



T.C.

**GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**MUSANNİFEK'İN HAŞİYE METODU
ve (KEŞŞÂF HAŞİYESİ ÖRNEĞİ)**

Yüksek Lisans Tezi

Muhammet Şafi SELLİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN

GAZİANTEP
2025

T.C.
GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MUSANNİFEK'İN HAŞİYE METODU
ve (KEŞŞÂF HAŞİYESİ ÖRNEĞİ)

Yüksek Lisans Tezi

Muhammet Şafi SELLİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN

GAZİANTEP
2025

TEZ KABUL VE ONAYI

Muhammet Şafî SELLİ tarafından, *Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN* danışmanlığında hazırlanan “*Musannifek’in Haşiye Metodu ve (Keşşâf Haşiyesi Örneği)*” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 23.06.2025 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan (Danışman)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN

İmza

Sonuç

☐ Kabul

☐ Ret

Üye (Danışman)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan BULUT

☐ Kabul

☐ Ret

Üye

Doç. Dr. Öğr. Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU

☐ Kabul

☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

.../.../2025

(Unvanı, Adı-Soyadı)

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım yüksek lisans yeterlik tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riâyet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar' da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

İmza

20 /07/ 2025

Muhammet Şafi SELLİ

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: Musannifek'in Haşiye Metodu ve (Keşşâf Haşiyesi Örneği)

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 29/05/2025 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : 8 %

Tek kaynak oranı : % 8 çıkmıştır.

İmza

29 /05 / 2025

Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN

ÖZET
MUSANNİFEK'İN HAŞİYE METODU ve
(KEŞŞÂF HAŞİYESİ ÖRNEĞİ)

Muhammet Şafî SELLÎ

Gaziantep İslâm Bilim ve Teknoloji Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi / / 2025

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN

Bu tez çalışması, Osmanlı âlimlerinden Musannifek'in, Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiri üzerine kaleme aldığı haşiyenin Fâtiha Sûresi ve Bakara Suresi'nin ilk altı âyetine dair kısmı esas alarak hem tahkikini hem de tefsir metodunun tahlilini amaçlamaktadır. Musannifek'in haşiye metni, yalnızca dilbilimsel açıklamalardan ibaret olmayıp; kelâmî, felsefî, retorik ve hadisî boyutları da içeren çok katmanlı bir tefsir anlayışını ortaya koymaktadır.

Tezin birinci bölümünde, Musannifek'in hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri ele alınmış; ardından Zemahşerî'nin hayatı, eserleri ve özellikle *Keşşâf* adlı eserin klasik tefsir geleneğindeki yeri incelenmiştir.

İkinci bölümde ise, Musannifek'in Keşşâf haşiyesi üzerindeki genel tefsir metodu ana hatlarıyla ortaya konulmuş; bu çerçevede Fâtiha Sûresi'ne dair tefsir yaklaşımı detaylı bir biçimde analiz edilmiştir. Bu analizde, Musannifek'in nahiv tahlilleri, âyet ve hadislerle kurduğu ilişki, kelâmî ve mantıkî çıkarımları, sistematik olarak ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde, Fâtiha Sûresi ve Bakara Suresi'nin ilk altı ayetlerine yapmış olduğu haşiyesinin tahkiki yapılmış; bu yönüyle metnin ilmî neşrine katkı sunulmuştur.

Çalışmada esas alınan haşiye, Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan, tek nüshaya dayalı el yazması bir eser olup henüz matbu hâle getirilmemiştir. Bu durum, yapılan tahkik çalışmasını özgün kılmakta ve literatüre yeni bir katkı sağlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tefsir, Musannifek, Tefsir Metodu, Tahkik, Fatiha Suresi, Nahiv.

ABSTRACT

THE METHOD OF MUSANNIFEK'S GLOSSES: A CASE STUDY ON HIS MARGINAL COMMENTARY ON KASHSHĀF

Muhammet Şafî SELLÎ

Gaziantep Islamic Science and Technology University

Graduate School of Education

Department of Basic Islamic Sciences

Master's Thesis / / 2025

Supervisor: Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN

This thesis aims to critically edit (tahqīq) and analyze the exegetical methodology of Musannifek, one of the Ottoman scholars, based on the portion of his marginal commentary (ḥāshiyah) on al-Zamakhsharī's renowned Qur'anic commentary *Kashshāf*, which pertains to Sūrat al-Fātiḥah and the first six verses of Sūrat al-Baqarah. Musannifek's ḥāshiyah is not limited to linguistic explanations; rather, it reveals a multilayered exegetical approach that encompasses theological, philosophical, rhetorical, and hadith-related dimensions.

In the first chapter, the thesis presents Musannifek's biography, scholarly identity, and major works. This is followed by an overview of al-Zamakhsharī's life, his contributions, and the prominent place of al-Kashshāf in the classical tafsir tradition.

The second chapter outlines the general exegetical method of Musannifek as seen in his gloss on al-Kashshāf, with a detailed analysis of his commentary on Sūrat al-Fātiḥa. This analysis addresses his grammatical interpretations, use of Qur'anic verses and prophetic traditions, and his theological and logical inferences in a systematic manner. The chapter also includes a critical edition of the gloss on Sūrat al-Fātiḥa, contributing to its scholarly publication and accessibility.

The main source of this study is a handwritten (manuscript) version of the gloss preserved in the collections of the Süleymaniye Library. The work has not yet been published in printed form, which adds to the originality and academic value of this critical edition and methodological investigation.

Key words: Tafsir, Musannifek, Exegetical Method, Textual Criticism, Surah al-Fatiha, Arabic Grammar.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	3
I. Araştırmanın Konusu Önemi ve Amacı.....	3
II. Araştırmanın Metodu.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEMAHŞERİ VE MUSANNİFEK'İN HAYATI

1.1. Zemahşeri'nin Hayatı ve Eserleri	7
1.2. Musannifek'in Hayatı ve Eserleri	13

İKİNCİ BÖLÜM

MUSANNİFEK'İN KEŞŞÂF HAŞİYESİNDEKİ METODU

2.1. Musannifek'in Keşşâf Haşîyesindeki Genel Metodu.....	16
2.2. Musannifek'in Ana Hatlarıyla Besmele, Fatiha ve Bakara Surelerindeki Metodu.....	16
2.3. Musannifek'in Fatiha Suresindeki Metodu.....	19
2.3.1. Lügat Terim Ayırımı ve Anlam Belirleme.....	19
2.3.2. Metinler Arası Karşılaştırma ve Kaynak Kullanımı.....	19
2.3.3. Kavramların Tanımı ve Unsurları	19
2.3.4. Tanımın Cami' ve Mani' Yapma İsteği	20
2.3.5. Görüş Tercih Etme ve Delillendirme	21
2.3.6. Kaynak Atıflı Açıklama Metodu.....	21
2.3.7. Kendi Eserine Gönderme Yapması	22
2.3.8. Kavramları Karşılaştırarak Açıklama Yöntemi.....	22
2.3.9. Âyet ve Hadislerle Anlamı Destekleme	23
2.3.10. Tasavvufî ve Ahlâkî Hedefe Yönlendirme.....	24
2.3.11. Mantıkî Kıyasla Delillendirme ve Eleştiri Yöntemi.....	25
2.3.12. Kaynak Metni Nahivsel Açısın Tahlil Etme.....	25
2.3.13. Musannifek'in Kavramları Bütüncül Bir Yapıyla Temsîlî Yolla Açıklama Metodu.....	25
2.3.14. Lafızdan Anlama Geçişte Nahivî Tahlil Temelli Yorumlama	26
2.3.15. Dilbilgisel Yapılardan Akaidî Sonuçlar Çıkarma.....	26
2.3.16. Nahiv Terimlerinin Mahiyetini Tahlil Etme.....	26
2.3.17. el-Hamdu Kelimesinin Aslında Mensub Olması.....	27
2.3.18. Metinde Geçen Harfi Ceri Açıklaması	28
2.3.19. Cümle Yapısından Mana Derinliği Çıkarması	28

SONUÇ	30
EK. 1: Musannifek'in Keşşâf Haşiyesinin Tahkiki (Fatiha ve Bakara Suresi)	31
EK. 2: Tahkike Esas Alınan Yazma Nüshadan Görüntüler	89
KAYNAKÇA.....	90
ÖZ GEÇMİŞ.....	93



GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu Önemi ve Amacı

Bu tez, Osmanlı dönemi alimlerinden Musannifek'in (Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Bistâmî eş-Şahrûdî), Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiri üzerine kaleme aldığı haşiyesinin Fâtiha Suresiyle ilgili kısmını esas alarak hem tahkikini hem de tefsir metodunun tahlilini konu edinmektedir. Çalışmanın temel malzemesini, Süleymaniye Kütüphanesi yazmaları arasında yer alan ve matbu olmayan, tek nüsha hâlindeki bu haşiye metni oluşturmaktadır.

Araştırmanın önemi, klasik tefsir geleneği içinde müstesna bir konuma sahip olan Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiri üzerine yazılmış haşiyelerin, özellikle Osmanlı ilmî geleneğindeki yerini, işlevini ve etkisini ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. *Keşşâf*, sahip olduğu nahvî ve belâgatî derinlik dolayısıyla, sadece bir tefsir metni olarak değil, aynı zamanda dilsel çözümlemeye dayalı bir düşünce okulu olarak da etkili olmuştur. Bu etkisi, sonraki yüzyıllarda, özellikle Osmanlı döneminde kaleme alınan şerh ve haşiyelerle daha da pekişmiştir. Bu bağlamda, *Keşşâf* üzerine yazılmış haşiyeler yalnızca açıklayıcı metinler değil; müellifin dil, mantık, kelâm ve usul anlayışıyla yoğun bir şekilde hesaplaşan, yeni yorum imkanları sunan ilmî metinlerdir.

Musannifek'in haşiyesi, bu haşiye geleneği içerisinde çok katmanlı yapısıyla öne çıkan özgün bir çalışmadır. Haşiye, sadece lafız çözümlemesiyle sınırlı kalmayıp, ayetlerin semantik ve nazım yönlerine ilişkin çözümlemeler sunarak, tefsirin hem dilsel hem de zihinsel arka planına dair derin bir bakış açısı geliştirmektedir. Müellifin kelâmî, mantıkî, fikhî ve edebî meseleleri ayet yorumuna yedirmesi, onun tefsir anlayışının disiplinler arası bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu çok yönlülük, yalnızca metne açıklık getirmeyi değil, aynı zamanda önceki yorumları tenkit ve tahkim etmeyi de içeren güçlü bir ilmî tavrı yansıtmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu haşiyenin Fâtiha Suresine ve Bakara Suresinin ilk altı ayetine dair bölümleri merkez alarak, hem yazma eseri tahkik etmekte hem de Musannifek'in tefsir metodolojisini sistemli biçimde analiz etmektedir. Böylelikle araştırma, Osmanlı tefsir mirasının anlaşılmasına katkı sağladığı gibi, *Keşşâf* gibi temel kaynakların nasıl yorumlandığını ve yeniden inşa edildiğini de göstermektedir. Bu durum, yalnızca Musannifek'in yaklaşımını değil, aynı zamanda Osmanlı ilim

dünyasında hâkim olan düşünce sistematliğini de ortaya koyması bakımından ayrıca önemlidir.

Ayrıca, haşiye literatürü üzerine yapılan çalışmalar sınırlı sayıdadır ve çoğu zaman bu tür metinler, salt bir kenar açıklaması olarak değerlendirilmekte; arka planındaki ilmî derinlik göz ardı edilmektedir. Oysa bu çalışma, bir haşiye metni üzerinden yürütülen tefsir faaliyetlerinin ne denli sistematik, disiplinli ve çok boyutlu olduğunu ortaya koyarak, haşiye türüne dair olumsuz yargıların da yeniden gözden geçirilmesine katkı sunmaktadır. Dolayısıyla tez, hem yazma eserlerin ilmî işlenişine örnek teşkil etmekte hem de Osmanlı tefsir geleneğine yönelik yeni bir okuma imkânı sunmaktadır.

Tezin temel amacı, Musannifek'in *Keşşâf* tefsiri üzerine kaleme aldığı haşiyenin Fâtiha Suresi ve Bakara Suresinin ilk altı ayetine dair kısmını tahkik ederek ilim dünyasına kazandırmak ve bu metin üzerinden müellifin tefsir metodolojisini sistematik biçimde tespit etmektir. Bu çalışma, yalnızca bir yazma eserin neşri olmanın ötesinde, aynı zamanda söz konusu haşiye metninin ilmî bağlamda analizini ve Osmanlı dönemindeki klasik metinlerle kurulan ilişki biçimlerini anlamaya yönelik metodolojik bir çözümleme sunmaktadır.

Bu çerçevede Musannifek'in haşiyesi, dilsel, mantıksal, kelâmî ve edebî yönleriyle bütüncül bir şekilde ele alınmakta; özellikle müellifin nahiv, belâgat ve mantık disiplinlerini nasıl kullandığı, Zemahşerî'nin metniyle nasıl bir etkileşim kurduğu ve ayetlerin lafız ve anlam yapısından nasıl derinlikli sonuçlar çıkardığı ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Müellifin yalnızca Zemahşerî'ye tabi kalmayıp zaman zaman onun görüşlerini tartıştığı, tahkim ettiği yahut eleştirdiği yerler tespit edilerek tefsir anlayışındaki özgün yönler ortaya konmaktadır.

Bu analiz süreci, Musannifek'in haşiye metnindeki ifadeleri esas alarak onun yorum yapma biçimini, istidlal mantığını ve ilmî referanslarını görünür kılmakta; böylelikle Osmanlı tefsir geleneğinde bir haşiyenin nasıl ilmî bir ürün olarak inşa edildiğini somut biçimde göstermektedir. Aynı zamanda bu çalışma, klasik tefsir geleneğinin içinde gelişen dil merkezli tefsir anlayışının Osmanlı ilim havzasındaki temsilcilerinden biri olan Musannifek'in metodolojik katkısını gün yüzüne çıkarmaktadır.

Bu bağlamda tez, hem tahkik alanında kaynaklara yeni bir katkı sunmakta, hem de Osmanlı tefsir mirasına dair metodolojik çözümleme ihtiyacına özgün bir cevap vermektedir.

II. Araştırmanın Metodu

Bu çalışma, Osmanlı dönemi alimlerinden Musannifek'in, Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiri üzerine kaleme aldığı haşiyesinin Fâtiha Suresi ve Bakara Suresnin ilk altı ayetine dair kısmını esas alarak hem metnin ilmî usullere uygun biçimde tahkikini hem de haşiyede ortaya konan tefsir metodolojisinin çözümlemesini hedeflemektedir. Bu çerçevede araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden “metin çözümleme” yöntemi benimsenmiş; Musannifek'in haşiyesi, dilbilimsel, kelâmî, mantıkî ve edebî yönleriyle çok katmanlı biçimde analiz edilmiştir.

Araştırmanın temelini, Süleymaniye Kütüphanesi yazmaları arasında yer alan, bilinen tek nüsha olan ve daha önce neşredilmemiş bir haşiyeye metni teşkil etmektedir. Eserin henüz matbu hale getirilmemiş olması, bu çalışmayı yalnızca bir inceleme değil, aynı zamanda yazma eserler literatürüne özgün bir katkı olarak da değerli kılmaktadır. Tahkik sürecinde, klasik Arapça yazma metinlerin ilmî neşrine dair usuller takip edilmiş; eksik, silik ya da istinsah hatası içeren kısımlar dipnotlarla gösterilerek metin orijinalliğine sadık kalınmıştır. Haşiyede geçen terimlerin ve atıfların gerektiği yerlerde açıklanması, metnin anlaşılabilirliğini artırmak amacıyla yapılmıştır.

Araştırmada kullanılan yöntem yalnızca metni çözümlemekle sınırlı kalmayıp, müellifin yorum yaklaşımını da sistematik biçimde analiz etmeye yöneliktir. Bu bağlamda haşiyede Zemahşerî'ye ait bölümler (çoğunlukla “قوله” ifadesiyle başlayan kısımlar) ile Musannifek'in yorumları dikkatle ayrıştırılmış; müellifin Zemahşerî ile nasıl bir etkileşim kurduğu, onun görüşlerini nasıl devam ettirdiği veya hangi yönlerden ona eleştirel yaklaştığı ortaya konmuştur. Bu da çalışmanın yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda karşılaştırmalı ve analitik bir boyut taşımasını sağlamaktadır.

Tezin birinci bölümünde, araştırmanın sağlam bir zemine oturması amacıyla Musannifek ve Zemahşerî'nin hayatlarına, ilmî kişiliklerine ve eserlerine yer verilmiştir. Bu bölümde özellikle Musannifek'in sahip olduğu ilmî birikim, onun haşiyeye yazımındaki yaklaşımını anlamak açısından değerlendirilmiş; müellifin

eserleri, içinde yetiştii ilmi gelenek bağlamında konumlandırılmıştır. Zemahşeri'nin tefsir yöntemi de özetlenerek Musannifek'in ona yaklaşım biçiminin daha iyi kavranmasına imkân tanınmıştır.

Sonuç olarak bu tez, hem yazma bir eserin akademik tahkikini gerçekleştirmekte hem de haşiyeye geleneği içerisinde özgün bir yer tutan Musannifek'in tefsir metodolojisini ayrıntılı biçimde inceleyerek Osmanlı tefsir geleneğine ilişkin literatüre yeni ve nitelikli bir katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda bu çalışma, klasik metinlerle modern akademik yöntemlerin buluşturulmasına yönelik bir örnek teşkil etmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERİ VE MUSANNİFEK'İN HAYATI

1.1. Zemahşeri'nin Hayatı ve Eserleri

Zemahşerî, Kâbe'ye komşu olması nedeniyle “Cârullah”, mensubu olduğu bölgenin iftihar kaynağı olması sebebiyle de “Fahr-i Hârizm” lakaplarıyla anılmıştır.¹ Kendisi tefsir, hadis, fıkıh usulü, kelam, mantık, felsefe ve dil ile alakalı hem eser telif etmiş hem de büyük âlimlerin yetişmesine vesile olmuş olup asıl adı Mahmud b. Ömer'dir.²

Zemahşeri 18 Mart 1075'de Hârizm de bulunan Türkmenistan'ın Taşavuz şehrine bağlı Koroğlu kazasındaki Zemahşer'de dünyaya geldi. Onun genellikle Fars kökenli olduğunu kabul edenlerle birlikte, (bilhassa yaşadığı dönemde Hârizm'deki nüfusun kahir ekseriyetini Türkler'in oluşturması sebebiyle) Türk asıllı olduğunu kabul edenler de olmuştur.³

Zemahşerî ailesinin geçim sıkıntısı çekmesi nedeniyle bir terzinin yanında çıraklık yapmıştır. Ancak o, ilim tahsil etmek konusundaki ısrarı üzerine medreseye gönderilmiştir. Vefatından kısa bir süre öncesine kadar da ilim öğrenmek için çaba sarf etmiştir.⁴

Kaynaklar Zemahşeri'nin kendi zamanının en büyük alimlerinden biri olduğunu bu nedenle insanlar arasında “Zemahşeri gibi âlim” atasözü yaygınlaştırmıştır. Zemahşeri gençliğinin başlarında Hârizm, Buhara, Bağdat ve önemli ilim merkezlerinde birçok büyük âlimin derslerine katılmıştır.⁵

Zemahşeri'nin ilmi şahsiyetinin oluşmasında en çok etkili olan hocası o dönemin lügat, nahiv ve tıp alanlarında sayılı âlimlerinden biri olarak kabul edilen ve bir süre kaldığı Harizm'de Mutezile mezhebini yayan Ebû Mudar Mahmûd ed-Dabbî'dir. Zemahşeri, Mahmûd ed-Dabbî'den dil ve edebiyat dersleri okumuş, ondan

¹ Mustafa Öztürk – M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî” Türkiye Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 235; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003), 11/698.

² M. Edip Çağmar, “ez-Zemahşeri ve “el-Makamat” Adlı Eseri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2002), 77.

³ Selami Sönmez, “Ebû'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî Ve Eseri Mukaddimetü'l-Edeb'in Didaktik Değeri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 16/40 (2009), 150.

⁴ Öztürk – Mertoğlu, “Zemahşerî”, 236.

⁵ Çağmar, “Ez-Zemahşeri ve “el-Makamat” Adlı Eseri”, 78.

Mutezile mezhebinin esaslarını öğrenerek bu mezhebi kabul etmiştir. Hocası Zemahşerî'nin ilmî kişiliğinin şekillenmesinde en büyük etkiyi, dil ve nahiv alanlarında uzman olan ve Mutezile mezhebini Hârizm'de yayan hocası Ebû Mudar Mahmûd ed-Dabbî yapmıştır. Dabbî, Zemahşerî'nin yeteneğini fark ederek ona hem ilmî hem de maddî destek sağlamış, Mutezile inançlarını benimsemesinde etkili olmuştur. Ayrıca Zemahşerî, kelamcı Hâkim el-Cüşemî ve İbnü'l-Melâhimî gibi hocalardan da eğitim almış; dil, hadis ve fıkıh alanlarında birçok âlimden ders görerek geniş bir ilmi birikim elde etmiştir.⁶

Zemahşerî, Hârizm'deki uzun ikametinden sonra Şam, Bağdat ve Mekke'ye seyahat etmiş; bu süreçte birçok âlimle görüşerek derslerine katılmıştır. Mekke'de iki yıl kaldıktan sonra Hârizm'e dönmüş, burada saygı görmüş ve ardından tekrar Mekke'ye giderek Emîr Îsâ b. Vehhâs'ın himayesinde meşhur tefsiri *Keşşâf*'ı iki yıl dört ayda tamamlamıştır. Eserlerinin çoğunu Mekke'de telif eden Zemahşerî, hem öğretici hem öğrenci olarak aktif kalmış, ömrünün sonlarında ise Cürcâniye'ye yerleşmiştir.⁷ Buraya yerleştikten birkaç yıl sonra 71 yaşındayken 1144'te ahirete irtihal etmiştir.⁸

Zemahşerî itikatta Mu'tezile mezhebine mensuptur. Kendisini Ebü'l-Kâsım el-Mu'tezilî/ Mu'tezile'nin Mührü olarak takdim etmesi ve Mu'tezilî olmaktan onur duyması ve ondan "hâtemü'l-Mu'tezile" olarak bahsedilmesi Zemahşerî'nin bu mezhebe olan bağlılığının göstergesidir. Ayrıca onun Mu'tezile içinde hangi fırkaya mensup olduğu da net değildir.⁹ Bununla beraber Zemahşerî, Mu'tezile mezhebinin mühim âlimlerinden olup bu konuda tartışma yapmaktan da çekinmemiştir.¹⁰

Zemahşerî, akli ve nakli ilimleri derinlemesine tahsil ettikten sonra tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tarih, coğrafya, dil ve edebiyat gibi ayrı birçok alanda başlıca çalışma olarak kabul edilen birbirinden kıymetli eserler kaleme almıştır. Özellikle *el-Mufasssal fî sînâati 'l-irâb*'ı dil ve edebiyattaki geniş ilmini, *Keşşâf*'ı ise kelam ve tefsir

⁶ Öztürk – Mertoğlu, "Zemahşerî", 237.

⁷ Fatma Dursun - Eyüp Yaka, "Zemahşerî Ve Ebû Hayyân Tefsirlerinin İ'câzu'l-Kur'ân Açısından Karşılaştırılması", *Kesit Akademi Dergisi* 15/1 (Haziran 2018), 239.

⁸ Mehmet Azimli, *İslam'ın Akılcıları / Mu'tezilî Öncüler*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 486.

⁹ Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Hadisleri Te'vil Metodu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (Ekim 2017), 48.

¹⁰ Hacı Çiçek, *Zemahşerî Ve Atwâqu'z-Zeheb Fi'l-Mewâ'iz We'l-Hutab Adlı Eseri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi 2015), 14.

ilimlerindeki derin ilmini ortaya koymaktadır.¹¹ Zemahşerî'nin aşağıda zikredilen eserleri onun ilminin bir hasılasıdır.

1. *Nüketü'l-İ'râb fî Garîbi'l-İ'râb*: Kur'ân'daki bilinmeyen, mübhem (kapalı) lafızların i'rabına dairdir.

2. *el-Fâ'ik fî Garîbi'l-Hadîs*: Hadisler de geçen anlaşılması zor olan kelimeleri izah etmek için yazılmış bir eserdir. Harf sıralamasına göre yazılan bu eser 4 cilttir. Zemahşerî'nin edebi üstünlüğüyle kelimeler âyet, şiir ve atasözleriyle de açıklanarak eser edebi bir hüviyete de bürünmüştür.¹²

3. *Ru'ûsü'l-Mesâ'i*: Onun Hanefî fıkıhı ve Şafîi fıkıhındaki görüş ayrılıkları üzerine yazmış olduğu bir eserdir.

4. *el-Minhâc fî Uşûli'd-Dîn*: Zemahşerî, eserini sekiz bölüm ve yirmi başlık altında düzenlemiştir. Mu'tezilî ulemasının başvurduğu ve genelde aygın olan sıralamadan farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Beş temel esas olan tevhid, adalet, vaad ve void, iki menzil arasında oluşan durum ve iyiliği emretme-kötülükten sakındırma konuları eserde sıralı bir şekilde ele alınmamıştır. Bunlar yerine sadece vaad ve void ile iyiliği emretme-kötülükten sakındırma konularına ayrı başlıklar olarak değinilmiştir.

Zemahşerî, tevhid konusunda ayrı bir başlık açmamış olsa da Allah'ın kadîm oluşu, O'na benzeyen hiçbir şey olmaması, kudret, işitme, görme, ilim, hayat, irade sahibi olma, muhtaç olmama ve hikmet gibi isim ve sıfatları ayrı ayrı açıklamıştır. Adalet ilkesini ise tek bir başlık altında değil; mükellef kılma, lütuflar, zorluklar, rızıklar, fiyatlar ve ömürler gibi ayrı başlıklar altında ele almıştır.¹³

5. *el-Mufaşşal fî Şinâ'ati'l-İ'râb*: Nahivle ilgili konuları ele alan 550 sayfalık eseridir.¹⁴

6. *Esâsü'l-Belâga*: Arap diline ait bir sözlüktür. Deyimlerin hakiki ve mecazi manalarını yazmış, belegattan birçok delil sunmuştur.¹⁵

¹¹ Azimli, “İslam'ın Akılcıları / Mu'tezilî Öncüler”, 486.

¹² Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs*, (Lübnan: Dar'ü l-Marifet, h.1431), 1/2.

¹³ Hüseyin Avcı, “Zemahşerî'nin el-Minhac fî Uşûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 380.

¹⁴ Zemahşerî, *El-Mufaşşal Fî Şinâ'ati'l-İ'râb*, (Beyrut: Mektebetü'l Hilal, 1994), 1.

¹⁵ Zemahşerî, *el-Muhâcât Bi'l-Mesâ'ili'n-Nahviyye*, (Bağdat: Esad Matbaası, 1983), 22.

7. *Aṭvâku'z-Zeheb ve En-Neşâ'ihu's-Şığār*: Keşşâf tefsirini yazmadan önce Mekke'de bu eseri yazmıştır. Kabe'yi tavaf ettikten sonra bir makale yazmış ardından her tavafdan sonra bir makale yazarak toplam 100 makaleden oluşan bir eser meydana getirmiştir. Kitabın çoğunluğunu muhtelif konularda isyan muhtevasıyla sitemler oluşturur.¹⁶

8. *el-Keşşâf*: Eserin tam adı, *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'ıḳı gāvâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vüçûhi't-te'vîl'* dir. İslâmî ilimlerde derinleşmiş olan Zemahşeri kendi döneminin en bilgin insanları arasında bulunmaktadır. Çevresinde bulunan ilim erbabı kendisine Kurân'ın bazı âyetlerinden sorular sorar ve Zemahşeri bunları cevaplar. Cevaplar ilim ehlinin çok hoşuna gidince kendisinden tefsir alanında müstakil bir kitap yazmasını isterler. Ancak Zemahşeri bu hususta sorumluluk almak istemediğini belirterek böyle bir işe girişmek istemediğini söyler. Buna rağmen ilim ehli ısrarlarına devam edince Zemahşeri onlara “fevatih” konusunda bir soru ve cevap bölümüyle birlikte *Bakara Suresi'nin gerçekleri* hakkında bir eser yazar. Ancak daha sonra Mekke'ye ziyaret için gittiği sırada Şerif Ebu'l Hasan Ali bin Hamza'nın da isteği üzerine *Keşşâf* ı yazmaya başlar. Eserini iki yıl gibi bir sürede tamamlayan Zemahşeri, aslında bu eserin yazımının otuz yıllık bir iş olduğunu ve bu kadar kısa sürede yazılmasının Kâbe'nin bereketi olduğunu ifade eder.¹⁷

Zemahşeri mani, beyan ve bedi ilimlerinin yanı sıra Arap dili, belağat ve diğer ilim dallarında da geniş bir ilmi birikime sahiptir. Nitekim *Keşşâf* ın bu denli etki bırakmasının sebeplerinden bir tanesi de Arapçanın belağatının toplumda kaybolmaya yüz tuttuğu sırada Zemahşeri'nin Kur'ân'ın belagatını derinlemesine ortaya koyan bir tefsir yazmasıdır. Çünkü asrı saadet döneminden sonra acemlerin İslâm'a girmesi ve Arapların dillerinde bozulmaların oluşması Ku'ran'ın icaz yönünün anlaşılmasını güçleştirmiştir.¹⁸ Zemahşeri, her ilim dalının farklı katmanlara sahip olduğunu ve bu katmanlardaki alimler arasındaki farklılıkların genellikle küçük mesafelerle sınırlı olduğunu ifade eder. Yine o, ilim dallarında keşfedilmeyi bekleyen sırların bulunduğunu ve bu sırlara erişmenin de oldukça zor olduğunu söyler. Tefsir ilmi de

¹⁶ Zemahşeri, *el-Muḥâcât Bi'l-Mesâ'ili'n-Naḥviyye*, 24.

¹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1475; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'ıḳı gāvâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vüçûhi't-te'vîl'*, (Beyrut: Darü'l-Kitab'l-Arabi, 1407), 1/3.

¹⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1475.

bu ilim dallarından biri olup ona vakıf olmak için sarf, nahiv, belagat, mecaz gibi birçok ilme hâkim olmak gerekmektedir.¹⁹

Suyuti, *Nevâhidü'l-ebkâr* kitabında tefsir alimlerinin büyüklerini saydıktan sonra Kuran'ın icazlığının anlaşıldığı belagat alimlerini zikreder ve Zemahşeri'nin belagatçıların sultanı olduğunu ifade eder. Nitekim Zemahşeri bu hususta şu şiiri söylemiştir;

Dünyada tefsirler sayısızdır, Kuşkusuz hiçbir Keşşâf'a denk değil,

Eğer hidâyeti arıyorsan Onu okumaya devam et,

Cehalet bir hastalıktır ve Keşşâf onun şifasıdır.²⁰

Zemahşeri mutezili itikada sahip bir alimdir. *Keşşâf* isimli kitabına “الحمد لله الذي خلق القرآن” şeklinde başlamıştır. Daha sonra kendisine “خلق” kelimesini değiştirmesini, aksi taktirde insanların bu tefsirden uzak duracakları söylenmiştir. Bunun üzerine o, “الحمد لله الذي جعل القرآن” şeklinde bir değişikliğe gitmiştir. Nitekim bunların yanında “جعل” kelimesi yaratmak manasındadır.²¹

Şüphesiz *Keşşâf*, tefsir ilminde çok ayrı bir yere sahip olup ondan sonra yazılan bütün kitaplara kaynak olmuştur. Ancak Zemahşeri'nin de sıkı bir mutezili olması, *Keşşâf*'ın içerisinde birçok mutezili fikrin yer almasına sebep olmuştur. Bundan dolayı da *Keşşâf* kitabı üzerine çok fazla eleştiri olmuştur. Nitekim onun üzerine şerh, haşiye ve muhtasar çalışmaları yapan alimlerin birçoğu *Keşşâf*'daki itizali görüşleri çürütme yoluna gitmiştir. Subki gibi alimlerde *Keşşâf* kitabının okutulmasından uzak durulmasını ifade etmiş, hatta bu hususta müstakil bir eser dahi kaleme almıştır. Nitekim bu hususu Kâtip Çelebi şöyle ifade etmiştir;

Zemahşeri'nin Keşşâf Kitabı, yüce bir değere sahiptir ve benzersiz bir eserdir. Yazarı, zarif cümlelerle güçlü bir yapı oluşturmuştur. Tefsir kurallarını titizlikle uygulamış ve delilleri düzenlemiştir. Ancak bazı eleştiriler, kitabın ayrıntılara aşırı saplandığını ve hatalara düştüğünü belirtmektedir. Allah'ın velilerine karşı olan

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/3.

²⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, (Suudi Arabistan: Camiat Ummu'l Kura, 2005), 1/4.

²¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1475.

*tutumu, zaruret olmaksızın bazı âyetleri belagat hususunda tevil etmesi ve itizali fikre uymayan âyetlerin anlamlarını farklı yorumlaması bu hususlardan bazılarıdır.*²²

Zemahşeri'nin mukaddimesinde Kur'ân'ın yaratılışına açıkça atıfta bulunan bir cümleye rastlanmaz. Ancak şerh yazarları, belirli ifadelerin Kur'ân'ın yaratılışına işaret ettiğini belirtirler. *Keşşâf* üzerine yapılan ilk çalışmalarda, mukaddimedeki ifadelerin henüz gündemde olmadığı görülmesine rağmen, sonraki şerh yazarları tarafından sürekli olarak tartışılan bir konu haline gelmiştir. Örneğin Zemahşeri'nin itizali görüşlerine karşı olan Eş'arî İbnü'l-Muneyyir'in mukaddimesine şerh yapmaması önemli ayrıntılardandır. Bu durum, o zamanlar mukaddimeyle alakalı fikirlerin henüz dile getirilmediğini düşündürmektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmalarda bu konu sürekli olarak gündeme getirilmiştir.²³

Zemahşeri'nin *Keşşâf* adlı tefsiri, hem içerdiği dilsel derinlik hem de i'câz, belâgat ve nahiv vurgusuyla, sonraki tefsir ve ilim literatüründe büyük etki uyandırmıştır. Bu etki, eserin birçok alim tarafından şerh ve haşiyeye konusu yapılmasıyla açıkça görülmektedir. *Keşşâf* üzerine kaleme alınan bu haşiyeler, eserin anlaşılması, açıklanması ve zaman zaman tenkid edilmesi amacıyla yazılmış olup, klasik tefsir geleneğinde müstakil bir literatür meydana getirmiştir. Aşağıda, bu haşiyelerden bazılarını kısaca değinilecek ve ardından Musannifek'in haşiyesi detaylı biçimde ele alınacaktır.

1. *Hâşiyetü'l Keşşâf*: Bâbertî'nin *Hâşiyetü'l Keşşâf*ı, Süleymaniye Kütüphanesi'nde beş yazma nüsha ile temsil edilen, Kur'ân'ın ilk üç suresine dair açıklamalar içeren bir tefsir çalışmasıdır. Eser, *Keşşâf*'ı şerh etme ve tamamlama amacıyla yazılmış olup, dil felsefesi, itikadi meseleler, kelam, fıkıh ve gramer gibi birçok disiplini kapsamaktadır. Müellif, Zemahşeri'nin görüşlerine eleştirel yaklaşmış, Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında karşılaştırmalı değerlendirmeler yapmıştır. Akıcı bir üslupla kaleme alınan eser, hem klasik görüşlere yer verir hem de müellifin yorumlarını içererek okuyucuya zengin ve çok yönlü bir perspektif sunar.²⁴

²² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1475.

²³ Mesut Kaya, "el-Keşşâf'ta Gizli İtizâl: ez-Zemahşeri'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (Nisan 2015), 115-116.

²⁴ Mehmet Dağ, "Bâbertî'nin Hâşiyetü Keşşâf Adlı Eseri Üslubu Muhtevası ve Şerh Haşiyeye Geleneğindeki Yeri," *I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, ed. Selçuk Coşkun (Bayburt: Bayburt Kültürü ve Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi 2009), 501-514.

2. *Kitabu'l-İntisaf*: Ahmed b. Muhammed b. el-Münir el-İskenderiye ait olan bu eser, *Keşşâf*'taki itizali düşünceleri açıklamıştır. Bunların yanı sıra ondaki bir takım irabi hususlarda münakaşaya girmiş ve bu hususta güzel bir tartışma ortaya koymuştur. *Kitabu'l-intisaf* üzerine Abdülkerim b. Ali el-Irakî de müstakil bir eser yazmış ve *Keşşâf* ile *Kitabu'l-intisaf* arasında hakem rolü görmüştür.²⁵

3. *Fütûhu'l-Ğayb fî (ve)'l-Keşf 'an Kınâ'î'r-Reyb*: Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah et-Tayyibîyeye ait olan bu eser *Keşşâf* üzerine yazılmış en hacimli eserlerdendir. Tayyibî'nin haşiyesi *Keşşâf*'ta geçen şiirleri en güzel şekilde açıklayan eserlerdendir.²⁶ Tayyibî haşiyesini kaleme almadan önce rüyasında Peygamber Efendimizi (s.a.v.) görmüş ve bu rüyayı kitabının mukaddimesinde şu şekilde anlatmıştır: Kitaba başlamadan kısa bir süre önce rüyamda Peygamber Efendimizi (s.a.v.) gördüm. Bana içinde süt olan bir bardak ikram etti ve bana içmem için işaret etti, ben de içtim. Daha sonra ben de ona uzattım ve o da içti.²⁷

Daha sonraları Tayyibî'nin haşiyesi üzerine Taftazani hulasa çalışması yapmış, ancak tamamlayamamıştır. Taftazani Fetih suresine kadar ulaşabilmiştir.²⁸

4. *el-İnsaffi'l-Cem'ı Beyne'l-Keşfi li's-Sa'lebi ve'l Keşşâf*: Damat İbrahim Paşa kütüphanesinde nüshası bulunan bu eser, Sa'lebi'nin kendinden önce geçmiş birçok eserinin hacimli hulasası ve semeresi olan *el-Keşf* tefsiri ile *Keşşâf* arasını bulup iki eserin ortak bir noktada toplamıştır. Hacim olarak aralarında büyük fark bulunan iki eserin ortak bir noktada toplanması bir nevi Zemahşeri tefsirinin ne kadar yoğun ve kurucu ibarelere haiz olduğunu bize göstermektedir. Birçok faydasının yanında üzerine birtakım mülahazalar bulunan bu eser henüz matbaa dünyasıyla tanışmamıştır.²⁹

1.2. Musannifek'in Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Alâüddîn Alî olup künyesi şu şekildedir; Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî. Hicri 803 (1400-1401) senesinde büyük Horasan topraklarınınşehirlerinden biri olan Bistam'ın yakınlarında bulunan Şahrûd'ta dünyaya

²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1475.

²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1475.

²⁷ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tibî, *Fütûhu'l-ğayb fî (ve)'l-keşf 'an kınâ'î'r-reyb*, (Dubai: Ceyzeh Dübai'l-Düveliyye lil-Kur'ân al-Kerim, 2013), 1/613.

²⁸ Halit Özkan, "Tibî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 3 Haziran 2023).

<https://islamansiklopedisi.org.tr/tibi>

²⁹ Abdullah b. Muhammed El-Habeşi, *Camîu's-şuruh ve'l-hevaşi*, (Birleşik Arap Emirlikleri: el-mucemu's Sekafi,2004), 1445.

gelmiştir. Henüz erken yaşlardayken kitap telifiyle ilgilendiği için Farsça dilinde küçültme eki olarak kullanılan “k” ilavesini alarak küçük müellif manasına gelen musannifek lakabıyla meşhur olmuştur. Kendisinin *er-Râzî* ve *el-Fahrî* gibi nesepleri de vardır. Bu da onun Fahrüddîn Râzî’nin (ö. 606/1210) neslinden geldiği içindir. Kendisi de kitabında bu durumu açıklamaktadır. Başka bir nesebi ise *el-Umerî* ve *el-Bekrî*dir. Fahrüddîn Râzî de Hz. Ömer’in soyundan gelmektedir, ancak Musannifek’in Hz. Ebû Bekir’in soyundan geldiği tam olarak kesin değildir.³⁰

Musannifek’in ilk olarak ne zaman ilim öğrenmeye başladığı tam olarak bilinmemektedir, yalnız Fahrüddîn Râzî’nin soyundan geldiği ve eğitim ile iç içe olan dedeleri olduğundan ilk talebeliğini babasının yanında yapmış olma ihtimali yüksektir. İlim yolculuğuna ilk olarak hicri 812 senesinde dokuz yaşlarında başlamıştır. Kardeşiyle birlikte o dönemin İslâm ilimlerinin merkezlerinden biri olan Afganistan’da bulunan Herat şehrine gitmiştir. Sa’düddîn et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) yanında talebelik yapan Mevlânâ Celâleddin Yûsuf el-Evbehî’den edebî ilimler almıştır. Kutbuddin el-Herevinin yanında Arap dili ilimleri okumuştur. İmam Abdulaziz el-Ebheri’den Şafiî mezhebine dair ilimleri, İmam Fasihuddin b. Muhammed’den de Hanefi mezhebine dair ilimler almıştır.³¹

Musannifek, ilimlerini tahsil ettikten sonra Osmanlı topraklarına gelerek Konya’da ders verme görevine başlar ve bir süre sonra kulağının ağır işitme rahatsızlığından dolayı İstanbul’a gitmek zorunda kalır. Musannifek Konya’da müderrislik görevini yaptığı günlerde yabancı topraklardan gelen bir alim ile karşılaşır ve bu alim ile ilmî bir konuyu tartışırken ona kaba sözler söyler. Daha sonra bu kişi Musannifek’e şunları söyler: “Sen tartışma esnasında aşırıya gidip edebi terkettin, ileride sağır olacaksın ve soyundan kimse gelmeyecek.” Musannifek konuyla ilgili şöyle der: “Evet, bu tartışmadan sonra sağır kaldım. Kız çocukları tam olarak soydan sayılmasa da iki tane kız çocuğum var.”³²

³⁰ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî el-Yemeni, *el-Bedrü’l-tâli‘ bi-meḥâsini men ba‘de’l-ḵarni’s-sâbi‘* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, h.1431), 1/497.

³¹ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, (Beyrut: Daru İhyâ-i Turâs el-Arabi, 1941), 1/458.

³² Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 9/476.

Musannifek, Bursa’da bulunan Sultaniye Medresesi’nde ders verirken İstanbul da Vezir-i Azam Mahmud Paşa tarafından çağırılır ve Fatih Sultan Mehmet tarafından kendine günlük 80 akçe maaş bağlanır.³³ Musannifek bir gün Vezir Mahmud Paşa’nın huzuruna gelir. Hasan Çelebi, Musannifek Efendi’nin eserlerinden bahsederek onu kendinden üstün tuttuğunu söyler. Ancak Hasan Çelebi daha önce Musannifek Efendi’yi hiç görmemiştir. Mahmud Paşa, Musannifek Efendi’yi göstererek onun kulaklarının ağır işitmesinden dolayı Hasan Çelebi’nin utanmasının gereksiz olduğunu belirtir. Özetle, Hasan Çelebi Mahmud Paşa’nın yanında Musannifek Efendi’den bahsederken onun hakkında söylediği sözler nedeniyle büyük bir mahcubiyet hisseder. Mahmud Paşa da Musannifek Efendi’nin bu rahatsızlığına atıfta bulunarak Hasan Çelebi’yi rahatlatmaya çalışır.³⁴

Musannifek ilim hayatını tek bir yer de sürdürmeyip bir çok yerde ilim hayatına devam ederek dersler verdiği ve kitap yazma konusunda çok gayretli olduğu için başta gramer, belagat ve tefsir olmak üzere bir çok alanda kitap kaleme almıştır. Alim olmasının yanında tasavvufî bir kişiliği de vardır. Bundan dolayı da Zeynüddîn el-Hâfî’nin (ö. 838/1435) halifelerinden sûfilîği yaymak için icazet de almıştır. Musannifek, Fatih Sultan Mehmet devrinde 875/1470 senesinde vefat etmiştir. Kabri İstanbul da bulunan Musannifek, Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin kabrinin yanına defnedilmiştir.³⁵

Musannifek, Osmanlı ilim geleneğinde tefsir, kelâm, fıkıh ve dil ilimlerine dair kaleme aldığı çok sayıda eseriyle tanınan mühim bir alimdir. “Musannifek” lakabı da onun ilmî üretkenliğini ve farklı alanlardaki telif faaliyetlerini yansıtmaktadır. Eserlerinde özellikle dilsel analiz, mantıkî tertip ve rivayet-akıl dengesine dayalı bir yaklaşım göze çarpar. Bu bölümde, müellifin bilinen bazı eserleri tanıtılarak ilmî yönü hakkında genel bir çerçeve sunulacaktır.

1. *Tuhfe-i Mahmudi/Tuhfetü’l-vüzerâ*: Bu eser bir nasihatname niteliği taşımaktadır. Bu eserde müellif, devlet ricâline nasihatlerini sunmaktadır. Ayrıca, eserinde kendi biyografisiyle ilgili bilgiler de vermektedir. Eser, Farsça kaleme

³³ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Musannifek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Haziran 2020).

³⁴ Ahmed b. Mustafa Ebü’l-Hayr İsâmuddin Taşköprizâde, *eş-Şekâ’îku’n-nu’mâniyye fî ‘ulemâ’i’d-Devleti’l-‘Osmâniyye*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1431), 102.

³⁵ Taşköprizâde, *Eş-Şekâîku’n-Nu’mâniyye*, 101.

alınmış olup Şaban-zade Muhammed Muhteşem Efendi tarafından *Tuhfe-i Mahmud-i Muhteşem* olarak adlandırılarak tercüme edilmiştir.³⁶ Eserin iki farklı nüshası bulunmaktadır. Bu iki nüsha arasında bazı farklılıklar vardır; meselâ kitabın adı musannif nüshasında *Tuhfe-i Mahmûdî* olarak kaydedilirken, diğer nüshada *Tuhfetü'l-vüzerâ* olarak kaydedilmiştir.

Eser, on bab ve fasıllardan oluşmaktadır. Bu bölümler arasında ilim ve bilginin fazileti, emirlerin ve vezirlerin hayatları, ahlâk güzelleştirmek, cömertlik ve civanmertlik gibi konular ele alınmaktadır. Ayrıca ölümün hakikati, kabir ziyareti, dünyanın vefasızlığı gibi konulara da yer verilmektedir. Musannifek'in otobiyografisi ise eserin sekizinci babında yer almaktadır.³⁷

2. *Kitâbü'l-Hudûd ve'l-Ahkâm*: Bu eser, İslâm hukukuyla ilgili konuları ele almakta ve fıkhi hükümler ile bu hükümlerin sınırlarını tartışmaktadır. Eserde, İslâm hukukunun çeşitli alanlarına ilişkin hükümler ve kurallar incelenir. Bu kapsamda ibadetler, ahlâki konular, aile hukuku, ticaret hukuku, ceza hukuku gibi birçok fıkhi konu ele alınır. Eser, fıkıh alanında derinlemesine bir analiz sunarak İslâm hukukunun temel prensiplerini ve hükümlerini açıklar. Eserin en dikkat çekici özelliklerinden bir tanesi de kısa olmasına rağmen İslâm hukukunun tüm fıkhi konularını ele alıp açıklamaya çalışmasıdır.

Musannifek kitabının başında (bu eseri yazma sebebini her ne kadar bu olduğunu söylemese de) o dönemde fıkhi konuları haiz olmayıp cahil oldukları halde kendilerini alim görüp fetva verenlerin olduğunu ve bu kişilerden olmaktan Allah'a sığındığını ifade ederek bu kimselere sitemde bulunmuş, böylece biraz da kitabın yazılış amacını bu açıklamasıyla imada bulunmuştur.³⁸ Bu kitap üzerine tez çalışması da yapılmıştır.³⁹

³⁶ Mehmed Tahir Efendi Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1915), 2/397.

³⁷ Ümit Karaver - Muhammed Taki Hüseyin, “Şeyh Ali el-Bistâmî Musannifek'in “Tuhfe-i Mahmûdî/ Tuhfetü'l-Vüzerâ” Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısımın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 400-420.

³⁸ Alauddin Ali b. Muhammed eş-Şahurdi el-Bistami Musannifek, *Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâmî'l-fikhiyye*, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd, eş-Şeyh Ali Muhammed Mu'arrid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 7.

³⁹ Tuba Yeniçeri, *Alâaddîn Ali b. Muhammed el-Bistâmî eş-Şahrûdî el-Musannifek ve el-Hudûd ve'l-Ahkâm el-Fikhiyye Adlı Eseri*; (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

3. *Mülteka'l-Bahreyn/ eş-Şifâ' fî Tefsîri Kelâmillâhi'l-Münzel Mine's-Semâ'*:

830'lu senelerde tefsir alanında çalışmalar yapan Musannifek'in bir tefsir kitabı yazma kararı almasıyla ortaya çıkmış bir eserdir. Musannifek, Zemahşerî ve Râzî'nin görüşlerinden büyük ölçüde etkilendiği için bu eserinde onların fikirlerini birleştirmeyi hedeflemiştir. Eserin adı olan “*Mülteka'l-Bahreyn*” ise iki denizin birleştiği yer anlamına gelir.

Musannifek, Fatih Sultan'ın iltifatını kazanmak istiyordu. Bundan dolayı Fatih'in kendisinden Farsça bir tefsir yazması talebini kabul etti. Normalde Musannifek ihtiyarlık, ahiret hazırlığı ve anadolu halkını Farsçayı tam haiz olmaması gibi nedenlerden ötürü Farsça kitap yazmaktan vazgeçmişken Sultanın emriyle Farsça eser yazma çalışmalarına başlamış ve eserinde Farsça ve Arapça olmak üzere farklı bir üslup kullanacağını belirtmiştir. *Mülteka'l-bahreyn* tefsiri, Musannifek'in uzun bir zaman diliminde yazdığı bir eser olup pek çok değişikliğe uğramıştır. O, yalnızca bir eser yazmak istemişken ortaya dil, üslup ve yöntem açısından birbirinden farklı iki tefsir ortaya çıkmıştır. Bu eser, Arapça olarak yazılmış ve er-Râzî'nin *Tefsîrül-kebîr*'inden derlemeler içermektedir. *Kitâbü's-şifâ* ise Musannifek'n otuz beş yıllık deneyimiyle Kur'ân-ı Kerim'i; lügat, sarf, nahiv, beyan, manalar, fıkıh, usulü fıkıh ve kelim gibi ilimlerle tefsir ettiği Farsça bir eserdir. *Mülteka'l-bahreyn*, o dönemin telif özelliklerinden farklılık içermektedir. Eserde Zemahşerî ve Râzî'nin görüşlerine sıkça yer verilmiştir. Musannifek, Zemahşerî'ye hayranlık duyduğunu belirtmiş, ancak onun mezhepteki aşırıcılığını ve önyargısını eleştirmiştir. Ayrıca Râzî'nin Mu'tezile ile ilgili görüşlerini öne çıkarıp eleştiriler yapmıştır. Ümit Karaver, “Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü's-Şifâ* Adlı Tefsirinden Duhân Sûresi'nin Neşri ve Değerlendirilmesi” başlıklı çalışmasında, bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki müellif hattı nüshasına dayanarak Duhân Sûresi'nin tamamının ilmî neşrini yapmış; aynı zamanda eserin dilsel yapısını, kaynak tercihlerini ve tefsir metodunu analiz ederek Musannifek'in klasik tefsir geleneği içindeki yerini ortaya koymuştur.⁴⁰

4. *Şerhü'l-Hidâye*: Eserde, yazarın ilimlere olan ilgisinden, çeşitli ilimlerdeki bilgisinden ve çalışmalarından bahsedilmektedir. Yazar, edebi ilimleri küçük

⁴⁰ Ümit Karaver, “Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) “*Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü's-Şifâ*” Adlı Tefsirinden Duhân Sûresi'nin Neşri ve Değerlendirilmesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 337 - 342.

yaşlardan itibaren öğrenmeye başlamış ve bu konularda başarıya ulaşmıştır. Ayrıca uzun süre güvenilir ve yetkin kişilerle arkadaşlık yapmış; şairler ve fakihlerle birçok tartışmalı konuyu ele almış ve fıkıh alanında uzmanlaşmıştır.

Yazar, kitabı yazma sebeplerini açıklarken ilmi araştırmaları ve konular arasındaki ince noktaları ortaya koyma amacını vurgulamaktadır. O, Taassuptan kaçınmak, delilleri doğru bir şekilde uygulamak ve ihtilaf noktalarında adaletli olmak için büyük çaba sarf ettiğini belirtmektedir. Musannifek, yazma sürecinde kendi metodunu takip etmiş; konuları açıklarken nakli, aklî ve lügavî deliller sunmuş ve bunları tartışmıştır. Yazar, dil açısından da uzman olduğunu göstermiş, garip/bilinmeyen kelimeleri açıklamış ve dil ile ilgili kaynaklardan yararlanmıştır. Yazarın metinde ayrıca diyalog üslubunu kullandığı ve tartışmalarda muhalif ve cevap veren kişileri yerine koyduğu belirtilmektedir. Yine o, hatalı görüşleri açıkça belirtmiş ve ileri sürülen delillerin gücünü ve zayıflığını değerlendirmiştir. Musannifek'in özenle seçilen sıralama ve yöntemleri ile kitabı tamamladığı ve dil, mantık ve şer'i delillerin kullanıldığı açık bir üslûp kullanmıştır.⁴¹

5. *Şerhü'l-Misbâh*: Musannifek'in bu eseri Mutarriżî'nin *el-Misbâh fi'n-nahv* kitabına yaptığı bir nahiv şerhidir. Musannifek eserin giriş bölümünde nahiv ilminin Kur'ân'ı Kerim ve Sünnetleri anlamak için çok önemli bir ilim olduğunu, bir ilmin öneminin içindeki muhtevasıyla değer kazandığını söyleyerek nahiv ilmine övgülerde bulunmuştur.

Musannifek 25 yaşlarındayken *el-Misbâh fi'n-nahv* kitabının üzerine kısa bir çalışma yapmıştır.⁴² Bu çalışmasının giriş bölümünde, *el-Misbâh*'in kavramlarını çözümleme ve dilbilgisi ilişkilerini ortaya koyma amacıyla özlü bir çalışma yaptığını ifade etmektedir. Yaptığı bu şerh, okutulacak derslerde fayda sağlayacağı düşünüldükçe daha fazla detay ve araştırma gerektiren bir eser olduğu görülmüştür. Diğer eserler *el-Misbâh fi'n-nahv*'in zorluklarını çözme hususunda yetersiz kalmış veya sadece alıntılardan ibaret olup metne önemli katkılar sunamamışlardır. Bu nedenle ilim ehli, Bistâmi'den önceki kısa şerhini daha fazla detaylandırarak tekrar bir şerh yapmasını

⁴¹ Mohammed Alsheikh, *Musannifek'in (v. 875 / 1470) Şerhül-hidâye Adlı Eserinin Kitâbu't-Tahâre ve Kitâbu'l-Hukuk ve Kitâbu'l-İstihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 39-45.

⁴² Taşköprüzade, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/178.

talep etmiştir. O, ilmî meşguliyetler ve dönemindeki olaylardan kaynaklı zorluklara rağmen Allah'ın kendisine geniş bir anlayış bahsettiğini ifade etmektedir. Bistâmî, bu Allah'ın lütfu sayesinde büyük bir görev olarak nitelendirdiği açıklamayı başarıyla tamamladığını belirtir.⁴³

6. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye Şerhu Kaşîdeti'l-Bürde*: Musannifek, eş-Şeyh Şerafeddîn Bûsîrî'nin kaleme aldığı Kaside-i Bürde'nin şerhini hicri 838 yılında yazmıştır.⁴⁴ Şerh yaparken farklı üsluplar ve yöntemler kullanmıştır. Beyitleri şerh ederken mukaddimedeki üsluptan farklı olarak daha sade ve anlaşılabilir bir üslup kullanmıştır. Bu şekilde, okuyucunun zorlanmadan kolaylıkla anlayabileceği bir şerh ortaya çıkmıştır.

Musannifek şerhinde, Kaside-i Bürde'nin beyitlerinde geçen kelimelerin çoğunu lügat açısından ele alarak genellikle muhtasar bir şekilde açıklamaya çalışır. Yer yer de kelimeleri daha detaylı bir şekilde açıklar. Musannifek, şerhinde beyitleri nahiv ve sarf açısından ele alır. Bu beyitlerdeki kelimeleri hem sarf açısından inceler, hem de nahiv yönünü ve veznini açıklar. Bu kelime fiil ise anlamını açıklarken genellikle mazi, muzari ve masdarını verir. Eğer kelime muta'addi (geçişli) bir fiil olup değişikliğe uğramışsa, aslını vererek nasıl bir değişikliğe uğradığını ifade eder. Musannifek beyitlerdeki istiare, teşbih, mecaz, hakikat, kinaye gibi belagat unsurlarını da açıklar.⁴⁵

7. *Şerhü'l-Mesâbîh*: Ferrâ el-Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne* kitabı, İslâm hadis literatüründe önemli bir eser olarak kabul edilir. Ferrâ el-Begavî, 13. yüzyılda yaşamış bir hadis alimi olup, bu kitabında hadisleri farklı konulara göre sınıflandırma çabasına girmiştir. *Mesâbîhu's-sünne* eseri, İslâm'ın çeşitli alanlarıyla ilgili hükümleri, öğretileri ve uygulamaları hadisler ışığında ele almaktadır. Kitap özellikle ahlak, ibadet, aile hayatı, ticaret ve toplumsal ilişkiler gibi konuları içermektedir. Bu eserde hadislerin konularına göre tasnifi yapılmıştır. Bu tasnif, okuyucuların istedikleri konulara kolaylıkla erişimlerini sağlamaktadır. Ayrıca hadisler Ferrâ el-Begavî tarafından güvenilir kaynaklardan derlenmiş ve değerlendirilmiştir. Ferra kitabına

⁴³ Alauddin Ali b. Muhammed Musannifek, *Şerhu'l-mişbâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 5951), 1-2b.

⁴⁴ Taşköprüzade *Miftâhu's-sa'âde*, 1/175.

⁴⁵ Musannifek, *Şerhu Musannifek ala kasideti'l bürde*, thk. Abdullah Bedeva (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2022), 80.

özellikle sahih hadisleri alarak güvenilir bir eser ortaya koymuştur.⁴⁶ Musannifek'in bu eseri Hz. Muhammed'in (s.a.v.) işaretleriyle 842 yılında yazdığı söylenmektedir.⁴⁷ Süleymaniye Kütüphanesin'de bu eserin orijinal hali bulunmaktadır.⁴⁸

8. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*: Bu eser, et-Teftâzânî'nin meşhur *Şerhu'l-Miftâh* adlı çalışması üzerine yazılmış olup, müellifin dilsel birikimi ve mantikî yaklaşımlarını yansıtan önemli bir metindir. Musannifek bu eserde i'râb çeşitleri ile belâgat örneklerini ayrıntılı biçimde açıklayarak şerh etmiş, dil konularındaki vukufiyetini gözler önüne sermiştir. Eserde ayrıca, bazı nahivsel problemler derinlemesine incelenmiş, bu konularda farklı görüşler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu yönüyle haşiye, sadece bir açıklama metni değil, aynı zamanda eleştirel düşüncenin de bir ürünü olarak dikkat çeker. Musannifek'in metin içerisinde yaptığı alıntıların güvenilir kaynaklara dayanması, onun ilmî titizliğini ve akademik güvenilirliğini de göstermektedir. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid* adlı eserin günümüze ulaşan nüshaları çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Bunlardan en önemli örneklerden biri, Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nde 1806 numarayla kayıtlı nüshadır. Bu eser üzerine de yüksek lisans çalışması yapılmış olup ilk yüz varağı tahkik edilmiştir.⁴⁹

⁴⁶ Ebu Muhammed el-Hüseyn bin Mesud bin Muhammed bin el-Ferrâ el-Begavî, *Mesâbihu's-sünne*, thk. Dr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Daru'l-Ma'arife, 1987), 1/8.

⁴⁷ Taşköprüzade *Miftâhu's-sa'ade*, 1/175.

⁴⁸ Yaşaroğlu, "Musannifek".

⁴⁹ Usame Aslan, *Musannifek'in Haşiye ala şerhi'l-Miftah Li't-Teftazani Adlı Eseri: İnceleme Ve 1-100 Varakların Tahkiki*; (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 41-42.

İKİNCİ BÖLÜM

MUSANNİFEK'İN KEŞŞÂF HAŞİYESİNDEKİ METODU

2.1. Musannifek'in Keşşâf Haşîyesindeki Genel Metodu

Araştırmamıza göre sadece bir tane nüshası bulunan bu eser⁵⁰; henüz matbu değildir. Eser, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nin Lâleli Koleksiyonu'nda yer almakta olup, koleksiyon numarası Lâleli 326 şeklindedir. Yazma, toplam 117 varaktan oluşmakta ve her bir varakta 25 satır bulunmaktadır. Yine tespitimize göre Osmanlı tefsir literatürünün %30'unu haşîye geleneğine ait eserler oluşturmaktadır⁵¹. Bu haşîye türü eserlerin büyük bir kısmını yüzyıllarca medreselerde ve padişahların huzur derslerinde okutulan *Beyzavi* ve *Keşşâf* tefsirlerinin haşîyeleri oluşturmaktadır. Mevzubahis huzur derslerinde yüzyılı aşkın sürede *Beyzavi* tefsirinin sadece beşte birlik bir kısmı okunduğuna, bu yavaşlığın ise alimler arasındaki ince meselelerde münakaşa ve fikir alışverişinden kaynaklandığına dair birtakım anekdotlar da kaydedilmektedir. Hal böyle olunca birbirinden farklı metot ve bakış açılarına sahip birçok haşîye ortaya çıkmaktadır.

Musannifek haşîyesi de bu haşîyelerden birisi olup *Keşşâf*'in az bir bölümüne dahi haşîye yazmış olsa da bazı haşîyelerle birleştiği ve ayrıldığı noktalar kaçınılmaz olmuştur.

Haşîye sahibi Musannifek'in gerek müteahhir sayabileceğimiz bir döneme ait olması gerekse (mukaddimede de belirttiği gibi) küçük yaştan beri *Keşşâf* kitabıyla ayrı bir hemhal olması sebebiyle derleme ve özgün bir eser ortaya koymuştur. Bunun beraberinde musannif, menkul ve makul alanlarında yaptığı çok önemli haşîye çalışmaları kaleme aldıktan sonra telif hayatının son dönemlerine doğru bu haşîye çalışmasına başlamıştır.⁵² Bu durum haşîyenin uzun yılların tecrübesinin bir semeresi olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu özgün ve derlemeci özelliğine rağmen eser ne yazık ki tamamlanamamıştır. Eser *Keşşâf*'in ön söz, Fâtîha'nın ilk üç âyeti ve

⁵⁰ Musannifek, *Hâşîye ale'l-keşşâf*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 326), 1b.

⁵¹ Mahmut ay, "Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 293.

⁵² Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 101.

Bakara'nın baştaki altı âyetiyle alakalı kısmı kapsamaktadır. Bu bölümler ile birlikte Bakara suresinin baş kısmı da bulunmamaktadır. Başka bir nüsha bulunmadığından, mevcut durumla ilgili yorum yapmak için henüz erkendir.

Keşşâf tefsirinin genel manada beyani yönündeki kuvvetine vurgu yapan musannif, tefsirin mukaddimesini şerh ederken tefsir usulüne dair birçok sistematik açıklamalarda bulunmuş ve talebelerin de kendinden talep ettiği gibi özellikle hadis ve şiirleri güzel açıklayacağını belirtmiştir. Musannif kelimelerin köklerine, türeyişine ve manalarına dair yeri geldiğinde detaylı açıklamalar yaparken bazen de haşiyelerdeki itirazları dillendirip cevaplamaya çalışmıştır. O, her ne kadar tefsirin az bir bölümünü açıklamış olsa da bazı noktaları açıklamamayı tercih etmiştir.

2.2. Musannifek'in Ana Hatlarıyla Besmele, Fatiha ve Bakara Surelerindeki Metodu

Klasik İslâmî ilim geleneğinde haşiyeler, sadece bir metni açıklama çabası değil; aynı zamanda o metinle kurulan eleştirel bir diyalog ve ilmî sürekliliği sağlama gayretidir. Haşiyeler, yazıldıkları ana metne karşı saygılı bir duruşu korurken, metnin dil, içerik ve yöntem bakımından yeniden değerlendirilmesini mümkün kılar. Bu sebeple, bir haşiyenin taşınması gereken bazı temel özellikler vardır. Öncelikle haşiyenin, üzerine yazıldığı metnin ilmî otoritesini ve yapısını dikkate alarak metni doğru biçimde anlamaya ve aktarmaya çalışması gerekir. Ancak bu sadakat, körü körüne bir taklit anlamına gelmez. Haşiyeci, metindeki kapalı ifadeleri açar, delilleri tartışır, hatalı gördüğü yerleri tashih eder, gerekirse alternatif açıklamalar getirir. Böylece haşiyeler, metnin sadece açıklamasını değil; aynı zamanda onun yorumunu ve çoğu zaman eleştirisini de içerir. İkinci olarak, haşiyenin özgünlüğü, üslup ve bakış açısında gizlidir. Klasik dönemde orijinalite, yeni bir fikir ortaya atmaktan ziyade, mevcut bilgi birikimini üslup, tertip ve yorum yönüyle yeniden inşa edebilme kabiliyeti olarak görülmüştür. Haşiyeler yazarının seçtiği meseleler, kullandığı kaynaklar, uyguladığı tartışma tarzı, onun ilmî kişiliğini yansıtır. Bu yönüyle haşiyeler, bazen müstakil bir eser kadar değerli kabul edilmiş ve ilmî çevrelerde yoğun ilgi görmüştür.

Musannifek, Zemahşeri'nin *Keşşâf* tefsiri üzerine yazdığı bu haşiyede genel olarak lügat ve belagat ilimlerine ağırlık vermiş, ancak bazı kelam ve usûlü'l-fıkıh meselelerine değinmekten de geri durmamıştır. Musannifin şer'i ilimlerin çoğunda

geniş bir bilgi dağarcığına sahip olup bu ilimlerde farklı eserler vermesi bunun başlıca sebeplerindendir ki onun “umum ve husus”, “itlak ve takyit” bildiren âyetleri güzel bir şekilde analiz edip yeri geldiğine bunlara binaen manayı yapılandırması, usûlü’l-fıkıh ve ulûmü’l-Kur’ân’daki vukufiyyetini bizlere göstermektedir.

Onun, haşiyesini yazarken benimsediği metodu şu şekilde açıklayabiliriz: Musannifek, Zemahşeri’nin zikretmediği bazı kelimelerin sarf tahlilini yapmış ve bu kelimelerin kökenine inerek cümle içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak manaları açığa çıkarmıştır. Yine musannif, cümlelerin terkip ve iraplarına da değinmeyi ihmal etmemiştir. Mesela;

”قوله: (والريب مصدر رابني) أي مصدر قولك رابني إذا وقعك في الريبة يريد أنه في الأصل كذلك وإلا فهو في مثل هذه المقامات بمعنى الشك“⁵³

Bakara suresinin 2. âyetindeki “لا ريب فيه” tefsirinde “ريب” kelimesinin anlamını açıklamış ve asıl manasına nispeten bulunduğu makama göre farklı bir mana kazandığını belirterek bunun izahını yapmıştır.

Zemahşeri’nin tefsirinde kullandığı kapalı kelimelerin lügat manalarına değinip yeri geldiğinde de bu manaya uygun misaller vererek onun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Aşağıdaki haşiye örneğinde “تتضاءل” kelimesini açıklayıp misal getirmesi böyledir.

”قوله: (وتتضاءل) معناه تتصاغر وفي الحديث أن إسرافيل عليه السلام يتضاءل من خشية الله أي يتصاغر خوفا“⁵⁴

Aynı şekilde musannif, Zemahşeri’nin kapalı bıraktığı zamir ve ismi işaretlerin mercilerini, cümle ve kelimelerin atfedildiği yerleri belirterek onun kelamının daha iyi anlaşılabilmesini sağlamıştır. Örneğin; “(لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه) أي في القرآن أو في الارتباب” ibaresinde “فيه” kelimesindeki zamirin dönebilme ihtimalinin olduğu mercileri zikretmiş ve siyaka göre zahir olanı belirtmiştir.

Keşşâf üzerine yazılan diğer şerhlerden yer yer alıntılar yapmıştır. “الشارحون” gibi lafızlarını kullanarak diğer “قال غيره” ve “قد يقال”⁵⁷, “بعض أفاضل الشارحين”, “الشارح”⁵⁶

⁵³ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 85a.

⁵⁴ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 88b.

⁵⁵ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 87a.

⁵⁶ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 88b -90a.

⁵⁷ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 116b

şerh yazarlarının görüşlerini genellikle isimlerini zikretmeden alıntı yapmıştır. Mahtut ta'likinde ise bu mübhem bırakılan alimlerin isimlerine yer verilmiştir. Mesela; “و المرام أن ظاهر عبارة الكتاب أن استعارة تبعية تمثلية و هذا هو الذي فهمه جمهور الشارحين”⁵⁸ örneğine baktığımızda haşiye de “جمهور الشارحين” ile kastedilen şarihler mahtutun ta'likinde zikredilmiştir: “أراد به الفاضل الطيبي واليميني والمحقق الرازي والعلامة التفتازاني نور الله مرقدهم”⁵⁹

Musannif, Tîbî'den çokça istifade ettiği gibi Sa'lebi'nin *el-Keşfu ve'l-beyan*'ı, Kutbuddin er-Razi, Ekmeluddin el-Baberti, Alaaeddin el-Behlivan'ın ve et-Teftazani'nin haşiyelerinden de yer yer yararlanmıştır.

Yine zaman zaman şeyh Abdulkahir el-Curcani'nin *Delailu'l-i'caz* isimli eserinden de nakiller yapan musannif, kendisinden “eş-Şeyh” olarak bahsetmiştir. Örneğin “كلامه على نمط كلام الشيخ”⁶⁰ ve “كلام الشيخ يؤيد”⁶¹ Cürcani'nin sözleriyle Zemahşeri'nin görüşünü ibarelerle desteklemiştir. Aynı şekilde Fahraddin er-Razi'den de aşağıdaki ibarede olduğu gibi “el-İmam” lakabıyla bahseder:

”قال الإمام رحمه الله انزال الوحي و القرآن و كونه منزلا، ومنزلا، ومنزولا به، أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به، وهذا كما يقال: نزلت رسالة الأمير من القصر، والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدي في سفل”⁶²

Musannif, telifinde mutedil bir yaklaşım ortaya koymuş ve yeri geldiğinde “قوله (فيقال أنا و أنت فعلنا) يريد أن فيه تعليلًا للمتكلم على المخاطب و فيه نظر إلخ...”⁶³ örneğinde olduğu gibi Zemahşeri'nin görüşünü benimseyip desteklemiş, yeri geldiğinde de onun görüşlerine muvafakat etmeyip kendi görüşlerini zikredip delillendirmiştir. Musannif bu haşiyesinde Zemahşeri mütekellim zamirinin, muhatap zamirine galebe gelmesi hususundaki görüşüne muhalefet edip devamında kendi görüş ve delilini sunmuştur. Genellikle akaidi mevzulara değinmeyen musannif özellikle itizali hususları açıklamayı el-İnsâf, el-İntisâf sahibi gibi bu geleneğe ait kitaplara bırakmıştır. Kendisi ise genellikle belagi ve lugavi meselelere değinmeyi tercih etmiştir. Ama nadiren de olsa akaid mevzularına özetle değindiği olmuştur. Örnek olarak şu ifade aktarılabilir;

⁵⁸ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 86b.

⁵⁹ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 102a.

⁶⁰ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 114b.

⁶¹ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 113a.

⁶² Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 94b.

⁶³ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 93b.

”قوله: (استوجبوا من الله) أما عندنا فبمقتضى الوعد وأما عندهم فيمعنى الوجوب الذي تاركه يستحق الذنب لأن موجب الحكمة ذلك ومخالفة الحكمة مذمومة“⁶⁴

Musannif, bu haşiyesinde Mutezile ve Ehli sünnet arasındaki temel ayrım noktalarından olan va'd ve va'id meselesindeki ihtilafa kısa bir şekilde değinmiştir.

2.3. Musannifek'in Fatiha Suresindeki Metodu

2.3.1. Lügat Terim Ayırımı ve Anlam Belirleme

Musannifek, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta “قَوْلُهُ الْحَمْدُ وَالْمَدْحُ أَخَوَانُ” ifadesine haşiyesinde açıklık getirir. Burada “الْحَمْدُ” ve “الْمَدْحُ” kelimeleri arasında geçen “kardeşlik” (أَخَوَة) tabirinin anlam bakımından eşanlamlılık ifade etmeyeceğini belirtir. ⁶⁵ “فلا دلالة للأخوة ولا للكلام على الترادف” cümlesiyle bu hususu netleştirir. Bu durum, onun lügatla ıstılahı ayıran sistemli yaklaşımını gösterir. Ayrıca, ⁶⁶ “والتعويل في التعيين إلى” ve “القرائن” ifadesiyle, kelime anlamlarının ipuçlarına göre tayin edilebileceği vurgulanır. Bu, metne dayalı bir tespit olup karine analizinin Musannifek'in yönteminde belirleyici rol oynadığını ortaya koyar.

2.3.2. Metinler Arası Karşılaştırma ve Kaynak Kullanımı

Musannifek'in *Keşşâf* dışındaki kaynaklara, özellikle Zemahşerî'nin *el-Fâ'ik* adlı eserine yaptığı atıflar dikkat çekicidir. ⁶⁷ “وإن نظر إلى تصريحه في الفائق بقوله الحمد هو” ifadesiyle müellif, aynı yazarın başka bir eseriyle *Keşşâf* arasında karşılaştırma yapar. Bu, onun tefsirde metinlerarası yöntem kullandığını göstermektedir. ⁶⁸

2.3.3. Kavramların Tanımı ve UNSURLARI

Musannifek, Zemahşerî'nin ⁶⁹ “قوله وهو الثناء والنداء” ifadesine yaptığı haşiyede “hamd” kelimesini daha teknik biçimde tanımlamaya çalışır. Bu tanımda “الثناء” iyi sözdür, “النداء” ise bu övgünün sesli şekilde beyanıdır.

Ancak Musannifek bu tanımları yetersiz bulur ve ⁷⁰ “ليس بسديد” diyerek eleştirir. Bu eleştiri doğrudan metne dayalıdır. Gerekçesi ise tanımın sarkastik ifadeleri bile kapsayacak kadar geniş olması ve “mahmûd bih” (övülen şey) ile “niyet”in tanımda

⁶⁴ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 103a.

⁶⁵ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67b.

⁶⁶ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67b.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Fâ'ik fi ġaribi'l-ġadıṡ*, 314.

⁶⁸ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67b.

⁶⁹ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67a.

⁷⁰ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67a.

eksik olmasıdır. Haşiyede ⁷¹“لا بد أن يكون مشتملاً على ذكرها” diyerek tanımın en az beş unsuru kapsamayı gerektiğini belirtir. Bu unsurlar ise şu şekildedir:

1. الحامد: Övgüyü yapan kişi.
2. المحمود: Övülen kişi.
3. المحمود به: Övülen sıfat.
4. المحمود عليه: Övgünün yöneldiği hâl.
5. قصد التعظيم: Övgüde tazim kastı.

Bu unsurlar, metinde açıkça sayılmıştır: “أن الحمد لا يتحقق حتى يتحقق هناك أمور” ⁷² ifadesi doğrudan bu unsurların sıralandığı yerdir. Musannifek’in metodunda sadece kavram tanımları değil, bu tanımların iç yapıları da ele alınarak tahkik edilir.

2.3.4. Tanımın Cami’ ve Mani’ Yapma İsteği

Musannifek’in ⁷³“ولم يذكر أحد منهم له تعريفاً جامعاً مانعاً سالماً عن المحذور” ifadesiyle başlattığı değerlendirme, önceki âlimlerin “Hamd” kelimesine dair yaptıkları tanımları doğrudan eleştirdiğini göstermektedir. Bu metin, onun özellikle kelime tanımlarındaki eksiklik, fazlalık ve hata ihtimallerine karşı ne kadar dikkatli ve sistemli bir yaklaşım sergilediğini ortaya koyar.

Burada eleştirilen tanımlar, klasik dilcilerin ve müfessirlerin “Hamd” kelimesine dair yaptığı “Hamd, bir kimseyi yaptığı iyilikten dolayı övmektir.”, “Hamd, dil ile yapılan medihdir.”, “Hamd, nimet karşılığında yapılan övgüdür.” gibi tariflerdir. Bu tanımlar: “Maḥmûd bih” (övgünün sebebi), “Maḥmûd aleyh” (övülen kişi), “Niyet” (kast ve maksat), “Medih” ve “şükr” farkı gibi unsurların bir kısmını içerip bir kısmını ihmal ettiğinden dolayı “câmi’ ve mâni’” yani kuşatıcı ve ayırıcı olmaktan uzaktır. Musannifek, kendinden önceki tanımları körü körüne nakletmez. Her tanımın kapsamını, eksik yönünü ve muhtemel hatalarını analiz eder. ⁷⁴“سالم عن المحذور” diyerek tanımın mahzurdan uzak olması gerektiğini vurgular. Kendi tanımını şöyle verir:

“هو الثناء والنداء بالجميل على الجميل على وجه التعظيم.” ⁷⁵ Bu tanımında:

“الثناء”: Genel anlamda övgü,

⁷¹ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67a.

⁷² Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67a.

⁷³ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68b.

⁷⁴ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68b.

⁷⁵ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68b.

“النداء”: Sözlü beyan,

“بالجميل”: Güzel sıfatlarla,

“على وجه التعظيم”: Tazim kasdıyla

yer olarak musannifin tarifte olması gereken şartları kuşatmaya çalışır.

2.3.5. Görüş Tercih Etme ve Delillendirme

Musannifek, medh kelimesi hakkında iki görüş aktarıp birini tercih eder. Bu tercih metne şu ifadeyle yansır: “مذهب المصنف والمرضى عنده هو هذا الثاني لا الأول”. İkinci görüşe göre medh, yalnızca ihtiyarî fiiller için geçerlidir.

Bu tercihini bir âyetle destekler: “ويحبون أن يحمدا بما لم يفعلوا”. Âyetin bağlamı, kişinin yapmadığı fiille övülmesinin kınanmasıdır. Bu da övgünün yalnızca kişinin kendi fiiliyle mümkün olduğunu, dolayısıyla “hamd”in “medh” ile eşanlamı olduğunu gösterir. Bu tespit doğrudan âyete yapılan referansa dayanır.⁷⁶

2.3.6. Kaynak Atıflı Açıklama Metodu

Musannifek, “الحمد” kelimesinin anlamını açıklarken, yalnızca kendi yorumlarıyla yetinmeyip, klasik lügat alimlerine de başvurmak suretiyle izahını güçlendirmektedir. Nitekim Zemahşeri’nin “وحمده على حسبه وشجاعته” ifadesi üzerinden yaptığı açıklamada, “حسب” kelimesine dair görüşünü, dil otoritelerinden biri olan İbn Sikkî’tin tanımıyla temellendirir:⁷⁷ “الحسب والكرم يكونان في الرجل وإن لم يكن له آباء لهم شرف” yani “hasb ve kerem, kişinin asil bir soydan gelmese dahi kendisinde bulunabilir.” Bu görüşe ilaveten, yine otoriter bir kaynak olan *es-Sihâh* lugatına da atıf yaparak, kullandığı anlamın klasik sözlükçülükte yerinin olduğunu belirtir. Böylece Musannifek, “الحمد” kelimesinin sadece soyla gelen bir üstünlük üzerine değil, bireyin şahsî meziyetlerine dayalı olarak da yapılabileceğini vurgular. Bununla birlikte “شجاعة” (cesaret) kavramını da, tehlike anında kararlılıkla hareket etme gibi dışa yansıyan etkileri üzerinden tanımlar. Bu yaklaşım, Musannifek’in tefsir metodunda istinadlı bir açıklama yöntemine başvurduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

⁷⁶ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67b.

⁷⁷ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67b.

2.3.7. Kendi Eserine Gönderme Yapması

“ولقد فصلنا هذا المقام في حواشي المفتاح تفصيلاً لأمر ندعيه، من أراد الاستقصاء ههنا فليراجع إليه⁷⁸”

Musannifek, “أما” edatının anlamı ve nahivdeki işlevine dair ayrıntılı gramer tartışmalarını bu haşiye içerisinde tüm yönleriyle ele almak yerine, daha önce aynı konuda kapsamlı açıklamalar yaptığı *Havâşî le'l-Miftâh* adlı eserine atıf yaparak okuyucuyu oraya yönlendirir. Bu yaklaşım, onun tefsir anlayışının sadece metin içi açıklamalara dayalı olmadığını, aynı zamanda farklı eserleri arasında sistematik bir bütünlük kurduğunu ve ilmi meselelere gerektiği kadar yer vermeyi tercih ettiğini gösterir. Böylece Musannifek, hem okuyucuya derinlikli kaynaklara ulaşma imkânı sunar hem de haşiyenin sınırlarını koruyarak konuyu dağıtmadan ilerleme prensibini benimser. Bu tavır, onun metinler arası bağlantılar kurarak ilmî disiplini ve bütünlüğü önceleyen bir muhaşşi olduğunu ortaya koyar.

2.3.8. Kavramları Karşılaştırarak Açıklama Yöntemi

Musannifek, Keşşâf haşiyesinde “...فعلى النعمة خاصة” ifadesini şerh ederken yalnızca bir kelimenin lugat anlamını açıklamakla yetinmeyip, kavramın kullanım alanını, kapsamını ve ibadet yönünü de ele alır. Bu bağlamda uyguladığı yöntem şu boyutlarda öne çıkar:

⁷⁹“معناه أن الشكر لا يكون إلا في مقابلة النعمة، بخلاف الحمد فإنه قد يكون في مقابلة خير النعمة”

Musannifek, hamd ve şükürü karşılaştırır ve aralarındaki farkı netleştirir: Şükür, yalnızca nimet karşılığında yapılır. Hamd ise nimetle sınırlı olmayıp, her türlü hayır ve kemale karşılık olabilir.

⁸⁰“إن الشكر أخص من الحمد باعتبار المتعلق، وأعم منه باعتبار المورد”

Musannifek, iki kavramı sadece kelime anlamı açısından değil, “المتعلق konu” ve “المورد ifâ biçimi” açısından da karşılaştırır: Şükür, konu (neye yönelik olduğu) bakımından hamddan daha özeldir ama şekil (nasıl yapıldığı) açısından ondan daha geneldir.

⁸¹“وهو بالقلب واللسان والجوارح”

⁷⁸ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68a.

⁷⁹ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68a.

⁸⁰ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68a.

⁸¹ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b.

Musannifek, şükürün sadece sözlü bir fiil olmadığını; kalple, dille ve bedenle yerine getirilebileceğini açıklar. Bu çok katmanlı açıklama şükürün ibadet yönüne dair önemli bir vurgudur.

”...بأن يثنى على المنعم بلسانه، وبالفعل بأن يتعب نفسه في انقياده، وبالقلب بأن يعتقد أنه ولي النعمة”،⁸²

Musannifek şükürü, üç boyutlu bir davranış modeliyle tanımlar:

1. Dil: Övgüyle Allah’a teşekkür etmek.
2. Fiil: Allah’ın nimetini, fiilî itaate dönüştürmek.
3. Kalp: Nimetin Allah’tan geldiğini bilmek ve O’nu kemal sıfatlarıyla nitelemek

Bu yaklaşım, Musannifek’in sadece kavramların zihinsel çerçevesini değil, onların ameli ve ahlaki yansımalarını da önemseyen bir tefsir anlayışına sahip olduğunu gösterir. Tanım, soyut bilgi olmaktan çıkıp kullukta tezahür eden bilinçli bir tutum hâline gelir.

2.3.9. Âyet ve Hadislerle Anlamı Destekleme

Musannifek, yaptığı açıklamaları sadece aklı ve lugavî temellere değil, Kur’ân âyetlerine ve hadis-i şeriflere dayandırarak yorumlarını güçlendirir. Musannifek, “nimete şükretmenin dille yayılması” konusunu, Duha Suresi 11. âyetle ilişkilendirir:

⁸³”وَالِيهِ يَنْظُرُ قَوْلُهُ جَلَّ طَوْلُهُ {وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ} {الضحى: 11} يريد أن إظهار النعمة وإشاعتها شكرها“

Ayrıca, iyiliğe karşı kalpte sevgi oluşmasını, kişinin buna iradesiyle karşı koyamayacağını belirten hadise de atıfta bulunur:

⁸⁴”...وإليه الإشارة النبوية عليه الصلاة والتحية: اللهم لا تجعل الفاجر عندي يدا فَيَحْبَهُ قلبي“

Bu yaklaşım, onun tefsir haşiyesinin nass merkezli olduğunu, yanısıra sadece akıl yürütmeye değil, âyet ve hadisle destekli düşünce inşası yaptığını gösterir.

Musannifek, ⁸⁵”الحمد رأس الشكر“ ifadesini açıklarken hamdi, şükürün başı olarak ele alır. Bu benzetmede şükür bir insan bedenine, hamd ise bu beden başına teşbih edilmiştir.

⁸² Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b.

⁸³ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68a.

⁸⁴ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67b.

⁸⁵ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b

86 “...شبه الشكر بإنسان، وشبه الحمد الذي هو وظيفة اللسان بالرأس”

Burada ki temsîlî anlatım, sadece benzetme değil, anlamın hiyerarşik yapısını da ifade eder. Baş, bedenın yöneticisidir; aynı şekilde hamd de şükürün belirleyici ve tamamlayıcı unsurudur. Musannifek bu teşbihi çözümleyerek, şükür yapısının merkezine hamdi yerleştirir.

Zemahşerî'nin Keşşâf metninde aktardığı şu hadisi; “الحمد رأس الشكر، ما شكر الله”⁸⁷ (Hamd şükürün başıdır. Allah'a hamdetmeyen kimse, O'na şükretmiş sayılmaz.) Musannifek lafzi olarak değil, teşbih-i belîğ olarak yorumlar ve bu yorumu da sahih bir hadisle destekler:

“قلنا: قد نبهناك على أنه مبني على المبالغة، على نمط قوله صلى الله عليه وسلم: الندم توبة”⁸⁸

Tıpkı “Pişmanlık tevbedir” hadisinde olduğu gibi, burada da amaç, bir fiilin merkezîliğini ve önemini vurgulamak için onu tüm fiil gibi göstermektir. Böylece şükürün asli yönünün “hamd” olduğuna dikkat çekilir

2.3.10. Tasavvufî ve Ahlâkî Hedefe Yönlendirme

Musannifek'in dikkat çeken yönlerinden biri de, şükürün sadece teorik veya fikhî değil, ahlâkî ve tasavvufî bir kemâl süreci olduğunu vurgulamasıdır.

Özellikle, nimetin tefekkürüyle artan sevginin kişiyi Allah'a yaklaştıracığına dair ifadesi bu yönü ortaya koyar:

”ازدياد ذلك يورث ازدياد المحبة المورثة لما هو المقصود الأعظم من نيل القرب والقبول والوصول إلى المقام المسمى بمقام الوصل والوصول”⁹⁰

Burada şükür bir sonuç değil, manevî bir yolculuğun vasıtası hâline gelir. Bu yaklaşım, Musannifek'in tasavvufî bilinçle yazılmış bir tefsir anlayışına sahip olduğunu, Kur'ân'ın amelî boyutlarını sülûk (manevî terakki) perspektifiyle yorumladığını gösterir.

⁸⁶ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b.

⁸⁷ Muḥammad b. ‘Abdillāh el-Ḥaṭīb et-Teberîzî, *Miškātü'l-maṣābîḥ*, thk. Muḥammad Nāşiruddīn el-Albānî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslāmî, 1985.), 2/2307.

⁸⁸ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b.

⁸⁹ Süleyman b. Aḥmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-kebir*, nşr. Ḥamdî b. ‘Abd al-Mecîd as-Salafî (Kahire: Maktabat İbn Teymiyye, 1994.), 22/41.

⁹⁰ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68a.

2.3.11. Mantıkî Kıyasla Delillendirme ve Eleştiri Yöntemi

Musannifek, bir beytin (veya sözün) delil olup olmayacağını kıyas mantığına göre değerlendirir. Ona göre, bu tür metinler ancak bir öncül ile birlikte düşünülürse delil olabilir; aksi hâlde sadece örnek (temsil) olur.

”فلا دلالة للبيت على أكثر من ذلك...وأما إذا ضم إليه مقدمة أخرى...فمن جعل البيت تمثيلاً... للاستشهاد...والحق أن الاعتراض فاسد“⁹¹

Bu, Musannifek’in kelâmî-mantıkî yöntemleri tefsir içerisine nasıl ustalıkla entegre ettiğini gösterir. O sadece lafzî açıklama yapmaz; dilsel, mantıksal ve usûlcü çerçevede delilin geçerliliğini değerlendirir. Bu da onu sıradan bir haşiyeci değil, tartışmacı ve usûlcü müfessir konumuna getirir.

2.3.12. Kaynak Metni Nahivsel Açısın Tahlil Etme

”...يدي بدل من ثلاثة بدل البعض من الكل“⁹²

Musannifek, Keşşâf’ta geçen beyitteki “يدي” kelimesinin dilsel görevini açıklarken, onun “ثلاثة” kelimesine “bedelü’l-ba’di minel küll” olduğunu söyler. Bu, onun haşiye anlayışında nahiv tahlilini merkezileştirdiğini gösterir.

2.3.13. Musannifek’in Kavramları Bütüncül Bir Yapıyla Temsîlî Yolla Açıklama Metodu

”فالشكر بمنزلة شجرة لها أغصان متفرجة عليها هي الموارد الثلاثة...الشكر عبارة عن الكل بل عن شيء آخر...هي فروع لذلك الشيء الآخر...وهو الذي يعبر عنه بالقرب والقبول“⁹³

Musannifek, Zemahşerî’nin “فهو إحدى شعب الشكر” (bu, şükrün dallarından biridir) ifadesinden yola çıkarak, şükrün sadece bir yönüyle örneğin dil ile sınırlı olmadığını, bilakis kalp, dil ve organların birlikte oluşturduğu çok katmanlı bir ibadet olduğunu ortaya koyar.

Musannifek, şükrün tezahür yollarını (kalp, dil ve organların) birer “dal” şeklinde temsili bir yaklaşımla ele alırken, şükrün mahiyetini ise bu dalların beslendiği ve yükseldiği bir “ağaç” metaforuyla ifade etmektedir. Bu benzetme, şükrün yalnızca tek bir boyutla sınırlı olamayacağını; kalp, lisan ve organların müşterek bir şekilde bütünlük arz etmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bu üç unsurdan herhangi biri tek

⁹¹ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67b.

⁹² Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 67a.

⁹³ Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 68b.

başına yeterli bir şükür anlayışını temsil edemez. Esas gaye ise, bu çok boyutlu şükür bilincinin neticesinde ortaya çıkan manevî sonuçlardır: yakınlık “قرب”, kabul “قبول” ve vuslat “وصول”.

Bu çerçevede, Musannifek’in temsili yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: Şükür = Ağaç. Kalp, dil, organlar = Dallar. Manevi netice = Meyve.

2.3.14. Lafızdan Anlama Geçişte Nahivî Tahlil Temelli Yorumlama

Musannifek, Zemahşerî’nin “وخبره الظرف الذي هو الله” şeklindeki kısa nahiv açıklamasını sadece gramer kuralı olarak bırakmaz; onun üzerinden kelimî ve anlam merkezli çok katmanlı bir tefsir metodu kurar.

“قوله وخبره الظرف الذي هو الله، صرح بذلك مع ظهوره، تنبيهاً على أنه وإن كان ظرفاً لغواً في الأصل إلا أنه انقلب مستقراً متعلقاً بالمحذوف، أي الحمد كائن مستقر لله”⁹⁴

Metinde geçen “الله” ifadesi, lafzen bir zarf “ظرف لغو” gibi görünse de Musannifek’e göre bu zarf, artık lafzî olmaktan çıkıp istikrar kazanan bir haber konumuna geçmiştir. Yani “الحمد” kelimesi artık geçici bir aidiyetle değil, devamlı bir şekilde Allah’a ait olan bir övgü olarak anlaşılmalıdır.

2.3.15. Dilbilgisel Yapılardan Akaidî Sonuçlar Çıkarma

Musannifek, nahivde yerleşmiş olan “zarf” teriminin Arapça dil yapısındaki kullanım çeşitliliğini açıklarken, dilbilgisel bir detayı akaidî vurgularla birleştirir. Zarf kavramının aslında yer ve zamana özgü olduğunu, ancak bu anlamın mecazla genelleştirildiğini söyler. “الله” ifadesinin istikrar kazanmış olması, sadece gramatik bir mesele değil; Allah’a izafe edilen hamdin mutlaklığını ifade eden kelimî bir yorumdur.⁹⁵

2.3.16. Nahiv Terimlerinin Mahiyetini Tahlil Etme

Musannifek, Keşşâf’ta geçen “الله” ifadesini açıklarken, “جَارٌ وَمَجْرُورٌ”a neden zarf dendiğini beş gerekçeyle temellendirir. Bu, onun sadece anlam değil, dilbilgisel kökenle ilgili araştırmacı tutumunu gösterir.

“وفي الكلام تنبيه على ما اشتهر في العربية من أنهم يسمون الجار والمجرور ظرفاً، وإنما سموه ظرفاً لوجوه

خمسة⁹⁶”

⁹⁴ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b.

⁹⁵ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b.

⁹⁶ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69a.

مجرد“: Gerçek zaman-mekân zarfına benzetilerek, “تشبيه بالظرف الحقيقي” وجود معنى“: Bu adlandırma tamamen bir ıstılahdır (terimleşmiş kullanım), “اصطلاح الاستقرار في بعض الاستعمالات“: Bazı kullanımlarda, gerçek anlamda “istikrar” (yerleşiklik, sabitlik) bulunduğundan, “كثرة المجزرات الزمانية والمكانية“: Cerli ifadelerin çoğu zaman ve mekân zarfı olduğu için, “تغليباً في بعض المواضع“: Bazı yerlerde gerçekten zarf olanlar bulunduğu için, mecazen tümüne zarf denmiştir.

2.3.17. el-Hamdu Kelimesinin Aslında Mensub Olması

Musannifek, “الحمد” kelimesinin aslında mansub olması gerektiğini açıklarken sadece gramer kurallarına dayanmaz. Bu dilbilgisel yorumu, anlam açısından destekler, kelimenin Arapçada nasıl kullanıldığını gösterir ve örneklerle zenginleştirir. Musannifek, Zemahşeri’nin “وَأَصْلُهُ التَّصْنُبُ” ibaresini merkeze alarak, kaynaklarda isim cümleleri yerine fiil cümlelerinin esas alındığını vurgular. Fiil, Arapça’da anlamın taşındığı ana formdur. Musannifek bu bağlamda şu açıklamayı yapar; “Masdarlar (yani söz konusu kelimeler), muhataplarına bağlı olan olaylardır ve onlara nisbet edilmeyi gerektirirler.”⁹⁷ Dolayısıyla “الحمد” gibi bir kelimenin asli olarak fiile dayalı olması yani “نحمد الله حمداً” gibi, nispette açıklık ve anlamda kuvvet kazandırır. Bu, Arap dilinde haber vermenin doğasına da uygundur.⁹⁸

⁹⁹“قوله في معنى الإخبار تنبيه على أن بعضها ليس كذلك” ifadesiyle, lafzen fiil kökenli olsa da her masdar yapısının aynı semantik yükü taşımadığını belirtir. Örneğin “غفرانك” ifadesi, “أغفر” fiilinin yerine geçerek doğrudan haber bildirirken; “سبحان الله” veya “معاذ” gibi ifadeler, hem haber hem de dua/niyaz mahiyetinde bir anlam taşır. Bu gibi örnekler üzerinden Musannifek, nahivsel çözümlemeyi semantik yönleriyle zenginleştirir. Özellikle “نحمد الله حمداً” ifadesinin tercih edilmesini, nispette açıklık ve anlamda kuvvet sağlayan bir yapı olarak değerlendirir. Böylece onun yöntemi, sadece lafzın irabını değil; kelimenin Arap dilindeki yerini, fiil ve haber cümleleri içindeki anlam düzeylerini ve taşıdığı dinî/edebî boyutları da kuşatıcı bir yaklaşımla ele aldığını gösterir.

⁹⁷ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69a.

⁹⁸ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69a.

⁹⁹ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69a.

2.3.18. Metinde Geçen Harfî Ceri Açıklaması

Musannifek, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta yer alan "والعدول بها"¹⁰⁰ ifadesini açıklarken, yalnızca lafzı yorumlamakla kalmaz, bu lafzın içinde yer alan "باء" harf-i cerrinin işlevini de özel bir anlam düzleminde ele alır. "قوله والعدول بها أي بتلك المصادر" şeklindeki açıklamasıyla, burada geçen "بـ" harfinin "الحمد" gibi mastarlara işaret ettiğini ve bu kullanımın ta'diyye, yani fiilin etki alanını bir unsur aracılığıyla genişletmeye yönelik olduğunu ifade eder. Bu gramatik çözümlemenin hemen ardından "وفائدتها المحافظة على الأدب والاحتراز عن نسبة العدول إلى المتكلم"¹⁰² ifadesiyle, bu kullanımın edebi zarafeti korumak ve yapılan gramatik kaymanın doğrudan müfessire nispet edilmemesi gibi semantik amaçlar taşıdığına dikkat çeker. Böylece Musannifek, basit bir harf-i cerrin bile anlam ve edebî bağlamda derinlikli işlevler üstlendiğini göstererek, nahiv unsurlarını tefsirde sadece gramatik değil, anlam kurucu temel birer yapı taşı olarak değerlendirdiğini ortaya koyar.

2.3.19. Cümle Yapısından Mana Derinliği Çıkarması

Musannifek, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta geçen "ثبات المعنى واستقراره"¹⁰³ (anlamın sabitliği ve yerleşikliği) ifadesinden hareketle, cümlelerin yapısıyla taşıdığı anlam arasında doğrudan bir ilişki kurar. Bu bağlamda, özellikle isim ve fiil cümlelerinin ifade gücü ve anlam katmanları üzerinde durur. Musannifek'e göre, "الحمد لله" cümlesi hem isim hem de fiil cümlesi olarak yorumlanabilir. Bu farklı yorumlar, ifadenin anlama doğrudan etki eder.

¹⁰⁴ "الجملة ذات وجهين... إن قُدر الظرف باسم الفاعل فالجملة إسمية محضة; Musannifin ifadesiyle; bu cümleye göre, eğer "الله" zarfı bir isim (mübteda) ile ilişkilendirilirse cümle tam anlamıyla isim cümlesi olur ve bu da sabitlik ve durağanlık ifade eder. Ancak, zarf gizli bir fiille örneğin "كائن" bağlantılı olarak düşünülürse, bu durumda cümle haberi fiil olan isim cümlesi hükmünü taşır ve sürekli yenilenen bir eylemi ifade eder.

Musannifek, bu iki takdirin her birinin farklı anlam boyutları taşıdığını ifade eder: "فهو مفيد للمعنيين بحسب التقديرين"¹⁰⁵ yani "الحمد لله" cümlesi, her iki yorum açısından

¹⁰⁰ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b.

¹⁰¹ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 69b.

¹⁰² Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 70b.

¹⁰³ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 70b.

¹⁰⁴ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 70b.

¹⁰⁵ Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Laleli, 326), 70b.

da hem sabit bir durumu hem de sürekliliđi ifade eden bir hareketi kapsamaktadır. Bu durum, kısa ve öz bir lafzın birçok anlamı içerebilmesi bakımından belâgatın en yüksek derecelerinden biri olarak değerdendirilir. Böylece Musannifek, dilbilgisel yapılarla tefsirî anlam derinliklerini bütünleřtirerek, metnin hem nahvi hem de manevi zenginliklerini keřfeder.



SONUÇ

Bu tez, Osmanlı âlimlerinden Musannifek'in, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ına yazdığı haşiyenin Fâtîha suresi kısmına odaklanarak, hem metnin tahkikini hem de müellifin tefsir metodunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmanın başında Musannifek'in hayatı ve ilmî kişiliğine yer verilmiş, ardından Keşşâf haşiyesi özelinde ilmî katkısı değerlendirilmiştir.

Tahkik kısmında, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma nüsha esas alınarak metin dikkatlice okunmuş, istinsah hataları ayıklanmış, metnin anlaşılmasını kolaylaştıran açıklayıcı dipnotlar ve akademik düzenlemeler yapılmıştır. Böylece haşiyeye, ilmî çevrelerin istifadesine sunulabilecek nitelikte neşredilmiştir.

Tefsir yöntemi bakımından Musannifek'in yaklaşımı çok katmanlıdır. Müellif, yalnızca zahirî yoruma bağlı kalmayıp, kelimelerin nahivsel yapısından semantik değerlerine, kelâmî boyutlardan bağlam analizlerine kadar pek çok disiplini birlikte kullanır. Lafızlar arasındaki ilişkilerde sadece sözlük anlamıyla yetinmeyip, karine ve bağlama göre anlam tayininde bulunur. "Hamd" ve "medh" kavramları üzerinden gerçekleştirdiği analiz, bu yöntemin somut bir örneğidir.

Ayrıca Musannifek'in Zemahşerî'ye mutlak bir tabiiyet içinde olmadığı, zaman zaman eleştirilerde bulunduğu ve anlam tekliflerinde farklı tercihler yaptığı görülmektedir. Bu yönüyle haşiyesi, sadece açıklayıcı değil, aynı zamanda tenkit ve teklif içeren bir ilmî metin hüviyetindedir.

Sonuç olarak bu tez çalışması, bir Osmanlı müellifinin hem klasik tefsir geleneğini nasıl yorumladığını hem de kendi ilmî birikimiyle bu geleneğe nasıl katkıda bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Musannifek'in haşiyesi, Keşşâf'ın derinliğini koruyan fakat onu daha da ayrıntılandıran bir tefsir anlayışını yansıtmaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem yazma eser neşri hem de tefsir metodolojisi araştırmaları için kıymetli bir örnek teşkil etmektedir.

EK. 1: Musannifek'in Keşşâf Haşiyesinin Tahkiki (Fatiha ve Bakara Suresi)

سورة الفاتحة

قَوْلُهُ (الْحَمْدُ وَالْمَدْحُ أَخَوَان) الأخوة بين اللفظين محملة محتملة لجهات شتى كلها راجعة إلى غرض المتكلم والتعويل في التعيين إلى القرائن فإن نظر في ذلك ههنا إلى ما جرت عليه عادة المصنف حيث يعبر عن حصول الاشتقاقين بين اللفظين بكونهما أخوين فالمراد أن بينهما اشتقاقا فلا دلالة للأخوة ولا للكلام على الترادف وإن نظر إلى تصريحه في الفائق بقوله الحمد هو المدح وإلى تنبيهه ههنا حيث جعل ما هو نقيض للمدح أعني الذنب نقيضا للحمد فالمراد بالأخوة ههنا أن بينهما ترادفا وبالجملة فنفس الأخوة لا ينتهز حجة على الترادف إذ هو أمر مجمل يتناول جهات شتى لا يتحصل معناها بدون قرينة معينة فضلا عن أن يكون دليلا على الترادف بقي ههنا شيء وهو أن دلالة الكلام أعني كلامه في الفائق على الترادف في خير المنع لأن عبارته هكذا الحمد هو المدح والوصف بالجميل فإن الظاهر المتبادر إلى الفهم من مثل هذه العبارة أن المراد بالمدح هو المعنى اللغوي أعني الثناء الحسن على ما صرح به الجوهري فقوله الحمد والمدح والوصف بمنزلة الحمد هو الثناء والوصف بالجميل فكما أن هذه العبارة هنا لا تدل على ترادف الحمد والثناء كذلك تلك العبارة فالمدح اللغوي معناه الثناء الحسن وتخصيصه بالاختياري أو غير الاختياري إنما هو بحسب الاصطلاح نعم إن نظر إلى مذهب المصنف في ذلك فالحمد والمدح مترادفان وتحقيق القول في ذلك أن في المدح مذهبين الأول أنه أعم يعني يقال على الاختياري وعلى غيره يقول مدحته على صباحة خده ورشاقة قدمه ومدحت اللؤلؤ على صفائه ولا يحمد على هذه الأمور الثاني إن المدح مخصوص بالاختياري كالحمد ومذهب المصنف والمرضى عنده هو هذا الثاني لا الأول ويجيب عن الأول بوجهين المنع والتأويل فالمنع صحة ذلك بل المحققون يخطؤون المادح بذلك ويقصرون المدح على البعث بأسماء الخير وهي الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب منها ويرجع إليها ويرون خلاف ذلك غلطا ومخالفة عن المعقول ولو سلم فكل ذلك مؤول سوى الأخيرة لأن لحسن الصورة آثارا¹⁰⁶ هي أخلاق رضية وأفعال مرضية هذا خلاصة كلام المصنف في سورة الحجرات ثم إنه صرح هناك بأن المدح مقصور على الإختيارية أي الرجل لا يمدح بغير فعله وتمسك في ذلك بقوله تعالى {ويحبون أن يحمدا بما لم يفعلوا}¹⁰⁷ فلو لم يكن المدح والحمد مترادفين لما صح ذلك فليفهم.

قوله (وهو الثناء والنداء) تفسير للحمد وتعريف له بعد الدلالة على ترادف المدح معه فضمير هو راجع إلى الحمد إذ الكلام فيه تفسيراً وتمثيلاً فهو المقصود بالذكر ومنه علم تفسير المدح أيضا بحكم الترادف والثناء هو الذكر بالخير والنداء هو رفع الصوت وتعقيبه به دفع لوهم صرف الثناء إلى غير اللسان ولو مجازا وكيف وقد صح أن الله عز سلطانه مثنٍ على ذاته على ما يدل عليه الحديث القدسي وتمهيد وتوطية لما يدعيه بعضهم من حديث الأظهرية وكونه أشيع لها وتأكيدها لما هو بصده من الاختصاص باللسان إذ هو ينبئ عن الظهور والإشادة وههنا بحث وهو أن تعريف الحمد بذلك ليس بسديد أما أولا فلأنه بظاهره يتناول السخرية والاستهزاء وأما ثانيا فلأنه لا دلالة فيها على المحمود به ولقد فصلنا هذا المقام أعني بحث الحمد والشكر والمدح في حواشي المطول وغيره تفصيلا لا مزيد عليه إلا أنه لا بد لنا أن

¹⁰⁶ هكذا في الأصل: "أناراً"، وهو تحريف، وصوابه في السياق "أموراً" أو "أثراً"، كما يقتضيه المعنى والسياق

¹⁰⁷ سورة آل عمران: الآية 118

نذكر ههنا قدراً بالمقام يتضح بذلك ما هو المقصود والمرام وتحقيق ذلك أن الحمد لا يتحقق حتى يتحقق هناك أمور خمسة الحامد وهو المثني والواصف والمحمود وهو المثني عليه أعني من يجري عليه صفات الكمال والمحمود به هو الصفة المجرة على هذا الموصوف والمحمود عليه وهو ما يقع ذلك الوصف بإزائه ويقع هذا الحمد في مقابلته والخامس قصد التعظيم والكل ظاهر سوى الثلاثة فإن تعريف الحمد لابد أن يكون مشتملاً على ذكرها فالتعريف الصحيح أن يقال وهو الثناء والنداء بالجميل على الجميل على وجه التعظيم فقوله على الجميل الظاهر أنه إشارة إلى المحمود عليه ولا بد أن يكون اختياريًا والأمر ههنا كذلك إذ الموصوف فيه مقدر أي على الفعل الجميل والظاهر من الفعل أنه اختياري فقد فات ذكر المحمود به وذكر قصد التعظيم وبقي التفاصيل المتعلقة بهذا المقام يطلب من سائر مصنفاتنا والغرض ههنا التنبيه على أن تعريف الحمد بما ذكر قاصر عن إفادة حقيقته المصطلحة والعجب أن القوم بأجمعهم قد تأهلوا في تعريفه ولم يذكر أحد منهم له تعريفاً جامعاً مانعاً سالماً عن المحذور.

قوله (وحمده على حسبه وشجاعته) الحسب ما يعده الإنسان من مفاخر آبائه ويقال حسبه دينه ويقال ماله وقال ابن السكيت الحسب والكرم يكونان في الرجل وإن لم يكن له آباء لهم شرف والشرف والمجد لا يكونان إلا بالآباء كذا في الصحاح وبالجملة فالمراد بالحسب الأمر الإختياري الذي هو مناط الشرف والفضيلة والمراد بالشجاعة أثارها الإختيارية كالحوض في المهالك والجراءة في المعارك فانطبق المثل على ما هو المقصود من المقال والله أعلم بحقيقة الحال.

قوله (وأما الشكر) الحمد والمدح والشكر أمور متقاربة في المفهوم ولتقاربها قد يتوهم اتحادها وشهر في الأذهان حضورها حتى إن ذكر البعض ذكر للكل فإذا ذكر أحدهما فكأنه ذكر الباقي فذكر الحمد والمدح فيما سبق كأنه يتضمن ذكر الشكر فكأنه ذكرت الثلاثة إجمالاً ثم فصلت تفصيلاً. فقوله وأما الشكر تفصيل لهذا المجمل الذكري الضمني فيكون إما تفصيل المجمل المتكلم غير أن مجمل المتكلم والكلام قسمان مجمل ذكري ومجمل ضماني كما فصلناه لك وكلاهما مبني على ما هو الأصل في وضع أما باق على أصل وضعه على ما هو القانون في باب أما ومنهم من لم يهتد إلى ذلك فزعم أن أما لا يلزم أن يكون لتفصيل مجمل المتكلم والكلام بل قد يكون تفصيل المجمل السامع وقاسه على لفظ إن وتمسك في إثبات دعواه بعبارة الكتاب واتخذ ذلك أصلاً كلياً في هذا الباب ولا يخفى على ذي خبرة إن التمسك بذلك ساقط وإن القياس الذي اعتبره فاسد ولقد فصلنا هذا المقام في حواشي المفتاح تفصيلاً لأمر ندعيه من أراد الاستقصاء ههنا فليراجع إليه.

وقوله (فعلى النعمة) خاصة معناه أن الشكر لا يكون إلا في مقابلة النعمة بخلاف الحمد فإنه قد يكون في مقابلة خير النعمة يعني إن الشكر أخص من الحمد باعتبار المتعلق وأعم باعتبار المورد وإليه الإشارة بقوله وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني إن كل من هذه الثلاثة يكون مورداً للشكر بخلاف الحمد فإن مورده اللسان فقط فالحمد أخص منه بحسب المورد وأعم بحسب المتعلق يعني إن الشكر مقابلة النعمة بالقول بأن يثنى على المنعم بلسانه وبالفعل بأن يتعب نفسه في انقياده وإطاعته وبالقلب والنية بأن يعتقد أنه ولي النعمة ويجزم باتصافه بصفة الكمال.

قوله (أفادتكم النعماء) تبين لأن مكافأة النعمة تكون بكل من الأمور الثلاثة اليد واللسان والقلب ومعنى المكافأة باليد الجود والسخاء والتعويض بالإعواض الالئقة وباللسان نشر المحامد وذكر الآلاء والتعرض للنعماء وإليه ينظر قوله

جل طوله {وأما بنعمة ربك فحدث¹⁰⁸} يريد أن إظهار النعمة وإشاعتها شكرها وبالقلب الاعتقاد ومعنى أنه يعتقد أنه هو المولى للنعم وهو معطيها والاعتقاد ويتبعه للمحبة إذ الإنسان عبيد الإحسان ولم يملك نفسه في المحبة بعد تحقق الاعتقاد وإليه الإشارة النبوية عليه الصلاة والتحية اللهم لا تجعل الفاجر عندي يدا فيحبه قلبي يريد إن الفاجر لفجوره يستحق البغض والمقت فلا توفقه الإحسان فإنه إن وفق له فقلبي محبة يعني لا أملك نفسي في محبته يعني المحبة مترتبة على الإحسان قطعاً. ثم إن المحبة تتفاوت قوة وضعفاً حسب تفاوت الاعتقاد وقد ورد في الآثار وجوب التفكير في الآلاء والاشتغال بمطالعة النعماء فإن ازدياد ذلك يورث ازدياد المحبة المورثة لما هو المقصود الأعظم من نيل القرب والقبول والوصول إلى المقام المسمى بمقام الوصل والوصول وبالجمله فلا دلالة للبيت على أكثر من من ذلك أي من أن مكافأة النعمة يكون بهذه الموارد الثلاثة وأما إن لفظ الشكر يطلق على ذلك فلا دلالة في البيت عليه وهذا ظاهر وأما إذا ضم إليه مقدمة أخرى وهي إن كل ما هو جزاء النعمة عرفاً يطلق عليه لفظ الشكر لغة ويجعل المجموع في معرض الاستدلال على ذلك فأمر آخر فمن جعل البيت تمثيلاً للاستشهاد اعتبر الأول والضم المذكور لا يقدر في ذلك والحق أن الاعتراض فاسد وإن النزاع مرتفع لأن النفي التمسك مبني على ملاحظة البيت فقط وإتيانه مبني على أمر آخر معه فكيف يقدر هذا في ذلك وكيف يتوجه الاعتراض عليه فليتأمل.

قوله (يدي) بدل من ثلاثة بدل البعض من الكل على غلط مرتت برجل رأسه وقولهم مرتت يقوم عبد الله وزيد وخالد والنحاة مصرحون بأن الرفع في مثله جيد بتقدير المبتدئ إلا أن ما نحن فيه الوجوه الثلاثة جارية فيه فالجر على البدل والرفع على الخبر والنصب بتقدير أعنى والقوم يجعلون الأول في مثله أصلاً والباقي جائز ويصرحون بأن الضمير الرابط في مثل قولهم مرتت بثلاثة زيد وعمر وخالد مقدر أي منهم إذ لا بد في بدل البعض من ضمير يربطه بمتبوعه ليعلم أنه بدل بعض لا غلط فإن كان ملفوظاً به كقوله تعالى {ثم عموا وصموا كثير منهم}¹⁰⁹ فذاك وإلا فمقدر نحو من استطاع أي منهم ولا يخفى أن في تقدير منهم في مثل ما نحن فيه من الجفاء وإفادته هؤلاء هذه الأشياء معناها أنه صارت هذه الأشياء ملكاً لهم ففيه تنبيه على أن الإنسان عبيد الإنسان ظاهراً وباطناً فليعرف.

قوله (فهو إحدى شعب الشكر) أي بالنظر إلى المورد وإن كان أعم منه بملاحظة المتعلق كما فصلناه آنفاً والشعب وأحدها شعبة بالضم وشعبة الشجرة غصنها وتشبيه كل من الموارد الثلاثة بغصن الشجرة تشبيه للشكر نفسه بالشجرة ففي الكلام تنبيه على أن الشكر بمنزلة شجرة لها أغصان متفرجة عليها هي الموارد الثلاثة فكأن كل موارد بدون الآخر ليس بشكر بل الشكر عبارة عن الكل بل عن شيء آخر هي فروع لذلك الشيء الآخر ففيه مبالغة لطيفة وموافقة لما يشعر به الأثر المذكور هاهنا ثم في ذلك تنبيه على أن كل مورد ليس بثمرة بل الثمرة الحاصلة من هذه الأغصان المتفرعة على تلك الشجرة أمر آخر هو بين الشكر والمذكور وهو الذي يعبر عنه بالقرب والقبول فافهم.

قوله (الحمد رأس الشكر) شبه الشكر بإنسان وشبه الحمد الذي هو وظيفة اللسان بالرأس تنبيه على أنه كما أن الرأس من الأعضاء الرئيسية التي لا يتصور وجود الإنسان بدونها كذلك لا يتصور وجود الشكر بدون الحمد.

108 سورة الضحى، الآية: 11

109 سورة المائدة، الآية: 71

وقوله (ما شكر الله) تصريح بالمقصود من التشبيه فإن قيل فيكون الشكر كلا لا كليا قلنا قد نبهناك على أنه مبني على المبالغة على نخط قوله صلى الله عليه وسلم الندم توبة ووجه المبالغة ما أشار إليه المصنف لأن ذكر النعمة إلخ وحاصله أن المظهر بما في الضمير وضعاً والمفصح عنه حقاً هو النطق الذي هو إشاعة النعمة والإبانة عنها بخلاف الموردين الأخيرين لأن ما في القلب خفي وعمل الجارحة محتمل.

قوله (وخبره الظرف الذي هو الله) صرح بذلك مع ظهوره تنبيهاً على أنه وإن كان ظرفاً لغواً في الأصل واللام لتقوية العمل على ما هو القانون في المصادر والصفات إلا أنه انقلب مستقراً متعلقاً بالمحذوف أي الحمد كائن مستقر لله وحديث أصالة النصب رمز خفي إلى ذلك وفي الكلام تنبيه على ما اشتهر في العربية من أنهم يسمون الجار والمجرور ظرفاً وإنما سموه ظرفاً لوجه الأول تشبيه بالظرف الحقيقي الذي هو الزمان والمكان الملفوظان مع في وجه الشبه احتياج كل منهما إلى فعل أو ما يتضمن معناه ليتعلق به الثاني إن التسمية به مجرد اصطلاح خالية عن المناسبة الثالث أنه في بعض الاستعمالات ظرف خاص معروض لمعنى الاستقرار فأطلق على الباقي إطلاقاً لإسم الأخص على الأعم لأنه ملزوم له كما يطلق الإنسان ويراد الحيوان وهذا وجه صحيح لا غبار عليه أصلاً وهذا معنى قول من قال ولما تعرض للجار والمجرور من معنى الاستقرار يسمونه بالظرف فسقط الاعتراض عليه بأن اعتبار معنى الاستقرار في مثل رميت عن القوس مستبعد جداً فيقع الاحتياج بالآخرة “إلى تسمية الأعم باسم الأخص الرابع إن كثيراً من المجرورات ظروف زمانية أو مكانية فالإطلاق على الباقي من باب إطلاق الأخص على الأعم الخامس أنه في بعض المواضع ظرف حقيقي فأطلق على الباقي تغليبا وطرذا للباب.

قوله (وأصله النصب) إذ الواقع في الإطلاقات والشائع في الإستعمالات في نسبة المصادر إلى الفاعل والمفعول هو الجملة الفعلية إذ المصادر أحداث متعلقة لمحاها مقتضية لنسبتها إليها والأصل في بيان النسب والتعلقات هو الأفعال فهذه مناسبة يقتضي أن يلاحظ مع المصادر أفعالها الناصبة وكيف لا وقد لوحظ في هذه المصادر انتصاباً بإضمار أفعالها وإسناد النصب إلى قراءة بعضهم تأييد لذلك.

قوله (في معنى الإخبار) تنبيه على أن بعضها ليس كذلك نحو غفرانك إذ هو بمعنى اغفر وقد يقال هو تنبيه على أن بعضها ليس كذلك كسبحان الله ومعاذ الله ولذلك فصلها بقوله ومنها والأوجه إن وجه الفصل والتنبيه على أن له جهتين إذ كل منهما أخبار وضع إنشاء معنى.

قوله (ويسدون بها مسدها) أي يقيمونها مقام أفعالها فقد صارت هذه الكلمة في هذا المعنى بمنزلة الحقيقة عرفاً في الأساس السديد الثلمة حقيقة ومن المجاز قولهم يسد الولد مسد أبيه انتهى وفيه إشعار بما ذكرنا والباء زائدة وللتقوية على ما يشعر به قولهم يسد الولد مسد أبيه ويجوز أن يكون المعنى يسدون النقبة الناشئة من ترك الأفعال تلك المصادر مكان يسد يتلبس بتلك الأفعال وجعل مسدها مفعولاً صريحاً ليسدون بمعنى أن المسد هو النقبة لا يخلو عن بعد.

قوله (كالشريعة المنسوخة) شبه استعمال أفعالها بالشريعة المنسوخة بل بالعمل بما مبالغة وتنبيهاً على أنه لمنكر ينكره المتدين بعقائد أصل اللغة يريد أنه أمر مهجور لا تجدد أحداً يخالفه أو يعمل به حتى صرح الكثيرون بأنه لا يجوز إظهار تلك الأفعال لأن هذه قد اشتهرت وبلغت في الغنية عن تكلف انضمام مبلغاً لو تكلف متكلف ذكرها لاختل المراد

ولظهر هناك الفساد مثلا قوله تعالى {فضرب الرقاب¹¹⁰} يفيد معنى التوكيد مع الاختصار ومقتضى أصله أن الفعل مقصود والمصدر تابع وقد انقلبت القضية ههنا فأفاد طلب المسارعة في الامتثال فأشبهه قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وهذه هي النكتة في الحذف فافهم.

قوله (والعدول بها) أي بتلك المصادر والباء للتعدي أي جعلها معدولة عن النصب إلى الرفع وفائدتها المحافظة على الأدب والاحتراز عن نسبة العدول إلى المتكلم ولذا لم يقل والعدول عن النصب إلى الرفع مع أنه كاف.

قوله (ثبات المعنى واستقراره) يريد به الدوام التجديدي الذي يعنيه¹¹¹ المضارع والدليل عليه قوله هو المعنى نحمد الله حمدا فإن قيل إن أريد بثبات المعنى واستقراره الاستمرار الثبوتي الذي هو مضمون الجملة الإسمية المحضة فقوله هو المعنى نحمد الله حمدا ينافية كما أن التشبيه بآية التحية أيضا يدفعه وينفيه وإن أريد به الاستمرار التجديدي الذي هو مضمون الجملة الفعلية فالعدول ضائع إذ هو خال عن النكتة والحاصل أن بين العدول وبين المعنى تنافيا قلنا المراد الأول والتنافي ممنوع إذ المراد بيان معنى الأصل أو الثاني والخلو عن النكتة ممنوع وهذا كلام ظاهري والتحقيق في هذا المقام أن قولنا الحمد لله جملة ذات وجهين إذ الخبر ظرف فإن قدر الظرف باسم الفاعل كانت الجملة إسمية محضة كلا جزئها اسم وإن قدر بالفعل كان جملة إسمية خبرها فعل فإن لوحظ الأول فالكلام مفيد للاستمرار الثبوتي وإن لوحظ الثاني فالكلام مفيد للاستمرار التجديدي فهو مفيد للمعنيين بحسب التقديرين ففائدة العدول إذن ظاهرة وهي الإشعار بتكثير المعنى مع تقليل اللفظ والتنبيه على تقسيم نعم الله عز وعا حسب تعدد الأمرين المراد هو الاستمرار الثبوتي والمراد بقوله والمعنى نحمد الله حمدا بيان معنى الأصل قول في غاية البرودة لا يقبله ذوق سليم ولا طبع مستقيم وذلك لأنه وإن كان يأباه كلام المصنف يأباه نظم التنزيل أيضا.

قوله (رفع السلام الثاني) أي رفع إبراهيم عليه السلام لفظ السلام للتنبيه على أنه نفسه حياهم بتحية أحسن من الأولى فإن ذلك دئب الأنبياء وسنة المرسلين وشعار الصالحين ففي رفعه عمل بما هو الطريقة المسلوكة لمسئونة إلى الكل إذ الرفع كما أنه يصلح دليلا على أحسنية التحية كذلك يصلح دليلا على فعله الذي هو أنه حياهم بتحية أحسن منها بل اعتبار الثاني أولى على ما لا يخفى وقد يقال معناه حكى رفعه في القرآن للدلالة على ما ذكره وأما رفع إبراهيم عليه السلام فليكون تحية أحسن من تحيته لا للدلالة على أنه حياهم بما هو أحسن.

قوله (لأن الرفع دال على ثبات السلام) تعليل للمعلل يعني إن دلالة الرفع على أحسنية إنما هو من جهة دلالة على ثبوت مجرد التجدد والحدوث ودلالة الرفع على ذلك كناية عن كون الجملة الإسمية وإلا فلا دلالة للرفع على ذلك أصلا إذ يوجد الرفع ولا شيء من ذلك فهو إما بطريق الكناية أو بطريق التوسط أي الرفع دال بتوسط الجملة الإسمية وبالجملة فالمقصود أن الجملة الإسمية مضمونها الثبوت المجرد وأما الدوام والبقاء فأمر زائد وعن مدلولها خارج موكول إلى لا دلالة لزيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد المقام وهذا ما قال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز¹¹² وقال في موضع آخر وموضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء فقط فإذا قلت زيد منطلق فقد أثبت الانطلاق

¹¹⁰ سورة محمد، الآية: 4

¹¹¹ هكذا في الأصل: "يعنده"، وهو تحريف، وصوابه "يعنيه"، كما يقتضيه المعنى والسياق.

¹¹² عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر بن عبد الرحمن (ت. 471هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني.

فعلا له فالمعنى فيه كالمعنى فيه زيد طويل وعمره قصير وكذا التجدد والحدوث لأن الدوام مع كونه ملائما له لما كان خارجا من حيث¹¹³ الدلالة كان التجدد والحدوث بالطريق الأولى على ما لا يخفى وهنا مباحث شريفة ذكرناها في حواشي المفتاح فليطلب هناك.

قوله (والمعنى نحمد الله) يريد أنه وإن عدل إلى الإسمية إلا أن هذا لا ينافي في اعتبار الفعلية أيضا من وجه والحاصل أنه إن لوحظ معنى العدول والنعم الإلهية الثابتة الدائمة وإن الأصل تقدير المفرد فالجملة إسمية صرفة وإن لوحظ ما يقتضيه الظاهر من بيانه وتفسيره بقوله إياك نعبد وإياك نستعين والنعم المتجددة المستمرة وإن الأصل في العمل الفعل فالجملة المعدول إليها فعلية معنى فكون المعنى هذا باعتبار لا ينافي كونه آخر بآخر وهنا إشكalan مشهوران أحدهما أن في كلامه دورا لأنه أطال القول بإياك نعبد وإياك نستعين بكون المعنى هذا وكون المعنى هذا معلل فيكون دورا وثانيهما إن جعله بيانا للحمد يستلزم فسادا أو هو أنه يلزم أن يكون القلب والجوارح موردا للحمد إذ العبادة كذلك وقد تقرر أن الحمد مورده اللسان فقط فأجيب عن الأول بوجهين الأول إن قوله لأنه بيان بحمده تعليل للمطابقة يجب العلم وأما تعليل المطابقة بالأصل ففي الوجود فلا دور الثاني أنه أثبت كون المعنى هذا بالاستقراء من كلام العرب سمعا إذ العرب يحذفون الأفعال ويتركون المصادر المنصوبة على حالهم ثم جعل ما جاء بعده من الكلام مطابقة له توضيحا لذلك هذا كلامهم وكلا الوجهين تعسف والحق أن العلم بكون المعنى كذلك معلول لذلك أي لما ذكر بعده من إياك نعبد وإياك نستعين أما وجود هذا فهو معلول بذلك فالأول علته الثاني علما والثاني علته الأول وجودا وتحققا فقوله ولذلك تعليل للأول بالثاني تحققا ووجودا وقوله لأنه بيان لحمدهم بيان للعلية فهو في معرض التفسير لقوله ولذلك وأما كون الثاني علته للأول فليس في كلامه تعرض له أصلا فليتأمل ففي هذا المقام تأمل وحديث للبيان إشارة إلى السبب في ترك العطف وأجيب عن الثاني بوجهين الأول إن السؤال عن الكيفية لا عن الماهية وفي قوله كيف يحمدون تنبيه على ذلك يعني السؤال المقدر هو هذا لا ما حمدكم ولا يخفى إن العبادة المشتملة على الحمد وغيره جواب له إذ انضمام غيره إليه نوع بيان للكيفية فإن قيل الكيفية معلومة من قوله الحمد لله فالسؤال بعد ذلك استفسار بعد البيان وإياك نعبد ليس حالا قائمة بالحمد ليصح السؤال عنها بكيف ويعتبر السؤال بالنية إليه وهو علام الغيوب متعذر قلنا المعلوم كيفية أخرى وراءها لأن بيان كيفية لا يعصى امتناع الاستفسار عن كيفية أخرى وأما الثاني فممنوع وأما الثالث فهو أظهر فسادا أو قد تقرر أن هذا كلام على منهاج كلام العباد وعلى لسانهم الثاني إن الحمد وإن اختص باللسان إلا أنه صح وقوع العبادة بيانا له إذ هي متضمنة لما هو حمد وهو الاعتراف بكون المنع موصوفا بصفات الكمال والاعتراف بمورده اللسان فقط والحاصل أن العبادة وإن كانت ليست بحمد إلا أنه يصح كونها بيانا للحمد إذ هي متضمنة له فالملحوظ في البيان لازمها لا نفسها التي هي الملزوم هذا القسم من البيان أبلغ لأنه زاد على قدر الجواب والله أعلم بالصواب وللبعض المدققين وهنا جواب ثالث دقيق وحاصله إن الجواب اللائق بكيف يحمدون أن يقال إياك نحمد أي حال حمدنا إنا لا نشرك فيه أحدا إلا أنه عدل من يحمد إلى نعبد تنبيها على أن الحمد أصل العبادة ورأسها إذ العبادة حقيقتها شكر المنعم الحقيقي أي إظهار الطاعة والانقياد له بقدر الإمكان وعندي إن الجواب بذلك تنبيه على أن الحمد المعتبر هو الحمد المعروف بالعبادة ليكون فعله مصدقا لقوله وإلا فالقول المجرد عن الفعل أمر عاطل بل هو

113 كذا في الأصل: عن حيز، والوجه من حيث.

في الجملة باطل بل المعتبر من اللسان ما يصدقه الجنان والأركان إذا اجتمعت إذن شعب الشكر بتمامها وههنا كذلك فليتأمل واعلم أن الحمد وإن كان في اللغة فعل اللسان خاصة إلا أن حمد الله على ما صرح به المحققون ليس مجرد قول القائل أحمد الله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تكميده وعلى هذا فصح كون إياك نعبد بياناً للحمد بلا تكلف لكن هذا لا ينطبق على ما ذكره المصنف فهو اصطلاح آخر.

قوله (ما معنى التعريف) يعني بينت لنا معنى الحمد وإعرابه وما هو تميم لذلك فبين لنا تعريفه وفيما فعله تنبيه على أن القانون في مثله إنما هو هذا الترتيب على ما صرحوا به يعني إن القانون في مثله هو أن يبين معنى اللفظ أولاً ثم يبين إعرابه ثانياً ثم يبين ما يتعلق به ثالثاً والسر في هذا الترتيب ظاهر فإن الذهن يهتدي إليه والطبع يتنبه له وإن لم يتنبه عليه وتفسير التعريف وتلخيصه في ضمن السؤال والجواب تنبيه على أنه مطلب بنفسه مقصد برأسه فحقه التوجه التام إليه وإلقاء الشرائع بجمليتها عليه وإشعاراً لأنهم محل الخلاف والنزاع وإليه الإشارة بقوله والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم.

قوله (ونحو التعريف) لما كان بصدد التحقيق للتعريف أعني تعريف الحمد وكان هناك مخالف منازع بالغ في الجواب فذكر فيه أموراً ثلاثة الأول أنه مثل العراك فشبهه بالمثال المشهور الذي هو علم في هذا الباب الثاني أنه بين الجامع بقوله وهو تعريف الجنس ولم يستقر على مجرد تشبيه الثالث أنه فسّر تعريف الجنس ولم يقتصر على مجرد ذكره مع أنه معلوم مشهور وكان يكفي في الجواب أن يقول هو تعريف الجنس لا أنه زاد على قدر الجواب تكثر للفائدة وتحقيقاً لما هو فيه بتكثير النظر والإعتبار وتنبيه على أن هذا المحل مزدحم العقول ومعتك الأنظار وباجملة ففي كلامه تنبيه بين للفظن على أن محل الخلاف والنزاع ومحل السؤال والجواب هو معنى التعريف في الحمد لا معنى الجنس كما زعمه بعض القاصرين فقوله هو الاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس معطوف على قوله هو نحو التعريف في أرسله العراك أي هو تعريف الجنس لا الاستغراق وجعله عطفاً على ما هو في معرض التفسير لتعريف الجنس وهو قوله ومعناه الإشارة بمعنى أن تعريف الجنس هذا لا ذاك بمعنى وضع الخلاف والنزاع فيه وهم فاسد وسيأتيك شرحه هناك.

قوله (ومعناه الإشارة) تفسير لتعريف الجنس وتصريح بأنه لا معنى للتعريف إلا التعيين والإشارة إلى الحضور أعني حضور معنى لفظ هو المدخول اللام وحاصله أنه لا يعقل من معنى التعريف إلا التمييز والتنبيه على أن معنى اللفظ حاضر معلوم في ذهن السامع واللفظ المنكر وإن كان معناه حاضراً عنده إلا أنه فرق بين ملاحظة الحضور ومصاحبة الحضور فالحاصل في المنكر هو الثاني فقط وفي المعرفة كلاهما وهذا أعني ما ذكرنا من أن التعريف معناه الإشارة إلى حضور الحاضر ليس مخصوصاً بتعريف اللام بل مطلق التعريف سواء كان لامياً أو إضافياً أو علمياً كذلك ألا ترى إلى ما ذكره القوم من أن المعرفة ما يعرفه مخاطبك والنكرة ما لا يعرفه يعني إن المعرفة ما أشير فيه إلى ما يعرفه مخاطبك والنكرة ما لا إشارة فيه إلى ما يعرفه وذكر ابن الحاجب أن زيدا موضوع لمعهود بين المتكلم والمخاطب وعلام زيد لمعهود بينهما بحسب تلك النسبة المخصوصة فإذا عرفت أن معنى التعريف هو الإشارة إلى حضور الحاضر في ذهن السامع فاللام إن قصد به هذا المعنى فقط فهو اللام الجنس وإن قصد به الإشارة إلى حصته من معينة من الحقيقة الحاضرة فهو اللام العهد الخارجي ومثله العلم الشخصي والأول إن قصد به معينة من حيث هي كقولهم الإنسان حيوان ناطق والرجل

خير من المرأة فهو الذي سموه لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي كأسامة وإن قصد به الماهية من حيث إنها موجودة في ضمن الأفراد بدلالة الآثار¹¹⁴ المختصة فيها فإن كان المقصود وجودها في ضمن جميع الأفراد كما إذا كان المقام خطايا وقرينته البعضية منتفية فهو الذي سموه لام الاستغراق إذ لو لم يحمل على العموم والاستغراق لزم ترجيح أحد المتساويين نحو المؤمن كريم والمنافق حب لئيم أي كل مؤمن وكل منافق كذلك ونظيره كلمة كل مضافة إلى النكر وإن قصد وجودها في ضمن بعض الأفراد بدلالة القرينة المشعرة بالبعضية نحو أدخل السوق واشترى اللحم وفي التنزيل {وأخاف أن يأكله الذئب}¹¹⁵ فهو الذي سموه لام العهد الذهني ومثله النكرة في الإثبات ولهذا قالوا هو في المعنى كالنكرة مع القرينة لكن بالنظر إلى مدلول اللفظ لا استواء إذ اللام في المعرف إشارة إلى حضور الحاضر في ذهن فقيه الحضور وملاحظته وفي النكرة الحضور ومصاحبته وقد ظهر بهذا التقسيم أن اللام لتعريف العهد الخارجي ولتعريف الجنس فقط وإن الاستغراق والعهد الذهني خارجان من معنى اللام وناشئان من قرائن المقام ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف الخارجي والحقيقة فقط وهذا هو المطابق لما عليه المصنف من أن فائدة اللام هي التعريف فقط وإن التعريف منحصر في العهد الخارجي والجنس فالاستغراق عند مخير ثابت بمعنى أنه ليس معنى اللام لا أنه يمتنع قصده في التراكيب بمعونة المقام والحاصل أن المصنف قائل لاستغراق المقامي مانع لاستغراق اللامي وليكن هذا المعنى عندك فيظهر فائدته عن قريب وبعض المدققين يعتبر القسمة بنوع آخر وحاصله أن معنى اللام الدلالة على الحضور والحاضر الذي يشير اللام إلى حضوره إما كلي أو جزئي فإن كان كلياً فهو العهد الذهني ويعبر عنه بتعريف الجنس أيضاً وإن كان جزئياً فهو العهد الخارجي فلاستغراق على هذه القسمة أيضاً خارج عن معنى اللام يستند إلى قرينة المقام ثم قال وتعريف الجنس هو الذي يقال له العهد الذهني وعليه المحققون وكلام المصنف ربما يميل إليه حيث فسر تعريف الجنس بالإشارة إلى حضور المسمى الحاضر وهذا التقييم أيضاً جيد ولا مشاحة في الاصطلاح فقوله ومعناه الإشارة يريد به الإشارة العقلية إذ الكليات لا تدرك إلا بالعقل وقوله إلى ما يعرفه كل أحد إشارة إلى أن مدلول اللغة يجب أن يكون معلوماً عند السامع وجوبه عند المتكلم وإلا إمتنعت جعله سامعاً في كلامه هذا وتنبه على أنه لا فرق بين المعرفة والنكرة في هذا المعنى إنما الفرق في الإشارة إلى الحضور وعدمها فقوله كل أحد أي كل أحد يجعله مخاطباً وسامعاً في هذا التخاطب وقوله ما هو أي أي حقيقة من الحقائق وقوله بين أجناس الأفعال متعلق بالمذكورين جميعاً وزيادة التأكيد والتصريح بما علم التزاماً من ملاحظة جنس الحمد ومجرد امتيازهم من بين أجناس الأفعال مع قطع النظر عن الشمول وإحاطة الأفراد والتنبيه على ما تقرر من أنه سيال بما عن الجنس يجعل العراك الازدحام بحيث يصطك بعض بعضاً وأرسلها العراك واقع في بيت لبيد والبيت هكذا فأرسلها العراك ولم يزلها ولم يشفق على نقص الدخال فضمير أرسلها إلى المستتر فيه راجع إلى العير والعراك هو مصدر في موقع الحال أي معتركة ناصبة حال أي بعيرك لعراك وبهذا يعرف أن كلام المصنف مائل إلى القسمة الثانية في العهد الذهني ولم يزلها أي لم يمنعها وإدخال في الورد أن يشرب البعير ثم يرد من العط إلى الحوض ويدخل بين بعيرين عطشائين ليشرب مرة أخرى والنفص بوزن الطلب التكدر وعدم تمام الأمر مصدر الصحاح والنفص نصف الله علبين العيش أي كدره وتنقصت عيشته أي تكدرت ونقص الرجل بالكسر ينقص نصفاً إذا لم يتم مراده وكذلك البعير إذا لم يتم شربه وأما قوله ولم يشفق فهو من أشفقت فأنا مشفق وشفيق ولا

¹¹⁴ هكذا في الأصل: «الأنار»، وصوابه: «الآثار»، كما يقتضيه السياق

¹¹⁵ سورة يوسف، الآية: 13

يقال شفتت وعن ابني أريد أن شفتت وأشفقت بمعنى وأن تراه أهل اللغة فأشفقت عليه بمعنى عطفت وإذا قلت أشفقت منه فإنما تعني حذيرته وأصلها واحد كذا في الصحيح.

والحاصل أنَّ الإشفاق إذا كان بمعنى العطف والرحمة تعدى بعلى وإذا كان بمعنى الخوف تعدى بمن قال تعالى ﴿وَأَشْفَقْنِي﴾ منها¹¹⁶ صرح بذلك أهل اللغة وحينئذ فقد انتظم أشكال على قوله ولم يشفق على نفس الدخال إذ لا استقامة هنا الشيء من المعنيين أما الأول فلأن العطف يكون على الإين لا على نفس الدخال أي عدم تمام شربها فإنه لا معنى له وأما الثاني فلأن الواجب إذن من نفس الدخال فلفظ على مانع عنه فإن قيل الحصر ممنوع إذ ربما يستعمل بعلى ويقصد منه معنى خوف يقال أشفقت عليه أن يناله مكروه أي خفت عليه ذكره في الأساس قلنا هذا غير مفيد إذ الواجب إذن أن يكون مدخول على شخصا لا معنى وتحقيقه أنه مذكور هنا بالصلتين والقصد إلى كلا المعنيين أي أشفقت عليه من أن تناله مكروه هذا في التحقيق راجع إلى ما ذكرنا فافهم والجواب أن على هنا بمعنى من وقد صرحوا بذلك في قوله تعالى ﴿إذا اكْتَالُوا عَلَى اللَّهِ يَسْتَوْفُونَ﴾¹¹⁷ وقد يجعل على ظرفا مستقرا حالا أي حال كونها كائنة على النفس وقد تقرر مضافا أي على صاحب النفس الدخال.

قوله (وللاستغراق) الذي يتوهمه كثير من الناس استفسر أولا عن مدلول اللام هاهنا وقرر في جوابه ثانيا إن معناه تعريف الجنس ثم حقق تعريف الجنس ثالثا وكشف عن معناه كشفا لا يحول حوله مشابيه شبهة ثم منع كون الاستغراق هنا مدلول اللام والقوم قد تخير في هذا المقام ولم يعرفوا معنى هذا الكلام كم زلت فيه الأفاضل أقدامهم وكلت عن الوصول إلى الحق أفهامهم كم حام صوله المهرة والحزاق ولم ترتب على ذلك أسهر الأصداد حتى صار هذا الموضع معترك العقول ومزدهم الفحول فهاهنا مقامان الأول القول في وجه المنع ما هو الثاني القول في لظه ما معناه وعن أي شيء عطفه وعناه وأقوال هؤلاء مع كثرتها تنحصر في هذه المقامين أما الأول فقد علله بوجوه الأول وهذا هو الذي ذكره صاحب لباب الإعراب في إعراب الفاتحة وتبعه ققوم من المحققين أن اللام لا تفيد شيئا سوى التعريف والإشارة فالإسم لا يدل إلا على مسماه فإذا لا يكون ثمة استغراق الثاني أن الحمد من المصادر السادة مسد الأفعال وأصله النصب والعدول إلى الرفع لما ذكره المصنف من الإشعار بالدوام والثبات والفعل إنما يدل على الحقيقة دون الاستغراق فكذا ما ينوب منابه الثالث أن علته المانع هي المطابقة إذ قد سبق أن قوله إياك نعبد وإياك نستعين بيان للحمد المذكور يعني أن المراد بالأول هو الثاني ولا معنى للاستغراق في الثاني فكذا الأول الرابع أن الجنس هو المتبادر إلى الفهم وهو الشائع في الاستعمال لا يسمى في المصادر عند خفاء قرائن الاستغراق الخامس أن هذا مبني على ما اشتهر من مذهبه من مسألة خلق الأفعال فعنده لما كانت أفعال العباد بخلقهم وإيجادهم لم يكن كل حمد لله تعالى السادس أن المفرد المحلى باللام لا يقتضي العموم على مذهبه السابع أن المقام يأبى عن الاستغراق إذ الاعتبار أعني اعتبار الاختصاص في حقيقة الحمد بالله جل وعلا أبلغ من اختصاص أفرادها جمعا وفردا وفي ذلك إشعار بأن حمد كل حامد لكل محمود وحمد لله تعالى على الحقيقة إذ الحمد على الكمال الفائض من خبايه فالكل في التحقيق فعله، والكل في بابه الثامن أن الكلام في الحمد الحقيقي الكامل الذي يقتضيه أجزاء هذه الصفات، فلا معنى للاستغراق هنا، بل اللام للحقيقة

116 سورة الأحزاب، الآية: 72.

117 سورة المطففين، الآية: 2.

والمراد الفرد الكامل على نمط ذلك الكتاب ففي ذلك إشعار بأن الكامل كأنه كل الحقيقة بخلاف الاستغراق في المقام الخطابي بتنزيل ما عداه منزلة العدم فإن تطويل للمسافة فهذا كلامهم في بيان منع الاستغراق واعتراض على الأول بأنه إن أريد أنه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول اللام فلا يتم التقريب وإن أريد أنه استغراق هناك أصلاً فظاهر أنه غير لازم مما ذكره ولو كان كذلك لما وجد استغراق في المفرد المحلى بلام الجنس في شيء من المواضع فبطلانه ظاهر وفيه نظر لأن مراده استغراق هو مدلول اللام والتقريب في غاية التمام إذ المراد أنه قد دل الدليل على اعتبار هذا القدر ويعتبر حضوره في ذهن السامع على ما هو مدلول اللام والاسم وأما الاستغراق فهو أمر زائد على مدلوليها فلا معنى لإعتباره إذ ارتكاب الأمر الزائد لا بد أن يكون لفائدة زائدة والفائدة الزائدة ههنا إن كانت الحصر والإختصاص فهي حاصلة من تعريف المبتدئ باللام وإن كانت غير ذلك فعليه أن يبينها أولاً حتى يتكلم عليها ثانياً بل إعتباره هذا المعنى في هذه الصورة أبلغ وأقوى إذ الإختصاص في جميع الأفراد حاصل في ضمنه بالطريق البرهاني فيكون أولى على ما لا يخفى واعتراض على الثاني بوجهين الأول أنه مشعر بأنه يقول بكون اللام للاستغراق في الجملة وليس كذلك والثاني أن النائب مناب الفعل إنما هو المصدر النكرة مثله سلام عليك إذ هو المؤدى لمدلوله فلم لا يجوز في المصدر المعرفة الواقع موقعه النائب عنه أن يكون تعريفه باللام لزيادة المعنى هو الاستغراق كما ذكر أنه للإشارة إلى الجنس مع خلوب الفعل عن ذلك وفي كلا الوجهين نظر أما الأول في أنه لو سلم الإشعار المذكور فلا خفاء في أن المصنف قائل باستغراق اللام في الجملة بمعونة المقام وقد تبقى تحقيقه.

وأما الثاني فلأن معنى اللام هو الإشارة إلى حضور المعنى أعني معنى مدخوله والشمول والإحاطة في الأفراد خارج عن معنيها فإن قصد هذا المعنى باللام فذاك دليل آخر كقرينة المقام ولا دليل هنا أصلاً يدل على اعتبارها حتى لو كان هناك دليل خارجي يدل على اعتباره واعتبر ذلك لأجله فهذا لا يضر فيما نحن بصدد فالحق بأنه لم لا يجوز في المصدر المعرفة أن يكون تعريفه باللام لزيادة معنى هو الاستغراق ولا معنى له واعتراض على الثالث بأن كون الثاني بيانا للأول ممنوع والاستدلال بترك العطف فاسد لأنه يجوز أن يكون ذلك مبنيًا على الإشعار بالفرق بين الحالين إذ الكلام الأول جار على المدح للغائب من جهة استحقاقه كل الحمد والثاني جار على الحكاية عن نفس الحامد فاعتبر الفصل ليشعر بأن بينهما بوناً باعينا وهذا أوجه مما ذهب إليه المصنف أما أولاً فلأنه من قبيل التعكيس إذ قد جعل فيه صدر الكلام متبوعاً لعجزه وأما ثانياً فلما كان حسن الالتفات الناقل من أسلوب إلى أسلوب في سياق واحد معلوم واحد وهذا مفقود على تقدير البيان وإعتبار السؤال والجواب ولا يخفى أن الذهاب إلى فسحة الالتفات والقول بأن قوله الحمد لله إلى مالك يوم الدين وارد على الشكر اللساني وإياك نعبد وإياك نعبد وارد على الشكر بالجوارح وإياك نستعين على الشكر القلبي أحسن وأولى من القول بالبيان لأن مضمونه أن إياك نعبد أخبار عن حمد حمده وأما ثالثاً فلأن في تعقيب هذه الصفات إشعاراً بعليتها للحمد على ما صرح به المصنف فيما سيحيى وحيث يقول وهذه الأوصاف دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق منه بالحمد والثناء وهذه الصفات بأسرها تقتضي العموم في الحمد فإن الشكر يقتضي منعاً ومنعاً عليه ونعمة فالمنعم هو الله تقدست أسمائه ووجه التخصيص في هذا الاسم المقدس ظاهر إذ هو جامع لمعاني أسمائه الحسنى كلها ما علم وما لم يعلم والمنعم علعليه هم العالمون وقد اشتمل على كل جنس مما سمي به كما سيحيى تفسيره والنعمة قد أشير إليها في الرحمن الرحيم وهذا قد استوعب الكل فإذا ما الذي يقتضي

تخصيص الحمد بالبعض سوى التحكم والتوهم عفى الله عنه والله در من يقول قولك زيد حسن الوجه وصف لزيد وحمد لربه فإن الله خالق كل جمال وكمال وخالق كل من له الجمال والكمال وخالق كل ما يستحق به الحمد من الأفعال فإن كل حسن فهو صنيع جمال فطرته وكل محسن فهو رضيع لبان نعمته هذا خلاصة كلام هذا الفاضل في تقرير اعتراضه على الوجه الثالث وفيه نظر أما أولاً فلأن حديث التعكيس فاسد إذ جعل الثاني بياناً للآول ويتضمن إجمالاً وتفصيلاً والإجمال والتفصيل باب من البلاغة وله شطر من النباهة وضرب من الملاحاة ليس لغيره من العبارة قال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز وجملة الأمر أنه ليس أعلامك للشيء بغتة مثل أعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة فيه لأن ذلك يجري مجرى تقرير الأعلام في التأكيد والأحكام كيف لا والشيء إذا اضمر ثم فسر كان ذلك أفخم له من أن يذكر من غير التقدمة إضمار وكيف لا وإنا لنعلم أن في قوله تعالى فإنها لا تعمى الأبصار فخامة وشرفاً وروعة لا تحد شيئاً منها في قولنا فإن الأبصار لا تعمى وكذلك السبيل أبداً في كل كلام فيه ضمير قصة فقوله تعالى إنه لا يفلح الكافرون يفيد من القوة في نفي الفلاح عن الكافرين ما لا يفيد قولنا إن الكافرين لا يفلحون وليس هذا إلا لأن فيه أعلاماً بعد تقدمه له وتنبيه عليه كمن بدأ وأعاد ثم بنى ولوح ثم صرح ولا يخفى مكان المرنية فيما طريقة هذا الطرق هذا كلامه ولو كان الأمر كما ذكره هذا الفاضل لاضمحل هذا الباب بأسره لأن في الكل تعكيساً بالمعنى الذي ذكره وأما ثانياً فلأن البيان لا يناهز الالتفات بل الالتفات فيه حاصل مع الزيادة كما ذكرنا وأما ثالثاً فلأن العموم الذي يدعيه بغلبة الصفات حاصل في ضمن اختصاص الجنس بالطريق البرهاني على ما أوضحناه وأما رابعاً فلأن المصنف ما صرح الحمد للبعض ولا خصية به حتى يعترض عليه بأنه لاجهة يقتضيه تخصيصه ببعضه إلا التحكم والتوهم ولعمري ليس مدار هذه الكمالات في هذا المقام إلا على عدم الاهتداء إلى المرام عفى الله عما سلف ومن عاد فإن الله عزيز ذو انتقام واعترض على الرابع بأن المحلى بلام الجنس في المقام الخطابي يتبادر منه الاستغراق وهو السابع في الاستعمال هناك مصدراً كان أو غيره وأي مقام أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد باسم سبحانه وتعالى تعظيماً له فقرينة الاستغراق هنا كنار يملئ على علم وفيه نظر أما أولاً فلأن التبادر من مثله ممنوع وكذا الشيوخ الذي ادعاه وأما ثانياً فلأن القرينة التي ادعاه وجعلها في الظهور كالنار على علم إن كانت موجبة ففاسد وكذا إن كانت حجة الاختصاص الأفراد حاصل في ضمن اختصاص الجنس بالطريق الأوكد والطور الأحكم على ما أوضحناه غير مرة فلا قرينة هنا أصلاً على الاستغراق بل لو ادعى أن هنا قرينة على خلافه لكان أقرب إلى القبول لأن لام الجنس يفيد القصر ولا ما الاستغراق يفيد ثبوت تمام الأفراد له ثبوتاً ذكرياً والاول أوكد لأنه مع إفادته هذا المعنى يفيد الثبوت له والنفي عن غيره إذ الحصر مركب من النفي والإثبات فليتأمل نعم لو اعترض على هذا الوجه بأن صاحبه يصرح بأن الأصل من أقسام اللام أي الكثير الراجح في كلامه هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق إذ الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل استعماله جداً ووحيد فكيف يصح قوله أن كونه للجنس مبني على أن المتبادر إلى الفهم الشائع في الاستعمال لكان شيئاً في الجملة واعترض على الخامس بوجهين الأول مشعر بأن المصنف قائل بكون اللام للاستغراق في الجملة وليس كذلك الثاني أن المصنف قد صرح بأن في قوله الحمد لله تخصيصاً للحمد لله سبحانه واختصاص الجنس يستلزم اختصاص كل فرد فكيف يكون المنع مبني على الفرار من ذلك فإن قيل فكيف ينطبق الحصر على قانون الاعتزال وهو أن العبد مستقل في إيجاد جميع الأفعال جميلاً كان فعله الاختياري أو قبيحاً أجيب بأن الكل بأقداره وتمكينه فإن كان ما صدر عنه حسناً فالحمد المعتبر في مقابلته راجع إلى الله تعالى حيث

مكنه منه وأقدره عليه وإن كان قبيحا فلا يرجع إليه الذم بأقداره عليه وتمكينه منه إذ قد تقرر أن أقدار المختار على الحسن حسن يوجب الحمد وعلى القبيح ليس بقبيح ولا يوجب الذم وكيف لا وقد صرح المصنف في سورة التغابن بالحصر والتخصيص حيث يقول في قوله تعالى له الملك وله الحمد قدم الظرف ليدل بتقديمها على اختصاص الملك والحمد لله تعالى وأما حمد غيره فإعتداد بأن نعمة الله جرت على يده هذا كلامه وفيه تصريح بأنه لا يقر من الاستغراق لأجل مذهبه والحاصل أن قاعدة الاعتدال كما أنها منافية للقول بالاستغراق كذلك هي منافية للقول بالحصر والحصر فلو كان مقصود المصنف من منع الاستغراق محافظة مذهبه ورعاية جانب اعتزله لما أقدم على الحصر والتخصيص وهذا ظاهر وهنا نظر أما أولا فلأنه قد مر عليك مرارا أنه لو سلم الإشعار المذكور فالمصنف قائل بكون اللام للاستغراق في الجملة وأما ثانيا فلأن التنافي وإن كان مشتركا بينهما إلا أن بينهما فرقا وحاصله أنه لو قيل ابتداء كل فرد من أفراد الحامد لله تعالى لربما سورع إلى انكاره في مذهبه والتمكين والأقدار وإن كان مسلما في مذهبه إلا أنه أمر ليس له كثير ظهور بل المنازع هناك كائن بمكان من الاستدراج إلى القبول والتسليم وإذا هو بالآخرة لازم عقلا فالقبول هناك تدريجي لا دفعي واختصاص الأفراد كلها في ضمن اختصاص الجنس أيضا كذلك فيجب أن يكون منع الاستغراق واختيار الاختصاص مبنيا على محافظة مذهبه لكن بالطريق الذي ذكرناه ويجب أن يكون هذا المعنى مراد القائلين بأن هذا مبني على مسألة خلق الأفعال وأنه مبني على محافظة مذهبه فليتأمل.

فإن ههنا دقة لا تهددي إليها إلا من عصمهم الله وقليل ما هم وأما السادس فلا يخفى ضعفه إذ المفرد المحلى بلام الجنس إذا وقع مبتدئا فهو مقصور على الخبر وقصر الجنس قصر لكل فرد فلا معنى لقوله منع الاستغراق إذ الجمع المحلى باللام لا يقتضي العموم على مذهبه وأما الوجه الثامن فتقريره على النمط الذي قررناه وصرح به صاحبه أيضا قد أفسد الاعتراض الذي أوردوه عليه بأنه يجوز الحمل على الاستغراق بتنزيل الحامد غيره منزلة العدم بالقياس إلى محامده فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في أحدهما ينفيان طريقة الاعتزال ظاهرا وإن منافاتهما يندفع بأحد الوجهين المذكورين وحاصل الدفع أنه لما اندفعت المنافاة بأحد التأويلين المذكورين والاستغراق أمر زائد فلا حاجة إلى ارتكاب الزائد ثم التنزيل فليفهم فيه تأمل وأما المقام الثاني من المقامين المذكورين فالبحث المتعلق به ينحصر في أمرين الأول ما معناه الثاني أنه على أي شيء معطوف أما الأول فقد اعترض عليه بأن الاستغراق ليس يوهم وأن جعل الوهم بمعنى الموهوم صار معنى الكلام والاستغراق الموهوم موهوم وهو من لغو الكلام وهو الحديث هذا اعتراضهم وليس بشيء لأن قوله يتوهم معناه يظنه وقوله وهم منهم معناه غلط منهم في الصحاح وهمت في الحساب أي غلطت فيه وسهوت وتوهمت أي ظننت فمعنى الكلام والاستغراق الذي يظنه الكثيرون غلط منهم وهذا صحيح لا غبار عليه والعجب أن من يتصدى لشرح مثل هذا الكتاب تشبيه عليه مثل هذا الكلام وأما الثاني فقد ذكر بعض الشارحين أنه معطوف على قوله ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد وأن معناه أن تعريف الجنس معناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد لا الاستغراق وتوهم كثير من الناس أن معنى تعريف الجنس هو الاستغراق وهذا باطل أما أولا فلأن الاستغراق قد يتحقق في النفي والإثبات نحو لا رجل وقمر خير من جرادة ولا تعريف معه أصلا وأما ثانيا فلما كان قوله ما معنى التعريف فيه وقوله ومعناه الإشارة هذا كلام هذا الفاضل ثم هو ينازع في منع المصنف الاستغراق اللام وحاصل نزاعه أن منعه أن استند إلى قوله والاستغراق الذي يتوهم كثير من الناس وهم منهم فهذا لا يجدى نفعا إذ يجوز أن لا يكون الاستغراق معنى

التعريف في الحمل مع كونه مستفاداً من اللام بقرينة المقام وإن استند إلى قوله فيما سيجيء بعد الدلالة على اختصاص الحمل فهذا أيضاً غير نافع إذ الاختصاص حاصل على تقدير الجنس والاستغراق فلا دلالة فيه على تعيين أحدهما ونفع الآخر وإن استند إلى قوله وهو تعريف الجنس إذ الحمد إذا استغرق أفراداً لم يكن تعريفه تعريف الجنس فهذا أيضاً غير نافع إذ اللام لتعريف مدخولها قطعاً فإذا دخلت على ما معناه الجنس لم يكن هناك إلا تعريف الجنس ثم الجنس كما يقصد من حيث هو هو فقد يقصد من حيث إنه في ضمن أفرادها بقرينة المقام وعلى كل تقدير يصدق عليه أنه تعريف الجنس فلا دلالة له على معنى الاستغراق فالدليل على المنع أنه اقتصر على ذكر جنس الحمد وامتيازاه من بين أجناس الأفعال ولم يتعرض لشموله وإحاطته لأفراده وإنه قال فيما سيجيء بعد الدلالة على اختصاص الحمد به ولم يقل على اختصاص المحامد به هذا كلام هذا الفاضل حقيقاً وتزنيهاً وتعليلاً ولا يرفع على المحقق الحق أن الكل فاسد أما أولاً فلا أن أبطال التوهم المذكور بأن الاستغراق قد يتحقق في النفي والإثبات ولا تعريف معه باطل قطعاً لأن من فسر تعريف الجنس بالاستغراق أراد بالاستغراق الماهية الحاضرة في ذهن السامع الحاصلة في ضمن جميع الأفراد مع الإشارة إلى حضورها والاستغراق بهذا المعنى لا يتحقق في النفي والإثبات أصلاً ولعمري أن من أحاط بأقسام لا يصدر عنه مثل هذا الكلام بل علم أن هذا كلام عليه ملام وإن كلام هذا الفاضل في بيان أبطال الاستناد والثالث يبطل هذا الاعتراض وإن أغمض فلا ينفعه الأغماض وأما ثانياً فلا أنه لا دلالة لقوله ما معنى التعريف ولقوله ومعناه الإشارة على ما ذكره الأول يدل على بطلان توهم هذا الفاضل لأن السؤال والجواب يشهدان شهادة ظاهرة على أن محل النزاع هنا هو معنى تعريف لا من في هذا الكلام لا على أن معنى تعريف الجنس ما هو حتى يجعل تفسيره محلاً للنزاع وموقعاً للخلاف وأما ثالثاً فلا أنه لا قائل بأن تعريف الجنس معناه الاستغراق فإن هذا مما لم يقل به أحد فجعل كلامه إشارة إلى ما لا قائل به أصلاً وإلى ما لا أثر له في كتب القوم قطعاً أمر لا يقبله العقل ولا يبرئ الضمير بخلاف جعله إشارة إلى أن معنى اللام هنا هو الاستغراق فإنه خلاف مشهور وفي كتب القوم المذكور بل هو خلاف مستمر إلى الآن غير منتقطع إلى هذا الأوان وأما رابعاً فلا أن قوله في أبطال الاستناد والثاني أن الاختصاص حاصل على تقديري الجنس والاستغراق ليس بشيء الاستغراق لا يمنع الاشتراك أصلاً فكيف يدل على الاختصاص وكيف لا والاستغراق حاصله أن كل فرد من الحمد لله وهذا تنافي كون بعض الأفراد لغير الله فقط وأما كون بعض الأفراد لله ولغير الله أيضاً فهذا لا ينافي بل هذا الكلام صادق لو ثبت فرد مشترك وهذا أعني كون الاستغراق غير مستلزم للحصر والتخصيص والسر في منعه يعني أن المصنف محقق وأنه بالتمكين والأقدار معترف فمرجع الحمد بالآخرة هو الله إذ لا محمود في التحقيق إلا الله فلما حاول أن يجري على التحقيق اختار الجنس ليشعر بالحصر ويشعر بالحصر بالتحقيق ومنع الاستغراق إذ لا دلالة على الحصر وهذا هو الوجه عندي في إثبات الجنس على الاستغراق ثم لا يخفى على المحقق ضعف تعليله الذي أثره في الميع والاختيار فالصواب أن يعرض عن هذه الكلمات ويشغل بالاستفكار ويقال أن قوله والاستغراق الذي يتوهمه معطوف على قوله هو نحو التعريف في أرسلها العراك وحينئذ يكون كلاماً مضبوطاً مربوطاً منتظماً أولاً بآخره وآخره بأوله.

قوله (وقراء الحسن البصري) بكسر الياء نسبة إلى البصرة التي هي البلد المعروف والبصرة بفتح الباء في الأصل الحجر بقرب البصرة التي هي البلد وقد صرحوا بأنه إذا نسب إلى البصرة بمعنى البلد بكسر الباء فرقا بين المنسوب إلى الحجر

وبين المنسوب إلى البلد وبالجملة ففي قراءة الحسن جعل للأول تابعا للثاني وفي قراءة إبراهيم جعل للثاني تابعا للأول وذكر صاحب الباب في إعراض الفاتحة أن الثانية للحسن والأول لإبراهيم.

قوله (الذي جرهما) أي جراهما من الجارة وهي الجراءة في الأساس تجاوتت على كذا أي تجرأت عليه وفي الصحاح جر على كذا يجر جارة عن مجرد متابعة أحكام اللغة من غير سماع ورواية وهذه جارة عظيمة في كتاب الله والمصنف كثيرا ما يتهم السلف بمثله كما قال في سورة الانعام والذي حمل ابن عامر على قراءة قتل أولادهم شركاءهم أنه رأى في بعض المصاحف لفظ شركاءهم مكتوبا بالياء ولا يخفى أنه يجب بصون كلام الله عن مثله فكيف يقدم السلف عليه والسلف أيضا مبرؤون عن مثله فكيف يذهب المصنف إليه والظاهر عندي أن الجارة من المصنف لا من السلف أولئك مبرؤون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم إذ قد استمرت عادته على أنه يجتري على السلف ويطعنه في الرواة وسيأتيك تفصيل هذا المعنى ومزيد تحقيق له في قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم إن شاء الله تعالى.

قوله (منحدر الجبل) الإنحدار والإنخباط يقول إنحدرت إلى البصرة والموضع منحدر وتحدّر الدمع نزل والحيدرة الأسد وفي كلام علي رضي الله عنه سمتني أم حيدرة كذا في الصحاح ومغيرة بكسر الميم على الشخص وكسر الميم للتابع قوله (وَأَشْفُ الْقُرَاءَتَيْنِ) أي أفضلهما وشف الرئخ والزيادة وفي الحديث وَلِشَقُّوا أَخَذُهَا عَلَى الْآخِرِ كذا في نهاية الغريب وفي الصحاح أشف بالكسر العضل والريح يقول منه الشف فيشف شفا مثل حمل يحمل حملا وعن ابن السكينة أشف النقصان وهو من الأضداد وقال جار الله إن أردت الإنجاب فانكح غريبا وإلى الأقربين لا يتوصل فأشف ثمارا حسنا وطيبا ثم غصنه غريب موصل الإنجاب تحصيل الولد النجيب في الصحاح إنجب الرجل أي ولد نجيبا.

قوله (هي أقوى من جهة) مختلفة الدلالة على المعنى قال أبو البقاء إتياع الكسر ضعيف لأن فيه إتياعا للإعراب وإبطالا للإعراب فإن قيل بل البناء أقوى لدوامها ولزومها بخلاف الإعرابية فإنها طارئة عارضة قلنا نعم إلا أن المقصود من وضع اللغة والكلام هو الإبانة والإفهام وهذا المعنى يوجد في الإعرابية والبنائية بمعزل عن ذلك فيكون الإعرابية أقوى من جهة هذا المعنى وأيضا في هذه القراءة جعل الثاني تابعا للأول وقراءة الحسن عكسه فيكون الثاني أولى قوله قول صفوان هو صفوان بن أمية بن خلف الجمحي هرب يوم الفتح ثم رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشهد حنيناً والطائف وهو كافر وأعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم من المغنم يوم حنين مالا كثيرا فقال الصفوان أشهد بالله ما طابت هذه الأنفس أسلم وأما أبو صفيان هذا فهو صخر بن حرب بن أمية بن عبد الشمس أسلم يوم فتح مكة وجهد حنيناً وأعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غنائم حنين مات بغير وأربعة أواق روي أنه لما انهزم المسلمون في أول القتال يوم حنين استبشر أبو صفيان بن حرب فقال غلبت والله هوازن لا يوهم شيء إلا البحر فرد عليه صفوان هذا وقال الكنكث لأن يرمي رجل من قريش يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إلي من أن يرمي رجل من هوازن يعني أريسيهم مالك بن عوف وعن الصفيان قال بعضهم بطل سحر ابن أبي كبشة اليوم فقال صفوان فض الله فاك لأن يرمي وهو إذ ذاك كافر ثم أسلم وتوفي بمكة هذا إذا أسلم يوم الفتح فكان مسلماً يوم حنين لأن حنيناً كان مؤخرًا عن الفتح فكيف استبشر باهتزام المسلمين قلنا وإن كان مسلماً في هذه الحالة إلا أنه يحتمل أن يكون فراحه من جهة أنه من حيث المعنى كان أسيراً للمسلمين وداخلاً في طاعتهم فيحتمل أن يكون هذا المعنى شاقاً على نفسه كدأب أحدنا

إذا توجه عليه حكم شرعي مع أنه مؤمن بلا نزاع لمكان التصديق والإقرار وتحقيق ذلك ما ذكرناه في شرح المصاييح وهو أن الفرح والاستبشار فسمان كسبي ويقال الإيثاري والاختياري أيضا وطبيعي ويقال له الجبلي أيضا والغريزي أيضا والأول من بيعة الإيمان لفرح أحدنا أو إذا سمع خيرا دينيا كغلبة أهل الإسلام على الكفار وكظهور قوة الشرع والثاني منبعة الجبلي البشرية كفرح أحدنا إذا سمع خيرا صحة ولده المريض المشرف على الهلاك ونحو ذلك فاستبشار أبي سفيان يحتتمل أن يكون من القسم الثاني فليتأمل ولو سلم فهو من المؤلفلة قلوبهم ظاهره غير باطنه وتفصيل هذا الكلام قد أوضعناه في شرح الهداية فليراجع إليه فقوله لأن يكون مالكا مثل سادة أي كان له سيدا واللام هي الموطئة للقسم وظاهر كلام الصحاح أن قول صفوان من قبيل ربيعة القوم بمعنى.

قوله (فهو رب) يعني أنه صفة مشبهة من الفعل المتعدي لكن بعد جعله لازما بالنقل إلى باب الفاعل كما سبق تحقيقه وقرينة المشعرة بكونه صفة تفسيره بالمالك أولا وبيانه هذا الطريق ثانيا.

قوله (ويجوز أن يكون وصفا) معطوف على قوله الرب المالك من حيث المعنى لأنه في قوة قولنا الرب صفة مشبهة أو على محذوف يفسره ذلك وكلامه صريح في أنه إذا كان الرب مصدرا فالكلام مجاز عقلي من قبيل رجل عدل لا إن المصدر بمعنى اسم الفاعل إذ لا مبالغة فيه بل لا بلاغة له ولا براءة على ما صرح به الشيخ عبد القاهر في قوله الخناء فإنما هي إقبال وإدبار من أنه لو جعلنا المجاز في الكلمة أو اعتبرنا حذف المضاف الشعر على أنفسنا و خرصنا إلى شيء معسول وكلام عامي مرذول مساغ له عند من هو الصحيح والذوق والمعرفة فمن قال في شرح هذا الكلام أي الرب بمعنى المالك إما على أنه صفة مشبهة وإما على أنه وصف بالمصدر ففساد كلامه ظاهر رواية ودراية ولم يطلق الرب إلا في الله ضمن الإطلاق معنى الاستعمال فعدها بفي ويرد على ظاهره قول الحارس بن حلزة ذتا وهو الرب وشهد على يوم الحوارين والبلاء بلاء وأزيب بأن المنفي هو الاطلاق المستفيد وإما غيره فعلى سبيل الندرة والظهور القرينة والبيت من هذا القبيل وظاهر كلام الصحاح أن ذلك غير منقوض بالبيت إذا المنفي هو الاطلاق بعد ظهور الإسلام وأما البيت فكلام الجاهنية فلا يعتدى به.

وأما قوله وهو في غيره على التقييد بالإضافة كقولهم رب الدار فمنقوض بما في الصحيحين مفرجا عن أبي هريرة رجل الله عنه لا يقل أحدكم أطعم ربك ولا يقل أحدكم ربي وليقل سيدي ومولاي فإن قيل فما وجه التوفيق بينه وبين الآية الكريمة ارجع إلى ربك إنه ربي أحسن مثوى بل ما وجه التوفيق بين هذا الحديث والحديث الذي يرويه مترف بن عبد الله بن الشخير حيث قال قال أبي انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا أنت سيدنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم السيد الله قلنا وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا.

قوله (رب العالمين بالنصب) النصب يحتتمل وجوها الأول أن يكون مدحا الثاني أن يكون منصوبا بما دل عليه الحمد لله كأنه قيل يحمد الله رب العالمين الثالث أن يكون منصوبا بمعنى الكلام أي يحمد رب العالمين الرابع أن يكون منصوبا بالمضمير يفسره المذكور أي يحمد رب العالمين الخامس أن يكون منصوبا بالمصدر المذكور الثالث أن يكون بدلا من محل المجرور إذ قد يقرر أن كل مجرور فهو منصوب المحل وهذا إنما يتم عند من لا يشترط ظهور ذلك المحل في المتبوع نحو يذهب في مجد وفورا عابرا وأما عند من يشترط فلا وفي الوجه الثاني إشعار بأن العامل الصفة والموصوف واحد ولما كان

الرب صفة لا بد لها من موصوف ذكر موصوفه اعتبر يحمده عاملا فيها جميعا واعترض على الخامس بأن أعمال المصدر باللام قليل وبأنه يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالخبر وكلاهما فاسد أما الثاني فلجواز مثله ولقد صرح المصنف في قوله تعالى لمقت الله أكبر من مقت أنفسكم إذ تدعون إلى الإيمان بأن الظرف أعني إذ تدعون منصوب بالمقت الأول مع أنه مبتدأ خبره أكبر وقد وقع الفصل بين عامل المصدر ومعموله بالخبر بعين ما فيه وأما الثاني فالأن أعمال المصدر باللام إنما يقل ويضعف إذا كان عمل ذلك المصدر من جهة كونه مؤولا بأن مع الفعل وهذا هو المراد من قولهم وأعماله باللام قليل ضعيف ووجه ضعفه أنه يمتنع دخول اللام على ما هو مؤول به عند العمل وأما المصدر الذي عمله ليس هذا السبب فلا ضعف في أعماله باللام وما نحن فيه من هذا القبيل إذ الحمد من المصادر السادة مسد الأفعال المحذوفة اللازمة الحذف على ما فصله المصنف فيما سبق والمصدر في مثله يعمل لنيابته عن فعله ولا نزاع لهم في صحته وجوازه من غير الضعف لأنه مؤول بأن مع الفعل حتى يضعف عمله باللام وإن كان مراد هذا المعترض أن في الخامس اجتماع أمرين وكل منهما وإن كان جائزا لكن اجتماعهما يورث ضعفا في الجملة لأنه خلاف ظاهر صح ولا محذور فيه

قوله (والعالم اسم لذوي العلم) يريد أن عالم فاعل من العلم جعلوه اسما لذوي العلم إطلاقا على محله فقوله من الملائكة والثقلين الظاهر منه أن من بيانية وإن ذوي العلم مفسر بهذا المجموع فمقتضى هذا التركيب إذن أن العالم اسم لهذا المجموع من حيث هو مجموع فتوجه السؤال إذن بأنه إذا كان اسما للمجموع فلم جمع وحاصل جوابه على هذا التقدير أنه وإن كان اسما للمجموع إلا أنه كما يطلق على المجموع من هذه الأجناس الثلاثة يطلق على كل واحد منها أيضا فجمع تبيينها على استغراق هذه الأجناس يعني ليعلم أن الحكم على كل من هذه الأجناس الثلاثة فقوله لم جمع إذن سؤال عن وجه الصحة لأن معناه بأي دليل جمعه يعني ما الدليل على صحة هذه الجمعية يعني إن جمعه غير جائز بهذا الاعتبار فما الدليل عليها ههنا وحاصل ذلك المطلوبة بالدليل والمتبادر إلى الفهم ن مثل هذه العبارة إن هذا سؤال عن وجه الصحة والبرهان النير على ذلك قوله جل طوله عفى الله عنك لما أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا فإنه لا يخفى أن الإذن كان غير جائز إما حقيقة وإما ملاحظة لجلالته رتبة على ما ينادى عليه عفو الله عنه وقد توهم أن قوله لما جمع يختص بالسؤال عن الفائدة ولو كان قصده إلى السؤال عن الصحة لقال كيف جمع وهو وهم فإن قيل جميع ذلك حسن إلا أن الجواب بقوله ليشمل تصريح بأن السؤال عن الفائدة والنكتة ولو كان السؤال سؤالاً عن الصحة يقال في جوابه بأنه يطلق على كل من الأجناس الثلاثة كما يطلق على المجموع قلنا نعم إلا أن حديث الشمول فرع له وترتب على ذلك وله دلالة واضحة على هذا المعنى فاكتفي عن المجموع بذلك بملاحظة وضوح الدلالة عليه وانسياق الذهن والفهم إليه ومثله غير عزيز فيما بينكم خصوصاً في كلام المصنف ويجوز أن يكون من ابتدائية أي العالم اسم لذوي العلم الكائنين من هذه الثلاثة والظاهر المتبادر إلى الفهم من مثل هذه العبارة أنه اسم لكل جنس من هذه الأجناس الثلاثة وعلى هذا فوجه السؤال والجواب واضح لا شبهة فيه ويجوز أن يكون من تبعضية أي اسم لذوي العلم الذين بعض هذه الأجناس أي يطلق على كل جنس من هذه الأجناس ويجوز أن يكون من بيانية وكل من الأمور الثلاثة بياناً لذوي العلم بمعنى أن المسمى مفسر بكل منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع ففي الكلام تعرض لهذا القسم إما أنه يطلق على المجموع من حيث هو المجموع فالكلام ساكت عنه والثقلان الجن والإنس سموا بذلك أو الأرض يستثقل بهما وفيه إشعار بأن الجن أجسام كالإنس

قوله (وَقِيلَ كُلُّ مَا عِلْمٌ بِهِ الْخَالِقُ مِنَ الْأَجْسَامِ وَالْأَعْرَاضِ) أي ليس بلانزم أن يكون من ذوي العلم فقوله كل ما علم به أي كل جنس يعلم به الخالق فلا فرق بين القولين في اشتراط الجنسية إنما الفرق باشتراط العلم وعدمه كما ينطبق به قوله من الأجسام والأعراض فعلى الأول يقال عالم الملك وعالم الجن وعالم الإنس فقط إذ لا علم لغير هذه العوالم وعلى الثاني يقال عالم الأفلاك وعالم النبات وعالم الحيوان وعلى القولين يمتنع عالم زيد مثلاً فافهم فقوله علم به تنبيه على أن العلم ملحوظ معه ألبتة لأنه مشتق من العلم فإعتبار العلم على الأول ظاهر إنه اسم لذوي العلم وأما على الثاني فلأن معناه ما يعلم به ونظيره الخاتم لما يختتم به والطابع لما يطبع به فهو مفعول بالواسطة فقوله كل ما علم به الخالق تنبيه على أنه موضوع للقدر المشترك بين الكل والكلية كلفظ الكتاب والقرآن الموضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أعني الكلام المنقول المتواتر إذ لا يخفى إن ما يعلم به الخالق كما يطلق على كل واحد من الأجناس المفصلة المعلومة كذلك يطلق على المجموع من حيث هو مجموع وكذا الكلام في قوله اسم لذوي العلم لأن معناه إنه اسم ينطلق على كل جنس من أجناس ذوي العلم وينطلق على المجموع أيضاً فإن قوله اسم لذوي العلم يتناول الأمرين ومحتمل الوجهين ولو كان اسماً للمجموع من حيث هو مجموع فقط لامتنع جمعه فافهم وههنا وجه ثالث وهو أن العالم كان في الأصل علماً إلا أنه زيد الألف إشباعاً لفتحة العين كذا ذكره في المستقصى وهذا وجه غريب نفيس وفيه خلاص عن كثير من التكلفات.

وقوله (لمجمع) لسؤال مرتب على القولين يعني لما كان العالم اسماً يطلق على الكل مرة وعلى الكل أخرى فالأصل هو الأفراد والعدول عن الأصل لابد لهم من نكتة توجه السؤال بطلبها فالسؤال حاصلة المطالبة بالنكتة فكان مقتضى الظاهر أن يقول فلم جمع بكلمة الفاء المشعرة بالترتيب والتفرع إلا أنه فرض الترتيب إلى فهم السامع تعويلاً على العقل قال الشيخ العلامة رحمه الله وهذا نوع من البلاغة لطيف المسلك تعويلاً للترتيب إلى فهم السامع واستفناء به عن لفظ يدل على اعتباره ولقد أشار المصنف إلى هذا المعنى في قوله تعالى ولقد آتينا داود وسليمان علماً وقالاً على أن كلمة الفاء فإن قلت كافية في ذلك على أن فيه توهمًا للتفرع على الأقرب بخلاف السؤال الثاني فإنه ليس بهذه المثابة فإن قلت فلم جمع بين الفائين وهلا اكتف بأحدهما كالأول قلت من جهة أن الفاء الأول لكثرة استعماله مع الشرطية وكون التركيب بهذه الهيئة كأنه علم في هذا المعنى صار كالجزم اللازم لها بحيث لا يتبادر الفهم منه إلى التفرع وترتب وبالجمله فهنا أمور الأول تصدير الشرطية بالفاء حتى صارت كالجزم اللازم لها لا ينفك عنها في الاستعمالات حتى لو حذف الفاء لذهب برونق الكلام وكان شيئاً استقبحته العقول والإفهام الثاني إلتزامهم ذكر أن من بين سائر أخواتها الثالثة إلتزامهم في الشرط لفظ الماضي، مع أن الظاهر هو المضارع والكل لا بد من نكتة، وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في حواشي المطول بسطاً من حافل من هذه الأمور حظاً وقسطاً فعليه أن يرجع إليه وقد قرر بعض الشروح هذا السؤال بأنه لما فسر العالم بمجموع الموجودات العالمة أو بمجموع الموجودات المعلومة ولا شك أن مجموع الموجودات لا يتعدد توجه أن يقال فلم جمع العالم وتقرير الجواب أن كل جنس من أجناس الموجودات سمي بالعالم فيقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم الحيوانات إلى غير ذلك سواء كان القول بالجمعية أو بالمجاز فجمع ليشمل كل هذا كلامه واعتراض عليه بعض الأفاضل بوجوه الأول أن هذا غير مفيد إذ المراد بالجنس ههنا مجهول لا يدري ما هو الثاني أن العالم إن كان أحد المجموعين لم يحتمل الجمع إذ ليس هنا وراء المجموع شيء الثالث أن الجمع يقتضي اتفاق الأفراد في الحقيقة

وهو ليس كذلك الرابع أنه لا حاجة إلى الجمع لأن استغراق المفرد أشمل الخامس أن الشمول مقتضى الام لا الجمعية هذه اعتراضات هذا الفاضل والكل فاسد أما الأول فلأن المراد بالجنس الحقيقة كما يقال لام الجنس وهذا معلوم مشهور وأما الثاني فلأنه إذا فسر العالم بأحد المجموعين مثلا توجه السؤال بالجمعية فأجيب بما يفيد إطلاقه على غير المجموع أيضا كما قررناه وأما الثالث فلأن وجوب الاتفاق على الإطلاق ممنوع بل هو مختلف فيه فإنهم لا يعتبرون في الجمع والمثنى إلا الاتفاق في اللغة ولا يشترطون الاتفاق في المعنى على ما صرح به الأندلسي ولو سلم فهو مجاز وأما الرابع فلأن أشملية المفرد إنما هي في النكرة المنفية فأما الجمع المحلى بلام الاستغراق فلا وأما الخامس فلأن شمول الأجناس مقتضى الجمعية والكلام فيه.

قوله (ليشمل كل جنس) القوم بعد اتفاقهم على أن معنى السؤال طلب النكتة في العدول عن لفظ المفرد إلى لفظ الجمع اختلف في توجيه هذا الجواب وتطبيقه عليه فمن قائل أن معناه أنه لما صح إطلاق العالم على كل واحد من الأنواع فلو أفرد لأوهم أن المراد استغراق أفراد نوع واحد مما يطلق عليه لا الأنواع كلها مع أفرادها وأما إذا جمع واستغرق الأنواع بالتعريف فقد ارتفع الوهم ومن قائل إن معناه أنه لو أفرد لربما تبادر إلى الفهم أنه إشارة إلى هذا العالم المشاهد بشهادة العرف أو إلى الجنس والحقيقة على ما هو الظاهر عند عدم العهد للجمع ليشمل كل جنس يسمى بالعالم لأنه لا عهد وفي الجمع دلالة على أن القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة والجنس هذا كلامهم في توجيه الجواب وتطبيقه على السؤال واعتراض على الأول بوجوه الأول أن هذا الجواب إنما يتم إذا صح إطلاق لفظ العالم على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا وليس كذلك الثاني أنه فسر الجنس بالنوع ولا دلالة للأعم على الأخص الثالث أنه جعل اللام مفيدا للاستغراق الأنواع والجمع مفيد الاستغراق الأفراد واللام لا يفيد الاستغراق عند المصنف والجمع لا يفيد الاستغراق الأفراد بالاتفاق والثاني بوجهين الأول أن المقام يقتضي ملاحظة شمول الآحاد الأشياء المخلوقة كلها كما يشهد به قوله ههنا مالكا للعالمين لا يخرج منهم شيء من ملكوته وقوله في تفسير وما الله يريد ظلما للعالمين نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لأحد من خلقه أصلا والثاني أن المقابل للعالم المشاهد هو العالم الغائب فإذا كان الأفراد يوهم القصة إلى الأول ناسب أن يثنى يتناولهما معا فإن الكل مندرج فيهما قطعاً وأجيب عن الأول بأنه لما كان العالم منطلقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ومن ثم قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكان أن الجمع إذا عرف استغرق آحاد مفردة وإن لم يكن صادقا عليه كقوله تعالى والله يحب المحسنين وقولك لا اشتري العبيد واحدا منهم كذلك العالم إذا عرف يشمل أفراد الجنس المسمى به وإن لم يطلق عليها كأخا آحاد مفردة المقدر فاعلمين بمنزلة جمع الجمع كما أن الأفاويل يتناول كل واحد من آحاد الأقوال كذلك العالم يتناول كل واحد من أحد الأجناس فقوله ليشمل كل جنس أي أفراد كل جنس من الأجناس المسماة به هذا كلام هذا المجيب بعينه وبينه وليس شيء أما أولا فلأن جعل عالم جمعا قول سخي لا معنى له أصلا بل هو ظاهر الفساد لأن فاعلا لم يرد في أوزان الجمع وأما معنى فلان عالما جمع أشياء مختلفة واعتبار الواحد له يفضي إلى كونه جمعا لأشياء متفقة لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل قال الجوهرى العالم الخلق والعالمون أصناف الخلق فالقول بكونه جمعا خروج عن القاعدة الممهدة نعم يروي عن الزجاج أنه جمعا لا واحد له من لفظه وكذا عن أبي البقاء فهو إما مردود أو مؤول فكيف يتمسك به وكيف يجعله مسندا وأما ثانيا فلأن التمسك بمثل المحسنين ولا أشترى العبيد فاسد لأن تناول هناك إنما هو باعتبار شمول الجمع التي هي أفراد

الجمع والاعتبار الشمول في أفراد الجمع في المجموع يقتضي الشمول في الآحاد التي هي أفراد الواحد إذ الواحد مع اثنين آخرين والإثنين مع واحد آخر جمع من الجمع والمفروض أن كل جمع من المجموع داخل ألبنة وعدم إطلاق صيغة الجمع على الواحد غير ضار هناك أصلاً وصحة التناول لا يتوقف على هذا الإطلاق والصدق قطعاً فإن هذا قولهم يقل به أحد وليس لفساده أمد وكذا القول في الأفاويل ونظائره وبالجمله فمفسد قلة التأمل والإمعان قد ضاق عن الإحاطة بها نطاق البيان فالصواب عندي في توجيه هذا الكلام إن مقصود هذا القائل إنه لو أفرد لكفى في صدقه فحقق جنس واحد بكماله أي باعتبار الآحاد المندرجة تحته بأسرها لأن كل فرد من تنمة الجنس فلا كمال للجنس ما دام يبقى فرد واحد خارجاً وهو ظاهر فحاصل الجواب إذن أنه لما صح إطلاق العالم على كل واحد من الأجناس والأنواع فلو أفرد لتوهم أن اللام للجنس فإن المراد جنس واحد بكماله يعني مع تمام أفراده فجمع ليقع العموم والاستغراق على مقتضى الاستغراق لا على أفراد جنس واحد على مقتضى الصدق والكمال فليتأمل في هذا المقال حتى تتعرف بعد ساحتها عن شائبة الحل والاختلال وأما سائر الاعتراضات فكُلها فاسدة وبقلة بضاعة صاحبها ناطقه أما الأول فلأن مرادهم بالجنس والنوع والصنف في هذا المقام واحد لا ترى أن المصنف فسر العالمين بأجناس الخلق والجوهري بأصناف الخلق والثعلبي بأنواع الخلق فالكل في متعارف العربية واحد فالقول بأنه لا دلالة للأعم على الأخص قول لا معنى له وأما الثاني فلأن الكل ليس كما فهمه من كلام هذا القائل وقد عرفت أن الاستغراق ثابت عند المصنف بمعونة المقام وأما الثالث فلأن كون المقام مقتضياً لآحاد الأشياء المخلوقة كلها ممنوع بل المقام يقتضي شمول الأجناس كلها والتمسك بكلام المصنف فاسد إذ المراد لا يخرج من العالمين عالم من ملكوته وتفسره بقوله ما يزيد شيئاً من الظلم لأحد من خلقه هناك مبني على أن العالمين مجاز عن المخلوقين كتفسير الجوهري بقوله العالم على خلقه لأن نغياً الظلم هناك إنما يناسب هذا المعنى وهذا المعنى أصح إن من له طبع سليم وعقل مستقيم ولو سلم فالآحاد المخلوقة كلها مرادة تحت أجناسها المذكورة إذ المراد بكل جنس كماله وقد عرفت طريقة الشمول آنفاً فلا نعيده على أن كل شيء يفرض فهو داخل تحت عالم من العوالم أو المفروض أن كل عالم مملوكه وداخل تحت ربوبيته في كل شيء فهو داخل في ربوبيته فلا يخرج شيء من ربوبيته فليعرف فإنهم مليح دقيق وأما الرابع فلأنه يكفي في دفع توهم عالم الشهادة أن يذكر اللفظ ويراد به ما يندرج تحته عالم الشهادة أيضاً وتناسب الذي يدعيه ممنوع وكيف والتنبيه يخل بالمقصود إذ المقصود هو التعرض للعوالم كلها والاستعانة بالمقام دون التصريح بالمرام فليتأمل وهاهنا وجوه آخر الأول أنه يجوز أن يكون العالم والعالمين كعرفة وعرفات وفيه خلاص عن جميع التمحولات الثاني أن كل ما يجمع من أسماء الأجناس ثم يعرف تعريف الجنس يفيد أمرين الأول أن ذلك الجنس تحته أنواع مختلفة الثاني أنه مستغرق لجميع ما تحته فالمفيد لاختلاف الأنواع هو الجمع والمفيد للاستغراق هو التعريف إذ لو جمع بدون التعريف أفاد إختلاف الأنواع وَلَوْ عُرِفَ بِدُونِ الْجُمُعِ أَفَادَ الْإِسْتِغْرَاقَ لَا فِي الْأَنْوَاعِ وَهَذَا يَظْهَرُ أَنَّ قَوْلَ الْمُصَنِّفِ جَمْعٌ لِيَشْمَلَ بَيْنَ بَجِيدٍ إِذَا الشُّمُولُ مُسْتَدٌّ إِلَى التَّعْرِيفِ لَا إِلَى الْجَمْعِ الثالث أن التعريف للاستغراق والجمع تنبيه على أن العالم أجناس مختلفة الحقائق كما ذكره في جمع السماوات مع التوحيد الأرض إذ الحقائق المختلفة إذا اشتركت في مفهوم اسم فهناك جهتان جهة اشتراكها في مفهوم ذلك الاسم وجهة اختلافها حقيقة فإن نظر إلى الجهة الأولى فحقها أن يعبر عن كل منها بلفظ على حدة وفي الصيغة الجمعي رعاية لكلتا الجهتين إذ هذه الصيغة لفظة واحدة صورة وألفاظ متعددة حقيقة فلو أفرد هنا لما كان في اللفظ إشعار بأن الربوبية شاملة للحقائق المختلفة الرابع أن مقصود المصنف الشمول في الجانبين يعني جانب الأجناس وجانب الأفراد

فأوثر لفظ ينبئ عن تناول المتعدد مرة ليتناول الأجناس ومنبعه الجمعية لمساعدة تعريف ومرة لشمول الأفراد ومنبعه التعريف بمساعدة المقام واعتراض على الأول بأنه قياس فيما يعرف بالسماع وفيه نظر لأن ذلك جائز فيما أشكل ووجد الجامع فليعرف وأجيب عن الثاني بأن الكلام في الجمع المحلى باللام فقله لم جمع المفرد المحلى باللام وحينئذ اندفع الإشكال واتضح المقصود من المقال.

قوله (فهو اسم غير صفة) قد تقرر أن الجمع بالواو والنون مشروط بشرطين الأول أن يكون ممن يعلم أي من الألفاظ اللفظ الذي يراد جمعه اسماً والوصفية يعني يجب أن يكون محل الجمع بالواو والنون وصفاً وعلماً والحاصل أن الجمع بالواو والنون لا يجوز في غير الوصف والعلم إذ ليس في غيرهما ما يجب الإختصاص فلا يجوز في نحو رجل وإنسان وكل من القسمين أعني الوصف والعلم شرطه أن يكون ممن يعلم أما العلم فيجب أن يكون علماً لأولي العلم وأما الصفة فيجب أن يكون من الصفات المختصة بأولي العلم كما صرح به المصنف بقوله الصفات العقلاء وإذا تقرر ذلك توجه الإشكال على العالمين إذ ليس صفة ولا علماً على مقتضى التفسيرين وقد جمعه بالواو والنون أما على التفسير الأول فلأنه قد فات أحد الشرطين أعني كونه صفة أو علماً وأما على التفسير الثاني فلفوات كلا الشرطين أعني ذلك وكونه من من يعلم ولما كان منشأ الإشكال ومنبعه أحد تفسيريه صرح بترتيبه عليه بحرف الترتب فإن قيل فحق الترتيب تقديم السؤال الثاني على الأول إذ الأول مبني على طلب الفائدة والنكتة والثاني مبني على طلب الجواز والصحة والنكتة بعد الصحة ثبت العرش ثم أنقش قلنا إن جعل الأول أيضاً سؤالاً عن الصحة فلا سؤال وإن جعل سؤالاً عن النكتة فالملاحظ جانب الصورة فقط يعني أنه كأنه حاول أن يذكر حديث الجمعية أولاً في الجملة حتى يرتب عليه أشكالا ناشتاً عن قانون الجمع هذا فافهمالموضوعة لذوي العلم الثاني العلمية إن كان وقد يجاب بوجهين آخرين الأول أن في ذلك إشعاراً بالاعتناء بشأن المعاني والأمور الزائدة على أصل المراد وهو جيد الثاني أن الأول سؤال عن فائدة الجمع مطلقاً مصححاً كان أو مكسراً كالعوامل ولا نظر فيه إلى خصوصية جمع التصحيح ولذلك قال لم جمع والثاني سؤال عن صحة خصوصية الجمع بالواو والنون وبيان فائدة المطلق مقدم على وجه الصحة المقيد هذا كلامه وليس بشيء أما الأول فلأن حمل قوله لم جمع على أنه لم جمع مطلقاً على عوالم وعالمين ركيك جداً لا يتبادر إليه الذهن ولا ينساق إليه الفهم أصلاً وأما الثاني فلأن تقدم بيان فائدة المطلق على وجه الصحة المقيد ممنوع بل إن ذلك في تحقيق وقوع فيما عنه الفرار مطلوب فليتأمل ففيه دقة وقوله اسم غير صفة تنبيه على أن مرادهم بالاسم في هذا المقام ما يقابل الصفة حيث قالوا شرط الجمع بالواو والنون إن كان محله وصفاً وإن كان اسماً فشرطه أن يكون علماً لا الفعل والحرف كما في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف.

قوله (صفات العقلاء) يعني أنه لا يجمع بالواو والنون إلا لوصف أو العلم لكن إن كان صفة فالواجب أن يكون من صفات العقلاء وإن كان علماً وجب أن يكون من أعلام ذوي العقول والمصنف قد أفاد جميع هذه المعاني في هذه العبارة المختصرة على وجه الاختصار فإن قيل حاصل كلامه إن الصفة نوعان حقيقية وهي الصفات المشتقة وتقديرية وهي الوصفية الحاصلة في الأعلام من جهة تأويلها بالوصف أعني المسمى بكذا وكل النوعين مصحح للجمع هذا فعلى هذا يلزم أن يصح رجلون وإنسانون فإن باب التأويل مفتوح وفساده واضح قلنا لما انعقد الإجماع على أن الاسم يجوز جمعه بالواو والنون إذا كان صفة وإذا كان علماً وكان السؤال مبني على هذه القاعدة قرر السؤال على وجه أشار في

أثناء التقرير إلى الحكمة في الاصطلاح على كون العالمية مصححة للجمع فقله أو ما في حكمها من الأعلام في معرض التنبيه على سره لميته وقد صرح المحققون بأن أمثال ذلك أعني العلل النحوية إنما هي مناسبات تابعة للاستعمالات فلا طرد فيها ولا عكس فلا نقص وهذا أما يقال إن المَعْدَرَة إنما هي للواقع وما لم يقع فلا حاجة فيه إلى العذر والمراد بالصفات اسم الفاعل واسم المفعول وأبنية المبالغة وصفة المشبهة والمصادر والمنسوب فإن قيل حق العبارة أن يقول صفات العلماء ليتناول مثل نعم الماهدون وإنا لموسعون قلنا هذه مناقشة ذكرها بعض المحققين وقد ذكرنا في شرح لباب الإعراب أن هذه فاسدة إذ الكلام في الحقيقة والجموع الجارية على الله تعالى من باب المجاز والنكتة التعظيم فإن قيل كيف يصح دعوى الاختصاص بالعقلاء وقد كثر في غيرهم قال تعالى فظلت أعناقهم لها خاضعين ورأيهم لي ساجدين قالتا أتينا طائعين قلنا إن جميع ذلك من صفات العقلاء ولو سلمت ذاك تشبيه لغيرهم بهم وتام تحقيق هذه المباحث يطلب من كتابنا شرح لباب الإعراب ففيه ما يتعلق بهذا الباب والله أعلم بالصواب

قوله (ساغ ذلك لمعنى الوصفية) لما ذكر أن العالمين منقوض بقاعدة الجمع بل هي منقوضة به حاول الآن حل هذه الإشكال وحاصله أنه صفة من جهة دلالة على معنى زائد على الذات وهو كونه يعلم أو يعلم به وهذا ما قال بعض المحققين من النحاة من أنه يجوز أن يدعي في الوصف إذ العالم هو الذي يعلم الله هو ويكون دليلاً على فهو بمعنى الدال ولا يخفى أن بهذا الجواب لا ندفع إشكاله إذ المعلوم من القاعدة والمذكور في السؤال أن مجرد كونه صفة غير كاف بل يجب أن يكون صفة مختصة بالعقلاء ولا يخفى أن دلالة اللفظ على معنى العلم غير مختصة بذوي العقول إذ الجمادات كلها بهذه المثابة إذ هي مما يعلم به الخالق فالكل دال والجواب أن الدلالة في الأصل صفة مختصة بذوي العقول إذ هي بمعنى الإرشاد ولهذا قال ابن الحاجب الدليل لغة المرشد وأما إطلاق الدلالة على المعنى المشهور أن استلزام العلم بشيء العلم بشيء آخر فهو باعتبار الاصطلاح فقولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر مبني على هذا الاصطلاح فاندفع الإشكال على التفسيرين إلى تفاوت من غير شائبة تكلف لا في كلام المصنف ولا في تطبيق الجواب على السؤال يجب التفسيرين وأجاب القوم عن ذلك بطريقتين أحدهما أن الشرط الآخر متروك تركه المصنف لظهوره أما على التفسير الأول فتحقيقاً وأما على الثاني فتعليباً الثاني أن الشرط متروك وأنه تغليب أو نزل الكل على التفسير الثاني والثاني منزلة من من له العلم من جهة دلالة على معنى العلم لقوله ففي كل شيء له آية يدل على أنه واحد ولا يخفى ضعف الجوابين فارجع البصر كرتين واعلم أن المذكور في كتب القوم في دفع هذا الإشكال وجهان أحدهما أن العالمين شاذ إذ لا وصف ولا علم هنا وأما العقل فيجوز أن يكون فيه على جهة التغليب إذ البعض عقلاء إلا أن هذا غير نافع إذ المشروط مفقود وثانيهما أنه وصف لأنه بمعنى الدال كما سبق تقريره مشروحاً والمصنف اختار الثاني لأن فيه رجعا له إلى القاعدة المعلومة وإدراجها تحت القاعدة مهما أمكن أولى من إخراجها عنه وزعمت بعض الشروح أن مراد المصنف أنه جاز جمعه بالواو والنون وإن كان شاذاً لمشابهة هذا الصفة من جهة أن فيه دلالة على معنى زائد على الذات وليس بشيء لأن فيه تخليطاً بين الجوابين و تضييعاً لمقصود المصنف في البين فإن قيل جميع ذلك حسن دقيق إلا أنه قد تقرر أن جمع التصحيح بنوعيه من جموع القلة وهذا المقام مقام المقام والثناء وبيان الربوبية والكبرياء فحديث المناسبة اقتضت إيراد جمع الكثرة فما النكتة في إيراد لفظ ينبئ عن القلة قلنا أما السر في ذلك بطريق البت والقطع فعلمه عند الله وأما السر بطرق الاحتمال والله أعلم بحقيقة الحال فهو التنبيه بذلك على أن هؤلاء وإن كثروا في نفسها

كثرة لا تعد ولا تحصى إلا أنهم في غاية القلة بجنب قدرته وبملاحظة كبريائه وعظمته وهذا الجواب مبني على تقدير التسليم يعني لا نسلم أولاً أن الجمع المحلى باللام للقلة فإنما يكون لها إذا لم يكن معها على ما صرحوا به في كتب القوم ولو سلم فقد تقرر أنه قد يستعار أحد الجمعين للآخر فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل والقرينة واضحة لا معه والنكتة هي الإشعار بالقلة بحيث القدرة ولو سلم فالأمر ما ذكرنا.

قوله (الرحمن الرحيم) إعادتهما هنا مع ذكرهما في التسمية تنبيهه نبهه على أن الاهتمام والاعتناء بالرحمة فوق العناية بسائر الأوصاف وقضية سبق الرحمة قاضية بذلك وتعقيبهما بمالك يوم الدين تنبيهه على دفع الاحتراز ونفي الإشكال لما في ذلك من شائبة الأمرين على نخط قوله جل مكان طوله غافر الذنب قابل التوب شديد العقاب ذي الطول وتوسيطهما بين المبدئ والمعاد تنبيهه نبهه على فائدتين عظيمتين أحدهما راجعة إلى الأول وأنه خلق كل واحد واحد من العالمين على أكمل أوصافه اللاتقة بذلك وعرفه طريق نفعه وعلمه سبيل دفعه ومختصره حسن كل شيء خلقه ثم هدى وهذا قضية في شرحها طول إلى التكلم في هذا الباب يقتضي تفصيل النظر في العوالم الإلهية وهذا أمر يقتضي سابقة العلم بها وإحاطة العلم بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال وما يعلم جنود ربك إلا هو والثانية راجعة إلى الثاني وأن الرحمة هي الشأن هناك وكيف وينعم بالملك المؤيد والعز المخلد في مقابلة كلمة وجيزة وعبادة مختصرة في أيام قليل عديدة وإذا علم حال الطرفين من التوسيط فحال الوسط بالطريق الأولى إذ دلالة التوسيط على الوسط أوضح وأجلى على أن هذه الأوصاف في معرض التعليل الاستحقاق أعني استحقاق الحمد فإن تعليق الحكم بالوسط مشعر بعلية مبدأ الاشتقاق فالوصف الأول بيان لموجبه وهو التربية والإيجاد وفيه رمز إلى أنه منفصل مختار لا وجوب هناك ولا إيجاب والرابع رمز إلى أن الكل إليه ففيه تحقيق للإختصاص وقطع لمظنه الإشتراك وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه

قوله (هو الإختيار علل كونه مختاراً بوجوه أربعة) الأول علو رتبة القارئ رواية وفصاحة فإن أهل الحرمين الشريفين هم الأعلون رواية وفصاحة أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأنهم يروون عن شاهد صاحب الوحي صلوات الله وسلامه عليه ومواقع النزول وأسبابها فهم الذين يقرؤون القرآن كما أنزل غضا طربا وليس غيرهم بهذه المثابة فإن الكل يستضيئون باضوائها ويقتبسون من أنوارها ويغترفون من تيار بحارها الثاني الاستدلال بقوله لمن الملك اليوم وجه دلالة عليه أن المفهوم منه أن الله هو الملك في ذلك اليوم لا المالك والقرآن يفسر بعضه بعضاً والأظهر قوله جل طوله الملك يومئذ الله الثالث الاستدلال بقوله ملك الناس فإن الأصل أن يكون الخاتمة على نسق الفاتحة الرابع العموم في الملك بضم الميم والخصوص في الملك بالكسر فإن في الأول عموماً بمعنى أن تصرفه فيما تحت يده أكثر من تصرف الثاني فيه وهذا ما قال المصنف في تفسير هذا الكلام من أن الملك عبارة عن القدرة الشرعية على شيء والملك بالضم عبارة عن القدرة الحية فإذا قيل هذا ملك فلان يدخل فيه ما يملكه وما لا يملكه وإذا قيل هذا ملك فلان لا يدخل فيه إلا ما يملكه وأما ما يقال من أن المراد بالعموم الشمول وكثرة التوابع والتعلقات إذا الملك أكثر تسلطاً واستيلاءً من المالك فراجع إلى هذا فإن قيل بل المالك أعم لفظاً ومعناً أما الأول فلا لأنه يقال مالك البيت ومالك الدواب والانعام ولا يقال الملك ذلك وأما الثاني فلا لأن المالك له التصرف في مملوكه بالبيع وأمثاله ولا كذلك الملك في رعاياه قلنا أما الأول فمبني على أن الملك عرفاً يضاف إلى ما ينفذ فيه التصرف بالأمر والنهي وما فيه امتثال وانقياد لا على أن عمومه قاصر وأما الثاني

فلأن الكلام في الموضوع اللغوي دون المعنى الفقهي أو العرفي فهذا الاعتبار له أن يتصرف كيف يشاء وأما كونه جمعا وباطلا فأمر آخر خارج عن اعتبار اللغة.

قوله (يوم الخراء) تفسير للدين ورمز خفي إلى إثارة على سائر أسمائه كيوم القيامة والساعة ونحو ذلك لما فيه من الإشعار بأنه يوم نحري فيه كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ففيه نفي للظلم ورمز إلى العدل وذكر للكل وفي الصحاح الدين الجزاء والمكافأة يقال دانه

قوله (كما تدين) على وزن تلبس أي كما تصنع أنت يصنع بك وعبر عن الأول بالجزاء لمشاكلته مع الثاني وكذا بيت الحماية دناهم كما دانوا فقلوه دناهم جواب لما في البيت السابق وهو قوله فلما صرح الشيء فأسمى وهو عريان ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا صرح الشيء طهر وانكشف وصرحه كشفه وأظهره يعني لما ظهر الشر ولم يبق بيننا وبينهم سوى العدوان يعني الظلم جازم بمثل ما فعلوا بمثل ما فعلوا يمثل ما فعلوه والحماسة في اللغة الشجاعة وكانت العرب تسمى قريشا حمسا لتشددهم في أمورهم وعن الدريدي حمس الرجل اشتد والحمس قريشا وكنانه وخراسته بنو حماس قبيلة من العرب كذا ذكره الإمام المروزقي رحمه الله وبالجملة فالحماسة هو الكتاب المشهور منسوب إلى الإمام أبي التمام حبيب ابن اوس الطائي المعروف بكتاب الحماسة والحماسي بنسبة إليه وإن لم يكن ممن يستشهد بشعره إلا أنه عدل يعتبر ما يرويه والحماسة كلها اثبات يرويه عن غيره فصح التمسك ببيت الحماسة

قَوْلُهُ (مَا هَذِهِ الْإِضَافَةُ) سُؤْلٌ عَنْ إِضَافَةِ مَالِكٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ أَيِ جِنْسٍ مِنْ أَجْنَاسٍ إِضَافَةُ هَذِهِ الْجَوَابِ إِذْ غَيْرُ مُنْطَبِقٍ عَلَيْهِ اللَّهُمَّ إِلَّا عَنْ يَتَحَمَّلُ وَيَجْعَلُ الْجَوَابَ مَجْمُوعَ مَا ذَكَرَهُ وَالْمَذْكُورَ أَوَّلًا تَمْهِيدًا وَتَوَاطُؤًا لِمَا هُوَ الْجَوَابُ تَحْقِيقًا وَقَدْ يَتَوَهَّمُ مِنْ ظَاهِرِ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ الْإِضَافَةَ فِي رَبِّ الْعَالَمِينَ وَمَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ لَفْظِيَّةٌ لِأَنَّ كُلَّ مِنْهُمَا إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْقُولِ بِهِ فِي الْمَعْنَى وَلَيْسَ بِذَلِكَ إِذَا الْمُضَافُ كُلُّ مِنْهُمَا صِفَةٌ مُشَبَّهَةٌ بِجَعْلِ الْفِعْلِ لِأَزْمَا أَوَّلًا ثُمَّ أَخَذَ الصِّفَةَ الْمُشَبَّهَةَ ثَانِيًا عَلَى الطَّرِيقِ الَّذِي عَرَفْتَهُ فِي الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَهَذِهِ إِضَافَةٌ مَعْنَوِيَّةٌ أَوْ هِيَ إِضَافَةٌ لَصِفَةِ الْمُشَبَّهَةِ إِلَى غَيْرِ فَاعِلِهَا مِثْلُ كَرِيمِ الْعَصْرِ وَشَرِيفِ الزَّمَانِ وَمَلِكِ الْبَلَدِ وَقَدْ تَقَرَّرَ أَنَّ إِضَافَةَ الْمُشَبَّهَةِ إِلَى مَا بَعْدَهَا إِنَّمَا يَكُونُ لَفْظَةً إِذَا كَانَتْ إِضَافَةٌ إِلَى الْفَاعِلِ وَأَمَّا إِضَافَتُهَا إِلَى غَيْرِ فَاعِلِهَا بِنَاءٍ عَلَى مَلَابَسَتِهِ فَهِيَ مَعْنَوِيَّةٌ بَلَا خَفَاءَ هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ بَيْنَ الْجُمْهُورِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَعِنْدِي أَنَّ الْإِضَافَةَ فِي مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ وَكَرِيمِ الزَّمَانِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَفْظِيَّةً لِأَنَّ إِضَافَةَ الْمُشَبَّهَةِ إِلَى مَعْمُولِهَا إِذَا الْمَعْمُولُ عِنْدَهُمْ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا وَمَفْعُولًا وَالْمَفْعُولُ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِوَاسِطَةِ حَرْفِ الْجَرِّ أَوْ بَلَا وَاسِطَتِهِ عَلَى مَا صَرَحَ بِهِ الْقَوْمُ وَالْأَمْرُ هَا هُنَا كَذَلِكَ لِأَنَّ مِثْلَ كَرِيمِ الزَّمَانِ مَعْنَاهُ إِذَا كَرِيمٌ زَمَانُهَا عَلَى الْإِسْنَادِ الْمَجَازِيِّ أَوْ كَرِيمٌ فِي الزَّمَانِ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ فَالْإِضَافَةُ لَفْظِيَّةٌ إِذْ هِيَ إِضَافَةٌ لِلصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ إِلَى فَاعِلِهَا الْمَجَازِيِّ فِي الْأَوَّلِ وَإِلَى مَفْعُولِهَا فِي الثَّانِي وَالْبَرَاهِمُ النَّبِيرُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنْكُمْ تَرَوْنَ الْقَوْمَ يَخْطِئُونَ ابْنَ الْحَاجِبِ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْإِضَافَةَ فِي مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ مُحْضَةٌ إِذْ هِيَ إِضَافَةٌ لِاسْمِ الْفَاعِلِ لَا إِلَى مَعْمُولِهَا بَلْ يَتَعَجَّبُونَ مِنْهُ فِي ذَلِكَ لِأَنَّ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى فِي كَمَا يَدْعِيهِ هُوَ عَلَى نَمَطِ ضَرْبِ الْيَوْمِ فَالْمُضَافُ إِلَيْهِ مَفْعُولٌ فِيهِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى فَالْمُضَافُ إِذْ صِفَةٌ مُضَافَةٌ إِلَى مَعْمُولِهَا فَالْإِضَافَةُ لَفْظِيَّةٌ قَطْعًا وَهَذَا الْمَعْنَى وَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا فِي ضَرْبِ الْيَوْمِ إِلَّا أَنَّ الْمُضَافَةَ هُنَاكَ مُصْدَرٌ لَا صِفَةٌ وَالْإِضَافَةُ لَفْظِيَّةٌ مَا كَانَ

المضاف فيها صفة مضافة إلى معمولها وإن كان على طريق الاتساع إلحاقاً للمفعول فيه ولمفعول به، فالأمر أيضاً كذلك وعلى كل تقدير، فالإضافة يجب أن يكون لفظية البتة، هكذا يجب أن تحقق هذا المقام.

قوله (على طريق الاتساع) في الظرف أن لا يقدر معه في توسعا، بل يجعل الظرف جارياً مجرى المفعول به، فقوله مجرى المفعول به تنبيه على تفسيره يعني أن المراد بالاتساع الإجراء لكن يجب أن يعلم أن الإجراء يكون بطريقتين الأول أن يجعل الظرف منصوباً بإيقاعاً له مفعولاً به كنصب المفعول به نحو ويوم شهدناه سليماً وعامراً الثاني أن يجعل الظرف مضافاً إليه إضافة واقعة على نمط جعله مفعولاً به كقولهم يا سارق الليلة أهل الدار وعليه قوله تعالى مالك يوم الدين ولهذا السر قال على طريق الاتساع ولم يقل على الاتساع ففي ذلك مجاز حكمي لأن في الأول جعلاً لليلة مسروقة وفي الثاني جعلاً ليوم الدين مملوكاً لأن مقتضى الاتساع ذلك لا غيره هذا بل هو من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعولها حقيقة لأن يوم الدين مملوك لله تعالى حقيقة وإن لم يصح أن يكون مملوكاً لغيره لا يقال المقصود إثبات أن الله مالك للأشياء كلها عموماً إذ المقام مقام المبالغة لأننا نقول هذا المطلوب حاصل والفهم إليه واصل بالطريق البرهاني على ما صرحوا به فإن قيل يوم الدين إجراء متوهمة من أواخر الماضي وأوائل المستقبل وهي معدومة عندهم والمعدوم غير مملوك قطعاً ولهذا صرحوا بأن المالك هو المتصرف في الأعيان الموجودة ولو سلم فالقيامة غير موجودة في الحال ولأن المالك مالكا إلا إذا كان المملوك موجوداً بل حقه أن يقال مالك يوم الدين ألا ترى أنه لو قيل أنا قاتل زيد كان إطراراً ولو قيل قاتل زيدا بالتونين كان تهديداً وعندي أنه لا حاجة إلى ما ذكره القوم واعتبره المصنف قلنا أمّا الأول فهو تحقيق منطقي وتدقيق فلسفي والشرع واللغة يتنزهون عن ذلك ولو سلم فالملك لغةً وشرعاً هو التصرف كيف يشاء والله تعالى قادرٌ على كلِّ ممكِنٍ يتصرف فيه كيف يشاء وأمّا الثاني فجوابه أنه تنزيلٌ بالمستقبل منزلة الحاضر فإن الساعة آتيةٌ لا ريبَ فيها وعندي أنه بمعنى المستقبل والملاحظ اعتبار المالكية حين اعتبار وجود اليوم حقيقة فاضمحلت الشبهة فإن قيل فالإضافة إذن لفظية فبطلت الوصفية قلنا ممنوع بل هو وصف اللام ونظيره ما ذكره المصنف في قوله تعالى غافر الذنب قاتل التوب شديد العقاب ذي الطول أن هذه كلها صفات للمعرفة قبلها وإن اللام منوي في شديد العقاب.

قوله (يجرى مجرى المفعول) المروي في الأول ضم الميم فقط وفي الثاني الفتح أيضاً فالأول اسم مفعول من الإجراء حال من الظرف والثاني مصدر أو مكان.

قوله (يا سارق الليلة أهل الدار) يعني يا أيها الذي سرق ليلة من أهل الدار فقوله أهل الدار نصب مفعول أول لسارق والليلة نصب مفعول ثانٍ له فالمفعول الأول في هذا الباب الشخص والذات والمفعول الثاني المال في الإقناع سرق مالا والذي سميناه المفعول الأول هنا هو المجرور بحرف الجر وفي التحقيق على ما صرح به في الصحاح حيث قال سرق منه مالا ثم قال وربما قالوا سرق مالا وبالجملية فالمسروق هو المال والمسروق منه هو الذات فجعل الليلة مسروقة مجاز حكمي البتة فهو مجاز إسنادي في نسبة الإقناعية الإضافية فقوله يا ويا طالِعاً جبلاً حيث عَمِلَ إسمُ الفاعِلِ في المَنصُوبِ إِعْتِمَاداً عَلَى المَوْصُوفِ المُقَدَّرِ وَالْقَرِينَةُ المُشْعِرَةُ بِذَلِكَ ذَكَرَ حَرْفِ الْبِدَاءِ الْمُشْعِرِ بِأَنَّ الْبِدَاءَ لِلذَّاتِ كَمَا يُشْعِرُ بِهِ إِضْمَارُ

الْفَاعِلِ أَيْضًا وهذا ما قال صدر الأفاضل في ضرام السقط من أن إسم الفاعل إنما عمل ههنا لإعتماده على حرف النداء سارق الليلة أهل الدار من قبيل قولهم يا ضاربًا زيدا.

قوله (والمعنى على الظرفية) يعني أن الظرفه وإن أجري مجرى المفعول به وقطع عن تقدير في إلا أن المعنى على الظرفية وههنا إشكال ظاهر لأن هذا يناهض ما قبله لأنه قد صرح هناك بأنه اتساع وأنه مجاز حكمي حيث جعل اليوم مملوكا كما جعل الليلة مسروقة وظاهر كلامه ها هنا أن اللام على الظرفية وأن المفعول محكيّف وبين كلاميه تناف لأنه إذا كان مجازا حكميا على الاتساع كيف يكون الثاني ظرفا وكيف يكون المعنى على الظرفية وكيف يكون المفعول محذوفا وكثير من الشارحين لم يطلعوا على هذا الاشكال ولم ينتبهوا لظاهر هذا الاختلال حتى قطعوا بأن الظرف وإن كان مفعولا به اتساعا وإن النسبة وإن كان مجازا ايقاعا إلا أن المعنى على الظرفية وإن المفعول به محذوف عام ويشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوصا ومنهم من يزيد في الطنبور نعمة أخرى بأن التمثيل بيا سارق الليلة أهل الدار تنبيه على أن المفعول محذوف ألبتة لأن جعل الليلة مفعولا به لا يغني عن المفعول به ولما لم يكن المفعول ههنا مذكورا وجب تقديره فلذا قال و معناه مالك الأمر كله هذا كلامهم والكل فاسد أما الأول فلأن المفعول إذا كان محذوفا واليوم ظرفا لم يكن هناك مجاز حكميا ولم يكن هناك إجراء اتساعا وهذا ظاهر وأما الثاني فلما ذكرنا من أن السرقة تقتضي مفعولين والمذكور ههنا من مفعوليه هو الأول لا الثاني والتجوز هنا إنما هو باعتبار الثاني لا الأول وهذا أيضا ظاهر وأما المطلعون فهم قسمان قسم يعتقد أن الأول بيان لمجاز الكلام والثاني بيان الحقيقة فلا يناهض والآخرون يقولون أن مراد المصنف أن هذا من باب الكناية فلا يناهض وتحقيق معنى الكتابة أن مالكية اليوم نفسه كناية عن مالكية كل ما فيه عرفا لأن يملك الزمان كتملك المكان يقتضي بملك جميع ما فيه على الوجه الأبلغ والطور الأوكّد عرفا وأن شئت فاعتبر قولك فلان صاحب الزمان ومالك الدهر ومالك الدار وقولك مالك الأمور في الزمان أو المكان تجد الفرق بينهما جليا وهذا ما قال الشيخ أبو علي الفارسي في الحجة والإضافة إلى الزمان في مثل مالك عام كذا ومملوك سني كذا ومملك الزمان وسيد الزمان في مقام المدح أبلغ وأوكّد لهذه النكتة لم يجعله المصنف من قبل الإضافة إلى المفعول فيه على حذف المفعول أولا بل جعل المفعول فيه مفعولا به ثم جعل ذلك كناية عن المفعول فيه ونظير ذلك قوله سجو حاده وغيظ عده أن يرى مبصر وسميع واع جعل البحترى كلا من الفعلين المتقدمين يعني يرى وسمع لازما أولا ثم جعل لازما كناية عن المتعدى ثانيا فليتأمل وليفهم بأنه لطيف غافل عنه الجمهور.

قَوْلُهُ (كقوله لمن الملك اليوم) اسْتِشْهَاءٌ مَغْنَوِيٌّ عَلَى الْعُمُومِ الْمُنَاسِبِ لِمَقَامِ الْعِظَمَةِ وَالْكَِبَرِيَاءِ إِذِ الْمَعْنَى أَنَّ التَّصَرُّفَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَوْكُولٌ إِلَيْهِ وَأَنَّهُ لَا مَلِكَ وَلَا مَالِكَ إِذْنًا إِلَّا هُوَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ.

قوله (فإضافة اسم الفاعل) حاصل السؤال أن هذه إضافة اسم الفاعل إلى معموله سواء جعل مضافا إلى الظرف اتساعا أو إلى المفعول المحذوف اعتبارا وإضافة اسم الفاعل إلى المعمول مطلقا لعظمته فكيف صح وقوعه صفة لله وهو معرفة وتوجيه الجواب أن الإضافة إلى المعمول إنما يتحقق إذا كان اسم الفاعل عاملا وكونه عاملا موقوف على أن يراد به الحال والاستقبال وكلهما ممنوع بل المراد به هنا معنى الماضي أو الاستمرار وحيث فلا يكون إضافة إلى المعمول فلا يكون لفظية فيكون معنوية فصح وقوعه صفة للمعرفة فسقط السؤال وزال ها هنا الإشكال قال بعض كبراء الشارحين

وليت الشعري لم لم يجعل المصنف هذه الإضافة حقيقية في كضارب اليوم ومكر الليل حتى لا يتوجه عليه الإشكال الآتي بقوله فإن قلت فإضافة اسم الفاعل فأجيب بأن الإضافة في مالك يوم الدين وسارق الليلة ومكر الليل والنهار بمعنى اللام والقول بأن الإضافة قد يكون بمعنى في أخذ بالظاهر دون التحقيق ولذا قال صدر الأفاضل أن قولهم الإضافة في ثابت الغدر بمعنى في فلهذا السر لم يجعل المصنف إضافة مالك يوم الدين بمعنى فيه ليكون معنوية بلا خفاء هذا هو الجواب المشهور هنا بين الجمهور وينبغي أن يعلم أولاً أن القول بأنه لو جعل الإضافة بمالك يوم الدين بمعنى فيه كضرب اليوم كانت حقيقة معنوية قول فاسد لأن هذه إضافة الصفة إلى معمولها الذي هو المحرور بفي ولا يخفى على المعترف بقواعد النحو أن إضافة الصفة إلى معمولها يكون لفظية القياس على ضرب اليوم ومكر الليل فاسد إذ المضاف هنا ليس بصفة بل هو مصدر فيكون معنوية على أن الإضافة بمعنى فيه مفسرة بكون المضاف إليها ظرفاً للمضاف نفسه ومالك يوم الدين بمعزل عن ذلك وهذا يظهر فساد مشتته وذكر أنفاً من أن الإضافة في مالك يوم الدين بمعنى اللام بل إن فساد هذا ظاهر رواية ودراية فلما ذكرنا من أن علم النحو يكذبه وأما الدراية فلأنه لو كان كذلك لما اتجه السؤال الذي أورده المصنف بقوله فإن قلت فإضافة اسم الفاعل والحاصل أن كل من القولين أعني القول بأن الإضافة في مالك يوم الدين معنوية إذا كانت بمعنى فيه والقول بأنها بمعنى اللام لأنه هو تحقيق دون فيه لأنه قول ظاهري فاسد ولكل منهما فساد مشترك وفساد مقصود فالمشترك إن النحو يكذبه والمقصود بأحدهما إن السؤال غير متوجه إذن كما ذكرناه آنفاً والآخر أن الكناية أبلغ كما قررناه فسقط طلب.

قوله (أو زمان مستمر) معطوف على معنى الماضي وجواب أما قوله كانت الإضافة حقيقية والعجب من المصنف أنه حذف فاء جواب أما وقد تقرر أن حذفه ممتنع في الساعة وتقييد بأمس تحقيق لمعنى الماضي وتنبه على القرينة الصادقة عن غيره إليه وإشارة إلى ما تقرر في النحو من أن اسم الفاعل إذا كان بمعنى المضي يجوز عمله في الظرف من قسميه فيجوز أن يقال زيد ضارب أمس بالسوط فإن قيل فإذا كان عمله في الظرف بقسميه غير مشروط بالحال أو الاستقبال بل يجوز ذلك مع كونه بمعنى الماضي فالإضافة إذا كانت بمعنى في كانت معنوية لا لفظية كما ذكرتموه قلنا الإضافة اللفظية هي إضافة الصفة إلى معمولها إذ هي إذن بتقدير الانفصال وأما أن الصفة بمعنى الماضي أو غيره فهو أمر آخر لا مدخل له في ذلك وكلام المصنف في العمل في المنصوب فلذا شرط في تحقيق اللفظية كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال وها هنا اعتراض مشهور وحاصله أن كلامه هنا صريح في أن اسم الفاعل إذا كان بمعنى الاستمرار فإضافته معنوية لا لفظية وقد صرح في قوله تعالى وَجَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا أن اسم الفاعل هنا بمعنى الاستمرار فإضافته لفظية وبين كلاميه تناف وأجيب بوجوه الأول أن الاستمرار معناه شمول الأزمنة كلها الماضي والحال والاستقبال فتارة يعتبر الجانب الماضي فيجعل الإضافة معنوية وتارة تعتبر.¹¹⁸

سورة البقرة

قوله (الريب) مصدر رابني، أي مصدر قولك رابني إذا أوقعك في الريبة، يريد أنه في الأصل كذلك، وإلا فهو في مثل هذه المقامات بمعنى الشك والريبة، فإن قيل بأي اعتبار جعل ههنا بمعنى الشك والريبة، قلنا الريب مصدر ومعناه الإيقاع

118 الكلام في النسخة الخطية غير تام، ويُحتمل أنه سقط من الناسخ أو تلف من الأصل.

في الريبة، فإن اعتبر مصدرا من المبني للفاعل فذاك، وإن اعتبر من المبني للمفعول فمعناه كونه واقع في الريبة، وحاصله كونه مشكوكا، والأول غير مستقيم ههنا أما معنى فظاهر إذ ليس معنى لا ريب فيه لا إيقاع في الريبة وأما لفظا فلأن الأظهر حينئذ أن يقال لا ريب له كما يقال لا ضرب لزيد فتعين الثاني فمعنى لا ريب فيه إذن لا مشكوكية في القرآن بمعنى لا شك فيه ويجوز أن يقال أنه من قبيل استعمال الكل في الجزء أو المقيد في القيد لأن معنى الريب الإيقاع في الريبة والشك فاستعمل في جزء المعنى وهو الريبة فقليل لا ريب فيه بمعنى لا شك فيه وهذا أظهر من الأول

قوله (وحقيقة الريب) يريد أن الريبة وإن اشتهرت في الإطلاقات والاستعمالات في معنى الشك إلا أن حقيقتها أي معناه الأصلي اضطراب النفس وقلقها

قوله (دع ما يريبك) دلالة الحديث على ما قصده من أن معنى الريبة في الأصل اضطراب النفس وقلقها ظاهرة إذ لو كان الشك والريبة واحدا لما كان الكلام أعني قوله فإن الشك ريبة مفيدا.

قوله (أي فإن كون الأمر مشكوكا فيه) يريد أن الشك في قوله فإن الشك ريبة مصدر بمعنى المبني للمفعول لأنه هو المناسب للمقام. كما أن الريب في قولهم ريب الزمان بمعنى المبني للفاعل أي الأمور المقلقة بحكم المقام وههنا مباحث الأول أن الحديث على ما رواه الترمذي والنسائي دع ما يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة فما رواه المصنف غير مستقيم لا رواية ولا دراية الثاني أن الصدق يقابل الكذب لا الشك فرواية المصنف مردودة دراية ودراية الثالث أن الشك في قوله فإن الشك ريبة يجوز أن يكون مصدرا بمعنى الفاعل بل المناسب ذلك فإن هذه الجملة في معنى التعليل لصدر الكلام على نط قولك اعبدوا الله فإن العبادة حق له أي دع ما يريبك أي اترك ما يوقعك في الشك والريبة فإن كونك شاكيا في أمر قلق للنفس واضطراب لها والجواب عن الأول أن صحة هذه الرواية لا تنتهض حجة على عدم الصحة رواية المصنف إذ هو أيضا ثقة وروايته مقبولة فيما لا يتعلق بمذهبه فيجوز قبوله ولو سلم فقد تقرر في موضعه أن نقل الحديث بالمعنى جائز للفقهاء العارفين بتفاوت الألفاظ العام بمواقع الألفاظ فبدل المصنف لفظ الكذب بالشك تنبيهها على أن المراد بالكذب الشك لا الكذب حقيقته إذ المقلق والموجب لاضطراب النفس هو تردد الذهن وعدم العلم بالصدق والكذب لا الإطلاع على كونه كاذبا وهذا ظاهر فتبين بالبرهان النيران ما ذكره المصنف صحيح رواية ودراية والعجب من بعض أفاضل الشارحين أن المصنف فسر الحديث على وجه لا يبقى عليه شبهة وهو ذكر رواية الترمذي والنسائي ثم قال فظهر أن ما رواه المصنف غير صحيح لا رواية ولا دراية وعن الثاني أن الصدق ليس على ظاهره بل المراد بالصدق الحقيقة والصحة وأشار إليه المصنف بقوله وكونه صحيحا صادقا وعن الثالث أن من تأمل وتعمق في المقصود حصل له العلم بأن الأنسب جعل المصدر بمعنى المفعول إذ لا يخفى أن كل من القلق والطمأنينة علامة منبهة عن الوصف القائم بالأمر المطلوب فعله وتركه فإن المطلوب إنما هو ذلك لا غيره إذ الغرض هو الاستدلال بالأمارتين على الوصفين ليرتب عليه الفعل والترك لا على ما هو وصف المتكلم فافهم فإنه دقيق قوله مما تعلق له النفس يريد أن القلق علامة دالة على كون الأمر مشكوكا فيه وسكون النفس وقرارها علامة دالة على حقيقة الأمر وصحته ويدل على صحة هذا المعنى الحديث المأثور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لو ابصت بن معبد حين سألته عن البر والإثم إِسْتَقْتِ نَفْسَكَ إِسْتَقْتِ نَفْسَكَ يَا وَابِصَةَ الْبَرِّ مَا إِطْمَأَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَإِطْمَأَّتْ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، والإثم ما جاءك في النفس وتردد في الصدر،

وإن أفتاك النفس فإن قيل نحن نجد كثيرا من النفوس بمعزل عن ذلك في كثير من الأمور قلنا هذا الحكم مخصوص بالنفوس القدسية والقلوب الشريفة الطاهرة عن أدناس الذنوب والشهوات وأوساخ الآثام والسيئات روي عن بعض المشايخ أنه كان في يده عرق كلما مده إلى طعام حرام أو شبهة كان يتحرك هذا العرق وينبهه تنبيهها لطيفا إلهيا فكان يمسك عن أكله ولقد شاهدنا في كثير من الأمور آمرا وناهيا في قلوبنا يأمرنا وينهانا وكان الأمر كما أمر ونهى (ولا نحر) في ذلك فإن الإنسان ببركة متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومخالفة نفسه وهواه يصل إلى مرتبة هو في تلك المرتبة مصدر محض ومظهر صرف للأثار الإلهية والأفعال السبحانية لا يجري عليه في ظاهره وباطنه إلا ما فيه رضي ربه وخالقه بل هو في التقلبات الإلهية كالقلم بين يدي الكاتب وإليه الإشارة بقوله قلب المؤمن بين أصبوعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فأحد الأصبوعين أمر والآخر ناه وبالجملته فقله دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فيه وجهان أحدهما وهو الأشهر أن معناه دع ما ترتاب فيه نفسك وتقلق متوجهاً إلى ما لا ريبة فيه ولا قلق وثانيهما أن معناه دع المشكوك إلى المعلوم إذ العمل بالمشكوك يوجب قلقاً واضطراباً في النفس وشدة فيها بخلاف العمل بالمعلوم فإن فيه سكوناً في النفس وراحة فيها ففيه إشارة إلى قوله تعالى {وَلَا تَقَفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} 119

قوله (وهو ما تقلق النفوس) أي ما يوقعها في القلق والاضطراب وفيه تنبيه على أن رب الزمان مصدر بمعنى الفاعل فقله تقلق من أقلقه في الصحاح القلق الإنزعاج وأقلقه غيره والنفوس نصب مفعول تقلق وقوله تشخص بالقلوب أي يجعلها قلقاً مضطربة من قولهم تشخص به أي أقلقه في الصحاح الرجل إذا ورد عليه أمراً قلعه يقال تشخص به انتهى كأن الأمر الوارد عليه جعله شاخص القلب أي كأنه جعل عين قلبه شاخصاً فلا بطرف من حيرته أو المعنى يذهب بالقلوب من قولهم تشخص من بلد إلى بلد شخصاً أي ذهب وأشخصه غيره كذا في الصحاح فقله تشخص بالقلوب إن اعتبر من الشخص فمعناه ذهب وإن اعتبر من الأشخاص فمعناه الإذهاب فالباء على الأول تعدية وعلى الثاني زائدة نحو سمعه وسمع به وأخذه وأخذ به والثاني أوجه لفظاً ومعناً ونوائب الزمان مصائبه وحوادثه في الصحاح نابه أمر وانتابه أي أصابه والنائبة المصيبة واحدة نوائب الدهر انتهى

قوله (مر بظي حاقف) رُوي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ بِرَيْدٍ مَكَّةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ حَتَّى إِذَا كَانَ بِالْأُثَايَةِ بَيَّنَّ الرُّؤْيَا وَالْعُرْجَ إِذَا ظَلِيَّ حَاقِفٌ فِي ظِلِّ وَفِيهِ سَهْمٌ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَ يَقِفْ عِنْدَهُ لَا يُرِيهِ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ حَتَّى يُجَاوِزُوهُ فَقَوْلُهُ حَاقِفٌ 120 أي منح من منن في نومه في الصحاح وفي الحديث أنه صلى الله عليه وسلم مر بظي حاقف في ظل شجرة وهو الذي انحنى وتثنى في نومه والإحفاف ديار عاد انتهى وقوله لا يريه أي لا يزعه ولا يتعرض له فهذا والذي رواه المصنف نهي وقد روى مرة هو وأصحابه بظي حاقف في ظل شجر فقال يا فلان قف هنا حتى يمر الناس لا يريه أحد بشيء أي لا يضجره ولا يقلقه

قوله (مَا نَفِيَّ إِنْ أَحَدٌ إِلَّا يَرْتَابُ فِيهِ) إِنْ نَفِيَّ مُسْنَدٌ إِلَى مَا بَعْدَهُ فَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَجِبُ إِذَنْ تَرُكُ لَا إِذْ أَلْمَنَفِيَّ إِذَا كَانَ عَدَمُ الْإِرْتِيَابِ كَانَ الْإِرْتِيَابُ ثَابِتًا لِأَنَّ نَفِيَّ النَفْيِ إِثْبَاتٌ وَأَجِيبَ عَنْهُ بِوَجْهِهِ الْأَوَّلِ إِنْ كَلِمَةُ لَا زَائِدَةٌ الثَّانِي إِنْ النَفْيِ مُسْنَدٌ

119 سورة الإسراء، الآية: 36

120 رُوي نحوه عن النبي صلى الله عليه وسلم، أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب ما جاء في ذي الحليفة، وأبو داود في السنن، كتاب المناسك، باب في المحرم يؤذيه الصيد

إلى ما قبله فإن فاعله ضمير يرجع إلى الريب والمعنى ما نفي الريب بهذا المعنى وهو إن أحد إلا يرتاب فيه أصلاً الثالث إن قوله ما نفي معناه ما أتى بالخبر منفيًا فالنفي معناه الإثبات بالخبر المنفي يعني ليست القضية المؤتى بها سالبة هي هذه أي أحد لا يرتاب فيه، بل المنفي الارتباب، هذا كلامهم، والكل تعسف أما الأول فلأن زيادة لا مخصوصة بمواضع مخصوصة، ولأن الظاهر المتبادر إلى الفهم إن النفي مسند إلى ضمير الريب وأما الثاني فلأن قوله وإنما المنفي لا يساعده، بل الطريق إذن أن يقال ما نفي الريب بهذا المعنى، بل نفي بهذا المعنى وأما الثالث فلأن استعمال النفي بهذا المعنى غير متعارف ولا متبادر إلى الفهم، بل يكاد يعد قلقاً، وههنا وجوه آخر لم يذكرها أحد الأول أن النفي مسند إلى ضمير الريب، والجملة المصدرة بأن بعده في موقع المفعول لنفي بتضمنيته معنى الذكر، أي ما نفي الريب ذاكراً، إن أحد إلا يرتاب فيه الثاني إن نفي مسند إلى ضمير الريب، وإن أحد إلا يرتاب فيه مضمونة نفي الريب، فوضع هذه الجملة موضع المصدر، أي ما نفي الريب نفيًا، إذ هي في قوته ومفيدة لمعناه. الثالث إن نفي مسند إلى ما بعده مصدر، أقيم مقام المفعول على نمط قولهم ما ضرب الضرب، واعلم أنه يجوز أن يكون قوله لا ريب فيه خبراً بمعنى الإنشاء، أي لا ترتاب فيه ولا تشك في أنه من عند الله على نمط قوله لا تبديل لخلق الله، وحينئذ إن دفع السؤال الذي أورده المصنف، ولا حاجة إلى الجواب الذي ذكره المصنف

قوله (وَأَيْمًا الْمُنْفِي كَوْنُهُ مُتَعَلِّقًا لِلرَّيْبِ) أي كونه محلاً للريب ومستحقاً له أي ليس المنفي نفس الارتباب عن أصله بل المنفي كونه محلاً للريب لا يقاربه ونفي كونه محلاً للريب غير نفي الريب أو ما نفي الريب بنفي أصله وإنما نفي بنفي محليته، فينطبق الكلامان ويندفع النبوة التي تدعيها فلان. ولبعض أفاضل الشارحين هنا كلام يتعجب الناظر منه تزييفاً وتحقيقاً فالتزييف أن قوله وإنما المنفي كونه متعلقاً ومظنة له فاسد إذ لو نفي مظنة الريب فالإشكال بحاله للتحقق مؤنة الريب فكيف يبقى مظنة الريب وأما التحقيق فهو أنه قال فالصواب أن يقال المراد كون الكتاب في مظنة نفي الريب وفرق بين مظنة نفي الريب ونفي مظنة الريب هذا كلامه والكل غلط أما الأول فقد نبهناك في أثناء التقرير على دفعه بأن المراد أن المنفي كونه محلاً بحسب الاستحقاق لا كونه محلاً له بحسب الوجود الخارجي، وكم من شيء يكون محلاً لشيء بحسب الوجود الخارجي ولا يكون محلاً له باعتبار استحقاقه العقلي. ألا ترى أن العالم محلاً للتعظيم ومظنة للتكريم مع أنه قد يكون محلاً لإهانة الخارجية وكيف لا وإن الأنبياء عليهم السلام يستحقون التصديق والتعظيم والمعادنون كذبهم وحقروهم

قوله (وَمُظَنَّةٌ لَهُ) المظنة بالكسر مفعولة من الظن أي الموضع الذي يظن به الشيء وفي الحديث طلبت الدنيا من مظان حلالها أي من المواضع التي يظن فيها الحلال أي ليس القرآن موضعاً يظن فيه الرايب ولا موضعاً يتعلق به الريب تعلقاً ما بوجه من الوجوه ظناً أو شكاً أو وهماً وبهذا يظهر هنا أمران الأول أن المتعلق في قوله كونه متعلقاً ينبغي أن يقرأ بفتح اللام حتى يكون اسم مكان على ما هو القانون في المزيد فيه من مجيئه على لفظ المفعول ويكون المعنى إنما المنفي كونه محلاً لتعلق الرايب به كما فصلناه الثاني أن قضية الترتيب تقديم المظنة على المتعلق لأنه هو الذي يقتضيه جانب المعنى كما قررناه إذ لا يعرف في نفي الظن بعد نفي التعلق عن أصله بجميع الجهات كثير فائدة فإن قيل نظم التنزيل بنفي كونه طرفاً له ونفي الظرفية لا يستلزم نفي التعلق عن أصله فمن أين استنبطه المصنف بل لو قيل لا ريب له ألم يكن أبلغ في أي نكتة أورثت طريقة ظرفية قلنا الملحوظ في الظرفية هو وصف المحلية إذ هي مستلزمة لها والمقصود نفي المحلية

توجه من الوجوه وفي ذلك محافظة على ما يقتضيه اللفظ من خصوص الصلة ففي الكلام إذن إيصال للحق إلى مستحقه لفظاً ومعناً، وقد يقال أنه تعالى جعل القرآن كطرف خال عن الريب، يعني ليس القرآن ظرفاً للريب، ولا الريب مظهراً له

قوله (لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه) أي في القرآن أو في الارتباب والثاني ظاهر إذ الارتباب مفهوم معلوم وأما الأول فقد فسروه بأن يطعن فيه ويغتابه في الأساس وقع الشيء على الأرض وقوعاً ومن المجاز وقع فيها اغتابه واعترض على هذا الوجه بأن المفهوم إذن نفي الوقوع فيه بمعنى الطعن والمقصود نفي الارتباب فيفوت المقصود والجواب عنه في غاية الظهور إذ الطعن فيه لازم للارتباب فذكر الطعن وأريد الارتباب مجازاً أو كناية ولا محذور

قوله (ألا يرى) استشهاد بالآية من طريق المعنى على أن المقصود نفي محلية الارتباب لا نفي الارتباب نفسه وتغيير الآية بالطريق المذكور والتصريح بتعريف الطريق المزيل للريب إرشاد إلى الدلك

قوله (فما أبعد) ما نافية وجعلها تعجبية غلط والإبعاد عبارة عن النفي والمنع وجود الريب نصب مفعول أبعد يريد ما منع وجود الريب منهم ولا نفاه عنهم بل إنما أرشدهم إلى القاعدة القالعة لا ضل الارتباب حتى يتعرفوا حقيقته وأنه منزل من عند الله والحاصل أن الارتباب من العاقل في مثل هذا المقام معلوم الانتفاء وأحثة بل لا يفرض إلا كما يفرض الحالات وأنتم عقلاء أذكىء تفكروا فيه وجربوا أنفسكم هل تجدون للريب هناك مكان وهل تجدون للشك فيه مجالا فقلوه أن يحزروا الضمير راجع إلى الطريق المزيل للريب أي الطريق إليه أن يجمع أنفسهم من الحزر بالخاء المهملة والراء المعجمة وبعدها الراء المهملة وهو الخرص والتقدير والمراد هنا الجمع كما ذكرنا ويروز أي يجرب بتقديم الراء المهملة على الراء المعجمة في الصحاح رزته أروزه روزا أي جربته والقوى جمع قوة وضمير لقواهم وتَضَائِلُ مَعْنَاهُ تَتَصَاغَرُ وفي الحديث أن إسرائيل عليه السلام يتضائل من خشية الله أن يتصاغر خوفاً وقد يقال أي يتصاغر تواضعاً له وتضائل الشيء إذا انقبض وانضم بعضه إلى بعض والضئيل النحيف ولا يخفى أن التضائل يقتضي الضعف والنقصان وأن التمام يقتضي القدرة والكبرة فيحسن موقع العطف ويظهر التقابل بين التمام والتضائل بملاحظة لازم في هذا الجانب أو ذاك فافهم ونهى أي عند المعارضة فيتحقق أي يتعرف وأن ليس فيه مجال مفعول يتحقق يقال حققت الأمر وتحققته أي تبينته وتعرفته حتى صرت منه على يقين قوله فهلا قدم الظرف يعني لما لم يكن المقصود الأصلي نفي الريب بل كان المقصود نفي المحلية كان مقتضى البلاغة تقديم الظرف الذي هو مصبة ومركزه على نمط قوله جل مكان طوله ولم يكن له كفوا أحد وحاصل الجواب أنه لو قدم لأفاد معنا بعيداً عن المقصود وهو أن الريب في كتاب آخر لا في هذا الكتاب وهذا المعنى غير مناسب للمقام صح أو لم يصح إذ المقصود نفي المحلية وإثبات الحقيقة لا نفي الريب عنه وإثباته في كتاب آخر وأما ما ذكره صاحب المفتاح من أنه لو قدم لأفاد ثبوت الريب في سائر الكتب الإلهية وهو فاسد فهو التوجيه آخر غير هذا التوجيه وزعم بعض أفاضل الشارحين أن كلام الشيخين واحد وهذا زعم فاسد فقلوه فهلا قدم الظرف معناه لما لم يقدم الظرف فينطبق عليه قوله لأن القصد وقد جرت عادة المصنف على أنه كثيراً ما يدخل حروف التحضيض في الماضي والمقصود ما ذكرنا وإلا فحروف التحضيض في الماضي معناها التوبيخ واللوم على ترك الفعل ومثله لا يليق بكلام الباري غر شأنه إلا أنه كأنه اعتمد على أنه لا تشبيه على أحد أن المقصود المعنى المجازي لإمتناع المعنى الحقيقي قوله في

إيلاء الريب حرف نفي أي في جعل الريب بحيث يلي حرف النفي أي يقع بعده بلا فصل من قولهم وليك أي قرب منك فلما نقل إليك إلى باب الإفعال جعلوه متعديا إلى مفعولين فالأصل ولي الريب حرف النفي أي وقع بعده بلا فصل فلما نقل الصار الفاعل مفعولاً أولاً وزاد مفعول آخر فصار تقديره أولى الريب حرف النفي أي جعله والياً منه واقعاً بعده بلا فصل ومنها هنا تراهم يقولون المفعول الأول للإيلاء يجب أن يكون فيه معنى الفاعلية والمفعول الثاني فيه معنى المفعولية قوله ولو أولى الظرف إن رفع الظرف فهو مفعول أول والمفعول الثاني محذوف أي ولو جعل الظرف كائناً بعد حرف نفي واقعاً بعده بلا فصل وقيل لا فيه ريب لانقلب الكلام إلى معنى آخر وإن نصب الظرف كان مفعولاً ثانياً والأول ضمير مستتر فيه راجعاً إلى الريب أي لو جعل الريب واقعاً بعد الظرف بلا فصل أي لو أخر الخبر على المبتدئ يجوز أن ينصب الظرف على أنه مفعول أول والضمير المستتر فيه الراجع إلى حرف نفي مفعوله الثاني إلا أنه لإتصاله بالفعل تعذر تأخيره وحاصله لو جعل الظرف بحيث يلي حرف النفي فهذه طرق ثلاثة وأحسن الطرق هو الطريق الأول إذ هو أظهر في المقصود ولأنه لا واسطة في المقصود مع رعاية قانون الإيلاء وبعده الطريق الثاني ولما فيه من رعاية القانون المذكور وعدم الحذف والطريق الثالث ضعيف إذ لا فاعلية في المفعول الأول فافهم

قوله (وهو أن كتاباً آخر فيه الريب) لا فيه اللاتق بالمعنى والأعلق بالقلب في الفحوى والأوفق بقانون القصر أن يكون التصريح بالنفي واقعاً في الجانب المقابل للمقصود عليها على نمطه ففي القصر الواقع بين المبتدأ والخبر إن كان المقصود عليه خبراً كان النفي واقعاً في مقابله بنمطه ففي نحو قولنا في الدار زيد ينبغي أن يقال لا في السوق وإن كان المقصود عليه مبتدأ فالأمر كذلك فالطريق في قولنا زيد القائم أن يقال لا عمرو فقولنا إن الله هو الرزاق أي لا غيره فعلى هذا قوله إن كتاباً آخر فيه الريب لا فيه إن جعل من قبيل قصر الخبر على المبتدأ فالطريق أن يقال إن كتاباً آخر فيه الريب لا إياه أي لا القرآن إذ المقابل للمبتدأ المقصود عليه هو وإن جعل من قبيل العكس فالطريق أن يقال إن في كتاب آخر الريب لا فيه فالبعبارة التي اختارها المصنف فيها خلاق بين والحاكم الفيصل ههنا هو الذوق السليم وَلَا يُنْبِئُكَ مِثْلَ عَلَيْنِهِمْ وَإِنْ شِئْتَ فَتَأْمَلْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ قَوْلِنَا كِتَابِي رَبِّتْ فِيهِوَبَيْنَ قَوْلِنَا كِتَابَ قُرْآنٍ وَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَرْقًا جَلِيلًا بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ وَلَمْ يَجِدْ مَنْ مِنْ نَفْسِهِ قَبُولًا وَرَدًّا بَيْنَ الْعِبَارَتَيْنِ فَعَلَيْهِ أَنْ يُعَالِجَ نَفْسَهُ بِالْجُمْلَةِ الْمَدْعَى أَنْ هَذَا هُوَ اللَّاتِقُ بِأَدَاءِ الْمَرَامِ وَهُوَ الْمَوْافِقُ بِقَانُونِ الْقَصْرِ فِي الْكَلَامِ، لا أن ما ذكره غير صحيح حتى يشتغل في توجيهه بوجه بعيدة. لا معنى للقلق إلا تلك الوجوه البعيدة. فإن قيل جميع ذلك حسن دقيق إلا أنه يرد على العبارة الأولى أن قوله فيه الريب إن كان جملة مركبة من المبتدأ والخبر مفيدة للحصر. كأن المعنى أن الريب مخصوص بكتاب آخر لا بالقرآن، وفساده واضح، وإن جعل الريب فاعل الظرف كان هذا مخالفاً لنظم التنزيل في إفادة القصر بالتقديم ولزم أن يكون تعريف الريب مستدركا، ويرد على الثانية أنه يفوت حينئذ بقاء الظرف على هيئته في ذلك النظم المقدر قلنا أما المحذور الأول فإنما يرد على ما يجعل الجملة مبتدأ وخبراً، ونحن لا نقول به، بل الريب فاعل الظرف. وأما حديث المخالفة لنظم التنزيل فليس بشيء، إذ الإشارة إلى الحصر بطريق التقديم ليست مهمة لنا حتى يكون فوتها محذوراً، وكيف لا وهذه العبارة تفسير للنظم المقدر. وإبراز لما تضمنه هو من معنى القصر المركب من النفي والإثبات، كما يقال في تفسير قولنا في الدار زيد أن معناه أن زيدا في الدار لا في السوق، فإن التصريح ههنا بالنفي والإثبات تفسير للحصر فيه وتفصيل لحقيقته، ولا واجب هنا إن نيته بالحصر مع ذلك بالتقديم، بل ليس هذا مهماً لنا أصلاً، وكذا لا بأس في فوت بقاء الظرف على هيئته في العبارة الثانية استدراك

تعريف الرب ممنوع، بل المناسب هنا تعريفه بلام الجنس إذ المطلوب بالنفي في صورة النفي الجنس بدلالته لا الموضوعة لنفي الجنس. فأريد أن يكون صورة الإثبات موافقة لصورة النفي جريا على قضية المناسبة ورعاية لصفة المقابلة فليتأمل في هذا المقام فقد زل أقدام الأقوام

قوله (تفضيل خمر الجنة على خمر الدنيا) كما وقع في عبارة غيره إلا أنه كأنه نبه بذكر الأفراد هنا ولفظ الجمع في خمر الدنيا على أن واحدة منها خير من جميع خمر الدنيا والأمر كذلك بل فطرة من قطراتها بهذا المثابة

قوله (وقراء أبو الشعثاء) أبو الشعثاء بفتح الشين وسكون العين اسمه سليم بن أسود المحاربي تابعي مشهور قوله إن المشهور يوجب الاستغراق أي يقتضيه اقتضاء لا يجتمع مع التخصيص أصلا فلا يصح أن يقال لا رجل في الدار بل رجالان بخلاف لا رجل بالرفع وكان أستاذنا ذلك الإمام الزكي جلال الملة والدين يوسف الأوهبي تغمده الله بغفرانه وبواه أعلى منازل جنانه كثيراً ما كان يقول هذه القاعدة منقوضة بقولنا لا إله إلا الله إذ الاستثناء عندهم تخصيص فليتأمل وأما السر في الإيجاب والتجوز فهو أنهم قد ذكروا أن النكرة موضوعة لفرد منتشر فهي في الإثبات معناها فرد واحد لا على التعيين وقد يقصد بها جميع الأفراد نحو ثمرة خير من جرادة وفي التنزيل علمت نفس ولتنظر نفس ما قدمت لغد بمعنى كل ثمرة وكل نفس وأما إذا وقعت في سياق النفي فمعناها الاستغراق وعموم النفي بدلالة موارد استعمالها ولأنهم حاولوا أن يقع النفي والإثبات في طريقي النقيض لأن هذا كمال المخالفة وإظهار التقابل وقد يقصد بها في هذه الحالة غير العموم والاستغراق نحو لا رجل في الدار الرَّفْعُ بَلْ رَجُلَانِ أَوْ رَجُلٌ والسر فيه أنهم يجعلون النفي راجعا إلى وصف المنفي لا إلى أصله فكأنه قيل لا رجل واحد في الدار بَلْ رَجُلَانِ أَوْ رَجُلٌ هذا إذا لم يكن النكرة مع من الاستغراقية لفظا أو تقديرا أما إذا كانت مع من الاستغراقية لفظا نحو ما من رجل في الدار أو تقديرا نحو لا رجل في الدار فالنكرة نص في الاستغراق لا يحتمل عدمه لاجتماع أمرين موجبين للاستغراق فهذا نفي للماهية عن أصلها وتلقيب لا ينفي الجنس يرشدك إليه وهذا ما قال الإمام ههنا والذي يدل على انجات المشهورة للاستغراق أن نفي الجنس نفي الماهية وهو يقتضي نفي كل فرد فرد من أفرادها فلو ثبت فرد من أفرادها ثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قولنا لا إله إلا الله نفيا لجميع الألهة سوى الله وأما قولنا لا ريب فيه فهو نقيض قولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض هذا كلامه ولا يخفى أن ما ذكره في النكرة المنونة بيان لدلالاتها على العموم والاستغراق لا لاحتمالها غير الاستغراق ووجه ذلك ما بيناه من أنه قد يقصد نفي الوصف لا نفي الأصل ولا يخفى أن المساوي لنفي الماهية هو نفي الأصل لا نفي الوصف وبهذا يضمحل الإشكال الذي أورده بعض أفاضل الشارحين هنا من أن مدلول النكرة المنونة فرد منتشر أي فرد واحد مبهم لا على التعيين ونفيه ونفي الماهية متساويان فالقراءتان متساويتان وبطل الفرق بالإيجاب والتجوز فإن قيل نفي الفرد الواحد لا على التعيين نفي للماهية فنفيه نفيها وكيف لا وإذا كان في الدار رجالان أو رجال فقد صدق أنه كان فيها رجل واحد والمفروض نفيه فلا يظهر الفرق بين القسمين قلنا الواحد له معنيان أحدهما أنه واحد في نفسه وثانيهما أنه واحد يعني ليس معه غيره ومدلول النكرة المنونة هو الأول والمساوي لنفي الماهية إنما هو نفي الأول ولا نفي الثاني والمجتمع مع المثني والجمع هو أيضا لا الثاني إذ هو الجزء من كل منهما وهو المراد بالمثل المطلوب الماهية في تعريف المثني ومن لم يفرق بين الواحد بالمعنيين اشتبه عليه الأمر بالاعتبارين

قوله (ولابد للواقف أن ينوي خبرا) إذ قد تقرر أن الوقف على ما لا يفيد قبيح ناقص وقد يقال إذ يلزم الشروع في الكلام الثاني قبل تمام الأول وقال الزجاج بهذا الوقف تام لأن كلمة لا ريب بمعنى حق كأنه قيل لماذا لك الكتاب حق وفي كلام المصنف تنبه على أن الظرف أعني فيه مستقر لا لغو بل كان لغوا ثم انقلب مستقرا على نمط قولنا الحمد لله فلا يرد الإشكال بأنه يجب إذن تنوين اسم لا هو مشابه للمضاف وكذا الكلام في نظائره نحو لابد منه ونحوه

قوله (فيه هدى) أي الكتاب ظرف للهدى بخلاف القراءة المشهورة إذ هي تفيد كون الكتاب هدى على نمط رجل عدل فهو أبلغ فيكون أولى على أن المتعارف في الإطلاقات التنزيلية أن القرآن هدى ونور الله ونور والله أعلم بحقائق الأمور

قوله (وهو الدلالة الموصلة إلى البغية) أي المطلوب فسر المصنف الهدى بدلالة المقرونة بالإيصال إلى المطلوب واعتبر الإيصال في مفهومه وتمسك في إثبات هذا المطلوب بأدلة ثلاثة الأول أن الضلالة كثيرا تقع في مقابته وعدم الوصول معتبر هناك فالوصول يجب أن يكون معتبرا هنا تصحيحا لمعنى المقابلة الثاني أنه بمدح الشخص بأنه مهدي كمهتد فلو لم يعتبر معنى الوصول لما صح ذلك إذ لا مدح بدونه الثالث إن اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرتة فانكسر وقطعته فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لا زمان للكسر والقطع فكذا الاهتداء اعترض الإمام رحمه الله ومن تبعه على الوجوه كلها على الأول بأن الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع وعلى الثاني بأن المنتفع بالهدى يسمى مهديا وغير المنتفع به لا يسمى به إذ الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود فهي كالمعصوم وعلى الثالث بأنه منقوض بمثل فلم يأتمر ومعارض بقولهم هديته فلم يهتد فالحق أن الهدى هو الدلالة سواء كانت مع الوصول إلى المطلوب أو لم تكن لا الدلالة مع الوصول والدليل على صحة الأول وفساد الثاني قوله جل طوله وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فإن الوصول لو اعتبر لامتنع حصول الهدى بدون الاهتداء والآية بخلافه هذا كلامه وأجيب عن الأول بأنه لا فرق إلا بالزوم والتعدي لأنه مطاوعه وبأن قوله فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع ليس بشيء إذ لو امتنع لما وقع في الآيتين ولأن المقابلة اصطلاحاً هي الجمع بين اللفظين الدالين على المعنيين المتضادين حقيقة أو تقديرًا سواء كان متعدين أو لازمين أو أحدهما متعديا والآخر لازما وهذا موجود في الآيتين سيما في الثانية فإن التقابل صريح فيها لمكان كلمة التقابل وعن الثاني بأن التمكن من الوصول أيضا فضيلة تصلح لأن يكون سببا للمدح وعن الثالث بأنه نادر والحكم على الغالب وذكر فخر الإسلام في أصوله أن قضية الأمر (لفته) أن لا يثبت إلا بالإيتمار والامتنال إلا أنه لو ثبت الامتنال بالأمر نفسه لسقط الإختيار من المأمور، وللمأمور عندنا ضرب من الإختيار، وللزم الجبر فقد عرضها هنا مانع فوجب العدول عن الحقيقة هذا كلامهم في دفع اعتراضات الإمام على المصنف واعتراض على الجواب الأول بأن الضمير في مقابلته إذن راجع إلى اللازم على قانون الاستخدام وهذا فاسد إذ التمسك بالمطاوعة وجه مستعمل فالذكر المقابلة إذن مستدرك فإن اعتبار الوصول في الاهتداء مستغن عن الدليل وههنا بحث من وجوه الأول أن المطاوعة حقيقتها قبول الاثر في المفعول بسبب تعلق الفعل المتعدي بذلك المفعول ففي مثل قولنا كسرتة فانكسر أمران الأول إيجاد هذا الاثر أعني الانكسار واحد أثر فيه الثاني قبوله والاتصاف به فالأمر الأول يسمى كسرا ومطاوعا والأمر الثاني يسمى انكسارا ومطاوعا فحقيقة الفعل المتعدي هو تحصيل تلك الحالة وحقيقة مطاوعه وقبول تلك الحالة وحاصل الأول التأثير

وحاصل الثاني هو التأثير وهذا ما قال ابن الحاجب معنى المطاوعة هو حصول فعل عن فعل فالثاني مطاوع إذ هو طواع الأول والثاني مطاوع إذ قد طاعه الثاني فالحصول واجب والتخلف ممتنع وبهذا يظهر بطلان الجواب الأول من أنهلا فراق إلا باللزم والتعدي لأنه مطاوع وذلك لأنه معلوم من أوضاع اللغة وقانون العربية إن الهدى غير الاهتداء وإن الضلالة والضلال غير الإضلال وأن المقابلة للأول هو الأخير وللثاني هو الثالث ولو خولف ذلك فمعدول عن الحقيقة لنكتة والآية من هذا القبيل فعلى هذا صح القول بأن جعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع أي مخالف لقانون الوضع وأوضاع اللغة على ما قال المصنف فيما سبق إذا كان الله وسائر أسمائه صفات لم يكن هناك اسم مجرى عليه صفاته وهذا محال وبهذا سقط استدلال المصنف بالآية وصح القول بالامتناع وأعجب من هذا ما قال بعض أفاضل الشارحين من أنه لو امتنع لما وقع في الآيتين وأعجب من هذا اعتراضه الثاني من أن حقيقة المقابلة موجودة لوجود كلمة التقابل ولا تعلق للزوم والتعدي بذلك وأما الاعتراض بالاستخدام والاستدراك فهو أيضا فاسد فاسد لأن حقيقة الدليل الأول التمسك بالمقابلة والمطاوعة وحقيقة الدليل الثاني التمسك بالمطاوعة فقط الثاني أن التمكن من الوصول إن اقترن بالوصول فحسن وإلا فلا وكيف لا وأبو جهل كان بهذه المثابة، وكذا السائر الكفار، ولا يخفى أن تمكن هؤلاء يوجب الذنب، وكيف لا؟ وقد أوجب العذاب المخلد الثالث أن قولهم أمرته فلم يأتهم إن أريد بأمرته جعلته فاعلا للفعل بالمطاوعة حاصله إلا إن صدق لم يأتهم ممنوع وإن أريد به قلت له افعل أو أوجبت عليه الفعل فالتنقض ممنوع لأن مجرد هذا لا يوجب المطاوعة وأما ما ذكره بعض أفاضل الشارحين من أن معنى أمرته جعلته مؤتمرا والإيتمار أي الامتثال لازم إلا أن سقوط الإختيار ولزوم الجبر منعه فكلام فاسد لأنه إذا كان معنى أمرته جعلته مؤتمرا أي ممتثلا فصدق لم يأتهم ممنوع وسقوط الإختيار ولزوم الجبر لا يدفعانه إذ اللزوم العقلي لا يندفع بهذا والتحقيق عندي في هذا المقام أن المطاوعة قسمان عقلي كالانكسار وسائر أخواته وهذا ظاهر مشهور الثاني غير العقلي والشرعي من هذا القبيل فإن وجوب الترتب إما بإيجاب العقلي أو بإيجاب الشرعي وقولهم أمرته فلم يأتهم من القسم الثاني والتخلف في القسم الأول محال وفي القسم الثاني ممكن ولهذا ترى الكفرة والفسقة تحقق فيهم هذا المعنى فمن أشبهته عليه القسمان أشكل عليهم الأمر في قولهم هديته فلم يهدي وأمرته فلم يأتهم ويجوز أن يقال المراد بالإيتمار صيرورة المرء مأمورا فعلى هذا المطاوعة متحققة فلم يأتهم ممنوعة والتنقض مضمحل فإن قيل قولهم علمته فلم يتعلم صحيح والتخلف واقع قلنا التعليم معناه تحصيل العلم في المتعلم والتعلم لازم له بهذا المعنى لا يتخلف عنه والمراد ههنا معناه المجازي أعني التوجيه نحوه لما يفضي إلى العلم غالبا والتخلف ههنا صحيح فلا محذور

قوله (ويقال مهدي) معطوف على قوله بدليل وقوع الضلالة من حيث المعنى لأن معناه لوقوع الضلالة في مقابلته وقوله ولأن اهتدى تنبيه على ذلك أي معناه الدلالة المخصوصة لا الدلالة المجردة لوقوع الضلالة ولأنه يقال في مقام المدح مهدي ولأن اهتدى مطاوع ولقائل أن يقول الهدى يجيء بمعنى الاهتداء في الصحاح هدى واهتدى على نمط مخفي من خفي بمعنى فلم لا يجوز أن يكون مهدي بمعنى مهتد من الهدى الذي بمعنى الاهتداء فسقط الدليل الثاني، واعلم أن الهدى يطلق على معاني ثلاثة، الدلالة والبيان وحقيقة الإرشاد أعني الدلالة الموصلة والقدر المشترك بين المعنيين ولا نزاع لهم في إطلاق اللفظ على المعاني الثلاثة، وإنما النزاع في أنه موضوع للأول والثاني أو للقدر المشترك فمذهب المصنف أنه موضوع للدلالة الموصلة إلى اليقين مجاز في مجرد الدلالة وقد صرح بذلك في حم السجدة في قوله تعالى وَأَمَّا تُمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ

وَحَاصِلُ كَلَامِهِ هُنَاكَ أَنَّ مَعْنَى هَدْيْتُهُ حَصَلَتْ فِيهِ الْهُدَى والدليل عليه قولهم هديته فاهتدى بمعنى تحصيل البغية فكيف ساغ استعماله في الدلالة المجردة وحاصل جوابه أنه مجاز عن اراحة العلل والاعذار ومذهب الجمهور أنه حقيقة في مطلق الدلالة مجاز في غيرها وقد انتصب الامام لابطال الاول هربا من الاشتراك الى المجاز ومذهب الزجاج وتبعه الواحدي أنه موضوع للقدر المشترك فإن قيل قوله جل طوله انك لا تحتدي من احبته ولكن الله يهدي من يشاء يثبت مذهب المصنف وينفي غيره اذ لا صحة لنفي الدلالة عنه صلى الله عليه وسلم بل لنفيها ولا ثباتها بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم قلنا ان اختير ان اللفظ موضوع للقدر المشترك فلا اشكال فليكن المراد حقيقة الارشاد لا لأنه موضوع لها بل لانها فرد للقدر المشترك وكذا الحال على مذهب الجمهور ايضا فافهم وبهذا يظهر الجواب عن المعارضة اعني معارضة الوجوه الثلاثة بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم وقوله انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا

قوله (فلم قيل هدى للمتقين) حاصل السؤال ان تفسير الهدى بالدلالة الموصلة الى المطلوب تقتضي أن يكون فيه هدى للمتقين تحصيل للحاصل وايصال للواصل لأنه بمنزلة قولنا دلالة موصلة إلى المطلوب للواصلين اليه وان فسر الهدى بالدلالة على ما هو مذهب الجمهور فما هنا سؤال اخر وهو ان الواصل الى المطلوب دلالة الى ما يوصل اليه لغو لا طائل تحته وحاصل الجواب أنه لا بد هنا من أحد أمرين، إما صرف الهدى عن ظاهره بأن يراد بالهدى زيادة الهدى إلى مطالب آخر غير حاصلة فإن استعمل الهدى في معنى الزيارة كان مجازا، وإن استعمل في معناه وكانت الزيارة مرادة به مدلوله بالقرينة كان حقيقة أو يراد بالهدى التثبيت والإدامة عليه كان مجازا، فقوله تريد طلب الزيارة واستدامته إشارة إلى توجيهين مستقلين على نمط قولهم الكلمة إسم وفعل وحرف إذ لا دلالة للواو على الجمعية بمعنى المعية فاندفع الاعتراض عليهم بأن الهدى في التثبيت مجاز وفي الزيارة مجاز وحقيقة فكيف يصح الجمع بينهما ولا حاجة إلى الجواب بأن مراده أن اللفظ مستعمل في الزيارة فقط والتثبيت لازم ضمنا وتبعاً ولعمري لا الشبهة شيء ولا الجواب والله أعلم بالصواب وإما صرف المتقين عن ظاهره بأن يراد به الصائرون إلى التقوى وحاصله أنه مجاز باعتبار ما يؤول إليه وحاصل الجوابين أن التجوز في الأول في الهدى من حملة على الإزداد وفي الثاني في المتقي بحمله على المشارف واعتراض على المصنف بأنه لا حاجة إلى شيء من التجويزين أصلا لأنه إذا قيل السلاح عصمة للمعتصم أو عصام له والمال غنى للغني لا يجب أن يكون هناك عصمة أخرى غير عصمة السلاح ولا غنى أخرى غير غنى المال وأجيب بأن المتبادر من تعلق الفعل بشيء هو اتصاف ذلك المتعلق بما عبر به عنه عند اعتبار التعلق توضيح ذلك أنه إذا عبر عن شيء بلفظ يدل هذا اللفظ على وصف من الأوصاف ثم علق بهذا اللفظ المنبئ عن الوصف المعلوم أمر من الأمور فالتبادر إلى الفهم من ذلك تحقق هذا الوصف المعلوم لموصوفه المعلوم في زمان اعتبار تعلق ذلك الأمر بهذا اللفظ المنبئ عن الوصف المعلوم مثلا إذا قيل شفيت مريضا ومرضت صحيحا فالذي ينساق إليه الفهم عرفا أن هذا الشخص متصف بالمرض وقت اعتبار تعلق الشفاء به ومتصف بالصحة في زمان اعتبار تعلق المرض به وكذا قولنا ضربت مضروبا ينبغي أن يكون متصفا بالمضروبية في زمان تعلق ضربانه لا أنه مضروب بهذا الضرب لأن التعبير عنه بلفظ المضروب مشعر بكونه ملحوظا بهذا الوصف قبل تعلق هذا الضرب به ووقت تعلقه به حتى لو لم يتعلق به هذا الضرب فهو مضروب ملحوظ بصفة المضروبية ومضروبية الصفة مسلم والمضروبية الثانية كائنة بعد هذه المضروبية وصفة متفرعة على ذلك حتى لو أريد العكس وأنه

مضروب بهذا الضرب كان مخالفاً لظاهر اللفظ وبناء للكلام على التجوز وأنه مجاز باعتبار ما يؤول فقوله جل طوله هدى للمتقين إن أريد أن اهتداء هؤلاء بهذه الهداية فحقه أن يقال هدى للضالين

قوله (فهو إيمان ببعض المنزل) عليه منع ظاهر وهو أنه على ذلك التقدير إيمان ببعض المنزل بل هذا كل المنزل والإيمان به إيمان بكل المنزل إذ المراد بالمنزل هو المنزل الحقيقي لا التقديري ولا ما هو أعم لأن مبنى السؤال على ذلك فإن قيل مبنى الكلام على أنهم يجددون الإيمان شيئاً فشيئاً حسب تجدد الإنزال يرشدك إليه صنع المضارع يؤمنون يقيمون ينفقون فكان هذا إيماناً ببعض المنزل لا بكلمة قلنا صنع المضارع قرينة مشعرة بتجدد الإيمان فقط فلعلهم كانوا يجددونه تجديدًا كل يوم أو كل وقت أحكاماً له وحفظاً عما يوهنه كما هو دأبنا الآن والإيمان بالمتقرب واجب بمعنى أنه إن أنزل يجب تصديقه والإيمان بما سينزل قسماً إجمالي وهو أن يصدق بكل ما سينزل ويعترف بأنه حق تفصيلي وهو أن يصدق به بعدما علمه على التفصيل فالقسم الأول لا حاجة فيه إلى اعتبار نزوله بخلاف الثاني فإنه لا يتحقق إلا بعد تحقق النزول فإن أريد يؤمنون القسم الأول من الإيمان فهو خاص إلا أنه إيمان بالكل لا ببعض فلا محذور وإن أريد به القسم الثاني فليكن غير حاصل ولا ضمير إذ لا وجوب قبل النزول فوجوب الإشتغال إذن ممنوع فليتأمل

قوله (المراد المنزل كله) يريد أن الشق الأول وهو أن المراد بما أنزل إليك هو القرآن بأسره والشرعية غيرها والتعبير عن الكل بلفظ الماضي مع أن بعضه مستقبل صحيح لوجهين حاصل الأول أنه من قبيل التغليب أي تغليب للحاصل على غير الحاصل وحاصل الثاني أنه من قبيل جعل المتقرب بمنزلة المتحقق فحقيقة الأول أنه مجاز من قبيل ذكر الجزء وإرادة الكل وحقيقة الثاني أنه استعارة في هيئة الفعل وصيغة شبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع فقوله تغليباً للموجود على ما لم يوجد إشارة إلى الجواب الأول وقوله ولأنه إذا كان بعضه نازلاً إشارة إلى الثاني واعتراض على الوجهين بأن فيه جمع بين الحقيقة والمجاز وجعله من قبيل عموم المجاز أيضاً غير صحيح إذ لا معنى مجازي هناك يعم الأمرين وأجيب بأن الجمع معناه أن يراد باللفظ المعنى الحقيقية والمجازية معنى على أن كل منهما مراد باللفظ وما نحن فيه ليس بهذه المثابة إذ المراد المعنى الذي بعض أجزائه من أفراد الحقيقة دون البعض وذلك المعنى هو الكل أعني المجموع المركب من المتحقق وغير المتحقق وهذا كلامهم تزييفاً وتحقيقاً وفيه نظر من وجهين الأول إن باب التغليب مستثنى يعني إن فيه جمعاً بين الحقيقة والمجاز وهو في حكم المستثنى كأنهم قالوا امتنع الجمع إلا في هذه الصورة فإن المنع إنما هو من جهة اللغة والاستعمال وكلاهما شاهدان على جوازه وقد حققناه في حواشي المطول الثاني إن شرط هذا المجاز أعني ما يكون من قبيل ذكر الجزء وإرادة الكل أن يكون الكل موجوداً متحققاً له اسم وحد لازم للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء إلى الكل كالإنسان المركب من الرقبة وغيرها وما ليس بهذه المثابة فلا والذي نحن فيه ليس كذلك فإن قيل بل ما نحن فيه كذلك إذ الكل وهو القرآن موجود متحقق وله اسم هو لفظ القرآن وله حد وهو مشهور واسم الجزء هو المنزل قلنا نعم الآن هو كذلك إلا أن هذا غير نافع إذ هو وقت نزول الآية واستعمال اللفظ كان بمعزل عن ذلك فليفهم

قوله (فيقال أنا وأنت فعلنا) يريد أن فيه تغليباً للمتكلم على المخاطب وفيه نظر إذ قد تقرر أن باب التغليب بأسره من باب المجازة وكون فعلنا مجازاً في هذا المعنى ممنوع وكيف يكون مجازاً وهو موضوع للمتكلم مع الغير واستعمال اللفظ فيه استعمال في الموضوع له وأما ما ذكره بعض أهل التحقيق ههنا من أن اعتبار التغليب ههنا إنما يكون إذا عبر أولاً عن

الذي مع المتكلم بطريق الخطاب أو الغيبة بخلاف ما إذا قيل ابتداء نحن فعلنا مع أن المتكلم واحد ليس إلا (لكنة) جعل الآخر أيضا متكلماً فإن كونه تغليبا مما لم يقل به أحد فليس بشيء لأن كونه تغليبا في هذه الحالة أيضا ممنوع وكيف والغير المعبر في وضعه غير مطلق غائبا كان أو حاضرا مذكورا بأحد الطرق الثلاثة أو غير مذكور فيكون هذه الصورة تغليبا ومجازا يحتاج إلى تعيين الغير من جانب الوضع ولا طريق إلى تعيينه من جانبه إلا النقل والسمع والتصريح من أئمة اللغة وغاية ما يمكن أن يقال في دفع هذا الإشكال أن مراد المصنف بالتغليب أعم من أن يكون تغليبا اصطلاحيا أو غير اصطلاحيا يريد أن التغليب قسمان قسم منشؤه اعتبار الواضع يعني اعتبره الواضع أولاً وبملاحظة وضع اللفظ لمدوله ثانياً وقسم منشؤه اعتبار التجوز فالقسم الأول حقيقة والثاني مجاز يقول المصنف أن التغليب أمر معتبر لا فتور فيه حتى إنهم يعتبرونه وضعاً واستعمالاً وكأنه في الأول حكمة التعيين في الأصل ونظير ما نحن فيه ما ذكره المصنف في سورة الدهر في قوله جل مكان طوله سلاسل وأغلالاً إن التثنية فيه وجهان الأول أن نون بدل من حرف الإطلاق وإجراء للوصل مجرى الوقف الثاني أن يكون صاحب القراءة به فمن ضري برواية الشعر ومرن لسانه على صرف غير المنصرف يريد أن هذا هو الحكمة في الأصل فافهم والجمهور ما فهموا كلامه وتحيروا في ذلك وطلبوا مرامه

قوله (إذا كان بعضه نازلاً وبعضه منتظر النزول) هذه العبارة بظاهرها ربما يشعر بأن المشبه هو البعض الذي ينتظر نزوله والمشبه به هو البعض النازل واللفظ مستعمل في البعضين جميعاً ولا يخفى أن هذا بظاهره فاسد لأن هذه استعارة تصريحية تبعية وقانون هذه الاستعارة أن يكون اللفظ المستعار مستعملاً في المشبه لا في المشبه المشبه به جميعاً ولا في المشبه به فقط وإلا لم يكن استعارة والجواب أنها هنا حذفاً وتقديره إذا كان بعضه نازلاً وبعضه منتظراً نزولي لزم أن يكون الكل غير نازل بل منتظراً نزولي فشبه الكل الذي هو منتظر النزول ببعض النازل في تحقق الوقوع واستعمل اللفظ في الكل الذي هو المشبه ولقد نبه المصنف على هذا المعنى بقوله جعل كأن كله قد نزل ووجف التنبيه أن كأن أداة التشبيه وقانونه أن اسمه مشبه وخبره مشبه به نحو كأن زيدا أسد فقد صرح بأن المشبه هو الكل والمشبه به هو النازل واللفظ مستعمل في الأول لا الثاني فقوله جعل جواب إذا بتوسط المقدمة المطوية كما ذكرنا والمرادة بدون اعتبار الحذف والطي وجعل مسنداً إلى ما بعده على نمط قولك عُلِمَ أَنَّ زَيْدًا قَائِمٌ فَإِنَّ مَا بَعْدَهُ يَشْتَمِلُ عَلَى مُسْنَدٍ وَمُسْنَدٍ إِلَيْهِ وَهُوَ قَائِمٌ مَقَامَ الْمُفْعُولَيْنِ كأنه قيل جعل كل القرآن نازلاً وقد يقال الضمير جعل للقرآن أي جعل القرآن نازل بعضه فقط مشبهاً بالنازل كله أي جعل القرآن الذي هو الكل مشبهاً ببعضه النازل فقوله كله مرفوع فاعل مشبهاً أو تأكيد لضميره الراجع إلى القرآن الكل أو مجرور تأكيد للنازل أو مرفوع فاعل له والأحسن هو الأول لأن هذا قليل الجدوى جداً وبالجملة فلا يتوهم أن المشبه به هو الكل فليتأمل فقوله ولأنه معطوف على تغليباً يريد أن مبنى الوجهين على أن المراد بما أنزل إليك المنزل بقسميه الحقيقي والتقديري وقوله وانتهى نزوله عطف على قد نزل في معرض التفسير له أي تحقق نزوله وقوله كأن كله تنبيه على أن كلا وإن أضيف إلى الضمير يقع معمولاً للعوامل اللفظية وإن زعم ابن الحاج بخلافه إذ المصنف الثقة واستعمال الثقات ينزل منزلة روايتهم كما صرح به المصنف في قصة أبي تمام كما سيجيء في قوله تعالى وإذا أظلم عليهم قاموا ولقد حققنا هذا المقام في حواشي المطول فليطلب أناك واعلم أنه إذا أريد بقوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك مطلق المؤمنين فالأمر ظاهر إذ يصدق حينئذ أنهم يؤمنون على التجدد والاستحواض حسب تجدد الإنزال ويدركون تمام القرآن حتى يتعلق إيمانهم بكل المنزل إنزالاً حقيقياً وإذا أريد بذلك مؤمن أهل الكتاب مطلقاً أو جماعة مخصوصة بأعينهم فإذا

أطلق فالظاهر أنه لا محذورة إذن لأن أمره كالأمر في مطلق المؤمنين وإذا عين فإن أريد الكل فلا بد هناك من تكلف وتحمل بأن ينزل الفعل الصادر عن البعض منزلة الصادر عن الكل فليتبدر ان اريد قوم باعيانهم فلا بد هناك ايضا من التحمل وبالجمله فهؤلاء قد ماتوا ولم يجتمع المنزل الكل في حق إيمانهم اذ لم يدركوا تمام القرآن فهذا المقام لا يخلو عن اشكال ولا يندفع ذلك الا بتدقيق النظر وتكميل الفكر

قوله (ونظيره قولك كل ما حطب به) يعني ان المراد في مثل هذا الكلام هو الكل اعني الماضي الاتي جميعًا بشهادة العرف، لا الماضي فقط، فتعين التأويل في إنا سَمِعْنَا كِتَابًا أَيْضًا وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ يَقُولُهُ لَا تُرِيدُ بِهَذَا الْمَاضِي مِنْهُ فَقَطُّ وَهنا مناقشة ظاهرة وهي أن مثل قولهم كل ما حطب به فلان فهو فصيح متضمن للشرط بشهادة الفائف في جوابه وقد تقرر أن الفعل هنا بمعنى الاستقبال يتم متاشهته بالشرط وحينئذ فلا يتم مقصوده والجواب أنه على تقدير التسليم مخصوص بما إذا لم يكن هناك مانع والعرف هنا مانع

قوله (لكونه معقودا) تعليل لمنع جانب الماضي فقط فالمراد ها هنا من قوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك هو مجموع المنزل في الجانبين أعني جانب الماضي والاستقبال هذا ولننبهك على فائدة جلييلة وهي أن إنزال الكتب السماوية على الرسل صلوات الله عليهم أجمعين أن يتلقفها الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا فيلقئها عليهم وقال الإمام رحمه الله إنزال الوحي والقرآن وكونه منزلا ومنزولا به أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم به وهذا كما يقال نزلت رسالة الأمير من القصر والرسالة لا تنزل ولكن المستمع سمع الرسالة في علو فنزل فأدى في سفلى وقول الأمير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع وينزل ويؤدي بلفظ نفسه ويقال فلان يقلل الكلام إذا سمع ثم يؤدي بلفظ نفسه في موضع آخر وأما الإشكال بأنه كيف يصح أن يسمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس بصوت ولا حرف عندنا فمدفوع بأنه يحتمل أن يخلق الله له سماع لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز أن يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابته بهذا النظم المخصوص فقراءة جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق الله أصوات مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا أنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم هذا كلامه وبه يتبين بطلان ما زعمه من أن الإنزال مختص بالدفع والتنزيل بالتدرجية وقد فصلناه في أول الكتاب والآية الكريمة أيضا بظاهرها قاطعة عن بطلان الإختصاص المظنون فافهم وعندي أنه لا حاجة إلى هذه التكاليفات لقيام الدلة القاطعة من الكتاب والسنة على أن القرآن وسائر الكتب السماوية مثبتة في اللوح المحفوظ أما التنزيل فقوله جل طوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ولا يخفى أنه لا معنى لكيونته في اللوح المحفوظ إلا أن صورته ونقوشه الدالة عليه مسطورة فيه كالمصاحف بالنسبة إلينا وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم أنه يؤتى باللوح يوم القيامة فيقول الله عز وجل أينما سطرت فيك من تورا وإنجيل وزبور وفرقان فيقول اللوح نقله مني الروح الأمين كذا ذكره الإمام المحدث أبو عبد الله القرطبي رحمه الله ولا يخفى أن هذه السنة في معرض التفسير للآية الكريمة، وإذا كان كذلك إن دفع الإشكال لأن جبريل عليه السلام ينظر في اللوح وينقل منه ما أمر به إلى من أمر به، كما ينظر أحدنا في المصحف وينقل منه نعم، يجوز أن يكون جسم آخر مظهر لذلك كشجرة موسى عليه السلام، إلا أن ما اخترناه أظهر الاحتمالات، والله أعلم بحقائق الحالات

قوله (وفي تقديم الآخرة) صريح في أن المفيد للتعريض إنما هو مجموع الأمرين، التقديم والبناء، ولا خفاء في ذلك، إنما الخفاء في أن التعريض المستفاد منهما تعريض واحد أو تعريضان، وأن البناء (تَقَوُّ) أو قصر حتى يكون هناك قصران وفيه تردد. فلنفصلها هنا تفصيلاً تستفيد منه وفي ضمنه تحقيقاً لعلك تجد من ذلك اضمحلالاً لما ذكره أو يجب أن تعلم أن بناء الفعل على المبتدأ يفيد الحصر عند المصنف، سواء كان المبتدأ معروفاً أو منكراً، وسواء كان مظهراً أو مضمراً. وإعتبار التقديم والتأخير على أنه فاعل معناه لا لفظاً، إنما هو مذهب صاحب المفتاح، وقد يجتمع التقوى معه، إذ لا مانع من اجتماع التقوى والقصر عنده. على ما صرح بذلك في قوله تعالى فلا يخاف بحساً ولا رهقاً، إذ قال فكأنه قيل فهو لا يخاف، فكأن دالاً على تحققه، أن المؤمن ناجٍ لا محالة، وأنه هو المختص بذلك دون غيره وقد يوجد التقوى بدون القصر كقولهم هو يعطي الجزيل قصداً إلى تحقيق هذا المعنى وتثبيتته ويستنبط بهذا المقام بسطاً في قوله تعالى الله يستهزئ بهم إذا حان وقته بإذن الله تعالى وإذا تمهد هذا المعنى فاعلم أن هنا أمرين الأول تقديم المعمول على عامله أي تقديم بالآخرة على يوقنون الثاني بناء يوقنون على هم أي جعله خبراً عنه ومسنداً له ومضمون الأول أن الإيقان مقصور على الآخرة أي إيقان هؤلاء مقصور على الآخرة الحقيقية المرضية عند الله وعند رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتجاوز إلى غير الآخرة ففيه تعريض هؤلاء بأن ما يعتقدونه الآخرة ليس بآخرة وأما بناء الفعل على المبتدأ فإن حمل على القصر النحو أنا سعت في حاجتك فمقتباه سلب الإيقان عن مقابل هؤلاء يعني هم ليسوا من اليقين في شيء فهذا تعريض آخر لأهل الكتاب يعني هم ليسوا بموقنين والحاصل أنها هنا قصرين وكل من القصرين تعريض لأهل الكتاب ففي الكلام تعريضان فقوله تعريض بأهل الكتاب أراد به تعريضين أي في تقديم الآخرة تعريض وفي بناء يوقنون تعريض على نمط قولك في الدار وفي السوق قتل فالمسند إليه من أحدهما محذوف والأظهر أنه لا حاجة إلى الحذف إذ المسند إليه مصدر يقع على القليل والكثير فلا حاجة إلى أن يثنى أو يجمع وبالجمله فقوله تعريض بأهل الكتاب مجمل تفصيله قوله وبما كانوا عليه إلى قوله من قبلك فإن التفصيل بتعريضين قرينة مشعرة بأن المراد بقوله تعريض تعريضان ولا يستبعد وجود الواوي في التفصيل، فإنه من قبيل أعجبتني زيد وكرمه، أي أعجبتني كرمه، فالمعنى هنا في قوله تعريض بأهل الكتاب أنه تعريض لهم في أمرين، أحدهما أنهم يثبتون الآخرة على غير وجهها، الثاني أنهم لا يوقنون بالحصر المستفاد من تقديم الآخرة تعريض لهم في الأمر الأول، والحصر المستفاد من بناء الفعل تعريض لهم في الأمر الثاني، وكلاهما تعريض بأهل الكتاب، فالتعريض بأهل الكتاب أمر مجمل لا بد أن يفسر بمعين حتى يفيد، فقوله وبما كانوا عليه من إثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقة تفسير له فيما يرجع إلى تقديم الآخرة على نحو عجبت من زيد ومن كرمه، وإعادة الجار تنبيه على أنه مقصود استقلالاً، إذ بذلك يفيد وقوله وإن قولهم ليس بصادر إلى قوله من قبل كتفسير له فيما يرجع إلى الحصر المستفاد من بناء الفعل، لأن مضمون هذا الحصر إثبات الإيقان هؤلاء ونفيه وسلبه عن مقابلهم، فقوله وبما كانوا معطوف على مجموع الجار والمجرور، يعني قوله بأهل الكتاب وقوله إن قولهم معطوف على المجرور في قوله وبما كانوا، وقوله وإن اليقين معطوف على الثاني أو على الأول، والمقصود أن بهذا المجموع تفسير للتعريض وتفصيل له فيما يرجع إلى البناء، لأن مضمونه الحصر، وقد تقرر أن الحصر مركب من نفي وإثبات، فحصرهم يوقنون معناه الصريح أن الإيقان ثابت لهم ومنفي عن غيرهم، ومعناه التعريضي أن قول أهل الكتاب ليس بصادر عن إيقان وحاصله أن أهل الكتاب ليسوا بموقنين، فإن قيل فحديث الإثبات إذن مستدرك إذ لا مدخل له في المعنى التعريضي قلنا اعتبر انضمامه إليه لنكتة هي التنبيه على أن المقصود هو هذا المجموع لا نفي الإيقان عن غيرهم فقط إذ الآية مسوقة لا مدح بل للمدح والذنب معا وذا لا

يتم إلا بملاحظة الأمرين جميعا فجعلها جميعا معنا تعريضا تنبيه على أن المجموع مقصود غير صريح فليتأمل وإن حمل بناء الفعل على التقوى فمعناه أن هؤلاء موقنون البتة وإن إيقانهم مقرر محقق لا شبهة فيه فقله وإن اليقين ما عليهم من أمن تفسير لبناء الفعل وتفصيل لحاصل معناه فهو عطف على تعريض على طريق النشر المرتب والتقدير وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون عليهم تعريض وإن اليقين ما عليه يريد أن في الأول الأولى وفي الثاني الثانية على نمط قولك في الدار والسوق زيد وعمرو إذا كان الأول في الأول والثاني في الثاني وعلى هذا ففي الكلام تعريض واحد منبعه تقديم الآخرة وأما البناء فهو للتقوى ولا مدخل للتقوى في التعريض ويجوز أن يقال في التقوى أيضا تعريض لكن بنوع آخر فإن قولنا إيقان هؤلاء إيقان لا شبهة فيه لا يبعد أن يقصد به التعريض بأهل الكتاب بأن إيقانهم مشوب بشبهة فإن تنزيه إيقان هؤلاء عن العيوب والآفات تعريض لهم بأن إيقانهم الذي يزعمونه إيقانا معيوب مأوف وقد تبين بهذه التحقيقات أمور ثم ظهر فساد كثير من الترميزات والتزييفات. الأول أنه يجوز أن يحمل هم يوقنون على التخصيص وعلى التقوى وكلاهما صحيح على مذهب الشيخين عبد القاهر والمصنف. كما ذهب إليه بعض أكابر الشارحين وسقط الاعتراض عنه بأن الحمل على التقوى كلام محبط. أما أولا فلأن البناء لو كان للتقوى لم يكن له دخل في التعريض بل التعريض لا يفهم إلا من تقديم الآخرة فلا ينتظم قوله وبناء يوقنون عليهم تعريض وأما ثانيا فلأن قوله وإن قولهم ليس بصادر عن إيقان لا مدخل له في بيان تحقيق إيقانهم وأما ثالثا فلأنه لا تعريض في قوله وإن اليقين ما عليهم من آمن بل هو تصريح فلا يستقيم عطفه على ما كانوا والثاني أنه ليس في كلام المصنف أن إسناد يوقنون إلهم للتقوى الثالث أن في الكلام قصرين أحدهما من البناء وثانيهما من تقديم الآخرة فالقصر الأول تعريض بأهل الكتاب وأنهم ليسوا بموقنين والثاني تعريض بأن ما كانوا عليه من أمر الآخرة ليس بيقين فقله تعريض عني به تعريضين ثم بين التعريض الأول بقوله وإن قولهم ليس بصادر إذ لا معنى له إلا أن أهل الكتاب ليسوا بموقنين وبين التعريض الثاني بقوله وإن اليقين ما عليهم من آمن إذ اليقين لما اختص بالآخرة الحقيقية فالذي عليه أهل الكتاب لا يكون يقينا فقله وإن قولهم ليس بصادر وإن اليقين عطف على قوله تعريض هذا كلام هذا الفاضل وهو كما ترى محبط لأن كلا من القولين أعني قوله وإن قولهم ليس بصادر وقوله وإن اليقين ما عليه لما كان بيانا للتعريض على ما صرح به كان الكل واقعا في حيز التعريض بيانا له فكيف صح عطفه على نفس التعريض على أن القول الثاني هو المعنى الصريح لللفظ ولا مدخل له في التعريض على زعمه الرابع أنه تبين حل الإشكال المورد على كلام المصنف بأن قوله وإن اليقين ما عليه لا معنى له ههنا إذ لا مدخل لهذا المعنى في البناء إذ لو قيل يوقنون بلا بناء حصل هذا المعنى بلا تفاوت ومن أحاط علما بما ذكرنا علم فساد إذ قد ظهر وجهه ومعناه على التقديرين سواء حمل الكلام على القصر أو على التقوى فافهم الخامس قولهم لم يدخل الباء على أن في الموضوعين إذ لو أدخله فيه لزم أن يكون هناك أربعة تعاريف وفساده ظاهر على ما حققناه ومن العجائب ما وقع للقائلين بالتقوى هاهنا وهو إنا اخترنا حمله على التقوى دون القصر إذ التقوى يفيد التحقيق والتخصيص جميعا والقول بالقصر لا يفيد إلا القصر فكان أولى وهذا كما ترى غلط فاحش إذ التقوى لا يستلزم التخصيص أصلا لا عقلا ولا نقلا بل لو عكس الدعوى كان إلى القبول أقرب وعن الاستبعاد أبعد ومن أحاط بباب القصر وقانونه يشهد بهذا المعنى ابن أخت خالته واعلم أن التعريض الذي نحن بصدد ههنا يجوز أن يكون كناية ويجوز أن يكون مجازا فإن أريد به سلب المقصود عن أهل الكتاب فقط كان مجازا وإن أريد به الإثبات لهؤلاء والسلب عن أهل الكتاب معا كان كناية على أحد القولين أو

الإثبات فقط ينتقل منه إلى السلب فهو كناية على القول الآخر والظاهر كلام المصنف أنه كناية لا مجاز وأنه كناية بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني فليتأمل وبهذا نظير فائدة أخرى في الجمع بين القولين في تفسير التعريض الثاني فليفهم

قوله (على خلاف حقيقته) إشارة إلى فائدة تقديم الآخرة ورمز خفي إلى دفع إشكال وارد على قصر الإيقان الثابت لهؤلاء على الآخرة وحاصله أنه لو كان إيقانهم مقصورا على الآخرة لزم انتفاؤه عن غيرها وهو فاسد إذ هم يوقنون بالله وصفاته وكتبه ورسله فكيف صح قصره عليها وحاصل الجواب أن إيقانهم مقصور على الآخرة الحقيقية أي الواقعة على حقيقتها منتف عن غير هذه الآخرة أعني الآخرة التي أثبتها أهل الكتاب ففي الكتاب تنبيه على أن المقابل للمقصور عليه المطلوب بالنفي إنما هو آخرهم لا أمر آخر من الأمور التي فصلت ولما كان مدار الدفع على ملاحظة أمر وقع قيد الآخرة وكان القيد في أحد الجانبين مقابلا للقيد في الجانب الآخر ذكر المصنف قيدها في هذا الجانب اعتمادا على التقابل في الجانب المخالف، رمزا منه إلى دفع الإشكال، وينبغي أن يعلم أن كل من الحصرين مستقل بنفسه، ملحوظ على انفرادهم مع قطع النظر عن الآخر، لا أن الإيقان المقصور عليهم مقصور على الآخرة، ولا أن الإيقان المقصور على الآخرة مقصور عليهم، فإن ذلك قليل الجدوى جدا، فليفهم

قوله (والإيقان إيقان العلم) أي جعله محكما خالصا عن الشك والشبهة، فهو بالناء عن أتقن الشيء، وقد يقرأ بالياء من أيقن الشيء، وبالجمله فمعنى اليقين هو العلم بالشيء والجزم به بعد أن كان مشاكا فيه، فلذلك لا يصح أن يقال تيقنت وجود شيء في نفسي، وتيقنت أن في السماء فوقي، وقال بعضهم اليقين إيقان العلم بنفي الشبهة عنه نظرا واستدلالا، ولذلك لا يوصف به العلم القديم ولا العلوم الضرورية، وقال الإمام واليقين مخصوص بالعلم الحادث بالأمور، سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا، فنقول تيقنت ما أردته بهذا الكلام، وإن علمته بالاضطرار، وتيقنت أن الإله واحد وأن علمته بالكتاب ولذلك لا يوصف الله بأنه يتيقن الأشياء، فاليقين صفة للعلم وهو فوق المعرفة والدراية ونحوها يقال علم اليقين ولا يقال معرفة يقين واعلم أن الإيقان بالآخرة معناه التصديق بأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور والتصديق بجميع ما أخبر به الشارع بوقوعه فيها من الأمور جملة وتفصيلا من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين في الجنة والكافرين في النار وكيف لا يكون كذلك والآية في معرض المدح للموقنين ولن يتم ذلك إلا بأن يصدق بمجيئها وبمجيئ جميع ما يقع فيها فإن ذلك لازم نقلا وعقلا وفي كلامه صلى الله عليه وسلم يا عجباً كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجباً ممن يعرف النشأة الأولى وينكر النشأة الآخرة وعجباً ممن ينكر البعث والنشور وهو كل ليلة يموت ويحيى يريد به النوم واليقظة وعجباً لمن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ويسعى لدار الغرور وعجباً من المتكبر الفجور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره حيفة قدرة تنبيه على قيام الأدلة العقلية بل هو جمع بين الدليلين وإرشاد إلى كلتا السبيلين

قوله (هو نقيض الأول) يريد أن الآخرة اسم فاعل من آخر بمعنى تأخر كما يقال وجه بمعنى توجه ونبه بمعنى تنبه ونكب بمعنى تنكب كذا ذكره الإمام المازوني رحمه الله والآخر بفتح الحاء أفعل منه وبكسرهما تذكير الآخرة في الصحاح الآخر بعد الأول وهو صفة تقول جاء آخر أي أخيرا وتقديره فاعل والأنتى آخرة وأما الأول فهو أفعل في الصحاح والأول نقيض الآخر وأصله أوّل على أفعل مهموز الأوسط قُلِبَت الهمزة واوًا، وأدغمت الواو الأولى في الثانية، يدل على ذلك

قولهم هذا أول منك، والجمع الأوائل والأوالي أيضاً على القلب، وقوم يقولون أصله وَوَّلَ عَلَى فَوَعَلَ فُلِبَّت الواو الأولى همزة وتركوا جمعه على أوأويد إذ يثقل اجتماع الواوين بينهما ألف الجمع ثم أن اللفظ الأول إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عامًّا أول وإذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عامًّا أول وعن ابن السكيت ولا تقول عام الأول وتقول ما رأيته مذ عام أول ومذ عام أول فمن رفع الأول جعله صفة لعام كأنه قال أول من عامنا ومن نصبه جعله كالظرف كأنه قيل مذ عام قبل عامنا

قوله (وهي صفة الدار) توجيهه للتأنيث في الآخرة يريد أن وجه التأنيث إنها صفة موصوف مؤنث مقدر هي الدار بدليل التصريح به في قوله تلك الدار الآخرة وعندني إنها صفة الحياة كلفظ الدنيا فالآخرة معناها الحياة الثانية والحياة الأولى هي الدنيا أي القرية الحاضرة والدليل على ما ذهبنا إليه قوله جل طوله ولدار الآخرة خير وقوله ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة وقوله وضرب لهم مثل الحياة الدنيا وقوله إنما تقضي هذه الحياة الدنيا وقوله زهرة الحياة الدنيا وقوله بل تؤثرن الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى وبالجملته فالتصريح بهذا الموصوف في الجانبين في العبارات الفصحى سيما في كلام الله أكثر مما اعتبره المصنف ووقعها صفة الدار لا ينائي في ذلك كما أنه لا يدل على أن موصوفها لفظ الدار عند الحذف البتة فليتأمل

قوله (وهي من الصفات الغالبة) يعني أن الآخرة صفة غالبة على تلك الدار كالدينا على هذه وعن المصنف أن الغلبة تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة والكتاب على كتاب سيبويه وفي الصفات كالرحمن والرب بلا إضافة على الباري جل وعلا وفي المعاني كالخوض على الشروع في الباطل خاصة وكلامنا في القسم الثاني وأما لفظ الدنيا فهو تأنيث الأدنى وهو أفعّل التفضيل كالعليا تأنيث الأعلى والكبرى تأنيث الأكبر والجلّى تأنيث الأجل وكل ذلك اسم التفضيل وأصله دنو حذفت الواو لاجتماع الساكنين فمعنى الدنيا أقرب من الدنو وهو القرب ولما كان هو اسم التفضيل وكان قانونه ان يستعمل مع احد الثلاثة المشهورة وقد كثر استعمالها مجرد عنها قال العجاج في سعي الدنيا طالما قد مدت ذكر النجاة في توجيه ذلك أنها من الصفات الغالبة فمعنى التفضيل منسليخ عنها فَمَعْنَى الْعَلَبَةِ أَنَّهَا صَارَتْ صِفَةً غَالِبَةً عَلَى هَذِهِ الدَّارِ كَالْآخِرَةِ عَلَى تِلْكَ الدَّارِ فَلَمَّا صَارَتْ صِفَةً غَالِبَةً شَاعَ ذِكْرُهَا مُجَرَّدَةً عَنْ ذِكْرِ الْمُوصُوفِ مَعَهَا لِعَدَمِ الْإِحْتِيَاجِ إِلَيْهَا ومعنى الالتحاق بالاسماء أنها تجري مجراها في اطراد ترك موصوفها حتى كأنها ليست من قبيل الصفات فالملاحظ في الأول أنها صفة وفي الثاني أنها اسم لا صفة والغلبة ملحوظة في القسمين جميعا فالذي ذكره المصنف ههنا إشارة إلى الأول والذي ذكره في المفصل إشارة إلى الثاني فالفرق بين الكلامين واضح وقوم يزعمون اتحادهما وهو وهم فاسد

قوله (إنه خفف الآخرة) وتفسير التخفيف ما ذكره بقوله بأن حذف الهمزة

قوله (جعل الضمة في جار الواو) إشارة إلى ما تقرر عندهم من أن كل واو مضموم وقع مقام الفاء يجوز قلبه ألفا كما في بجوه ووقيت فإنهم يقولون أجوه وأقتت وفي التنزيل وإذ الرسل اقتت ولما كان الضمة هنا على غير الواو وكان هذا مخالفاً للقاعدة السابقة وقع الاحتياج إلى توجيهه وتأويله بأن الياء الواقع قبل الواو جار له وجار الشيء حكمه حكم ذلك الشيء، وكان الضمة واقعة على نفس الواو، فجاز قلبها همزة، فكان هذا راجعاً إلى القاعدة السابقة

قوله (حب المؤقدان) البيت لجرير وفيه تأنيس لما ذكر من أن لجار الشيء حكم ذلك الشيء ومحل الاستشهاد بالبيت يقظان المؤقدان ومؤسى إذ قدروهما سيبويه في كتابه هكذا فقلب واو كلٍ منهما همزة وموسى وجعده ابنا جرير وهما عطفان بيان للمؤقدان كان يؤقدان ناراً القرى وقوله حب يروي بضم الحاء وفتحها فعلى الأول أصله حبب بضم الباء ثم أسكنت وأدغمت في الثانية ونقلت الباء إلى الحاء وهكذا كان دأبهم في المدح يفعلون ذلك وينقلون كذلك صرح به ابن السكت في قوله هجرت غضوباً وحب من يتجنب وعلى الثانية ظاهر إذ الباء أسكنت وأدغمت وما نقلت ضمته وحب فعل ماض لا يتصرف وعليه قولهم حبذا زيد كذا قاله الفراء ومعنى حب وحبب وحبب صار محبوباً واللام فيه حب لأم القسم فإن قلت قد تقرر أن لام القسم إذا دخل على المضارع يلزمه النون المؤكدة وإذا أدخل على الماضي فلا بد من قد قلت قد تقرر أن قد إنما تدخل على الفعل المتصرف وهذا ليس كذلك على أنه قد يحذف نحو لناموا وما إن من حديث ولا صال وتام هذه المباحث يطلب من كتابنا شرح لباب الأبواب والوقود بالضم مصدر وبالفتح اسم لما يوقد به والمذكور هنا مضموم دراية ودراية وأضاء وجيههما وإذا ظرف حب والأظهر أن إذ تعليلية يعني هذان الأبنان صارا محبوبين عندي من جهة كرمهما واشتغالهما بالقرى والضيافة وأراد بإضاءة وجيههما عزهما وشرفهما والإزدياد في عرضهما وعبر بهما عن ذلك لأن هذه وأمثالها أمور يظهر آثارها في الوجه تعرف في وجوههم نضرة النعيم فإن العز والذل والنعمة والحنة وأمثال ذلك صفات نفسانية ولها آثار مخصوصة ومظهر تلك الآثار هي الوجه ولأنه لا يخفى لطف الجمع بين الإضاءة والوقود

قوله (وإلا فلا محل لها) يعني على الوجوه التي سبقت وتقررت فمبنى الكلام عليه. وأما إجراء الموصول الأول على المتيقن ورفع الثاني على الابتداء وجعل أولئك خبره فلا أثر له أصلاً وإنما جوازه سيقرر بعد ذلك والحكم إذن على الوجه الموجود ووجوده بتجويزه وتقرر جوازه أو مبنى الكلام على الراجح الراجح وقوله بعد ذلك هل يجوز تنبيهه على أنه مرجوح والسر في ذلك سنفصله هنالك فاندفع الاعتراض ههنا بأن عدم كون هذه الجملة مبتدأ لا يستلزم انتفاء الإعراب لتلك الجملة إذ يجوز إجراء الموصول الأول على المتيقن ورفع الثاني على الابتداء مخبراً عنه بأولئك ومن الكلام ههنا ما ذكره بعض الحشوية من أن المنفي هو الإعراض الخاص اعني الإعراب الحاصل على تقدير خبرية هذه الجملة للموصول الأول لامطلق الإعراب فيجوز أن يكون لها محل من الإعراب الحاصل على تقدير كونها خبراً للموصول الثاني ومعلوم أن هذا الإعراب غير الإعراب الأول انظروا من يكتب الشرح على الكشاف واعلموا أنه مريض لا علاج له إلا الإيلاج بالشاف

قوله (على الوجهين) أعني الوجه الأول وهو أن الموصول الأول مبتدأ خبره أولئك على هدى والوجه الثاني وهو أن الموصول الأول جار على ما قبله وهذه الجملة لا محل لها من الإعراب

قوله (فاختص بأن الكتاب لهم هدى) تنبيه على أن في هدى للمتقين اختصاصاً من جهة اللام الجارة المفيدة للاختصاص على نمط قولهم الجنة للمتقين وهذا الحصر للمسجد ونحو ذلك

قوله (إلى ساقية) أي ما هو من تتمه من المعطوفين على الصلة ومن المعطوف على الموصول من ساقه الجيش لمؤخره قوله وحجى بصفة المتقين يريد أن صفة التقوى كالمنبع لجميع السعادات فلذا عبر عن هؤلاء بذلك ولا يعجبني هذا الكلام ههنا لأنه بيان لسقوط السؤال وإن أريد به تأييد جانب الجواب فالمناسب ذكره بعد تقرير الجواب فافهم

قوله (استوجبوا من الله) أما عندنا فبمقتضى الوعد وأما عندهم فبمعنى الوجوب الذي تاركه يستحق الذنب لأن موجب الحكمة ذلك ومخالفة الحكم مذمومة

قوله (بِمَنْ لَيْسُوا عَلَى صِفَتِهِمْ) أَعْنِي صِفَةَ التَّقْوَى لِأَنَّهَا كَالْمُنْبَعِ لِتِلْكَ الْخَصَائِصِ فَإِنْتِفَاءُهَا إِنْتِفَاءُهَا أَوْ الْمُرَادُ بِالصِّفَةِ تِلْكَ الْخَصَائِصِ الْمُنْدَرِجَةُ تَحْتَ صِفَةِ التَّقْوَى يَرِيدُ أَنْ مَنَاطَ الْحُكْمِ مَأْخُذُ الْمَشْتَقِ وَقَدْ يُقَالُ فِيهِ تَنْبِيهِ عَلَى أَنَّ الْمَوْصُولَ الْأَوَّلَ وَمَا يَتَّبِعُهُ صِفَةٌ مَخْصُصَةٌ وَهُوَ وَهْمٌ يَكْذِبُهُ قَوْلُهُ فِيمَا سَبَقَ وَأَمَّا مَنْقُطَعُ عَنِ الْمُتَقِينَ فِي مَقَابِلَةِ إِمَّا مَوْصُولُ بِالْمُتَقِينَ فَإِنَّهُ صَرِيحٌ قَطْعًا فِي أَنَّ هَذَا عَلَى تَقْرِيرِ الْإِنْقِطَاعِ وَكَوْنِ الصِّفَةِ مَخْصُصَةً عَلَى تَقْدِيرِ الْإِتِّصَالِ فَأَيُّ أَحَدِهِمَا عَنِ الْآخَرِ

قوله (أَحْقَاءُ) حَقُّ الذِّكْرِ أَنَّ بَيْنَهُ عَلَى الْخَصَرِ إِذِ السُّؤَالُ كَانَ عَلَى سَبَبِ الْإِخْتِصَاصِ لَا عَنْ سَبَبِ الثَّبُوتِ وَالْإِتِّصَافِ فَالْأَوَّلَى الْإِثْبَاتُ بِضَمِيرِ الْفِعْلِ الْفَصْلُ الْمَشْعَرُ بِالْقَصْرِ أَيْ الَّذِينَ هَؤُلَاءِ عَقَائِدُهُمْ وَأَعْمَالُهُمْ هُمْ أَحْقَاءُ أَيْ لَا غَيْرَهُمْ لِيَكُونَ الْجَوَابُ مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ فَالْخَصَرُ مَفُوزٌ إِلَى الْمَقَامِ اعْتِمَادًا عَلَى الْقَرِينَةِ الْمَشْعَرَةِ بِهِ أَوْ الْخَصَرُ مُسْتَفَادٌ مِنْ هَؤُلَاءِ لِأَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ أَعْنِي الْإِيمَانَ بِالْغَيْبِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَالْإِنْفَاقَ مِنَ الْحَلَالِ وَالْإِيمَانَ بِالْمَنْزِلِ السَّابِقِ وَالْإِتْقَانَ بِالْآخِرَةِ فَالْعَقَائِدُ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِيمَانَاتِ وَالْأَعْمَالُ إِشَارَةٌ إِلَى إِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِنْفَاقِ الْحَلَالِ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ الْمَذْكُورَةُ مُشْعَرَةٌ بِالْعِلَّةِ أَيْ اسْتِحْقَاقُهُمْ لِلْهُدَى وَالْفَلَاحِ مَبْنِي عَلَى هَذِهِ الْعِلَّةِ فَيَنْتَفِي بِإِنْتِفَائِهَا فَيُاسَمُ الْإِشَارَةُ هُنَا كَالْإِشَارَةِ فِي نَظْمِ التَّنْزِيلِ فَكُلُّ مَا جَرَتْ هُنَاكَ مِنَ النِّكْتَةِ فَهُوَ جَارٌ هَاهُنَا فَلْيَتَأَمَّلْ

قوله (قَارِعُوا أَدُونَهُ) أَيْ حَارِبُوا وَضَارِبُوا لِأَجَلِهِ وَلِذَلِكَ الْأَذَى عَنْهُ مِنَ الْمَقَارَعَةِ وَهِيَ الْمُضَارَبَةُ وَمِنْهُ مَا قَالَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِي خُطْبَةِ كِتَابِهِ حَتَّى أَعْرَضُوا عَنِ الْمَعَارِضَةِ بِالْحُرُوفِ إِلَى الْمَقَارَعَةِ بِالسِّيُوفِ وَلَقَطَ دُونَ بِمَعْنَى أَدْنَى مَكَانٍ وَهُوَ فِي الظَّاهِرِ ظَرْفٌ لِلْمَقَارَعَةِ وَفِي التَّحْقِيقِ عِلَّةٌ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي أَثْنَاءِ التَّقْرِيرِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَتْلِ دُونَ مَا لَهُ فَهُوَ شَهِيدٌ أَيْ لَهُ وَلِأَجَلِهِ قَوْلُهُ وَكَشَفُوا الْكَرْبَ عَنْ وَجْهِهِ الْكَرْبُ جَمْعُ كَرْبَةٍ كَبِيرَةٍ جَمْعُ بَرْقَةٍ وَالْكَرْبَةُ بِالضَّمِّ الْغَمُّ الَّذِي يَأْخُذُ بِالنَّفْسِ وَكَذَلِكَ الْكَرْبُ بِوزن الضَرْبِ يَقُولُ مِنْهُ كَرْبُهُ الْغَمُّ إِذَا اشْتَدَّ عَلَيْهِ وَالْكَرَائِبُ الشَّدَائِدُ جَمْعُ كَرِيْبَةٍ كَذَا فِي الصَّحَاحِ

قوله (وَأَنْ جَعَلْتَهُ تَابِعًا) إِشَارَةٌ إِلَى الْوَجْهِ الثَّانِي مِنْ وَجْهَيْ النِّظْمِ الْكَلَامِ الْفِعْلُ الْمَاضِي هُنَاكَ وَلَفْظُ أَنَّ هُنَا تَنْبِيْهُ عَلَى رَجْحَانِ الْأَوَّلِ عَلَى الثَّانِي وَوَجْهُ الرِّجْحَانِ أَنَّ الْجَوَابَ فِي الْأَوَّلِ مُشْتَمِلٌ عَلَى ذِكْرِ الْمَوْجِبِ وَتَلْخِيصِهِ دُونَ الثَّانِي بَلِ الْمَصْنَفُ قَدْ نَبِهَ عَلَى ضَعْفِ الثَّانِي وَأَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَكُونَ مَصُورًا مَجْزُورًا لَا بِطَرِيقِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِيرِ كَمَا يَفْرَضُ الْأُمُورُ الْمُسْتَبْعَدَةُ إِذْ لَيْسَ لِهَذَا السُّؤَالِ أَعْنِي مَا لِلْمُسْتَقْلِينَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ قَدْ اخْتَصَوْا بِالْهُدَى حَسَنَ مَوْقِعٍ وَلَا لِلْجَوَابِ بِأَنَّ اخْتِصَاصَهُمْ بِالْفُوزِ بِالْهُدَى غَيْرُ مُسْتَبْعَدٍ كَثِيرٍ فَائِدَةٌ بَلْ هُوَ إِعَادَةٌ لِلدَّعْوَى بِعَيْنِهَا بَلِ الْمَقْصُودُ بَيَانُ الْمُحْتِمَالَاتِ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ وَالتَّرْكِيْبِ مَعَ صِحَّةِ الْمَعْنَى فِي الْجُمْلَةِ وَإِنْ كَانَ الْبَعْضُ رَاجِحًا وَالْبَعْضُ مَرْجُوحًا فَانْدَفَعَ الْإِعْتِرَاضُ هُنَا بِأَنَّ هَذَا مَجْرَدُ احْتِمَالٍ إِذْ لَيْسَ لِذَلِكَ كَثِيرٌ فَائِدَةٌ وَلَا زِيَادَةٌ بَيَانٌ وَقَدْ يُوْجِهُ ذَلِكَ بِطَرِيقَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ إِعَادَةَ الدَّعْوَى بِعَيْنِهَا تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ السُّؤَالَ سَاقِطٌ يَعْنِي أَنَّ الْمَوْجِبَ قَدْ لَخِصَ فَلَا مَعْنَى لِهَذَا السُّؤَالِ وَثَانِيَهُمَا أَنَّ مَعْنَى هَذَا السُّؤَالِ الْاسْتِفْهَامُ عَنْ عِلَّةِ هَذِهِ الصِّفَاتِ لِهَذَا الْإِخْتِصَاصِ يَعْنِي هَلْ هَذِهِ الصِّفَاتُ عِلَّةٌ لِهَذَا الْحُكْمِ أَمْ لَا بَلِ الْعِلَّةُ صِفَةٌ أُخْرَى وَمَعْنَى الْجَوَابِ أَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتُ عِلَّةٌ لِهَذَا الْحُكْمِ لَا صِفَةٌ أُخْرَى وَحَاصِلُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْاسْتِفْهَامَيْنِ أَنَّ الْأَوَّلَ اسْتِفْهَامٌ عَنِ السَّبَبِ وَالثَّانِي عَنْ سَبَبِيَّةِ السَّبَبِ وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْمَحْذُورَ بَعْدَ بَاقٍ غَيْرِ مَنْدَفَعٍ قَوْلُهُ مَا لِلْمُسْتَقْلِينَ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ نَبِهَ بِلَفْظِ الْإِسْتِقْلَالِ عَلَى كَمَا هُمْ فِي

هذه الصفات يقال فلان مستقل في هذا الأمر أي متفرد به غير محتاج فيه إلى غيره كأنه لكماله بعد عن هذه الصفات
بكون هذه الصفات حدها أولى تارة وبكونهم كاملين فيها أخرى وبالجملية فعلى كل تقدير لا يعجبني تقرير السؤال بهذا
المنوال لأنه قد زاد في طنبور الفساد نقمة أخرى

قوله (أن يفوزوا دون الناس) أي متجاوزين إياهم في ذلك فلفظ دون حال من فاعل يفوزوا وفيه تنبيه على معنى الحصر
في أولئك على ما قرئناه وفي قوله عاجلاً وآجلاً تنبيه على أن الهدى في الدنيا والفلاح في الآخرة قوله واعلم أن هذا
النوع من الاستئناف تنبيه على أن مطلق الاستئناف ضربان الضرب الأول ما يكون بإعادة ما عنه الحديث أي بذكره
مرتين مرة في الجملة الأولى أعني ما هو منشأ للسؤال ومنبع له ومرة في الثانية أعني الجملة الاستئنافية والضرب الثاني ما
لا يكون كذلك والذي نحن بصدد ههنا هو الضرب الأول ولذا جعله المصنف مورد القسمة وقسمه إلى قسمين الأول
ما يكون بإعادة اسم المستأنف عنه الثاني ما يكون بإعادة صفته فإن قلت لا يخفى أن هذا النوع من الاستئناف إشارة
إلى ما هو مذكور ههنا والمذكور ههنا هو الثاني أعني ما اشتمل على إعادة الصفة دون الأول أعني ما اشتمل على إعادة
الاسم فقط ودون ما هو أعم منها وحينئذ فكيف يتم بتيسر تقسيمه إلى القسمين، بل هو من قبيل تقسيم الشيء إلى
نفسه وإلى غيره. قلت هذا إشارة إلى المطلق في ضمن المقيد. أعني مطلق ما اشتمل على إعادة ما عنه الحديث سواء
كان باسمه أو بصفته. فإن قلت نعم جميع ذلك حسن واضح إلا أنه كيف يصح قوله بإعادة صفته والصفة ليست بمعادة
وإلا لتكررت وليست كذلك. كما يشهد مثاله بذلك قلت أراد بها لإعادة هنا مجرد الذكر وإنما عبر عنه بها رعاية
للمشكلة مع قسميه وقد يجاب بأن الصفة معادة ضمناً إذ الموصوف لما ذكر تضمن ذكره ذكر صفة له في الجملة وبأن
إضافة الإعادة إلى صفته ليست من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله بل الإضافة بأدنى ملابسه يعني أن الإعادة ملتبسة
بالاسم والصفة أيضاً ملتبسة به فاشتركا في اجتماعهما على شيء واحد فتلبستا فافهم

قوله (كقولك قد أحسنت إلى زيد حقيق بالإحسان) إن قرئ أحسنت بلفظ الخطاب فالحكم المثبت في المثال المذكور
هو إحسان المخاطب إلى زيد وإن قرأ بلفظ التكلم فالحكم المثبت فيه هو إحسان المتكلم إليه فالسؤال للقدر على الثاني
ينبغي أن يعتبر من جانب المخاطب والجواب بقوله زيد حقيق بالإحسان في جوابه يعتبر من جانب المتكلم كأنه قيل لم
أحسنت إليه فقال لأنه مستحق له، وعلى هذا فلا خفاء، وأما على الأول ففيه بعض الخفاء، إذ الحكم الذي هو
إحسان المخاطب يأبى أن يكون هناك سؤال مقدر من جانبه كيف وهو أعلم من غيره بالأسباب الحاصلة له على أفعاله
الإختيارية، فلا معنى لسؤاله عن سبب أمر هو فعله، والجواب أن مثل هذا كثير في المحاورات، والسر في ذلك أن هذا في
الظاهر سؤال عن سبب فعله، وفي الحقيقة استكشاف عن ضميره وإعتقاده، أي لم أحسنت إليه في ظنك، وما سبب
إحساني إليه في إعتقادك، فأجيب بأن السبب أنه مستحق لذلك، فإن قيل إذا قيل ما سبب الإحسان إليه، فهو عالم
بأن هناك سبب في الجملة، والمقصود بذلك طلب تصوير سبب مخصوص، فلا يصح أن يقال في جوابه زيد حقيق
بالإحسان، إذ لا دلالة له على سبب مخصوص أصلاً، قلنا ممنوع، بل المقصود السؤال عن السبب، أي ما يعد سبباً
عرفاً، وهذا كذلك لأن الاستحقاق من الأسباب المعتمدة عقلاً وعرفاً، نعم إذا كان المطلوب سبباً مخصوصاً شخصياً،
فالطريق أن يصار إلى القسم الثاني من الاستئناف، ونعم ما قال بعض أفاضل الشارحين هنا من أن قوله زيد حقيق
بالإحسان جواب عما يقال لما أحسن إليه يعني هو حقيق بالإحسان لما فيه من صفات الكمال والمرضيات الخصال،

وهذا يلائم كون الصفة كاشفة أو مادحة كما أنه يلائم قوله ما للمستقلين بهذه الصفات وأما قوله صديقك القديم فهو جواب عن السؤال عن السبب الخاص إذ هو مجتمل على تلخيص السبب أي تفصيله وتشخيصه فالأول أدخل في التمدح لأن فيه تنبيه على أنه كأنه لذاته مستحق لذلك فالأول يشبه الاستحقاق الذاتي والثاني الاستحقاق الوصفي فوزان هدى للمتقين إلى ينفقون وزان قوله الحمد لله رب العالمين إلى مالك يوم الدين ووزان أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون وزان قوله إياك نعبد وإياك نستعين فكما أن الأول مدح من العبد لربه وتفصيل لبعض أسباب الإحسان وتبليغ لذلك إلى مدارج الترقى في البيان كذلك الثاني مدح من الرب لعبده وتفصيل لأسباب هدايته والإيمان والتلقي إلى معارج الإيقان والعرفان وبهذا يظهر أمران الأول أن هذا النوع من الاستئناف أعني ما يشتمل على إعادة ما عنه الحديث مطلقا جواب عن السؤال عن سبب الحكم البتة غير أن السبب في أحد قسميه إجمالي وفي الآخر تفصيلي الثاني أن الإعادة باسم الإشارة من قبيل الإعادة إذ فيه تفصيل للسبب وتشخيصه فليتأمل في هذا المقام فإنه جليل للأقدام

قوله (أبلغ) من المبالغة لا من البلاغة على نمط قولهم المجاز أبلغ من الحقيقة وبناء التفصيل من المزيد فيه قياس عند سيبويه والسر في ذلك أن المبالغة في العلم التفصيلي أكثر من المبالغة في الإجمالي وإليه الإشارة بقوله لانطوائها على البيان الموجب وتلخيصه فإن قيل كيف يكون هذا أبلغ وقد تقرر أن الأول في التمدح أدخل إذ هو مشعر بأنه كأنه لذاته حقيق بذلك قلنا المبالغة وزيادتها من جهة التفصيل لا ينافي المبالغة وزيادتها من وجه آخر ويجوز أن يكون معناه أنه أدخل في البلاغة وبه يشعر لفظ المفتاح

قوله (هل يجوز) تنبيه على ضعفه وضعفه سيجيء شرحه وههنا وجه آخر لم يذكره أحد وهو أن يكون والذين يؤمنون مبتدأ وهم يوقنون خبره وأولئك خبر بعد خبر ووجه دفعه سيجيء

قوله (على أن يجعل) حال من فاعل يجوز معنى أي نعم يجوز ذلك حال كونه كائناً على الجعل ومبنيّاً عليه يريد أن جوازه مشروط بهذا الشرط إذ لا يخفى أن هذه الجملة حينئذ معطوفة على جملة هدى للمتقين وبين الجملتين تباين في الغرض فيكون هذا العطف فاسداً أما التباين في الغرض إذ الجملة الأولى مسوقة لمدح الكتاب وبيان فضيلته وأنه بالغ في الهداية حد الكمال تحقيقاً لنفي الارتياب وتقريباً لكونه ذلك الكتاب الكامل وأما التباين في الأسلوب فلأن أسلوب الأولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة والمبتدأ موصول وخبرها حديث المتقين وأحوال المؤمنين وأسلوب الثانية الحكم على المؤمنين قصداً بجملة تامة أما إذا بني الأمر على المعنى التعريضي فهذا العطف جائز إذ يتحد السوق حينئذ والصوغ لأن حاصله إذن أن الكتاب هدى للمذكورين وليس هدى لمن عداهم فإن قيل نفى كون الكتاب هدى لغير المتقين ليس صفة كمال له فكيف يتم وصف الكتاب ومدحه وكيف يتحد الغرض قلنا هو صفة كمال له من حيث إنه يتضمن سلب الاهتداء عن منكره وجاحده كما في هدى للمتقين فليتأمل ففيه دقة فإن قيل فإذا أريد المعنى التعريضي وجب أن يراد بالذين يؤمنون بما أنزل إليك مؤمنوا أهل الكتاب ليستقيم كونه تعريضا بغير مؤمني أهل الكتاب إذ لو أريد مطلق المؤمنين فالمناسب جعله تعريضا بمطلق الكفار قلنا الممدوح مطلق المؤمنين ويحسن التعريض بمؤلاء إذ المعنى أن مطلق المؤمنين جامعون بين الإيمانين فناسب أن يجعل تعريضا بأقوامهم غير جامعين ككفار أهل الكتاب على ما ذكره المصنف

فافهم فإن قيل مدار جميع هذه المقدمات على أن الواو عاطفة وهو ممنوع فليجعل الواو حالية أو ابدائية استثنائية أو اعتراضية قلنا الأصل هو العطف وغيره بعيد جدا في هذا المقام يرشدك إليه التأمل في المقصود والمرام وهنا بحثان الأول أن مدار كلام المصنف على أن المراد بالموصول الثاني غير المراد بالموصول الأول والفساد مترتب على ذلك وهو ممنوع لما لا يجوز أن يكون المراد بالموصولين واحداً ولا حاجة إلى ارتكاب التعريض إذاً إذ الموصوف واحدٌ والتغاير في الأوصاف على ما ذكره المصنف فيما سبق وهذا اعتراض قوي ذكره بعض أفاضل الشارحين الثاني ما ذكره بعض آخر من أفاضل الشارحين من أنه لو اتحد المراد بالموصولين ولم يقصد التعريض كان هذا تكراراً خالياً عن الفائدة هذا كلام هذين الفاضلين تحقيقاً وتزييفاً وكلاهما فاسد أما الأول فلأننا قد بينا أن بين الجملتين تبايناً في الغرض والأسلوب وإن اتحد المراد بالموصولين ولا سبيل إلى جعل الواو غير عاطفة لما سبق آنفاً وأما ما ذكره المصنف فيما سبق من أنه يجوز أن يتحد المراد منهما وتوسيط العاطف تنبيه على معنى أنهم جامعون بين الصفات فكلام آخر قياس هذا عليه فاسد إذ لا تباين هناك في الغرض والأسلوب وأما الثاني فلأننا لا نسلم أن هذا تكرار خال عن الفائدة بل الفائدة ظاهرة هي التنبيه على معنى الجمعية بين الصفات فالصواب ما ذهبنا من التباين على التفصيل فيه مرتين فليفهم

قوله (وفي اسم الإشارة) يريد أن في أولئك على هدى حصراً و تخصيصاً لدلالة اسم الإشارة على أن الحكم مرتب على الوصف المفهوم منه انفهما ظاهراً لأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق والمعلول ينتفي بانتفاء علته قولنا أولئك المتميزون بالصفات المذكورة على هدى فإن اسم الإشارة إشارة إلى الذات بملاحظة تلك الصفات وأما الضمير العائد إلى ما يشار إليه فإنه وإن صح أن يقصد فيه هذا المعنى إلا أن اسم الإشارة أدل عليه وأظهر فيه فإن قيل هذا الإيدان هل هو جار في جميع الوجوه السابقة أم هو مختص بكون أولئك استثناءً قلنا قد اختلفت كلمة الشارحين في ذلك ولا يخفى على العارف بدلالة الكلام أن هذا الإيدان ثابت على جميع التقادير إذ هو مستند إلى علة قائمة في التقادير كلها ولا نزاع في ذلك إنما النزاع في أن هذا المعنى هل هو أظهر على تقدير كون أولئك استثناءً أم لا وينبغي أن لا يقع في هذا المعنى أيضاً نزاع فالذي خصه بهذه الصورة أراد أنه أظهر على هذا التقدير ووجه الأظهرية قد ظهر بما ذكرنا من تلخيص الفرق بين الاستثنائيين فراجع إليه

وقوله (الذي هو أولئك) زيادة التوضيح للمقصود وإلا فاسم الإشارة هاهنا ليس غيره

قوله (فالمذكورون) خبر أن المفتوحة إذ المذكورون مبتدأ خبره أهل أي قوم أهل والجمله خبر أن ومعنى الكلام أن اسم الإشارة مشعر بأن ما يرد بعد أولئك وهو هدى فالمذكورون قبل أولئك أهل لما يرد بعده ودخول الفائر هنا في خبر أن مبني على مذهب الأخفش لأن مذهبه أن إن وأن لا يمنعان دخول الفاء في خبر المبتدئ والاستعمال معه قال الله تعالى إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم وقال واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسة ولا يخفى أن ذلك مبني على أن المبتدأ شبيه بالشرط والخبر بالجزاء وقد قررناه في النحو وينبغي أن يعلم أن هذا من قبيل قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله يعني أن الأول سبب للإخبار بالثاني لا لحصوله وتحقيقه فإنه فاسد وفساده بين

قوله (ولله الصعلوك) البيت على هذا الترتيب:

ولله صعلوك يساور هم ... ويمضي على الأحداث والدهر مقدما.

فتى طلبات لا يرى الخمص ترحة ... ولا شبعة، إن نالها عد مغنما.

إذا ما رأى يوما مكارم أعرضت ... تيمم كبراهن ثمت صمماً.

يرى رحمه، أو نبلة، ومجشه ... وذا شطب غضب الضريبة مخدماً.

وأحناء عمرج قاتر ولجامه ... عتاد أخي هيجاً وطرفاً مسوما

ويفشي إذا ما كان يوم كريحة صدور العوال وهو محتضب دما إذا الحرب أبدت بأجديها وشمرت وولى هذان القوم أقدم معلما فذلك أن يهلك فحسنا ثناؤه وإن عاش لم يقعد ضعيفا لله كذا كلمة تعجب يذكر عند استعظام شيء واستحسانه فقول الله الصعلوك يعجب منه ومدح له كقولهم لله دره والله القائل والله أنت وحقيقته أن الله خبر مبتدأه ما بعده أي هو ثابت لله حاصل له أي هو منه صنيعه ومخلوقه ومبتدأه وله القدرة عليه وعلى خلق مثله وهذا الكلام إنما يستعمل إذا كان هناك أمر غريب وشيء عجبته يتعجب منه فهو ذي مجرى العادة يستعمل في تلك الحالة الصعلوك الفقير والصعاليك العرب متلصمهم يساورهم نوائب عرمة وقصده من المساورة وهي المواثبة والمساورة وفيه تنبيه على أنه فوقه وهو تحت يده لا على عكسه وهذه غاية الجلادة والشجاعة والظرف أعني على الأحداث متعلق بيمضي أو بمقدما متعارف أحداث الدهر وإعتبر الأقدام هنا على الأحداث وعلى الدهر بطريق المبالغة والترقي يعني هو مقدم على أحداث الدهر ونوائبه بل على الدهر نفسه يريد أن ذلك لا يوقعه في الإحجام ولا يمنعه عن الأقدام مع أن هذا هو المانع التام وما يقال من أن معناه لا يشغله عن الأقدام مع أنه مما يحجم المضرين عنه فضلا عنالطغام فكلام عليه ملام فتى طلبات بدل من صعلوك وبيان له صفة أو رفع على المدح أو نصب والطلبات بكسر اللام جمع الطلبة كذلك والطلبة المطلوب في الصحاح الطلبة بكسر اللام ما طلبته من شيء وفقى من الفتوة وهي القوة والإزدياد يريد أنه يتجدد طلبه ساعة فساعة والدهر يسعف بمطلوبه بجده ورشده وأراد بتجدد المطالب أن همته عالية ولعلوها ليس هو بجامد على شيء واحد الخمص الجوع في الصحاح الخمصة الجوعة المجاعة وعليه قوله جل طوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لا ثم والترح والترحة الشدة في الصحاح الترح ضده الفرح ترحه تترجأ أخره ولا شبة مفعول عدو المنعم الغنيمة وفي الكلام تقديم وتأخير والتقدير ولا عدده شبة إن نالها غنيمة يريد أن همته عالية ان وجد الشبة لا يعدها غنيمة ولا يرتدع عن الجد في الوصول الى المطالب العلية و أدخل لفظ لا في الماضي لمكان التكرار نحوه فلا صدق ولا صلى واعتبر المضارع في احدهما والماضي في الآخر اذا الثاني كالبيئة والبرهان على الاول فصح اعتبار التجدد والاستمرار في جانب الاستئصال فليتأمل

إذا رأى ما زائدة واختار لفظ إذا والفعل الماضي تنبيه على أنه كأنه تحقق هذا المعنى ثم أنه اختار هاهنا الكبرى ولفظ يوما تنبيه على أن المعنى على الاستقبال وعلى ندرة هذه الحالة لكن باعتبار القيد أعني اختيار الكبرى والتصميم على هذا المعنى يريد أن الأكثر أنه لا يلتفت إلى شيء منها أصلا فافهم والمكارم جمع مكرمة والجملة أعني (انخرضت) في موقع صفة لمكارم أي ظهرت من قولهم عرضت الشيء فأعرض أي أظهرته فظهر كقولهم كبيتته فأكب وهذا من النوادر كذا في الصحاح ويجوز أن يكون أعرضت من الإعراض على ما هو اللغة المشهورة وضميره أعرضت للممدوح أي إذا رأى يوما مكارم كثيرة مجتمعة أعرضت نفسه وهمته والجملة أعني يتمم كبراهن مع ساقته بيان للإعراض يعني إعراضه بهذا الطريق فصح أنه معرض عن الكل فافهم يتمم قصد وفيه رمز خفي إلى أن اختيار هذا العذر أيضا بطريق الضرورة كمن

يعجز عن الماء ويصير إلى التراب فإنه يترك الأصل إلى الفرع لا لأنه مطلوبه ومتمناه بل لأنه عاجز عما يطلبه ويهواه ثمت بالناء حرف عطف مخصوص بعطف الحمل وقد سبق شرحه في ثمت لا يعينني ولفظ ثمت تنبيه على ما بين الاختيار والتصميم من المهلة يريد أن التصميم كان بعده عن تأمل وتدبر وتعرف كما هو شأن العاقل المتأمل في عواقب الأمور ولم يكن عن غفلة وعجلة كما هو شأن الجمهور أو نبهه نبه أو على أن عتاد المحارب أحدهما لا يجتمعان معا في الاستعمال ورمحه مع ما عطف مفعول أول ليرى ومفعوله الثاني عتاد أخي وذا شطب بالإضافة والشطب بضم الشين وفتح الطاء وضمها جمع شطبة وهي الطريقة في التصميم فذو الشطب هو السيف والعضب القاطع والضريبة المطروب بالسيف والتاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية كذا في الصحاح والمخزم بالخاء والذال المعجمتين السيف القاطع ويروى بالخاء المهملة من الحزم وهو القطع الربيع والمنصوبات أعنى عضب الغريبة و مدخما ما حالات من ذا شطب أو وصفان له والاحتاء جمع حنو و الحنو كل شئ فيه اعوجاج من القتب والسرّج والأكاف والقائر بالقاف الواقى وسرج قاتر واق لا يعقر ظهر الفرس عتاد أخى افرد العباد مع أنه مفعول ثان ليرى تنبيهها على أن الكل عتاد واحد للمحارب والعتاد الأهبة كذا في الصحاح والهيجا الحرب وأخى الهيजा المحارب نحو أبو هب وطرفا عطف على المفعول الأول للثاني وفيه تنبيه على أن الكل عتاد واحد وهذا اعتاد آخر ولقد صدق فإن الأمر كذلك وعن الأصمعي الطرف بالكسر الكريم من الخيل يقال فرس طرف من طروف المسوم المعلم بعلامة مشعرة بنجابتة من السومة بالضم و هي العلامة والمرسل الرعي لا يركب أحد إلا يوم الحرب والخيل المسومة المعلمة أو المرعية وفي التنزيل مسومين قال الأخفش يكون معلمين أو مرسلين من قولك سؤم الخيل أرسلها كذا في الصحاح ويغشى أي يجيئ من قولهم غشيانا أي جاءه وفاعله ضمير الممدوح و مفعوله صدور العوالي وهو من إضافة الموصوف إلى الصفة ومجيئ الممدوح هناك جلاوده وشجاعته وما في إذا ما كان زائدة مثله في إذا ما رأى و كان ناقصة وفاعله ضمير الوقت المعلوم بدلالة الكلام و خبره يوم كريمة أي إذا كان الوقت واليوم يوم كريمة أي شدة و صعوبة والجملة أعنى و هو محتضب دما حال من فاعل يغشى ودما نصب تمييز والوجه أنه نصب بنزع الخافض أي محتضب بدم و تنكيره تفخيم أي بدم و اتى دم ابدت ما جذيها أي كملت وارتفعت من تشبئة الناجذ و هو فرس الخُلم لأنه مثبت بعد كمال العقل في الإنسان و يقال ضحك حتى بدت نواجذه إذا استغرب فيه كذا في الصحاح ففيه نشيد الحرب بالإنسان و ابداء الناجذين عبارة عن كما لها و ارتفاعها فقوله و شمرت أي الحرب أو أهلها مجاز عقلي والعطف تفسيري بالواو وهو قليل و ولّى أي قرّ و هذان القوم الأحق الثقل والجمع الهذُن أقدم أي شخصاً أقدم على الحرب والمحاربين مفعول ولّى و معلما حال والمعلم الشجاع القويّ إذ هو يعلم نفسه بعلامة مشعرة بشجاعته في الصحاح اعلم انتصار الثوب فهو مُعلم والثوب مُعلم واعلم الفارس جعل النفس علامة الشجعان هو معلم فذلك أي فذلك الموصوف بهذه الصفات الفاضلة المتميز من بين ابناء الزمان بهذه الخصال الكاملة ولفظ ان و الفعل المضارع تنبيه على أن هلاك مثله مستبعد أو ينبغي أن لا يتصور هلاك مثله إلا بطريق الفرض كما يفعل في المعروضات البعيدة عن الوقوع فحسنى ثناؤه أي فحسنى اسمه بعد موته أي يبقى اسمه الحسن و وصفه الجميل بعد موته، ومن كان كذلك فليس بمالك، بل هو حيٌّ باق. إنما الهالك مَنْ هلك اسمُه مع هلاك مسّماه، وحُسنى مصدرٌ كَرَجعى وُشْرَى، أو تأنيث أحسن

قوله (ومعنى الاستعلاء و المثل أه) لفظ "المثل" يطلق على القول السائر، المثل مضرب بمورده، وعلى ما يرادف المثل، إذ "المثل" و "المثل" بمعنى، وعلى الحال والصفة والقصة إذا كان لها شأن عجيب ومعنى غريب، وعلى ما يرادف التمثيل، تقول: مثلت تمثيلاً، أي صوّرت، والكل هنا فاسد سوى الأخير، أي معنى الاستعلاء على هدى تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى، فاللام في لتمكنهم لتقويه على نمط ضرب لزيد، وعبر عن ذلك بلفظ "المثل" تنبيهاً على أن له غرابة، وهو نوع عجيب ينبغي أن يبالغ في الالتفات إليه، ويلقى سفافين الاهتمام والقصد عليه، وبالجمله فالمقصودان

قوله (على هدى) استعارة تبعية معنى الحرف فقوله شُبِّهَتْ حالهم أه إن كان إشارة إلى هذا التشبيه فهذه الاستعارة كما هو الظاهر المتبادر إلى الفهم من مثل هذه العبارة فالمرض بالحال الصفة أي شُبِّهَتْ صفته وهي تمكونهم من الهدى واستقراجهم عليه بالصفة اعتل الشيء وركبه وهو الركوب وإن كان إشارة إلى استعارة أخرى تمثيلية لازمة من الاستعارة الأولى بحكم المناسبة فالمرض بالحال الهيئة أي شُبِّهَتْ هيئتهم بحيثي فالعبارة على التفسير أولاً لا تركب الطرفين فلا يلزم إن كانت إن يكون الاستعارة التبعية تمثيلية وعلى الثاني وإن اقتضت تركب الطرفين إلا أن هذه إشارة إلى استعارة أخرى تمثيلية وليت عين الأولى فلا محثورة وهذا حديث إجمالي عليه طرب من الإجمال فهذا المقام يتسعه رجال حتى كثر القيل فيه والقال ونحن بعون الله تعالى إذا اهتدينا إليه نحقق هذا المقام تحقيقاً يزول به الإشكال وينكشف نقاب الخافة عن وجه المقصود ومن المقالب ويرتحل عن المنزل بالكلية أو لاله الاحتلال فنقول لا يخفى على الممصنف المتعمق في غور الكلام المتعرف المتطلب للمقصود والمرام إن ظاهر عبارة الكتاب إن هذه استعارة بعين تمثيلية فهذا هو الجمهور الشارحين حتى صرحوا بهذا المعنى تصريحاً لا يحول حوله شائبة شبهة ولا ولقد صرح صاحب المفتاح أيضاً في تقرير الاستعارة في لعل بجواز اجتماع الأمدين وحاصل كلامه هناك أنه تشبه حالة الممكن من فعل الطاعة والمعصية مع الإرادة من أن يطيع باختياره بحاله المرتجع بصفة المفعول المخير بين أن يفعل وأن لا يفعل ثم يتعبر لجانب المشبه لعل جعل قرين الاستعارة علم العالم بجميع الأشياء هذا كلامه فيه تصريح بأن المشبه هو الهيئة المترعة من المكلف و فعل الطاعة والمعصية والإرادة للطاعة والاختيار والمشب به هو الهيئة الحاصلة من المرجحي والتخيري بين الفعل والترك وما هو تتميم له ثم نصح بأن لفظ لعله مستعار للمشبه وأنت خبير بأن لعله حرف والاستعارة فيه تبعية والطرفان مركبان فالاستعارة تمثيلية فقد اجتمعت تمثيلية وتبعية فإن نظر إلى ظاهر عبارة كتاب وإلى تصريح هؤلاء النقاط فالجواز وإن نظر إلى قواعد البيان وقوانين الاستعارات فالمنع للزوم فسادين أحدهما أن من على حرفك متعلق مفرد ذا غير فكيف يكون كل من الطرفين مركبا وقانون التمثيل لقانون التمثيلية أن يكون كل من الطرفين مركبا فكيف يجتمع التبعية والتمثيلية وثانيهما أن التبعية تقضي أن يكون لفظ الحرف مجازا والتمثيلية تقضي أن يكون كل من الألفاظ حقيقة فأن يجتمعان ولا يخفى تخطئة هؤلاء أمر لا يليق بالعلماء بل بالعقلاء ورفض قواعد البيان أيضاً لا يتصور في حيز الإمكان فوجب الجمع بين الأمرين حتى ترفع الفتنة والمنازعة من البين فنقول القول بالجواز من باب التوسع في البيان وله طريقان أحدهما أن يجعل الهيئة المركبة معنى الحرف بل متعلق به تجوزا وتسامحا بناء على أن ما هو عمد واصل في ذلك هو معنى الحرف فجعل الكل معناه تسامحا فإن نظر إلى التحقيق فالاستعارة تمثيلية وإن نظر إلى التجوز فتبعية فقط اجتمعتا لكن بحيثيتين مختلفتين ولا محذور فيه وثانيهما أن التحقيق إن إحدى الاستعارتين هنا تفصيل الآخر وظاهر عبارة الكتاب إن التمثيلية بيان وتفصيل التبعية فإذا كان الأمر مبنيا على اختلاف الحثية فقد إن دفع الفساد إن المذكورة فحصل التوفيق بين قول هؤلاء وبين قواعد

البيان إذ الثاني مبنيًا على التحقيق والأول مبنيًا على التفسير تقرر ذلك ففي قوله تعالى أولئك على هدى وجوه الأول أنه تبعية تصريحية فقد شبه تمكنهم من الهدى باعتلاء الراكب على مركوب والجامع مع السبوط والاستقرار وأول كلامه هنا مائل إلى ذلك الثاني أنه استعارة تشيلية فقط شبه الهيئة المنتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به ثابتاً مستقراً بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه متمكناً منه ثم ذكر الكلام الدال على الهيئة الثانية التي هي المشبه بها دلالة وضعية وأريد منه الهيئة الأولى التي هي المشبه ولا مجاز إذن في شيء من هذه الألفاظ ومقتضى هذه الاستعارة أن يكون جميع الألفاظ الدالة على المشبه به مذكورة إلا أنه وقع اقتصار في الذكر من الجميع على كلمة على تنبيهاً على أن معناه وهو الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة

إذ على خطته يتدرج الذهن إلى ملاحظة تلك الهيئة، وآخر كلامه هنا مائل إلى هذا الوجه الثالث: أنه تبعية وتمثيلية وفائدة هذا هي التنبيه على تكرير ملاحظة عن الاعتلاء تارة تنبغي أصالة وتارة مع غيره تبعاً، ومجموع كلامه هنا سابقاً ولاحقاً مائل إلى ذلك. فإن قلت: فمقتضى التبعية أن يكون على مجازاً، ومقتضى التمثيلية أن يكون حقيقة، فأني يجتمعان؟ قلت: التجوز على حظ التبعية، والتحقيق على خطته. فلا منافاة، ومدار هذا الوجه على أن المحل مختلف: فمحل التبعية هو على فقط، ومحل التمثيلية هو مجموع الكلام. فإنه دقيق والقبول والإذعان حقيق. الخامس: أنه تبعية أصلية أصالة، وتمثيلية ضمن بمقتضى المناسبة. السادس: أنه تمثيلية أصالة، وتبعية ضمن بمقتضى المناسبة السابع: أنه تبعية إجمالاً وأولاً، وتمثيلية تفصيلاً وثانياً. الثامن: أنه تمثيلية أولاً إجمالاً، وتبعية ثانياً تفصيلاً. فهذه وجوه ثمانية، وكلام المصنف ينطبق على الكل جداً على تفاوته، ووقع التنبيه في أثناء هذه العبارات على شرح هذه الحالات، فتنبه له إن كنت أهلاً للتنبيه للرموز والإشارات وأما كونه استعارة مكنية، فهو وجه آخر لا تعلق له بهذا المقام، ولا يرتضيه المصنف ولا الجنبوذ، بل هو رأي تفرد به صاحب المفتاح ومن تبعه، إذ هو يختار رد التبعية إلى المكنية، وقد ظهر من هذه التحقيقات أن التبعية تجتمع مع التمثيلية لا مرة، بل مرات كثيرة، وظهر أن القول بالاجتماع ليس خروجاً عن قانون البيان.

نعم، من عجز عن فهم هذه الدقائق، وحُرم عن الاهتداء إلى مثل هذه الحقائق، يظن - وبعض الظن إثم - أن القوم كلهم أخطأوا في ذلك، وأنه هو المصيب هناك! إذا لم يكن للمال عين صحيحة فلا غرو أن يرتاب ويصبح مفتر، وعجب من ذلك تجهيل القوم هناك.

ونحن قد فصلنا في هذا المقام في حواشي المفتاح وحواشي المطول تفصيلاً آخر، وحققنا هناك تحقيقات أخرى غير ما ذكرناها هنا، فمن أراد أن يطالع عليها فعليه أن يراجع إليها وإليها.

قوله (استقرارهم عليه) أي قرارهم وثباتهم على الهدى، فإن الاستقرار يجيء بمعنى القرار، يقال: استقرّ، أي قرّ. وذكر المصنف هنا أموراً تمكنهم من الهدى، واستقرارهم عليه، وتمكنهم به. وأوقع المثل على الكل، ومقصوده أن كلاً من هذه الأمور الثلاثة يصلح أن يكون

مشبهًا والمشبه به هو الركوب والاعتلاء، والجامع: التيقظ والتنبيه والتحرز عن الغفلة والصيانة، فكف النفس عن الزلق والسقوط، فإن السقوط في جانب المشبه به مبطل للحياة الفانية وسعادتها، وفي جانب المشبه بالحياة الباقية وسعادتها.

فقلوه: مثل لتمكنهم، وكذا معناه، أنه بيان لها وتصوير لكل منها بصورة المشبه به، والأمر كذلك، لأن حاصل معنى الاستعارة تصوير المشبه بل وصفه بصورة المشبه به، فإن قولنا: رأيت أسدًا يرمي، تصوير للشجاع بصورة الأسد، بل ففي كلام المصنف دقة، هي الإشعار بحقيقة الاستعارة وحاصلها في ضمن بيان الاستعارة. في هذه النقطة، لم يقل: بياني لكذا أو أظهر لكذا أو كشف عن كذا، فاختار لفظ مثل الدال على التصوير المقصود مع الغرابة المقصودة. وفي كلامه إشارة خفية إلى ما يذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز، ويكرر هذا المعنى كثيرًا: أن المزيد إنما هو في البيان، فلا فرق بين البليغ وغيره في المعنى، إذ المعنى نفي، لا يزيد ولا ينقص، فإن الفرق بينهما إنما هو في الطريق. ولقد بث القول بأن النضبة هو الترتيب الذي هو فعل المرتب وقول جاحظ: وإنما الشعر الصياغة وضرب من التصوير. تغير لجميع ذلك فافهم. ويجوز أن يقال: المشبه هو التمسك والتمكن والاستقرار، وجه الشبه وقد تم ذلك تنبيهًا على أن المقصد الأقصى هو تصوير ما في المشبه من وجه الشبه والفضل المتقدم

فقلوه: ومعنى الاستعلاء إن جعلت إضافته بيانية ففي ذلك تنبيه على أن الاستعلاء هاهنا معنى من المعاني حقيقة بأن يقصد ويعود معنا، وعلى أن الاستعارة التي هي صياغة وضرب من التصوير ينبغي أن يعتبر في المعنى أولاً بالذات، وفي اللفظ ثانيًا بالعرض، على ما هو قانون البليغ في صياغته وتصويراته. وإن جعلت الإضافة لامية فالمعنى: إن مقصود الاستعلاء تصوير هؤلاء، بل تصوير ما فيها من الجوامع التي فصلناها لك تفصيلًا. ولما ذكر حديث التصوير مجملًا فصله بالجملة القائلة بتشبيه هذا بذاك تشخيصًا لمعنى التصوير وتغييرًا. المعنى مثل بعد تغير، هكذا يجب أن يفهم هذا المقام، فإنه لم يبق

قوله (بحال من يعتلي الشيء وركبه) يريد أن حقيقة "على" هي أن يكون ما قبلها عاليًا على مجرورها واقفًا فوقه وعليه. فإن صادف ذلك نحو "زيد على السطح" و"بكر على الندح" فذاك، وإلا فهو من باب المجاز، وطريق المجاز أن يشبه إيصاله وتعلقه به باستعلاء الراكب على مركوبه، ثم يستعمل لفظ "على" الموضوع للاستعلاء، والاستعلاء في معنى الاتصال والتعلق المخصوص خصوصية ناشئة من محله. هذا على مذهب الجمهور، وعليه المصنف. وعند صاحب المفتاح: يعتبر التشبيه أولاً في مجرور "على" والقرينة: إدخال "على"، فقولهم "عليه دين" تشبيه للدين بالراكب، فالجمهور عنده استعارة بالكناية، ولفظ "على" استعارة تخيلية، وعند الجمهور لفظي: استعارة تبعية تفرعية، والتشبيه بين المعنى الحقيقي والمجاز للفظ "على"، لا بين مجرورها وشيء آخر، فلهذا اعتبر التشبيه بينهما فقط

فإن قيل: نحن نجد "على" في كثير من المواضع خارجًا عن المذهبين، كقوله تعالى: "كان على ربك حتمًا مقضيًا"، فقولنا "توكلت على الله"، وفي أشباهه كثرة لا تُحصى تعالى الله عن استعلاء شيء عليه حقيقة كان أو مجازًا، قلنا: قد يجيء "على" المجردة بمعنى اللزوم والاستلزام مضمحلًا عنها معنى الاستعلاء والفوقية، ومن هذا الباب: "سبحان الله ما أقدر الله"، "سبحان الله ما أعظم الله"، "سبحان الله ما أعلم الله"

وأما قولهم: "سيروا على اسم الله"، "سيروا على بركة الله"، فليس منه. أما "توكلت على الله"، فمعناه: فوضت الأمور إلى الله. ويجوز أن يكون مثال ذلك من باب الاستعارة التمثيلية، ولا محذور فيه

وإنما اعتبر العموم في المعتلي بقوله: "اعتلى شيء" ولم يقل "يعتلي المركوب"، لئلا يتبادر الوهم إلى ما هو حيوان فقط، وإنما ذكر الركوب مع الاعتلاء تبييناً على أن الركوب موجود مهما وجد الاعتلاء، ولا يختص بالمركوب الحيوان فقط، ولهذا يستعمل "الركوب" في السفينة فيُعد نحو "زيد على السطح" و"بكر على الندح" من باب الحقيقة، لا المجاز. نعم، قد يعتبر في التشبيه والمجاز المركوب الموصل إلى المقصد بسيره، لأنه أقطع لحق المقام من سائر مراد بهذا العام، لا لأنه هو المعنى الحقيقي فقط. فليتأمل

قوله (وقد خرجوا بذلك جمهور الشارحين) على أن ذلك إشارة إلى التشبيه. وهؤلاء مع اتفاقهم على ذلك، اتفقوا على أن الأول من هذه الثلاثة تشبيه، وعلى أن الثالث استعارة، والثاني مختلف فيه عندهم، فمنهم من عده من باب التشبيه، ومنهم من خطأه في ذلك والعجب من هؤلاء أنهم غفلوا عن حقيقة قوله: "صرحوا بذلك"، إذ لم يلاحظوا أن مقتضاه أن التشبيه يجب أن يكون مصرحاً به ألبتة في كل من هذه الأمثلة الثلاثة، فكيف ينطبق عليه الأخير؟ إذ التشبيه في الاستعارة ضمني لا مصرح، والتعميم في التشبيه بأنه نعم من أن يكون في صورة التشبيه أو في سورة الاستعارة غير نافع جداً، ولا دافع شيئاً والطريق أن يجعل ذلك إشارة إلى أن مدار مثل هذه العبارة على اعتبار التشبيه والاستعارة في الأمثلة المذكورة، تصحيحاً بذلك، إذ لولاهما لما صح ذلك. فإن جعلت "تصليح" عبارة عما يجري مجرى التصليح، أو اعتبر التعميم في التشبيه بمعنى أنه عم أن يكون صريحاً أو ضمناً، ثم كلامهم أيضاً

قوله (جعل الغواية مركباً) أي: الغواية مركب، فهو نحو "زيد أسد"، فهو تشبيه بليغ، إذ كل من طرفي التشبيه مذكور والمشبّه به خبر عن المشبه لأن جعل من دواخل المبتدأ والخبر وفي طريقته قول الآخر أياً شخصاً جعلت الكبر ركب قرده نقطة وعليه فأركب وأما قولهم امتطى الجهل فلا يخفى استعارة لا تشبيه إذ الكلام قد بني على تشبيه شيء لشيء ولا مساغ لأن يكون المشبه مذكوراً أو مقدراً فوجب أن يكون استعارة وامتنع أن يكون تشبيهاً والقول بأنه تشبيه غلط بين اللهم إلا أن يراد أنه تشبيه ضمناً ومعنى امتطى الجهل ركب مطا الجهل أي ظهره وقولهم اتخذ الجهل مطية تفسير لحاصل معناه وأما قولهم في تفسيره ركب مطايا الجهل غلط أنه سهو والصواب ركب مطا الجهل وأما قولكم اقتعد غارب الهوى فهو استعارة بالكناية شبه الهوى بما له غارب واثبت له الغالب تحيلاً وذكر الاقتعاد ترشيح والغارب ما بين السنام والعنق ومنه قولهم حبلك على غاربك أي اذهبي حيث شئت كذلك في الصحاح

قوله (ومعنى هدى من رهم) مبتدأ خبره محذوف أي واضح بدلاله المقام و قوله أي منحوه تفسير لهذا المحذوف ويجوز أن يكون من حبه خبراً و أي مقحم فبالجمله فلا حاجة إلى أي ولو اسقط ولا اختلال منحوه أي اعطوه من مين حين اعطاه يعلم أن الظرف اعني من رهم صفة هدى أي هدى كايه من عند رهم فالكينون عندنا مفره بالخلق فرها المصنف باللفظ والتوفيق واللفظ عند المصنف ما نختار عنده المكلف الطاعة على المعصية ويجيء بيانه بعد هذا فان قيل خلق الهدى فيهم لا معنى له إذ الهدى صفة الهادي والهادي هو الله تعالى فكيف صح تفسير الكينونه بالخلق قلنا قد سبق أن الهدى يكون بمعنى الاهتداء والاهتداء صفة هؤلاء وهو المراد في الهدى ها هنا ويجوز أن نفسر الكينونه بمعنى آخر يعني أن هذا الهدى بفضل وكرم من غير أن يلحقهم محنة وشقة في كبر فافهم ولقد الرب على التقاديري كلها أصاب محزة وطبق مفصله إذ هو انصب بهذا المقام من باقي أسماء الحسن

قوله (إلى الأفضل فالأفضل) ما بعد الفاء هنا اعني رتبة و شرفا فلفظ الفاء هنا المجرد الدرج في درج الارتقاء على نمط ثم في قوله ان من سادته ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده فمن هذا القبيل قوله صلى الله عليه وسلم أشد البلاء على الأولياء ثم الأمثل فالأمثل فاندفع بان بين الفاء وبين مدخوله تنافيا لان مقتضى الاول ان يكون هذا دون متبوعه ومقتضا ثاني ان يكون فوقه فليفهم وقد يقال الفاهنا للتعقيب على سبيل الاستمرار الى ما لا نهایه له ما المعنى اذا ساعدتهم ايقاف الله وتباركهم توفيقه اقتدر واعلى العمل والعمل يتجلب حديد لطفه لطفنا افضل مما قبله اذا يعملون عملا اعلى مما عملوه فكل من اللطف والعمل يتجلب الاخر ولهل مجرا الى ان يصير العمل فيهم صفه راسه غير ذائله وبهذا اعني الالتجاء المذكور هو المسمى بالتوريث الالهي في البيان النبوي من عمل بما علم علمه الله ما لم يعلم

قوله (ضربا مهما) أي نوعا من الهدى عظيما لا يدخل وصفه تحت العبارة ولا يفهم كن هبوط باشاره والدلالة وهذا ما قال عوذ بن عبد الله الهدى من الله كثير لا يبصره الا بصير ولا يعمل به الا قليل يسير الا ترى ان يحوم السماء ببصرها البصره ولا يهتدي بها الا العملاء فالمرب النوع والصف من الاشياء كذا في الصحاح

قوله (لا يبلغ كونه) أي غايته وحقيقته من قولهم سلّه عن كنه الامر أي عن حقيقته واكتتن الامر بلغ كنهه و غايته كذا في الأساس و في الصحاح كنه الشيء نهایته يقال اعرف كنه المعرفة و وقت الأمر أيضا كنهه ولا لسبق منه فعل وقولهم لا يكتننه الوصف بمعنى لا يبلغ كنه كلام مولد واما

قوله (لا يغادر قدره) فمعناه لا يطلب المساواة مع مبلغه فان قدر الشيء مبلغه كذا في الصحاح وفي الأساس وفلان يقادري يطلب مساواتي ويقادر الرجال ان يطلب كل منهما مساواة الآخر

قوله (قال الهذلي) الهذلي نسبة الى هذيل حي من مضر وهو هذيل لابن مدركة بن الياس بن مضر حذف ياؤه في النسبة على ما هو القانون في فعل والهذل هذا أراد به أبا خدّاش خويلد بن مرة يربى خالد بن زهير كنية لخالد وهو الأطهر لوقوعها عليه كما يقال أبو تواب و أبو الترياء ويراد بابي الطير ما هو أب لهذا النوع من الطير لانه لما استعظم الطير بوقوعها على خالد واقسم بما استعظم اياها اذ هو اصلها والوجه الثالث ان القسم انما هو بالطير والاب مقحم تعظيما لشأن الطير وفي بعض الشروح ها هنا ان ابي اصله ابين جمع اب سقط نونه بالاضافه ولا حاجة اليه والمربة اللازمه من أرب بالمكان اذا أقام به في الصحاح و مرب الابل حيث لزمته و أربت الابل بمكان كذا اي لزمته اقامت به وعلى خالد متعلق بالمربي بتضمنين معنى الوقوع والقرينة المشعرة به قوله لقد وقعت على اللحم والخطاب في وقت للطير على طريقة الالتفات وتنكير لحم للتعظيم اي لحم و أي لحم وهو المقصود بالبيت حيث اوردته ها هنا وبالجمله فقد كان خالد هذا رفيع الشأن منيع المكان وقد كانت الطيور اقامت عليه ياكلنه فاستعظم لحمه بتنكيره والاقسام بالطير بل بأبيها ايضا مبنى على تعظيمه فكذا الكنية تدل على تعظيمه واما كلمة لاقعد يجعل زائده وجواب القسم اذا لقد وقعت وقد يجعل ردا لكلام سابق ليس الامر كما زعمت وحق ابي الطير وجواب القسم اذا ما يشعر به لفظ لا و قوله لقد وقعت انشاء قسم اخر اي والله لقد وقعت على لحم وبالجمله فالبيت فصيح واشتماله على الخواص والمزايا مع سلاسة ألفاظ دليل على ذلك صريح، ويروى عن المصنّف أنّه كثيراً ما كان يقول: ما أفصحك يا بيت، ما أفصحك يا بيت وأفصح منه الرواية الأخرى، وهي: لعمر أبي الطير المربّي غدوة خالد، لقد عكفنا على لحم، فلا وأبي، لا يأكل الطير مثله عنيته مني،

لا يبين السلم، فإن الذوق السليم شاهد صدق على أن هذا أفصح من الأولى ويظهر من هذه الرواية وجةً آخر في البيت بالرواية الأولى، وهو أن يُعتبر القسم واقعاً على أبي فقط، ويُجعل الطير مرفوعةً بتقدير فعل، أي: فلا وحق أبي وقع الطير المرتبة بالضحى والقرينة المشعرة بهذا: لقد وقعت على لحم، وبهذا وجةً لم يذكره أحد والرواية الثانية مشعرةً بذلك، إذ الطير هنا مرفوع، فاعل فعل يفسره "لقد عكفنا"، أي: لقد عكفت الطير عشية ظرف، لا يبين أي لا يفترق ولا يخرج، والسلم السلامة، والمراد موضع السلامة وهو الوكر أمسني بمعنى صار، وضميره الطير، المعنى صار الطير لا يخرج من وكره عشية، فكيف يأكل؟

قوله (بغنة فبغير غنة) يريد أنه لا كلام في الإدغام ولا نزاع، إنما النزاع في الغنة فبعض القراء على أنه لا غنة، وبعضهم على أنه مع الغنة قال الشيخ ابن الحاجب والنون الساكنة تُدغم وجوباً في حروف يرملون، والأفصح إنفاء غنتها في الواو والياء، والذهابها في اللام والراء وذكر الشاطبي أن كل القراء أدغموا النون بلا غنة في اللام والراء، وذكر الشاطبي أن كل قراء أدغمون بلا غنة في اللام والراء مثله صرح في شرح المفصل: قالوا فبهذا الذي ذكر آنفاً من ذهاب الغنة وهو المشهور عن القراء والمأخوذ به عن الأئمة فأما أهل العربية فهم يجوزون الأمرين جميعاً، والغنة إخراج الصوت من الخيشوم، في الصّحة الغنة صوت في الخيشوم، ويقف الجملة ففي الغنة إنفاء لأثر النون، وفي غير الغنة لا يبقى أثره

قوله (تنبيه على أنهم) خبر أن محذور، فسّر الجملة المذكورة بعده، أي تكرير أولئك، تنبيه على أنهم جامعون بين الإثنين، والجملة هذه تفسير للجمع وتفصيل له، فالغات تفسيرية تفصيلية وليست بزائدة، ويجوز أن يكون خبر أن قوله فهي ثابتة لهم، وضمير لها رابط، والفاعل هذا زايد على ما هو مذهب الأخفش في مثله وأما كما فهو في موقع المصدر لقوله: ثابتة، أي تنبيه على أن هؤلاء الأئمة ثابتة لهم بالفلاح ثبوتاً، مثل ثبوت الأثرة لهم بالهدى

والأوجه أن يجعل كما هنا مثله في قوله تعالى: ﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم﴾، فهو لتشبيه مضمون جملة بمضمون أخرى، فإنه قد يختص بذلك بما الكل، ولا حاجة للكل إذا إلى عامل وملكته قد ذكرناها في شرح لباب الإعراب، ففيه ما يتعلق بهذا الباب، ويجوز أن يكون كما هنا للقرآن في الوقوع، أي قران الفعلين في الوجود والتحقق على نط قولهم: "كما قعد زيد قام عمرو"، فالأسرة بفتح لنمرة، والثاء على وزن الشجرة: التقدم والاختصاص

واستبداد اسم من استائر بالشيء استبد به في الأصل لهم مأثر، وهو ثيري أي الذي أوتره الواقد، وله أثره، وهو ذا وأثره عند الأمير في الصّحة تأثر فلان بالشيء استبد به، والاسم الأثرة التحريك والمأثرة المكرمة لأنها تؤثر، تُذكر، وفلان أثيري أي مخصوص، وشيء كثير كثير اتباع له مثل بثير فقوله: بالهدى ظرف لغو معمول الأثرة، والظرف الثاني أعني بالفلاح بالضمير في ثابتة عند من يجوز أعماله إذا كان كناية عما يصبح عاملاً في تميزهم متعلق بكُفّت من حيث المعنى، أي فجعلت كل من الأثرين كافية في التمييز وقد يجعل طرفاً جعلت، أو للمثبتة والمثابة في الأصل لموضع الذي يتوب إليه الناس، أي يرجع إليه مرة بعد أخرى وعليه قوله تعالى: ﴿جعلنا البيت مثابةً للناس وآمناً﴾، جعل الله غزواً على مثابةً للدنيا، إذ الناس كلما يتصرفون منه يتوبون إليه والمنزل مثابة لأنه بهذه المثابة على حيالها، أي على انفرادها في المغرب، أعطى كل واحد على حياله، أي على انفراده وفي الصّحة قعد حياله، ما في الصّحة قاعدة حياة له، وبحياله أي بأذائه،

أصله الواو، وأي حوالة بمعناه حول الشيء، وهو حال مؤكدة من ضمير انفردت، فإنه راجع إلى كل واحدة من الأثرتين، والعايد إلى الموصول محذوف، أي فيها، وميزة حال من ضمير كفت أو تميز والأوجه أن يجعل خبر كفت

قوله (قد اختلف الخبران هنا أة) يعني في الجملتين اللتين عطف أحدهما على الآخر، فأراد بالخبر خبر المقتدى، أعني المسند، سواء اعتبر ورود الاستئناف على الذين يؤمنون بالغيب أو على أولئك، فإنه لا تفاوت في ذلك ومنهم من يقول: الخبر أن على الأوكي بمعنى الجملتين الواقعتين خبراً، وعلى الثاني بمعنى الأخبار وهو وبالجمله فالخبر أن أحدهما على هدى والآخر المفلحون ما الخبر أنا في تلك الآية أحدهما كالأنعام، والآخر الفاعلون وحاصل الجواب أن المسند إليه والمسند كليهما واحد هناك، فالجمله الثانية عين الأولى وتأكيد لها، فبينهما كمال الاتصاف، فلا معنى للعطف بخلاف ما نحن فيه هنا، فإن المسند إليه وإن كان واحداً إلا أنه مختلف لاختلافهما مفهوماً ومحلاً وفي مكان التناسب بينهما فهما في حد التوسط بين الكماليين، فعطف أحدهما على الأخرى في أنقل الهدى والفلاح أيضاً بحسب المال واحد وإن تعدد واجب المحل إذا المقصود من الهدى في الدنيا الفلاح في العقبى ألا يرى أن الفلاح ميلاً هدى محال، والهدى بلا فلاح جدال، فصار الثاني من الأول نظيراً للغفلة من عدليها كنا نعم، المقصود من الهدى هو الفلاح، إلا أنه هو أيضاً في نفسه مطلوب، ستحق أن يجعل مقصوداً برأسه كتخلي النفس بالعارف إلا لهيئة والبوارق السبحانية، فإنها وإن كانت مراقاً إلى الشهو والعينى نيل الصمد أنى في دار الجزاء إلا أنها أيضاً في نفسها لذات النفس القدسية في دار العناء لذه لا يضاهيها اللذات الجسمانية وإلى هذا المعنى اشار بعض الكمل بقوله لو علم الملوك ما نحن فيه من اللذات لحاربون بالسيوف كيف لا ولو لم يكن في ذلك إلا الخلاص من المتاعب التي يتحملها العاكفون على طلب الحيطان والكدورات التي يوترها الاوغاد واللتام لكفى فكيف وللعارفين في كل لحظه بل في كل لمح في معارفهم وافكارهم و مناجاتهم لله تعالى لذات لو عرض عليهم الدنيا ولذاتها بجزافيرها لاعرضوا عنها اعراض من يكره ان يقع في النجاسه او او يحذر ان يقع في الهلاك و الضلاله وبالجمله فجعل الثاني مؤكدا للاول اخلال بما هو عليه من الاستقلال واشعار بان له ضربا من الاستحقاق بخلاف الغفله بالنسبه الى عدليها فانها ليست بهذه المثابه فان الثاني هناك بمنزله التصريح بما يضمنه الاول من التشبيه وبمنزله الابرار لوجه الشبه يعني ان هؤلاء كالانعام اذ ليس لهم قلب يفقه عن الله ولا بصير يبصر به اياته المثبتة في الافاق والانفس ولا سمع به كلام الغسل فحقيقه الغفله هي اتصافهم بالصفات البهائم فلذا ذكر المصنف ان التسجيل بالغفله والتشبيه بالبهائم شيء واحد

قوله (فهى من العطنى) بعزل الطرف متعلق بمحذوف يفسره المذكور اي فهى منعزله من العطف متباعده عنه

قوله (وفائده الدلاله) ا فرع عن بيان الوصل والفصل فشرح في بيان فائدة ضمير الفصل وظاهر كلامه ان فائده امور ثلثة الاول التنبيه على ان ما بعده خبر لامعه او هو انما يتوسط بين المبتدا والخبر حالا او مآلاً لا بين الموصوف والصفة و تسميته فصلاً انما هو بهذا الاعتبار اي يفصل بين كون ما بعده خبراً وصفه فهو فاصل او أداة الفصل الثاني التأكيد الثالث اتحاد ان فائدة المسند ثابتة للمسند اليه يعني قصر المسند على المسند اليه هذا ما يقتضيه النظر الظاهر في كلامه وهكذا فهم الكثيرون ولا كلام لهم الا في موضعين احدهما التوكيد الذي هو الفائده الثانيه وثانيهما القصر الذي هو الفايده الثالثه اما كلامهم في الاول فهو ان المراد من التوكيد توكيد الحكم بما فيه من زياده الربط حتى قال القرابى ان معنى

قولنا زيد هو العادل زيد نكته نكته عادلت لا تأكيد المشنده اليه لان ضمير الفصل تأكيد للحكم لا للمحكوم عليه والا لما افاد الاختصاص ولان دخول لام الابتداء عليه في ان زيدا هو الظريف يدل على انه من فتمه المحكوم به للمحكوم عليه واما كلامهم في الثاني فهو انهم اعترضوا عليه بان هذا انما يتم اذا ثبت القصر في كان زيد هو افضل من عمرو مما الخبر فيه نكره والا فتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدأ فان لم يكن هناك ضمير فصل مثل زيد الامير و عمرو الشجاع وتعريف المبتدأ بلام الجنس يفيد قصره على الخبر وان كان مع ضمير الفصل نحو الكرم هو التقوى والحب هو المال والدين والنصيحه هذا الكلام مهم وها هنا مباحث الاول ان القائلين بان ضمير الفصل يفيد توكيد المسند اليه

وأما قوله استفلحي بأمرك فمعناه كوني امرأة مستقلة برأسها وهو من كنايات الطلاق قال في الفائق وعن ابن مسعود رضي الله عنه إذا قال الرجل للمرأة استفلح بأمرك والحقي بأهلك فقبلت فواحدة بآينة أي استبدي بملكك غير منازعة وذكر الإمام الراغب أن الفلاح الشق وسموا الأكار فلأجل ذلك وبالجمله فالفلاح قسمان ديني وأخرى فالفلاح الديني عبارة عن سعادة عاجلة تطيب بها حياة هذه الدنيا ففسروه بثلاثة البقاء والغنى والعز فناء وغني بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل ولا أعيش إلا عيش الآخرة وبهذا يظهر أن قوله جل طوله وأولئك هم المفلحون يصلح أن يحمل على فلاح الدارين لكما زعمه المقيم من أن الفلاح في الآخرة وهذا أشمل وأبلغ والله أعلم

قوله (قفا على أثره) أي عقبه بذكر الأعداء في الصحة قفوت أثره قفوا ويقفوا أي بتبعيته وقفيت على أثره بغلام أي اتبعته إياه قال تعالى ثم قفينا على آثارهم برسلنا الآخرين القمر لغة في أثر مثل في مثل والعتاة من العتوي جمع العاتي عصا والقضاة جمع العواصي والقاضي والمردة جمع المارد الكلمة وجمعتك الكامل

قوله (لا ينفع فيهم الهدى) من قبيل قوله تعالى وأصلح في ذريتي وقوله يخرج في عرقي بما مضى إذ الفعل متعد بنفسه قال تعالى لا ينفع نفسا إيمانهم ولا تنفعهم شفاعة الشافعين

قوله (ولا يجدي عليهم أجدي) أي أعطاه الجدوى أجدي أيضا أصاب الجدوى كذلك في الصحة وبالجمله فجدا متعد بنفسه يقال جداه يجديه والمصنف قد عداه بعلى

قوله (قطعت قصة الكفار) إبتداء سؤال عن ترك العطف ولذا لم يصّر بالفاء ويجوز أن يقال إن بين الجنيتين يناسب التقابل على نمط تلك الآية فلم ترك العطف هنا وعطف هناك وحاصل الجواب أنا سلمنا أن الأمر كذلك إلا أن الوزن مختلف كما بينه فقولته ليس وزن هاتين وزن ما ذكرت فيه خفاء وقد سبق والظاهر أن يقول ليس تلك رزان هذه

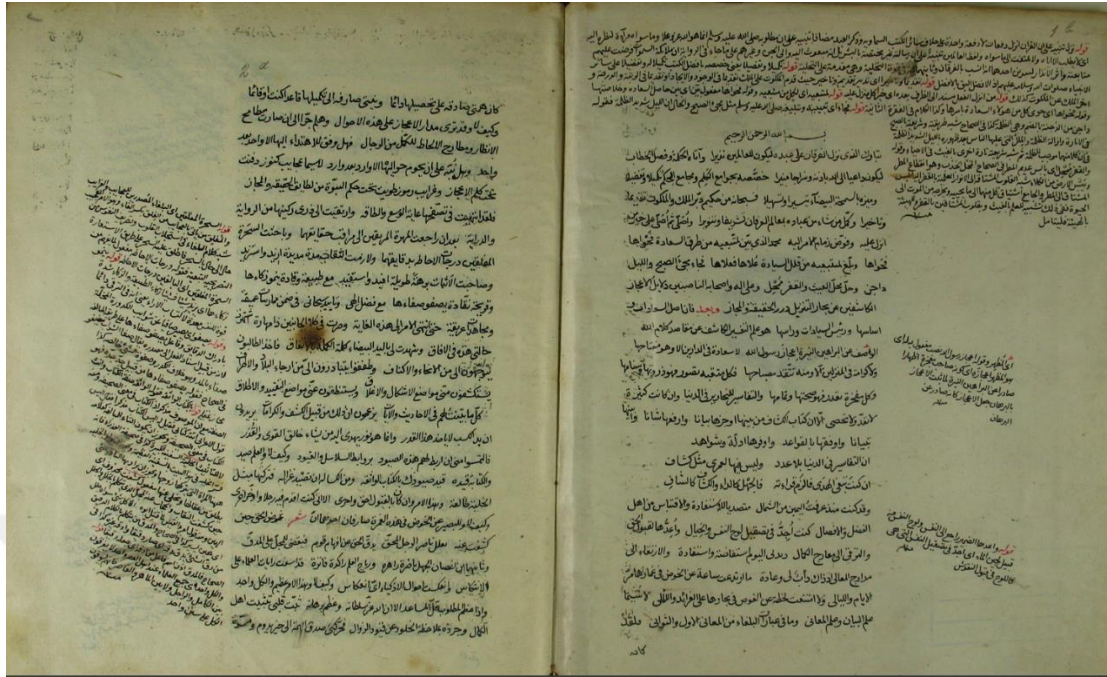
قوله (فبين الجنيتين في الغرض والأسلوب) أما التبيان في الغرض فالغرض من الأولى بيان الإعجاز للكتاب وأنه بالغ في الهداية حتى الجمال وأنه هو الوسيطة بين الطالبين والمطالب العالية في الوصول والإيصال ومن الثانية وصف الكفار ما هم فيه من الإنكار والإصرار وأنهم لا يتأثرون بالوعظ والإنذار وأما التبيان في الأسلوب أي في طريق الأداء فالأول أن يكون الكتاب محكوما عليه بحكم يتضمن الإعجاز والتحدي ويستتبع المتقين ويجعلهم من تنمة ما حكم به عليه وطريق الأداء في الثاني الحكم على الكافرين بما يتضمن الإنكار والإصرار وعدم التأثر بالإنذار ولأمر ما جعل الله عز وجل سلطانه تصدير الجملة الثانية بأن على من على انقطاعها عز الأولى وقرينة مشعرة بأن هذه طريقه أخرى غير طريقه

الأولى وقد يقال طريق الأولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة المبتدأ وطريق الثاني الحكم على الكافرين بجملة مصدره بأن وفيه ما فيه.¹²¹

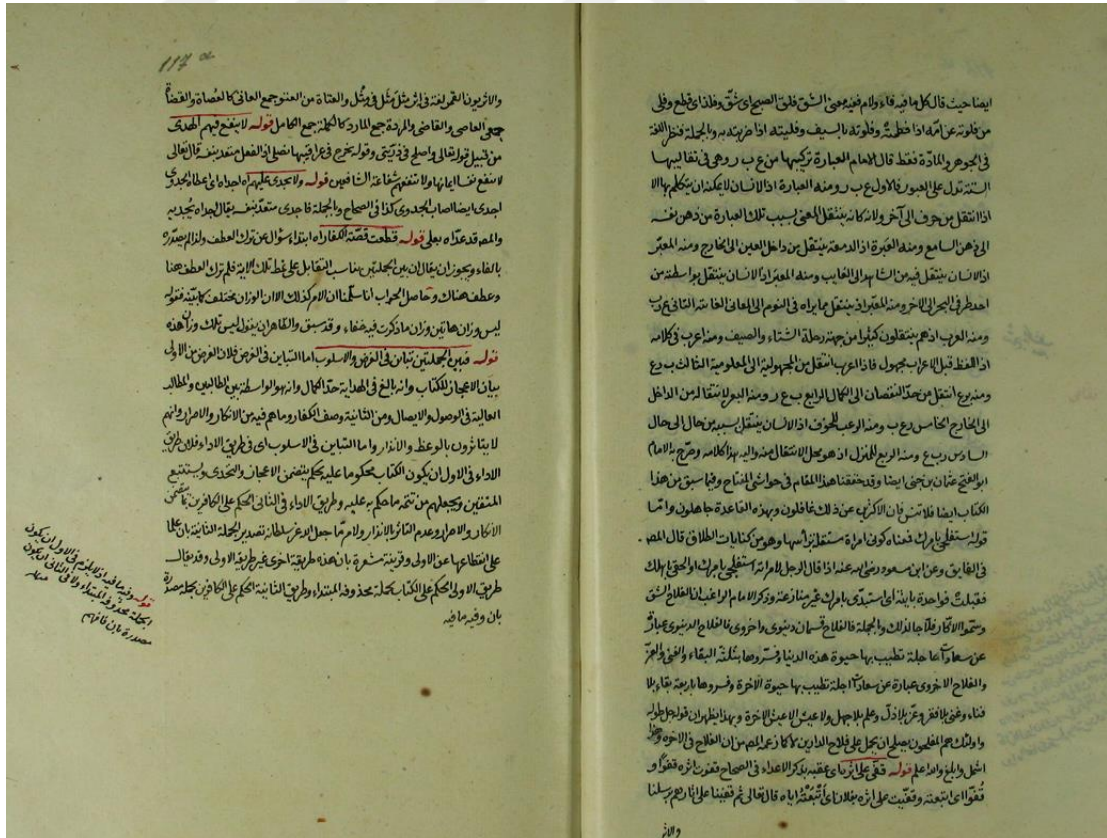


¹²¹ يُلاحظ أن تفسير سورة البقرة ينتهي في هذه النسخة عند هذا الموضع، وبانتهائه ينتهي كذلك هذا الكتاب

EK. 2: Tahkike Esas Alınan Yazma Nüshadan Görüntüler



Süleymaniye Kütüphanesi'nin Lâleli Koleksiyonu Lâleli 326 Numaralı Yazmanın İlk Sayfası.



Süleymaniye Kütüphanesi'nin Lâleli Koleksiyonu Lâleli 326 Numaralı Yazmanın Son Sayfası.

KAYNAKÇA

- Aslan, Usame. *Musannifek'in Haşiyeye ala şerhi 'l-Miftah Li't-Teftazani Adlı Eseri: İnceleme Ve 1-100 Varakların Tahkiki*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Alsheikh, Mohammed. *Musannifek'in (v. 875 / 1470) Şerhül-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbu't-Tahâre ve Kitâbu'l-Hukuk ve Kitâbu'l-İstihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
<https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12452/899/438999.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Avcı, Hüseyin. “Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 378-396.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1847277>
- Ay, Mahmut. “Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri”. *Tefsir El Kitabı*. Ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyin bin Mesud bin Muhammed bin el-Ferrâ. *Mesâbîhu's-sünne*. thk. Dr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'arife, 1987.
- Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1915.
- Çagmar, M. Edip. (2002). “Ez-Zemahşerî Ve “El-Makamat” Adlı Eseri”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 77-98.
https://isamveri.org/pdfdrg/D02042/2002_1/2002_1_CAGMARE.pdf
- Çiçek Hacı. *Zemahşerî ve Atwâqu'z-Zeheb Fi'l-Mewâ'iz We'l-Hutab Adlı Eseri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi 2015.
- Dağ, Mehmet. “Bâberti nin Hâşiyetü Keşşâf Adlı Eseri Üslubu Muhtevası ve Şerh Haşiyeye Geleneğindeki Yeri”. *I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*. ed. Selçuk Coşkun. 501-514. Bayburt: Bayburt Kültürü ve Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi 2009.
- Dursun, Fatma - Yaka, Eyüp. “Zemahşerî Ve Ebû Hayyân Tefsirlerinin İ'câzu'l-Kur'ân Açısından Karşılaştırılması”. *Kesit Akademi Dergisi* 15/1 (Haziran 2018), 237-256.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1519529>
- GENGİL, V. “el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî'nin Eleştirileri”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 135-164. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tibi>
- Karaver Ümit. “Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) “Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü's-Şifâ” Adlı Tefsirinden Duhân Sûresi'nin Neşri ve Değerlendirilmesi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 329-390.
- Karaver, Ümit, & Hüseyini, Muhammed Taki. Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in “Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ” Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısımın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1 (Mart 2022), 397-439.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1031714>
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi 'i-kütübi ve 'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyâ-i Turâs el-Arabi, 1941.
- Kaya, Mesut. “El-Keşşâf'ta Gizli İtizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (Nisan 2015) <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/581340>
- Musannifek, Alauddin Ali b. Muhammed eş-Şahurdi el-Bistami. *Kitâbu'l-hudûd ve 'l-ahkâmî 'l-fikhiyye*. thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd, eş-Şeyh Ali Muhammed Mu'arri. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

- Musannifek, Alauddin Ali b. Muhammed. *Şerhu Musannifek ala kasideti'l bürde*. thk. Abdullah Bedeva. İstanbul: Haşimi yayınevi, 2022.
- Musannifek, Alauddin Ali b. Muhammed. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. İstanbul; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 326, 1b - 118a.
- Musannifek, Alauddin Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mişbâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 5951, 1b-235b. hacimahmud5951.pdf
- Özkan, Halit. "Tîbî", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 3 Haziran 2023).
- Öztürk, M., & Mertoğlu. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Sâlihî, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Sönmez, Selami. "Ebû'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî Ve Eseri Mukaddimetü'l-Edeb'in Didaktik Değeri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 16/40 (2009), 147-169. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/33447>
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Camiat Ummu'l Kura, 2005.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî. *el-Bedru't-tâli 'bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1431.
- Taberânî, Sülayman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî b. 'Abd al-Mecîd as-Salafî, Kahire: Maktabat İbn Teymiyye, 1994.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa Ebû'l-Hayr İsmâuddin. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1431.
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. 4 Cilt. Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Teberîzî, Muhammed b. 'Abdillâh el-Haţîb. *Miškâtü'l-maşâbih*. thk. Muhammed Nâşiruddîn el-Albânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1985.
- Tekin, A. (2018). Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği- .*Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , (10) , 213-260
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-ğayb fî (ve) 'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*. 16 Cilt. Dubai: Ceyzeh Dübai'l-Düveliyye lil-Kur'an al-Kerim, 2013.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Musannifek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musannifek>
- Yeniçeri, Tuba. *Alâaddîn Ali b. Muhammed el-Bistâmi eş-Şahrûdî el-Musannifek ve el-Hudûd ve'l-Ahkâm el-Fıkhiyye Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yerkazan, Hasan. "Zemahşerî'nin Hadisleri Te'vil Metodu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (Ekim 2017), 43-74
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım 2003
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil'*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, h.1407.

Zemahşeri, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâ'ik fî ġarîbi'l-ħadîs*. 4 Cilt. Lübnan: Dar'u l-Marifet, h.1431.

Zemahşeri, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî şinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetü'l Hilal, 1994.

Zemahşeri, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Muħâcât bi'l-mesâ'ili'n-naħviyye*. Bağdat: Esad Matbaası, 1983.



ÖZ GEÇMİŞ

2018 yılında Eskişehir Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Önlisans bölümünü bitirdi. 2020 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2022 yılında Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesinde Yüksek Lisans programına başladı. Özel olarak Arapça ve Kur'ân dersleri vermektedir. Tefsir, Kur'ân ve Arapça çalışmalarına ilgi duymaktadır.

