حاشية ساجقلي زاده على تفسير البيضاوي
تفسير قوله تعالى: {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى} إلى قوله {أَيَّانَ مُرْسَاهَا} من سورة النازعات
للشيخ محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بـ (ساجقلي زاده)(ت: ١١٥٠هـ)دراسة وتحقيق

حسام محمد جمعة

كلية الامام الأعظم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم هلى سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فقد حاز علم تفسير القرآن العظيم مكان الصدارة بين سائر العلوم، وعلا فضله على علوم الشريعة كافةً؛ وذلك لشرف متعلقه وهو فهم كتاب الله تعالى، وبيان معانيه، وإدراك مراميه.وسعياً إلى هذه الغاية اتجهت جهود العلماء إلى دراسة القرآن الكريم، وتفسيره وتأويله، حتى غدا علم التفسير عَلَماً شامخاً فاق جميع العلوم.ولقد نَهَجَ السلف الصالح نَهْجَ صحابة رسول الله في العناية بتفسير القرآن الكريم واستنباط معانيه وأحكامه، وتسلسل هذا العلم بالعدول الثقات إلى أن وصل إلى علماء الخلف الذين جاؤوا في القرن الرابع الهجري.وفي هذا القرن وما بعده ظهرت أسماء كبيرة في ميدان تفسير القرآن الكريم، وتعدد مناهج العلماء واتجاهاتهم وقراءاتهم في علم التفسير، فبرزت أماء كالزمخشري وابن الجوزي والبيضاوي والرازي وغيرهم، وشكّل كلٌ من هؤلاء الأعلام مدرسة علمية متكاملة في تفسير كتاب الله.وكان من جملة هؤلاء العلماء الإمام البيضاوي، صاحب تفسير (أنوار التنزيل) المعروف بتفسير البيضاوي، فقد شكّل كتابه موسوعةً علمية فذّة، وحى جملة من العلوم الدينية واللغوية، الأمر الذي جعله قِبلة يؤمّها الدارسون، ومرجعاً لا يستغني عنه باحث.ونظراً للأهمية العلمية والقيمة المعرفية التي تمتّع بها تفسير البيضاوي فقد كثرت الشروح والحواشي عليه، وغدا كل مَن يؤمه من المؤلفين ينهل من فيض العلم المستودع فيه.

ولقد كان محمد بن أبي بكر المرعشي الملقب بـ ساجقلي زاده أحد هؤلاء العلماء الذين قرؤوا تفسير البيضاوي بعين المناقشة العلمية والإضافة المعرفية، فكتب حاشية على فسير بعض آيات القرآن الكريم حسب ما قاله البيضاوي في تفسيره.ولقد جاءت حاشية ساجقلي زاده عامرةً بالمسائل العلمية والدقائق الخفية، متعددة الاتجاهات، مستوعبة لكل ما يتّصل بالآية من وجوه ومعاني، مناقشةً الأقوال والآراء في كل المجالات، الأمر الذي يدل على موسوعية مؤلفها، وغزارة فكره ودقّة منهجه في البحث والاستدلال العلمي.ولقد عكفت على هذه الحاشية، محققاً ما فيها، ومستنبطاً دارساً عامة مسائلها حسب المنهج العام في التحقيق العلمي.

سبب اختيار الموضوع:

١- أهمية علم التحقيق، ووجوب دراسة التراث العلمي الذي خلّفه علماء الإسلام في شتّى فروع المعرفة.

٢- المكانة العلمية التي تمتع بها المؤلف محمد بن أبي بكر المرعشي، وما اتصف به من موسوعيّة انعكست على مؤلفاته، فأنتج مكتبة متعددة المشارب متنوعة العلوم.

٣- ما تميّزت به هذه المخطوطة في الموضوع والمنهج، واشتمالها على كمٍ وافر من المسائل رغم صغر حجمها.

٤- العمق المعرفي الذي اتسمت به رؤية ساجقلي زاده، ودقة المناقشة للمسائل واستحضار الأدلة، والقدرة الكبيرة للمؤلف على بيان الحق في الأقوال والقضايا ودحض أقوال المخالفين.

خطة البحث:جاءت خطة البحث مقسمة إلى مقدمة ومبحثين:المقدمة: بيّنت فيها أهمية المخطوط وأسباب اختياري له.المبحث الأول: قسم الدراسة: ويتضمن مطلبين:المطلب الأول: التعريف بالمؤلف (حياة المؤلف)المطلب الثاني: التعريف بالمؤلّف (المخطوط)المبحث الثاني: النص المُحَقَق.وفي الختام أقول: إن هذا البحث محاولة تحقيقة للوصول إلى كشف ستر من أستار العلم الشرعي، وإخراج مخطوط قيّم من ظلمات طبقات المكتبات إلى نور القراءة والفهم والمناقشة، ولقد حاولت بذل جهدي في هذا، فما كان فيه من صواب فمن الله وله الحمد عليه، وما كان فيه من خطأ فمني ومن الشيطان وأستغفر الله منه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: المؤلِّف والمؤلَف:

المطلب الأول: التعريف بالمؤلِّف (حياة المؤلف):

أولاً: اسمه ونسبه:

هو محمد بن أبي بكر المرعشي، وكنيته (ساجقلي زاده)، أما نسبته المرعشي فهي نسبة إلى مدينة مَرْعَشْ[١]، وهي بلدة من بلاد الشام خرج منها جماعة من أهل العلم، وعرفت هذه المدينة أنها كان لها سورين وخندق، وفي وسطها حصن عليه سور يعرف بالمرواني، نسبة إلى آخر خلفاء بني أمية (مروان بن محمد)، وتم تجديد المدينة بالكامل في عهد هارون الرشيد، وكان حولها مزارع وبساتين[٢]، وهي تبعد عن مدينة (حلب) ١٤٧ كم إلى الشمال الغربي، وتم ضم مدينة مرعش إلى سلطة الدولة العثمانية خلال حكم السلطان سليم الأول.

أما كنيته التي أطلقها على نفسه فهي (ساجقلي زاده)، وهي مركبة من لفظين، أولهما (ساجقلي) وتعني بالتركية (المظلة) وتستخدم كناية عن (العالم العظيم)، والثانية (زاده) وهي تركية أيضاً بمعنى (الأصيل)، ومن هذين اللفظين تكون كنيته (كبير العلماء الأصيل).

ثانياً: نشأته وحياته والأوضاع العامة في مدينة مرعش أيام ساجقلي زاده:

ولد ساجقلي زاه في مدينة مرعش، ونشأ بها، لكن لم تذكر المصادر سنة ولادته بالتحديد، ولعل الراجح ما ذهب إليه بعض الباحثين على سبيل المقاربة أنها كانت في أواخر الربع الثالث أو أوائل الربع الرابع من القرن الحادي عشر للهجرة، والقرينة التي استنبطوا ذلك منها هي قوله: "لمَّا ولّيت تدريس الشعبانية في حلب المحروسة في سنة قريب من ألفٍ ومائة بعد الهجرة النبوية" ففُهم من ذلك أن عمره كان حينها قريب من خمسٍ وعشرين سنة، كون هذا السن هو الأنسب للبدء بمهمة التعليم.(٣)

تذكر المراجع أن مدينة مرعش كانت عامرة بالعلم والفقه في أيام ساجقلي زاده، وكانت الحكة العلمية فيها على أشدّها؛ إذ تميزت تلك الفترة بانتشار دروس العلم والتعليم في حلقات المساجد وفي المدارس، وكان من أهم المراكز العلمية الموجودة في مرعش ما يلي:

مدرسة (جفور أوبة) ومدرسة (دروب قيو) ومدرسة (سيّد علي) ومدرسة (شرقيان) ومدرسة (عجمية) ومدرسة (قاضي محمود) ومدرسة (قره خطيب)، بالإضافة إلى (الجامع الكبير) و(جامع عجيمة).(٤)

في هذه الأجواء العلمية تربى الشيخ ساجقلي زاده، وكان للحركة العلمية في مرعش أثرٌ في نفسه، جعله يلازم هذه المدينة ولا يخرج منها إلا لطلب العلم وسرعان ما يعود إليها كما سيتبين ذلك.

أما الأوضاع السياسية في عصره فقد كانت مدينة مرعش تنعم بالاستقرار، وكان للاستقرار السياسي أثرٌ واضح في دفع العجلة العلمية؛ وذلك لأن السلاطين العثمانيين كانوا من المهتمين بالعلم والمعرفة، فعاش الشيخ ساجقلي زاده في عصر السلطانين مصطفى خان الثاني ومحمود خان الأول.

ومما يُذكر عن عهد السلطان مصطفى خان الثاني أنه في عهده تمَّ جلب المطبعة إلى بلاده، وإثر ذلك تم تأسيس أول دار طباعة في الآستانة لنشر العلم والمعرفة، أما السلطان محمود خان الأول فقد أسس أربع مكتبات كبرى (كتبخانات)، والحق السلطان هذه المكتبات بالجوامع الكبرى في بلاده كآية صوفيا وجامع محمد الفاتح؛ وذلك ليُعطي للعلم بعداً دينياً يحث القرّاء على دراسة العلوم الدينية.(٥)

ثالثاً: مسيرته العلمية:

انطلاقاً من الحركة العلمية التي كانت قائمة ففي مدينة مرعش ابتدأ ساجقلي زاده تعليمه في مدارسها وجوامعها، وبعد أن أنهى تأسيسه الدراسي طمحت نفسه بالرحلة في طلب العلم، فقام برحلتين علميتين، كانت أولهما إلى إسطنبول عاصمة الخلافة، حيث العلم والعلماء والمكتبات الزاخرة.ثم عاد إلى بلدته مرعش، وقبل أن يستقر فيها عاود السفر طلباً للعلم، إلا أن الوجهة كانت مختلفة، فقد يمم بلاد الشام، قاصداً علماء دمشق وحلب، فتتلمذ على أيديهم ونهل من علمهم.(٦)ومما يُلاحظ أن المراجع لا تسعفنا بأسماء مشايخه بشكل، فلا يعرف الدارسون سوا أسماء أربعة من مشايخه في حله وترحاله، وهم:ثم عاد إلى بلدته مرعش، وقبل أن يستقر فيها عاود السفر طلباً للعلم، إلا أن الوجهة كانت مختلفة، فقد يمم بلاد الشام، قاصداً علماء دمشق وحلب، فتتلمذ على أيديهم ونهل من علمهم.(٧)

ومما يُلاحظ أن المراجع لا تسعفنا بأسماء مشايخه بشكل، فلا يعرف الدارسون سوا أسماء أربعة من مشايخه في حله وترحاله، وهم:

١- حسن المرعشي: وقد ذكره في كتابه (جهد المقل)، ووصفه بأنه: "كانت قراءته سهلة رحمه الله، عذبة تامة من غير تكلّف، وكان عربي اللحن، أخبر أنه سافر إلى دمشق المحروسة وأخذ القرآن من مشافهة الشيخ عبد الباقي الدمشقي".(٨)

٢- حمزة أفندي الدارندي، وهو صاحب تفسير التبيان، وعالمٌ بالكلام يُنسب له مخطوط على الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة.

٣- الشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي الدمشقي، وهو الفقيه الأديب المعروف وصاحب المصنفات الشهيرة، ودرس ساجقلي زاده عليه العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والتصوف، ثم أجازه النابلسي في التصوف.

٤- الشيخ محمود الشهير بدباغ زاده، وكان مفتي الإسلام الرومي الحنفي.(٩)

وبعد أن تمكّن ساجقلي زاده من علوم الشريعة واللغة والأدب أخذ مكانه في التعليم والتدريس، وذاع صيته بعد أن عاد إلى بلدته مرعش، وعُرف فيها بأنه عالم كبير في علوم متعددة، فصار طلبة العلم يتوافدون عليه من كل حدب في مرعش وما حولها، وجعل مركز عمله ونشاطه العلمي جامع مدينة مرعش (الجامع الكبير)، يعطي فيه دروساً دورية في الفقه والتفسير والكلام والمنطق.(١٠)

ولم تذكر المراجع كثيراً من تلاميذه، وأهم مَن ذُكِر منهم:

١- حسين بن حيدر المرعشي: فقيه بارز، له مصنفات عدة منها: جامع الكنوز، ونفائس التقرير شرح تقرير القوانين، وغيرها.(١١)

٢- عبد الرحمن بن علي خاكي: من مدينة عنتاب، من مؤلفاته سوغ المآل في شرح نظم الآل.(١٢)

٣- محمد بن عمر الدارندي: مفسر وأديب، من مصنفاته: شرح الآداب الحسينية، وحاشية على تفسير البيضاوي.[١٣]

رابعاً: مؤلفاته:

كانت حياة ساجقلي زاده حافلة بالإنتاج العلمي والنشاط المعرفي، ولقد تنوعت المحاور التي كتب فيها ضمن الحقول المعرفية في علومٍ متعددة، ولقد جاءت جهوده العلمية على مستويات متعددة، كالتأليف والشرح والتعليق والحشو غيرها، كما زاد عدد مؤلفاته على ستين، مؤلفاً وقد رتبتها حسب النسق التي ألّفها فيه كالتالي:كانت حياة ساجقلي زاده حافلة بالإنتاج العلمي والنشاط المعرفي، ولقد تنوعت المحاور التي كتب فيها ضمن الحقول المعرفية في علومٍ متعددة، ولقد جاءت جهوده العلمية على مستويات متعددة، كالتأليف والشرح والتعليق والحشو غيرها، كما زاد عدد مؤلفاته على ستين، مؤلفاً وقد رتبتها حسب النسق التي ألّفها فيه كالتالي:

١- الرسائل:

رسالة الإرادة الجزئية، رسالة التغني واللحن، رسالة الجواب، رسالة ذكر ما قبل الدرس وبعده، رسالة سلامة القلوب في إثبات المطلوب، الرسالة العدلية، رسالة الفرح والسرور في والدي الرسول، رسالة في الآيات المتشابهة، رسالة في إباحة قتل الكلاب، رسالة في تجديد الإيمان، رسالة في تفصيل مسائل ذوي الأرحام/، رسالة في التنزيهات في تأييد الآيات المتشابهات، رسالة في الدعوات المأثورة، رسالة في ذم الدخان، رسالة في رقص الذكر، رسالة في عذاب القبر، رسالة في علم البلاغة، رسالة في علم الكلام، رسالة في الفتوى، رسالة في كيفية أداء الضاد، رسالة في مخارج الحروف، رسالة في مخالفة الظاهر، رسالة في المعاني، رسالة في وجوده تعالى وقيامه بذاته، رسالة في وقوف لازمه، الرسالة الولدية، رشحة النصح من الحديث الصحيح.[١٤]

٢- الحواشي:

حاشية على حاشيتي الخيالي، حاشية على شرح ديباجة الطريقة المحمدية، حاشية على شرح رسالة الآداب، حاشية على شرح السعد للعقائد النسفية، حاشية على شرح ميتالي، حاشية لتفسير الكشاف على سورة البقرة.[١٥]

٣- الشروح:

شرح الرسالة السمرقندية، شرح الرسالة القياسية في المنطق، شرح سلامة القلوب في إثبات المطلوب، شرح عندليب من الآداب.[١٦]

٤- التفسيرات وعلوم القرآن:

تفسير قوله تعالى: {وهل أتاك حديث موسى} إلى قوله: {أيان مرساها} على تفسير البيضاوي، عين الحياة في بيان المناسبات في سورة الفاتحة، نهر النجاة في تفصيل عين الحياة، غاية البرهان في بيان أعظم آية في القرآن في تفسير آية الكرسي، تهذيب القراءات العشر.[١٧]

٥- المؤلفات المتنوعة:

أبيات وحكايات على لسان الحشرات، بغية المرتاد لتصحيح الضاد، بيان جهد المقل، تحرير التقرير في المناظرة، تحقيق الإيمان، ترتيب العلوم، تسهيل الفرائض، تعليق على إيساغوجي لأثير الدين الأبهري، تقرير القوانين المتداولة في علم المناظرة، توضيح زبدة المناظرة، جامع الكنوز، زبدة المناظرة، سلسبيل المعاني، سجة القادر في مدح الملك القادر، العرائس في المنطق، عصمة الأذهان في علم الميزان، عندليب المناظرة، عندليب من الآداب، القول المفيد، مجموعة أذكار وأدعية، نشر الطوالع في علم الكلام، نصائح.[١٨]

خامساً: كلام العلماء عنه:

أثنى كثير من علماء التراجم والطبقات على ساجقلي زاده، فوردت في مؤلفاتهم عبارات ذكروه بها إيضاحاً لمقامه ومكانته العلمية، واعتباراً لمؤلفاته، فمن ذلك قول خير الدين الزركلي: "فقيه حنفي من العلماء، مشارك في معارف عصره"[١٩]، وقول عمر رضا كحالة: "عالم مشارك في أنواع من العلوم"[٢٠]

وقال البغدادي في وصفه: "المدرس والإمام في جامع بلده"[٢١]، وقول نويهض: "فقيه حنفي، صوفي مفسر، من أهل مرعش، كان مدرّساً وإماماً في جامعها"[٢٢]، وقول المرصفي: "مَن وقف عل كتاب جهد المقل عرف مقدار الرجل"[٢٣]

سادساً: وفاته:

توفي ساجقلي زاده في مدينة مرعش، ودفن بها، وذلك سنة ١١٥٠هـ على ما ذكره البغدادي[٢٤]، وقيل إنه توفي سنة ١١٥٤ على ما ذكره جرجي زيدان[٢٥].

المطلب الثاني: التعريف بالمؤلّف (المخطوط)

أولاً: توثيق عنوان المخطوط:

لم يرد في المخطوط عنوان ظاهر له، إنما عُرف هذا المخطوط بعنوانين حسب ما ورد في فهارس التراث والمخطوطات.

العنوان الأول: (تفسير قوله تعالى {هل أتاك حديث موسى} إلى قوله: {أيان مرساها}) وهذا هو العنوان الذي أطلقه عليه عامة مَن فهرس لهذا المخطوط كصاحب فهرس الخزانة التيمورية، وصاحب الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط[٢٦].

وذكرها صاحب خزانة التراث بعنوان: (حاشية على أنوار التنزيل).[٢٧]

ثانياً: نسبة المخطوط إلى المؤلف:

ابتدأ ساجقلي زاده هذا المخطوط بما يؤكد نسبته إليه حيث قال في بدايته "بسم الله وبحمده، يقول البائس الفقير محمد المرعشي المعروف بساجقلي زاده لمّا اتفق لي ...."

وهذا يؤكد نسبة هذا المخطوط إليه، كما أن كل مَن فهرس لهذا المخطوط نسبه إلى ساجقلي زاده، وبعض من ترجم لساجقلي زاده أيضاً أورد له هذا المخطوط ضمن مؤلفاته.

ثالثاً: عمل المؤلف ومنهجه:

كثرت الرسائل والحواشي والشروح التي ألّفها ساجقلي زاده، أما هذا المخطوط فقد خصّه كحاشيةٍ على تفسير (أنوار التنزيل للبيضاوي)، ومن المعلوم أن تفسير البيضاوي هو من أغزر التفاسير فوائد وأكثرها فرائد، حتى صار هذا التفسر مرجعاً أساساً لا يُستغنى عنه، إضافة إلى أنه غدا حقلاً علمياً واسعاً عمل فيه كثير من المفسرين وأصحاب الحواشي والتعليقات كالشهاب الخفاجي والشيخ زاده وغيرهما كثير.

ولقد حاول ساجقلي زاده أن يخصص عمله في حاشيته على البيضاوي لبيان مجموعة من المسائل المتعلقة بتفسير النص وإيضاح مراد التشريع وتوجيه كلام المفسر البيضاوي.

اعتمد ساجقلي زاده مجموعة من المراجع العلمية الرصينة في مجال التفسير، وأفاد منها كثيراً في مناقشة المسائل وترجيح الآراء ودحض أقوال المخالفين، ومن أهم مراجعه:

١- تفسير الكشاف للزمخشري.
٢- تفسير زارد المسير لابن الجوزي.
٣- تفسير مجتبى التفسير للسعدي.
٤- تفسير عصام الدين المعروف بالعصامي.
٥- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي.
٦- المواقف، عضد الدين الإيجي.
٧- شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني.
٨- شرح المقاصد، للسعد التفتازاني
٩- مختار الصحاح.

أما منهجه العلمي في المخطوط فهو يورد قولاً للبيضاوي، ثم يورد الأقوال في المعاني التي يحتملها النص، وينسب الأقوال إلى أصحابها في الغالب، ثم يبين رأيه الشخصي في المسألة مستدلاً عليه بما يناسب المقام.

وقد يورد رأيه قبل عرض الأقوال الأخرى، وفي مواضع قليلة قد يكتفي بذكر رأيه ودليله فقط من غير توسع.

ويُناقش ساجقلي زاده في هذا المخطوط مسائل كثيرة تتوزع بين على ما يأتي:

١- المسائل اللغوية: وهي أكثر المسائل التي يُعنى بها المؤلف؛ وذلك بغية توضيح النص القرآني ومناقشة الأقوال الواردة في تفسير النص على حسب قواعد اللسان العربي.
٢- المسائل البلاغية: يهتم بهذا النوع من المسائل لإيضاح ما ينطوي عليه النص من أبعادٍ بلاغية في التشبيه والاستعارات والعدولات وغيرها من فروع علمي البديع والبيان.
٣- المسائل العقائدية، ويهدف من إيراد هذه المسائل ومناقشتها الانتصار لمذهب أهل السنة لا سيما الأشاعرة، وإبطال الأقوال المخالفة.
٤- يورد المسائل المتعلقة بالقضايا والحدود المنطقية، فيُبَيّنُهَا ويستدل عليها بما يُناسب.

٥- يُناقش في مواضع قليلة أقوال الفلاسفة، فيحاول أن يردها ويثبت أقوال علماء أهل السنة.

رابعاً: منهجي في التحقيق (خطوات التحقيق):

١- قمت بنقل النص وتحريره معتمداً على النسخة (أ)، وقد التزمت أثناء التحرير بقواعد اللغة العربية في الكتابة، مراعياً تغير حالة بعض الحروف، كالياء المكتوبة في النسخة بدون نقاط، وكذلك الألف المقصورة المكتوبة بصورة ياء.

٢- التزمت القواعد المعروفة في التنسيق والضبط وعلامات الترقيم

٣- أفردت بداية فقرة لكل فكرة جديدة ينقلها المؤلف من كلام البيضاوي.

٤- قمت بمقابلة النسخة (أ) على النسخة (ب)، ولقد اعتمدت النسخة (أ) أصلاً مع العلم أنها تالية في التدوين على النسخة (ب)، وقد اعتمدتها لسببين، أولهما أنها نسخة كاملة لا يوجد فيها نقص، وثانيهما أنها أكثر وضوحاً وأسهل قراءةً من النسخة (ب).

٥- أشرت إلى ما سقط من النسخة (ب) وما زاد فيها ضمن الهامش.

٦- أشرت إلى بداية كل صفحة من ألواح المخطوط النسخة (أ)، وذلك بوضع الإشارة [أ/١] [ب/١] و[أ/٢] [ب/٢] وهكذا.

٧- أرجعت الأقوال التي أوردها ساجقلي زاده إلى أصحابها، وذكرت مكانها بالجزء والصفحة في كتبهم، إلا إذا كان المرجع غير مطبوع كأقوال (عصام) وتفسير السعدي (مجتبى التفسير) إذ لم أجد هذه التفاسير.

٨- ترجمت للأعلام الذين ورد ذكرهم في المخطوط.

٩- أوضحت معاني المفردات الغريبة التي يوردها المؤلف.

١٠- ناقشت القضايا والمسائل التي أشار إليها المؤلف أو التي أوردها.

١١- إذا نقل ساجقلي زاده القول من أحد الكتب دون أن يتصرّف به فإني أضعه بين علامتي اقتباس "..." وأوثّقه بالجزء والصفحة، أما إذا نقله بالمعنى فإني أوثقه دون أن أضعه بين علامتي اقتباس، وأشير إلى تصرف المؤلف فيه بقولي (ينظر).

١٢- نقلت الآيات التي أوردها المؤلف بالرسم العثماني، ووثقتها باسم السورة وقم الآية في الهامش.

١٣- خرّجت الأحاديث التي ذكرها المؤلف من كتب متون الحديث بذكر الكتاب والباب والجزء والصفحة ورقم الحديث ضمن الهامش.

خامساً: وصف نسخ المخطوط:

وجدت للمخطوط نسختان:

النسخة الأولى: وهي النسخة التي اعتمدتها ورمزت إليها بـ النسخة (أ)، نسخة فائقة الجمال، مكتوبة باللونين الأسود والأحمر، وهي نسخة كاملة ليس فيها نقص.

معلوماتها رقمها: أشار إليها صاحب خزانة التراث، وذكر أنها في مكتبة الدولة في برلين بألمانيا، رقم الحفظ الخاص بها (٨٦١).

عدد أوراقها: (١٠) ألواح مزدوجة، واللوحين الأول والثاني فارغان، وكل لوح يتألف من صفحتين، في كل صفحة (١٩) سطراً، في كل سطر نحو (١٥) إلى (١٩) كلمة.

الناسخ: غير معروف.

الخط: رقعة.

بداية المخطوط: بسم الله وبحمده، يقول البائس الفقير محمد المرعشي المعروف بساجقلي زاده لما اتفق لي مذاكرة تفسير سورة النازعات من البيضاوي علّقت عليه حواشي...

نهاية المخطوط: أقول بل الظاهر أن الساعة شبهت بالسفينة الجارية مع ما فيها من الإناس، لأن الإرساء بعد الجريان ظاهر في السفينة متعارف فيها كما يُشعر به كلام الزمخشري.

النسخة الثانية: وهي النسخة الأخرى من المخطوط، وقد رمزت لها بـ النسخة (ب)، ويبدو أنها سابقة على النسخة (أ)، التي اعتمدتها، وهي نسخة مقروءة بشكل جيد، كتبت باللون الأسود فقط، وفيها نقص بعض السطور آخر المخطوط.

معلوماتها رقمها: توجد في المكتبة التيمورية، رقم الحفظ الخاص بها (١٧٣).

عدد أوراقها: (١١) لوح مزدوج، واللوح الأول منها فارغ، وكل لوح يتألف من صفحتين، في كل صفحة (٢١) سطراً باستثناء الصفحة الأولى من اللوح الأول فهي تحتوي (١٩) سطر، في كل سطر نحو (١١) إلى (١٥) كلمة.

الناسخ: غير معروف.

الخط: نسخ.

بداية المخطوط: بسم الله وبحمده، يقول البائس الفقير محمد المرعشي المعروف بساجقلي زاده لما اتفق لي مذاكرة تفسير سورة النازعات من البيضاوي علّقت عليه حواشي...

نهاية المخطوط: فالإقامة هنا يرادف الإثبات، والمناسب لاختصار المصدر تركها هنا كما ترك في سورة الأعراف، ولا يجيء رسا بمعنى قام ضد القعود والاضطجاع حتى يحمل الإقامة عليه.

صورة اللوح الأول من النسخة (أ)

المبحث الثاني
النص المحقق

بسم الله وبحمده، يقول البائس الفقير محمد المرعشي المعروف بساجقلي زاده لما اتفق لي مذاكرة تفسير سورة النازعات من البيضاوي[٢٨] علّقت عليه حواشي من قوله تعالى: {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى}[٢٩] إلى قوله: {أَيَّانَ مُرْسَاهَا}[٣٠].قوله: "أليس قد أتاك"[٣١]، الظاهر أن الاستفهام للتقرير، ومعناه هنا التذكير، والمعنى قد أتاك حديثه فلم لم يسلّيك، ولم أعلم في العربية مأخذ تفسير بأليس قد.قوله: "فيسلّيك"[٣٢]، قال في الصحاح: انسلى الهم وتسلى بمعنى انكشف[٣٣]، أقول: فمعناه على هذا فيكشفك عن ستر الغم، أي يكشف قلبك، لكن قال في الصحاح: "سلاه من همه تسلية أي كشفه عني"[٣٤]، أقول والظاهر أن يُقال أي كشفني عنه، لأن الكشف يجيء بمعنيين الإظهار والرفع على ما في القاموس، فإذا نسب إلى السّتر يراد معنى الرفع، وإذا نُسب إلى المستور يُراد معنى الإظهار، تأمّل.قوله: "فيهددهم"[٣٥] ضبط بالياء المثناة التحتية فيما رأينا[٣٦] من النسخ، وهو يحتاج إلى تقدير، وقد سمعوه، فالظاهر أنه بالفوقية[٣٧].قوله تعالى: {إذ ناداه}[٣٨] قال عصام[٣٩] "متعلق بالحديث، أي حديثه الواقع في هذا الوقت، وفيه أنه بعض القصة، وهو فأراه الآية الكبرى لم يكن في هذا الوقت، فالتقدير اذكر إذ ناداه"[٤٠] انتهى، أراد من هذا الوقت وقت النداء، فكأنه ظنَّ أن الوقت مضاف إلى النداء فقط، لكنه مضاف إلى جميع القصة، والواقع في وقت القصة هو نفس القصة، فلا وجه للنظر.أما قوله: "اذكر إذ ناداه"[٤١] إن أراد تقدير اذكر الحادثة إذ ناداه فالأمر كما اعتُرض عليه، وإن لم يُقدّر شيئاً وأراد وقوع الذكر على الظرف كقولك [٤٢]يوم الجمعة فوقت النّداء إن اشتمل جميع القصة فيتم الجواب، لكن لا يرد النظر حينئذٍ، وإن لم يشتمل فلا فائدة في التقدير.على أن ذكر الوقت لا يناسب، إذ المق[٤٣] ذكر ما فيه، فكأنه كتب هذه الحاشية على النعاس أو على شغل[٤٤].قوله: "أو[٤٥] على إرادة القول يعني تقدير[٤٦]، فيكون كقوله تعالى فنادى فقال"[٤٧]، إن[أ/١] قلت أليس النداء والقول مترادفين، قلت لا بل النداء أعم؛ لأنه بمعنى الصوت سواء كان حرفاً أو لا، قال في الصحاح: "النداء الصوت، وناداه مناداة ونداءاً أي صاح به"[٤٨].وقال صاحب الكشاف عند قوله تعالى {وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً}[٤٩] "كمثل الناعق بالبهائم التي لا تسمع إلا دعاء الناعق ونداءه الذي هو تصويتٌ بها وزجرٌ لها، ولا تفقه شيئاً آخر"[٥٠] انتهى.

أقول: ولذا صحَّ فقال إذ لا يصحّ قعد فجلس، فقوله: فقال تفسير لنادى أن قلت: لو قُدِّر باء الجار لصحَّ، أي نادى باذهب، أي بهذا اللفظ فلا حاجة إلى تقدير القول؛ لأنا إنما احتجنا إلى تقدير القول ليوافق فنادى فقال.

وهنا وجه آخر وهو إجراء النداء مجراه انتهى[٥١]، لعل معنى إجراء النداء مجراه إرادة القول بالنداء مجازاً، إن قلت النداء كالقول يكون بألفاظٍ لا بالمضمون، وإنَّ بالفتح يجعل الجملة في تأويل المفرد، فيلزم أن يكون النداء بربوبيته تعالى لموسى، وبخلع نعليه، مع أن النداء إنما هو بلفظٍ يدل على ذلك، قلت: فلعل المعنى نودي بلفظ يدل على إني أنا ربك.قوله: "وأرشدك إلى معرفته"[٥٢]، قال في الكشاف: بعد هذا فتعرفه[٥٣]، أقول: فحينئذٍ في الكلام إيجاز، وهذا مبني على حمل الهداية على الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب[٥٤]، سواء حصل الوصول أو لا، وأما إن حُمِل على الدلالة الموصلة إلى المطلوب فلا إيجاز، والأول مذهب أهل السنة، والثاني مذهب المعتزلة، كما هو المشهور والمذكور في كلام المشايخ أن المذهب على العكس، كما في شرح العقائد للتفتازاني[٥٥].[٥٦]ومحل تخشى على النصب بإضمار أن، وإذا حُمِل الهداية على الدلالة الموصلة يمكن حمل تخشى على التفريع، تأمّل، لكن حملها على هذا المعنى هنا بعيد؛ لأن النبي لا يقدر إلا على بيان الطريق، وأما الإيصال فهو لله تعالى.قوله: "بأداء الواجبات"[٥٧]، الباء للملابسة لا للسببية [ب/١] وهو ظا[٥٨]، لكن الظاهر فتؤدي الواجبات كما فال في الكشاف، وذكر الخشية لأنها ملاك الأمر، من خَشِيَ أتى منه كل خير، ومن أمن أصرّ على كل شر، ومنه قوله عليه السلام "من خاف أدلج، ومن أدلج بلغ المنزل"[٥٩]قوله: "إذ الخشية"[٦٠]، قال [٦١]السعدي: الجواز[٦٢] يكون تعليلاً للعطف بالفاء، أو لإظهار المعرفة انتهى.لا يخفى أن التعليل المذكور لا يكون للعطف بالفاء بدون تقدير المعرفة، ولا يكون لتقدير المعرفة بدون العطف بالفاء، وبالجملة إن العطف لما وقع بالفاء وكان حقيقة إلى ربك إلى ذاته، وهو أدعى للخشية، لأن من تجلّى لذاته تعالى[٦٣] يشتد خشية، وهو ظاهر لكن الحقيقة غير مرادة بقرائن الشرع؛ لأن موسى عليه السلام لم يتيسر له الرؤية، فكيف يرى غيره، فاحتيج إلى تقدير مثل ثوابه أو معرفته، فاختيرت المعرفة؛ لأن الخشية إنما يتفرّع عليها، وهنا دقيقة، وهي أن الخشية فُرِّعت على المعرفة، ولم يُفرّع التزكي على شيء مثل أن يُقال وأهديك إلى قبح ما أنت فيه، لأن التزكي عن شيء إنما يكون بعد معرفة قبحه، فكأن ترك هذا يشير إلى القبح العقلي الذي ادعته المعتزلة ووافقهم الماتريدية عليه.[٦٤]قوله: "وبلغ فأراه المعجزة"[٦٥]، لعل الظاهر، فقال ذلك فطلب الهداية إلى ربه فاراه الآية الهادية إلى ربه، وبيان ذلك أن التبليغ نقل قول واحدٍ إلى آخر، وليس في الآية هنا أمر موسى تبليغ أمرٍ من الله[٦٦] إلى فرعون، وهو ظاهرٌ لمن له أدنى تأمل.وقال في المواقف: "المعجزة عندنا عبارة عما قُصد به إظهار صدق من ادّعى أنه رسول الله، ومن شرائطها كونها خارقة[٦٧] للعادة"[٦٨][٦٩].أقول: وآية موسى وإن دلّ على صدق دعوى رسالته لكن ليس في هذه الآية ذكر دعوى الرسالة، وفرعون ما أنكر صريحاً إلا ألوهيته تعالى، حيث قال في سورة الشعراء بعد قول موسى وهارون عليهما السلام أنا رسول رب العالمين وما رب العالمين: {قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ}[٧٠] فقال عليه السلام: {قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ}[٧١].قال [أ/٢] البيضاوي: "هاك مبين صدق دعواي، يعني المعجزة، فإنها جامعة بين الدلالة على وجود الصانع والدلالة على صدق دعوى النبوة"[٧٢]، أقول: قد صدّر الآية هناك في سورة الشعراء بدعوى الرسالة، وأما هنا فليس إلا ذكر أن لفرعون رباً، وما يقصد به الدلالة[٧٣] على الربوبية لا يسمى معجزة، ألا ترى أن قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ}[٧٤] الآية، فإن الإحياء والإماتة ليستا من المعجزات، وذلك ظاهر، نعم قد تكون آية الربوبية مما يصح أن تكون معجزة، كآية موسى عليه السلام[٧٥].قوله: "فإنه كالمقدّم[٧٦] والأصل"[٧٧]، قال في الكشاف: "الآية الكبرى قلب العصا حية؛ لأنها كانت المقدمة والأصل، والآخرة كالتبع لها لأنه كان يتقيها بيده، فقيل له {وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ}[٧٨]، أو أراد هما جميعاً، إلا أنه جعلهما واحدة، لأن الثانية من جملة الأولى، لكونها تابعة لها"[٧٩]، انتهى.الحاصل أن الذي أراه موسى عليه السلام كانت آيتين، قلب العصا واليد البيضاء، والتكذب كان عقيبهما لا عقيب الواحدة منهما.لما قال القاضي[٨٠] والكشاف عند قوله تعالى في الشعراء {فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ، وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ، قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ}[٨١]: "روي أن فرعون لما رأى الآية الأولى قال فهل غيرها، فأخرج يده، قال فما فيها، فأدخلها في إبطه ثم نزعها ولها شعاع يكاد يغشي الأبصار"[٨٢]، انتهى.فلما أفرد الآية هنا جاء السؤال فوجّه بأمرين، الأول أنه أراد قلب العصا وسكت عن اليد البيضاء؛ لأنه كالتبع، والثاني أنه أرادهما جميعاً، والوحدة اعتبارية.ومعنى قول الكشاف: "فقيل له ادخل يدك في جيبك"[٨٣] ما قاله البيضاوي عند قوله تعالى في القصص {اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ}[٨٤][٨٥] من أجل[٨٦] الرهب الذي كان يصيبه سبباً وعلة فيما أُمر به من ضمّ جناحه إليه، وقال وإنما كرر المعنى الواحد يعني في سورة القصص لاختلاف الغرض، وذلك أن الغرض [ب/٢] في أحدهما خروج اليد البيضاء، وفي الثانية إخفاء الرهب، انتهى، يعني المأمور به شيء واحد، والغرض متعدد، فأمر مرتين وذكر في كل مرة غرض غير ما في الأخرى.أقول: فما قال البيضاوي: "أو مجموع معجزاته"[٨٧] كأنه اعتراض على الكشاف في تخصيصه بالآيتين، وعدول إلى جهة واحدة أظهر في جعل[٨٨] المتكثّر واحداً، وهي الدلالة على صدق الرسالة.وأما ما ذكر[٨٩] الكشاف في التبعية

فليس بظاهرٍ في ذلك؛ لأنا إذا أخذنا التابع لا يدخل فيه المتبوع، وإذا أخذنا المتبوع لا يدخل فيه التابع، وإن أخذنا التبعية لا يدخل فيها شيء منها، فكأنه أراد أن الآية الكبرى مركبة منهما، كالمعجون الواحد مركبٌ من جزئين، ثم أقول فظهر وجه أصالة قلب العصا؛ لأنه سبب للثاني، والسبب أصل.وقول البيضاوي كالمقدّم[٩٠] وقع بدله في الكشاف المقدمة، والمقدمة في الاصطلاح ما يتوقف عليه الشيء أو يرتبط به، فيرجع معناها إلى معنى الأصل، وأما مجرد التقدم فلا يصلح وجهاً للإفراد بالذكر.قال عصام: قوله: "فإن كان المقدم والأصل وجهٌ لكونه الكبرى" أقول: كلا، بل التخصيص قلب العصا بالإرادة مع أن اليد البيضاء أكبر أيضن[٩١]، إذ كون الشيء مقدماً وأصلاً لا يستلزم أكبريته، فكم من ابن أكبر من أبيه فاعرف، على أن قوله تعالى في الزخرف: {وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا}[٩٢] فُسِّرَ بمعنيين الأول أن كل آية أكبر من سابقها، والثاني أنهنَّ لا يتفاوتن[٩٣] في الكبر، والثاني ما ذكره الكشاف[٩٤].

ثم قال[٩٥]: والمفضل عليه عند الكشاف اليد البيضاء حيث قال: والأخرى كالتبع لها، أقول هذا على ما فهمه من أن قول الكشاف لأنها كانت المقدمة، والأصل وجهٌ لكونه الكبرى، وقد عرفتَ ما فيه، بل المفضّل عليه باقي المعجزات، ثم قال: والظاهر[٩٦] أن المفضل عليه عند القاضي باقي المعجزات، وجه الظهور أنه لم يذكر اليد وذكر في الوجه الآخر مجموع المعجزات، ذكر السعدي أن المفضل عليه حينئذٍ معجزات الأنبياء السالفة[٩٧].قوله: [٩٨]كذا قال[٩٩] الزمخشري[١٠٠]، ولو قال وعصاه لكان أنسب لكذب، وليت شعري ما معنى العدول عنه مع أنه قال تعالى: {فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا}[١٠١].قوله: "ثم أدبر عن الطاعة"[١٠٢] عين العصيان، فلا معنى للتراخي حينئذٍ [أ/٣] بعد قوله وعصى إلا بتقدير دعوة أخرى لأن العصيان أمر عدمي لا يتعدى إلا بتعدي[١٠٣] الدعوة، وذلك ظاهر.وما أحسن ما قال الزمخشري هنا: "تولى عن موسى يسعى ويجتهد في مكائده"[١٠٤]، أقول: يعني تولى عن مقالته ومعارضته بالقول والتراخي حينئذٍ، أما زماني أو رتبي، وإما على الإدبار بعدما رأى الثعبان، فهو رتبي البتة، وذلك ظاهر.ووجه التراخي الرتبي هنا أن تكذيبه إنما هو بادعائها أنها سحر، ومن معلومه أن السحر مجرد إرادة لا يضر كما قال البيضاوي في الشعراء عند قوله تعالى: {فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ}[١٠٥] أن منتهى السحر تنويه يُخيّل شيئاً لا حقيقة له[١٠٦]، فإدبار فرعون مرعوباً بعيد عن تكذيبه.[١٠٧]قال تعالى: {فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى}[١٠٨] أقول ليس كفر فرعون لدعوى ربوبيته لقومه؛ لما قاله الزمخشري: "الرب المالك، ولم يطلق الرب إلا في الله وحده، وهو في غيره على التقييد بالإضافة، كقولهم رب الدار ورب الناقة، وقوله تعالى: {ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ}[١٠٩] {إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ}[١١٠]"[١١١] انتهى، أقول: بل لوصفه بالأعلى، فإن فيه إنكارٌ لربوبيته تعالى أو تكبر عليه تعالى.[١١٢]قوله: "على كل من يلي أمركم"[١١٣] بإضافة أعلى إلى كل، ولما سقط لفظ أعلى عن نسخته نظر بعض الشارحين قال ما قال.قوله: "في الآخرة"[١١٤] ظرف للأخذ المنكل باعتبار ذاته لا باعتبار صفته التي هي التنكيل؛ لأنه إنما هو في الدنيا بإخبار الأنبياء به، كذا قال عصام، فالإضافة بمعنى في، لكن يُشكل الأمر في قوله أو للتنكيل فيها، وكذا في حمله على المصدر المؤكد المقدر فعله، فاضطررنا إلى حمل التنكيل على التنكيل(١١٥) بالقوة، وهو إمكان التنكيل سواء وجد بالفعل أو لا[١١٦].قوله تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى}[١١٧] إطناب، أتي به لأمرين، أحدهما التعليل للسابق؛ لأن التنكيل يتوقف على وجود العبرة، والآخر تعميم التنكيل لكل من شأنه الخشية، وهو العاقل ذو البصيرة، وفيه تعريض بأنه[١١٨] من لم يعتبر به ليس من العقلاء.

اعلم أن البلاغة ليست إلا في العدول عما يؤدي أصل المق[١١٩]، وكل كلام هو حقيقة أو هو أقرب إلى الحقيقة فهو أصل بالنسبة إلى ما ليس كذلك، لكن كما يستفاد مما صرّح به المطرزي[١٢٠] في قوله تعالى {وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا}[١٢١]. [ب/٣] أصله رب شخت ثم اشتعل شيب رأسي ثم اشتعل رأسي شيباً، فأصل الكلام هنا فتنكلوا عما أنتم فيه من عصيان الرسول أيها الكافرون، ثم أصله فاعتبروا بذلك، ثم أصله أن العاقل يعتبر بذلك، ثم أصله أن العاقل اعتبر بذلك، ثم أصله أن عند[١٢٢] ذلك لعبرة العاقل به، ثم أصله أن في ذلك لعبرة لمن يعقل، فعدل إلى إن في ذلك لعبرة لمن يخشى.وقوله: "أي جعل مقدار ارتفاعها من الأرض رفيعاً"[١٢٣]، توضيحه أن السمك بمعنى الارتفاع، فلا يجوز نسبة الرفع إليه، لأن المرفوع وهو الجسم لا ارتفاعه وهو ظاهر[١٢٤]، ففي رفع مجاز، ومعناه جُعِل مديداً أي طويلاً.والذي ظهر بعد التأمل أن رفع مجازٌ عن طول الرفع فجرّد لمعنى طول، وكذا في السمك بمعنى الارتفاع، ومعناه مقدار سمكها بحذف المضاف، وإلى ذلك أشار الزمخشري بقوله: جعل مقدار ذهابها في سمت العلو مديداً رفيعاً[١٢٥].إن قلت السُمك يجيء بمعنى السقف كما في الصحاح[١٢٦] سمك البيت سقفه فلم لم يحمل الآية على معنى[١٢٧] رفع سقفها، قلت: قال الإمام الجوزي[١٢٨] في كتابه[١٢٩] المسمى بزاد المسير: "معنى بناها رفعها، وكل شيء ارتفع فوق شيء فهو بناء"[١٣٠]، أقول: فلو حملنا الآية على معنى رفع سقفها لكان عين معنى بناها تأمّل، على أن ما اختاره المفسر أبلغ.وظهر من هذا أن البناء أخصّ من الخلق، وأنّه دالٌ على شدة الخلق، لأن إحداث الجرم العظيم ورفعها بلا عمل أشد من إحداث النفس الإنسان فسقط ما قال عصام، وينبغي أن يحمل على بناها بذاته من غير إمداد، أو على بناها من غير سبق أساس

انتهى[١٣١].يدل على أن نفس البناء لا يدل على شدة الخلق، ويدل هذا على أن في خلق الإنسان إمداداً[١٣٢] وسبق مادة، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه القرار في الرحم، وانفصال المني من الأعضاء يشبه الإمداد، ثم الظاهر الاقتصار على الثاني؛ لأن المراد خلقهم بعد الموت، أي الخطاب لمنكري البعث كما صرّح به في الكشّاف[١٣٣].ثم إنا لو فرضنا أن نفس البناء لا يدل على شدة الخلق فما ذكره ذلك القائل لا ينفع هنا؛ لأن الخطاب لمنكري البعث ممن ليس لهم كتاب، وهم لا يعرفون في [أ/٤] بناء السماء عدم الامداد وعدم سبق الأساس، فلا يقوم حجة عليهم؛ لأن السورة مكية.إن قلت أن[١٣٤] البناء إذا كان بإمداد وسبق أساس لا يكون أشد وإن كان بناء شيء عظيم، قلت المراد الشدة بالنسبة إلى خلق الإنسان، وفي خلقه إمداد بحسب ما ظهر للمخاطب، وسبق مادة هي بمنزلة الأساس، وبناء الشيء العظيم مع الإمداد وسبق الأساس أشد من بناء الشيء الحقير معهما، وهو معلوم عند الناس.قوله: "وثخنها الذاهب"[١٣٥] ليس بمناسب؛ لأن المخاطب لا يعرفه، فلا يقوم حجة عليه، قال السعدي: امتداد الشيء إذا أُخذ من أسفله إلى أعلاه يسمى سمكاً، وإذا أُخذ من أعلاه إلى أسفله يسمى عمقاً، أقول: ولما كان المخاطبون تحت السماء فهم لا يأخذون إمداد ثخن السماء إلا من أسفلها إلى أعلاها، فنزلت الآية على أخذهم.

قوله: "فعدلها"[١٣٦]، قال عصام أي أقامها، وفي القاموس كل ما أقمته عدلته، إن قلت: لا يثبت المنقول مدعاه إلا بانعكاس الموجبة الكلية كنفسها، ولا ينعكس إلا كجزئية قلت مثله يبعد أن يخفى عليه، فلعله يريد أن التعديل مجاز للإقامة، والعلاقة لزوم التعديل للإقامة، ولعله إنّما اضطر إلى هذا المجاز لأن حقيقة التعديل التسوية فيشكل قول البيضاوي: "أو فجعلها مستوية"[١٣٧].لكن ذكر الإقامة بعد ذكر رفع السمك ما معناه، وظني أنه أراد بعدلها ما أفاده قوله تعالى {خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا}[١٣٨]؛ لأن المراد من السماء هنا الجنس، قال في الصحاح: "العِدْلُ بالكسر المثل، وعدلت فلان بفلان إذا سوّيت بينهما"[١٣٩]، وقال فيه المطابقة والموافقة، وطابقت بين الشيئين إذا جعلتهما على حدٍّ واحد.فقوله: "أو فجعلها مستويةً"[١٤٠] معنى آخر هو استواء كل سماء، ومراد الزمخشري أيضاً بقوله فعدلها هو ما أراده البيضاوي، فكأن البيضاوي أشار إلى أن الصواب الفصل بين المعنيين لا مزجهما كما قال الكشّاف: "فعدّلها ملساء مستوية[١٤١] ليس فيها تفاوت ولا فطور"[١٤٢].وترك البيضاوي لفظ ملساء، ولعل وجهه أن القرآن عربي، والاستواء في عرف العرب لا يقتضي الملامسة، إذ لا يمنع في الاستواء. [ب/٤] في العرف التفاوت الذي لا يظهر في الحس، ولم يقم دليل على نقله على ملامسة السماء.قوله: "أظلمه"[١٤٣]، وهذا يشبه معنى[١٤٤] قوله تعالى {رَفَعَ سَمْكَهَا}[١٤٥]؛ لأن الليل اسم للظلمة، فالمعنى أظلم ظلمتها، والمراد زاد ظلمتها وشبه ذلك.ولا يخفى أنه تعالى زاد ضوءها أيضاً، فأصل الكلام أخرج ليلها وأغطشها وأخرج ضحاها ونوّرها، على معنى زاد نورها، لأن الضحى اسم للنور، فهناك احتباك، وهو أن يُحذف من الأول ما أثبت نظيره في الثاني، ومن الثاني ما أثبت نظيره في الأول، وتفصيل ذلك في اتقان السيوطي[١٤٦][١٤٧].قوله: "لأنه يحدث بحركتها"[١٤٨]، قال في الكشاف: "لأن الليل ظلّها"[١٤٩] كأن البيضاوي عدل عنه، لأن السماء لا ظل له عند المعقوليين، بل الليل ظل الأرض عندهم، وكأنّ ما قاله الكشاف مبني على أن للعرش نوراً يضيء الأرض لولا حيلولة السماء، ونور العرش معروف في لسان أهل الشرع.قوله: "أبرز ضوء شمسها"[١٥٠]، كذا في الكشاف أيضاً[١٥١]، أفاد به أموراً، الأول أن الإخراج ليس على حقيقته، لأنه لا يتصور إلا بعد الدخول، والدخول لا يقتضي مكاناً يحوي الداخل، وضوء الشمس قبل النهار ليس بداخل في شيء حتى يتصور الخروج، بل هو مستتر خلف الأرض، فإذا طلع الشمس يبرز. والثاني أن الضحى ليس على حقيقته؛ لأن معناه إشراق الشمس وقيام سلطانها كما أشير إليه في الكشاف، والمراد هنا مطلق الضوء وهو النهار ليناسب الليل.والثالث تقدير الشمس إشارة إلى أن الإضافة ليست على حقيقته، وبيانٌ لوجه إضافة الضحى إلى السماء، وهو أن الضحى نور شمس مثقب فيه، ولما كان هذا وجهاً قوياً للإضافة لم يلتفت إلى أنه يحدث بحركتها كما في الليل.قوله: "كقوله {وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا}[١٥٢]"[١٥٣] قال في الكشاف: "يدل هذا بدليل قوله تعالى: {وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا}"[١٥٤]، وما فعله البيضاوي أولى؛ لأن الدليل ليس إلا على أمر نظري، وكون ضوء السماء لشمسها من أجل البديهات، فالأولى جعل تلك الآية تمثيلاً.

قوله: "يريد النهار"[١٥٥]، وقيل بظاهره، تفسير لقوله وضحاها على طبق ما في الكشاف، وكأنه جعلها[١٥٦] تفسيراً لقوله وأخرج ضحاها، يعني يريد بإخراج ضوء شمسها إخراج النهار. [أ/٥] انتهى.اعلم أن الضحى في اللغة إشراق الشمس، قال[١٥٧] في الصحاح: "ضحوة النهار بعد طلوع الشمس، ثم بعده الضحى وهي حين تشرق الشمس مقصورة، تذكّر وتُؤنث"[١٥٨] انتهى.قال ابن الجوزي في تفسيره المسمى بزاد المسير في المراد بضحاها: "في {وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا} ثلاثة أقوال، أحدها ضوؤها حين يصفو بعد طلوعها، والثاني النهار كله، والثالث حرّها"[١٥٩].وقال أيضاً في أخرج ضحاها "أبرز نهارها"[١٦٠]، أقول: فلما أريد بالضحى هنا النهار كله، وكان في الضحى هناك[١٦١] على النهار كما هنا، فقوله يريد النهار جملة حالية، يعني أن التمثيل به حال إرادة النهار بضحاها في {وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا}.

وإنما اختار يريد النهار على ما في الكشاف يريد ضوءها لأن النهار أظهر دلالة على المراد[١٦٢] من الضوء، إذ يحتمل أن يراد به الإشراق، وإذا ذكر هذا في الممثل به يعلم أن المراد بالضوء في الممثل النهار كله، والعجب من قول القائل لكن الواجب حينئذٍ يريد ضوءها، كما في الكشاف، وإنما يجب ذلك إذا قصد نقل الكشاف بعبارته.ثم إن قوله وكأنه جعله تفسيراً لقوله {وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا}[١٦٣] يعني يريد بإخراج ضوء شمسها إخراج النهار ليس بوجه حسن؛ إذ لو قُصد ذلك لذكره قبل التمثيل، ثم إن قوله يعني يريد بإخراج ضوئها ليس بمناسب، والمناسب أن يُقال يعني يريد بإخراج ضحاها إخراج النهار، ووجه صحة ذلك أن تفسير تفسير الشيء تفسيرٌ لذلك الشيء.قوله: "بسطها ومهدها للسكنى"[١٦٤]، كذا فيما رأينا من نسخ[١٦٥] بواو الجمع، والصواب أو الفاصلة، وبيان ذلك أن معنى دحا بسط، قال في الصحاح: دحوت الشيء دحواً بسطته[١٦٦]، قال عزّ شأنه {وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا}[١٦٧] أي بسطها انتهى، والبسط النشر كما في الصحاح[١٦٨]، فكأن الأرض كرية في أصل الخلقة، ثم سطحت، وهو معنى بسطها.وليس إخراج العيون والمرعى داخلاً في معنى البسط والتسطيح، بل هما داخلان في معنى التمهيد للسكنى، فالبسط أعم من التمهيد؛ إذ تمهيد الأمر إصلاحه، كما قال في الصحاح[١٦٩]، فالتمهيد للسكنى الإصلاح له بخلق ما يحتاج إليه الساكن، ومن جملته البسط.ولما خلا قوله تعالى {أَخْرَجَ مِنْهَا [ب/٥] مَاءَهَا}[١٧٠] عن العاطف وجّه ذلك إما بجعله بياناً للدحو، وإما بجعله حالاً.وكونه بياناً للدحو لا يصح[١٧١] ظاهراً؛ لأن إخراج الماء والمرعى ليس من تتمة الدحو والتسطح، بل هما يوجدان في الكرة كما يوجدان في المسطح، وإنما هما من تتمة الإصلاح للأرض للسكنى، كما أن التسطيح والدحو من تتمة ذلك الإصلاح[١٧٢]، فجعل الدحو مجازاً[١٧٣] عن التمهيد للسكنى بذكر الجزء وإرادة الكل؛ لأن الدحو جزء من التمهيد للسكنى، وذلك ليصحَّ[١٧٤] البيان.وأما كون أخرج حالاً بإضمار قد، فلا يحتاج إلى هذا المجاز، وذلك ظاهر، ولما قال الزمخشري: "فإن قلت فهلا أدخل حرف العطف على أخرج، قلت: فيه وجهان، أحدهما أن يكون معنى دحاها بسطها ومهّدها للسكنى، ثم فسّر التمهيد بما لا بد منه في تأتى سكناها من تسوية أمر المأكل والمشرب، وإمكان القرار عليها والسكون، بإخراج الماء والمرعى وإرساء الجبال وإثباتها أوتاداً لها حتى تستقر ويُستقَر عليها.

والثاني أن يكون أخرج حالاً بإضمار قد، كقوله تعالى: {أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ}[١٧٥]"[١٧٦] انتهى، ظنَّ جواب البيضاوي أن كون معنى دحاها بسطها أو مهدها للسكنى مقسم للوجهين، وليس يشعر بذلك عبارة الزمخشري، بل ظاهرة أنه مختص بالوجه الأول، وهو الحق. قيل في قول البيضاوي أو بياناً للدحو، لأن الدحو للسكنى، والسكنى لا يتأتى إلا بالماء والمرعى، كذا قال في الكشاف[١٧٧]، أراد بذلك أن ينتج أن الدحو لما لا يتأتى إلا بالماء والمرعى، ومعناه أن الدحو لإمكان أمر لا يمكن إلا بالماء والمرعى، كما لا يمكن إلا بالدحو فليتأمّل المقام الذكي من أهل الميزان حتى لا يظن المغلط حجة.قوله: "بتفجير العيون احتراز"[١٧٨] عن أن يتوهم أنها بتجفيفها بإخراج الأبخرة عنها بحرارة الشمس.قوله: "وهو مرجوح لأن العطف على فعلية"[١٧٩] وهي رفع سمكها، أقول وبالله التوفيق: هما على تقدير الرفع عطفان على السماء، والتقدير أأنتم أشد خلقاً أم السماء والأرض والجبال، فبيّن خلق كل واحدٍ منها، فقوله: {بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا}[١٨٠] بيانٌ لخلق الأرض [أ/٦] وكذا أرساها بيانٌ لخلق الجبال.قيل: لا يناسب عطف هاتين الجملتين على رفع سمكها؛ لأنهما لا يصلحان بياناً لبناء السماء، فينبغي له تقدير معطوف عليه، فإما أن يُقدّر فعل ما فعل بالسماء، أو يقدّر السماء وما تتعلق به مخلوق له، وعلى هذا فالرفع ليس بمرجوح انتهى.

أقول: لعل حاصل هذا العطف أن تقدير قوله تعالى {أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ}[١٨١] الآية، أيصعب خلقكم على الذي فعل ما فعل بالسماء، وفعل ما فعل بالأرض، أو على الذي السماء مخلوقه والأرض مدحوه.قوله: "على سائر الدواهي"[١٨٢]، قال في الصحاح: سائر الناس باقيهم[١٨٣]، اعلم أن اللغة لا تدل على كون صلة الطم شيئاً معيناً من نوع الطّام أو من غير نوعه، إذ معناه علا وغلب على شيء فغطّه، قال في الصحاح: "جاء السيل فطمّ الركية أي دفنها، وكل شيء كثر حتى علا وغلب فقد طم يطم، يُقال فوق كل طامّة طامة"[١٨٤]، انتهى. يعني مراتب الارتفاع والكثرة غير متناهية، فكل مرتفع ستر ما تحته يمكن أن يكون شيء يغلبه في الكثرة ويستره، وإنما يُقدّر المغلوب في الطامة على حسب ما يُناسب المحل، ففي الآية يُناسب استعظام أمر القيمة أن يكون غلبته بالنسبة إلى الشدائد، كأنها ستر الشدائد لعظم شدتها، وإن جاز أن يكون بالنسبة إلى الخلائق كأنها لشدتها يسترهم كالسيل يستر ما تحته بطينه، ثم إذا جعلنا المغلوب من نوع الغالب فلا يجب تقدير جميع ما عداه، بل يكفي بعضه، كما أن القوم يمكن أن يكون لهم كبراء، ويكون الواحد من الكبراء أكبر الكبراء.فإن قلنا تطمّ على الدواهي كما هو عبارة الكشّاف[١٨٥] فالمراد جنس الدواهي لا جميعها، فيجوز أن يتعدد الطامة كتعدد كبير القوم، فالكبرى على ظاهره، وإن قلنا على سائر الدواهي كما هو عبارة البيضاوي وهو المناسب للمحل لأن المراد تعظيم أمر القيمة فالكبرى[١٨٦] على ظاهره، إذ لا يتعدد الطامة حينئذٍ حتى يكون واحدٌ[١٨٧] منها أكبر من ما عداها، فالكبرى حينئذٍ مبالغة، ومعناها لو فُرض طامات فهي أكبرها، وهو كقولك أفضل الأفاضل، وهذا من المبالغة التي سمّيت غلواً، وهي ما لا يمكن عقلاً ولا[١٨٨] عادة، قيل ويمكن أن يكون المراد بالطامة كونها غالبة على

كل مَن يصيبها، ولا يمكن. [ب/٦] رفعها وح[١٨٩] وصفها بالكبرى غير مفيد انتهى.يعني على الأول يُتصوّر أن يتعدد الطامة، فالكبرى يفيد أنها أكبرها، وعلى الثاني فالطامة ليس إلا واحدة هي أكبر عن جميع الدواهي، فالكبرى حينئذٍ لا يفيد إلا ما أفاده الطامة.أقول: [١٩٠]لذلك قال السعدي: إن الوصف بالكبرى على هذا التقدير للتأكيد، وعلى التقدير (١٩١) الأول للتخصيص، أقول: ولما كان التأكيد لا يستقيم على تفسير الكبرى بأكبر الطامة، ولا يصح هذا التفسير في نفسه على تقدير تفسير الطامة بما تعلو على سائر الدواهي لعدم تعدد الطامة، قال السعدي الأظهر تبديل الطامات بالدواهي، يعني على تقدير تفسير الطامة بما يعلو على سائر الدواهي، وحمل الكبرى على التأكيد.أقول: وقد عرفت من تقديرنا أن الكبرى على تفسير البيضاوي للتخصيص على طريق المبالغة، فسقط ما قيل إنها غير مفيد وما قيل إن الأظهر تبديل الدواهي.[١٩٢]قوله: "بدل من إذا جاءت"[١٩٣]، قيل ولك أن تجعله بدلاً من الطامة، أقول: وكان في ذلك تقدير الزمان بالزمان إذا التقدير حينئذٍ[١٩٤] وقت مجيء وقت التذكر، ولا معنى له، وكذا الأمر على تقدير تفسير الطامة الكبرى بالساعة التي يُساق فيها، هذا على تقدير كون الزمان مقدار حركة الفلك التاسع كما هو رأي الفلاسفة، وأما إذا كان عبارة عن متجدد يُقدَّر به متجدد آخر كما هو مذهب أهل السنة فله معنى مستقيم[١٩٥].فإذا قلنا قدم زيدٌ حين ذهب عمرو وذهب عمرو حين طلع الشمس فطلوع الشمس وقت وقت قدوم زيد، وإضافة حين هنا من قبيل شجر الأراك[١٩٦]؛ لأن ذهاب عمرو وطلع الشمس حينان، والمعنى عند ذهاب عمرو وطلوع الشمس، ومعنى الآية على هذا وقت مجيء يوم التذكر، أي زمان التذكر، أي متجدد يقدر به التذكر وهو النفخة، ووقت مجيء هذا اليوم تمام مدة الدنيا والله تعالى أعلم.قوله: "دلّ عليه يوم يتذكر"[١٩٧]، ولا معنى له ظاهر؛ إذ لا معنى لقولك يوم يتذكر الإنسان ما سعى بتذكّر ما سعى إلا أن يكون المعنى يوم قدر تذكره يتذكر أو نحو ذلك من التأويل.قال الزمخشري: "يوم يتذكّر بدل من إذا جاءت، يعني إذا رأى أعماله مدونة في كتبها تذكّرها"[١٩٨]، أقول: يريد بيان طريق التذكر لا جعل الجواب تذكّرها فإنه [أ/٧] فإنه سيقول فأما جواب فإذا فلعل البيضاوي ظنَّ أن مراد الزمخشري جعل تذكّرها جواباً فزاد قوله محذوف ودلّ عليه إلى آخره تصريحاً؛ لما ظنه من كلام الزمخشري، والأولى تركه إذ لا معنى له ظاهراً مع وجود ما يصلح للجواب ظاهراً.قيل في تفسير مدلول[١٩٩] يوم يتذكر يعني يرى عمله ويُعاقب بالجحيم لسوء عمله، وينجو لحسن عمله، أقول: معنى يرى عمله يرى جزاء عمله، كقوله تعالى: {لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ}[٢٠٠]، فقوله يعاقب تفصيل وتفسير ليرى، لكن دلالة الذكر على المجازات خارج عن[٢٠١] أقسام الدلالة.قوله: "واللام فيه سادٌ مسدَّ الإضافة"[٢٠٢][٢٠٣]يفيد مفاده من التعريف، وذلك لا يكون إلا بحملها على العهد الخارج، ولما لم يسبق ذكر المأوى ادعي أنه للعلم به بمنزلة المذكور وهي حاصل.قوله: "للعلم بأن صاحب المأوى هو الطاغي"[٢٠٤]، ولعل وجه ذلك أن من المعلوم في الشرع أن لكل إنسان مأوى في الآخرة، ولما ذكر الطاغي يتوجه الذهن إلى مأواه، فاللام إشارة إلى معين معهود في الذهن من قسم مطلق المأوى، وفرقه من المسمى بالعهد الذهني أن ذلك إشارة إلى قسم منها غير معين معهود، حقيقته لا تشخصه.والفصل في قوله بأن صاحب المأوى هو الطاغي لقصر المسند إليه على المسند، نحو الكرم هو التقوى، وإن كان أغلب استعمال الفصل لقصر المسند على المسند إليه، كما ذكر في المطول، لكن الظاهر أن يقول في التعليل للعلم بأن الطاغي له مأوى، تأمّل وتفطن.

وقال الزمخشري: "وليس الألف واللام بدلاً من الإضافة، ولكن لما علم أن الطاغي هو صاحب المأوى تركت الإضافة، ودخول حرف التعريف في المأوى لأنه معروف"[٢٠٥] انتهى، يعني أن التعريف للجنس يعني لا حاجة إلى حمل اللام على العهد الخارجي ليفيد مفاد الإضافة للاستغناء عن الإضافة للقرينة؛ لأن من وصف الطاغي لا يتوعد غيره، كما ذكرت في حذف الضمير عن قولك البر الكربستين[٢٠٦] درهماً بأن بايع البر لا يسعر غيره.قال السعدي: قوله للعلم بأن صاحب المأوى لا يدل على ما ادعاه فإنه لو نكر المأوى كان هذا العلم بحاله، وليس اللام عهدية لعدم سبق الذكر انتهى، أقول: كأنه ظن أن اللام في للعلم في كلام البيضاوي للغرض، يعني بحمل اللام [ب/٧] على العهد الخارجي ليحصل العلم بأن صاحب المأوى هو الطاغي، وتوضيح الاستدلال أن حمل اللام عل العهد الخارجي أمر مطلوب؛ لأنه يفيد ذلك العلم الذي هو أمر مطلوب فمنع الكبرى بأنه إنما يلزم أن يكون أمراً مطلوباً بسبب إفادة هذا العلم إذا لم يحصل هذا العلم بدونه، وهذا العلم ثابت بقرينة تقدير ذكر الطاغي، ثم منع صحة حمل اللام على العهد الخارجي، وقد عرفت صحته، وهذا[٢٠٧] كما قال في المطول.وقد يُستغنى عن تقدّم ذكر المشار إليه باللام لعلم المخاطب به بالقرائن، كقولك لمن دخل البيت: أغلق الباب، لكن الظاهر أن اللام المذكور للتعليل، أعني أنه علة لوجوب حمل اللام على العهد الخارجي، أو لصحة حمله عليه، والظن الراجح الثاني؛ لأن اللام إنما يجب حمله على العهد الخارجي، إذا سبق ذكر مدخوله لفظاً، وأما إذا لم يسبق بل كان في حكم المذكور لأمر ما فيصح حمله عليه ولا يجب، يدل على ذلك أن الجامي[٢٠٨] جوّز كون لام الكلمة للجنس وللعهد الخارجي، ليكون إشارة إلى الكلمة المذكورة على ألسنة النحاة.

إن قلتَ: لم عدل البيضاوي عما سلك إليه الزمخشري، قلتُ لأن حمل اللام على العهد الخارجي يؤكد توجه النهي إلى أن المأوى للطاغي، وذلك لأن سبْق ذكر الطاغي أفاد ذلك لتوجه الذهن إلى مأواه عند ذكر هي المأوى مع قطع النظر عن حمل اللام على العهد الخارجي، ثم بجعل اللام إشارة إلى مأواه حصل توجّه آخر إلى مأواه[٢٠٩].قوله: "لعلمه بالمبدأ والمعاد"[٢١٠] الأول هو ربه والثاني قيامٌ بين يديه، وهذا التعليل ليس للاحتراز؛ إذ لا يمكن خوف مقام ربه بدون ذينك العلمين، فثبوت ذلك العلم هنا من قبيل اقتضاء النص المعروف في أصول الفقه[٢١١].قوله: لعلمه بأنه مردّ احتراز عن النهي عنه بدون ذلك العلم فإنه لا يدخل في حد التقوى، فإن من نهى نفسه عن الزنا حذراً من[٢١٢] ضرر دنيوي لا يثاب عليه، لكن في قوله لعلمه إيجازاً واصل الكلام نهى نفسه عنه خوفاً من عقاب ربه، وإنما خاف كذلك لعلمه بأن ذلك يتسبب إلى عقابه[٢١٣].إن قلتَ: يشعر كلام البيضاوي أن الهوى[٢١٤] كله مرد، وليس كذلك؛ فإن الحلال الملذ ليس بمرد مع أنه مما [أ/٨] يهويه النفس، ولذا قال الزمخشري: هنا عن الهوى المردي تخصيصاً للهوى بالمحرمات[٢١٥]، قلتُ لعل الزمخشري نظر إلى عموم لغة الهوى، والظن أنه مخصوص في العرف بالمحرمات، ولذا لم يقيده البيضاوي[٢١٦].قال تعالى: {أَيَّانَ مُرْسَاهَا}[٢١٧] يعني يقولون أيان مرساها، وهذا بيان واستئناف جواب ماذا يقولون، وفيه بيان لجنس المسؤول؛ لأن السؤال يحتمل أن يكون عن وصفها عن وقتها.قوله: "أي إقامتها وإثباتها"[٢١٨]، قال في الصحاح: "قام الماء جمد، وقامت الدابة وقفت"[٢١٩] انتهى، فالإقامة هنا يرادف الإثبات، والمناسب لاختصار المصدر تركها هنا كما ترك في سورة الأعراف، ولا يجيء رسا بمعنى قام ضد القعود والاضطجاع حتى يحمل الإقامة عليه.قوله: ومنتهاها[٢٢٠] ومستقرها[٢٢١] يحتمل أن يكونا اسما زمان واسما مكان، لكن قول الزمخشري هنا: "وقيل أيّان منتهاها ومستقرها كما أن مرسى السفينة هو مستقرها حيث تنتهي إليه وتستقر فيه"[٢٢٢] يشعران أنهما اسما مكان، فيؤول بأن المراد أيان إرساءها في مرساها، ولما قال الزمخشري في سورة الأعراف عند قوله تعالى {أَيَّانَ مُرْسَاهَا}[٢٢٣] "إرساؤها أو وقت إرسائها"[٢٢٤]، قال السعدي: هنا وكلاهما يعني منتهاها ومستقرها اسما زمان.لكن لظنٍ من زيادة الزمخشري قيل هنا دون سورة الأعراف إن ما ذكره هنا غير ما ذكره في سورة الأعراف، قال عصام "قوله أو منتهاها ومستقرها جعل اليوم المتباعد كالشخص المتباعد السائر الذي لا يمكن الوصول إليه ما لم يستقر، فجعل وقت إدراكه مستقره" انتهى.يريد أن إثبات الإرساء إلى الساعة استعارة تخييلية[٢٢٥] يخيل لك الساعة شخصاً سائراً، وهذا قرينة على أن الساعة شُبِّهت بالشخص السائر، أقول بل الظاهر أن الساعة شبهت بالسفينة الجارية مع ما فيها من الإناس، لأن الإرساء بعد الجريان ظاهر في السفينة متعارف فيها كما يُشعر به كلام الزمخشري. [ب/٨]

المراجع

١. الإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل الأشعري، دار الأنصار بالقاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ.
٢. اتحاف السادة المتقين شرح احياء علوم الدين، محمد بن محمد الزبيدي ، مؤسسة التاريخ العربي د/ط، ١٩٩٤م.
٣. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د/ط.ت.
٤. الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، المكتب الإسلام ، ط٢، ١٤٠٢هـ.
٥. أرسطو، عبد الرحمن بدوي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، د/ط، ١٩٤٣م.
٦. أساس البلاغة ألفاظ يوم القيامة (الصاخة والحاقة والطامة) أنموذجاً خالد إبراهيم الآلوسي، مجلة مداد ، العدد السابع، د/ت.
٧. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي، إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط.ت.
٨. بحر الكلام، ميمون بن محمد النسفي، مكتبة دار الفرفور، ط٢، ٢٠٠٠م.
٩. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم ط١، ١٩٩٦م.
١٠. البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، محمد بركات حمدي، دار البشير، ط١، ١٩٩٢م.
١١. البلاغة الواضحة، على الجارم ومصطفى أمين، دار الهداية، د/ط، ١٩٦١م.
١٢. البيان، آرم البستان، مكتبة صادر ببيروت، د/ط.ت.
١٣. تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، مؤسسة هنداوي، ط١، ٢٠١٣م.
١٤. تاريخ الدولة العثمانية العلية، إبراهيم بك حليم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٨.
١٥. ترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي، تحقيق: محمد بن إسماعيل ،دار البشائر بجدة، د/ط، ١٤٠٥هـ.
١٦. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، الشؤون الثقافية ببغداد، د/ط.ت ، مكتبة الهلال ببيروت، ط١، ١٩٩٣م.

١٧. التعليقات، الحسين بن علي ابن سينا، بيت الحكمة ببغداد، د/ط، ٢٠٠٢م.
١٨. التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٦م.
١٩. تهافت التهافت، محمد بن أحمد بن رشد، دار المعارف العثمانية، بحيدر آباد، د/ط، ١٩٧٤م.
٢٠. تهافت الفلاسفة، محمد بن محمد الغزالي، دار المعارف بمصر، د/ط.ت.
٢١. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط١، ٢٠٠١م.
٢٢. التوقيف على مهمات التعريف، عبد الرؤوف المناوي، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٠م.
٢٣. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله، مكتبة الرياض ،ط٢.
٢٤. جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٨، ١٩٩٩م.
٢٥. الجامع لأحكام القرآن الكريم، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط٢، ١٩٦٤م.
٢٦. جهد المقل، محمد بن أبي بكر المرعشي، تحقيق: سالم قدّوري الحمد، دار عمار بعمّان، ط٢ ٢٠٠٨م.
٢٧. جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، دار المعرفة ببيروت، د/ط.ت.
٢٨. ذم الهوى، عبد الرحمن بن الجوزي، دار الكتاب العربي، ط١/ ١٩٩٨م.
٢٩. رسائل الكندي الفلسفية ,يعقوب بن إسحاق ، تحقيق محمد عبد الهادي مطبعة حسان بالقاهرة.
٣٠. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبد المحسن مطلعة مجلس دائرة المعارف ، ط٣، ١٣٢٢هـ.
٣١. روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحي بن شرف النووي، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩١م.
٣٢. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط٢، ١٩٧٥م.
٣٣. شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥م.
٣٤. شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٨٨م.
٣٥. شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ط١، ١٩٨٨.
٣٦. شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني، عالم الكتب، ط٢، ١٩٩٨م.
٣٧. شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، مطبعة السعادة، ط١، ١٩٠٧م.
٣٨. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنروي، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ط١، ١٩٩٧م.
٣٩. طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد الداوودي، دار الكتب العلمية ببيروت، د/ط.ت.
٤٠. علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة – شباب الأزهر، ط٨، د/ت.
٤١. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، زكريا الأنصاري، دار القرآن الكريم ببيروت، ط١، ١٩٨٣م
٤٢. فهرس الخزانة التيمورية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط١، ١٩٤٨م.
٤٣. الفهرس الشامل للتراث المخطوط، (علوم القرآن مخطوطات التفسير وعلومه)، آل البيت (مآب)، ط١،.
٤٤. كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، دار صادر ببيروت، د/ط.ت.
٤٥. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ،محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة ، ط٣، ٢٠٠٩م.
٤٦. لسان العرب، محمد بن مكرم الشهير بابن منظور، دار صادر ببيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
٤٧. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون ببيروت، ط٢. ١٩٩٥.
٤٨. المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٤٩. المعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي، دار المعرف العثمانية بحيدر آباد، ط١، ١٩٥٨م.
٥٠. معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض، ط١، ١٩٨٣م.

٥١. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، د/ط.ت.
٥٢. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، دار الفكر، د/ط، ١٩٧٩م.
٥٣. معيار العلم، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، دار المعارف بمصر، د/ط، ١٩٦٠م.
٥٤. المغني في أبواب العدل والتوحيد، عبد الجبار بن أحمد الأسد ، تحقيق محمود محمد ، دار الكتب ، د/ط.ت.
٥٥. المغني في فقه أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة ، دار الفكر ببيروت، ط١، ١٤٠٥.
٥٦. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، ط٢، د/ت.
٥٧. المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل ببيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٥٨. نظم الفرائد وجمع الفوائد ، عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده، المطبعة الأدبية القديم بمصر، ط١، ١٣١٧م.
٥٩. هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح المرصفي، مكتبة طيبة بالمدينة المنورة، ط١، د/ت.
٦٠. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين،إسماعيل باشا البغدادي، إحياء التراث ، د/ط، ١٩٥٥م.
٦١. ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر ببيروت، د/ط، ١٣٩٧هـ.
٦٢. ، محمود بن مودود الزمخشري، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٩٨٨م.
٦٣. أصول الفقه، محمد رضا المظفّر، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت، ط٢، ١٩٩٠م.
٦٤. أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، حافظ بن أحمد الحكيمي، وزارة الشؤون الإسلامية
٦٥. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

---

(١) ينظر: ترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي، تحقيق: محمد بن إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية بجدة، د/ط، ١٤٠٥هـ، ص٥١.

(٢)ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر ببيروت، د/ط، ١٣٩٧هـ، ١٠٧/٥.

(٣)ينظر: جهد المقل، محمد بن أبي بكر المرعشي، تحقيق: سالم قدّوري الحمد، دار عمار بعمّان، ط٢ ٢٠٠٨م، ص١٤.

(٤)ينظر: جهد المقل، محمد بن أبي بكر المرعشي، ص١٢-١٣.

(٥)ينظر: تاريخ الدولة العثمانية العلية، إبراهيم بك حليم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٨، ص١٤٨.

(٦)ينظر: جهد المقل، محمد بن أبي بكر المرعشي، ص١٦.

(٧) ينظر: المرجع السابق، ص١٦.

(٨) ينظر: المرجع السابق، ص١٧.

(٩)ينظر: ترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي، ص٥٢، وجهد المقل، ساجقلي زاده، ص١٧.

(١٠)ينظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط، ١٩٥٥م، ٣٢٢/٢.

(١١) ينظر: المرجع السابق، ٢٨٧/١.

(١٢) ينظر: المرجع السابق، ٥٥٣/٢.

(١٣)ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، د/ط.ت، ٨٧/١١.

(١٤) ينظر: الأعلام للزركلي، ٦٠/٦، وجهد المقل، محمد بن أبي بكر المرعشي، ٢٤-٢٥، وترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي، ٥٢.

(١٥) ينظر: خزانة التراث، رقم (٧٤٢١٩)، وجهد المقل، محمد بن أبي بكر المرعشي، ٢٥.

(١٦) ينظر: خزانة التراث، رقم (٤٤٧١٣)، وترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي، ٥٣.

(١٧) ينظر: خزانة التراث، رقم (٩٢٣٦٧)، ورقم (٢٤٣١٧)، وجهد المقل، ٢٦-٢٨.

(١٨) ينظر: خزانة التراث، رقم (٩٢٦٩)، ورقم (١٠٤٢١)، ورقم (١٠٨٣٨)، ورقم (٧١٦٥٤) ورقم (٣٩٥٦٥) و(٦٤٧٢٥)، وجهد المقل، ٢٩-٣٨، وتاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، مؤسسة هنداوي، ط١، ٢٠١٣م، ٣٤٤/٣.

(١٩) الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م، ٦٠/٦.

(٢٠) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ٥٨/٤.

(٢١) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، ٣٢٢/٦.

(٢٢) معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، ط١، ١٩٨٣م، ٥٠٥/٢.

(٢٣) هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح المرصفي، مكتبة طيبة بالمدينة المنورة، ط١، د/ت، ٧٧٤/٢.

(٢٤) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، ١١٥/٢.

(٢٥) تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، ٣٥١/٣.

(٢٦)ينظر: فهرس الخزانة التيمورية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط١، ١٩٤٨م، ٨٩/٢، والفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، (علوم القرآن – مخطوطات التفسير وعلومه)، مؤسسة آل البيت (مآب)، ط١، د/ت، ٣١٨/٢، رقم (١٤٦).

(٢٧)ينظر: خزانة التراث، رقم (٣٣٠٦٩).

(٢٨) هو عبد الله بن عمر بن محمد قاضي القضاة ناصر الدين البيضاويّ (؟ – ٦٨٥هـ)، كان إماماً علامة، عارفاً بالفقه والتفسير والأصلين والعربية والمنطق، نظّاراً صالحاً متعبّداً زاهداً شافعياً، صنّف مختصر الكشّاف المعروف بـ (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، والمنهاج في الأصول، وشرحه أيضاً، ومختصر ابن الحاجب في الأصول، وشرح المطالع في المنطق، والإيضاح في أصول الدين، والطوالع في الكلام، وغيرها، انظر: طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد الداوودي، دار الكتب العلمية ببيروت، د/ط.ت، ٢٤٩/١.

(٢٩) النازعات: ١٥.

(٣٠) النازعات: ٤٢.

(٣١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، عبد الله بن عمر البيضاوي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط.ت، ٣٦٧/٥.

(٣٢) المرجع السابق ٣٦٧/٥.

(٣٣)ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون ببيروت، ط٢. ١٩٩٥، ٣٢٦/١.

(٣٤) المرجع السابق ٣٢٦/١.

(٣٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥.

(٣٦) في (ب) رأيناه.

(٣٧) أي فتهددهم.

(٣٨) النازعات: ١٦.

(٣٩) هو إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني المشتهر بعصام الدين، كان كاملاً وفائقاً في جميع العلوم، وصنف كتبا كثيرة منها شرح الكافية في النحو والحاشية على شرح الكافية للمولى الجامي وحاشية على تفسير البيضاوي وغيرها، توفي في سمرقند سنة ٩٥١هـ، انظر: طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنروي، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ط١، ١٩٩٧م، ص٣٧٦.

(٤٠) نقل ساجقلي زاده هذا النص من حاشية عصام الدين على تفسير القاضي البيضاوي، وهي مخطوط في مكتبة كلية الإلهيات، جامعة مرمرة في إسطنبول، محفوظة برقم (٢٧٦)، ولم أستطع العثور عليه.

(٤١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ١٠٠/٤.

(٤٢) زاد في (ب) اذكر يوم الجمعة.

(٤٣) في (ب) المقصود.

(٤٤) زاد في (ب) شغل آخر.

(٤٥) سقط أو في (ب).

(٤٦) سقط تقدير في (ب).

(٤٧) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥.

(٤٨) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٦٨٨/١.

(٤٩) البقرة: ١٧١.

(٥٠) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة ببيروت، ط٣، ٢٠٠٩م، ١٥٤/١.

(٥١) زاد في (ب): وهو إجراء النداء مجرى القول، كما سبق عن البيضاوي عند قوله تعالى: {فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك} فتحه ابن كثير وأبو عمرو بأَنِّي، وكسره الباقون بإضمار القول وإجراء النداء مجراه انتهى.

(٥٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥.

(٥٣) ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٢٢٧/٧.

(٥٤) في (ب) المط.

(٥٥) ينظر: شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ط١، ١٩٨٨، ص١٤.

(٥٦) معرفة الله: اتفق علماء الكلام على أن النظر هو طريق المعرفة، لكن الاختلاف بينهم في طريق ثبوت هذه المعرفة، وهل هو واجب بالشرع أم بالعقل.

فالمعتزلة يرون أن هذه المعرفة واجبة بالشرع مستدلين بدليلين: الأوّل: أنّ معرفة الله تعالى – التي يتوقّف عليها شكره ودفع الضرر الواجبان عقلا – واجبة مطلقاً، ولا تتمّ إلاّ بالنظر، وما لا يتمّ الواجب المطلق إلاّ به واجب، فالنظر واجب.

الثاني: أنّ النظر واجب بالاتّفاق، فوجوبه إمّا عقلي أو نقلي، ولا سبيل إلى الثاني؛ فإنّه لو كان واجباً شرعياً لما كان واجباً، فيلزم من وجوبه عدمه، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

والماتريدية: يذهبون إلى أن معرفة الله –تعالى– واجبة بالشرع، لكنهم يرون أن العقل آلة لوجوب المعرفة، والله –عَزَّ وَجَلَّ– هو الموجب، ويرون أيضا أن العقل ليس مُوجِبًا بذاته ولكنه سبب لوجوب.

قال أبو منصور الماتريدي: "إن حقيقة الحجة إنما هي في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها الرسل، أما معرفة الله –تعالى– فإن سبيل لزومها العقل، فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة؛ لأن الله خلق في كل واحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على وجود الله ووحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج."

قال أبو المعين النسفي: "من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذورا أم لا؟ عندنا لا يكون معذورا ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعاً".

وبذلك يذهب الماتريدي إلى أن العقل هو أساس المعرفة ويعاونه السمع في ذلك، وقد يسر الله سبحانه السبيل إلى الوصول إلى الدِّين، ومعرفة الله تعالى إنما هي عن طريق العقل والسمع، والعقل هو المختص بمعرفة الله تعالى، والسمع مختص بمعرفة الشرائع والعبادات.

وقال صاحب (نظم الفرائد): "ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يبعث إلى الناس رسولا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق".

أما الأشاعرة فيرون أن معرفة الله –عَزَّ وَجَلَّ– واجبة على الإنسان المكلف، والشرع هو طريق وجوب هذه المعرفة، وهو كتاب الله تعالى وسنة نبيه الكريم، ويذهبون إلى أن الواجبات ثابتة بالسمع، فالحسن عندهم هو ما حسنه الشرع، والقبيح عندهم هو ما قبحه الشرع، والعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب.

ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، تحقيق محمود محمد قاسم، دار الكتب العلمية، د/ط. ت، ٢٣٦/١٢، وشرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٨٨م، ص٦٦-٦٩، والروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبد المحسن الشهير بأبي عدبة، مطلعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، ط٣، ١٣٢٢هـ، ص٣٤، وكتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، دار صادر ببيروت، د/ط.ت، ص٩٨، وبحر الكلام، ميمون بن محمد النسفي، مكتبة دار الفرفور، ط٢، ٢٠٠٠م، ص١٤٠، ونظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، عبد الرحيم بن

علي الشهير بشيخ زاده، المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم بمصر، ط١، ١٣١٧م، ص٣٥، وشرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، مطبعة السعادة، ط١، ١٩٠٧م، ٢٥١/١-٢٧٥، وشرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني، عالم الكتب، ط٢، ١٩٩٨م، ٢٦٢/١-٢٧٠.

(٥٧) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥.

(٥٨) في (ب) ظاهر.

(٥٩) رواه الترمذي، سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط٢، ١٩٧٥م، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، رقم (٢٤٥٠)، ٦٣٣/٤.

(٦٠) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥.

(٦١) في (ب) ع م.

(٦٢) في (ب) يجوز.

(٦٣) في (ب) له ذاته.

(٦٤) الحسن والقبح يطلقان بثلاثة اعتبارات الاعتبار الأول: أنّ الحسن هو: ملاءمة الطبع، كقولنا: إنقاذ الغريق حسن، والقبيح هو: ما كان مخالفاً للطبع، كقولنا: اتهام البريء قبيح.

الاعتبار الثاني: أن الحسن هو: صفة الكمال، كقولنا: العلم حسن، والقبيح هو: صفة النقص، كقولنا: الجهل قبيح.

الاعتبار الثالث: أن الحسن هو استحقاق الثواب والمدح، كحسن الطاعة، والقبح: استحقاق العقاب والذم، كقبح المعصية، فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين عقليان بلا خلاف، وإنما النزاع في المعنى الثالث.

ذهب عموم الأشاعرة إلى أن العقل لا يحسن ولا يقبح وإنما يكون ذلك عن طريق الشرع، وقد ذكر الآمدي أنّ هذا مذهب الشافعية حيث قال: "مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أنّ الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، وأنّ العقل لا يحسن ولا يقبح"، وذهب جمهور المعتزلة إلى أن العقل يدرك الحسن والقبح، بل ويدرك حكم الشرع ولو لم يرد الشرع، ومن ثم فإنه يستقل بإيجاب الثواب والعقاب، وأن الشرع إنما هو مؤكد لما في العقل إيجابه، أو حظره، أو إباحته، يقول أبو الهذيل العلاف: "يجب على المكلف قبل ورود السمع أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصّر في العقوبة استوجب العقاب أبداً، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الاقدام على الحسن كالصدق والعدل، والاعراض عن القبيح كالكذب والفجور".

ويقول القاضي عبد الجبار: "وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه".

وقال الماتريدية: الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد، قال العلامة الزبيدي الحنفي: وحاصل ما في المسايرة وشرحه ما نصه: لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم وَرَدَ شرع أم لا وكذا بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه وفاقاً منا ومن المعتزلة.

وبالنتيجة فإن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية من حيث التشريع هو خلاف لفظي، لأن عدم انفراد العقل بالتشريع هو محل اتفاق بين المذهبين، فإن العقل عند الماتريدية ولو أدرك قبح الأمور وحسنها لكنه مشرعاً لفعلها أو اجتنابها، وذلك موافقةً من الأشاعرة للماتريدية.

وبالمقياس ذاته فإن الموافقة الماتريدية للمعتزلة هي موافقة صورية فلسفية لا أكثر، وكونها صورية إذ لا ينبني عليها أثرٌ من الناحية الشرعية، إذ العقل ليس مشرعاً عند الماتريدية كما مر، وأما كونها فلسفية فذلك جرياً على النسق الفلسفي في الاعتداد بالعقل وإعلاء شأنه. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، المكتب الإسلامي ببيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ، ٧٩/١، والملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، ط٢، د/ت، ٥٥/١، وشرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥م، ص٤٨٤، واتحاف السادة المتقين شرح احياء علوم الدين، محمد بن محمد الزبيدي الملقب بمرتضى، مؤسسة التاريخ العربي ببيروت، د/ط، ١٩٩٤م، ١٩٢/٢.

(٦٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥.

(٦٦) راد في (ب) تعالى.

(٦٧) في (ب) خارقاً.

(٦٨) المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل ببيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٣٣٨/٣.

(٦٩) تعدّ المعجزات من المؤيدات التي تعطى للأنبياء لإثبات نبوتهم، وهي من أهم الأمور التي يتميز بها النبي، ويعرّفها النسفي بقوله: "ظهور أمرٍ بخلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة، مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله"، والمعجزات هي خوارق العادات الدالة على صدق الأنبياء في دعواهم المقارنة لها، فإنها بمنزلة التصديق لما جرت به العادة من أن يخلق الله عقيبها العلم الضروري بالصدق، كما إذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادعى أنه رسول ذلك الملك، فطالبوه بالحجة، فقال: هي أن يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل الملك ذلك فإنه يكون تصديقاً له.

ووجه دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة أن الله سامع دعوى هذا المدعي، وهذا الذي ظهر على يديه ليس من مقدور البشر.

ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٦م، ص٢٢٦-٢٣٨.

(٧٠) الشعراء: ٢٩.

(٧١) الشعراء: ٣٠.

(٧٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٤١٤/٤.

(٧٣) في (ب) الدالة.

(٧٤) البقرة: ٢٥٨.

(٧٥) في (ب) ع م.

(٧٦) زاد في (ب) كان المقدم.

(٧٧) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥.

(٧٨) النمل: ١٢.

(٧٩) الكشاف، الزمخشري، ٢٢٧/٧.

(٨٠) يقصد البيضاوي.

(٨١) الشعراء: ٣٢-٣٤.

(٨٢) الكشاف، الزمخشري، ٥/٥.

(٨٣) المرجع السابق، ٢٢٧/٧.

(٨٤) القصص: ٣٢.

(٨٥) زاد في (ب): أي إذا عراك الخوف فافعل ذلك تجلداً وضبطاً لنفسك

(٨٦) زاد في (ب) قال الكشاف جعل الرهب.

(٨٧) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥..

(٨٨) سقط جعل في (ب).

(٨٩) في (ب) ذكر.

(٩٠) في (ب) كان المقدم.

(٩١) ثبتت بهذا الرسم في النسختين.

(٩٢) الزخرف: ٤٨.

(٩٣) في (ب) (يتفافتن) ولعله خطأ من الناسخ.

(٩٤) ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٢٣٧/٦.

(٩٥) زاد في (ب) أي عصام.

(٩٦) في (ب) والظ.

(٩٧) السعدي هو أحد علماء التفسير في القرن الرابع للهجرة، ذكره السيوطي في طبقاته ص٨٩، وذكره أيضاً الداوودي في طبقات المفسرين ١٦٤/٢، ولم أقف له على ترجمة وافية، وكذلك لم أجد تفسيره (مجتبى التفسير) الذي يستشهد به ساجقلي زاده في هذا المخطوط.

(٩٨) زاد في (ب) وعصى الله كذا قال الزمخشري.

(٩٩) في (ب) قاله.

(١٠٠) هو محمود بن عمر بن محمد العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي (٤٧٦ – ٥٣٨هـ)، النحوي اللغوي المتكلم المعتزلي المفسر يلقب جار الله لأنه جاور بمكة زماناً، ولد بزمخشر قرية من قرى خوارم وقدم بغداد، وما دخل بلداً إلا واجتمع أهلها عليه وتتلمذوا له، وكان علامة الأدب، له التصانيف البديعة منها الكشاف في التفسير، والفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة، وغيرها، انظر: طبقات المفسرين، جلال الدين السيوطي، ١٠٤/١.

(١٠١) المزمل: ١٦.

(١٠٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٧/٥.

(١٠٣) في (ب) لا يتعدد إلا بتعدد.

(١٠٤) الكشاف، الزمخشري، ٢٢٧/٧.

(١٠٥) الشعراء: ٤٦.

(١٠٦) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٤١٦/٤.

(١٠٧) السِّحر في اللغة: كل ما لطف ودق وخفي سببه.

السِّحر في الشرع: السِّحر عزائم ورُقى وعُقد يؤثر في القلوب والأبدان فيمرض ويقتل ويفرّق بين المرء وزوجه.

قال النووي رحمه الله: (الصحيح أن للسحر حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء وعليه يدل الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة).

وقال القرطبي رحمه الله: (وعندنا أن السِّحر حق وله حقيقة يخلق الله عنده ما شاء وعلى هذا أهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الإجماع ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة ومخالفتهم أهل الحق ولقد شاع السِّحر وذاع في سابق الزمان وتكلم الناس فيه ولم يبد من الصحابة ولا من التابعين إنكار لأصله).

وقال ابن قدامة رحمه الله: (والسِّحر له حقيقة فمنه ما يقتل ومنه ما يمرض ومنه ما يأخذ الرجل عن امرأته فيمنعه وطأها ومنه ما يفرق بين المرء وزوجه وما يبغض أحدهما إلى الآخرة أو يحبب بين اثنين).

وقال أبو الحسن الأشعري رحمه الله: (ونصدق بأن في الدنيا سحرة وسحر وأن السِّحر كائن موجود في الدنيا).

مذهب أهل السنة والجماعة على أن السِّحر له أثر ثابت وهو حقيقة لا خيال وقد استدل العلماء على ذلك بأدلة هي:

أولاً: قول الله تعالى: {فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ} [البقرة:١٠٢] حيث صرّحت الآية بأن من أثر السِّحر التفريق بين المرء وزوجه مع ما بينهما من الإلفة والمحبة والترابط.

ثانياً: قول الله تعالى: {وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ} [البقرة:١٠٢] فقد أثبت الله تعالى في هذه الآية أثر السِّحر وضرره علماً بأن هذا التأثير إنما هو من قضاء الله وقدره.

ثالثاً: قول الله تعالى: {قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ} [الأعراف:١١٦]، وغيرها من الأدلة.

ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص٣٢٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩١م، ٤٠٣/٣، والجامع لأحكام القرآن الكريم، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط٢، ١٩٦٤م، ٤٤/٢، والمغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر ببيروت، ط١، ١٤٠٥، ١٠٤/١٠، والإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل الأشعري، دار الأنصار بالقاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ، ص٢٠.

(١٠٨) النازعات: ٢٤.

(١٠٩) يوسف: ٥٠.

(١١٠) يوسف: ٢٣.

(١١١) الكشاف، الزمخشري، ٤/١-٥.

(١١٢) توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية: يختلفان في أصل المادة والاشتقاق والمعنى اللغوي والاصطلاحي:

فمادة الربوبية (رب) وتانسبة إليها (ربوبية)، ومادة ألوهية (أله) والنسبة إليها (ألوهية).

أما في المعنى اللغوي فالرب يطلق على المالك والسيد والمدبر والمربي والمنعم، قال ابن منظور: "ولا يطلق غير مضاف إلا على الله، وإذا أطلق على غيره أضيف، فقيل: ربُّ كذا" وقال: " ورب كل شيء: مالكه ومستحقه، وقيل: صاحبه، ويقال: فلان رب هذا الشيء أي مِلْكُه له، وكل من ملك شيئاً فهو ربه، يقال: هو ربُّ الدابة، ورب الدار، وفلان رب البيت، وهن ربات الحجال"، أما الرب من حيث إنه اسم من أسماء الله فمعناه: من له الخلق والأمر والملك، قال تعالى {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ} [الأعراف: ٥٤]، وقال: {ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ} [فاطر: ١٣]، قال ابن منظور: "الرب: هو الله، هو رب كل شيء، أي مالكه، وله الربوبية على جميع الخلق لا شريك له، وهو رب الأرباب، ومالك الملوك والأملاك ".

أما (أَلَهَ) فمعناها عَبَدَ، وإله على وزن فعال بمعنى مفعول، أي إله بمعنى مألوه، والتأله هو التنسك والتعبد.

أما الاختلاف في المعنى الاصطلاحي، فتوحيد الربوبية هو الإقرار الجازم بأن الله وحده ربُّ كلِّ شيءٍ ومليكه، وأنه الخالق للعالم، المحيي المميت، الرزاق ذو القوة المتين، لم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له ولي من الذل، لا رادَّ لأمره، ولا معقب لحكمه، ولا مضاد له، ولا مماثل، ولا سمي، ولا منازع له في شيء من معاني ربوبيته ومقتضيات أسمائه وصفاته.

أما توحيد الألوهية فهو إفراد الله تعالى بجميع أنواع العبادة؛ الظاهرة، والباطنة، قولاً، وعملاً، ونفي العبادة عن كل من سوى الله تعالى كائناً من كان.

ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم الشهير بابن منظور، دار صادر ببيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ١٠/٣٩٩-٤٠٠، وتيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله، مكتبة الرياض الحديثة بالرياض، د/ط.ت، ص٣٣-٣٤، وأعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، حافظ بن أحمد الحكيمي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٢٢، ص٥١.

(١١٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٥/٣٦٧.

(١١٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٥/٣٦٧.

(١١٥) سقط على التنكيل في (ب).

(١١٦) القوة والفعل من أقسام الوجود، ويضرب المنطقيون مثالاً على ذلك بالإنسان الضاحك، والإنسان في ذلك على مرتبتين: ضاحك بالفعل، وضاحك بالقوة، وضاحك بالفعل يعني: وقت الضحك يضحك، وضاحك بالقوة يعني: لم يكن ضاحكًا بالفعل ولكنه عنده قابلية، انظر: معيار العلم، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، دار المعارف بمصر، د/ط، ١٩٦٠م، ص٨١.

(١١٧) النازعات: ٢٦.

(١١٨) في (ب) بأنَّ.

(١١٩) في (ب) المقصود.

(١٢٠) عبد السيد بن علي المطرزي (؟- ٦١٠ هـ)، لغوي، من آثاره: الايضاح في شرح المقامات للحريري، ملخص اصلاح المنطق لابن السكيت، انظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ٥/٢٣٢.

(١٢١) مريم: ٤.

(١٢٢) في (ب) في ذلك.

(١٢٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٥/٣٦٨.

(١٢٤) في (ب) وهو ظ.

(١٢٥) ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٧/٢٢٨.

(١٢٦)ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ١/٣٢٦.

(١٢٧) سقط معنى في (ب)

(١٢٨) هو جمال الدين القرشي التيمي الحنبلي (٥٠٨ – ٥٩٧ هـ)، فقيه، واعظ، محدث، مفسر، مؤرخ، شاعر، عارف بالطب، من آثاره: زاد المسير في علم التفسير في أربعة أجزاء، المنتظم في التاريخ، الموضوعات في أربعة أجزاء، تلقيح فهوم الأثر عن وضع كتاب المعارف لابن قتيبة، لقط المنافع في الطب، وله أشعار كثيرة، وتوفي ببغداد، انظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ٣/١٥٧.

(١٢٩) في (ب) في تفسيره المسمى.

(١٣٠) زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلامي، د/ط.ت، ١١٩/٦.

(١٣١) زاد في (ب): يريد أن البناء لا يدل على شدة الخلق.

(١٣٢) سقط إمداداً في (ب).

(١٣٣)ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٢٢٧/٧.

(١٣٤) سقط أن في (ب).

(١٣٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٣٦) المرجع السابق ٣٦٨/٥.

(١٣٧) المرجع السابق ٣٦٨/٥.

(١٣٨) الملك: ٣.

(١٣٩) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٤٦٧/١.

(١٤٠) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٤١) في (ب) مستوية ملساء.

(١٤٢) الكشاف، الزمخشري، ٢٢٨/٧.

(١٤٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٤٤) سقط معنى في (ب).

(١٤٥) النازعات: ٢٨.

(١٤٦) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (٨٤٩ – ٩١١ هـ)، إمام حافظ مؤرخ أديب، له نحو ٦٠٠ مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. نشأ في القاهرة يتيما، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس على النيل منزويا عن أصحابه جميعا، فألف أكثر كتبه. وكان الاغنياء والامراء يزورونه ويعرضون عليه الاموال والهدايا فيردها، من كتبه: الاتقان في علوم القرآن، والاشباه والنظائر في العربية، والاشباه والنظائر في فروع الشافعية، وتاريخ الخلفاء، وتدريب الراوي، وتنوير الحوالك في شرح موطأ الإمام مالك، والدر المنثور في التفسير بالمأثور، وغيرها. انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ٣٠١/٣.

(١٤٧) قال السيوطي: الاحتباك نوع عزيز وهو أن يحذف من الأول ما أثبت نظيره في الثاني ومن الثاني ما أثبت نظيره في الأول كقوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق ... الآية التقدير ومثل الأنبياء والكفار كمثل الذي ينعق والذي ينعق به فحذف من الأول الأنبياء لدلالة الذي ينعق عليه ومن الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه، الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د/ط.ت، ١٦٤/٢.

(١٤٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٤٩) الكشاف، الزمخشري، ٢٢٨/٧.

(١٥٠) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٥١) ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٢٢٨/٧.

(١٥٢) الشمس: ١.

(١٥٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٥٤) الكشاف، الزمخشري، ٢٢٨/٧.

(١٥٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٥٦) في (ب) جعله.

(١٥٧) سقط قال في (ب).

(١٥٨) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٤٠٣/١.

(١٥٩) زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، ١٦٣/٦.

(١٦٠) المرجع السابق، ١٢٠/٦.

(١٦١) زاد في (ب): ثلاثة وجوه صحَّ التمثيل بأن الضحى هناك على.

(١٦٢) في (ب) للمراد.

(١٦٣) النازعات: ٢٩.

(١٦٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٦٥) في (ب) النسخ.

(١٦٦) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٢١٨/١.

(١٦٧) النازعات: ٣٠.

(١٦٨) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٧٣/١.

(١٦٩) ينظر: المرجع السابق، ٦٤٢/١.

(١٧٠) النازعات: ٣١.

(١٧١) في (ب) يصلح.

(١٧٢) في (ب) الاصطلاح.

(١٧٣) المجاز مشتقّ من جاز الشيء يجوزه، إذا تعداه، سمَّوا به اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي، واستعمل ليدُّلَ على معنىً غيره مناسب له، هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة، مع قرينة مانعة من ارادة المعنى الوضعي، وينقسم إلى قسمين: المجاز العقلي، والمجاز اللغوي، فالمجاز العقلي هو إسناد الفعل، أو ما في معناه من اسم فاعل، أو اسم مفعول أو مصدر إلى غير ما هو له في الظاهر، من المتكلم، لعلاقة مع قرينة تمنع من أن يكون الإسناد إلى ما هو له، وأما المجاز اللغوي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

والفرق بين المجاز العقلي والمجاز اللغوي أن المجاز العقلي يكون في الاسناد واللغوي يكون في اللفظ.

ينظر: جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، دار المعرفة ببيروت، د/ط.ت، ص٢، والبلاغة الواضحة، على الجارم ومصطفى أمين، دار الهداية، د/ط، ١٩٦١م، ص٧، والبيان، آرم البستان، مكتبة صادر ببيروت، د/ط.ت، ص٦.

(١٧٤) في (ب) ليصلح.

(١٧٥) النساء: ٩٠.

(١٧٦) الكشاف، الزمخشري، ٢٢٨/٧.

(١٧٧) ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٢٢٨/٧.

(١٧٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٧٩) المرجع السابق ٣٦٨/٥.

(١٨٠) النازعات: ٣٠.

(١٨١) النازعات: ٢٧.

(١٨٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٨٣) ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٣٢٦/١.

(١٨٤) ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٣٢٦/١.

(١٨٥) ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٢٢٩/٧.

(١٨٦) زاد في (ب) ليس.

(١٨٧) في (ب) واحداً.

(١٨٨) سقط لا في (ب).

(١٨٩) يقصد (وحينئذٍ) كما بيّن هذا الاختصار في (أ) بالمقارنة مع (ب).

(١٩٠) زاد في (ب) ولذلك.

(١٩١) في (ب) وعلى تقدير.

(١٩٢) قال ابن فارس: "الطاء والميم أصل صحيح يدل على تغطية الشيء للشيء حتى يسويه به، الأرض أو غيرها، من ذلك قولهم طم البئر بالتراب ملأها وسواها، ثم يحمل على ذلك فيقال للبحر الطم، كأنه طم الماء ذلك القرار، ويقولون: "له الطم والرم"، فالطم: البحر، والرم الثرى، ومن ذلك قولهم: طم الأمر، إذا علا وغلب، ولذلك سميت القيامة: الطامة" وقال الزجاج: "هي الصيحة التي تَطِمُّ على كل شيء"وقال الزمخشري: "ومن المجاز طمّت الشدة والفتنة، وما من طامة إلا وفوقها طامة ... وهذا أطمّ من ذاك، وهذا أمر يطمّ"مما سبق يتبين أن الطامة في أصل اشتقاقها تدلّ على شيء حسي؛ وذلك لأنها تدل على تغطية الشيء للشيء حتى يسويه به الأرض أو غيرها، أو تغطية الصوت على الصوت بمعنى العلو، وقد تدل على شيء معنوي وذلك إذا علت الفتنة والشدة على واقع الناس، أما في الاصطلاح فهي تعني المصيبة التي تطمّ على غيرها أي تزيد، ومنه طما البر أي زاد ماؤه.وكلمة الطامّة تأخذنا بتركيبها الصوتي إلى تصور أهوال يوم القيامة، حيث يضطرب فيه كل شيء، ويتناسق الإيقاع فيها متلائماً مع الموضوع من حيث القوة والجرس الصوتي المدوي المنبثق من اللفظة بحروفها لأنها الداهيةُ العظمى التي تَطم على غيرها لشدة هولها وكل شيء دونها.ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، دار الفكر، د/ط، ١٩٧٩م، ٤٠٦/٣، وتهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط١، ٢٠٠١م، ٢٠٩/١٣، وأساس البلاغة، محمود بن عمرو الزمخشري، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٩٨٨، ٦١٤/١، والتوقيف على مهمات التعريف، عبد الرؤوف المناوي، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٠م، ص٢٣٥، وفتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، زكريا الأنصاري، دار القرآن الكريم ببيروت، ط١، ١٩٨٣م، ص٥٩٧، وألفاظ يوم القيامة (الصاخة والحاقة والطامة) أنموذجاً – دراسة فنية، خالد إبراهيم الآلوسي، مجلة مداد الآداب، العدد السابع، د/ت، ص٥١٠.

(١٩٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٨/٥.

(١٩٤) في (ب) وح.

(١٩٥) ورد في لسان العرب أنّ "الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره ... وأزمن بالمكان أقام به زمنا"، أما الزمان عند الفلاسفة فهو على الوجه الآتي:أفلاطون: يعرف الزمان بأنه "مقدار حركة الفلك" والزمن هنا هو الحركة أي إنه جوهر الحركة لا عرض لها بمعنى أن للزمان وجوداً موضوعياً مستقلاً عن وجود النفس.أرسطو: يعرف الزمن بأنه: "مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر" مخالفاً بذلك أفلاطون لأن أرسطو يعد الزمان مقدار الحركة وليس الحركة نفسها لأنه يربط الزمان بوجود الحركة وبالنفس التي تدرك متقدمها ومتأخرها.الكندي: يعرف الزمان بأنه "عدد عاد للحركة" ينظر للزمان بأنه مرتبط بالحركة كونه عددها أي إنّ الزمان هو عدد عاد للحركة، وهذا العدد المتصل أو العدد المعدود، أي ليس العدد المجرد، هو مقدار كمي متصل بين القبل والبعدابن سينا: عرف الزمن بأنه "مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر"، أي "حركة سيالة مختلفة فيها تقدم وتأخر في المسافة"، فإن الزمان يرتبط عنده بالحركة كونه مقداراً لها، فهو كم مقدر للتغيير.ابن رشد: عرف الزمان بأنه "عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر".يُلحظ في التعريفات السابقة ارتباط الزمان بالنفس وبالحركة ارتباطا جدلياً، فهناك تداخل بين ذاتية الزمان وموضوعيته.أما الغزالي فيحدد الزمان بأنه "مقدار الحركة، موسوم من جهة التقدم والتأخر"، وعلاقة الحركة بالمقدار يوضحها بقوله: "فليس المقدار هو الحركة، أعني ذاتها، بل هو في الحركة، وصفه لها..." فالزمان كم مقدر للحركة، وأنه عرض للحركة لا جوهر لها، وهو لا يعرف بذاته بل بغيره بالرغم من وجود متقدم ومتأخر فيه إلا أنه لا يمكن الاحساس بذلك دون اقترانه بمتقدم ومتأخر الحركة، فالزمان عنده مشروط بوجود النفس التي تحس بالحركة.أما أبو البركات البغدادي فيرى بأن الزمان هو (مقدار الوجود) فالزمان يقدر الحركة والسكون باعتبارهما يشتركان في الوجود، وهما معدودان لا عدد، والزمان يقدر الوجود على أنه عرض قار في الوجود بل على اعتبار ذهني لما هو الأكثر وجوداً إلى ما هو أقل وجوداً، فالزمان عنده جوهر ويرفض أن يكون عرضاً.أما ابن رشد فإن الزمان يرتبط عنده بالحركة والتغير بشكل عام فهو يعرف بغيره لا بذاته، أي إن ابن رشد يبدأ بالمحسوس لينتهي إلى المعقول، إذ يقول: "متى ما لم نشعر بالحركة أصلاً لم نشعر بالزمان"، وهذا الاقتران بالحركة لا من جهة أن الزمان هو الحركة لكن إذا لم ندرك في أنفسنا أو نحس بحركة أو تغير ما فأنه ليس ثمة زمان مَرْ، معتبراً بذلك الزمان عرض للحركة وليس جوهر.

وينقل لنا الجرجاني في كتابه (التعريفات) عن تعريف الزمان عند المتكلمين بأنه "متجدد معلوم يقدر متجدد آخر موهوم، كما يقال أتيتك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الايهام".

ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ١٣/١٩٩، وأرسطو، عبد الرحمن بدوي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، د/ط، ١٩٤٣م، ص٢٢١، ٢١٩، و يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة حسان بالقاهرة، د/ط، ١٩٥٣م، ص٣٤، والتعليقات، الحسين بن علي ابن سينا، بيت الحكمة ببغداد، د/ط، ٢٠٠٢م، ص٨٧، وتهافت التهافت، محمد بن أحمد بن رشد، دار المعارف العثمانية، بحيدر آباد، د/ط، ١٩٧٤م، ص٥٦، وتهافت الفلاسفة، محمد بن محمد الغزالي، دار المعارف بمصر، د/ط.ت، ص٣٠٣، والمعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي، دار المعرف العثمانية بحيدر آباد، ط١، ١٩٥٨م، ٢/٣٩، والتعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الشؤون الثقافية ببغداد، د/ط.ت، ص٦٧.

(١٩٦) في (ب) الإدراك.

(١٩٧) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٥/٣٦٨.

(١٩٨) الكشاف، الزمخشري، ٧/٢٢٩.

(١٩٩) في (ب) مدلوله.

(٢٠٠) الزلزلة: ٦.

(٢٠١) في (ب) من.

(٢٠٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٥/٣٦٨.

(٢٠٣) زاد في (ب) يعني.

(٢٠٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٥/٣٦٨.

(٢٠٥) الكشاف، الزمخشري، ٧/٢٣٠.

(٢٠٦) معنى الكربستين: أرخص ما يكون البر بستين، انظر: المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، مكتبة الهلال ببيروت، ط١، ١٩٩٣م، ١/٤.

(٢٠٧) في (ب) فهذا.

(٢٠٨)نور الدين عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجَامي (١)، المتوفى بهراة في ١٧ محرم سنة ثمان وتسعين وثمانمائة وله إحدى وثمانون سنة.وكانت ولادته ببلدة جام سنة ٨١٨. كان جده محمد الدشتي من أصفهان من محلة دشت، ثم خرج إلى جام وتوطن بها.ينظر سلم الوصول الى طبقات الفحول, مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني (المتوفى ١٠٦٧ هـ) المحقق: محمود عبد القادر الأرناؤوط, الناشر: مكتبة إرسيكا – تركيا, ٢٠١٠, م ٢/٢٥١.

(٢٠٩) سقط في (ب) حصل توجه آخر إلى مأواه.

(٢١٠) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٥/٣٦٨.

(٢١١) دلالة الاقتضاء: هي ما يقتضيه ويتطلّبه سياق العبارة أو الكلام من تقدير أو تأويل ليستقيم في إعطاء المعنى المقصود للمتكلّم، ولذا عرفها الغزالي في (المستصفى) بقوله: "الضرب الأوّل: ما يسمّى اقتضاء، وهو: الذي لا يدلّ عليه اللفظ، ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ: إمّا من حيث لا يمكن كون المتكلّم صادقا إلا به، أو من حيث يمتنع وجوب الملفوظ شرعا إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته إلا به عقلا".وعرّفها الشيخ محمد رضا المظفّر بقوله: "وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة، عليه".وعرّفها الأُستاذ عبد الوهاب خلاف بقوله: "اقتضاء النصّ المراد بما يفهم من اقتضاء النصّ: المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره، فصيغة النصّ ليس فيها لفظ يدلّ عليه، ولكن صحتها واستقامة معناها تقتضيه، أو صدقها ومطابقتها للواقع تقتضيه".ومثّل لها الغزالي فقال:أمّا المقتضي الذي هو ضرورة صدق المتكلّم فكقوله صلى الله عليه سلم: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"، فإنّه نفى الصوم، والصوم لا ينتفي بصورته، فمعناه: لا صيام صحيح أو كامل، فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه، والحكم غير منطوق به، لكن لابدّ منه لتحقيق صدق الكلام.وأمّا مثال ما ثبت اقتضاء لتصوّر المنطوق به شرعا فقول القائل: (اعتق عبدك عنّي) فإنّه يتضمّن الملك ويقتضيه، ولم ينطق به لكن العتق المنطوق به شرط نفوذه – شرعا – تقدّم الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ، وكذلك لو أشار

إلى عبد الغير وقال: (والله لأعتقن هذا العبد) يلزمه تحصيل الملك فيه إن أراد البر، وإن لم يتعرّض له، لضرورة الملتزم.ومثال ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به عقلاً فقوله تعالى: {حرمت عليكم أُمهاتكم} فإنّه يقتضي إضمار الوطئ، أي حرم عليكم وطئ أُمّهاتكم، لأنّ الأُمّهات عبارة عن الأعيان، والأحكام لا تتعلّق بالأعيان، بل لا يعقل تعلّقها إلا بأفعال المكلّفين، فاقتضى اللفظ فعلا، وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الأفعال بعرف الاستعمال، وكذلك قوله {حرّمت عليكم الميتة والدم} و {أُحلّت لكم بهيمة الأنعام} أي الأكل.ويقرب منه {واسأل القرية} أي أهل القرية، لأنّه لابدّ من الأهل حتّى يعقل السؤال فلابدّ من إضماره.إنّ هذه الأمثلة تتطلّب التقدير أو التأويل لاستجلاء مقصود المتكلّم من الكلام، وهذا ما يسمى دلالة اقتضاء.ينظر: المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ١٥٨/٢، وأصول الفقه، محمد رضا المظفّر، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت، ط٢، ١٩٩٠م، ١١٢/١، وعلم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة – شباب الأزهر، ط٨، د/ت، ص١٥٠.

(٢١٢) في (ب) عن ضرره.

(٢١٣) لا شك أن ترك المعصية من أسباب تحصيل السعادة وانشراح الصدر، لكن هذا في الأصل خاص لمن تركها لله، ففي المسند وصحيح مسلم، واللفظ لأحمد عن أبي هريرة قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قالت الملائكة: رب ذاك عبدك يريد أن يعمل سيئة، فقال: ارقبوه، فإن عملها فاكتبوها له بمثلها، وإن تركها فاكتبوها له حسنة، إنما تركها من جرَّاي".

قال ابن رجب: يعني من أجلي، وهذا يدل على أن المراد من قدر على ما هم به من المعصية فتركه لله تعالى، وهذا لا ريب في أنه يكتب له بذلك حسنة، لأن تركه المعصية بهذا المقصد عمل صالح".

وقد يحصل لمن تركها خوفاً من الأمراض شيء من انشراح الصدر، أو شيء من السعادة، فقد يعطي الله العبد في الدنيا، ولا يعني ذلك أنه يحبه، قال تعالى: {كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا} [الإسراء: ٢٠].

ينظر: جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٨، ١٩٩٩م، ٣٢١/٢.

(٢١٤) في (ب) هوى.

(٢١٥) ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٢٣١/٧.

(٢١٦) الهوى في الأصل هو ميل النفس إلى ما تحب من الخير أو الشر

ويعرفه ابن الجوزي بأنه: "ميل الطبع إلى ما يلائمه، وهذا الميل قد خلق في الإنسان لضرورة بقائه، فإنه لولا ميله إلى المطعم ما أكل وإلى المشرب ما شرب، وإلى المنكح ما نكح وكذلك كل ما يشتهيه، فالهوى مستجلب له ما يفيد، كما أن الغضب دافع عنه ما يؤذي، فلا يصلح ذم الهوى على الإطلاق، وإنما يذم المفرط من ذلك وهو ما يزيد على جلب المصالح ودفع المضار ولما كان الغالب من موافق الهوى أنه لا يقف منه على حد المنتفع أطلق ذم الهوى والشهوات لعموم غلبة الضرر"وقال ابن رجب: "وقد يطلق الهوى بمعنى المحبة والميل مطلقًا، فيدخل فيه الميل إلى الحق وغيره، وربما استعمل بمعنى محبة الحق خاصة والانقياد إليه".إذن فالهوى في الأصل ميل النفس إلى ما تهواه، فإن مالت إلى ما يخالف الشرع فهو الهوى المذموم، وإن مالت إلى ما يوافق الشرع فهو الممدوح، وإذا ذكر الهوى مطلقاً أو ذكر ذمه فإنما يراد به الهوى المذموم لأنه الغالب والله أعلم.ينظر: ذم الهوى، عبد الرحمن بن الجوزي، دار الكتاب العربي، ط١/ ١٩٩٨م، ص١٢، وجامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي، ٣٩٩/٢.

(٢١٧) النازعات: ٤٢.

(٢١٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ٣٦٩/٥.

(٢١٩) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٥٦٠/١.

(٢٢٠) في (ب) أو منتهاها.

(٢٢١) نهاية المخطوط (ب) وما بعده مفقود.

(٢٢٢) الكشاف، الزمخشري، ٢٣٢/٧.

(٢٢٣) النازعات: ٤٢.

(٢٢٤) الكشاف، الزمخشري، ٣١٩/٢.

(٢٢٥) الاستعارة التخييلية هي إثبات الأمر المختص بالمشبه للمشبه به عند حذف المشبه به، أي في الاستعارة المكنية، وإنما سمي هذا الاثبات استعارة تخييلية لأنه قد استعير للمشبه ذلك الأمر المختص بالمشبه به، فذلك الاثبات استعارة أمر من المشبه به للمشبه، وموجب لتخييل التشبيه المضمر في النفس، كإثبات إنشاب الأظفار للمنية في قول الشاعر: وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ألفيت كل تميمة لا تنفعفهنا شبه المنية بالسبع، ثم طوى المشبه به، ورمز له بلازمه، وهو الأظفار، وأثبت هذا اللازم للمشبه؛ فالمنية أو السبع استعارة مكنية، وإثبات الأظفار للمشبه فيها استعارة تخييلية.وكقولنا: رأيت أسداً دامي الأنياب وافر البراثن، فقد استعرنا للرجل الشجاع لفظة (أسدا) وأثبتنا له أمراً مختصاً بالمستعار منه وهو (الأسد) فقلنا: دامي الأنياب وافر البراثن، إذ لا يمكن للإنسان أن يكون "دامي الأنياب وافر البراثن"، فهو معنى لا يتحقق حساً ولا عقلاً، بل هو زيادة في التخييل والوهم ليس إلا.هذا وقد اختلف البلاغيون في تحديد مفهوم الاستعارتين المكنية، والتخييلية التي هي قرينة المكنية فيرى جمهور البلاغيين أن المكنية: هي لفظ المشبه به المستعار في النفس للمشبه، والمحذوف المدلول عليه بشيء من لوازمه.والتخييلية: هي إثبات لازم المشبه به للمشبه، ويقال في إجراء الاستعارتين في البيت المذكور: شُبهت المنية بالسبع بجامع الاغتيال في كلٍ، ثم نُسي التشبيه، وادعي دخول المشبه في جنس المشبه به، ثم قُدِّر في النفس حذف المشبه به، ورُمز إليه بشيء من لوازمه، وهي الأظفار على سبيل الاستعارة المكنية، ثم أثبتت الأظفار للمنية على سبيل الاستعارة التخييلية، هو رأي جمهور البلاغيين.

ينظر: البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، محمد بركات حمدي، دار البشير، ط١، ١٩٩٢م، ص٤٤، والبلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم دمشق، ط١، ١٩٩٦م، ص١٥٣/٢.