياء، في الثانية "ذروية"، فاجتمعت الواو والياء، والأولى منهما ساكنة، فقلبت الواو إلى ياء وأضغمت الياء في الياء ثم كسرت الراء المشدودة ليسلم الباء فصارا "ذرية" فهي في الصورتين من "الذر" بمعنى التفريق يقال ظربت الحب والملح والدواء أضره ذرا وفرقته، وسمي بني آدم من حيث أنه تعالى فرقهم على الأرض أو فقوله "ثقيلة" على أنها من "الذرة" بمعنى الخلق، فاصلها على الأول ضرورة، وعلى الثاني "ذريته" فقلبت همزتها في الصورتين إلى ياء فأضيفت في الياء الثانية، وكذلك في الأولى بعد قلب الواو الساكنة إلى ياء كما في "ذروية". قال الجوهري "ذرا الله الخلق" يذرؤهم، أي يخلقهم، ومنه "الذرية". وهي نسل الثقلين، إلا أن العرب ترك همزة الجمع "الذراري" وهو شفعة منه على أولاده على الخصوص، أكرمه الله تعالى بكرامة خليله، فأحب أن يشارك فيه أولاده وشفقة نبينا عليه السلام كانت في درجة الكمال وفوق الكمال، حيث أكرمه الله تعالى ليلة المعراج بالسلام والبركة، فقال عليه السلام "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين"، فأشرك فيها كل أهل الأرض والسماء في أهل التوحيد والنقاء.

﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾

[سورة البقرة: 124]

قوله: "برئاً من الظلم"²⁶¹⁰ يبدو أنه يُريد أن الله استجاب دعائه، وأنه أراد البعض البري من الظلم، ففيه إشارة إلى أنه بمنزلة البيان لبعض ما علمه عليه السلام في دعائه، وأنه مجاب إلى ذلك، ولذلك جعله بعض الأفاضل مشاكلاً لقول القائل "لا يرد مني اختي" وإجابة من قال له "أوصي نبيك بشيء" لافادة الاثبات للبينين؟ بابلج وجه كذلك الآية يفيد نبل الخلافة لعادلهم بابلج وجه. فقيل إجابة إلى ملمته وتنبهه على أنه قد يكون من فردية ذريته ظلمه، وأنهم لا ينالون الإمامة لأنها أمانة من الله وعهد، فالظالم لا يصلح لها، وإنما ينالها الأتقياء البررة منهم، وذلك لأنه لو لم يكن إجابة لقال: "لا ينال عهدي ذريتك"، وقد حقق سبحانه إجابته في المؤمنين من ذريته كإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وجعل آخر منهم آخرهم محمداً.

فإذا قيل: "هذا رد السؤال بأن ذريتك ظلمة لا، فلا ينالها الأمانة"، كما إذا قيل لكلام علم الكلام: "لا يناله الحمقى"، قلنا: إجابة إلى أصل ملتسمه، وهو أن يجعل بعض ذريته الماء ورد، لما فيه من اطلاق الذرية، فإنه يدل على أنها طلب في حق بعضها أي بعض كان. فهذا إشاد له عليه السلام، أن يسأل الصالحين، ورد الاطلاق لا يكون ردا للمقيد الموصوف بشرائط الامامة. فرد سؤاله من حيث الاطلاق لا ينافي كونه إجابة الأصل ملتحمه. فإذا قيل: "إنه يعلم بأن العهد لا يصيب الكافر، فكيف أطلق؟"، قلنا: كان يعلم ذلك ولكن لا يعلم حال ذريته، فبين له أن فيهم من هذا الحال، وأن المعهودة إنما يحصل لمن ليس بظالم. قوله في هذا دليل أن الفاسق لا يصلح للإمام، عدم صلاحيته ابتداء ظاهر من الآية. وأما أنه لا يصلح بقاء بحيث ينزل بطريان الظلم فهذا فلان. فإذا قيل النيل بمعنى الوصول، وهو أتى ابتداء وزمان بقاء، قلنا: الوصول بمعنى بالمعنى المصدري، أمر أي لابقاء له، أنها

²⁶¹⁰ الزمخشري، الكشاف، (184/1).

الباقية. هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر، ومدلول الفعل حقيقته هو الأول، وعلى أن صبغ الأفعال للحدوث لكن الحق أن المراد عدم النيل وجود البقاء.

واستدل أيضاً على عصمة الأنبياء من الكبائر قبل، وفيه أن التائب من الذنب لا يُسمى ظالمًا. قال: "كالدواء ينفي" هو أبو جعفر المنصور، ثاني الخلفاء بني العباس، لقبه به لأنه زاد ولفي الخراج والياء للاشباع كالصياديف. ونقل أنه أراد على القضاء فيجب بأن فيه أو سقاء إثم لأنه كان يفتي بإمامة إبراهيم ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن الحسن بن علي، وهما أدعياء الخلافة في زمان الروانج. وأما زيد بن علي بن الحسين بن علي، فإنما أدعى الخلافة بزمن ابن عبد الملك بن مروان، وكان قبل الرواني قتله أمير الكوفة من قبل يوسف بن عمرو الثقفي عليه ما يستحقه، وعاش أبو حنيفة إلى زمن المنصور. فكأنه يجب أن يحمل على أن الإباحة كانت تفنى بالخروج مع زيد بن علي، وهو لعن يتغلب شبيهه بنفي فان فهي أيضاً من هذا القبيل.

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾

[سورة البقرة: 125]

عطفاً على قوله: "وإذ ابتلى"، وجه النظم أنه تكليف لإبراهيم بتطهير البيت، واللام بالعهد، ولذا لم تقيد البيت، | 294 ب | وغلب على الكعبة، والمراد جميع الحرم، لأن الوصف بالأمن شامل له وبدل عليه. قوله "هو بالغ الكعبة"، إذا المراد الحرم والبيت، ومثابة مفعولاً جعلنا لأنه بمعنى سيرنا، قوله مبادرة ومرجعها، وقال الب أو موضع ثواب يتابون لحجة واعتماد، فالأول على أنه الثوب بمعنى الرجوع. يقال ثاب ثوباً وثوباً ومثاباً ومثابة إذا رجع بعد ذهابه. فالمثابة مصدر وصف به ويراد به الموضع الذي يثاب إليه، أي يرجع. قال "مثاب القبائل"، كلها تجنب إليها العقلاء الزواجل. والهاء للمبالغة لكثرة من يؤوب أو تاء تأنيث المصدر والثني على أنه من الثواب بمعنى العواظ، فعلى هذا كونه مثابة مثابة للناس ظاهر. وأما على الأول فكونه فكونه مثل بالنظر إلى الزائدين لا بالنظر إلى كل من لم يزره، وكونه مثابة لهم بالنظر إلى ثواب أعيانهم أو ثواب أمثالهم لظهور أن الزائر ربما لا يتوب. فإن من زار البيت بعدهم أمثال لهم من حيث أنهم زاروا بيت الله ومعظم شعائر الله، طالبين رحمة الله، فكان ما وقع منهم

من الزيارات اهتداء بمنزلة عود الأولين، وصدق كفار البيت مثابة للزوار بذلك الاعتبار على ما عليه العلامتان. أو باعتبارٍ ليه، وإن لم يتفق الرجوع حقيقة مما اعتمدوا من الفوائد المتعلقة لمجوي الخطيئات ورفع الدرجات، قال: "جعل البيت مثاباً لهم ليس منه يعظون الوتر"، فالتعريف لاستغراق العربي أو العبد الزمن الخارجي، والاستغراق الحقيقي فلا دلة على أن فرداً يزول، فضلاً عن الثوب مما يقال في توجيه كلام العلامتان، أن المراد بالأعيان الأشراف حملاً للناس على الكاملين بناء على أن الجنس إذا حمل على البعض في مقام المدح وأراد به الكمال، أو أن المراد بالثوب القصد على مقتضى الديانة تعسف وتكلف. قوله "وكقوله حرماً آمناً"، فإن قيل: "هذا القدر كاف، فما قصد من كون آمناً المعنى موضع أمن، فما معنى ضمة ويتخطف الناس من حولهم؟"، قلنا: هو بيان لوجه كونه آمناً، كما قال تعالى: "آمناً" كأنه قال لأن أصله يسكنون فيه فلا يتخطفون، ولأن الجاني يأوي إليه ولا يتعرض له، وبهذا أدار عطف قوله ولأن الجاني على ما قبله.

وهذا الثاني على قول أبي حنيفة، فإن الاتفاق على أن من قيل فيه وقيل من أحدث فيه ما يجب الحد لأنه هتك حرمة كيف المجازات صيانة لحرمة، لأن لا يعادوا ما المحيى إليه الجاني في الخارج كان آمناً من القتل فيه بل يضيق عليه حتى يموت أو يخرج منه مضطراً عند أبي حنيفة، وظاهر الآية معهم الشافعي يؤول بأن يكون آمناً من القحط وعنه نصب الحدود فيه والحروب ولا في اللفظ حتى يحمل على الكل واجمعوا على إقامة الحدود فيه فيما دون النفس. وإن لم يرتكبوا أسبابها فيه.

وذكر البعض وصفاً ثالثاً: وهو أن يأمن صاحبه من عذاب الآخرة، من حيث أن الحج يجب ما قبله، يعني يقطع ما يتعلق لجفئه غير مال، وأما حقوق مثل كفارة اليمين وحقوق العباد فلا تتم لأخفائي في أن وفش الحرم بكونه آمناً اسم فاعل مجاز لأن الأمن هو الساكن واللجي والحاج، وكذا إذا جعل ما في الآية على لفظ المصدر بمعنى اسم الفاعل، أو جعل البيت لفرط الا من كأنه نفس الأمن مثل فإنما هي اقبال وادبار، وأما إذا حمل على

حتف الموصوف على حذف مضاف أو موضع آمن فلا مجاز قوله لأنه بمثابة لكل يعني أنه وإن كان واحدا بالذات متعددا بالاضافات.

﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ﴾

[سورة البقرة: 125]

عطفًا على "جعلنا بأرادة القول" لأن لا يلزم عطف الإنشاء على الأخبار ونظيره، ورفعنا "فوقكم الطور" خذوا ما أتينا، أو على المقدر عاملاً، لا هذا فيكون التقدير. وأذكر إذ جعلنا البيت مثابة واتخذوا، فلا يحتاجوا حينئذٍ إلى تقدير القول واعتراض بين الجملتين الواقعتين في قصة إبراهيم. وهما قول "جعلنا البيت، وعهدنا إلى إبراهيم"، فكيف سيكون عطفًا على مدلول قوله "إذ جعلنا البيت مثابة"؟ بأنه لأنه في قوة أن يقال "توبوا إليه" فهي جملة أمرية. فيصح عطفها عطف مثلها عليها بلا تكلف، بأن لأنه محمداً كانه لما شرفناه وجعلناه مثابة للناس وأمنًا نتوب إليه واتخذوهم، ويؤيدهما روي عن عمر في سبب نزوله إذ يدل على الخطاب والأمر بالثواب والإيجاد، أما هو لنا لا لأمة إبراهيم. والمقام بفتح الم قام يقوم أو اسم موضع القيام، وهو الموضع الذي يضيع الإنسان فيه قدميه، حيث يقوم، والمقام بضم الميم الإقامة أو موضعها، والتعريف المستفاد من الإضافة للعهد والمعهود موضع الذي وضع عليه على قدميه حين وعلى الناس إلى الحج. | 295 أ | أو حين رفع بناء البيت، وذلك الموضع هو الحجر الذي أثر فيه قدميه، لأنه عليه السلام قام عليه حقيقة في ذلك الوقت، ويطلق أيضاً على الموضع الذي كان الحجر فيه حين قام عليه ودعا أو رفع البناء، لأن ذلك الموضع وإن كان موضعاً للحجر، صفته وبالذات فهو موضع لإبراهيم توسعاً وبالواسطة، والمقام المذكور في قول رسول الله "الركن" و"المقام" ياقوتتان من ياقوت الجنة. لحمس الله نورهما، وفي قول أنس بن مالك "رأيت المقام فيه أصابعه أخمص قدميه" والعقل وغير ذهب مسح الناس بأيديهم المراد به نفس الحجر الذي قام عليه. وبالجمله "الذي سمي اليوم مقام إبراهيم" هو موضع ذلك الحجر. والمفسرون على أن الحجر الذي قام عليه عند بناء البيت هو الحجر الذي اعتمد عليه برجله حين غسل رأسه وهو على دابته.

والظاهر المراد موضع ذلك الحجر، الموضع الذي وضع فيه حين اعتمد عليه برجله عند غسل رأسه، لأنه موضع واحد، وهو الموضع الذي غسل فيه رأسه، فيكون الموضع الذي أمرنا باتخاذَه معلوماً لنا بخلاف موضعه حين قام ما قام إبراهيم عليه لبناء البيت، فإنه مواضع متعددة في حوالي البيت، فيلزم أن يكلف باتخاذ المواضع المجهولة، وما روي بأنه لما فرغ من البناء قيل له إذن في الناس بالحج. فصعد أبو قبيس، وصعد هذا الحجر فارتفع هذا الحجر على كل حجر في الدنيا. وجمع الله له الأرض كالصفرة. لا ينافي ذلك لأنه يجوز أن ينقل ذلك الحجر من أبي قذيف ويوضع بازاء باب الكعبة في الموضع الذي صلى ركعتي الطواف مستقبلاً إلى البيت. فازدحم عليه الناس يقبلونه ويمسحونه بأيديهم حتى محي وطوي بمرور الأزمنة المتطاولة. فصارت مقام إبراهيم اليوم اسماً لذلك الموضع الذي وضع الحجر أو المحا. وقيل مقام إبراهيم الحرم كله من حيث أنه كان اتخذَه مقاماً ومسكناً لمقامه، هناك بأولاده وأهله مما قال الله تعالى خبراً عنه: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ [إبراهيم: 37] وقيل مواقع مواقف الحج كعرفات والمزدل ومنى ومكة. وقرأ نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطفاً على ﴿جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً﴾ [البقرة: 125].

﴿مُصَلَّى﴾

[سورة البقرة: 125]

اعلم أنه إذا أريد بمقام إبراهيم، فإن المشهور على ما هو المذكور هو اتخاذَه مصلى للصلاة فيه، وذلك على سبيل الاستحباب دون الوجوب. ودليل ذلك الآية التي تدل على جواز الصلاة في شطر المسجد الحرام في أي مكان، دون تفريق بين المكتوبة وغيرها، ونزول الآية بعد سؤال عمر رضي الله عنه بما يشعر بوجوب أن يؤثر بالصلاة فيه، لكن الاجماع يدفعه، أو نقول وجب أن يؤثر بكون الصلاة فيه أحب على ما يشعر في لفظ الفعل والتبرك، وأن يؤدي فيه ركعتي الطواف على ما يدل عليه، عن جابر. فقوله "ورمل" يعني اسرع، والصوت جرى مرة

إلى غاية ومشى بلا سرعة. وروي أنه عليه السلام قرأ فيهما: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: 1]، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1].

فتلك الرواية، كما يدل على أن مقام إبراهيم موضع الحجر الذي قام عليه إبراهيم، ويدل أيضاً على أن المراد بالمصلي موضع الصلاة المعهودة. ثم، إن الطواف، إن كان فرضاً، فللشافعي في ركعتيه قولان: أحدهما فرض لأن الأمر للوجوب، والثاني سنة، لقوله عليه السلام للاعرابي حين قال: "هل علي غيرها؟"، فقال: "الا ان تتطوع"، وإن كان نفلاً مثل طواف القدوم، فهما سنة". والرواية عن أبي حنيفة مختلفة أيضاً. والمذكور في الهداية أنهما واجبة عنده وسنة عند الشافعي لانعدام دليل الوجوب. وإذا أريد به الحرم كله، فالأمر باتخاذ مصلى للندب أو للإيجاب، التوجه اليه للافاق أي أن يصلى في جميع الحرم ويتخذ مسجداً يصلى فيه. لفضله على سائر بقاع الأرض بتفضيل الله إياه فيكون ثواب ما كان فيه من العبادة أكثر. فلذلك ندب إلى أن يؤتى فيه العبادة الجامعة لسائر أنواع العبادة وأصنافها، أو يجب أن يتوجه اليه. وإذا أريد به مواقف الحج، أي مواضع أفعال الحج، فالمصلى على هذا معناه مواضع الصلاة التي هي الدعاء، كما في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56]. فإن إبراهيم قام في كل واحدة من هذه المنابر المناسك ودعا وتقرب إلى ربه الا على فعل. الا على فعل هذا كلمة من للتبعض على الأول والثاني يجوز أن يكون للتبعض وأن يكون مزيدة على رأي الأخفش. فإنه يجوز زيادتها في الاثبات وقيل هذا مجاز كقول الرجل: "اتخذت من فلان صديقاً فقد أعطاني الله من فلان أحماً صالحاً، ووهب الله لي ولياً مشفقاً". وإذا قرأ "اتخذوا" بلفظ الماضي فاتخاذ مصلى أن يصلى اليه، فإن موضع الصلاة أعم من الموضع الذي يصلى فيه ومن الذي | 295 ب | يصلى اليه واستسلم ذلك، أن يفسر مقام إبراهيم بالكعبة، لأن المتوجه اليه في الصلاة إنما هو الكعبة بعينها، ووُسِّمَتْ بمقام إبراهيم باهتمامه ببنائها بمعاونة ابنه، المتبرعين اليه تعالى، واختيار ثنائها مسكناً لذريته وأهله. وأما إذا قرأ الأمر فيصبح أن يجعل المصلى بمعنى ما يصلى فيه، وأن يجعل المقام بمعنى موضع القدمين، إذ يجوز أن يؤمر فممنع الناس أن يصلوا فيه، وإن لم

يصح عنهم بأنهم فضلوا فيه، فيكون لفظ تمام إبراهيم. على قراءة الماضي موضوعاً موضع ضمير البيت للإشارة إلى أن علة اتخاذهم إياه إضافة إلى إبراهيم عليه صلوات الله وسلامه.

﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهْرًا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾

[سورة البقرة: 125]

أمرناهما، فإنه يجيء بمعنى "يقال عهد الله"، أي أمره وأوصاه، ومنه قوله: "ولقد عه بآن طهر". وحذف الجر من "ان" و "ان" شائع ومدخوله بعد الحذف في موضع النصب إن كان منسياً أو في محل الجر إن كان المراد. أي، طهر على أنها تكفيرية، فلا محل لها من الإعراب، وهي لا تصحب إلا ما يتضمن معنى، وفي العهد معناه، ولا يصحب صريح القول، لا يقال: "قلت لزيد: أنا فعلت"، يريد طهرهما من الأوتان وما لا يحبه الرحمن، أي، أقرأهما على طهارته واثبت عليه، لأنَّ الظاهر، إن لم يكن فيه ما يطهر منه، حين عن ابن عباس: "ما أمرهم أن ينحروا بالبخور، ولا أن يصفروا بالخلوق، ولكن أمرهما أن يطهرا مما ذكره وأخلصاه للمذكورين، وخصاه بهم بحيث لا يأتيه بهم غيرهم". فيكون إشارة إلى من سواهم ليس بظاهر حيث احتل المحلي بحضورهم فيه، والطوف المشي حول الشيء، والعكوف اللزوم والاحتباس على الشيء.

ويقال أيضاً للاقبال على الشيء، وكذا المعتكف في المسجد، ملازم لمكانه ومحتبس عليه فيصحه. تفسير "العاكف" بكل واحد منهما، ومن فسر بالمقيم بمكة، أشار إلى طائف القادم إلى مكة للزيارة، وأن العطف لتغير الذاتي، فإن المقيم فيه مغاير للإثم ذاتاً، وإنما سُمِّيَ القادم من خارج بالطائف، مع أن الطواف لا يختص بهم، بناءً على أن له مزيد اختصاص به، من حيث أنَّ مجاوزة الميقات لا إلا بالإحرام، وأنَّ الإحرام لا يتحلل منه إلا بالطواف والسعي والحلق، بخلاف المقيم. فإنه لا يجب عليه، ومن ومن ذلك قال فقهاؤنا إنه للقادم أفضل من الصلاة، وأنها للمقيم به أفضل منه. فإنه لما جعل عنواناً له، علم أنه أوصافه، وأنه أكثر وجوداً منه بالنسبة إلى الصلاة، إلا بما استحق التسمية. ومن فسر بالمعتطف، فاللائح حينئذ إن يكون من قبيل العطف الصفة على الصفة، وإن احتملت ذاته على الوجهين عطف الراكع الساجد المفسر بالمصلي من قبيل عطس الصفا، فإن القادم

من باعتبار ملابسته للطواف، ومصلّى باعتبار ملابسة للصلاة، وكذا المقيم به عاكف وفيه مصلّى باعتبارين، فعطفه على ما قبله مع اتحاد لذات التنبيه على أن كل واحد من الأوصاف الثلاثة وصف شريف يليق أن يطهر لأصله لأجله المحل. ومن فسرّه بمعنى القائم في الصلاة، فقربته قوله للطائفين والقائمين والركع السجود، وجعل العطف الثالث على الثاني من عطف الصفة، عطفه على الأول من عطف الذات. فالعنى للطائفين والمصلين، لأن القيام والركوع والسجود من هيئات المصلّي.

وقال عطاء: إذا كان طائفاً فهو من الطائفين، وإذا كان جالساً فهو من العاكفين، وإذا كان مصلّياً فهو من الراكعين. من الركع السجود فيكون التعاطف للصفات مع اتحاد المصفوف. فإن كل من حضر المسجد، آتياً أو من أهله، يتصف بها، والجلوس في المسجد ناظراً إلى الكعبة من جملة العبادات الشريفة. ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن لله في كل يوم ليلة عشرين ومئة رحمة. نزل على أهل البيت ستون للطائفين، وأربعون للمصلين، وعشرون للناظرين". وقيل: الطواف للغرباء، والعكوف لأهل مكة، والصلاة لكل من قرب منها ومن بعد منها، فتوجههم في الصلاة إليها.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾

[سورة البقرة: 126]

عطف على "إذ ابتلى" وتذكر للحال الثالث من أحوال إبراهيم التي حكاها هنا، أي "هذا البلد" أو "المكان". وشهد الأول قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: 35]، وقوله: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ [إبراهيم: 37]. وظاهر التكتل واحد من الدعة من الدعوتين، قيل: "قيرونة الوادي بلد أفغاني دعاؤه هنا البلدية"، يدخل تحت الطلب بخلافه هناك، فإن المسئول حينئذ الأمن، ويكون البلد بمعنى "إلى المدينة". وقيل: كان الدعاء هناك بعد ما صار بلداً، وقيل معناهما واحداً، إذ تمام الكلام جعل "اجعل هذا

البلد بلداً آمناً" الأول إشارة إلى المعرف، والثاني مفعول ثان. ويذكر عن طريق لطيفة آية حذف المعرض وأبقى النكرة، وفي آية حذف النكرة وأبقى المعرفة، ولما لم يصح أن يوصف | 296 أ | البلد بالآمن حقيقة.

ذكر العلامتان له وجهين، الأول أن يكونا من باب النسب كالابن وكامل، فإنهما نخبة من صوفهما إلى ما أخذهما كأنه قيل لنبي وتمرض. فالمعنى "بلد" منسوب إلى الأمن، ومثله "عيشة راضية"، جعلها بمعنى ذاته "أرض ذات رضا"، لا بمعنى ماضي على طريق اسناد المبني للفاعل إلى المفعول اسناداً مجازياً عقلياً. وإن جعل بمعنى النسب، يكون الاسناد حقيقياً. والثاني أن يكون من باب اسناد الصفة شيء إلى مكانه للملابسة بينهما، أي "آمنًا" أهل كما أسند "النائم" إلى زمانه في ليل نائم، والمسؤول الأمن من القحط لأنه أسكن ذريته بواد غير ذي زرع، ولا يلزم التكرار بطلب الرزق لأن المقصود من التوسعة هو من الخس والمس والزلازل والجنون والبرص والجذام والبرص ومن القتل والسبع. ذلك بأنه يبعد منه، عليه السلام، أن يطلب أن يكون في شرعه تحريم قتل من النجاة إلى الحرام، وقد وجب قتله لما قدر منه خارج الحرم، ومن صيد طيره وقطع شجره. فإنه مأمّن للصيد حتى السباع، فإن الأسد بما الضب خارجه يفر منه، ويدخل الحرم فيرجع الأسد منه، ويجتمع فيه لا يهزم الأسد عليه، ولا ينفر الصيد منه حتى إذا خرج منه عدا السبع عليه، وعاد الصيد إلى النفور. فإن قيل ثبت الحرمة قبل دعائه عليه السلام، لقوله عليه السلام: "إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض".²⁶¹¹

قلنا: ما كان قتله إلا من استئصال الجبابرة المسلطين على البلاد، بأن أثبت في قلوبهم مهابة، وما كان بعده الأمن مما ذكر، أو كان دعاؤه تعريج الفن تمرير الأمن السابق في أدامته، وصار حرمًا آمناً بدعائه عليه السلام، لقوله: "إن إبراهيم حرم مكة ودعا لها، وإني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة".²⁶¹² فإن المراد بالحديث السابق الإخبار بأنها كانت حراماً في سابق علمه، إلا أنه لم يتقيد بذلك حتى مشى له إبراهيم، فحضى به تعالى أزي، ونقله بالحرم وحادث بعد السؤال بتحريمهما مسنداً إليه حقيقة وإلى إبراهيم مجازف من حيث أنه كان مظهرًا له

²⁶¹¹ الراوي: عبدالله بن عباس، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح النسائي: 2874، حكم المحدث: صحيح.

²⁶¹² الراوي: عبدالله بن زيد، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 2129، حكم المحدث: [صحيح].

والثمرات يعم الطعام أو خصر، لأن الطعام مما يكون كل موضع بخلاف الثمرات، فإنها قد يفرض دون. أن الطائف كانت من توابع الشام، فلما دعا إبراهيم أمر جبريل بأن يجعلها من أصلها، فطاف بها حول البيت سبعة فسميت الطائف، ثم وضعها بأرض تامة، فمنها أكثر مكة، وكانت مكة قبلها قعر لا ماء فيها ولا نبات. واعلم أنه لا قدام للسكان إلا بأن يأمن المكان، سياسة الحشمة والمهابة، وأن يرزقه أصله تفسير الناس، لمجيء إليها، فلذلك خصها.

﴿قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا﴾

[سورة البقرة: 126]

المستكن في قال ضمير اسم الله وقوله "ومن كفر" مقول له تعالى، فيكون عطفه على من امن، الذي هو مفعول لإبراهيم من قليل عطفه التلقي. فإن كان يوضع يكون أحد الموضعين فيه مقول أحد والآخر مقول الآخر، فالعطف الذي فيه يكون عطف تلقين، فإنه تعالى لقن إبراهيم عليه السلام أن يعم سؤال الرزق، وسأله في حق المؤمن والكافر جميعاً، ورد ما وقع منه من المؤمن قياساً للردق، وعلى الأمانة، فإنه لما ورد سؤاله الأمانة في حق ذريته على الإطلاق، حسب أن يرد سؤاله الرزق على الإطلاق، وبناء على أنه تعالى لما أمر أمرهما بتطهير البيت للمؤمنين، ناس ناصر أن يسأل الرزق لهم، وظناً أنه لو سأل الرزق للكفار أيضاً لكان ذلك من ثمر له طلب المعونة للكفار على ما هم عليه من الكفر والآتيان. وملاحظة أن يخص الرزق بهم يرغب الكفار الإسلام بها سبحانه على أن الإمام والبنية يقتضي الاختصاص بخلاف الرزق، فإنه نعمة دنيوية. يعم استدراجها والزماً للحجة، فكأنه تعالى قال: "وارزق أهله من كفر"، أي فإنه مجاب. قول العلامتين "وارزق من كفر"، تلفظ المتكلم بياناً لأصل المعنى لا لتقدير اللفظ، وبعض الأفاضل لم يغضب بكونه من عطف التلقين، فقال: "والذي يقتضيه النظر الصائب أن يكون هذا عطف على محدوث"، أي "أرزق من امن ومن كفر" بلفظ الخبر، وكذا قوله "ومن ذريتي" فإنه ينبغي أن يكون معطوفاً على محذوف تقديره وأصله إماماً وبعض ذريتي بلفظ الأمر يجعل التناسب، | 296 ب | فيكون

المعطوف والمعطوف عليه مقول واحد، فعلى هذا يكون "فارزق" معطوفاً على "من كفر" لاتفاقهما في الخبرية. وأما إذا كان عطف التلقين فلا يعطف على الأمر المقدّر لعدم الموافقة، بل لعطف من حيث المعنى، فإنه على ما أشير إليه. "وارزق ومن كفر" فلفظ المتكلم، ويحتمل أن يكون منكسراً مبتدأً متضمن المعنى الشرط. وقوله "فامتعه" خبره، أي فإننا أمتعه بتقدير المبتدأ ليصح الفاء والماء، والبارد أن كونها شرقية فوق. فوقعه المحل بالابتداء يستلزم بأن يكون الكفر سبباً للتمتع لما من أن مضمونه الشرط يجب أن يكون سبباً لمضمون الجواب. ولا سببية هنا تفاعل بوضاوي، بأن الكفر لم يكن سبباً للتمتع للتمتع، لكنه سبب تعليله بأن يجعله مقصوداً مقصور الخطوط، مقصوراً لحظوظ الدنيا غير متوكل به إلى نيل الثواب. ولذلك ذكر عقايبه، اضطرابه إلى العذاب، فانتصاب قليلاً على أنه صفة مصدر محذوف للفعل المذكور، أي أمتعه تمتعاً قليلاً، فإن الدنيا بكليها قليلة. قال: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء: 77]، وما يتمتع منها الكافر قليل من القليل في الدنيا، وإن كبرت باضافة بعضها إلى بعض فانها قليلة باضافتها إلى نعمة الآخرة. وكيف لا يقل ما يتنافى، ما يتناهى إلى ما لا يتناهى. ويجوز أن يكون منتصباً على أنه ستة ظرف محذوف، أي أمتعه زماناً قليلاً. وبهذا يندفع ما يقال إن صفة التمتع يقتضي كثرة ما متع به، وقوله قليلاً نفايه، وذلك لأن نعم الدنيا كثيرة في نفسها وقليلة باضافتها إلى نعم الآخرة وباللذة الفاخرة.

﴿ثُمَّ أَصْطَرَّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبُئْسَ الْمَصِيرُ﴾

[سورة البقرة: 126]

قوله: "فأصطره فألزه إلى عذاب النار لَزَّ المضطر الذي لا يملك الامتناع مما اضطر إليه"²⁶¹³ وقال تحريره وفي التنزيل "ثم ارتضى" والاعتذار بأنه ذكر بالفاء إيماناً، إلى أنه من مواضع الفاء ليس لشيء في الأساس، لذلك بهذا قرن به، والفق، ومن المجاز لا له إلى كذا أتى إليه. وبهذا يظهر أن ما في الكتابة تكلف لا حاجة، ولعل وجه كونه مكلفاً أنه لما كان لزماً إليه كذا اضطره. فقال "فقد قال" بوجود الاضطراب هنا حقيقة، وإلى حاجة إلى المجاز، لكن

²⁶¹³ الزمخشري، الكشاف، (186/1).

يتوجه أن يقال "نعم" يحتاج اليه بالنظر إلى المعنى اللغوي لاضطراره وحمل وهو حمل الإنسان على ما يضره، لكنه في المتعارف حمل الإنسان بكذب على الزنا وشرب الخمر بأن يضرب أو يخوف بما يكرهه إلى أن يفعل ما أكره عليه باختياره لكونه أهون الضررين، ولا شيء أشد من ضرر النار، حتى الكفار اللي يختاروا عذاب النار لكونه أهون منه، فلا يكون اضطرارهم إلى عذاب النار مستعملاً في معناه. في معناه العز، فلذلك جعله مستعاراً، الزمهم واتصفوا به حتى يتعذر عليهم التخليص منه، منه كما قال: ﴿يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَى نَارٍ جَهَنَّمَ دَعَاً﴾ [الطور: 13]، و ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ [القمر: 48] على أنه صريح في أن لا مدخل لهم في حقوق عذاب الآخرة بهم والاختبار إلا سمي مضطرين إليه مختارين إياه على كثرة تشبيها لهم بالمضطر الذي لا يملك الامتناع ما اضطره اليه. وقرن "فامتعه" بفتح الهمزة وكسر التاء وسكون العين وثم الطضع بوصل الألف وفتح الراء على لفظ الأمر فيها، على أن إبراهيم دعا ربه بهذا، فيكون المستعمل المستكن ضمير إبراهيم، وحسن اعادته قال لامر أحدهما طول الكلام، والآخر أنه انتقل من قومه ودعا إلى دعاء آخر كأنه اخذ في كلام آخر أو ضمير الله أي "فامتعه" يا خالق، يا قادر، يخاطب به نفسه كقول الأعشى "وهل يطيق وداعاً أيها الرجل"، وهذا من باب التجل كأنه يجرد نفسه منها مخاطباً.

لكن لا يخفى عليك أنّ لا يخلو من التكلف، ولذلك لم يذكره المصنفان، وفتح الراء على هذه القراءة. التقاء الساكنين ويجوز الكسر لكونه اصلاً في تحريك الساكن، الا ان الفتح أجود في المضاعف لقصته. وقرأ ابن عامر فامتعه همزة وسكون الميم وضم العين، وقرأ بنون المتكلم بدل الهمزة في الكعلان، وقراءة مضطرة بكسر الهمزة وثم اضطره بادغام الصاد في الطاء، وهي لغة ردية لأن الصاد من الحروف الخمسة التي يجمعها، وقولك "خاتم شوق" وهذه الحروف يدغم فيها مجاورها ولا يدغم فيها ولا تدغم هي في ما يجاورها لأنها زائدة على مجاورة مجاورها في صورتها. وادغاء فادغمها يؤدي إلى الاسحاف بها والشعر بالضم واحد أشعار العين، وهي حروف الافصان اطرافها التي بنيت عليها الشعر وهو الهدب، وقس على ذلك قراءة من قرأ فمن اضطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ

اضْطُرُّ ﴿البقرة: 173﴾، وقراءة من قرأ "الا ما اضطربتم" في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119].

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ﴾

[سورة البقرة: 127]

قوله: "حكاية حال ماضية"²⁶¹⁴ حيث عبر بلفظ المضارع عن الرفع الواقع في الماضي، أي في الزمان المتقدم على زمان نزول الوحي، بأن تعذر ذلك الرفع السابق واقعاً في الحال، كأنك تصوره للمخاطب وتره على وجه المشاهدة والعيان، وقوله صفة غالبية، | 297 أ | "بمعنى أن الأصل كونها صفة بمعنى الثابتة، ثم صارت بالغلبة من قبيل الأسماء، بحيث لا يذكر لها موصوف، ولا يقدر. وقيل: "وهي من العقود بمعنى الثبات، ولعله مجاز، ومن المقابل للقيام يعني الإشباه، إن لفظ لعقود صفة في اله المقابلة للقيام، ومستعار للثبات والاستقرار شبيهاً لها في أنك لا كلا منهما حالة مباينة للانتقال والزوال." وقال: "ومنه قعودك أبداً، أي من القعود بمعنى الثبات، وهو منصوب على أنه مصدر لفعل محذوف لا يستعمل ظهره، وأصله أفعذك الله تقريباً بمعنى أسأل الله أن يثبتك. فحذف الزوائد من المصدر وأقيم مقام الفعل مضافاً إلى المفعول الأول. كما أن عمرك الله، أصله معناه عمر لك الله تعميراً، أي سألته بعمرك، وحقيقته حمرك أعطيتك أمناً، ولما لم يتصور هذا المعنى من المخلوق، استعمل في معنى سألت الله أن يعمرك. فلما ضمنا عمرت معنى سألت، عدا إلى مفعول آخر، يعني اسم الله. وكذلك قعدتك، حقيقة جعلتك قاعداً، أي ثابتاً، ولما لم يكن ذلك في وسع البشر، قصد به سألت الله أن يقعدك تقعيداً، أن يثبتك. فحذف الزوائد من المصدر، وأقيم مقام الفعل مضافاً إلى المفعول به الأول. قوله: "هو دفع الأساس لما ورد، أن يقال دفع الشيء، أن يفصل عن الأرض، ويجعل عالاً مرتفعاً، والأساس أبداً ثابتاً في الأرض. فما معنى الرفع؟

²⁶¹⁴ لم أقف عليه.

أجابوا عنه ثلاثة أوجه: الأول أن المراد رفع الأساس البناء عليها، وعبر عن البناء على الأساس برفعها، لأن البناء أصلها من هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع. فيوجد الدفع حقيقة، إلا أن أساس البيت واحد، وعبر بلفظ القواعد باعتبار أجزائه، كان كل جزء من الأساس أساسًا لما فوقه. والثاني أن المراد بالقواعد فاقات البناء، وكل ساق أساس لما فوقه، ومرفوع على ما تحته حقيقته. ووجه جمع القواعد على هذا ظاهر لتعدد السواقات حقيقة، فرفعوا بناءها، ووضع بعضها على بعض. والثالث: المراد بها مامقعد أي انخفض وانخفض، وبنائها رفعها، وجعل الهيئة القاعدة المنخفضة مرتفعة عليها بالبناء.

ولم يذكر البيضاوي هذا الوجه، لكن ذكر بدله وجه آخر، وهو أنه ليس المراد بالرفع الرفع الصوري الحقيقي، بل الرفع المجازي المعنوي، وهو رفع قدرة وإظهار صفة وإبانة منزلة. فجمع القواعد باعتبار الأجزاء كما في الوجه الأول، كان كل مرتبة من مراتب شرفه أساسًا لما فوقها. واعلم أنّ واحدة من قواعد البناء قادرة بالتاء: قاعدة بالتاء، وواحدة من قواعد النساء: قاعدة بغيرها، وهي التي قعدت عن التزويج وعن الحيض والولادة، وهما من صفات النساء على الخصوص، فلم يحتج منها إلى الهائك كافي الطائف والطامة والحائض والحامل ونحوها.

﴿مَنْ الْبَيْتِ﴾

[سورة البقرة: 127]

في موضع نصب على أنه حال من القواعد ومن ابتدائية لا بيانية لعدم الصحة، قال التي هي البيت: فتمام القواعد، حيث لم يقل قواعد البيت بالإضافة، مع أنه أحضر ثم تبسم، أي تعصد بمضمون الحال لتفخيم شأنها، واختلف في من؟ أي أن النسب أولاً إلى أسسه فقيل: الملائكة، وذلك لأنهم لما قالوا: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: 30]، عليهم فطافوا حول الأرض سبعة حتى رضي عنهم. فقال ابن بنيانا: "يتوفر به من سخطت عليه من بني آدم، فبنوا هذا البيت". وقيل: إنه تعالى بنى في السماء بيتًا، وهو البيت المعمور، وسمي ضراع. وأمر الملائكة صراحًا ببناء الكعبة في الأرض بجماله على مثاله. وقيل: أول من بناه آدم، وأندرس من

الطوفان، ثم إذ ظهره إبراهيم، روي أنه عليه السلام، لما أهبط، قال له تعالى: "ابن لي بيتًا، وطف به كما رأيت حول عرشي". فاقبل آدم يتخطى، فطويت له الأرض، ولا يضع قدمه على شيء، إلا صار عامرًا، حتى انتهى إلى موضع البيت. وإن جبريل ضرب بجناحه الأرض، فأبرز عن أنس بن ثابت على الأرض، فأبرز.

عن أنس بن ثابت على الأرض السابقة السابعة، وقدمت إليه الملائكة بالصخر، فما يطيق الصخر منها ثلاثون رجلًا، وأنه بناه من خمسة أجلي: طور سيناء وطور زيتا ولبنان جبل في الشام والجودي جبل في الخريدة وحرء جبل بمكة، وروي أنه تعالى خلق موضعه الأرض بالفي عام، وكانت زبدة بيضاء على الماء، حيث الأرض من تحتها. فلما أخبط عليه السلام استوحش، فأنزل الله البيت المعمور من ياقوتة من مواقيت الجنة، له بابان من زمرد وأحضر له بابًا شرقيًا وغربيًا، فوضعه على موضع البيت، فأمره بطوافه، وأنزل الحجر، وكان أبيض، فأسود من لمس الحيز في الجاهلية. فتوجه آدم من أرض الهند، وقيض الله ملكًا ليدله. فحج، فتلقته الملائكة، قالوا: "بل حجة". فبقي إلى الطوفان، فأرفع عنده إلى السماء الرابعة والسابعة، يدخل كل يوم سبعون ألف ملك، ثم لا يعودون إليه. وبعد جبريل حتى خبا الحجر في أصل أبي قبيس صيانة من الغرق، وكان موضعه خاليًا إلى زمن إبراهيم. وإنه عليه السلام بناها. وأما بنيان قريش وحبر الجنة المذكور، وكانت تمنعه من هدمه إلى أن استمعت قريش معجوا إلى الله تعالى، وقالوا: "لما نراعي وقد أردنا | 297 ب | تشريف بيتك وتزيينه، فإذا كنت ترضى بذلك فعله، وإلا فافعل ما بدا لك. فسمعوا أصواتًا من السماء والخراب دوي جناح الطير الضخم، أي صوت. فإذا هم بطائر أعظم من النسر، أسود الظهر، أبيض البطن والرجلين، خرج مصالبه في قفا الجنة، ثم انطلق بها يتجرد بها أعظم من كذا وكذا، حتى انطلق بها نحو صياد، فهدمتها قريش وجعلوا بينونها بحجارة الوادي، تحملها قريش على رقابها. فرفعوها، فرفعوا في السماء عشرين ذراعًا، فلما بلغوا موضع الركن اختصموا في الركن، أي القبائل، يرفعه اصطلاحوا على أن يسلموا ذلك أول من يطلع عليهم من هذه السكة. فاطلع عليهم رسول الله،

فأمر بالركن، فوضع في ثوب، ثم أمر بسيد كل قبيلة، فأعطاه ناحية من الثوب، ثم ارتقى هو على النبا، فرفعه. إليه الركن، فأخذه من الثوب، فوضعه مكانه".

﴿وإِسْمَاعِيلُ﴾

[سورة البقرة: 127]

كان يناوله الحجارة، ولكنه، لما كان له مدخل في البناء، عطف عليه ويؤيده القواعد على إسماعيل. فإن حقّ ما عطف على الفاعل أن يقدم على المفعول، ومع ذلك، لما قدّم المفعول فهم من ذلك أن المعطوف ليس مستقلاً بالفاعلية، بل هو تابع للفاعل. وما روي عن ابن عباس أنه قال: "إبراهيم إلى ابنه إسماعيل، فقال له إسماعيل: إن الله أمرني بأمر يعينني عليه. فقال: إعينك. قال: إن الله أمرني أن أبني ههنا بيتاً". فعند ذلك رفع القواعد من البيت، فجعل إسماعيل يأتي بالحجارة، وإبراهيم يبني.

ومن نظر إلى ظاهر العطف إلى الفاعل، قال: "كانا بينان طرفين أو على التناوب". ويؤيده ما روي أن الله تعالى أمر إبراهيم ببناء يذكر الله بناء بيت يذكر الله، أن يبين له موضعه، فبعث الله السكينة لتدله على موضع البيت، وهي ريح دحوح لها رأسان شبه الحية، وهي التي هوت في هوبها.

وقال الأصمعي الحجوز الحجوج من الرياح الشديدة المد وامروا، وأمر إبراهيم أن يبني حيث استقرت السكينة. فتبع إبراهيم حيث أتى مكة، فطوفت السكينة على موضع البيت كتطويل الجحفة دوراها. فقال لإبراهيم: "أين أبني على موضع الأساس؟" فرفع البيت هو وإسماعيل حتى انتهى إلى موضع الحجر الأسود. فقال لابنه: "يا بني، أئتني بحجر حسن يكون للناس علامة". فأتاه بحجر. فقال: "آتني بأحسن من هذا". فمضى إسماعيل يطلبه. فصاح أبو قبيس: "إن لك هذا الحجر". فحذه. فإذا هو أبيض من ياقوت الجنة، كان آدم قد نزل به من الجنة كما وجدنا في بعض الروايات. وأنزل الله حين أنزل البيت المعمور أخذ إبراهيم ذلك الحجر ووضعه مكانه. فلما رفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت، أمر سبحانه سريعه فيها رأساً، فنادت أن يرفعها على ترديع. فهذا بنو إبراهيم. وعن عائشة سألت رسول الله عن الجدار من البيت، قال: "نعم، فلما لم يدخلوه؟" قال: "إن

قومك قصرُوا بهم قصر بهم النفع". قلت: "فما شأن بنائه مرتفعاً؟" قال: "فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا، والحد الحجر، وهو ما حواه الحطيم المدار بالبيت. وعنه عليه السلام: "يا عائشة، لولا أن قومك حديثوا عهداً بالشرك لهدمت الكعبة"،²⁶¹⁵ فالزق بابها بالأرض وجعلت لها بابين شرقياً وغربياً، وردت فيها ستة أذرع من الحجر. فإن قريشاً اقتصرت حيث بنت قريش.

ثم لما عزل أهل عبد الله بن الزبير وهدمت الكعبة من حريقهم هدمها ابن الزبير وبنائها على ما أخبرت عائشة لها بابين، بابا يدخلون منها ويخرجون منه، وزاد فيها مما يلي الحجر ستة أذرع، فكان طولها قيل ذلك ثمانية عشر ذراعاً. ولما زاده البناء مما يلي الحجر استقص ما كان من طولها أولاً، فزاد في طولها تسعة أذرع. فلما قبل ابن الزبير أمر الحجاج أن يقرر ما زاده ابن الزبير في طولها، وأن ينقص ما زاده من الحجر، ويرد عليه إلى ما بنى القرشي، وأن يصد الذي فتحه إلى جانب الغربي. فأرادوا أن فعل ذلك هارون الرشيد، وأن يرده إلى بناء ابن الزبير لما جاء النبي فقال له مالك ابن أنس: "أناشد الله لك ألا يجعل هذا البيت ملح للملوك، لا يأتي أحد منهم الا بعض البيت فتوهب هيبة من صدور الناس".

﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

[سورة البقرة: 127]

قوله: "أي يقولولان"²⁶¹⁶ قدّر الفعل، ثم جعل المعنى على اسم الفاعل، أي، قائلين، إشارة إلى أن الأصل في العمل الفعل، وفي الحال المهرد، فإن الجملة حال منها أن يرفعانها قائلين، وقد السميع بدعائنا، والعليم بضمائنا، ليرتبط بما قبله، وكان الأنسب أن يقول: "أنت السميع، فتسمع دعاؤنا، والعليم، فتعلم ضمائنا". والآية دلت على أن الواجب على ما كل مأمور، مقرّبة، إذا فرغ منها وأداها، أمر بها، وبذلك طرفان يتضرعان إلى الله تعالى وسهّل لتقيل منه أن لا يردّ عليه فيضيع سبعا، والا يقطع القول بأن من أدّى | 298 أ | عبادة وطاعة يقبل

²⁶¹⁵ الراوي: عائشة أم المؤمنين، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع: 5326، حكم المحدث: صحيح.

²⁶¹⁶ الزنجشري، الكشف، (187/1).

منه لا محالة، إذ لو كان هكذا، لم يكن لدعائهما بطريق التضرع لتقبل منهما معنى. فكل عمل يقبله الله، فهو يثبت عليه صاحبه ويرضاه عنه، ولو كان تركت بالتواب على العمل المقرون بالاخلاص واجبا عليه كما زعمت المعتزلة لما كان لهذا الدعاء أو فائدة، فالآية حجة لنا عليهم ولا يظن بما أنها لم يأتي بما أمر به على ما أمر به وسعيهما وكيف يظن ذلك منهما مع علو شأنهما وكمال اهتمامهما في امتثال أمر الله، حيث انقاد الأب الشقيق لذبح ابنه الكريم، وانقاد الابن عنفان شبابه لأن يذبح. وأيضا قولهما: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 127] يدل على أنه لم يقع منهما تقحير بوجه في اتيان المأمور به. بل دلالاً في ذلك غاية ما وسعيهما. فإن المقصر المساهلة كيف يتحاصر على أن يقول باطلق لسان وأرق جنان إنك أنت سميع لدعائنا وتبرعنا والعليم في قصدنا، ونابتنا في اتباع أمرك، فلعل ذلك على أن القبول والرد عليه وأنه لا يجب عليه شيء كما زعمت المعتزلة. ففرق بين القبول والتقبل، فإن التقبل لكونه بناء، التكليف انما يطلق حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق أن الا على طريق التفضل والكرم، ولفظ القبول دلالة فيه على هذا المعنى، فاختبار لفظ التقبل اعراف منهما بالعجز والانتصار والقصور في العمل.

روي أنهما لما فرغا، أعطاهما الله الخيل جزاء معجلا، قال الله: "إني أعطيتكما أكثراً أو لك ما ثم". ثم أوحى إلى إسماعيل أن يخرج إلى أزياد فادع، يأتيك الكنز. فخرج، ولا يدري ما الدعاء وما الكنز. فالحمه، فدعا، فلم يبق على وجه الأرض فرس بأرض العرب إلا جاءته. فأمكنته من ناصيتها، وذللته له. قال ابن عباس: "فاركبوها فاعلفوها، فإنها ميامين وهي ميراث أبيكم". وإنما سمي الفرس عربياً لأن إسماعيل هو الذي أمر بدعائه، وهو الذي أتى إليه قبل. كان إبراهيم يتكلم بالسريانية وإسماعيل بالعربية، وكل واحد منهما يفهم ما يقوله صاحبه، ولا يمكنه التكلم به. و"أجياد" جبل بمكة سمي بذلك لموضع جبل، وسمي لموضع سلاح.

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾

[سورة البقرة: 128]

ليس المراد بالمسلم هنا، من حقن دمه بالشهادتين، حتى يقال إنهما كانا مسلمين. فطلب أن يجعلهما مسلمين، تحصيل الحاصل، بل المراد بهم، أن يجعل نفسه خالصاً، بأن يجعل التذلل الواقع منه، لساناً وأركاناً وجناناً خالصاً له، يعظم معه غيره، ويعتقد أيضاً بأن ذاته وصفاته وأفعاله خالصة له تعالى في خلقاً وملكاً، لا مدخل لها لأحد سوى سواه، فهو أخص من الإسلام بمعنى الاعتقاد والعمل بميراث الإيمان، أو أن يستسلم وينقاد له، بأن يوصي لكل ما قدر، ولا في أحكامه، فإنه إذا وصل باللام، يكون بمعنى الاستسلام، ولما ورد أن يقال: "هذان المعنيان حاصلان لهما"، أجيباً بأن المراد طلب لزيادة في الاخلاص والاستسلام والثبات فيها وزيادة كل واحد منهما يتصور من وجهين، أحدهما أن يتلقى كل واحد الضعف إلى القوة عن طريق الحركة في الكيف، فمراتب الاخلاص متفاوتة، وقد يكون بان من عقابه قد يكون طلباً لثوابه، وقد يكون حبا له، أيضاً مراتب، وكذلك الاستسلام، فإن المؤمن وإن رضي بالقدر، لكنه قد يبقى فيه مناجعة طبيعة البشر، فبطل أن يطلب الكمال وتمام الاقبال، وثانيهما أن يتزايد كل واحد منهما بأن يتجدد أمثالهما بحسب تجدد الأزمنة، لأنهما من قبيل الاعراض والأرض، لابقاء له عند أهل السنة.

ولذلك، قالوا في قوله تعالك "يا أيها الذين آمنوا" ورسوله معناه "آمنوا بالله"، في صاحب الوقت بترك الكفر والكفار، باعتبار سلامة الأسباب متصور الوجوه الوجود في كل وقت، فتركه في كل وقت يتجدد دلالة الإيمان فيه، لأن المحل كلما حلا عن أحد الضدين، ليسجدوا الآخر، وعلى هذا تأويلهم في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَدْتُهُمْ إِيْمَانًا﴾ [التوبة: 124]، فإن زيادته من حيث تجدد الزمان، لا من حيث اللذات، فالذات لا تحتل الزائد، إذ هو عبارة عن تصديق بجميع ما جاء به محمد، ولا يتصور التدري في نفس هذا التصديق.

وأما المعتزلة، القائلون ببقاء الأرض الأعراي، فيقولون الإسلام بمعنى التصديق متى وجد، فإنه يدوم إلى أن يوجد ما يبطله، فالمسلم إذا قال: "اللهم اجعلني مسلماً"، يقولون إنه سؤال الثبات، فمن فسر مثل هذه الآيات بالثبات من علماء السنة، يكون بالثبات بتجدد الإنفال، لا حقيقة البقاء لما ذكر.

فقليل والثبات محمولٌ عليه فيكون مراد من الزيادة، والزيادة بطريق الحركة في الكيف إلى الزيادة بتجدد الأمثال، حذراً عن التكرار، لكن يبقى أن يقال إذا كان المطلوب الزيادة في الكيف أو الثبات | 298 ب | يتجدد الإنفال لا يحتاج إلى تفسير باحد المذكورين، إذ الإسلام بمعنى التصديق يقبلهما أيضاً، اللهم، إلا أن يقال إنما فسر بهما ليوافق علو شأنهما، لقوله "لائها منه"، أي "لأن التسمية من الجمع على ما هو رأي البعض من أن أقل الجمع اثنان"، أو بمعنى أن في التثنية ضم شيء إلى شيء، وهو معنى الجمع لغة، فجز اطلاق صيغة الجمع عليها بهذه المناسبة، ويتوهم أن في عبارته: "قلنا" المعنى أجراء حكم الجمع على التثنية، ولا حاجة إليه، بل معناه أجراؤها على الطريقة التي للجمع، وهي صحة عنه بصيغة الجمع، وفيه دلالة على أن الخصال الإسلامية طلعه تعالى، والا لما تضرع اليه.

﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَّكَ﴾

[سورة البقرة: 128]

من للتبويض ومحل الجار والمجرور النصب، على أنه مفعولٌ أول لجعل بمعنى: "صيروا أمة ثانية ومسلمة صفتها" فحينئذٍ، "من ذريتنا" هو المبتدأ في الأصل، لكن مجيء "أن من ذرتي" بالنصب يدفع ذلك، لأن "أمة" مبتدأ، و"من ذرتي" خبره، على عكس ما ذكره. ولما كان الأنسب في مثل هذا الدعاء أن لا يقتصر على البعض من الذرية، جوز كون "من للنبين" ولم يُقطع به من لأن البيانية مع المجرور أن يكون إبدأً من تنمة المبين بمنزلة صفة أو حال، ولم يُعهد كونه خبراً عنه، مثل "الريكس من الآلهة" بمعنى "هي الآلهة".

ولا محيص سوى أن يقال المعنى "أمة مسلمة" هي ذريتنا على التقدير إلى واحد، على أن يكون "أمة مسلمة" مفعولٌ وجعل وقدم البيان على المبين وفصل بينه به وبين العاطف، وهو الواو، وبين المعطوف، وهو "أمة

مسلمة"، كما قدم "من الأرض" على مثلهن وفصل به بين الواو و"مثلهن"، مع أن الأصل في العاطفي أن يلي المعطوف ولا يفصل بشيء، وإنما خصاصة الذرية، مع أن الأنسب بحال أصحاب الهم، لا سيما بالأنبياء، إلا يخصوهم للدعاء بوجهين، الأول لكونهم أحق بالشفقة، كما في قوله: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214].

والثاني أن كاد إن كان تخصيصاً سورة، إلا أنه تعميم الأصل حينئذ، أولاد الأنبياء سبب لصلاح العامة، فكأنهما لا واصلحوا عامة عبادك بالصلاح بعض ذريتنا وخصب البعض من ذريتهم. لما علم أن من ذريتهما محسن وظالم لنفسه، وذلك بتنصيه تعالى بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، وبلاستدلال بأن حكمة الله يقتضي أن لا يخلو العالم عن أفاضل وأوساط وأراضي ذات الأفاضل، هم أصل أهل الله الذين أخلصوا أنفسهم لله، والأواسط الذين يجتنبون المنكرات ويوابضون على الطاعات، والأراضي وهم أهل الدنيا الذين جل همتهم عمارتها وتهيئة أسدادها، فإنها بثلاثة الزراعة والفراسة والحرس والحماية والسفر للتجارة.

فمن أكب عليها ونسي الموت والبعث والحساب، وإن سعى لأمارتها سعيًا يليق، ووفق في أعمال فكره تدقيقاً، فهو متوغل في الجهل والحماقة، ولذلك قبض لولا الحمقى لفرضت الدنيا. فعلى ما ذكر يعم بعض الذرية لذريته إبراهيم من إسحاق وذرية إسماعيل، فإنهما إذا اجتمعا في الدعاء للإسلام، ذريتهما انصرفا، دعاء إبراهيم إلى جميع ذرية إسماعيل وإسحاق، وينصرف دعاء إسماعيل إلى خاصة، فيدخل أمته محمد، فيدخل أمة محمد، كما تدخل سائر الأنبياء من ذرية إبراهيم.

ومن قال المراد بالأمة المسلمة، أمة محمد، بنى كلامه على أن من كان ذريته لهما معاً، أنما هم العرب، وإن دعاؤه فيمن كان ذرية لهما، أنما ض من آمن بنبي العرب، لأنهم بنوا نبت بني إسماعيل، أو بنوا تيمم بنوا إسماعيل، أو بنوا قيد بنت إسماعيل. أما العدنانية، فمن نبت، وأما القحطانية، فمن قيد الزين بنت إسماعيل، ومن يتيمم على أحد القولان.

وقيل: وهذا لأن دعوته ظهرت في العرب، وفي من آمن به من غيرهم. وأنت خبير بأنهم بعثوا فيه، ادعموا من دعوته. لا ينافي ما ذكر، لأنه لا يستلزم الاختصاص بهم، والأمة الجماعة، ويقال للواحد إذا اجتمعت فيه لحلال، كقوله "إن إبراهيم كان أمة للدين وللملة"، كقول: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: 22]، وللحين والزمان، كقوله: ﴿وَأَذْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: 45].

﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾

[سورة البقرة: 128]

قوله: "من رأى بمعنى أبصر أو عرف"²⁶¹⁷ فنقل إلى باب الأفعال، فأراد أمر بساطة بأصله، أرينا نقلت حركة الهمزة إلى الرأي، فحذف تحقيقاً، قوله: "منعوا أننا"، أي المواضع التي يتعلق بها النسك أفعال الحج، نحو المواقيت التي يحرم منها والمواضع التي يوقف فيها بعرفة ومنى ومزدلفة، ومواضع الطواف والصفاء والمرض، ما بينهما من المسعى، وموضع رمي الحجارة، كل متعبد، فهو ممسك، وممسك بالفتح، والفتح بمعنى أنك أمرتنا ببناء البيت لأن يعظمه ويظهر شرفه | 299 أ | بأن نحجه ونعبدك حوله، فعرفنا مواضع العبادة حوله وكيفيتها، لنحجه وندعو الناس إلى حجه، حسب ما علمتنا، ويحتمل أن يراد بها أفعال الحج على أن يكون المنسك مصدرًا. مصدرًا حينئذٍ لاختلاف أنواعه، فيكون إذننا بمعنى عرفنا، لأن نفس الأعمال لا يدرك بالبصر والمنسك لغة، فإنه التذلل والبلوغ إلى أقصى ما يمكن منها، أو الناس كالعبد المجتهد في العبادة، فمسته لحاجته بأي طريق كانت، وشاع في أعمال لكونها أشق.

وقد يخص ويطلق على الذبح لله تعالى للذبيحة النسيكة، ويقال للذبيحة نسيك، ولذلك قيل المراد المواضع التي يذبح فيها النسيكة فاستعطها أحجاف، أجيب بأنهم أجمعوا على الإدغام في والله، مع أنه يستلزم مثله من دليل المخلوق فان أصله، لكن إن اختلفت حركة الهمزة إلى النون، وحذفت إلى الهمزة، وبقيت الفتحة دالة عليها،

²⁶¹⁷ المنحشري، الكشاف، (188/1).

ثم إذ كانت النون الأولى وادغمت في الثانية، فهذا يدل على أنه لا بأس فيها، ولا سيما إن الهمزة المحل لما كانت محذوفة من جمعية المستقبل صارت كأنها ليست من حروف الكلمة فلم يستبعد حثما يدل عليها، مع أن حرف الضمة والكسرة للاشتغال شائع، فمن ضمنها، مع أن قراءة ابن كثير وابي فقد اساءوا وقرأ الدوري عن ابي عمرو بالاختلاف، وهو أن يتلفظ بما بحيث يكون بين الكسرة والسكون، أي الكسرة الناقصة، ووجه مراعاة التخفيف مع ابقاء دلالة الحركة ان بعضها باق.

ووجه الجمهور المبالغ في الدلالة على ما حدث، قوله "ما فرطنا منا من غيره"، فإنهم يجدون أن يصدر عنهم عند المعتزلة مطلقاً، أي هنا وعمداً، وعندنا يجوز صدورها عنهم سهواً لا عمدًا، ولقائل إن يقول لما كانت الصغائر مكفرة بثواب فاعلية استحالة طلب التوبة عنها لعدم تأثيرها منها، فعلى المذهبين ومنهم ظاهر عن العثرات فواقع منهم من الاختين لاهي من الاستتابة لا يكون، وله محققة غير مكفرة، بل مبني على ما ذكر قدس سره من هضم النفس وكسرها وإرشاد والاتباع ولا الإذلال. فإنهما لما بينا البيت لما بنيا البيت، أراد أن يبيّن للناس أن ذلك البيت هو ما يتبعه من المناسك والمواقف، أبكتان التقضي من الذنوب والاستتابة من علام الغيوب وتوبة الله على العبد قبوله توبته والتوفيق له وتزيين جوارحه بالطاعة بعد أن تلوّث بالخطايا. والمبالغة باعتبار كفاة القرايين ووفرة الخطيئة، وقد يوصف به العبد. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [البقرة: 222]، أي الذين كفروا فرجهم عن معصية إلى الطاعة. وفيه دلال على أن فعل العبد مخلوق له تعالى، لأن لو استقل بالتوبة لم يكن للطلب معنى. عن النبي عليه السلام: "ما من رجل من المسلمين تخلف من بعده ذرية يعبدون الله الا جعل الله له مثل أجورهم ما عبد منهم عبد حتى تقوم الساعة".²⁶¹⁸

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾

[سورة البقرة: 129]

قوله: "من أنفسهم"²⁶¹⁹ أي من جنس تلك الأمة المسلمين، من المسلمين الذين هم من ذريتها، قال تعالى

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: 164]، فإن الرسول إذا كان من

جنس المرسل إليهم، يكون أحرص على خيرهم وأشفق عليهم وأسهل في معرفة صدقه وأمانته، من حيث أنهم يعرفون مبعثه وتفاصيل أحواله، قوله: "فبعث الله فيه محمداً".

قال قدس، ولم يبعث من ذريتهما غير محمد، لما روي عن ابن عباس أنه قال: "كل الأنبياء من بني إسرائيل إلا عشرة: نوح، وهود، وصالح، وشعيب، ولوط، وإبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، ومحمد". فدل ذلك على أن الرسول الذي أجاب الله دعوتهما هو نبينا عليه السلام. ومن ذلك قول: عند الله مكتوب خاتم النبیین، وإن آدم لحول في طينته، وسأخبركم بأول أمري: دعوة إبراهيم، وبشارة عيسى، ورؤيا أممي التي رأت حين وضعتني، وقد خرج لها نوراً، اضاءت لها منها قصور الشام، والمراد بد إبراهيم المفهوم من كلام علامتين أن المراد بالآيات والكتاب واحد، وهو الكلام الموحى إليه قبل أن يكتب، إلا أنه سمي آيات باعتبار اشتغالها على دليل أصول الدين من التوحيد والنبوة، وكتاباً باعتبار أن ميش ان يكتبه. إنه تعالى وصف الرسول بأن يتلو عليهم الفاتحة ليحفظوه، ويكونوا به محفوظاً عن التحريف، وليتمكنوا من قراءته في الصلاة وخارجها، وتدبير معناه، والعمل بمقتضاه. قوله الشريعة وبيان الأحكام، واعلم أن الحكمة | 299 ب | الحكمة هي الاصابة في القول والعمل، وقيل: "من احكمت الشيء رددته"؛ لأنها ترد عن الجهل والخطأ، وذلك يكون بالاصابة المذكورة. وقيل: إنها معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له، أو سنته عليه السلام، لأنه ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه سنة الرسول، أو مصدر بمعنى الحكم والفصل عن الحق والباطل، أو حكمة الشرائع، وما فيها من المصالح؛ لأنها عطف على تعليم الكتاب وهي

²⁶¹⁹ الزمخشري، الكشاف، (188/1).

نفس الشريعة من الشرك وسائر الأرجاف سواء ترك الواجبات أو فعل المنكرات. فالتزكية متفرعة عن تعليم الحكمة وهو على تعليم الكتاب وتبيين معانيه، وهو على تلاوة الفاظه. فالعلاوة وسيلة محضة إلى تطهير النفوس عن الرذائل، قولاً وفعلاً وعقلاً وعقداً. وتطهيرها عنها غاية أخيرة، وتعليم الكتاب والحكمة وسيلة بالنسبة إلى ما بعده، وغاية بالنسبة إلى ما قبله.

وقيل وجه الترتيب في دعائه عليه السلام أن أول المراتب بعد ادعاء النبوة، الآتيان بالآيات، ثم تعليم ما أنزل عليه من البينات، وهو يثمر حكمة، ثم بالتدرج في درجاتها يصير الإنسان مزكى عما يحجبه عن الاستغراق ومناجاة الحق، ثم إنه عليه السلام ختم الدعاء بالثناء، وذيله لأن من كان في العلم والقدرة بهذه المثابة مقدر على القبول والبعث والانزال وغيرها، ولأن أحداث هذه الأمور في الأنفس مع أن مثلها إلى الدعا والاعراض فيها معنى التكليف يحتاج إلى عليّة وحكمة، وحصرهما به تعالى لأنه عزيز حكيم بذاته، وما سواه جاهل في نفسه. وما يحصل منها في غيره فبمحض رحمته العزيز القادر الذي لا يغلب ولا يعجزه شيء كما قال: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: 44]، والحكيم هو الذي لا يجهل شيئاً فيصيب في أفعاله ويتقن فيها، بحيث يجعلها الأعلى وحدانيته.

﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ﴾

[سورة البقرة: 130]

انكار واستبعاد أن يكون أحد يرغب في الانتقال عن ملته الغراء، فمن استفهامية القصد به الانكار والتقريع والتسجيل لمن اعترفت بفضائل السنية والشمائل العلمية والهمة العالية البهية والشفقة الجليلة كما حكى الله من أحواله وأقواله وأفعاله إلى أن ذكر حفظه في إصلاح أولاده، بل في إصلاح أحوال عباد الله وبلاده ودعائه بالخير، خاصة في حق ذريته، حيث دعا أن يجعل منهم أمة مسلمة، وأن يبعث فيهم رسولاً منهم، يطهرهم من الرذائل ويخلقهم بالشمائل.

فلما بعث ذلك الرسول في آخر الزمان بدعائه وتضرعه إلى الله، وعلموا بعلاماته الظاهرة وآياته الباهرة، إنه هو الرسول الذي سأله إبراهيم عن ربه الكريم، أمتنعوا عن الإيمان به وأبوا عن قبول رسالته، مع أنها أعظم مفاخرهم الانتخاب إليه والتخلق بآدابه وسنة زعمهم، وهم عامة اليهود والنصارى والمشركون الأعراب. فإن اليهود يفخرون بكونهم من موسى وهو من أولاده بواسطة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، والنصارى يفتخرون بكونهم من أمة عيسى وهو أيضاً من بني إسرائيل من جانب أمه، وكفار قريش يفتخرون بكونهم من ساكني حرمة وخدام ما بناه من البيت. فإن كل خير لهم في الجاهلية، إنما نالهم بسبب البيت الذي بناه وكفرهم واعراضهم عن رحمة الله، التي ساق اليهم بدعاء إبراهيم عليه السلام، مع افتخارهم بالانتساب إليه سفاهة بينة وجهلة عظيمة، وملة دينه وشريعته. فإن قيل فعلى ما ذكرته يكون الكلام مسوقاً لترغيب الناس في قبول ما جاء به سيد المرسلين من الملة، وتقبيح شأن من يرغب عنه، فالملائم لهذا المقصود أن يقال. ومن يرغب الرسول الذي أُجيب بدعوة إبراهيم فلم عدل عنه إلى ما وقع في النظم؟ قلنا عدل عنه للمبالغة في التقرع والتوبيخ، فإن الملتين وإن اختلفتا في فروع الشرائع وكيفية الأعمال، لكنهما متحدتان في أصول الدين مما يتعلق بالمبدأ والمعاد والنبوة ورعاية من الأخلاق. وكل واحد من فرق اليهود والنصارى والمشركين راغبون عما جاء به إبراهيم من أصول الدين. بينما اليهود والنصارى، وإن آمنوا بالله واليوم الآخر، إلا أن اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد يُظهر أنهم يفتقدون إلى الإيمان الحقيقي. ويعتقدون أن الجنة لا يدخلها غيرهم، وأن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة. أما المشركون فلا يؤمنون بالحساب والبعث. فعندما أعرضوا عن ملة إبراهيم، فهم بالفعل عن هذه الملة راغبون، إذ وصفوا بالرغبة عن ملة إبراهيم لكونه | 300 أ | أدخل فيهم، لأن رغبتهم عن ملة من يعظمونه ويعتقدون أنه خليله، ويفتخرون بالانتساب إليه غاية الجهل، ونهاية الشنع والضلالة.

﴿إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾

[سورة البقرة: 130]

قوله: "في محل الرفع على البدل"²⁶²⁰ يعني الوجه المختار، والا فالنصب على الاستثناء محتمل، كقولك: "هل جاء أحد إلا زيد؟" الا زيدا قوله: "ويجوز أن يكون تتميم انتصاب النفس على التمييز لا وجه آخر." أي يجوز تعريف التمييز بالإضافة على الشذوذ كما جاء في البيتين. فيما يجعل المنسوب تمييزاً، أو على ما اختاره في المفصل من أنهم مشبه بالمفعول لا تمييز. فالمعنى أنه يجوز تعريف المميز على الشذوذ كما جاء في المشبه بالمفعول، الذي حقه التنكير لكونه في معنى التمييز واقعاً موقعه، ولا يضره كون ذلك باللام. وهي قد تعد زائدة كما في خلاف الإضافة، لأن الإضافة أيضاً قد لا يقصد بها تاء التعيين. والأحد الجمل المقطوع السنام، وهو أفعل صفة لأن أفعل التفضيل بمعنى المفعول. شاذ أي ينبغي بعد الممدوح في طرف العيش قد صدره وخيره وبقي ذنبه وما لا خير فيه. فشبه العيش بعد وفاة المم بجمل مقطوع السنام الذي لا متمسك لراكبه. والسفاهة في الأصل النفسي لأنها اسندت إلى ضميري من أنه من أي جهة كان سفيهاً. ثم ازيل الإيهام بنصب نفسه على التمييز فكان المعنى إلى منسفاً من جهة نفسه نحو طاب زيد نفساً، لكون التفسير بعد الإيهام الذي وقع في النفس، لأنه يتشوق إلى معرفة ما أبهم عليها. قوله: "زيد طيب مقيم الطرف"، أعني في ظني خبر مبتدأ. أي هذا المعنى ثابت في ظني، والجملة اعتراض، ولو جعل بمعنى مطنون لم يحتج إلى تقدير في قوله: "الوجه الوجه والأول"، أي يكون شفه متعدد كما في الحديث، "ما لا سفه فيه متعدد بلا ارتياب"، وقوله: "وذلك أنه إذا رغب تعليل لقوله: والوجه هو الأول لأن المقصود من الآية أن من له رأي شديد وجعل تجمهر الناس مجتمعين على أمر خطير وخطب جليل وهو مع ذلك يخالف الناس فيه ويكابر عقله في اتباع ذلك الأمر فلا يكون ذلك إلا من تجهيده عقله الهادئ. وغمس الناس وتحقيرهم". وهذا المعنى لا ينطبق على الآخرين ولا على ما قال صاحب الفرائض من أن الوجه المسافة ضمن معنى جهل وعدى تعديته لأنه قيل جهل نفسه لخفة عقله أي لم يعرفها بالتفكر فيها. قال تعالى: ﴿وَفِي

²⁶²⁰ الزمخشري، الكشاف، (189/1).

أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿[الذاريات: 21]﴾، وقال عليه السلام: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ²⁶²¹ يؤتى الناس ما يؤتون لجهلهم أنفسهم.

﴿وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾

[سورة البقرة: 130]

أصله "أصتفينا" قلبت التاء طاء لتقاربهما مخرجاً، والطاء يشبه الصاد من جهة الاستعلاء والاطباق. والاصطفاء طلب الصفاء والصفوة، الشيء خالصة من شوب النقص؛ أي اخترنا للرسالة والنبوة والخلة، فعلمنا بأنه صفوة العباد في الدنيا، وهو جواب قسم محذوف، والواو لعطف القصة على القصة تعليلاً للقصة الأولى وهي لا يرغب أحد عن ملته إلا من أذل نفسه بال والاعراض عن النظر بالقصة، وقيل حال المقرضة لجهة الاشكال المعطوفة. المعنى ايرغب عن ملته ومعه ما يوجب الترغيب فيها وأنه جمع خير الدارين وفاسد بالمتقين، والمشهور أن الالف واللام في الصفات اسم من بمعنى الذي فلا يتعلق في الآخرة بالصالحين لعدم تقدم الصلة وما في حيزها على الموصول وكذا لا يعمل ما بعد لام الابتداء فيما قبلها فيتعلق بمحذوفه ويدل عليه الظاهر تقديره وأنه صالح في الآخرة لمن الصالحين، وقيل ليس بما صلح بل للتعريف فيعمل ما فيما قبله، وفيه نظر، لأن المانع الآخر باق على حاله وقيل فيه تقديم وتأخير، ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة، وأنه لمن الصالحين، واثبت هذا له اثباتاً بيينة، وطريق برهاني بان جمع الصلاة المعتبر باستقامة الشيء وحكم أنه عليه السلام من زمرة من اتصف بصفته وأنه | 300 ب | في عدادهم، فإذا ثبت له صفة الاستقامة على الكناية، وإنما فسر الصلاح بالاستقامة لأنه مقابل للفساد الذي هو خروج الشيء عنه. حالة استقامته على أن جعلت الجملة اسمية مؤكدة بأن فإن قلت لما خصه الكرامة الدنيوية بالاصطفاء والآخرية بالصلاح.

²⁶²¹ الراوي: مجهول، المحدث: الصغاني، المصدر: الموضوعات للصغاني: 35، حكم المحدث: موضوع.

قلت: أما الاصطفاء بالنبوة فهو أقصى شرف الإنسان ومنتهى درجات العباد في الدنيا. وأما الصلاح في الآخرة فكذلك، لأن الصلاح كما قال هو الاستقامة على الخير والارتياح إن الأحوال العاجلة. وإن وصفت بالصلاح الأوقات لكن لا يخلو من شائبة، فساد وخلل، ولا يتصور ذلك إلا في الآخرة، ولا يتصور ذلك إلا في الآخرة خصوصاً لزمرة الأنبياء، لأن الاستقامة التامة لا تكون إلا لمن فاز بالقدح المعلى. وقال المقام ونال المقام الأعلى الاثنين وهم الأنبياء، ومن ثمة كانت هذه المرتبة مطلوب الأنبياء والمرسلين، قال عليه السلام: "والحقني بالصلحين"، وغيرها من الآيات، فالمراد بالصلحين الأنبياء لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ﴾ [الأنعام: 84] إلى قوله: ﴿كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [الأنعام: 85].

ولما كانت الاستقامة المذكورة بحيث لا يحصل إلا في الدنيا، فسر كونه من الصالحين في الآخرة بكونه مشهوداً، مشهوداً له بالصلاح يوم القيامة على أن تكون يوم القيامة ظرفاً مشهوداً. ظرفاً لمشهوداً لا للصلاح، لأن الصلاح حينما يكون في الدنيا. فكأنه قيل: "ولقد اخترناه وخصصناه بالخلة والنبوة لما فيه من الخصوصية. مختصة به فلا يكون أنهم محكوم له في الآخرة بصلاحه في الدنيا، وإنما استحقه بصلاحه فيها واستمراره عليه إلى الموت. فكم من صالح في أذل حاله ختم على الفساد في مآله فيصير مشهوداً عليه يوم القيامة بسوء الخاتمة وأنه من أصحاب السعير. وتقلبه فيكون بفساده له في الدنيا بصلاح في الخاتمة، ووعدا له بذلك، كما إن قوله: "لنبيه محمد ﴿لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ﴾ [الفتح: 2]"، وعد له بصلاح حاله وبشارة له في الدنيا نيابة في الدنيا بهذا.

﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ﴾ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿

[سورة البقرة: 131]

قوله: "ظرف لاصطفيناه"²⁶²² وهذا حسن من جهة المعنى وتوثيقه، وأنه في الآخرة لمن الصالحين عطفاً على ﴿وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ﴾ [البقرة: 130]، ما لا ياباه لفظ، لأنها تقرير وتأکید لجملة: "ولقد اصطفيناه" لأن اصطفائه

²⁶²² الزمخشري، الكشاف، (191/1).

في الدنيا إنما هو للنبوة، وما يتعلق بصلاح الآخرة فلا حاجة إلى أن يجعل اعتراضاً وحالاً مقدراً. وأما إذا انتصب باغممار ذكر فإنما يصلح للاستشهاد، وعلى ما ذكر إذا اعتبر مع الاستئناف الذي هو أسلمت، فعلى الأول كان مقتضى الظاهر. قلنا له الا انه التفت من المتكلم إلى الغيبية للاشعار بأن ذلك القول إنما هو بطريق التربية والتكليم وذكر البيضاوي وجهاً آخر، وهو أن يكون تعليلاً "لاصطفيناه"،²⁶²³ وإنما لم يجعله متعلقاً بقوله: "أسلمت" على ما هو على الظاهر، مثل إذ جاء زيد قام عمرو لأن الأنسب حينئذ هو العطف لكونه من نمط: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾ [البقرة: 124]. يدل ترك العطف على أنه من تنمة ومن يرغب، قوله: "اخطر ببالي النظر في الدلائل".

هكذا كلام البيضاوي، أي الهمة النظر في الدلائل إلى المعرفة، فشبه الهام تلك الدلائل الموجبة للاسلام بأن يقال له قولاً موجباً للاسلام. فاعتبر عن إيهام تلك الدلائل المتكلم لفظ الاب، وكذا شبه نظره عدم وتفكره في تلك الدلائل بأن يقول اسلمت، فلا يكون قول من الطرف بل يكون تمثيلاً كما مر مثله في قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]، إنما لم يحمل على الحقيقة أي أحداث الايمان والاسلام، ولان الانبياء معصومون عن الكفر قبل النبوة وبعدها، ولانه يتصور الوحي والاستثناء قبل الاسلام وقيل قال له ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ استدلاله بالكواكب والقمل والشمس، واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته وافتقارها إلى مدبر يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث، فلما عرفه بالاستدلال أمر بالاسلام ووقع الاستسلام، وقيل بعد النبوة فيحمل على الأمر بالطاعة والاذعان، جزئيات الأحكام أو على الإسلام والثبات عليه، أو بأسلام جملة الله والتوكل بكليته عليه وبذل نفسه وولده وماله له. فأمثل به حتى لم يستعن بجبريل حين القي في النار وتهاى ماله وقال: "وقيل اسلم"، أي ادع فالأمر على هذا الحقيقة، فإن قيل لما قيل لإبراهيم اسلم، قال اسلمت، ولما قيل لمحمد: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: 19] لم يقل علمت. قلنا قال قد قال ذلك فقد روي أنه قال "أنا أعلمكم بالله"، وكان هذا الأمر

²⁶²³ البيضاوي، أنوار التنزيل، (107/1).

له في القرآن ثم لم ينزل بعده كتاب ليذكر فيه لغيره، وإن وان لغيره أنا قلنا له ذلك فقال كذا، وقد ذكره في آية أخرى "آمن الرسول"، وهو العلم بأنه لا إله إلا هو، فقد أخبر عنه أنه قد علم كما أمر، أو أن إبراهيم ما قال أسلمت اقترن به وبنينا محمد صلى الله عليه وسلم تخرج عن ما هو في صفة الدعوة | 301 أ | فحفظ وكفى. أو أن إبراهيم أمر بما يجري مجرى الأفعال، فإن الاستسلام هو المراد وبنينا أمر بالعلم. وما الأقسام؟ وما للقسام العلم حفص، وما للطائف وما للعلم قص. وفي ذكر ربوبيته العامة تعليل للحكم وإشارة بأن ذلك يقتضي الإسلام.

﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾

[سورة البقرة: 132]

التوصية تقديم ما فيه الخير والصلاح إلى الغير على وجه التفصيل والإحسان، سواء كان أمراً دينياً أو دنيوياً. يقال وصف الشيء وبقي، أي وصله به وقضاء اللحم من العظم، أي انفصل وقضيته منه، أي خلصته منه. وكان المنصي يصل فعله بفعل الوفي، والوفي سعييل بمعنى مفعول. وقرأ ابن عامر ونافع "أوصى" و"ووصى". أبلغ منه لأن الأول جائز أن يكون مال لهم مرة واحدة، وهذا لا يكون إذا بمراتب كثيرة. والضمير في بها للملة، أو لقوله: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ﴾ [البقرة: 131] على تأويل الجملة، أو الكلمة. فإن قيل قد مر أن قوله: "قال أسلمت" مجاز عن النظر في الدلائل والمعرفة بالقلب، فلا تكونوا ثمة جملة كلمة تكلم بها في حق نفسه حتى يوصي بنبهه بأن يذكرها حكاية عن أنفسهم. قلنا: كونه مجازاً عما ذكر لا ينافي في تكبيله في تكلمه بهذه الكلمة ظاهراً، أو في نفسه فيجوز أن يتكلم بها ويرجع الضمير إليه بالتأويل المذكور، ولو سلم فلا يمتنع أن يرجع إلى ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مع كون المراد المجازي على سبيل الاستخدام، وأن يرجع إليه بالتأويل المجاز فيه بأن يكون الموصف به النظر والمعرفة.

ففي قوله: "بها" حث مضاف، أي وصى بنبهه بمدلول تلك الكلمة ومعناه المجازي. لكن ترك الضمير إلى المضمر، أعني إبراهيم، ربما يرجع العطف على الكلام السابق، وكون الضمير للملة، وكذا عطس يعقوب على

إبراهيم. فإنه لو عطف على قوله: "قال أسلمت" ينبغي أن يضمّر فاعله مثل فاعل "قال" بقرب العهد، خلافاً ما إذا عطف على قوله: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ﴾ [البقرة: 130] لكونه في تأويل الأخبار، لأن لا يلزم عطف الأخبار على الإنشاء. فإن إظهار الفعل حينئذ مع ذكره بالمعطوف لطول العهد، وكذا لو عطف على قول "قال أسلمت" كان جواباً لما يقال "ما فعل بإبراهيم حين قال له ربه اسلم" فيلزم أن يكون ما عطف عليه، وهو ويعقوب، من تتمة الجواب أيضاً. وظاهراً أنه لا يدخل في ذلك البيان، إلا إذا قيل أنه مقطوع عما قبله، مستأنف أو منصوب معطوف على نبيه. ويكون موسى له مثلاً لأمر مرفوع معطوف على إبراهيم، على ما أيد بقراءة النصب. لكن فيه إن يعق لم يكن فيما بين أولاد إبراهيم لما وصاهم بها، وأن الظاهر أنه لم يدرك جده، وإنما ولد بعده. فاللائح أن العطف على ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ﴾ [البقرة: 130].

وأما الاستئناف والعطف، فهو الأوجه فيدل على الرجحان المذكور، وبالجمل، فعلى الأول فيه زيادة إظهار جلاله ملة إبراهيم، حيث وصى بها إبراهيم خليل الله بنيه، الذين هم أخص الخلق وأحق بالشفاعة عنده. ووصى بها يعقوب إسرائيل الله بنيه أيضاً، ففيه كمال تقليد، شفاهة من يرغب عنها، وعلى الثاني فيه فضل وتنبية على امتثال إبراهيم لأمر التسليم، حيث أسلم وما اكتفى به، بل لوصية بنيه، وفيه أيضاً زيادة حنوة ورأفة على ذريته، حيث لم يخص نفسه لما نال من الفضل والكرامة، بل يشمل فيه ذريته، بل على العلامة كمر، أن صلاح أبنائه سبب لصلاحهم. وفيه أيضاً تكميل إظهار شرف ملته وتفضيل حسن طريقته، وتوضيح فضل فتوته، وتصريح لطف مروته.

﴿يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ﴾

[سورة البقرة: 132]

فحذفت نون الجمع بالإضافة إلى ياء المتكلم فاجتمعتا ياءان، ياء الجمع وياء المتكلم، فضغمت الأولى في الثانية، وهو مقدر بالقول عند البصريين ومتعلق برضا عند الكوفيين، وذلك لأن الجملة، لأنها جملة، والجملة لا تقع

مفعولاً إلا الأفعال القلوب أو الفعل لفعل القول، عند البصريين، ويقع في كل حيز كما فعل بمعنى القول أيضاً عند الكوفيين، كالتوصية والدعوة والوعد والرسالة والإبلاغ والإنذار والرضا. هذا خلاف شائع بينهم، فالوشية من حيث أنه لا تكون إلا بقول كانت بمعنى القول ونوعاً منه، ونظيره رجلان من ربه أجزانا، إنا رأيناه رجلاً عريانا بكسر همزة "ان" على إضمار القول، فإن الجملة المصدرة بأن كانت في حيز أخبر إن لكانت لو كانت في حيز لفتحت له الهمزة، لفتحت همزة "إن"، وعند الكوفيين الأخبار بوقوع الأخبار نوع من القول فلا حاجة إلى إضمار القول بعده، وهو لوقوعها في حيز القول معنى، و"رجلان" بسكون الجيم تخفيف "رجلان"، اسم قبيلة، وهم بنو ضبية، وضبية اسم قبيلة، وهم بنو ظبية بن إدعم تميم بن مرة، أربعين بني إسماعيل، وكان لإبراهيم أربعة بني إسماعيل وإسحاق ومدين ومدان ومداين، وقيل ثمانية، وقيل أربعة عشر، وكان إبراهيم ابن ست | 301 ب | وثمانين سنة، عندما ولدت له هاجر إسماعيل، كان إبراهيم ابن مائة سنة. عندما ولدت سارة له إسحاق، كان عمرها تسعين سنة، وكان إسماعيل في ذلك الوقت ابناً يبلغ من العمر أربعة عشر عاماً. إسماعيل هو اسم والدته هاجر القبطية، وهو أكبر أولاد إبراهيم. إبراهيم نقله إلى مكة وهو رضيع، وكان له في ذلك الوقت شنتان، ويُقال إن عمره كان أربع عشرة سنة. أولاد إبراهيم هم إسماعيل وإسحاق، وولد إسماعيل قبل إسحاق بأربع عشرة سنة. عند وفاة إبراهيم، كان عمره تسعة وثمانين سنة، وهو الذي ذبحه على قول إسحاق، أما هشارة فكانت أم إسحاق. عاش إسحاق مئة وثمانين سنة، وتوفي في الأرض المقدسة ودُفن بجانب إبراهيم. بعد وفاة سارة، تزوج إبراهيم قيطور، ولدت له مدين ومداين ونهشا وزمران وسين وشنوح. توفي إبراهيم قبل مولد النبي بنحو ستمائة سنة، واليهود يختصرون ذلك بنحو أربعمائة سنة. ويعقوب اثنا عشر نبياً، وفقاً للمفسرين. دين العهد الخارجي والمعهود هو دين إبراهيم، وهو دين الإسلام؛ إذ لم يختار الله ديناً لجميع أفراد جنس الإنسان، وهذا يعني أنه اختار لهم الإسلام. الإسلام يعني الدخول في السلام والانقاذ. إذأ، تخصيص دين الإسلام للنبي ليس قصراً حقيقياً، بل هو إضافة إلى دين اليهود والنصارى وسائر أهل الشرك والضلال، لأنه مشترك بين الجميع وجملة الاولياء.

﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾

[سورة البقرة: 132]

قوله: "معناه: فلا يكن موتكم"²⁶²⁴ تحقيق وتصريح بمدلول اللفظ من حيث كون النهي راجعاً إلى القيد الذي هو الحال. حيث أوقعه خبر "كان" الذي هو المقصود بالإفادة، وليس هذا نهيًا للكون، لأنه لمجرد الربط، ولا خفاء في أن معنى "لا تجيء إلا راكبًا" ولا تكن مجيئك إلا على حال الركوب واحد. لا تفاوت إلا بتصريح وتوضيح كما يقال فيه: "لا تأكل" معناه ولا تكن منك الأكل، ولا "لا تأكل السمك وتشرب اللبن". لا تكن أكلك للسمك مقارنًا لشرب اللبن، ثم ليس المقصود النهي عن الموت في غير حال الإسلام، لأن الموت ليس بمقدور. ليس بمقدور، مع أنه كائن البتة، والعبد هو الكون على خلاف الإسلام متعدد، فالكلام يرتبط بالنهي عن الإنفاق بالقيد والثبات. عليه، عند حدوث المقيد الضروري لما بين المعنيين من الاتصاف والارتباط.

والجمهور على أنه كناية. كان يحتمل المجاز وتقرير الكناية بأن طلب امتناع النفس عن فعله في غير حال يردفه ويلزمه طلب الامتناع عن كونها على غير تلك الحال، كما أن قوله تعالى: "كيف تكفرون" كناية، ينبغي كناية بنفي الحال عن نفي الذاتي، وذلك لأن نفي الفعل مقيد بالحل لشنف للذات بل ربما يدعى كونه نفيًا للحل. فإن قيل إذا كان النفي في الكلام المقيد راجعاً إلى القيد، كان مدلول الكلام هو النهي عن كونهم على غير حالة الإسلام عند الموت، ولا حاجة إلى ما ذكر من المقدمات والاعتبارات. قلت إذا كان الفعل مقدوراً لا يجيء إلا راكباً، فلمنهي هو الفعل في غير حالة الركوب حتى يحصل الامتثال بترك الفعل بالكلية والالتيان به في حال الركوب. وهنا الفعل ليس بمنتهى البتة لعدم المكنة، وإنما المنهي هو على خلاف تلك الحال، ولا يحصل الامتثال إلا بالكون عليها. ولهذا توجه هنا بسؤال الاستكشاف عن النكتة لإدخال حرف النفي على الفعل، مع أنه ليس بمنهي عنه، ولم يتوجه في مثل "لا تجيء إلا وانت راكب" إذا قصد النهي عن المجيء راجلاً، وحاصل الجواب أن

²⁶²⁴ الزمخشري، الكشاف، (191/1).

النكت فيه الدلالة على كونه تشبيهاً بالمنهي الذي حقه أن لا يقع، ولو وقع كان بمنزلة العدم. كما أن الأمر بمثل هذا الأمر في "مت وانت شهيد"، تنبيهاً على كونه بمنزلة المأمور الذي حقه أن يقع. فإن قلت: من أين استفاد المنهي عنه بكونه على خلاف وحال الإسلام؟ قلت: من استثناء حال الإسلام عن المستثنى منه، المقدر العام. فلو لم يخرج حال الإسلام من المقيد العام، لكان الموت على أي حال كان منهياً عنه. فلما أخرج صار المنه عنه الموت المقيد بكونه على خلاف الإسلام، ولما كان غير مقدور | 302 أ | صرف النهي إلى تعبدته وهو الكون على خلاف حال الإسلام عند حصول المقيد، ولما كان النهي عن الشيء أمراً بضده إذا كان له حدود حد كالكفر والإيمان، قال البيضاوي: "والمقصود هو النهي عن أن يكونوا مسلمون" أسمية، والثبات على الإسلام أيضاً مقدور للمكلف، فيصح الأمر به. فمن لم يأمن الموت في كل لحظة، إذا أمر أن يأتي بشيء قبل الموت، صار مأموراً به في كل حال، لأنه إذا لم يبادر إليه في أول أوقات إمكانه، يخشى أن تعاجله المنية، الظفر بالنجاة فيصير مساهلة فيه موقعاً نفسه في الخطر.

﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾

[سورة البقرة: 133]

قوله: "هي أم المنقطعة"²⁶²⁶ ومعنى "بل" الاضراب عن الكلام، الأول لا بمعنى إبطاله؛ بل الأخذ بما هو هو أهم، وهو التحريض على اتباع محمد بإثبات بعض معجزاته وإخبار عن أحوال الأنبياء السابقين من غير سماع أو قراءة. فالهمزة تستخدم للإنكار، أي "أمان" ولا سمعتم، وحصل العلم به لكم من الوحي. فالخطاب للمؤمنين قوله: "وقيل لليهود حيث قالوا للنبي: ألم تعلم أن يعقوب يوم مات وفي بنيه باليهودية؟" ورد المصنف بأنهم لو شهدوا الوقت وصية لظهر لهم كونه على الإسلام ووصيته به. فكيف يقال لهم في مقام الرد: "إذا كنتم حاضرين حين

²⁶²⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل، (107/1).

²⁶²⁶ الزمخشري، الكشاف، (192/1).

وصى بما ينافي دعواكم؟ بل ينبغي أن يقال: "أكنتم حاضرين حين وصى بما ينافي دعواكم"، كقول لمن يرمي زيداً بالفسق: "أكنت حاضراً حين شرب؟" ولا تقول: "حين صلى؟" وقد يجاب بوجهنا الأول الاستفهام حينئذٍ للتعريض: "أي أحضرت حين التوصية بملة الإسلام وأنتم عالمون به فما لكم؟" فما لكم تدعون عليهم باليهودية؟

وثانيهما أن يتم الإنكار عند قوله: "ما تعبدون من بعدي"، ويكون قالوا "أنا اعبدوا" بيان فساد وادعاءهم لا داخلاً في الإنكار، أي "ما كنتم شهداء حين قال لبنيه: ما تعبدون من بعدي"، وحين جرت قضية الإسلام واليهودية وما يتعلق به، فكيف يدعونها على الأنبياء؟ ثم بطلان دعواهم بوجه الرد عليهم بقوله: "قالوا نعبد الهك"، ولا يلزم من كوني استثناءً أن يدخل في خبر الاستفهام لنحني لنحل ما ذكرنا، وهذا كما تقول أحضرت اليوم مجلس الدرس حين قال لأصحابه "ما موقع قوله: "اذ قال لبنيه"" وقطع الاستفهام عند ذلك؟ ثم كان سائلاً، قال "ماذا ماذا احل؟"، قال الأصحاب "فتقول قالوا" في موقع البدل ولا يجوز أن يكون متعلقاً بـ "قالوا نعبد" لاختلال النظم واختلال الربط، ثم قال "إذا كان الخطاب لهم فالوجه بحذف المعطوف عليه، أي اتدعون على الأنبياء اليهودية أم تعلمون كونهم على الإسلام من جهة اعترافكم بحضور آبائكم مجلس قضية يعقوب وإعلامهم آبائكم"، فليس الاستفهام على حقيقته حتى يفترض بأن كلا الأمرين التحقيق بل على سبيل الغرض والتقدير والتفويض إلى إخبارهم وإقرارهم، قصداً إلى الزامهم لقطعهم بالثاني، أعني حضور أسلافهم، وفيهم نفي لما ادعوا من يهودية أنبيائهم.

فإذا قيل: لا معنى للإسلام الذي يعقوب وبنوه عليه في والا بعد للتصديق بنينا فهو لا ينافي اليهودية ليلزم من ثبوت انتفاءها. قلنا: لا إسلام لهم لقولهم: ﴿عَزَّزْتُ ابْنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 30]، وعلى عنادهم واستكبارهم وترفيهم عن قبول أكثر الأحكام، سيما نبوة محمد، قوله: "ألا انهم استثناء منقطع"، يعني لكون كونهم لظهر لهم كذا يأتي يابى هذا المعنى. فإن الآية لكونها مضمونها أن موت الأنبياء كان على الإسلام منافٍ، منافٍ لقوله: "لم

يمت ني الا على اليهودية"، وليس المراد بمضمونها نفي شهادتهم على ما يعطيه الاستفهام الإنكاري ليرد الاعتراض بأن قولهم: "لا" لاستلزام العلم بموت الأنبياء على الإسلام، فكيف يكون نفي شهادتهم أيضاً منافياً بذلك؟.

﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي﴾

[سورة البقرة: 133]

بدلاً من "إذ حضر" والعامل فيهما "شهداء". وقيل إن الثانية ليست بدلاً من الأولى، وإنما هي التي حضرت، كما أن الأولى ظرف للشهداء. وما في "تعبدون" استثنائي استفهامية في محل النقط، أي "شيء تعبدون". ويعقوب كان عالماً بأنهم عباداً، عباد الله مخلصي الدين لله، إلا أنهم الا أنه سألهم بذلك ليقرروا على التوحيد والإسلام ويثبتهم على ذلك ويأخذوا ميثاقهم عليه، قوله: "وإني عام في كل شيء"، يصح أن يُطلق على هذه الفعل وغيره عند الإيهام سواء كان. | 302 ب | الاستفهام أو غيره، وبهذا يظهر أن عبارته تفند عبارة البيضاوي، حيث قال "وما سأل به" عن كل شيء، لأن الحكم لا يخص الاستفهامية على ما عرفت. فلعله اختار لفظ "سأل به" بناءً على أن الكلام في الاستفهامية قوله "وإذا علم فرق بمن؟" وما يعني "إذا علم" أن الشيء من ذوي العقل والعلم يخص من بذوي العقل وما غيره. وبهذا الاعتبار يمكن قول أن ما لغير العقلاء أي بناءً على أن ما يخص لا يُفضل لأولى العلم. "إذا علم" حال الذي يُعتبر عنه أنه من ذوي العقل أو غيرهم، قوله "وكفالك دليلاً" أي دليلاً على إطلاق ما على ذوي العقول ببساطة، وفقاً لاهل العربية على قولهم: "من لم يعقل من" غير تجوز في ذلك، حتى لو قيل لمن يفعل "كان لغم" من الكلام بمنزلة أن يُقال "الذي عقل عاقل".

قيل هنا أن يفرق "ما" و"من"، لأن "ما" يعقل معلوم أنه من ذوي العلم. قلنا: "نعم"، لكن بعد اعتبار الصلة، يجب أن يُغير "مبهما"، أعني "يعقل"، وأما الموصول نفسه فيجب أن يُغير مبهما مراداً به، شيء ما في موقع التفسير بالنسبة لمن لا يعلم مدلول "من" وليقع وصفه به بيعقل مفيداً غير له. فليتأمل، فالحاصل أن المشترك بين المبهم الذي لا يعلم حاله وبين الشيء الذي علم أنه لا يعقل، فإذا ترى أي شبح من عيد وكان مبهماً لا يعلم

حاله وسُئِلَ عن تعيينه، فالسائل عنه بـ "ما". وإذا كان ذلك الشبح عاقلاً في الواقع وتيقن حاله أنه من العقلاء وسُئِلَ عن يقين ذلك العاقل، فالسائل يسأل عنه بـ "من؟". وإذا تعين أنه غير عاقل وسُئِلَ عن تعيينه، يسأل عنه بـ "ما". وإذا سئل عن اعتبار "ما" له من الصفة بمنزلة جنس على حدة تكلف، فكأنه قيل "هل البسيطة" بالعبادة يعبدونه أم غيره مما لا يستحقها، وقد يُطَلَّب به حقيقة المسمى، أي ماهية الموجودة ويُقال له "له ما الحقيقة؟". وقد يُطَلَّب به شرح ما دل عليه الاثم اجمالاً، قبل العلم بوجود المسمى، سواء كان من الموجودات العينية، لكن لم يعلم وجوده بعد، كالجَن أو نحوه، أو لم يكن، ويُقال له "الماء الشارحة". فمطلب "الماء الشارحة" متقدم على "هل البسيطة". كما أن مطلب "هل البسيطة" متقدم على "ماء الحقيقة".

﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهُكَ وَإِلَهُ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾

[سورة البقرة: 133]

لما ورد: أن يُقال: "ما فائدة تكرار لفظ اله؟"، مع أن الملائم في مقام التوحيد عدمه، وأن اللفظ انما تكرر لفائدة. فإنك إذا قلت: "دخلت دار زيد ودار عمرو"، يفهم تكرر الدار دفعه البعض بأن فيه فائدتين، الأولى منهما معنوية، وقد ذكره بقوله: "المتفق على وجوده والوُهيته ووجوب عبادته"، وذلك أن طريق معرفته تعالى النظر فيما نهم حاصل به، فحين حملهم الذي أثبتته أنت وأثبتته آبائهم الأقدمون، استدلالاً بالبراهين، فنحن نعبد الله عبده هؤلاء الذين هم أكمل النفوس البشرية المختصين بالعقول السليمة والطرق المستقيمة.

والثانية لفظية، وهي تعذر العول الأول إنه من باب التغليب، الثاني التشبيه، وهو الذي ذكره المصنف فقوله: "لانخراطهما"، أي الابن والأم، في سلك، والعم في سلك الأخوة والأم والخالة كذلك، أو أن ينحصر العم والخالة في تلك الأخوة للأب والأم، واستدل على ينهيك الأب لقوله عليه السلام: "عم الرجل صنوا أبيه"،²⁶²⁷ أي مثله، لا تفاوت بينهما، كما لا تفاوت بين صنوي النخلة وفينوي النخلتان، ممن عرف واحد.

²⁶²⁷ الراوي: أبو هريرة، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترمذي: 3761، حكم المحدث: صحيح.

قال النبي عليه السلام، كذلك، لعمر رضي الله عنه حين كان يطلب زيادة في الصدقة، وكان العباس لا يطيب نفساً بذلك، وبقوله: عليه السلام في حقه رضي الله عنه: "هذا بقية آبائي"،²⁶²⁸ وقد أطلق عليه اسم الاب، معناه أن بقية الشيء لا يكون إلا من جنسه، ولا يقال للأخ أنه بقية الأب، فإطلاق لفظ الأب على العم استعارة مبنية على التشبيه، فإن قيل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، قلنا لا بل هو مستعمل في المعنى المجازي الأعم منهما، وهو الذكور من الأقرباء، من الأقرباء. نعم، الذين درجتهم فوق درجة | 303 أ | "الشخص هو قول المصنف ردوا علي، أي قال ذلك، وفي قراءة أبيك وجهان الأول، جمع سلامة بالواو والنون في الدفع وبال والنون في النصب، والجر سقطت النون بالإضافة، والأسماء الثانية عطف بيان أو بدل كما في المشهورة الثاني، إنه واحد، فردوا إبراهيم بجعله أبا، مع أن أباه مستحق تفضلا له ولفظ، الأنبياء جمع أب، والألف للإشباع، ونون وبا كينة، وندين للنساء اللواتي أشرن، فقال: "فداه"، إذا قال له: "جعلت فداك"، يعني إنهن لما سمعن أصوات الذين مروا بهن باكين، وقلن: "جعل الله آباءنا داء لكم، رجاء يخلصوهن ويردوهن إلى أوطانهن".

﴿إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾

[سورة البقرة: 133]

بدل من اله ابائك كقولك بالناصية ناصية كاذبة. وجه التشبيه كون البدل في كل واحد من الموضعين. نكرة مبدلة من المعرفة. باعادة لفظ المبدل منه. فلذلك ابدلت موصوفة فيما فيهما فانه لا يجب التطابق بينهما. تعريفا وتنكيلا بل لك ان تبذل أي النوعين. ان شئت من الآخر وقال تعالى: ﴿صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (52) صِرَاطِ اللَّهِ﴾ [الشورى: 52-53] وقال بالناصية: "ناصية" خلا انه لا يحسن ابدال النكرة من المعرفة الا موصوفة فذلك فلذلك بصفة ناصية بقوله: كاذبة ليكون الصفة جابرة لما في البدل من النقصان الحاصل بانكاره.

²⁶²⁸ الراوي: مجاهد، المحدث: زين الدين المناوي، المصدر: الفتح السماوي: 82، حكم المحدث: مرسل.

وذكر للبدل ثلاث فوائد: الأول التصريح به، توحيداً فإنه وإن فهم من الإضافة، إلا أنه ليس مصرحاً بلا فارد فأورده ليصرح به، وهذا الاستفادة من نفس البدل بل من وصله، إلا أنه لما اقتضى الوصف المفيد له صح أسناده إليه. الثاني النفي منا في من تكرير المضاف على ممر الثالثة التأكيد، والمراد ما هو أعمى من تأكيد الحكم والمتعلق، فإن البدل فيه أمران: الأول تكرير الحكم نية لكونه في حكم تحديد العامل بناءً على المقصود بالنسبة فيتكرر، والعامل والانتساب، والثاني تقرير المطبوع من حيث أن ذكر المتبوع توطئة لذكر البدل، وذلك يقتضي ذكره مرتين. فيوضح الثاني الأول ويؤكد أنه ينصب على الاختصاص كأنه قيل نريد بالهك الها واحداً، أو على الحالية كأنه قيل نعبده منفرداً، أو نحن له مسلمون، حالاً من فاعل. نعبد فيبين هيئته حال صدر عنه أو مفعوله فيتبين هيئته، حال تعلق العبادة به أي نعبده ونحن مخلصون عقدنا وقولنا وعملنا، أي مستسلمون في تكاليفه كلها.

فإذا صح الحالية منهما على التفريق، يصح على الجمع والعامل على التقدير "نعبد"، أو عطف على "نعم". فالعدول إلى الاسمية للدوام والثبات مع رعاية الفاصلة أو اعتراضاً على مذهب العلامتين، حيث لا يشترطان أن يكونا في أثناء كلام أو بين كلامين متصلين بأن يكون الثاني بياناً للأول، أو تأكيداً له، أو بدلاً منه بل يجوز أن تجوزان وقوعاً في آخر جملة لا يليها جملة متصلة بها، بأن لا يليها جملة أصلاً. فكيف يكون الاعتراض في آخر الكلام أو يليها جملة متصلة بها؟ معنى أن لا يكون بياناً للأولى ولا تأكيداً لها، وبدلاً منها فيكون الحالية ولا عاطفة بل اعتراضية. ومثل هذا الاعتراض كثيراً ما يلتبس بالحال والفرق دقيق، أشار إليه المصنف في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّخَذُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: 51].

وحاصله أنه إذا كانت حالاً، لا يكون حصول مضمونها مقارناً لحصول عاملها وهو الفعل المقيد بها وهو "نعبد". وهو إن صلح للحال والاستقبال، إلا أن المراد الثاني بقرينة وقوعه جواب قول يعقوب "ما تعبدون من بعدي" فكأنهم قالوا "نعبد بعد موتك الهك وإله أبائك مخلصين له أنفسنا في ذلك الوقت". وإذا جعلت اعتراضية

لا يكون لها محل ولا يعتبر لها عامل، فضلاً عن أن يكون مضمونها مقارنة بمضمون عاملها في الحصول، فلا يكون حصول مضمونها مقيداً بزمان التكلم ولا بزمان الماضي والمستقبل بل المراد "نعبد بعدك معبودك" | 303 ب | ونحن شأننا وعادتنا ذلك في جميع الأزمان. روي أنه عندما دخل يعقوب مصر ورأى أهله يعبدون الأوثان والنييران جمعهم، حين الوفاء فسألهم عن ذلك فأجابوه. فطلب نفسه وروي أن الله تعالى لم يقبض حتى خيره بين الموت والحياة. فلما خير يعقوب قال: انظروا حتى أسأل ولدي. فجمعهم وقال ذلك وقالوا له ذلك.

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

[سورة البقرة: 134]

الإشارة إلى إبراهيم ويعقوب وما بينهما والأمة في الأصل المقصود لأنها فعله بنيت للمفعول من لام، وهو القصد يقال أمه. وأما وتامة وتؤمه إذا قصده، وتأمه إذا قصده، والمراد هنا الجماعة سُميت بها لأن الفرق تؤمها، أي تقصدها يطلق على الواحد باعتبار الشمالة على الفضائل، كقوله: "إن إبراهيم كان أمة وتلك مبتدأ وأم خبره وقد خلت"، أي مضت، نعت لامة ولها ما كسبت جملة مستأنفة أو حال من ضمير قالت أو نعطي أمة أيضاً وماء موصولة أو مصدرية. والكسب اجتناب بالعمل فإذا قيل في المضرة فعلى التشبيه لما ادعى اليهود أن يعقوب مات عليها ووفى بها بنيه وردوا بقوله: "أم كنتم شهداء؟"، فالواهب أنه كذلك، اليسوا أباءنا واليه ينتمي نسبنا فلا جرم تنتفع بهم. فأجيبوا أنه وذلك لأن أحداً لا ينفعه كسب غيره، كما قيل: "يا بني ثم لا يأتيني بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم".

ورواية الجمهور لا تأسي بالتخفيف على أنها خبر في معنى النهي مثل "إلى فلان"، ويقول كذا وكذا وتأتوني منصوب على أن الواو للظرف والنون للوقاية، وقد حذفت نون الإعراب أي لا تكن من الناس الآتين بالأعمال ومنكم الأنسب على رواية التشديد، صريح نهي ولو كانت الواو للعطف وجزم "تأتون" لعطفه على معنى الخبر أو النهي على الواو على الروایتين، لكان من الفعلين منهياً عنه ولا وجهاً لنهي الناس عن أن يأتوا بصالح أعمالهم.

فجعلت للفرق المنهي عنه هو الجمع بين الآتين بالأعمال والأنساب. يوجد أحدهما بدون الآخر وتقديم المسند لقفل المسند على المسند اليه، أي لها كسبها غيركم نحو دينكم، أي لا ديني ولا ديني لا دينكم، وفيه دلالة على أن فعل العبد يضاف إليه كسباً على أنه خلق له قدرة مقارنة للفعل يمكن بها تحصيله مباشرة الأسباب المؤدية إليه، ويكون لها مدخل في حصوله وإن لم يكن لها تأثير في المقدور بالاستقلال بل القدرة. والمقدور حصل تخلقه كما أن العلم والمعلوم حصل تخلقه. وهو لا ينافي أن يكون للقدرة الحاد مدخل في المقدور للعلم الضروري بالفرق بين حركة الاختيار وحركة الارتعاش وهذا التمكن هو مناط التكليف ولا يسألون "أي ولا يؤخذون سيئاتهم" كما لا ينفعهم ينفعكم حسناتهم. وفي هذا التفسير إشارة إلى أن المنفي ليس مجرد السؤال الأوجه بعثه كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيَكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [غافر: 50]، و ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: 8] ونحو ذلك، بل مؤاخذ بهم سيئاتهم وقياس عدم مؤاخذتهم بها بعدم انتفاع بحسناتهم، وذلك إنما يحسن إذا تقرب المقتدى المقتبس عليه وتقر، أي يقبل، أما يعلم من مفهوم قوله: ﴿هَآ مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: 134]، وعلم منه أن قوله: ﴿وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 134]، وضع موضع وعليهم ما كسبوا وعليكم ما كسبتم، وأنها قرينة لقوله: ﴿هَآ مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: 134].

﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا ۚ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾

[سورة البقرة: 135]

الآيتان من قبيل اللف والنشر، حيث ذكر أهل الكتاب، اليهود والنصارى، على الإجمال وعبر عنهما بضمير الجمع، ثم ذكر مقالة كل واحد من هذين الفريقين من غير أن يعين أن كل مقالة يمن بها بلا مات. يرد السامع أن كل فريق مقالته ولا يذهب إلى وهم، أن كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا. وجد من مجموع الفريقين بأن يقول اليهود: "كونوا نصارى"، "كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا" وكذلك النصارى. تقول ذلك قول بعينه للعلم بأن كل فريق لا يقول في حق صاحبه أنه مهتد بل يضلله ويقول في حقه أنه ليس على شيء من الدين. ولما ورد أن يقال كيف

يصح أنه ذكر ههنا مقالتين من غير تعيين صاحب مقالة؟ وكلمة "أو" إنما تدل على أن المذكور إحدى المقاليتين، دفعه البيضاوي بأنه للتنويع وأن مقالة المجموع ليس اهتداء الفريقين جميعاً بل اهتداء أحدهما من غير تعيين، ومقاهم أحد هذين القولين وأن كانت وأن كانت كل فريق متعينة متيقنة في نفسها، إلا أن المقاليتين لما اسندت |304 أ| إلى المجموعة وادخل بينهما، أو التنوينية لامتناع اسناد معين إلى المجموع فاينثار، أو على الواو لدفع وهم كون المطلوب جمع الوصفين وملة منصوب بمضمر يدل عليه. قالوا: "كونوا". وهو لفظ يكون أوسع، أما دلالة على الأول فظاهر. فحينئذ لا بد من تقدير المضاف أيضاً، كما في قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82]، أي أهل القرية، وفي قول عدي بن حاتم: "إني من دين"، يريد من أهل دين. روى أنه جاء إلى رسول الله، وفي عنقه صليب من ذهب، فعرض عليه الإسلام، فقال: "إني من دين"، فقال عليه السلام: "ألست تأكل المربع وهو لا يحل لك في دينك" ²⁶²⁹ كأنه من على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يترك ديناً عظيماً ويتبعه، فأجابه بأنه ليس بذلك القوي، فأجابه عليه السلام بما أجاب. والمربع ربع الغنيمة كان يأخذه الرؤوس في الجاهلية، وأما على الثاني فلأن كون معناه ابتغوا اليهودية والنصرانية. وعلى قراءة الرفع محذوف الخبر والتقدير "ملتهم ملتنا"، أو خبر لمبتدأ محذوف أي "ملتنا ملة إبراهيم"، أو "نحن ملتة" بتقدير المضاف. ثم إن كل واحد من الفريقين، لما دعى المؤمنين إلى دينه وأمر باتباع ملتة، وعلق الاهتداء عليه من غير أن يقيم دليلاً على ذلك، أمر تعالى رسوله أن يجيبهم بذلك جواباً جدلياً، بأنه لو كان اختبار الدين وقبوله مبنياً على إقامة الدليل، وقد سبق الدليل على لزوم اتباع ملة إبراهيم، وإن كان مبنياً على مجرد التقليل والاتباع، فكذا ذلك لأن الكل قد اتفقوا على دينه، فاتفق المتفق عليه أولى، فلما زعموا أن اليهودية والنصرانية هي بعينها ملة إبراهيم، أمر نبيه بأن يجيبهم في مطعمهم، فإن ملتة، لما كان عليه الوفاق، أن المهتدي من تبع ملتة، إلا أنهم لما سلكوا سبيل الشركة بنسبة الولد إليه، حيث قالت اليهود: ﴿عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 30]، وقالت النصارى: ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: 30]، تبرأوا عن ملتة وبعثوا عن طريقه، إذ هو

²⁶²⁹ الراوي: أبو عبيدة بن حذيفة، المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخریج سیر أعلام النبلاء، الصفحة والرقم: 163/3، خلاصة حكم المحدث: إسناده قوي.

عليه السلام كأنما جمع الأديان كلها إلى دين الإسلام، غير مشرك بربه أبداً. فهذا الجواب، كما أنه يخيب لهم فيما طعموه من المؤمنين، تكذيب لهم أيضاً في ادعاء من اتبع إبراهيم عليه السلام، والحال أنهم مشركون، ولذلك قال تعالى:

﴿حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

[سورة البقرة: 135]

الحنيف الاعوجاج في الرجل، وهو أن يقبل إحدى أهماي رجله على الأخرى، ومنه رجل حنفاء ورجل أحنف. وقيل الحنف الاستقامة، وسمي دين إبراهيم حنيفاً، وسمي المعوج الرجلين أحنف، تفاؤلاً بالاستقامة. وقيل: "الحنيف من كل حيوان في اليدين، ومن الإنسان في الرجلين". قال في الأساس: "قد جعله في يديه"، قال:

وأنت لحنفاء اليدين لو أنها ... تنفق ما جاءت بزند ولا سهم²⁶³⁰

ونشد: "حنيفاً حنيفاً ديننا من كل دين"، للاستشهاد في اعتبار معنى الميل في الاطلاق، في اطلاق الحنيف على الدين المستقيم. وقيل: "المائل عن الأديان كلها إلى دين الإسلام". وحنيفاً إما حال من المضاف، وهو الملة، فيرد عليه أن فاعله إذا كان بمعنى الفاعل الأصلي فيه أن لا يسوي المذكر والمؤنث فيه، وفيه ما فيه. ويجاب بأن تذكيره هنا مبني على تشبيهه بالفاعل عن المفعول، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: 56]. وإما من المضاف إليه، وانتصاب الحال من المضاف إليه قليل، لأن عامل الحال هو العامل في صاحبها، ولا يصح أن يعمل المضاف في مثل هذا الحال، لذلك اشترط في صحة نصب الحال عنه أن يكون المضاف متصلاً بالمضاف إليه، كما في قولك: "رأيت وجه هند قائمة"، وقوله: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا﴾ [الحجر: 47]، و ﴿أَنْ يَأْكُلَ خَمَّ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: 12]، أو بمنزلة الجزء منه، بناءً على شدة الملازمة، فصح إقامة المضاف إليه مقام المضاف وكونه فاعلاً أو مفعولاً مثله. فإذا "رأيت وجه هنداً"، "واتبعت

²⁶³⁰ البيت من الكامل، وهو للناطقة الجعدي في كتاب الجيم (٣/ ١٧٣)؛ وليس في ديوانه.

ملة إبراهيم"، يصح أن يقال "رأيت هندًا واتبعت إبراهيم" بخلاف "رأيت غلامًا هندًا"، لأن هند قائمة، فلا يجوز لأن ملابسة الغلام بالهند ليست بحيث يصح إقامتهما مقامهما. واختلفوا في عامل مثل هذا الحال الثقيل هو معنى الإضافة لما فيه من معنى الفعل المشهور به حرف الجر، كأنه قيل: "من لا يثبت لأبراهيم حنيفًا"، والصحيح أن عامله عامل المضاف إليه لما بينهما من الاتحاد بالوجه المذكور، والظاهر الجملة التي بعده معطوفة عليه، فيكون حالًا مثله. ويحتمل أن يكون اعتراضًا واقعيًا في آخر الكلام، بدفع إيهام خلاف المقصود، فإن الحنيف اسم لمن يدين إبراهيم واتبعه | 304 ب | فيما أتى به من الشرائع من حج البيت والحلتان وغيرها، وكانت العرب تدين بهذه الأشياء، ثم كانت تشرك، فكان يتوهم أن الحنيفية لا تنافي الشرك، فلا دفع لذلك بهذه الجملة المعترضة. وبالجملة لما كان المراد به رد أهل الكتاب والمشركين وتعريضًا لهم، لم يرد السؤال أن نفيه منه عليه السلام لا يرى له فائدة، وفي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم: "بعثت بالحنيفية السمحة السهلة".²⁶³¹

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ﴾

[سورة البقرة: 136]

العلامتان على أن الخطاب للمؤمنين، وجوز المصنف أن يكون للكافرين، فإنه أمر الله نبيه أن يرد على الفريقين مقالهم، ويضرب عن محالهم بقوله: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: 135]، بل اتبعوا ملة إبراهيم. فقولوا: آمنا بالله، وأما إن نضرب عنهم صفحًا نلتفت إلى المؤمنين، فائلين: "قُولُوا مَا يَكُونُ مِنْكُمْ"، بل يكون أهل ملة إبراهيم أو لا نتبع ملتكم، بل نتبع ملة إبراهيم، وأنتم أيها المؤمنون لا تهتموا بهم، قولوا: آمنا بالله وما أنزل إلينا، وصبغنا الله بالإيمان، ولم نصبغ صبغكم. "قولوا" تفسير لقوله: "قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ" على التقديرين، أي قولوا لتكونوا على الحق، وإلا فإنتم على الباطل، أو لا تهتموا بهم وقولوا كذا. وقدم الإيمان بالله لأن من لا يعرفه لا يصدق ما جاء منه. وقدم الإيمان بالقرآن، مع أن المنزل إلى إبراهيم لأن الإيمان بالقرآن لسبب متقدم على الإيمان بغيره، وأنزل القرآن إلى نبينا إنجاز إلى أمته، لأن كلام المنجز يلجم الكل، ولذلك جعل

²⁶³¹ الراوي: عائشة أم المؤمنين، المحدث: الشوكاني، المصدر: الفتح الرباني، الجزء و الصفحة: 3207/6، حكم المحدث: ثابت.

الصحف المنزلة إلى إبراهيم منزلة إلى حفدته، فإن إسماعيل ومن معه مكلفون بالإيمان بما ينزل على إبراهيم على سبيل الاجمال والتفصيل، فإنهم جميعاً تحت شريعته، مكلفون بتفاصيل ما فيها، ولا يجب عليهم تفاصيل أحكام الكتب التي نزلت قبل إبراهيم؛ بل يجب الإيمان بها على الاجمال، والتفصيل، كما انهم مكلفون بالإيمان بما نزل إلينا جملة وتفصيلاً، وبما نزل إلى من قبلنا، إجمالاً لا تفصيلاً، لما فيه من الأحكام المنسوخة، والحق عند ذلك هو الناسخ.

وفي حديث أبي ذر، قال: "قلت يا رسول الله! كم كتاباً أنزل الله؟ قال: مئة كتاب، وأربعة كتب: أنزل على شيث خمسون صحيفة، وأنزل على أخنوخ ثلاثون صحيفة، وأنزل على إبراهيم عشر صحائف، وأنزل على موسى قبل التوراة عشر صحائف، وأنزل التوراة والإنجيل والزبور والفرقان"²⁶³² والأسباط الجمع وهو الحافر أي ولد الولد، ولذلك يقال للحسن والحسين إنهما سبطي رسول الله، والمراد هنا سبط يعقوب أي ذرية أبنائه الاثني عشر، يوسف ابن يامين روي اليهود وشمعون، فولد لكل منهم أمة من الناس. قالوا لتلك الأمم أسباط، وهم في ولد إسحاق بمنزلة القبائل من ولد إسماعيل، فولد كل واحد من ولد يعقوب سبط، وولد لكل واحد من ولد إسماعيل قبيلة، بينما سمي هؤلاء بالأسباط وهؤلاء بالقبائل، ليفصل بين ولد إسماعيل وولد إسحاق، وفيه دلالة الظاهر على أن الأسباط كانوا أنبياء، لافرادهم بذكر الأنجال عليهم كإسماعيل، واسحاق يعقوب، ويعقوب. وقيل الأسباط بنو يعقوب من صلبه، صاروا كلهم أنبياء وسموا "أسباط"، لكونهم حفدة إبراهيم واسحاق. وعلى القول الأول، وهو أن يكون المراد بالأسباط عقدة يعقوب لكون أبنائه الاثني عشر خارجين عن الأسباط، ثمان من السبط مأخوذ من السبط وهي شجرة واحدة لها أغصان كثيرة.

²⁶³² رواه ابن حبان في صحيحه: "الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان" (2/ 76 - 77).

﴿وَمَا أَوَىٰ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أَوَىٰ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾

[سورة البقرة: 136]

لما ورد أن يُقال إن موسى وعيسى من الأسباط، فيكون التوراة والإنجيل داخلين فيما أنزل إلى الأسباط. فما وجه أفرادهما وتخصيصهما بحكم أبلغ من الأنجال؟، وهو الإيتاء، فإن الإيتاء لكونه منبئاً عن إيصال الخير إلى أحد، أبلغ من الأنجال الذي هو مجرد النقل. أجاب عنه البيضاوي بأن أمر الكتابين بالنسبة إلى النبي بالنسبة لهم، فإن الصحف لإبراهيم بالذات، وهم كلفوا باتباعه من غير أن ينفخ شيء من أحكامها بخلافهما، فإنهما مستقلان ناصحان لبعض أحكام ما أنزل إليهم، فلذلك أفرد واختص، ولأن النزاع وقع فيهما، فإن الفريقين يدعون المؤمنين إلى ملتتهما وكتابهما، وكفروا بالقرآن والرسول والمؤمنين في طرف نقيضهما، فيتوهم منهم تكليفهما في جميع ما إن تحيلوا إليه، فلا دفعه أكد، أمر بكتابهما، ولما ورد أن يقال إن من النبيين لا يضاف إلا إلى متعدد نحو بين القوم واحد لا تعدد فيه، فكيف يُضاف إليه دين؟ أجاب عنه المصنف لأن أحد | 305 أ | في معنى الجماعة، وقدره قدس سره بوقوعه في سياق النفي، ورد التقرير بأن كونه في معناها ليس في تلك الجهة، وهي كونها نكرة في سياقه. ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال: "لا نفرق بين رسول من الرسل" إلا بتقدير معطوف أي بين رسول ورسول. يعني أنه بوقوعه في سياقه وأن عم أفراد مدلوله من الأحاديث، ويتناول كل واحد منها على البدل، إلا أن هذا العموم بالنسبة إلى الكل الفرادى، حتى إذا قلت: "ما جاءني من أحد"، فقد نفيت المجيء عن كل واحد، واحداً على الانفراط والعموم بهذا الاعتبار لا يكفي في صحة الإضافة إليه؛ بل لابد من كونه على الجماعة بالنسبة إلى الكل المجموع ووقوعه في سياقه لا نعددهم، فإنك إذا قلت "لا نفرق بين أحد من رسله أو بين رسول من رسله" يكون المعنى "لا نفرق بين كل فرد من أفراد الرسل وكل واحد من الأفراد"، ومن غير انضمام فرد آخر ليس كلاً مجموعياً وجماعة متعددة حتى يصح إضافته بين إليه؛ بل كونها بمعنى الجماعة إنما هو لكونه اسمًا موضوعاً لمن يصلح أن يخاطب. يستوي فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث، ويشترط أن يكون اجتماعه مع كلمة "كل" أو في

كلام غير موجب على ذلك، نقله أبو علي وغيره من علماء العربية، وهذا غير الأحَد الذي هو أقل العدد في مثل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1].

والأحد بمعنى الواحد وهو أول العدد. يقول "أحد" و"اثنان"، أما قولهم: "ما في الدار أحد" فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه الواحد والجمع، قال تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب: 32]، فيلوح من الكلام أن استعماله على وجهين، الأول: كونه للعموم وهمزته أصلية، والثاني: ما لا يكون كذلك، وهمزته بدل من واو واحد. فلا يدخل لفظ بينه إلا بتقدير معطوف أي دين واحد.

وفي كلام المصنف في قوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب: 32] نوع مخالف لهذا، حيث قال "أحد" في الأصل بمعنى واحد وهو الواحد، ثم وضع في النصف العام، مستويًا فيه المذكر والمؤنث وما وراءه، وذلك لأنه صريح في أن همزته منقلبة، خلافًا لما في الصحاح.

﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾

[سورة البقرة: 137]

لما أُوهم ظاهره أن للذي آمن به المؤمنون مثلاً يحصل به الاهتداء كما يحصل بدينهم، دفعه المصنف بوجهين: أحدهما أن ذلك على سبيل الغرض، قصدًا إلى التفتيت مثلاً يحصل به الاهتداء كما يحصل بدينهم، دفعه المصنف بوجهين، أحدهما أن ذلك على سبيل الغرض والتقدير، قصدًا إلى التبكيث والالجام، يعني أن حصلوا بينكم دينًا مثل دينكم في الاستقامة وآمنوا به فقد اهتدوا. لكن ذلك منتفٍ لأن الحق واحد، فلا طريق إلى الاهتداء سوى هذا الدين. وقيل هو الاستدراج وإضعاف العنان معه، حيث يراد تبكيته وهي خادعات الأقوال، حيث يسمع الحق على وجه لا يزيد غضب المخاطب، كقوله: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 24]، أي تفكروا في حالكم وما أنتم عليه من العبث والفساد على وجه لا يريد غضب من الفساد وحال المؤمنين من الصلاح والسداد، فإذا تفكروا علموا أن المسلمين على هدى، وهم على ضلال. كذلك هنا جيء بكلمة "إن"

وهي للشك وفرض ديناً آخر مثل دين الإسلام. أي نحن لا نقول فرضاً: "إنا على حق وأنتم على باطل"، ولكن إن جعلتم آخر مساوٍ لهذا الدين في الصحة والسداد، فقد اهتديتم، ومقصودون هدايتكم كيفما كانت. والحسم أن النظر في هذا الكلام المبني على الانصاف، تفكر فيه وعلم ما هو مقتضى العقل الشاف، فقد ظهر منه الادماج الذي ذكره.

وثانيهما، أن الباء ليست صلة "آمنوا" للاستعانة، وآمنوا بمعنى أوجدوا الإيمان الشرعي ودخلوا فيه من غير احتياج إلى تقدير الخلافة. أي أن دخلوا في الإيمان بواسطة شهادة مثل شهادتكم قولاً واعتقاداً. فإن الحق وإن كان واحداً إلا أن له طرقاً متعددة، بعدد أنفاس الرجال المتمايلة، من حيث اشتراكهما في الابصار إلى النقص بالحق، وهي طريق النظر والاستدلال، وطريق التصليح والمجاهدة، وكل واحد من الطريقتين على وجوه متعددة، والخاء شيء على حسب شتى، على حسب اختلاف المبادئ ووجوه المجاهدات، على الوجهين، وما موصولة عبارة عن الدين على الأول، وعن شهادة على الثاني.

وأجيب ثالثاً، بأن الباء جائزة للتأكيد، كما في قوله: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم: 25] وقوله: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]. وأن مفعول "آمنوا" مقدر، دل عليه ما ذكر في قوله: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 136]، وضميره لله، وما عطف عليه هناك، والباء فيه صلة "آمنتُم"، وتصوير المعنى ما ذكره.

ورابعاً، بأنه مثل، والمعنى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ﴾ [البقرة: 137]، ما روي عن ابن عباس من قوله: "لا تقولوا فإن آمنوا بمثل ما آمنتُم به فإن الله ليس له مثل، ولكن قولوا: بالذي آمنتُم به"،²⁶³³ وأجاب بعضهم بأن الماء الباء بمعنى "على"، أي على مثل إيمانكم، كقوله: "كتبت بمثل ما كتب فلان" وعلى مثل ما تفاضلا "فقد اهتدوا"، أي أصابوا الهدى والصراط المستقيم وبه يهديهم إلى الجنة، كما قال: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ [يونس: 2633].

²⁶³³ رواه شعبة عن أبي حمزة عن ابن عباس، أنظر: كتاب المصاحف لابن أبي داود، (ص: 195).

[9]، وقال في حق الكفار: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (168) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: 168].

﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

[سورة البقرة: 137]

قال البيضاوي: "أي إن أعرضوا عن الإيمان، أو عما تقولون لهم"،²⁶³⁴ فالأول يكون مرتبطاً بقوله "فإن آمنوا"، والثاني يكون مرتبطاً بقوله: "قولوا آمنا بالله"، كما أن قوله: "فإن آمنوا" مرتبطاً به أيضاً من حيث محصولة فإن تذكروا في حقيقة ما تقولون لهم. وقال المصنف: "وَإِنْ تَوَلَّوْا عما تقولون لهم ولم ينصفوا في شِقَاقٍ أى في مناوأة ومعاندة لا غير، وليسوا من طلب الحق في شيء. أو: وإن تولوا عن الشهادة والدخول في الإيمان بها"²⁶³⁵ فتفسيره الأول جار في الوجهين للذين ذكرهما في الجواب عن الإيهام المذكور، والثاني على الوجه الثاني خاصة فتذكر. وفي التولي ليوصلوا فيكون بمعنى الاعراض والإجلاء فيكون بمعنى الإقبال إليه، قال تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ﴾ [القصص: 24]، وتولاه اتخذه قال تعالى: ﴿تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [المجادلة: 14] وقال: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف: 196] أي يلي حفظهم وكفايتهم بنفسه، فإنما هم في شِقَاقٍ الحق ومخالفته مأخوذ من الشك وهو الجانب، وكأن كل واحد من الفريقين في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة، ونظيره المحادة، وهي أن يكون هذا في حدوده أي في حد، والتعادي وهو أن يكون في عدوة والآخر في عدوة أخرى، والمجانبة وهو أن يكون في جانب وذاك في جانب آخر. فقال شاقه شاقَةً مشاققة وشقاقاً أي صار هو في شق أي جانب ولك في شق، وقوله: "شقوا الله" أي خالفوه، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [النساء: 35]، أي خلاف ما بينهما، وقوله: ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي﴾ [هود: 89]، أي عداوة، وقيل وهو مشتق من المشقة وإذا خالفه عده فهو طلب المشقة. "فسيكفيكمهم" كلمة تنتظم سبعة أشياء: ياء الجواب، لقوله: "فإن تولوا" وسين

²⁶³⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (109/1).

²⁶³⁵ الزمخشري، الكشاف، (196/1).

فعليك الاختصار، والياء الحادثة للإستقبال، ووعد الكفاية، وكاف خطاب النبي وهو مفعول يكفي، وهاء المغاية، وميم الجمع، وينصرف إلى أهل الكتاب، ومحله نصب لأنها مفعول ثانٍ ليكفي، والمفعول الثاني فيه التحقيق المضاف المقدر، والمعنى فسيكفيك الله أياك أمر اليهود والنصارى ويحفظك من شرهم ونشره عليهم، وعد الله تعالى رسوله بذلك وعداً مؤكداً، فإن السين للتأكيد، والمعنى أن ذلك كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين.

نقل عن المصنف أن السين في مقابلة لن، قيل: قولك لن نفس لقولك سافعل²⁶³⁶ وقد أنجز الله وعده وكفاه أمرهم بالقتل والسبي في قريظة والجلاء والنفي إلى الشام وغيره في بني النضير، والذلة في نصارى نجران. وقوله: "وهو السميع العليم"، إما من تمام الوعد والوعيد للمعرضين على ذكره على ما ذكر العلامة، والظاهر أنه وعد للمؤمنين ووعد للمعارضين، ولذلك قيل: سمع مقالة الموحدين فيه فيثبتهم، ومقالة الكفار فيه فيعاقبهم، والعليم بأعتقاد الفريقين، فيجري الكل على مقالهم واعتقادهم، ويجوز أن يقال: شنيع لجميع المجموعات، والعليم لكل المعلومات، فيسمع أقوال الفريقين ويعلم أحوالهم فيجازي كلا بما يستحقه من الثواب والعقاب.

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾

[سورة البقرة: 138]

قوله: "مصدر مؤكد"²⁶³⁷ لنفسه لكونه مضمون جملة لا محل لها، وهي آمنا بالله، فإن هذا المصدر مع عمله المقدر بعين مضمون الجملة المتقدمة لا محتمل لها من المصادر إلا ذلك المصدر، لأن إيمانهم بالله إنما يحصل بخلق الله إياهم على استعداد اتباع الحق والتحلي بحجة الايمان، فلما دلت على المصدر من المذكور نصاً كان المصدر مؤكداً في مضمونها الذي هو مضمون المعمل مع عمله. فلذلك سمي تأكيداً لنفسه ومنه وعد الله، لأن ما قبله وهو: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِخُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ﴾ [الروم: 4-5] يدل عليه، إذ الوعد هو الإخبار بإيقاع شيء نافع قبل وقوعه. وقوله: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِخُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الروم: 4] هذا القبيل ومثل هذا المصدر يجب حذف قياساً، ولا

²⁶³⁶ هكذا وردت في الأصل مع أن المعنى غير واضح.

²⁶³⁷ الزمخشري، الكشاف، (196/1).

ممتنع في كل ما هو تأكيد لنفسه. أن يقال الجملة المتقدمة عامله فيه نيابتها عن الأفعال الناصبة وتأدية معناها، وإليه يلمح قول المصنف: "مصدر مؤكد منتصب عن قوله: "آمنا بالله".

قوله: " وهي «فعلة» من صبغ²⁶³⁸ صبغوا بالكفر، وما يلون به الثياب، وبالفتح المصدر، والصبغة في الفعلة التي يبنى للنوع والحالة. وقوله: "والمعنى | 306 أ | تطهير الله²⁶³⁹ يعني أن المراد بها هنا تطهير الله عبر عنها على المشاكلة، وإليه الإشارة لقوله: "والأصل فيه" وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه لصحبته لطريق المقال، مثل: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، أو الحال كما في هذا المقام، لأنه ليس في النظم عبارة الصبغة في المقابلة، بل المقابلة بالنظر إلى ما كان يفعله النصارى، وقد يجمعان إلى المقال والحال كما إذا قلت: "لم تغرس الأشجار"، لغرس كما أن يغرس فلان إلى رجل يصطنع الكرم لنفسه. وأشار إلى تقدير المشاكلة على تقدير أن يكون خطاب "قولوا" للكافرين بقوله: "فأمر المسلمين بأن يقولوا لهم قولوا آمنا"، وضمير لهم إن كان بمقتضى ظاهر العبارة للنشاط.

لكن الأوجه الأليق بالمقام أن يجعل نصارى واليهود جميعاً، واختصاص الغمس بالمغمور به بالنصارى لا ينافي صحة اعتبار المشاكلة في إيمان الفريقين، لأن ذلك الفعل كائناً منه في الجملة، وإلى تقليل المشاكلة على تقدير كون الخطاب للمؤمنين بقوله: "أو يقول المسلمون²⁶⁴⁰ عطفاً على أن يتولوا لهم، أي أمر المسلمون بأن يقول المسلمون بوضع موضع الضمير للتعدد وخوف الألباس. فإن قلت خطاب "قل" بل يتبع للنبي، فلا دلالة على أن المسلمين أمروا بأن يقولوا للكافرين "قولوا آمنا". قلت نعم، إلا أن المراد به النبي المؤمنين، بدليل أنه في جواب: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا﴾ [البقرة: 135]، ولهذا قرر أن يكون بل يتبعوا بضمير الجماعة، و"قولوا آمنا" على تقدير كونه

²⁶³⁸ الزمخشري، الكشاف، (196/1).

²⁶³⁹ الزمخشري، الكشاف، (196/1).

²⁶⁴⁰ الزمخشري، الكشاف، (196/1).

خطابًا للكافرين داخل في حيز المقولية لأمر "قل"، وإن ترك العطف على أن يكون أو يتبع للاختلاف أو إنشاء. فأفصحنا ذكروا، وأما على تقدير كونه خطابًا للمؤمنين، فالأحسن أن يكون قوله: "قولوا آمنا" بمنزلة البادل والبيان لقوله: "قل بل ملة إبراهيم" لا داخلًا في حيثية مقوليته، فشرح أنهم أمروا بأن يقولوا "آمنوا". ولا يلزم أنهم أمروا بأن يقولوا لأنفسهم "قولوا آمنا وصنعنا"، وقبل البيضاوي أن يكون انتشاره على الإغراء بتبعوا، والجيم صبغة الله، وعلى البديل من ملة إبراهيم أي تتبع ملة إبراهيم وصبغة الله، أيدنا الله.

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾

[سورة البقرة: 138]

من استفهاميه بمعنى النفي، وهي في محل الرفع بالابتدائي، و"أحسن" خبره و"صبغة" نصب على التمييز كقولك "فلان أحسن منك وجهًا" يعني أنه لا صبغة أحسن من صبغته، وهي صبغة عبادته بالإيمان وتطهيرهم به من أدنى شيء الكفر، وهذا على ما ذكره المصنف من كون المراد من الشر والتطهير بالإيمان على وجه المشاكلة، أن يكون مستعاره لفطرة الله التي فطر الناس عليها مجامع التأثير والظهور على السماء بأن شبهت الخلفة الشريعة التي يستعد بها العبد للإيمان، وسائر أنواع الطاعات بسبب من حيث كل واحد منهما حلية لما قامت هي به وجينة له، ثم أطلق اسم المشبه به الرشدة، وأراد به المشبه الذي هو الفطرة السليمة والخلقة الإيمانية على سنن الاستعارة التصريحية أو للهداية أو للإرشاد إلى المحجة أو لتطهير القلوب بالإيمان، وهي تجمع عنها بأن الشبه في كل واحد من الهداية كالمحجة الموصلة إلى التضييل من تطهير القلوب بالإيمان، بصنع الثوب من حيث الظهور على مظاهر متعلقها، والنفوذ على باطنه، ثم يُطلق أو يشمل المشبه على المشبه، وقرينة الاستعارة بالإضافة إلى الله، وفيها دلالة على تعظيم المضاف كما في نحو: "عبر الخيل ركب" فإنها دلالة على المضاف بالغ في نوعه إلى غاية الرفعة ونهاية الكمال.

وهكذا ينبغي أن تكون فطرة الله وهدايته وتطهيره، فقلوه قدس سره: "وَأَرْشَدَنَا حُجَّتَهُ"²⁶⁴¹ تفسيراً لقلوه: "هدانا الله هدايته"²⁶⁴² فإن الأرشاد والتفسير للهداية والحجاج بيان هذا إليه مما يوصله إلى المطلوب، ويحتمل أن يكون العطف مبنياً على أن يكون المراد بالهداية الهداية بعفة الرسل ونشر الدلائل السمعية، وإرشاد الحجاج نصب الدلائل العقلية، والتوفيق للاستدلال بها والهداية لهدين الوجهين مغايرة للهداية الفطرية بأن ركبنا تركيباً قابلاً للاستكمال بحسب القوانين النظرية والعملية، ولهذه المغايرة عطف قوله: أو هدانا على ما قبله من قوله: "صبغنا الله صبغته"، وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها. وقال: "صبغت صبغته الخاصة" التي خلق آدم عليها، وذلك قوله: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: 75]، وقال رئيس البرية: "خلق الله آدم على صورته"،²⁶⁴³ وهذا الشبه الظاهر التي البسها سورة آدم. وأما صبغ الباطن، فهو الذي كفى الله قلب آدم، وهذا السجدة الملائكة بين يديه وأورث تعالى | 306 ب | كلتا الصفتين اللتين خص بهما أرواح ذريته من الأبرار والأولياء، وذلك أن الله خلق الأرواح وحشرها في سوابق حضرته، وكشف بها عن وجهه حجاب العزة، وأراها جماله وجلاله وكماله، وألهمها خصائص العلوم الدينية، ونورها بأنوار الوحدة، وحللها برداء الكبرياء، وسقاها من شراب الزلفة كأس المنى، واستنارت بنور المعرفة وخاضت في بحر الربوبية، وخرجت منها تجلي أسرارها الوحدانية، وتلوننت بصدر الصفات، واتصفت بصدر نور الذات. فهذه حقيقة "صبغة" التي ذكرت في كتابه، ولأجل تلك الصفات الجليلة والقابلية الجميلة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70].

²⁶⁴¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، (109/1).

²⁶⁴² البيضاوي، أنوار التنزيل، (109/1).

²⁶⁴³ الراوي: أبو هريرة، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري: 6227، حكم المحدث: [صحيح].

﴿وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾

[سورة البقرة: 138]

عطف على "آمنا" فيكون داخلاً في حيثية "قولوا" مثله. فذلك العطف يقتضي دخول قوله: "صبغة الله" في مفعول "قولوا"، بأن يكون مفعولاً مؤكداً لقوله: "لا يتخلل بشيء أجنبي" بين المعطوف والمعطوف عليه، لئلا يتخلل بشيء أجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه، إذ لو جعلت منصوبة على الاغراء أو على البدلية من "ملة إبراهيم" لزم تخلل الأجنبي الذي لا يتعلق بما يتعلق المعطوف المعطوف، يعني جملة "آمنا ونحن له عابدون"، لعدم دخول الاغراء ولا البديل في "قولوا"، لأن الجملة كلام مستقل ومنزلة البيان والتأكيد لقوله: "قولوا"، والبديل داخل في حيز عامل مبدل منه، وهو "ملة إبراهيم"، وعلى التقديرين يكون أجنبياً عما تعلق الظرف تخللها، فتخللها بينهما فك لنظم الكلام واخراج له عن الاتيان، مع أن في الابدال شيئاً آخر وهو الفصل بين البديل والمبدل منه بما لا يتعلق بعامله، وهو جملة "قولوا آمنا" الآية.

واعتذر عنه البيضاوي بقوله: "لمن ينصبها"²⁶⁴⁴ يعني أن له أن يقتضي عن ذلك الاشكال بأن يضمن "قولوا" معطوفاً على فعل الاغراء وهو يلجمه، ويجعل التقدير الزموا "صبغة الله" و "قولوا نحن له عابدون"، ويضمن "قولوا" معطوفاً على عامل مبدل منه وهو "اتبعوا". والتقدير "اتبعوا ملة" فقوله: "واتبعوا ملة أبوهم" نشر على ترتيب اللف المذكور بقوله: "على الاغراء" أو "البديل". فالاشكال المذكور إنما يتوجه إذا جعل عطفاً على "آمنا"، وأما لو عطف على فعل الاغراء أو على عامل الممكن في فلا يلزم ذلك. ولما ورد أن يقال على تقدير عطفه على عامل مبدل منه يلزم أيضاً الفصل بالأجنبي الذي هو قوله: "قولوا آمنا"، الآية بين المعطوفين، أجاب عنه بقوله: "وقولوا آمنا" بدل "اتبعوا" فلا يكون أجنبياً عنه.

²⁶⁴⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل، (109/1).

فإن قيل: فعلى الوجه المختار وهو يكون عطفاً على "آمنا"، يكون "صبغة الله" داخلاً فيه، بكونها مصدراً مؤكداً لـ"آمنا"، يلزم الفصل بالأجنبي أيضاً بين المعطوفين وبين المؤكد والتأثير، لأن صفات الله وإن دخلت في حيز "قولوا" ولم يجب عما وقع في حيزه من المعطوفين، لكن قوله: "فإن آمنا" وقوله: ﴿فَسَيَكْفِيكُمْ اللَّهُ﴾ [البقرة: 137] لا يدخل شيء منهما في حيز "قولوا" فيكون أجنبياً مما وقع من المعطوفين ومن المصدر المؤكد والفعل المؤكد له به. قلنا ما ذكر من الفصل وإن لم يتعلق بالقلوب من حيث اللفظ والإعراب فهو متعلق به من حيث المعنى، بانسياق الكلام إليه. ثم إن الاعتذار المذكور وإن اندفع اشكال التذكير، لكنه يخلو عن حيثية ان فيه ارتكاب الاضمار بلا دليل، ولهذا قال المصنف: "وانتصابها على المصدرية"²⁶⁴⁵ هو الذي ذكره البيضاوي والقول ما قالت حذام وهو اقتباس من قوله:

إِذَا قَالَتْ حَذَامٌ فَصَدَّقُوهَا ... فَإِنَّ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامٌ²⁶⁴⁶

وهي امرأة حذرت قومها من الغارة، فلما وقعت قالوا: "صدقت الحذام" فضرب به مثلاً.

﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾

[سورة البقرة: 139]

المحاجة مفاعلة بين اثنين في إيراد الحجة على ما يدعي ومقاومة كل واحد منهم وصاحبه فيما أظن أظهر منه فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعى لما دعى إليه، أصبح عليهم حجة مما أظهر من الحجج الباهرة وجادلته يهود المدينة ونصارى نجران في شأن الله وأمره، أي في اصطفائه نبياً من العرب، وأنهم محتجين بأنهم أبناء الله، وديننا هو الأقدم وكتابنا هو الأسبق، ولو كنت نبياً لكنت منا، لأننا أحقاء بالنبوة منك ومن سائر العرب،

²⁶⁴⁵ الزمخشري، الكشف، (1/196). ولكن وردت بهذا اللفظ: "وانتصابها على أنها مصدر".

²⁶⁴⁶ من الوافر، والبيت قائله زوجها الشاعر لجيم بن صعب بن علي بن بكر بن وائل حين حذرتهم من وقوع الغارة بقولها:

ألا يا قومنا ارجلوا وسيروا ... فلو ترك القطأ ليلاً لئاماً، فرد زوجها بالبيت المذكور أعلاه. واستشهد بالبيت غير واحد من النحاة على بناء الأعلام المؤنثة التي جاءت على وزن «فَعَالٍ» على الكسر دوماً، فنقول: جاءت حذام، ورأيت حذام، ومررت بحذام، وذلك في لغة الحجازيين، وخالفهم بنو تميم فأعرب بعضهم هذه الأعلام بالضم رفعاً، وبالفتح نصباً وجراً، وفصل بعضهم بما تراه عند العلامة ابن هشام في أول القطر، واستشهد بهذا البيت قديماً المبرد في كتابه: «الكامل».

فأمر الله رسوله بأن يوضحهم | 307 أ | وينكر عليهم ذلك. وقوله: "وهو ربنا وربكم" جملة اسمية في موضع النصب على الحال والعامل فيها "أتأجونا"، وقوله: "ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم" جملتان في موضع الحال عطفاً على الحال الأولى، والمعنى أنكم كيف تتجادلوننا وترعمون أنكم أحق بالنبوة منا والحال أنه لا نسبة لكم إلى الله إلا بالمربوبية، وهذه النسبة سواء بيننا وبينكم، وهو رب العالمين جميعاً، وكلهم عبيد له، لا اختصاص له بقوم دون قوم، حتى يتعين لرحمته وكرامته قوم دون قوم إذا كانوا أهلاً لكرامته، وذلك للأهلية بالعمل، وهو أساس الأمر، ولا اختصاص لهذه الأهلية بكم أيضاً، فإنه كما أن لكم أعمالاً يعتبرها الله في إعطاء الكرامة. فلنا أيضاً "أعمال" فلا رجحان لكم علينا بحسب الاستعداد أيضاً بالنظر إلى نظر المصنف تقليله.

وأما بالنظر إلى نظر البيضاوي فهو: "فإن كرامة النبوة إما تفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء"،²⁶⁴⁷ لأن عطائه مربوط بمشيئته، فلا رجحان لكم علينا بهذا الاعتبار، وإن قلتم انه إنما شاء ما يقتضي الحكمة مشيئته، ومقتضى الحياة أن يختص الحكمة لمن يستعد لها بالمواظبة على الطاعة، فلنا أيضاً "أعمال" فلا رجحان لكم علينا بهذا الاعتبار أيضاً. ثم بين بعطف قوله: "ونحن له مخلصون" على الأحوال المتقدمة إن شئت، الاختصاص إنما هو في جانبهم لا في جانب أهل الكتاب، وهو الاخلاص، أي تصفية عمله عن الشرك والرياء، وحقيقته تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين، ولذلك قيل إن في الآية اضممار، وهو "وأنتم غير مخلصين" فحلف اكتفاء بمقابلة كقوله: ﴿سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ [النحل: 81]، ولكن الظاهر أنه لا احتياج إليه لأن تقديم المسند إليه يغني عنه، وعن النبي عليه السلام: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: أَنَا خَيْرُ شَرِيكَ، فَمَنْ أَشْرَكَ مَعِيَ شَرِيكًا فَهُوَ لِشَرِيكِي، يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَخْلِصُوا أَعْمَالَكُمْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَقْبَلُ مِنَ الْأَعْمَالِ إِلَّا مَا خُلِّصَ لَهُ، وَلَا تَقُولُوا: هَذِهِ لِلَّهِ وَلِلرَّحِمِ؛ فَإِنَّمَا لِلرَّحِمِ، وَلَيْسَ لِلَّهِ مِنْهَا شَيْءٌ، وَلَا تَقُولُوا: هَذِهِ لِلَّهِ وَلَوْجُوهَكُمْ؛ فَإِنَّمَا لَوْجُوهَكُمْ، وَلَيْسَ لِلَّهِ مِنْهَا

²⁶⁴⁷ البيضاوي، أنوار التنزيل، (109/1).

شيء²⁶⁴⁸ وقيل: "الاخلاص سر بين العبد وبين الله، لا يعلمه ملك فيكتبه، ولا شيطان فيفسده، ولا هواء فيميله"²⁶⁴⁹ وعن النبي عليه السلام: "سألت جبريل عن الاخلاص، قال: "سألت رب العزة عن هذا"، قال جل ذكره: "الاخلاص سر استودعته قلب من أحببت من عبادي"²⁶⁵⁰ اللهم إنا نسألك الاخلاص والاختصاص.

﴿أَمْ [تَقُولُونَ] ²⁶⁵¹ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى ۚ قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ۚ﴾

[سورة البقرة: 140]

قرأ غير ابن عامر وحزمة والكسائي وعن عاصم بياء، بناء على أنه انكار لقول أهل الكتاب حيث عبر عنهم بلفظ ما في قوله: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ [البقرة: 135]، وإنما ذكروا بالألفاظ خطابي في قوله: "اتحاجوننا" وأنتم نظر إلى لفظ "قل" فعلى هذا يتعين أن تكون منقطعة لانعدام ما يعادها حينئذ، فإذا عدل عن الخطاب فئة "اتحاجوننا" إلى الغيبة شرف الكلام إلى غير توجه إليه سابقاً، ولا يحسن في المتصلة، والمعنى بل أقولون نحن نتبع دين الأنبياء المتقدمين إبراهيم ومن بعدهم؟ فإنهم كانوا هودًا أو نصارى، والهمزة فيه للتوبيخ والانكار، أي كيف تقولون في حق الأنبياء الذين بعثوا قبل نزول التوراة والإنجيل انه كان هودًا أو نصارى، ومن المحال أن يقتدي المتقدم بالتأخر ويستن بسنته.

وقرأ المذكورون بناء الخطاب ليكون موافقاً لما قبله، وهو قولوا "اتحاجوننا" وما بعده وهو قوله: "قل أنتم أعلم"، فعلى هذا يحتمل أن تكون المتصلة معادلة للهمزة قبلها وهي الهمزة اتحاد دونها، فيكون المعنى أي الأمرين يصدر عنكم المحجة الباطلة أو ادعاء التهود أو التنصر عن هؤلاء الأنبياء المنزهين عن شائبتهم والمقدسين عن

²⁶⁴⁸ الراوي: الضحاك بن قيس، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترغيب: 7، حكم المحدث: صحيح لغيره.

²⁶⁴⁹ الراوي: غير معروف، المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: فتح الباري لابن حجر، الجزء 4، الصفحة: 131/4، حكم المحدث: واه جداً.

²⁶⁵⁰ الراوي: حذيفة بن اليمان، المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة: 630، حكم المحدث: ضعيف.

²⁶⁵¹ ورد في الأصل: "يقولون"، بالياء.

رائحتهما، وكلاهما باطل. والثاني على بطلان وأظهروا خلانا، إذ في نسبة هؤلاء الأجلة إلى ما كان عليه تلك السفلة اقراء عظيم وانجاء، فكل من الأمرين منكر ينبغي أن لا يكون، وإلا فالعلم حاصل بثبوت الأمرين، ولما أنكر عليهم الانكار القوي، ووفق عليهم لاعوجاجهم عن السميت السوي، أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يحتج عليهم بأنه تعالى أعلم بهؤلاء الأنبياء منكم ووضح أيضا بأنهم أعلم أم الله؟ إذ لا شك في إعلاء كلمته تعالى، وقد قال تعالى في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 67]. والأنبياء الذين ذكروا بعده أتباع له في دينه اتفاقاً، فكيف يدعون في حقهم أنهم كانوا هوداً أو نصارى | 307 ب |، فالاستفهام فيه أيضاً للتقرير والتوبيخ و"أنتم" مبتدأ، و"أعلم" خبره. وقوله "أم الله" أيضاً مرفوع بالابتداء وخبره محذوف، دل عليه خبر أنتم أم الله أعلم؟.

وفي إشارة العارفين، أن للنفس والشيطان تسويلات، سولت لهم أنفسهم بما تخيلهم، ان إبراهيم الروح وأتباعه كانوا لربوبيتهم لا إلى شيء من الدنيا والشهوات، على ملة يهودية الشيطان ونصرانية النفس والهوى. قل: "أنتم أعلم بأحوال الروح وأتباعها؟" فمن الذي خلقها مرتبة فيهم خاشعة، فيما جُبِلَت النفس والهوى عليها. فأما الروح وأتباعها فيتشرفون بالدنيا وزينتها والشهوات النفسانية ولذا تھا عند بلوغهم حدود الرجال البالغين، الذين لا تلهيهم تجارتهم ولا بيع عن ذكر الله بقوة ربانية وبصيرة روحانية، لا بشهوة حيوانية، واستيفاء لذة نفسانية.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ۚ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

[سورة البقرة: 140]

الاستفهام بمعنى النفع، أي لا أحد أظلم منه، لأن "كتمان شهادة الله" تدخل في الكم من كتمان شهادتهم أنفسهم، لأن الأول استكمال مع تكليف عنده، و"من الله" كلاهما في موضع، على أنه شفاء لـ "شهادة"، أي شهادة حاصلة عنده صادرة من الله، حيث هي لأهل الكتاب في كتبهم، ان إبراهيم ومن بعده من الأنبياء كانوا حنفاء مسلمين، ومعنى حصولها وتحقيقها عندهم كونها معلومة لهم، أن شهادة الله وكلمة "من" في "من الله" لا ابتداء

الغاية متعلق بمحذوف، كما في قوله: "برأت من الله ورسوله"، أي هذه براءة وأشبه من الله ورسوله. ولك أن تجعل "من الله" في محل النصب على أنه حال من المستثنيين الطرف، فهو عنده.

وذكر المصنفان للآية معنيين، وقالوا في الوجه الأول: لانه مخبراً بلفظ الماضي، ومصدراً للحكمة وانها الدالة على التحقيق والتأكيد، لأن كتم الشهادة قد تحقق معه، فإنه تعالى أخبرهم في كتابه بأن ابراهيم وبنيه كانوا حنفاء، ثم انهم كتموها وادعوا خلاف ما شهد الله في حقهم، فاجترأوا على كتمانها وتكذيب الله تعالى فيما أخبر به. وفي الوجه الثاني، لو كتماننا بكلمة "لو" الدالة على الغرض والتقدير للإشارة إلى أنه المسلمين لأسند إليهم الكتمان إلا على سبيل الغرض والتقدير، وقدم الوجه الأول لكونه ملائماً للفظ الماضي في قوله: "ممن كتم" فإنه على الوجه يكون على أصله بخلاف الوجه الثاني، فإن لفظ الماضي حينئذ يكون للتعريض لمن تحقق منه الكتمان، كما في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: 65]، فقوله: ما وفيه تعريض ناظر إلى الوجه الثاني؛ أي فيه تعريض لمن تحقق منه كتمان شهادة الله؛ إلى شهادة كانت، وليس في الوجه الأول تعريض لأن الآية حينئذٍ تصریح "سيفرغ" كاتمي شهادة في الظلم، ووضع الشيء في غير موضعه، وفي نقص حظ النفس عن الثواب والنعيم المقيم، وتعريضها للسخط والعذاب الأليم، واحتمال الوجهين مبني على اعتبار قوله: فيما سبق "قولوا" خطاباً للمؤمنين، ويجوز أيضاً أن يكون خطاباً للكافرين، ثم أوعدهم بأنهم ليس بغافل عما يعملون، فيجازيهم على ذلك ولا يترك أمرهم سدىً، والظاهر أن ما موصولة متناولة لجميع ما يكتب بالجوارح الظاهرة والقوى الباطنة، ويدخل فيه كتمان شهادة الله دخولاً أولياً من علم أن الله ليس بغافل عن جميع ذلك، وإن علمه محيط به، وأنه يجازيه على حسب ذلك، ان خيراً فخير، وإن شراً فشر، كيف لا يكون عليكم الخوف والحذر في الأوقات كلها؟ وفي الأعمال كلها.

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

[سورة البقرة: 141]

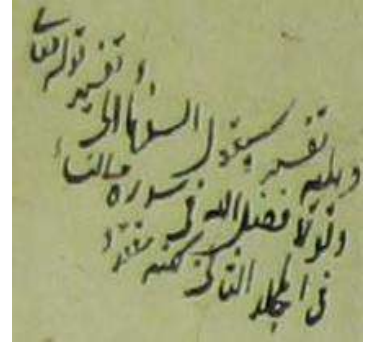
لما ورد أن يقال إنه تكرير لآية سابقة فما وجهه؟ أجاب البيضاوي أولاً بتسليم التكرار ومنع أنه بلا فائدة بل فيه فائدة جليلة، وهي أن هذه الآية نزلت سابقاً بعد أن رد الله تعالى قول اليهود في ادعاء اليهودية على يعقوب عليه السلام أنهم مقيدون به فيها. ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾ [البقرة: 132]، ثم كررت هنا للمبالغة في التحذير والزجر عن الافتخار بالآباء والانكار عليهم، فإن قولهم ذلك لما تضمن الافتخار والانكار المذكورين زجرهم الله تعالى عن ذلك بقوله أولاً: "تلك أمة"، الآية، فكأنه قال الأمر سواء كان على ما قلتم أو لم يكن، فليس لكم ثواب فعلهم ولا عليكم عقابه، وليس رشدكم وصلاحكم وفلاحكم إلا في اتباع البرهان المؤدي إلى الخلود في سواد الجنان، والتجنب عن سلوك سبيل الخذلان، والابتعاد عن²⁶⁵² عذاب النيران، ثم كررها هنا تأكيداً لذلك الزجر والتحذير كالتكرير الواقع في قوله: ﴿كَأَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (3) ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (4)﴾ [التكاثر: 3-4]، | 308 أ | فإن الكثير فيه لتأكيد الانذار، وفي "ثم" دلالة على أن الانذار الثاني أبلغ وأشد. وثانياً بمعنى يمنع التكليف بناء على ما قيل من انه إنما يكون تكراراً إذا كان المراد بالأمّة في الآيتين واحدة. وكأن الخطاب الواقع متوجّهاً إلى جماعة واحدة. وأما إذا انتفى أحد الأمرين فلا، أما انتفاء الأمر الأول فلا يجوز أن يكون الخطاب فيما سبق لأهل الكتاب جزءاً عن الانتشار. وههنا لنا تحرير عن الاقتداء بهم، والاقتفاء بأثرهم، وأما انتفاء الأمر الثاني لأنهم يجوز أن الأمّة هناك الأنبياء عليهم السلام، وههنا أشرف اليهود والنصارى. وقيل الأول يرجع إلى أسلافهم؛ أي تلك الأسلاف قد مضت، وهذه في إبراهيم ومن معه، ويحتمل أن يقال الأول نشر في الأنبياء من يعقوب إلى الأسباط حيث لم يذكر غيرهم معهم، وههنا من إبراهيم ومن بعده، فلا تكرار بالنظر إلى المقابلة بين المجموع بالمجموع، ويحتمل أن يمنع التكرار بالنظر إلى خصوص المكتسب من صبغة الله إلى الآخر. وفيه إشارة العارفين أن الروح واتباعه قد خلت ديار الجسمانيات عنهم، فإنهم قطعوا "منازل" النفوس والاشباح،

²⁶⁵² ورد في الأصل: "في".

وعبروا على بلاد الملكوت والأرواح، وبذلوا ليتحصلوا أو انفصلوا ليتصلوا فأدركتهم ضربات العناية، وأوفت لهم الكيل بلا نهاية، فوجدوا ما طلبوا، وسعدوا بما كسبوا. فأنتم أيتها الشياطين والنفس وأتباعكم، فأوقرتم ظهوركم بالآثام، وأعظمتكم الاساءة بالإجرام، فهموا إلى ربكم بالمعذرة إن كانت لكم، وهاتوا حجتكم إن كانت معكم، وألا فبعداً وسحفاً بما طلبتم، ولا يسأل كل حزب إلا بعمله.²⁶⁵³

انتهى تفسير الجزء الاول ويليه تفسير ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة: 142]، إلى تفسير قوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ

اللَّهِ﴾ [النساء: 83]، في سورة النساء في المجلد، لكنه متعدد. | 308 ب | .



²⁶⁵³ في النسخة خ، بزيادة: "وحسبنا الله ونعم الوكيل، والله أعلم".

المصادر والمراجع:

إبراهيم مصطفى؛ أحمد الزيات؛ حامد عبد القادر؛ محمد النجار، **المعجم الوسيط**. القاهرة: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (ت. 281 هـ)، **إصلاح المال**. تح: محمد عبد القادر عطا. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط: الأولى، 1414 هـ - 1993 م.

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر الرازي (ت. 327 هـ)، **الجرح والتعديل**. حيدر آباد: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى، 1271 هـ - 1952 م.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت. 235 هـ)، **مصنف ابن أبي شيبة**. تح: محمد عوامة. دار القبلة، ومؤسسة علوم القرآن، ط: الأولى، 1427 هـ.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت. 630 هـ)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. بيروت: دار الفكر، 1409 هـ - 1989 م.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الشيباني الجزري (ت. 606 هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تح: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1399 هـ - 1979 م.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت. 606 هـ)، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**. تح: عبد القادر الأرناؤوط، بشير عيون. مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط: الأولى.

ابن البيع، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري (ت. 405 هـ)، **المستدرك على الصحيحين**. تح: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي. القاهرة: دار الحرمين، ط: 1417 هـ - 1997 م.

ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت. 833 هـ)، **النشر في القراءات العشر**. تح: علي محمد الضباع (المتوفى 1380 هـ)، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].

ابن الحاجب، أبي عمرو عثمان بن عمر (ت. 646 هـ)، **الإيضاح في شرح المفصل**. تح: د. موسى العليلى. العراق: إحياء التراث الإسلامي.

ابن الرومي، علي بن العباس بن جريج، **ديوان ابن الرومي**.

ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة (ت. 542 هـ)، **أمالي ابن الشجري**. تح: الدكتور محمود محمد الطناحي. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط: الأولى، 1413 هـ - 1991 م.

ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي، كمال الدين (ت. 660 هـ)، **بغية الطلب في تاريخ حلب**. تح: د. سهيل زكار. دار الفكر.

ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشيلي المالكي (ت. 543 هـ)، **أحكام القرآن**. تح: علي محمد البجاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى.

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت. 1089 هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. تح: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط. دار ابن كثير، ط: الاولى، 1406 هـ - 1986 م.

ابن المطرز، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز، **المغرب في ترتيب المعرب**. تح: محمود فاخوري، عبد الحميد مختار. مكتبة أسامة بن زيد حلب، ط: الاولى، 1399 هـ.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت. 354هـ). **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**. ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت. 739هـ)، تح: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الاولى، 1408 هـ - 1988 م.

ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله (ت. 837 هـ)، **خزانة الأدب وغاية الأرب**. تح: عصام شقيو، بيروت: مكتبة الهلال، دار البحار، 2004 م.

ابن حجر العسقلاني (ت. 852 هـ)، **الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف**. دار إحياء التراث العربي، 1997 م.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت. 852 هـ)، **تهذيب التهذيب**. دار الفكر، ط: الاولى، 1404 هـ.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. 852 هـ)، **الإصابة في تمييز الصحابة**. تح: عادل أحمد عبد الموجود _ على محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الاولى، 1415 هـ.

ابن خالويه، الحسين بن أحمد، **المختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع**. القاهرة: مكتبة المتنبي.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر (ت. 681 هـ)، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تح: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1900م.

ابن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الخنظلي المروزي (ت. 238 هـ)، *مسند إسحاق بن راهويه*. تح: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي. المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ط: الأولى، 1412 هـ - 1991 م.

ابن سالم الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى (ت. نحو 168 هـ)، *المفضليات*. تح: أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، ط: السادسة.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي (ت. 230 هـ)، *الطبقات الكبرى*. تح: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1410 هـ - 1990 م.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت. 458 هـ)، *المحكم والمحيط الأعظم*. تح: عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.

ابن طاهر، المطهر بن طاهر المقدسي (ت. نحو 355 هـ)، *البدء والتاريخ*. بور سعيد: مكتبة الثقافة الدينية.

ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي (ت. 775 هـ)، *اللباب في علوم الكتاب*. تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1419 هـ - 1998 م.

ابن عبد الغفار، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (ت. 377 هـ)، *الحجة للقراء السبعة*. تح: بدر الدين قهوجي، بشير جويجاوي. راجعه ودققه: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق. دمشق: دار المأمون للتراث، ط: الثانية، 1413 هـ - 1993 م.

ابن عبد ربه الأندلسي، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم (ت. 328 هـ)، العقد الفريد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1404 هـ.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت. 571 هـ)، *تاريخ دمشق*. تح: عمرو بن غرامة العمروي. دار الفكر، 1415 هـ - 1995 م.

ابن عساكر، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت. 571 هـ)، *تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثالثة، 1404 هـ. 1.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت. 395 هـ)، *مجمّل اللغة*. دراسة وتح: زهير عبد المحسن سلطان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الثانية، 1406 هـ - 1986 م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت. 395 هـ)، *معجم مقاييس اللغة*. تح: عبد السلام محمد هارون. ن: دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.

ابن قَائِمَاز الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت. 748 هـ)، *ميزان الاعتدال*. تح: عادل أحمد عبد الموجود، على محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1416 هـ.

ابن كمال، شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي الحنفي (ت. 940 هـ)، *تفسير ابن كمال باشا*. تح: ماهر أديب حبوش. إسطنبول: مكتبة الإرشاد، ط: الأولى، 1439 هـ - 2018 م.

ابن مَنجُوويه، أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر (ت. 428 هـ)، *رجال صحيح مسلم*. تح: عبد الله الليثي. بيروت: دار المعرفة، ط: الأولى، 1407 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل (ت. 711 هـ)، **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ط: الثالثة، 1414 هـ.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين (ت. 761 هـ)، **معني اللبيب عن كتب الأعراب**. تح: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر، ط: السادسة، 1985م.

ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلية (ت. 643 هـ)، **شرح المفصل للزمخشري**. قدم له: د. إميل بديع يعقوب. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: الأولى، 1422 هـ - 2001 م.

أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي (ت. 1094 هـ)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. تح: عدنان درويش؛ محمد المصري. بيروت، مؤسسة الرسالة.

أبو الحسن البصري، علي بن أبي الفرج بن الحسن، صدر الدين، (ت. 659 هـ)، **الحماسة البصرية**. تح: مختار الدين أحمد، بيروت: عالم الكتب.

أبو السري، هناد بن السري بن مصعب بن أبي بكر بن شبر بن صغفوق بن عمرو بن زرارة بن عدس بن زيد التميمي الدارمي الكوفي (ت. 243 هـ)، **الزهد**. تح: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي. الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ط: الأولى، 1406 هـ.

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، (ت. 732 هـ)، **المختصر في أخبار البشر**. المطبعة الحسينية المصرية، ط: الأولى.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت. 745 هـ)، *البحر المحيط في التفسير*. تح: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1420 هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير السجستاني (ت. 275 هـ)، *المراسيل*. تح: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1408.

أبو سعيد الخادمي، محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان (ت. 1156 هـ)، *بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية*. مطبعة الحلبي، 1348 هـ.

أبي الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري (ت. 369 هـ)، *طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها*. تح: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الثانية، 1412 هـ – 1992 م.

الأبيوردي، أبي المظفر محمد بن أحمد القرشي الأموي العلوي (ت. 557 هـ)، *ديوان الأبيوردي*.

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني (ت. 241 هـ)، *مسند أحمد بن حنبل*. تح: السيد أبو المعاطي النوري. بيروت: عالم الكتب، ط: الأولى، 1419 هـ – 1998 م.

الأخطل، أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت بن الطارقة (ت. 90 هـ)، *ديوان الأخطل*. تح: مهدي محمد ناصر الدين. دار الكتب العلمية.

الأخيلية، ليلي بنت عبد الله بن الرحال بن شداد بن كعب الأخيلية من بني عامر بن صعصعة، (ت. 80/700)، *ديوان ليلي الأخيلية*.

الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت. 321 هـ)، **جمهرة اللغة**. تح: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ط: الاولى، 1987 م.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت. 430 هـ)، **تاريخ أصبهان "أخبار أصبهان"**. تح: سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الاولى، 1410 هـ - 1990 م.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران (ت. 430 هـ)، **حلية الاولياء وطبقات الأصفياء**. مصر: دار السعادة، 1394 هـ - 1974 م.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران (ت. 430 هـ)، **دلائل النبوة**. تح: الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس. بيروت: دار النفائس، ط: الثانية، 1406 هـ - 1986 م.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران (ت. 430 هـ)، **معرفة الصحابة**. تح: عادل بن يوسف العزازي. الرياض: دار الوطن للنشر، ط: الاولى، 1419 هـ - 1998 م.

الأصبهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، أبو الفرج الأصبهاني (ت. 356 هـ)، **الأغاني**. تح: سمير جابر. بيروت: دار الفكر، ط: الثانية.

الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع (ت. 216 هـ)، **الأصمعيات**. تح: أحمد محمد شاكر _ عبد السلام محمد هارون. مصر: دار المعارف، ط: السابعة، 1993 م.

الأعجم، زياد، **شعر زياد الأعجم**. جمع ودراسة: د. يوسف حسين بكار. ن: دار المسيرة، ط: الاولى، 1403 هـ - 1983 م.

الأعشى، ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبو بصير، المعروف بـ: أعشى قيس (ت).
629 م)، ديوان الأعشى.

الأفغاني، سعيد بن محمد بن أحمد (ت. 1417 هـ)، الموجز في قواعد اللغة العربية، بيروت: دار الفكر، ط:
1424 هـ - 2003 م.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (ت. 256 هـ)، صحيح البخاري "الجامع المسند الصحيح المختصر
من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه". تح: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة
(مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط: الأولى، 1422 هـ.

البروسوي، يعقوب بن سيد علي (ت. 931 هـ)، مفاتيح الجنان في شرح شرعة الإسلام، للإمام زاده الحنفي،
محمد بن أبي بكر (ت. 573 هـ)، اعتنى به: أحمد هادي القصار. ط: بيروت.

البُستي، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي (ت. 354 هـ)،
مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار. تح: مرزوق علي إبراهيم. المنصورة: دار الوفاء، ط: الأولى،
1411 هـ - 1991 م.

بشار بن برد، أبو معاذ بشار بن برد بن يرجوخ العقيلي (ت. 167 هـ)، ديوان بشار بن برد.

البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (ت. 1399 هـ)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار
المصنفين. إسطنبول: وكالة المعارف 1951 م، أعادت طبعه بالوافست: بيروت: دار إحياء التراث العربي.

البغدادي، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت. 1093 هـ)، شرح أبيات مغني اللبيب. تح: عبد العزيز رباح،
أحمد يوسف دقاق. بيروت: دار المأمون للتراث، ط: الأولى 1414 هـ.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (ت. 510 هـ)، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. تح: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى، 1420 هـ.

البقلي، أبي محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر (ت. 606 هـ)، *تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن*. تح: أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1971 م.

البلوي، أبي الحجاج يوسف محمد (ت. 604 هـ)، *كتاب ألف باء في أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة*. ن: المطبعة الوهيبية، 1287 هـ.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت. 685 هـ)، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى، 1418 هـ.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. 458 هـ)، *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1405 هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَردي الخراساني، أبو بكر (ت. 458 هـ)، *السنن الكبرى*. تح: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَردي الخراساني، أبو بكر (ت. 458 هـ)، *شعب الإيمان*. تح: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريره أحاديثه: مختار أحمد الندوي، بومباي: صاحب الدار السلفية، الرياض: مكتبة الرشد، ط: الأولى، 1423 هـ - 2003 م.

التبريزي، الخطيب، *الكافي في العروض والقوافي*. تح: الحسان حسن عبد الله، مكتبة الخانجي. ط: الثالثة، 1415 هـ - 1994 م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَؤرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت. 279 هـ)، *سنن الترمذي "الجامع الكبير"*. تح: بشار عواد معروف. ن: دار الغرب الإسلامي، بيروت - 1998م.

التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري (ت. 283 هـ)، *تفسير التستري*. جمعها: أبو بكر محمد البلدي، تح: محمد باسل عيون السود. ن: منشورات محمد علي بيضون، دار بيروت: الكتب العلمية، ط: الأولى، 1423 هـ.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت. 792 هـ)، *شرح التفتازاني على الأحاديث الأربعين النووية*. تح: محمد حسين محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1971 م.

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق (ت. 427 هـ)، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى 1422 هـ - 2002 م.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت. 471 هـ)، *دَرْجُ الدُّرَرِ فِي تَفْسِيرِ الْآيِ وَالسُّورِ*. تح: طلعت صلاح الفرحان، محمد أديب شكور أمير. الأردن: دار الفكر، ط: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

جرير بن عطية، جرير بن عطية بن حذيفة الحَظَفِي بن بدر الكلبيّ اليربوعي (ت. 110 هـ). *ديوان جرير بن عطية*.

الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت. 597 هـ)، *الوفا بتعريف فضائل المصطفى*.

الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت. 597 هـ)، *صفة الصفوة*. تح: محمود فاخوري، د. محمد رواس. بيروت: دار المعرفة، ط: الثانية، 1399 هـ - 1979 م.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت. 393 هـ)، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تح: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، ط: الرابعة، 1407 هـ - 1987 م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني (ت. 1067 هـ)، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. بغداد: مكتبة المثنى، 1941 م.

حسان بن ثابت، حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد (ت. 54 هـ)، *ديوان حسان بن ثابت*.

حسن، عباس (ت. 1398 هـ)، *النحو الوافي*. دار المعارف، ط: الخامسة عشرة.

الحليمي، أبو عبد الله الحسين بن الحسن، *المنهاج في شعب الإيمان*. تح: حلمي محمد فودة. دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م، ط: الأولى.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت. 626 هـ)، *معجم الأدباء "إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب"*، تح: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى، 1414 هـ - 1993 م.

الحميري، يزيد بن مفرغ، *ديوان يزيد بن مفرغ الحميري*. تح: عبد القدوس أبو صالح. ن: مؤسسة الرسالة، 1402 هـ - 1982 م.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن (ت. 741 هـ)، *كتاب التاويل في معاني التنزيل*. بيروت: دار الفكر، 1399 هـ.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت. 463 هـ)، *تاريخ بغداد*. تح: الدكتور بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى، 1422 هـ - 2002 م.

الخطيب الوزيري، شمس الدين محمد بن إبراهيم المالكي (ت. 891 هـ)، *المنهل العذب في شرح أسماء الرب*.

تح: د. أحمد رجب أبو سالم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1971م.

الخنساء، تماضر بنت عمرو بن الحارث (ت. 645 م)، *ديوان الخنساء*.

الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (ت. 385

هـ)، *المؤتلف والمختلف*. تح: موفق بن عبد الله بن عبد القادر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط: الاولى،

1406 هـ - 1986م.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بجرام بن عبد الصمد (ت. 255 هـ)، *مسند الدارمي*

المعروف بـ: "سنن الدارمي". تح: حسين سليم أسد الداراني. السعودية: دار المغني، ط: الاولى، 1412 هـ -

2000م.

الدارمي، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، أبو حاتم، البُستي (ت. 354 هـ)، *الثقات*. طبع

بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف

العثمانية، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ط: الاولى، 1393 هـ - 1973م.

الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (ت. 444 هـ)، *التيسير في القراءات السبع*. تح:

أوتو تريتزل. بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثانية، 1404 هـ / 1984م.

الديلمي، أبو شجاع الديلمي الهمداني (ت. 509 هـ)، *الفردوس بمأثور الخطاب*. تح: السعيد بن بسيوني

زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الاولى، 1406 هـ - 1986م.

الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان المالكي (ت. 333 هـ)، *المجالسة وجواهر العلم*. تح: أبو عبيدة مشهور بن

حسن آل سلمان، ن: جمعية التربية الإسلامية البحرين - أم الحصم، دار ابن حزم - بيروت، 1419 هـ.

الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروزي الدينوري، **أدب الكاتب**. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر: المكتبة التجارية، ط: الرابعة، 1963م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت. 748 هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تح: الدكتور بشار عواد معروف. ن: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى، 2003 م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت. 748 هـ)، **تذكرة الحفاظ "طبقات الحفاظ"**. تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. بيروت: دار الكتب العلمية.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت. 748 هـ)، **سير أعلام النبلاء**. القاهرة: دار الحديث، ط: 1427 هـ - 2006 م.

الذهبي، محمد السيد حسين (ت. 1398 هـ)، **التفسير والمفسرون**. القاهرة: مكتبة وهبة.

الرازي ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر (ت. 327 هـ)، **تفسير القرآن العظيم**. تح: أسعد محمد الطيب. المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط: الثالثة، 1419 هـ.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت. 666 هـ)، **مختار الصحاح**. تح: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، ط: الخامسة، 1420 هـ - 1999 م.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت. 502 هـ)، **المفردات في غريب القرآن**. تح: صفوان عدنان الداودي. دمشق: الدار الشامية، دار القلم، ط: الأولى، 1412 هـ.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت. 502 هـ)، **تفسير الراغب الأصفهاني**. تح: محمد عبد العزيز بسيوني. جامعة طنطا: كلية الآداب، ط: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.

رؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي السعدي، أبو الجحاف (ت. 145 هـ)، شرح ديوان رؤبة بن العجاج.

رينهارت بيتر آن دوزي (ت. 1300 هـ)، *تكملة المعاجم العربية*. نقله إلى العربية وعلق عليه: ج 1 - 8: محمد سليم النعيمي، ج 9، 10: جمال الخياط. العراق: وزارة الثقافة والإعلام، ط: الأولى، من 1979 - 2000 م.
 الزبيدي، عمرو بن معدي، *شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي*. جمعه ونسقه: مطاع الطرايشي. ط: الثانية، 1405 هـ - 1985 م.

الزبيدي، محمد بن الحسن بن عبيد الله الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (ت. 379 هـ)، *طبقات النحويين واللغويين (سلسلة ذخائر العرب 50)*. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف، ط: الثانية.

الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض (ت. 1205 هـ)، *تاج العروس من جواهر القاموس*. دار الهداية.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت. 311 هـ)، *معاني القرآن وإعرابه*. تح: عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، ط: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت. 1396 هـ)، *الأعلام*. دار العلم للملايين، ط: الخامسة عشر، 2002 م.

الزحشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت. 538 هـ)، *المفصل في علم العربي*. تح: فخر صالح قدادة. دار عمار، ط: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

الزحشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزحشري جار الله (ت. 538 هـ)، *أساس البلاغة*. تح: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1419 هـ - 1998 م.

الزحشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (ت. 538 هـ)، *ربيع الأبرار ونصوص الأخيار*. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط: الأولى، 1412 هـ.

الزحشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (ت. 538 هـ)، *الفاثق في غريب الحديث والأثر*. تح: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار المعرفة، ط: الثانية.

الزحشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (ت. 538 هـ)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثالثة، 1407 هـ.

زهير بن أبي سلمى، زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رياح المزني (ت. 609 م)، *ديوان زهير بن أبي سلمى*.

السَّجِسْتَانِي، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت. 275 هـ)، *سنن أبي داود*. تح: شعيب الأرناؤوط، محمَّد كامل قره بللي. دار الرسالة العالمية، ط: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

سزكين، فؤاد، *تاريخ التراث العربي*. المجلد الأول - الجزء الأول في علوم القرآن والحديث، نقله إلى العربية: د. محمود فهمي حجازي، راجعه: د. عرفة مصطفى _ د. سعيد عبد الرحيم.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت. 626 هـ)، *مفتاح العلوم*. ضبطه: نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الثانية، 1407 هـ - 1987 م.

السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي، (ت. 412 هـ)، *حقائق التفسير*. تح: سيد عمران. بيروت: دار الكتب العلمية، 1421 هـ - 2001 م.

السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت. 373 هـ)، *بحر العلوم*.

السمعاني: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي (ت. 489 هـ)، *تفسير القرآن*. تح: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن، ط: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت. 562 هـ)، *الأنساب*. تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط: الأولى، 1382 هـ - 1962 م.

السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت. 756 هـ)، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. تح: الدكتور أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت. 756 هـ)، *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*. تح: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ - 1996 م.

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت. 581 هـ)، *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام*. تح: عمر عبد السلام السلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2000 م.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر (ت. 180 هـ)، *الكتاب*. تح: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطي، *الجامع الصغير من حديث
البشير النذير*.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت. 911 هـ)، *طبقات المفسرين العشرين*. تح: علي محمد
عمر. القاهرة: مكتبة وهبة، ط: الأولى - 1396 هـ.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت. 911 هـ)، *نواهد الأبرار وشوارد الأفكار "حاشية
السيوطي على تفسير البضاوي"*. السعودية: جامعة أم القرى (3 رسائل دكتوراة)، 1424 هـ - 2005 م.

الشُّمْنِي، الإمام تقس الدين أحمد بن محمد (ت. 872 هـ)، *المنصف من الكلام على مغني ابن هشام*. تح:
محمد السيد عثمان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1971 م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت. 548 هـ)، *الملل والنحل*. ن: مؤسسة
الحلبي.

الشيبياني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد (ت. 241 هـ)، *الزهد*. وضع حواشيه: محمد
عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.

شيخ زادة، محمد بن مصلح الدين القوجوي الحنفي (ت. 951 هـ)، *حاشية محيي الدين شيخ زادة على تفسير
القاضي البضاوي (ت. 685 هـ)*. ضبطه وصححه وخرج آياته: محمد عبد القادر شاهين. بيروت: دار الكتب
العلمية، 1971 م.

الصغاني، الحسن بن محمد بن الحسن (ت. 650 هـ)، *التكملة والذيل والفصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية*. تح: عبد العليم الطحاوي، إبراهيم إسماعيل الأبياري، محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: مطبعة دار الكتب.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيك بن عبد الله (ت. 764 هـ)، *الوافي بالوفيات*. تح: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 1420 هـ - 2000 م.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري (ت. 211 هـ)، *تفسير عبد الرزاق*. تح: د. محمود محمد عبده. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1419 هـ.

الطائي، حبيب بن اوس بن الحارث الطائي، أبو تمام: الشاعر، الأديب (ت. 231 هـ)، *ديوان الحماسة*.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (ت. 360 هـ)، *الروض الداني "المعجم الصغير"*. تح: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، ط: الأولى، 1405 هـ - 1985 م.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (ت. 360 هـ)، *المعجم الاوسط*. تح: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمين.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (ت. 360 هـ)، *المعجم الكبير*. تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط: الثانية.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت. 310 هـ)، *المنتخب من ذيل المنذيل*. بيروت: مؤسسة الأعلمي.

الطبري، محمد بن جرير (ت. 310 هـ)، *جامع البيان في تاويل القرآن*. تح: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود (ت. 204 هـ)، *مسند أبي داود الطيالسي*. تح: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي. مصر: دار هجر، ط: الأولى، 1419 هـ - 1999 م.

الطبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (ت. 743 هـ)، *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، وهو (حاشية الطبي على الكشاف)*. المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، ط: الأولى، 1434 هـ - 2013 م. حقق تفسير سورة آل عمران ، د. حسن بن أحمد العمري.

عبد الغني النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (ت. 1143 هـ)، *ديوان عبد الغني النابلسي*.

عبد القادر بن عمر البغدادي (ت. 1093 هـ)، *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. تح: محمد نبيل طريفي، إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ.

عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل (ت. 756 هـ)، *المواقف*. تح: د. عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ط: الأولى، 1997 م.

علي بن أبي طالب، *ديوان علي بن أبي طالب رضي الله عنه*.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد (ت. 1424 هـ) بمساعدة فريق عمل، *معجم اللغة العربية المعاصرة*. عالم الكتب، ط: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

عنتر بن شداد، عنتر بن شداد بن عمرو بن معاوية بن قراد العبسي. أشهر فرسان العرب في الجاهلية (ت. 22 ق. هـ / 601 م)، ديوان عنتر بن شداد.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. 505 هـ)، إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة.

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين (ت. 606 هـ)، التفسير الكبير "مفاتيح الغيب". بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1421 هـ.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي (ت. 207 هـ)، معاني القرآن. تح: أحمد يوسف النجاشي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. مصر: دار المصرية، ط: الأولى.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم (ت. 170 هـ)، العين. تح: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال.

الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت. 817 هـ)، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة. ن: دار سعد الدين للطباعة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.

الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت. 817 هـ)، القاموس المحيط. تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م.

القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (ت. 170 هـ)، جمهرة أشعار العرب. تح: علي محمد البجادي، نخضة مصر.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين (ت. 671 هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**. تح: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط: الثانية، 1384 هـ - 1964 م.

القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. 463 هـ)، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. تح: علي محمد البجاوي. بيروت: دار الجيل، ط: الأولى، 1412 هـ - 1992 م.

القزويني، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت. 273 هـ)، **سنن ابن ماجه**. تح: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله. دار الرسالة العالمية، ط: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت. 923 هـ)، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط: السابعة، 1323 هـ.

القشيري، زين الدين أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري (ت. 465 هـ)، **شرح القشيري لأسماء الله الحسنى**. ضبطه: د. عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1971 م.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت. 465 هـ)، **لطائف الإشارات**. تح: إبراهيم البسيوني. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: الثالثة.

القضاعي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (ت. 742 هـ)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تح: د. بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1400 هـ - 1980 م.

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت. 646 هـ)، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط: الأولى، 1406 هـ - 1982 م.

القيسي، أبو علي الحسن بن عبد الله القيسي (ت. ق 6 هـ)، *إيضاح شواهد الإيضاح*. تح: الدكتور محمد بن حمود الدعجاني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى، 1408 هـ - 1987 م.

كثير عزة، كثير عزة بن عبد الرحمن بن الأسود بن مليح من خزاعة (ت. 105 هـ)، *ديوان كثير عزة*. جمعه وشرحه: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1391 هـ - 1971 م.

كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت. 1408 هـ)، *معجم المؤلفين*. بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي.

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت. 333 هـ)، *تاويلات أهل السنة*. تح: د. مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.

مالك بن أنس (ت. 179 هـ)، *الموطأ*. تح: محمد مصطفى الأعظمي. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

الماميني، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عمر (ت. 827 هـ)، *شرح صحيح البخاري، المعروف بـ: "مصباح الجامع الصحيح"*. تح: حامد عبد الله المحلاوي. بيروت: دار الكتب العلمية.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت. 450 هـ)، *أدب الدنيا والدين*. ن: دار مكتبة الحياة، 1986 م.

المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس (ت. 285 هـ)، *الكامل*.

المتنبي، أحمد بن الحسين الكوفي أبو الطيب المتنبي (ت. 354 هـ)، *ديوان المتنبي*.

محمد سالم محيسن (ت. 1422 هـ)، *معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ*. بيروت: دار الجيل، ط: الأولى، 1412 هـ - 1992 م.

محمد فريد (بك)، ابن أحمد فريد (باشا)، المحامي (ت. 1338 هـ)، *تاريخ الدولة العلية العثمانية*. تح: إحسان حقي. بيروت: دار النفائس، ط: الأولى، 1401 هـ - 1981 م.

المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (ت. 1371 هـ)، *علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع»*.

المرزباني، أبي عبيد الله محمد بن عمران (ت. 384 هـ)، *معجم الشعراء*. بيروت: دار الكتب العلمية، مكتبة القدسي، ط: الثانية، 1402 هـ - 1982 م.

المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني (ت. 421 هـ)، *شرح ديوان الحماسة*. تح: غريد الشيخ، وضع فهارسه العامة: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.

مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. 261 هـ)، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مطلوب، أحمد، *معجم المصطلحات البلاغية وتطورها*. الدار العربية للموسوعات، ط: الأولى، 1427 هـ - 2006 م.

المعافري، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، أبو محمد، جمال الدين (ت. 213 هـ)، السيرة النبوية. تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: الثانية، 1375 هـ - 1955 م.

المعري، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر التنوخي المعري (ت. 442 هـ)، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم. تح: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: هجر للطباعة، ط: الثانية، 1412 هـ - 1992 م.

مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت. 150 هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان. تح: عبد الله محمود شحاته. بيروت: دار إحياء التراث، ط: الأولى، 1423 هـ.

مكي بن أبي طالب، أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي (ت. 437 هـ)، مشكل إعراب القرآن. تح: د. حاتم صالح الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الثانية، 1405 هـ.

الناطقة الذبياني، زياد بن معاوية بن ضباب بن جابر بن يربوع بن مرة بن عوف بن سعد، (ت. 605 م)، ديوان الناطقة الذبياني.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت. 303 هـ)، السنن الكبرى. تح: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت. 676 هـ)، الأذكار. تح: عبد القادر الأرناؤوط. ن: دار الفكر، بيروت - لبنان، طبعة جديدة منقحة، 1414 هـ - 1994 م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت. 676 هـ)، **تهذيب الأسماء واللغات**. عنيت بنشره وتصحيحه: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من بيروت: دار الكتب العلمية.

النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم، شهاب الدين (ت. 733 هـ)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط: الأولى، 1423 هـ.

نويهض، عادل، **معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر**. قدم له: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشَّيخ حسن خالد. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، ط: الثالثة، 1409 هـ - 1988 م.

النيسابوري، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني (ت. 518 هـ)، **مجمع الأمثال**. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة.

النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت. 319 هـ)، **تفسير القرآن**. قدم له د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، تح: سعد بن محمد السعد. المدينة: دار المآثر، ط: الأولى، 1423 هـ، 2002 م.

الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (ت. 1362 هـ)، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**. ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي. بيروت: المكتبة العصرية.

الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري (ت. 370 هـ)، **تهذيب اللغة**. تح: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى، 2001 م.

الهروي، نور الدين علي بن سلطان (ت. 1014 هـ)، **تفسير الملا علي القاري المسمى "أنوار القرآن وأسرار الفرقان"**. تح: ناجي إبراهيم السويد. دار الكتب العلمية، 1433 هـ - 2012 م.

الهمداني، ابن عقيل (ت. 769 هـ)، **شرح ابن عقيل**. ط: الرابعة عشر، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.

الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدى، النيسابورى، الشافعى (ت. 468 هـ)، *أسباب النورل*. مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، توزيع: دار الباز للنشر والتوزيع عباس أحمد الباز - مكة المكرمة، 1388 هـ - 1968 م.

الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدى، النيسابورى، الشافعى (ت. 468 هـ)، *التفسير البسيط*. تح: في (15) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، عمادة البحث العلمى - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: الأولى، 1430 هـ.

الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدى، النيسابورى، الشافعى (ت. 468 هـ)، *الوسيط في تفسير القرآن المجيد*. تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، د. أحمد محمد صبرة، د. أحمد عبد الغنى الجمل، د. عبد الرحمن عويس. قدمه وقرظه: أ. د. عبد الحى الفرماوى. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1415 هـ - 1994 م.

الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله (ت. 207 هـ)، *المغازي*. تح: مارسدن جونس. بيروت: دار الأعلمي، ط: الثالثة، 1409 هـ - 1989 م.