



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

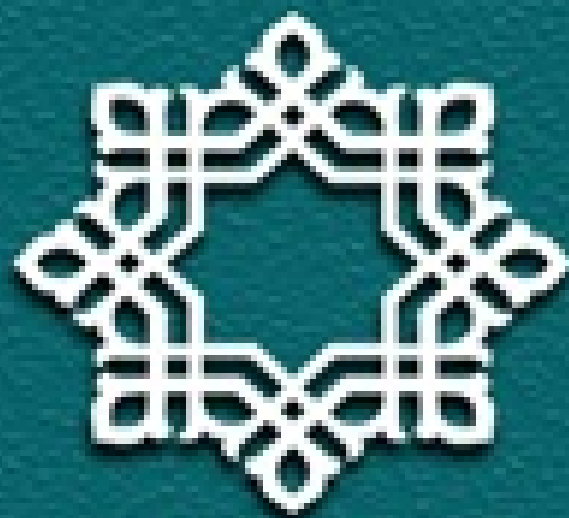
گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

دروس حوزه علییه



« پایه سوم »

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس حوزه علمیه جدید پایه اول تا دهم

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

٥	فهرست
١٣٤	دروس حوزه علمیه جدید پایه ٣
١٣٤	مشخصات کتاب
١٣٤	نحو
١٣٤	معنی الأديب
١٣٤	اشاره
١٣٥	المجلد ١
١٣٥	اشاره
١٣٧	المقدمه
١٤١	الخطبه
١٤٣	الباب الأول : فى تفسير المفردات و ذكر أحكامها
١٤٣	اشاره
١٤٣	حرف الهمزه
١٤٣	الهمزه المفردة
١٤٣	اشاره
١٤٣	الأول : أن تكون حرفاً يُنادى به القريب
١٤٤	الثانى : أن تكون للاستفهام
١٤٧	فصل
١٤٩	تنبيه
١٤٩	(أ)
١٤٩	(أَجَلٌ)
١٥٠	(إِذْ)
١٥٠	اشاره
١٥٠	الوجه الأول : أن تكون اسماً للزمن الماضى

- ١٥١ الوجه الثَّانِي : أن تكون اسماً للزمن المستقبل
- ١٥١ الوجه الثَّالِث : أن تكون للتعليل
- ١٥٢ الوجه الرابع : أن تكون للمفاجأه
- ١٥٢ مسأله : تلمز «إذ» الإضافه الى الجمل
- ١٥٤ (إذا)
- ١٥٤ اشاره
- ١٥٤ الوجه الأول : أن تكون للمفاجأه
- ١٥٥ الوجه الثَّانِي : أن تكون لغير المفاجأه
- ١٥٦ تنبيه : خروج «إذا» عن الظرفيه و الاستقبال و معنى الشرط
- ١٥٩ مسأله : في ناصب «إذا» الشرطيه
- ١٦٠ (إذ ما)
- ١٦٠ (إذا)
- ١٦٠ اشاره
- ١٦١ المسأله الأولى : في نوعها
- ١٦١ المسأله الثانيه : في معناها
- ١٦٢ المسأله الثَّالِثه : في لفظها عند الوقف عليها
- ١٦٢ المسأله الرابعه : في عملها
- ١٦٢ تنبيه : في وقوع «إذا» بعد الواو أو الفاء
- ١٦٣ (أل)
- ١٦٣ اشاره
- ١٦٣ أحدها : أن تكون اسماً موصولاً بمعنى «الذى» و فروعه
- ١٦٤ الثَّانِي : أن تكون حرف تعريف
- ١٦٥ الوجه الثَّالِث : أن تكون زائده
- ١٦٦ تنبيه
- ١٦٧ مسأله : نيابه «أل» عن الضمير المضاف إليه
- ١٦٧ (ألا)

- ١٦٧ اشارة
- ١٦٧ أحدها : التنبيه
- ١٦٨ الثاني : التوبيخ والإنكار
- ١٦٨ الثالث : التمني
- ١٦٨ الرابع : الاستفهام عن النفي
- ١٦٨ الخامس : العرض والتحضيض
- ١٧٠ تنبيه
- ١٧١ (إلا)
- ١٧١ اشارة
- ١٧١ أحدها : أن تكون للاستثناء
- ١٧١ الثاني : أن تكون بمنزله «غير»
- ١٧٢ مسألتان
- ١٧٣ الثالث : أن تكون عاطفه
- ١٧٣ الرابع : أن تكون زائده
- ١٧٤ تنبيه
- ١٧٤ (إلى)
- ١٧٤ اشارة
- ١٧٤ الأول : انتهاء الغايه
- ١٧٤ الثاني : المعية
- ١٧٥ الثالث : التبيين
- ١٧٥ الرابع : مرادفه اللام
- ١٧٥ الخامس : موافقه «في»
- ١٧٥ السادس : الابتداء
- ١٧٥ السابع : موافقه «عند»
- ١٧٥ الثامن : التوكيد
- ١٧٧ تنبيه

- ١٧٧ (أم)
- ١٧٧ اشاره
- ١٧٧ أحدها : أن تكون متصله
- ١٧٧ اشاره
- ١٧٨ مسائل
- ١٨٠ الوجه الثاني : أن تكون منقطعه
- ١٨٠ اشاره
- ١٨١ تنبيه
- ١٨١ الوجه الثالث : أن تقع زائده
- ١٨٢ الوجه الرابع : أن تكون للتعريف
- ١٨٤ (أنا)
- ١٨٤ اشاره
- ١٨٧ تنبيهان
- ١٨٧ (إنا)
- ١٨٧ اشاره
- ١٨٩ تنبيه
- ١٨٩ (أن)
- ١٨٩ اشاره
- ١٨٩ «أن» الاسميّه
- ١٨٩ «أن» الحرفيه
- ١٨٩ اشاره
- ١٨٩ أحدها : أن تكون حرفاً مصدرياً ناصباً للمضارع
- ١٩٢ تنبيه
- ١٩٣ الوجه الثاني : أن تكون مخففة من الثقيله
- ١٩٤ الوجه الثالث : أن تكون مفسره بمنزله «أى»
- ١٩٥ مسأله

- ١٩٥ الوجه الرابع : أن تكون زائده
- ١٩٧ تنبيه
- ١٩٨ (إن)
- ١٩٨ اشاره
- ١٩٨ أحدها : أن تكون شرطيه
- ١٩٨ الثاني : أن تكون نافية
- ٢٠٠ الثالث : أن تكون مخففه من الثقيله
- ٢٠١ الرابع : أن تكون زائده
- ٢٠٢ (أن)
- ٢٠٢ اشاره
- ٢٠٢ أحدهما : أن تكون حرف توكيد
- ٢٠٣ الثاني : أن تكون لغه في «لعل»
- ٢٠٣ (إن)
- ٢٠٣ اشاره
- ٢٠٣ أحدهما : أن تكون حرف توكيد
- ٢٠٥ الثاني : أن تكون حرف جواب بمعنى «نعم»
- ٢٠٦ تنبيه
- ٢٠٦ تنبيه
- ٢٠٧ (أو)
- ٢٠٧ اشاره
- ٢١١ تنبيه
- ٢١١ (أي)
- ٢١٢ (إني)
- ٢١٢ (أيا)
- ٢١٣ (أيمن)
- ٢١٣ (أبي)

- ٢١٦ حرف الباء
- ٢١٦ الباء المفردة
- ٢١٦ اشاره
- ٢١٦ أولها : الإلصاق
- ٢١٦ الثانى : التعديده
- ٢١٧ الثالث : الاستعانه
- ٢١٧ الرابع : السببته
- ٢١٧ الخامس : المصاحبه
- ٢١٩ السادس : الظرفيه
- ٢١٩ السابع : البدل
- ٢١٩ الثامن : المقابله
- ٢٢١ التاسع : المجاوزه كَ «عُنْ»
- ٢٢١ العاشر : الاستعلاء
- ٢٢١ الحادى عشر : التبعض
- ٢٢٢ الثانى عشر : القسم
- ٢٢٢ الثالث عشر : الغايه
- ٢٢٢ الرابع عشر : التوكيد
- ٢٢٢ اشاره
- ٢٢٢ أحدها : الفاعل
- ٢٢٤ الثانى : مما تزداد فيه الباء المفعول
- ٢٢٥ الثالث : المبتدأ
- ٢٢٦ تنبيه
- ٢٢٦ الرابع : الخبر
- ٢٢٦ الخامس : الحال المنفى عاملها
- ٢٢٧ السادس : التوكيد بالنفس والعين
- ٢٢٨ (بُئِه)

- ٢٢٩ (بلى)
- ٢٣٠ (يئد)
- ٢٣١ حرف التاء
- ٢٣١ التاء المفردة
- ٢٣٣ حرف التاء
- ٢٣٣ (ثم)
- ٢٣٣ (ثم)
- ٢٣٥ مسأله
- ٢٣٧ حرف الجيم
- ٢٣٧ (جلل)
- ٢٣٨ (جئ)
- ٢٣٩ حرف الحاء
- ٢٣٩ (حاشا)
- ٢٣٩ اشاره
- ٢٣٩ أحدها : أن تكون فعلاً متعدياً متصرفاً
- ٢٣٩ الثاني : أن تكون تنزيهيه
- ٢٤٠ الثالث : أن تكون للاستثناء
- ٢٤٠ (حتى)
- ٢٤٠ اشاره
- ٢٤٠ أحدها : أن تكون حرفاً جاراً بمنزله «إلى» في المعنى و العمل
- ٢٤٤ الثاني من أوجه «حتى» : أن تكون عاطفه بمنزله الواو في اللفظ و المعنى
- ٢٤٥ تنبيه
- ٢٤٥ الثالث من أوجه «حتى» : أن تكون حرف ابتداء
- ٢٤٦ (حيث)
- ٢٤٩ حرف الخاء
- ٢٤٩ (خلا)

- ٢٤٩ اشارة
- ٢٤٩ أحدهما : أن تكون حرفاً جازاً للمستثنى ..
- ٢٤٩ والثانى : أن تكون فعلاً متعدياً ناصباً له ..
- ٢٥١ حرف الزاء
- ٢٥١ (زَب)
- ٢٥٥ حرف السين
- ٢٥٥ (السين المفردة)
- ٢٥٥ (سَوْف)
- ٢٥٦ (سواء)
- ٢٥٦ اشارة
- ٢٥٧ تنبيه
- ٢٥٧ (سى)
- ٢٥٩ حرف العين
- ٢٥٩ (عدا)
- ٢٥٩ (عسى)
- ٢٥٩ اشارة
- ٢٦١ تنبيه
- ٢٦٢ (عُل)
- ٢٦٣ (عَل)
- ٢٦٣ (على)
- ٢٦٣ اشارة
- ٢٦٣ أحدهما : أن تكون حرفاً ..
- ٢٦٧ والثانى من وجهى على : أن تكون اسماً بمعنى «فوق» ..
- ٢٦٨ (عن)
- ٢٦٨ اشارة
- ٢٦٨ أحدها : أن تكون حرفاً جازاً ..

- ٢٧٠ الوجه الثانی : أن تكون حرفاً مصدریاً
- ٢٧٠ الثالث : أن تكون اسماً بمعنی «جانب»
- ٢٧١ (عند)
- ٢٧١ اشاره
- ٢٧١ تنبيهان
- ٢٧٣ (عَوْضُ)
- ٢٧٤ حرف الغین
- ٢٧٤ (غير)
- ٢٧٧ حرف الفاء
- ٢٧٧ الفاء المفردة
- ٢٧٧ اشاره
- ٢٧٧ أحدها : أن تكون عاطفه
- ٢٧٨ الثاني من أوجه الفاء : أن تكون رابطه للجواب
- ٢٨٠ تنبيه
- ٢٨٠ الثالث : أن تكون زائده
- ٢٨٠ مسأله
- ٢٨١ مسأله
- ٢٨١ مسأله
- ٢٨٢ تنبيه
- ٢٨٢ (فی)
- ٢٨٥ حرف القاف
- ٢٨٥ (قد)
- ٢٨٥ اشاره
- ٢٨٥ «قد» الحرفیه
- ٢٨٥ اشاره
- ٢٨٦ أحدها : التوقع

- ٢٨٧ الثاني : تقريب الماضي من الحال
- ٢٨٧ المعنى الثالث : التقليل
- ٢٨٨ الرابع : التكتير
- ٢٨٨ الخامس : التحقيق
- ٢٨٩ (قط)
- ٢٨٩ اشاره
- ٢٨٩ أحدها : أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى
- ٢٨٩ و الثاني : أن تكون بمعنى «حسب»
- ٢٨٩ و الثالث : أن تكون اسم فعل بمعنى «يكفى»
- ٢٩٠ حرف الكاف
- ٢٩٠ الكاف المفردة
- ٢٩٠ اشاره
- ٢٩٠ أحدها : التشبيه
- ٢٩٠ و الثاني : التعليل
- ٢٩٠ الثالث : الاستعلاء
- ٢٩١ تنبيه
- ٢٩١ المعنى الرابع : المبادره
- ٢٩١ الخامس : التوكيد
- ٢٩٢ و أما الكاف الاسميه الجاره : فمرادفه لـ «مثل»
- ٢٩٣ (كأَنَّ)
- ٢٩٣ اشاره
- ٢٩٣ أحدها : - و هو الغالب عليها و المتفق عليه - التشبيه
- ٢٩٣ الثاني : الشك و الظن
- ٢٩٤ الثالث : التحقيق
- ٢٩٤ المعنى الرابع : التقريب
- ٢٩٥ (كَأَيِّن)

- ٢٩٤ (كذا)
- ٢٩٤ اشاره
- ٢٩٤ أحدها : أن تكون كلمتين باقيتين على أصلهما
- ٢٩٧ الثاني : أن تكون كلمه واحده مركبه من كلمتين
- ٢٩٧ الثالث : أن تكون كلمه واحده مركبه مكنياً بها عن العدد
- ٢٩٧ (كل)
- ٢٩٧ اشاره
- ٢٩٨ فأما أوجهها باعتبار ما قبلها
- ٢٩٨ فأحدها : أن تكون نعتاً لنكره أو معرفه
- ٢٩٨ الثاني : أن تكون توكيداً لمعرفه
- ٢٩٩ الثالث : ألا تكون تابعه ، بل تاليه للعوامل
- ٢٩٩ أما أوجهها الثلاثه التي باعتبار ما بعدها
- ٣٠٠ فصل
- ٣٠٢ مسألتان
- ٣٠٢ الأولى
- ٣٠٣ الثانيه
- ٣٠٤ (كلآ)
- ٣٠٤ (كلا وكلتا)
- ٣٠٧ (كم)
- ٣٠٩ (كى)
- ٣٠٩ اشاره
- ٣٠٩ أحدها : أن تكون اسماً مختصراً من «كيف»
- ٣٠٩ الثاني : أن تكون بمنزله لام التعليل معنئ وعملاً
- ٣١١ الثالث : أن تكون بمنزله «أن» المصدريه معنئ و عملاً
- ٣١١ تنبيه
- ٣١٢ (كيف)

- ٣١٢ اشارة
- ٣١٢ أحدهما : أن تكون شرطاً
- ٣١٢ الثانى : - و هو الغالب فيها - أن تكون استفهاماً
- ٣١٣ تنبيه
- ٣١٥ حرف اللام
- ٣١٥ اللام المفردة
- ٣١٥ اشارة
- ٣١٥ معانى اللام الجاره
- ٣١٥ اشارة
- ٣١٥ أحدها : الاستحقاق
- ٣١٦ الثانى : الاختصاص
- ٣١٦ الثالث : الملك
- ٣١٦ الرابع : التملك
- ٣١٦ الخامس : شبه التملك
- ٣١٦ السادس : التعليل
- ٣١٨ السابع : توشيد النفى
- ٣١٩ الثامن : موافقه «إلى»
- ٣١٩ التاسع : موافقه «على» فى الاستعلاء الحقيقى
- ٣١٩ العاشر : موافقه «فى»
- ٣٢١ الحادى عشر : أن تكون بمعنى «عند»
- ٣٢١ الثانى عشر : موافقه «بعد»
- ٣٢١ الثالث عشر : موافقه «مع»
- ٣٢١ الرابع عشر : موافقه «من»
- ٣٢١ الخامس عشر : التبليغ
- ٣٢١ السادس عشر : موافقه «عن»
- ٣٢٣ السابع عشر : الصيروره

- الثامن عشر : القسم و التعجب معاً ٣٢٣
- التاسع عشر : التعجب المجرد عن القسم ٣٢٤
- المتتم عشرون : التعديه ٣٢٤
- الحادى والعشرون : التوكيد ٣٢٤
- تنبيه ٣٢٤
- الثانى و العشرون : التبيين ٣٢٤
- و أما اللام غير العامله فسبع ٣٣٠
- إحداها : لام الابتداء ٣٣٠
- اشاره ٣٣٠
- مسأله ٣٣٣
- تنبيه ٣٣٣
- فصل ٣٣٤
- القسم الثانى : اللام الزائده ٣٣٥
- الثالث : لام الجواب ٣٣٥
- الرابع : اللام الداخله على أداه شرط ٣٣٥
- الخامس : لام «أل» ٣٣٤
- السادس : اللام اللاحقه لأسماء الإشاره ٣٣٤
- السابع : لام التعجب غير الجاره ٣٣٤
- (لا) ٣٣٧
- اشاره ٣٣٧
- الأول : أن تكون نافية ٣٣٧
- اشاره ٣٣٧
- أحدها : أن تكون عامله عمل «إن» ٣٣٧
- الثانى : أن تكون عامله عمل «ليس» ٣٣٩
- اشاره ٣٣٩
- تنبيه ٣٤٠

- الوجه الثالث : أن تكون عاطفه ٣٤١
- الوجه الرابع : أن تكون جواباً مناقضاً لـ «نعم» ٣٤٢
- الخامس : أن تكون على غير ذلك ٣٤٢
- تنبيه ٣٤٣
- تنبيه ٣٤٤
- الثاني : من أوجه «لا» أن تكون موضوعه لطلب الترك ٣٤٤
- الثالث : «لا» الزائده الداخلة في الكلام لمجرد تقويته وتوكيده ٣٤٥
- (لات) ٣٤٦
- (لعلّ) ٣٤٨
- اشاره ٣٤٨
- معاني «لعلّ» ٣٤٩
- اشاره ٣٤٩
- أحدها : التوقع ٣٤٩
- الثاني : التعليل ٣٤٩
- الثالث : الاستفهام ٣٤٩
- (لكنّ) ٣٥٢
- (لكنّ) ٣٥٣
- (لم) ٣٥٤
- (لما) ٣٥٥
- اشاره ٣٥٥
- أحدها : أن تختص بالمضارع فتجزمه ٣٥٥
- الثاني من أوجه «لما» : أن تختص بالماضي ٣٥٧
- الثالث : أن تكون حرف استثناء ٣٥٨
- (لن) ٣٥٨
- (لو) ٣٥٩
- اشاره ٣٥٩

- أحدها : «لو» المستعمله فى نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) ٣٥٩
- الثانى من أقسام «لو» : أن تكون حرف شرط فى المستقبل ٣٦٤
- الثالث : أن تكون حرفاً مصدرياً بمنزله «أن» ٣٦٥
- الرابع : أن تكون للتمنى ٣٦٦
- الخامس : أن يكون للعرض ٣٦٧
- و هنا مسائل ٣٦٧
- إحداها : أنّ «لو» خاصه بالفعل ٣٦٧
- المسأله الثانیه : تقع «أن» بعدها كثيراً ٣٦٨
- المسأله الثالثه ٣٦٩
- المسأله الرابعه ٣٦٩
- (لولا) ٣٧٠
- اشاره ٣٧٠
- أحدها : أن تدخل على جملتين ٣٧٠
- الثانى : أن تكون للتحضيض و العرض ٣٧٢
- الثالث : أن تكون للتوبيخ و التنديم ٣٧٢
- الرابع : الاستفهام ٣٧٢
- (لو ما) ٣٧٣
- (ليت) ٣٧٣
- (ليس) ٣٧٤
- حرف الميم ٣٧٧
- (ما) ٣٧٧
- اشاره ٣٧٧
- فأما أوجه الاسميه ٣٧٧
- فأحدها : أن تكون معرفه ٣٧٧
- الثانى : أن تكون نكره مجردة عن معنى الحرف ٣٧٨
- الثالث : أن تكون نكره مضمنه معنى الحرف ٣٧٩

- ٣٨٠ فصل فى (ماذا)
- ٣٨٢ و أما أوجه الحرفيه
- ٣٨٢ فأحدها : أن تكون نافية
- ٣٨٢ الثانى : أن تكون مصدرية
- ٣٨٣ الوجه الثالث : أن تكون زائده
- ٣٨٣ اشاره
- ٣٨٣ و الكافه ثلاثه أنواع
- ٣٨٣ أحدها : الكافه عن عمل الرفع
- ٣٨٤ الثانى : الكافه عن عمل النصب والرفع
- ٣٨٥ الثالث : الكافه عن عمل الجر
- ٣٨٧ و غير الكافه نوعان
- ٣٩١ (متى)
- ٣٩٢ (مُذ و مُنذ)
- ٣٩٣ (مع)
- ٣٩٥ (مَنْ)
- ٣٩٥ اشاره
- ٣٩٥ الأول : الشرطيه
- ٣٩٥ الثانى : الاستفهاميه
- ٣٩٦ الثالث : الموصوله
- ٣٩٦ الرابع : التكره الموصوفه
- ٣٩٦ تنبيهان
- ٣٩٨ (مِنْ)
- ٣٩٨ اشاره
- ٣٩٨ وجوه «مِنْ»
- ٣٩٨ أحدها : ابتداء الغايه
- ٣٩٨ الثانى : التبويض

- الثالث : بيان الجنس ٣٩٨
- الرابع : التعليل ٤٠٠
- الخامس : البديل ٤٠٠
- السادس : مرادفه «عن» ٤٠٠
- السابع : مرادفه الباء ٤٠١
- الثامن : مرادفه «فى» ٤٠١
- التاسع : موافقه «عند» ٤٠١
- العاشر : مرادفه «ربما» ٤٠١
- الحادى عشر : مرادفه «على» ٤٠١
- الثالث عشر : الغايه ٤٠٣
- الرابع عشر : التنصيص على العموم ٤٠٣
- الخامس عشر : توكيد العموم ٤٠٣
- تنبيهات ٤٠٤
- مسأله ٤٠٦
- مسأله ٤٠٦
- (مهما) ٤٠٦
- اشاره ٤٠٦
- معانى «مهما» ٤٠٧
- اشاره ٤٠٧
- أحدها : ما لا يعقل غير الزمان مع تضمن معنى الشرط ٤٠٧
- الثانى : الزمان و الشرط ٤٠٧
- الثالث : الاستفهام ٤٠٧
- حرف النون ٤٠٩
- النون المفرده ٤٠٩
- اشاره ٤٠٩
- أوجه النون ٤٠٩

- أحدها : نون التأكيد ----- ٤٠٩
- الثاني : التنوين ----- ٤١٠
- الثالث : نون الإناث ----- ٤١٣
- الرابع : نون الوقايه ----- ٤١٤
- (نعم) ----- ٤١٤
- حرف الهاء ----- ٤١٧
- الهاء المفردة ----- ٤١٧
- (ها) ----- ٤١٨
- اشاره ----- ٤١٨
- أحدها : أن تكون اسماً لفعل ----- ٤١٨
- و الثاني : أن تكون ضميراً للمؤنث ----- ٤١٨
- و الثالث : أن تكون للتنبيه ----- ٤١٨
- (هل) ----- ٤١٨
- (هو) ----- ٤٢٣
- حرف الواو ----- ٤٢٤
- الواو المفردة ----- ٤٢٤
- اشاره ----- ٤٢٤
- الأول : العاطفه ----- ٤٢٤
- تنبيه ----- ٤٢٨
- الثاني و الثالث من أقسام الواو : واوان يرتفع ما بعدهما ----- ٤٢٨
- الرابع و الخامس : واوان ينتصب ما بعدهما ----- ٤٢٩
- السادس والسابع : واوان ينجر ما بعدهما ----- ٤٣٠
- الثامن : الزائده ----- ٤٣١
- التاسع : واو الثمانيه ----- ٤٣١
- العاشر : الواو الداخله على الجملة الموصوف بها ----- ٤٣٢
- الحادى عشر : واو ضمير الذكور ----- ٤٣٣

- ٤٣٣ الثاني عشر : واو علامه المذكرين
- ٤٣٤ الثالث عشر : واو الإنكار
- ٤٣٤ الرابع عشر : واو التذکر
- ٤٣٤ الخامس عشر : الواو المُبدله من همزه الاستفهام
- ٤٣٥ (وا)
- ٤٣٦ حرف الألف
- ٤٣٩ حرف الياء
- ٤٣٩ الياء المفردة
- ٤٣٩ (يا)
- ٤٤١ مسرد الألفاظ
- ٤٤٨ المجلد ٢
- ٤٤٨ اشاره
- ٤٥٠ الباب الثاني : فى تفسير الجملة ، و ذكر أقسامها و أحكامها
- ٤٥٠ شرح الجملة و بيان أن الكلام أخص منها لا مرادف لها
- ٤٥١ انقسام الجملة إلى اسميه وفعلية وظرفية
- ٤٥١ تنبيه حول صدر الجملة
- ٤٥٢ ما يجب على المسؤول أن يفصل فيه
- ٤٥٣ انقسام الجملة إلى صغرى وكبرى
- ٤٥٤ تنبيهان حول تفسير الكبرى و ما يحتملها و غيرها
- ٤٥٥ انقسام الكبرى إلى ذات وجه ، و ذات وجهين
- ٤٥٥ الجمل التى لامحل لها من الإعراب
- ٤٥٥ اشاره
- ٤٥٥ فالأولى : المستأنفه
- ٤٥٥ اشاره
- ٤٥٦ تنبيهات
- ٤٥٨ الجملة الثانية : المعترضه بين شيئين

- ٤٥٨ اشارة
- ٤٦٠ مسأله حول اشتباه المعترضه بالحاليه
- ٤٦١ الجملة الثالثه : التفسيريه
- ٤٦١ اشارة
- ٤٦٤ مسأله حول من قال : للمفسره محل
- ٤٦٥ تنبيه حول أقسام الجملة المفسره
- ٤٦٥ الجملة الرابعه : المجاب بها القسم
- ٤٦٥ اشارة
- ٤٦٥ تنبيه حول ما يخفى من جواب القسم
- ٤٦٦ مسأله حول من قال : لاتقع جملة القسم خيراً
- ٤٦٧ الجملة الخامسه : الواقعه جواباً لشرط غير جازم مطلقاً
- ٤٦٧ الجملة السادسه : الواقعه صلح لاسم أو حرف
- ٤٦٨ الجملة السابعه : التابعه لما لا محل له
- ٤٦٨ الجمل التي لها محل من الإعراب
- ٤٦٨ اشارة
- ٤٦٨ الجملة الأولى : الواقعه خيراً
- ٤٦٨ الجملة الثانيه : الواقعه حالاً
- ٤٦٩ الجملة الثالثه : الواقعه مفعولاً
- ٤٦٩ اشارة
- ٤٦٩ باب الحكايه بالقول أو مرادفه
- ٤٦٩ اشارة
- ٤٧٠ تنبيهات
- ٤٧٢ باب ظنّ و أعلم
- ٤٧٢ باب التعليق
- ٤٧٤ تنبيه حول فائده الحكم على محل الجملة فى التعليق بالنصب
- ٤٧٤ الجملة الرابعه : المضاف إليها

- ٤٧٨ الجملة الخامسة : الواقعه بعد الفاء أو «إذا» جواباً لشرط جازم
- ٤٧٨ الجملة السادسة : التابعه لمفرد
- ٤٧٩ الجملة السابعة : التابعه لجملة لها محل
- ٤٨٠ تنبيه حول الجملتين : المستثناه والمسند إليها
- ٤٨٠ حكم الجمل بعد المعارف وبعد التكرات
- ٤٨٤ الباب الثالث : فى ذكر أحكام ما يشبه الجملة
- ٤٨٤ اشاره
- ٤٨٤ ذكر حكمهما فى التعلق
- ٤٨٤ هل يتعلقان بالفعل الناقص؟
- ٤٨٤ هل يتعلقان بالفعل الجامد؟
- ٤٨٧ هل يتعلقان بأحرف المعانى؟
- ٤٨٨ ذكر ما لا يتعلق من حروف الجر
- ٤٩٠ حكمهما بعد المعارف و التكرات
- ٤٩١ حكم المرفوع بعدهما
- ٤٩٢ تنبيه على أن الضمير لا يعود إلى متأخر لفظاً
- ٤٩٢ ما يجب فيه تعلقهما بمحذوف
- ٤٩٤ هل المتعلق الواجب الحذف فعل أو وصف؟
- ٤٩٥ كيفيه تقديره باعتبار المعنى
- ٤٩٦ تعيين موضع التقدير
- ٤٩٧ تنبيه على خطأ من قدر فعلاً بعد «إذا» الفجائية و «أما»
- ٤٩٨ الباب الرابع : فى ذكر أحكام يكثر دورها
- ٤٩٨ اشاره
- ٤٩٨ ما يعرف به المبتدأ من الخبر
- ٤٩٨ اشاره
- ٤٩٨ إحداها : أن يكونا معرفتين ، تساوت رتبتيهما
- ٤٩٨ الثانيه : أن يكونا نكرتين صالحتين للابتداء بهما

- الثالثة : أن يكونا مختلفين تعريفاً و تنكيراً ٤٩٩
- ما يعرف به الاسم من الخبر ٥٠٠
- إشاره ٥٠٠
- إحداها : أن يكونا معرفتين ٥٠٠
- الحاله الثانيه : أن يكونا نكرتين ٥٠٠
- الحاله الثالثه : أن يكونا مختلفين ٥٠١
- ما يعرف به الفاعل من المفعول ٥٠١
- إشاره ٥٠١
- فرعان حول ما يتعيين فيه الفاعل و المفعول ٥٠٢
- ما افترق فيه عطف البيان و البدل ٥٠٢
- إشاره ٥٠٢
- أحدها : أن العطف لا يكون مضمراً و لاتابعاً لمضمراً ٥٠٢
- الثاني : أن البيان لا يخالف متبوعه في تعريفه و تنكيره ٥٠٣
- الثالث : أنه لا يكون جمله ٥٠٣
- الرابع : أنه لا يكون تابعاً لجمله ٥٠٤
- الخامس : أنه لا يكون فعلاً تابعاً لفعل ٥٠٤
- السادس : أنه لا يكون بلفظ الأول ٥٠٤
- السابع : أنه ليس في نيه إحلاله محل الأول ٥٠٥
- الثامن : أنه ليس في التقدير من جمله أخرى ٥٠٥
- ما افترق فيه اسم الفاعل و الصفه المشبهه ٥٠٥
- إشاره ٥٠٥
- أحدها : أنه يصاغ من المتعدى و القاصر ٥٠٥
- الثاني : أنه يكون للأزمنه الثلاثه ٥٠٦
- الثالث : أنه لا يكون إلا مجارياً للمضارع في حركاته و سكناته ٥٠٦
- الرابع : أن منصوبه يجوز أن يتقدم عليه ٥٠٦
- الخامس : أن معموله يكون سببياً و أجنبياً ٥٠٦

- السادس : أنه لا يخالف فعله في العمل ، و هي تخالفه ٥٠٧
- الثامن : أنه لا يقبح حذف موصوف اسم الفاعل و إضافته إلى مضاف إلى ضميره ٥٠٧
- التاسع : أنه يفصل مرفوعه ومنصوبه ٥٠٧
- العاشر : أنه يجوز إتباع معموله بجميع التوابع ٥٠٧
- الحادى عشر : أنه يجوز إتباع مجروره على المحل عند من لا يشترط المحرز ٥٠٧
- ما افترق فيه الحال و التمييز ، و ما اجتمعا فيه ٥٠٨
- اشاره ٥٠٨
- و أما أوجه الافتراق ٥٠٨
- فأحدها : أن الحال تكون جملة ٥٠٨
- و الثانى : أن الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها ٥٠٨
- و الثالث : أن الحال مبينه للهيئات ٥١٠
- و الرابع : أن الحال تتعدد ٥١٠
- و الخامس : أن الحال تتقدم على عاملها ٥١٠
- و السادس : أن حق الحال الاشتقاق و حق التمييز الجمود ٥١٠
- و السابع : أن الحال تكون مؤكده لعاملها ٥١٢
- أقسام الحال ٥١٢
- إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها ٥١٤
- اشاره ٥١٤
- تنبيه حول اختلافهم فى خبر اسم الشرط ٥١٥
- مسوغات الابتداء بالنكره ٥١٦
- اشاره ٥١٦
- أحدها : «أن تكون موصوفه لفظاً أو تقديراً أو معنى» ٥١٦
- و الثانى : أن تكون عامله ٥١٦
- و الثالث : العطف ٥١٦
- و الرابع : أن يكون خبرها ظرفاً أو مجروراً ٥١٧
- و الخامس : أن تكون عامه ٥١٧

- و السادس : أن تكون مراداً بها الحقيقة من حيث هي ٥١٧
- و السابع : أن تكون في معنى الفعل ٥١٧
- و الثامن : أن يكون ثبوت ذلك الخبر للنكره من خوارق العاده ٥١٨
- و التاسع : أن تقع بعد «إذا» الفجائيه ٥١٨
- و العاشر : أن تقع في أول جمله حالیه ٥١٨
- أقسام العطف ٥١٩
- اشاره ٥١٩
- أحدها : العطف على اللفظ ٥١٩
- و الثاني : العطف على المحل ٥٢٠
- و الثالث : العطف على التوهم ٥٢٢
- تنبيه حول العطف على المعنى ٥٢٤
- تنبيه حول «لا تأكل سمكاً وتشرب لبناً» ٥٢٥
- عطف الخبر على الإنشاء و بالعكس ٥٢٦
- عطف الاسميه على الفعلیه و بالعكس ٥٢٧
- العطف على معمولي عاملين ٥٢٧
- المواضع التي يعود الضمير فيها على متأخر لفظاً و رتبه ٥٢٨
- اشاره ٥٢٨
- أحدها : أن يكون الضمير مرفوعاً بـ «نعم أو بئس» ٥٢٨
- الثاني : أن يكون مرفوعاً بأول المتنازعين المعمل ثانيهما ٥٢٩
- الثالث : أن يكون مخبراً عنه فيفسره خبره ٥٢٩
- الرابع : ضمير الشأن و القصة ٥٢٩
- الخامس : أن يجر بـ «زُبَّ» مفسراً بتمييز ٥٣٠
- السادس : أن يكون مبدلاً منه الظاهر المفسر له ٥٣٠
- السابع : أن يكون متصلاً بفاعل مقدم ٥٣٠
- شرح حال الضمير المسمى فصلاً و عماداً ٥٣١
- اشاره ٥٣١

- الأولى : فى شروطه ٥٣١
- اشاره ٥٣١
- يشترط فيما قبله أمران ٥٣١
- و يشترط فيما بعده أمران ٥٣٢
- و يشترط له فى نفسه أمران ٥٣٢
- المسأله الثانيه : فى فائدته ٥٣٢
- المسأله الثالثه : فى محله ٥٣٣
- المسأله الرابعه : فيما يحتمل من الأوجه ٥٣٣
- روابط الجمله بما هى خبر عنه ٥٣٤
- الأشياء التى تحتاج إلى الرابط ٥٣٤
- اشاره ٥٣٤
- تنبيه حول عدم احتياج بدل الكل إلى رابط ٥٣٨
- الأمر الذى يكتسبها الاسم بالإضافة ٥٤٠
- الأمر الذى لا يكون الفعل معها إلا قاصراً ٥٤٣
- الأمر الذى يتعدى بها الفعل القاصر ٥٤٤
- الباب الخامس : فى ذكر الجهات التى يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها ٥٥٠
- اشاره ٥٥٠
- الجهه الأولى : أن يراعى ما يقتضيه ظاهر الصناعه و لا يراعى المعنى ٥٥٠
- الجهه الثانيه : أن يراعى المعرب معنى صحيحاً ، و لا ينظر فى صحته فى الصناعه ٥٥٢
- الجهه الثالثه : أن يخزج على مالم يثبت فى العربيه ٥٥٢
- الجهه الرابعه : أن يخزج على الأمور البعيده و الأوجه الضعيفه و يترك الوجه القريب و القوى ٥٥٢
- الجهه الخامسه : أن يترك بعض ما يحتمله اللفظ من الأوجه الظاهره ٥٥٤
- اشاره ٥٥٤
- باب المبتدأ ٥٥٤
- مسأله يجوز فى الاسم المفتوح به وجهان ٥٥٤
- مسأله يجوز فى المرفوع وجهان ٥٥٤

- ٥٥٥ مسأله حول جواز الابتداء و الإخبار
- ٥٥٥ باب «كان» و ما جرى مجريها
- ٥٥٥ مسأله حول نقصان كان و تمامها و زيادتها
- ٥٥٦ مسأله حول نقصان عسى و تمامها
- ٥٥٦ مسأله تشاكل السابقه
- ٥٥٦ مسأله حول احتمال ما : الحجازيه و التميميه
- ٥٥٧ باب المنصوبات المتشابهه
- ٥٥٧ ما يحتمل المصدريه و المفعوليه
- ٥٥٧ ما يحتمل المصدريه و الظرفيه و الحالیه
- ٥٥٧ ما يحتمل المصدريه و الحالیه
- ٥٥٧ ما يحتمل المصدريه و الحالیه و المفعول لأجله
- ٥٥٩ ما يحتمل المفعول به و المفعول معه
- ٥٥٩ باب الاستثناء
- ٥٥٩ اشاره
- ٥٥٩ مسأله حول حاشا و عدا و خلا
- ٥٥٩ مسأله يجوز فيما بعد إلاً في الجملة المنفيه ثلاثه أوجه
- ٥٦٠ ما يحتمل الحالیه و التمييز
- ٥٦٠ من الحال ما يحتمل كونه من الفاعل و كونه من المفعول
- ٥٦٠ من الحال ما يحتمل باعتبار عامله و جهين
- ٥٦٠ من الحال ما يحتمل التعدد و التداخل
- ٥٦١ باب إعراب الفعل
- ٥٦١ مسأله
- ٥٦١ مسأله
- ٥٦١ باب الموصول
- ٥٦١ مسأله
- ٥٦٢ مسأله

- باب التوابع ٥٦٣
- مسأله ٥٦٣
- مسأله ٥٦٣
- باب حروف الجر ٥٦٣
- مسأله ٥٦٣
- مسأله ٥٦٤
- الجهه السادسة : ألا يراعى الشروط المختلفه بحسب الأبواب ٥٦٤
- اشاره ٥٦٤
- النوع الأول : اشتراطهم الجمود لعطف البيان و الاشتقاق للنعت ٥٦٤
- النوع الثانى : اشتراطهم التعريف لعطف البيان و لنعت المعرفه و التنكير ٥٦٤
- النوع الثالث : اشتراطهم فى بعض ما التعريف شرطه تعريفاً خاصاً ٥٦٧
- النوع الرابع : اشتراط الإبهام فى بعض الألفاظ ٥٦٧
- النوع الخامس : اشتراطهم الإضمار فى بعض المعمولات و الإظهار فى بعض ٥٦٨
- النوع السادس : اشتراطهم المفرد فى بعض المعمولات و الجمله فى بعض ٥٦٩
- النوع السابع : اشتراط الجمله الفعلية فى بعض المواضع و الاسمييه فى بعض ٥٦٩
- النوع الثامن : اشتراطهم فى بعض الجمل الخبريه و فى بعضها الإنشائيه ٥٧١
- النوع التاسع : اشتراطهم لبعض الأسماء أن يوصف و لبعضها ألا يوصف ٥٧٢
- النوع العاشر : تخصيصهم جواز وصف بعض الأسماء بمكان دون آخر ٥٧٣
- النوع الحادى العشر : إجازتهم فى بعض أخبار النواسخ أن يتصل بالناسخ ٥٧٤
- النوع الثانى عشر : إيجابهم لبعض معمولات الفعل و شبهه أن يتقدم ٥٧٤
- النوع الثالث عشر : منعهم من حذف بعض الكلمات و إيجابهم حذف بعضها ٥٧٥
- النوع الرابع عشر : تجويز هم فى الشعر ما لايجوز فى النثر ٥٧٦
- النوع الخامس عشر : اشتراطهم وجود الرابط فى بعض المواضع و فقده فى بعض ٥٧٦
- النوع السادس عشر : اشتراطهم لبناء بعض الأسماء أن تقطع عن الإضافه ٥٧٧
- الجهه السابعه : أن يحمل كلاماً على شىء و يشهد استعمال آخر فى نظير ذلك الموضع بخلافه ٥٧٧
- اشاره ٥٧٧

- ٥٧٨ تنبيه حول احتمال بعض المواضع أكثر من وجه
- ٥٧٩ الجبهه الثامنه : أن يحمل المعرب على شيء و في ذلك الموضع ما يدفعه
- ٥٨٠ الجبهه التاسعه : ألا يتأمل عند وجود المشتبهات
- ٥٨١ الجبهه العاشره : أن يخرج على خلاف الظاهر لغير مقتضى
- ٥٨٢ خاتمه حول الحذف
- ٥٨٢ شروط الحذف
- ٥٨٢ اشاره
- ٥٨٢ أحدها : وجود دليل حالي
- ٥٨٣ تنبيهان
- ٥٨٥ الشرط الثاني : ألا يكون ما نحذفه كالجزم
- ٥٨٥ الثالث : ألا يكون مؤكداً
- ٥٨٦ الرابع : ألا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر
- ٥٨٦ الخامس : ألا يكون عاملاً ضعيفاً
- ٥٨٦ السادس : ألا يكون عوضاً عن شيء
- ٥٨٧ السابع و الثامن : ألا يؤدي حذفه إلى تهيئه العامل للعمل و قطعه عنه
- ٥٨٧ تنبيه حول مخالفه الشرطين السابع و الثامن من شروط الحذف
- ٥٨٨ بيان : أنه قد يظن أن الشيء من باب الحذف و ليس منه
- ٥٨٩ بيان : مكان المقدر
- ٥٩٠ تنبيه حول اجتماع شرطين لهما جواب واحد
- ٥٩١ بيان : مقدار المقدر
- ٥٩١ ينبغي أن يكون المحذوف من لفظ المذكور مهما أمكن
- ٥٩٢ إذا دار الأمر بين كون المحذوف مبتدأ وكونه خبراً فأيهما أولى؟
- ٥٩٣ إذا دار الأمر بين كون المحذوف فعلاً و الباقي فاعلاً ...
- ٥٩٣ إذا دار الأمر بين كون المحذوف أولاً أو ثانياً ، فكونه ثانياً أولى
- ٥٩٤ تنبيه حول أن الخلاف فيما سبق إنما يقع عند التردد
- ٥٩٥ ذكر أما كن من الحذف يتمرن بها المعرب

- ٥٩٥ حذف الاسم المضاف
- ٥٩٥ اشاره
- ٥٩٦ تنبيه إذا أمكن تقدير المضاف قبل أحد جزأين قدر قبل الثاني
- ٥٩٦ حذف المضاف إليه
- ٥٩٦ حذف اسمين مضافين
- ٥٩٧ حذف ثلاث متضائفات
- ٥٩٧ تنبيه حول تفسير : قاب قوسين
- ٥٩٧ حذف الموصول الاسمي
- ٥٩٨ حذف الصلة
- ٥٩٨ حذف الموصوف
- ٥٩٩ حذف الصفه
- ٥٩٩ حذف المعطوف عليه
- ٦٠٠ حذف المبدل منه
- ٦٠٠ حذف حرف العطف
- ٦٠١ حذف «أن» الناصبه
- ٦٠١ حذف نون التوكيد
- ٦٠٢ حذف نوني التثنيه و الجمع
- ٦٠٣ حذف التنوين
- ٦٠٤ حذف «أل»
- ٦٠٤ حذف لام الجواب
- ٦٠٥ حذف جمله القسم
- ٦٠٥ حذف جواب القسم
- ٦٠٦ حذف جمله الشرط
- ٦٠٦ حذف جمله جواب الشرط
- ٦٠٦ اشاره
- ٦٠٧ تنبيه حول ما يظن جواب شرط و ليس بجواب

- ٦٠٧ ----- حذف الكلام بجملته
- ٦٠٨ ----- حذف أكثر من جمله في غير ما ذكر
- ٦٠٨ ----- اشاره
- ٦٠٨ ----- تنبيه حول ما ينظر فيه النحوى و المفسر و البيانى من الحذف
- ٦١١ ----- الباب السادس : فى التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين و الصواب خلافها و هى كثيرة
- ٦١٧ ----- الباب السابع : فى كيفية الإعراب
- ٦١٧ ----- اشاره
- ٦٢٠ ----- فصل فيما يجب على المبتدئ فى صناعه الإعراب أن يحترز منه
- ٦٢١ ----- تنبيه حول : «رويدك»
- ٦٢٢ ----- تنبيه حول تغير الإعراب بتغير التركيب
- ٦٢٣ ----- الباب الثامن : فى ذكر امور كليه يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئيه
- ٦٢٣ ----- اشاره
- ٦٢٣ ----- القاعده الأولى : قد يعطى الشىء حكم ما أشبهه فى معناه أو فى لفظه أو فيهما
- ٦٢٣ ----- اشاره
- ٦٢٥ ----- تنبيهان
- ٦٢٨ ----- القاعده الثانيه : أن الشىء يعطى حكم الشىء إذا جاوره
- ٦٢٨ ----- اشاره
- ٦٢٩ ----- تنبيه حول من أنكر الخفض على الجوار
- ٦٣٠ ----- القاعده الثالثه : قد يُشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه و يسمى ذلك تضميناً
- ٦٣٠ ----- القاعده الرابعه : أنهم يغلبون على الشىء ما لغيره ، لتناسب بينهما ، أو اختلاط
- ٦٣١ ----- القاعده الخامسه : أنهم يعبرون بالفعل عن أمور
- ٦٣٢ ----- القاعده السادسه : أنهم يعبرون عن الماضى و الآتى كما يعبرون عن الشىء الحاضر
- ٦٣٢ ----- القاعده السابعه : إن اللفظ قد يكون على تقدير و ذلك المقدر على تقدير آخر
- ٦٣٣ ----- القاعده الثامنه : كثيراً ما يغتفر فى الثوائى ما لا يغتفر فى الأوائل
- ٦٣٤ ----- القاعده التاسعه : أنهم يتسعون فى الظرف و المجرور ما لا يتسعون فى غيرهما
- ٦٣٥ ----- القاعده العاشره : من فنون كلامهم القلب

٦٣٥	القاعده الحاديه عشره : مِن مُلَح كَلامِهِم تَقارُضُ اللَّفظِينِ في الأحكام
٦٣٩	المأخذ
٦٤٧	مسرد الموضوعات
٦٤٣	مغنى اللبيب عن كتب الأعراب
٦٤٣	اشاره
٦٤٣	الجزء الأول
٦٤٣	اشاره
٦٤٧	خطبه محقق الكتاب
٦٤٩	ترجمه ابن هشام
٦٧٥	خطبه مؤلف الكتاب
٦٨١	الباب الأول : في تفسير المفردات و ذكر أحكامها
٦٨١	اشاره
٦٨١	حرف الألف
٦٨١	الألف المفردة
٦٨١	اشاره
٦٨٥	فصل : قد تخرج الهمزه عن الاستفهام الحقيقي
٦٨٨	تنبيه : قد تقع الهمزه فعلا
٦٨٩	«آ»
٦٨٩	«أيا»
٦٨٩	«أجل»
٦٨٩	«إذن»
٦٩١	«إن»
٦٩٧	«أن»
٧٠٨	«إنَّ»
٧١١	«أَنَّ»
٧١٣	«أم»

٧٢٢ «أل»

٧٢٨ «أما»

٧٢٩ «أما»

٧٣٣ «إما»

٧٣٦ «أو»

٧٤٢ «ألا»

٧٤٥ «إلا»

٧٤٩ «إلا»

٧٥٠ «إلى»

٧٥١ «إي»

٧٥٢ «أي»

٧٥٢ «أي»

٧٥٦ «إذ»

٧٦٤ «إذما»

٧٦٤ «إذا»

٧٨٠ «أيمن»

٧٨٠ حرف الباء

٧٨٠ الباء المفردة

٧٩٢ «بجل»

٧٩٢ «بجل»

٧٩٣ «بلى»

٧٩٤ «بيد»

٧٩٥ «بئله»

٧٩٦ حرف التاء

٧٩٦ التاء المفردة

٧٩٧ حرف التاء

- ٧٩٧ «نَمَّ»
- ٨٠٠ «نَمَّ»
- ٨٠٠ حرف الجيم
- ٨٠٠ «جَنِرَ»
- ٨٠١ «جَلَّلُ»
- ٨٠٢ حرف الحاء المهملة
- ٨٠٢ «حاشا»
- ٨٠٣ «حَتَّى»
- ٨١٢ «حَيْثُ»
- ٨١٥ حرف الخاء المعجمه
- ٨١٥ «خَلَا»
- ٨١٦ حرف الراء
- ٨١٦ «رَبَّتْ»
- ٨٢٠ حرف السين المهمله
- ٨٢٠ السين المفرده
- ٨٢١ «سَوْفَ»
- ٨٢٢ «سَيَّ»
- ٨٢٣ «سَوَاءً»
- ٨٢٥ حرف العين المهمله
- ٨٢٥ «غَدَاً»
- ٨٢٥ «عَلَى»
- ٨٣٠ «غُنَّ»
- ٨٣٤ «غَوْضُ»
- ٨٣٤ «عَسَى»
- ٨٣٧ «عَلُّ»
- ٨٣٨ «عَلَّ»

- ٨٣٩ «عِنْدَ»
- ٨٤١ حرف الغين المعجمه
- ٨٤١ «غَيْرَ»
- ٨٤٥ حرف الفاء
- ٨٤٥ الفاء المفردة
- ٨٥٣ «فِي»
- ٨٥٥ حرف القاف
- ٨٥٥ «فَذَ»
- ٨٦٠ «فَطَّ»
- ٨٦١ حرف الكاف
- ٨٦١ الكاف المفردة
- ٨٦٧ «كَيَّ»
- ٨٦٩ «كَمَّ»
- ٨٧١ «كَأْتَى»
- ٨٧٣ «كَذَا»
- ٨٧٤ «كَلَّا»
- ٨٧٧ «كَأَنَّ»
- ٨٨٠ «كُلَّ»
- ٨٨٩ «كَلَّا وَكَلْنَا»
- ٨٩١ «كَيْفَ»
- ٨٩٤ حرف اللام
- ٨٩٤ «لِلَّامِ الْمَفْرُودَةِ»
- ٩٢٦ «لَا»
- ٩٤٣ «لَأَنَّ»
- ٩٤٦ «لَوْ»
- ٩٤٣ «لَوْلَا»

٩٦٧	«لَوْ مَا»
٩٦٧	«لَمْ»
٩٦٩	«لَمَّا»
٩٧٤	«لَنْ»
٩٧٦	«لَيْتَ»
٩٧٧	«لَعَلَّ»
٩٨٢	«لَكِنْ»
٩٨٣	«لَكُنْ»
٩٨٥	«لَيْسَ»
٩٨٨	حرف الميم
٩٨٨	«مَا»
١٠١١	«مِنْ»
١٠٢٠	«مَنْ»
١٠٢٣	«مَهُمَا»
١٠٢٧	«مَعَ»
١٠٢٨	«مَتَى»
١٠٢٩	«مَنْذُ و مُذُ»
١٠٣١	فهرس الجزء الأول
١٠٤٩	الجزء الثاني
١٠٤٩	اشاره
١٠٥٣	[اتمه الباب الأول]
١٠٥٣	حرف النون
١٠٥٣	«النون المفردة»
١٠٦٠	«تَعَمَّ»
١٠٦٣	حرف الهاء
١٠٦٣	«الهاء المفردة»

- ١٠٦٤ «ها»
- ١٠٦٥ «هل»
- ١٠٧٠ «هو»
- ١٠٧٠ حرف الواو
- ١٠٧٠ «الواو المفردة»
- ١٠٨٧ «وا»
- ١٠٨٨ حرف الألف
- ١٠٩١ حرف الياء
- ١٠٩١ «الياء المفردة»
- ١٠٩١ «يا»
- ١٠٩٣ الباب الثاني : فى تفسير الجملة و ذكر أقسامها و أحكامها
- ١٠٩٣ شرح الجملة و بيان أن الكلام أخص منها ، لا مرادف لها
- ١٠٩٥ انقسام الجملة إلى اسميه و فعليه و ظرفيه
- ١٠٩٦ باب ما يجب على المسئول فى المسئول عنه أن يفضل فيه
- ١٠٩٩ انقسام الجملة إلى صغرى وكبرى
- ١١٠٢ انقسام الجملة الكبرى إلى ذات وجه و إلى ذات وجهين
- ١١٠٢ الجمل التى لا محل لها من الإعراب
- ١١٣٤ الجمل التى لها محل من الإعراب
- ١١٥٤ حكم الجمل بعد المعارف و بعد النكرات
- ١١٦١ الباب الثالث : فى ذكر أحكام ما يشبه الجملة و هو الظرف والجار و المجرور
- ١١٦١ ذكر حكمها فى التعلق
- ١١٦٥ هل يتعلقان بالفعل الناقص؟
- ١١٦٥ هل يتعلقان بالفعل الجامد؟
- ١١٦٦ هل يتعلقان بأحرف المعاني؟
- ١١٦٩ ذكر ما لا يتعلق من حروف الجر
- ١١٧٢ حكمهما بعد المعارف و النكرات

- ١١٧٢ حكم المرفوع بعدهما -
- ١١٧٥ ما يجب فيه تعلقهما بمحذوف
- ١١٧٧ هل المتعلق الواجب الحذف فعل أو وصف؟
- ١١٧٨ كيفية تقديره باعتبار المعنى
- ١١٨١ تعيين موضع التقدير
- ١١٨٣ الباب الرابع : فى ذكر أحكام يكثر دورها
- ١١٨٣ اشاره
- ١١٨٣ ما يعرف به المبتدأ من الخبر
- ١١٨٥ ما يعرف به الاسم من الخبر
- ١١٨٦ ما يعرف به الفاعل من المفعول
- ١١٨٧ ما افترق فيه عطف البيان و البدل
- ١١٩١ ما افترق فيه اسم الفاعل و الصفه المشبهه
- ١١٩٤ ما افترق فيه الحال و التمييز و ما اجتمعا فيه
- ١١٩٧ أقسام الحال
- ١٢٠٠ إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها
- ١٢٠١ مسوغات الابتداء بالنكره
- ١٢٠٧ أقسام العطف
- ١٢١٧ عطف الخبر على الإنشاء و بالعكس
- ١٢٢٠ عطف الاسميه على الفعلية و بالعكس
- ١٢٢١ العطف على معمولى عاملين
- ١٢٢٤ المواضع التى يعود الضمير فيها على متأخر لفظا و رتبه
- ١٢٣٠ شرح حال الضمير المسمى فضلا و عمادا
- ١٢٣٥ روابط الجمله بما هى خبر عنه
- ١٢٤٠ الأشياء التى تحتاج إلى الرباط
- ١٢٤٩ الأمور التى يكتسبها الاسم بالإضافه
- ١٢٥٨ الأمور التى لا يكون الفعل معها إلا قاصرا

- الأمور التي يتعدى بها الفعل القاصر ١٢٤٢
- الباب الخامس : في ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها ١٢٤٧
- اشاره ١٢٤٧
- الوجه الأولى : أن يراعى ما يقتضيه ظاهر الصانع ولا يراعى المعنى ١٢٤٧
- الوجه الثانيه : أن يراعى المعرب معنى صحيحا و لا ينظر في صحته في الصانع ١٢٨٠
- الوجه الثالثه : أن يخرج على ما لم يثبت في العربية ١٢٨٧
- الوجه الرابعه : أن يخرج على الأمور البعيده و الأوجه الضعيفه و يترك الوجه القريب و القوى ١٢٩٠
- الوجه الخامسه : أن يترك بعض ما يحتمله اللفظ من الأوجه الظاهره ١٢٩٩
- اشاره ١٢٩٩
- باب المبتدأ ١٢٩٩
- باب كان و ما جرى مجراها ١٣٠٣
- باب المنصوبات المتشابهه ١٣٠٥
- باب الاستثناء ١٣٠٧
- باب إعراب الفعل ١٣١٠
- باب الموصول ١٣١١
- باب التوابع ١٣١٣
- باب حروف الجر ١٣١٤
- باب في مسائل مفرده ١٣١٤
- الوجه السادسه : أن لا يراعى الشروط المختلفه بحسب الأبواب ١٣١٥
- اشاره ١٣١٥
- النوع الأول : اشتراطهم الجمود لعطف البيان و الاشتقاق للنعت ١٣١٥
- النوع الثاني : اشتراطهم التعريف لعطف البيان و نعت المعرفة و... ١٣١٧
- النوع الثالث : اشتراطهم في بعض ما التعريف شرطه تعريفا خاصا ١٣٢١
- النوع الرابع : اشتراط الإبهام في بعض الألفاظ كظروف المكان ١٣٢٢
- النوع الخامس : اشتراطهم الإضمار في بعض المعمولات و الإظهار في بعض ١٣٢٥
- النوع السادس : اشتراطهم المفرد في بعض المعمولات و الجملة في بعض ١٣٢٧

- النوع السابع : اشتراط الجملة الفعلية فى بعض المواضع و الاسميه فى بعض ----- ١٣٢٩
- النوع الثامن : اشتراطهم فى بعض الجمل الخبرية و فى بعضها الإنشائية ----- ١٣٣٢
- النوع التاسع : اشتراطهم لبعض الأسماء أن يوصف و لبعضها أن لا يوصف ----- ١٣٣٥
- النوع العاشر : تخصيصهم جواز وصف بعض الأسماء بمكان دون آخر ----- ١٣٣٦
- النوع الحادى عشر : إجازتهم فى بعض أخبار النواسخ أن يتصل بالناسخ ----- ١٣٣٧
- النوع الثانى عشر : إيجابهم لبعض معمولات الفعل و شبهه أن يتقدم ----- ١٣٣٧
- النوع الثالث عشر : منعهم من حذف بعض الكلمات و إيجابهم حذف بعضها ----- ١٣٤٠
- النوع الرابع عشر : تجويزهم فى الشعر ما لا يجوز فى النثر ----- ١٣٤١
- النوع الخامس عشر : اشتراطهم وجود الرابط فى بعض المواضع و فقده فى بعض ----- ١٣٤٢
- النوع السادس عشر : اشتراطهم لبناء بعض الأسماء أن تقطع عن الإضافة ----- ١٣٤٢
- الجهة السابعه : أن يحمل كلاما على شىء و يشهد استعمال آخر ----- ١٣٤٣
- الجهة الثامنه : أن يحمل المعرب على شىء و فى ذلك الموضع ما يدفعه ----- ١٣٤٥
- الجهة التاسعه : أن لا يتأمل عند وجود المشتبهات ----- ١٣٤٩
- الجهة العاشره : أن يخرج على خلاف الأصل أو على خلاف الظاهر لغير مقتضى ----- ١٣٥٠
- خاتمه : فى شروط الحذف ----- ١٣٥٤
- اشاره ----- ١٣٥٤
- أحدها : وجود دليل حالى ----- ١٣٥٤
- اشاره ----- ١٣٥٤
- تنبيهان ----- ١٣٥٦
- الشرط الثانى : أن لا يكون ما يحذف كالجزم ----- ١٣٥٩
- الثالث : أن لا يكون مؤكّدا ----- ١٣٦٠
- الرابع : أن لا يؤدى حذفه إلى اختصار المختصر ----- ١٣٦١
- الخامس : أن لا يكون عاملا ضعيفا ----- ١٣٦١
- السادس : أن لا يكون عوضا عن شىء ----- ١٣٦١
- السابع و الثامن : أن لا يؤدى حذفه إلى تهيهته العامل للعمل و قطعه عنه ----- ١٣٦٢
- اشاره ----- ١٣٦٢

- ١٣٤٣ تنبيه
- ١٣٤٤ بيان أنه قد يظن أن الشيء من باب الحذف و ليس منه
- ١٣٤٥ بيان مكان المقدر
- ١٣٤٧ بيان مقدار المقدر
- ١٣٤٩ بيان كيفية التقدير
- ١٣٧٠ ينبغي أن يكون المحذوف من لفظ المذكور مهما أمكن
- ١٣٧١ إذا دار الأمر بين كون المحذوف مبتدأ و كونه خبرا فأيهما أولى؟
- ١٣٧٢ إذا دار الأمر بين كون المحذوف فعلا و الباقي فاعلا و كونه مبتدأ و الباقي خبرا فالثاني أولى
- ١٣٧٣ إذا دار الأمر بين كون المحذوف أولا أو ثانيا فكونه ثانيا أولى
- ١٣٧٧ ذكر أماكن من الحذف يتمرن بها المعرب
- ١٣٧٧ حذف الاسم المضاف
- ١٣٧٨ حذف المضاف إليه
- ١٣٧٩ حذف اسمين مضافين
- ١٣٧٩ حذف ثلاث متضائفات
- ١٣٧٩ حذف الموصول الاسمي
- ١٣٨٠ حذف الصلة
- ١٣٨١ حذف الموصوف
- ١٣٨٢ حذف الصفه
- ١٣٨٢ حذف المعطوف
- ١٣٨٤ حذف المعطوف عليه
- ١٣٨٤ حذف المبدل منه
- ١٣٨٥ حذف المؤكده بقاء توكيده
- ١٣٨٥ حذف المبتدأ
- ١٣٨٦ حذف الخبر
- ١٣٨٧ ما يحتمل النوعين
- ١٣٨٨ حذف الفعل وحده أو مع مضمرة مرفوع أو منصوب أو معهما

- ١٣٨٩ حذف المفعول
- ١٣٩١ حذف الحال
- ١٣٩١ حذف التمييز
- ١٣٩١ حذف الاستثناء
- ١٣٩٢ حذف حرف العطف
- ١٣٩٣ حذف فاء الجواب
- ١٣٩٣ حذف واو الحال
- ١٣٩٣ حذف قد
- ١٣٩٤ حذف لا التبرئة
- ١٣٩٤ حذف لا النافية و غيرها
- ١٣٩٥ حذف ما النافية
- ١٣٩٦ حذف ما المصدرية
- ١٣٩٦ حذف كي المصدرية
- ١٣٩٧ حذف أداة الاستثناء
- ١٣٩٧ حذف لام التوطئة
- ١٣٩٨ حذف الجار
- ١٣٩٨ حذف أن الناصبه
- ١٣٩٩ حذف لام الطلب
- ١٣٩٩ حذف حرف النداء
- ١٤٠٠ حذف همزة الاستفهام
- ١٤٠٠ حذف نون التوكيد
- ١٤٠١ حذف نوني التثنيه و الجمع
- ١٤٠٢ حذف التنوين
- ١٤٠٣ حذف أل
- ١٤٠٤ حذف لام الجواب
- ١٤٠٤ حذف جمله القسم

- ١٤٠٤ حذف جواب القسم
- ١٤٠٥ حذف جمله الشرط
- ١٤٠٦ حذف جمله جواب الشرط
- ١٤٠٨ حذف الكلام بجملته
- ١٤٠٩ حذف أكثر من جمله
- ١٤١١ الباب السادس : فى التحذير من أمور اشتهرت بين العربيين و الصواب خلافها
- ١٤٢٩ الباب السابع : فى كيفيته الإعراب
- ١٤٢٩ اشاره
- ١٤٣٢ فصل : أول ما يحترز منه المبتدىء فى صناعة الإعراب ثلاثة أمور
- ١٤٣٢ اشاره
- ١٤٣٣ أحدها : أن يلتبس عليه الأصلى بالزائد
- ١٤٣٧ الثانى : أن يجرى لسانه على عبارته اعتادها فيستعملها فى غير محلها
- ١٤٣٧ الثالث : أن يعرب شيئاً طالبا لشيء و يهمل النظر فى ذلك المطلوب
- ١٤٣٩ تنبيه : قد يكون للشيء إعراب إذا كان وحده
- ١٤٤١ الباب الثامن : فى ذكر أمور كليله يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية
- ١٤٤١ اشاره
- ١٤٤١ القاعدة الأولى
- ١٤٥٠ القاعدة الثانية
- ١٤٥٣ القاعدة الثالثة
- ١٤٥٤ القاعدة الرابعة
- ١٤٥٦ القاعدة الخامسة
- ١٤٥٩ القاعدة السادسة
- ١٤٦٠ القاعدة السابعة
- ١٤٦١ القاعدة الثامنة
- ١٤٦٢ القاعدة التاسعة
- ١٤٦٤ القاعدة العاشرة

١٤٦٦	القاعده الحاديه عشره
١٤٧١	فهرس الجزء الثاني
١٤٨٣	فهرس الشواهد
١٥٣٥	بلاغت
١٥٣٥	جواهر البلاغه (متن درسى)
١٥٣٥	اشاره
١٥٣٥	اشاره
١٥٣٧	الفهرس
١٥٤٨	مقدمه الناشر
١٥٥٠	مقدمه المؤلف
١٥٥٢	تمهيد
١٥٥٤	مقدمه
١٥٥٤	اشاره
١٥٥٤	الفصاحه
١٥٥٤	اشاره
١٥٥٥	فصاحه الكلمه
١٥٥٧	و الغرابه قسمان
١٥٥٩	تطبيق
١٥٦٣	تمرين
١٥٦٤	فصاحه الكلام
١٥٧٠	تطبيق
١٥٧٣	فصاحه المتكلم
١٥٧٤	البلاغه
١٥٧٤	اشاره
١٥٧٥	بلاغه الكلام
١٥٧٧	بلاغه المتكلم

١٥٧٨	أقوال ذوى النبوغ و العبقريه فى البلاغه
١٥٨٢	تمرين
١٥٨٣	ملاحظات
١٥٨٤	أسباب و نتائج
١٥٨٤	اشاره
١٥٨٤	١-الأسلوب العلمى
١٥٨٤	٢-الأسلوب الأدبى
١٥٨٥	٣-الأسلوب الخطابى
١٥٨٦	علم المعانى
١٥٨٦	اشاره
١٥٨٧	تعريف علم المعانى و موضعه و واضعه
١٥٩٥	الباب الأول فى تقسيم الكلام إلى خبر و إنشاء
١٥٩٥	المبحث الأول فى حقيقه الخبر
١٥٩٥	اشاره
١٥٩٦	المقاصد و الأغراض التى من أجلها يلقي الخبر
١٥٩٧	تمرين
١٦٠٠	المبحث الثانى فى كيفية إلقاء المتكلم الخبر للمخاطب
١٦٠٠	اشاره
١٦٠١	تنبيهات
١٦٠٤	تدريب
١٦٠٥	تطبيق
١٦٠٧	المبحث الثالث فى تقسيم الخبر إلى جمله فعلية و جمله اسميه
١٦٠٧	اشاره
١٦٠٩	أسئله يطلب أجوبتها
١٦٠٩	تدريب
١٦١٠	الباب الثانى فى حقيقه الإنشاء و تقسيمه

- ١٦١٠ اشارة
- ١٦١٢ المبحث الأول فى الأمر
- ١٦١٢ اشارة
- ١٦١٤ تمرين
- ١٦١٦ المبحث الثانى فى التهى
- ١٦١٦ اشارة
- ١٦١٧ تطبيق
- ١٦٢٠ المبحث الثالث فى الاستفهام
- ١٦٢٠ اشارة
- ١٦٢٠ الهمزه
- ١٦٢٢ هل
- ١٦٢٣ تنبيهات
- ١٦٢٤ ما و من
- ١٦٢٦ متى و أيان
- ١٦٢٦ كيف و أين و أنى و كم و أى
- ١٦٣٠ تمرين
- ١٦٣١ تمرين
- ١٦٣٥ المبحث الرابع فى التمنى
- ١٦٣٥ اشارة
- ١٦٣٦ تمرين
- ١٦٣٨ المبحث الخامس فى التداء
- ١٦٣٨ اشارة
- ١٦٤١ تمرين
- ١٦٤٥ تنبيهات
- ١٦٤٦ تطبيق
- ١٦٤٨ تطبيق آخر

- ١٦٤٨ - - - - - تدريب
- ١٦٤٩ - - - - - تمرين
- ١٦٥١ - - - - - تطبيق عام على الباب الثانى
- ١٦٥٤ - - - - - الباب الثالث فى أحوال المسند إليه
- ١٦٥٤ - - - - - اشاره
- ١٦٥٤ - - - - - المبحث الأول فى ذكر المسند إليه
- ١٦٥٦ - - - - - المبحث الثانى فى حذف المسند إليه
- ١٦٥٦ - - - - - اشاره
- ١٦٥٩ - - - - - تدريب
- ١٦٦٠ - - - - - تطبيق
- ١٦٦٢ - - - - - المبحث الثالث فى تعريف المسند إليه
- ١٦٦٢ - - - - - اشاره
- ١٦٦٢ - - - - - فى تعريف المسند إليه بالإضمار
- ١٦٦٣ - - - - - تنبيهات
- ١٦٦٥ - - - - - فى تعريف المسند إليه بالعلميه
- ١٦٦٧ - - - - - فى تعريف المسند إليه بالإشارة.
- ١٦٦٩ - - - - - فى تعريف المسند إليه بالموصولته
- ١٦٧٣ - - - - - فى تعريف المسند إليه بال
- ١٦٧٤ - - - - - تنبيهات
- ١٦٧٥ - - - - - فى تعريف المسند إليه بالإضافه
- ١٦٧٦ - - - - - فى تعريف المسند إليه بالتداء
- ١٦٧٧ - - - - - المبحث الرابع فى تنكير المسند إليه
- ١٦٧٨ - - - - - المبحث الخامس فى تقديم المسند إليه
- ١٦٨١ - - - - - المبحث السادس فى تأخير المسند إليه
- ١٦٨١ - - - - - اشاره
- ١٦٨١ - - - - - تطبيق عام على أحوال المسند إليه و ما قبله

١٦٨٣	أستله على أحوال المسند إليه يطلب أجوبتها
١٦٨٥	الباب الرابع فى المسند و أحواله
١٦٨٥	اشاره
١٦٨٥	المبحث الأول فى ذكر المسند أو حذفه
١٦٨٥	اشاره
١٦٨٧	تمرين
١٦٨٩	تدريب
١٦٩١	المبحث الثانى فى تعريف المسند أو تنكيهه
١٦٩١	تعريف المسند:
١٦٩٢	المبحث الثالث فى تقديم المسند أو تأخيريه
١٦٩٢	اشاره
١٦٩٤	خاتمه
١٦٩٥	تمرين
١٦٩٧	تطبيق عام على أحوال المسند
١٦٩٩	الباب الخامس فى الاطلاق
١٦٩٩	اشاره
١٧٠٠	المبحث الأول فى التقييد بالتعت
١٧٠١	المبحث الثانى فى التقييد بالتوكيد
١٧٠١	المبحث الثالث فى التقييد بعطف البيان
١٧٠١	المبحث الرابع فى التقييد بعطف النسق
١٧٠٣	المبحث الخامس فى التقييد بالبدال
١٧٠٣	المبحث السادس فى التقييد بضمير الفصل
١٧٠٣	المبحث السابع فى التقييد بالنواسخ
١٧٠٤	المبحث الثامن فى التقييد بالشرط
١٧٠٤	اشاره
١٧٠٤	الفرق بين «إن، إذا، لو»

١٧٠٥	تنبيهات
١٧٠٧	المبحث التاسع فى التقييد بالنفى
١٧٠٨	المبحث العاشر فى التقييد بالمفاعيل الخمسه و نحوها
١٧٠٨	اشاره
١٧٠٨	تنبيهات
١٧١٠	تطبيق عام على الاطلاق و التقييد
١٧١٣	الباب السادس فى أحوال متعلقات الفعل
١٧١٣	اشاره
١٧١٥	تطبيق
١٧١٨	تدريب
١٧١٨	تمرين
١٧٢٠	الباب السابع فى القصر
١٧٢٠	اشاره
١٧٢١	المبحث الأول فى طرق القصر
١٧٢١	اشاره
١٧٢٣	ملاحظات
١٧٢٤	المبحث الثانى فى تقسيم القصر باعتبار الحقيقه و الواقع إلى قسمين
١٧٢٤	اشاره
١٧٢٤	تنبيهات
١٧٢٥	أسباب و نتائج
١٧٢٥	اشاره
١٧٢٧	المبحث الثالث فى تقسيم القصر باعتبار طرفيه
١٧٢٨	المبحث الرابع فى تقسيم القصر الإضافى
١٧٢٨	اشاره
١٧٢٩	تطبيق وضح فيما يلى نوع القصر و طريقه
١٧٢٩	تمرين

١٧٣١	تطبيق عام على القصر و أنواعه و الأبواب السابقه
١٧٣٢	الباب الثامن فى الوصل و الفصل
١٧٣٢	تمهيد
١٧٣٢	تعريف الوصل و الفصل فى حدود البلاغه
١٧٣٤	بلاغه الوصل
١٧٣٤	المبحث الأول فى مواضع الوصل
١٧٣٤	اشاره
١٧٣٧	تمرين
١٧٣٧	تمرين اخر
١٧٣٨	المبحث الثانى فى مواضع الفصل
١٧٣٨	اشاره
١٧٤٢	تنبيهان
١٧٤٤	تمرين
١٧٤٩	تطبيق عام على الوصل و الفصل
١٧٥١	الباب التاسع فى الإيجاز، و الإطناب، و المساواه
١٧٥١	اشاره
١٧٥٢	المبحث الأول فى الإيجاز و أقسامه
١٧٥٧	المبحث الثانى فى الإطناب و أقسامه
١٧٤٤	المبحث الثالث فى المساواه
١٧٤٤	اشاره
١٧٤٧	أسئله على الإيجاز و الإطناب و المساواه تطلب أجوبتها
١٧٤٧	تطبيق عام على الإيجاز و الإطناب و المساواه
١٧٤٨	تمرين
١٧٧٢	خاتمه
١٧٧٥	الرابع: التعبير عن المضارع بلفظ الماضى، و عكسه.
١٧٧٨	علم البيان

- ١٧٧٨ اشاره
- ١٧٨٠ الباب الاول فى التشبيه تمهيد
- ١٧٨٠ اشاره
- ١٧٨٠ تعريف التشبيه و بيان أركانه الأربعة
- ١٧٨١ و أركان التشبيه أربعة:
- ١٧٨١ المبحث الاول فى تقسيم طرفى التشبيه إلى حسى و عقلى
- ١٧٨١ اشاره
- ١٧٨٣ فالحسيان يشتركان:
- ١٧٨٥ المبحث الثانى فى تقسيم طرفى التشبيه: باعتبار الأفراد، و التركيب
- ١٧٨٦ المبحث الثالث فى تقسيم طرفى التشبيه: باعتبار تعددهما
- ١٧٨٦ اشاره
- ١٧٨٨ تمرين
- ١٧٩٠ المبحث الرابع فى تقسيم التشبيه باعتبار وجه الشبه
- ١٧٩٠ اشاره
- ١٧٩٦ تمرين
- ١٧٩٨ المبحث الخامس فى تشبيه التمثيل
- ١٧٩٨ اشاره
- ١٧٩٩ مواقع تشبيه التمثيل
- ١٧٩٩ تأثير تشبيه التمثيل فى النفس
- ١٨٠١ المبحث السادس فى أدوات التشبيه
- ١٨٠٣ المبحث السابع فى تقسيم التشبيه باعتبار أدواته
- ١٨٠٧ المبحث الثامن فى فوائد التشبيه
- ١٨٠٧ اشاره
- ١٨١٢ تشبيه على غير طرقه الأصلية التشبيه الضمنى
- ١٨١٢ التشبيه المقلوب
- ١٨١٤ المبحث التاسع فى تقسيم التشبيه باعتبار الغرض إلى مقبول و إلى مردود

١٨١٤	اشاره
١٨١٤	تنبيهات
١٨١٧	أسئله تطلب أجوبتها
١٨١٨	تطبيق عام على أنواع التشبيه
١٨٢٠	تمرين
١٨٢٣	بلاغه التشبيه
١٨٢٧	الباب الثانى فى المجاز
١٨٢٧	اشاره
١٨٢٨	المبحث الأول فى تعريف المجاز و أنواعه
١٨٢٩	المبحث الثانى فى المجاز اللغوى المفرد المرسل و علاقاته
١٨٣٣	المبحث الثالث فى تعريف المجاز العقلى و علاقاته
١٨٣٣	اشاره
١٨٣٣	أشهر علاقات المجاز العقلى
١٨٣٤	تنبيهات
١٨٣٥	تطبيق على أشهر علاقات المجاز العام
١٨٣٥	الإجابة
١٨٣٧	نموذج آخر
١٨٣٨	بلاغه المجاز المرسل و المجاز العقلى
١٨٣٩	المبحث الرابع فى المجاز المفرد بالاستعاره تمهيد
١٨٣٩	اشاره
١٨٤٠	تعريف الاستعاره و بيان أنواعها
١٨٤١	و أركان الاستعاره ثلاثه.
١٨٤١	[و يقال لهما الطرفان]
١٨٤٢	المبحث الخامس فى تقسيم الاستعاره باعتبار ما يذكر من الطرفين
١٨٤٦	المبحث السادس فى الاستعاره باعتبار الطرفين
١٨٤٦	المبحث السابع فى الاستعاره باعتبار اللفظ المستعار

١٨٤٦	اشاره
١٨٥١	تنبيهات عشره
١٨٤٣	المبحث الثامن فى تقسيم الاستعاره المصرحه باعتبار الطرفين إلى عناديه و وفاقيه
١٨٤٤	المبحث التاسع فى تقسيم الاستعاره باعتبار الجامع
١٨٤٧	المبحث العاشر فى تقسيم الاستعاره باعتبار ما يتصل بها من الملاءمات، و عدم اتصالها
١٨٤٩	المبحث الحادى عشر فى المجاز المرسل المركب
١٨٧١	المبحث الثانى عشر فى المجاز المركب
١٨٧١	اشاره
١٨٧٨	تمرين على كيفية إجراء الاستعارات
١٨٨٠	بلاغه الاستعاره بجميع أنواعها
١٨٨٢	الباب الثالث فى الكنايه و تعريفها و أنواعها
١٨٨٢	اشاره
١٨٩١	تمرين
١٨٩٣	تمرين آخر
١٨٩٥	بلاغه الكنايه
١٨٩٨	أثر علم البيان فى تأديه المعانى
١٩٠٥	علم البديع
١٩٠٥	اشاره
١٩٠٧	الباب الأول فى المحسنات المعنويه
١٩٠٧	(١) التوريه
١٩٠٩	(٢) الاستخدام
١٩١١	(٣) الاستطراد
١٩١٢	(٤) الافتنان
١٩١٢	(٥) الطباق
١٩١٤	(٦) المقابله
١٩١٤	(٧) مراعاة النظير

- ١٩١٦ (٨) الإحصاء
- ١٩١٧ (٩) الإدماج
- ١٩١٧ (١٠) المذهب الكلامي
- ١٩١٨ (١١) حسن التعليل
- ١٩٢٢ (١٢) التجريد
- ١٩٢٣ (١٣) المشاكلة
- ١٩٢٤ (١٤) المزاجه
- ١٩٢٥ (١٥) الطي و النشر
- ١٩٢٦ (١٦) الجمع
- ١٩٢٨ (١٧) التفريق
- ١٩٣٠ (١٨) التقسيم
- ١٩٣٠ (١٩) الجمع مع التفريق
- ١٩٣٢ (٢٠) الجمع مع التقسيم
- ١٩٣٢ (٢١) المبالغه
- ١٩٣٤ (٢٢) المغايره
- ١٩٣٥ (٢٣) تأكيد المدح بما يشبه الذم تأكيد المدح بما يشبه الذم: نوعان:
- ١٩٣٦ (٢٤) تأكيد الذم بما يشبه المدح
- ١٩٣٧ (٢٥) التوجيه
- ١٩٣٧ اشاره
- ١٩٣٧ الفرق بين التوريه و التوجيه
- ١٩٣٩ (٢٦) نفي الشيء بإيجابه
- ١٩٣٩ (٢٧) القول بالموجب القول بالموجب: نوعان:
- ١٩٤٠ (٢٨) ائتلاف اللفظ مع المعنى
- ١٩٤٠ (٢٩) التفريع
- ١٩٤٢ (٣٠) الاستتباع
- ١٩٤٢ (٣١) السلب و الإيجاب

١٩٤٤ الإبداع (٣٢)
١٩٤٦ الأسلوب الحكيم (٣٣)
١٩٤٩ تشابه الأطراف (٣٤)
١٩٤٩ العكس (٣٥)
١٩٥١ تجاهل العارف (٣٦)
١٩٥١ اشاره
١٩٥٣ تمرين
١٩٥٥ تطبيق عام على البديع المعنوى
١٩٦٠ الباب الثانى فى المحسنات اللفظيه
١٩٦٠ ١-الجناس
١٩٦٠ اشاره
١٩٦١ أنواع الجناس اللفظى
١٩٧٠ أنواع الجناس المعنوى
١٩٧٢ ٢-التصنيف
١٩٧٢ ٣-الازدواج
١٩٧٢ ٤-السجع
١٩٧٣ ٥-الموازنة
١٩٧٤ ٦-الترصيع
١٩٧٤ ٧-التشريع
١٩٧٦ ٨-لزوم ما لا يلزم
١٩٧٧ ٩-رد العجز على الصدر
١٩٧٨ ١٠-ما لا يستحيل بالانعكاس
١٩٧٨ ١١-المواربه
١٩٨٠ ١٢-اكتلاف اللفظ مع اللفظ
١٩٨٠ ١٣-التسميط
١٩٨٠ ١٤-الانسجام أو السهوله

١٩٨٢	١٥-الاكتفاء
١٩٨٢	١٦-التطريز
١٩٨٢	اشاره
١٩٨٣	نموذج
١٩٨٤	خاتمه فى السرقات الشعريه و ما يتبعها
٢٠٠٣	مختصر المعانى
٢٠٠٣	اشاره
٢٠٠٣	اشاره
٢٠٠٧	مقدمه
٢٠٠٧	خطبه المؤلف
٢٠١١	خطبه الكتاب
٢٠١٥	المقدمه
٢٠٢٩	الفن الاول : علم المعانى
٢٠٢٩	اشاره
٢٠٣٢	صدق الخبر وكذبه
٢٠٣٢	تنبيه
٢٠٣٥	الباب الأول : أحوال الإسناد الخبرى
٢٠٣٥	اشاره
٢٠٣٩	الاسناد الحقيقى و المجازى
٢٠٤٩	الباب الثانى : احوال المسند اليه
٢٠٨٥	الباب الثالث : أحوال المسند
٢١٠٧	الباب الرابع : احوال متعلقات الفعل
٢١١٧	الباب الخامس : القصر
٢١٣١	الباب السادس : فى الانشاء
٢١٣١	اشاره
٢١٤٥	تنبيه

٢١٤٧	الباب السابع : الفصل و الوصل
٢١٤٧	اشاره
٢١٤٢	تذنيب
٢١٧١	الباب الثامن : الايجاز و الاطناب و المساواه
٢١٨٥	الفن الثاني : علم البيان
٢١٨٥	اشاره
٢١٨٩	التشبيه
٢٢١٧	الحقيقه و المجاز
٢٢١٧	اشاره
٢٢١٧	الحقيقه
٢٢٢٠	المجاز
٢٢٢٠	اشاره
٢٢٤١	فصل : فى بيان الاستعاره بالكنايه و الاستعاره التخيليه
٢٢٤٥	فصل : فى مباحث من الحقيقه و المجاز و الاستعاره بالكنايه و الاستعاره التخيليه
٢٢٥٥	فصل : فى شرائط حسن الاستعاره
٢٢٥٧	فصل : فى بيان معنى آخر يطلق عليه لفظ المجاز على سبيل الاشتراك أو التشابه
٢٢٥٩	الكنايه
٢٢٥٩	اشاره
٢٢٦٥	فصل : أطبق البلغاء على أن المجاز و الكنايه أبلغ من الحقيقه و التصريح
٢٢٦٧	الفن الثالث : فى البديع
٢٢٦٧	اشاره
٢٣٠٣	خاتمه الفن الثالث
٢٣٠٣	اشاره
٢٣١٧	فصل : من الخاتمه فى حسن الابتداء و التخلص و الانتهاء
٢٣٢٣	فهرس الكتاب
٢٣٢٨	عقايد

٢٣٢٨	كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد
٢٣٢٨	اشاره
٢٣٢٨	اشاره
٢٣٣٠	مقدمه الناشر
٢٣٣٢	المقدمه
٢٣٥٠	مقدمه الشارح
٢٣٥٥	المقصد الأول : في الأمور العامه
٢٣٥٥	اشاره
٢٣٥٧	الفصل الأول : في الوجود و العدم
٢٣٥٧	اشاره
٢٣٥٧	١- المسأله الأولى : في أن الوجود و العدم لا يمكن تحديدهما
٢٣٦٢	٢- المسأله الثانيه : في أن الوجود مشترك
٢٣٦٣	٣- المسأله الثالثه : في أن الوجود زائد على الماهيات
٢٣٦٨	٤- المسأله الرابعه : في انقسام الوجود إلى الذهني و الخارجى
٢٣٦٩	٥- المسأله الخامسه : في أن الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني
٢٣٧٠	٦- المسأله السادسه : في أن الوجود لا تزايد فيه و لا اشتداد
٢٣٧١	٧- المسأله السابعه : في أن الوجود خير و العدم شر
٢٣٧٢	٨- المسأله الثامنه : في أن الوجود لا ضد له
٢٣٧٢	٩- المسأله التاسعه : في أنه لا مثل للوجود
٢٣٧٣	١٠- المسأله العاشره : في أنه مخالف لغيره من المعقولات و عدم منافاته لها
٢٣٧٤	١١- المسأله الحاديه عشره : في تلازم الشئيه و الوجود
٢٣٨٠	١٢- المسأله الثانيه عشره : في نفي الحال
٢٣٨٥	١٣- المسأله الثالثه عشره : في التفرع على القول بثبوت المعدوم و الأحوال
٢٣٨٩	١٤- المسأله الرابعه عشره : في الوجود المطلق و الخاص
٢٣٩٠	١٥- المسأله الخامسه عشره : في أن عدم الملكه يفتقر إلى الموضوع
٢٣٩١	١٦- المسأله السادسه عشره : في أن الوجود بسيط

- ١٧- المسأله السابعه عشره : فى مقولته على ما تحته من الجزئيات ٢٣٩٢
- ١٨- المسأله الثامنه عشره : فى الشئيه ٢٣٩٣
- ١٩- المسأله التاسعه عشره : فى تمايز الإعدام ٢٣٩٤
- ٢٠- المسأله العشرون : فى أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم ٢٣٩٨
- ٢١- المسأله الحاديه والعشرون : فى قسمه الوجود و العدم إلى المحتاج و الغنى ٢٣٩٨
- ٢٢- المسأله الثانيه والعشرون : فى الوجود و الامكان و الامتناع ٢٣٩٩
- ٢٣- المسأله الثالثه والعشرون : فى أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها ٢٤٠٠
- ٢٤- المسأله الرابعه والعشرون : فى قسمه إلى هذه الثلاث ٢٤٠٠
- ٢٥- المسأله الخامسه والعشرون : فى أقسام الضروره و الإمكان ٢٤٠٢
- ٢٦- المسأله السادسه والعشرون : فى أن الوجود و الامكان و الامتناع ليست ثابتة فى الأعيان ٢٤٠٤
- ٢٧- المسأله السابعه والعشرون : فى الوجود و الامكان و الامتناع المطلقه ٢٤٠٧
- ٢٨- المسأله الثامنه والعشرون : فى عروض الإمكان و قسيمه للماهيه ٢٤٠٨
- ٢٩- المسأله التاسعه والعشرون : فى عله الاحتياج إلى المؤثر ٢٤٠٩
- ٣٠- المسأله الثلاثون : فى أن الممكن محتاج إلى المؤثر ٢٤١٠
- ٣١- المسأله الحاديه والثلاثون : فى وجود الممكن المستفاد من الفاعل ٢٤١١
- ٣٢- المسأله الثانيه والثلاثون : فى الإمكان الاستعدادى ٢٤١٣
- ٣٣- المسأله الثالثه والثلاثون : فى القدم و الحدوث ٢٤١٤
- ٣٤- المسأله الرابعه والثلاثون : فى أن التقدم مقول بالتشكيك ٢٤١٦
- ٣٥- المسأله الخامسه والثلاثون : فى خواص الواجب ٢٤٢١
- ٣٦- المسأله السادسه والثلاثون : فى أن وجود واجب الوجود و وجوبه نفس حقيقته ٢٤٢٢
- ٣٧- المسأله السابعه والثلاثون : فى تصور العدم ٢٤٢٢
- ٣٨- المسأله الثامنه والثلاثون : فى كيفيه حمل الوجود و العدم على الماهيات ٢٤٢٧
- ٣٩- المسأله التاسعه والثلاثون : فى انقسام الوجود إلى ما بالذات و الى ما بالعرض ٢٤٤١
- ٤٠- المسأله الأربعون : فى أن المعدوم لا يعاد ٢٤٤٢
- ٤١- المسأله الحاديه والأربعون : فى قسمه الموجود إلى الواجب و الممكن ٢٤٤٣
- ٤٢- المسأله الثانيه والأربعون : فى البحث عن الإمكان ٢٤٤٤

- ٢٤٤٦ - المسأله الثالثه و الأربعون : فى أن الحكم بحاجه الممكن إلى المؤثر ضرورى
- ٢٤٥٠ - المسأله الرابعه و الأربعون : فى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر
- ٢٤٥٦ - المسأله الخامسه و الأربعون : فى نفى قديم ثان
- ٢٤٥٨ - المسأله السادسه و الأربعون : فى عدم وجوب ماده و المده للحدث
- ٢٤٥٩ - المسأله السابعه و الأربعون : فى أن القديم لا يجوز عليه العدم
- ٢٤٦٠ - الفصل الثانى : فى الماهيه و لواحقها
- ٢٤٦٠ - اشاره
- ٢٤٦٠ - ١- المسأله الأولى : فى الماهيه و الحقيقه و الذات
- ٢٤٦٢ - ٢- المسأله الثانيه : فى أقسام الكلى
- ٢٤٦٤ - ٣- المسأله الثالثه : فى انقسام الماهيه إلى البسيط و المركب
- ٢٤٧١ - ٤- المسأله الرابعه : فى أحكام الجزء
- ٢٤٨١ - ٥- المسأله الخامسه : فى التشخص
- ٢٤٨٤ - ٦- المسأله السادسه : فى البحث عن الوحده و الكثره
- ٢٤٨٥ - ٧- المسأله السابعه : فى أن الوحده غنيه عن التعريف
- ٢٤٨٦ - ٨- المسأله الثامنه : فى أن الوحده ليست ثابتة فى الأعيان
- ٢٤٨٦ - ٩- المسأله التاسعه : فى التقابل بين الوحده و الكثره
- ٢٤٨٨ - ١٠- المسأله العاشره : فى أقسام الواحد
- ٢٤٩٦ - ١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن التقابل
- ٢٥٠٦ - الفصل الثالث : فى العله و المعلول
- ٢٥٠٦ - اشاره
- ٢٥٠٧ - ١- المسأله الأولى : فى تعريف العله و المعلول
- ٢٥٠٧ - ٢- المسأله الثانيه : فى أقسام العله
- ٢٥٠٧ - ٣- المسأله الثالثه : فى أحكام العله الفاعليه
- ٢٥١٦ - ٤- المسأله الرابعه : فى إبطال التسلسل
- ٢٥٢٠ - ٥- المسأله الخامسه : فى متابعه المعلول للعله فى الوجود و العدم
- ٢٥٢١ - ٦- المسأله السادسه : فى أن القابل لا يكون فاعلا

- ٢٥٢٢ ----- ٧- المسأله السابعه : فى نسبه العله إلى المعلول -----
- ٢٥٢٢ ----- ٨- المسأله الثامنه : فى أن مصاحب العله ليس بعله و كذا مصاحب المعلول ليس معلولا -----
- ٢٥٢٤ ----- ٩- المسأله التاسعه : فى أن العناصر ليست عللا ذاتيه بعضها لبعض -----
- ٢٥٢٤ ----- ١٠- المسأله العاشره : فى كيفيه صدور الأفعال منا -----
- ٢٥٢٨ ----- ١١- المسأله الحاديه عشره : فى أن القوى الجسمانيه أنما تؤثر بمشاركه الوضع -----
- ٢٥٢٩ ----- ١٢- المسأله الثانيه عشره : فى تناهى القوى الجسمانيه -----
- ٢٥٣٥ ----- ١٣- المسأله الثالثه عشره : فى العله الماديه -----
- ٢٥٣٤ ----- ١٤- المسأله الرابعه عشره : فى العله الصوريه -----
- ٢٥٣٧ ----- ١٥- المسأله الخامسه عشره : فى العله الغائيه -----
- ٢٥٤٨ ----- ١٦- المسأله السادسه عشره : فى أقسام العله -----
- ٢٥٥٣ ----- ١٧- المسأله السابعه عشره : فى أن افتقار المعلول أنما هو فى الوجود أو العدم -----
- ٢٥٥٤ ----- المقصد الثانى : فى الجواهر و الأعراض -----
- ٢٥٥٤ ----- اشاره -----
- ٢٥٥٧ ----- الفصل الأول : فى الجواهر -----
- ٢٥٥٧ ----- اشاره -----
- ٢٥٥٧ ----- ١- المسأله الأولى : فى قسمه الممكنات بقول كلى -----
- ٢٥٦٠ ----- ٢- المسأله الثانيه : فى أن الجوهر و العرض ليسا جنسين لما تحتهما -----
- ٢٥٦٢ ----- ٣- المسأله الثالثه : فى نفى التضاد عن الجواهر -----
- ٢٥٦٣ ----- ٤- المسأله الرابعه : فى أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال -----
- ٢٥٦٤ ----- ٥- المسأله الخامسه : فى استحاله انتقال الأعراض -----
- ٢٥٦٥ ----- ٦- المسأله السادسه : فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ -----
- ٢٥٧٢ ----- ٧- المسأله السابعه : فى نفى الهيولى -----
- ٢٥٧٣ ----- ٨- المسأله الثامنه : فى إثبات المكان لكل جسم -----
- ٢٥٧٥ ----- ٩- المسأله التاسعه : فى تحقيق ماهيه المكان -----
- ٢٥٧٧ ----- ١٠- المسأله العاشره : فى امتناع الخلاء -----
- ٢٥٧٧ ----- ١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن الجبهه -----

٢٥٨٠	الفصل الثاني : في الأجسام
٢٥٨٠	اشاره
٢٥٨٠	١- المسأله الأولى : في البحث عن الأجسام الفلكيه
٢٥٨٥	٢- المسأله الثانيه : في البحث عن العناصر البسيطه
٢٥٩٤	٣- المسأله الثالثه : في البحث عن المركبات
٢٦٠٠	الفصل الثالث : في بقيه أحكام الأجسام
٢٦٠٠	اشاره
٢٦٠٠	١- المسأله الأولى : في تناهى الأجسام
٢٦٠٢	٢- المسأله الثانيه : في أن الأجسام متمائله
٢٦٠٢	٣- المسأله الثالثه : في أن الأجسام باقيه
٢٦٠٣	٤- المسأله الرابعه : في أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروائح و الألوان
٢٦٠٤	٥- المسأله الخامسه : في أن الأجسام يجوز رؤيتها
٢٦٠٤	٦- المسأله السادسه : في أن الأجسام حادثه
٢٦١٢	الفصل الرابع : في الجواهر المجرده
٢٦١٢	اشاره
٢٦١٢	١- المسأله الأولى : في العقول المجرده
٢٦١٩	٢- المسأله الثانيه : في النفس الناطقه
٢٦٢٠	٣- المسأله الثالثه : في أن النفس الناطقه ليست هي المزاج
٢٦٢١	٤- المسأله الرابعه : في أن النفس ليست هي البدن
٢٦٢٢	٥- المسأله الخامسه : في تجرد النفس
٢٦٢٦	٦- المسأله السادسه : في أن النفس البشريه متحده بالنوع
٢٦٢٨	٧- المسأله السابعه : في أن النفوس البشريه حادثه
٢٦٢٩	٨- المسأله الثامنه : في أن لكل نفس بدنا واحدا و بالعكس
٢٦٣٠	٩- المسأله التاسعه : في أن النفس لا تفنى بفناء البدن
٢٦٣٠	١٠- المسأله العاشره : في إبطال التناسخ
٢٦٣١	١١- المسأله الحاديه عشره : في كيفيه تعقل النفس و إدراكها

- ٢٦٣٢ - المسأله الثانيه عشره : فى القوى النباتيه
- ٢٦٣٥ - المسأله الثالثه عشره : فى أنواع الإحساس
- ٢٦٤١ - المسأله الرابعه عشره : فى أنواع القوى الباطنه المتعلقه بإدراك الجزئيات
- ٢٦٤٥ - الفصل الخامس : فى الأعراض
- ٢٦٤٥ - اشاره
- ٢٦٤٥ - فى أن الأعراض منحصره فى تسعه
- ٢٦٤٦ - الكم
- ٢٦٤٦ - ١- المسأله الثانيه : فى قسمه الكم
- ٢٦٤٦ - ٢- المسأله الثالثه : فى خواصه
- ٢٦٤٨ - ٣- المسأله الرابعه : فى أحكامه
- ٢٦٥٣ - الكيف
- ٢٦٥٣ - اشاره
- ٢٦٥٣ - ١- المسأله الأولى : فى رسمه
- ٢٦٥٤ - ٢- المسأله الثانيه : فى أقسامه
- ٢٦٥٤ - ٣- المسأله الثالثه : فى البحث عن المحسوسات
- ٢٦٥٤ - ٤- المسأله الرابعه : فى مغايره الكيفيات للأشكال و الأمزجه
- ٢٦٥٦ - ٥- المسأله الخامسه : فى البحث عن الملموسات
- ٢٦٦٣ - ٦- المسأله السادسه : فى البحث عن المبصرات
- ٢٦٦٧ - ٧- المسأله السابعه : فى البحث عن المسموعات
- ٢٦٧١ - ٨- المسأله الثامنه : فى البحث عن المطعومات
- ٢٦٧٢ - ٩- المسأله التاسعه : فى البحث عن المشمومات
- ٢٦٧٢ - ١٠- المسأله العاشره : فى البحث عن الكيفيات الاستعداديه
- ٢٦٧٣ - ١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن الكيفيات النفسانيه
- ٢٦٧٣ - ١٢- المسأله الثانيه عشره : فى البحث عن العلم بقول مطلق
- ٢٦٧٤ - ١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أن العلم يتوقف على الانطباع
- ٢٦٨١ - ١٤- المسأله الرابعه عشره : فى أقسام العلم

- ٢٦٨٤ - المسأله الخامسه عشره : فى توقف العلم على الاستعداد
- ٢٦٨٥ - المسأله السادسه عشره : فى المناسبه بين العلم و الادراك
- ٢٦٨٥ - المسأله السابعه عشره : فى أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول
- ٢٦٨٦ - المسأله الثامنه عشره : فى مراتب العلم
- ٢٦٨٦ - المسأله التاسعه عشره : فى كيفيه العلم بذى السبب
- ٢٦٨٧ - المسأله العشرون : فى تفسير العقل
- ٢٦٨٨ - المسأله الحاديه و العشرون : فى الاعتقاد و الظن و غيرهما
- ٢٦٩١ - المسأله الثانيه و العشرون : فى النظر و أحكامه
- ٢٧٠١ - المسأله الثالثه و العشرون : فى أحكام القدره
- ٢٧٠٤ - المسأله الرابعه و العشرون : فى الألم و اللذه
- ٢٧٠٦ - المسأله الخامسه و العشرون : فى الإراده و الكراهه
- ٢٧٠٩ - المسأله السادسه و العشرون : فى باقى الكيفيات النفسانيه
- ٢٧١٠ - المسأله السابعه و العشرون : فى الكيفيات المختصه بالكميات
- ٢٧١٢ - المضاف
- ٢٧١٢ - اشاره
- ٢٧١٢ - ١- المسأله الأولى : فى أقسامه
- ٢٧١٣ - ٢- المسأله الثانيه : فى خواصه
- ٢٧١٣ - ٣- المسأله الثالثه : فى أن الإضافه ليست ثابتة فى الأعيان
- ٢٧١٧ - ٤- المسأله الرابعه : فى باقى مباحث الإضافه
- ٢٧١٨ - الأين
- ٢٧٣٣ - المتى
- ٢٧٣٥ - الوضع
- ٢٧٣٦ - المِلِك
- ٢٧٣٧ - الفعل و الانفعال
- ٢٧٤٠ - المقصد الثالث : فى إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره
- ٢٧٤٠ - اشاره

٢٧٤١	الفصل الأول : فى وجوده تعالى
٢٧٤٢	الفصل الثانى : فى صفاته تعالى
٢٧٤٢	اشاره
٢٧٤٢	١- المسأله الأولى : فى أنه تعالى قادر
٢٧٤٦	٢- المسأله الثانيه : فى أنه تعالى عالم
٢٧٥٠	٣- المسأله الثالثه : فى أنه تعالى حتى
٢٧٥٠	٤- المسأله الرابعه : فى أنه تعالى مرید
٢٧٥١	٥- المسأله الخامسه : فى أنه تعالى سمیع بصیر
٢٧٥٢	٦- المسأله السادسه : فى أنه تعالى متكلم
٢٧٥٣	٧- المسأله السابعه : فى أنه تعالى باق
٢٧٥٣	٨- المسأله الثامنه : فى أنه تعالى واحد
٢٧٥٤	٩- المسأله التاسعه : فى أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات
٢٧٥٤	١٠- المسأله العاشره : فى أنه تعالى غير مركب
٢٧٥٥	١١- المسأله الحاديه عشره : فى أنه تعالى لا ضد له
٢٧٥٥	١٢- المسأله الثانيه عشره : فى أنه تعالى ليس بمتحيز
٢٧٥٦	١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أنه تعالى ليس بحال فى غيره
٢٧٥٦	١٤- المسأله الرابعه عشره : فى نفى الاتحاد عنه تعالى
٢٧٥٦	١٥- المسأله الخامسه عشره : فى نفى الجهه عنه تعالى
٢٧٥٧	١٦- المسأله السادسه عشره : فى أنه تعالى ليس محلًا للحوادث
٢٧٥٧	١٧- المسأله السابعه عشره : فى أنه تعالى غنى
٢٧٥٨	١٨- المسأله الثامنه عشره : فى استحاله الألم و اللذه عليه تعالى
٢٧٥٩	١٩- المسأله التاسعه عشره : فى نفى المعانى و الأحوال و الصفات الزائده فى الأعيان
٢٧٥٩	٢٠- المسأله العشرون : فى أنه تعالى ليس بمرئى
٢٧٦٤	٢١- المسأله الحاديه و العشرون : فى باقى الصفات
٢٧٦٧	الفصل الثالث : فى أفعاله
٢٧٦٧	اشاره

- ٢٧٤٧ - المسأله الأولى : فى إثبات الحسن و القبح العقليين
- ٢٧٧٠ - المسأله الثانيه : فى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب
- ٢٧٧١ - المسأله الثالثه : فى أنه تعالى قادر على القبيح
- ٢٧٧٢ - المسأله الرابعه : فى أنه يفعل لغرض
- ٢٧٧٢ - المسأله الخامسه : فى أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى
- ٢٧٧٣ - المسأله السادسه : فى أنا فاعلون
- ٢٧٨٠ - المسأله السابعه : فى المتولد
- ٢٧٨٢ - المسأله الثامنه : فى القضاء و القدر
- ٢٧٨٥ - المسأله التاسعه : فى الهدى و الضلاله
- ٢٧٨٦ - المسأله العاشره : فى أنه تعالى لا يعذب الأطفال
- ٢٧٨٧ - المسأله الحاديه عشره : فى حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جمله من أحكامه
- ٢٧٩٤ - المسأله الثانيه عشره : فى اللطف و ماهيته و أحكامه
- ٢٧٩٩ - المسأله الثالثه عشره : فى الألم و وجه حسنه
- ٢٨٠٢ - المسأله الرابعه عشره : فى الأعضاض
- ٢٨١١ - المسأله الخامسه عشره : فى الآجال
- ٢٨١٢ - المسأله السادسه عشره : فى الأرزاق
- ٢٨١٤ - المسأله السابعه عشره : فى الأسعار
- ٢٨١٥ - المسأله الثامنه عشره : فى الأصلح
- ٢٨١٧ - المقصد الرابع : فى النبوه
- ٢٨١٧ - اشاره
- ٢٨١٨ - المسأله الأولى : فى حسن البعته
- ٢٨٢٠ - المسأله الثانيه : فى وجوب البعته
- ٢٨٢١ - المسأله الثالثه : فى وجوب العصمه
- ٢٨٢٥ - المسأله الرابعه : فى الطريق إلى معرفه صدق النبى
- ٢٨٢٦ - المسأله الخامسه : فى الكرامات
- ٢٨٣٠ - المسأله السادسه : فى وجوب البعته فى كل وقت

- ٢٨٣١ - المسأله السابعه : فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله
- ٢٨٤٠ - المقصد الخامس : فى الإمامه
- ٢٨٤٠ - اشاره
- ٢٨٤١ - المسأله الأولى : فى أن نصب الإمام واجب على الله تعالى
- ٢٨٤٣ - المسأله الثانيه : فى أن الإمام يجب أن يكون معصوما
- ٢٨٤٤ - المسأله الثالثه : فى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره
- ٢٨٤٤ - المسأله الرابعه : فى وجوب النص على الإمام
- ٢٨٤٧ - المسأله الخامسه : فى أن الإمام بعد النبى عليه السلام
- ٢٨٥٥ - المسأله السادسه : فى الأدله الداله على عدم إمامه غير على عليه السلام
- ٢٨٤٨ - المسأله السابعه : فى أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابه
- ٢٨٩١ - المسأله الثامنه : فى إمامه باقى الأئمه الاثنى عشر عليهم السلام
- ٢٨٩٢ - المسأله التاسعه : فى أحكام المخالفين
- ٢٨٩٣ - المقصد السادس : فى المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك
- ٢٨٩٣ - اشاره
- ٢٨٩٤ - المسأله الأولى : فى إمكان خلق عالم آخر
- ٢٨٩٥ - المسأله الثانيه : فى صحه العدم على العالم
- ٢٨٩٦ - المسأله الثالثه : فى وقوع العدم و كيفيته
- ٢٩٠٠ - المسأله الرابعه : فى وجوب المعاد الجسمانى
- ٢٩٠٣ - المسأله الخامسه : فى الثواب و العقاب
- ٢٩٠٦ - المسأله السادسه : فى صفات الثواب و العقاب
- ٢٩١١ - المسأله السابعه : فى الإحباط و التكفير
- ٢٩١٣ - المسأله الثامنه : فى انقطاع عذاب أصحاب الكبائر
- ٢٩١٥ - المسأله التاسعه : فى جواز العفو
- ٢٩١٦ - المسأله العاشره : فى الشفاعه
- ٢٩١٨ - المسأله الحاديه عشره : فى وجوب التوبه
- ٢٩٢٢ - المسأله الثانيه عشره : فى أقسام التوبه

۱۳- المسأله الثالثه عشره : فى باقى المباحث المتعلقه بالتوبه ۲۹۲۶

۱۴- المسأله الرابعه عشره : فى عذاب القبر و الميزان و الصراط ۲۹۲۶

۱۵- المسأله الخامسه عشره : فى الأسماء و الأحكام ۲۹۲۹

۱۶- المسأله السادسه عشره : فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ۲۹۳۰

محتويات الكتاب ۲۹۳۳

تفسير ۲۹۴۵

برگزیده تفسير نمونه جلد دوم ۲۹۴۵

مشخصات كتاب ۲۹۴۵

اشاره ۲۹۴۵

پيشگفتار گزیده تفسير نمونه ۲۹۶۳

ادامه جزء هشتم ۲۹۶۷

سوره اعراف [۷] ۲۹۶۷

اشاره ۲۹۶۷

محتواى سوره ۲۹۶۷

فضيلت تلاوت اين سوره ۲۹۶۷

سوره الأعراف(۷): آيه ۱ ۲۹۶۸

سوره الأعراف(۷): آيه ۲ ۲۹۶۸

سوره الأعراف(۷): آيه ۳ ۲۹۶۸

سوره الأعراف(۷): آيه ۴ ۲۹۷۰

سوره الأعراف(۷): آيه ۵ ۲۹۷۰

سوره الأعراف(۷): آيه ۶ ۲۹۷۱

سوره الأعراف(۷): آيه ۷ ۲۹۷۱

سوره الأعراف(۷): آيه ۸ ۲۹۷۲

سوره الأعراف(۷): آيه ۹ ۲۹۷۲

سوره الأعراف(۷): آيه ۱۰ ۲۹۷۳

سوره الأعراف(۷): آيه ۱۱ ۲۹۷۳

- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۲ ۲۹۷۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۳ ۲۹۷۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۴ ۲۹۷۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵ ۲۹۷۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶ ۲۹۷۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۷ ۲۹۷۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۸ ۲۹۷۷
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۹ ۲۹۷۸
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۰ ۲۹۷۸
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۱ ۲۹۷۹
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۲ ۲۹۷۹
- اشاره ۲۹۷۹
- ۱- شجره ممنوعه چه درختی بوده است؟ ۲۹۸۰
- ۲- آیا آدم گناه کرد؟ ۲۹۸۰
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۳ ۲۹۸۱
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۴ ۲۹۸۱
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۵ ۲۹۸۱
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۶ ۲۹۸۳
- اشاره ۲۹۸۳
- لباس در گذشته و حال ۲۹۸۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۷ ۲۹۸۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۸ ۲۹۸۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۲۹ ۲۹۸۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۰ ۲۹۸۶
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۱ ۲۹۸۷
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۲ ۲۹۸۸

- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۳ ۲۹۸۹
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۴ ۲۹۸۹
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۵ ۲۹۹۱
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۶ ۲۹۹۱
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۷ ۲۹۹۱
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۸ ۲۹۹۳
- سوره الأعراف(۷): آیه ۳۹ ۲۹۹۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۰ ۲۹۹۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۱ ۲۹۹۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۲ ۲۹۹۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۳ ۲۹۹۶
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۴ ۲۹۹۷
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۵ ۲۹۹۷
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۶ ۲۹۹۸
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۷ ۲۹۹۸
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۸ ۲۹۹۸
- سوره الأعراف(۷): آیه ۴۹ ۳۰۰۰
- اشاره ۳۰۰۰
- «صحاب اعراف» چه کسانی هستند؟ ۳۰۰۰
- سوره الأعراف(۷): آیه ۵۰ ۳۰۰۰
- سوره الأعراف(۷): آیه ۵۱ ۳۰۰۲
- سوره الأعراف(۷): آیه ۵۲ ۳۰۰۳
- سوره الأعراف(۷): آیه ۵۳ ۳۰۰۳
- سوره الأعراف(۷): آیه ۵۴ ۳۰۰۴
- اشاره ۳۰۰۴
- آیا جهان در شش روز آفریده شده؟ - ۳۰۰۴

٣٠٠٥	«عرش» چیست؟
٣٠٠٦	سوره الأعراف(٧): آیه ٥٥
٣٠٠٦	سوره الأعراف(٧): آیه ٥٦
٣٠٠٧	سوره الأعراف(٧): آیه ٥٧
٣٠٠٨	سوره الأعراف(٧): آیه ٥٨
٣٠٠٨	سوره الأعراف(٧): آیه ٥٩
٣٠١٠	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٠
٣٠١٠	سوره الأعراف(٧): آیه ٦١
٣٠١٠	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٢
٣٠١٢	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٣
٣٠١٢	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٤
٣٠١٢	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٥
٣٠١٣	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٦
٣٠١٣	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٧
٣٠١٣	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٨
٣٠١٣	سوره الأعراف(٧): آیه ٦٩
٣٠١٥	سوره الأعراف(٧): آیه ٧٠
٣٠١٥	سوره الأعراف(٧): آیه ٧١
٣٠١٦	سوره الأعراف(٧): آیه ٧٢
٣٠١٦	سوره الأعراف(٧): آیه ٧٣
٣٠١٧	سوره الأعراف(٧): آیه ٧٤
٣٠١٧	سوره الأعراف(٧): آیه ٧٥
٣٠١٨	سوره الأعراف(٧): آیه ٧٦
٣٠١٨	سوره الأعراف(٧): آیه ٧٧
٣٠١٨	سوره الأعراف(٧): آیه ٧٨
٣٠١٨	اشاره

قوم ثمود به چه وسیله نابود شدند؟ - ۳۰۱۸

سوره الأعراف(۷): آیه ۷۹ - ۳۰۲۰

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۰ - ۳۰۲۰

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۱ - ۳۰۲۰

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۲ - ۳۰۲۱

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۳ - ۳۰۲۱

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۴ - ۳۰۲۱

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۵ - ۳۰۲۱

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۶ - ۳۰۲۳

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۷ - ۳۰۲۴

آغاز جزء نهم قرآن مجید - ۳۰۲۴

ادامه سوره اعراف - ۳۰۲۴

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۸ - ۳۰۲۴

سوره الأعراف(۷): آیه ۸۹ - ۳۰۲۶

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۰ - ۳۰۲۷

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۱ - ۳۰۲۷

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۲ - ۳۰۲۷

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۳ - ۳۰۲۷

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۴ - ۳۰۲۹

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۵ - ۳۰۲۹

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۶ - ۳۰۳۰

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۷ - ۳۰۳۰

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۸ - ۳۰۳۱

سوره الأعراف(۷): آیه ۹۹ - ۳۰۳۱

سوره الأعراف(۷): آیه ۱۰۰ - ۳۰۳۱

سوره الأعراف(۷): آیه ۱۰۱ - ۳۰۳۲

٣٠٣٢	سوره الأعراف(٧): آيه ١٠٢
٣٠٣٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٠٣
٣٠٣٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٠٤
٣٠٣٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٠٥
٣٠٣٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٠٦
٣٠٣٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٠٧
٣٠٣٨	سوره الأعراف(٧): آيه ١٠٨
٣٠٣٨	سوره الأعراف(٧): آيه ١٠٩
٣٠٣٨	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٠
٣٠٣٨	سوره الأعراف(٧): آيه ١١١
٣٠٣٨	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٢
٣٠٤٠	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٣
٣٠٤٠	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٤
٣٠٤٠	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٥
٣٠٤٠	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٦
٣٠٤٢	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٧
٣٠٤٢	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٨
٣٠٤٢	سوره الأعراف(٧): آيه ١١٩
٣٠٤٢	سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٠
٣٠٤٣	سوره الأعراف(٧): آيه ١٢١
٣٠٤٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٢
٣٠٤٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٣
٣٠٤٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٤
٣٠٤٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٥
٣٠٤٤	سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٦
٣٠٤٧	سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٧

- سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٨ ----- ٣٠٤٧
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٢٩ ----- ٣٠٤٨
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٠ ----- ٣٠٤٨
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣١ ----- ٣٠٤٩
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٢ ----- ٣٠٤٩
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٣ ----- ٣٠٥٠
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٤ ----- ٣٠٥٠
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٥ ----- ٣٠٥٢
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٦ ----- ٣٠٥٢
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٧ ----- ٣٠٥٢
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٨ ----- ٣٠٥٤
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٣٩ ----- ٣٠٥٤
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٠ ----- ٣٠٥٤
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤١ ----- ٣٠٥٦
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٢ ----- ٣٠٥٦
- ٣٠٥٦ ----- اشاره
- ٣٠٥٧ ----- حديث «منزلت»
- ٣٠٥٧ ----- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٣
- ٣٠٥٧ ----- اشاره
- ٣٠٥٩ ----- آيا مشاهده خدا امكان پذير است؟
- ٣٠٦٠ ----- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٤
- ٣٠٦٠ ----- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٥
- ٣٠٦١ ----- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٦
- ٣٠٦١ ----- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٧
- ٣٠٦٢ ----- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٨
- ٣٠٦٣ ----- سوره الأعراف(٧): آيه ١٤٩

- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۰ ----- ۳۰۶۳
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۱ ----- ۳۰۶۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۲ ----- ۳۰۶۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۳ ----- ۳۰۶۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۴ ----- ۳۰۶۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۵ ----- ۳۰۶۵
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۶ ----- ۳۰۶۷
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۷ ----- ۳۰۶۸
- اشاره ۳۰۶۸
- نکته ها ----- ۳۰۷۰
- ۱- پنج دلیل برای نبوت در یک آیه! ----- ۳۰۷۰
- ۲- بشارت ظهور پیامبر در کتب عهدین ۳۰۷۰
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۸ ----- ۳۰۷۰
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۵۹ ----- ۳۰۷۳
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶۰ ----- ۳۰۷۳
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶۱ ----- ۳۰۷۴
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶۲ ----- ۳۰۷۶
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶۳ ----- ۳۰۷۶
- اشاره ۳۰۷۶
- چگونه دست به گناه زدند؟ ----- ۳۰۷۷
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶۴ ----- ۳۰۷۷
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶۵ ----- ۳۰۷۸
- اشاره ۳۰۷۸
- چه کسانی رهایی یافتند؟ ----- ۳۰۷۸
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶۶ ----- ۳۰۷۸
- سوره الأعراف(۷): آیه ۱۶۷ ----- ۳۰۷۹

- سوره الأعراف(٧): آيه ١٦٨ ----- ٣٠٧٩
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٦٩ ----- ٣٠٨٠
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٠ ----- ٣٠٨١
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧١ ----- ٣٠٨٢
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٢ ----- ٣٠٨٢
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٣ ----- ٣٠٨٣
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٤ ----- ٣٠٨٣
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٥ ----- ٣٠٨٣
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٦ ----- ٣٠٨٤
- اشاره ----- ٣٠٨٤
- بعلم باعورا دانشمند دنياپرست و منحرف----- ٣٠٨٥
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٧ ----- ٣٠٨٥
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٨ ----- ٣٠٨٥
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٧٩ ----- ٣٠٨٥
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٠ ----- ٣٠٨٧
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٨١ ----- ٣٠٨٨
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٢ ----- ٣٠٨٩
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٣ ----- ٣٠٨٩
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٤ ----- ٣٠٩٠
- اشاره ----- ٣٠٩٠
- شأن نزول ----- ٣٠٩٠
- تفسير ----- ٣٠٩٠
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٥ ----- ٣٠٩٠
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٦ ----- ٣٠٩٢
- سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٧ ----- ٣٠٩٢
- اشاره ----- ٣٠٩٢

شأن نزول ٣٠٩٢

تفسير ٣٠٩٢

سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٨ ٣٠٩٤

اشاره ٣٠٩٤

شأن نزول: ٣٠٩٤

تفسير ٣٠٩٤

سوره الأعراف(٧): آيه ١٨٩ ٣٠٩٤

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٠ ٣٠٩٤

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩١ ٣٠٩٧

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٢ ٣٠٩٧

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٣ ٣٠٩٧

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٤ ٣٠٩٧

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٥ ٣٠٩٩

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٦ ٣٠٩٩

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٧ ٣١٠١

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٨ ٣١٠١

سوره الأعراف(٧): آيه ١٩٩ ٣١٠١

سوره الأعراف(٧): آيه ٢٠٠ ٣١٠٣

سوره الأعراف(٧): آيه ٢٠١ ٣١٠٣

سوره الأعراف(٧): آيه ٢٠٢ ٣١٠٤

سوره الأعراف(٧): آيه ٢٠٣ ٣١٠٤

سوره الأعراف(٧): آيه ٢٠٤ ٣١٠٤

سوره الأعراف(٧): آيه ٢٠٥ ٣١٠٥

سوره الأعراف(٧): آيه ٢٠٦ ٣١٠٥

سوره انفال [٨] ٣١٠٦

اشاره ٣١٠٦

- دورنما و فشرده مباحث این سوره ۳۱۰۶
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱ ۳۱۰۷
- اشاره ۳۱۰۷
- شأن نزول ۳۱۰۷
- تفسیر ۳۱۰۷
- سوره الأنفال (۸): آیه ۲ ۳۱۰۹
- سوره الأنفال (۸): آیه ۳ ۳۱۱۰
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴ ۳۱۱۰
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵ ۳۱۱۱
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶ ۳۱۱۱
- سوره الأنفال (۸): آیه ۷ ۳۱۱۲
- اشاره ۳۱۱۲
- اکنون باز گردیم به تفسیر آیه ۳۱۱۵
- سوره الأنفال (۸): آیه ۸ ۳۱۱۵
- سوره الأنفال (۸): آیه ۹ ۳۱۱۶
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۰ ۳۱۱۶
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۱ ۳۱۱۶
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۲ ۳۱۱۷
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۳ ۳۱۱۸
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۴ ۳۱۱۸
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۵ ۳۱۱۸
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۶ ۳۱۱۸
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۷ ۳۱۲۰
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۸ ۳۱۲۱
- سوره الأنفال (۸): آیه ۱۹ ۳۱۲۱
- سوره الأنفال (۸): آیه ۲۰ ۳۱۲۳

٣١٢٣	سوره الأنفال (٨): آيه ٢١
٣١٢٣	سوره الأنفال (٨): آيه ٢٢
٣١٢٥	سوره الأنفال (٨): آيه ٢٣
٣١٢٥	سوره الأنفال (٨): آيه ٢٤
٣١٢٦	سوره الأنفال (٨): آيه ٢٥
٣١٢٦	سوره الأنفال (٨): آيه ٢٦
٣١٢٧	سوره الأنفال (٨): آيه ٢٧
٣١٢٧	اشاره
٣١٢٧	شأن نزول
٣١٢٩	تفسير
٣١٢٩	سوره الأنفال (٨): آيه ٢٨
٣١٣١	سوره الأنفال (٨): آيه ٢٩
٣١٣٢	سوره الأنفال (٨): آيه ٣٠
٣١٣٢	اشاره
٣١٣٢	شأن نزول
٣١٣٤	تفسير
٣١٣٥	سوره الأنفال (٨): آيه ٣١
٣١٣٥	سوره الأنفال (٨): آيه ٣٢
٣١٣٥	سوره الأنفال (٨): آيه ٣٣
٣١٣٧	سوره الأنفال (٨): آيه ٣٤
٣١٣٨	سوره الأنفال (٨): آيه ٣٥
٣١٣٨	سوره الأنفال (٨): آيه ٣٦
٣١٣٨	اشاره
٣١٣٨	شأن نزول
٣١٣٨	تفسير
٣١٤٠	سوره الأنفال (٨): آيه ٣٧

- سوره الأنفال (۸): آیه ۳۸ ۳۱۴۰
- سوره الأنفال (۸): آیه ۳۹ ۳۱۴۲
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۰ ۳۱۴۲
- آغاز جزء دهم قرآن مجید ۳۱۴۳
- ادامه سوره انفال ۳۱۴۳
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۱ ۳۱۴۳
- اشاره ۳۱۴۳
- منظور از سهم خدا چیست؟ ۳۱۴۳
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۲ ۳۱۴۵
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۳ ۳۱۴۶
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۴ ۳۱۴۶
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۵ ۳۱۴۸
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۶ ۳۱۴۸
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۷ ۳۱۴۹
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۸ ۳۱۴۹
- اشاره ۳۱۴۹
- آیا شیطان از طریق وسوسه یا از طریق تشکل ظاهر شد؟ ۳۱۵۰
- سوره الأنفال (۸): آیه ۴۹ ۳۱۵۱
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۰ ۳۱۵۱
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۱ ۳۱۵۲
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۲ ۳۱۵۲
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۳ ۳۱۵۲
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۴ ۳۱۵۴
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۵ ۳۱۵۴
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۶ ۳۱۵۶
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۷ ۳۱۵۶

- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۸ ----- ۳۱۵۶
- سوره الأنفال (۸): آیه ۵۹ ----- ۳۱۵۷
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۰ ----- ۳۱۵۷
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۱ ----- ۳۱۵۸
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۲ ----- ۳۱۵۹
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۳ ----- ۳۱۵۹
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۴ ----- ۳۱۶۰
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۵ ----- ۳۱۶۰
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۶ ----- ۳۱۶۱
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۷ ----- ۳۱۶۱
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۸ ----- ۳۱۶۲
- سوره الأنفال (۸): آیه ۶۹ ----- ۳۱۶۳
- سوره الأنفال (۸): آیه ۷۰ ----- ۳۱۶۳
- سوره الأنفال (۸): آیه ۷۱ ----- ۳۱۶۴
- سوره الأنفال (۸): آیه ۷۲ ----- ۳۱۶۴
- سوره الأنفال (۸): آیه ۷۳ ----- ۳۱۶۷
- سوره الأنفال (۸): آیه ۷۴ ----- ۳۱۶۷
- سوره الأنفال (۸): آیه ۷۵ ----- ۳۱۶۸
- سوره توبه [۹] ----- ۳۱۶۹
- اشاره ----- ۳۱۶۹
- توجه به این نکات قبل از تفسیر سوره لازم است ----- ۳۱۶۹
- ۱- نامهای این سوره ----- ۳۱۶۹
- ۲- تاریخچه نزول سوره ----- ۳۱۶۹
- ۳- محتوای سوره ----- ۳۱۶۹
- ۴- چرا این سوره «بسم الله» ندارد؟ ----- ۳۱۷۰
- سوره التوبه (۹): آیه ۱ ----- ۳۱۷۰

٣١٧١	سوره التوبه (٩): آيه ٢
٣١٧١	سوره التوبه (٩): آيه ٣
٣١٧٢	سوره التوبه (٩): آيه ٤
٣١٧٣	سوره التوبه (٩): آيه ٥
٣١٧٣	سوره التوبه (٩): آيه ٦
٣١٧٤	سوره التوبه (٩): آيه ٧
٣١٧٤	سوره التوبه (٩): آيه ٨
٣١٧٥	سوره التوبه (٩): آيه ٩
٣١٧٥	سوره التوبه (٩): آيه ١٠
٣١٧٥	سوره التوبه (٩): آيه ١١
٣١٧٧	سوره التوبه (٩): آيه ١٢
٣١٧٧	سوره التوبه (٩): آيه ١٣
٣١٧٧	سوره التوبه (٩): آيه ١٤
٣١٧٩	سوره التوبه (٩): آيه ١٥
٣١٧٩	سوره التوبه (٩): آيه ١٦
٣١٨٠	سوره التوبه (٩): آيه ١٧
٣١٨١	سوره التوبه (٩): آيه ١٨
٣١٨١	اشاره
٣١٨١	اهميت بناى مساجد
٣١٨٢	سوره التوبه (٩): آيه ١٩
٣١٨٢	اشاره
٣١٨٢	شأن نزول
٣١٨٢	تفسير
٣١٨٤	سوره التوبه (٩): آيه ٢٠
٣١٨٤	سوره التوبه (٩): آيه ٢١
٣١٨٤	سوره التوبه (٩): آيه ٢٢

- سوره التوبه(۹): آیه ۲۳ ۳۱۸۵
- سوره التوبه(۹): آیه ۲۴ ۳۱۸۶
- سوره التوبه(۹): آیه ۲۵ ۳۱۸۷
- سوره التوبه(۹): آیه ۲۶ ۳۱۸۸
- سوره التوبه(۹): آیه ۲۷ ۳۱۸۹
- اشاره ۳۱۸۹
- غزوه عبرت انگیز حنین ۳۱۸۹
- سوره التوبه(۹): آیه ۲۸ ۳۱۹۰
- سوره التوبه(۹): آیه ۲۹ ۳۱۹۱
- اشاره ۳۱۹۱
- جزیه چیست؟ ۳۱۹۲
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۰ ۳۱۹۳
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۱ ۳۱۹۴
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۲ ۳۱۹۵
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۳ ۳۱۹۵
- اشاره ۳۱۹۵
- قرآن و قیام مهدی (عج): ۳۱۹۶
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۴ ۳۱۹۶
- اشاره ۳۱۹۶
- جمع ثروت تا چه اندازه «کنز» محسوب می شود؟ ۳۱۹۷
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۵ ۳۱۹۸
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۶ ۳۱۹۹
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۷ ۳۲۰۰
- سوره التوبه(۹): آیه ۳۸ ۳۲۰۱
- اشاره ۳۲۰۱
- شأن نزول: ۳۲۰۱

٣٢٠٢	تفسير:
٣٢٠٢	سوره التوبه(٩): آيه ٣٩
٣٢٠٣	سوره التوبه(٩): آيه ٤٠
٣٢٠٤	سوره التوبه(٩): آيه ٤١
٣٢٠٥	سوره التوبه(٩): آيه ٤٢
٣٢٠٦	سوره التوبه(٩): آيه ٤٣
٣٢٠٧	سوره التوبه(٩): آيه ٤٤
٣٢٠٧	سوره التوبه(٩): آيه ٤٥
٣٢٠٨	سوره التوبه(٩): آيه ٤٦
٣٢٠٩	سوره التوبه(٩): آيه ٤٧
٣٢٠٩	سوره التوبه(٩): آيه ٤٨
٣٢١٠	سوره التوبه(٩): آيه ٤٩
٣٢١٠	اشاره
٣٢١٠	شأن نزول:
٣٢١١	تفسير:
٣٢١١	سوره التوبه(٩): آيه ٥٠
٣٢١٢	سوره التوبه(٩): آيه ٥١
٣٢١٢	سوره التوبه(٩): آيه ٥٢
٣٢١٣	سوره التوبه(٩): آيه ٥٣
٣٢١٣	سوره التوبه(٩): آيه ٥٤
٣٢١٤	سوره التوبه(٩): آيه ٥٥
٣٢١٤	سوره التوبه(٩): آيه ٥٦
٣٢١٥	سوره التوبه(٩): آيه ٥٧
٣٢١٥	سوره التوبه(٩): آيه ٥٨
٣٢١٥	اشاره
٣٢١٥	شأن نزول:

- تفسیر: ----- ۳۲۱۵
- سوره التوبه(۹): آیه ۵۹ ----- ۳۲۱۷
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۰ ----- ۳۲۱۷
- اشاره ----- ۳۲۱۷
- نکته ها: ----- ۳۲۱۸
- ۱- فرق میان «فقیر» و «مسکین»: ----- ۳۲۱۸
- ۲- تقسیم زکات به هشت قسمت مساوی: ----- ۳۲۱۸
- ۳- نقش زکات در اسلام: ----- ۳۲۲۰
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۱ ----- ۳۲۲۰
- اشاره ----- ۳۲۲۰
- شأن نزول: ----- ۳۲۲۰
- تفسیر: ----- ۳۲۲۱
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۲ ----- ۳۲۲۳
- اشاره ----- ۳۲۲۳
- شأن نزول: ----- ۳۲۲۳
- تفسیر: ----- ۳۲۲۳
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۳ ----- ۳۲۲۴
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۴ ----- ۳۲۲۴
- اشاره ----- ۳۲۲۴
- شأن نزول: ----- ۳۲۲۴
- تفسیر: ----- ۳۲۲۴
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۵ ----- ۳۲۲۴
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۶ ----- ۳۲۲۶
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۷ ----- ۳۲۲۶
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۸ ----- ۳۲۲۹
- سوره التوبه(۹): آیه ۶۹ ----- ۳۲۲۹

- سوره التوبه(۹): آیه ۷۰ ۳۲۳۰
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۱ ۳۲۳۰
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۲ ۳۲۳۲
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۳ ۳۲۳۳
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۴ ۳۲۳۴
- اشاره ۳۲۳۴
- شأن نزول: ۳۲۳۴
- تفسیر: ۳۲۳۴
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۵ ۳۲۳۶
- اشاره ۳۲۳۶
- شأن نزول: ۳۲۳۶
- تفسیر: ۳۲۳۸
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۶ ۳۲۳۸
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۷ ۳۲۳۸
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۸ ۳۲۳۸
- سوره التوبه(۹): آیه ۷۹ ۳۲۴۰
- اشاره ۳۲۴۰
- شأن نزول: ۳۲۴۰
- تفسیر: ۳۲۴۰
- سوره التوبه(۹): آیه ۸۰ ۳۲۴۱
- اشاره ۳۲۴۱
- اهمیت به کیفیت کار است نه کمیت: ۳۲۴۱
- سوره التوبه(۹): آیه ۸۱ ۳۲۴۲
- سوره التوبه(۹): آیه ۸۲ ۳۲۴۲
- سوره التوبه(۹): آیه ۸۳ ۳۲۴۳
- سوره التوبه(۹): آیه ۸۴ ۳۲۴۳

٣٢٤٤	سوره التوبه(٩): آيه ٨٥
٣٢٤٥	سوره التوبه(٩): آيه ٨٦
٣٢٤٥	سوره التوبه(٩): آيه ٨٧
٣٢٤٦	سوره التوبه(٩): آيه ٨٨
٣٢٤٦	سوره التوبه(٩): آيه ٨٩
٣٢٤٦	سوره التوبه(٩): آيه ٩٠
٣٢٤٨	سوره التوبه(٩): آيه ٩١
٣٢٤٨	اشاره
٣٢٤٨	شأن نزول:
٣٢٤٨	تفسير:
٣٢٥٠	سوره التوبه(٩): آيه ٩٢
٣٢٥٠	اشاره
٣٢٥٠	شأن نزول:
٣٢٥٠	تفسير:
٣٢٥٠	سوره التوبه(٩): آيه ٩٣
٣٢٥٢	أغاز جزء يازدهم قرآن مجيد
٣٢٥٢	ادامه سوره توبه
٣٢٥٢	سوره التوبه(٩): آيه ٩٤
٣٢٥٢	اشاره
٣٢٥٢	شأن نزول:
٣٢٥٢	تفسير:
٣٢٥٤	سوره التوبه(٩): آيه ٩٥
٣٢٥٤	سوره التوبه(٩): آيه ٩٦
٣٢٥٥	سوره التوبه(٩): آيه ٩٧
٣٢٥٥	سوره التوبه(٩): آيه ٩٨
٣٢٥٦	سوره التوبه(٩): آيه ٩٩

سوره التوبه(٩): آيه ١٠٠	٣٢٥٧
سوره التوبه(٩): آيه ١٠١	٣٢٥٨
سوره التوبه(٩): آيه ١٠٢	٣٢٥٩
اشاره	٣٢٥٩
شأن نزول:	٣٢٥٩
تفسير:	٣٢٥٩
سوره التوبه(٩): آيه ١٠٣	٣٢٦١
سوره التوبه(٩): آيه ١٠٤	٣٢٦٢
سوره التوبه(٩): آيه ١٠٥	٣٢٦٢
اشاره	٣٢٦٢
مسأله عرض اعمال:	٣٢٦٤
سوره التوبه(٩): آيه ١٠٦	٣٢٦٤
اشاره	٣٢٦٤
شأن نزول:	٣٢٦٤
تفسير:	٣٢٦٤
سوره التوبه(٩): آيه ١٠٧	٣٢٦٦
اشاره	٣٢٦٦
شأن نزول:	٣٢٦٦
تفسير:	٣٢٦٦
سوره التوبه(٩): آيه ١٠٨	٣٢٦٨
سوره التوبه(٩): آيه ١٠٩	٣٢٦٩
سوره التوبه(٩): آيه ١١٠	٣٢٦٩
سوره التوبه(٩): آيه ١١١	٣٢٧٠
سوره التوبه(٩): آيه ١١٢	٣٢٧١
سوره التوبه(٩): آيه ١١٣	٣٢٧٢
اشاره	٣٢٧٢

شأن نزول: ۳۲۷۲

تفسیر: ۳۲۷۲

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۴ ۳۲۷۲

اشاره ۳۲۷۲

هر گونه پیوندی با دشمنان باید قطع شود: ۳۲۷۴

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۵ ۳۲۷۴

اشاره ۳۲۷۴

شأن نزول: ۳۲۷۴

تفسیر: ۳۲۷۴

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۶ ۳۲۷۶

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۷ ۳۲۷۶

اشاره ۳۲۷۶

شأن نزول: ۳۲۷۶

تفسیر: ۳۲۷۶

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۸ ۳۲۷۸

اشاره ۳۲۷۸

شأن نزول: ۳۲۷۸

تفسیر: ۳۲۷۸

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۹ ۳۲۸۰

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۰ ۳۲۸۰

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۱ ۳۲۸۲

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۲ ۳۲۸۳

اشاره ۳۲۸۳

شأن نزول: ۳۲۸۳

تفسیر: ۳۲۸۳

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۳ ۳۲۸۵

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۴	۳۲۸۶
سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۵	۳۲۸۶
سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۶	۳۲۸۷
سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۷	۳۲۸۷
سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۸	۳۲۸۸
سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۹	۳۲۸۹
سوره یونس [۱۰]	۳۲۹۰
اشاره	۳۲۹۰
محتوا و فضیلت این سوره:	۳۲۹۰
سوره یونس(۱۰): آیه ۱	۳۲۹۱
سوره یونس(۱۰): آیه ۲	۳۲۹۱
سوره یونس(۱۰): آیه ۳	۳۲۹۲
سوره یونس(۱۰): آیه ۴	۳۲۹۳
سوره یونس(۱۰): آیه ۵	۳۲۹۳
سوره یونس(۱۰): آیه ۶	۳۲۹۴
سوره یونس(۱۰): آیه ۷	۳۲۹۵
سوره یونس(۱۰): آیه ۸	۳۲۹۵
سوره یونس(۱۰): آیه ۹	۳۲۹۵
سوره یونس(۱۰): آیه ۱۰	۳۲۹۷
سوره یونس(۱۰): آیه ۱۱	۳۲۹۷
سوره یونس(۱۰): آیه ۱۲	۳۲۹۸
سوره یونس(۱۰): آیه ۱۳	۳۲۹۹
سوره یونس(۱۰): آیه ۱۴	۳۲۹۹
سوره یونس(۱۰): آیه ۱۵	۳۲۹۹
اشاره	۳۲۹۹
شأن نزول:	۳۲۹۹

تفسیر: ----- ۳۳۰۰

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۶ ----- ۳۳۰۱

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۷ ----- ۳۳۰۱

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۸ ----- ۳۳۰۳

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۹ ----- ۳۳۰۴

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۰ ----- ۳۳۰۴

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۱ ----- ۳۳۰۵

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۲ ----- ۳۳۰۶

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۳ ----- ۳۳۰۶

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۴ ----- ۳۳۰۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۵ ----- ۳۳۰۸

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۶ ----- ۳۳۰۸

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۷ ----- ۳۳۱۰

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۸ ----- ۳۳۱۰

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۹ ----- ۳۳۱۲

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۰ ----- ۳۳۱۲

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۱ ----- ۳۳۱۳

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۲ ----- ۳۳۱۵

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۳ ----- ۳۳۱۵

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۴ ----- ۳۳۱۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۵ ----- ۳۳۱۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۶ ----- ۳۳۱۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۷ ----- ۳۳۱۹

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۸ ----- ۳۳۱۹

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۹ ----- ۳۳۲۱

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۰ ----- ۳۳۲۲

- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۱ ۳۳۲۲
- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۲ ۳۳۲۲
- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۳ ۳۳۲۴
- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۴ ۳۳۲۴
- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۵ ۳۳۲۴
- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۶ ۳۳۲۵
- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۷ ۳۳۲۵
- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۸ ۳۳۲۶
- سوره یونس (۱۰): آیه ۴۹ ۳۳۲۶
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۰ ۳۳۲۷
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۱ ۳۳۲۷
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۲ ۳۳۲۷
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۳ ۳۳۲۷
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۴ ۳۳۲۹
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۵ ۳۳۲۹
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۶ ۳۳۳۰
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۷ ۳۳۳۰
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۸ ۳۳۳۲
- سوره یونس (۱۰): آیه ۵۹ ۳۳۳۲
- سوره یونس (۱۰): آیه ۶۰ ۳۳۳۲
- سوره یونس (۱۰): آیه ۶۱ ۳۳۳۴
- سوره یونس (۱۰): آیه ۶۲ ۳۳۳۵
- سوره یونس (۱۰): آیه ۶۳ ۳۳۳۵
- سوره یونس (۱۰): آیه ۶۴ ۳۳۳۵
- سوره یونس (۱۰): آیه ۶۵ ۳۳۳۶
- سوره یونس (۱۰): آیه ۶۶ ۳۳۳۶

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۷ ۳۳۳۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۸ ۳۳۳۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۹ ۳۳۳۸

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۰ ۳۳۳۸

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۱ ۳۳۳۸

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۲ ۳۳۳۹

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۳ ۳۳۳۹

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۴ ۳۳۴۰

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۵ ۳۳۴۰

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۶ ۳۳۴۲

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۷ ۳۳۴۲

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۸ ۳۳۴۲

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۹ ۳۳۴۴

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۰ ۳۳۴۴

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۱ ۳۳۴۴

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۲ ۳۳۴۴

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۳ ۳۳۴۶

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۴ ۳۳۴۶

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۵ ۳۳۴۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۶ ۳۳۴۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۷ ۳۳۴۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۸ ۳۳۴۷

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۹ ۳۳۴۹

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۰ ۳۳۴۹

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۱ ۳۳۵۱

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۲ ۳۳۵۱

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۳ ۳۳۵۲

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۴ ۳۳۵۲

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۵ ۳۳۵۳

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۶ ۳۳۵۳

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۷ ۳۳۵۳

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۸ ۳۳۵۳

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۹ ۳۳۵۶

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۰ ۳۳۵۶

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۱ ۳۳۵۶

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۲ ۳۳۵۸

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۳ ۳۳۵۸

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۴ ۳۳۵۹

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۵ ۳۳۵۹

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۶ ۳۳۶۰

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۷ ۳۳۶۰

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۸ ۳۳۶۰

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۹ ۳۳۶۲

سوره هود [۱۱] ۳۳۶۳

اشاره ۳۳۶۳

محتوای سوره: ۳۳۶۳

این سوره مرا پیر کرد ۳۳۶۳

تأثیر معنوی این سوره: ۳۳۶۴

سوره هود (۱۱): آیه ۱ ۳۳۶۴

سوره هود (۱۱): آیه ۲ ۳۳۶۵

سوره هود (۱۱): آیه ۳ ۳۳۶۵

سوره هود (۱۱): آیه ۴ ۳۳۶۷

سوره هود(۱۱):آیه ۵ ----- ۳۳۶۷

آغاز جزء دوازدهم قرآن مجید ----- ۳۳۶۸

ادامه سوره هود ----- ۳۳۶۸

سوره هود(۱۱):آیه ۶ ----- ۳۳۶۸

اشاره ----- ۳۳۶۸

تقسیم ارزاق و تلاش برای زندگی! ----- ۳۳۶۸

سوره هود(۱۱):آیه ۷ ----- ۳۳۶۹

سوره هود(۱۱):آیه ۸ ----- ۳۳۷۰

سوره هود(۱۱):آیه ۹ ----- ۳۳۷۱

سوره هود(۱۱):آیه ۱۰ ----- ۳۳۷۱

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱ ----- ۳۳۷۲

سوره هود(۱۱):آیه ۱۲ ----- ۳۳۷۲

اشاره ----- ۳۳۷۲

شأن نزول: ----- ۳۳۷۲

تفسیر: ----- ۳۳۷۴

سوره هود(۱۱):آیه ۱۳ ----- ۳۳۷۴

سوره هود(۱۱):آیه ۱۴ ----- ۳۳۷۵

سوره هود(۱۱):آیه ۱۵ ----- ۳۳۷۵

سوره هود(۱۱):آیه ۱۶ ----- ۳۳۷۶

سوره هود(۱۱):آیه ۱۷ ----- ۳۳۷۶

سوره هود(۱۱):آیه ۱۸ ----- ۳۳۷۸

سوره هود(۱۱):آیه ۱۹ ----- ۳۳۷۹

سوره هود(۱۱):آیه ۲۰ ----- ۳۳۷۹

سوره هود(۱۱):آیه ۲۱ ----- ۳۳۸۱

سوره هود(۱۱):آیه ۲۲ ----- ۳۳۸۱

سوره هود(۱۱):آیه ۲۳ ----- ۳۳۸۱

- سوره هود(۱۱):آیه ۲۴ ۳۳۸۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۲۵ ۳۳۸۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۲۶ ۳۳۸۴
- سوره هود(۱۱):آیه ۲۷ ۳۳۸۴
- سوره هود(۱۱):آیه ۲۸ ۳۳۸۶
- سوره هود(۱۱):آیه ۲۹ ۳۳۸۶
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۰ ۳۳۸۷
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۱ ۳۳۸۷
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۲ ۳۳۸۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۳ ۳۳۸۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۴ ۳۳۸۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۵ ۳۳۹۰
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۶ ۳۳۹۰
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۷ ۳۳۹۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۸ ۳۳۹۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۳۹ ۳۳۹۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۰ ۳۳۹۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۱ ۳۳۹۴
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۲ ۳۳۹۴
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۳ ۳۳۹۶
- اشاره ۳۳۹۶
- درسهای تربیتی در طوفان نوح: ۳۳۹۷
- اشاره ۳۳۹۷
- ۱- پاکسازی روی زمین: ۳۳۹۷
- ۲- مجازات با طوفان چرا؟! ۳۳۹۷
- ۳- پناهگاههای پوشالی: ۳۳۹۸

- ۴- کشتی نجات: ----- ۳۳۹۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۴ ----- ۳۳۹۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۵ ----- ۳۴۰۰
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۶ ----- ۳۴۰۱
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۷ ----- ۳۴۰۱
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۸ ----- ۳۴۰۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۴۹ ----- ۳۴۰۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۰ ----- ۳۴۰۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۱ ----- ۳۴۰۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۲ ----- ۳۴۰۴
- اشاره ----- ۳۴۰۴
- توحید خمیر مایه دعوت همه پیامبران ----- ۳۴۰۴
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۳ ----- ۳۴۰۵
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۴ ----- ۳۴۰۵
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۵ ----- ۳۴۰۵
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۶ ----- ۳۴۰۷
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۷ ----- ۳۴۰۷
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۸ ----- ۳۴۰۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۵۹ ----- ۳۴۰۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۶۰ ----- ۳۴۱۰
- سوره هود(۱۱):آیه ۶۱ ----- ۳۴۱۰
- سوره هود(۱۱):آیه ۶۲ ----- ۳۴۱۱
- سوره هود(۱۱):آیه ۶۳ ----- ۳۴۱۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۶۴ ----- ۳۴۱۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۶۵ ----- ۳۴۱۲
- اشاره ----- ۳۴۱۲

۳۴۱۴ پیوند مکتبی -

۳۴۱۴ سوره هود(۱۱):آیه ۶۶

۳۴۱۵ سوره هود(۱۱):آیه ۶۷

۳۴۱۵ سوره هود(۱۱):آیه ۶۸

۳۴۱۵ سوره هود(۱۱):آیه ۶۹

۳۴۱۷ سوره هود(۱۱):آیه ۷۰

۳۴۱۷ سوره هود(۱۱):آیه ۷۱

۳۴۱۸ سوره هود(۱۱):آیه ۷۲

۳۴۱۸ سوره هود(۱۱):آیه ۷۳

۳۴۱۹ سوره هود(۱۱):آیه ۷۴

۳۴۱۹ سوره هود(۱۱):آیه ۷۵

۳۴۱۹ سوره هود(۱۱):آیه ۷۶

۳۴۱۹ سوره هود(۱۱):آیه ۷۷

۳۴۲۱ سوره هود(۱۱):آیه ۷۸

۳۴۲۲ سوره هود(۱۱):آیه ۷۹

۳۴۲۲ سوره هود(۱۱):آیه ۸۰

۳۴۲۲ سوره هود(۱۱):آیه ۸۱

۳۴۲۴ سوره هود(۱۱):آیه ۸۲

۳۴۲۵ سوره هود(۱۱):آیه ۸۳

۳۴۲۵ سوره هود(۱۱):آیه ۸۴

۳۴۲۶ سوره هود(۱۱):آیه ۸۵

۳۴۲۷ سوره هود(۱۱):آیه ۸۶

۳۴۲۸ سوره هود(۱۱):آیه ۸۷

۳۴۲۸ سوره هود(۱۱):آیه ۸۸

۳۴۲۹ سوره هود(۱۱):آیه ۸۹

۳۴۳۰ سوره هود(۱۱):آیه ۹۰

- سوره هود(۱۱):آیه ۹۱ ۳۴۳۰
- سوره هود(۱۱):آیه ۹۲ ۳۴۳۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۹۳ ۳۴۳۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۹۴ ۳۴۳۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۹۵ ۳۴۳۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۹۶ ۳۴۳۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۹۷ ۳۴۳۵
- سوره هود(۱۱):آیه ۹۸ ۳۴۳۵
- سوره هود(۱۱):آیه ۹۹ ۳۴۳۶
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۰ ۳۴۳۶
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۱ ۳۴۳۶
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۲ ۳۴۳۶
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۳ ۳۴۳۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۴ ۳۴۳۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۵ ۳۴۳۸
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۶ ۳۴۴۰
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۷ ۳۴۴۰
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۸ ۳۴۴۰
- اشاره ۳۴۴۰
- اسباب سعادت و شقاوت ۳۴۴۲
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۹ ۳۴۴۳
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۰ ۳۴۴۴
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۱ ۳۴۴۵
- سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۲ ۳۴۴۵
- اشاره ۳۴۴۵
- آیه ای پرمحتوا و طاقت فرسا! ۳۴۴۷

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۳ ----- ۳۴۴۷

اشاره ----- ۳۴۴۷

در چه اموری نباید به ظالمان تکیه کرد؟ ----- ۳۴۴۸

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۴ ----- ۳۴۴۸

اشاره ----- ۳۴۴۸

اهمیت فوق العاده نماز ----- ۳۴۴۹

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۵ ----- ۳۴۴۹

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۶ ----- ۳۴۴۹

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۷ ----- ۳۴۵۱

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۸ ----- ۳۴۵۱

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۹ ----- ۳۴۵۲

سوره هود(۱۱):آیه ۱۲۰ ----- ۳۴۵۲

سوره هود(۱۱):آیه ۱۲۱ ----- ۳۴۵۳

سوره هود(۱۱):آیه ۱۲۲ ----- ۳۴۵۳

سوره هود(۱۱):آیه ۱۲۳ ----- ۳۴۵۳

سوره یوسف [۱۲] ----- ۳۴۵۶

اشاره ----- ۳۴۵۶

محتوای سوره: ----- ۳۴۵۶

اشاره ----- ۳۴۵۶

۱- تمام آیات این سوره جز چند آیه که در آخر آن آمده سرگذشت جالب و شیرین و عبرت انگیز پیامبر خدا یوسف علیه السلام را بیان می کند ----- ۳۴۵۶

۲- دقت در آیات این سوره این واقعیت را برای انسان روشنتر می سازد که قرآن در تمام ابعادش معجزه است ----- ۳۴۵۷

۳- داستان یوسف قبل از اسلام و بعد از آن ----- ۳۴۵۷

۴- چرا بر خلاف سرگذشتهای سایر انبیاء داستان یوسف یک جا بیان شده است؟ ----- ۳۴۵۸

۵- فضیلت سوره یوسف ----- ۳۴۵۸

سوره یوسف(۱۲): آیه ۱ ----- ۳۴۵۹

سوره یوسف(۱۲): آیه ۲ ----- ۳۴۵۹

- سوره یوسف(۱۲): آیه ۳ - ۳۴۵۹
- اشاره - ۳۴۵۹
- نقش داستان در زندگی انسانها - ۳۴۶۰
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴ - ۳۴۶۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵ - ۳۴۶۲
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶ - ۳۴۶۲
- اشاره - ۳۴۶۲
- رؤیا و خواب دیدن - ۳۴۶۳
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷ - ۳۴۶۳
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸ - ۳۴۶۴
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۹ - ۳۴۶۵
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰ - ۳۴۶۵
- اشاره - ۳۴۶۵
- نقش ویرانگر حسد در زندگی انسانها - ۳۴۶۵
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۱ - ۳۴۶۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۲ - ۳۴۶۷
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۳ - ۳۴۶۷
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۴ - ۳۴۶۷
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۵ - ۳۴۶۹
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۶ - ۳۴۷۰
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۷ - ۳۴۷۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۸ - ۳۴۷۱
- اشاره - ۳۴۷۱
- نکته ها: - ۳۴۷۲
- ۱- در برابر یک ترک اولی! - ۳۴۷۲
- ۲- دعای گیرای یوسف! - ۳۴۷۴

۳۴۷۴	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۹
۳۴۷۶	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۰
۳۴۷۶	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۱
۳۴۷۷	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۲
۳۴۷۸	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۳
۳۴۷۹	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۴
۳۴۷۹	اشاره
۳۴۸۰	متانت و عفت بیان-
۳۴۸۱	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۵
۳۴۸۲	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۶
۳۴۸۲	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۷
۳۴۸۲	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۸
۳۴۸۲	سوره یوسف(۱۲): آیه ۲۹
۳۴۸۲	اشاره
۳۴۸۴	حمایت خدا در لحظات بحرانی-
۳۴۸۴	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۰
۳۴۸۵	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۱
۳۴۸۶	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۲
۳۴۸۶	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۳
۳۴۸۷	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۴
۳۴۸۸	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۵
۳۴۸۸	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۶
۳۴۸۹	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۷
۳۴۹۰	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۸
۳۴۹۰	سوره یوسف(۱۲): آیه ۳۹
۳۴۹۰	سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۰

- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۱ ۳۴۹۲
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۲ ۳۴۹۲
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۳ ۳۴۹۳
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۴ ۳۴۹۴
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۵ ۳۴۹۴
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۶ ۳۴۹۴
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۷ ۳۴۹۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۸ ۳۴۹۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۴۹ ۳۴۹۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۰ ۳۴۹۷
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۱ ۳۴۹۷
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۲ ۳۴۹۸
- آغاز جزء سیزدهم قرآن مجید ۳۴۹۸
- ادامه سوره یوسف ۳۴۹۸
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۳ ۳۴۹۸
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۴ ۳۵۰۰
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۵ ۳۵۰۰
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۶ ۳۵۰۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۷ ۳۵۰۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۸ ۳۵۰۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۵۹ ۳۵۰۴
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۰ ۳۵۰۴
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۱ ۳۵۰۵
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۲ ۳۵۰۵
- اشاره ۳۵۰۵
- چرا یوسف خود را به برادران معرفی نکرد؟ ۳۵۰۵

- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۳ ----- ۳۵۰۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۴ ----- ۳۵۰۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۵ ----- ۳۵۰۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۶ ----- ۳۵۰۸
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۷ ----- ۳۵۰۸
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۸ ----- ۳۵۰۹
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۶۹ ----- ۳۵۰۹
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۰ ----- ۳۵۱۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۱ ----- ۳۵۱۲
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۲ ----- ۳۵۱۲
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۳ ----- ۳۵۱۲
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۴ ----- ۳۵۱۲
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۵ ----- ۳۵۱۲
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۶ ----- ۳۵۱۳
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۷ ----- ۳۵۱۵
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۸ ----- ۳۵۱۵
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۷۹ ----- ۳۵۱۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۰ ----- ۳۵۱۶
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۱ ----- ۳۵۱۷
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۲ ----- ۳۵۱۷
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۳ ----- ۳۵۱۹
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۴ ----- ۳۵۱۹
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۵ ----- ۳۵۲۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۶ ----- ۳۵۲۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۷ ----- ۳۵۲۱
- سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۸ ----- ۳۵۲۲

۳۵۲۳	سوره یوسف(۱۲): آیه ۸۹
۳۵۲۳	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۰
۳۵۲۴	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۱
۳۵۲۴	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۲
۳۵۲۵	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۳
۳۵۲۵	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۴
۳۵۲۶	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۵
۳۵۲۶	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۶
۳۵۲۷	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۷
۳۵۲۷	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۸
۳۵۲۷	اشاره
۳۵۲۷	پایان شب سیه -
۳۵۲۸	سوره یوسف(۱۲): آیه ۹۹
۳۵۲۹	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۰
۳۵۳۰	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۱
۳۵۳۰	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۲
۳۵۳۲	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۳
۳۵۳۲	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۴
۳۵۳۲	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۵
۳۵۳۲	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۶
۳۵۳۴	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۷
۳۵۳۴	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۸
۳۵۳۵	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۰۹
۳۵۳۶	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۱۰
۳۵۳۶	سوره یوسف(۱۲): آیه ۱۱۱
۳۵۳۸	سوره رعد [۱۳]

- ۳۵۳۸ اشاره
- ۳۵۳۸ محتوای سوره رعد:
- ۳۵۳۹ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱
- ۳۵۳۹ سوره الرعد(۱۳): آیه ۲
- ۳۵۴۱ سوره الرعد(۱۳): آیه ۳
- ۳۵۴۳ سوره الرعد(۱۳): آیه ۴
- ۳۵۴۴ سوره الرعد(۱۳): آیه ۵
- ۳۵۴۴ سوره الرعد(۱۳): آیه ۶
- ۳۵۴۵ سوره الرعد(۱۳): آیه ۷
- ۳۵۴۶ سوره الرعد(۱۳): آیه ۸
- ۳۵۴۶ سوره الرعد(۱۳): آیه ۹
- ۳۵۴۷ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۰
- ۳۵۴۷ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۱
- ۳۵۴۷ اشاره
- ۳۵۴۹ همیشه تغییرات از خود ما است!
- ۳۵۴۹ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۲
- ۳۵۵۰ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۳
- ۳۵۵۰ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۴
- ۳۵۵۲ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۵
- ۳۵۵۲ اشاره
- ۳۵۵۲ منظور از سجده موجودات چیست؟
- ۳۵۵۴ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۶
- ۳۵۵۵ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۷
- ۳۵۵۵ اشاره
- ۳۵۵۶ مثال، مسائل را همگانی می سازد
- ۳۵۵۶ سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۸

- سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۹ ۳۵۵۸
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۰ ۳۵۵۸
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۱ ۳۵۵۸
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۲ ۳۵۶۰
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۳ ۳۵۶۱
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۴ ۳۵۶۱
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۵ ۳۵۶۲
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۶ ۳۵۶۲
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۷ ۳۵۶۳
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۸ ۳۵۶۳
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۹ ۳۵۶۳
- اشاره ۳۵۶۳
- ذکر خدا چیست و چگونه است؟ ۳۵۶۵
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۰ ۳۵۶۵
- اشاره ۳۵۶۵
- شأن نزول: ۳۵۶۵
- تفسیر: ۳۵۶۵
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۱ ۳۵۶۷
- اشاره ۳۵۶۷
- شأن نزول: ۳۵۶۷
- تفسیر: ۳۵۶۷
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۲ ۳۵۶۹
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۳ ۳۵۷۰
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۴ ۳۵۷۱
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۵ ۳۵۷۲
- سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۶ ۳۵۷۲

٣٥٧٤	سوره الرعد(١٣): آيه ٣٧
٣٥٧٥	سوره الرعد(١٣): آيه ٣٨
٣٥٧٦	سوره الرعد(١٣): آيه ٣٩
٣٥٧٦	سوره الرعد(١٣): آيه ٤٠
٣٥٧٦	اشاره
٣٥٧٦	لوح محو و اثبات و ام الكتاب-
٣٥٧٧	سوره الرعد(١٣): آيه ٤١
٣٥٧٧	سوره الرعد(١٣): آيه ٤٢
٣٥٧٨	سوره الرعد(١٣): آيه ٤٣
٣٥٧٩	سوره ابراهيم [١٤]
٣٥٧٩	اشاره
٣٥٧٩	فضيلت تلاوت اين سوره:
٣٥٧٩	سوره ابراهيم(١٤): آيه ١
٣٥٨٠	سوره ابراهيم(١٤): آيه ٢
٣٥٨١	سوره ابراهيم(١٤): آيه ٣
٣٥٨١	سوره ابراهيم(١٤): آيه ٤
٣٥٨٤	سوره ابراهيم(١٤): آيه ٥
٣٥٨٤	سوره ابراهيم(١٤): آيه ٦
٣٥٨٥	سوره ابراهيم(١٤): آيه ٧
٣٥٨٦	سوره ابراهيم(١٤): آيه ٨
٣٥٨٦	سوره ابراهيم(١٤): آيه ٩
٣٥٨٧	سوره ابراهيم(١٤): آيه ١٠
٣٥٨٨	سوره ابراهيم(١٤): آيه ١١
٣٥٨٩	سوره ابراهيم(١٤): آيه ١٢
٣٥٨٩	سوره ابراهيم(١٤): آيه ١٣
٣٥٩٠	سوره ابراهيم(١٤): آيه ١٤

- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۱۵ ۳۵۹۰
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۱۶ ۳۵۹۱
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۱۷ ۳۵۹۱
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۱۸ ۳۵۹۱
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۱۹ ۳۵۹۳
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۰ ۳۵۹۳
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۱ ۳۵۹۴
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۲ ۳۵۹۴
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۳ ۳۵۹۵
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۴ ۳۵۹۶
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۵ ۳۵۹۷
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۶ ۳۵۹۷
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۷ ۳۵۹۹
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۸ ۳۵۹۹
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۲۹ ۳۶۰۰
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۰ ۳۶۰۰
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۱ ۳۶۰۰
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۲ ۳۶۰۲
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۳ ۳۶۰۳
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۴ ۳۶۰۳
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۵ ۳۶۰۴
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۶ ۳۶۰۴
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۷ ۳۶۰۵
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۸ ۳۶۰۵
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۳۹ ۳۶۰۶
- سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۰ ۳۶۰۶

سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۱	۳۶۰۶
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۲	۳۶۰۶
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۳	۳۶۰۸
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۴	۳۶۰۸
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۵	۳۶۰۹
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۶	۳۶۰۹
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۷	۳۶۱۰
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۸	۳۶۱۰
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۴۹	۳۶۱۱
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۵۰	۳۶۱۱
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۵۱	۳۶۱۱
سوره ابراهيم(۱۴): آيه ۵۲	۳۶۱۲
اشاره	۳۶۱۲
آغاز و ختم سوره ابراهيم	۳۶۱۲
آغاز جزء چهاردهم قرآن مجيد	۳۶۱۴
سوره حجر [۱۵]	۳۶۱۴
اشاره	۳۶۱۴
محتوای سوره:	۳۶۱۴
سوره الحجر(۱۵): آيه ۱	۳۶۱۴
سوره الحجر(۱۵): آيه ۲	۳۶۱۶
سوره الحجر(۱۵): آيه ۳	۳۶۱۶
سوره الحجر(۱۵): آيه ۴	۳۶۱۶
سوره الحجر(۱۵): آيه ۵	۳۶۱۸
سوره الحجر(۱۵): آيه ۶	۳۶۱۸
سوره الحجر(۱۵): آيه ۷	۳۶۱۸
سوره الحجر(۱۵): آيه ۸	۳۶۱۹

- سوره الحج (۱۵): آیه ۹ ----- ۳۶۱۹
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۰ ----- ۳۶۱۹
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۱ ----- ۳۶۲۱
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۲ ----- ۳۶۲۱
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۳ ----- ۳۶۲۱
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۴ ----- ۳۶۲۲
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۵ ----- ۳۶۲۳
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۶ ----- ۳۶۲۳
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۷ ----- ۳۶۲۳
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۸ ----- ۳۶۲۵
- سوره الحج (۱۵): آیه ۱۹ ----- ۳۶۲۵
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۰ ----- ۳۶۲۶
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۱ ----- ۳۶۲۶
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۲ ----- ۳۶۲۶
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۳ ----- ۳۶۲۸
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۴ ----- ۳۶۲۸
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۵ ----- ۳۶۳۰
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۶ ----- ۳۶۳۰
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۷ ----- ۳۶۳۰
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۸ ----- ۳۶۳۰
- سوره الحج (۱۵): آیه ۲۹ ----- ۳۶۳۲
- سوره الحج (۱۵): آیه ۳۰ ----- ۳۶۳۲
- سوره الحج (۱۵): آیه ۳۱ ----- ۳۶۳۲
- سوره الحج (۱۵): آیه ۳۲ ----- ۳۶۳۲
- سوره الحج (۱۵): آیه ۳۳ ----- ۳۶۳۲
- سوره الحج (۱۵): آیه ۳۴ ----- ۳۶۳۲

- سوره الحجر(۱۵): آیه ۳۵ ----- ۳۶۳۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۳۶ ----- ۳۶۳۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۳۷ ----- ۳۶۳۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۳۸ ----- ۳۶۳۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۳۹ ----- ۳۶۳۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۰ ----- ۳۶۳۵
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۱ ----- ۳۶۳۶
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۲ ----- ۳۶۳۶
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۳ ----- ۳۶۳۶
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۴ ----- ۳۶۳۶
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۵ ----- ۳۶۳۶
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۶ ----- ۳۶۳۸
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۷ ----- ۳۶۳۸
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۸ ----- ۳۶۳۸
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۴۹ ----- ۳۶۴۰
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۰ ----- ۳۶۴۰
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۱ ----- ۳۶۴۰
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۲ ----- ۳۶۴۰
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۳ ----- ۳۶۴۲
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۴ ----- ۳۶۴۲
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۵ ----- ۳۶۴۲
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۶ ----- ۳۶۴۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۷ ----- ۳۶۴۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۸ ----- ۳۶۴۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۵۹ ----- ۳۶۴۴
- سوره الحجر(۱۵): آیه ۶۰ ----- ۳۶۴۴

- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۱ ----- ۳۶۴۶
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۲ ----- ۳۶۴۶
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۳ ----- ۳۶۴۶
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۴ ----- ۳۶۴۶
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۵ ----- ۳۶۴۶
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۶ ----- ۳۶۴۸
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۷ ----- ۳۶۴۸
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۸ ----- ۳۶۴۸
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۶۹ ----- ۳۶۴۸
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۰ ----- ۳۶۴۹
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۱ ----- ۳۶۵۰
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۲ ----- ۳۶۵۰
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۳ ----- ۳۶۵۰
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۴ ----- ۳۶۵۱
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۵ ----- ۳۶۵۱
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۶ ----- ۳۶۵۱
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۷ ----- ۳۶۵۱
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۸ ----- ۳۶۵۲
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۷۹ ----- ۳۶۵۳
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۸۰ ----- ۳۶۵۳
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۸۱ ----- ۳۶۵۴
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۸۲ ----- ۳۶۵۴
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۸۳ ----- ۳۶۵۴
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۸۴ ----- ۳۶۵۴
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۸۵ ----- ۳۶۵۶
- سوره الحجّر(۱۵): آیه ۸۶ ----- ۳۶۵۶

سوره الحجر(۱۵): آیه ۸۷	۳۶۵۶
سوره الحجر(۱۵): آیه ۸۸	۳۶۵۷
سوره الحجر(۱۵): آیه ۸۹	۳۶۵۷
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۰	۳۶۵۸
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۱	۳۶۵۸
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۲	۳۶۵۸
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۳	۳۶۵۸
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۴	۳۶۵۸
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۵	۳۶۵۹
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۶	۳۶۶۰
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۷	۳۶۶۰
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۸	۳۶۶۰
سوره الحجر(۱۵): آیه ۹۹	۳۶۶۰
سوره نحل [۱۶]	۳۶۶۳
اشاره	۳۶۶۳
محتوای سوره:	۳۶۶۳
فضیلت تلاوت سوره:	۳۶۶۴
سوره النحل(۱۶): آیه ۱	۳۶۶۴
سوره النحل(۱۶): آیه ۲	۳۶۶۴
سوره النحل(۱۶): آیه ۳	۳۶۶۶
سوره النحل(۱۶): آیه ۴	۳۶۶۶
سوره النحل(۱۶): آیه ۵	۳۶۶۶
سوره النحل(۱۶): آیه ۶	۳۶۶۸
سوره النحل(۱۶): آیه ۷	۳۶۶۸
سوره النحل(۱۶): آیه ۸	۳۶۶۹
سوره النحل(۱۶): آیه ۹	۳۶۶۹

- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۰ ----- ۳۶۷۱
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۱ ----- ۳۶۷۱
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲ ----- ۳۶۷۱
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۳ ----- ۳۶۷۳
- اشاره ----- ۳۶۷۳
- چرا تنها زیتون و نخل و انگور؟! ----- ۳۶۷۳
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۴ ----- ۳۶۷۵
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۵ ----- ۳۶۷۶
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۶ ----- ۳۶۷۷
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۷ ----- ۳۶۷۷
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۸ ----- ۳۶۷۸
- سوره النحل(۱۶): آیه ۱۹ ----- ۳۶۷۸
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۰ ----- ۳۶۷۸
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۱ ----- ۳۶۸۰
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۲ ----- ۳۶۸۰
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۳ ----- ۳۶۸۰
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۴ ----- ۳۶۸۲
- اشاره ----- ۳۶۸۲
- شأن نزول: ----- ۳۶۸۲
- تفسیر: ----- ۳۶۸۲
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۵ ----- ۳۶۸۲
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۶ ----- ۳۶۸۴
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۷ ----- ۳۶۸۴
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۸ ----- ۳۶۸۵
- سوره النحل(۱۶): آیه ۲۹ ----- ۳۶۸۵
- سوره النحل(۱۶): آیه ۳۰ ----- ۳۶۸۶

سوره النحل(١٦): آيه ٣١	٣٦٨٦
سوره النحل(١٦): آيه ٣٢	٣٦٨٦
سوره النحل(١٦): آيه ٣٣	٣٦٨٨
سوره النحل(١٦): آيه ٣٤	٣٦٨٨
سوره النحل(١٦): آيه ٣٥	٣٦٩٠
سوره النحل(١٦): آيه ٣٦	٣٦٩٠
سوره النحل(١٦): آيه ٣٧	٣٦٩١
سوره النحل(١٦): آيه ٣٨	٣٦٩١
اشاره	٣٦٩١
شأن نزول:	٣٦٩٢
تفسير:	٣٦٩٣
سوره النحل(١٦): آيه ٣٩	٣٦٩٣
سوره النحل(١٦): آيه ٤٠	٣٦٩٣
سوره النحل(١٦): آيه ٤١	٣٦٩٥
اشاره	٣٦٩٥
شأن نزول:	٣٦٩٥
تفسير:	٣٦٩٥
سوره النحل(١٦): آيه ٤٢	٣٦٩٥
سوره النحل(١٦): آيه ٤٣	٣٦٩٧
سوره النحل(١٦): آيه ٤٤	٣٦٩٧
سوره النحل(١٦): آيه ٤٥	٣٦٩٨
سوره النحل(١٦): آيه ٤٦	٣٦٩٨
سوره النحل(١٦): آيه ٤٧	٣٦٩٨
سوره النحل(١٦): آيه ٤٨	٣٧٠٠
سوره النحل(١٦): آيه ٤٩	٣٧٠٠
سوره النحل(١٦): آيه ٥٠	٣٧٠١

- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۱ ----- ۳۷۰۱
- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۲ ----- ۳۷۰۱
- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۳ ----- ۳۷۰۳
- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۴ ----- ۳۷۰۳
- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۵ ----- ۳۷۰۳
- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۶ ----- ۳۷۰۵
- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۷ ----- ۳۷۰۵
- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۸ ----- ۳۷۰۵
- سوره النحل(۱۶): آیه ۵۹ ----- ۳۷۰۷
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۰ ----- ۳۷۰۷
- اشاره ----- ۳۷۰۷
- نقش اسلام در احیای ارزش مقام زن: ----- ۳۷۰۷
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۱ ----- ۳۷۰۹
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۲ ----- ۳۷۱۰
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۳ ----- ۳۷۱۰
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۴ ----- ۳۷۱۰
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۵ ----- ۳۷۱۲
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۶ ----- ۳۷۱۲
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۷ ----- ۳۷۱۳
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۸ ----- ۳۷۱۳
- سوره النحل(۱۶): آیه ۶۹ ----- ۳۷۱۴
- سوره النحل(۱۶): آیه ۷۰ ----- ۳۷۱۴
- سوره النحل(۱۶): آیه ۷۱ ----- ۳۷۱۵
- سوره النحل(۱۶): آیه ۷۲ ----- ۳۷۱۷
- سوره النحل(۱۶): آیه ۷۳ ----- ۳۷۱۸
- سوره النحل(۱۶): آیه ۷۴ ----- ۳۷۱۸

٣٧٢٠	سوره النحل(١٦): آيه ٧٥
٣٧٢٠	سوره النحل(١٦): آيه ٧٦
٣٧٢١	سوره النحل(١٦): آيه ٧٧
٣٧٢٢	سوره النحل(١٦): آيه ٧٨
٣٧٢٢	سوره النحل(١٦): آيه ٧٩
٣٧٢٣	سوره النحل(١٦): آيه ٨٠
٣٧٢٣	سوره النحل(١٦): آيه ٨١
٣٧٢٤	سوره النحل(١٦): آيه ٨٢
٣٧٢٤	سوره النحل(١٦): آيه ٨٣
٣٧٢٥	سوره النحل(١٦): آيه ٨٤
٣٧٢٥	سوره النحل(١٦): آيه ٨٥
٣٧٢٥	سوره النحل(١٦): آيه ٨٦
٣٧٢٧	سوره النحل(١٦): آيه ٨٧
٣٧٢٧	سوره النحل(١٦): آيه ٨٨
٣٧٢٩	سوره النحل(١٦): آيه ٨٩
٣٧٢٩	سوره النحل(١٦): آيه ٩٠
٣٧٣٠	سوره النحل(١٦): آيه ٩١
٣٧٣٠	اشاره
٣٧٣٠	شأن نزول:
٣٧٣٠	تفسير:
٣٧٣٢	سوره النحل(١٦): آيه ٩٢
٣٧٣٣	سوره النحل(١٦): آيه ٩٣
٣٧٣٣	سوره النحل(١٦): آيه ٩٤
٣٧٣٤	سوره النحل(١٦): آيه ٩٥
٣٧٣٤	اشاره
٣٧٣٤	شأن نزول:

٣٧٣٥	تفسير:
٣٧٣٦	سوره النحل(١٦): آيه ٩٦
٣٧٣٦	سوره النحل(١٦): آيه ٩٧
٣٧٣٧	سوره النحل(١٦): آيه ٩٨
٣٧٣٧	سوره النحل(١٦): آيه ٩٩
٣٧٣٧	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٠
٣٧٣٩	سوره النحل(١٦): آيه ١٠١
٣٧٣٩	اشاره
٣٧٣٩	شأن نزول:
٣٧٣٩	تفسير:
٣٧٣٩	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٢
٣٧٤١	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٣
٣٧٤١	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٤
٣٧٤٢	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٥
٣٧٤٢	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٦
٣٧٤٢	اشاره
٣٧٤٢	شأن نزول:
٣٧٤٤	تفسير:
٣٧٤٥	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٧
٣٧٤٥	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٨
٣٧٤٦	سوره النحل(١٦): آيه ١٠٩
٣٧٤٦	سوره النحل(١٦): آيه ١١٠
٣٧٤٦	سوره النحل(١٦): آيه ١١١
٣٧٤٦	سوره النحل(١٦): آيه ١١٢
٣٧٤٨	سوره النحل(١٦): آيه ١١٣
٣٧٤٨	سوره النحل(١٦): آيه ١١٤

سوره النحل(۱۶): آیه ۱۱۵	۳۷۵۰
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۱۶	۳۷۵۱
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۱۷	۳۷۵۲
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۱۸	۳۷۵۲
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۱۹	۳۷۵۲
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۰	۳۷۵۴
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۱	۳۷۵۴
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۲	۳۷۵۶
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۳	۳۷۵۶
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۴	۳۷۵۶
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۵	۳۷۵۸
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۶	۳۷۵۹
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۷	۳۷۶۰
سوره النحل(۱۶): آیه ۱۲۸	۳۷۶۱
آغاز جزء پانزدهم قرآن مجید	۳۷۶۲
سوره اسراء [۱۷]	۳۷۶۲
اشاره	۳۷۶۲
قبل از ورود در تفسیر این سوره توجه به چند نکته لازم است:	۳۷۶۲
۱- نامهای این سوره:	۳۷۶۲
۲- محتوای سوره:	۳۷۶۲
۳- فضیلت تلاوت سوره:	۳۷۶۳
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱	۳۷۶۳
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲	۳۷۶۵
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۳	۳۷۶۶
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۴	۳۷۶۶
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۵	۳۷۶۶

- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۶ ----- ۳۷۶۸
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷ ----- ۳۷۶۸
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸ ----- ۳۷۷۰
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۹ ----- ۳۷۷۰
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۰ ----- ۳۷۷۱
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۱ ----- ۳۷۷۱
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۲ ----- ۳۷۷۲
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۳ ----- ۳۷۷۳
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۴ ----- ۳۷۷۴
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۵ ----- ۳۷۷۴
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۶ ----- ۳۷۷۶
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۷ ----- ۳۷۷۶
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۸ ----- ۳۷۷۷
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۹ ----- ۳۷۷۸
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲۰ ----- ۳۷۷۸
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲۱ ----- ۳۷۷۸
- اشاره ----- ۳۷۷۸
- آیا دنیا و آخرت با هم تضاد دارند؟ ----- ۳۷۸۰
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲۲ ----- ۳۷۸۰
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲۳ ----- ۳۷۸۱
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲۴ ----- ۳۷۸۲
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲۵ ----- ۳۷۸۲
- اشاره ----- ۳۷۸۲
- احترام پدر و مادر در منطق اسلام ----- ۳۷۸۲
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲۶ ----- ۳۷۸۴
- سوره الإسراء(۱۷): آیه ۲۷ ----- ۳۷۸۵

٣٧٨٥	سوره الإسراء(١٧): آيه ٢٨
٣٧٨٥	سوره الإسراء(١٧): آيه ٢٩
٣٧٨٦	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٠
٣٧٨٦	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣١
٣٧٨٧	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٢
٣٧٨٧	اشاره
٣٧٨٨	فلسفه تحریم زنا
٣٧٨٨	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٣
٣٧٨٩	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٤
٣٧٩٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٥
٣٧٩٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٦
٣٧٩١	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٧
٣٧٩٢	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٨
٣٧٩٢	سوره الإسراء(١٧): آيه ٣٩
٣٧٩٣	سوره الإسراء(١٧): آيه ٤٠
٣٧٩٤	سوره الإسراء(١٧): آيه ٤١
٣٧٩٤	سوره الإسراء(١٧): آيه ٤٢
٣٧٩٥	سوره الإسراء(١٧): آيه ٤٣
٣٧٩٥	سوره الإسراء(١٧): آيه ٤٤
٣٧٩٥	سوره الإسراء(١٧): آيه ٤٥
٣٧٩٥	اشاره
٣٧٩٥	شأن نزول:
٣٧٩٧	تفسير:
٣٧٩٧	سوره الإسراء(١٧): آيه ٤٧
٣٧٩٨	سوره الإسراء(١٧): آيه ٤٨
٣٧٩٨	اشاره

شأن نزول: ٣٧٩٨

تفسير: ٣٧٩٨

سوره الإسراء(١٧): آيه ٤٩ ٣٧٩٨

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٠ ٣٨٠٠

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥١ ٣٨٠٠

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٢ ٣٨٠١

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٣ ٣٨٠١

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٤ ٣٨٠٢

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٥ ٣٨٠٢

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٦ ٣٨٠٣

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٧ ٣٨٠٣

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٨ ٣٨٠٤

سوره الإسراء(١٧): آيه ٥٩ ٣٨٠٤

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٠ ٣٨٠٥

اشاره ٣٨٠٥

رؤياى پیامبر صلى الله عليه و آله و شجره ملعونه: ٣٨٠٦

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦١ ٣٨٠٦

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٢ ٣٨٠٧

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٣ ٣٨٠٧

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٤ ٣٨٠٧

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٥ ٣٨٠٩

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٦ ٣٨٠٩

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٧ ٣٨١٠

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٨ ٣٨١١

سوره الإسراء(١٧): آيه ٦٩ ٣٨١١

سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۰	۳۸۱۱
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۱	۳۸۱۲
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۲	۳۸۱۳
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۳	۳۸۱۴
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۴	۳۸۱۴
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۵	۳۸۱۴
اشاره	۳۸۱۴
خدایا! مرا به خود وامگذار	۳۸۱۴
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۶	۳۸۱۶
اشاره	۳۸۱۶
شأن نزول:	۳۸۱۶
تفسیر:	۳۸۱۶
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۷	۳۸۱۶
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۸	۳۸۱۸
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۷۹	۳۸۱۸
اشاره	۳۸۱۸
نماز شب یک عبادت بزرگ روحانی-	۳۸۲۰
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۰	۳۸۲۱
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۱	۳۸۲۱
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۲	۳۸۲۲
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۳	۳۸۲۳
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۴	۳۸۲۳
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۵	۳۸۲۳
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۶	۳۸۲۵
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۷	۳۸۲۶
سوره الإسراء(۱۷): آیه ۸۸	۳۸۲۶

٣٨٢٧	سوره الإسراء(١٧): آيه ٨٩
٣٨٢٧	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٠
٣٨٢٧	اشاره
٣٨٢٧	شأن نزول:
٣٨٢٩	تفسير:
٣٨٣٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩١
٣٨٣٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٢
٣٨٣٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٣
٣٨٣٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٤
٣٨٣٢	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٥
٣٨٣٢	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٦
٣٨٣٣	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٧
٣٨٣٤	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٨
٣٨٣٤	سوره الإسراء(١٧): آيه ٩٩
٣٨٣٥	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٠
٣٨٣٥	اشاره
٣٨٣٥	معاد جسماني
٣٨٣٥	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠١
٣٨٣٧	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٢
٣٨٣٧	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٣
٣٨٣٨	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٤
٣٨٣٨	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٥
٣٨٤٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٦
٣٨٤٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٧
٣٨٤٠	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٨
٣٨٤٢	سوره الإسراء(١٧): آيه ١٠٩

سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۱۰ ----- ۳۸۴۲

اشاره ----- ۳۸۴۲

شأن نزول: ----- ۳۸۴۲

تفسیر: ----- ۳۸۴۲

سوره الإسراء(۱۷): آیه ۱۱۱ ----- ۳۸۴۴

تاریخ ----- ۳۸۴۵

سیره پیشوایان (از زندگانی امیرالمؤمنین تا امام زین العابدین علیهما السلام) ----- ۳۸۴۵

مشخصات کتاب ----- ۳۸۴۵

اشاره ----- ۳۸۴۵

سخنی با خوانندگان ----- ۳۸۵۱

یادداشت مؤلف ----- ۳۸۵۵

مقدمه ----- ۳۸۵۷

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب(علیه السلام) ----- ۳۸۷۸

اشاره ----- ۳۸۷۸

شناخت مختصری از زندگانی امیرالمؤمنین علی(علیه السلام) ----- ۳۸۸۰

۱. از ولادت تا بعثت پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) ----- ۳۸۸۱

اشاره ----- ۳۸۸۱

در آغوش پیامبر(صلی الله علیه وآله) ----- ۳۸۸۱

علی(علیه السلام) در غار جراء ----- ۳۸۸۳

۲. از بعثت تا هجرت پیامبر ----- ۳۸۸۴

اشاره ----- ۳۸۸۴

نخستین کسی که اسلام آورد ----- ۳۸۸۵

دلایل پیشگامی علی(علیه السلام) در اسلام ----- ۳۸۸۶

حامی و جانشین پیامبر (صلی الله علیه وآله) ----- ۳۸۸۹

فداکاری بزرگ ----- ۳۸۹۱

۳. از هجرت تا وفات پیامبر (صلی الله علیه وآله) ----- ۳۸۹۵

- ۳۸۹۵ علی(علیه السلام) برادر پیامبر (صلی الله علیه وآله)
- ۳۸۹۵ در جبهه های جنگ
- ۳۸۹۶ الف. در جنگ ب_در
- ۳۸۹۸ ب. شجاعت بی نظیر در جبهه اُحد
- ۳۹۰۲ ج . در جنگ احزاب (خندق)
- ۳۹۰۴ روزهای حساس و بحرانی
- ۳۹۰۹ د . فاتح دژ خیبر
- ۳۹۱۱ پیک و نماینده مخصوص پیامبر (صلی الله علیه وآله)
- ۳۹۱۴ ۴. از وفات پیامبر (صلی الله علیه وآله) تا خلافت ظاهری آن حضرت
- ۳۹۱۴ اشاره
- ۳۹۱۵ درگذشت پیامبر و مسئله رهبری
- ۳۹۱۵ دوراهی سرنوشت ساز
- ۳۹۱۷ خطرهای داخلی و خارجی
- ۳۹۱۷ اشاره
- ۳۹۱۷ ۱. بیم و نگرانی از کشته شدن افراد خاندان امامت
- ۳۹۱۹ ۲. بیم و نگرانی از اختلاف و خونریزی در میان مسلمانان
- ۳۹۲۰ ۳. بیم و نگرانی از نابودی اسلام با افزایش قدرت مرتدین
- ۳۹۲۲ ۴. بیم و نگرانی از خطر حمله رومیان
- ۳۹۲۳ فعالیت های امام در دوره خلفا
- ۳۹۲۳ اشاره
- ۳۹۲۳ الف. فعالیت های شخصی
- ۳۹۲۶ ب. فعالیت های علمی و حل مشکلات قضائی و فقهی اُمت
- ۳۹۳۹ ۵. از خلافت تا شهادت
- ۳۹۳۹ چگونگی بیعت با امیرمؤمنان(علیه السلام)
- ۳۹۴۰ موقعیت درخشان علی(علیه السلام)
- ۳۹۴۴ نبرد با ناکثین

- نبرد با قاسطین ۳۹۴۴
- نبرد با مارقین ۳۹۴۵
- امام حسن مجتبی(علیه السلام) ۳۹۵۱
- اشاره ۳۹۵۱
- شناخت مختصری از زندگانی امام(علیه السلام) ۳۹۵۳
- فریادرس محرومان ۳۹۵۳
- نکته آموزنده ۳۹۵۴
- خاندان علم و فضیلت ۳۹۵۵
- مبارزات حسن بن علی(علیه السلام) پیش از دوران امامت ۳۹۵۸
- اشاره ۳۹۵۸
۱. حضور در بدرقه پرخطر ابوذر غفاری ۳۹۵۸
۲. در جنگ جمل ۳۹۵۹
۳. در جنگ صفین ۳۹۶۰
- مناظرات کوبنده امام مجتبی(علیه السلام) با سران بنی امیه ۳۹۶۱
- بررسی علل صلح امام حسن(علیه السلام) ۳۹۶۲
- قانون صلح در اس_لام ۳۹۶۳
- خستگی از جن_گ ۳۹۶۶
- جامعه ای با عناصر متضاد ۳۹۶۸
- سپاهی ناهماهنگ ۳۹۶۹
- سندی گویا ۳۹۷۰
- مردم پیمان شکن ۳۹۷۲
- فرمانده خائن ۳۹۷۳
- توطئه های خائنانه ۳۹۷۴
- خیانت خ_وارج ۳۹۷۴
- گفتار امام پیرامون انگیزه های صلح ۳۹۷۵
- پیمان صل_ح و اهداف امام(علیه السلام) ۳۹۷۷

- متن پیمان - ۳۹۷۸
- هدف های امام(علیه السلام) از صلح با معاویه - ۳۹۸۱
- اجتماع در کوفه - ۳۹۸۲
- جنايات معاويه - ۳۹۸۳
- سياست تهديد و گرسنگی - ۳۹۸۵
- اوج فشار در کوفه و بصره - ۳۹۸۶
- بازتاب حوادث در مدینه - ۳۹۸۹
- فريب کاری های معاويه - ۳۹۹۱
- تفاوتی-اران - ۳۹۹۷
- دو رویه یک رسالت - ۳۹۹۸
- صلح یا صلح...؟! - ۴۰۰۰
- مسمومیت و شهادت امام مجتبی(علیه السلام) با دسیسه معاویه - ۴۰۰۴
- امام حسین بن علی(علیه السلام) - ۴۰۰۶
- اشاره - ۴۰۰۶
- شناخت مختصری از زندگانی امام - ۴۰۰۸
- موانع قیام در عصر معاویه - ۴۰۱۲
- اشاره - ۴۰۱۲
- ۱ . پیمان صلح امام حسن(علیه السلام) با معاویه - ۴۰۱۳
۲. ژست دینی معاویه - ۴۰۱۴
- مبارزات امام حسین(علیه السلام) با حکومت معاویه - ۴۰۱۵
- مخالفت با ولیعهدی یزید - ۴۰۱۶
- ماهیت و عوامل قیام عاشورا - ۴۰۲۶
- حرکت های ضد اسلامی معاویه - ۴۰۳۷
- آلودگی های یزید - ۴۰۳۹
- پیام آوران قیام کربلا - ۴۰۴۵
- ره آورد سفر اسیران - ۴۰۵۱

- حضرت زینب (علیها السلام) در کاخ پسر زیاد ۴۰۵۷
- خطبه حضرت زینب (علیها السلام) در کوفه ۴۰۶۱
- حضرت زینب (علیها السلام) در کاخ یزید ۴۰۶۴
- مبارزات تبلیغاتی امام چهارم (علیه السلام) ۴۰۶۸
- نتایج و پیامدهای قیام عاشورا ۴۰۷۵
- امام زین العابدین علی بن الحسین (علیه السلام) ۴۰۹۳
- اشاره ۴۰۹۳
- شناخت مختصری از زندگانی امام ۴۰۹۵
- پیام آور قیام کربلا ۴۰۹۹
- چرا امام چهارم قیام نکرد؟ ۴۱۱۳
- ابعاد مبارزات امام چهارم (علیه السلام) با مظالم و مفسد عصر ۴۱۲۰
۱. زنده نگه داشتن یاد و خاطره عاشورا ۴۱۲۰
۲. پند و ارشاد امت ۴۱۲۲
۳. تبیین معارف اسلامی ضمن دعا و مناجات ۴۱۲۹
- صحیفه سجادیه، گنجینه معارف ۴۱۳۰
۴. برخورد و مبارزه با علمای درباری ۴۱۳۸
- نامه کوبنده امام چهارم به زهری ۴۱۵۱
۵. نشر احکام و آثار تربیتی و اخلاقی ۴۱۵۸
۶. دستگیری از درماندگان ۴۱۵۹
۷. کانون تربیتی ۴۱۶۰
- ۴۱۶۴ دربارہ مرکز

دروس حوزه علمیه جدید پایه ۳

مشخصات کتاب

سرشناسه : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۷

عنوان و نام پدیدآور : دروس حوزه علمیه جدید پایه ۳ / واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر : اصفهان : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری : نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه -- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی -- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

توضیح : مجموعه حاضر، متن کتب متداول حوزه از پایه اول تا دهم می باشد.

ص: ۱

نحو

معنی الأدیب

اشاره

عنوان قراردادی : معنی الادیب

عنوان و نام پدیدآور : معنی الادیب / مولف جمعی از اساتید مدرسان حوزه علمیه قم.

مشخصات نشر : قم : نهاوندی، ۱۳۷۸.

مشخصات ظاهری : ۲ ج.

موضوع : زبان عربی -- نحو

توضیح : کتاب «مغنی الادیب» تهیه گروهی از اساتید حوزه علمیه قم (مدرسه معصومیه سلام الله علیها) است که تلخیص و تهذیبی از کتاب «مغنی اللیب عن کتب الأعاریب»، اثر جمال الدین عبدالله بن یوسف بن احمد بن عبدالله بن هشام انصاری مصری (متوفی ۷۶۱ق) می باشد. به علت حجم زیاد کتاب و کثرت مثال های مطرح شده در بعضی مباحث و نیز وجود برخی اشعار منافی اخلاق سبب شد تا کتاب توسط برخی اساتید حوزه علمیه قم با نام «مغنی الادیب» تلخیص شود و بجای استناد به این اشعار، از اشعار قابل استنادی که در مدح یا رثاء اهل بیت علیهم السلام هستند و نیز به اشعاری که از مضامین بالایی برخوردار هستند استفاده شود و همچنین به روایاتی که ابن هشام ذکر کرده است روایات دیگری از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصومین علیهم السلام افزوده شد.

کتاب در دو جلد، مشتمل بر هشت باب، تنظیم شده است و مشتمل بر قواعد کلی نحو و تطبیق آن ها بر مثال هایی از آیات کریمه و اشعار عرب می باشد.

ص: ۱

المجلد ۱

اشاره

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى الهداه الميامين من آله الطاهرين.

أما بعد ، فإنّ كتاب «مغنى اللبيب عن كتب الأعراب» لـ «جمال الدين بن هشام الأنصاري» بسبب اشتماله على المطالب العلميّه العاليه ، وشموله الواسع للمباحث المفصّله حول المفردات التي أخذت حصّه كبيره من الكتاب ، وبسبب عرضه الفنى للمطالب النحويه بحيث يمكّن القارئ من استنباط الأحكام النحويه صار محطاً لأنظار المراكز العلميّه فى العالم ، ومع مرور مئات من السنين على تأليفه فقد يمكن أن يدعى أنه قلماً وجد كتاب فى النحو بهذه المثابه والسعه والشمول.

ولذلك أخذ النحاه منه مباحث كثيره وتراهم أحياناً قد نقلوا نصّ عباراته فى كتبهم.

إن معرفه ابن هشام بلغه العرب ، وكيفيه استخدامه تراكيب المفردات أثار عجب كلّ من له أدنى معرفه بالأدب العربى ، فتراه عند ما يطرح المطالب العلميّه يحفّها بذكر الشواهد المتعدّده من الآيات والروايات والأبيات والأمثال العربيه.

ويدلّ على إحاطته العلميّه بالأدب العربى تتبعه فى الكتاب مقفلات مسائل الإعراب ، وإيضاحه معضلات يستشكلها الطلاب. ولأجل هذه الغزارة العلميّه قال المؤرخ الشهير ابن خلدون فى حقه : «ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربيه يقال له : ابن هشام ، أنحى من سيويه».

كلّ هذه الخصال جعل المغنى متناً دراسياً فى الحوزات العلميّه ، منذ سنوات

[شماره صفحه واقعى : ٣]

طويله يتحتم على كل طالب دراسته قبل الشروع في دروس الفقه والأصول.

ولكن جعله متناً دراسياً مع جميع محاسنه القيمه لا يخلو من نواقص أساسيه : منها : اشتماله على الأشعار المبتذله التي لا تلائم روح الزهد والتقوى السائدين في المراكز العلميه للشيعة.

ومما يلزم الالتفات إليه أنه لا ضروره للالتجاء إلى الأشعار المنافيه للأخلاق لإثبات حكم من الأحكام النحويه ، لأن المعيار العام في الاستدلال هي حججه الأشعار والكلمات والأمثال ، وتحصيل الأبيات المشتمله على مضامين راقيه مع كونها في نفس الأمر حجه ، وإن يطلب وقتاً واسعاً وجهداً جاهداً لكنّه ليس بمحال.

ومن الممكن أن ابن هشام لاعتقاده الخاص ، لم يكن ليجوز لنفسه أن يورد في كتابه الأشعار التي ذكرت في مدح أهل البيت (عليهم السلام) أو رثائهم ، ولهذا لاثرى في «المغنى» الأبيات التي نقلت في حقهم (عليهم السلام) إلا رقم قليل جداً لا يتجاوز الأصابع ، وأتياً نحن فاستشهدنا بتلك الأشعار وبكثير من المنظومات العاليه المضامين. والأمر المهم الذي ينبغي أن يراعى في رأينا هو أن لاتذكر أشعار المولدين - نعى بهم طبقه من الشعراء الذين لا يجوز الاستناد إلى أشعارهم - ويلاحظ زمن إنشاء الشعر ومكانه وهي الخطوه الأساسيه في علم أصول النحو.

ومنها : عدم تناسب حجمه الكبير ، المده التي خصّصت لدراسته في الحوزات العلميه ، وذلك لأن الفتره التي خصّصت لدراسه المغنى ، تكفى لثلثه والكتاب على النظم الموجود يتدرس فيه من المغنى مباحث علميه كثيره التي لا يستغنى الطالب عن دراستها والتعرف عليها.

ومنها : تكثير الأمثله ، المملّ في بعض المباحث ، والخروج من المطلب في جمله من المسائل ، فقد تجنّبنا هذين الأمرين ، وحرّنا الكتاب عنهما ، وذكرنا من

[شماره صفحه واقعي : ٤]

المغنى ما هو المهم من المسائل.

وهذه النواقص هي التي دعنا إلى تلخيص الكتاب. وقد بذلت اللجنة قصارى جهدها وواصلت عملها المستمر حتى أنجزت تلخيص الكتاب ، والله الحمد.

والواجب علينا أن ننبه القارئ الكريم على مجموعه من النقاط الضرورية :

١- اللجنة سعت لتنظيم الكتاب بحيث يكون الباب الأول منه قابلاً للتدريس في سنة دراسية واحدة وسائر الأبواب في سنة أخرى.

٢- تابعنا في عملنا ابن هشام في ذكره للروايات ، فكما أنه استشهد بالروايات القابلة للاستشهاد ، استشهدنا بها ، ولم نقتصر على الأحاديث النبوية المذكورة في المغنى ، بل أضفنا إلى متن الكتاب الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) ، التي تركها المصنّف بسبب اعتقاده الخاص ، وأوردنا أيضاً كثيراً من الروايات المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، التي لم يذكرها ابن هشام.

٣- إنّ اللجنة لم ترد إلحاق التعليقات العلميّة المفصلة بالكتاب ، وإن وجدت هناك تعليقه فإن الضرورة - كالتناقض بين كلمات ابن هشام أو انفراده برأى يخالف آراء جميع النحاه - قد اقتضتها.

٤- نظّمت اللجنة الكلمات المبحوثة عنها في المغنى على الترتيب الصحيح في كلّ من حروف الكلم ، ولم يراع ذلك ابن هشام في غير أولها.

٥- ذكرنا في التعليقات ، العناوين المرتبطة بالأشعار ، وحاولنا أن نرجع الطالب مهما أمكن إلى «شرح شواهد المغنى» لـ «جلال الدين السيوطي» لكونه في متناول أيدي جميع الطلاب ، وأحلنا الطالب في بعض الموارد إلى كتاب «شرح أبيات مغنى اللبيب» لـ «عبدالقادر عمر البغدادي» إما وحده ، أو مع كتاب «شرح شواهد المغنى» لأسباب خاصّة ، فقد أرجعنا إليه مثلاً عند ذكر الشعر المرقّم ؛ ٨٦

[شماره صفحه واقعى : ٥]

ص: ٥

لأن شاعره - أبانواس - من طبقه المؤلدين ، ولذلك لم يذكر السيوطى شعره فى كتابه ، لعدم حجتيه ، فالتجأنا إلى «شرح أبيات مغنى اللبيب» للمزيد من التحقيق فيها.

وخلصه الكلام : أن وجود داع خاص ألزمتنا ذكر كتاب «شرح أبيات مغنى اللبيب» فى التعليقه.

٦- ما أوردناه من كلمات أميرالمؤمنين (عليه السلام) ، التى فى نهج البلاغه يطابق نسخه المرحوم فيض الإسلام ، لأنها فى متناول أيدي الطلاب. واستفدنا إلى جانب عناوين نهج البلاغه من الرموز (ح - ط - ك) التى تشير إلى «الحكم والخطب والكتب».

٧- ذكرنا فهارس جميع المصادر والمراجع التى اعتمدنا عليها فى التعاليق مع مشخصات الطبع ليتمكن الأساتذه والطلاب الكرام من المراجعته.

٨- الباب الأول من الكتاب بعد التدريس فى سنه دراسيه واحده بقم المقدسه وبعض الميدين ، وإرسال النظرات من جانب الأساتذه الأعزاء ، جدد فيه النظر وطبع طبعه منقحه مزیده.

وفى الختام : نرجو من جميع الأساتذه الكرام وأصحاب الرأى والفكر أن يرشدونا بأرائهم القيمه إذا وجدوا فيه نقصاً طغى به القلم ، أو نشأ من الخطأ والنسيان ، حتى يصحح فى الطبعات الآتيه إن شاء الله تعالى.

ويمكن أن ترسلونا باقتراحاتكم على العنوان التالى :

قم - المدرسه العلميه المعصوميه

«لجنه تأليف كتاب مغنى الأديب»

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص: ٦

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله على إفضاله ، والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله ، فإن أولى ما تقترحه القرائح ، وأعلى ما تجنح إلى تحصيله الجوانح ، ما يتيسر به فهم كتاب الله المنزل ، ويتضح به معنى حديث نبيه المرسل والأئمة الاثنى عشر ، فإنهما الوسيله إلى السعاده الأبدية ، والذريعه إلى تحصيل المصالح الدينيه والدينيويه ، وأصل ذلك علم الإعراب الهادى إلى صوب الصواب.

ومن أجل ما صنّف فيه قدراً وأحسنه وقعاً وأعمه نفعاً ، كتاب «مغنى اللبيب عن كتب الأعراب» الذى تشدّ الرحال فيما دونه وتقف عنده فحول الرجال ولا يعدونه ، لكنه مع ذلك كله لا يخلو من تطويل يوجب الملل وتكرار يعقب السأم وإيراد أشعار ينافيها العفاف ، وقد منّ الله تعالى علينا بتلخيصه وتهذيبه وتزيينه ببعض الشواهد الروائيه من النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) و الأئمة الهداه (عليهم السلام) ، والأمثله الشعريه فى مدحهم وراثتهم ، فسّميناها بـ«مغنى الأديب» وهو منحصر فى ثمانيه أبواب :

الباب الأول : فى تفسير المفردات وذكر أحكامها.

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ٧

الباب الثاني : فى تفسير الجمل وذكر أقسامها وأحكامها.

الباب الثالث : فى ذكر ما يتردد بين المفردات والجمل وهو الظرف والجار والمجرور وذكر أحكامهما.

الباب الرابع : فى ذكر أحكام يكثّر دورها ويقبح بالمعرب جهلها.

الباب الخامس : فى ذكر الأوجه التى يدخل على المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس : فى التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها.

الباب السابع : فى كيفيّة الإعراب.

الباب الثامن : فى ذكر أمور كليه يتخرج عليها مالا ينحصر من الصور الجزئية.

[شماره صفحه واقعى : ٨]

ص: ٨

الباب الأول : فى تفسير المفردات و ذكر أحكامها

أشاره

والمراد بالمفردات ، الحروف وما تضمّن معناها من الأسماء والظروف.
وربما ذُكرت أسماء غير تلك وأفعال ، لمسيب الحاجه إلى شرحها.
وقد رُتبت على حروف المعجم ، ليسهل تناولها.

حرف الهمزه

الهمزه المفردة

أشاره

تأتى على وجهين :

الأول : أن تكون حرفاً يُنادى به القريب

كقول هند بنت أئاته :

١- أفاطم فاصبرى فلقد أصابتْ ***رَزِيْتُكَ التَّهائم والنُّجودا (١)

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص : ٩

ونقل ابن الخباز عن شيخه أنه للمتوسط وأن الذي للقريب «يا» وهذا خرق لإجماعهم.

الثانى : أن تكون للاستفهام

وحقيقته طلب الفهم ، كقوله تعالى : (فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَا لِأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ) (الشعراء / ٤١).

وقد أجزى الوجهان فى قراءه الحرميين وحمزه : (أَمِنْ هُوَ قَانِتٌ آتَاءِ الْيَلِّ) (الزَّمر / ٩).

وكون الهمزه فيه للنداء هو قول الفراء. ويبيده أنه ليس فى التنزيل نداء بغير «يا» ويقربه سلامته من دعوى المجاز ، إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته ، ومن دعوى كثره الحذف ، إذ التقدير عند من جعلها للاستفهام : أمن هو قانت خير أم هذا الكافر؟ أى : المخاطب بقوله تعالى : (تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا) (الزَّمر / ٨) فحذف شيان (١) : معادل الهمزه والخبر.

ولك أن تقول : لاجاه إلى تقدير معادل فى الآية ، لصحه تقدير الخبر بنحو (٢) : «كمن ليس كذلك» وقد قالوا فى قوله تعالى : (أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ) (الرعد / ٣٣) : إنَّ التقدير : «كمن ليس كذلك» أو «لم يوحده» ويكون (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) (الرعد / ٣٣) ، معطوفاً على الخبر على التقدير الثانى.

والهمزه أصل أدوات الاستفهام ، ولهذا خصت بأحكام :

الأول : جواز حذفها سواء تقدّمت على «أم» كقول امرؤ القيس :

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص : ١٠

١- بل ثلاثه أشياء : الخبر ومعادل الهمزه وهو «أم» على ما صرح به ابن هشام فى بحثها ، ومعادل مدخول الهمزه وهو ما دخلت عليه «أم». فتأمل.

٢- قال الزمخشري : تقديره : أمن هو قانت كغيره. وذهب الزجاج إلى مثله. الكشاف : ٤ / ١١٦ ، معانى القرآن وإعرابه : ٤ / ٣٤٧.

٢- تَرَوْحُ مِنَ الْحَيِّ أَمْ تَبْتَكِرُ***وماذا عليكَ بأن تَتَنظَّرَ (١)

أم لم تتقدمها كقول الكميت في مدح أهل البيت :

٣- طَرِبْتُ وَمَا شَوْقًا إِلَى الْبَيْضِ أَطْرَبُ***ولا لعباً مني وذو الشيب يلعب؟ (٢)

والأخفش يقيس ذلك في الاختيار عند أمن اللبس ، وحمل عليه قوله تعالى : (وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ) (الشعراء / ٢٢) وقوله تعالى : (هَذَا رَبِّي) (الأنعام / ٧٤ - ٧٨) في المواضع الثلاثة (٣).

والمحققون على أنه خبر ، وأن مثل ذلك يقوله من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل ، فيحكي كلامه ثم يكرّ عليه بالإبطال بالحجّه.

الثاني : أنها ترد لطلب التصوّر نحو قوله تعالى : (وَإِنْ أَدْرَى أَقْرَبٍ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعِدُونَ) (الأنبياء / ١٠٩) ولطلب التصديق ، نحو قول حسان :

٤- أَيَذْهَبُ مَدْحِيوَالْمَحْبَبِينَ ضَائِعًا؟***وما المدح في ذات الإله بضائع (٤)

و «هل» مختصّه بطلب التصديق ، نحو : (هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ) (طه / ١٢٠).

وبقيته الأدوات مختصّه بطلب التصوّر ، نحو : (مَتَى نَصْرُ اللَّهِ) (البقره / ٢١٤)

[شماره صفحه واقعی : ١١]

ص : ١١

١- اللباب : ٣١٧.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٣٤.

٣- (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين. فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي فلما أفل قال لا أحبّ الافلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضّالّين. فلما رأى الشّمس بازغها قال هذا ربّي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون) (الأنعام / ٧٥ - ٧٨).

٤- الغدير : ٢ / ٥٨. وفي المصدر «ضايعاً وبضايع» والصحيح : ما أثبتناه ، للقاعده.

(مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا) (يس ٥٢).

الثالث : أنها تدخل على الإثبات كما تقدم ، وعلى النفي نحو قوله تعالى : (أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى) (العلق ١٤) وقول حسان في مدح أمير المؤمنين (عليه السلام) :

٥- أَلَسْتَ أَخَاهُ فِي الْهَدَىٰ وَوَصِيهِ * * * وَأَعْلَمُ فِهْرَ الْكِتَابِ وَبِالسَّنَنِ؟ (١)

ذكره بعضهم ، وهو منتقض بـ «أم» فإنها تشاركها في ذلك ، تقول : «أقام زيد أم لم يقم؟» (٢).

الرابع : تمام التصدير بدليلين :

أولهما : أنها لا تذكر بعد «أم» التي للإضراب كما يذكر غيرها ، نحو : (أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورَ) (الرعد ١٦).

ثانيهما : أنها إذا كانت في جملة معطوفه بالواو أو بالفاء أو بـ «ثم» قدمت على العاطف ، نحو : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (الأعراف ١٨٥) (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) (يوسف ١٠٩) (أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ) (يونس ٥١) وأخواتها تتأخر عن حروف العطف ، كما هو قياس جميع أجزاء الجملة المعطوفه ، نحو قوله تعالى : (وَكَيْفَ تُكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ) (آل عمران ١٠١) (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ) (التكوير ٢٦) والبيت المنسوب إلى الإمام

[شماره صفحه واقعی : ١٢]

ص : ١٢

١- الغدير : ٢ / ٤٣ ، وفهر قبيله ، وهى أصل قريش وهو فهر بن غالب بن النضر بن كنانة وقريش كلهم ينسبون إليه - لسان العرب ، ماده فهر.

٢- قال الشمني : يمكن أن يقال : مراد ذلك البعض أن الهمزة تدخل على الإثبات وعلى النفي دون باقى الالفاظ الموضوعه للاستفهام فلا ترد عليه «أم» لأنها ليست موضوعه للاستفهام ، وإن كانت لا تفارقه فى الغالب. المنصف من الكلام : ٣٠.

على بن الحسين (عليهما السلام) :

٦- أتحرقنى بالنار يا غايه المنى***فأين رجائى ثم أين محبتى (١)

هذا مذهب سيبويه والجمهور ، وخالفهم جماعه - أولهم الزمخشري - فزعموا أنّ الهمزه فى تلك المواضع فى محلّها الأصلي ، وأنّ العطف على جملة مقدّره بينها وبين العاطف ، فيقولون : التقدير فى «أفلم يسيروا...» : أمكثوا فلم يسيروا فى الأرض؟ ويضعف قولهم ما فيه من التكلّف ، لدعوى حذف الجملة.

وقد جزم الزمخشري فى مواضع بما يقوله الجمهور ، منها : قوله فى (أفأمن أهيل القرى) (الأعراف / ٩٧) : إنّ عطف على (فأخذناهم بعتّه) (الأعراف / ٩٥).

فصل

قد تخرج الهمزه عن الاستفهام الحقيقى فتستعمل فى ثمانية معان :

الأول : التسويه ، وربّما توهم أن المراد بها الهمزه الواقعه بعد كلمه «سواء» بخصوصها ، وليس كذلك بل كما تقع بعدها تقع بعد «ما أبالى» ونحوه.

والضابط : أنّها الهمزه الداخلة على جملة يصح حلول المصدر محلها ، نحو قوله تعالى : (سواءً عليهم أَسْتَعْفَرْتَ لَهُمْ أم لم تَسْتَعْفِرْ لَهُمْ) (المنافقون / ٦) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «والله ما يبالى ابن أبى طالب أوقع على الموت أم وقع الموت عليه» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص : ١٣

١- بحار الأنوار : ٤٦ / ٨١

٢- بحار الأنوار : ٧١ / ٢٦٣.

الثانى : الإنكار الإبطالى ، وهذه تقتضى أن ما بعدها غير واقع ، وأن مدّعيه كاذب ، نحو : (أَفَأَصِيْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ) (الإسراء / ٤٠).

ومنه : قول فاطمه الزهراء (عليها السلام) فى الاحتجاج على فذك : «أفى كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبى؟» (١).

ومن جهه إفاده هذه الهمزه نفى ما بعدها لزم ثبوته إن كان منفيًا ، لأن نفى النفى يستلزم الإثبات ، ومنه : قوله تعالى : (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ) (الزمر / ٣٦) أى : الله كاف عبده.

الثالث : الإنكار التوبيخى ، فيقتضى أن ما بعدها واقع ، وأن فاعله ملوم ، نحو قوله تعالى : (أَفِكَأَ آلَهُ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ) (الصفات / ٨٦) وقول أبى طالب (عليه السلام) :

٧- أتبعون قتلاً للنبي محمداً؟**خصصتم على شؤم بطول أثم (٢)

الرابع : التقرير ، ومعناه : حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه ، نحو : (أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّي إِلَهَيْنِ) (المائدة / ١١٦).

ويجب أن يليها الشىء الذى تُقرّره به ، تقول فى التقرير بالفعل : أضربت زيداً؟ وبالفاعل : أنت ضربت زيداً؟ وبالمفعول : أزيداً ضربت؟ كما يجب ذلك فى المستفهم عنه (٣).

وقوله تعالى : (أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَتْنَا) (الأنبياء / ٦٢) محتمل لإرادته

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص : ١٤

١- بلاغات النساء : ١٤.

٢- ديوان شيخ الأباطح أبى طالب عليه السلام : ٣٥.

٣- ذهب جماعه إلى أن ذلك أحسن فيهما. راجع المنصف : ٣٥ وتحفه الغريب : ٣٦ وحاشيه الأمير : ١٧ وحاشيه الدسوقى : ١ /

١٥.

الاستفهام الحقيقي بأن يكونوا لم يعلموا أنه الفاعل ، ولإرادته التقرير بأن يكونوا قد علموا.

الخامس : التهكم ، نحو : (أَصْلُوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَنْتَزِكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا) (هود / ٨٧).

السادس : الأمر ، نحو : (قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ) (آل عمران / ٢٠) أى : أسلموا.

السابع : التعجب ، نحو : (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) (الفرقان / ٤٥).

الثامن : الاستبطاء ، نحو : (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ) (الحديد / ١٦).

تنبيه

قد تقع الهمزة فعلاً وذلك أنهم يقولون : «وأى» بمعنى «وعيد» ومضارعه «يئى» بحذف الواو؛ لوقوعها بين ياء مفتوحة وكسره ، والأمر منه «إه» بحذف اللام للأمر وبالهاء للسكت فى الوقف.

(آ)

حرف لنداء البعيد ، وهو مسموع لم يذكره سيبويه ، وذكره غيره.

(أجل)

حرف جواب مثل : «نعم» فتكون تصديقاً للمخبر وإعلاماً للمستخبر

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص : ١٥

و وعداً للطلاب فتقع بعد نحو : «قام زيدٌ» و «أقام زيدٌ» و «اضرب زيداً».

(إذ)

أشاره

على أربعة أوجه :

الوجه الأول : أن تكون اسماً للزمن الماضي

ولها أربعة استعمالات :

أحدها : أن تكون ظرفاً وهو الغالب ، نحو : (فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (التوبه / ٤٠).

الثاني : أن تكون مفعولاً به ، نحو : (وَإِذْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فَعَلَيْكُمُ الْمَلْحَمَةُ) (الأعراف / ٨٦).

والغالب على المذكوره في أوائل القصص في التنزيل أن تكون مفعولاً به بتقدير «أذكر» نحو : (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ) (البقره / ٥٠).

وبعض المعربين يقول في ذلك : إنه ظرف لـ «أذكر» محذوفاً.

وهذا وهم فاحش ، لاقتضاه حينئذ الأمر بالذكر في ذلك الوقت ، مع أن الأمر للاستقبال وذلك الوقت قد مضى ، وإنما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه.

الثالث : أن تكون بدلاً من المفعول ، نحو : (وَإِذْ كُتِبَ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمُ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِيًّا) (مريم / ١٦) ف «إذ» بدل اشتمال من مريم.

الرابع : أن تكون مضافاً إليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه ، نحو : «يومئذ وحينئذ» أو غير صالح له ، نحو : (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) (آل عمران / ٨).

وزعم الجمهور أن «إذ» لا تقع إلا ظرفاً أو مضافاً إليها ، وأنها في نحو : (وَإِذْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فَعَلَيْكُمُ الْمَلْحَمَةُ) (الأعراف / ٨٦) ظرف لمفعول محذوف ، أي : واذكروا نعمه الله عليكم إذ كنتم قليلاً ، وفي نحو : «إِذْ أَنْتَبَدْتُ» ظرف لمضاف إلى المفعول محذوف ،

[شماره صفحه واقعی : ١٦]

ص : ١٦

أى : واذكر قصه مريم.

ويؤيد هذا القول التصريح بالمفعول فى (وَإِذْ كَرَّمُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً) (آل عمران ١٠٣).

الوجه الثانى : أن تكون اسماً للزمن المستقبل

نحو : (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا) (الزلزله ٤).

والجمهور لا يثبتون هذا القسم ، ويجعلون الآيه من باب (وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ) (الكهف ٩٩) أى : من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزله ما قد وقع.

الوجه الثالث : أن تكون للتعليل

نحو : (وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ) (الزخرف ٣٩) أى : ولن ينفعكم اليوم اشتراككم فى العذاب ، لأجل ظلمكم فى الدنيا.

وهل هذه حرف بمنزلة لام العله أو ظرف والتعليل مستفاد من قوه الكلام لامن اللفظ ، فإنه إذا قيل : «ضربته إذ أساء» وأريد بـ «إذ» الوقت ، اقتضى ظاهر الحال أن الإساءه سبب الضرب؟ قولان.

ويرد على الثانى : أنه لو قيل : لن ينفعكم اليوم وقت ظلمكم الاشتراك فى العذاب ، لم يكن التعليل مستفاداً؛ لاختلاف زمنى الفعلين ، وأن «إذ» لا تبدل من اليوم؛ لاختلاف الزمانين ولا تكون ظرفاً لـ «ينفع» ؛ لأنه لا يعمل فى ظرفين ولا لـ «مشاركون» ؛ لأن معمول خبر الأحراف الخمسه لا يتقدم عليها ولأن معمول الضيله لا يتقدم على الموصول ولأن اشتراكهم فى الآخره لا فى زمن ظلمهم.

والجمهور لا يثبتون هذا القسم. قال أبو الفتح : راجعت أبا على مراراً فى قوله تعالى : (وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ) مستشكلاً إبدال «إذ» من «اليوم» فأخر ما تحصل منه : أن الدنيا والآخره متصلتان ، وأنهما فى حكم الله تعالى سواء فكأن «اليوم» ماض أو كأن «إذ» مستقبليه. انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

وقيل : المعنى : إذ ثبت ظلمكم. وقيل : التقدير : بعد إذ ظلمتم. وعليهما أيضاً ف «إذ» بدل من «اليوم».

الوجه الرابع : أن تكون للمفاجأه

نصّ على ذلك سيويه ، وهى الواقعة بعد «بيناً» أو «بينما» كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وإنّ أهل الدنيا كركب بيناهم حلّوا ، إذ صاح بهم سائقهم فارتحلوا» (١) وقول الشاعر : (٢)

٧- فاستقدر الله خيراً وارضىنّ به***فبينما العسر إذا دارت مياسير

وهل هى ظرف مكان أو زمان أو حرف بمعنى المفاجأه أو حرف توكيد أى : زائد؟ أقوال. وعلى القول بالظرفيه فقال ابن جنى : عاملها الفعل الذى بعدها ، لأنها غير مضافه إليه ، وعامل «بيناً أو بينما» محذوف يفسّره الفعل المذكور ، وقال الشلوبين : «إذ» مضافه إلى الجملة فلا يعمل فيها الفعل ولا فى «بيناً وبينما» لأن المضاف إليه لا يعمل فى المضاف ولا فى ما قبله ، وإنما عاملهما محذوف يدل عليه الكلام ، و «إذ» بدل منهما ، وقيل : العمل ما يلى «بين» بناء على أنها مكفوفه عن الإضافه إليه ، كما يعمل تالى اسم الشرط فيه ، وقيل : «بين» خبر لمحذوف ، وتقدير قولك : «بينما أنا قائم إذ جاء زيد» : بين أوقات قيامى مجىء زيد ، ثم حذف المبتدأ مدلولاً عليه ب «جاء زيد» ، وقيل : مبتدأ ، و «إذ» خبره ، والمعنى : حين أنا قائم حين جاء زيد.

مسأله : تلزم «إذ» الإضافه الى الجمل

تلزم «إذ» الإضافه إلى جملة إما اسميه أو فعليه فعلها ماضٍ لفظاً ومعنى أو

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ١٨

١- نهج البلاغه : ٤٠٧ / ١٢٧٩.

٢- نسب إلى حريث بن جبله وعثير (عتير) بن لبيد العذرى وابن كثير بن عذره بن سعد بن تميم. شرح شواهد المغنى : ١ / ٢٤٤

- ٢٤٦ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢ / ١٦٨ - ١٧٥.

معنى فقط. وقد اجتمعت الثلاثه فى قوله تعالى : (إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثانياً اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا) (التوبه / ٤٠).

وقد يحذف أحد شطرى الجملة فيظن من لا خبره له أنها أضيفت إلى المفرد ، كقول الاخطل :

٨- كانت منازل ألف عهدتهم*** إذ نحن إذ ذاك دون الناس إخواناً (١)

«الألف» - بضم الهمزة - جمع «آلف» بالمدّ مثل : «كافر» و «كفّار» ، و «نحن» و «ذاك» مبتدأ ان حذف خبراهما. فالتقدير : عهدتهم إخوانا إذ نحن متألفون ، إذ ذاك كائن ، ولا تكون «إذ» الثانيه خبراً عن «نحن» ، لأنه زمان و «نحن» اسم عين ، بل هى ظرف للخبر المقدر ، و «إذ» الأولى ظرف لـ «عهدتهم» ، و «دون» إما ظرف له أو للخبر المقدر أو لحال من «إخواناً» محذوفه ، أى : متصافين دون الناس ، ولا يمنع ذلك تنكير صاحب الحال؛ لتأخره ، ولا كونه اسم عين؛ لأن «دون» ظرف مكان لازمان (٢) ، والمشار إليه بـ «ذاك» التجاور المفهوم من الكلام.

وقد تحذف الجملة كلها للعلم بها ، ويعوّض منها التّونين ، وتكسر الذال (٣) ،

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص : ١٩

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ٢٤٨.

٢- هذا مبنى على أنّ «دون» حال ، والظاهر من قوله : «أو لحال من إخواناً محذوفه أى : متصافين دون الناس» كونه متعلّقاً بمقدّر هو حال.

٣- قال المحقّق الرضى رحمه الله : الحقّ أن «إذ» إذا حذف المضاف إليه منه وأبدل منه التّونين فى غير نحو : «يومئذٍ» جاز فتحه أيضاً ، ومنه قوله تعالى حاكياً : «فعلتها إذاً وأنا من الضالّين» (الشعراء / ٢٠) أى : فعلتها إذ ربّيتنى ، إذ لا معنى للجزء هنا كما قيل فى «إذاً» : إنها للجواب. شرح الكافيه : ٢ / ١٠٦ ونقل عن خالد : «إذا» لغه هذيل ، وغيرهم يقولون : «إذ» لسان العرب : مادّه أذذ.

لالتقاء الساكنين ، نحو : (يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ) (الروم / ٤ و ٥).

وزعم الأَخفش أن «إِذَا» في ذلك معربه لزوال افتقارها إلى الجملة وأن الكسره إعراب ، لأن اليوم مضاف إليها. ورد بأن بناءها لوضعها على حرفين وبأن الافتقار باق في المعنى كالموصول الذي تحذف صلته لدليل وبأن العوض ينزل منزله المعوض عنه فكأن المضاف إليه مذكور.

(إِذَا)

إشاره

على وجهين :

الوجه الأول : أن تكون للمفاجأه

فتختصّ بالجمال الاسميّه ، ولا- تحتاج لجواب ، ولاتقع في الابتداء ، ومعناها الحال باعتبار ما قبلها ، نحو : (فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى) (طه / ٢٠).

وهي حرف عند الأَخفش ، ويرجّحه قولهم : «خرجت فإذا إنّ زيداً بالباب» بكسر «انّ» ؛ لأنّ «إنّ» لا يعمل ما بعدها فيما قبلها ، وظرف مكان عند المبرّد ، وظرف زمان عند الزّجاج. واختار الأوّل ابن مالك ، والثاني ابن عصفور ، والثالث الزمخشري ، وزعم أن عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأه ، قال في قوله تعالى : (تُمْ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ٢٥) : إن التقدير : إذا دعاكم فاجأتم الخروج في ذلك الوقت. ولا يعرف هذا لغيره ، وإنما ناصبها عندهم الخبر المذكور في نحو : «خرجت فإذا زيد جالس». أو المقدر في نحو : «فإذا الأسد» أي : حاضر ، وإذا قدّرت أنها الخبر فعاملها «مستقر» أو «إستقر».

ولم يقع الخبر معها في التنزيل إلاّ مصرحاً به ، نحو : (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (الأنبياء / ٩٧)

[شماره صفحه واقعی : ٢٠]

ص: ٢٠

وإذا قيل : «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عندالمبرد خبراً ، أى : فبالحضره الأسد ، ولم يصح عندالزجاج ؛ لأن الزمان لا يخبر به عن الجته ، ولا عندالأخفش ، لأن الحرف لا يخبر به ولا عنه ، فإذا قلت : «فإذا القتال» صحت خبريتها عند غير الأخفش .

وتقول : «خرجت فإذا زيد جالس أو جالساً» فالرفع على الخبريه ، و «إذا» نصب به ، والنصب على الحاليه والخبر «إذا» إن قيل : بأنها مكان ، وإلا فهو محذوف . نعم يجوز أن تقدرها خبراً عن الجته مع قولنا : إنها زمان إذا قدرت حذف مضاف كأن تقدّر فى نحو : «خرجت فإذا الأسد» : فإذا حضور الأسد .

الوجه الثانى : أن تكون لغير المفاجأه

و الغالب أن تكون ظرفاً للمستقبل مضمّنه معنى الشرط وتختصّ بالدخول على الجملة الفعلية ، عكس الفجائيه ، كقول الفرزدق فى مدح الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) :

٩- إذا رأته قريش قال قائلها***إلى مكارم هذا ينتهى الكرم (١)

وقد اجتمعتا فى قوله تعالى : (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ٢٥).

ويكون الفعل بعدها ما ضيأ كثيراً كما تقدم وقال أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «إذا سألت فاسأل تفقّها ولا تسأل تعنتاً» (٢) ومضارعاً دون ذلك ، كقول العباس بن مرداس فى مدح رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) :

١٠- ياخيّر مَنْ رَكِبَ المطىّ ومن مَشى***فوق التراب إذا تعدّ الأنفس (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص : ٢١

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٧٣٣ .

٢- غرر الحكم : ١ / ٣٢٣ باب «إذا» .

٣- لسان العرب : مادّه أذذ .

وقد اجتمعا فى قول أبى ذؤيب :

١١- والنفس راعبه إذا رعبتها***وإذا ترد إلى قليل تقنع (١)

وإنما دخلت الشرطيه على الاسم فى نحو قوله تعالى : (إذا السماء انشقت) (الانشقاق / ١) وقول خزيمه بن ثابت :

١٢- إذا نحن بايعنا علياً فحسبنا***أبو حسن مما تخاف من الفتن (٢)

؛ لأنه فاعل بفعل محذوف على شريطه التفسير ، لامبتداً ، خلافاً للأخفش.

ولانعمل «إذا» الجزم (٣) إلا فى الضروره ، كقول أعشى همدان :

١٣- وإذا تصببك من الحوادث نكبه***فاصبر ، فكل مصيبه ستكشف (٤)

تنبيه : خروج «إذا» عن الظرفيه والاستقبال و معنى الشرط

قيل : قد تخرج عن كل من الظرفيه والاستقبال و معنى الشرط.

أما الأوّل ، فزعمه أبو الحسن فى قوله تعالى : (حتى إذا جاءوها) (الزمر / ٧١) حيث قال : إنّ «إذا» جرّ ب «حتى».

وزعم أبو الفتح فى (إذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها كاذبه خافضه

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص : ٢٢

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ٢٦٢.

٢- أعيان الشيعه : ١ / ٤٤٤.

٣- لا- يقال : إنها عملت الجزم فى قوله تعالى : «والليل إذا يسر» مع خروجها من الشرطيه ، ففيها أولى لاقضاء الشرطيه الجزم

أكثر من غيرها ، إذ يقال : إنها ليست فى الآيه جازمه ، وحذف اللام فى «يسر» ليس للجزم بل تحذف اكتفاء عنها بالكسره. قال

الزمخشري : ويا «يسر» تحذف فى الدرجه اكتفاء عنها بالكسره. الكشاف : ٤ / ٧٤٦.

٤- اللباب : ٢٨.

رافعه ، إذا رُجَّت الأرض رَجًّا (الواقعه / ١ - ٤) فيمن نصب «خافضه رافعه» أن «إذا» الأولى مبتدأ والثانيه خبر والمنصويين حالان ، وكذا جملة ليس ومعموليهما ، والمعنى : وقت وقوع الواقعه خافضه لقوم رافعه لآخرين هو وقت رج الأرض .

وأنكر الجمهور خروجها عن الظرفيه وقالوا : إن «حتى» فى الآيه الأولى حرف ابتداء دخل على الجملة بأسرها ولا عمل لها وأما «إذا وقعت الواقعه» فـ «إذا» الثانيه بدل من الأولى ، والأولى ظرف وجوابها محذوف ، لفهم المعنى ، وحسبانه طول الكلام ، وتقديره بعد «إذا» الثانيه ، أى : انقسمتم أقساماً وكنتم أزواجاً ثلاثه .

وأما الثاني : فعلى وجهين :

أحدهما : أن تجيء للماضى ، كقوله تعالى : (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ) (التوبه / ٩٢).

والثانى : أن تجيء للحال ، وذلك بعد القسم ، كقوله تعالى : (وَالَيْلِ إِذَا يَغْشَى) (الليل / ١) قيل : لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم؛ لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم يأتى؛ لأنَّ قسم الله سبحانه قديم (١). ولا لكون محذوف هو حال من «الليل»؛ لأنَّ الحال والاستقبال متنافيان ، وإذا بطل هذان

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص : ٢٣

١- الحكم بقدم كلام الله تعالى فى هذه العبارة وما بعدها مخالف لمذهب الإماميه قال الامام الصادق عليه السلام : «الكلام محدث ، كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم أحدث الكلام» بحار الأنوار : ٤ / ١٥٠ . راجع لتحقيق البحث نفس المصدر وكشف المراد : ٢٨٩ ومنهاج البراعه : ١٠ / ٢٦٣ .

الوجهان تعين أنه ظرف لأحدهما ، على أن المراد به الحال. انتهى.

والصحيح : أنه لا يصح التعليق بـ «أقسم» الإنشائي؛ لأنّ القديم لا- زمان له ، لا حال ولا غيره ، بل هو سابق على الزمان ، وأنه لا يمتنع التعليق بـ «كائناً» مع بقاء «إذا» على الاستقبال ، بدليل صحه مجيء الحال المقدره باتفاق ، كـ «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً» أى : مقدراً الصيد به غداً ، كذا يقدرّون ، وأوضح منه أن يقال : مريداً به الصيد غداً ، كما فسّر «قمتم» فى (إذا قمتم إلى الصلاه) (المائده ٦/٦) بـ «أردتم».

وأما الثالث : فمثاله قوله تعالى : (وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ) (الشورى ٣٧/٣٧) فـ «إذا» فيها ظرف لخبر المبتدأ بعدها ولو كانت شرطيه والجمله الاسميّه جواباً ، لاقرنت بالفاء.

وقول بعضهم : إنه على إضمار الفاء ، مردود بأنها لا تحذف إلاّ ضروره.

وقول آخر : إنّ الضمير توكيد لا مبتدأ وإنّ ما بعده الجواب ، ظاهر التعسف.

وقول آخر : إنّ جوابها محذوف مدلول عليه بالجمله بعدها ، تكلف من غير ضروره.

ومن ذلك «إذا» التى بعد القسم ، نحو : (والليل إذا يغشى) (الليل ١/١) ، إذ لو كانت شرطيه كان ما قبلها جواباً فى المعنى ، فيكون التقدير : إذا يغشى الليل أقسمت وهذا ممتنع؛ لوجهين : أحدهما : أن القسم الإنشائي لا يقبل التعليق ؛ لأنّ الإنشاء إيقاع والمعلق يحتمل الوقوع وعدمه. والثانى : أن الجواب خبرى ، فلا يدل عليه الإنشاء لتباين حقيقتهما.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

مسأله : فى ناصب «إذا» الشرطيه

فى ناصب «إذا» الشرطيه مذهبان :

أحدهما : أنه شرطها وهو قول المحققين ، فتكون بمنزله «متى وحيثما وأيان».

وقول أبى البقاء : إنه مردود بأنّ المضاف إليه لا يعمل فى المضاف ، غير وارد؛ لأنّ «إذا» عند هؤلاء غير مضافه كما يقوله الجميع إذا جزمت.

والثانى : أنه ما فى جوابها من فعل أو شبهه ، وهو قول الأكثرين.

ويرد عليهم أمور :

أحدها : أن الشرط والجزاء عبارته عن جملتين تربط بينهما الأداة ، وعلى قولهم تصير الجملتان واحده؛ لأن الظرف عندهم من جمله الجواب ، والمعمول داخل فى جمله عامله.

الثانى : أنه يلزمهم فى نحو : «إذا جئتنى اليوم أكرمتك غداً» أن يعمل «أكرمتك» فى ظرفين متضادين ، وذلك باطل عقلاً؛ إذ الحدث الواحد المعين لا يقع بتمامه فى زمانين وقصداً ، إذ المراد وقوع الإكرام فى الغد لا فى اليوم.

فإن قلت : فما ناصب «اليوم» على القول الأول ، وكيف يعمل العامل الواحد فى ظرفى زمان؟ قلنا : لم يتضادا كما فى الوجه السابق ، وعمل العامل فى ظرفى زمان يجوز إذا كان أحدهما أعم من الآخر ، نحو : «آتيك يوم الجمعة سحر» وليس بدلاً؛ لجواز «سير عليه يوم الجمعة سحر» برفع الأول ونصب الثانى ، نص عليه سيبويه وأنشد الفرزدق :

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص : ٢٥

١٤- متى تردن يوماً سفار تجد بها***أديهم يرمى المستجيز المعورا (١)

ف «يوماً» يمتنع أن يكون بدلاً من «متى» ؛ لعدم اقترانه بحرف الشرط ولهذا يمتنع في «اليوم» في المثال أن يكون بدلاً من «إذا» ويمتنع أن يكون ظرفاً لـ «تجد» ؛ لثلا ينفصل «ترد» من معموله وهو «سفار» بالأجنبي فتعين أنه ظرف ثانٍ لـ «ترد».

الثالث : أن الجواب ورد مقروناً بـ «إذا» الفجائية ، نحو : (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ٢٥) وبالحرف الناسخ ، نحو : «إِذَا جِئْتَنِي الْيَوْمَ فَإِنِّي أَكْرُمُكَ» وكلٌّ منهما لا يعمل ما بعده فيما قبله ، وورد أيضاً والصالح فيه للعمل صفه ، كقوله تعالى : (فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذَلِكِ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ) (المدثر / ٨ و ٩) ولا تعمل الصفه فيما قبل الموصوف.

(إذما)

أداه شرط ، تجزم فعلين ، نحو قوله (٢) :

١٥- وإِنَّكَ إِذْمَا تَأْتِ مَا أَنْتَ آمِرٌ***بِهِ تُلْفِ مَنْ إِيَّاهُ تَأْمُرُ آتِيَا

وهي حرف عند سيبويه بمنزله «إن» الشرطية وظرف عند المبرد وابن السراج والفارسي ، وعملها الجزم قليل لا ضروره؛ خلافاً لبعضهم.

(إذاً)

إشارة

فيها مسائل :

[شماره صفحه واقعي : ٢٦]

ص : ٢٦

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ٢٨٥.

٢- لم يسمّ قائله. شرح ابن عقيل : ٢ / ٣٦٧.

المسألة الأولى : فى نوعها

قال الجمهور : هى حرف. وقيل : اسم. والأصل فى «إِذَا أُكْرِمَكَ» : إِذَا جِئْتَنِي أُكْرِمُكَ ، ثم حذفت الجملة ، وعوّض التنوين منها ، وأضمرت «أن» (١). وعلى القول الأول فالصحيح : أنها بسيطة ، لا مركبة من «إذ» و «أن» وعلى البساطه فالصحيح : أنها الناصبه ، لا «أن» مضمرة بعدها.

المسألة الثانية : فى معناها

قال سيبويه : معناها : الجواب و الجزاء. فقال الشلوبين : فى كل موضع. وقال أبو على الفارسى : فى الأكثر وقد تتمخض للجواب بدليل أنه يقال لك : أحبك ، فتقول : إِذَا أَطْنَكَ صَادِقًا ، إذ لا مجازاه هنا ضروره. انتهى كلامه.

والأكثر أن تكون جواباً لـ «إن» أو «لو» ظاهرتين أو مقدرتين.

فالأول : كقول كثير عزة :

١٦- لئن عادلى عبدالعزيز بمثلها***وأمكنى منها إذا لا أقيلها (٢)

وقوله تعالى : (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ) (الإسراء / ١٠٠).

والثانى : كقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ، حين سمع رجلاً يقول : «اللَّهُمَّ آتِنِي مَا تَوْتِي عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ» : «إِذَا يُعْقَرُ جَوادك وتُهراق مُهجتك فى سبيل الله» (٣) وقال الله تبارك وتعالى : (ما اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وما كان معه مِنْ إله ، إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إله

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص : ٢٧

١- قال المحقق الرضى : والذى يلوح لى فى إذا ويغلب فى ظنى ، أنّ أصله إذ حذفت الجملة المضاف إليها ، وعوّض منها التنوين لما قصد جعله صالحاً لجميع الأزمنه الثلاثه. شرح الكافيه : ٢ / ٣٣٥.

٢- شرح شواهد المغنى : ١ / ٦٣.

٣- كتر العمال : ٤ / ح ١١٣٣٥.

بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ (المؤمنون ٩١).

المسألة الثالثة : فى لفظها عند الوقف عليها

و الصحيح : أن نونها تبدل ألفاً ، تشبيهاً لها بتنوين المنصوب.

وقيل : يوقف بالنون ؛ لأنها كنون «لن وأن» روى عن المازنى والمبرد.

ويبنى على الخلاف فى الوقف عليها خلاف فى كتابتها ، فالجمهور يكتبونها بالألف وكذا رسمت فى المصاحف ، والمازنى والمبرد بالنون.

وعن الفراء : إن عملت كتبت بالألف ، وإلا كتبت بالنون ؛ للفرق بينها وبين «إذا» وتبعه ابن خروف.

المسألة الرابعة : فى عملها

و هو نصب المضارع ، بشرط تصديرها ، واستقباله ، واتصالهما أو انفصالهما بالقسم أو بـ «لا» النافية ، يقال : آتيك ، فتقول : «إذا أكرمك» ولو قلت : أنا إذا قلت : «أكرمك» بالرفع؛ لفوات التصدير.

ولو قيل لك : أحبك فقلت : «إذا أظنك صادقاً» رفعت؛ لأنه حال.

ولو قلت : إذا يا عبدالله قلت : «أكرمك» بالرفع؛ للفصل بغير ما ذكرنا.

تنبيه : فى وقوع «إذا» بعد الواو أو الفاء

قال جماعه من النحويين : إذا وقعت «إذا» بعد الواو أو الفاء جاز فيها الوجهان ، نحو : (وإذا لا يلبثون خلافاً قليلاً) (الإسراء ٧٦) وقرئ شاذاً بالنصب (١).

والتحقيق أنه إذا قيل : «إن ترزنى أزرک وإذا أحسن إليك» فإن قدرت

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص : ٢٨

العطف على الجواب جزمت وبطل عمل «إذاً»؛ لوقوعها حشواً ، أو على الجملتين جميعاً جاز الرفع والنصب؛ لتقدم العاطف.

وقيل : يتعين النصب ، إذ ما بعدها مستأنف؛ لأنَّ المعطوف على الأول أول.

(أل)

إشاره

على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون اسماً موصولاً بمعنى «الذى» و فروعه

وهى الداخلة على اسمى الفاعل والمفعول كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «لعن الله الآمرين بالمعروف التاركين له ، والناهين عن المنكر العاملين به» (١).

قيل : والصفات المشببه ، وليس بشىء؛ لأن الصفة المشببه للثبوت فلا تُؤوّل بالفعل (٢) ، ولهذا كانت الداخلة على اسم التفضيل ليست موصوله باتفاق.

وربما وصلت بظرف ، أو بجمله اسميه ، أو فعليه فعلها مضارع.

فالأوّل : كقوله (٣) :

١٧- من لا يزال شاكراً على المَعَه**فَهُوَ حَرٌ بعيشه ذاتِ سعه

والثانى : كقوله (٤) :

١٨- من القوم الرسولُ اللهُ منهم**لهم دانت رقابُ بنى معدّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص : ٢٩

١- نهج البلاغه : ط ١٢٩ / ٤٠١.

٢- صرّح بموصوليتها ابن هشام فى شرح قطر الندى باب النكره والمعرفه / ١٠٢.

٣- لم يسمّ قائله ، شرح شواهد المغنى : ١ / ١٦١.

٤- لم يسمّ قائله ، شرح شواهد المغنى : ١ / ١٦١.

والثالث : كقول الفرزدق :

١٩- ما أنتِ بِالْحَكَمِ التُّرَضِيِّ حَكُومَتُهُ**ولا الأصيل ولا ذى الرأى والجَدَل (١)

والجميع خاص بالشعر ، خلافاً للأخفش وابن مالك فى الأخير.

الثانى : أن تكون حرف تعريف

و هى نوعان : عهديه وجنسيه ، وكلّ منهما ثلاثه أقسام :

فالعهديه : إمّا أن يكون مصحوبها معهوداً ذكرياً ، نحو : (فيها مصباح ، المصباح فى زُجاجة ، الزُجاجة كأنّها كوكبٌ دريٌّ) (النور / ٣٥) وعبره هذه : أن يسدّ الضمير مسدّها مع مصحوبها أو معهوداً ذهبتا ، نحو : (إذ يُبايَعونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ) (الفتح / ١٨) أو معهوداً حضورياً ، نحو : (اليوم أكملتُ لكم دينكم) (المائدة / ٣).

والجنسيه : إمّا لاستغراق الأفراد ، وهى التى تخلفها «كلّ» حقيقه ، نحو : (إنّ الإنسان لَفِي خُسْرٍ إِلاّ الَّذِينَ آمَنُوا) (العصر / ٢ و ٣) أو لاستغراق خصائص الأفراد ، وهى التى تخلفها «كلّ» مجازاً ، نحو : «زيد الرجل علماً» أى : الكامل فى هذه الصفة ، أو لتعريف الماهيه ، وهى التى لاتخلفها «كلّ» لا حقيقه ولا مجازاً ، نحو قوله تعالى : (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا) (الأنبياء / ٣٠) وقول الإمام الحسن المجتبى (عليه السلام) : «اللُّؤْم ، أن لا تشكر النعمه» (٢).

وبعضهم يقول فى هذه : إنها لتعريف العهد ، فإنّ الأجناس أمورٌ معهوده فى الأذهان متميّز بعضها عن بعض ، ويقسم المعهود إلى شخص وجنس.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص : ٣٠

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ١ / ٢٩٢.

٢- تحف العقول ، كلمات الامام المجتبى عليه السلام : ١٦٨.

والفرق بين المعرّف بـ «أل» هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق ، وذلك لأنّ ذا الألف واللام يدلّ على الماهية بقيد حضورها في الذهن ، واسم الجنس النكرة يدل على مطلق الماهية ، لا باعتبار قيد.

الوجه الثالث : أن تكون زائده

و هي نوعان : لازمه ، وغير لازمه.

فالأولى : كالتى فى الأسماء الموصولة على القول بأنّ تعريفها بالصله ، وكالواقعه فى الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها كـ «اللآت والعزى» أو لارتجالها كـ «السّمؤال» أو لغلبتها على بعض من هي له فى الأصل كـ «البيت» للكعبه و «المدينه» لطّيبه (١). وهذه فى الأصل لتعريف العهد.

والثانيه نوعان : كثيره واقعه فى الفصيح ، وغيرها.

فالأولى : الداخله على علم منقول من مجرد صالح لها مَلْمُوح أصله ، كـ «حارث وعيّاس» فتقول فيهما : «الحارث والعباس» ويتوقف هذا النوع على السّماع ، ألا ترى أنه لا يقال مثل ذلك فى نحو : «محمّد وأحمد»؟.

والثانيه نوعان : واقعه فى الشعر ، وواقعه فى شدوذ من الثر.

فالأولى : كالداخله على قول الرشيد بن شهاب اليشكرى :

٢٠- رأيتك لَمّا أن عرفت وجوهنا**صددت وطبت النفس ياقيس عن عمرو (٢)

والثانيه : كالواقعه فى قولهم : «ادخلوا الأوّل فالأوّل».

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ٣١

١- بسكون الياء.

٢- شرح ابن عقيل : ١ / ١٨٢.

قال الكسائي في قول القائل (١):

٢١- فَإِنْ تَرْفَقِي يَا هِنْدُ فَالرفقِ أَيْمَنُ *** وَإِنْ تَخْرَقِي يَا هِنْدُ فَالخرقِ أَشْأَمُ

فَأَنْتِ طَلِيقٌ وَالطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ

ثَلَاثٌ ، وَمَنْ يَخْرُقُ أَعْقُ وَأَظْلَمُ

إن رفع «ثلاثاً» طلقت واحده؛ لأنه قال: «أنتِ طلاق» ثم أخبر أن الطلاق التام ثلاث. وإن نصبها طلقت ثلاثاً؛ لأن معناه: أنت طالق ثلاثاً، وما بينهما جملة معترضه.

والصواب: أن كلاً من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث ولوقوع الواحد، أمّا الرفع فلأن «أل» في الطلاق إمّا لاستغراق خصائص الأفراد وإمّا للعهد الذكرى، أى: وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث. ولا تكون لاستغراق الأفراد؛ لثلا يلزم الإخبار عن العام بالخاص، كما يقال: «الحيوان إنسان» وذلك باطل؛ إذ ليس كل حيوان إنساناً ولا كل طلاق عزيمة ولا ثلاثاً.

فعلى العهديه يقع الثلاث، وعلى الجنسيه يقع واحده كما قال الكسائي، وأمّا النصب فلأنه محتمل لأن يكون على المفعول المطلق، وحينئذ يقتضى وقوع الطلاق الثلاث؛ إذ المعنى فأنت طالق ثلاثاً، ثم اعترض بينهما بقوله: والطلاق عزيمة، ولأن يكون حالاً من الضمير المستتر فى «عزيمه» وحينئذ لا يلزم وقوع الثلاث؛ لأن المعنى: والطلاق عزيمة إذا كان ثلاثاً، وإنما يقع ما نواه.

هذا ما يقتضيه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شيء آخر (٢)، وأمّا الذى

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ٣٢

١- قال البغدادي: لم أقف على قائل هذه الأبيات. شرح أبيات مغنى اللبيب: ١ / ٣٢٤.

٢- قال الشيخ الطوسى: إذا طلقها ثلاثاً بلفظ واحد وقعت واحده عند أكثر أصحابنا، وفيهم من قال: لا يقع شيئاً انتهى ملخصاً. كتاب الخلاف، الطلاق: ٢ / ٤٤٠.

أرادَه هذا الشاعر المعين فهو الثلاث؛ لقوله بعدُ :

فبينى بها أن كنت غير رفيقه***ومالامرئ بعد الثلاث مقدّم

مسألة : نيابه «أل» عن الضمير المضاف إليه

أجاز الكوفيون وبعض البصريين وكثير من المتأخرين ، نيابه «أل» عن الضمير المضاف إليه. وخزّجوا على ذلك (وأما مَنْ خافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) (النازعات / ٤٠ و ٤١) و «مررت برجل حسن الوجه» و «ضرب زيد الظهر والبطن» إذا رفع «الوجه والظهر والبطن».

والمانعون يقدّرون هي المأوى له ، والوجه منه والظهر والبطن منه في الأمثلة وقيد ابن مالك الجواز بغير الصلة.

وأجاز الزمخشري نيابتها عن الظاهر وأبوشامه عن ضمير الحاضر.

والمعروف من كلامهم إنّما هو التمثيل بضمير الغائب.

(ألا)

أشاره

على خمسه أوجه :

أحدها : التنبيه

فتدل على تحقق ما بعدها ، وتدخل على الجملتين ، كقوله تعالى : (ألا إنّهم همّ السفهاء) (البقره / ١٣) وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «ألا فما يصنع بالدنيا من خلق للآخرة؟» (١) ويقول المعربون فيها :

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص : ٣٣

حرف استفتاح فيينون مكانها ويهملون معناها.

الثانى : التوبيخ والإنكار

كقوله (١) :

٢٣- ألا ارعواء لمن ولت شبيته***وآذنت بمشيب بعده هرم

الثالث : التمنى

كقوله (٢) :

٢٤- ألا عُمُر ولى مستطاع رجوعه***فيرأب ما أثأت يد الغفلات

ولهذا نصب «يرأب» ؛ لأنه جواب تمنّ مقرون بالفاء.

الرابع : الاستفهام عن النفي

نحو : «ألا اصطبار؟»

وهذه الأقسام الثلاثة مختصه بالدخول على الجملة الاسمية ، وتعمل عمل «لا» التبرئة ، ولكن تختصّ التى للتمنى بأنها لاخبر لها لفظاً ولا-تقديرأ ، وبأنها لايجوز مراعاة محلها مع اسمها ، وأنها لايجوز إلغاؤها ولو تكررت ، أما الأول فلأنها بمعنى «أتمنى» و «أتمنى» لا خبر له. وأما الآخران فلأنها بمنزلة «ليت» وهذا كله قول سيبويه ومن وافقه. وعلى هذا فيكون قوله فى البيت : «مستطاع رجوعه» مبتدأ وخبرأ على التقديم والتأخير ، والجملة صفة ثانية على اللفظ ، ولايكون «مستطاع» خبرأ أو نعتأ على المحل و «رجوعه» مرفوع به عليهما؛ لما بينا.

الخامس : العرض والتحضيض

(٣) ومعناهما طلب الشىء ولكن العرض

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ٢١٢ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢ / ٩٢ ، لم يسمّ قائله.

٢- لم يسمّ قائله ، شرح شواهد المغنى : ١ / ٢١٣.

٣- ذهب جماعه من النحويين إلى أن الثانى والثالث والرابع من أوجه الأ- مركبه من الهمزه ولا- ، والخامس أيضاً مركب عند بعض مع أن البحث فى البسائط والمفردات ، والقول بأنها صارت مفرده بعد التركيب فيه ما لا يخفى ، وأما الأول فقال الأكثرون : إنه بسيط ، وقيل : مركب. راجع لتحقيق البحث أوضح المسالك : ١ / ٢٩١ - ٢٩٤ والتصريح على التوضيح : ١ / ٢٤٤ - ٢٤٦ وحاشيه الصبان : ٢ / ١٧ والنحو الوافى : ١ / ٦٤٢ و ٦٤٤.

طلب بلين والتحضيض طلب بحث.

وتختص «ألا» هذه بالفعل، نحو: (فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ) (الذاريات / ٢٦ و ٢٧). (أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ) (التوبة / ١٣).

(ألا) (١)

حرف تحضيض (٢)، مختص بالجمل الفعلية الخبرية كسائر أدوات التحضيض.

تنبيه

ليس من أمثله «ألا» التي في (إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ) (النمل / ٣٠ و ٣١) بل هذه كلمتان: «أن» الناصبه و «لا» النافية، أو «أن» المفسره و «لا» الناهيه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ٣٥

١- ذكر ابن هشام في المغنى أدوات التحضيض إلاً «هلاً» ولعلَّ سرّه أن «ألاً» أصله «هلاً» والبحث عن أحدهما يغنى عن الآخر، ويحتمل أنه اكتفى بذكر مثاله في مبحث ألاً.

٢- ذكر جماعه لـ «ألاً» معنى التوبيخ والتحضيض، والفرق بينهما: أن التوبيخ هو اللوم على ترك الفعل في الماضي والتحضيض هو الحضّ على الفعل والطلب له في المستقبل، ولم يذكر ابن هشام في المغنى لفظ «التوبيخ» هنا وذكره في «لولا» ولعل السرفيه أنه لم يرتضه ويحتمل أنه يعتقد أن «ألاً» إذا دخلت على الماضي كانت توبيخاً على ترك الفعل في الماضي وتحضيضاً على فعل مثله في المستقبل وإذا دخلت على المستقبل كانت للحضّ على الفعل وعليه فلا يفارق «ألاً» التوبيخيه التحضيض، فالتعبير بالتحضيض دون التوبيخ لا يخلو من وجه. فافهم.

٣- (قالت يا أيها الملأوا إني ألقى إلى كتاب كريم إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ألاً تعلوا عليّ وأتوني مسلمين) (النمل / ٢٩ - ٣١).

على أربعة أوجه :

أحدها : أن تكون للاستثناء

نحو قوله تعالى : (فَشَرُّبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ) (البقره / ٢٤٩) وقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) : «وتقيهم طوارق الليل والنهار إلا- طارقاً يطرق بخير» (١) وانتصاب ما بعدها في المثالين ونحوهما بها على الصحيح ونحو : (ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ) (النساء / ٦٦) وارتفاع ما بعدها في هذه الآيه ونحوها على أنه بدل بعض من كل عند البصريين ، وعلى أنه معطوف على المستثنى منه و «إلا» حرف عطف عند الكوفيين ، وهي عندهم بمنزله «لا» العاطفه في أن ما بعدها مخالف لما قبلها ، لكن ذاك منفي بعد إيجاب وهذا موجب بعد نفي.

الثاني : أن تكون بمنزله «غير»

فيوصف بها وبتاليها جمع منكر أو شبهه.

فمثال الجمع المنكر : (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء / ٢٢).

فلا يجوز في «إلا» هذه أن تكون للاستثناء من جهة المعنى ، إذ التقدير حينئذ : لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا ، وذلك يقتضى بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا ، وليس ذلك المراد ، ولا من جهة اللفظ ؛ لأن «آلهة» جمع منكر في الإثبات فلا عموم له ، فلا يصح الاستثناء منه ، فلو قلت : «قام رجال إلا زيدا» لم يصح اتفاقاً.

ولمّا لم يجر ذلك ، دلّ على أنّ الصّواب كون «إلا» وما بعدها صفة.

ومثال المعرف الشبيه بالمنكر : قول ذى الرّمه :

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص : ٣٦

٢٥- أنيخت فألقت بلدةً فوق بلدةٍ *** قليل بها الأصواتُ إلا بُعأمها (١)

فإن تعريف «الأصوات» تعريف الجنس.

ومثال شبه الجمع: قوله (٢):

٢٦- وكلّ أخ مفارقة أخوه *** لعمر أيبك إلا الفرقدان

مسألان

الأولى: أن الوصف بـ «إلا» وما بعدها على قسمين:

أحدهما: أن يطابق ما بعد «إلا» موصوفها في الأفراد أو غيره، فالوصف مخصّص، كالبيت المتقدم؛ إذ المعنى حينئذ: كل أخوين موصوفين بأنهما غير الفرقدين.

ثانيهما: أن يخالفه، فالوصف مؤكّد، نحو: «له عندي عشرة إلاّ درهم»؛ لأنّ المعنى عشرة موصوفه بأنها غير درهم، وكلّ عشرة فهي موصوفه بذلك. فالصفة هنا مؤكّده صالحة للإسقاط.

الثانية: تفارق «إلا» هذه «غيراً» من وجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز حذف موصوفها، لا يقال: «جاءني إلاّ زيد» ويقال: «جاءني غيرُ زيد».

ثانيهما: أنه لا يوصف بها إلاّ حيث يصح الاستثناء، فيجوز «عندي درهم إلاّ دائق»؛ لأنه يجوز «إلاّ دائقاً» ويمتنع «إلاّ جيداً»؛ لأنه يمتنع «إلاّ جيداً» ويجوز

[شماره صفحه واقعی: ٣٧]

ص: ٣٧

١- شرح شواهد المغنى: ١ / ٢١٨.

٢- نسب إلى حضرمي بن عامر وعمرو بن معديكرب. شرح شواهد المغنى: ١ / ٢١٦.

«درهم غير جيد» قاله جماعات.

وقد يقال : إنه مخالف لقولهم في (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء/٢٢).

وشرط ابن الحاجب في وقوع «إلا» صفة ، تعذر الاستثناء ، وجعل من الشاذ قوله (١) :

٢٧- وكلّ أخ مفارقُه أخوه***لعمر أبيك إلا الفرقدان

الثالث : أن تكون عاطفه

بمنزله الواو في التشريك في اللفظ والمعنى ، ذكره الأَخفش والفراء وأبو عبيده. وجعلوا منه قوله تعالى : (لا يخافُ لَدَيَّ المرسلونَ إلا من ظلمَ ثمَّ بَدَلَ حَسَنًا بَعْدَ سُوءٍ) (النمل / ١٠ و ١١) أي : ولا من ظلم ، وتأوله الجمهور على الاستثناء المنقطع.

الرابع : أن تكون زائده

قاله الأصمعي وابن جني ، وحمل عليه ابن مالك قول الشاعر (٢) :

٢٨- أرى الدهر إلا منجنونا بأهله***وما صاحب الحاجات إلا مُعَدِّبا

وإنما المحفوظ «وما الدهر» ثم إن ثبتت روايته فتتخرج على أن «أرى» جواب لقسم مقدر ، وحذفت «لا» كحذفها في (تالله تفتنوا) (يوسف / ٨٥) ودل على ذلك الاستثناء المفرغ.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨]

ص : ٣٨

١- تقدم برقم ٢٦.

٢- نُسب إلى بعض بني سعد. شرح شواهد المغنى : ١ / ٢١٩.

ليس من أقسام «إلا» التي في نحو: (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ) (التوبه / ٤٥) وإنما هذه كلمتان: «إن» الشرطيه و «لا» النافيه.

(إلى)

اشاره

حرف جر له ثمانيه معان (١):

الأول: انتهاء الغايه

الزمانيه نحو: (ثُمَّ أتمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره / ١٨٧).

والمكانيه ، نحو قوله تعالى: (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) (الإسراء / ١).

وقول عبدالله بن الزبير الأسدی :

٢٩- إذا كنت لا تدرين ما الموت فانظري***إلى هانى بالسوق وابن عقيل (٢)

وإذا دلّت قرينه على دخول ما بعدها ، نحو: «قرأت القرآن من أوله إلى آخره» أو خروجه ، نحو: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) عمل بها ، وإلا فليل: يدخل إن كان من الجنس ، وقيل: يدخل مطلقاً ، وقيل: لا يدخل مطلقاً ، وهو الصحيح ؛ لأن الأكثر مع القرينه عدم الدخول ، فيجب الحمل عليه عند التردد.

الثاني: المعينه

وذلك إذا ضمنت شيئاً إلى آخر ، وبه قال الكوفيون وجماعه من البصريين في (مَرِنُ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ) (آل عمران / ٥٢) ولا يجوز «إلى زيد مال»

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ٣٩

١- أضاف ابن هشام معنى آخر وهو مجيئها بمعنى الفاء العاطفه - مغنى اللبيب ، حرف الفاء الأمر الثاني.

٢- أدب الطف : ١ / ١٤٣.

تريد مع زيد مال.

الثالث : التبيين

وهي المبيّنة لفاعليّته مجرورها بعد ما يفيد حبّاً أو بغضاً من فعل تعجّب أو اسم تفضيل ، نحو قوله تعالى : (رَبِّ السَّجُنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ) (يوسف / ٣٣) وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «يا أباذر ما من شيء أبغض إلى الله من الدنيا» (١).

الرابع : مرادفه اللام

نحو : (والأمرُ إليك) (النمل / ٣٣) ؛ وقيل : لانتهاه الغايه ، أى : منته إليك.

الخامس : موافقه «فى»

ذكره جماعه فى قول النابغه الذبياني :

٣٠- فلا تتركنى بالوعيد كأننى*** إلى الناس مطلى به القارُ أجرب (٢)

وقال ابن عصفور : هو على تضمين «مطلى» معنى «مُبغَض» ، قال : ولو صح مجيء «إلى» بمعنى «فى» لجاز «زيد إلى الكوفه».

السادس : الابتداء

كقول ابن أحمر الباهلى :

٣١- تقولو قد عاليتُ بالكورِ فوقها***أيسقى فلا يروى إلى ابنُ أحمر (٣)

السابع : موافقه «عند»

وحُمل عليه قوله تعالى : (ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) (الحج / ٣٣).

الثامن : التوكيد

وهي الزائده ، أثبت ذلك الفراء ، مستدلاً بقراءه بعضهم فى (أفئدة من الناس تهوى إليهم) (إبراهيم / ٣٧) بفتح الواو.

١- تنبيه الخواطر : ٣٧٥.

٢- شرح شواهد المغنى : ١ / ٢٢٣.

٣- شرح أبيات مغنى اللبيب ٢ / ١٢٩.

وخرّجت على تضمين «تهوى» معنى «تميل» أو أنّ الأصل «تهوى» بالكسر ، فقلبت الكسره فتحه والياء ألفاً كما يقال في «رَضِي» : «رَضًا» قاله ابن مالك.

وفيه نظر؛ لأنّ شرط هذه اللغه تحرّك الياء في الأصل.

تنبيه

مذهب البصريين أنّ أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس ، كما أنّ أحرف الجزم والنصب كذلك.

وما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤوّل تأويلاً يقبله اللفظ ، كما قيل في (وَلَا صَيِّبُنَا فِي جُدُوعِ النَّخْلِ) (طه / ٧١) : إنّ «في» ليست بمعنى «على» ولكن شبّه المصلوب لتمكّنه من الجذع بالحال في الشيء ، وإما على تضمين معنى فعل يتعدى بذلك الحرف ، كما ضمن بعضهم «تهوى» في الآيه معنى «تميل» وإما على شذوذ إنابه كلمه عن أخرى ، وهذا الأخير هو محمل الباب كلّه عند الكوفيين وبعض المتأخرين ، ولا يجعلون ذلك شاذاً ، ومذهبهم أقلّ تعسفاً.

(أم)

اشاره

على أوجه أوجه :

أحدها : أن تكون متصله

اشاره

وهي منحصره في نوعين ، وذلك لأنها إما أن تتقدم عليها همزه التسويه ، نحو : (سواء عَلِينَا أجزَعْنَا أم صَبْرُنَا) (إبراهيم / ٢١).

أو تتقدم عليها همزه يطلب بها وبِ «أم» التعيين ، نحو البيت المنسوب إلى الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) :

[شماره صفحه واقعي : ٤١]

٣٢- فزادى قليل لا أراه مُبلغى ***اللزاد أبكى أم لبعده مسافتي (١)

وإنما سميت فى النوعين متصله ، لأنّ ما قبلها وما بعدها لا يستغنى بأحدهما عن الآخر ، وتسمى أيضاً معادلته؛ لمعادلتها للهمزه فى إفاده التسويه فى النوع الأول والاستفهام فى النوع الثانى.

ويفترق النوعان من أربعة أوجه :

أولها وثانيها : أن الواقعه بعد همزه التسويه لا- تستحق جواباً؛ لأن المعنى معها ليس على الاستفهام ، وأن الكلام معها قابل للتصديق والتكذيب؛ لأنه خبر ، وليست تلك كذلك؛ لأن الاستفهام معها على حقيقته (٢).

الثالث والرابع : أن الواقعه بعد همزه التسويه لا تقع إلا بين جملتين ، ولاتكون الجملتان معها إلا فى تأويل المفردين كما تقدم ، و «أم» الأخرى تقع بين المفردين ، وذلك هو الغالب فيها ، نحو : (أأنتم أشدُّ خَلْقاً أم السِّماء) (النازعات / ٢٧) وبين جملتين ليستافى تأويل المفردين ، نحو : (أأنتم تَخْلُقُونَهُ أم نَحْنُ الخَالِقُونَ) (الواقع ٥٩).

مسائل

الأولى : أنّ «أم» المتصله التى تستحق الجواب إنّما تجاب بالتعيين ؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص : ٤٢

١- الصحيفه السجديه الجامعه : ٧٨٦.

٢- المراد بالاستفهام على حقيقته هنا ما يحتاج إلى جواب سواء كان حقيقياً أم مجازياً ؛ لاستشهادهم بقوله تعالى : «أأنتم أشدُّ خَلْقاً أم السماء» (النازعات / ٢٧) وليس الانكار ، بمراد لما سيأتى من اختصاص الهمزه التى للإنكار بالمنقطعه. ومن قولنا : «ما يحتاج إلى جواب» يعرف الوجه فى التعبير بالاستفهام على حقيقته.

لأنها سؤال عنه ، فإذا قيل : أزيد عندك أم عمرو؟ قيل في الجواب : «زيد» أو قيل : «عمرو» ولا يقال : «لا» ولا «نعم».

الثانية : أن العطف بعد همزة التسويه بـ «أو» لم يجز قياساً ، والصواب : العطف بـ «أم» وبعد همزة الاستفهام جاز ، ويكون الجواب بـ «نعم» أو بـ «لا» وذلك أنه إذا قيل : «أزيد عندك أم عمرو؟» فالمعنى : أحدهما عندك؟ وإن أجبنا بالتعيين صح؛ لأنه جواب وزياده ، ويقال : «آلحسنُ أو الحسين (عليهما السلام) أفضل أم ابن الحنفيّة؟» فتعطف الأول بـ «أو» والثاني بـ «أم» ويجاب عندنا بقولك : أحدهما ، وعند الكيسانيه : بابن الحنفيه ، ولا يجوز أن تجيب بقولك : الحسن (عليه السلام) أو بقولك : الحسين (عليه السلام)؛ لأنه لم يسأل عن الأفضل من الحسن (عليه السلام) وابن الحنفيه ولا من الحسين (عليه السلام) وابن الحنفيه ، وإنما جعل واحداً منهما لا بعينه قريباً لابن الحنفيه ، فكأنه قال : «أحدهما أفضل أم ابن الحنفيه؟».

الثالثة : أنه سمع حذف «أم» المتصله ومعطوفها ، نحو : (أَمَنْ هُوَ قَانَتْ آنَاءَ اللَّيْلِ) (الزّمر ٩) تقديره : خير أم هذا الكافر؟ وفيه بحث كما مرّ.

وأجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها ، فقال في قوله تعالى : (أَفَلَا تُبْصِرُونَ أم) (الزخرف / ٥١) : إنّ الوقف هنا ، وإنّ التقدير : أم تبصرون ، ثم يتبدأ «أنا خير».

وهذا باطل؛ إذ لم يسمع حذف معطوف بدون عاطفه ، وإنّما المعطوف جمله «أنا خير».

ووجه المعادله بينها وبين الجملة قبلها أن الأصل : أم تبصرون ، ثم أقيمت الاسميه مقام الفعلية والسبب مقام المسبب؛ لأنهم إذا قالوا له : أنت خير ، كانوا عنده بُصراء.

وأجاز الزمخشري حذف ما عطفت عليه «أم» فقال في (أم كُنتُمْ شُهَدَاء)

[شماره صفحه واقعي : ٤٣]

(البقره ١٣٣/): يجوز كون «أم» متصله ، على أن الخطاب لليهود ، وحذف معادلها ، أى : أتدعون على الأنبياء اليهوديه أم كنتم شهداء؟.

الوجه الثانى : أن تكون منقطعه

اشاره

وهى ثلاثه أنواع :

مسبوقة بالخبر المحض ، نحو : (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتِرَاءَ) (السجده ٢/ و ٣).

ومسبوقة بهمزه لغير استفهام ، نحو : (الْهَمُّ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْتَاطُونَ بِهَا) (الأعراف ١٩٥/) ؛ إذالهمزه فى ذلك للإنكار ، فهى بمنزله النفى ، والمتصله لاتقع بعده.

ومسبوقة باستفهام بغير الهمزه ، نحو قوله تعالى : (هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ) (الرعد ١٦/) وقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) : «وهل ينجيني منك اعترافى لك بقبيح ما ارتكبت؟ أم أوجبت لى فى مقامى هذا سخطك؟» (١).

ومعنى «أم» المنقطعه الذى لا يفارقها : الإضراب ، ثم تاره له مجرداً ، وتاره تتضمن مع ذلك استفهاماً إنكارياً ، أو استفهاماً طلبياً.

فمن الأول : (هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) (الرعد ١٦/). أما الأولى : فلأن الاستفهام لا يدخل على الاستفهام. وأما الثانيه : فلأن المعنى على الإخبار عنهم باعتقاد الشركاء.

ومن الثانى : (أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ) (الطور ٣٩/) تقديره : بل أله البنات ولكم البنون؟ ، إذ لو قدرت للإضراب المحض لزم المحال.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص : ٤٤

ومن الثالث قولهم : «إنها لإبل أم شاء؟» التقدير : بل أهي شاء؟

وقيل : إنها قد تأتي بمعنى الاستفهام المجرد ، نحو : (أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ) (البقره / ١٠٨).

ولاتدخل «أم» المنقطعه على مفرد ، ولهذا قدروا المبتدأ في «إنها لإبل أم شاء».

وخرق ابن مالك في بعض كتبه إجماع النحويين ، فقال : لا- حاجه إلى تقدير مبتدأ ، وزعم أنها تعطف المفردات كـ «بَلْ» وقدرها هنا بـ «بَلْ» دون الهمزه ، واستدل بقول بعضهم : «إِنَّ هُنَاكَ لِإِبِلًا أَمْ شَاءَ» بالنصب. فَإِنْ صَحَّتْ رِوَايَتُهُ فَالْأَوْلَى أَنْ يَقْدَرَ لـ «شَاءَ» نَاصِبٌ ، أَيْ : أَمْ أَرَى شَاءَ.

تنبيه

قد ترد «أم» محتمله للاتصال والانقطاع ، فمن ذلك قوله تعالى : (قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقره / ٨٠).

قال الزمخشري : يجوز في «أم» أن تكون معادله بمعنى أَى الأمرين كائن ، على سبيل التقرير؛ لحصول العلم بكون أحدهما ، ويجوز أن تكون منقطعه.

الوجه الثالث : أن تقع زائده

ذكره أبو زيد ، وقال في قوله تعالى : (أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ) (الزخرف / ٥١ و ٥٢) : إن التقدير : أفلا تبصرون أنا خير.

والزيادة ظاهره في قول ساعده بن جؤيئه :

[شماره صفحه واقعی : ٤٥]

ص : ٤٥

٣٣- ياليت شعري ولا منجى من الهرم***أم هل على العيش بعدالشيء من ندم؟ (١)

الوجه الرابع : أن تكون للتعريف

نقلت عن طيبي وعن حمير ، كقول بجير بن غنمه الطائي :

٣٤- ذاك خليلي وذو يواصلي***يرمى ورائي بامسهم وامسلمه (٢)

وفي الحديث النبوي : «ليس من امبر امصيام في امسفر» (٣).

(أما)

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرف استفتاح بمنزله «ألا» ، كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «أما لو أُذِنَ لَهُم في الكلام لأخبروكم أن خير الزاد التقوى» (٤).

وتكثر قبل القسم ، كقول حاتم الطائي :

٣٥- أماوالذي لا يعلم الغيب غيرُهُ***ويحيى العظام البيصوهي رميم (٥)

وقد تبدل همزتها هاءً أو عيناً قبل القسم ، وكلاهما مع ثبوت الألف وحذفها أو تحذف الألف مع ترك الإبدال.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص : ٤٦

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ١٥٦.

٢- شرح شواهد المغنى : ١ / ١٥٩.

٣- كنز العمال ٨ / ح ١٣٨٥٦.

٤- نهج البلاغه : ح ١١٤٧ / ١٢٥.

٥- وجواب القسم قوله بعد ذلك : لقد كنت أختار القرى طاوى الحشا محاذره من أن يقال لثيم شرح شواهد المغنى : ١ / ٢٠٧.

وإذا وقعت «انّ» بعد «أما» هذه كسرت كما تكسر بعد «ألا» الاستفتاحيه.

الثانى : أن تكون بمعنى «حقاً أو أحقاً» ، على خلاف فى ذلك سيأتى.

وهذه تفتح «انّ» بعدها كما تفتح بعد «حقاً».

وهى حرف عند ابن خروف ، وجعلها مع «أنّ» ومعمولها كلاماً تركب من حرف واسم كما قاله الفارسى فى «يا زيد».

وقال بعضهم : هى اسم بمعنى «حقاً». وقال آخرون : هى كلمتان : الهمزة للاستفهام ، و «ما» اسم بمعنى «شىء» وذلك الشىء حق ، فالمعنى : أحقاً ، وهذا هو الصواب. وموضع «ما» النصب على الظرفيه كما انتصب «حقاً» على ذلك فى نحو قوله (1) :

٣٦- أحقاً أنّ جيرتنا استقلّوا**فنى-تنا ونى-تهم فريق

وهو قول سيبويه ، و «أنّ» وصلتها مبتدأ ، والظرف خبره وقال المبرّد : «حقاً» مصدرا «حقّ» محذوفاً و «أنّ» وصلتها فاعل.

وزاد الملقى لـ «أما» معنى ثالثاً ، وهو أن تكون حرف عرض ، نحو : «أما تقوم ، أما تقعد».

وقد يدعى فى ذلك أن الهمزة للاستفهام التقريرى وأن «ما» نافية.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص : ٤٧

١- قال السيوطى : «هو مطلع للمفضل السكرى ...» وقال صاحب الحماسه البصريه : هو لعامر بن أسحم بن عدى الكندى ، شاعر جاهلى. وقد أنشده صاحب الحماسه البصريه بلفظ : «ألم تر أنّ جيرتنا استقلّوا فلا شاهد فيه». شرح شواهد المغنى : ١/١٧١ و ١٧٢.

أما وقد تبدل ميمها الأولى ياء ، وهو حرف شرط وتفصيل وتوكيد.

أما أنها شرط : فبدليل لزوم الفاء بعدها ، نحو : (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ) (البقره ٢٦/ الآية ، ولو كانت الفاء للعطف لم تدخل على الخبر؛ إذ لا يعطف الخبر على مبتدأه ، ولو كانت زائده لصح الاستغناء عنها ، ولما لم يصح ذلك وقد امتنع كونها للعطف ، تعين أنها فاء الجزاء.

وقد تحذف الفاء للضرورة (١) كقول الحارث بن خالد :

٣٧- فأما القتال لاقتال لديكم***ولكن سيراً في عراض المواكب (٢)

فإن قلت : فقد حذفت في قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ) (آل عمران ١٠٦).

قلنا : الأصل : فيقال لهم أكفرتم ، فحذف القول استغناء عنه بالمقول ، فتبعته الفاء في الحذف ، وربّ شيء يصح تبعاً ولا يصح استقلالاً.

و أما التفصيل : فهو غالب حالها كما تقدّم في آيه البقره ، ومن ذلك قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «ألا وقد أمرني الله بقتال أهل البغي والنكث والفساد في الأرض فأما الناكثون فقد قاتلت ، وأما القاسطون فقد جاهدت ، وأما المارقه فقد دَوَّخْتُ» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ٤٨

١- صرح جماعه منهم ابن هشام وابن مالك بحذفها في غير الضروره ندورا. راجع أوضح المسالك والألفيه ، بحث «أما».

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ١/١٣٩ وشرح شواهد المغنى : ١/١٧٧.

٣- نهج البلاغه : ط ٢٣٤/٨١٠.

وقد يترك تكرارها استغناءً بذكر أحد القسمين عن الآخر ، أو بكلام يذكر بعدها في موضع ذلك القسم.

فالأول نحو : (يا أيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ) (النساء/ ١٧٤ و ١٧٥) أى : وأما الذين كفروا بالله فلهم كذا وكذا.

والثانى نحو : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) (آل عمران ٧/). أى : وأما غيرهم فيؤمنون به ، ويدل على ذلك (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (١) (آل عمران ٧/).

وقد تأتى لغير تفصيل أصلاً ، نحو قول الإمام الحسين بن على (عليهما السلام) : «أما بعد فإننى لا أعلم أصحاباً أوفى ولا خيراً من أصحابى» (٢).

وأما التوكيد : فقال الزمخشري في توضيحه : فائده «أما» فى الكلام أن تعطيه فضل توكيد ، تقول : زيد ذاهب ، فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محاله ذاهب وأنه بصدد (٣) الذهاب وأنه منه عظيمه ، قلت : «أما زيد فذاهب» ولذا قال سيبويه فى

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص : ٤٩

١- (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران).

٢- الكامل فى التاريخ : ٤/٥٧.

٣- قال الصبان : هذا يوهم أن الذهاب لم يحصل بالفعل وهو خلاف ظاهر «ذاهب» حاشيه الصبان : ٤/٣٦.

تفسيره : مهما يكن من شىء فزيد ذاهب. انتهى.

ويفصل بين «أما» والفاء بواحد من أمور ستّ :

أحدها : المبتدأ كآيات السابقة.

الثانى : الخبر ، نحو : «أما فى الدار فزيد».

الثالث : جملة الشرط ، نحو : (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ) (الواقعه / ٨٨ و ٨٩) الآيات.

الرابع : اسم منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب ، نحو : (وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ) (الضحى / ١٠ و ١١).

الخامس : اسم كذلك معمول لمحذوف يفسره ما بعد الفاء ، نحو : «أما زيدا فاضربه» ويجب تقدير العامل بعد الفاء وقبل ما دخلت عليه؛ لأن «أما» نائبه عن الفعل ، فكأنها فعل والفعل لا يلى الفعل؛ وأما «ليس خَلَقَ اللهُ مثله» ففى «ليس» ضميرٌ شأن فاصلٌ فى التقدير.

السادس : ظرف معمول لـ «أمياً» لما فيها من معنى الفعل الذى نابت عنه أو للفعل المحذوف ، نحو : «أما اليوم فإنى ذاهب» ولا يكون العامل ما بعد الفاء؛ لأن خبر «إن» لا يتقدم عليها فكذلك معموله ، هذا قول الجمهور وخالفهم المبرّد وابن درستويه والفاء ، فجعلوا العامل نفس الخبر.

فإن قلت : «أما اليوم فأنا جالس» احتمال كون العامل «أما» وكونه الخبر؛ لعدم المانع ، وإن قلت : «أما زيدا فإنى ضارب» لم يجز أن يكون العامل واحداً منهما وامتنتع المسأله عند الجمهور؛ لأن «أمياً» لا تنصب المفعول ومعمول خبر «إن» لا يتقدم عليها ، وأجاز ذلك المبرّد ومن وافقه على تقدير إعمال الخبر.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص : ٥٠

الأول : أنه سمع : «أما العبيد فذو عبيد» بالنصب «وأما قريشا فأنا أفضلها» وفيه دليل على أمور :

أحدها : أنه لا يلزم أن يقدر «مهما يكن من شيء» بل يجوز أن يقدر غيره مما يليق بالمحل ؛ إذ التقدير هنا : مهما ذكرت.

الثاني : أن «أما» ليست العامله ، إذ لا يعمل الحرف في المفعول به.

الثالث : أنه يجوز «أما زيدا فإني أكرم» على تقدير العمل للمحذوف.

التنبيه الثاني : أنه ليس من أمثله «أما» التي في قوله تعالى : (أَمَا ذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (النمل / ٨٤) بل هي كلمتان : «أم» المنقطعه و «ما» الاستفهاميه.

(إِذَا)

أشاره

قد تفتح همزتها وقد تبدل ميمها الأولى ياءً. و «إِذَا» عاطفه عند الأكثر ومرادهم «إِذَا» الثانيه في نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين ، وإما نظير لك في الخلق» (١).

وزعم يونس والفارسي وابن كيسان أنها غير عاطفه كالأولى ، ووافقهم ابن مالك ؛ لملازمتها غالباً الواو العاطفه.

ولاخلاف في أن «إِذَا» الأولى غير عاطفه؛ لاعتراضها بين العامل والمعمول في نحو : «قام إِمَّا زيد وإمَّا عمرو» وبين أحد معمولي العامل ومعموله الآخر في نحو «رأيت إِمَّا زيدا وإمَّا عمراً» وبين المبدل منه وبدله ، نحو قوله تعالى : (حَتَّى إِذَا

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص : ٥١

رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ (مريم ٧٥) فَإِنْ مَا بَعْدَ الْأُولَى بَدَلَ مِمَّا قَبْلَهَا.

ول «إمّا» خمسة معان :

أحدها : الشك ، نحو : «جاءنى إمّا زيد وإمّا عمرو» إذا لم تعلم الجائى منهما.

الثانى : الإبهام ، نحو : (وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ) (التوبه ١٠٦).

الثالث : التخيير ، نحو : (إِمَّا أَنْ تُعَذَّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا) (الكهف ٨٦).

الرابع : الإباحه ، نحو : «تعلم إمّا فقهاً وإمّا نحواً».

الخامس : التفصيل ، نحو : (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (الإنسان ٣).

وهذه المعانى لـ «أو» كما سيأتى ، إلا أنّ «إمّا» بينى الكلام معها من أول الأمر على ما جىء بها لأجله من شك وغيره ، ولذلك وجب تكرارها فى غير ندور ، و «أو» يفتح الكلام معها على الجزم ثم يطرأ الشك أو غيره ، ولهذا لم تتكرر.

وقد يستغنى عن «إمّا» الثانية بذكر ما يغنى عنها ، نحو : «إمّا أن تتكلّم بخير وإلا فاسكت».

وقد يستغنى عن الأولى لفظاً كقوله : (١)

٣٨- تلمّ بدار قد تقادم عهدها*** وإمّا بأموات ألمّ خيالها

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ٥٢

١- نسبه البغدادى إلى الفرزدق. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢ / ١٨ ، ونسبه السيوطى إلى ذى الرّمه باختلاف يسير فى الروايه. شرح شواهد المغنى : ١ / ١٩٣.

أى : إمّا بدار. والفراء يقيسه ، فيجيز «زيد يقوم وإمّا يقعد» كما يجوز «أو يقعد».

تنبيه

ليس من أقسام «إمّا» التى فى قوله تعالى : (فَإِمَّا تَرِينَ مِنْ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا) (مريم / ٢٦) ؛ بل هذه «إن» الشرطيه و «ما» الزائده.

(أن)

اشاره

على وجهين : اسم وحرف.

«أن» الاسميه

والاسم على قسمين : ضمير المتكلم فى قول بعضهم : «أن فعلت» بسكون النون ، والأكثر على فتحها وصلًا وعلى إلتيان بالألف وقفًا.

وضمير المخاطب فى نحو : «أنت» على قول الجمهور : إن الضمير هو «أن» والتاء حرف خطاب.

«أن» الحرفيه

اشاره

والحرف على أربعة أوجه :

أحدها : أن تكون حرفاً مصدرياً ناصباً للمضارع

وتقع فى موضعين :

الأول : فى الابتداء ، فتكون فى موضع رفع ، نحو : (وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ) (النساء / ٢٥).

الثانى : بعد لفظ دال على معنى غير اليقين ، فتكون فى موضع رفع ، نحو : (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ) (الحديد / ١٦)

ونصب ، نحو قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

[شماره صفحه واقعی : ۵۳]

ص: ۵۳

«إِنَّ مِنَ السَّرْفِ أَنْ تَأْكُلَ كُلَّ مَا اشْتَهَيْتَ» (١) وخفض ، نحو : (وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ) (المنافقون ١٠/) ومحمّله لهما ، نحو : (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي) (الشعراء ٨٢/) أصله : فى أن يغفرلى .

واختلف فى محل «أن» وصلتها بعد حذف الجار ، فذهب الخليل والأكثرون إلى أنه نصب بالفعل المذكور وجوز سيويه خفضه بالجار المحذوف .

و «أن» هذه موصول حرفى ، وتوصل بالفعل المتصرف ، مضارعا كان كما مر ، أو ماضيا ، نحو : (لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسِيفَ بِنَا) (القصص ٨٢/) أو أمراً كحكاية سيويه : «كتبت إليه بأن قم» ، هذا هو الصحيح .

وقد اختلف من ذلك فى أمرين :

الأول : كون الموصول بالماضى والأمرهى الموصول بالمضارع ، والمخالف فى ذلك ابن طاهر ، زعم أنها غيرها بدليلين :

أحدهما : أن الداخلة على المضارع تخلصه للاستقبال فلا تدخل على غيره ، كالسين و «سوف» .

ثانيهما : أنها لو كانت الناصبه لحكم على موضعهما بالنصب كما حكم على موضع الماضى بالجزم بعد «إن» الشرطيه ، ولاقائل به .

والجواب عن الأول : أنه منتقضى بنون التوكيد؛ فإنها تخلص المضارع للاستقبال وتدخل على الأمر باطراد .

وعن الثانى : أنه إنما حكم على موضع الماضى بالجزم بعد «إن» الشرطيه؛ لأنها أثرت القلب إلى الاستقبال فى معناه ، فأثرت الجزم فى محلّه ، كما أنها لما أثرت

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص : ٥٤

١- سنن ابن ماجه : ٢ / ١١٢ .

التخليص إلى الاستقبال في معنى المضارع أثرت النصب في لفظه.

الأمر الثاني : كونها توصل بالأمر ، والمخالف في ذلك أبوحيان ، زعم أنها لاتوصل به وأن كل شيء سمع من ذلك فـ «أن» فيه تفسيريه ، واستدل بدليلين :

أحدهما : أنهما إذا قُدِّرا بالمصدر فات معنى الأمر.

الثاني : أنهما لم يقعا فاعلاً ولا مفعولاً ، لا يصح «أعجبنى أن قُم» ولا «كرهتُ أن قُم» كما يصح ذلك مع الماضي والمضارع.

والجواب عن الأول : أن فوات معنى الأمر في الموصول بالأمْر عند التقدير بالمصدر كفوات معنى الماضي والاستقبال في الموصول بالماضي والمضارع عند التقدير المذكور.

وعن الثاني : أنه إنما امتنع ما ذكره؛ لأنه لا معنى لتعليق الإعجاب والكراهيه بالإنشاء ، لا لما ذكر ، ثم ينبغي له ألا يسلم مصدره «كى» ؛ لأنها لاتقع فاعلاً ولا مفعولاً ، وإنما تقع مخفوضه بلام التعليل.

ثم مما يقطع به على قوله بالبطلان حكاية سيبويه : «كتبت إليه بأن قُم» وأجاب عنها بأن الباء محتمله للزيادة وهذا وهم فاحش؛ لأن حروف الجر - زائده كانت أو غير زائده - لاتدخل إلا على الاسم أو ما في تأويله.

تنبيه

ذكر بعض الكوفيين وأبو عبيده أن بعضهم يجزم بـ «أن» ، نحو قول امرئ القيس :

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص : ٥٥

٣٩- إذا ما عَدَوْنَا قَالَ وَلِدَانُ أَهْلِنَا***تَعَالَوْا إِلَى أَنْ يَأْتِنَا الصَّيْدُ نَحْطُبُ (١)

وقد يرفع الفعل بعدها كقراءه ابن مُحَيِّصِن : (لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرِّضَاعَةَ) (البقره / ٢٣٣) وزعم الكوفيون أنَّ «أن» هذه هي المخففه من الثقيله شدَّ اتصالها بالفعل ، والصواب : قول البصريين : إنها «أن» الناصبه أهملت حملاً على أختها «ما» المصدريه.

الوجه الثاني : أن تكون مخففه من الثقيله

فتقع بعد فعل اليقين (٢) أو ما نزل منزلته ، نحو قوله تعالى : (عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضِي) (المزمل / ٢٠) وقول جرير :

٤٠- زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً***أبشُرَ بطول سلامه يا مَرْبِعُ (٣)

و «أن» هذه ثلاثيه الوضع وهي مصدرية أيضاً ، وتنصب الاسم وترفع الخبر خلافاً للكوفيين ، زعموا أنها لا تعمل شيئاً ، وشرط اسمها أن يكون ضميراً محذوفاً وربما ثبت وهو مختص بالضرورة على الأصح ، وشرط خبرها أن يكون جملة ، ولا يجوز إفراده ، إلا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران وقد اجتمعا في قوله (٤) :

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ٥٦

١- قال السيوطى «والبيت أورده المصنّف (ابن هشام) مستشهداً به على أن «أن» قد تجزم المضارع. وقد أنكر ذلك الفارسى وقال : الروايه «إلى أن يأتى الصيد» وكذا أورده وصاحب منتهى الطلب. وأورده ابن الأنبارى فى شرح المفضليات بلفظ : إلى ما يأتنا الصيد». شرح شواهد المغنى : ١/٩٣.

٢- جعل ابن هشام من موارد «أن» المخففه ، نحو قوله تعالى : (وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (يونس / ١٠) مما ليس قبله فعل اليقين. شرح شذور الذهب : ٢٨٢ ، أوضح المسالك : ١/٢٦٦ ، شرح قطر الندى : ١٥٤.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/١٠٣.

٤- نسب لعمره بنت العجلان بن زهير ورواه صاحب منتهى الطلب «بأنك كنت الربيع المغيث» فلا شاهد فيه حينئذ. شرح شواهد المغنى : ١/١٠٦ - ١٠٨.

الوجه الثالث : أن تكون مفسره بمنزله «أى»

نحو : (فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ) (المؤمنون ٢٧) (وَنُودُوا أَنْ تُلَكُمُ الْجَنَّةَ) (الأعراف ٤٣) وتحتمل المصدريه بأن يقدر قبلها حرف الجزّ فتكون فى الأولى «أن» الثنائيه؛ لدخولها على الأمر ، وفى الثانيه المخففه؛ لدخولها على الاسميه.

وعن الكوفيين : إنكار «أن» التفسيريه البته وهو متجه؛ لأنه إذا قيل : «كتبت إليه أن قم» لم يكن «قم» نفس «كتبت» (١) كما كان الذهب نفس العسجد فى قولك : هذا عسجد أى ذهب. ولهذا لوجئت بـ «أى» مكان «أن» فى المثال لم تجده مقبولاً فى الطبع.

ولها عند مشتها شروط :

أحدها : أن تقع بين الجملتين كما تقدم.

الثانى : أن يكون فى الجمله السابقه معنى القول كما مر ، ومنه : (وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امشُوا) (ص ٦) ؛ إذ ليس المراد بالانطلاق المشى ، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام ، كما أنه ليس المراد بالمشى ، المشى المتعارف ، بل الاستمرار على الشىء.

الثالث : أن لا يكون فى الجمله السابقه أحرف القول إلا والقول مؤول

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ٥٧

١- هذا الكلام منبى على أن «قم» مفسر لـ «كتبت» وأما إذا قلنا : إنه مفسر للمفعول فلا يلزم محذور. قال المحقق الرضى : «أن» لا تفسر إلا مفعولاً مقدرًا ، نحو : «كتبت إليه أن قم» أى : كتبت إليه شيئاً هو «قم» وقد يفسر المفعول به الظاهر ، نحو : (مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ -٥) (المائدہ ١١٧) وقوله اعبدوا الله تفسير للضمير فى «به» انتهى ملخصاً. شرح الكافيه : ٢/٣٨٥.

بغيره (١)، كما ذكر الزمخشري في قوله تعالى: (ما قلتَ لَهُمْ إِلَّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ) (المائدة/١١٧): أنه يجوز أن تكون مفسره لفعل القول على تأويله بالأمر، أى: ما أمرتهم إِلَّا بما أمرتني به أن اعبدوا الله (٢).

الرابع: ألا يدخل عليها جار، فلو قلت: «كتبْتُ إليه بأن افعل» كانت مصدرية.

مسألة

إذا ولى «أن» الصالحة للتفسير مضارع معه «لا»، نحو: «أشرت إليه أن لا تفعل» جاز رفعه على تقدير «لا» نافية، وجزمه على تقديرها ناهية، وعليهما فـ «أن» مفسِّره، ونصبه على تقدير «لا» نافية و «أن» مصدرية، فإن فُقدت «لا» امتنع الجزم، وجاز الرفع والنصب.

الوجه الرابع: أن تكون زائده

ولها أربعة مواضع:

أحدها: - وهو الأكثر - أن تقع بعد «لَمَّا» التوقيتية، نحو: (وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ) (العنكبوت/٣٣).

الثانى: أن تقع بين «لو» وفعل القسم، مذكورا كقول المسيب:

٤٢- فأقسم أن لو التقينا وأنتم *** لكان لكم يوم من الشرّ مظلم (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ٥٨

١- قال السيوطى: قلت: وهذا من الغرائب، كونهم يشربون أن يكون فيها معنى القول فإذا جاء لفظه أولوه بما فيه معناه مع

صريحه! الإتقان: ٢/٢٠٤.

٢- الكشاف: ١/٦٩٥.

٣- شرح شواهد المغنى: ١/١٠٩.

أو متروكا كقوله (١):

٤٣- أما والله أن لو كنت حُرّاً**وما بالحرّ أنت ولا العتيق

الثالث : - وهو نادر - أن تقع بين الكاف ومخفوضها كقول مجمع بن هلال :

٤٤- عَبَأْتُ لَهُ رُمْحًا طَوِيلًا وَأَلَّهُ**كَأَنَّ قَبَسَ يُغْلَى بِهَا حِينَ تُشْرَعُ (٢)

في روايه من جرّ «قبس».

الرابع : بعد «إذا» كقول أوس بن حجر :

٤٥- فَأَمَهَلُهُ حَتَّى إِذَا أَنْ كَأَنَّهُ**مُعَاطَى يَدٍ مِنْ جَمِّهِ الْمَاءِ غَارِفٍ (٣)

وزعم الأَخْفَش أنها تزداد في غير ذلك ، وأنها تنصب المضارع كما تجر «من» والباء الزائدتان الاسم ، وجعل منه (وَمَالْنَا أَنْ لَا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ) (إبراهيم ١٢/) ، (وَمَا لَنَا أَنْ لَا نُفَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (البقره ٢٤٦/) ، وقال غيره : هي في ذلك مصدرية ، ثم قيل : ضَمَّن «مالنا» معنى «ما منعنا» وفيه نظر؛ لأنه لم يثبت إعمال الجار والمجرور في المفعول به ، ولأن الأصل ألا تكون «لا» زائده ، والصواب : قول بعضهم : إن الأصل : ومالنا في أن لا نفعل كذا ، وإنما لم يجز للزائده أن تعمل ؛ لعدم اختصاصها بالأفعال بدليل دخولها على الحرف وهو «لو» و «كأنّ» وعلى الاسم وهو «قبس».

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص : ٥٩

١- لم يسم قائله. شرح أبيات مغنى اللبيب : ١٥٧/١.

٢- الإنصاف في مسائل الخلاف : ١ - ٢/٢٠٣.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/١١٤ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ١/١٦٤.

ذكر لـ «أن» معانٍ أربعة أُخر :

أحدها : الشرطيه ، وإليه ذهب الكوفيون ويرجحهُ أمور :

الأول : توارد المفتوحه ، والمكسوره على المحل الواحد ، والأصل التوافق ، فقري بالوجهين قوله تعالى : (أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُشْرَفِينَ) (الزخرف / ٥).

الثاني : مجيء الفاء بعدها كثيراً كقول عباس بن مرداس :

٤٦- أبا خراشه أما أنتَ ذانفراً***فإن قومي لم تأكلهم الضَّبُعُ (١)

الثالث : عطفها على «إن» المكسوره في قوله (٢) :

٤٧- إِمَّا أَقَمْتَ وَأَمَّا أَنْتَ مَرْتَحِلًا***فالله يكلاً ما تأتي وما تذرُ

الروايه بكسر «ان» الأولى وفتح الثانيه ، فلو كانت المفتوحه مصدرية لزم عطف المفرد على الجملة.

ثانيها : النفي ، قاله بعضهم في قوله تعالى : (ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحدٌ مثل ما أوتيتم) (آل عمران ٧٣) وقيل : إن المعنى : ولا-تؤمنوا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم من الكتاب إلا- لمن تبع دينكم ، وجملة القول اعتراض.

ثالثها : معنى «إذ» قاله بعضهم في قوله تعالى : (بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ

[شماره صفحه واقعي : ٦٠]

ص : ٦٠

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ١١٦.

٢- قال البغدادي : «البيت مع شهرته في كتب النحو وغيرها لم أظفر بقائله». شرح أبيات مغنى اللبيب : ١ / ١٨٠.

مِنْهُمْ) (ق ٢/ (يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا) (الممتحنه / ١) وقول الفرزدق :

٤٨- أَنْغَضَبُ أَنْ أَدْنَا قُتَيْبَةَ حُرَّتَانَا**جِهَارًا ، ولم تغضب لقتل ابن حازم (١)

والصواب : أنها في ذلك كله مصدرية ، وقبلها لام العله مقدره.

رابعها : أن تكون بمعنى «لثلا» ، قيل به في قوله تعالى : (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكَلِمَاتِ) (النساء / ١٧٦) وقول عمرو بن كلثوم :

٤٩- نزلتم منزل الأضياف منّا**فَعَجَّلْنَا الْقِرَى أَنْ تَشْتِمُونَا (٢)

والصواب : أنها مصدرية ، والأصل : كراهيه أن تضلوا ، ومخافه أن تشتمونا ، وهو قول البصريين.

(إن)

أشاره

ترد على أربعة أوجه :

أحدها : أن تكون شرطية

نحو قوله تعالى : (إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ) (الأنفال / ٣٨) وقول الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) : «إِنْ أُعْطِيَ لَمْ تَشُبْ عَطَاءَ كَيْبَمَنْ» (٣).

الثاني : أن تكون نافيه

وتدخل على الجملة الاسمية ، نحو : (إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ) (الملك / ٢٠) (إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ شَيْطَانٍ بِهِذَا) (يونس / ٦٨) ومن ذلك :

[شماره صفحه واقعي : ٦١]

ص : ٦١

١- شرح شواهد المغني : ١ / ٨٦.

٢- شرح شواهد المغني : ١ / ١١٩.

٣- الصحيحه الكامله السجديه ، الدعاء الخامس والأربعون : ٢٩٥.

وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ (النساء / ١٥٩) أى : وما أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمننَّ به ، فحذف المبتدأ ، وبقيت صفته ، وعلى الجملة الفعلية ، نحو : (إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى) (التوبة / ١٠٧).

وخرَجَ جماعه على «إِنْ» النافية قوله تعالى : (وَلَقَدْ مَكَّ-نَاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّ-نَاكُمْ فِيهِ) (الأحقاف / ٢٤) أى : فى الذى ما مكناكم فيه ، وقيل : زائده ، ويؤيد الأول (مَكَّ-نَاهُمْ فى الأرضِ ما لَمْ تُمَكِّنْ لَكُمْ) (الأنعام / ٤) وكأنه إنما عدل عن «ما» ، لثلا يتكرر فيثقل اللفظ ، وقيل : بل هى فى الآيه بمعنى «قد» وإِنَّ من ذلك : (فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى) (الأعلى / ٩).

وقيل فى هذه الآيه : إِنَّ التقدير : وإن لم تنفع ، مثل : (وَجَعَلَ لَكُمْ سِرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ) (النحل / ٨١) أى : والبرْد ، وقيل : إنما قيل ذلك بعد أن عمَّهم بالتذكير ولزمتهم الحجة ، وقيل : ظاهره الشرط ومعناه : ذمهم واستبعاد لنفع التذكير فيهم ، كقولك : «عظ الظالمين إن سمعوا منك» ، تريد بذلك الاستبعاد لا الشرط.

وقد اجتمعت الشرطية والنافية فى قوله تعالى : (وَلَنْ نَزِلْنَا إِنْ أَمْسَرَ كُفُوهَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعِيدِهِ) (فاطر / ٤١) الأولى شرطية ، والثانية نافية ، جوابٌ للقسم الذى آذنت به اللام الداخلة على الأولى ، وجواب الشرط محذوف وجوباً.

وإذا دخلت على الجملة الاسميَّة لم تعمل عند سيبويه والفراء ، وأجاز الكسائى والمبرد إعمالها عمل «ليس» ، وسمع من أهل العالیه : «إِنْ أَحَدٌ خَيْرًا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِالْعَافِيَةِ» و «إِنْ ذَلِكَ نَافَعَكَ وَلَا ضَارَكَ».

ومما يتخرج على الإهمال الذى هو لغه الأ-كثرين قول بعضهم : «إِنْ قَائِمٌ» وأصله : إِنْ أَنَا قَائِمٌ ، فحذفت همزه «أنا» اعتباراً ، وأدغمت نون «إِنْ» فى نونها ، وحذفت ألفها فى الوصل ، وسمع : «إِنْ قَائِمًا» على الإعمال.

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

وقول بعضهم : «نقلت حركه الهمزه إلى النون ثم أسقطت على القياس فى التخفيف بالنقل ثم سكنت النون وأدغمت» مردود؛ لأن المحذوف لعله كالثابت ، ولهذا تقول : «هذا قاص» بالكسر لا بالرفع؛ لأن حذف الياء لالتقاء الساكنين ، فهى مقدره الثبوت ، وحينئذ فيمتنع الإدغام؛ لأن الهمزه فاصله فى التقدير. ومثل هذا البحث فى قوله تعالى : (لَكِنَّا هُوَ اللهُ رَبِّى) (الكهف / ٣٨).

الثالث : أن تكون مخففه من الثقيله

وعن الكوفيين : إنكار ذلك كما سيأتى وتدخلى على الجملتين فإن دخلت على الاسميه جاز إعمالها كقراءه الحرمين وأبى بكر (وإن كُـلاً) (١) (هود / ١١١) ويكثر إعمالها ، نحو : (وإن كُـلُّ ذلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (الزخرف / ٣٥).

وإن دخلت على الفعل أهملت وجوبا ، والأكثر كون الفعل ماضياً ناسخاً نحو : (وإن كَانَتْ لَكَبِيرَةً) (البقره / ١٤٣) ودونه أن يكون مضارعاً ناسخاً ، نحو : (وإن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ) (القلم / ٥١) ويقاس على النوعين اتفاقاً ، ودون هذا أن يكون ماضياً غير ناسخ ، نحو قول عاتكه :

٥٠- شلت يمينك إن قتلت لمسلماً***حلت عليك عُقوبه المتعمد (٢)

ولا يقاس عليه خلافاً للأخفش ، أجاز «إن قام لأنا ، وإن قعد لأنت» ودون هذا أن يكون مضارعاً غير ناسخ كقول بعضهم : «إن يزينك لنفسك ، وإن يشينك لهيه» ولا يقاس عليه إجماعاً.

وحيث وجدت «إن» وبعدها اللام المفتوحه كما فى هذه الأمثله فاحكم

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص : ٦٣

١- تتمتها : «لم ليوفينهم» قرأها الحرمين بتخفيف «لما» وأبو بكر بتشديدها. راجع مجمع البيان.

٢- شرح شواهد المغنى : ١ / ٧١.

عليها بأن أصلها التشديد.

الرابع : أن تكون زائده

و أكثر ما زيدت بعد «ما» النافية إذا دخلت على جملة فعلية كقول عبيدالله بن الحرّ الجعفي في رثاء أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام) :

٥١- وما إن رأى الزّاؤون أفضل منهم***لدى الموت سادات وزُهر قَمَاقِمَه (١)

أو اسميه كقول فروه بن مُسيك :

٥٢- فما إن طُبُّ-نا جُبِن ، ولكن***منايانا ودوله آخرينا (٢)

وفي هذه الحالة تكفّ عمل «ما» الحجازيه كما في البيت ، وأما قوله (٣) :

٥٣- بنى عُدانَه ما إن أنتم ذهباً***ولا صريفاً ولكن أنتم الخزف

في روايه من نصب «ذهباً و صريفاً» فخرَج على أنها نافية مؤكده ل «ما».

وزيد على هذه المعاني الأربعة معنيان آخران ، فزعم قُطْرُب أنها قد تكون بمعنى «قد» كما مر في (إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى) (الأعلى ٩/ وزعم الكوفيون أنها تكون بمعنى «إذ» وجعلوا منه : (وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ) (المائدة ٥٧/) لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ) (الفتح ٢٧/) ونحوهما ممّا الفعل فيه محقق الوقوع. وأجاب الجمهور عن الأولى بأنها شرط جيء بها للتهييج والإلهاب ، كما تقول لابنك : «إن كنت ابني فلا تفعل كذا». وعن آيه المشيئه بوجوه :

منها : أنها تعليم للعباد كيف يتكلمون إذا أخبروا عن المستقبل.

ومنها : أنّ أصل ذلك الشرط ثم صار يذكر للتبرك.

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص : ٦٤

١- أدب الطف : ٩٨ / ١

٢- شرح شواهد المغنى ١ / ٨١ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ١٠٢ / ١

٣- لم يسمّ قائله. شرح شواهد المغنى : ١ / ٨٤ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ١٠٦ / ١

ومنها: أن ذلك من كلام رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لأصحابه حين أخبرهم بالمنام، فحكى ذلك لنا.

(أَن)

إشارة

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرف توكيد

تنصب الاسم وترفع الخبر كقول أم البنين فاطمه بنت حزام :

٥٤- ياليت شعري أكما أخبروا***بأن عباساً قطع الوتين؟ (١)

والأصح : أنها فرع عن «إن» المكسوره ، ومن هنا صحّ للزمخشري أن يدعى أن «أنما» بالفتح تفيد الحصر كـ «إنما». وقد اجتمعتا في قوله تعالى : (قُلْ إِنَّمَا يُوحى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ) (الأنبياء / ١٠٨).

ودعوى أن الحصر هنا باطله؛ لاقتضائها أنه لم يوح إليه غير التوحيد مردود؛ بأنه حصر مقيد؛ إذ الخطاب مع المشركين ، فالمعنى : ما أوحى إليّ في أمر الربوبية إلاّ التوحيد لا الإشراك.

والأصح أيضاً : أنها موصول حرفي مؤول مع معموليه بالمصدر ، فإن كان الخبر مشتقاً فالمصدر المؤول به من لفظه ، فتقدير (ألم تر أنّ الله أنزل من السماء ماءً) (الحج / ٦٣) و «وعلمت أنّ كثير ما أسألك يسير في وجدك» (٢) : «ألم تر إنزال الله من السماء ماء» و «وعلمت يسر كثير ما أسألك في وجدك»

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص : ٦٥

١- أدب الطف : ١ / ٧١.

٢- الصحيفه الكامله السجديه ، الدعاء الثالث عشر : ١٠٣.

ومنه : «واعلموا أن مجازكم على الصراط» (١) التقدير : واعلموا استقرار مجازكم على الصراط ، لأن الخبر في الحقيقة هو المحذوف من «إستقر أو مستقر».

وإن كان جامدا قدّر بالكون ، نحو : (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ) (الأنعام / ١٥٣) تقديره : وكون هذا صراطى مستقيما فاتبعوه؛ لأن كل خبر جامد يصح نسبه إلى المخبر عنه بلفظ الكون ، تقول : «هذا زيد» وإن شئت قلت : «هذا كائن زيدا» ومعناها واحد.

وتخفف «أن» بالاتفاق ، فيبقى عملها على الوجه الذى تقدم شرحه فى «أن» الخفيفه.

الثانى : أن تكون لغه فى «لعل»

كقول بعضهم : «أنت السوق أنك تشتري لنا شيئا».

(إن)

اشاره

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرف توكيد

تنصب الاسم وترفع الخبر ، نحو قول كعب ابن زهير :

٥٥- إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ *** مُهَنْدٌ مِنْ سِيُوفِ اللَّهِ مَسْلُورٌ (٢)

قيل : وقد تنصبهما فى لغه ، كقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «إِنَّ قَعْرَ جَهَنَّمَ سَبْعِينَ

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص : ٦٦

١- نهج البلاغه : ط ٨٢ / ١٩٢.

٢- شرح مختارات أشعار العرب : ١٠٥.

خريفاً» (١) وخرَجَ على أن القعر مصدر «قَعَزَت البئر» إذا بلغت قَعْرَهَا ، و «سبعين» ظرف ، أى : إن بلوغ قعرها يكون فى سبعين عاماً.

وقد يرتفع بعدها المبتدأ فيكون اسمها ضمير شأن محذوفاً كقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «إنَّ من أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون» (٢) الأصل : إنه أى الشأن كما قال الأعشى :

٥٦- إنَّ من لَامٍ فى بَنَى بنت حَسَا* *نَ أَلْمَهْ وأَعْصِه فى الخُطوب (٣)

وإنما لم تجعل «مَنْ» اسمها؛ لأنها شرطية ، بدليل عملها الجزم ، والشرط له الصدر فلا يعمل فيه ما قبله.

وتخريج الكسائى الحديث على زياده «من» فى اسم «إِنَّ» يآباه غير الأخفش من البصريين؛ لأن الكلام إيجاب ، والمجرور معرفه على الأصح ، والمعنى أيضاً يآباه ، لأنهم ليسوا أشد عذاباً من سائر الناس.

وتخفف فتعمل قليلاً ، وتهمل كثيراً ، وعن الكوفيين : أنها لا- تخفف ، وأنه إذا قيل : «إن زيد لمنطلق» ف «إن» نافية ، واللام بمعنى «إلا» ، ويردّه أن منهم من يعملها مع التخفيف ، حكى سيبويه : «إن عمراً لمنطلق» وقرأ الحرميان وأبوبكر (وإن ك-لاً) (٤) (هود / ١١١).

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص : ٦٧

-
- ١- أورده ابن هشام فى المغنى ولم نجده بهذا اللفظ فى مصادر الحديث.
 - ٢- أورده ابن هشام فى المغنى بهذا اللفظ ، وما وجدناه فى مصادر الحديث : «إن من أشد أهل النار يوم القيامة عذاباً ، المصورون». صحيح مسلم : ٣/١٦٧٠.
 - ٣- الإنصاف : ١ - ٢/١٨٠.
 - ٤- تتمتها : «لما ليوفينهم» قرأها الحرميان بتخفيف «لما» وأبوبكر بتشديدها. راجع مجمع البيان.

الثانى : أن تكون حرف جواب بمعنى «نعم»

خلافاً لأبى عبيده ، كقول ابن الزبير لمن قال له : لعن الله ناقه حملتني إليك : «إِنَّ وراكبها» أى : نعم ولعن راكبها.

وعن المبرد : أنه حمل على ذلك قراءه من قرأ : (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ) (طه / ٦٣) واعترض بأمرين :

أحدهما : أن مجيء «إِنَّ» بمعنى «نعم» شاذ ، حتى قيل : إنه لم يثبت ، فكيف يصح حمل التنزيل عليه؟!

الثانى : أن اللام لا تدخل فى خبر المبتدأ ، وأجيب عن هذا بأنها لام زائده ، وليست للابتداء ، أو بأنها داخله على مبتدأ محذوف ، أى : لهما ساحران ، أو بأنها دخلت بعد «إِنَّ» هذه لشبهها بـ «إِنَّ» المؤكده لفظاً كما قال المعلوط القرعبي :

٥٧- وَرَجَّ الْفَتَى لِلْخَيْرِ مَا إِنَّ رَأْيْتَهُ** عَلَى السَّنِّ خَيْرًا لَا يَزَالُ يَزِيدُ (١)

فزاد «إِنَّ» بعد «ما» المصدرية؛ لشبهها فى اللفظ بـ «ما» النافية.

ويضعف الأول : أن زياده اللام فى الخبر خاصه بالشعر ، والثانى : أن الجمع بين لام التوكيد وحذف المبتدأ كالجمع بين متنافيين.

وقيل : اسم «إِنَّ» ضمير الشأن وهذا أيضاً ضعيف؛ لأن الموضوع لتقويه الكلام لا يناسبه الحذف ، والمسموع من حذفه شاذ إلا فى باب «أَنَّ» المفتوحه إذا خففت ، فاستسهلوه؛ لوروده فى كلام بنى على التخفيف ، فحذف تبعاً لحذف النون ، ولأنه لو ذكر لوجب التشديد؛ إذ الضمائر ترد الأشياء إلى أصولها ، ألا ترى أن من يقول : «لُدُّ وَلَمْ يَكُ ووالله» ، يقول : «لُدُنْكَ ، ولم يكنه ، وبك لأفعلن»؟ ثم يرد إشكال دخول اللام.

[شماره صفحه واقعى : ٦٨]

ص : ٦٨

وقيل : «هذان» اسمها ، ثم اختلف ، ف قيل : جاءت على لغة بلحارث بن كعب فى إجراء المثنى بالألف دائماً ، واختاره ابن مالك .

وقيل : «هذان» مبنى؛ لدلالته على الإشاره ، وإن قول الأكثرين : «هذين» جراً ونصباً ليس إعراباً أيضاً ، واختاره ابن الحاجب .

وقيل : لما اجتمعت ألف «هذا» وألف التثنيه فى التقدير قَدَّر بعضهم سقوط ألف التثنيه فلم تقبل ألف «هذا» التغيير .

تنبيه

تأتى «إنّ» فعلاً ماضياً مسنداً لجماعه المؤنث من الأين - وهو التعب - تقول : «النساء إنّ» أى : تعبن ، أو من «آن» بمعنى «قرب» أو مسنداً لغير هن على أنه من الأين وعلى أنه مبنى للمفعول على لغة من قال فى «رُدَّ وَحَبَّ» : «رِدَّ وَحَبَّ» ، بالكسر تشبيهاً له بـ «قيل وبيع» والأصل مثلاً : «أنّ زيد يوم الخميس» ثم قيل : «إنّ يوم الخميس» أو فعل أمر للواحد من الأين ، أو لجماعه الإناث من الأين أو من «آن» بمعنى «قرب» أو للواحدة مؤكداً بالنون من «وَأَى» بمعنى «وَعَيْد» ومركبه من «إن» النافيه و «أنا» كقول بعضهم : «إنّ قائم» وقد مضى شرحه .

تنبيه

فى الصحاح : الأين : الإعياء . قال أبو زيد : «لاينى منه فعل» وقد خولف فيه . انتهى ، فعلى قول أبى زيد يسقط بعض الأقسام .

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص : ٦٩

حرف عطف ، ذكر له المتأخرون معاني انتهت إلى اثني عشر :

أحدها : الشك ، نحو : (لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) (المؤمنون ١١٣).

الثاني : الإبهام ، نحو قوله تعالى : (وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى) (سبأ ٢٤) وقول الشاعر (١) :

٥٨- نحن أو أنتم الألى ألقوا الحـ ***-قـ ، فبعداً للمبطلين وسحقاً

الثالث : التخيير ، وهى الواقعة بعد الطلب ، وقبل ما يمتنع فيه الجمع ، نحو : «تزوج هنداً أو أختها».

الرابع : الإباحه ، وهى الواقعة بعدالطلب وقبل ما يجوز فيه الجمع ، نحو : «جالس العلماء أو الزهاد».

ومنه قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «أَعْدُ عَالِمًا أَوْ مَتَعَلِّمًا أَوْ مُسْتَمِعًا أَوْ مُحِبًّا لَا تَكُنِ الْخَامِسَ فَتَهْلِكُ» (٢) وإذا دخلت «لا» الناهية امتنع فعل الجميع ، نحو : (وَلَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا) (الإنسان ٢٤) ؛ إذالمعنى : لا تطع أحدهما ، فأيهما فعله فهو أحدهما ، وكذا حكم النهى الداخلى على التخيير ، وفاقاً للسيرافى.

وذكر ابن مالك أن أكثر ورود «أو» للإباحه فى التشبيه ، نحو : (فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً) (البقره ٧٤) والتقدير ، نحو : (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ) (النجم ٩) فلم يخصها بالمسبوقه بالطلب.

الخامس : الجمع المطلق كالواو ، قاله الكوفيون والأخفش والجرمى ، واحتجوا بقول أبى ذؤيب الهذلى :

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص : ٧٠

١- لم يسمّ قائله. شرح شواهد المغنى : ١/١٩٤.

٢- المحجّه البيضاء : ١/٢٤.

٥٩- وكان سيان أن لا يسرحوا نَعْمًا***أو يسرحوه بها واغبرت السوح (١)

أى : وكان الشأن : ألا- يرعوا الإبل وأن يرعوها سيان؛ لوجود القحط ، وإنما قدرنا «كان» شأنه؛ لئلا يلزم الإخبار عن النكره بالمعرفه ، وقول النابغيه :

٦٠- قالت : ألا ليتما هذا الحمام لنا***إلى حمامتنا أو نصفه ففقد

فحسبوه فألفوه كما ذكرت***تسعاً وتسعين لم تنقص ولم ترد (٢)

ويقويه أنه روى «ونصفه».

السادس : الإضراب كـ «بل» فعن سيبويه : إجازته ذلك بشرطين : تقدم نفي أو نهى ، وإعاده العامل ، نحو : «ما قام زيد أو ما قام عمرو» ، و «لا- يقيم زيد أو لا- يقيم عمرو» ، وقال الكوفيون وأبو علي وأبو الفتح وابن برهان ، تأتي للإضراب مطلقاً احتجاجاً (٣) بقراءه أبى السّم-ال : (أو كلّمّا عاهدوا عهداً نبذهُ فَرِيْقٌ مِنْهُمْ) (البقره / ١٠٠) بسكون الواو.

السابع : التقسيم ، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وإنّه لأبُدُّ للناس من أمير

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص : ٧١

١- روى البيت : وقال رائدهم سيان سيركم***وأن تُقيموا به واغبرت السوح ولا- شاهد فيه على ذلك. راجع شرح شواهد المغنى : ١/١٩٨ و ١٩٩.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٢٠٠.

٣- احتجاج أدباء العامه بالقراءات التى لا تتداول بين الناس كقراءه «أو» فى الآيه مبنى على حجيتها ولكن الحق عدم حجيتها ولو نقلت من القراء السبعه ، فلا يستدل بها على حكم أدبى أو شرعى. والدليل على ذلك : أن كل واحد من القراءات يحتمل فيه الغلط والاشتباه ولم يرد دليل من العقل ولا من الشرع على وجوب اتباع قارئ منهم بالخصوص. راجع لتحقيق المطلب : البيان فى تفسير القرآن ، نظره فى القراءات.

ذكره ابن مالك في منظومته الصغرى وفي شرح الكبرى ، ثم عدل عنه في التسهيل وشرحه فقال : تأتي للتفريق المجرد من الشك والإبهام والتخيير ، وأمّا هذه الثلاثة فإنّ مع كل منها تفريقاً مصحوباً بغيره ، ومثّل بنحو : (إِنْ يَكُنْ غَتِيًّا أَوْ فَقِيرًا) (النساء / ١٣٥) (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا) (البقره / ١٣٥) وغيره عدل عن العبارتين ، فعبر بالتفصيل (٢) ومثّل بقوله تعالى : (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى) (البقره / ١٣٥) (قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ) (الذاريات / ٥٢) ؛ إذالمعنى : وقالت اليهود كونوا هوداً وقالت النصرارى كونوا نصرارى ، وقال بعضهم : ساحر ، وقال بعضهم : مجنون ، فـ «أو» فيهما لتفصيل الإجمال في «قالوا».

الثامن : أن تكون بمعنى «إلا» في الاستثناء ، وهذه ينتصب المضارع بعدها بإضمار «أن» كقول زياد الأعجم :

٦١- وَكُنْتُ إِذَا عَمَزْتُ قَنَاةَ قَوْمٍ *** كَسَرْتُ كَعُوبَهَا أَوْ تَسْتَقِيمًا (٣)

وحمل عليه بعض المحققين قوله تعالى : (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً) (البقره / ٢٣٦) فقدر «تفرضوا» منصوباً

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص : ٧٢

١- نهج البلاغه : ط ١٢٥/٤٠.

٢- وقع البحث عن الفرق بين التقسيم والتفصيل وكذلك بين التقسيم والتفريق ، أمّا الأولان فقال بعض مترادفهما والظاهر أن التقسيم بـ «أو» تبيين أقسام الكلى والتفصيل بها تبيين ما تقدم من المجمل وتشريحه كلّما كان أم كلياً وأمّا الأخيران فقال الدمامينى : أنا لم أتحقق إلى الآن الفرق بينهما. تحفه الغريب : ١٤٢ ، فافهم.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٢٠٥. قال البغدادي : روى القصيده التى هذا البيت منها بالإقواء وخو اختلاف القوافى بالرفع والجر. وسيبويه أنشد البيت الشاهد منها بالنصب ، لأنه سمعه كذلك ممن يستشهد بقوله ، وتبعه من جاء بعده من النحويين. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢/٧١.

بِ «أن» مضمرة لامجزوماً بالعطف على «تمسوهن» لثلا يصير المعنى لاجنح عليكم فيما يتعلق بمهور النساء إن طلقتموهن في مده انتفاء أحد هذين الأمرين ، مع أنه إذا انتفى الفرض دون المسيس لزم مهر المثل ، وإذا انتفى المسيس دون الفرض لزم نصف المسمى ، فكيف يصح نفي الجناح عند انتفاء أحد الأمرين؟

وأجاب ابن الحاجب بمنع كون المعنى : مده انتفاء أحدهما ، بل مده لم يكن واحد منهما ، وذلك بنفيهما جميعاً؛ لأنه نكره في سياق النفي الصريح بخلاف الأول ، فإنه لا ينفي إلا أحدهما.

وقيل : «أو» بمعنى الواو ، ويؤيده قول المفسرين : إنها نزلت في رجل أنصاري طلق امرأته قبل المسيس وقبل الفرض . وفيها قول آخر سيأتي.

التاسع : أن تكون بمعنى «إلى» وهي كالتى قبلها في انتصاب المضارع بعدها ب «أن» مضمرة كقوله (1) :

٦٢- لأستسهلن الصعب أو أدرك المني***فما انقادت الآمال إلا لصابر

ومن قال في «أو تفرضوا» : إنه منصوب ، جوز هذا المعنى فيه ، ويكون غايه لنفي الجناح ، لا لنفي المسيس.

العاشر : التقريب ، نحو : «ما أدري أسلم أو ودع» قاله الحريري وغيره.

الحادى عشر : الشرطيه ، نحو : «لأضربنه عاش أو مات» أى : إن عاش بعد الضرب وإن مات ، ومثله : «لآتينك أعطيتنى أو حرمتنى» قاله ابن الشجرى.

الثانى عشر : التبويض ، نحو : (وقالوا كُونُوا هُوداً أو نصارى) (البقره / ١٣٥) نقله ابن الشجرى عن بعض الكوفيين ، والذي يظهر أنه إنما أراد معنى

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص : ٧٣

١- لم يسم قائله. شرح شواهد المغنى : ١/٢٠٦.

التفصيل السابق؛ فإن كل واحد مما قبل «أو» التفصيليه وما بعدها بعض لما تقدم عليهما من المجمل.

تنبيه

التحقيق : أن «أو» موضوعه لأحد الشيئين أو الأشياء ، وهو الذى يقوله المتقدمون ، وقد تخرج إلى معنى «بل» وإلى معنى الواو ، وأما بقيه المعانى فمستفاده من غيرها ، ومن العجب أنهم ذكروا أن من معانى صيغه «إفْعَلُ» التخيير والإباحه ، ومثلوا بنحو : «خذ من مالى درهماً أو ديناراً» و «جالس الحسن أو ابن سيرين» ثم ذكروا أن «أو» تفيدهما ، ومثلوا بالمثالين المذكورين لذلك ، ومن البين فساد المعنى العاشر ، و «أو» فيه إنما هى للشك على زعمهم ، وإنما استفيد معنى التقريب من إثبات اشتباه السلام بالتوديع؛ إذ حصول ذلك - مع تباعد ما بين الوقتين - ممتنع أو مستبعد. وينبغى لمن قال : إنها تأتى للشرطيه ، أن يقول : «وللعطف» لأنه قدر مكانها «وإن». والحق أن الفعل الذى قبلها دال على معنى حرف الشرط كما قدره هذا القائل وأن «أو» على بابها ، ولكنها لما عطفت على ما فيه معنى الشرط دخل المعطوف فى معنى الشرط.

(أى)

على وجهين :

حرف لنداء البعيد أو القريب أو المتوسط على خلاف فى ذلك ، قال الإمام على ابن الحسين (عليهما السلام) : «وبكرمك ، أى ربّ أستفتح دعائى» (١) وقد تمدّ همزتها.

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص : ٧٤

وحرف تفسير ، تقول : «عندى عسجد أى : ذهب» وما بعدها عطف بيان على ما قبلها ، أو بدل ، لا عطف نسق ، خلافاً للكوفيين وصاحبي المستوفى والمفتاح؛ لأننا لم نر عاطفاً يصلح للسقوط دائماً ، ولا عاطفاً ملازماً لعطف الشيء على مرادفه وتقع تفسيراً للجمل أيضاً ، كقولك : «أريق رَفده أى : مات».

وإذا وقعت بعد «تقول» وقبل فعل مسند للضمير حكى الضمير ، نحو : «تقول : استكتمته الحديث أى : سأئته كتمان» يقال ذلك بضم التاء ، ولو جئت بـ «إذا» مكان «أى» فتحت التاء فقلت : «إذا سأئته» ؛ لأن «إذا» ظرف لـ «تقول».

(إي)

حرف جواب بمعنى «نعم» فيكون لتصديق المخبر ، ولإعلام المُستخبر ، ولوعد الطالب. وزعم ابن الحاجب أنها إنما تقع بعد الاستفهام ، نحو (وَيَسْتَبْشِرُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قَوْلُ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ) (يونس ٥٣) ولا تقع عند الجميع إلا قبل القسم. وإذا قيل : «إي والله» ثم أسقطت الواو ، جاز إسكان الياء وفتحها وحذفها وعلى الأول فيلتقى ساكنان على غير حدّهما.

(أيا)

حرف لنداء البعيد وفي الصحاح : أنه حرف لنداء القريب والبعيد ، وليس كذلك ، قال طالب بن أبي طالب :

٦٣- أيا أخوينا عبد شمس ونوفلاً***أعيدكما بالله أن تحدثا حرباً (١)

وقد تبدل همزتها هاء ، فيقال : «هيا».

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص : ٧٥

١- شرح قطر الندى ، باب عطف البيان : ٣٠٠.

المختص بالقسم اسم لا- حرف ، خلافاً للزجاج والرماني ، مفرد مشتق من الأيمن وهو البركه ، وهمزته وصل ، لا- جمع يمين وهمزته قطع ، خلافاً للكوفيين ، ويرده جواز كسر همزته ، وفتح ميمه ، ولا- يجوز مثل ذلك في الجمع من نحو : «أفلس» وقولُ نُصيب :

٦٤- فقال فريق القوم لَمَّا نشدتهم**نعم ، وفريق : لِيُثْمِنُ اللهُ ما ندرى (٢)

فحذف ألفها في الدرج.

ويلزمه الرفع بالابتداء ، وحذف الخبر ، وإضافته إلى اسم الله سبحانه ، خلافاً لابن درستويه في إجازة جرّه بحرف القسم ، ولابن مالك في جواز إضافته إلى «الكعبه» وكاف الضمير ، وجوز ابن عصفور كونه خبراً والمحذوف مبتدأ ، أي : قسمي أيمن الله.

اسم يأتي على خمسة أوجه :

الأول : أن تكون للشرط ، نحو : (أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) (الإسراء / ١١٠).

الثاني : أن تكون للاستفهام ، نحو قوله تعالى : (أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا)

[شماره صفحه واقعی : ٧٦]

ص : ٧٦

١- قد تحذف منه النون فيقال : أيم ، صرح به ابن منظور ، نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام : «وَأَيُّمَ اللَّهِ إِنِّي لَأُظَنَّ بِكُمْ أَنْ لَوْ حَمَسَ الْوَعْيَ وَاسْتَحْرَجَ الْمَوْتَ قَدْ انْفَرَجْتُمْ عَنْ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ انْفِرَاجَ الرَّأْسِ». نهج البلاغه : ط ١١٣ / ٣٤.

٢- شرح شواهد المغني : ١ / ٢٩٩.

(التوبه/١٢٤) وقول الكميت :

٦٥- بأى كتاب أم بأيه سنه***تري حبهم عاراً على وتحسب (١)

وقد تخفف كقول الفرزدق :

٦٦- تَنْظَرْتُ نصرأوالسماكين أيهما***على من الغيث استهلت مواطره (٢)

الثالث : أن تكون موصوله ، نحو : (لَنْزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ) (مریم /٦٩) التقدير : لنزعن الذى هو أشد ، قاله سيبويه وخالفه الكوفيون وجماعه من البصريين ؛ لأنهم يرون أن «أياً» الموصوله معربه دائماً كالشرطيه والاستفهاميه ، قال الزجاج : ما تبين لى أن سيبويه غلط إلا فى موضعين هذا أحدهما ، فإنه يسلم أنها تعرب إذا أفردت ، فكيف يقول بنائها إذا أضيفت؟.

وزعم هؤلاء أنها فى الآيه استفهاميه ، وأنها مبتدأ ، و «أشد» خبر ، ثم اختلفوا فى مفعول «نَزَعُ» فقال الخليل : محذوف ، والتقدير : لنزعنّ الذين يقال فيهم أيهم أشد ، وقال يونس : هو الجمله ، وعُلِّقَت «نزع» عن العمل كما فى (لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزْبَيْنِ أَحْصَى) (الكهف /١٢) وقال الكسائي والأخفش : كل شيعه ، و «من» زائده ، وجمله الاستفهام مستأنفه ، وذلك على قولهما فى جواز زياده «من» فى الإيجاب.

ويردّ أقوالهم أن التعليق مختص بأفعال القلوب ، وأنه لا يجوز «لأضربنّ الفاسق» بالرفع بتقدير : الذى يقال فيه هو الفاسق وأنه لم يثبت زياده «من» فى الإيجاب ، وقول الشاعر (٣) :

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص : ٧٧

١- شرح شواهد المغنى : ١/٣٥.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٢٣٦.

٣- قال السيوطى : «هو رجل من غسان». شرح شواهد المغنى : ١/٢٣٦.

يُروى بضم «أى» وحروف الجر لا تعلق ، ولا يجوز حذف المجرور ودخول الجار على معمول صلته ، ولا يستأنف ما بعد الجار .

وجوز الزمخشري وجماعه كونها موصولة مع أن الضمه إعراب ، فقدروا متعلق النزع «من كل شيعه» وكأنه قيل : «لننزعن بعض كل شيعه» ثم قدر أنه سئل : «من هذا البعض؟» فقيل : «هو الذى هو أشد» ، ثم حذف المبتدأ أن المكتنفان للموصول ، وفيه تعسف ظاهر ، ولا أعلمهم استعملوا «أيًا» الموصولة مبتدأ .

الرابع : أن تكون داله على معنى الكمال فتقع صفه للنكره ، نحو : «زيدٌ رجل أى رجل» أى : كامل فى صفات الرجال ، وحالاً للمعرفه كـ «مررت بعبده الله أى رجل» .

الخامس : أن تكون وصله إلى نداء ما فيه «أل» ، نحو قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «يا أيها الناس أستم تعلمون أنى أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا : بلى ، قال : فمن كنت مولاة فعلى مولاة» (١) .

ولا تكون «أى» غير مذكور معها مضاف إليه البته إلا فى النداء والحكاية ، يقال : جاءنى رجل ، فتقول : «أى يا هذا؟» وجاءنى رجلان ، فتقول : «أيان؟» وجاءنى رجال ، فتقول : «أيون؟» .

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص : ٧٨

حرف جر لأربعة عشر معنى :

أولها : الإلتصاق

وهو حقيقى كَ «أمسكْتُ بزید» إذا قبضتَ على شىء من جسمه أو على ما يحبسُه من ثوب ونحوه ، ولو قلت : أمسكته ، احتمال ذلك وأن تكون منعتَه من التصرف ، ومجازىً ، نحو : «مررت بزید» أى : ألصقت مرورى بمكان يقرب من زید.

الثانى : التعديہ

وتسمى باء النقل أيضاً ، وهى المعاقبه للهمزه فى تصيير الفاعل مفعولاً ، وأكثر ما تعدى الفعل القاصر ، تقول فى «ذهب زید» : «ذهبت بزید ، وأذهبتَه» ومنه : (ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ) (البقره ١٧/) وقرئ فى الشواذ «أذهب الله نورهم» وهى بمعنى القراءه المشهوره.

وقول المبرّد والسهيلي : «إنّ بين التعديتين فرقاً ، وإنك إذا قلت : ذهبتُ بزید ، كنت مصاحباً فى الذهاب» مردود بالآيه.

ولأن الهمزه والباء متعاقبتان لم يجز «أقمت بزید» وأما (تُنْبِتِ بالدَّهْنِ) (المؤمنون ٢٠/) فيمن ضم أوله وكسر ثالثه ، فخرّج على زياده الباء ، أو على أنها

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

للمصاحبه ، فالظرف حال من الفاعل ، أى : مصاحبه للدهن ، أو المفعول ، أى : تنبت الثمر مصاحباً للدهن ، أو أن «أنبت» يأتى بمعنى «نبت» كقول زهير :

٦٨- رأيت ذوى الحاجاتِ حولَ بُيوتهم***قطيناً لهم حتى إذا أنبتَ البقلُ (١)

ومن ورودها مع المتعدى قوله تعالى : (دَفَعَ اللهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ) (البقره ٢٥١/ والأصل : دفع بعض الناس بعضاً.

الثالث : الاستعانه

و هى الداخلة على آله الفعل ، نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «لألف ضربه بالسيف أهون على من ميته على الفراش فى غير طاعه الله» (٢) وقول عبيدالله بن الحرّ الجعفى فى رثاء أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام) :

٦٩- تأسوا على نصر ابن بنت نبيهم***بأسيافهم آساد غيل ضراغمه (٣)

قيل : ومنه باء البسمله؛ لأن الفعل لا يتأتى على الوجه الأكمل إلا بها.

الرابع : السبب

نحو قوله تعالى : (إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ) (البقره ٥٤/ وقول أبى طالب فى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٧٠- وأبيضُ يُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بوجهه***ثمال اليتامى عصمه للأرامل (٤)

ومنه : «لقيت بزيد الأسد» أى : بسبب لقائى إياه.

الخامس : المصاحبه

نحو قوله تعالى : (اهْبِطْ بِسَلَامٍ) (هود ٤٨/ أى : معه ، وقول الزينب الصغرى سلام الله عليها خطاباً للمدينه :

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص : ٨٠

١- شرح شواهد المغنى : ١/٣١٤.

٢- نهج البلاغه : ط ١٢٢ / ٣٨٠.

٣- أدب الطف : ١/٩٨.

٧١- خرجنا منك بالأهلين جمعاً***رجعنا لا رجال ولا بنينا (١)

وقد اختلف في الباء من قوله تعالى : (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) (النصر ٣) ف قيل : للمصاحبه ، والحمد مضاف إلى المفعول ، أى : فسبحه حامداً له ، أى : نزهه عما لا يليق به ، وأثبت له ما يليق به ، وقيل : للاستعانه ، والحمد مضاف إلى الفاعل ، أى : سبّحه بما حمّد به نفسه .

السادس : الظرفيه

نحو قوله تعالى : (نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ) (القمر ٣٤) وقول حسان :

٧٢- يُناديهم يومَ الغدير نبيهم***بخمّ وأسمع بالرسول مناديا (٢)

السابع : البدل

كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «أما والله لو ددّت أنّ لى بكم ألف فارس من بنى فراس بن غنم» (٣) وقول قريظ بن أنيف :

٧٣- فليت لى بهم قوماً إذا ركبوا***شئوا الإغاره فرساناً وركباناً (٤)

وانتصاب «الإغاره» على أنه مفعول لأجله.

الثامن : المقابله

و هى الداخلة على الأعواض ، نحو : «اشتريته بألف» ومنه : (ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون) (النحل ٣٢) وإنما لم نقدرها باء السببيه كما قالت المعتزله وكما قال الجميع فى الحديث النبوى «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله» (٥) ؛

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ٨١

١- أدب الطف : ١/٧٥ .

٢- الإرشاد : ٩٤ .

٣- نهج البلاغه : ط ٢٥/٨٩ .

٤- شرح شواهد المغنى : ١/٦٩ .

٥- أورده ابن هشام فى المغنى بهذا اللفظ والذى وجدناه ما قريبه ، نحو : «ما من أحد يدخل الجنة بعمله» ، كنز العمال : ٤/ح

لأن المُعْطَى بعوض قد يعطى مجاناً ، وأما المسبب فلا- يوجد بدون السبب ، وقد تبين أنه لا- تعارض بين الحديث والآية؛ لاختلاف محملي الباءين جمعاً بين الأدله.

التاسع : المجاوزة ك «عَنْ»

ف قيل : تختص بالسؤال ، نحو : (فاسأل به خبيراً) (الفرقان / ٥٩) ، بدليل (يسألون عن أنباءكم) (الأحزاب / ٢٠) وقيل : لا تختص به ، بدليل قوله تعالى : (يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم) (الحديد / ١٢).

وتأول البصريون (فاسأل به خبيراً) على أن الباء للسببية ، وزعموا أنها لا تكون بمعنى «عن» أصلاً ، وفيه بعد؛ لأنه لا يقتضى قولك : «سألت بسببه» أن المجرور هو المسؤول عنه.

العاشر : الاستعلاء

نحو قوله تعالى : (مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَقِنطَار) (آل عمران / ٧٥) الآية؛ بدليل (هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا- كَمَا أَمِنتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ) (يوسف / ٦٤)

وقول راشد بن عبد ربّه :

٧٤- أَرَبُّ يَبُولُ الثَّعْلِبَانِ بِرَأْسِهِ؟*****.....

؛ بدليل تمامه :

.....*****لَقَدْ هَانَ مَنْ بَالَتْ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ (١)

الحادى عشر : التبعض

أثبت ذلك الأصمعيّ والفارسيّ والقُتبيّ وابن مالك ، قيل : والكوفيون ، وجعلوا منه : (عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ) (الإنسان / ٦) قيل : ومنه : (وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ) (المائدة / ٦) والظاهر أن الباء فيهما

[شماره صفحه واقعی : ٨٢]

ص : ٨٢

للإصاق وقيل : هي في آية الضوء للاستعانه ، وإن في الكلام حذفاً وقلباً؛ فإنَّ «مسح» يتعدى إلى المزال عنه بنفسه ، وإلى المزيل بالباء ، فالأصل : امسحوا رؤوسكم بالماء.

الثاني عشر : القسم

و هو أصل أحرفه ، ولذلك خصت بجواز ذكر الفعل معها ، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «فأقسم بالله يا بني أميه عما قليل لتعرفنَّها في أيدي غيركم وفي دار عدوكم» (١) ودخولها على الضمير ، نحو : «بك لأفعلن» واستعمالها في القسم الاستعطافي ، نحو : «بالله هل قام زيد؟» أي : أسألك بالله مستحلفاً.

الثالث عشر : الغايه

نحو : (وَقَدْ أَحْسَنَ بِي) (يوسف / ١٠٠) أي : إليّ وقيل : ضمن «أحسن» معنى «لطف».

الرابع عشر : التوكيد

إشاره

و هي الزائده ، وزيادتها في سته مواضع :

أحدها : الفاعل

و زيادتها فيه واجبه ، وغالبه ، وضروره.

فالواجبه في نحو : «أحسنَ بزيد» في قول الجمهور : إن الأصل : أحسنَ زيد بمعنى «صارذا حُسن» ، ثم غيرت صيغته الخبر إلى الطلب ، وزيادت الباء إصلاحاً للفظ ، وأما إذا قيل : بأنه أمر لفظاً ومعنى وأن فيه ضمير المخاطب مستتراً فالباء مُعدّيه مثلها في «أمرُ بزيد».

والغالبه في فاعل «كفى» ، نحو : (كفى بالله شهيداً) (الرعد / ٤٣) وقال الزجاج : دخلت لتضمن «كفى» معنى «إكتف» وهو من الحسن بمكان ، ويصححه قولهم : «أتقى الله امرؤُ فعل خيراً يُثب عليه» أي : ليتق وليفعل؛ بدليل جزم «يُثب»

[شماره صفحه واقعي : ٨٣]

ويوجبه قولهم : «كفى بهند» بترك التاء ، فإن احتجج بالفاصل فهو مجوز لا موجب؛ بدليل (وما تَشِقُّطُ مِنْ وَرَقِهِ) (الأنعام / ٥٩) فإن عَوْرَضَ بقولك : «أحسنُ بهند» فالتاء لا تلحق صيغ الأمر ، وإن كان معناها الخبر.

قالوا : ومن مجيء فاعل «كفى» هذه مجرداً من الباء قول سُحيم :

٧٥- عُمَيْرَةَ وَدَّعَ إِنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيَا***كفى الشيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهياً (١)

ووجه ذلك - على ما اخترناه - : أنه لم يستعمل «كفى» هنا بمعنى «إكتف» ولا تزداد الباء في فاعل «كفى» التي بمعنى «أجزأ وأغنى» ولا التي بمعنى «وقى» والأولى متعدية لواحد كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «كفاك أدباً لنفسك اجتنابُ ما تكرههُ من غيرك» (٢).

والثانية متعدية لا ثنين ، نحو (وكفى الله المؤمنين القتال) (الأحزاب / ٢٥).

والضرووره كقول قيس بن زهير :

٧٦- ألم يأتيك والانباء تنمى***بما لاقت لبون بنى زياد (٣)

وقال ابن الضائع : إن الباء متعلقه ب «تنمى» ، وإن فاعل «يأتى» مضمرة ، فالمسألة من باب الإعمال.

الثانى : مما تزداد فيه الباء المفعول

نحو قوله تعالى : (ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (البقره / ١٩٥) (وهزى إليك بجذع النَّخْلَةِ) (مريم / ٢٥) وقوله (٤) :

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص : ٨٤

١- شرح شواهد المغنى : ١/٣٢٥.

٢- نهج البلاغه : ح ١٢٧٨/٤٠٤.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٣٢٨.

٤- لم يسم قائله و «بنى جعده» منصوب على الاختصاص وروى بالرفع أيضاً. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢ / ٣٦٦.

الشاهد في الثانيه ، وأمّا الأولى فللاستعانه ، وقيل : ضمن « تلقوا » معنى « تفضوا » و « نرجو » معنى « نطمع » وقيل : المراد : لا تُلقوا أنفسكم إلى التهلكه بأيديكم ، فحذف المفعول به ، والباء للآله ، أو المراد بسبب أيديكم كما يقال : لا تُفسد أمرك برأيك .

وكثرت زيادتها في مفعول « عرفت » ونحوه ، وقُلت في مفعول ما يتعدى لاثنين كقوله تعالى : (يُسقى بماء واحد) (الرعد / ٤) .

وقد زيدت في مفعول « كفى » المتعديه لواحد ، ومنه الحديث النبوي : « كفى بالمرء كذباً أن يُحدّث بكل ما سمع » (١) وقوله (٢) :

الثالث : المبتدأ

نحو قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : « كيف يا حداكن إذا نبحتها كلاب الحواب » (٣) وقول العرب : « بحسبك درهم » ومنه عند سيبويه : (بأيكم المفتون) (القلم / ٦) وقال أبو الحسن : « بأيكم » متعلق باستقرار محذوف مخبر به عن « المفتون » ، ثم اختلف ، فقيل : « المفتون » مصدر بمعنى « الفتنه » وقيل : الباء ظرفيه ، أي : في أي طائفه منكم المفتون .

[شماره صفحه واقعي : ٨٥]

ص : ٨٥

١- صحيح مسلم : ١/١٠ ، المقدمه ، باب ٣ ، ح ٥ .

٢- هو لكعب بن مالك وقيل : لحسان بن ثابت وقيل : لبشير بن عبد الرحمن . شرح شواهد المغنى : ١/٣٣٧ .

٣- المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث : ٣/١٢٠ .

من الغريب أنها زيدت فيما أصله المبتدأ وهو اسم «ليس» بشرط أن يتأخر إلى موضع الخبر كقراءه بعضهم: (لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تُؤَلُّوا) (البقره / ١٧٧) بنصب «البر».

الرابع : الخبر

وهو ضربان : غير موجب فينقاس ، نحو قوله تعالى : (فَلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ) (الأنعام / ٦٦) وقول الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) : «وما أنا بأظلم من تاب إليك فعدت عليه» (١) وموجب فيتوقف على السماع ، وهو قول الأخفش ومن تابعه ، وجعلوا منه قوله تعالى : (جَزَاء سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا) (يونس / ٢٧) والأولى تعليق «بمثلها» باستقرار محذوف هو الخبر.

الخامس : الحال المنفى عاملها

كقول الفحيف :

٧٩- فما رَجَعْتُ بخائبه ركابٌ***حكيمُ بن المسيب مُنتَهَاها (٢)

وقوله (٣) :

٨٠- كائن دُعِيْتُ إلى بأساء داهمه***فما انبعثت بمزؤود ولا وَكَلِ

ذكر ذلك ابن مالك وخالفه أبوحيان ، وخرَج البيتين على أن التقدير : بحاجه خائبه وبشخص مزؤود ، أى : مذعور ويريد بالمزؤود نفسه على حد قولهم : «رأيت منه أسداً» وهذا التخريج ظاهر فى البيت الأول دون الثانى ؛ لأن صفات الذم إذا نفيت على سبيل المبالغه لم ينتف أصلها ولهذا قيل فى قوله تعالى :

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص : ٨٦

١- الصحيفه الكامله السجاديه ، الدعاء الثانى عشر : ٩٨.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣٩١ / ٢.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٣٤٠ وشرح أبيات مغنى اللبيب : ٢/٣٩٣. لم يسم قائله.

(وما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ) (فصلت / ٤٦) : إن «فعالاً» هنا ليس للمبالغة بل للنسب أى : وما ربك بذى ظلم؛ لأن الله تعالى لا يظلم الناس شيئاً. ولا يقال : «لقيت منه أسداً أو بحراً» أو نحو ذلك إلا عند قصد المبالغة فى الوصف بالإقدام والكرم.

السادس : التوكيد بالنفس والعين

و جعل منه بعضهم قوله تعالى : (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) (البقره / ٢٢٨) ، وفيه نظر؛ إذ حق الضمير المرفوع المتصل المؤكد بالنفس أو العين أن يؤكد أولاً بالمنفصل كـ «قمتم أنتم أنفسكم».

(بَجَلُ)

على وجهين : حرف بمعنى «نعم» واسم وهى على قسمين : اسم فعل بمعنى «يكفى» واسم مرادف لـ «حسب» ويقال على الأول : «بجلنى» وهو نادر ، وعلى الثانى : «بجلى».

(بَلُ)

حرف إضراب ، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما إلا بطلال ، نحو : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ ، بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) (الأنبياء / ٢٦) أى : بل هم عباد ، ونحو : (أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ) (المؤمنون / ٧٠) وإما الانتقال من غرض إلى آخر ، نحو قوله تعالى : (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (الأعلى / ١٤ - ١٦) وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فى على (عليه السلام) : «ما أنا انتجيتة بل الله انتجاه» (١) وهى فى ذلك كله حرف ابتداء لاعاطفه على الصحيح.

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص : ٨٧

وإن تلاها مفرد فهي عاطفه ، ثم إن تقدّمها أمر أو إيجاب كـ «اضرب زيدا بل عمراً» و «قام زيد بل عمرو» فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه ، فلا يحكم عليه بشئ وتثبت الحكم لما بعدها ، وإن تقدمها نفى أو نهى فهي لتقرير ما قبلها على حالته ، وجعل ضده لما بعدها ، نحو : «ما قام زيد بل عمرو» و «لا يقيم زيد بل عمرو» وأجاز المبرد وعبدالوارث أن تكون ناقله معنى النفي والنهي إلى ما بعدها.

وتزاد قبلها «لا» لتوكيد الإضراب (١) بعد الإيجاب كقوله (٢) :

٨١- وجهك البدر لابل الشمس لو لم***تقض للشمس كسفه أو أقول

ولتوكيد تقرير ما قبلها بعد النفي ، ومنع ابن درستويه زيادتها بعد النفي ، وليس بشيء ، لقول أبي الرميح الخزاعي :

٨٢- تبكى على آل النبي محمّد***وما أكثرت في الدمع لابل أقلت (٣)

(بُلّه)

بلى على ثلاثه أوجه : اسم لـ «دع» ومصدر بمعنى الترك ، واسم مرادف لـ «كيف» ، وما بعدها منصوب على الأول ومخفوض على الثاني ومرفوع على الثالث وفتحها بناء على الأول والثالث وإعراب على الثاني. وقد روى بالأوجه الثلاثه قول كعب بن مالك يصف السيوف :

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص : ٨٨

١- قال ابن هشام فى بحث «لا» العاطفه : فإذا قيل : «جاءنى زيد لابل عمرو» فالعاطف «بل» و «لا» ردّ قبلها. وهذا يقتضى أن لا تكون زائده ، فهو خلاف ظاهر كلامه هنا. فافهم.

٢- لم يسر قائله. شرح أبيات معنى اللبيب : ٣/١٣ و ٤.

٣- أدب الطف : ١ / ٥٩.

وإذا قيل : «بله الزيدان أو المسلمان أو أحمد أو الهنديات» احتملت المصدرية واسم الفعل.

ومن الغريب أن في البخاري في تفسير آلم السجده : يقول الله تعالى : (أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذخراً من بله ما أطلعتم عليه) (٢) فاستعملت معربه مجروره ب «من» خارجه عن المعاني الثلاثه وفسرها بعضهم ب «غير» وهو ظاهر وبهذا يتقوى من يعدها في ألفاظ الاستثناء.

(بلى)

حرف جواب تختص بالنفي وتفيد إبطاله ، سواء كان مجرداً ، نحو : (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي) (التغابن / ٧) أم مقروناً بالاستفهام حقيقياً كان ، نحو قول أم سلمه : قلت يا رسول الله أأنت من أهلِكَ؟ (فَ) قال : «بلى» (٣) أو تويخياً ، نحو : (أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ) (الزخرف / ٨٠) أو تقريرياً ، نحو : (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ) (الأعراف / ١٧٢) أجزوا النفي مع التقرير مُجرى النفي المجرد في ردّه ب «بلى» ولذلك قال ابن عباس وغيره : لو قالوا : «نعم» لكفروا. ووجهه : أن «نعم» تصديق للمخبر بنفي أو إيجاب ولذلك قال جماعة من الفقهاء : لو قال : أليس لي عليك الف؟ فقال : «بلى» لزمته ،

[شماره صفحه واقعی : ٨٩]

ص : ٨٩

١- شرح شواهد المغنى : ١/٣٥٣.

٢- صحيح البخاري : ٦/١٤٥. والمروى فيه : «بله» وفي هامشه : أن في بعض النسخ «من بله».

٣- تفسير فرات الكوفي : ١٢٤.

ولو قال : «نعم» لم تلزمه وقال آخرون : تلزمه فيهما ، وجروا في ذلك على مقتضى العرف لا اللغه.

(يَد)

ويقال : «ميد» بالميم وهو اسم ملازم للإضافه إلى «أن» وصلتها ، وله معنيان :

أحدهما : «غير» إلا أنه لا يقع مرفوعاً ولا مجروراً ، بل منصوباً ولا يقع صفه ولا استثناءً متصلاً ، وإنما يستثنى به في الانقطاع خاصه ، ومنه الحديث النبويّ : «نحن الآخرون ونحن السابقون يوم القيامة بيد أن كل أمه أوتيت الكتاب من قبلنا» (١).

الثاني : أن تكون بمعنى «من أجل» ومنه الحديث النبويّ : «أنا أفصح من نطق بالضادّ بيد أني من قريش واسترضعت من بني سعد بن بكر» (٢) وقال ابن مالك وغيره : إنها هنا بمعنى «غير» على حدّ قول النابغه الذي ياتي :

٨٤- ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم***بهنّ فلول من قراع الكتائب (٣)

[شماره صفحه واقعي : ٩٠]

ص : ٩٠

١- مسند أحمد : ٢/٢٤٩.

٢- مناهل الصفا : ١٢.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٣٤٩.

محركه فى أوائل الأسماء ، ومحركه فى أواخرها ومحركه فى أواخر الأفعال ، ومسكنه فى أواخرها.

فالمحركه فى أوائل الأسماء حرف جر معناه القسم ، وتختص بالتعجب وباسم الله تعالى ، نحو قوله (١) :

٨٥- تالله لولا الله ما اهتدينا**و ما تصدقنا وما صلينا

وربما قالوا : «تربى» و «ترب الكعبه» و «تالرحمن». قال الزمخشري فى (وتالله لأكيدن أصنامكم) (الأنبياء / ٥٧) : إن الباء هى الأصل والتاء بدل من الواو المبدله منها وإن التاء فيها زياده معنى وهو التعجب كأنه تعجب من تسهل الكيد على يده وتأتيه (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص : ٩١

-
- ١- هذا من رجز نسب إلى عبد الله بن رواحه وعامر بن أكوع ، وروى أيضاً : «اللهم لولا أنت ...» و «والله لولا أنت ...» وعليهما فلا شاهد فيه. راجع شرح شواهد المغنى : ٢٨٦/ و ٢٨٧ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢/٢٥٠ - ٢٥٢ و ٦/٣٧ و ٣٨.
 - ٢- الكشاف : ٣/١٢٢.

والمحرکه فی أواخرها حرف خطاب ، نحو : «أنت».

والمحرکه فی أواخر الأفعال ضمير ، نحو : «قمت».

والتاء الساكنه فی أواخر الأفعال حرف وضع علامه للتأنيث كَ «قامت» وربما وصلت هذه بـ «ثم» و «رب» والأكثر تحريكها معهما بالفتح.

[شماره صفحه واقعی : ٩٢]

ص: ٩٢

(ثَمَّ)

(١)

اسم يشاربه إلى المكان البعيد ، نحو : (وَأَزَلَفْنَا ثَمَّ الْآخِرِينَ) (الشعراء / ٦٤) هو ظرف لا يتصرف ، فلذلك غُلِّطَ من أعربه مفعولاً لـ «رأيت» في قوله تعالى : (وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ) (الإنسان / ٢٠) ولا يتقدمه حرف التنبيه ولا يتأخر عنه كاف الخطاب.

(ثُمَّ)

ويقال فيها : «فُمَّ» - كقولهم في «جدث» : «جدف» - حرف عطف يقتضى ثلاثة أمور : التشريك في الحكم ، والترتيب ، والمهله ، وفي كل منها خلاف.

فأما التشريك فزعم الأخفش والكوفيون أنه قد يتخلف ، وذلك بأن تقع

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص : ٩٣

١- وقد تلحقها التاء ، فيقال : «ثُمَّ» قال عمرو بن سالم في مدح الرسول صلى الله عليه واله وسلم : كُنْتُ لَنَا أَبًا وَكُنَّا وَلَدًا ثُمَّتْ
أَسْلَمْنَا فَلَمْ نَنْزِعْ يَدًا الْغَدِيرِ : ٥ / ٢.

زائده ، فلا تكون عاطفه البته (١) ، وحملوا على ذلك قوله تعالى : (حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ) (التوبه / ١١٨) وخَرَجَتْ على تقدير الجواب.

وأما الترتيب فخالف قوم في اقتضائها إياه ، تمسكاً بقوله تعالى : (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ، ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) (الزمر / ٦١) وقول أبي نواس :

٨٦- إِنَّ مِنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ*** ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جُدُّهُ (٢)

والجواب عن الآية من وجوه :

منها : أن العطف على محذوف ، أى : من نفس واحده ، أنشأها ثم جعل منها زوجها.

منها : أن العطف على «واحدة» على تأويلها بالفعل ، أى : من نفس توحدت ، أى : انفردت ، ثم جعل منها زوجها.

منها : أن «ثم» لترتيب الإخبار لا لترتيب الحكم ، وأنه يقال : «بلغنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب» أى : ثم أخبرك أن الذى صنعته أمس أعجب.

والأولان أنفع من هذا الجواب؛ لأنهما يصححان الترتيب والمهله ، وهذا يصحح الترتيب فقط؛ إذ لا تراخى بين الإخبارين ، ولكن الجواب الأخير أعم ؛

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص : ٩٤

١- قال الدمامينى : وحينئذٍ فالخلاف فى وقوعها زائده غير عاطفه لا- فى اقتضائها التشريك مع كونها عاطفه ، فالعبارة غير محروره وفى ظاهرها تدافع ، تحفه الغريب : ٢٤٢.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/٣٨.

لأنه يصح أن يجاب به عن البيت أيضاً (١).

وأجاب ابن عصفور عن البيت بأن المراد أن الجد أتاه السؤدد من قبل الأب والأب من قبل الابن.

وأما المهله فزعم الفراء أنها قد تتخلف ، بدليل قولك : «أعجبنى ما صنعتَ اليوم ثم ما صنعتَ أمس أعجبٌ» ؛ لأن «ثم» فى ذلك لترتيب الإخبار ، ولا تراخى بين الإخبارين .

مسألة

أجرى الكوفيون «ثم» مجرى الفاء والواو ، فى جواز نصب المضارع المقرون بها بعد فعل الشرط ، واستدلّ لهم بقراءة الحسن : (وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) (النساء / ١٠٠) بنصب «يدرك» وأجراها ابن مالك مجراها بعد الطلب ، فأجاز فى قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجرى ثم يغتسل فيه» (٢) ثلاثه أوجه : الرفع بتقدير : ثم هو يغتسل ، وبه جاءت الروايه ، والجزم بالعطف على موضع فعل النهى ، والنصب قال : بإعطاء «ثم» حكم واو الجمع ، فتوهم تلميذه أبو زكريا النووى أن المراد : إعطاؤها حكمها فى إفاده معنى الجمع ، فقال :

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص : ٩٥

١- واعلم أنه لا- يصح الاحتجاج بكلام المولدين فى العريبه وعزاه السيوطى إلى الإجماع ، وأبو نواس من المولّدين فلا يصح التمسك بأشعاره كما قاله البغدady فالأولى الاستشكال عليه بعدم الحجيه ، راجع الاقتراح : ٧٠ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/٤٠.

٢- صحيح البخارى : ١/٦٩ ، فتح البارى : ١/٣٤٦ ، موسوعه أطراف الحديث النبوى الشريف حرف اللام نقلاً عن عدّه كتب.

لا يجوز النصب ؛ لأنه يقتضى أن المنهى عنه الجمع بينهما ، دون أفراد أحدهما ، وهذا لم يقله أحد ، بل البول منهى عنه ، سواء أراد الاغتسال فيه أو منه أم لا ، انتهى. وإنما أراد ابن مالك إعطاءها حكمها فى النصب ، لا فى المعية أيضاً.

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ٩٦

(جَلَلٌ)

حرف بمعنى : «نعم» حكاة الزجاج في كتاب الشجره واسم بمعنى : «عظيم» أو «يسير» أو «أجل».

فمن الأول قول حارث بن وعله :

٨٧- قومي هم قتلوا ، أميم ، أخي *** وإذا رميت يصيبني سهمي

فلئن عفوت لأعفون جلاً *** ولئن سَطَوْتُ لأوهن عظمي (١)

ومن الثاني : قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) في رثاء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «وإنَّ المصابَ بك لجيلٌ وإنه قبلك وبعدك لَجَلَلٌ» (٢).

ومن الثالث قولهم : «فعلتُ كذا من جلكك».

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص : ٩٧

١- شرح شواهد المغنى : ١/٣٦٣.

٢- نهج البلاغه : ح ٢٨٤/١٢٢٨.

بالكسر على أصل التقاء الساكنين كَ «أمس» ، وبالفتح للتخفيف كَ «أين» حرف جواب بمعنى : «نعم» لا- اسم بمعنى «حقاً» فتكون مصدراً ، ولا بمعنى : «أبداً» فتكون ظرفاً ، وإلا أعربت ودخلت عليها «أل».

[شماره صفحه واقعی : ٩٨]

ص : ٩٨

على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن تكون فعلاً متعدياً متصرفاً

تقول : حاشيته ، بمعنى : «استثنيته».

ويدل على تصرّفه قول النابغه الذي ياني :

٨٨- ولا أرى فاعلاً في الناس يُشبهه***ولا أحاشى من الأقوام من أحد (١)

الثاني : أن تكون تنزيهية

نحو (حاش لله) (يوسف / ٥١) وهي عند المبرّد وابن جنّي والكوفيين فعل ، قالوا : لتصرفهم فيها بالحذف ولإدخالهم إياها على الحرف ، وهذان الدليلان ينفيان الحرفيه ، ولا يثبتان الفعلية ، قالوا : والمعنى في الآية : جانب يوسف المعصية لأجل الله تعالى ولا يتأتى مثل هذا التأويل في نحو قوله تعالى : (حاش لله ما هذا بشراً) (يوسف / ٣١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام :

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص : ٩٩

«وحاش أن تلى للمسلمين بعدى صدرًا أو وردًا» (١) والصحيح : أنها اسم مرادف للبراءة بدليل قراءه أبي السمال : (٢) «حاشاً لله» بالتنوين كما يقال : «براءة لله من كذا» وإنما ترك التنوين في قراءه الأكثر؛ لبناء «حاشا» ؛ لشبهها بـ «حاشا» الحرفيه.

الثالث : أن تكون للاستثناء

فذهب سيبويه وأكثر البصريين إلى أنها حرف دائماً بمنزله «إلا» لكنها تجرالمستثنى ، وذهب جماعه إلى أنها تستعمل كثيراً حرفاً جاراً ، وقليلاً فعلاً متعدياً جامداً؛ لتضمّنه معنى «إلا» وسمع : «اللهم اغفرلى ولمن يسمع حاشا الشيطان وأبا الأصبع».

وفاعل «حاشا» ضمير مستتر عائد إلى مصدر الفعل المتقدم عليها ، أو اسم فاعله ، أو البعض المفهوم من الاسم العام ، فإذا قيل : «قام القوم حاشا زيداً» ؛ فالمعنى : جانب هو أى : قيامهم ، أو القائم منهم ، أو بعضهم زيداً.

(حتى)

إشارة

حرف يأتى لأحد ثلاثة معان : انتهاء الغايه وهو الغالب ، والتعليل ، وبمعنى «إلا» فى الاستثناء وهذا أقلها وقل من يذكره ، وتستعمل على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن تكون حرفاً جاراً بمنزله «إلى» فى المعنى والعمل

ولكنها تخالفها فى ثلاثة أمور :

الأول : أن لمخفوضه شرطين ، أحدهما عام ، وهو أن يكون ظاهراً لامضمراً ،

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص : ١٠٠

١- نهج البلاغه : ك ١٠٥٩ / ٦٥.

٢- الكشاف : ٢ / ٤٦٥.

كقوله (١) :

٨٩- فينا الرسول وفينا الحقُّ نتبعُهُ***حَتَّى الممات ونَصْرٌ غيرُ مَحْدُود

خلافًا للكوفيين والمبرِّد ، فأما قوله (٢) :

٩٠- فلا والله لا يُلْفَى أناسٌ***فَتَى حتاك يابن أبي زياد

فضروره.

والشرط الثاني خاصّ بالمسبوق بذي أجزاء ، وهو أن يكون المجرور آخرًا ، نحو : «أكلت السمكه حتى رأسها» أو ملاقيًا لآخر جزء ، نحو : (سلامٌ هي حتى مَطَلَعِ الفَجْرِ) (القدر / ٥) ولا يجوز «سرت البارحة حتى ثلثها أو نصفها».

الثاني : أنها إذا لم تكن معها قرينه تقتضى دخول ما بعدها كما فى قوله :

٩١- أَلْقَى الصَّحِيفَةَ كى يُخَفِّفَ رَحْلَهُ***والزَّادَ حَتَّى نَعَلَهُ أَلْقَاهَا (٣)

أو عدم دخوله كما فى قوله (٤) :

٩٢- سَقَى الحياالأَرْضَ حَتَّى أَمَكْنَ عَزِيَّتْ***لَهُمْ فلا زالَ عنها الخَيْرُ مَجْدُوداً

حمل على الدخول ويحكم فى مثل ذلك لما بعد «إلى» بعدم الدخول حملاً على الغالب فى البابين. هذا هو الصحيح خلافًا لبعضهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ١٠١

١- ديوان حسان بن ثابت : ٢٤٢ ونسب إلى عبدالله بن حرب. راجع مناقب ابن شهر آشوب : ١/١٦٨.

٢- لم يسم قائله. شرح ابن عقيل : ٢/١١.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٣٧٠.

٤- شرح شواهد المغنى : ١/٣٧١ ، شرح أبيات مغنى اللبيب ٣/٩٩. لم يسم قائله.

الثالث : أن كلاً- منهما قد ينفرد بمحل لا- يصلح للآخر ، فمما انفردت به «إلى» : أنه يجوز كتبت إلى زيد كما جاء في قول أميرالمؤمنين عليه السلام : «فكتبت إليك كتابي مستظهاً به إن أنا بقيت لك أو فنيت» (١) ، وأنا إلى عمرو أي : هو غايتي كما جاء في الحديث النبوي : «أنا بك وإليك» (٢) ، و «سرت من البصره إلى الكوفه» ولا-يجوز «حتى زيد وحتى عمرو وحتى الكوفه». أمّا الأولان فلأن «حتى» موضوعه لإفاده تقضى الفعل قبلها شيئاً فشيئاً إلى الغايه و «إلى» ليست كذلك. وأمّا الثالث فلضعف «حتى» في الغايه فلم يقابلوا بها ابتداء الغايه. ومما انفردت به «حتى» : أنه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها ، نحو : «سرت حتى أدخلها» وذلك بتقدير : «حتى أن أدخلها» ، و «أن» المضمرة والفعل في تأويل مصدر مخفوض ب «حتى» ولا يجوز «سرت إلى أدخلها» ، وإنما قلنا : إن نصب بعد «حتى» ب «أن» مضمرة لا بنفس «حتى» كما يقول الكوفيون؛ لأن «حتى» قد ثبت أنّها تخفض الأسماء وما يعمل في الأسماء لا يعمل في الأفعال وكذا العكس.

ول «حتى» الداخلة على المضارع المنصوب ثلاثة معان : مرادفه «إلى» ، نحو قوله تعالى : (حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى) (طه / ٩١) وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «علّى مع القرآن والقرآن مع علّى لا- يفترقان حتّى يردا علّى الحوض» (٣) ومرادفه «كى» التعليليه ، نحو : (هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفُضُوا) (المنافقون / ٧) ويحتملها (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) (الحجرات / ٩).

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص : ١٠٢

١- نهج البلاغه : ك ٣١ / ٩٠٧.

٢- صحيح مسلم : ١/٥٣٥.

٣- تاريخ الخلفاء : ١٧٣.

ومرادفه «إلا» فى الاستثناء كقول المقنّع الكندى :

٩٣- ليس العطاء من الفضول سماحةً** حتى تجودَ وما لديك قليلٌ (١)

؛ لأن ما بعدها ليس غايه لما قبلها ولا مسبباً عنه.

ولا ينتصب الفعل بعد «حتى» إلا إذا كان مستقبلاً ، ثم إن كان استقباله بالنظر إلى زمن التكلم فالنصب واجب ، نحو : (لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى) (طه / ٩١) وإن كان بالنسبه إلى ما قبلها خاصه فالوجهان ، نحو : (وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصِرُ اللَّهَ) (البقره / ٢١٤) فإن قولهم إنما هو مستقبل بالنظر إلى الزلزال ، لا بالنظر إلى زمن قص ذلك علينا.

وكذلك لا يرتفع الفعل بعد «حتى» إلا- إذا كان حالاً ، ثم إن كانت حالته بالنسبه إلى زمن التكلم فالرفع واجب ، كقولك : «سرتُ حتى أدخلها» إذا قلت ذلك وأنت فى حاله الدخول ، وإن كانت حالته ليست حقيقه ، بل كانت محكيه ، رُفِعَ ، وجرى نصبه إذا لم تقدر الحكايه ، نحو : (وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ) (البقره / ٢١٤) فى قراءه نافع بالرفع بتقدير : حتى حالتهم حينئذ أن الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا وكذا.

واعلم أنه لا يرتفع الفعل بعد «حتى» إلا بثلاثه شروط :

أحدها : أن يكون حالاً أو مؤولاً بالحال كما مثلنا.

الثانى : أن يكون مسبباً عما قبلها ، فلا يجوز «سرتُ حتى تطلع الشمس» ؛ لأن طلوع الشمس لا يتسبب عن السير.

الثالث : أن يكون فضله ، فلا يصح فى نحو : «سرى حتى أدخلها» ؛ لئلا يبقى

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ١٠٣

١- شرح شواهد المغنى : ٣٧٢ / ١.

المبتدأ بلا خبر ، ولا فى نحو : «كان سىرى حتى أدخلها» إن قدرت «كان» ناقصه ، فإن قدرتها تامه أو قلت : «سىرى أمس حتى أدخلها» جاز الرفع ، إلا إن علقت «أمس» بنفس السىر ، لا باستقرار محذوف.

الثانى من أوجه «حتى» : أن تكون عاطفه بمنزله الواو فى اللفظ والمعنى

إلا أن بينهما فرقاً من ثلاثه أوجه :

الأول : أن لمعطوف «حتى» ثلاثه شروط :

أحدها : أن يكون ظاهراً لا مضمراً كما أن ذلك شرط مجرورها ، ذكره ابن هشام الخضراوى.

ثانيها : أن يكون إما بعضاً من جمع قبلها كـ «قدم الحاج حتى المشاه» أو جزءً من كل ، نحو : «أكلت السمكه حتى رأسها» أو كجزء ، نحو : «أعجبني زيد حتى حديثه» ويمتنع أن تقول : «حتى ولده».

والذى يضبط لك ذلك أنها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء ، وتمتنع حيث يمتنع.

ثالثها : أن يكون غايه لما قبلها إما فى زياده أو نقص وقد اجتمعا فى قوله (1) :

٩٤- قَهْرناكم حتى الكماه ، فأنتم***تَهابوننا حتى بيننا الأصغرا

الفرق الثانى : أنها لا تعطف الجمل ، وذلك لأن شرط معطوفها أن يكون بعضاً مما قبلها أو جزء أو كجزء منه ، كما قدمناه ، ولا يتأتى ذلك إلا فى المفردات.

الفرق الثالث : أنها إذا عطفت على مجرور أعيد الخافض ، فرقاً بينها وبين الجاره ، فنقول : «مررتُ بالقوم حتى بزىد» ذكر ذلك ابن الخباز وأطلقه ، وقيده

[شماره صفحه واقعى : ١٠٤]

ص : ١٠٤

١- شرح شواهد المغنى : ٣٧٣ / ١. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣ / ١٠٧. لم يسم قائله.

ابن مالك بأن لا يتعين كونها للعطف ، نحو قوله (١) :

٩٥- جُودِيْمَنَاكَ فَاضَ فِي الْخَلْقِ حَتَّى ***بَائِسَ دَانَ بِالْإِسَاءِ دِينَا

وهو حسن.

تنبيه

العطف بـ «حتى» قليل ، وأهل الكوفة ينكرونه ، ويحملون نحو : «جاء القومُ حتى أبوك ، ورأيتهم حتى أباك ، ومررت بهم حتى أبيك» على أن «حتى» فيه ابتدائية ، وأن ما بعدها على إضمار عامل.

الثالث من أوجه «حتى» : أن تكون حرف ابتداء

أى : حرفاً تبتدأ بعده الجمل ، فتدخل على الجملة الاسمية كقول جرير :

٩٦- فما زالتِ القَتلى تَمْجُ دماءها***بدجله حَتَّى ماء دجله أشكَلُ (٢)

وعلى الفعلية التى فعلها مضارع كقول حسان :

٩٧- يُعْشَوْنَ حَتَّى ما تَهْرُ كلابهم***لا يسألون عن السوادِ المُقْبِلِ (٣)

وعلى الفعلية التى فعلها ماض ، نحو قوله تعالى : (حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا) (الأعراف / ٩٥) وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «فلم أزل أنا وعلى فى شىء واحد حتى افترقنا فى صلب عبدالمطلب» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص : ١٠٥

١- شرح شواهد المغنى : ١/٣٧٧ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/١١٣. لم يسم قائله.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٣٧٧.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٣٧٨.

٤- مناقب ابن مغزلى : ٨٩.

ولامحلّ للجمله الواقعه بعد «حتى» الابتدائيه.

وقد يكون الموضوع صالحاً لأقسام «حتى» الثلاثه كقولك : «أكلت السمكه حتى رأسها» فلك أن تخفض على معنى «إلى» وأن تنصب على معنى الواو ، وأن ترفع على الابتداء ، وأوجب البصريون حينئذ أن تقول : مأكول؛ لأن في الرفع مع حذف الخبر تهيئه العامل للعمل مع قطعه عنه. وقد روى بالأوجه الثلاثه قوله (١) :

٩٨- عَمَّمْتَهُم بِالْنَدَى حَتَّى غَوَاتِهِمْ *** فَكُنْتَ مَالِكٌ ذِي غَى وَذِي رَشْدٍ

وإذا قلت : «قام القوم حتى زيد قام» جاز الرفع والخفض دون النصب وكان لك في الرفع أوجه ، أحدها : الابتداء ، والثاني : العطف ، والثالث : إضمار الفعل ، والجمله التي بعده خبر على الأول ، ومؤكده على الثاني ، كما أنها كذلك مع الخفض ، وأما على الثالث فتكون الجمله مفسره.

(حيث)

حيث و طئى تقول : «حوث» وفي الثاء فيهما : الضمّ تشبيهاً بالغايات؛ لأن الإضافه إلى الجمله كلا إضافه؛ لأن أثرها - وهو الجرّ - لا يظهر (٢) ، والكسر على أصل التقاء الساكنين ، والفتح ، للتخفيف.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ١٠٦

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/١٣٢ ، لم يسمّ قائله.

٢- وفيه نظر؛ لاقتضائه أن الإضافه إلى المفرد المبنى كلا- إضافه ، وعامل المحقق الرضى قدس سره بعلمه اخرى وهى : أن المضاف إليه فى الحقيقه هو المصدر الذى تضمنته لانفس الجمله. راجع شرح الكافيه : ٢/١٠٣.

ومن العرب من يُعرب «حيث»، وقراءه من قرأ (مِنْ حَيْثِ لَا يَعْلَمُونَ) (الأعراف / ١٨٢) بالكسر تحتملها وتحتمل لغه البناء على الكسر.

وهي للمكان اتفاقاً، قال الأخفش: وقد ترد للزمان، والغالب كونها في محل نصب على الظرفية أو خفض بـ «من» وقد تخفض غيرها كقول زهير بن أبي سلمى:

٩٩- فَشَدَّ وَلَمْ تُفْزِعْ بِيوتَ كَثِيرَةً***لدى حَيْثُ أَلْقَتْ رَحْلَهَا أُمُّ قَشْعَمِ (١)

وقد تقع مفعولاً به وفاقاً للفارسي، وحمل عليه: (الله أعلم حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) (الأنعام / ١٢٤)؛ إذ المعنى: أنه سبحانه وتعالى يعلم نفس المكان المستحق لوضع الرسالة فيه، لا شيئاً في المكان. وناصبها «يعلم» محذوفاً مدلولاً عليه بـ «أعلم» لا بـ «أعلم» نفسه؛ لأن أفعال التفضيل لا ينصب المفعول به فإن أولته بـ «عالم» جاز أن ينصبه في رأى بعضهم.

وتلزم «حيث» الإضافة إلى الجملة اسميه كانت أو فعلية وإضافتها إلى الفعلية أكثر، نحو قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم أدر الحقَّ مع عليّ حيث دار» (٢) ومن ثمَّ رُجِحَ النصب في نحو: «جلست حيث زيدا أراه». وندرت إضافتها إلى المفرد كقول فاطمة الزهراء (عليها السلام) في رثاء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم):

١٠٠- فَأَنْتَ وَاللَّهِ خَيْرُ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ***وأصدقُ النَّاسِ حَيْثُ الصِّدْقِ وَالْكَذْبِ (٣)

والكسائي يقيسه.

قال أبو الفتح في كتاب التمام: ومن أضاف «حيث» إلى المفرد أعربها، انتهى.

[شماره صفحه واقعی: ١٠٧]

ص: ١٠٧

١- شرح شواهد المغنى: ١/٣٨٤ و ٣٨٥.

٢- التفسير الكبير: ١/٢٠٥.

٣- عوالم العلوم: ١١/٤٥٣.

و روى :

١٠١- أما ترى حيث سهيل طالعا***نجماً يضيء كالشهاب لامعاً (١)

بفتح الثاء من «حيث» وخفض «سهيل» و «حيث» بالضم و «سهيل» بالرفع ، أى : موجود ، فحذف الخبر.

وإذا اتصلت بها «ما» الكافه ضمنت معنى الشرط وجزمت الفعلين كقوله (٢) :

١٠٢- حيثما تشتقم يقدر لك الل***ه-ه نجاحاً فى غابر الأزمان

وهذا البيت دليل على مجيئها للزمان.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص: ١٠٨

١- شرح شواهد المغنى : ١/٣٩٠ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/١٥١ ، لم يسمّ قائله.

٢- لم يسمّ قائله. شرح شواهد المغنى : ١/٣١٩ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/١٥٣.

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرفاً جازاً للمستثنى

ثم قيل : موضعها نصب عن تمام الكلام ، وقيل : تتعلق بما قبلها من فعل أو شبهه على قاعده أحرف الجر ، والصواب : الأول؛ لأنها لا تعدى الأفعال إلى الأسماء ، أى : لا توصل معناها إليها ، بل تزيل معناها عنها فأشبهت في عدم التعديه الحروف الزائدة (١).

والثاني : أن تكون فعلاً متعدياً ناصباً له

و فاعلها على الحد المذكور في فاعل «حاشا» والجملة مستأنفه أو حالیه ، على خلاف في ذلك وتقول : «قاموا خلا زيدا» وإن شئت خفضت إلا في نحو قول لبيد :

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص : ١٠٩

١- والقائل أن يقول : لانسلم أن معنى التعديه ما ذكره وإنما معناها جعل المجرور مفعولاً به لذلك الفعل ولا يلزم منه إثبات ذلك المعنى للمجرور بل إيصاله إليه على الوجه الذى يقتضيه الحرف وهو هنا مفيد لانتفائه عنه. قاله الدماميني في تحفه الغريب : ٢٧١ ، فتأمل.

١٠٣- ألا كل شيء ما خلا الله باطل***وكل نعيم لا محاله زائل (١)

وذلك لأن «ما» هذه مصدرية ، فدخولها يعين الفعلية وموضع «ما خلا» نصب فقال السيرافي : على الحال. وقيل : على الظرف على نيابتها وصلتها عن الوقت ، فمعنى «قاموا ما خلا زيدا» على الأول : قاموا خالين زيدا ، وعلى الثاني : قاموا وقت خلوهم زيدا ، وهذا الخلاف المذكور في محلها خافضه وناصبه ثابت في «حاشا وعدا» ، وقال ابن خروف : على الاستثناء كانتصاب «غير» في «قاموا غير زيد».

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ١١٠

١- شرح شواهد المغنى : ١/٣٩٢ شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/١٥٤.

حرف جرّ خلافاً للكوفيين فى دعوى اسميته وقولهم : إنه أخبر عنه فى قول ثابت بن قطنه :

١٠٤- إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن ***عاراً عليك ورُبّ قتل عارٌ (١)

ممنوع ، بل «عار» خبر لمحذوف والجملة صفة للمجرور أو خبر له؛ إذ هو فى موضع مبتدأ كما سيأتى. وليس معناه التقليل دائماً خلافاً للأكثرين ، ولا التكثر دائماً ، خلافاً لابن درستويه وجماعه ، بل ترد للتكثر كثيراً وللتقليل قليلاً.

فمن الأمول قوله تعالى : (رُبما يودُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ) (الحجر / ٢) وقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) : «ياربّ كاسيه فى الدنيا عاريه فى الآخرة» (٢) فإن الآية والحديث مسوقان للتخويف وهو لا يناسبه التقليل.

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ١١١

١- شرح شواهد المغنى : ١/٨٩.

٢- صحيح البخارى : ٢/٦٢.

ومن الثاني قوله (١) :

١٠٥- أَلَا رَبُّ مَوْلُودٍ وَلَيْسَ لَهُ أَبٌ***وذى وَلَدٌ لَمْ يَلِدْهُ أَبْوَانٍ

أراد عيسى وآدم على نبينا وآله وعليهما الصلاة والسلام.

وتنفرد «رب» من سائر حروف الجرّ بوجوب تصديرها ووجوب تنكير مجرورها ، ونعته إن كان ظاهراً ، وإفراده وتذكيره وتمييزه بما يطابق المعنى إن كان ضميراً ، وغلبه حذف معدّها ومضيه ، وإعمالها محذوفه بعد الفاء كثيراً ، وبعد الواو أكثر ، وبعد «بل» قليلاً ، وبدونهنّ أقل كقول ربيعه بن مقروم الضبي :

١٠٦- فَإِنْ أَهْلِكَ فذَى لَهَبٍ لَطَاءٌ***عَلَى يَكَاذُ يَلْتَهَبُ التَّهَابَا (٢)

وقول كعب بن مالك :

١٠٧- وسائله تُسائل ما لقينا***ولو شَهِدَتْ أَرْتَنَا صَابِرِينَا (٣)

وقول رؤبه :

١٠٨- بل بِلْدِ ذِي صُعْدٍ وَآكَامٍ***تُخْشَى مَرَادِيهِ وَهَجَرَ ذَوَابٍ (٤)

رُبَّ وَقَوْلِ جَمِيلٍ :

١٠٩- رَسْمٌ دَارٍ وَقَفْتُ فِي طَلَلَةٍ***كَدْتُ أَقْضِي الْحَيَاةَ مِنْ جَلَلَةٍ (٥)

[شماره صفحه واقعی : ١١٢]

ص: ١١٢

١- هو لرجل من أزد السراة وقيل : لعمر والجنبيّ. شرح شواهد المغنى : ١/٣٩٨ ، ونسبه البغدادي إلى الأول. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/١٧٤.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٤٦٦.

٣- السيره النبويه : ٣/٢٦٧.

٤- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/١٨٩.

٥- شرح شواهد المغنى : ١/٣٦٥.

وبأنها زائده في الإعراب دون المعنى ، فمحل مجرورها في نحو : «رَبِّ رَجُلٍ صَالِحٍ عِنْدِي» رفع على الابتدائية ، وفي نحو : «رَبِّ رَجُلٍ صَالِحٍ لَقِيتُ» نصب على المفعوليه ، وفي نحو : «رَبِّ رَجُلٍ صَالِحٍ لَقِيتَهُ» رفع أو نصب كما في قولك : «هذا لقيته» ويجوز مراعاة محله كثيراً وإن لم يجز نحو : «مررت بزيد وعمراً» إلا قليلاً.

وإذا زيدت «ما» بعدها ، فالغالب أن تكفها عن العمل وأن تهيتها للدخول على الجمل الفعلية وأن يكون الفعل ماضياً لفظاً ومعنى كقول ابن عباس في علي (عليه السلام) :

«فلربما رأيتهُ يخرج حاسراً بيده السيف إلى الرجل الدّراع فيقتله» (١).

ومن إعمالها قول عدى بن الرعاء :

١١٠- رَبِّمَا ضَرَبَهُ بِسَيْفٍ صَقِيلٍ ***بَيْنَ بُضْرَى وَطَعْنَهُ نَجْلَاءَ (٢)

ومن دخولها على الجملة الاسمية قول أبي دؤاد :

١١١- رَبِّمَا الْجَامِلُ الْمُؤَبَّلُ فِيهِمْ ***وَعَنَاجِيحُ بَيْنَهُنَّ الْمِهَارُ (٣)

وقيل : لا تدخل المكفوفه على الاسميه أصلاً وإن «ما» في البيت نكره موصوفه و «الجمال» خبر ل «هو» محذوفاً والجملة صفه ل «ما».

ومن دخولها على الفعل المستقبل (رَبِّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) (الحجر / ٢).

وفي «رَبِّ» ستّ عشره لغه : ضم الراء وفتحها وكلاهما مع التشديد

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص : ١١٣

١- مناقب ابن مغازلى : ٧١.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٤٠٤.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٤٠٥.

والتخفيف والأوجه الأربعة مع تاء التأنيث ساكنه أو محرّكه ومع التجرّد منها ، فهذه اثنتا عشره والضم والفتح مع إسكان الباء وضمّ الحرفين مع التشديد والتخفيف.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۴]

ص: ۱۱۴

(السين المفردة)

حرف يختص بالمضارع ، ويُخْلِصه للاستقبال كقول حسان :

١١٢- وقال سأعطى الرايه اليوم صارماً**كمياً محباً للاله موالياً (١)

ومعنى قول المعربين فيها : «حرف تنفيس» ، حرف توسيع ، وذلك أنها نقلت المضارع من الزمن الضيق - وهو الحال - إلى الزمن الواسع وهو الاستقبال ، وأوضح من عبارتهم قول الزمخشري وغيره : «حرف استقبال».

(سوف)

مرادفه للسين أو أوسع منها ، على خلاف في ذلك ، وكأنّ القائل بذلك نظر إلى أن كثره الحروف تدل على كثره المعنى ، وليس بمطرد ، ويقال فيها : «سف» بحذف الوسط ، و «سو» بحذف الأخير ، و «سى» بحذفه وقلب الوسط ياء مبالغه فى التخفيف حكاها صاحب المحكم.

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ١١٥

وتنفرد عن السين بدخول اللام عليها ، نحو : (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى) (الضحى / ٥) وبأنها قد تفصل بالفعل الملقى ، كقول زهير بن أبي سلمى :

١١٣- وما أدريوسوف إخال أدري***أقوم آل حصن أم نساء؟ (١)

(سواء)

إشارة

تكون بمعنى : «مستو» فتقصر مع الكسر ، نحو : (مَكَانًا سَوِيًّا) (طه / ٥٨) وقد تمدَّ مع الفتح ، نحو : «مررتُ برجلٍ سواءٍ والعدمُ» ، وبمعنى : الوسط ، وبمعنى : التام فتمدَّ فيهما مع الفتح ، نحو قوله تعالى : (فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ) (الصفات / ٥٥) وقولك : «هذا درهمٌ سواءٌ». وبمعنى : القصد فتقصر مع الكسر وهو أغرب معانيها كقول قيس بن الخطيم :

١١٤- فلأصبرنَّ سوي حذيفه مدحتي***لفتي العشي وفارس الأحزاب (٢)

ذكره ابن الشجري ، وبمعنى : «مكان» أو «غير» على خلاف في ذلك ، فتمدَّ مع الفتح وتقصر مع الضم ويجوز الوجهان مع الكسر ، وتقع هذه صفة واستثناء كما تقع «غير» ، وهو عند الزجاجي وابن مالك كـ «غير» في المعنى والتصريف ، فتقول : «جاءني سواك» بالرفع على الفاعلية ، و «رأيتُ سواك» بالنصب على المفعولية و «ما جاءني أحد سواك» بالنصب والرفع وهو الأرجح ، وعند سيويه والجمهور أنها ظرف مكان ملازم للنصب ، لا يخرج عن ذلك إلا في الضرورة.

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ١١٤

١- شرح شواهد المغنى : ١/١٣٠.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/٢٢٠.

يخبر بـ «سواء» التي بمعنى «مستو» عن الواحد ، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «فليكن أمر الناس عندك في الحق سواء» (١) وما فوقه ، نحو قول كعب بن مالك :

١١٥- ليسا سواء وشّتي بين أمرهما***حزب الإله وأهل الشرك والنصب (٢)

وقوله تعالى : (لَيْسُوا سَوَاءً) (آل عمران / ١١٣) ؛ لأنها في الأصل مصدر بمعنى الاستواء ، وقد أجزى في قوله تعالى : (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تُنذِرهم) (البقره / ٦) كونها خبراً عما قبلها أو عما بعدها أو مبتدأ ، وما بعدها فاعل على الأول ومبتدأ على الثاني وخبر على الثالث.

(سي)

من «لا سيّما» اسم بمنزله «مثل» وزناً ومعنى ، وعينه في الأصل واو وتثنيته «سيان» ، نحو قول أبو دهب الجمحي في مدح الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) :

١١٦- عَقَمَ النساء فلا يلدن شبيهه***إن النساء بمثله عَقَمَ

متهلّل نعم بلا متباعده***سيان منه الوفر والعدم (٣)

وتستغنى حينئذ عن الإضافه كما استغنت عنها «مثل» في قوله (٤) :

[شماره صفحه واقعي : ١١٧]

ص: ١١٧

١- نهج البلاغه : ك ٥٩/١٠٤٣.

٢- السيره النبويه : ٣ / ١٧٠.

٣- مناقب ابن شهر آشوب : ١/١٦٨.

٤- قال السيوطي : هو لعبد الرحمن بن حسان وقيل : لكعب بن مالك. شرح شواهد المغنى : ١/١٧٨.

١١٧- مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا***وَالشَّرُّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللَّهِ مِثْلَانِ

واستغنوا بتثنيته عن تشبيه «سواء» فلم يقولوا: «سواءان» إلا شاذاً.

وتشديد يائه ودخول «لا» عليه ودخول الواو على «لا» واجب وذهب ثعلب إلى أنّ من استعمله على خلاف ذلك فهو مخطئ.

وذكر غيره أنّه قد يخفّف ، وقد تحذف الواو كقوله (١):

١١٨- فِيهِ بِالْعُقُودِ وَبِالْإِيمَانِ لَاسِيْمًا***عَقْدٌ وَفَاءٌ بِهِ مِنْ أَعْظَمِ الْقُرْبِ

وهي عند الفارسي نصب على الحال ، فإذا قيل : «قاموا لاسيما زيد» فالنصب «قام» ، ولو كان كما ذكر لامتنع دخول الواو ، ولوجب تكرار «لا» كما تقول : «رأيت زيدا لا مثل عمرو ولا مثل خالد» وعند غيره هو اسم لـ «لا» التبرئة ، ويجوز في الاسم الذي بعدها الجر والرفع مطلقاً ، والنصب أيضاً إذا كان نكرة ، والجر أرجحها ، وهو على الإضافة ، و «ما» زائده بينهما ، والرفع على أنه خبر لمضمّر محذوف و «ما» موصوله أو نكرة موصوفة بالجمله.

ويضعفه في نحو : «ولا- سيما زيد» حذفُ العائد المرفوع مع عدم الطول ، وإطلاق «ما» على من يعقل ، وعلى الوجهين ففتحته «سى» إعراب؛ لأنه مضاف ، والنصب على التمييز و «ما» كافه عن الإضافة ، والفتحة بناء مثلها في «لا رجل» وأما انتصاب المعرفة نحو : «ولا سيما زيدا» فمنعه الجمهور ، وقال ابن الدهان : لا أعرف له وجهاً. ووجه بعضهم بأن «ما» كافه وأن «لا سيما» نزلت منزله «إلا» في الاستثناء ، ورُدّ بأن المستثنى مخرج ، وما بعدها داخل من باب أولى ، وأجيب بأنه مخرج مما أفهمه الكلام السابق من مساواته لما قبلها ، وعلى هذا فيكون استثناء منقطعاً.

[شماره صفحه واقعي : ١١٨]

ص: ١١٨

١- لم يسم قائله شرح أبيات مغني اللبيب : ٣/٢١٩.

(عدا)

مثل «خلا»، فيما ذكرناه من القسمين ، وفي حكمها مع «ما» والخلاف في ذلك.

(عسى)

اشاره

فعل معناه التَّرجى في المحبوب والإشفاق في المكروه ، نحو قوله تعالى : (فَأُوْلَئِكَ عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ) (النساء / ٩٩) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) وقت الشورى : «عسى أن تروا هذا الأمر من بعد هذا اليوم تُنتضى فيه السيوف وتخان فيه العهود» (١).

وتستعمل على أوجه :

أحدها : أن يقال : «عسى زيد أن يقوم» واختلف في إعرابه على أقوال :

الأول : - وهو قول الجمهور - أنه مثل «كان زيد يقوم» واستشكل بأن الخبر

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص : ١١٩

فى تأويل المصدر ، والمخبر عنه ذات ، ولا يكون الحدث عين الذات ، وأجيب بأنه من باب «زيد عدل» أو على تقدير مضاف :
إمّا قبل الاسم ، أى : عسى أمر زيد القيام ، أو قبل الخبر أى : عسى زيد صاحب القيام .

الثانى : أنها فعل متعد بمنزله «قارب» معنّى وعملاً أو قاصر بمنزله «قرب من أن يفعل» وحذف الجارّ توسعاً ، وهذا مذهب سيبويه
والمبرّد .

الثالث : أنها فعل قاصر بمنزله «قرب» ، و «أن» والفعل بدل اشتمال من فاعلها وهو مذهب الكوفيين . ويردّه أنه حينئذ يكون بدلاً
لازماً تتوقف عليه فائده الكلام ، وليس هذا شأن البدل .

الرابع : أنها فعل ناقص و «أن» والفعل بدل اشتمال وأنّ هذا البدل سدّ مسدّ الجزأين كما سد مسد المفعولين فى قراءه حمزه :
(وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ) (آل عمران / ١٧٨) . بالخطاب ، واختاره ابن مالك .

الاستعمال الثانى : أن تسند إلى «أن» والفعل ، فتكون فعلاً تاماً ، وقال ابن مالك : عندى أنها ناقصه أبداً ، ولكن سددت «أن»
وصلتها فى هذه الحالة مسدّ الجزأين .

الثالث والرابع والخامس : أن يأتى بعدها المضارع المجرد أو المقرون بالسين أو الاسم المفرد . والأول قليل كقول هدبه بن
خشرم :

١١٩- عسى الكرب الذى أمسيت فيه***يكون وراءه فرج قريب (١)

والثالث : أقلُّ كقوله (٢) :

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

ص : ١٢٠

١- شرح شواهد المغنى : ١/٤٤٣ .

٢- لم يسم قائله ، شرح شواهد المغنى : ١/٤٤٥ .

١٢٠- أكثرت في العذل ملحاً دائماً*** لا تكثرن إنى عسيت صائماً

كذا قالوا ، والصواب : أنه مما حذف فيه الخبر ، أى : أكون صائماً ؛ لأن في ذلك إبقاء لها على الاستعمال الأصلي.

والثاني : نادراً جداً كقول قسام بن رواح :
و

١٢١- عسى طيئ من طيئ بعد هذه***ستطفي غلات الكلى والجوانح (١)

و «عسى» فيهنّ فعل ناقص بلا إشكال.

السادس : أن يقال : «عساي ، وعساك ، وعساه» وهو قليل ، وفيه ثلاثه مذاهب :

أحدها : أنها أُجريت مُجرى «لعل» في نصب الاسم ورفع الخبر ، قاله سيويه.

الثاني : أنها باقية على عملها ولكن استعير ضمير النصب مكان ضمير الرفع ، قاله الأخفش ، ويرده أن إنابه ضمير عن ضمير إنما ثبت في المنفصل ، نحو : «ما أنا كَأنت».

الثالث : أنها باقية على عملها ولكن قلب الكلام ، فجعل المخبر عنه خبراً وبالعكس ، قاله المبرد والفارسي ومدّعاهما أن الإعراب قلب والمعنى بحاله.

السابع : «عسى زيد قائم» حكاة ثعلب ، ويتخرج هذا على أنها ناقصة ، وأن اسمها ضمير الشأن ، والجمله الاسميه الخبر.

تنبيه

إذا قيل : «زيد عسى أن يقوم» احتمال نقصان «عسى» على تقدير تحمّلها

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص : ١٢١

١- شرح شواهد المغنى : ١/٤٤٥.

الضمير ، وتمامها على تقدير خلوها منه ، ونظير هذا المثال : قول أمير المؤمنين عليه السلام : «فإن المدبر عسى أن تزلّ به إحدى قائمته» (١) وإذا قلت : عسى أن يقوم زيد» احتمل الوجهين أيضاً ، ولكن يكون الإضمار في «يقوم» لا في «عسى» اللهم إلا أن تقدر العاملين تنازعا «زيداً» فيحتمل الإضمار في «عسى» على إعمال الثاني. ونظيره : قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وما عسى أن يكون بقاء من له يوم لا يعدوه» (٢) وإذا قلت : «عسى أن يضرب زيداً عمراً» فلا يجوز كون «زيد» اسم «عسى» لثلا يلزم الفصل بين صله «أن» ومعمولها وهو «عمراً» بالأجنبي وهو «زيد» ونظيره : قوله تعالى : (عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً) (الإسراء/ ٧٩).

(عَل)

اسمٌ بمعنى «فوق» والتزموا فيه أمرين :

أحدهما : استعماله مجروراً بـ «من» والثاني : استعماله غير مضاف ، فلا يقال : «أخذته من عل السطح» كما يقال : «من علوه» وأما قوله (٣) :

١٢٢- يَارُبَّ يَوْم لى لا أَظَلُّهُ**أَرْمَضُ من تحتُ وأضحى من عُلّه

فالهاء للسكت؛ بدليل أنه مبنى ، ولا وجه لبنائه لو كان مضافاً.

ومتى أريد به المعرفة كان مبنياً على الضم كما فى هذا البيت؛ إذ المراد فوقه نفسه لافوقه مطلقه ، والمعنى : أنه تُصيّبه الرّمضاء من تحته وحرّ الشّمس من فوقه.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ١٢٢

- ١- نهج البلاغه : ط ٩٩/٢٩٥.
- ٢- نهج البلاغه : ط ٢٩٢ /٩٨.
- ٣- نسب إلى أبى الهجنجل وأبى ثروان. شرح شواهد المغنى : ١/٤٤٨. ونسبه البغدادى إلى الأوّل ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/٣٥٦.

ومثله : قول حسان :

١٢٣- شهدتُ بإذن الله أن محمداً***رسول الذي فوق السماوات من علِّ (١)

ومتى أريد به النكره كان معرباً كقول امرئ القيس :

١٢٤- مِكرٌّ مِفرٌّ مقبل مدبر معاً***كجلمود صخر حطه السيل من علِّ (٢)

إذ المراد تشبيه الفرس في سرعته بجلمود انحط من مكان ما عال ، لامن علو مخصوص.

(علِّ)

بلام مشدده مفتوحه أو مكسوره

لغه في «لعلّ» ، نحو قول الأضبط بن قريع :

١٢٥- لا تهينَ الفقيرَ علك أن***تر كع يوماً والدَّهرُ قد رفعه (٣)

(على)

إشاره

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرفاً

ولها تسعه معان :

أحدها : الاستعلاء، إمّا على المجرور وهو الغالب ، نحو : (وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ) (المؤمنون / ٢٢) أو على ما يقرب منه ، نحو قوله تعالى : (أو أجدُ على النارِ هُدًى) (طه/ ١٠) وقول عبيدالله بن الحرّ الجعفي في رثاء الإمام الحسين (عليه السلام)

[شماره صفحه واقعي : ١٢٣]

ص: ١٢٣

١- ديوان حسان بن ثابت : ٣٠٥.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٤٥١.

١٢٦- وقفتُ على أجدائهم ومحالهم***فكأد الحشى ينقض والعين ساجمه (١)

وقد يكون الاستعلاء معنوياً ، نحو قوله تعالى : (وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ) (الشعراء /١٤) وقول زينب الكبرى «يا محمداه ، يا محمداه ، صلّى عليك ملائكة السماء ، هذا الحسين بالعراء» (٢).

الثانى : المصاحبه ك «مع» ، نحو : (وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ) (البقره /١٧٧).

الثالث : المجاوزه ك «عن» كقول القحيف بن خمير العقبلى :

١٢٧- إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ***لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجِبْنِي رِضَاهَا (٣)

أى : عنى ، ويحتمل أن «رضى» ضمن معنى «عطف».

الرابع : التعليل كاللام ، نحو : (وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ) (البقره /١٨٥) أى : لهدايتيه إياكم.

الخامس : الظرفيه ك «فى» ، نحو : (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ) (القصص /١٥).

السادس : موافقه «من» ، نحو : (الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ) (المطففين /٢).

السابع : موافقه الباء ، نحو : (حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) (الأعراف / ١٠٥).

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ١٢٤

١- أدب الطف : ١/٩٨.

٢- تاريخ الطبرى : ٥/٤٥٨.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٤١٦.

الثامن : أن تكون زائده للتعويض أو لغيره.

فالأول كقوله (١) :

١٢٨- إِنَّ الْكَرِيمَ وَأَيِّكَ يَعْتَمِلُ*** إِنَّ لَمْ يَجِدْ يَوْمًا عَلَى مَنْ يَتَّكِلُ

أى : من يتكل عليه ، فحذف «عليه» وزاد «على» قبل الموصول تعويضاً له ، قاله ابن جنّي ، وقيل : المراد : إن لم يجد يوماً شيئاً ، ثم ابتداءً مستفهماً فقال : على من يتكل؟ وكذا قيل فى قوله (٢) :

١٢٩- وَلَا يُوَاتِيكَ فِيمَا نَابَ مِنْ حَدَثٍ*** إِلَّا أَخْوِثَقَهُ فَاَنْظُرْ بِمَنْ تَتَّقُ

إن الأصل فانظر لنفسك ثم ابتداءً الاستفهام. وابن جنّي يقول فى ذلك أيضاً : إن الأصل : فانظر من تتق به؛ فحذف الباء ومجرورها وزاد الباء عوضاً. وقيل : بل تمّ الكلام عند قوله : «فانظر» ثم ابتداءً مستفهماً فقال : بمن تتق؟

والثانى كقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) : «من حلف على يمين» (٣) والأصل : حلف يميناً ، قاله ابن مالك (٤). وفيه نظر؛ لأن اليمين مجاز عما يتعلق بها (٥).

التاسع : أن تكون للاستدراك والاضراب ، كقول أبى خراش :

١٣٠- فوالله لا أنسى قتيلاً رزته*** بجانب قوسى ما بقيت على الأرض

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١٢٥

١- لم يسم قائله. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/٢٤٥.

٢- قال السيوطى : ورأيت فى المؤلف والمختلف للآمدى : عزوا ذلك إلى سالم بن وابصه ، شرح شواهد المغنى : ١/٤٢٠.

٣- سنن الترمذى رقم : ١٥٦٩ - ١٥٧٠.

٤- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/٢٤٨.

٥- تحفه الغريب : ٢٩٠.

على أنها تعفو الكلوم ، وإنما

نوكل بالأدنى ، وإن جل ما يمضى (١)

أى : على أن العاده نسيان المصائب البعيده العهد.

وتعلق «على» هذه بما قبلها عند من قال به ، كتعلق «حاشا» بما قبلها عند من قال به؛ لأنها أوصلت معناه إلى ما بعدها على وجه الإضراب والإخراج ، أو هي خبر لمبتدأ محذوف ، أى : والتحقيقُ على كذا ، وهذا الوجه اختاره ابن الحاجب قال : ودل على ذلك أن الجملة الأولى وقعت على غير التحقيق ، ثم جىء بما هو التحقيق فيها.

والثانى من وجهى على : أن تكون اسماً بمعنى «فوق»

و ذلك إذا دخلت عليها «من» كقوله (٢) :

١٣١- عَدْتُ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظَمُّهَا *** تَصِلُ وَعَنْ قَيْضٍ بَيِّدَاءَ مَجْهَلٍ

وزاد الأخصش موضعاً آخر وهو أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد ، نحو : (أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ) (الأحزاب / ٣٧) ؛ لأنه لا يتعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل فى غير باب «ظنَّ وفقدَ وعدمٍ» ، لا يقال : «ضربتني» ولا «فرحت بي».

وفيه نظر؛ لأنها لو كانت اسماً فى نحو هذه الآية لصحَّ حلول «فوق» محلها ، ولأنها لو لزم اسميتها لما ذُكر ، لزم الحكم باسميه «إلى» فى نحو : (فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ) (البقره / ٢٦٠) (وَاضْمُمُ إِلَيْكَ) (القصص / ٣٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٢٦]

ص : ١٢٦

١- شرح شواهد المغنى : ١/٤٢١.

٢- نُسبُ إِلَى مَزَاحِمِ بْنِ عَمْرٍو الْعَقِيلِي وَمَزَاحِمِ بْنِ الْحَارِثِ. شرح شواهد المغنى : ١/٤٢٦ ونسبه البغدادي إلى الأول. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/٢٦٧.

وهذا كله يتخرج إما على التعلق بمحذوف كما قيل في اللام في «سقياً لك» وإما على حذف مضاف ، أى : أمسك على نفسك ، واطمئن إلى نفسك.

(عن)

إشاره

على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون حرفاً جارياً

و جميع ما ذكر لها عشره معان :

أحدها : المجاوزه ، كقول الإمام الحسين (عليه السلام) : «يا هذا كفّ عن الغيبه فإنها إدام كلاب أهل النار» (1) وقول الكميت :

١٣٢- وغاب نبى الله عنهم وبقده***على الناس رزء ما هناك مجلّل (2)

وقولك : «رमित السهم عن القوس». وذكر لها فى هذا المثال معنى غير هذا ، وسيأتى.

الثانى : البدل ، نحو : (وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) (البقره ٤٨/٤٨) وفى الحديث النبوى : «فصومى عن أمك» (3).

الثالث : الاستعلاء ، نحو : (فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ) (محمد ٣٨/٣٨).

الرابع : التعليل ، نحو : (وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا - عَنْ مَوْعِدَةٍ) (التوبه ١١٤/١١٤) (وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ) (هود/٥٣) ويجوز أن يكون حالاً من ضمير «تاركى» ، أى : ما نتركها صادرين عن قولك ، وهو رأى

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص : ١٢٧

١- تحف العقول : ١٧٦.

٢- الغدير : ٢/١٩٢.

٣- صحيح مسلم : ٢/٨٠٤.

الخامس : مرادفه «بعد» ، كقوله تعالى : (عَمَّا قَلِيلٍ لِيُضِيَ بَحْنٌ نَادِمِينَ) (المؤمنون / ٤٠) (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) (النساء / ٤٦) بدليل أنّ في مكان آخر (مِنْ بَعِيدٍ مَوَاضِعِهِ) (المائدة / ٤١). وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وكانك عن قليل قد صيرت كأحدهم فأصلح مَثَواك ولا تبغ آخرتك بدنياك» (١).

السادس : الظرفية كقول الأعشى :

١٣٣- وآس سراة القوم حيث لقيتهم**ولا تك عن حمل الرباعه وانيا (٢)

الرباعه : نجوم الحماله ، قيل : لأن «ونى» لا يتعدى إلا ب «فى» بدليل (ولانتيا فى ذكري) (طه / ٤٢) والظاهر أن معنى «ونى عن كذا» : جاوزه ولم يدخل فيه ، و «ونى فيه» : دخل فيه وفتر.

السابع : مرادفه «من» ، نحو : (أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا) (الأحقاف / ١٦) بدليل : (فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) (المائدة / ٢٧) (ربنا تقبل منا) (البقره / ١٢٧).

الثامن : مرادفه الباء ، نحو : (وما ينطق عن الهوى) (النجم / ٣) والظاهر أنها على حقيقتها ، وأن المعنى : وما يصدر قوله عن هوى.

التاسع : الاستعانه ، قاله ابن مالك ، ومثله ب «رَمِيْتُ عن القوس» ؛ لأنهم يقولون أيضاً : رميت بالقوس.

العاشر : أن تكون زائده للتعويض من أخرى محذوفه ، كقول زيد بن رزين :

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص : ١٢٨

١- نهج البلاغه : ك ٣١ / ٩١٠.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٤٣٤.

١٣٤- أَتَجَزَعُ أَنْ نَفْسُ أَتَاهَا حِمَامُهَا***فَهَلَّا التِي عَنْ بَيْنِ جَنبِيكَ تَدْفَعُ (١)

قال ابن جنى : أراد : فهلا تدفع عن التى بين جنبيك ، فحذفت «عن» من أول الموصول ، وزيدت بعده.

الوجه الثانى : أن تكون حرفاً مصدرياً

و ذلك أن بنى تميم يقولون فى نحو : «أعجبنى أن تفعل» : عن تفعل ، وكذا يفعلون فى «أن» المشدده ، فيقولون : أشهد عنَّ محمداً رسول الله ، وتسمى عنعنه تميم.

الثالث : أن تكون اسماً بمعنى «جانب»

و ذلك يتعين فى ثلاثه مواضع :

أحدها : أن يدخل عليها «من» وهو كثير كقول قطرى بن الفجاءه :

١٣٥- فَلَقَدْ أَرَانِي لِلرَّمَاحِ دَرِيئَةً***مَنْ عَنِ يَمِينِي مَرَّةً وَأَمَامِي (٢)

و «من» الداخلة على «عن» زائده عند ابن مالك ، ولابتداء الغايه عند غيره ، قالوا : فإذا قيل : «قعدتُ عن يمينه» فالمعنى : فى جانب يمينه ، وذلك محتمل للملاصقه ولخلافها ، فإن جئت ب «من» تعين كون القعود ملاصقاً لأول الناحيه.

الثانى : أن يدخل عليها «على» ، وذلك نادر ، والمحفوظ منه بيتٌ واحد وهو قوله (٢٣٧) :

١٣٦- على عن يميني مَرَّتِ الطَّيْرُ سُنْحًا***و كيف سُوح واليمين قَطِيعُ (٣)

الثالث : أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد ، قاله الأخفش ، وذلك كقول امرئ القيس :

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص : ١٢٩

١- شرح شواهد المغنى : ١/٤٣٦.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٤٣٨.

٣- لم يسم قائله. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣/٣١٤.

١٣٧- دَعَّ عَنْكَ نَهْبًا صَبِيحَ فِي حَجْرَاتِهِ***ولكن حَدِيثًا مَا حَدِيثُ الرَّوَاحِلِ (١)

وذلك لئلا يؤدي إلى تعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل ، وقد تقدم الجواب عن هذا.

(عند)

إشاره

اسم للحضور الحسي ، نحو : (فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ) (النمل / ٤٠) والمعنوى ، نحو : (قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) (النمل / ٤٠) وللقرب كذلك ، نحو قوله تعالى : (عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُنتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى) (النجم/ ١٤ و ١٥) ونحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في ذكر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «وأكرم لديك نُزُلَهُ وَشَرَفَ عِنْدَكَ مَنَزَلَتَهُ» (٢).

وكسر فائها أكثر من ضمها وفتحها ، ولا تقع إلا ظرفاً أو مجروره بـ «من».

تبيينان

الأول : قولنا : «عند» اسم للحضور ، موافق لعبارة ابن مالك ، والصواب : اسم لمكان الحضور ، فإنها ظرف لا مصدر. وتأتي أيضاً لزمانه كقول الكميت في مدح آل البيت :

١٣٨- لَاهُم مَفَارِيحٌ عِنْدَ نَوْبَتِهِمْ***ولا مَجَازِيْعٌ إِنْ هُمْ نَكَبُوا (٣)

الثاني : تعاقب «عند» كلمتان :

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص : ١٣٠

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ٤٤٠.

٢- نهج البلاغه : ط ١٠٥/٣١٥.

٣- شرح الهاشميات : ٦٢.

«لدى» مطلقاً كقوله تعالى : (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَمَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ) (غافر / ١٨) و «لدى» إذا كان المحل ، محل ابتداء غايه كقول أبى طالب (عليه السلام) فى مدح الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) :

١٣٩- أنت السعيد من السعود تَكُنْفَتِكَ الأَسْعَدُ*** من لدى آدم لم يزل فىنا وصى مرشد(١)

وقد اجتمعنا فى قوله تعالى : (آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) (الكهف / ٦٥).

ويفترقن من وجه ثان ، وهو أن «لدى» لا- تكون إلا- فضله ، بخلافهما ، بدليل : (وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ) (المؤمنون / ٦٢) (وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ) (ق / ٤). وثالث ، وهو أن جرّها بـ «من» أكثر من نصبها ، حتى أنها لم تجى فى التنزيل منصوبه ، وجرُّ «عند» كثير ، وجرُّ «لدى» ممتنع. ورابع ، وهو أنها معربان وهى مبنيّه فى لغه الأ- كثيرين. وخامس ، وهو أنها قد تضاف للجمله كقوله :

١٤٠- لَزِمْنَا لَدُنْ سَأَلْتُمُونَا وَفَاقَكُمْ*** فَلَإِيكَ مِنْكُمْ لِلْخِلَافِ جُنُوحٌ(٢)

وسادس ، وهو أنها قد لا- تضاف ، وذلك أنهم حكوا فى «غدوه» الواقعه بعدها الجرّ بالإضافه ، والنصب على التمييز ، والرفع بإضمار «كان» تامه.

ثم اعلم أن «عند» أمكن من «لدى» من وجهين :

أحدهما : أنها تكون ظرفاً للأعيان والمعانى كقول أمير المؤمنين عليه السلام :

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص : ١٣١

١- توحيد الصدوق : ١٥٨.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٨٣٦. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/٢٨٦. لم يسم قائله.

«وعندى السيف الذى أعضضته بجدك وخالك وأخيك فى مقام واحد» (١) و «فاسألونى فإن عندى علم الأولين والآخرين» (٢). ويمتنع ذلك فى «لدى» ذكره ابن الشجرى فى أماليه ومبرمان فى حواشيه.

الثانى : أنك تقول : «عندى مال» وإن كان غائباً ، ولا تقول : «لدى مال» إلا إذا كان حاضراً.

(عَوْضُ)

ظرفٌ لاستغراق المستقبل مثل «أبداً» ، إلا أنه مختص بالنفى ، وهو معرب إن أضيف ، كقولهم : «لا أفعله عوض العائضين» مبنى إن لم يضاف ، وبناءه إما على الضم كـ «قبل» أو على الكسر كـ «أمس» أو على الفتح كـ «أين».

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص : ١٣٢

١- نهج البلاغه : ك ١٠٥٥/٦٤.

٢- مناقب ابن شهر آشوب : ٢/٣٨.

(غير)

اسم ملازم للإضافه فى المعنى ، ويجوز أن يُقطع عنها لفظاً إن فهم معناه وتقدمت عليها كلمه «ليس». وقولهم : «لا غير» لحن (1) ، ويقال : «قبضتُ عشرةً ليس غيرُها» برفع «غير» على حذف الخبر ، أى : مقبوضاً ، وبنصبها على إضمار الاسم ، أى : ليس المقبوضُ غيرها و «ليس غيرَ» بالفتح من غير تنوين على إضمار الاسم أيضاً وحذف المضاف إليه لفظاً ونيه ثبوته كقراءه بعضهم : (لله الأمرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ) (الزّوم ٤/٤) بالكسر من غير تنوين ، أى : من قبل الغلب ومن بعده ، و «ليس غيرُ» بالضم من غير تنوين ، فقال المبرد والمتأخرون : إنها ضمه بناء ، لإعراب ، وإن «غير» شبّهت بالغايات ك «قبلُ وبعُدُ». فعلى هذا يحتمل أن يكون اسماً وأن يكون خبراً ، وقال الأَخفش : ضمه إعراب لا- بناء؛ لأنه ليس باسم زمان ك «قبل وبعده» ولا مكان ك «فوق وتحت» وإنما هو بمنزله «كل وبعض» وعلى هذا.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ١٣٣

١- استعمل ابن هشام فى المغنى «لا- غير» فى مواضع من كلامه. منها : فى حرف اللام ، مبحث «لا» ومنها مبحث «هل» وفى غير الباب الأول مراراً.

فهو الاسم ، وحذف الخبر. وقال ابن خروف : يحتمل الوجهين. و «ليس غيراً» بالفتح والتنوين ، و «ليس غيرٌ» بالضم والتنوين ، وعليهما فالحرکه إعرابه؛ لأن التنوين إما للتمكين فلا يلحق إلا المعربات ، وإما للتعويض ، فكأن المضاف إليه مذكور.

ولا تتعرف «غير» بالإضافه ، لشده إبهامها.

وتستعمل «غير» المضافه لفظاً على وجهين :

أحدهما : وهو الأصل : أن تكون صفه للنكره ، نحو قوله تعالى : (نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلْ) (فاطر / ٣٧) وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «وكلّ عزيز غيره ذليل» (١) أو لمعرفه قريبه منها ، نحو : (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) (الفاتحه / ٧)؛ لأن المعزّف الجنسي قريبٌ من النكره ، ولأن «غيراً» إذا وقعت بين ضدين ضعف إبهامها ، حتى زعم ابن السراج أنها حينئذ تتعرف ، ويردّه الآيه الأولى.

والثاني : أن تكون استثناء ، فتعرب بإعراب الاسم التالي «إلا» في ذلك الكلام ، فتقول : «جاء القوم غير زيد» بالنصب ، و «ما جاءني أحد غير زيد» بالنصب والرفع ، وقال تعالى : (لَا يَشْتَرُونَ الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمِثْمِ غَيْرَ أُولَى الضَّرر) (النساء / ٩٥) يقرأ برفع «غير» إما على أنه صفه ل «القاعدون» ؛ لأنهم جنس ، وإما على أنه استثناء وأبدل على حدّ (ما فعلوه إلا قليلاً منهم) (النساء / ٦٦) ويؤيده قراءه النصب.

وانتصاب «غير» في الاستثناء عن تمام الكلام عند المغاربه كانتصاب الاسم

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ١٣٤

١- نهج البلاغه : ط ١٥٥ / ٦٤.

بعد «إلا» عندهم ، وعلى الحاليه عند الفارسي ، وعلى التشبيه بظرف المكان عند جماعه.

ويجوز بناؤها على الفتح إذا أُضيفت إلى مبنى كقول أبي قيس بن رفاعه :

١٤١- لم يمنع الشربَ منها غير أن نطقت ***حمامةً في غُصُونِ ذاتِ أوقالِ (١)

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ١٣٥

١- شرح شواهد المغنى : ١/٤٥٨.

حرف مهمل ويرد على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن تكون عاطفه

وتفيد ثلاثة أمور :

الأول : الترتيب ، وهو نوعان : معنوى كقول حسان :

١٤٢- هَجَوْتُ مُحَمَّدًا فَأَجِبْتُ عَنْهُ***وعند الله في ذاك الجزاء (١)

وذكرى ، وهو عطف مفصل على مجمل ، نحو : (فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مَنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً) (النساء / ١٥٣).

الثاني : التعقيب وهو فى كل شىء بحسبه ، ألا ترى أنه يقال : «تزوج فلان فولد له» إذا لم يكن بينهما إلا مده الحمل ، وإن كانت متطاوله؟ وقال الله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً) (الحج / ٦٣) وقيل : الفاء فى هذه الآيه للسببيه ، وفاء السببيه لا تستلزم التعقيب. بدليل صحه قولك : «إن يُسلم فهو يدخل الجنة» ومعلوم ما بينهما من المهله ، وقيل : تقع الفاء تاره بمعنى

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص: ١٣٦

«ثُمَّ» ومنه الآيه ، وقوله تعالى : (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا) (المؤمنون ١٤/) فالفاءات بمعنى «ثُمَّ» ، لتراخي معطوفاتها ، وتاره بمعنى الواو ، كقول امرئ القيس :

١٤٣- قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل *** بسقط اللوى بين الدخول فحومل (١)

وزعم الأصمعي أن الصواب : روايته بالواو. لأنه لا يجوز «جلست بين زيد وعمرو» وأجيب بأن التقدير : بين مواضع الدخول فمواضع حومل ، كما يجوز «جلست بين العلماء فالزهاد».

الثالث : السببيه ، وذلك غالباً في العاطفه جمله أو صفه ، فالأول ، نحو : (فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ) (القصص ١٥/) والثاني ، نحو : (لَا-كُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ) (الواقعه ٥٢ - ٥٤) وقد تجى في ذلك لمجرد الترتيب نحو : (فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ) (الذاريات ٢٦/ و ٢٧).

الثانى من أوجه الفاء : أن تكون رابطه للجواب

و ذلك حيث لا يصلح لأن يكون شرطاً ، وهو منحصر فى ست مسائل :

إحداها : أن يكون الجوابُ جمله اسميه ، نحو قوله تعالى : (وَإِنْ يَمْسَسِ شَيْءٌكُمْ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (الأنعام ١٧/) وقول الكميت فى آل البيت :

١٤٤- فَإِنْ هِيَ لَمْ تَصْلِحْ لِقَوْمٍ سِوَاهُمْ *** فَإِنَّ ذَوَى الْقَرْبَى أَحَقُّ وَأَقْرَبُ (٢)

الثانيه : أن تكون فعليه كالاسميه ، وهى التى فعلها جامد ، نحو : (وَمَنْ يَكُنْمْ.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ١٣٧

١- شرح شواهد المغنى : ١/٤٦٣.

٢- شرح الهاشميات : ٤٣. والضمير (هى) يرجع إلى دعوه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لهم إلى الإسلام.

الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا) (النساء / ٣٨).

الثالثة : أن يكون فعلها إنشائياً نحو قوله تعالى : (إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (آل عمران / ٣١) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «فإن كان لابد من العصبية فليكن تعصبكم لمكارم الخصال» (١) ونحو : «إن قام زيد فوالله لأقومن» و «إن لم يتب زيد فيا خسره رجلاً».

الرابعة : أن يكون فعلها ماضياً لفظاً ومعنى ، إما حقيقه ، نحو : (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ) (يوسف / ٧٧) ، وإما مجازاً ، نحو : (وَمَنْ جَاءَ بِالسِّيئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ) (النمل / ٩٠) نزل هذا الفعل لتحقق وقوعه منزله ما وقع.

الخامسة : أن تقترن بحرف استقبال ، نحو : (وما يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ) (آل عمران / ١١٥).

السادسة : أن تقترن بحرف له الصدر كقول ربيعه بن مقروم :

١٤٥- فَإِنْ أَهْلِكَ فذِي لَهَبٍ لظَاهٍ**على يَكَاذُ يَلْتَهُبُ التَّهَابَا (٢)

لما عرفت من أن «رُبَّ» مقدره ، وأنها لها الصدر.

واعلم أن «إذا» الفجائية قد تنوب عن الفاء ، نحو : (وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ) (الروم / ٣٦) وأن الفاء قد تحذف في الضرورة كقوله (٣) :

١٤٦- مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرْهَا**والشَّرَّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللَّهِ مِثْلَانِ

[شماره صفحه واقعی : ١٣٨]

ص : ١٣٨

١- نهج البلاغه : ط ٢٣٤/٧٩٩.

٢- شرح شواهد المغنى : ١ / ٤٦٦.

٣- تقدم برقم ١١٧.

وقال ابن مالك : يجوز في النثر نادراً ، ومنه حديث اللقطة : «فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها» (١).

تنبيه

كما تربط الفاء الجواب بشرطه كذلك تربط شبه الجواب بشبه الشرط ، وذلك في نحو «الذى يأتيني فله درهم» وبدخولها فهم ما أراد المتكلم من ترتب لزوم الدرهم على الإتيان ، ولو لم تدخل احتمال ذلك وغيره.

الثالث : أن تكون زائده

وهذا لا يثبت سبويه ، وأجاز الأخفش زيادتها في الخبر مطلقاً ، وحكى : «أخوك فوجد» وقيده الفراء والأعلم وجماعه الجواز بكون الخبر أمراً أو نهياً ، فالأمر ، نحو : (هذا فليذوقه حميم) (ص ٥٧) والنهي ، نحو : «زيد فلا تضربه» ، وتأول المانعون الآيه على أن الخبر «حميم» وما بينهما معترض ، أو هذا منصوب بمحذوف يفسره «فليذوقه» وعلى هذا ف «حميم» بتقدير : هو حميم. ومن زيادتها قوله (٢) :

١٤٧- لما اتقى بيد عظيم جرمها***فتركت ضاحي جلدِها يتذبذب

لأن الفاء لا تدخل في جواب «لما» خلافاً لابن مالك.

مسألة

الفاء في نحو : (يَلِ اللهُ فَأَعْبُدِ) (الزمر ٦٦) جواب ل «أما» مقدره عند بعضهم وفيه إجحاف ، وزائده عند الفارسي وفيه بُعد ، وعاطفه عند غيره ، والأصل :

[شماره صفحه واقعي : ١٣٩]

ص : ١٣٩

١- صحيح البخارى : ٣/١٦٦.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٤٧٣ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/٥٤. لم يسم قائله.

تتبه فاعبدالله ، ثم حذف «تتبه» وقدم المنصوب على الفاء إصلاحاً للفظ كيلا تقع الفاء صدراً.

مسألة

الفاء فى نحو : «خرجتُ فإذا الأسدُ» زائده لازمه عند الفارسي والمازنيو جماعه ، وعاطفه عند مبرمان وأبى الفتح ، وللسببيه المحضه كفاء الجواب عند أبى اسحاق ، ويجب أن يحمل على ذلك مثل : (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ) (الكوثر / ١ و ٢)؛ إذ لا يعطف الإنشاء على الخبر ولا العكس ، ولا يحسن إسقاطها ليسهل دعوى زيادتها.

مسألة

(أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ) (الحجرات / ١٢) قدر أنهم قالوا بعد الاستفهام : لا- ، ف قيل لهم : فهذا كرهتموه ، يعنى والغيبه مثله فاكرهوها ، ثم حذف المبتدأ وهو «هذا» وقال الفارسي : التقدير : فكما كرهتموه فاكرهوا الغيبه ، وضعفه ابن الشجرى بأن فيه حذف الموصول - وهو «ما» المصدريه - دون صلتها ، وذلك ردىء ، وجمله (واتَّقُوا اللَّهَ) (الحجرات / ١٢) عطف على (ولا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا) (الحجرات / ١٢) على التقدير الأول ، وعلى «فاكرهوا الغيبه» على تقدير الفارسي. وبعد فالصواب : أن ابن الشجرى لم يتأمل كلام الفارسي. فإنه قال : كأنهم قالوا فى الجواب : «لا» ف قيل لهم : «فاكرهتموه فاكرهوا الغيبه واتقوا الله» ، ف «إتقوا» عطف على «فاكرهوا» وإن لم يذكر كما فى (اضربْ بِعَصَاكَ الْحِجْرَ فَانفَجَرَتْ) (البقره / ٦٠) والمعنى : فكما كرهتموه فاكرهوا الغيبه وإن لم تكن «كما» مذكوره ، كما أن «ما تأتينا فتحدثنا» معناه :

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص : ١٤٠

فكيف تحدثنا وإن لم تكن «كيف» مذكوره ، انتهى. وهذا يقتضى أن «كما» ليست محذوفه ، بل أن المعنى يعطيها ، فهو تفسير معنى لا تفسير إعراب.

تنبيه

قيل : الفاء تكون للاستئناف كقول جميل بن عبد الله :

١٤٨- ألم تسأل الربيع القواء فينطقُ *** وهل تُخبرنك اليوم بئداء سملق (١)

أى : فهو ينطق. لأنها لو كانت للعطف لجزم ما بعدها ، ولو كانت للسببيه لنصب ، ومثله : (فإنما يقول له كُنْ فيكون) (البقره ١١٧/) بالرفع ، أى : فهو يكون حينئذ.

والتحقيق : أن الفاء فى نحوهما للعطف ، وأن المعتمد بالعطف الجملة ، لا- الفعل ، وإثما يقدر النحويون كلمه «هو» لبيّنوا أن الفعل ليس المعتمد بالعطف.

(فى)

حرف جر له عشره معان :

أحدها : الظرفيه ، وهى إمّا مكانيه كقول حسان فى رثاء النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) :

١٤٩- أقيم بعدك فى المدينه بينهم *** يا لهفَ نفسى ليتنى لم أولد (٢)

أو زمانيه كقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «المهدى منّا أهل البيت يصلح الله له

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص : ١٤١

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ٤٧٤.

٢- ديوان حسان بن ثابت : ٢٠٨.

أمره في ليله» (١) وقد اجتمعتا في قوله تعالى : (الم غَلَبَتِ الرُّومَ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعِيدٍ عَلَيْهِمْ سَيِّغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ) (الروم ١/ - ٤) أو مجازيه ، نحو قوله تعالى : (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) (البقره ١٧٩/) وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «فالموت في حياتكم مقهورين والحياه في موتكم قاهرين» (٢).

الثاني : المصاحبه ، نحو : (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) (القصص ٧٩/).

الثالث : التعليل ، نحو : (فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ) (يوسف ٣٢/) وفي الحديث النبوي : «إِنَّ امْرَأَةً دَخَلَتْ النَّارَ فِي هَرَّةٍ رَبَطْتَهَا» (٣).

الرابع : الاستعلاء ، نحو : (وَلَا صَلْبَنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ) (طه ٧١/).

الخامس : مرادفه الباء كقول زيد الخيل :

١٥٠- ويركبُ يومَ الرّوعِ منّا فوارسٌ *** بصيرونَ في طعنِ الأباهرِ والكلبي (٤)

السادس : مرادفه «إلى» ، نحو : (فَرُدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ) (إبراهيم ٩/).

السابع : مرادفه «من» ومثّل له بعضهم بقوله تعالى : (وَيَوْمَ نَبَعْتُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا) (النحل ٨٩/). واستدل (٥) عليه بقوله تعالى : (وَيَوْمَ نَبَعْتُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا) (النحل ٨٤/).

الثامن : المقايسه - وهي الداخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق - ، نحو : (فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ) (التوبه / ٣٨).

[شماره صفحه واقعی : ١٤٢]

ص: ١٤٢

١- كما الدين وتمام النعمه : ١٥٢.

٢- نهج البلاغه : ط ٥١/١٣٨.

٣- مسند أحمد : ٢/٥٠٧.

٤- شرح شواهد المغنى : ١/٤٨٤.

٥- الإتقان في علوم القرآن : ٢/٢٥٠.

التاسع : التعويض ، وهى الزائده عوضاً من أخرى محذوفه كقولك : «ضربت فيمن رغبت» أصله : ضربت من رغبت فيه ، أجازه ابن مالك وحده بالقياس على نحو قوله (١) :

١٥١- ولا يؤاتيك فيما ناب من حدث*** إلا أخوثقه فانظر بمن تنق

على حملة على ظاهره وفيه نظر.

العاشر : التوكيد وهى الزائده لغير التعويض ، أجازه الفارسي فى الضروره وأنشد :

١٥٢- أنا أبو سعد إذا الليل دجا*** يخال فى سواده يرندجا (٢)

وأجازه بعضهم فى قوله تعالى : (وقالوا ازكبا فيها) (هود / ٤١).

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص : ١٤٣

١- تقدم برقم ١٢٩.

٢- حكى عن الأغاني أن البيت لسويد بن أبى كاهل اليشكرى ، لكن أنشد بدل المصراع الثانى مصراعاً ليس فيه شاهد. شرح شواهد المغنى : ١/٤٨٦.

(قد)

اشاره

على وجهين : حرفيه وستأتى ، و اسميه ، و هى على وجهين :

اسم فعل و سيأتى ، واسم مرادف لـ «حسب» وهذه تستعمل على وجهين : مبنيه وهو الغالب لشبهها بـ «قد» الحرفيه فى لفظها ولكثير من الحروف فى وضعها ، ويقال فى هذا : «قد زيد درهم» بالسكون ، و «قدنى» بالنون ، حرصاً على بقاء السكون؛ لأنه الأصل فيما بينون. و معربه و هو قليل ، يقال : «قد زيد درهم» بالرفع ، و «قدى درهم» بغير نون.

والمستعمله اسم فعل ، مرادفه لـ «يكفى» يقال : «قد زيداً درهم ، و قدنى درهم» كما يقال : «يكفى زيداً درهم، و يكفينى درهم».

«قد» الحرفيه

اشاره

و أما الحرفيه : فمختصه بالفعل المتصرف الخبرى المثبت المجرد من جازم و ناصب و حرف تنفيس ، و هى معه كالجزم؛ فلا تفصل منه بشىء ، إلا بالقسم

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص : ١٤٤

كقوله (١) :

١٥٣- فقد والله بينَ لى عنائى ***بوشك فراقهم صردُ يصيحُ

و سمع : «قد لعمرى بتُ ساهراً».

ولها سته معان :

أحدها : التوقع

و ذلك مع المضارع واضح كقولك : «قد يقدم الغائب اليوم» إذا كنت تتوقع قدومه.

وأما مع الماضى فأثبتته الأكترون. قال الخليل : يقال : «قد فعل» لقوم ينتظرون الخبر ، ومنه قول المؤذن : «قد قامت الصلاة» ؛ لأن الجماعة منتظرون لذلك.

وأنكر بعضهم كونها للتوقع مع الماضى ، وقال : التوقع انتظار الوقوع ، والماضى قد وقع.

وقد تبين بما ذكرنا أن مراد المثبتين لذلك أنها تدلُّ على أن الفعل الماضى كان قبل الإخبار به مُتَوَقَّعاً ، لا أنه الآن متوقع ، والظاهر أنها لا تفيد التوقع أصلاً ، أما فى المضارع فلأن قولك : «يقدم الغائب» يفيد التوقع بدون «قد» ؛ إذ الظاهر من حال المخبر عن مستقبل أنه متوقع له ، وأما فى الماضى فلأنه لو صح إثبات التوقع لها لصحَّ أن يقال فى «لا رجل» بالفتح : إن «لا» للاستفهام ؛ لأنها لا تدخل إلا جواباً لمن قال : «هل من رجل» ونحوه ، فالذى بعد «لا» مستفهم عنه من جهة شخص آخر ، كما أن الماضى بعد «قد» متوقع كذلك ، وعبارته ابن مالك فى ذلك حسنه ؛ فإنه قال : إنها تدخل على ماض متوقع ، ولم يقل : إنها تفيد التوقع ، ولم يتعرض

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص : ١٤٥

١- شرح شواهد المغنى : ١/٤٨٩ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/٨٩. لم يسم قائله.

للتوقع فى الداخلة على المضارع البته ، وهذا هو الحق.

الثانى : تقرب الماضى من الحال

تقول : «قام زيد» فيحتمل الماضى القريب والماضى البعيد؛ فإن قلت : «قد قام» اختصّ بالقريب ، وابتنى على إفادتها ذلك أحكام :

منها : أنها لا تدخل على «ليس وعسى ونعم وبئس» ؛ لأنهن لا يفدن الزمان ، ولا يتصرفن؛ فأشبهن الاسم.

منها : وجوب دخولها عند البصريين إلا الأخفش على الماضى الواقع حالاً إما ظاهره؛ نحو قوله تعالى : (وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا) (البقره / ٢٤٦) وقول العباس بن عبدالمطلب :

١٥٤- نصرنا رسول الله فى الحرب سبعة***وقد فرّ من قد فرّ منهم وأقشعوا (١)

أو مقدّره ، نحو : (هذه بضاعتنا رُدّت إلينا) (يوسف / ٦٥) وخالفهم الكوفيون والأخفش؛ فقالوا : لا يحتاج لذلك؛ لكثرة وقوعها حالاً بدون «قد» والأصل عدم التقدير ، لا سيما فيما كثر استعماله.

منها : دخول لام الابتداء فى نحو : «إنّ زيدا لقد قام» وذلك؛ لأن الأصل دخولها على الاسم ، نحو : «إنّ زيدا لقائم» وإنما دخلت على المضارع لشبهه بالاسم ، نحو : (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) (النحل / ١٢٤) فإذا قرّب الماضى من الحال أشبه المضارع الذى هو شبيه بالاسم؛ فجاز دخولها عليه.

المعنى الثالث : التقليل

و هو ضربان : تقليل وقوع الفعل ، نحو : «قد يصدق الكذوب» ، وتقليل متعلقه ، نحو قوله تعالى : (قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ) (النور / ٦٤)

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص : ١٤٦

أى : ما هم عليه هو أقلّ معلوماته سبحانه ، و زعم بعضهم أنها فى المثالين ونحوهما للتحقيق ، وأن التقليل فى المثال الأول لم يستفد من «قد» بل من قولك : «الكذوب يصدق» ، فإنه إن لم يُحمل على أن صدور ذلك منه قليل كان فاسداً؛ إذ آخر الكلام يناقض أوله. ونظيره قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «قد يزَهَقَ الحكيم» (١).

الرابع : التكنير

قاله سيويه فى قول الهذلى :

١٥٥- قد أتْرَكُ القِرْنَ مصفراً أنا مله***كأنَّ أثوابه مُجَّت بِفَوْصَادِ (٢)

الخامس : التحقيق

نحو قوله تعالى : (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) (الشمس / ٩).

وقول أبى طالب (عليه السلام) فى مدح الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) :

١٥٦- لقد علموا أنّ ابننا لا مُكذَّبٌ***لَدَيْنا ولا يُعْنى بقول الأباطل (٣)

وقد مضى أنّ بعضهم حمل عليه قوله تعالى : (قَدْ يَعْلَمُ ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ) (النور / ٦٤) وهو الأظهر.

السادس : النفى ، حكى ابن سيده : «قد كنت فى خير فتعرفه» بنصب «تعرف» وهذا غريب ، ومحمله على خلاف ما ذكر ، وهو أن يكون كقولك للكذوب : «هو رجل صادق» ثم جاء النصب بعدها نظراً إلى المعنى.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص : ١٤٧

١- غرر الحكم : ٢/٥٢٦.

٢- قال السيوطى : «قال الزمخشري فى شرح أبيات سيويه : هو للهذلى و قيل : لعبيد بن الأبرص». شرح شواهد المغنى ١/٤٩٤ ، وقال البغدادي : «ورأيت من قصيده لعبيد بن الأبرص الأسمى». شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/١٠٧.

٣- شرح مختارات أشعار العرب : ٩٧.

على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى

و هذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومه فى أفصح اللغات ، وتختص بالنفى ، كقول الفرزدق فى الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) (١) :

١٥٧- مقال «لا» قَطَّ إلا فى تشهده***لولا التشهد كانت لأؤه «نعم» (٢)

وبنيت ؛ لتضمنها معنى «مذ وإلى» ؛ إذ المعنى : مذ أن خلق إلى الآن ، وعلى حركه ؛ لئلا يلتقى ساكنان ، وكانت الضمه تشبيهاً بالغايات ، وقد تكسر على أصل التقاء الساكنين ، وقد تتبع قافه طاءه فى الضم ، وقد تخفف طاؤه مع ضمها أو إسكانها.

و الثانى : أن تكون بمعنى «حسب»

و هذه مفتوحة القاف ساكنه الطاء ، يقال : «قطى ، وقطك ، وقط زيد درهم» كما يقال : «حسبى وحسبك وحسب زيد درهم» ، إلا أنها مبنيه؛ لأنها موضوعه على حرفين ، و «حسب» معربه.

و الثالث : أن تكون اسم فعل بمعنى «يكفى»

فيقال : «قطنى» بنون الوقايه كما يقال : «يكفينى».

ويجوز نون الوقايه على الوجه الثانى؛ حفظاً للبناء على السكون ، كما يجوز فى «لدى ومن وعن» كذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ١٤٨

١- نهج البلاغه : ط ٢٧/ ٩٥.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣١٥/ ٥.

حرف الكاف

الكاف المفردة

إشارة

جاره ، وغيرها. و الجاره : حرف ، واسم. و الحرف له خمسة معان :

أحدها : التشبيه

كقول الكميت :

١٥٨- لا ابن عمٍّ يرى كهذا ولا ع-***م كهذاك سيئ الأعمام(١)

و الثاني : التعليل

أثبت ذلك قوم ، ونفاه الأكترون ، والحق ثبوته كقوله تعالى : (وَيَكَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) (القصص / ٨٢).

الثالث : الاستعلاء

ذكره الأخفش والكوفيون ، وأن بعضهم قيل له : «كيف أصبحت؟» فقال : «كخير» أي : على خير. وقيل : هي للتشبيه على حذف مضاف ، أي : كصاحب خير.

وقيل في «كُنْ كما أنت» : إنَّ المعنى على ما أنت عليه ، وللنحويين في هذا المثال أعراب :

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص : ١٤٩

١- شرح الهاشميات : ٢٩. ومراده ب «ابن عم» جعفر بن أبي طالب وب «عم» حمزه عليهما السلام.

أحدها : هذا ، وهو أن «ما» موصوله ، و «أنت» مبتدأ حذف خبره.

الثانى : أنها موصوله ، و «أنت» خبرٌ حُذِفَ مبتدؤه ، أى : كالذى هو أنت. وقد قيل بذلك فى قوله تعالى : (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ) (الأعراف / ١٣٨) أى : كالذى هو لهم آلهه.

الثالث : أن «ما» زائده ملغاه ، و «الكاف» أيضاً جاره ، و «أنت» ضمير مرفوع أنيب عن المجرور ، كما فى قولهم : «ما أنا كأنت» والمعنى : كن فيما يستقبل مماثلاً لنفسك فيما مضى.

الرابع : أن «ما» كافه ، و «أنت» مبتدأ حُذِفَ خبره ، أى : عليه أو كائن.

الخامس : أن «ما» كافه أيضاً ، و «أنت» فاعل ، والأصل : كما كنت ، ثم حُذِفَ «كان» فانفصل الضمير ، وهذا بعيد ، بل الظاهر أن «ما» على هذا التقدير مصدرية.

تنبيه

تقع «كما» بعد الجمل كثيراً صفة فى المعنى؛ فتكون نعتاً لمصدر أو حالاً، ويحتملها قولهُ تعالى : (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ لِلْكَتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ) (الأنبياء / ١٠٤) فإن قدرته نعتاً لمصدر فهو إما معمول لـ «نُعيدُهُ» أى : نُعيدُ أولَ خلقٍ إعادةً مثل ما بدأناه ، أو لـ «نَطْوِي» أى : نعمل هذا الفعل العظيم كفعلنا هذا الفعل ، وإن قدرته حالاً فذو الحال مفعول «نُعيدُهُ» أى : نعيدهُ مماثلاً للذى بدأنا. وتقع كلمه «كذلك» أيضاً كذلك.

المعنى الرابع : المبادره

و ذلك إذا اتصلت بـ «ما» فى نحو : «سَلِّمْ كما تدخل» و «صَلِّ كما يدخل الوقت» ذكر جماعه ، وهو غريب جداً.

الخامس : التوكيد

و هى الزائده ، نحو : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشورى / ١١)

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص : ١٥٠

قال جماعة: التقدير: ليس شيء مثله: إذ لو لم تُقدّر زائدة صار المعنى: ليس شيء مثل مثله؛ فيلزم المحال، وهو إثبات المثل، وإنما زيدت لتوكيد نفي المثل؛ لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادته الجملة ثانياً، قاله ابن جنّي.

وقيل: الكاف في الآيه غير زائده، ثم اختلف؛ فقيل: الزائد «مثل»، والقول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت.

وقيل: إن الكاف و«مثلاً» لا-زائد منهما، ثم اختلف؛ فقيل: «مثل» بمعنى الذات، وقيل: بمعنى الصِّفه، وقيل: الكاف اسم مؤكّد بـ«مثل».

و أما الكاف الاسميّه الجاره : فمرادفه لـ «مثل»

و لا تقع كذلك عند سيويه والمحققين إلا في الضروره.

وقال كثير منهم الأخفش والفارسي: يجوز في الاختيار، فجوزوا في نحو: «زيد كالأسد» (1) أن تكون الكاف في موضع رفع، و«الأسد» مخفوضاً بالإضافه.

ويقع مثل هذا في كتب المعربين كثيراً، قال الزمخشري في (فَأَنْفُخُ فِيهِ) (آل عمران / ٤٩): إن الضمير راجع للكاف من (كَهَيْتُهُ الطَّيْرِ) (آل عمران / ٤٩) أي: فَأَنْفُخُ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ الْمِمَاتِلِ فَيَصِيرُ كَسَائِرِ الطَّيْرِ، انتهى.

ووقع مثل ذلك في كلام غيره، ولو كان كما زعموا لسمع في الكلام مثل: «مررت بكالأسد».

وأما الكاف غير الجاره : فنوعان :

مضمّر منصوب أو مجرور ، نحو : (ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ) (الضحى / ٣).

[شماره صفحه واقعي : ١٥١]

ص: ١٥١

١- ولعلّ وجهه: أنّ الكاف في نحو هذا المثال يرادف «مثلاً» وهو اسم بلاريب وحيث لا يرادف الحرف الاسم كما صرّح به ابن هشام في حرف الواو من مغنى اللبيب؛ فالكاف أيضاً اسم.

وحرف معنئى لا- محل له ومعناه الخطاب ، وهى اللاحقه لاسم الإشاره ، نحو : «ذلك ، وتلك» وللضمير المنفصل المنصوب فى قولهم : «إيّاك وإيّاكما» ونحوهما ، ولبعض أسماء الأفعال ، نحو : «حيهلك ، وزوّ يدك ، والنّجاءك» ، ول «أرأيت» بمعنى «أخبرنى» ، نحو : «أرأيتك هذا الذى كرّمت علىّ» (الإسراء / ٦٢) فالتاء فاعل والكاف حرف خطاب.

(كأنّ)

إشاره

كأنّ حرفٌ مركب عند أكثرهم ، قالوا : والأصل فى «كأنّ زيداً أسد» : إنّ زيداً كأسد ، ثم قدم حرف التشبيه اهتماماً به ، ففتحت همزه «إنّ» ؛ لدخول الجار عليه .

والصحيح : أن يُدعى أنها بسيطه ، و هو قول بعضهم .

وذكروا لها أربعة معان :

أحدها : - و هو الغالب عليها و المتفق عليه - التشبيه

كقول أبى الأسود فى رثاء أمير المؤمنين (عليه السلام) :

١٥٩- كأنّ الناس إذ فقدوا عليّاً**نعامٌ جال فى بلد سنينا (١)

وهذا المعنى أطلقه الجمهور ل «كأنّ» وزعم جماعه منهم ابن السيد البطليوسى أنه لا يكون إلا إذا كان خبرها اسماً جامداً ، نحو : «كأنّ زيداً أسد» بخلاف «كأنّ زيداً قائم» ، أو فى الدار ، أو عندك ، أو يقوم» ، فإنها فى ذلك كله للظنّ .

الثانى : الشك و الظن

و ذلك فيما ذكرنا ، وحمل ابن الأنبارى عليه : «كأنّك

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص : ١٥٢

١- أدب الطف : ١/١٠٥ .

بالشياء مُقبِلٌ» أى : أظنه مقبلاً.

الثالث : التحقيق

ذكره الكوفيون والزجاجي ، وأنشدوا عليه (١) :

١٦٠- فأصبح بطن مكّه مُقشِعراً***كأنّ الأرض ليس بها هشام

أى : لأنّ الأرض : إذ لا يكون تشبيهاً؛ لأنّه ليس فى الأرض حقيقة.

فإن قيل : فإذا كانت للتحقيق فمن أين جاء معنى التعليل؟

قلنا : من جهه أن كلام معها فى المعنى جوابٌ عن سؤال عن العله مقدر وأجيب بأمور :

أحدها : أن المراد بالطرفيه الكونُ فى بطنها ، لا الكونُ على ظهرها فالمعنى : أنه كان ينبغى ألا يقشعر بطن مكه مع دفن هشام فيه؛ لأنه لها كالغيث

الثانى : أنه يحتمل أنّ هشاماً قد خلف من يسدُّ مسدّه ، فكأنه لم يمت.

الثالث : أنّ الكاف للتعليل ، و «أن» للتوكيد؛ فهما كلمتان لا كلمه.

المعنى الرابع : التقريب

قاله الكوفيون وحملوا عليه : «كأنك بالشياء مقبل» و «كأنك بالفرج آت» و «كأنك بالدنيا لم تكن وبالآخره لم تزل».

وقد اختلف فى إعراب ذلك؛ فقال الفارسى : الكاف حرف خطاب ، والباء زائده فى اسم «كأن» وقال بعضهم : الكاف اسم «كأن» وفى المثال الأول حذف مضاف ، أى : كأن زمانك مقبل بالشياء ، و لا حذف فى «كأنك بالدنيا لم تكن» بل الجملة الفعلية خبر ، و الباء بمعنى «فى» وهى متعلقه بـ «تكن» وفاعل «تكن» ضمير المخاطب ، و قال ابن عصفور : الكاف فى «كأنك» زائده كافه لـ «كأن»

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص : ١٥٣

١- قال البغدادي «البيت من شهر للحارث بن أمية الصغرى بدون فاء رثى بها هشام بن المغيرة» شرح أبيات مغنى الليب : ٤/١٧٠.

عن العمل ، والباء زائده فى المبتدأ.

(كأين)

اسم مركب من كاف التشبيه و «أى» المنونه؛ ولذلك جاز الوقف عليها بالنون؛ لأن التنوين لما دخل فى التركيب أشبه النون الأصلية؛ ولهذا رسم فى المصحف نوناً ، ومن وقف عليها بحذفه اعتبر حكمه فى الأصل وهو الحذف فى الوقف.

وتوافق «كأين» «كم» (١) فى خمسة أمور : الإبهام ، والافتقار إلى التمييز ، والبناء ، ولزوم التصدير ، وإفاده التكثير تارةً وهو الغالب ، نحو قوله تعالى : (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ) (آل عمران / ١٤٦) وقول عمرو بن معديكرب :

١٦١- وكائنٌ كان قبلك من نعيمٍ**مُملِك ثابت فى الناس راسى (٢)

والاستفهام أخرى ، وهو نادر ولم يثبت إلا- ابن قتيبه وابن عصفور وابن مالك ، واستدل عليه بقول أبى بن كعب لابن مسعود : «كأين تقرأ سورة الأحزاب آية؟» فقال : ثلاثاً وسبعين.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص : ١٥٤

١- اعلم : أن ابن هشام قدّم بحث «كم» على هذا البحث ولهذا قال : توافق «كأين» «كم» فى خمسة أمور وتخالفها فى خمسة أمور ونحن عكسنا البحث ؛ لأجل الترتيب وهذا يقتضى أولويه إرجاع الاشتراكات والافتراقات إلى بحث «كم» ولكن هذا مخالف للأصل الذى هو أساس هذا المختصر وهو عدم تغيير العبارة إلا لنكتة معتدّ بها أو لأجل التلخيص ، مع أن أحكام «كم» مشهوره فحينئذ لا يحتاج إلى التغيير.

٢- السيره النبويه ١/٤٢ وخطابه إلى قيس بن مكشوح.

وتخالفها في خمسة أمور :

أحدها : أنها مركبه ، و «كم» بسيطه على الصحيح ، خلافاً لمن زعم أنها مركبه من الكاف و «ما» الاستفهاميه ، ثم حذفت ألفها؛ لدخول الجار وسكنت ميمها؛ للتخفيف؛ لثقل الكلمه بالتركيب.

الثاني : أن مميزها مجرور ب «من» غالباً ، نحو (كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ) (يوسف / ١٠٥).

وقد ينصب ، نحو قوله (١) :

١٦٢- اطْرُدِ الْيَأْسَ بِالرَّجَا فِكَأَيِّنْ* ** أَلْمَا حَمَّ يُسْرُهُ بَعْدَ عُسْرٍ

الثالث : أنها لا تقع استفهامية عند الجمهور ، وقد مضى.

الرابع : أنها لا تقع مجروره ، خلافاً لابن قتيبه وابن عصفور ، أجازا «بكأين تباع هذا الثوب؟».

الخامس : أن خبرها لا يقع مفرداً.

(كذا)

اشاره

ترد على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون كلمتين باقيتين على أصلهما

و هما كاف التشبيه و «ذا» الإشاريه (٢) كقولك : «رأيتُ زيداً فاضلاً ورأيتُ عمراً كذا» ، وتدخل عليها «ها» التنبيه ، كقوله تعالى : (أهكذا عرشك) (النمل / ٤٢) .».

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص : ١٥٥

١- لم يسمّ قائله. شرح شواهد المغنى : ٢/٥١٣.

٢- لا- يخفى عليك أن ذكر هذا القسم استطراد ؛ لأن الكلام فى البسائط والمفردات كما مرّ فى أوّل الباب فالأولى عدم جعله قسماً من أقسام «كذا».

الثاني : أن تكون كلمه واحده مركبه من كلمتين

مكنياً بها عن غير عدد كقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «فَيَقَال : عَمِلْتَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا ، كَذَا وَكَذَا. وَعَمِلْتَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا ، كَذَا وَكَذَا» (١).

الثالث : أن تكون كلمه واحده مركبه مكنياً بها عن العدد

فتوافق «كأين» في أربعة أمور : التركيب ، والبناء ، والإبهام ، والافتقار إلى التمييز.

وتخالفها في ثلاثة أمور :

أحدها : أنها ليس لها الصّدر ، تقول : «قبضت كذا وكذا درهماً».

الثاني : أن تميزها واجب النصب؛ فلا يجوز جرّه بـ «من» اتفاقاً ، ولا بالإضافة خلافاً للكوفيين ، أجازوا في غير تكرار ولا عطف أن يقال : «كذا ثوب وكذا أثواب».

الثالث : أنها لا تستعمل غالباً إلا معطوفاً عليها ، كقوله (٢) :

١٦٣- عِدِ النَّفْسَ نَعْمَى بَعْدَ بُوْسَاكِ ذَا كِرَا* * كَذَا وَكَذَا لُطْفًا بِهِ نُسَى الْجُهْدُ

(كل)

أشاره

كل اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر ، نحو : (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) (آل عمران / ١٨٥) والمعرف المجموع ، نحو قوله تعالى : (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) (مريم / ٩٥) وقول الكميت :

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص : ١٥٦

١- صحيح مسلم : ١/١٧٧.

٢- لم يسمّ قائله. شرح شواهد المغنى : ٢/٥١٤.

١٦٤- وَقَدْ دَرَسُوا الْقُرْآنَ وَافْتَلَحُوا بِهِ***فَكَلَّهْمُ رَاضٍ بِهِ مُتَّحِزِبٌ (١)

وأجزاء المفرد المعرف ، نحو : «كُلُّ زَيْدٍ حَسَنٌ» وقال الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) : «اللهم إني أخلصت بانقطاعي إليك وأقبلت بكلي عليك» (٢) فإذا قلت : «أكلتُ كلَّ رَغِيْفٍ لَزِيْدٍ» كانت لعموم الأفراد ، فإن أضفت الرغيف إلى «زيد» صارت لعموم أجزاء فرد واحد.

وترد «كل» - باعتبار كل واحد مما قبلها و ما بعدها - على ثلاثه أوجه.

فأما أوجهها باعتبار ما قبلها

فأحدها : أن تكون نعتاً لنكره أو معرفه

فتدل على كماله ، وتجب إضافتها إلى اسم ظاهر يماثله لفظاً ومعنى ، نحو : «أطعمنا شاه كلَّ شاه» وقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلي (عليه السلام) : «إِنَّ الشَّقِيَّ كُلَّ الشَّقِيِّ مَنْ عَادَاكَ وَأُبْغَضَكَ» (٣).

الثاني : أن تكون توكيداً لمعرفه

قال الأخفش والكوفيون : أو لنكره محدوده ، وعليهما ففائدتها العموم ، وتجب إضافتها إلى اسم مضمّر راجع إلى المؤكد ، نحو : (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ) (الحجر/٣٠). قال ابن مالك : وقد يخلفه الظاهر. وأنشأ الفرزدق :

١٦٥- أنت الجوادُ الذي تُرجى نوافلهُ***وَأَبْعُدُ النَّاسِ كُلَّ النَّاسِ مِنْ عَارِ (٤)

ومن توكيد النكره بها : قول عبدالله بن مسلم الهذلي :

[شماره صفحه واقعی : ١٥٧]

ص : ١٥٧

١- شرح الهاشميات : ٤٦.

٢- الصحيفه الكامله السجديه ، الدعاء الثامن والعشرون : ١٩٢.

٣- غايه المرام : ١/٩٤.

٤- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/١٨٤.

١٦٦- لَكِنَّهُ شَاقُّهُ أَنْ قِيلَ ذَا رَجَبٍ *** يَا لَيْتَ عِدَّةَ حَوْلِ كَلِّهِ رَجَبٌ (١)

الثالث : ألا تكون تابعه ، بل قاليه للعوامل

فتقع مضافه إلى الظاهر ، نحو قوله تعالى : (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) (المدثر / ٣٨) وقال أمير المؤمنين (عليه السلام) : «حدّثني رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِأَلْفِ حَدِيثٍ لِكُلِّ حَدِيثِ أَلْفِ بَابٍ» (٢) وغير مضافه ، نحو قوله تعالى : (وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ) (الفرقان / ٣٩) وقول أبي طالب (عليه السلام) في النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

١٦٧- أَنَانَا بَهْدِي مِثْلَ مَا أَتْيَابُهُ *** فَكُلُّ بِأَمْرِ اللَّهِ يَهْدِي وَيَعْصَمُ (٣)

أما أوجهها الثلاثة التي باعتبار ما بعدها

فقد مضت الإشارة إليه :

الأول : أن تضاف إلى الظاهر ، وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل كقول أبي طالب (عليه السلام) :

١٦٨- وَلَمَّا رَأَيْتُ الْقَوْمَ لَأُوذَّ فِيهِمْ *** وَقَدْ قَطَعُوا كُلَّ الْعُرَى وَالْوَسَائِلِ (٤)

الثاني : أن تضاف إلى ضمير محذوف ، ومقتضى كلام النحويين أن حكمها كالتى قبلها.

الثالث : أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به ، وحكمها ألا يعمل فيها غالباً إلا الابتداء (٥) ، نحو : (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) (مريم / ٩٥) ؛ لأن الابتداء عامل

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص : ١٥٨

١- الإنصاف في مسائل الخلاف ١ - ٢/٤٥١.

٢- بصائر الدرجات : ٣١٤.

٣- الاحتجاج ١ - ٢/٢٣٣. وضمير «أتيا» راجع إلى موسى وعيسى على نبينا وآله وعليهما السلام.

٤- شرح مختارات أشعار العرب : ٩٥.

٥- قال الشمّنى : «في الشرح : ليس كذلك بل الغالب عليها أن تكون تابعه ، نحو : جاء القوم كلهم وأكرمهم كلهم ومررت بهم كلهم وحيث تخرج عن التبعية فالغالب عليها أن لا يعمل فيها إلا الابتداء». المنصف : ٢ / ٢١.

معنوى ، ومن القليل قوله (١) :

١٦٩- يَمِيدُ إِذَا مَادَتْ عَلَيْهِ دَلَاؤُهُمْ***فِيصْدُرُ عَنْهُ كُلُّهَا وَهُوَ نَاهِلٌ

ولا يجب أن يكون منه قول الإمام على (عليه السلام) :

١٧٠- فَلَمَّا تَبَيَّنَا الْهُدَى كَانَ كُنَّا***عَلَى طَاعَةِ الرَّحْمَنِ وَالْحَقِّ وَالتَّقَى (٢)

بل الأولى : تقدير «كان» شأنيه.

فصل

واعلم أن لفظ «كل» حكمه الأفراد والتذكير ، وأن معناها؛ بحسب ما تضاف إليه؛ فإن كانت مضافه إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذلك جاء الضمير مطابقاً لمعناها ، فى نحو قوله تعالى : (وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ) (الإسراء/١٣) وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «كُلُّ حَسَنَةٍ لَا يَرَادُ بِهَا وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى فَعَلَيْهَا قَبِيحُ الرِّيَاءِ وَثَمَرَتُهَا قَبِيحُ الْجَزَاءِ» (٣) وقول لييد :

١٧١- وَكُلُّ أَنَاثٍ سَوْفَ تَدْخُلُ بَيْنَهُمْ***دُوَيْهِيَّةٌ تَصْفَرُّ مِنْهَا الْأَنَامِلُ (٤)

هذا ما نصَّ عليه ابن مالك ، وردّه أبو حيان بقول عنتره :

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص : ١٥٩

١- والبيت أنشده أبو حيان وناظر الجيش فى «شرح التسهيل» معزواً إلى كثير عزه. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/١٩٠.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٢١.

٣- فى غرر الحكم من منشورات دار الكتاب «الريا» بدون الهمزة ٢/٥٤٩ ، والصحيح ما أثبتناه. راجع شرح غرر الحكم للخوانسارى وكتب اللغة.

٤- شرح شواهد المغنى : ١ / ١٥٠.

١٧٢- جادت عليه كل عين تزهه***فتركن كل حديقه كالدّهرم (١)

فقال : «تركن» ولم يقل : «تركت» ؛ فدلّ على جواز «كل رجل قائم ، وقائمون».

والذى يظهر ، خلاف قولهما ، وأن المضافه إلى المفرد إن أريد نسبة الحكم إلى كل واحد وجب الإفراد كقول حسان :

١٧٣- وكل أخ يقول أنا وفي***ولكن ليس يفعل ما يقول (٢)

أو إلى المجموع وجب الجمع كبيت عنتره؛ فإنّ المراد أن كل فرد من الأعين جاد ، وأن مجموع الأعين تركن وعلى هذا فتقول : «جاد على كل محسن فأغناني أو فأغنوني» بحسب المعنى الذى تريده. وربما جمع الضمير مع إرادته الحكم على كل واحد وعليه أجاز ابن عصفور فى قوله (٣) :

١٧٤- وماكل ذى لبّ بمؤتيك نصحه***وماكل مؤت نصحه بلبيب

أن يكون «مؤتيك» جمعاً حذف نونه للإضافه.

وليس من ذلك : (وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ) (الصّافات ٧/ و ٨) ؛ لأنّ جملة «لا يسمعون» مستأنفه أخير بها عن حال المسترقين ، لاصفه «كل شيطان» ، ولا حال منه؛ إذ لا معنى للحفظ من شيطان لا يسمع ، وحينئذ فلا يلزم عود الضمير إلى «كل» ، ولا إلى ما أضيفت إليه ، وإنما هو عائد إلى الجمع

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ١٦٠

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٤١.

٢- ديوان حسان بن ثابت : ٣٩٣.

٣- قال السيوطى : «قال ابن يسعون : هو لأبى الأسود الدؤلى ويقال لمودود العنبرى». شرح شواهد المغنى : ٢/٥٤٢ ونسبه البغدادى إلى أبى الأسود ولم يذكر غيره. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢٢٨ / ٤.

وإن كانت «كل» مضافه إلى معرفه فقالوا: يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها، نحو: «كلهم قائم أو قائمون» وقد اجتمعتا في قوله تعالى: (إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) (مريم/ ٩٣ - ٩٥) والصواب: أن الضمير لا يعود إليها من خبرها إلا مفرداً مذكراً على لفظها، نحو: (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (مريم / ٩٥).

وأما (لَقَدْ أَحْصَاهُمْ) (مريم / ٩٤) فجملة أُجيب بها القسم، وليست خبراً عن «كل» وضميرها راجع لـ «من»، لا لـ «كل»، و «من» معناها الجمع.

فإن قُطعت عن الإضافة لفظاً فقال أبو حيان: يجوز مراعاة اللفظ، نحو: (كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) (الإسراء/ ٨٤)، ومراعاة المعنى، نحو: (وَكُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ) (الأنفال/ ٥٤) والصواب: أن المقدر يكون مفرداً نكرة؛ فيجب الإفراد كما لو صرح بالمفرد، ويكون جمعاً معرفاً فيجب الجمع، وإن كانت المعرفة لو ذكرت لوجب الإفراد، ولكن فعل ذلك تنبيهاً على حال المحذوف فيهما؛ فالأول، نحو: (كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) (الإسراء/ ٨٤)؛ إذا التقدير: كل أحد، والثاني، نحو: (وَكُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ) (الأنفال/ ٥٤)، أي: كلهم.

مسألان

الأولى

قال البيهقيون: إذا وقعت «كل» في حيز النفي كان النفي موجهاً إلى الشمول خاصة، وأفاد بمفهومه ثبوت الفعل لبعض الأفراد كقولك: «لم آخذ كل الدراهم، وكل الدراهم لم آخذ» وقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «احذروا نفازالنعم فما

[شماره صفحه واقعی : ١٦١]

وإن وقع النفى في حيزها اقتضى السلب عن كل فرد كقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) - في جواب من قال : يا رسول الله إنك سجدت بين ظهرائى صلاتك سجده أطلتها حتى ظننا أنه حدث أمر أو أنه يوحى إليك - : «كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ وَلَكِنْ ابْنِي ارْتَحَلَنِي فَكَرِهْتُ أَنْ أَعْجَلَهُ حَتَّى يَقْضَى حَاجَتَهُ» (٢).

وقد يُشكَل على قولهم فى القسم الأول قوله تعالى : (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (الحديد/٢٣).

والجواب : أن دلالة المفهوم إنما يُعَوَّل عليها عند عدم المعارض ، وهو هنا موجود؛ إذ دلّ الدليل على تحريم الاختيال والفخر مطلقاً.

الثانيه

«كل» فى نحو : (كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا) (البقره / ٢٥) ، منصوبه على الظرفيه باتفاق ، وناصبها الفعل الذى هو جواب فى المعنى مثل «قالوا» فى الآيه ، وجاءتها الظرفيه من جهه «ما» فإنها محتمله لوجهين :

أحدهما : أن تكون حرفاً مصدرياً والجمله بعده صلّه له؛ فلا محل لها ، والأصل : كل رزق ، ثم عبر عن معنى المصدر بـ «ما» والفعل ، ثم أنبأ عن الزمان ، أى : كلّ وقت رزق.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص : ١٦٢

١- نهج البلاغه : ح ٢٣٨/١١٩٥.

٢- وقبله : روى عن النسائي بسنده عن عبدالله بن شَدَّاد ، عن أبيه قال : خرج علينا رسول الله فى إحدى صلاتى العشاء وهو حامل حسناً فتقدم النبى صلى الله عليه وآله وسلم فوضعه ثم كبر للصلاه فصلّى فسجد بين ظهرائى صلاته سجده فأطالها ، قال أبى : فرفعت رأسى فإذا الصبى على ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو ساجد ، فرجعت إلى سجودى فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاه قال الناس : يا رسول الله ... بحار الأنوار : ٤٣/٣٠٠.

الثانى : أن تكون اسماً نكرة بمعنى وقت فلا- تحتاج على هذا إلى تقدير وقت والجمله بعده فى موضع خفض على الصفه؛ فتحتاج إلى تقدير عائد منها ، أى : كل وقت رزقوا فيه.

ولهذا الوجه مبعده ، وهو ادعاء حذف عائد الصفه وجوباً ، حيث لم يرد مصرحاً به فى شىء من أمثله هذا التركيب.

وللوجه الأول مُقَرَّبان : كثره مجيء الماضى بعدها ، نحو قوله تعالى : (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ) (النساء/٥٦) ، (كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ) (البقره / ٢٠) ، وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «كُلَّمَا قَوِيَتِ الْحِكْمَةُ ضَعُفَتِ الشَّهْوَةُ» (١) ، وأن «ما» المصدرية التوقيفية شرط من حيث المعنى؛ فمن هنا احتيج إلى جملتين إحداهما مرتبه على الأخرى ، ولا يجوز أن تكون شرطيه مثلها فى «ما تفعلُ أفعُل» ؛ لأمرين : أن تلك عامه فلا تدخل عليها أداه العموم ، وأنها لاترد بمعنى الزمان على الأصح.

وإذا قلت : «كُلَّمَا اسْتَدْعَيْتَكَ فَإِنْ زُرْتَنِي فَعَبْدِي حُرٌّ» ف «كل» منصوبه أيضاً على الظرفيه ، ولكن ناصبها محذوف مدلول عليه ب «حرّ» المذكور فى الجواب ، وليس العامل المذكور؛ لوقوعه بعد الفاء و «إن».

(كلاً)

مركبه عند ثعلب من كاف التشبيه و «لا» النافيه ، قال : وإنما شُدِّدَتْ لَامُهَا؛ لتقويه المعنى ولدفع توهم بقاء معنى الكلمتين ، وعند غيره هى بسيطه.

وهى عند سيبويه والخليل والمبّرذ والزجاج وأكثر البصريين حرف معناه

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص : ١٦٣

١- غررالحكم : ٢/٥٧١.

الرّدع و الزّجر ، لا معنى لها عندهم إلا ذلك ، حتّى إنهم يجيزون أبداً الوقف عليها ، والابتداء بما بعدها.

ورأى الكسائي وأبو حاتم ومن وافقهما أنّ معنى الرّدع والزّجر ليس مستمراً فيها ، فزادوا فيها معنى ثانياً يصح عليه أن يوقف دونها ويبتدء بها ؛ ثم اختلفوا فى تعيين ذلك المعنى على ثلاثة أقوال :

أحدها : للكسائي ومتابعيه ، قالوا : تكون بمعنى «حقاً».

الثانى : لأبى حاتم ومتابعيه ، قالوا : تكون بمعنى «ألاً» الاستفتاحيه.

الثالث : للنضربن شميل والفراء ومن وافقهما ، قالوا : تكون حرف جواب بمنزله «إى ونعم» وحملوا عليه (كلاً-والقمر) (المدثر/٣٢) ، فقالوا : معناه إى والقمر.

وقول أبى حاتم أولى من قولهما؛ لأنه أكثر اطراداً؛ فإنّ قول النضر لا يتأتى فى آيتى المؤمنين والشعراء على ما سيأتى ، وقول الكسائي لا يتأتى فى نحو : (كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ) (المطففين/١٨) ؛ لأنّ «انّ» تكسر بعد «ألاً» الاستفتاحيه ، ولا تكسر بعد «حقاً» ولا بعد ما كان بمعناها.

وإذا صلح الموضع للردع ولغيره جاز الوقف عليها والابتداء على اختلاف التقديرين ، والأرجح حملها على الردع؛ لأنه الغالب فيها ، وذلك نحو : (وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ، كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ) (مريم / ٨١ و ٨٢).

وقد تتعين للردع أو الاستفتاح ، نحو : (رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ) (المؤمنون/٩٩ و ١٠٠)؛ لأنها لو كانت بمعنى «حقاً» لما كسرت همزه «انّ» ولو كانت بمعنى «نعم» لكانت للوعد بالرجوع؛ لأنها بعد الطلب كما يقال : «أكرم فلاناً» فتقول : «نعم» ونحو : (قَالَ أَصِيحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُيَدَّرُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ) (الشعراء / ٦١ و ٦٢) ، وذلك لكسر «انّ» ولأنّ «نعم» بعد

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ١٦٤

وقد يمتنع كونها للزجر ، نحو : (وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشْرِ كَلًّا وَالْقَمَرِ) (المدثر/ ٣١ و ٣٢)؛ إذ ليس قبلها ما يصح رُدُّه.

(كلا وكلنا)

مفردان لفظاً ، مُثْنِيَانِ معنًى ، مضافان أبدأً لفظاً ومعنًى إلى كلمه واحده معرفه داله على اثنين ، إما بالحقيقه والتنصيص ، نحو قوله تعالى : (كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ) (الكهف/ ٣٣) وقول حسان :

١٧٥- لسانى وسيفى صارمان كلاهما**وويلغ مالا يبلغ السيف مذودى (١)

وإما بالحقيقه والاشتراك ، نحو : «كلانا» فإن «نا» مشتركه بين الاثنين والجماعه أو بالمجاز كقول عبدالله بن الزُّبَيْرِ :

١٧٦- إنَّ للخيرِ و للشرِّ مدي**و كلا ذلكَ وَجْهٌ وَقَبْلُ (٢)

فإن «ذلك» حقيقه فى الواحد ، وأشير بها إلى المثنى على معنى : وكلاما ذكر ، على حدها فى قوله تعالى : (لا فَرْضَ وَلَا بَكْرَ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ) (البقره / ٦٨).

وقولنا : كلمه واحده احتراز من قول أبى الشعر الهاللى :

١٧٧- كِلا أَخِي و خِليلي و اجدي عَضُدًا**فى النائبات و إمام المِلمَاتِ (٣)

فإنه ضروره نادره ، وأجاز ابن الأنبارى إضافتها إلى المفرد بشرط

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص : ١٦٥

١- ديوانحسان بن ثابت : ١٣٢.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٤٩.

٣- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/٢٥٧.

تكريرها ، نحو : «كلاي وكلاك مُحسنان» ، وأجاز الكوفيون إضافتها إلى النكرة المختصّه ، نحو : «كلا رجلين عندك مُحسنان» ؛ فإن «رجلين» قد تخصصا بوصفهما بالظرف ، وحكوا : «كلتا جاريتين عندك مقطوعه يدها» أى : تاركة للغزل.

ويجوز مراعاة لفظ «كلا و كلتا» فى الأفراد ، نحو : (كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا) (الكهف / ٣٣) ، ومراعاة معناهما ، وهو قليل ، وقد اجتمعا فى قول الفرزدق :

١٧٨- كلاهما حين جدّ الجرى بينهما***قد أقلعا ، وكلا أنفيهما رابى (١)

فإذا قيل : «زيد وعمرو كلاهما» فإن قدر «كلاهما» توكيداً ، قيل : «قائمان» لا «قائم» : لأنه خبر عن «زيد وعمرو» وإن قدر مبتدأ فالوجهان ، والمختار الإفراد ، وعلى هذا فإذا قيل : «إنّ زيدا وعمراً» فإن قيل : «كليهما» قيل : «قائمان» أو «كلاهما» فالوجهان. ويتعين مراعاة اللفظ فى نحو : «كلاهما محب لصاحبه» ؛ لأن معناه : «كلّ منهما» ، وقول عبد الله بن جعفر :

١٧٩- كلانا غنى عن أخيه حياته***ونحن إذا متنا أشدّ تغانيا (٢)

(كم)

على وجهين : خبرية بمعنى «كثير» كقول الكميت فى الإمام على (عليه السلام) :

١٨٠- كم له ثم كم له من قتيل***وصريح تحت السنايك دامى (٣)

واستفهاميه بمعنى «أى عدد» كقولك : «كم مالك؟».

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص : ١٦٦

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٥٢.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٥٥.

٣- شرح الهاشميات : ٣٠.

ويشتركان في خمسة أمور: الاسميه، والإيهام، والافتقار إلى التمييز، والبناء ولزوم التصدير، وأما قول بعضهم في (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ) (يس/٣١): أُبدلت «أَنَّ» وصلتها من «كم» فمردود بأن عامل البديل هو عامل المبدل منه؛ فإن قَدْرَ عامل المبدل منه «يروا» فَ «كم» لها الصدرُ فلا يعمل فيها ما قبلها، وإن قَدْرَهُ «أهلكتنا» فلا تسلط له في المعنى على البديل، والصواب: أن «كم» مفعول لـ «أهلكتنا» والجمله إما معموله لـ «يروا» على أنه عُلِّقَ عن العمل في اللفظ، و «أَنَّ» وصلتها مفعول لأجله، وإما معترضه بين «يروا» وما سَدَّ مسدَّ مفعوليه وهو «أَنَّ» وصلتها.

ويفترقان في خمسة أمور:

أحدها: أن الكلام مع الخبريه محتمل للتصديق والتكذيب، بخلافه مع الاستفهاميه.

الثاني: أن المتكلم بالخبريه لا يستدعى من مخاطبه جواباً؛ لأنه مخبر، والمتكلم بالاستفهاميه يستدعيه؛ لأنه مستخبر.

الثالث: أن الاسم المبدل من الخبريه لا- يقترن بالهمزه، بخلاف المُبدل من الاستفهاميه، يقال في الخبريه: «كم عبيد لي خمسون بل ستون» وفي الاستفهاميه: «كم مالِك أعشرون أم ثلاثون؟».

الرابع: أن تمييز «كم» الخبريه مفرد أو مجموع، تقول: «كم عبد ملكت وكم عبيد ملكت» وقال الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): «يا إلهي فلك الحمد فكم من عائبه سترتها علي فلم تفضحني» (١) و «فكم قد رأيت يا إلهي من أناس طلبوا

[شماره صفحه واقعي: ١٦٧]

ص: ١٦٧

العِزَّ بغيرك فذلُّوا وراموا الثَّزْوَةَ مِنْ سِوَاكَ فَافْتَقَرُوا» (١).

ولا يكون تمييز الاستفهاميه إلا مفرداً ، خلافاً للكوفيين .

الخامس : أن تمييز الخبريه واجب الخفض ، و تمييز الاستفهاميه منصوب ، ولا يجوز جرّه مطلقاً خلافاً للفراء والزجاج وابن السراج ، وآخرين بل يشترط أن تجر « كم » بحرف جر ؛ فحينئذ يجوز في التمييز وجهان : النصب وهو الكثير ، والجر خلافاً لبعضهم ، وهو بـ « من » مضمرة وجوباً ، لا بالإضافة للخجاج .

وتلخص أنّ في جر تمييزها أقوالاً : الجواز ، والمنع ، والتفصيل فإن جُرَّتْ هي بحرف جرّ نحو : « بكم درهم اشتريت؟ » جاز ، وإلا فلا .

وزعم قوم أن لغة تميم جواز نصب تمييز « كم » الخبريه إذا كان مفرداً .

(كي)

إشارة

كى على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون اسماً مختصراً من « كيف »

كقوله (٢) :

١٨١- كى تَجَنُّحُونَ إِلَى سِلْمٍ وَمَا تُثَرَّتْ *** فَتَلَاكُمْ ، وَلَطَى الْهَيْجَاءَ تَضَطَّرْمُ؟

أراد « كيف » فحذف الفاء .

الثانى : أن تكون بمنزله لام التعليل معنئ وعملاً

وهى الداخلة على « ما » الاستفهاميه فى قولهم فى السؤال عن العله : « كيمه؟ » بمعنى « لمه » . وعلى « ما »

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص : ١٦٨

- ١- الصّحيفه الكامله السّجاديّه ، الدعاء الثامن والعشرون : ١٩٣.
- ٢- شرح شواهد المغنى : ١/٥٠٧ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/١٥٢. لم يسمّ قائله.

المصدرية في قوله (١):

١٨٢- إذا أنت لم تنفع فُضِرَ فإِنَّمَا**يُرْجَى الفتى كما يضرُّ وينفع

وقيل: «ما» كافه. وعلى «أن» المصدرية مضمرة، نحو: «جئتُك كى تُكرمنى» إذا قَدَّرت النَّصب بـ «أن».

الثالث: أن تكون بمنزلة «أن» المصدرية معنى و عملاً

و ذلك في نحو: (لَكَيْلا تأسوا) (الحديد/٢٣). ويؤيده صحه حلول «أن» محلها، ولأنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل. ومن ذلك: «جئتُك كى تُكرمنى» وقوله تعالى: (كَيْلا يَكُونَ دُولَه) (الحشر ٧)، إذا قَدَّرت اللام قبلها، فإن لم تقدر فهي تعليلية جاره، ويجب حينئذ إضمار «أن» بعدها.

وعن الأخفش: أن «كى» جاره دائماً، وأن النصب بعدها بـ «أن» ظاهره أو مضمرة، ويرده نحو: (لَكَيْلا تأسوا) (الحديد ٢٣).

وعن الكوفيين: أنها ناصبه دائماً، ويرده قولهم: «كىمه» كما يقولون: «لمه».

تنبيه

إذا قيل: «جئت لتكرمنى» بالنصب، فالنصب بـ «أن» مضمرة، وجوز أبو سعيد كون المضمرة «كى» والأول أولى؛ لأن «أن» أمكن في عمل النصب

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٦٩

١- قال السيوطى: «قيل: هو للنابغه الذيبانى. وقيل: للنابغه الجعدى». شرح شواهد المغنى: ١/٥٠٧. وقال البغدادى: «قال العينى البيت للنابغه الذيبانى، وقيل: الجعدى، والأصح أن قائله قيس بن الخطيم، ذكره البحرى فى حماسته انتهى. وأنشده الإمام الباقلانى فى كتاب إعجاز القرآن بنصب «يضر وينفع» ونسبه إلى قيس بن الخطيم، وقد فُتشته فى ديوانه، وفى ديوان النابغه الذيبانى، قلم أجده فيهما». شرح أبيات مغنى اللبيب: ١٥٣/٤.

من غيرها ؛ فهي أقوى على التجوز فيها بأن تعمل مضمرة.

(كيف)

إشاره

ويقال فيها : «كى» كما مرّ و هو اسم؛ لدخول الجار عليه بلا تأويل فى قولهم : «على كيف تبيع؟» و لإبدال الاسم الصريح منه ، نحو : «كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟» و للإخبار به مع مباشرته الفعل فى نحو : «كيف كنت؟» فبالإخبار به انتفت الحرفيه ، وبمباشره الفعل انتفت الفعلية.

وتستعمل على وجهين :

أحدهما : أن تكون شرطاً

فتقتضى فعلين متفقى اللفظ والمعنى غير مجزومين ، نحو : «كيف تصنع أصنع» ولا- يجوز «كيف تجلس أذهب» باتفاق ، ولا «كيف تجلس أجلس» بالجزم عند البصريين إلاّ قَطْرُباً؛ لمخالفتها لأدوات الشرط بوجوب موافقه جوابها لشرطها كما مرّ.

وقيل : يجوز مطلقاً ، وإليه ذهب قطرب والكوفيون.

وقيل : يجوز بشرط اقترانها بـ «ما». قالوا : ومن ورودها شرطاً (يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) (المائدة / ٦٤) ، وجوابها محذوف لدلاله ما قبلها ، وهذا يُشكل على إطلاقهم أن جوابها يجب مماثلته لشرطها.

الثانى : - و هو الغالب فيها - أن تكون استفهاماً

إما حقيقياً ، نحو : «كيف زيد؟» أو غيره ، نحو (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ) (البقره/٢٨) الآيه؛ فإنه أُخرج مخرج التعجب.

و تقع خبراً قبل ما لا يستغنى ، نحو قول الكميّ فى آل البيت :

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص : ١٧٠

١٨٣- فَمِنْ أَيْنَ أَوْ أَنَّى وَكَيْفَ ضَلَّالَهُمْ***هُدًى وَالْهَوَى شَتَّى بِهِمْ مُتَشَعَّبٌ (١)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «كيف يكون حال مَنْ يَفْنَى ببقائه و يسَقَم بصحته و يُؤْتَى من مَأْمَنه؟» (٢) ومنه : «كيف ظننت زيدا؟» و : كيفَ أعلمته فرسك؟» ؛ لأن ثانى مفعولى «ظن» و ثالث مفعولات «أعلم» خبران فى الأصل ، و حالاً قبل ما يستغنى ، نحو : «كيف جاء زيد؟» أى : على أى حاله جاء زيد؟ ، والصواب : أنها تأتى فى هذا النوع مفعولاً مطلقاً أيضاً ، و أن منه (كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ) (الفيل / ١) ؛ إذ المعنى : أى فعل فعل ربك؟ ولا يتجه (٣) فيه أن يكون حالاً من الفاعل.

وعن سيبويه : أن «كيف» ظرف ، وعن السيرافى والأخفش : أنها اسمٌ غير ظرف ، وهو حسن ، ويؤيده الإجماع على أنه يقال فى البدل : «كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟» بالرفع ، ولا يبدل المرفوع من المنصوب.

تنبيه

قوله تعالى : (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) (الغاشية / ١٧) ، لا تكون «كيف» بدلاً من «الإبل» ، لأن دخول الجار على «كيف» شاذ ، على أنه لم يسمع فى «إلى» ، بل فى «على» ولأن «إلى» متعلقه بما قبلها؛ فيلزم أن يعمل فى الاستفهام فعل متقدم عليه ، ولأن الجملة التى بعدها تصير حينئذ غير مرتبطة ، وإنما

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٧١

١- شرح الهاشميات : ٤٦.

٢- وقبله : كيف تجدك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام : كيف ... نهج البلاغه : ١١١/١١٤٠.

٣- الظاهر أن وجهه ما قاله الشمنى من «أن فى ذلك وصفه تعالى بالكيفيه وهو ممتنع». وهذا مخالف لقول ابن هشام فى الباب الرابع : من أن «رحيماً» حال من «رحماناً» فى «تبارك رحماناً رحيماً». راجع المنصف : ٢/٧٢ والمغنى ، الباب الرابع ، ما افترق فيه الحال والتمييز وما اجتماعا.

هى منصوبه بما بعدها على الحال ، وفعل النظر مُعلّق ، وهى وما بعدها بدل من «الإبل» بدل اشتمال ، والمعنى «إلى الإبل كيفيّه خلقها» ومثله : (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) (الفرقان / ٤٥) ، ومثلها فى إبدال جمله فيها «كيف» من اسم مفرد قوله (١) :

١٨٤- إلى الله أشكو بالمدينه حاجه***وبالشام أخرى كيف يلتقيان

أى : أشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص : ١٧٢

١- قال السيوطى : «قال العينى فى الكبرى : قيل : إنه للفرزدق. قلت : وجدت البيت فى نوادر ابن الأعرابى». شرح شواهد المغنى

: ٢/٥٥٧.

حرف اللام

اللام المفردة

اشاره

ثلاثة أقسام : عامله للجبر ، و عامله للجزم ، وغير عامله ، وليس في القسمة أن تكون عامله للنصب ، خلافاً للكوفيين ، وسيأتي.

فالعامله للجبر مكسوره مع كل ظاهر ، نحو : «لزيد» إلا مع المستغاث المباشر لـ «يا» فمفتوحه ، نحو : «يا لله» وأما قراءه بعضهم : (الْحَمْدُ لِلَّهِ) (فاتحه الكتاب / ٢) ، بضمها فهو عارض للإتباع ، ومفتوحه مع كل مضممر ، نحو : «لنا ، ولكم ، ولهم» إلا مع ياء المتكلم فمكسوره.

وإذا قيل : «يا لك ، ويا لى» احتمل كل منهما أن يكون مستغاثاً به و أن يكون مستغاثاً من أجله.

معانى اللام الجاره

اشاره

و للام الجاره اثنان و عشرون معنى :

أحدها : الاستحقاق

و هى الواقعه بين معنى وذات ، نحو قوله تعالى : (الْحَمْدُ لِلَّهِ) (فاتحه الكتاب / ٢) وقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) : «الويل لظالمى أهل بيتى» (١) ،

[شماره صفحه واقعى : ١٧٣]

ص: ١٧٣

ومنه : «وللكافرين النار» أى : عذابها.

الثانى : الاختصاص

نحو قوله تعالى (إِنَّ لَهُ أَبًا) (يوسف / ٧٨) وقولك : «المنبر للخطيب» وقول الفضل بن عباس :

١٨٥- فسوف يرى أعداؤنا حين تلتقى***لأى الفريقيين النبى المطهر (١)

الثالث : الملك

نحو : (له ما فى السموات وما فى الأرض) (البقره / ٢٥٥).

وبعضهم يستغنى بذكر الاختصاص عن ذكر المعنيين الآخرين ، ويمثل له بالأمثله المذكوره ونحوها ، ويرجحه أن فيه تقليلاً للاشتراك ، وأنه إذا قيل : «هذا المال لويده والمسجد» لزم القول بأنها للاختصاص مع كون «زيد» قابلاً للملك؛ لئلا يلزم استعمال المشترك فى معييه دفعه ، وأكثرهم يمنعه.

الرابع : التملك

نحو «وهبت لزيد ديناراً».

الخامس : شبه التملك

نحو : (مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) (النحل / ٧٢).

السادس : التعليل

كقول النبى صلى الله عليه وآله : «وأحبوا أهل بيتى لِحُبِّى» (٢) وقول أبى طالب خطاباً إلى أمير المؤمنين عليه السلام :

١٨٦- قد بذلناك والبلاء شديد***لفداء الحبيب وابن الحبيب (٣)

وقوله تعالى : (لا يلاف قريش) (قريش / ١) وتعلقها ب (فليعبدوا) (قريش / ٣) ، وقيل : بما قبله ، أى : (فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ لا يلاف قريش) (الفيل / ٥) وقريش / ١) ورجع بأنهما فى مصحف أبى سوره واحده ، وضعف بأن جعلهم

- ١- أدب الطف : ١/١٢٦.
- ٢- مناقب ابن مغزلى : ١٣٧.
- ٣- أعيان الشيعة : ١/٣٧٣.

كعصفٍ إنما كان لكفرهم وجرأتهم على البيت ، وقيل : متعلقه بمحذوف ، تقديره : إعجبوا.

ومنها : اللام الثانيه فى نحو : «يا لويده لعمرو» وتعلقها بمحذوف ، وهو فعلٌ من جمله مستقله ، أى : أدعوك لعمرو ، أو اسمٌ هو حال من المنادى ، أى : مدعوًا لعمرو ، قولان.

ومنها : اللام الداخلة لفظاً على المضارع فى نحو قوله تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ) (النحل / ٤٤) وقول الإمام على بن الحسين عليه السلام : «ثم أمرنا ليختبر طاعتنا ونهانا ليبتلى شكرنا» (١)

وانتصاب الفعل بعدها بـ «أن» مضمرةً بعينها وفاقاً للجهور ، لا بـ «أن» مضمرة أو بـ «كى» المصدريه مضمرة خلافاً للسيرا فى وابن كيسان ، ولا- باللام مطريق الأصله خلافاً لأكثر الكوفيين ، ولا بها لنيابتها عن «أن» خلافاً لثعلب ، ولك إظهار «أن» فتقول : «جتتك لأن تكرمنى» بل قد يجب ، وذلك إذا اقترن الفعل بـ «لا» نحو : (لئلا يكون للناس على الله حجة) (البقره / ١٥٠) ، لئلا يحصل الثقل بالتقاء المثليين.

السابع : توشيد النفى

وهى الداخلة فى اللفظ على الفعل مسبوقة بـ «ما كان» أو بـ «لم يكن» ناقصتين مسندتين لما أسند إليه الفعل المقرون باللام ، نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام : «ما كان الله سبحانه ليفتح على أحد باب الشكر ويعلق عنه باب المزيد» (٢) وقوله تعالى : (لَمْ يَكُنِ اللَّهُ يَغْفِرْ لَهُمْ) (النساء / ١٣٨) ، ويسمى أكثرهم : لام الجحود؛ لملازمتها للجحد أى : النفى قال النحاس : والصواب :

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص : ١٧٥

١- الصحيفه الكامله السجاديه ، الأول : ٣٧.

٢- غرر الحكم : ٧٤٦.

تسميتها لا مالفى لأن الجحد فى اللغة إنكار ما تعرفه ، لا ممطلق لإنكار ، انتهى.

ووجه التوكيد فيها عند الكوفيين : أن أصل «ما كان ليفعل» : ما كان يفعل ، ثم أدخلت اللام زياده لتقويه النفى ، كما أدخلت الباء فى «مازید بقائم» لذلك ، فعندهم أنها حرف زائد مؤكد غير جارٍ ، ولكنه ناص ، ولو كان جاراً لم يتعلق عندهم بشىء ؛ لزيادته ، فشيف به وهو غير جارٍ؟ ووجهه عند البصريين : أن الأصل : ما كان قاصداً للفعل ، ونفى القصد أبلغ من نفيه ، وعلى هذا فهى عندهم حرف جر معدّ متعلق بخبر «كان» المحذوف ، والنصب بـ «أن» مضمرةً وجوباً.

وقد تحذف «كان» قبل لام الجحود كقول عمرو بن معد يكرب :

فما جمع ليغلب جمع قومی

مقاومهً ولا فرداً لفرد (١)

أى : فما كان جمع.

الثامن : موافقه «إلى»

نحو قوله تعالى (كُلُّ يَجْرَى لِأَجْلِ مَسْمَى) (الرعد ٢) وقول الامام أميرالمومنين عليه السلام «أبيها الناس إنه من استيصح الله وفق ومن اتخذ قوله دليلاً هدى للتى هى أقوم (٢)

التاسع : موافقه «على» فى الاستعلاء الحقيقى

نحو : (دَعَانَا لِجَنبِهِ) (يونس ١٢) ، والمجازى ، نحو : (وإن أسأتم فلها) (الإسراء ٧) ، قال النحاس ولا نعرف فى العربية «لهم» بمعنى «عليهم».

العاشر : موافقه «فى»

نحو : (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) (الأنبياء/٤٧) وقولهم : «مضى لسبيله».

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ١٧٦

الحادى عشر : أن تكون بمعنى «عند»

كقولهم : « كتبت له لخمسة خلون ».

الثانى عشر : موافقه «بعد»

نحو : (أقيم الصيلاه لدلوك الشمس) (الاسراء/٧٨) ، وفى الحديث النبوى : «صوموا لرؤيته ، وافطروا لرؤيته» (١) وقال متمم بن نويرة :

١٨٨- فلما تفرقنا كآنى وما لكاء**لطول اجتماع لم نبت ليله معا(٢)

الثالث عشر : موافقه «مع»

قاله بعضهم و أنشد عليه هذا البيت.(٣)

الرابع عشر : موافقه «من»

نحو : «سمعت له صراخاً ، وقول ابى الأسود الدؤلى :

١٨٩- وعجبت للذنيا ورغبه أهلها**والرزق فيما بينهم مقسوم (٤)

الخامس عشر : التبليغ

و هى الجاره لاسم السامع لعول أو ما فى معناه ، نحو : «قلت له ، وأذنت له ، وفسرت له». وقول حسان :

١٩٠- فقال له : قم يا على عليه السلام فأنى**رضيتك من بعدى إماماً وهادياً (٥)

السادس عشر : موافقه «عن»

نحو قوله تعالى : (وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبفونا إليه) (الأحقاف/١١) قاله ابن الحاجب ، وقال ابن مالك وغيره : هى لام التعليل ، وقيل : لام التبليغ والتفت عن الخطاب إلى الغيبه ، أو يكون اسم المقول عنهم محذوفاً ، أى : قالوا لطائفه من المؤمنين لما سمعوا بإسلام

-
- ١- سنن الدار قطنى : ٢/١٥٨ و ١٦٠.
 - ٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٦٥.
 - ٣- أى البيت السابق.
 - ٤- أدب الطف : ١/١٠٤.
 - ٥- الإرشاد : ٩٤.

طائفه أُخرى.

وحيث دخلت اللام على غير المقول له فالتأويل على بعض ما ذكرناه ، نحو (قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هُوَ لَاءَ أَضَلُّنَا) (الأعراف ٣٨/) ، وقول أبي الأسود الدؤلى :

١٩١- كضرائر الحسنة قلن لوجهها***حسداً وبغياً : إنه لدميم (١)

السابع عشر : الصيرورة

و تسمى لام العاقبه و لام المآل ، نحو قوله تعالى : (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) (القصص ٨/) ، وقول أمير المؤمنين عليه السلام : «إن لله ملكاً يُنادى فى كل يوم : لِدُوا لِلْمَوْتِ ، وَلِجَنِعُوا لِلْفَنَاءِ وَابْنُوا لِلْخِرَابِ» (٢).

و أنكرها البصريون و من تابعهم ، قال الومخشرى : والتحقيق أنها لام العله و أن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقه ، و بيانه : أنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزنا ، بل المحبه و التبنى ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له و ثمرته ، شبه بالداقى الذى يفعل الفعل لأجله ؛ فاللام مستعاره لما يشبه التعليل كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد.

الثامن عشر : القسم و التعجب معاً

و تختص باسم الله تعالى كقول ساعده بن جؤيه :

١٩٢- لله يبقى قلى الأيام ذو حيدٍ***أذفى صلودٌ من الأو عال ذو خدم (٣)

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ١٧٨

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٧٠.

٢- نهج البلاغه : ح ١٢٧ / ١١٥٠.

٣- روى : تالله يبقى على حذف «لا» أى : لا يبقى و روى لله. شرح شواهد المغنى : ١/١٥٦ ، ٢/٥٧٣.

التاسع عشر : التعجب المجرد عن القسم

و تستعمل فى النداء كقولهم : «يا للماء» إذا تعجبوا من كثرتة ، وقولهم : «يا لك رجلاً قالمًا» وفى غيرة كقولهم : «لله درّه فارساً» وقول الأعشى :

١٩٣- شبابٌ وشيَّبٌ ، وافتقارٌ وثروةٌ***فَلله هذا الدهرُ كيفَ تردّداً (١)

المتتم عشرون : التعمية

ذكره الن مالك فى الكافية ، وثل له فى شرحها بقوله تعالى ، (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَبِئْسَ مَا يَدْعُ الْمَلَائِكَةَ الْفُلُوكَ) (مريم / ٥) ، وفى الخلاصه ، ومثل له ابنه بالآيه وقولك : «قلت له افعل كذا» ولم يذكره فى التسهيل ولا فى شرحه ، بل فى شرحه : أن اللام فى الآيه لشبه التمليك ، وأنها فى المثال للتبليغ ، والأولى أن يمثل للتعديه بنحو قول أمير المؤمنين عليه السلام : «ما أفسد الأمل للعمل» (٢).

الحادى والعشرون : التوكيد

وهى اللام الوائده ، وهى أنواع :

منها : اللام المعترضه بين الفعل المتعدى ومفعوله كقول ابن ميثادى :

١٩٤- وملكت ما بين العراق ويشرب***ملكاً أجازَ لمسلم ومعاهد (٣)

وليس منه : (ردف لكُم) (النمل / ٧٢) ، خلافاً للمبرد ومن وافقه ، بل ضمن «ردف» معنى «إقترب» فهو مثل (اقترب للناس حسابهم) (الأنبياء / ١).

ومنها : اللام المسماه بالمقحمه ، وهى المعترضه بين المتضايقين ، وذلك فى قولهم : «يا بُوسَ للحرب» والأصلُ : يا بُوسَ الحرب ، فأقحمت تقويه للاختصاص ، قال سعد بن مالك :

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص : ١٧٩

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٧٥.

٢- غرر الحكم : ٢/٧٣٨.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٨٠.

١٩٥- يا بُؤَسَ للحرب التي***وضقت أراھط فاستراحوا (١)

وهل انجرار ما بعدها بها أو بالمضاف؟ قولان ، أرجحهما الأول؛ لأن اللام أقرب ، ولأن الجار لا يعلق.

ومنها : اللام المسماة لام التقويه ، وهي المزيدة لتقويه عامل ضعف ، إما بتأخره نحو : (إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ) (يوسف/٤٣) ، أو بكونه فرعاً في العمل ، نحو : (مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ) (البقره/٩١) و «ضربى لزيدٍ حسن».

وقد اجتمع التأخر والفرعيه في قول أبي الشعثاء :

١٩٦- يا رِبَائِي للحسين عليه السلام ناصر***ولابن سعد تارك وهاجر (٢)

ومنها : لام المستغاث عند المبرد ، واختاره ابن خروف؛ بدليل صحه إسقاطها ، وقال جماقه : غير زائده ، ثم اختلفوا ؛ فقال ابن جنى : متعلقه بحرف النداء ؛ لما فيه من معنى الفعل ، وردّ بأن معنى الحرف لا يعمل في المجرور ، وفيه نظر ؛ لأنه قد عمل في الحال في نحو قول امرئ القيس :

١٩٧- كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا***لدى وَكِرْهَا العُنَابُ والحشْفُ البالي (٣)

وقال الأكثرون : متعلقه بفعل النداء المحذوف ، واختاره ابن الضائع وابن عصفور ، ونسباه لسيبويه ، واعترض بأنه متعهد بنفسه ، فأجاب ابن أبي الربيع بأنه ضمن معنى الالتجاء في نحو : «يالزيد» والتعجب في نحو : «يا للدواهي».

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٨٠

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٨٢.

٢- أعيان الشيعة : ١/٦٠٣.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٩٥.

زادوا اللام في بعض المفاعيل المستغنية عنها كما تقدم ، وعكسوا ذلك فحذفوها من بعض المفاعيل المفتقره إليها كقوله تعالى : (وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ) (يس/٣٩) وقوله (١) :

١٩٨- ولقد جئتك أكمؤاً وعساقلاً***ولقد نهيتك عن بنات الأوبر

الثاني والعشرون : التبيين

وهي ثلاثة أقسام :

أحدها : ما تبين المفعول من الفاعل ، وهذه تتعلق بمذكور ، وضابطها : أن تقع بعد فعل تفجب أو اسم تفضيل مفهمين حياً أو بغضاً ، تقول : «ما أحببني ، وما أبغضني» فإن قلت : «لفلان» فأنت فاعل الحب والبغض وهو مفعولهما ، وإن قلت : «إلى فلان» الأمر بالعكس.

الثاني والثالث : ما يبين فاعليه غير ملتبسه بمفعوليه ، وما يبين مفعوليه غير ملتبسه بفاعليه ، ومصحوب كل منهما إما غير معلوم مما قبلها ، أو معلوم لكن استؤنف بيانه تقويه للبيان وتوكيداً له ، واللام في ذلك كله متعلقه بمحذوف.

مثالاً لمبينه للمقوله : «سقياً لزيد ، وجدعاً له» فهذه اللام ليست متعلقه بالمصدرين ، ولا بفاعليهما المقدرين ، لأنهما متعديان ، ولا هي مقويه للعامل ؛ لضعفه بالفرعيه إن قدر أنه المصدر أو بالتزام الحذف أن قدر أنه الفعل ؛ لأن لام التقويه صالحه للسقوط ، وهذه لا تسقط ، لا يقال : «سقياً ويداً» ، ولا «جدعاً إياه» خلافاً لابن الحاجب ، ذكره في شرح المفصل ، ولا هي ومحفوظها صفه للمصدر فتعلق بالاستقرار ؛ لأن الفعل لا يوصف فكذا ما أقيم مقامه ، وإنما

[شماره صفحه واقعي : ١٨١]

ص : ١٨١

هى لام مبينه للمدعو له أو عليه إ ، لم يكن معلوماً ، وليس تعدير المحذوف : «أعنى» كما رعم ابن عصفور ؛ لأنه يفتدى بنفسه ، بل التقدير : إرادتى لزيد .

ومثال المبينه للفاعليه : «تَبَّأً لزيد ، وويحآله»؛ فإنهما فى معنى «خَسِرَ وهلك»؛ فإن رفعتهما بالابتداء ، فاللام ومجرورها خبر ، ومحلها الرفع ، ولا تبين ؛ لعدم تمام الكلام .

فإن قلت : «تَبَّأً له وويح» فنصبت الأول ورفعت الثانى لم يحز ؛ لتخالف الدليل والمدلول عليه ؛ إذ اللام فى الأول للتبين واللام المحذوفه لغيره .

واختلف فى قوله تعالى (أَيَعِدُّكُمْ أَنكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُمْ مُّخْرَجُونَ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا توعِدُونَ) (المؤمنون / ٣٥) ، فقيل : اللام زائده ، و «ما» فاعل ، وقيل : الفاعل ضمير مستتر راجع إلى البعث أو الإخراج ؛ فاللام للتبين وقيل : الفاعل ضمير مستتر راجع إلى البعث أو الإخراج ؛ فاللام للتبين ، وقيل : «هيهات» متبداً بمعنى البعد والجار والمجرور خبر .

وأما قوله تعالى : (وَقَالَتْ هَيْت لَكَ) (يوسف / ٢٣) فيمن قرأ بـ«هاء» مفتوحه و «ياء» ساكنه و «تاء» مفتوحه أو مكسوره أو مضمومه ، فـ«هيت» اسم فعل ، ثم قيل : مسماه فعل ماض ، أى : تهيأت ؛ فاللام متعلقه به كما تتعلق بمسماه لو صرح به ، وقيل : مسماه فعل أمر بمعنى «أقبل أو تعال» فاللام للتبين ، أى : إرادتى لك ، أو أقول لك ، وأما مَنْ قرأ : «أقبل أو تعال» فاللام للتبين ، أى : إرادتى لك ، أم أقول لك ، وأما من قرأ : «هئت» مثل «جئت» فهو فعل بمعنى «تهيأت» اللام متعلقه به ، وأما من قرأ كذلك ولكن جعل التاء ضمير المخاطب فاللام للتبين مثلها مع اسم الفعل ، ومعنى تهيئه تيسر انفرادها به ، لا أنه قصد لها ، بدليل : (وَرَاوَدَتْهُ) (يوسف / ٢٣) .

وأما اللام العامله للجزم فهى اللام الموضوعه للطلب ، وحركتها الكسر

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص : ١٨٢

كقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ليكن زادك التقوى» (١) وسليم تفتحها ، وإسكانها بعد الفاء والواو أكثر من تحريكها ، نحو : (فَلَيْسَ تَجِيبُوا لِي وَلِيُؤْمِنُوا بِي) (البقره/١٨٦) ، وقد تسكن بعد «ثُمَّ» ، نحو : (ثُمَّ لِيَقْضُوا) (الحج/٢٩) ، في قراءه الكوفيين وقالون والبرزى ، وفي ذلك ردّ على من قال : إنه خاص بالشعر.

ولا- فرق في اقتضاء اللام الطبيه للجوم بين كون الطلب أمراً ، نحو : (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ) (الطلاق/٧) ، أو دعاء ، نحو : (لِقَضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ) (الزخرف/٧٧) ، أو التماساً كقولك لمن يساويك : «ليفعل فلانٌ كذا» إذا لم ترد الاستعلاء عليه ، وكذا لو أخرجت عن الطلب إلى غيره ، كالتى يراد بها وبمصحوبها الخبر ، نحو : (مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا) (مريم/٧٥) (اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ) (العنكبوت/١٢) ، أى : فيمد ونحمل ، أو التهديد ، نحو : (وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ) (الكهف/٢٩) ، وهذا هو معنى الأمر فى (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (فصلت/٤٠).

وإذا كان مرفوع فعل الطلب فاعلاً مخاطباً استغنى عن اللام بصيغه «إفعل» غالباً ، نحو : قم واقعد ، وتجب اللام إن انتفت الفاعليه ، نحو : «لَتُعَنِّ بِحَاجَتِي» أو الخطاب ، نحو : «ليقم زيد» أو كلاهما ، نحو : «لَيُقَنَّ زَيْدٌ بِحَاجَتِي».

ودخول اللام على فعل المتكلم قليل ، سواء أكان المتكلم مفرداً ، نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «قوموا فلاصل لكم» (٢) أو معه غيره كقوله تعالى : (وقال الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ) (العنكبوت/١٢) ، وأقل منه دخولها فى فعل الفاعل المخاطب كقراءه جماعه : (فَبَدِّلْكَ فَلْيَفْرَحُوا)

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص : ١٨٣

١- غرر الحكم : ٢/٥٨٧

٢- صحيح البخارى : ١/١٠٧.

(يونس ٥٨/) ، وفي الحديث النبوى : «لِتَأْخُذُوا مَصَافِكُمْ»(١).

وقد تحذف اللام فى الشعر ويبقى عملها كقوله(٢)

١٩٩- فلا تستطل منى بقائى ومدتى***ولكن للخير منك نصيب

وقوله (٣)

٢٠٠- محمّد تفدِ نفسك كلّ يفسٍ***إذا ما خفت من شىء تبالا

أى : وليكن ولنفس والتبال : الوبال ، أبدلت الواو المفتوحة تاء مثل «تقوى».

ومنع المبرد حذف اللام وإبقاء عملها حتى فى الشعر ، وقال فى البيت الثانى : إنه لا يعرف قائله ، مع احتمالابه لأن يكون دعاء بلفظ الخبر ، نحو : «يغفر الله لك» و «يرحمك الله» وحذفت الياء تخفيفاً ، واجتزأ عنها بالكسره.

وهذا الذى منعه المبرد فى الشعر أجازته الشسائى فى الكلام ، لكن بشرط بقديم : «قل» وجعل منه (قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ) (إبراهيم ٣١/) ، أى : ليقيموها ، ووافق ابن مالك فى شرح الكافيه ، وزاد عليه أن ذلك يقع فى النثر قليلاً بعد القول الخبرى ، والجمهور على أن الجوم فى الآية مثله فى قولك : «أتتبنى أكرمك».

وقد اختلف فى ذلك على ثلاثة أقوال :

أحدها : للخليل و سيبويه : أنه بنفس الطلب؛ لما تضمنه من معنى «إن» الشرطيه كما أن أسماء الشرط إنما جازمت لذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص : ١٨٤

١- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ٨/٣٥٤.

٢- لم يسم قائله. شرح شواهد المغنى : ٢/٥٩٧.

٣- قال السيوطى : «قال المبرد : قائله مجهول». شرح شواهد المغنى : ٢/٥٩٧.

الثانى : للسيرا فى الفارسى : أنه بالطلب لنيابته مناب الجازم الذى هو الشرط المقدر ، كما أن النصب بـ «ضرباً» فى قولك : «ضرباً زيداً» لنيابته فن «إضرب» لا ليضمنه معناه.

الثالث : للجمهور : أنه بشرط مقدر بعد الطلب وهذا أرجح من الأول؛ لأن الحذف والبضمين ، وإن اشتركا فى أنهما خلاف الأصل ، لكن فى التضمين تغيير معنى الأصل ، ولا كذلك الحذف ، وأيضاً فإن تضمين الفعل معنى الحذف إما غير واقع أو غير واقع أو غير كثير ، ومن الثانى؛ لأن نائب الشىء يؤدى معناه ، والطلب لا يؤدى معنى الشرط.

و أما اللام غير العامله فسبع

إحداها : لام الابتداء

إشاره

و فائدتها أمران : توكيدُ مضمون الجملة وتخليصُ المضارع للحال ، كذا قال الأكثرون ، واعترض ابن مالك الثانى بقوله تعالى : (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (النحل/١٢٤) ، (إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ) (يوسف/١٣)؛ فإن الذهاب كان مستقبلاً؛ فلو كان «يحزن» حالاً لزم تقدُّم الفعل فى الوجود على فاعله مع أنه أثره ، والجواب : أن الحكم واقع فى ذلك اليوم لا محاله ، فنزل منزله الحاضر الشماهد ، وأن التقدير : قصد أن تذهبوا ، والقصد حال.

وتدخل باتفاق فى موضعين :

أحدهما : المتبأ ، نحو قوله تعالى : (لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً) (الحشر/١٣) ، وقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم : «الله أفرح بتوبه التائب من الظمان الوارد ومن العقيم الوالد ومن الضالّ الواجد»(١).

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص : ١٨٥

الثانى : بعد «إن» وتدخل فى هذا الباب على ثلاثه باتفاق : الاسم ، نحو قول كعب بن زهير :

٢٠١- إنَّ الرسولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ***مُهَنْدٌ مِّنْ سَيْوْفِ اللَّهِ مَسْلُوقٍ (١)

والمضارع؛ لشبهه به ، نحو قوله تعالى : (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) (النحل /١٢٤) ، والظرف ، نحو قوله تعالى : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) (القلم /٤) وقول أميرالمؤمنين عليه السلام : «وإنَّ الكتابَ لَمَعَى ما فارقتُهُ مذ صَحِبْتُهُ» (٢) و على ثلاثه باختلاف :

إحداها : الماضى الجامد ، نحو : «إنَّ زيداَ لَعَسَى أَنْ يَقومَ» قاله أبوالحسن ، ووجهه أن الجامد يشبه الاسم ، وخالفه الجمهور.

الثانى : الماضى المقرون بـ «قد» قاله الجمهور ، ووجهه أن «قد تقرب الماضى من الحال فيشبه المضارع المشبه للاسم ، وخالف فى ذلك خطَّاب ومخمَّد بن مسعود الغزنى ، وقالوا : إذا قيل : «إنَّ زيداَ لقدم قام» فهو جوابٌ لقسمٍ مقدر.

الثالث : الماضى المتصرف المجرد من «قد» أجازوه الكسائى وهشام على إضمار «قد» ومنعه الجمهور ، وقالوا : أنما هذه لام القسم ، فمتى تقدّم فعلُ القلب فتحت همزه «انَّ» كـ «علمت أن زيداَ لقام» والصواب عندهما : الكسر.

واختلف فى دخولها فى غير باب «إنَّ» على شيئين :

أحدهما : خبرالمبتدأ المتقدم ، نحو : «لقائمٌ زيدٌ» فمقتضى كلام جماقه الجواز ، وفى أمالى ابن الحاجب : لام الابتداء يجيب معها المبتدأ.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص : ١٨٦

١- تقدم برقم ٥٥.

٢- نهج البلاغه : ط ١٢١/٣٧٧.

الثانى : الفعل ، نحو : «ليقوم زيد» فأجاز ذلك ابن مالك والمالقي وغيرهما وزاد المالقي ، الماضى الجامد ، نحو : (لَيْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (المائدة / ٦٢) وبعضهم المصرف المقرون بـ «قد» ، نحو قول أبى الأسود الدؤلى فى رثاء على عليه السلام :

٢٠٢- لقد علمت قريش حيث كانت***بأنك خيرها حسباً وديناً (١)

والمشهور : أن هذه لام القسم. ونص جماعه على منع ذلك كله. فال ابن الخباز فى شرح الإيضاح : لا تدخل لام الابتداء على الجمل الفعلية إلا فى باب «إن» انتهى. وهو مقتضى ما ما قدّمناه عن ابن الحاجب ، وهو أيضاً قول الزمخشري ، قال فى تفسير : (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ) (الضحى / ٥) لام الابتداء لا تدخل إلا على المبتأ والخبر ، وقال فى (لَأَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) (القيامة / ١) : هى لام الابتداء دخلت على مبتدأ محذوف ولم يقدرها لام القسم ؛ لأنه عنده ملازمه للنون ، وكذا زعم فى «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ» أن المبتدأ مقدر ، أى : ولأنت سوف يعطيك ربك.

ويضعف قوله أن فيه تكلفين لغير ضروره ، وهما تقدير محذوف وخلع اللام عن معنى الحال؛ لثلا يجتمع دليلا الحال والاستقبال وقد صرح بذلك فى تفسير (لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا) (مريم / ٦٦).

وقوله : إن لام القسم مع المضارع لا تفارق النون ممنوع ، بل تاره تجب اللام وتمتنع النون وذلك مع التنفيس كالأيه ومع تقدم المعمول بين اللام والفعل ، نحو : (وَلَيْنَ مُتَّمِّمٌ أَوْ قَاتِلٌمٌ لِبِأَلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ) (آل عمران / ١٥٨) ومع كون الفعل للحال ، نحو : «لَأَقْسِمُ» وإنما قدر البصريون هنا مبتدأ؛ لأنهم لا يجيزون لمن قصد الحال أن يقسم إلا على الجملة الاسميه ، وتاره يمتنعان ، وذلك مع الفعل المنفى ، نحو :

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص : ١٨٧

١- أدب الطف : ١/١٠٥.

(تَالله تَفْتُوا) (يوسف / ٨٥) وباره يجبان ، وذلك فيما بقى ، نحو : (وتالله لأَكِيدَنَّ اصنَامَكُم) (الأنبياء / ٥٧)

مسألة

للام الابتداء الصّيدريه؛ ولهذا علقت العامل في نحو : «علمت لزيد منطلق» ومنعت من النصب على الاشتغال في نحو : «زيد لأننا أكرمه» ومن أن يتقدم عليها الخبر في نحو : «لزيد قائم» والمبتأفي نحو : «القائم زيد».

وليس لها الصّدرية في باب «إن»؛ لأنها فيه مؤخره من تقديم؛ ولهذا تسمى اللام المزحله ، والمزحله أيضاً ، وذلك لأن أصل «إنّ زيداً لقائم» : «لإنّ زيداً قائم» فكهوا افتتاح الكلام بتوكيدين فأخروا اللام دون «إنّ»؛ لثلاثاً يتقدم معمول الحرف عليه ، وإنما لم ندع أن الأصل : «إنّ لزيداً قائم»؛ لثلاثاً يحول ماله الصدر بين العامل والمعمول ولا اعتبارهم حكم صدريتها فيما قبل «إن» دون ما بعدها.

دليل الأول : أنها تمتنع من تسلط فعل القلب على «إن» ومعمولها ولذلك كسرت في نحو : (والله يعلم إنك لرسولُهُ) (المنافقون / ١).

ودليل الثانى : أن عمل «إن» يتخطاها ، تقول : «إن في الدار لزيداً» وكذلك يتخطاها عمل العامل بعدها نحو : «إنّ زيداً طعامك لأكل».

تنبیه

«إنّ زيداً لقام» أو «ليقومن» اللام جواب قسم مقدر ، لا لام الابتداء؛ فإذا دخلت عليها «علمت» مثلاً فتحت همزتها ؛ فإن قلت : «لقد قام زيد» فقالوا : هي لام الابتداء ، وحينئذٍ يجب كسر الهمزه ، والصواب : أن الأمرين محتملان.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص : ١٨٨

و إذا حَفَّفت «إِنَّ» ، نحو (وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً) (البقره/١٤٣) فاللام عند سيبويه والأكثرين لام الابتداء أفادت - مع إفادتها توكيد النسبه وتخليص المضارع للحال - الفرق بين «إِنْ» المخففه من الثقيله و «إِنْ» النافيه؛ ولهذا صارت لازمه بعد أن كانت جائزه ، اللهم إلا أن يدل دليل على قصد الإثبات كقراءه أبي رجاء : (وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (الزخرف /٣٥) بكسر اللام أى : للذى.

ويجب تركها مع نفى الخبر كقوله (١) :

٢٠٣- إن الحق لا يخفى على ذى بصيره***وَإِنْ هُوَ لَمْ يَعْدَمْ خِلَافَ مُعَانِدِ

وزعم أبو على وأبو الفتح وجماعه أنها لام غير لام الابتداء ، أجتلبت للفرق ، وحجه أبى على دخولها على الماضى المتصرف ، نحو : «إِنْ زَيْدٌ لِقَامٌ» وعلى منصوب الفعل المؤخر عن ناصبه فى نحو : (وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ) (الأعراف /١٠٢) وكلاهما لا يجوز مع المشدده.

وزعم الكوفيون أن اللام فى ذلك كله بمعنى «إلا» وأن «إِنْ» قبلها نافية ، واستدلوا على مجيء اللام للاستثناء بقوله (٢) :

٢٠٤- أمسى أبانٌ ذليلاً بعد عزته***وما أبانٌ لمن أعلاجِ سودانِ

وقيل : اللام للابتداء على أن «ما» استفهام وتم الكلام عند «أبان» ثم ابتداء : لمن أعلاج ، أى بتقدير : لهو من أعلاج ، وقيل : هى لام زيدت فى خبر «ما» النافيه

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص : ١٨٩

١- قال البغدادي : «لم أقف على قائله وأصله». شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/٣٥٤.

٢- قال البغدادي : «هذا البيت لم يعرف قائله». شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/٣٥٦.

وهذا المعنى عكس المعنى على القولين السابقين.

وعلى قول الكوفيين يقال : «قد علمنا إن كنتَ لُمُومناً» بكسر الهمزة ؛ لأن النافية مكسوره دائماً ، وكذا على قول سيويوه ؛ لأنَّ لام الابتداء تُعلق العامل عن العمل ، وأما على قول أبي عليّ وأبي الفتح ففتح.

القسم الثاني : اللام الزائدة

و هي الداخلة في خبر المبتدأ ، وفي خبر «أنّ» المفتوحه ، وفي خبر «لكن» وليس دخول اللام مقيساً بعد «أنّ» المفتوحه خلافاً للمبرد ، ولا بعد «لكن» خلافاً للكوفيين ، ولا اللام بعدهما لام الابتداء خلافاً له ولهم ، وزيدت أيضاً في خبر «زال» ، وفي المفعول الثاني لـ «أرى» في قول بعضهم : «أراك لشاتي» ونحو ذلك.

الثالث : لام الجواب

و هي ثلاثة أقسام :

لام جواب «لو» نحو قول أم البنين في رثاء العباس (عليه السلام) :

٢٠٥- لو كان سيفك في يدي-***ك كما دني منه أحد (١)

ولام جواب «لولا» ، نحو قوله تعالى : (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ) (البقره ٢٥١).

ولام جواب القسم ، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «والله لمدنياكم هذه أهونُ في عيني منُ عراقِ خنزير في يَدِ مَجْدُوم» (٢).

الرابع : اللام الداخلة على أداه شرط

للإيدان بأن الجواب بعدها مبني على قسم قبلها ، لاعلى الشرط ، ومن ثم تسمى اللام المؤذنه ، وتسمى الموطئه أيضاً ؛ لأنها

[شماره صفحه واقعي : ١٩٠]

ص : ١٩٠

١- أدب الطف : ١/٧١.

٢- نهج البلاغه : ح ٢٢٨/١١٩٢.

وطأت الجواب للقسم ، أى : مهدته له ، نحو : (لئن أُخْرِجُوا لَّا- يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ) (الحشر/١٢) وأكثر ما تدخل على «إن» وقد تدخل على غيرها كقوله (١) :

٢٠٦- لَمَتِي صَلَحَتْ لِيُقْضَيْنَ لَكَ صَالِحٌ***وَلْتَجْزَيْنَ إِذَا جُزِيَتْ جَمِيلًا

وقد تحذف مع كون القسم مقدراً قبل الشرط ، نحو (وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ) (الأنعام /١٢١). وقول بعضهم : ليس هنا قسم مقدر وإن الجملة الاسميّة جواب الشرط على إضمار الفاء كقوله (٢) :

٢٠٧- مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا***وَالشَّرُّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللَّهِ مِثْلَانِ

مردود؛ لأن ذلك خاص بالشعر.

الخامس : لام «أل»

ك «الرجل والحارث» وقد مضى شرحها.

السادس : اللام اللاحقة لأسماء الإشارة

للدلالة على البعد أو على توكيده ، على خلاف فى ذلك ، وأصلها السكون كما فى «تلك» وإنما كسرت فى «ذلك» ؛ لالتقاء الساكنين.

السابع : لام التعجب غير الجاره

نحو : «لَطْرُفَ زَيْدٍ» و «لَكَرَّمِ عَمْرٍو» بمعنى «ما أظرفه وما أكرمه» ذكره ابن خالويه فى كتابه المسمى بالجمل ، والصواب : أنها إما لام الابتداء دخلت على الماضى ؛ لشبهه لجموده بالاسم ، وإما لام جواب قسم مقدر.

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص : ١٩١

١- قال البغدادي : «لم أقف على قائله». شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/٣٦٤.

٢- تقدم برقم ١١٧.

إشارة

لا على ثلاثه أوجه :

الأول : أن تكون نافية

إشارة

وهذه على خمسة أوجه :

أحدها : أن تكون عاملة عمل «إن»

و ذلك إن أريد بها نفى الجنس على سبيل التنصيص ، وتسمى حينئذ تبرئه ، وإنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً ، نحو : «لا صاحب جود ممقوت» ، أو رافعاً ، نحو : «لا حسناً فعله مذموم» ، أو ناصباً ، نحو : «لا طالعاً جبلاً حاضر» ومنه «لا خيراً من زيد عندنا».

وتخالف «لا» هذه «إن» من سبعة أوجه :

أحدها : أنها لا تعمل إلا في النكرات.

الثاني : أن اسمها إذا لم يكن عاملاً فإنه يُبنى ، قيل : لتضمنه معنى «من» الاستغراقية ، وقيل : لتركيبه مع «لا» تركيب خمسة عشر ، وبناءه على ما ينصب به لو كان معرباً ، فيبنى على الفتح في نحو قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لا فقر أشد من الجهل» (١) ، ومنه قوله تعالى : (لا تَتْرِبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ) (يوسف ٩٢) وقول بشير بن جذلم :

٢٠٨- يا أهل يثرب لا مقام لكم بها** قُتِلَ الحسين (عليه السلام) فأذمعي مدراراً (٢)

وعلى الياء في نحو : «لا رجلين» و «لا قائمين» ، وعلى الكسرة في نحو : «لا مُسلمات» وكان القياس وجوبها ، ولكنه جاء بالفتح ، وهو الأرجح؛ لأنها الحركة التي يستحقها المركب.

[شماره صفحه واقعی : ١٩٢]

١- كثر العمال : ١٦ / ح ٤٤١٣٥.

٢- أدب الطف : ١/٦٤.

الثالث : أن ارتفاع خبرها عند إفراد اسمها نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «لاشرف أعلى من الإسلام ولا- عزّ أعزّ من التقوى» (١) بما كان مرفوعاً به قبل دخولها ، لابتها ، وهذا القول لسيبويه ، وخالفه الأخفش والأكثرون ولا خلاف بين البصريين في أن ارتفاعه بها إذا كان اسمها عاملاً.

الرابع : أن خبرها لا يتقدم على اسمها ولو كان ظرفاً أو مجروراً.

الخامس : أنه يجوز مراعاة محلها مع اسمها قبل مضي الخبر وبعده ، فيجوز رفع النعت والمعطوف عليه ، نحو : «لا رجلٌ ظريفٌ فيها ، ولا رجلٌ وامرأةٌ فيها».

السادس : أنه يجوز إلغاؤها إذا تكررت ، نحو : «لا- حولٌ ولا- قُوَّةٌ إلا- بالله» ولك فتح الاسمين ، ورفعهما ، والمغايره بينهما ، بخلاف نحو قول الأعشى :

٢٠٩- إِنَّ مَحَلًّا وَإِنْ مُرْتَحَلًا *** وَإِنَّ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضَوْا مَهَلًا (٢)

فلا محيدٌ عن النصب.

والسابع : أنه يكثر حذف خبرها إذا علم ، نحو : (قالوا لا ضير) (الشعراء/٥٠) (فلا فوّت) (السبا/٥١) وتميم لا تذكره حينئذ.

الثاني : أن تكون عامله عمل «ليس»

إشاره

كقول سعد بن مالك :

٢١٠- مَنْ صَدَّ عَنْ نِيرَانِهَا *** فَأَنَا ابْنُ قَيْسٍ لَا بَرَأح (٣)

وإنما لم يقدروها مهملة والرفع بالابتداء؛ لأنها حينئذ واجبه التكرار وفيه

[شماره صفحه واقعی : ١٩٣]

ص: ١٩٣

١- نهج البلاغه : ح ٣٦٣/١٢٦٠.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٢٣٨.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٨٣.

نظر؛ لجواز تركه فى الشعر.

و «لا» هذه تخالف «ليس» من ثلاث جهات :

إحداها : أن عملها قليل ، حتى ادعى أنه ليس بموجود.

الثانية : أن ذكر خبرها قليل ، حتى إن الزجاج لم يظفر به؛ فادعى أنها تعمل فى الاسم خاصة ، وأن خبرها مرفوع ، ويرده قوله (١) :

٢١١- تَعَزَّ فَلَاشَىء عَلَى الْأَرْضِ بَاقِيًا***وَلَا وَزَرَ مِمَّا قَضَى اللَّهُ وَأَقِيَا

الثالثة : أنها لا تعمل إلا فى النكرات ، خلافاً لابن جنى وابن السجى وعليه بنى المتنبى قوله :

٢١٢- إِذَا الْجُودُ لَمْ يُرْزَقْ خِلاصاً مِنَ الْأَذَى***فَلَا الْحَمْدُ مَكْسُوباً وَلَا الْمَالُ بَاقِياً (٢)

تنبيه

إذا قيل : «لا رجل فى الدار» بالفتح ، تعين كونها نافية للجنس ، ويقال فى توكيده : «بل امرأه» وإن قيل بالرفع ، تعين كونها عاملة عمل «ليس» وامتنع أن تكون مهملة ، وإلا تكررت ، واحتمل أن تكون لئفى الجنس وأن تكون لئفى الوحده ، ويقال فى توكيده على الأول : «بل امرأه» وعلى الثانى : «بل رجلا ن أو رجال».

وغلط كثير من الناس ، وزعموا أن العاملة عمل «ليس» لا تكون إلا نافية

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص : ١٩٤

١- لم يسم قائله. شرح شواهد المغنى : ٢/٦١٢.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٤/٣٧٧.

للوحده لا غير ، ويرد عليهم نحو قوله (١) :

٢١٣- تَعَزَّ فَلَاشَىءَ عَلَى الْأَرْضِ بَاقِيًا***وَلَا وَزَرَ مِمَّا قَضَى اللَّهُ وَاقِيًا

وإذا قيل : «لا رجلٌ ولا امرأةٌ في الدار» برفعهما احتمال كون «لا» الأولى عاملة في الأصل عمل «إن» ثم أُلغيت لتكرارها ، فيكون ما بعدها مرفوعاً بالابتداء ، وأن تكون عاملة عمل «ليس» فيكون ما بعدها مرفوعاً بها ، وعلى الوجهين فالظرف خبر عن الاسمين إن قدرت «لا» الثانية تكراراً للأولى وما بعدها معطوفاً؛ فإن قدرت الأولى مهملة والثانية عاملة عمل «ليس» أو بالعكس فالظرف خبر عن أحدهما ، وخبر الآخر محذوف كما في قولك : «زيد وعمرو قائم» ولا يكون خبراً عنهما؛ لثلاثاً يلزم محذوران : كون الخبر الواحد مرفوعاً ومنصوباً ، وتوارد عاملين على معمول واحد.

الوجه الثالث : أن تكون عاطفه

و لها ثلاثة شروط :

أحدها : أن يتقدمها إثبات كـ «جاء زيد لا عمرو» ، أو أمر كـ «اضرب زيدا لا عمراً» ، قال سيبويه : أو نداء ، نحو : «يا بن أخي لا ابن عمي» ، وزعم ابن سعدان أن هذا ليس من كلامهم.

الثاني : ألا تقترن بعاطف ، فإذا قيل : «جاءني زيد لا بل عمرو» فالعاطف «بل» و «لا» ردُّ لما قبلها ، وليست عاطفه ، وإذا قلت : «ما جاءني زيد ولا عمرو» فالعاطف الواو ، و «لا» توكيد للنفي ، وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بـ «لا» وهو تقدّم النفي ، وقد اجتمعا أيضاً في (ولا الضَّالِّينَ) (الفاتحه /٧).

الثالث : أن يتعاند متعاطفاها ، فلا يجوز «جاءني رجل لا زيد» ؛ لأنه يصدق

[شماره صفحه واقعی : ١٩٥]

ص : ١٩٥

١- تقدّم برقم ٢١١.

على زيد اسم الرجل ، بخلاف «جاءنى رجل لا امرأه».

الوجه الرابع : أن تكون جواباً مناقضاً لـ «نعم»

وهذه تُحذف الجملُ بعدها كثيراً كقول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لا» فى جواب من قال : «إنى رجل ضير شاسع الدار ، وليس لى قائد يلازمنى فلى رخصه أن لا آتى المسجد؟» (١) والأصل : «لا ، لم يكن رخصه».

الخامس : أن تكون على غير ذلك

فإن كان ما بعدها جمله اسميه صدرها معرفه أو نكره ولم تعمل فيها ، أو فعلاً ماضياً لفظاً وتقديراً ، وجب تكرارها.

مثال المعرفة : (لا الشَّمْسُ يَتَّبِعِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ، وَلَا أَيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ) (يس / ٤٠).

ومثال النكره التى لم تعمل فيها «لا» : (لا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ) (الصفات / ٤٧) فالتكرار هنا واجب بخلافه فى (لا لَعُوٌّ فِيهَا وَلَا تَأْتِيْمٌ) (الطور / ٢٣).

ومثال الفعل الماضى : (فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى) (القيامة / ٣١). وإنما ترك التكرار فى نحو قول أبى الأسود الدؤلى :

٢١٤- ألا أبلغ معاويه بن حرب***فلا قَرَتْ عُيُونَ الشَّامِتِينَا (٢)

لأن المراد الدعاء فالفعل مستقبل فى المعنى ومثله فى عدم وجوب التكرار بعدم قصد المضى إلا أنه ليس دعاء؛ قولك : «والله لا فعلت كذا» ، وشذَّ ترك التكرار فى قول أبى خراش الهذلى وهو يطوف بالبيت :

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص : ١٩٦

١- كتر العمال : ٨ / ح ٢٢٨٠٧.

٢- أدب الطف : ١٠٥ / ١.

٢١٥- إن تَغْفِرِ اللَّهُمَّ تَغْفِرْ جَمًّا***وَأَيَّ عَبْدِكَ لَا أَلْمَا (١)

وكذلك يجب تكرارها إذا دخلت على مفرد خبر أو حال أو صفة ، نحو : «زيدٌ لا شاعر ولا كاتب» و «جاء زيد لا ضاحكاً ولا باكياً» ونحو قوله تعالى : (مِنْ شَجَرِهِ مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَةٌ لَأَشْرَقِيهِ وَلَاغْرَبِيهِ) (النور /٣٥).

وإن كان ما دخلت عليه فعلاً- مضارعاً لم يجب تكرارها ، نحو قوله تعالى : (قُلْ لَا- أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) (الشورى /٢٣) وقول الرباب زوجه الحسين (عليه السلام) في رثائه :

٢١٦- والله لا أبتغى صِهْرًا بصِهْرِكُمْ***حتى أُغَيَّبَ بين اللحد والطين (٢)

ويتخلص المضارعُ بها للاستقبال عند الأكثرين ، وخالفهم ابن مالك ؛ لصحة قولك : «جاء زيدٌ لا يتكلم» بالاتفاق ، مع الاتفاق على أن الجملة الحاليلهلا تُصدّر بدليل استقبال.

تنبيه

من أقسام «لا» النافية : المعترضهُ بين الخافض والمخفوض ، نحو : «جئتُ بلازاد» و «غضبتُ من لا شيء».

وعن الكوفيين : أنها اسم ، وأن الجار دخل عليها نفسها ، وأن ما بعدها خفض بالإضافه وغيرهم يراها حرفاً ، ويسميها زائده كما يسمون «كان» في نحو : «زيدٌ كانَ فاضلاً» زائده وإن كانت مفيدة لمعنى وهو المضى والانقطاع؛ فعلم أنهم قد يريدون بالزائد المعترض بين شيئين متطالبين وإن لم يصح أصل المعنى بإسقاطه

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١٩٧

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٦٢٥.

٢- أدب الطف : ١/٦١.

كما فى مسأله «لا» فى نحو: «غضبْتُ من لا شىء»، وكذلك إذا كان يفوت بفواته معنى كما فى مسأله «كان»، وكذلك «لا» المقترنه بالعاطف فى نحو: «ما جاءنى زيد ولا عمرو» ويسمونها زائده، وليست بزائده البته، ألا ترى أنه إذا قيل: «ما جاءنى زيد وعمرو» احتمال أن المراد نفى مجىء كل منهما على كل حال، وأن يراد نفى اجتماعهما فى وقت المجىء، فإذا جىء بـ «لا» صار الكلام نصاً فى المعنى الأول، نعم هى فى قوله سبحانه: (وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْواتُ) (فاطر/٢٢) لمجرد التوكيد.

تنبيه

اعتراض «لا» بين الجار و المجرور فى نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «الداعى بلا عمل كالزأى بلا وتر» (١) وبين الناصب والمنصوب فى نحو: (لئلا يكون للناس) (البقره/١٥٠) وبين الجازم والمجزوم فى نحو: (إن لا تفعلوه) (الأنفال/٧٣) وتقدم معمول ما بعدها عليها فى نحو (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ لا يَنْفَعُ نَفْساً إيمانها لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فى إيمانها خيراً) (الأنعام/١٥٨) دليل على أنها ليس لها الصّدر، بخلاف «ما»، اللهم إلا أن تقع فى جواب القسم؛ فإن الحروف التى يتلقى بها القسم كلها لها الصّدر، وقيل: لها الصدر مطلقاً، وقيل: لا مطلقاً والصواب: الأول.

الثانى: من أوجه «لا» أن تكون موضوعه لطلب الترك

و تختص بالدخول على المضارع، وتقتضى جزمه واستقباله، سواء كان المطلوب منه مخاطباً، نحو قوله تعالى (لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) (المتحنه/١) أو غائباً، نحو:

[شماره صفحه واقعى: ١٩٨]

ص: ١٩٨

(لايَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ) (آل عمران ٢٨) ، أو متكلماً ، نحو «لا أَرِيَنَّكَ هَاهُنَا» ، وهذا النوع مما أُقيم فيه المسبب مُقام السبب ، والأصل : لا تكن هاهنا فأراك.

ولا فرق في اقتضاء «لا» الطلبية للجزم بين كونها مفيدةً للنهي سواء كان للتحريم كما تقدم ، أو للتنزيه نحو : (وَلَا تَسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ) (البقره/٢٣٧) وكونها للدعاء كقوله تعالى : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا) (البقره/٢٨٦) وقال مالك بن الريب :

٢١٧- يقولون لا تَبْعُدْ وهم يَدْفُئُونِي**وَأَيْنَ مَكَانُ الْبَعْدِ إِلَّا مَكَانِيَا؟ (١)

وكونها للالتماس كقولك لنظيرك غير مُستعمل عليه : «لا تفعل كذا» وكذا الحكم إذا خرجت عن الطلب إلى غيره كالتهديد في قولك لولدك أو عبدك : «لا تطعني».

الثالث : «لا» الزائده الداخلة في الكلام لمجرد تقويته وتوكيده

نحو : (مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ) (طه/٩٢ و ٩٣) (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ) (الأعراف/١٢) ويوضحه الآيه الأخرى : (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ) (ص/٧٥) ومنه : (لَثَلَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ) (الحديد/٢٩) أي : ليعلموا.

واختلف فيها من قوله تعالى : (لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) (القيامة ١) أنافيهاً زائده؟ ، فقيل : هي نافية ، واختلف هؤلاء في منفيها على قولين :

أحدهما : أنه شيء تقدم ، وهو ما حكى عنهم كثيراً من إنكار البعث : فقيل لهم : ليس الأمر كذلك : ثم استؤنف القسم ، قالوا : وإنما صح ذلك؛ لأن القرآن كله كالسوره الواحده ، ولهذا يذكر الشيء في سوره وجوابه في سوره أخرى ، نحو :

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ١٩٩

(وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ) (الحجر ٦) وجوابه : (ما أنت بنعمه ربك بمجنون) (القلم ٢).

والثانى : أن منفيها «أقسم» وذلك على أن يكون إخباراً لا-إنشاء ، واختاره الزمخشري ، قال : والمعنى فى ذلك أنه لا يقسم بالشيء إلا-إعظماً له؛ بدليل : (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ) (الواقعه ٧٥ و ٧٦) فكأنه قيل : إن إعظامه بالإقسام به كلا إعظام ، أى : إنه يستحق إعظماً فوق ذلك.

وقيل : هى زائده واختلف هؤلاء فى فائدها على قولين : أحدهما : أنها زيدت توطئه وتمهيداً لئفى الجواب ، والتقدير : لا ، أقسم بيوم القيامة لا يتركون سدى. ورُدَّ بقوله تعالى : (لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ) (البلد ٤) ومثله : (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) (الواقعه ٧٥) الآيه.

والثانى : أنها زيدت لمجرد التوكيد وتقويه الكلام ، كما فى (لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ) (الحديد ٢٩) ورُدَّ بأنها لا تزداد لذلك صدراً ، بل حشواً ، كما أن زياده «ما» و «كان» كذلك ، نحو : (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ) (آل عمران ١٥٩) (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ) (النساء ٧٨) ونحو : «زَيْدٌ كَانَ فَاضِلٌ» وذلك لأن زياده الشيء تفيد أطراحه ، وكونه أول الكلام يفيد الاعتناء به ، قالوا : ولهذا نقول بزيادتها فى نحو : (فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ) (المعارج ٤٠) (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) (الواقعه ٧٥) لوقوعها بين الفاء ومعطوفها ، بخلاف هذه ، وأجاب أبو على بما تقدم من أن القرآن كالسوره الواحده.

(لات)

اختلف فيها فى أمرين :

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص : ٢٠٠

الأول : فى حقيقتها ، وفى ذلك ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنها كلمه واحده فعل ماض ، ثم اختلف هؤلاء على قولين :

أحدهما : أنها فى الأصل بمعنى «نَقَصَ» من قوله تعالى : (لَا يَلْتَكُمُ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا) (الحجرات ١٤)؛ فإنه يقال : لات يلىء ، ثم استعملت للنفى كما أن «قل» كذلك ، قاله أبوذر الخشنى .

الثانى : أن أصلها : «لَيْسَ» بكسر الياء ، فقلبت الياء ألفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وأبدلت السين تاء .

المذهب الثانى : أنها كلمتان : «لا» النافية ، والتاء لتأنيث اللفظه كما فى «تُمَّتْ وَرُبَّتْ» وإنما وجب تحريكها؛ لالتقاء الساكنين ، قاله الجمهور .

الثالث : أنها كلمه وبعض كلمه ، وذلك أنها «لا» النافية والتاء زائده فى أول الحين ، قاله أبو عبيده وابن الطراوه .

واستدل أبو عبيده بأنه وجدها فى مصحف عثمان مختلطة بـ «حين» فى الخط ، ولا دليل فيه ، فكم فى خط المصحف من أشياء خارجه عن القياس .

ويشهد للجمهور أنه يوقف عليها بالتاء والهاء ، وأنها رسمت منفصله عن الحين ، وأن التاء قد تكسر على أصل حركه التقاء الساكنين ، وهو معنى قول الزمخشري : وقرئ بالكسر على البناء كـ «جبر» انتهى . ولو كان فعلاً ماضياً لم يكن للكسر وجه .

الأمر الثانى : فى عملها ، وفى ذلك أيضاً ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنها لا تعمل شيئاً؛ فإن وليها مرفوع فمبتدأ حذف خبره ، أو منصوب فمفعول لفعل محذوف ، وهذا قول للأخفش ، والتقدير عنده فى قوله تعالى :

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص : ٢٠١

(وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ) (ص ٣/): لا أرى حينَ مناص ، وعلى قراءه الرفع : ولا حينَ مناص كائنٌ لهم.

الثانى : أنها تعمل عمل «إنّ» ؛ فتنصب الاسم وترفع الخبر ، وهذا قول آخر للأخفش.

الثالث : أنها تعمل عمل «ليس» وهو قول الجمهور.

وعلى كل قول فلا يذكر بعدها إلا أحد المعمولين ، والغالب أن يكون المحذوف هو المرفوع كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «وقد أذبرت الحيلة وأقبلت الغيلة ولات حين مناص» (١).

واختلف فى معمولها؛ فنصّ الفراء على أنها لا تعمل إلا فى لفظه الحين ، وهو ظاهر قول سيبويه ، وذهب الفارسى وجماعه إلى أنها تعمل فى الحين وفيما رادفّه ، قال الزمخشري : زیدت التاء على «لا» وحُصّت بنفى الأحيان.

(لعلّ)

إشاره

حرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، قال بعض أصحاب الفراء : وقد ينصبهما ، وزعم يونس أن ذلك لغه لبعض العرب وحكى : «لعل أباك منطلقاً» وتأويله عندنا على إضمار «يوجد» لا «يكون» خلافاً للكسائى؛ لعدم تقدّم «إنّ ولو» الشرطيتين.

وعقيل يخفضون بها المبتدأ كقوله (٢) :

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ٢٠٢

١- نهج البلاغه : ط ٢٣٣/٧٧١.

٢- قال السيوطى : هذا من قصيده لكعب بن سعد وحكى عن القالى أنّه قال فى أماليه : «بعض الناس يروى هذه القصيده لكعب بن سعد الغنوى ، وبعضهم يروونها بأسرها لسهم الغنوى». شرح شواهد المغنى : ٢/٦٩٢.

٢١٨- فقلت اذُعْ أخرى وارفع الصوت دعوه***لعل أبي المغوار منك قريب

وتتصل بها «ما» الحرفيه ، فتكفها عن العمل؛ لزوال اختصاصها حينئذ.

وجوّز قومٌ إعمالها حينئذ حملاً على «ليت» ؛ لاشتراكهما في أنهما يغيّران معنى الابتداء ، وكذا قالوا في «كأن» ، وبعضهم خصَّ «لعلّ» بذلك؛ لأشديّه التشابه؛ لأنها و «ليت» للإنشاء ، وأما «كأن» فللخبر.

وفيها عشر لغات مشهوره.

معاني «لعلّ»

إشاره

و لها معان :

أحدها : التوقّع

و هو ترجّي المحبوب و الإشفاق من المكروه ، كقول حسان في رثاء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٢١٩- وليس هوائى نازعاً عن ثنائه***لعلّى به في جنّه الخلد أخلد (١)

وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «وَلَا تَأْمَنْ عَلَى نَفْسِكَ صَغِيرَ مَعْصِيَةٍ فَلَعَلَّكَ مَعْدَبٌ عَلَيْهِ» (٢).

وتختص بالممكن. وقول فرعون : (لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَوَاتِ) (غافر/٣٦ و ٣٧) إنما قاله جهلاً أو مخرقه وإفكاً.

الثاني : التعليل

أثبته جماعه ، منهم الأنخفش والكسائي ، وحملوا عليه : (فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) (طه/٤٤) ومن لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء ويصرفه للمخاطبين ، أى : اذهبا على رجائكما.

الثالث : الاستفهام

أثبته الكوفيون؛ ولهذا علّق بها الفعل في نحو :

[شماره صفحه واقعی : ٢٠٣]

ص: ٢٠٣

١- أعيان الشيعة : ١/٢٩٦

٢- نهج البلاغه : ط ١٤٠/٤٢٩.

(لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) (الطلاق ١/).

قال الزمخشري : وقد أشر بها معنى «ليت» من قرأ : (فَأَطَّلِعْ) (غافر/٣٧) انتهى.

ويقترن خبرها بـ «أَنْ» كثيراً حملاً على «عسى» كقول متمم بن نويرة :

٢٢٠- لعلك يوماً أَنْ تَلِمَ مُلِمَةٌ**عليك من اللائى يَدَعْنِكَ أَجْدَعًا (١)

وبحرف التنفيس قليلاً- كقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لعلكم ستفتحون بعدى مدائن عظاماً وتتحذون فى أسواقها مجالس» (٢).

وخرج بعضهم نصب (فَأَطَّلِعْ) (غافر /٣٧) على تقدير «أَنْ» مع «أُبْلِغُ» كما خفض المعطوف من بيت زهير :

٢٢١- بدالى ، أئن لست مدرك ما مضى**ولا سابق شيئاً ، إذا كان جائياً (٣)

على تقدير الباء مع «مدرك». ويحتمل أنه عطف على «الأسباب» على حد قول ميسون :

٢٢٢- ولبس عباءه وتقر عيني**أحب إلى من لبس الشفوف (٤)

ومع هذين الاحتمالين فيندفع القول : بأن فى قراءه النصب حجه على جواز النصب فى جواب الترجى حملاً له على التمنى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص : ٢٠٤

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٥٦٧.

٢- تتمته : «فإذا كان ذلك فرّدوا السلام غصّوا من أبصاركم واهدوا الأعمى وأعينوا المظلوم». كنز العمال : ٩/ ح ٢٥٣٧٣.

٣- شرح شواهد المغنى : ١/٢٨٢.

٤- شرح شواهد المغنى : ٢/٦٥٣.

ضربان : مخففه من الثقيله ، وهى حرف ابتداء ، لا يعمل خلافاً للأخفش ويونس؛ لدخولها بعد التخفيف على الجملتين. وخفيفه بأصل الوضع؛ فإن وليها كلامٌ فهى حرف ابتداء لمجرد إفاده الاستدراك ، وليست عاطفه ويجوز أن تستعمل بالواو ، نحو قوله تعالى : (وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ) (الزخرف ٧٦) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك ولكن أعينوني بوسع واجتهاد وعفّه وسداد» (١) وبدونها ، نحو قول زهير :

٢٢٣- إنَّ ابْنورقَاءَ لا تُخشى بَوادِرُهُ *** لكنْ وقائِعُهُ فى الحربِ تُنتظَرُ (٢)

وإن وليها مفرد فهى عاطفه بشرطين :

أحدهما : أن يتقدمها نفى أو نهى ، نحو : «ما قام زيد لكن عمرو» و «لا يقيم زيد لكن عمرو» فإن قلت : قام زيد ، ثم جئت بـ «لكن» جعلتها حرف ابتداء ؛ فجئت بالجمله فقلت : «لكن عمرو لم يقيم» وأجاز الكوفيون «لكن عمرو» على العطف ، وليس بمسموع.

الشرط الثانى : ألا تقترن بالواو ، قاله الفارسى وأكثر النحويين ، وقال قوم : لا تستعمل مع المفرد إلا بالواو.

واختلف فى نحو : «ما قام زيد ولكن عمرو» على أربعة أقوال : أحدها ليونس : أن «لكن» غير عاطفه ، والواو عاطفه مفرداً على مفرد ، الثانى لابن مالك : أن «لكن» غير عاطفه ، والواو عاطفه جمله حذف بعضها على جمله

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص : ٢٠٥

١- نهج البلاغه : ك ٤٥/٩٦٦.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٠٣.

صرح بجمعها ، قال : فالتقدير فى نحو : «ما قام زيد ولكن عمرو» : ولكن قام عمرو ، وفى (ما كان مُحَيِّدُ أبا أحدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) (الأحزاب / ٤٠) : ولكن كان رسول الله. وعله ذلك أنّ الواو لا تعطف مفرداً على مفرد مخالف له فى الإيجاب والسلب ، بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه ، نحو : «قام زيد ولم يقيم عمرو» ، والثالث لابن عصفور : أنّ «لكن» عاطفه ، والواو زائده لازمه ، الرابع لابن كيسان : أنّ «لكن» عاطفه ، والواو زائده غير لازمه.

(لكنّ)

حرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، وفى معناه ثلاثه أقوال :

أحدها : وهو المشهور : أنّه واحد ، وهو الاستدراك ، وفُسرَ بأن تنسب لما بعدها حكماً مخالفاً لحكم ما قبلها ، ولذلك لا بد أن يتقدمها كلامٌ مُناقض لما بعدها ، نحو : «ما هذا ساكناً لكنّه متحرك» أو ضد له ، نحو : «ما هذا أبيضٌ لكنه أسود» قيل : أو خلاف ، نحو : «ما زيد قائماً لكنه شارب» وقيل : لا يجوز ذلك.

الثانى : أنها ترد تارة للاستدراك وتارة للتوكيد ، قاله جماعة منهم صاحب البسيط ، وفسروا الاستدراك برفع ما يُتوهم ثبوته ، نحو : «ما قام زيد ، لكنّ عمراً قام» وذلك إذا كان بين الرجلين تلابس أو تماثل فى الطريقه ، ومثلوا للتوكيد بنحو «لو جاءنى أكرمه لكنه لم يجرىء» فأكدت ما أفادته «لو» من الامتناع.

الثالث : أنها للتوكيد دائماً مثل «إنّ» ، ويصحب التوكيد معنى الاستدراك ، وهو قول ابن عصفور.

والبصريون على أنها بسيطه ، وقال الفراء : أصلها «لكنّ أنّ» فطرحت الهمزه للتخفيف ، ونون «لكنّ» للساكنين ، كقول النجاشى الحارثى :

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص : ٢٠٦

٢٢٤- فلست بآتيه ولا أستطيعه***ولاك اسقني إن كان مأوك ذا فضل (١)

وقال باقى الكوفيين : مركبه من «لا» و «إن» ، والكاف الزائده لا التشبيهيه ، وحذفت الهمزه تخفيفاً .

وقد يحذف اسمها كقول الفرزدق :

٢٢٥- فلو كنت ضبيياً عرفت قرابتى***ولكن زنجي عظيم المشافر (٢)

أى : ولكنك زنجي .

ولا تدخل اللام فى خبرها خلافاً للكوفيين .

(م)

حرف جزم لنى المضارع وقلبه ماضياً ، نحو قوله تعالى : (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) (الإخلاص /٣) الآية وقول الكميت :

٢٢٦- ألم ترنى من حب آل محمد***أروح وأغدو خائفاً أترب (٣)

وقد يرتفع الفعل المضارع بعدها كقوله (٤) :

٢٢٧- لولا فوارس من نعم وأسرتهم***يوم الصليفاء لم يوفون بالجار

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص : ٢٠٧

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/١٩٥ ، وذكره السيوطى باختلاف يسير ، شرح شواهد المغنى : ٢/٧٠١ .

٢- روى أيضاً : «ولكن زنجياً غلاظاً مشافراً» ، فالأ شاهد فيه . راجع شرح شواهد المغنى : ٢/٧٠١ و ٧٠٢ .

٣- شرح الهاشميات : ٤٦ .

٤- قال السيوطى : «قال العينى فى الكبرى : لم يسم قائله» . شرح شواهد المغنى : ٢/٦٧٤ .

ف قيل : ضروره ، وقال ابن مالك : لغه .

وزعم اللحياني أن بعض العرب ينصب بها كقراءه بعضهم : (أَلَمْ نَشْرَحْ) (الشرح/١) وخرَج على أن الأصل : «نشرحن» ثم حذفت نون التوكيد الخفيفه وبقيت الفتحة دليلاً عليها ، وفي هذا شدوذان : توكيد المنفى بـ «لَمْ» وحذف النون لغير وقف ولا ساكنين .

وقد تفصل من مجزومها في الضروره بالظرف كقوله (١) :

٢٢٨- فذاك ولم ، إذا نحنُ امترينا***تكنُ في الناس يُدر كك المراء

وقد يليها الاسمُ معمولاً لفعل محذوف يفسره ما بعده كقوله (٢) :

٢٢٩- ظننتُ فقيراً ذا غنىٍّ ثم نلتُهُ***فلَمْ ذا رجاء ألقه غير واهبٍ

(لَمَّا)

أشاره

على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تختص بالمضارع فتجزمه

و تنفيه وتقلبه ماضياً كـ «لَمْ» إلا أنها تفارقها في خمسه أمور :

الأول : أنها لا- تقترن بأداه الشرط ، لا- يقال : «إِنْ لَمَّا تقم» وفي التنزيل : (وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ) (المائدہ ٦٧) (وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا) (المائدہ/٧٣) .

الثاني : أن منفيها مستمر النفي إلى الحال كقول شأس بن نهار :

[شماره صفحه واقعی : ٢٠٨]

ص : ٢٠٨

١- قال البغدادي : «لم أقف على قائله» ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/١٤٢ .

٢- قال البغدادي : «لم أقف على قائله» . شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/١٤٤ .

٢٣٠- فَإِنْ كُنْتَ مَأْكُولًا فَاذْكُرْ خَيْرَ آكَلٍ *** وَإِلَّا فَأَذْكُرْنِي وَلَمَّا أَمَرَ (١)

ومنفى «لم» يحتمل الاتصال ، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «لَمْ يَخْلُقِ اللهُ سُبْحَانَهُ الْخَلْقَ لَوْحَشْتَهُ وَلَمْ يَسْتَعْمَلْهُمْ لِمَنْفَعَتِهِ» (٢) ، والانقطاع مثل قوله تعالى : (لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مِذْكَورًا) (الإنسان/١) ولهذا جاز : «لم يكن ثم كان» ولم يجر : «لما يكن ثم كان» بل يقال : «لما يكن وقد يكون».

ولامتداد النفي بعد «لما» لم يجر اقترانها بحرف التعقيب ، بخلاف «لم» تقول : «قمت فلم تقم» ؛ لأن معناه : وما قمت عقيب قيامي ، ولا يجوز «قمت فلما تقم» ؛ لأن معناه : وما قمت إلى الآن.

الثالث : أن منفى «لما» لا يكون إلا قريباً من الحال ، ولا يشترط ذلك في منفى «لم» تقول : لم يكن زيد في العام الماضي مقيماً ، ولا يجوز «لما يكن» . وقال ابن مالك : لا يشترط كون منفى «لما» قريباً من الحال ، مثل : «عصى إبليسُ ربّه ولَمَّا يندم» بل ذلك غالب لا لازم.

الرابع : أن منفى «لَمَّا» مُتَوَقَّعٌ ثَبُوتُهُ ، بخلاف منفى «لم» ألا ترى أن معنى (بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابَ) (ص ٨) أنهم لم يذوقوه إلى الآن وأن ذوقهم له متوقع ، ولهذا أجازوا : «لم يقض ما لا يكون» وَمَنْعُوهُ فِي «لَمَّا».

وهذا الفرق بالنسبة إلى المستقبل ، فأما بالنسبة إلى الماضي فهما سيان في نفي المتوقع وغيره ، ومثال المتوقع أن تقول : «مالي قمتُ ولم تقم ، أو ولما تقم» ، ومثال غير المتوقع أن تقول ابتداءً : «لم تقم ، أو لما تقم».

[شماره صفحه واقعی : ٢٠٩]

ص : ٢٠٩

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٦٨٠.

٢- غرر الحكم : ٢/٦٠١.

الخامس : أن منفي «لما» جائز الحذف لدليل ، كقوله (١) :

٢٣١- فَجِئْتُ قُبُورَهُمْ بَدَأُ وَلَمَّا**فَنَادَيْتُ الْقُبُورَ فَلَمْ يُجِئْنَهُ

أى : ولما أكن بدأ قبل ذلك ، أى : سيداً ، ولا يجوز : «وصلت إلى بغداد ولم» تريد ولم أدخلها.

وعله هذه الأحكام كلها أن «لم» لنفى «فَعَلَّ» ، و «لما» لنفى «قد فَعَلَّ».

الثانى من أوجه «لما» : أن تختص بالماضى

فتقتضى جملتين وجدت ثانيتهما عند وجود أولاهما ، نحو قول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لما عرج بى إلى السماء رأيتُ مكتوباً على ساق العرش بالنور لا إله إلا الله محمد رسول الله ، أيدته بعلى» (٢) ويقال فيها : حرف وجود لوجود ، وبعضهم يقول : حرف وجوب لوجوب ، وزعم ابن السراج وتبعه الفارسى وتبعهما ابن جنى وتبعهم جماعه أنها ظرف بمعنى «حين» وقال ابن مالك : بمعنى «إذ» وهو حسن؛ لأنها مختصه بالماضى وبالإضافه إلى الجملة.

ورد ابن خروف على مئدى الاسميه بجواز أن يقال : «لما أكرمتنى أمس أكرمتك اليوم» ؛ لأنها إذا قُدمت ظرفاً كان عاملها الجواب والواقع فى اليوم لا يكون فى أمس.

والجواب : أن هذا مثل (إِنْ كُنْتُ قُلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ) (المائدة / ١١٦) والشرط لا يكون إلا مستقبلاً ، ولكن المعنى : إن ثبت أنى كنت قلته ، وكذا هنا المعنى : لما ثبت اليوم إكراؤك لى أمس أكرمتك.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ٢١٠

١- قال البغدادي : هو لرجل من بنى أسد. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/١٥١.

٢- مناقب ابن شهر آشوب : ١/٢٩٦.

ويكون جوابها فعلاً ماضياً اتفاقاً ، وجمله اسميه مقرونه بـ «إذا» الفجائية أو بالفاء عند ابن مالك ، وفعلاً مضارعاً عند ابن عصفور ، دليل الأول : (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ) (الإسراء/٦٧) والثاني : (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَاهُمْ يُشْرِكُونَ) (العنكبوت /٦٥) والثالث : (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ) (لقمان /٣٢) والرابع : (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا) (هود /٧٤) وهو مؤول بـ «جادلنا» وقيل في آيه الفاء : إن الجواب محذوف ، أى : انقسموا قسمين : فمنهم مقتصد ، وفي آيه المضارع إن الجواب : «جاءتْهُ الْبُشْرَى» على زياده الواو ، أو محذوف ، أى : أقبل يجادلنا.

الثالث : أن تكون حرف استثناء

فتدخل على الجملة الاسمية ، نحو : (إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ) (الطارق /٤) فيمن شدد الميم ، وعلى الماضى لفظاً لامعنى ، نحو : (أَنْشُدْكَ اللَّهُ لَمَّا فَعَلْتَ) أى : ما أسألك إلا فعلك.

(لن)

حرف نفى ونصب واستقبال كقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حين سأله على (عليه السلام) : «ما يبكيك؟ : ضغائنٌ فى صدور أقوام لن يبدوها حتى يفقدوني أو يفارقوني» (١).

ولانفيد توكيد النفى خلافاً للزمخشرى فى كشافه ، ولا تأبيده خلافاً له فى أنموذجه وكلاهما دعوى بلا دليل ، قيل : ولو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها بـ «اليوم» فى (فَلَنْ أَكَلَّمُ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا) (مريم /٢٦) ولكان ذكر الأبد فى قوله : (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا) (البقره /٩٥) وقول الكميت :

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص : ٢١١

١- الإيضاح : ٤٥٤.

٢٣٢- لا أُبالي ولن أُبالي فيهم***أبدأ رَغَمَ ساخِطِينَ رِغَامٍ (١)

تكراراً والأصل عدمه.

وتأتى للدعاء كما أتت «لا» كذلك وفقاً لجماعه منهم ابن عصفور ، والحجّه فى قول الأعشى :

٢٣٣- لَنْ تَزَالُوا كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ لَكُمْ خَالِدًا خُلُودَ الْجِبَالِ (٢)

وتلقى القسم بها وبِ «لَمْ» نادر جداً كقول أبى طالب (عليه السلام) فى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٢٣٤- وَاللَّهِ لَنْ يَصْلُوا إِلَيْكَ بِجَمْعِهِمْ***حَتَّى أَوْسَدَ فِي التُّرَابِ دَفِينًا (٣)

وقيل لبعضهم : ألك بُنُونَ؟ فقال : نعم ، وخالفهم لم تُقْمَ عن مثلهم مُنْجِبَهُ ، ويحتمل هذا أن يكون على حذف الجواب ، أى : إن لى لبينين ، ثم استأنف جمله النفى.

و زعم بعضهم أنها قد تجزم كقول أعرابى يمدح الإمام الحسين (عليه السلام) :

٢٣٥- لَنْ يَخْبِ الْآنَ مِنْ رَجَائِكَ مَنْ ***حَرَكَكَ مِنْ دُونِ بَابِكَ الْحَلْقَهُ (٤)

(لو)

أشاره

على خمسه أوجه :

أحدها : «لو» المستعمله فى نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام)

«واعلم يا بُنى ، أنه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ٢١٢

١- شرح الهاشميات : ٣٣.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٦٨٤.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢/٦٨٤.

لو كان لربك شريك لأتتك رسُله» (١) وهذه تفيد ثلاثه أمور :

أحدها : الشرطيه ، والمراد بها عقد السببيه والمسببيه بين الجملتين بعدها.

الثانى : تقييد الشرطيه بالزمن الماضى ، وبهذا الوجه وما يذكر بعده فارقت «إن» فإنّ تلك لعقد السببيه والمسببيه فى المستقبل.

الثالث : الامتناع ، وقد اختلف النحاه فى إفادتها له وكيفيه إفادتها إياه على ثلاثه أقوال :

أحدها : أنها لا تفيده بوجه ، وهو قول الشلويين ، زعم أنها لا تدل على امتناع الشرط ولا على امتناع الجواب ، بل على التعليق فى الماضى ، كما دلّت «إن» على التعليق فى المستقبل ، ولم تدل بالإجماع على امتناع ولا ثبوت ، وتبعه على هذا القول ابن هشام الخضراوى.

وهذا الذى قالاه كإنكار الضروريات؛ إذ فهم الامتناع منها كالبديهي ، فإنّ كل من سمع : «لو فعَل» فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد.

الثانى : أنها تفيده امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعاً ، وهذا هو القول الجارى على ألسنه المعربين ، ونص عليه جماعه من النحويين ، وهو باطل بمواضع كثيره ، منها قوله تعالى : (وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا) (الأنعام/١١١) (وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ) (لقمان/٢٧) وقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فى بنت أبى سلمه : «فإنها لو لم تكن ربيتي فى

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص : ٢١٣

١- نهج البلاغه : ك ٣١/٩١٨.

حجری ما حلت لی إنها لابنه أخی من الرضاعه» (1) ویبانه : أن كل شیء امتنع ثبت نقیضه فإذا امتنع «ما قام» ثبت «قام» وبالعكس ، وعلى هذا ، فیلزم على هذا القول فی الآیه الأولى ثبوت إیمانهم مع عدم نزول الملائكه وتكلیم الموتی لهم وحشر كل شیء علیهم ، وفی الثانيه نفاذ الكلمات مع عدم كون مافی الأرض من شجره أقلاماً تكتب الكلمات وكون البحر الأعظم بمنزله الدواه وكون السبعه الأبحر مملوءه مداداً وهی تمد ذلك البحر ، ویلزم فی الحدیث ثبوت الحلیه مع كونها ربیبته (صلی الله علیه وآله وسلم) ، وكل ذلك عكس المراد.

الثالث : أنها تفید امتناع الشرط خاصه ، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ، ولا على ثبوتها ، ولكنه إن كان مساوياً للشرط فی العموم كما فی قولك : «لو كانت الشمس طالعه كان النهار موجوداً» لزم انتفاؤه؛ لأنه یلزم من انتفاء السبب المساوی انتفاء مسببه ، وإن كان أعم كما فی قولك : «لو كانت الشمس طالعه كان الضوء موجوداً» فلا یلزم انتفاؤه ، وإنما یلزم انتفاء القدر المساوی منه للشرط. وهذا قول المحققین.

ویتلخص على هذا أن یقال : إن «لو» تدل على ثلاثه أمور : عقد السببیه والمسببیه وكونهما فی الماضي وامتناع السبب.

ثم تاره یعقل بین الجزأین ارتباط مناسب وتاره لا یعقل ، فالنوع الأول على ثلاثه أقسام :

ما یوجب فی الشرع أو العقل انحصار مسببیه الثاني فی سببیه الأول ، نحو : (وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا) (الأعراف/ ۱۷۶) ونحو : «لو كانت الشمس طالعه كان النهار موجوداً» وهذا یلزم فیهِ من امتناع الأول امتناع الثاني قطعاً.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۴]

ص : ۲۱۴

۱- سنن ابن ماجه : ۱/۶۲۴.

وما يوجب أحدهما فيه عدم الانحصار المذكور ، نحو : «لو نام لانتقض وُضوءُه» ونحو : «لو كانت الشمس طالعةً كان الضوء موجوداً» وهذا لا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني كما قدمنا.

وما يُجوز فيه العقل ذلك ، نحو : «لو جاءني أكرمته» ؛ فإن العقل يجوز انحصار سبب الإكرام في المجيء ويرجح أنه ذلك هو الظاهر من ترتيب الثاني على الأول ، وأنه المتبادر إلى الذهن ، وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء المسبب المساوي لانتفاء السبب ، لا على الانتفاء مطلقاً ، ويدل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق.

والنوع الثاني قسمان :

الأول : ما يراد فيه تقرير الجواب وُجِدَ الشرطُ أو فُقِدَ ، ولكنه مع فَقْدِهِ أولى ، وذلك كقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «إنها لو لم تكن ربيتي في حجري ما حلت لي ، إنها لابنة أخي من الرضاعة» (1) فإنه يدل على تقرير عدم حليتها في الحالين وعلى أن انتفاء الحلية مع ثبوت كونها ربيته أولى ، وإنما لم تدل على انتفاء الجواب لأمرين :

أحدهما : أن دلالتها على ذلك إنما هو من باب مفهوم المخالفة ، وفي هذا الحديث دلّ مفهوم الموافقة على عدم الحلية؛ لأنه إذا انتفت الحلية عند عدم كونها ربيته (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فعند كونها ربيته أولى ، وإذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقة.

ثانيهما : أنه لما فقدت المناسبه انتفت العلية ، فلم يجعل عدم كونها ربيته علة عدم الحلية ، فعلمنا أن عدم الحلية معلل بأمر آخر ، وهو أنها ابنة أخيه (صلى الله عليه وآله وسلم) من

[شماره صفحه واقعي : ٢١٥]

ص: ٢١٥

الرضاعه وذلك مستمر مع كونها ربيته (صلى الله عليه وآله وسلم) فيكون عدم الحليه عند عدم كونها ربيته (صلى الله عليه وآله وسلم) مستنداً إلى ذلك السبب وحده ، وعند كونها ربيته (صلى الله عليه وآله وسلم) مستنداً إليه فقط أو إليه وإلى كونها ربيته (صلى الله عليه وآله وسلم) معاً ، وعلى ذلك تتخرج آيه لقمان؛ لأن العقل يجزم بأن الكلمات إذا لم تنفذ مع كثره هذه الأمور فلائذ لاتنفذ مع قلتها وعدم بعضها أولى.

الثانى : أن يكون الجواب مقررأ على كل حال من غير تعرض لأولويه نحو : (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا) (الأنعام / ٢٨) ، فهذا وأمثاله يعرف ثبوته بعلة أخرى مستمره على التقديرين ، والمقصود فى هذا القسم تحقيق ثبوت الثانى ، وأما الامتناع فى الأول فإنه وإن كان حاصلأ لكنه ليس المقصود.

الثانى من أقسام «لو» : أن تكون حرف شرط فى المستقبل

إلا أنها لا تجزم كقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لو يقول أحدكم إذا غضب : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، ذهب عنه غضبه» (١) وقوله تعالى : (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّهُ ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ) (النساء / ٩) ، أى : وليخش الذين إن شاربوا وقاربوا أن يتركوا ، وإنما أولنا الترك بمشارفه الترك؛ لأن الخطاب للأوصياء ، وإنما يتوجه إليهم قبل الترك؛ لأنهم بعده أموات ، ومثله : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ (البقره / ١٨٠) ، أى : إذا قارب حضوره (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ) (البقره / ٢٣١) لأن بلوغ الأجل انقضاء العده ، وإنما الإمساك قبله.

وهذا المعنى قاله كثير من النحويين فى نحو قوله تعالى : (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) (يوسف / ١٧) (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) (التوبه / ٣٣) وفى الحديث النبوى : «أعطها ولو خاتماً من حديد» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ٢١٦

١- كنز العمال : ٣ / ح ٧٧٢٠.

٢- فتح البارى : ٩ / ح ٥٠٢٩.

وأما نحو: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يُوقَفُوا عَلَى النَّارِ) (الأنعام/ ٢٧) (أَنْ لَّوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ) (الأعراف/ ١٠٠) وقول كعب:

٢٣٦- لقد أقوم مقاما لو يقوم به***أرى وأسمع ما لو يسمع الفيل (١)

فمن القسم الأول، لا من هذا القسم؛ لأن المضارع في ذلك مراد به المضى، وتقرير ذلك: أن تعلم أن خاصية «لو» فرض ما ليس بواقع واقعاً، ومن ثم انتفى شرطها في الماضي والحال لما ثبت من كون متعلقها غير واقع، وخاصية «إن» تعليق أمر بأمر مستقبل محتمل، ولا دلالة لها على حكم شرطها في الماضي والحال؛ فعلى هذا قوله تعالى: (وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ) (يوسف/ ١٧) يتعين فيه معنى «إن»؛ لأنه خبر عن أمر مستقبل محتمل، ولا يمكن جعلها امتناعية؛ للاستقبال والاحتمال، ولأن المقصود تحقق ثبوت الصدق لا امتناعه، وأما قوله (٢).

٢٣٧- لا يُلْفِكَ الرَّاجِيكَ إِلَّا مَظْهَرًا***خُلِقَ الْكِرَامَ وَلَوْ تَكُونُ عَدِيمًا

فيحتمل أن «لو» فيه بمعنى «إن» على أن المراد مجرد الإخبار بوجود الجزاء عند وجود الشرط في المستقبل، ويحتمل أنها على بابها وأن المقصود فرض الشرط واقعاً والحكم عليه مع العلم بعدم وقوعه.

والحاصل: أن الشرط متى كان مستقبلاً محتملاً، وليس المقصود فرضه الآن أو فيما مضى فهي بمعنى «إن» ومتى كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً، ولكن قصد فرضه الآن أو فيما مضى فهي الامتناعية.

الثالث: أن تكون حرفاً مصدرياً بمنزلة «أن»

إلا أنها لا تنصب، وأكثر وقوع

[شماره صفحه واقعی: ٢١٧]

ص: ٢١٧

١- شرح شواهد المغنى: ٢/٦٤٧.

٢- لم يسمّ قائله. شرح شواهد المغنى: ٢/٦٤٦.

هذه بعد «ودَّ أو يوُدُّ»، نحو قوله تعالى: (وَدَّوْا لَوْ تَدَّهِنُ) (القلم/ ٩) (يَوُدُّ أَحَدَهُمْ لَوْ يُعَمِّرُ أَلْفَ سَنَةٍ) (البقره/ ٩٦) ومن وقوعها بدونهما قول الأعشى (١):

٢٣٨- وربما فاتَ قوماً جُلُّ أمرهم *** من التَّائِي ، وكانَ الحزْمُ لو عَجَلُوا

وأكثرهم لم يثبت ورود «لو» مصدرية ، والذي أثبتته ، الفراء وأبو علي وأبو البقاء والتبريزي وابن مالك.

ويقول المانعون في نحو: (يَوُدُّ أَحَدَهُمْ لَوْ يُعَمِّرُ أَلْفَ سَنَةٍ) (البقره/ ٩٦): إنها شرطية ، وإن مفعول «يود» وجواب «لو» محذوفان ، والتقدير: يود أحدهم التعمير لو يعمر ألف سنه لسره ذلك ، ولا خفاء بما في ذلك من التكلف.

ويشهد للمثبتين قراءه بعضهم: (وَدَّوْا لَوْ تَدَّهِنُ فَيُدَّهِنُوا) (القلم/ ٩) بحذف النون ، فعطف «يُدَّهِنُوا» بالنصب على «تَدَّهِنُ» لما كان معناه أن تدهن.

ويشكل عليهم دخولها على «أن» في نحو قوله تعالى: (وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمِداً بَعِيداً) (آل عمران/ ٣٠) وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «يود أهل العافيه يوم القيامة حين يعطى أهل البلاء الثواب لو أن جلودهم كانت قرضت في الدنيا بالمقاريض» (٢).

وجوابه: أن «لو» إنما دخلت على فعل عام مقدر بعد «لو».

الرابع: أن تكون للتمنى

نحو: «لو تأتيني فَتَحَدَّثْنِي» ولهذا نصب «تحدثني».

[شماره صفحه واقعي: ٢١٨]

ص: ٢١٨

١- هكذا في نسخ المغني: ولكن قال البغدادي: قال السيوطي: «هو من قصيده للقمامي» وقد راجعت ديوان القمامي؛ فلم أجد البيت في هذه القصيده ولا في غيرها من شعره. شرح أبيات مغني اللبيب: ٥/٦٠.

٢- كثر العمال: ٣/ ح ٦٦٦١.

واختلف فيها ؛ فقال ابن الضائع وابن هشام : هي قسم برأسها لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط ، ولكن قد يُؤتى لها بجواب منصوب كجواب «ليت». وقال بعضهم : هي «لو» الشرطية أشربت معنى التمني ؛ بدليل أنهم جمعوا لها بين جوابين : جواب منصوب بعد الفاء ، وجواب باللام كقول مهلهل :

٢٣٩- فلو نبشَ المقابرُ عن كُليبٍ** فيخبرَ بالذنائبِ أي زير

بيوم الشعثمين لقرعينا

وكيف لقاء من تحت القبور؟ (١)

وقال ابن مالك : هي «لو» المصدرية أغنت عن فعل التمني ، وذلك أنه أورد قول الزمخشري : وقد تجيء «لو» في معنى التمني في نحو : «لو تأتيني فتحدثني» فقال : إن أراد أن الأصل : «وددت لو تأتيني فتحدثني» فحذف فعل التمني ؛ لدلاله «لو» عليه فأشبهت «ليت» في الإشعار بمعنى التمني فكان لها جواب كجوابها فصحيح أو أنها حرفٌ وضع للتمني كـ «ليت» فممنوع ؛ لاستلزامه منع الجمع بينهما وبين فعل التمني كما لا يجمع بينه وبين «ليت». انتهى.

الخامس : أن يكون للعرض

نحو : «لو تنزلُ عندنا فتصيب خيراً» ، ذكره في التسهيل.

وهنا مسائل

إحداها : أن «لو» خاصة بالفعل

وقد يليها اسم مرفوع معمول لمحذوف يفسره ما بعده ، أو اسم منصوب كذلك ، أو خبر لـ «كان» محذوفه ، أو اسم هو في الظاهر مبتدأ وما بعده خبر.

[شماره صفحه واقعي : ٢١٩]

ص : ٢١٩

فالأول كقول المتلمس :

٢٤٠- ولو غيرُ أخوالى أرادوا نقيصتى *** جعلتُ لهم فوق العرانيين ميسماً (١)

والثانى نحو : «لو زيداً رأيتُه أكرمتُه».

والثالث كقوله (٢) :

٢٤١- لا يَأْمَنُ الدَّهْرَ ذَوْبَعِي وَلَوْ مَلِكاً *** جُنُودُهُ ضَاقَ عَنْهَا السَّهْلُ وَالْجَبَلُ

والرابع نحو قول عدى بن زيد :

٢٤٢- لو بِغَيْرِ الْمَاءِ حَلَقَى شَرِقٌ *** كُنْتُ كَالْغَصَّانِ بِالْمَاءِ اعْتَصَارِي (٣)

واختلف فيه ؛ فقليل : محمول على ظاهره ، وإن الجملة الاسمية وليتها شدوذاً وقال الفارسي : هو من النوع الأول ، والأصل : لو شَرِقَ حَلَقَى هو شَرِقٌ ، فحذف الفعل أولاً والمبتدأ آخراً.

المسألة الثانية : تقع «أن» بعدها كثيراً

نحو قوله تعالى : (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا) (البقره ١٠٣) وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لو أن الرياض أقلام والبحر مداد والجنّ حسياب والإنسن كتياب ما أحصوا فضائل أمير المؤمنين على بن أبي طالب» (٤) وقول أبي الأسود الدؤلى فى رثاء امير المؤمنين (عليه السلام) :

٢٤٣- ولو أَنَا سُئِلْنَا الْمَالَ فِيهِ *** بَدَلْنَا الْمَالَ فِيهِ وَالْبِنَا (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص : ٢٢٠

١- راجع شرح أبيات مغنى اللبيب وهامشه : ٥/٧٧ و «الميسم» هنا اسم لأثر الوسم.

٢- لم يسمّ قائله. شرح شواهد المغنى : ٢ / ٦٥٨.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢/٦٥٨.

٤- المحجّبه البيضاء ١/٢٤٥.

٥- أدب الطف : ١/١٠٥.

وموضعها عند الجميع رفع ، فقال سيبويه : بالابتداء ولا تحتاج إلى خبر؛ لاشتمال صلتها على المسند والمسند إليه ، واختصت من بين سائر ما يؤول بالاسم بالوقوع بعد «لو» كما اختصت «عُدوه» بالنصب بعد «لَدُنْ» والحين بالنصب بعد «لات» وقيل : على الابتداء ، والخير محذوف ، ثم قيل : يقدر مقدما ، أى : ولو ثابت إيمانهم ، على حد : (وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَا حَمَلْنَا) (يس/٤١) وقال ابن عصفور : بل يقدر هنا مؤخراً ، وذلك لأن «لعل» لا تقع هنا؛ فلا تشبه «أن» المؤكده إذا قدمت ، بالتى بمعنى «لعل» فالأولى حينئذ أن يقدر مؤخراً على الأصل ، أى : ولو إيمانهم ثابت.

وذهب المبرّد والزجاج والكوفيون إلى أنه على الفاعليه ، والفعل مقدر بعدها ، أى : ولو ثبت أنهم آمنوا ، ورُجِحَ بأن فيه إبقاء «لو» على الاختصاص بالفعل.

المسألة الثالثة

لغلبه دخول «لو» على الماضى لم تجزم و لو أريد بها معنى «إن» الشرطيه ، و زعم بعضهم أن الجزم بها مطرد على لغه ، وأجازه جماعه فى الشعر منهم ابن الشجرى كقوله (١) :

٢٤٤- لو يشأ طاربه ذو مئعه**لاحق الآطال نهْدُ ذو حُصَلْ

وقد خرّج على لغه من يقول : «شا ، يشا» بألف ، ثم أبدلت همزه ساكنه ، كما قيل : «العالم والخاتم».

المسألة الرابعة

جواب «لو» إما مضارع منفى ب «لم» نحو قول النبىّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : «لو أن ثوباً من ثياب أهل الجَنَّةِ ألقى إلى أهل الدنيا لم تحتمله أبصارهم» (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص : ٢٢١

١- قال السيوطى : «عزاه فى الحماسه لامرأه من بنى الحارث ، وقال العينى : هو لعلقمه». شرح شواهد المغنى : ٢/٦٦٤.

٢- عدّه الداعى : ٩٩.

أو ماضٍ مثبتٍ أو منفى بـ «ما»، والغالب على المثبت دخول اللام عليه ، نحو قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لو أن هذا الدين في الثريا لَنَالَتْهُ رِجَالُ مَنْ فَارَسَ» (١) ، ومن تجرده منها قوله تعالى : (لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا) (الواقعه / ٧٠) والغالب على المنفى تجرده منها ، نحو : (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ) (الأنعام/١١٢) ومن اقترانه بها قوله (٢) :

٢٤٥- ولو نُعْطِيَ الخِيَارَ لَمَا افْتَرَقْنَا**ولكن لا خيار مع الليالي

وقد ورد جواب «لو» الماضي مقرونًا بـ «قد» ، وهو غريب.

قيل : وقد يكون جوابُ «لو» جملة اسميه مقرونه باللام أو بالفاء كقوله تعالى : (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ) (البقره / ١٠٣) وقيل : هي جواب قسم مقدر.

(لولا)

أشاره

على أربعة أوجه :

أحدها : أن تدخل على جملتين

اسميه ففعليه لربط امتناع الثانيه بوجود الأولى ، كقول الكميت :

٢٤٦- يقولون لم يورث ولولا تُراثه**لقد شَرِكْتُ فيه بَكِيلٍ وَأَرْحَبَ (٣)

وليس المرفوع بعد «لولا» فاعلاً بفعل محذوف ، ولا بـ «لولا» لنيابتها عنه ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص: ٢٢٢

١- أعيان الشيعة : ١/٣٠٢.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٦٦٥ ، شرح أبيات مغنى اللبيب ٥/١١١. لم يسم قائله.

٣- بعده : وَعَكَّ وَلَحْمٌ وَالسَّكُونُ وَحَمِيرٌ**وَكِنْدَةٌ وَالْحَيَانُ ، بكر وتغلبُ شرح الهاشميات : ٤٢.

ولا بها أصله ، خلافاً لزاعمي ذلك ، بل رفعه بالابتداء ، ثم قال أكثرهم : يجب كون الخبر كوناً مطلقاً محذوفاً؛ فإذا أُريد الكون المقيد لم يجوز أن تقول : «لولا زيد قائم» ولا أن تحذفه ، بل تجعل مصدره هو المبتدأ ، فتقول : «لولا قيام زيد لأتيتك» أو تدخل «أن» على المبتدأ فتقول : «لولا أن زيدا قائم» وتصير «أن» وصلتها مبتدأ محذوف الخبر وجوباً ، أو مبتدأ لا خير له ، أو فاعلاً بـ «ثبت» محذوفاً ، على الخلاف السابق في فصل «لو».

وذهب الرماني وابن الشجري والشلوبين وابن مالك إلى أنه يكون كوناً مطلقاً كـ «الوجود والحصول» فيجب حذفه ، وكوناً مقيداً كـ «القيام والعود» فيجب ذكره إن لم يعلم ويجوز الأمران إن علم.

وزعم ابن الطراوه أن جواب «لولا» أبداً هو خبر المبتدأ ، ويرده أنه لا رابط بينهما.

وإذا ولي «لولا» مضمراً فحقه أن يكون ضمير رفع ، نحو : (لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ) (سبأ / ٣١) وسمع قليلاً : «لولاى ولولاك ولولاه» خلافاً للمبرد ، قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لولاك يا على ما عُرف المؤمنون من بعدى» (١).

ثم قال سيبويه والجمهور : هي جاره للضمير مختصه به ، كما اختصت «حتى» والكاف بالظاهر ولا تتعلق «لولا» بشيء ، وموضع المجرور بها رفع بالابتداء ، والخبر محذوف.

وقال الأخفش : الضمير مبتدأ و «لولا» غير جاره ، ولكنهم أنابوا الضمير المخفوض عن المرفوع ، كما عكسوا ، إذ قالوا : «ما أنا كأنت» ، «ولا أنت كأنا»

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ٢٢٣

١- كتر العمال ١٣/ ح ٣٦٤٧٧.

وقد أسلفنا أن النياحه إنما وقعت في الضمائر المنفصلة؛ لشبهها في استقلالها بالأسماء الظاهرة ، فإذا عطف عليه اسم ظاهر ، نحو : «لولاك وزيد» تعين رفعه؛ لأنها تخفض الظاهر.

الثاني : أن تكون للتحضيض و العرض

فتختص بالمضارع أو ما في تأويله ، نحو : (لَوْلَا تَسْتَعْفِرُونَ اللَّهَ) (النمل ٤٦/) ونحو (لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ) (المنافقون ١٠/).

الثالث : أن تكون للتوبيخ و التنديم

فتختص بالماضي ، نحو : (لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) (النور ١٣/) ومنه : (وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا) (النور ١٦/) إلا أن الفعل أُخِّرَ.

وقد فصلت من الفعل بـ «إذ وإذا» معمولين له ، وبجملة شرطيه معترضه؛ فالأول كما تقدم ، والثاني والثالث ، نحو : (فلولا إذا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينْتُمْ تَنْظُرُونَ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا) (الواقعه ٨٣/ - ٨٧) المعنى : فهلا- ترجعون الروح إذا بلغت الحلقوم إن كنتم غير مدنيين ، وحالتكم أنكم تشاهدون ذلك ، ونحن أقرب إلى المحتضر منكم ، ولكنكم لاتشاهدون ذلك ، و «لولا» الثانية تكرر للأولى.

الرابع : الاستفهام

نحو (لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ) (المنافقون ١٠/) (لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ) (الأنعام ٨/) قال الهروي : وأكثرهم لا يذكره. والظاهر أن الأولى للعرض ، وأن الثانية مثل : (لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) (النور ١٣/).

وذكر الهروي أنها تكون نافية بمنزله «لم» ، وجعل منه : (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ) (يونس ٩٨/) والظاهر أن المعنى على التوبيخ ، أي : فهلا كانت قرية واحده من القرى المهلكه تابت عن الكفر قبل مجيء

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

مجىء العذاب فنفعها ذلك ، وهو تفسير الأخفش والكسائي والفراء وعلى بن عيسى والنخاس ، ويؤيده قراءة أبي عبد الله : «فَهَلَا كَانَتْ» ويلزم من هذا المعنى النفي ، لأن التوبيخ يقتضى عدم الوقوع ، فإن احتج محتج للهروي بأنه قرئ بنصب «قوم» على أصل الاستثناء ، ورفع على الإبدال ، فالجواب : أن الإبدال يقع بعد ما فيه رائحه النفي كقول الأخطل :

٢٤٧- وبالضريمه منهم منزل خَلَقٌ**عاف تغير إلا التوى والوتد (١)

فرغ لما كان «تغير» بمعنى «لم يبق على حاله» ؛ ويوضح لك ذلك أن البدل في غير الموجب أرجح من النصب ، وقد اجتمعت السبعة على النصب في (إِلَّا قَوْمٌ يُؤْنَسَ) (يونس ٩٨/٩٨) فدل على أن الكلام موجب ، ولكن فيه رائحه غير الإيجاب.

(لوما)

بمنزله «لولا» تقول : «لوما زيد لأكرمته» وفي التنزيل : (لَٰوَمَا تَأْتِيْنَا بِالْمَلَائِكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّٰدِقِينَ) (الحجر/٧).

(ليت)

حرف تمنّ يتعلق بالمستحيل غالباً كقول أبي العتاهيه :

٢٤٨- يَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ يَوْمًا**فأخبره بما فعل المشيب (٢)

وبالممكن قليلاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ٢٢٥

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٦٧٠ و ٦٧١.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/١٦٣. وأهمله السيوطى ؛ لتأخر قائله عن زمن الاستشهاد.

وحكمه أن ينصب الاسم ويرفع الخبر ، قال الفراء وبعض أصحابه : وقد ينصبهما كقوله (١) :

٢٤٩-***يأليت أيام الصبا رواجعا

وهو محمول على حذف الخبر ، وتقديره : «أقبلت» لا «تكون» خلافاً للكسائي؛ لعدم تقدم «إن ولو» الشرطيتين.

وتقترن بها «ما» الحرفية فلا- تزيلها عن الاختصاص بالأسماء ، لا يقال : «ليتما قام زيد» خلافاً لابن أبي الربيع وطاهر القزويني ، ويجوز حينئذ إعمالها؛ لبقاء الاختصاص وإهمالها حملاً على أخواتها.

(ليس)

ليس كلمه داله على نفى الحال ، وتنفى غيره بالقرينه ، نحو : «ليس خَلَقَ اللهُ مثله» وقول الأعشى فى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٢٥٠- لهُ نَافِلَاتٌ مَا يُغِبُّ نَوَالِهَا***وليس عطاء اليوم مانعه غدا (٢)

وهى فعل لا يتصرف ، وزنه «فعل» بالكسر ، ثم التزم تخفيفه ، ولم نقدره «فعل» بالتفتح؛ لأنه لا يخفف ، ولا «فعل» بالضم؛ لأنه لم يوجد فى يائى العين إلا فى «هَيُّو» وسمع : «لست» بضم اللام ، فيكون على هذه اللغة كـ «هَيُّو».

وزعم ابن السراج أنه حرف بمنزله «ما» وتابعه الفارسي فى الحلييات وابن شقير وجماعه ، والصواب : الأول؛ بدليل : ولستما ولستن وليسا وليسوا

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص : ٢٢٦

١- فقال السيوطى : «قال الجمحى فى طبقات الشعراء : هو للعجاج». شرح شواهد المغنى : ٢/٦٩٠.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٠٤.

وليسَ ولسنَ. قال أبو الأسود الدؤلى فى رثاء الإمام الحسين (عليه السلام) ومن أُصيب معه من بنى هاشم :

٢٥١- ألسنَ ترين بنى هاشم *** قد أفنتَهُمُ الفنةَ الظالمهُ (١)

وتلازم رفع الاسم ونصب الخبر ، كقول الإمام الحسين (عليه السلام) : «أوليس حمزه سيد الشهداء عمّ أبى؟» (٢) وقيل : قد تخرج عن ذلك فى مواضع :

أحدها : أن تكون حرفاً ناصباً للمستثنى بمنزله «إلا» ، نحو : «أتونى ليس زيداً» ، والصحيح : أنها الناسخة ، وأن اسمها ضمير راجع للبعض المفهوم مما تقدم ، واستتاره واجب ؛ فلا يليها فى اللفظ إلا المنصوب .

الثانى : أن يقترب الخبر بعدها بـ «إلا» ، نحو : «ليس الطيبُ إلا- المسك» بالرفع ، فإن بنى تميم يرفعونه حملاً لها على «ما» فى الإهمال عند انتقاض النفى ، كما حمل أهل الحجاز «ما» على «ليس» فى الإعمال عند استيفاء شروطها .

الثالث : أن تدخل على الجملة الفعلية ، أو على المبتدأ والخبر مرفوعين كقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) : «ليس يتحسّر أهل الجنّة على شىء إلا على ساعة مرّت بهم لم يذكروا الله عزّوجلّ فيها» (٣) وقوله (٤) :

٢٥٢- ألا ليس إلّا ما قضى الله كائنٌ *** وما يستطيع المرء نفعاً ولا ضرراً

ولا دليل فيهما ، لجواز كون ليس فيهما شأنه .

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص : ٢٢٧

١- أدب الطف : ١/١٠١ .

٢- الكامل فى التاريخ : ٤/٦٢ .

٣- كنز العمال : ١/١٨٠٦ .

٤- قال البغدادى : لم أقف على قائله . شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/٢٠٨ .

الرابع : أن تكون حرفاً عاطفياً ، أثبت ذلك الكوفيون أو البغداديون ، على خلاف بين النُّقله ، واستدلوا بنحو قول نفيل بن حبيب :

٢٥٣- أين المفر والإله الطالب** والأشرم المغلوب ليس الغالب (١)

وخرّج على أن «الغالب» اسمها والخبر محذوف ، قال ابن مالك : وهو في الأصل ضمير متصل عائد على «الأشرم» ، أي : ليسهُ الغالبُ كما تقول : «الصديق كأنهُ زيد» ثم حذف ؛ لاتّصاله . ومقتضى كلامه أنه لولا تقديره متصلاً لم يجر حذفه ، وفيه نظر .

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص : ٢٢٨

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٠٥ .

(ما)

اشاره

تأتى على وجهين : اسميه ، وحرفيه ، وكل منهما ثلاثه أقسام.

فأما أوجه الاسميه

فأحدها : أن تكون معرفه

وهى نوعان :

ناقصه ، وهى الموصوله ، نحو قوله تعالى : (ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ) (النحل ٩٦) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «عِبَادَ اللَّهِ إِنَّكُمْ وَمَا تَأْمَلُونَ مِنْ هَذِهِ الدُّنْيَا أَثْوِيَاءُ مُؤَجَّلُونَ» (١).

وتامه ، وهى نوعان :

وعامه أى مقدره بقولك : الشىء ، وهى التى لم يتقدمها اسمٌ تكون هى وعاملها صفه له فى المعنى ، نحو : (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ) (البقره/٢٧١) أى : فنعم الشىء هى ، والأصل : فنعم الشىء إبدؤها؛ لأن الكلام فى الإبداء لا فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ٢٢٩

الصدقات ، ثم حذف المضاف وأُنيب عنه المضاف إليه ، فانفصل وارتفع.

وخاصه وهى التى تقدمها ذلك ، وتقدر من لفظ ذلك الاسم ، نحو : «غَسَلْتُهُ غَسَلًا نَعْمًا» و «دَقَّقْتَهُ دَقًّا نَعْمًا» أى : نعم الغسل ونعم الدق ، وأكثرهم لا يثبت مجيء «ما» معرفه تامه ، وأثبتته جماعه منهم ابن خروف ونقله عن سيبويه.

الثانى : أن تكون نكره مجردة عن معنى الحرف

وهى أيضاً نوعان :

ناقصه وتامه :

فالناقصه هى الموصوفه ، وتقدر بقولك : شىء كقولهم : «مررت بما معجب لك» أى :

بشىء مُعْجَب لكَ ، وقوله (١) :

٢٥٤- رَبِّمَا تَكْرَهُ النَّفُوسُ مِنَ الْأَمْ-***ر لَه فُرْجَه كَحَلِّ الْعُقَالِ

أى : رب شىء تكرهه النفوس.

والتامه : تقع فى ثلاثه أبواب :

أحدها : التعجب كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «ما أحسنَ تواضعَ الأغنياءَ للفقراءَ طلباً لما عندالله» (٢) المعنى : شىء حسن تواضع الأغنياء ، جزم بذلك جميع البصريين إلا الأخفش فجوزه ، وجوز أن تكون معرفه موصوله والجمله بعدها صلّه لامحل لها ، وأن تكون نكره موصوفه والجمله بعدها فى موضع رفع نعتاً لها وعليهما فخير المبتدأ محذوف وجوباً ، تقديره : شىء عظيم ونحوه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص : ٢٣٠

١- نسب البيت إلى أميه بن أبى الصلت وإلى حنيف بن عمير اليشكرى وإلى غيرهما. شرح شواهد المغنى : ٢/٧٠٧.

٢- نهج البلاغه : ح ٣٩٨/١٢٧٧.

ثانيها : باب «نعم وبئس» ، نحو : «غسلته غسلاً نَعَمًا» و «دَقَّقْتُهُ دَقًّا نَعَمًا» أى : نعم شيئاً ، فَ «ما» نصبٌ على التمييز عند جماعه من المتأخرين منهم الزمخشري ، وظاهر كلام سيبويه أنها معرفه تامه كما مرّ.

ثالثها : قولهم إذا أرادوا المبالغه فى الإخبار عن أحد بالإكثار من فعل كالكتابه : «إِنَّ زَيْدًا مِمَّا أَنْ يَكْتَبَ» أى : إنه من أمر كتابه ، أى إنه مخلوق من أمر وذلك الأمر هو الكتابه فَ «ما» بمعنى «شئ» و «أَنَّ» وصلتها فى موضع خفض بدلاً منها ، والمعنى بمنزلته فى (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) (الأنبياء/ ٣٧) جعل ؛ لكثرة عجلته كأنه خلق منها ، وزعم السيرافى وابن خروف وتبعهما ابن مالك ونقله عن سيبويه أنها معرفه تامه بمعنى الشئ أو الأمر ، و «أَنَّ» وصلتها مبتدأ ، والظرف خبره ، والجمله خبر لـ «إِنَّ» ولا يتحصل للكلام معنى طائل على هذا التقدير.

الثالث : أن تكون نكره مضمنه معنى الحرف

و هى نوعان :

أحدهما : الاستفهاميه ، ومعناها : أى شئ ، نحو قوله تعالى : (ما لَوْئُهَا) (البقره/ ٦٩) وقول حسان فى رثاء النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٢٥٥- ما بال عينى لا تنام؟ كأنما**كُحِلَّتْ مَآقِهَا بِكُحْلِ الْأَرْمَدِ (١)

ويجب حذف ألف «ما» هذه إذا جُرَتْ وإبقاء الفتحه دليلاً عليها ، كقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) خطاباً لأبيه : «مم حمدتَ واسترجعتَ» (٢) وقول

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص : ٢٣١

١- ديوان حسان بن ثابت : ٢٠٨.

٢- قاله فى طريق كربلاء حين رأى أن أبيه عليه السلام يسترجع فأجات الحسين عليه السلام : «يا بنى إئنى خفقت (براسى) خفقه ، فعن لى فارس على فرس فقال : القوم يسيرون والمنايا تسير معهم ، فعلمتُ أن أنفسنا نُعيت إلينا». الكامل فى التاريخ : ٤/٥١.

٢٥٦- فتلك ولاه السوء قد طال مكثهم***فحاتم حتام العناء المطول؟ (١)

وربما تبعت الفتحة الألف في الحذف ، وهو مخصوص بالشعر ، كقوله (٢):

٢٥٧- يا أبا الأسود لِمَ خَلَفْتَنِي***لَهُموم طارقات وذكّر

وعله حذف الألف ، الفرق بين الاستفهام والخبر؛ فلهذا حذف في نحو: (فناظرةٍ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ) (النمل/٣٥) (لِمَ تَقُولُونَ مالا تَفْعَلُونَ) (الصف ٢/) وثبت في نحو (يُؤْمِنُونَ بما أُنزِلَ إِلَيْكَ) (البقره/٤) (ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي) (ص ٧٥) وكما لا تحذف الألف في الخبر لا تثبت في الاستفهام ، وأما قراءة عكرمه وعيسى: (عَمَّا يَتَسَاءَلُونَ) (النبأ ١/ فنادر.

وإذا ركبت «ما» الاستفهامية مع «ذا» لم تحذف ألفها ، نحو: «لما ذا جئت؛ لأن ألفها قد صارت حشواً.

فصل في (ماذا)

اعلم أنها تأتي في العرييه على أوجه :

منها : أن تكون «ما» استفهامية و «ذا» إشاره ، نحو : «ما ذا التواني؟» ، و :

٢٥٨- ماذا الوقوف على نار وقد خمدت***يا طالما أوقدت في الحرب نيران (٣)

ومنها : ان تكون «ما» استفهامية و «ذا» موصوله كقول لبيد :

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٢]

ص : ٢٣٢

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٠٩.

٢- قال البغدادي : لم يعرف قائله. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/٢٢٠.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢/٧١١. لم يسم قائله.

٢٥٩- ألاتسألان المرء ماذا يُحاولُ** أنْحَبُّ فيُقْضَى أم ضلالٌ وباطلٌ؟ (١)

فَ «ما» مبتدأ؛ بدليل إبداله المرفوع منها ، و «ذا» موصول؛ بدليل افتقاره للجمله بعده ، وهو أَرَجِحِ الوجهين في (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ) (البقره/٢١٩) فيمن رفع «العفو» أى : الذى ينفقونه ، العفو ؛ إذ الأصل : أن تجاب الاسميه بالاسميه والفعليه بالفعليه.

ومنها : أن يكون «ماذا» كله استفهاما على التركيب كقولك : «لماذا جئت؟» وهو أَرَجِحِ الوجهين فى الآيه فى قراءه غير أبى عمرو : (قُلِ الْعَفْوَ) (البقره/٢١٩) بالنصب ، أى : ينفقون العفو.

ومنها : أن تكون «ما» استفهاماً و «ذا» زائده ، أجازه جماعه منهم ابن مالك فى نحو : «ماذا صنعت؟» وعلى هذا التقدير فينبغى وجوب حذف الألف فى نحو : «لم ذا جئت؟» والتحقق : أن الأسماء لا تزداد.

النوع الثانى : الشرطيه و هى نوعان :

غير زمانيه ، نحو : (وما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللهُ) (البقره /١٩٧).

وزمانيه ، أثبت ذلك الفارسى وأبوالبقاء وأبو شامه وابن برى وابن مالك ، وهو ظاهر فى قوله تعالى : (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ) (التوبه /٧) أى استقيموا لهم مده استقامتهم لكم ، ومحتمل فى (فَمَا اسْتَقَامُوا لَهُمْ) (النساء /٢٤) إلا أن «ما» هذه مبتدأ لا ظرفيه ، والهاء من «به» راجعه إليها ، ويجوز فيها الموصوليه و «فَاتُوهَنَّ» الخبر ، والعائد محذوف أى : لأجله.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص : ٢٣٣

فأحدها : أن تكون نافية

فإن دخلت على الجملة الاسمية أعملها الحجازيون والنهاميون والنجديون عمل «ليس» بشروط معروفة ، نحو (ما هذا بَشَرًا) (يوسف / ٣١) (ما هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ) (المجادله / ٢) وعن عاصم : أنه رفع «أمهاتهم» على التميميه ، وندر تركيبها مع النكره تشبيهاً لها بـ «لا» كقوله : (١)

٢٦٠- وما بأَسَ لو رَدَّتْ علينا تحيَّهٌ** قليلٌ على مَنْ يعرفُ الحقَّ عابِها

وإن دخلت على الفعلية لم تعمل ، نحو قوله تعالى : (وما تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) (البقره / ٢٧٢) وقول حسان :

٢٦١- بالله ما حَمَلتْ أنثى ولا وَضَعَتْ** مثلَ النبيِّ رسولِ الرحمه الهادى (٢)

وإذا نفت المضارع تخلص عندالجمهور للحال ، وردّ عليهم ابن مالك بنحو : (قُلْ ما يَكُونُ لى أَنْ أُبَدِّلَهُ) (يونس / ١٥) وأجيب بأن شرط كونه للحال انتفاء قرينه خلافه.

الثانى : أن تكون مصدرية

و هى نوعان : زمانيه ، وغيرها.

فغير الزمانيه ، نحو : (ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِما رَحَبَتْ) (التوبه / ١١٨).

والزمانيه ، نحو قوله تعالى : (ما دُمْتُ حَيًّا) (مريم / ٣١) أصله : مُدَّةٌ دوامى حَيًّا فحذف الظرف وخلفته «ما» وصلتها كما جاء فى المصدر الصريح ، نحو : «جئتُك صلاه العصر» و «آتيك قدوم الحاج» وقال أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «والله

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص : ٢٣٤

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٧١٥ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/٢٣٩. لم يسم قائله.

٢- ديوان حسان بن ثابت : ٢٠٧.

لا أطورُبه ما سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أُمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا» (١).

ولو كان معنى كونها زمانيه أنها تدل على الزمان بذاتها لا بالنيابه لكانت اسماً ولم تكن مصدرية.

وإنما عبّر هنا بـ «الزمانيه» دون الظرفيه؛ ليشمل نحو: (كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَا فِيهِ) (البقره/٢٠) فإن الزمان المقدر هنا مخفوض ، أى : كل وقت إضاءه ، والمخفوض لا يسمى ظرفاً.

ولا تشارك «ما» فى النيايه عن الزمان «أن» خلافاً لابن جنى ، وحمل عليه قوله ساعده بن جؤيه :

٢٦٢- وتالله ما إن شَهَلَهُ أُمَّ واحدٌ***بأوجدَ منى أن يهَانَ صغِيرُها (٢)

وتبعه الزمخشري ، وحمل عليه قوله تعالى : (أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ) (البقره/٢٥٨) (إِلَّا أَنْ يَصْدُقُوا) (النساء /٩٢) (أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ) (غافر/٢٨) ومعنى التعليل فى البيت والآيات ممكن ، وهو متفق عليه؛ فلا معدل عنه.

الوجه الثالث : أن تكون زائده

إشاره

و هى نوعان : كافه و غير كافه.

و الكافه ثلاثه أنواع

أحدها : الكافه عن عمل الرفع

ولا تتصل إلا بثلاثه أفعال : «قَلَّ وَكَثُرَ وَطَالَ» وعله ذلك شبههن بـ «رب» ولا يدخلن حينئذ إلا على جملة فعليه صُرِّحَ

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص : ٢٣٥

١- نهج البلاغه : ط ٣٨٩ / ١٢٦ و ٣٩٠.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/٢٤٤.

بفعلها كقوله (١):

٢٦٣- قَلَمًا يَبْرَحُ اللَّيْبُ إِلَى مَا***يُورَثُ الْمَجْدَ دَاعِيًا أَوْ مُجْبِيًا

وزعم بعضهم أن «ما» مع هذه الأفعال مصدرية لا كافه.

الثاني: الكافه عن عمل النصب والرفع

و هي المتصلة بـ «إن» وأخواتها ، نحو قوله تعالى : (إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ) (النساء/١٧١) وقول الكميّ :

٢٦٤- كَأَنِّي جَانٌ مَّحْدَثٌ وَكَأَنَّمَا***بِهِمْ أَتَقَى مِنْ خَشِيهِ الْعَارُ أَجْرَبُ (٢)

وتسمّى المتلوه بفعل مُهَيَّئَه ، وزعم ابن دُرُسْتَوِيَه وبعض الكوفيين أنّ «ما» مع هذه الحروف اسم مبهم بمنزله ضمير الشأن في التفيخيم والإبهام وفي أنّ الجملة بعده مفسره له ، ومخبّرٌ بها عنه. ويرده أنها لا تصلح للابتداء بها ، ولا لدخول ناسخ غير «إن» وأخواتها. ورد ابن الخباز في شرح الإيضاح بامتناع «إنما أين زيد؟» مع صحه تفسير ضمير الشأن بجملة الاستفهام ، وهذا سهو منه؛ إذ لا- يفسر ضمير الشأن بالجملة غير الخبرية ، اللهم إلا- مع «أن» المخفّفه من الثقيله فإنه قد يفسر بالدعاء ، نحو : «أما أن جزاك الله خيراً» وقراءه بعض السبعه : (وَالْخَامِسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا) (النور/٩) على أننا لا نسلم أن اسم «أن» المخفّفه يتعين كونه ضمير شأن؛ إذ يجوز هنا أن يقدر ضمير المخاطب في الأول والغائبه في الثاني.

وقد قال سيويه في قوله تعالى : (أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) (الصافات/١٠٤ و ١٠٥) : إن التقدير : أنك قد صدقت.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ٢٣٦

١- شرح شواهد المغنى ٢/٧١٧ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/٢٤٥. لم يسم قائله.

٢- شرح الهاشميات : ٤٦. وضمير «هم» يرجع إلى آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما نحو: (إِنَّ مَا تَوْعَدُونَ لَأْت) (الأنعام/١٣٤) (وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ) (الحج/٦٢) فَ «ما» فيه اسم باتفاق ،
والحرف عامل ، وأما (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ) (البقره/١٧٣) فيمن نصب «الميته» فَ «ما» كافه ، ومن رفعها - وهو أبو رجاء
العطاردي - فَ «ما» اسم موصول ، والعائد محذوف ، وجزم النحويون بأن «ما» كافه في (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)
(فاطر/٢٨) ولا يمتنع أن تكون بمعنى «الذي» و «العلماء» خبر ، والعائد مستتر في «يخشى».

وأطلقت «ما» على جماعه العقلاء ، كما في قوله تعالى: (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) (النساء/٣) (فَمَا نَكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)
(النساء/٣).

الثالث : الكافه عن عمل الجر

و تتصل بأحرف وظروف.

فالأحرف أحدها: «رَبِّ» وأكثر ما تدخل حينئذ على الماضي كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «رُبَّمَا عَزَّ الْمَطْلَبُ وَالْاِكْتِسَابُ»
(١) وقول الأبرش :

٢٤٥- رُبَّمَا أَوْفَيْتُ فِي عِلْمٍ**تَرْفَعُنْ ثَوْبِي شِمَالًا (٢)

لأن التكثير والتقليل إنما يكونان فيما عرف حدّه ، والمستقبل مجهول ، ومن ثَمَّ قال الزماني في (رُبَّمَا يَوَدُّ الْمَدِينَةَ كَفَرُوا)
(الحجر/٢) : إنما جاز ؛ لأن المستقبل معلوم عند الله تعالى كالماضي ، وقيل : هو على حكاية حال ماضيه مجازاً مثل (وَنُفِخَ فِي
الصُّورِ) (الكهف/٩٩).

ولا يمتنع دخولها على الجملة الاسمية خلافاً للفارسي ، ولهذا قال في قول

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٧]

ص: ٢٣٧

١- غرر الحكم : ١ / ٤١٩.

٢- شرح شواهد المغنى : ١ / ٣٩٣.

٢٦٦- رَبُّمَا الْجَامِلُ الْمُؤَبَّلُ فِيهِمْ***وعناجيح بيئهن المهاز (١)

«ما» نكره موصوفه بجمله حذف مبتدؤها ، أى : رَبُّ شَيْءٍ هُوَ الْجَامِلُ .

الثانى : الكاف ، نحو : «كُنْ كَمَا أَنْتَ» وقول نهشل بن حُرَيِّ :

٢٦٧- أَخِ مَا جَدَلْتُمْ يُخْزِنِي يَوْمَ مُشْهَدٍ***كما سيف عمرو لم تخنه مضاربه (٢)

قيل : ومنه : (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ) (الأعراف / ١٣٨) وقيل : «ما» موصوله ، والتقدير : كالذى هو آلهه لهم ، وقيل : لا تكف الكاف بـ «ما» وإن «ما» فى ذلك مصدرية موصوله بالجمله الاسميه .

الثالث : الباء كقوله (٣) :

٢٦٨- فَلئن صِرْتِ لِأُتْحِيرُ جَوَابًا***فَبِمَا قَدْ تَرَى وَأَنْتِ خَطِيبُ

ذكره ابن مالك ، وأن «ما» الكافه أحدثت مع الباء معنى التقليل ، كما أحدثت مع الكاف معنى التعليل فى نحو : (واذكروا كما هداكم) (البقره / ١٩٨) والظاهر : أن الباء و الكاف للتعليل ، وأن «ما» معهما مصدرية ، وقد سئل أن كلاً من الكاف والباء يأتى للتعليل مع عدم «ما» كقوله تعالى : (فَبُظِّلْمَ مِنَ الَّذِينَ

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص : ٢٣٨

١- تقدم برقم ١١١ .

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٥٠٢ .

٣- قال السيوطى : قال العينى : «لم يسم قائله» ثم رأيت فى أمالى القالى «أنشدنا أبو عبدالله نبطويه : أنشدن ابوالعباس ثعلب لمطيع بن إياس الكوفى يرثى يحيى بن زياد الحارثى». شرح شواهد المغنى : ٢/٧٢٠ ، وقال البغدادي بعد نقل كلام القالى : «رأيت فى تهذيب الطبع وهو كتاب فى نقد الشعر والبديع لم أعرفه مؤلفه ، نسبه هذا البيت لصالح بن عبد القدوس» ونقل البيت عن «تهذيب الطبع» باختلافٍ يسير. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥/٢٦٠ .

هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أَحَلَّتْ لَهُمْ (النساء / ١٦٠) وَيَكَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ (القصص / ٨٢) وأن التقدير : أعجب؛ لعدم فلاح الكافرين. ثم المناسب في البيت معنى التكثير لا التقليل.

الرابع : «من» كقول أبي حنيفة :

٢٦٩- وَإِنَّا لَمَمَّا نَضْرِبُ الْكِبْشَ ضَرْبَهُ *** عَلَى رَأْسِهِ تَلْقَى اللِّسَانَ مِنَ الْقَمِّ (١)

قاله ابن السجري ، والظاهر : أن «ما» مصدرية ، وأن المعنى مثله في (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) (الأنبياء / ٣٧) فجعل «الإنسان» مخلوقاً من العجل مبالغه.

وأما الظروف فأحدها : «بين» كقول جميل :

٢٧٠- بينما نحنُ بالأراكِ معاً *** إذ أتى راکبٌ على جَمَلِهِ (٢)

وقيل : «ما» زائده ، و «بين» مضافه إلى الجملة ، وقيل : زائده ، و «بين» مضافه إلى زمن محذوف مضاف إلى الجملة ، أي : بين أوقات نحن بالأراكِ.

الثاني والثالث : «حيث وإذ» ويضمنان حينئذ معنى «إن» الشرطية فيجزمان فعلين.

و غير الكافه نوعان

عوض ، وغير عوض .

فالعوض في موضعين :

أحدهما : في نحو قولهم : «أَمْيَا أَنْتَ مِنْطَلِقًا انطَلقتُ» والأصل : انطَلقتُ لِأَن كُنْتَ مِنْطَلِقًا؛ فقدم «لأن كنت منطلقاً» للاختصاص ، وحذف الجار و «كان» للاختصار ، وجى ب «ما» للتعويض ، وأدغمت النون للتقارب ، والعمل عند

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

ص : ٢٣٩

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٢١.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٢٢.

الفارسي وابن جنى ل «ما» ، ل ل «كان».

الثانى : فى نحو قولهم : «افعلْ هذا إمَّا لا» وأصله : إن كنتَ لا تفعلْ غيره.

وغير العوض : يقع بعد الرفع كقولك : «شتان ما زيد وعمرو».

وبعد الناصب الرفع نحو : «ليتما زيدا قائم».

وبعد الجازم ، نحو : (وإمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ) (الأعراف / ٢٠٠) وقول الأعرشى فى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٢٧١- متى ماتناخى عندباب ابن هاشم***تراحى وتلقى من فواضله ندا (١)

وبعد الخافض ، حرفاً كان ، نحو : (فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ) (آل عمران / ١٥٩) وقول عدى بن الرعاء :

٢٧٢- رُبَمَا ضربه بِسَيْفٍ صَقِيلٍ***بَيْنَ بُصْرَى وَطَعْنَهُ نَجْلَاءُ (٢)

أو اسماً كقوله تعالى : (أَيُّمَّا الْأَجَلَيْنِ) (القصص / ٢٨) وقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) : «أَيُّمَا امرئٍ ولى من أمرالمسلمين ولم يَحْطُهم بما يحوط به نفسه لم يَرَح رائحه الجنة» (٣).

وزيدت قبل الخافض ، كما فى قول بعضهم : «ما خلا زيد ، وما عدا عمرو» بالخفض ، وهو نادر.

وتزاد بعد أداه الشرط ، جازمة كانت ، نحو : (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ) (النساء / ٧٨) (وإِمَّا تَخَافَنَّ) (الأنفال / ٥٨) أو غير جازمه ، نحو قوله

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص : ٢٤٠

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٢٥.

٢- تقدم برقم ١١٠.

٣- كتر العمال : ١٤٦٥٤ ح / ٦.

تعالى : (حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ) (فَصَّلَتْ ٢٠/) وبين المتبوع وتابعه فى نحو : (مَثَلًا مَا بَعُوضَةً) (البقره ٢٦/) قال الزجاج : «ما» حرف زائد للتوكيد عند جميع البصريين ، انتهى. ويؤيده سقوطها فى قراءه ابن مسعود. و «بعوضه» بدل. وقيل : «ما» اسم نكره صفه لـ «مثلاً» أو بدل منه ، و «بعوضه» عطف بيان على «ما».

و هذا فصل عقد للتدريب فى «ما»

قوله تعالى : (ما أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ) (المسد ٢/) تحتمل «ما» الأولى : النافية أى : لم يُغْنِ ، والاستفهاميه فتكون مفعولاً مطلقاً ، والتقدير : أى إغناء أغنى عنه ماله ويضعف كونه مبتدأ لحذف المفعول المضممر حينئذ ؛ إذ تقديره : أى إغناء أغناه عنه ماله ، وهو نظير : «زيد ضربت» إلا- أن الهاء المحذوفه فى الآيه مفعول مطلق ، وفى المثال مفعول به ، وأما «ما» الثانيه فموصول اسمى أو حرفى أى : «والذى كسبه ، أو وكسبه» ، وقد يضعف الاسمى بأنه إذا قُدِّرَ «والذى كسبه» لزم التكرار؛ لتقدم ذكر المال. ويجاب بأنه يجوز أن يراد بها الولد ، وفى الحديث النبوى : «أطيب ما أكلَ الرَّجُلُ مِنَ كَسْبِهِ ، وولدهُ من كسبه» (١).

وأما قوله تعالى (فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ) (البقره ٨٨/) فـ «ما» محتمله لثلاثه أوجه :

أحدها : الزيادة ، فتكون إما لمجرد تقويه الكلام مثلها فى (فَبِمَا رَحَمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهْتُمْ) (آل عمران ١٥٩/) فتكون حرفاً باتفاق ، و «قليلًا» فى معنى النفى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص : ٢٤١

١- كنز العمال : ٤/ ح ٩٢٣٢.

مثلها في قول ذي الرّمة :

٢٧٣- أُنِيحَتْ فَأَلَقْتُ بِلَدَّةٍ *** فوق بلده قليلٌ بها الأصوات إلا بُعَاثُهَا (١)

وإما لإفاده التقليل ، مثلها في «أكلتُ أكلاً ما» وعلى هذا فيكون تقليلاً بعد تقليل ، ويكون التقليل على معناه ، ويزعم قوم أن «ما» هذه اسمٌ كما قدمناه في (مثلاً ما بَعُوضَةٌ) (البقره ٢٦/).

ثانيها : النفي ، و «قليلًا» نعت لمصدر محذوف ، أو لظرف محذوف ، أي : «إيمانًا قليلًا أو زمانًا قليلًا» أجاز ذلك بعضهم ، ويرده أمران :

أحدهما : أن «ما» النافية لها المصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها ، ويسهل ذلك شيئاً ما على تقدير «قليلًا» نعتاً للظرف؛ لأنهم يتسعون في الظروف (٢) ، وقد قال (٣) :

٢٧٤- و نحن عن فضلك ما استغينا

والثاني : أنهم لا- يجمعون بين مجازين ، ولهذا لم يجيزوا «دخلتُ الأمرَ» : لثلا يجمعوا بين حذف «في» وتعليق الدخول باسم المعنى ، بخلاف «دخلت في الأمر» و «دخلت الدار» واستقبحوا «سيرَ عليه طويلاً» ؛ لثلا يجمعوا بين جعل الحدث أو الزمان مسيراً وبين حذف الموصوف؛ بخلاف : «سير عليه طويلاً» و «سير عليه سيرٌ طويل ، أو زمن طويل».

ثالثها : أن تكون مصدرية ، وهي و صلتها فاعل ب «قليلًا» و «قليلًا»

[شماره صفحه واقعی : ٢٤٢]

ص : ٢٤٢

١- تقدم برقم ٢٥.

٢- قال ابن هاشم في بحث «إذا» من المغنى : «إن هذا التوسع خاص بالشعر» والكلام ليس فيه بل في أفصح الكلام. فافهم.

٣- هذا من رجز نسب إلى عبدالله بن رواحه وعامر بن أكوع. شرح شواهد المغنى : ١/٢٨٦.

حال معمول لمحدوف دل عليه المعنى ، أى : لعنهم الله ، فأخروا «قليلاً إيمانهم» ، أجازه ابن الحاجب ، ورجح معناه على غيره.

وقوله تعالى : (أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ) (يوسف / ٨٠) «ما» إما زائده ، فَ «من» متعلقه بِ «فَرَّطْتُمْ» وإما مصدرية ف قيل : موضعها هى وصلتها رفع بالابتداء ، وخبره «مِنْ قَبْلُ». وردَّ بأن الغايات لا تقع أخباراً ولا صلوات ولا صفات ولا أحوالاً ، نص على ذلك سيبويه وجماعه من المحققين. ويشكل عليهم (كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ) (الروم/ ٤٢) وقيل : نصب عطفاً على «أن» وصلتها ، أى : ألم تعلموا أخذ أبيكم الموثق وتفريطكم ، ويلزم على هذا الإعراب ، الفصل بين العاطف والمعطوف بالظرف وهو ممتنع ، فإن قيل : قد جاء (وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سِدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سِدًّا) (يس / ٩) قلنا : ليس هذا من ذلك كما توهم ابن مالك ، بل المعطوف شينان على شيئين.

(متى)

على خمسة أوجه :

اسم استفهام ، نحو قوله تعالى : (مَتَى نَصْرُ اللَّهِ) (البقره/ ٢١٤).

واسم شرط ، كقول سُحيم بن وَثيل الرِّياحى :

٢٧٥- أنا ابنُ جلا وطلاءُ الثنايا***مَتَى أضع العِمامه تَعْرِفُونى (١)

وقال الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) : «اللَّهُمَّ ومَتَى وَقَفْنَا بين نَقصين فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص : ٢٤٣

١- شرح شواهد المغنى : ١/٤٥٩.

دين أو دنيا ، فأوقع النقص بأسرعهما فناءً» (١).

و اسم مرادف للوسط.

وحرف بمعنى «من» أو «فى» وذلك فى لغة هذيل ، يقولون : «أخرجها متى كُمّه» أى : منه.

واختلف فى قول بعضهم : «وضعتہ متى كمي» ؛ فقال ابن سيده : بمعنى «فى» وقال غيره : بمعنى «وسط». وكذلك اختلف فى قول أبى ذؤيب يصف السحاب :

٢٧٦- شربن بماء البحر ثم ترفعت***متى لُجج خُضر لهنّ نثيج (٢)

ف قيل : بمعنى «من» وقال ابن سيده : بمعنى «وسط».

(مُد و مُنْد)

لهما ثلاث حالات :

إحداها : أن يليهما اسمٌ مجرور ، فقيل : هما اسمان مضافان ، والصحيح : أنهما حرفا جر بمعنى «من» إن كان الزمان ماضياً ، وبمعنى «فى» إن كان حاضراً ، وبمعنى «من» و «إلى» جميعاً إن كان معدوداً ، نحو : «ما رأيتہ مُد يوم الخميس ، أو مذ يومنا ، أو عامنا ، أو مذ ثلاثه أيام».

وأكثر العرب على وجوب جرهما للحاضر ، وعلى ترجيح جر «مند» للماضى على رفعه ، وترجيح رفع «مد» للماضى على جره.

الثانية : أن يليهما اسم مرفوع ، نحو : «مُد يوم الخميس ، ومُنْد يومان» ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص : ٢٤٤

١- الصحيفه الكامله السجاديه ، الدعاء التاسع : ٨٦.

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٣١٩.

فقال المبرد وابن السراج والفارسي: مبتدأ ان، وما بعدهما خير، ومعناهما: الأمد، إن كان الزمان حاضراً أو معدوداً، وأول المده إن كان ماضياً، وقال أكثر الكوفيين: ظرفان مضافان لجمله حذف فعلها وبقي فاعلها، والأصل: مذكان يومان، واختاره السهيلي وابن مالك، وقال بعض الكوفيين: خبرٌ لمحذوف، أي: ما رأيتَه من الزمان الذي هو يومان، بناء على أن «مُنْدُ» مركبه من كلمتين: «من» و«ذو» الطائيه.

الثالثه: أن يليهما الجملُ الفعليه أو الاسميه كقول أبي طالب خطاباً لعلی (عليهما السلام): «يا ولدي تعلم أن محمداً والله أمين منذ كان، امض واتبعه ترشد وتفلح وتشهد» (١) وقول الأعشى:

٢٧٧- وما زلتُ أبغى المالَ مُدْناً يافعٌ *** وليداً وكهلاً حين شبت وأمرداً (٢)

والمشهور أنهما حينئذ ظرفان مضافان، فقيل: إلى الجملة، وقيل: إلى زمن مضاف إلى الجملة، وقيل: مبتدأ ان؛ فيجب تقدير زمان مضاف للجملة يكون هو الخبر.

(مع)

اسم بدليل التنوين في قول حسان:

٢٧٨- يا ربِّ فاجمعنا معاً ونبينا *** في جنِّه تنبى عيون الحُسِّدِ (٣)

ودخول الجار في حكاية سيويه: «ذهبت من معه» وقراءه بعضهم:

[شماره صفحه واقعى: ٢٤٥]

ص: ٢٤٥

١- مناقب ابن شهر آشوب: ٢/١٩.

٢- شرح شواهد المغنى: ٢/٥٧٦.

٣- ديوان حسان بن ثابت: ٢٠٩.

(هذا ذِكْرٌ مِنْ مَعَى) (الأنبياء/٢٤) وتسكينُ عينه لغه غَنَمٍ وربيعه ، لاضروره خلافاً لسيبويه ، واسميتها حينئذ باقيه ، وقولُ النّحاس :
«إنها حينئذ حرف بالإجماع» مردودٌ.

وتستعمل مضافه ، فتكون ظرفاً ، ولها حينئذ ثلاثه معان :

أحدها : موضع الاجتماع ولهذا يخبر بها عن الذوات ، نحو قوله تعالى : (والله مَعَكُمْ) (محمّد /٣٥) وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «على مع القرآن والقرآن معه لن يفترقا حتى يردا عَلَيَّ الحوضَ» (١).

الثاني : زمانه نحو : «جئتُك مع العصر».

الثالث : مرادفه «عند» وعليه القراءه وحكاية سيبويه السابقتان.

ومفرده ، فتنون ، وتكون حالاً ، وقد جاءت ظرفاً مخبراً به في نحو قوله : (٢)

٢٧٩- أفيقوا بنى حرب وأهواؤنا معاً***وأزحائنا موصوله لم تقضب

وقيل : هي حال ، والخبر محذوف ، وهي في الإفراد بمعنى «جميعاً».

وتستعمل للثنتين والجماعه ، نحو قول مطيع بن إياس :

٢٨٠- كنتُ وَيَحْيَى كيدى واحداً***نرّمى جميعاً ونرامى معاً (٣)

مَنْ وقول متمم بن نويرة اليربوعي :

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٤]

ص : ٢٤٤

١- كشف الغمه : ١/١٤٦.

٢- قال السيوطي : «قال التبريزي : يقال : هذا الشعر لجندل بن عمرو». شرح شواهد المغني : ٢/٧٤٤.

٣- شرح أبيات مغني اللبيب : ٦/١١.

٢٨١- يُذَكِّرَنَّ ذَا الْبَيْتِ الْحَزِينِ بَيْتَهُ***إِذَا حَنَّتِ الْأُولَى سَجَعْنَ لَهَا مَعَا (١)

(مَنْ)

إشاره

على أربعه أوجه :

الأول : الشرطيه

نحو قوله تعالى : (مَنْ يَعْمَلْ سَوْءً يُجْزَ بِهِ) (النساء / ١٢٣) وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» (٢).

الثاني : الاستفهاميه

نحو قوله تعالى : (فَمَنْ رُبُّكُمْ يَا مُوسَى) (طه / ٤٩) وقول حسان في علي (عليه السلام) :

٢٨٢- من كان في القرآن سَمِي مؤمناً***في تسع آيات تُلِين غزاراً؟ (٣)

وإذا قيل : «من يفعل هذا إلا زيد؟» فهي «مَنْ» الاستفهاميه أُشربت معنى النفي ، ومنه : (وَمَنْ يَعْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ) (آل عمران / ١٣٥) ولا يتقيد جواز ذلك بأن يتقدمها الواو خلافاً لابن مالك؛ بدليل : (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) (البقره / ٢٥٥).

وإذا قيل : «من ذا لقيت؟» ف «من» مبتدأ و «ذا» خبرٌ موصول ، والعائد محذوف ، ويجوز على قول الكوفيين في زياده الأسماء ، كون «ذا» زائده ، و «من» مفعولاً. وظاهر كلام جماعه أنه يجوز في «من ذا لقيت؟» أن تكون «من» و «ذا» مركبتين كما في قولك : «ما ذا صنعت؟». ومنع ذلك ابوالبقاء في مواضع من إعرابه وثعلب في أماليه وغيرها ، وخصوا جواز ذلك ب «ماذا» ؛ لأن «ما» أكثر إبهاماً ،

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٧]

ص : ٢٤٧

١- شرح شواهد المغنى : ٥٦٧ / ٢.

٢- كثر العمال : ١٠ / ح ٢٨٧٠٥ و ٢٨٧٠٧.

٣- الغدير : ٢ / ٤٧.

فحسن أن تجعل مع غيرها كشيء واحد؛ ليكون ذلك أظهر لمعناها ، ولأن التركيب خلاف الأصل ، وإنما دل عليه الدليل مع «ما» وهو قولهم : «لماذا جئت؟» بإثبات الألف.

الثالث : الموصوله

فى نحو قوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) (الحج ١٨) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ» (١).

الرابع : النكره الموصوفه

و لهذا دخلت عليها «رَبِّ» فى قول سويد بن أبى كاهل اليشكرى :

٢٨٣- رَبِّ مَنْ أَنْصَجْتُ غَيْظًا قَلْبُهُ**فَدُ تَمَنَّى لِي مَوْتًا لَمْ يُطْع (٢)

و وصفت بالنكره فى نحو قولهم : «مَرَرْتُ بِمَنْ مُعْجَبٌ لَكَ» وقول حسان :

٢٨٤- فَكَفَى بِنَا فَضْلًا عَلَى مَنْ غَيْرِنَا**حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا (٣)

ويروى برفع «غير» فيحتمل أن «من» على حالها ، ويحتمل الموصوليه ، وعليهما فالتقدير : على مَنْ هو غيرنا ، والجمله صفة أو صله.

تنبهان

الأول : تقول : «مَنْ يكرمنى أكرمه» فتحتمل «من» الأوجه الأربعة ، فإن قدرتها شرطيه جزمتم الفعلين ، أو موصوله أو موصوفه رفعتهما ، أو استفهاميه رفعت الأول وجزمت الثانى؛ لأنه جواب بغير الفاء ، و «مَنْ» فيهن

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص : ٢٤٨

١- نهج البلاغه : ط ٢٠١/٦٦٦.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٤٠.

٣- تقدم تحقيقه برقم ٧٨.

مبتدأ ، وخبر الاستفهاميه الجملة الأولى ، والموصوله أو الموصوفه الجملة الثانيه ، والشرطيه ، الأولى أو الثانيه على خلاف في ذلك ، وتقول : «من زارني زرتة» فلا تحسن الاستفهاميه ، ويحسن ما عداها.

الثاني : زيد في أقسام «من» قسما آخران :

أحدهما : أن تأتي نكره تامه وذلك عند أبي على قاله في قوله (١) :

٢٨٥-.....***ونعم من هو في سرّ وإعلان

فزعم أن الفاعل مستتر و «من» تمييز ، وقوله : «هو» مخصوص بالمدح ف «هو» مبتدأ خبره ما قبله ، أو خبر لمبتدأ محذوف. وقال غيره : «من» موصول فاعل ، وقوله : «هو» مبتدأ خبره «هو» آخر محذوف ، والظرف متعلق بالمحذوف؛ لأن فيه معنى الفعل ، أي : ونعم من هو الثابت في حالتي السر والعلانية. قلنا : ويحتاج إلى تقدير «هو» ثالث يكون مخصوصاً بالمدح.

ثانيهما : التوكيد ، وذلك في ما زعم الكسائي من أنها ترد زائده ك «ما» وذلك سهل على قاعده الكوفيين في أن الأسماء تزد وأنشد عليه :

٢٨٦- فكفى بنا فضلا على من غيرنا***حبّ النبي محمد إيانا (٢)

في من خفض «غيرنا». وهو خلاف المشهور. ولنا أنها نكره موصوفه أي : على قوم غيرنا.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٩]

ص : ٢٤٩

١- صدره : ونعم مَرَكاً مَن ضاقت مذاهبه. وقال البغدادي : لم أقف على قائل الشعر. شرح أبيات مغنى البيب : ٥/٣٤٠.

٢- تقدم برقم ٧٨.

تأتي على خمسة عشر وجهاً

وجوه «مِنْ»

أحدها : ابتداء الغايه

وهو الغالب عليها ، حتى ادعى جماعه أن سائر معانيها راجعه إليه ، وتقع لهذا المعنى في غير الزمان ، نحو قوله تعالى : (مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) (الإسراء / ١) وقول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) :

٢٨٧- مَنْ يَعْرِفُ اللَّهَ ، يَعْرِفُ أَوْلِيَّهِ ذَا***فَالدِّينِ مِنْ بَيْتِ هَذَا نَالَه الْأُمَمِ (١)

قال الكوفيون والأخفش والمبرد وابن دُرستويه : وفي الزمان أيضاً؛ بدليل (مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ) (التوبه / ١٠٨).

وقيل : التقدير : من تأسيس أول يوم ، وردّه السهيلي بأنه لوقيل هكذا لاحتيج إلى تقدير الزمان.

الثاني : التبويض

نحو : (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) (البقره / ٢٥٣) وعلامتها : إمكان سد «بعض» مسدّها كقراء ابن مسعود : (حَتَّى تُنْفِقُوا بَعْضَ مَا تُحِبُّونَ) (آل عمران / ٩٢).

الثالث : بيان الجنس

وكثيراً ما تقع بعد «ما» و «مهما» وهما بها أولى لإفراط إبهامهما ، نحو : (مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا) (فاطر / ٢) (مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ) (الأعراف / ١٣٢) وهي ومخفوضها في ذلك في موضع نصب على الحال. ومن وقوعها بعد غيرهما قول الكمي :

٢٨٨- وَأَوْجِبْ يَوْمًا بِالْغَدِيرِ وَلَايَهُ***عَلَى كُلِّ بَرٍّ مِنْ فَصِيحٍ وَأَعْجَمِ (٢)

١- كشف الغمه : ٢/٣٠٥.

٢- الغدير ٢/١٩٥.

وقال الله تعالى: (يُحَلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ) (الكهف/ ٣١) الشاهد في غير الأولى فإن تلك للابتداء ، وقيل : زائده ، وأنكر مجيء «من» لبيان الجنس قوم ، وقالوا : هي في «مِنْ ذَهَبٍ» و «مِنْ سُندُسٍ» للتبعض . وهذا تكلف .

الرابع : التعليل

نحو قوله تعالى : (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا) (نوح / ٢٥) وقول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) :

٢٨٩- يُغْضَى حَيَاءً وَيُغْضَى مِنْ مَهَابَتِهِ**فلا يكلم إلا حين يتبسم (١)

الخامس : البدل

نحو : (أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) (التوبة / ٣٨) (لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا- أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً) (آل عمران / ١٠) أى : بدل طاعه الله ، أو بدل رحمه الله ، «ولا ينفع ذا الجد منك الجد» أى لا ينفع ذا الحظ من الدنيا حظه بذلك ، أى : بدل طاعتك أو بدل حظك ، أى بدل حظه منك ، وقيل : ضمن «ينفع» معنى «يمنع» ومتى علقت «من» ب «الجد» انعكس المعنى .

وأنكر قوم مجيء «مِنْ» للبدل؛ فقالوا : التقدير فى (أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) (التوبة / ٣٨) : أرضيتم بالحياه الدنيا بدلاً منها؛ فالمفيد للبدليه متعلقها المحذوف ، وأما هي فللابتداء ، وكذا الباقي .

السادس : مرادفه «عن»

نحو : (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ) (الزمر/ ٢٢) وقيل : هي للابتداء ، أو للتعليل ، أى : من أجل ذكر الله؛ لأنه إذا ذكر قست قلوبهم .

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص : ٢٥١

السابع : مرادفه الباء

نحو : (يَنْظُرُونَ مِنْ طَرَفٍ خَفِيِّ) (الشورى ٤٥/٤٥) قاله يونس. والظاهر أنها للابتداء.

الثامن : مرادفه «فى»

نحو : (أرُونى ما ذا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ) (فاطر/٤٠) (إِذَا نودى لِلصَّيْلَةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ) (الجمعه ٩/٩) والظاهر أنها فى الأولى لبيان الجنس مثلها فى (ما نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ) (البقره ١٠٦/١٠٦).

التاسع : موافقه «عند»

نحو : (لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) (آل عمران ١٠/١٠) قاله أبو عبيده. وقد مضى القول بأنها فى ذلك للبدل.

العاشر : مرادفه «ربما»

و ذلك إذا اتصلت بـ «ما» كقول أبي حيه النميرى :

٢٩٠- وَإِنَّا لَمِمَّا نَضْرِبُ الْكَبْشَ ضَرْبَةً***على رأسه تُلْقَى اللِّسَانَ مِنَ الفَمِ (١)

قاله السيرافى فى ابن خروف وابن طاهر والأعلم ، والظاهر أن «من» فيها ابتدائية و «ما» مصدرية ، وأنهم جعلوا كأنهم خلقوا من الضرب ، مثل : (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) (الأنبياء ٣٧/٣٧).

الحادى عشر : مرادفه «على»

نحو : (وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) (الأنبياء/٧٧). وقيل : على التضمين ، أى : منعناه منهم بالنصر.

الثانى عشر : الفصل ، وهى الداخلة على ثانى المتضادين ، نحو : (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدِينَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ) (البقره/٢٢٠) (حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ) (آل عمران ١٧٩/١٧٩) قاله ابن مالك ، وفيه نظر؛ لأن الفصل مستفاد من العامل ، فإن «ماز» و «مميز» بمعنى «فصل» والعلم صفه توجب التمييز ، والظاهر أن «من» فى الآيتين للابتداء ، أو بمعنى «عن».

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

الثالث عشر : الغايه

قال سيويوه : وتقول رأيته من ذلك الموضوع فجعلته غايه لرؤيتك ، أى : محلاً للابتداء والانتهاء ، قال : وكذا «أخذته من زيد» وزعم ابن مالك أنها فى هذه للمجاوزه ، والظاهر أنها للابتداء؛ لأن الأخذ ابتداءً من عنده وانتهى إليك.

الرابع عشر : التنصيص على العموم

و هى الزائده فى نحو «ما جاءنى من رجل» فإنه قبل دخولها يحتمل نفى الجنس ونفى الوحده ولهذا يصح أن يقال : «بل رجلان» ويمتنع ذلك بعد دخول «من».

الخامس عشر : توكيد العموم

و هى الزائده فى نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «فَوَ الَّذِى وَسَّعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ مَا مِنْ أَحَدٍ أَوْدَعَ قَلْبًا سُرُورًا إِلَّا وَخَلَقَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ السُّرُورَ لَطْفًا» (١) وقولك : «ما جاءنى من أحد أو من ديار» فإن «أحداً ودياراً» صيغتا عموم.

وشرط زيادتها فى النوعين ثلاثه أمور :

أحدها : تقدم نفى أو نهى أو استفهام ب «هل» ، نحو : (ما ترى فى خلقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ) (الملك ٣) (فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ) (الملك ٣) وتقول : «لايُقم من أحد» وزاد الفارسى الشرط كقول زهير بن أبى سلمى :

٢٩١- ومهماتكن عند امرئ من خليقه***وإن خالها تخفى على الناس تعلم (٢)

والثانى : تنكير مجرورها.

والثالث : كونه فاعلاً ، أو مفعولاً به ، أو مبتدأ.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص : ٢٥٣

١- نهج البلاغه : ح ٢٤٩ / ١٢٠٠.

٢- شرح شواهد المغنى : ٧٤٣ / ٢.

أحدها : تقييد المفعول بقولنا : «به» هي عبارته ابن مالك ، فتخرج بقيه المفاعيل ، وكأن وجه منع زيادتها في المفعول معه والمفعول لأجله والمفعول فيه أنهن في المعنى بمنزلة المجرور ب «مع» وباللام وب «في» ولا تجامعهن «من» ولكن لا يظهر للمنع في المفعول المطلق وجه ، وقد خرج عليه أبوالبقاء (ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) (الأنعام / ٣٨) فقال : «من» زائده ، و «شيء» في موضع المصدر ، أى : تفريطاً ، مثل : (لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً) (آل عمران / ١٢٠) والمعنى : تفريطاً وضراً ، قال : ولا يكون مفعولاً به؛ لأنَّ «فَرَطَ» إنما يتعدى إليه ب «في» وقد عدى بها إلى «الكتاب» قال : وعلى هذا فلا حجة في الآية لمن ظن أن «الكتاب» يحتوى على ذكر كل شيء صريحاً ، قلت : وكذا لاحجه فيها لو كان «شيء» مفعولاً به؛ لأن المراد ب «الكتاب» اللوح المحفوظ؛ كما في قوله تعالى : (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (الأنعام / ٥٩) وهو رأى الزمخشري والسياق يقتضيه.

الثاني : القياس أنها لا تزداد في ثاني مفعولى «ظن» ولا ثالث مفعولات «أعلم» ؛ لأنهما في الأصل خبر ، وشذت قراءه بعضهم : (ما كَانَ يَتَّبِعِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءٍ) (الفرقان / ١٨) ببناء «نتخذ» للمفعول.

الثالث : أكثرهم أهمل هذا الشرط الثالث؛ فيلزمهم زيادتها في الخبر ، في نحو : «ما زيد قائماً» والتميز في نحو : «ما طاب زيد نفساً» والحال في نحو : «ما جاء أحد ركباً» وهم لا يجيزون ذلك.

ولم يشترط الأخفش واحداً من الشرطين الأولين واستدل بنحو : (وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ) (الأنعام / ٣٤) ولم يشترط الكوفيون الأول ، واستدلوا

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

بقولهم : «قد كان من مطر».

وجوز الزمخشري في (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ) (يس ٢٨) كون المعنى : ومن الذى كنا منزلين ، فجوز زيادتها مع المعرفه وقال الفارسي في (وَيُنزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ) (النور/٤٣) : يجوز كون «من» و «من» الأخيرتين زائدتين؛ فجوز زياده فى الإيجاب.

وقال المخالفون : التقدير : قد كان هو أى : كائن من جنس المطر ، و «لقد جاءك هو» أى : جاء من الخبر كائناً من نبأ المرسلين ، أو ولقد جاءك نبأ من نبأ المرسلين ثم حذف الموصوف ، وهذا ضعيف فى العرييه ؛ لأن الصفه غير مفرده ، فلا يحسن تخريج التنزيل عليه.

واختلف فى «من» الداخلة على «قبل وبعد» كقول النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام : «أنت أخى ووصيى وخليفتى من بعدى» (١) وقول أميرالمؤمنين عليه السلام : «عباد زنوا أنفسكم من قبل أن توزنوا» (٢) فقال الجمهور : لا ابتداء الغايه ، وردّ بأنها لا تدخل عندهم على الزمان كما مر ، وأجيب بأنهما غير متأصلين فى الظرفيه وإنما هما فى الأصل صفتان للزمان : إذ معنى «جئت قبلك» جئت زمناً قبل زمن مجيئك؛ فلهذا سهل ذلك فيهما ، وزعم ابن مالك أنها زائده ، وذلك مبنى على قول الأخفش فى عدم الاشتراط لزيادتها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص : ٢٥٥

١- الغدير ٣/١١٧.

٢- نهج البلاغه : ط ٨٩/٢٢٥.

مههما (ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ) (البقره/١٠٥) فيها «من» ثلاث مرات : الأولى للتبيين ؛ لأن الكافرين نوعان : كثنائون ومشركون ، والثانيه زائده ، والثالثه لا ابتداء الغايه.

(لَا كِلُونَ مِنْ زَقُومٍ) (الواقعه/٥٢) (وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ) (النمل/٨٣) الأولى منهما للابتداء ، والثانيه للتبيين.

اسم؛ لعود الضمير إليها فى قوله تعالى : (مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا) (الأعراف/١٣٢) وقال الزمخشري وغيره : عاد عليها ضمير «به» وضمير «بها» حملاً على اللفظ وعلى المعنى ، انتهى. والأولى أن يعود ضمير «بها» إلى «آيه» ومثله قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «إِنَّ لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ أَهْلًا فَمَهْمَا تَرَكَتُمُوهُ مِنْهُمَا كَفَا كُمُوهُ أَهْلُهُ» (١) فيعود ضمير «تركتموه» و «كفا كموه» و «أهله» إليها.

وزعم السهيلي أنها تأتى حرفاً؛ بدليل قول زهير :

٢٩٢- و مهما تكن عند امرئ من خَلِيقه***ولو خالها تخفى على الناس تُعلم (٢)

قال : فهى هنا حرف بمنزله «إن» ؛ بدليل أنها لامحل لها.

والجواب : أنها إما خبر «تكن» و «خليفة» اسمها ، و «من» زائده؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

ص: ٢٥٦

١- نهج البلاغه : ح ٤١٤/١٢٨٤.

٢- تقدم برقم ٢٩١.

لأن الشرط غير موجب عند أبي علي ، وإما مبتدأ ، واسم «تكن» ضمير راجع إليها ، والظرف خير ، وأنت ضميرها؛ لأنها الخليقه فى المعنى ، و «من خليقه» تفسير للضمير.

معانى «مهما»

إشارة

و لها ثلاثة معان :

أحدها : ما لا يعقل غير الزمان مع تضمن معنى الشرط

و منه الآيه ولهذا فسرت بقوله تعالى : (مِنْ آيِهِ) (الأعراف / ١٣٢) وهى فيها إما مبتدأ أو منصوبه على الاشتغال ، فيقدر لها عامل متعد كما فى «زيداً مررتُ به» متأخراً عنها ؛ لأن لها الصدر ، أى : مهما تحضرنا تأتينا به.

الثانى : الزمان و الشرط

فتكون ظرفاً لفعل الشرط ، ذكره ابن مالك ، وزعم أن النحويين أهملوه ، وأنشد لحاتم :

٢٩٣- وإِنَّكَ مَهْمَاتُعْطِ بَطْنِكَ سُوْلُهُ *** وَفَرْجَكَ نَالَا مُنْتَهَى الدَّمِّ أَجْمَعَا (١)

وأبياتاً أخر ، ولا دليل فى ذلك؛ لجواز كونها للمصدر بمعنى أى إعطاء كثيراً أو قليلاً.

الثالث : الاستفهام

ذكره جماعه منهم ابن مالك واستدلوا عليه بقول عمرو بن ملقط :

٢٩٤- مهما لى الليله مهما ليه *** أودى بنعلى وسرباليه (٢)

فزعموا أن «مهما» مبتدأ ، و «لى» الخبر ، وأعيدت الجملة توكيداً ، و «أودى» بمعنى «هلك» و «نعلى» فاعل ، والباء زائده ، ولا دليل فى البيت لاحتمال أن التقدير : «مه» اسم فعل بمعنى «اكفف» ثم استأنف استفهاماً ب «ما» وحدها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٤٤.

٢- شرح شوهده المغنى : ١/٣٣٠.

تأتي على أربعة أوجه :

أوجه النون

أحدها : نون التأكيد

وهي خفيفة ، كقول أبي طالب (عليه السلام) :

٢٩٥- اصبرنْ يا بني فالصبر أحجى***كل حيّ مصيره لشعوب (١)

وثقله كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «والذي بعثه بالحق لَتَبْلُغُنَّ بَلْبَهُ وَلَتُعْرَبُلُنَّ غَرْبَهُ وَلَتَسْأَطُنَّ سَوْطَ الْقَدْرِ» (٢) وقد اجتمعتا في قوله تعالى : (لَيَسْجَنَنَّ وَيَكُونَا) (يوسف / ٣٢) ومعناهما التوكيد ، قال الخليل : والتوكيد بالثقله أبلغ .

ويختصان بالفعل ، ويؤكد بهما صيغ الأمر مطلقاً ، ولو كان دعائياً كقوله :

٢٩٦- وأنزلنْ سكينهً علينا (٣)

إلا «أفعل» في التعجب؛ لأن معناه كمعنى الفعل الماضي.

ولا يؤكد بهما الماضي مطلقاً.

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٨]

ص : ٢٥٨

١- أعيان الشيعة : ١/٢١٩.

٢- نهج البلاغه : ط ١٦/٦٦ و ٦٧.

٣- نقل عن عامر بن الأكوع وعبدالله بن رواحه. شرح شواهد المغنى : ١/٢٨٦ و ٢٨٧.

وأما المضارع فإن كان حالاً لم يؤكد بهما ، وإن كان مستقبلاً أُكِّد بهما وجوباً في نحو قوله تعالى : (وتالله لأُكَيِّدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) (الأنبياء/ ٥٧) وقريباً من الوجوب بعد «إما» (وإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ) (الأنفال/ ٥٨) وجوازاً كثيراً بعد الطلب ، نحو قوله تعالى : (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا) (ابراهيم / ٤٢) وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «لَا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَحَدٍ سِوَىَّ وَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مُخْتَمَلًا» (١) وقليلاً في مواضع كقولهم :

٢٩٧- وَمِنْ عِضِّهِ مَا يُنْبِتُنَّ شَكِيرُهَا (٢)

الثاني : التنوين

و هو نون زائده ساكنه تلحق الآخر لغير توكيد ؛ فخرج نون «حسن» ؛ لأنها أصل ، و نون «ضيفن» للطفيلتي ؛ لأنها متحركة ، و نون «منكسر» و «انكسر» ؛ لأنها غير آخر ، و نون (لَسْفَعًا) (العلق / ١٥) لأنها للتوكيد.

وأقسامه خمسة :

تنوين التمكين : وهو اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلماً ببقائه على أصله ، وأنه لم يشبه الحرف فيني ، ولا الفعل فيمنع الصرف ، ويسمى تنوين الأمكنية أيضاً وتنوين الصرف ، وذلك كـ «زيد ورجل ورجال».

وتنوين التنكير : وهو اللاحق لبعض الأسماء المبنية فرقاً بين معرفتها ونكرتها ، ويقع في باب اسم الفعل بالسمع كـ «صه ومه وإيه» ، وفي العلم المختوم بـ «ويه» بقياس ، نحو : «جاءني سيويه وسيويه آخر».

وأما تنوين «رجل» ونحوه من المعربات فتنوين تمكين ، لاتنوين تنكير ،

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٩]

ص : ٢٥٩

١- نهج البلاغه : ح ٣٥٢ / ١٢٥٤.

٢- هذا مثلٌ وكان أصله مصراعاً ثانياً من بيت ، والمصراع الأول : «إِذَا مَاتَ مِنْهُمْ مَيِّتٌ سَرِقَ ابْنُهُ». شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/٤٤ ، شرح شواهد المغنى : ٢/٧٤١. ولم يسم قائل البيت.

كما قد يتوهم بعض الطلبة ، ولهذا لو سميت به رجلاً بقى ذلك التنوين بعينه مع زوال التنكير.

وتنوين المقابله : وهو اللاحق لنحو : «مسلمات» ، جُعِلَ فى مقابله النون فى «مسلمين».

وتنوين العوض : وهو اللاحق عوضاً من حرف أصلى ، أو زائد ، أو مضاف إليه مفرداً ، أو جملة.

فالأول : كـ «جوار وغواش» ؛ فإنه عوض من الياء وفقاً لسيبويه والجمهور ، لا عوض من ضمه الياء وفتحها النائبة عن الكسره خلافاً للمبرد؛ إذ لو صح لعوض عن حركات نحو : «جبلى» ولا هو تنوين التمكين والاسم منصرف خلافاً للأخفش ، وقوله : لما حذفت الياء التحق الجمع بأوزان الآحاد كـ «سلام وكلام» فصرف ، مردود؛ لأن حذفها عارض للتخفيف وهى منويه؛ بدليل أن الحرف الذى بقى أخيراً لم يحرك بحسب العوامل.

الثانى : كـ «جندل» ؛ فإن تنوينه عوض من ألف «جندل» قاله ابن مالك. و الذى يظهر ، خلافة ، وأنه تنوين الصرف ، ولهذا يجر بالكسره ، وليس ذهاب الألف التى هى علم الجمع كذهاب الياء من نحو : «جوار وغواش».

الثالث : تنوين «كامل و بعض» إذا قُطعتا عن الإضافة ، نحو قوله تعالى : (وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ) (الفرقان/ ٣٩) وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «وَدَكَ بَعْضُهَا بَعْضًا مِنْ هَيْبِهِ جَلَالَتِهِ وَمَخُوفِ سَطْوَتِهِ» (١) وقيل : هو تنوين التمكين ، رجع؛ لزوال الإضافة التى كانت تعارضه.

الرابع : اللاحق لـ «إذ» فى نحو : (وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ) (الحاقة / ١٦) والأصل : فهى يومَ إذ انشقت واهيه ، ثم حذفت الجملة المضاف إليها

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص : ٢٦٠

١- نهج البلاغه : ط ١٠٨/٣٣٤.

للعلم بها ، وجى بالتنوين عوضاً عنها ، وكسرت الذال للساكنين. وقال الأخفش : التنوين تنوين التمكين ، والكسره إعراب المضاف إليه.

وتنوين الترتم : وهو اللاحق للقوافي المطلقة بدلاً من حرف الإطلاق ، وهو الألف والواو والياء ، وذلك فى إنشاد بنى تميم ، و ظاهر قولهم : إنه تنوينٌ مُحصّل للترتم. وقد صرح بذلك ابن يعيش ، والذي صرح به سيويه وغيره من المحققين أنه جىء به لقطع الترتم ، وأن الترتم وهو التَّغْنَى يحصل بأحرف الإطلاق ؛ لقبولها لمد الصوت فيها ، فإذا أنشدوا ولم يترنموا جاؤوا بالنون فى مكانها. ولا يختص هذا التنوين بالاسم بدليل قول جرير :

٢٩٨- ألقى اللوم عاذل والعتابا***وقولى إن أصبت لقد أصابا (١)

وزاد الأخفش والعرضيون تنويناً سادساً ، وسموه الغالى ، وهو اللاحق لآخر القوافي المقيدة ، كقول رؤبه :

٢٩٩- وقاتمِ الأعماقِ حاوى المخرقن***مشتبه الأعلامِ لَماعِ الخفق (٢)

وسمى غالباً ؛ لتجاوزه حدّ الوزن ، ويسمى الأخفش الحركة التى قبله غلواً وفائدته الفرق بين الوقف والوصل وجعله ابن يعيش من نوع تنوين الترتم زاعماً أن الترتم يحصل بالنون نفسها؛ لأنها حرف أغن. قال : وإنما سمى المغنى مغنياً ؛ لأنه يغنن صوته ، أى : يجعل فيه غنّه ، والأصل عنده مغنن بثلاث نونات فأبدلت الأخيره ياء تخفيفاً ، وأنكر الزجاج والسيرافى ثبوت هذا التنوين البتة؛ لأنه يكسر الوزن ، وقالوا : لعل الشاعر كان يزيد «ان» فى آخر كل بيت ، فضعف صوته بالهمزه ، فتوهم السامع أن النون تنوين واختار هذا القول ابن مالك. وزعم أبوالحجاج بن معروز أن ظاهر كلام سيويه فى المسمى تنوين

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص : ٢٤١

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٤٣.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/٤٧.

الترنم أنه نون عوض من المدّه وليس بتنوين. وزعم ابن مالك في التحفه أن تسميه اللاحق للقوافي المطلقة والقوافي المقيدة تنويناً مجازاً ، وإنما هو نون أخرى زائده ، ولهذا لا يختص بالاسم ، ويجمع الألف واللام ، ويثبت في الوقف.

وزاد بعضهم تنويناً سابعاً ، وهو تنوين الضروره ، وهو اللاحق لما لا ينصرف كقول امرئ القيس :

٣٠٠- تَبَصَّرَ خَلِيلِي هَل تَرَى مِنْ طَعَائِنٍ *** سِوَالِكِ نَقْبًا بَيْنَ حَزْمِي شَعْبَعَبٍ (١)

وللمنادى المضموم كقول الأحوص :

٣٠١- سَلَامُ اللَّهِ يَا مَطَرٌ عَلَيْهَا *** وَلَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطَرُ السَّلَامُ (٢)

وكلامه صحيح في الثاني دون الأول؛ لأن الأول تنوين التمكين ؛ لأن الضروره أباحت الصرف ، وأما الثاني فليس تنوين تمكين؛ لأن الاسم مبنى على الضم.

وثامناً ، وهو التنوين الشاذّ ، كقول بعضهم : «هُؤَلَاءِ قَوْمِيكَ» حكاه أبو زيد ، وفائدته مجرد تكثير اللفظ ، كما قيل في ألف «قَبَعْتَرِي».

وذكر ابن الخباز في شرح الجزوليه أن أقسام التنوين عشره ، وجعل كلاً من تنوين المنادى وتنوين صرف مالا ينصرف قسماً برأسه ، قال : والعاشر تنوين الحكايه ، مثل أن تسمى رجلاً ب «عاقله لبيبه» فإنك تحكى اللفظ المسمى به ، وهذا اعتراف منه بأنه تنوين الصرف؛ لأن الذي كان قبل التسميه حُكي بعدها.

الثالث : نون الإناث

وهي اسم في نحو : «النسوة يذهبن» وحرف في نحو : «يذهبن النسوة» في لغة من قال : «أكلوني البراغيث».

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص : ٢٦٢

١- شرح الشواهد للعينى ، باب مالا ينصرف.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٦٧.

و تسمى نون العِماد أيضاً ، وتلحق قبل ياء المتكلم المنتصبه بواحد من ثلاثه :

أحدها : الفعل ، متصرفاً كان كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «غَدَاً تَرَوْنَ أَيَّامِي ، وَيُكشَفُ لَكُمْ عن سرائري ، وتعرفونني بعد خلوّ مكاني وقيام غيري مقامي» (١). أو جامداً كقولهم : «عليه رجلاً ليسني». وأما قوله (٢) :

٣٠٢- عَدَدْتُ قَوْمِي كَعَدِدِ الطَّيْسِ *** إِذْ ذَهَبَ الْقَوْمُ الْكِرَامُ لَيْسِي

فضروره.

الثاني : اسم الفعل ، نحو : «دَرَاكِنِي وَتَرَاكِنِي وَعَلِيكِنِي» بمعنى «أدركني واتركني والزمني».

الثالث : الحرف ، نحو : «إِنِّي» وهي جائزه الحذف مع «إِنَّ وَأَنَّ وَلَكِنَّ وَكَأَنَّ» وغالبه الحذف مع «لعلّ» وقليله مع «ليت».

وتلحق أسضاً قبل الياء المخفوضه بـ«من وعن» إلا في الضروره ، وقبل المضاف إليها «لُدُنُّ» أو «قَطُّ» إلا في قليل من الكلام ، وقد تلحق وفي غير ذلك شذوذاً كقولهم : «بِجَلْنِي» بمعنى «حسبي».

(نعم)

بفتح العين ، وكنانه تكسرهما ، وبها قرأ الكسائي ، وبعضهم يبدلها حاء ، وبها قرأ ابن مسعود ، وبعضهم يكسر النون إتباعاً لكسره العين تنزيلاً لها منزله الفعل في قولهم : «نِعَمَوْ شِهْدَ» بكسرتين ، كما نُزِّلَتْ «بلي» منزله الفعل في الإماله.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٣]

ص : ٢٦٣

١- نهج البلاغه : ١٤٩ / ٤٥٤ و ٤٥٥.

٢- قال السيوطي : عزى لرؤبه. شرح شواهد المغني : ١ / ٤٨٨.

وهى حرف تصديق ووعده وإعلام ، فالأول بعد الخبر كـ «قام زيد» و «ما قام زيد» والثاني بعد «إفعل ولا تفعل» وما فى معناهما ، نحو «هلا- تفعل وهلا- لم تفعل» وبعد الاستفهام فى نحو «هل تعطينى» ويحتمل أن تفسر فى هذا بالمعنى الثالث. والثالث بعد الاستفهام فى نحو : (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً) (الاعراف / ٤٤) (أإن لنا لأجراً) (الشعراء/٤١) قال النبى صلى الله عليه وآله : «نعم إن التوبه تغسل الحوبه» (١) بعد قول رجل من بنى عامر : «فهل ينفع البر بعد الفجور؟».

قيل : وتأتى للتوكيد إذا وقعت صدرأ ، نحو : «نعم هذه أطلألهم». والحق أنها فى ذلك حرف إعلام ، وأنها جواب لسؤال مُقدّر.

واعلم أنه إذا قيل : «قام زيد» فتصديقه «نعم» وتكذيبه «لا» ويمتنع دخول «بلى» ؛ لعدم النفى. وإذا قيل : «ما قام زيد» فتصديقه «نعم» ، وتكذيبه «بلى» ، ومنه : (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قلاً بلى ورَبّى) (التغابن / ٧) ويمتنع دخول «لا» ؛ لأنها لنى الإثبات لا لنى النفى. وإذا قيل : «أقام زيد؟» فهو مثل : «قام زيد» فتقول إن أثبت القيام : «نعم» وإن نفىته : «لا» ويمتنع دخول «بلى». وإذا قيل : «ألم يقم زيد» فهو مثل : «لم يقم زيد» فتقول إذا أثبت القيام : «بلى» ، ويمتنع دخول «لا» ، وإن نفىته قلت : «نعم».

وقال سيبويه فى باب النعت ، فى مناظره جرت بينه وبين بعض النحويين : فيقال له : ألسنت تقول كذا وكذا؟ فإنه لا يجد بدأ من أن يقول : «نعم» فيقال له : أفلسنت تفعل كذا؟ فإنه قائل : «نعم» فزعم ابن الطراوه أن ذلك لحن.

وقال جماعه من المتقدمين والمتأخرين منهم الشلوبين : إذا كان قبل النفى استفهام فإن كان على حقيقته فجوابه كجواب النفى المجرد ، وإن كان مُراداً

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص : ٢٦٤

١- كنز العمال : ١٢/٣٥٥٥٩.

به التقرير فالأكثر أن يجاب بما يجاب به النفي رعيًا للفظه ، ويجوز عند أمن اللبس أن يجاب بما يجاب به الإيجاب رعيًا لمعناه ،
ألا ترى أنه لا يجوز بعده دخول «أحد» ولا الاستثناء المفرغ؟ لا يقال : «أليس أحد في الدار؟» ولا «أليس في الدار إلا زيد؟».

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٥]

ص: ٢٦٥

على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن تكون ضميراً للغائب ، وتستعمل في موضعي الجر والنصب ، نحو قوله تعالى : (قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ) (الكهف ٣٧/) وقول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) :

٣٠٣- هذا الذي تعرف البطحاء وطأته**والبيت يعرفه والحل والحرم (١)

والثاني : أن تكون حرفاً للغيبه ، وهي الهاء في «إيأه». فالتحقيق : أنها حرف لمجرد معنى الغيبه ، وأن الضمير «إيأ» وحدها.

والثالث : هاء السكت ، وهي اللاحقه لبيان حركه أو حرف ، نحو : (ماهيه) (القارعه / ١٠) ونحو : «هاهنا» ، ووازيدها « وأصلها أن يوقف عليها ، وربما وُصلت بنيه الوقف.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص: ٢٦٦

(ها)

إشارة

على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن تكون اسماً لفاعل

و هو «خُذ» ويجوز مدّ ألفها ، ويستعملان بكاف الخطاب وبدونها ، ويجوز في الممدوده أن يستغنى عن الكاف بتصريف همزتها تصاريف الكاف ، فيقال : «هاء» للمذكر بالفتح و «هاء» للمؤنث بالكسر ، و «هاؤما» و «هاؤن» و «هاؤم» ومنه : (هاؤمُ أقرؤا كتابيه) (الحاقه ١٩/).

و الثانى : أن تكون ضميراً للمؤنث

فتستعمل مجروره الموضع ومنصوبته ، نحو : (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (الشمس ٨/).

و الثالث : أن تكون للتنبيه

فتدخل على أربعه :

أحدها : الإشارة غير المختصه بالبعيد ، نحو : «هذا» بخلاف «ثمَّ» و «هنا» بالتشديد و «هنالك».

والثانى : ضمير الرفع المخبر عنه باسم إشاره ، نحو : (ها أَنْتُمْ أَوْلَاءُ) (آل عمران ١١٩) وقيل : إنما كانت داخله على الإشارة فقدمت ، فردّ بنحو : (ها أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ) (آل عمران ٦٦) فأجيب بأنها أعيدت توكيداً.

والثالث : نعتُ «أى» فى النداء ، نحو : «يا أيها الرجل» وهى فى هذا واجبه للتنبيه على أنه المقصود بالنداء ، قيل : وللتعويض عما تضاف إليه «أى».

والرابع : اسم الله تعالى فى القسم عند حذف الحرف ، يقال : «ها الله» بقطع الهمزه ووصلها ، وكلاهما مع إثبات ألف «ها» وحذفها.

(هل)

حرفٌ موضوعٌ لطلب التصديق الإيجابى ، دون التصور ، و دون التصديق

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۷]

ص: ۲۶۷

السلبى فيمتنع نحو: «هل زيدا ضربت؟»؛ لأن تقديم الاسم يشعر بحصول التصديق بنفس النسبه ، ونحو: «هل زيد قائم أم عمرو؟» إذا أريد بـ «أم» المتصله ، و «هل لم يقم زيد؟». ونظيرها فى الاختصاص بطلب التصديق «أم» المنقطعه ، وعكسهما «أم» المتصله ، وجميع أسماء الاستفهام؛ فإنهن لطلب التصور لا غير ، وأعم من الجميع الهمزه فإنها مشتركه بين الطرفين.

وتفترق «هل» من الهمزه من عشره أوجه :

أحدها : اختصاصها بالتصديق كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «فَهَلْ دَفَعَتِ الْأَقَارِبُ؟ أَوْ نَفَعَتِ النَّوَاجِبُ؟ وَقَدْ غُوِّدِرَ فِي مَحَلِّهِ الْأَمْوَاتِ رَهِينًا وَفِي ضَيْقِ الْمَضْجَعِ وَحِيدًا» (١).

والثانى : اختصاصها بالإيجاب ، تقول : «هل زيد قائم؟» ويمتنع «هل لم يقم؟» بخلاف الهمزه ، نحو : (ألم نشرح) (الشرح /١).

والثالث : تخصيصها المضارع بالاستقبال ، نحو : «هل تسافر؟» بخلاف الهمزه ، نحو : «أتظنه قائماً؟».

والرابع والخامس والسادس : أنها لا تدخل على الشرط ، ولا على «إن» ولا على اسم بعده فعل فى الاختيار ، بخلاف الهمزه؛ بدليل : (أفان مت فهم الخالدون) (الأنبياء /٣٤) (إن ذكرتم يبل أنتم قوم مشيرفون) (يس /١٩) (إنك لأنت يوسف) (يوسف /٩٠) (أبشراً منا واحداً نتبعه) (القمر/٢٤).

والسابع والثامن : أنها تقع بعد العاطف ، لا قبله ، وبعد «أم» ، نحو : (فهل يهلك إلا القوم الفاسقون) (الأحقاف /٣٥) (قل هل يستوى الأعمى والبصير

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص : ٢٦٨

١- نهج البلاغه : ط ٨٢ / ١٨٩.

أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلْمَاتُ وَالنُّورُ) (الرعد/١٦).

والتاسع : أنه يراد بالاستفهام بها النفي؛ ولذلك دخلت على الخبر بعدها «إلا» في نحو قوله تعالى : (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (الزحمن /٦٠).

فإن قلت : قد مرّ في صدر الكتاب أن الهمزة تأتي لمثل ذلك ، مثل : (أَفَأَصْبِحُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ) (الإسراء/٤٠) ألا ترى أن الواقع أنه سبحانه لم يُضفهم بذلك؟.

قلنا : إنما مرّ أنها للإنكار على مدعى ذلك ، ويلزم من ذلك الانتفاء ، لا أنها للنفي ابتداءً ، ولهذا لا يجوز «أقام إلا زيد؟» كما يجوز «هل قام إلا زيد؟» ، (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ) (الزخرف /٦٦) وقد يكون الإنكار مقتضياً لوقوع الفعل ، على العكس من هذا ، وذلك إذا كان بمعنى : ما كان ينبغي لك أن تفعل ، نحو : «أَتَضْرَبُ زَيْدًا وَهُوَ أَخُوكَ؟».

ويتلخص أن الإنكار على ثلاثه أوجه : إنكارٌ على من ادعى وقوع الشيء ، ويلزم من هذا النفي ، وإنكارٌ على من أوقع الشيء ، ويختصان بالهمزة ، وإنكارٌ لوقوع الشيء ، وهذا هو معنى النفي ، وهو الذي تنفرد به «هل» عن الهمزة.

والعاشر : أنها تأتي بمعنى «قد» وذلك مع الفعل ، وبذلك فسّر قوله تعالى : (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ) (الإنسان /١) جماعه منهم ابن عباس ، وبالغ الزمخشري فزعم أنها أبدأً بمعنى «قد» وأن الاستفهام إنما هو مستفاد من همزه مقدره معها ، ونقله في المفصل عن سيبويه ، فقال : وعند سيبويه أن «هل» بمعنى «قد» ، إلا أنهم تركوا الألف قبلها؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام ، وقد جاء دخولها عليها في قول زيد الخيل :

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٩]

ص : ٢٦٩

انتهى. و لو كان كما زعم لم تدخل إلا على الفعل ك «قد» وثبت في كتاب سيبويه ما نقله عنه ، ذكره في باب «أم» المتصله ، ولكن فيه أيضاً ما قد يخالفه فإنه قال في باب عدّه ما يكون عليه الكلم ما نصّه : و «هل» وهى للاستفهام. ولم يزد على ذلك ، و قال الزمخشري في كشافه : (هل أتى) (الإنسان ١/) أى : أقد أتى ، على معنى التقرير والتقريب جميعاً ، أى : أتى على الإنسان قبل زمان قريب طائفه من الزمان الطويل الممتد لم يكن فيه شيئاً مذكوراً ، بل شيئاً منسياً نطفه فى الأصلاب ، والمراد بالإنسان الجنس بدليل : (إنّا خلقنا الإنسان من نطفه) (الإنسان ٢/) انتهى. وفسرها غيره ب «قد» خاصه ، ولم يحملوا «قد» على معنى التقريب ، بل على معنى التحقيق ، وقال بعضهم : معناها التوقع ، وكأنه قيل لقوم يتوقعون الخبر عما أتى على الإنسان وهو آدم عليه الصلاه والسلام ، قال : والحين زمن كونه طيناً وقد عكس قوم ما قال الزمخشري ، فزعموا أن «هل» لا تأتي بمعنى «قد» أصلاً.

وهذا هو الصواب؛ إذ لا متمسك لمن أثبت ذلك إلا أحد ثلاثة أمور :

أحدها : تفسير ابن عباس ، ولعله إنما أراد أن الاستفهام فى الآيه للتقرير ، و ليس باستفهام حقيقى.

الثانى : قول سيبويه الذى شافه العرب وفهم مقاصدهم ، و قد مضى أن سيبويه لم يقل ذلك.

و الثالث : دخول الهمزه عليها فى البيت ، و الحرف لا يدخل على مثله فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص : ٢٧٠

المعنى وقال السيرافى : إن الروايه الصحيحه «أم هَيْلٌ» و «أم» هذه منقطعه بمعنى «بل» فلا- دليل ، وبتقدير ثبوت تلك الروايه فالييت شاذ ، فيمكن تخريجه على أنه من الجمع بين حرفين لمعنى واحد على سبيل التوكيد كقول مسلم بن معبد :

٣٠٥- فَلَا وَاللَّهِ لَا يُلْفَى لِمَابِي *** وَلَا لِلْمَابِهِمْ أَبَدًا دَوَاءً (١)

(هو)

و فروعه : تكون أسماء وهو الغالب ، وأحرفاً فى نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «اتَّقُوا مَعَاصِيَ اللَّهِ فِي الْخَلَوَاتِ ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ هُوَ الْحَاكِمُ» (٢) إذا أعرب فصلاً وقلنا : لاموضع له من الإعراب ، وقيل : هى مع القول بذلك أسماء كما قال الأخفش فى نحو : «صَهْ وَنَزَالِ» : أسماء لا محل لها. وكما فى الألف واللام فى نحو : «الضَّارِبُ» إذا قدرناهما اسماً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص : ٢٧١

١- نقل السيوطى : أن صاحب منتهى الطلب أورد المصراع الثانى هكذا : «وما بهم من البلوى دواءً». وعلى هذا فلا شاهد فيه.

شرح شواهد المغنى : ١/٥٠٥ و ٥٠٦.

٢- نهج البلاغه : ح ٣١٦ / ١٢٤٠.

انتهى مجموع ما ذكر من أقسامها إلى خمسة عشر (١):

الأول: العاطفه

و معناها مطلق الجمع ، فتعطف الشيء على مُصاحبه ، نحو : (فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ) (العنكبوت ١٥) وعلى سابقه ، نحو : (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ) (الحديد/ ٢٦) وعلى لا- حقه ، نحو : (كَذَلِكَ يُوحى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ) (الشورى ٣) فعلى هذا إذا قيل : «قام زيد وعمرو» احتمل ثلاثة معان ، قال ابن مالك : وكونها للمعنى راجح ، وللترتيب كثير ، ولعكسه قليل ، انتهى. و يجوز أن يكون بين متعاطفيها تقاربٌ أو تراخ ، نحو :

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ٢٧٢

١- كذا فى بعض النسخ ، والذى فى حاشيتى الأمير و الدسوقى هو : «إلى أحد عشر» قال الأمير : «فى الدمامينى : إن أراد جميع ما ذكر فقد ذكر هنا خمسة عشر ، وإن أراد ما ذكره صواباً فهو ثمانيه ؛ لأنه أبطل من الخمسه عشر سبعة ، فما وجه قوله : أحد عشر؟ وفى الشمنى : غرضه عدّ غير الواو التى ينتصب المضارع بعدها ، لأنه ؛ قال : الحقّ أنّها للعطف والواو التى للإنكار والواو التى للتذكر والواو المبدله من همزه الإستفهام لأنه قال : الصواب : أن لا تعدّ هذه الثلاثه من أقسام الواو ، وما عدا هذه الأربعة هو أحد عشر فلا اشكال». حاشيه الأمير : ٢/٣٠ وراجع حاشيه الدسوقى : ٢/١٧.

(إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) (القصص ٧) فإن الرد بعيد إلقائه في اليم والإرسال على رأس أربعين سنه ، وقول بعضهم : «إن معناها الجمع المطلق» غيرٌ سديد (١) ؛ لتقييد الجمع بقيد الإطلاق ، وإنما هي للجمع لا بقيد.

وتنفرد عن سائر أحرف العطف بخمسه عشر حكماً :

أحدها : احتمالُ معطوفها للمعاني الثلاثة السابقة.

والثاني : اقترانها بـ «إِذَا» نحو : (إِذَا شَاكَرًا وَإِذَا كَفُورًا) (الإنسان ٣).

والثالث : اقترانها بـ «لَا» إن سبقت بنفى ولم تقصد المعية ، نحو : «ما قام زيدٌ ولا عمروٌ» لتفيد أن الفعل منفي عنهما في حالتي الاجتماع والافتراق ، ومنه : (وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى) (سبأ ٣٧) والعطف حينئذ من عطف الجمل عند بعضهم على إضمار العامل ، والمشهور أنه من عطف المفردات ، وإذا فقد أحد الشرطين امتنع دخولها فلا يجوز نحو «قام زيدٌ ولا عمرو» وإنما جاز (وَلَا الضَّالِّينَ) (الفاتحة ٧) لأن في «غير» معنى النفي ولا يجوز «ما اختصم زيد ولا عمرو» ؛ لأنه للمعية لا- غير ، وأما (وَمَا يَشِيئُ تَوَى الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الحُرُورُ ، وَمَا يَشِيئُ تَوَى الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ) (فاطر/ ١٩ - ٢٢) فـ «لا» الثانية والرابعة والخامسة زوائد؛ لأن من اللبس.

والرابع : اقترانها بـ «لكن» ، نحو قوله تعالى : (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ) (الأحزاب / ٤٠) وقول الكميت في آل البيت :

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٣]

ص : ٢٧٣

١- تقدم في المعنى الخامس من معاني «أو» تعبيره بـ «الجمع المطلق» فما استشكله هنا على البعض ، واردٌ عليه.

٣٠٦- ولكنْ إلى أهل الفضائل والنهي***وخير بني حواء والخير يُطلب (١)

والخامس : عطف المفرد السببي على الأجنبي عند الاحتياج إلى الربط كـ «مررتُ برجلٍ قائمٍ زيدٌ وأخوه» ، وقولك في باب الاشتغال : «زيداً ضربتُ عمراً وأخاه».

والسادس : عطف العقد على التيف ، نحو : «أحدٌ وعشرون».

والسابع : عطف الصفات المفترقه مع اجتماع منعوها كقول ابن ميادة :

٣٠٧- بَكَيْتُ ، وما بُكا رجل حزين***على رَبْعَيْنِ مَسْلُوبٍ وبالِ (٢)

والثامن : عطف ما حقه التثنيه أو الجمع ، نحو قول جحدر بن مالك :

٣٠٨- لَيْتٌ وَلَيْتٌ فِي مَحَلِّ ضَنْكَ***كلاهما ذو أَشْرٍ وَمَحَك (٣)

وقول أبي نواس :

٣٠٩- أَقْمَنَا بِهَا يَوْمًا وَيَوْمًا وَثَالِثًا***ويومًا لَهُ يَوْمُ التَّرْحُلِ خَامِسُ (٤)

وهذا البيت يتساءل عنه أهل الأدب ، فيقولون : كم أقاموا؟ والجواب : ثمانية ؛ لأن يوماً الأخير رابع ، وقد وصف بأن يوم الترحلِ خامس له ، وحينئذ فيكون يوم الترحل هو الثامن بالنسبه إلى أول يوم.

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٤]

ص : ٢٧٤

١- بعده الى النفر البيض الذين بحبهم***إلى الله فيما نالني أتقرب شرح الهاشميات : ٣٧.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٧٤.

٣- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/٨٣.

٤- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/٨٣ ، وأهمله السيوطي ؛ لتأخر قائله عن زمن الاستشهاد.

والتاسع : عطف مالا يستغنى عنه كـ «اختصم زيدٌ وعمروٌ» و «اشترك زيدٌ وعمروٌ» ومنه قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لولا أن الذنب خير من العُجب ما خلا الله بين عبده المؤمن وبين ذنب أبدأ» (١) وهذا من أقوى الأدله على عدم إفادتها الترتيب.

وتشاركها في هذا الحكم «أم» المتصله في نحو : «سواءً عليّ أقمّت أم قعدت» فإنها عاطفه مالا يستغنى عنه.

والعاشر والحادى عشر : عطف العام على الخاص وبالعكس ، فالأول نحو : (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) (نوح / ٢٨) والثانى نحو : (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ) (الأنبياء / ٧).

وتشاركها في هذا الحكم الأخير «حتى» كـ «مات الناس حتى الأنبياء» فإنها عاطفه خاصاً على عام.

والثانى عشر : عطف عامل حذف وبقى معموله على عامل آخر مذكور يجمعهما معنى واحد كقوله تعالى : (وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ) (الحشر / ٩) أى : واعتقدوا الإيمان ، والجامع بينهما : الإيثار.

ولولا هذا التقييد لورد «اشتريته بدرهم فصاعداً» ؛ إذ التقدير : فذهب الثمن صاعداً.

والثالث عشر : عطف الشىء على مرادفه ، نحو قوله تعالى : (إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ) (يوسف / ٨٦) وزعم ابن مالك أن ذلك قد يأتى فى «أو»

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص : ٢٧٥

١- وسائل الشيعة : أبواب مقدمه العبادات ، باب ٢٣ / ح ١٩.

وَأَنْ مِنْهُ : (وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا) (النساء / ١١٢).

والرابع عشر : عطف المقدم على متبوعه للضرورة كقوله (١) :

٣١٠- جمعت وفحشا غيبه ونميمة**خصالاً ثلاثاً لست عنها بمرعوى

والخامس عشر : عطف المخفوض على الجوار كقوله تعالى (٢) : (وَحُيُورِ عَيْنٍ) (الواقعه / ٢٢) فيمن جزّهما ، فإن العطف على «وَلِدَانٌ مُخَلَّدُونَ» لا على «أَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ» ؛ إذ ليس المعنى أنّ الولدان يطوفون عليهم بالحوار. والذي عليه المحققون أن خفض الجوار يكون في النعت قليلاً وفي التوكيد نادراً ولا يكون في النسق؛ لأن العاطف يمنع من التجاور.

تنبيه

قد تخرج الواو عن إفاده مطلق الجمع ، فتستعمل بمعنى باء الجر كقولهم : «أنت أعلم ومالك» و «بعتُ الشاء شاه ودرهما».

الثاني و الثالث من أقسام الواو : واوان يرتفع ما بعدهما

إحداهما : واو الاستئناف ، نحو : (مَنْ يُظْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمُ اللَّهُ) (الأعراف / ١٨٦) فيمن رفع ، ونحو : (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ) (البقره / ٢٨٢) ؛ إذ لو كانت واو العطف ، لجزم «يذر» كما قرأ الآخرون ، وللزم عطف الخبر على الأمر ، وقال أبو اللّحّام التغلبي :).

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٦]

ص : ٢٧٦

١- التصريح على التوضيح : ٢/١٣٧. ولم يسمّ قائله.

٢- (يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون وفاكهه مما يتضيرون ولحم طير مما يشتهون وحوار عين) (الواقعه / ١٧ - ٢٢).

٣١١- على الحَكم الماتى يوماً إذا قَضَى *** قَضَيْتَهُ أَنْ لا يَجُورَ وَيَقْصِدُ (١)

وهذا متعين للاستئناف؛ لأن العطف يجعله شريكاً فى النفى؛ فيلزم التناقض.

والثانيه : واو الحال الداخلة على الجملة الاسميه ، كقول أم لقمان :

٣١٢- ماذا تقولون إن قال النبى لكم *** ماذا فعلتم وأنتم آخِرُ الأمم (٢)

وتسمى واو الابتداء ، ويقدرها سيبويه والأقدمون بـ «إذ» ولا- يريدون أنها بمعناها؛ إذ لا يرادف الحرف الاسم ، بل إنها وما بعدها قيد للفعل السابق كما أن «إذ» كذلك ، ولم يقدروها بـ «إذا» ؛ لأنها لا تدخل على الجمل الاسميه.

ومن أمثلها داخله على الجملة الفعلية قول الفرزدق :

٣١٣- بأيدى رجال لم يَشِيمُوا سِوْفَهُمْ *** ولم تَكْثُرِ الْقَتْلَى بِهَا حِينَ سُلِّتِ (٣)

ولو قدرت للعطف لانقلب المدح ذمّاً.

وإذا سُبِقت بجملة حاله احتملت - عند مَنْ يجيز تعدد الحال - العاطفه والابتدائية ، نحو : (اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ) (الأعراف/٢٤).

الرابع و الخامس : واوان ينتصب ما بعدهما

وهما :

واو المفعول معه كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «لَا تَأْخُذُونَ حَقًّا ، وَلَا تَمْنَعُونَ

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص : ٢٧٧

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/١٠٦.

٢- أدب الطف : ١/٦٧.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٧٨.

ضَيْمًا قَدْ خُلِّيتُمْ وَالطَّرِيقَ فَالْتَّجَاهَ لِلْمُقْتَحِمِ وَالْهَلَكَةَ لِلْمُتَلَوِّمِ» (١) وليس النصب بها خلافاً للجرجاني.

و الواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مؤول فالأول كقول ميسون :

٣١٤- ولبس عباءه وتقر عيني***أحبب إلي من لبس الشفوف (٢)

والثاني شرطه أن يتقدم الواو نفى أو طلب ، ويسمى الكوفيون هذه واو الصرف ، وليس النصب بها خلافاً لهم ، ومثالها : (وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ) (آل عمران ١٤٢) والحق : أن هذه واو العطف عطف مصدرًا مقدرًا على مصدر متوهم.

السادس والسابع : واوان ينجر ما بعدهما

إحداهما : واوالقسم ، ولا تدخل إلا على مظهر ، ولا تتعلق إلا بمحذوف ، نحو قوله تعالى : (وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ) (يس ٢) وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلي (عليه السلام) : «وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ ، مَا أَخْرَجْتُكَ إِلَّا لِنَفْسِي ، وَأَنْتَ مَتَّى بِمَنْزِلِهِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» (٣) فإن تلتها واو أخرى ، نحو : (وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ) (التين ١) فالتاليه واو العطف ، وإلا احتاج كل من الاسمين إلى جواب.

الثانية : واو «رب» كقول امرئ القيس :

٣١٥- وليل كموج البحر أرخى سدوله***على بأنواع الهوم لبيتي (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

ص: ٢٧٨

١- نهج البلاغه : ط ١٢٣/٣٨١.

٢- تقدم برقم : ٢٢٢.

٣- كنز العمال : ١٣/ ح ٣٦٣٤٥.

٤- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٨٢ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ١١٤/٦.

ولاندخل إلا على مُنكر ولا تتعلق إلا بمؤخر والصحيح : أنها واو العطف وأن الجرِّب «رب» محذوفه خلافاً للكوفيين والمبرد.

الثامن : الزائده

أثبتها الكوفيون والأخفش وجماعه ، وحمل على ذلك : (حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) (الزمر / ٧٣)؛ بدليل الآيه الأخرى (١) وقيل : هي عاطفه ، والزائده الواو في (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا) (الزمر / ٧٣) وقيل : هما عاطفتان ، والجواب محذوف أى : كان كيت وكيت ، والزيادة ظاهره في قوله : (٢)

٣١٦- فَمَا بَالُ مَنْ أَسْعَى لِأَجْرِ عَظْمَةٍ**حِفَاظًا وَيُنَوِي مِنْ سَفَاهَتِهِ كَسْرَى

وقول أبي العيال الهذلي :

٣١٧- وَلَقَدْ رَمَقْتُكَ فِي الْمَجَالِسِ كُلِّهَا**فَإِذَا وَأَنْتَ تَعِينُ مَنْ يَبْغِينِي (٣)

التاسع : واو الثمانيه

ذكرها جماعه من النحويين الضعفاء والأدباء والمفسرين ، وزعموا أن العرب إذا عدّوا قالوا : سته ، سبعة وثمانيه ، إيداناً بأن السبعه عدد تام ، وأن ما بعدها عددٌ مستأنف وجعلوا من ذلك : (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ) (الكهف / ٢٢) إلى قوله سبحانه : (سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) (الكهف / ٢٢).

وقيل : هي في ذلك لعطف جمله على جمله؛ إذ التقدير : هم سبعة ، ثم قيل :

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٩]

ص : ٢٧٩

١- وهي : (وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...) (الزمر / ٧١).

٢- نسب البيت إلى الحارث بن وعله الشيباني وابن الذئبه وكنانه بن عبدد ياليل و... شرح شواهد المغنى : ٢/٧٨١ و ٧٨٢ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/١٢٢ و ١٢٣.

٣- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/١٢٦.

الجميع كلامهم ، وقيل : العطف من كلام الله تعالى ، والمعنى : نعم هم سبعة وثامنهم كلهم ، وإن هذا تصديق لهذه المقالة كما أن (رَجماً بِالْغَيْبِ) (الكهف / ٢٢) تكذيب لتلك المقالة ويؤيده قول ابن عباس : حين جاءت الواو انقطعت العدة ، أى : لم تبق عده عادً يلتفت إليها.

فان قلت : إذا كان المراد التصديق فما وجه مجيء : (قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ) (الكهف / ٢٢)؟

قلنا : وجه الجملة الأولى تأكيد صحه التصديق بإثبات علم المصدق ، ووجه الثانية الإشارة إلى أن القائلين تلك المقالة الصادقه قليل ، أو أن الذى قالها منهم عن يقين قليل ، أو لما كان التصديق فى الآيه خفيفاً لا يستخرجه إلا مثل ابن عباس قيل ذلك ولهذا كان يقول : أنا من ذلك القليل ، هم سبعة وثامنهم كلهم.

العاشر : الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها

لتأكيد لصوقها بموصوفها وإفادتها أن اتصافه بها أمرٌ ثابت ، وهذا الواو أثبتها الزمخشري ومن قلده وحملوا على ذلك مواضع ، الواو فيها كلها وأوالحال ، نحو : (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) (البقره / ٢١٦) الآيه (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) (البقره / ٢٥٩) (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّغْلُومٌ) (الحجر / ٤) والمسوّغ لمجى الحال من النكره فى هذه الآيه أمران : أحدهما خاص بها ، وهو تقدم النفى. والثانى عام وهو امتناع الوصفيه؛ إذ الحال متى امتنع كونها صفةً جاز مجيئها من النكره ، ولهذا جاءت منها عند تقدمها عليها ، نحو : «فى الدار قائماً رجلاً» وعند جمودها ، نحو : «هذا خاتمٌ حديداً» ومانع الوصفيه فى هذه الآيه أمران : أحدهما خاص بها ، وهو اقتران الجملة بـ «إلا» ؛ إذ لا يجوز التفريغ

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

فى الصفات ، لا تقول : «ما مررت بأحد إلّا قائم» نص على ذلك أبو على وغيره. والثانى عام وهو اقترانها بالواو.

الحادى عشر : واوضمير الذكور

نحو : «الرّجالُ قاموا» وقد تستعمل لغير العقلاء إذ نزلوا منزلتهم ، نحو : (يا أيّها النمل ادخلوا مساكنكم) (النمل ١٨) وذلك لتوجيه الخطاب إليهم.

الثانى عشر : واو علامه المذكورين

فى لغه طيى أو أزد شنوءه أو بلحارث : ومنه الحديث النبوى : «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار» (١) وهى عند سيويه حرف دالّ على الجماعه كما أن التاء فى «قالت» حرف دالّ على التأنيث ، وقيل : هى اسم مرفوع على الفاعليه ، ثم قيل : إن ما بعدها بدل منها ، وقيل : مبتدأ والجمله خبر مقدم.

وقد تستعمل لغير العقلاء إذا نزلوا منزلتهم. قال أبو سعيد : نحو : «أكلونى البراغيث» ؛ إذ وصفت بالأكل لا- بالقرص. وهذا سهومنه ؛ فإن الأكل من صفات الحيوانات عاقله وغير عاقله ، وقال ابن شجرى : عندى أن الأكل هنا بمعنى العيدوان والظلم ، وشبه الأكل المعنوى بالحقيقى.

وقد حمل بعضهم على هذه اللغه : (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) (الأنبياء/٣) وحملها على غير هذه اللغه أولى ؛ لضعفها ، وقد جُوِّزَ فى «المدينَ ظَلَمُوا» أن يكون بدلاً من الواو فى «وَأَسْرُوا» أو مبتدأ ، خبره إما «أَسْرُوا» أو قول محذوف عامل فى جمله الاستفهام ، أى : يقولون : هل هذا؟ وأن يكون خبراً لمحذوف ، أى : هم الذين ، أو فاعلاً بـ «أَسْرُوا» والواو علامه كما قدمنا ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٢٨١

أوب «يقول» محذوفاً ، أو بدلاً من واو (استمعوهُ) (١) (الأنبياء/٢) وأن يكون منصوباً على البدل من مفعول «يأتيهم» أو على إضمار «أذم» أو «أعنى» وأن يكون مجروراً على البدل من «الناس» في (اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ) (الأنبياء/١) أو من الهاء والميم في (لَاهِيَهُ قُلُوبُهُمْ) (الأنبياء/٣)؛ فهذه أحد عشر وجهاً.

الثالث عشر : واو الإنكار

نحو : «آلرُجُلوه» بعد قول القائل : قام الرجل ، والصواب : أَلَا تعدُّ هذه؛ لأنها إشباع للحركة ، بدليل : «آلرُجُلَاه» في النصب ، و «الرُّجُلِيه» في الجر ، ونظيرها : الواو في «مَنُو» في الحكايه ، وواو القوافي كقول جرير :

٣١٨- متى كان الخيامُ بذي طُلُوحٍ ***سُقِيَتِ العَيْثُ أَيْتَهَا الخِيَامُو (٢)

الرابع عشر : واو التذکر

كقول من أراد أن يقول : «يقوم زيد» فنسى «زيد» ، فأراد مدَّ الصوت ليتذكر ، إذ لم يرد قطع الكلام : «يقومُو» والصواب : أن هذه كالتى قبلها.

الخامس عشر : الواو المُبدله من همزه الاستفهام

المضموم ما قبلها كقراءه قنبل : (وَالِيهِ النُّشُورُ وَأَمْتُمْ) (الملك /١٥ و ١٦) (قَالَ فِرْعَوْنُ وَأَمْتُمْ بِهِ) (الأعراف/١٢٣) والصواب : أَلَا تعد هذه أيضاً؛ لأنها مُبدله ، ولو صح عدُّها لصحَّ عدُّ الواو من أحرف الاستفهام.

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٢]

ص : ٢٨٢

١- (اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَأَهْيَهُ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ) (الأنبياء /١ - ٣).

٢- شرح شواهد المغنى : ١/٣١١.

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرف نداء مختصاً بباب الندبه ، كقول الرباب زوجه الإمام الحسين (عليه السلام) :

٣١٩- واحسيناً فلا نسيتُ حسيناً***أقصدته أسنّه الأعداء (١)

وأجاز بعضهم استعماله في النداء الحقيقي .

والثاني : أن تكون اسمال «أعجب» وقد يقال : «واهاً» كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «واهاً واهاً والصبرُ أيمن» (٢) و «وَي» كقوله (٣) :

٣٢٠- وَي كَأَنَّ مَنْ يَكُنْ لَهُ نَشَبٌ يُح-***بَبْ وَمَنْ يَفْتَقِرُ يَعِشُ ضُرٌّ

وقد تلحق هذه كافُ الخطاب كقول عنتره بن شداد :

٣٢١- ولقد شفى نفسى وأبرأ سقمها***قيلُ الفوارس وَيَكَّ عَنَّتْ أقدِم (٤)

وقال الكسائي : أصل «ويك» : «ويلك» ؛ فالكاف ضمير مجرور ، وأما «وَي كَأَنَّ الله» (القصص ٨٢) فقال أبو الحسن : «وَي» اسم فعل ، والكاف حرف خطاب ، و «أَنَّ» على إضمار اللام ، والمعنى : أعجب لأن الله ، وقال الخليل : «وَي» وحدها كما قال (٥) :

٣٢٢- وَي كَأَنَّ مَنْ يَكُنْ لَهُ نَشَبٌ يُح-***بَبْ وَمَنْ يَفْتَقِرُ يَعِشُ عِشُ ضُرٌّ

و «كَأَنَّ» للتحقيق .

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٣]

ص : ٢٨٣

- ١- أدب الطف : ١ / ٦١ .
- ٢- عوالم العلوم : ١١ / ٢٨٦ .
- ٣- نسبة السيوطي إلى سعيد بن زيد الصحابي ، ونُسبَ أيضاً إلى أنبيه بن الحجاج وزيد بن عمر وبن نفيل . شرح شواهد المغني :
- ٢ / ٧٨٦ ، شرح أبيات مغني اللبيب : ١٤٤ / ٦ .
- ٤- شرح شواهد المغني : ١ / ٤٨١ .
- ٥- تقدم برقم ٣٢٠ .

ذكر لها تسعه أوجه :

أحدها : أن تكون للإنكار ، نحو : «أعمراه» لمن قال : لقيت عمراً.

الثاني : أن تكون للتذكر كـ «رأيت الرجل» وقد مضى أن التحقيق ألا يُعدَّ هذان.

الثالث : أن تكون ضمير الاثنين ، نحو : «الزيدان قاما».

الرابع : أن تكون علامه الاثنين كقول عمرو بن ملقظ :

٣٢٣- أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ الْقَفَا * * * أَوْلَى فَأَوْلَى لَكَ ذَا وَاقِيَهُ (١)

الخامس : الألف الكافه كقول حُرَّقه بنت النعمان :

٣٢٤- فَبَيْنَا نَسُوسُ النَّاسَ وَالْأَمْرُ أَمْرُنَا * * * إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سَوْفَهُ لَيْسَ تُنْصَفُ (٢)

وقيل : الألف بعضُ «ما» الكافه. وقيل : إشباع ، و «بين» مضافه إلى

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٤]

ص : ٢٨٤

١- شرح شواهد المغنى : ١ / ٣٣١.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥ / ٢٧٣.

الجملة ، ويؤيده ، أنها قد أُضيفت إلى المفرد في قول أبي ذؤيب :

٣٢٥- بينا تعانقه الكُماة ورؤغِه *** يوماً أتيح له جريءٌ سلفُع (١)

السادس : أن تكون فاصله بين الهمزتين ، نحو : (ءَ أَنْذَرْتَهُمْ) (يس / ١٠) ودخولها جائز لا واجب ، ولا فرق بين كون الهمزه الثانيه مسهله أو محققه.

السابع : أن يكون فاصله بين النونين : نون النسوه و نون التوكيد ، نحو : «إضربنَّ» وهذه واجبه.

الثامن : أن تكون لمدّ الصوت بالمنادى المستغاث ، أو المتعجب منه ، أو المندوب ، كقوله (٢) :

٣٢٦- يا يزيدا لآمل نيلَ عِزِّ *** وغِنَى بَعْدَ فاقه وهوانِ

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «فيا عجباً للدَّهر ، إذا صرَّرتُ يُقْرَنُ بي مَنْ لَمْ يَسْعَ بِقَدَمِي ، ولم تكن له كسابقتي» (٣) وقول زينب الكبرى (عليها السلام) : «يا حسينا ، يا حبيب رسول الله يا ابن مكه ومنى» (٤).

التاسع : أن تكون بدلاً من نون ساكنه وهي إما نون التوكيد أو تنوين المنصوب.

فالأول : نحو : (لَنَسْفَعًا) (العلق / ١٥) (وَلَيَكُونًا) (يوسف / ٣٢).

والثاني : كـ «رأيت زيدا» في لغة غير ربيعه.

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٥]

ص : ٢٨٥

١- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٩١.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢/٧٩١ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦/١٥٨. لم يسم قائله.

٣- نهج البلاغه : ك ٩/٨٤٦.

٤- الاحتجاج : ج ١ - ٢ / ٣٠٧.

ولا يجوز أن تعد الألف المبدله من نون «إذن» ولا ألف التكرير كألف «قبعثرى» ولا ألف التأنيث كألف «حُبلى» ولا ألف الإلحاق كألف «أرطى» ولا ألف الإطلاق كالألف فى قول خالد بن معدان لما شاهد رأس الإمام الحسين (عليه السلام) :

٣٢٧- ويكبرون بأن قُتِلتْ وإِنَّمَا**كُتِلُوا بك التكبِير والتَهليلَا (١)

ولا ألف التثنيه كـ «الزيدان» ولا ألف الإشباع الواقعه فى الحكايه ، نحو : «مَنَا» أو فى غيرها فى الضروره كقوله : (٢)

٣٢٨- أعوذُ بالله منَ العقْرَابِ**الشائِلَاتِ عَقَدَ الأذْنَابِ

ولا الألف التى تبين بها الحركه فى الوقف وهى ألف «أنا» عند البصريين ، ولا ألف التصغير ، نحو : «ذِيَا وَاللَّذِيَا» ؛ لأنهن أجزاء الكلمات لا كلمات.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٦]

ص : ٢٨٦

١- البدايه والنهايه ٥ - ٦ / ٢٣٣.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٧٩٥ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦ / ١٦٨ . لم يسمّ قائله.

الياء المفردة

تأتي على ثلاثة أوجه؛ وذلك أنها تكون ضميراً للمؤنثه ، نحو : «تقومين وقومي» ، وحرف إنكار ، نحو : «أزيدنيه» وحرف تذكار ، نحو : «قدى».

وقد تقدم البحث فيهما والصواب : ألا يُعدّا كما لاتعدياء التصغير ، وياء المضارعه ، وياء الإطلاق وياء الإشباع ، ونحوهنّ؛ لأنهن أجزاء للكلمات ، لا كلمات.

(يا)

حرف موضوع لنداء البعيد حقيقه أو حكماً ، وقد ينادى بها القريب توكيداً. وقيل : هي مشتركة بين القريب والبعيد. وقيل : بينهما وبين المتوسط ، وهي أكثر أحرف النداء استعمالاً ، ولهذا لا يقدر عند الحذف سواها ، نحو : (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) (يوسف / ٢٩) ولا ينادى اسم الله عزوجل والاسمُ المستغاثُ و «أيها وأيتها» الإيها ، ولا المندوب إلا بها أو ب «وا» وليس نصب المنادى بها ، ولا بأخواتها أحرفاً ، ولا بهن أسماء ل «أدعو» متحملة لضمير الفاعل ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

خلافاً لزاعمی ذلك بل ب «أدعو» محذوفاً لزوماً ، وقول ابن الطراوه : النداء إنشاء ، و «أدعو» خبر ، سهوٌ منه ، بل «أدعو» المقدر إنشاء ك «بعث وأقسمت».

وإذا ولي «يا» ما ليس بمنادى كالفعل في (ألا يا اسجدوا) (النمل / ٢٥).

والحرف في نحو قوله تعالى : (يا لیتنی معہم فأفوز) (النساء / ٧٣) وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «يا رب كاسيه في الدنيا عاريه في الآخرة» (١). والجمله الاسميه كقوله (٢) :

٣٢٩- يا لعنة الله و الأقوام كلهم***والصالحين على سماعان من جارٍ

ف قيل : هي للنداء والمنادى محذوف ، وقيل : هي لمجرد التنبيه ؛ لئلا يلزم الإجحاف بحذف الجمله كلها. وقال ابن مالك : إن وليها دعاء كهذا البيت أو أمر نحو : (ألا يا اسجدوا) (النمل / ٢٥) فهي للنداء ؛ لكثرة وقوع النداء قبلهما ، نحو : (يا آدم اسكن) (البقره / ٣٥) (يا نوح اهبط) (هود / ٤٨) ونحو : (يا مالك ليقتض علينا ربك) (الزخرف / ٧٧) وإلا فهي للتنبيه. والله سبحانه وتعالى أعلم.

يتلوه الجزء الثاني واوله :

«الباب الثاني في تفسير الجمل ...»

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٨]

ص : ٢٨٨

١- صحيح البخارى : ٢ / ٦٢.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٧٩٦ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦ / ١٧١. لم يسم قائله.

مسرد الألفاظ

المقدّمه ٣

إلى ٣٩

الخطبه ٧

أم ٤١

الهمزه المفرده ٩

أما ٤٦

آ ١٥

أما ٤٨

أجل ١٥

إما ٥١

إذ ١٦

أن ٥٣

إذا ٢٠

إن ٦١

إذ ما - إذا ٢٦

أن ٦٥

أل ٢٩

إن ٦٦

ألا ٣٣

أو ٧٠

ألا ٣٥

أي ٧٤

إلا ٣٦

أي - أيأ ٧٥

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٩]

ص : ٢٨٩

أيمن - أئى ٧٦

على ١٢٣

الباء المفردة ٧٩

عن ١٢٧

بجل - بئ ٨٧

عند ١٣٠

بئ ٨٨

عوض ١٣٢

بلى ٨٩

غير ١٣٣

بئد ٩٠

الفاء المفردة ١٣٦

التاء المفردة ٩١

فى ١٤١

ثم - ثم ٩٣

قد ١٤٤

جل ٩٧

الكاف المفردة ١٤٩

جئ ٩٨

كأن ١٥٢

حاشا ٩٩

كأين ١٥٤

حتى ١٠٠

كذا ١٥٥

حيث ١٠٦

كلّ ١٥٦

خلا ١٠٩

كلّا ١٦٣

رُبّ ١١١

كلا و كلتا ١٦٥

السين المفردة - سَوْفَ ١١٥

كم ١٦٦

سواء ١١٦

كي ١٦٨

سى ١١٧

كيف ١٧٠

عدا - عسى ١١٩

اللام المفردة ١٧٣

عَلُّ ١٢٢

لا ١٩٢

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۰]

ص: ۲۹۰

لات ٢٠٠

متى ٢٤٣

لعلّ ٢٠٢

مذُ و مُنذُ ٢٤٤

لكنْ ٢٠٥

مع ٢٤٥

لكنَّ ٢٠٦

منْ ٢٤٧

لم ٢٠٧

منْ ٢٥٠

لَمَّا ٢٠٨

النون المفردة ٢٥٨

لن ٢١١

نعم ٢٤٣

لو ٢١٢

الهاء المفردة ٢٢٦

لولا ٢٢٢

ها - هل ٢٤٧

لوما - ليت ٢٢٥

هو ٢٧١

ليس ٢٢٦

الواو المفردة ٢٧٢

ما ٢٢٩

وا ٢٨٣

ماذا ٢٣٢

الألف ٢٨٤

الياء المفردة - يا ٢٨٧

[شماره صفحه واقعي : ٢٩١]

ص: ٢٩١

المجلد ٢

اشاره

[شماره صفحه واقعی : ١]

ص: ٢٩٢

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲۹۳

الباب الثاني : فى تفسير الجملة ، و ذكر أقسامها و أحكامها

شرح الجملة و بيان أن الكلام أخص منها لا مرادف لها

الكلام : هو القول المفيد بالقصد. والمراد بالمفيد ما دلّ على معنى يحسن السكوت عليه.

و الجملة : عبارته عن الفعل و فاعله ، كـ «قام زيد» و المبتدأ و خبره ، كـ «زيد قائم» ، و ما كان بمنزلة أحدهما ، نحو : «ضرب اللص» و «أقائم الزيدان».

وبهذا يظهر لك أنهما ليسا مترادفين كما يتوهمه كثير من الناس ، وهو ظاهر قول صاحب المفصل ؛ فإنه بعد أن فرغ من حد الكلام قال : ويسمى جملة. والصواب : أنها أعم منه ؛ إذ شرطه الإفاده ، بخلافها ، ولهذا تسميهم يقولون : جملة الشرط ، جملة الجواب ، جملة الصلة ، وكل ذلك ليس مفيداً ، فليس كلاماً.

[شماره صفحه واقعى : ٣]

ص : ٢٩٤

انقسام الجملة إلى اسميه وفعلية وظرفيه

فالاسميه : هي التي صدرها اسم ، كـ «زيد قائم» ، وهيئات العقيق (1) ، وقائم الزيدان» عند من جوزه وهو الأخص والكوفيون.

والفعلية : هي التي صدرها فعل ، كـ «قام زيد ، وكان زيد قائماً».

والظرفية : هي المصدره بظرف أو مجرور ، نحو : «أعندك زيد» و «أفي الدار زيد» إذا قدرت «زيداً» فاعلاً بالظرف والجار والمجرور ، لا بالاستقرار المحذوف ، ولا مبتدأ مخبراً عنه بهما ، ومثل الزمخشري لذلك بـ «في الدار» من قولك : «زيد في الدار» وهو مبني على أن الاستقرار المقدر فعل لا اسم ، وعلى أنه حذف وحده وانتقل الضمير إلى الظرف بعد أن عمل فيه.

وزاد الزمخشري وغيره الجملة الشرطية ، والصواب : أنها من قبيل الفعلية ؛ لما سيأتي.

تنبيه حول صدر الجملة

مرادنا بصدر الجملة المسند أو المسند إليه ، فلا عبره بما تقدم عليهما من الحروف ، فالجملة من نحو : «أقام الزيدان ، ولعل أباك منطلق» اسميه ، ومن نحو : «أقام زيد ، وإن قام زيد» فعلية.

[شماره صفحه واقعي : ٤]

ص: ٢٩٥

١- قال المحقق الرضى : ثم اعلم : أن بعضهم يدعى أن أسماء الأفعال مرفوعة المحل ، على أنها مبتدأه لا خبر لها ، كما في «أقام الزيدان؟» ، وليس بشيء ؛ لأن معنى «قائم» معنى الاسم وان شابه الفعل ، أى ذو قيام ، فصح أن يكون مبتدأ بخلاف اسم الفعل فإنه لا معنى للاسميه فيه ولا اعتبار باللفظ. فاسم الفعل كان له فى الأصل محل من الإعراب فلما انتقل إلى معنى الفعلية والفعل لا محل له من الإعراب فى الأصل ، لم يبق له أيضاً محل من الإعراب. انتهى ملخصاً ، شرح الكافية : ٢ / ٦٧.

والمعتبر أيضا ما هو صدر في الأصل ، فالجمله من نحو قوله تعالى : (خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ) (القمر / ٧) وقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) : «كيف يسأل محتاج محتاجاً؟ وأنى يرغب مُعْدم إلى معدم؟!» (١) ، فعليه ؛ لأن هذه الأسماء في نيه التأخير ، وكذا الجمله في نحو : «يا عبدالله» ونحو قوله تعالى : (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا) (النحل / ٥) ونحو قول خزيمه بن ثابت :

٣٢٩- إذا نحن بايعنا عليا فحسبنا***أبو حسن مما نخاف من الفتن (٢)

لأن صدورهما في الأصل أفعال ، والتقدير : أدعو عبدالله ، وخلق الأنعام ، وإذا بايعنا.

ما يجب على المسؤول أن يفصل فيه

لاحتماله الاسميه والفعليه ؛ لاختلاف التقدير ، أو لاختلاف النحويين ولذلك أمثله :

منها : نحو : (أَبَشْرٌ يَهْدُونَنَا) (التغابن / ٦) ؛ فالأرجح تقدير «بشر» فاعلاً بـ «يهدي» محذوفاً والجمله فعليه ، ويجوز تقديره مبتدأ.

ومنها : قولهم : «ما جاءت حاجتك؟» فإنه يروى برفع «حاجتك» فالجمله فعليه ، وبنصبها فالجمله اسميه ، وذلك لأن «جاء» بمعنى «صار» فعلى الأول «ما» خبرها و«حاجتك» اسمها. وعلى الثاني «ما» مبتدأ واسمها ضمير «ما» وأنت حملاً على معنى «ما» ، و«حاجتك» خبرها.

ومنها : نحو : «يومان» في نحو : «ما رأيت منذ يومان». فإن تقديره عند الأخفش و الزجاج : بينى وبين لقائه يومان ، و عند أبي بكر و أبي علي : أمد انتفاء

[شماره صفحه واقعى : ٥]

ص : ٢٩٦

١- الصحيفه الكامله السجديه ، الدعاء الثالث عشر : ١٠٢.

٢- المستدرک على الصحيحين فى الحديث : ٣ / ١١٤.

الرؤية يومان ، وعليهما فالجمله اسميه لا محل لها ، و «منذ» خبر على الأول ومبتدأ على الثاني ، وقال الكسائي وجماعه : المعنى منذ كان يومان ، ف «منذ» ظرف لما قبلها ، وما بعدها جمله فعليه فعلها ماض حذف فعلها ، وهى فى محل خفض ، وقال آخرون : المعنى من الزمن الذى هو يومان ، و «منذ» مركبه من حرف الابتداء و «ذو» الطائيه واقعه على الزمن ، وما بعدها جمله اسميه حذف مبتدؤها ، ولا محل لها ؛ لأنها صلّه .

ومنها : جمله البسمله ، فإن قدر : ابتدائي باسم الله فاسميه وهو قول البصريين ، أو أبدأ باسم الله ففعليه وهو قول الكوفيين وهو المشهور فى التفاسير والأعاريب ، ولم يذكر الزمخشري غيره ، إلا أنه يقدر الفعل مؤخراً ومناسباً لما جعلت البسمله مبدأ له ، فيقدر : باسم الله أقرأ ، باسم الله أحلّ ، باسم الله أرتحل ، ويؤيده الحديث عن أمير المؤمنين (عليه السلام) : «باسم الله وضعت جنبى لله (١)» .

انقسام الجمله إلى صغرى وكبرى

الكبرى : هى الاسميه التى خبرها جمله ، نحو قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فى على (عليه السلام) : «وإنه لهو الصديق الأكبر» (٢) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «الدنيا تغرّو وتضرّ وتمرّ» (٣)

والصغرى : هى المبنيه على المبتدأ ، كالجمله المخبر بها فى المثالين .

وقد تكون الجمله صغرى وكبرى باعتبارين ، نحو : «زيد أبوه غلامه

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص : ٢٩٧

١- المصباح : ٤٦ .

٢- معانى الأخبار : ٤٠٢ .

٣- نهج البلاغه : ٤٠٧ / ١٢٧٩ .

منطلق» فمجموع هذا الكلام جمله كبرى لا غير ، و «غلامه منطلق» صغرى لا غير ؛ لأنها خبر ، و «أبوه غلامه منطلق» كبرى باعتبار «غلامه منطلق» ، صغرى باعتبار جمله الكلام ، ومثله : (لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي) (الكهف / ٣٨) ، إذ الأصل : لكن أنا هو الله ربي ، ففيها أيضاً ثلاثة مبتدآت إذا لم يقدر «هو» ضميراً له سبحانه ولفظ الجلالة بدل منه أو عطف بيان عليه كما جزم به ابن الحاجب ، بل قدر ضمير الشأن وهو الظاهر ، ثم حذفت همزة «أنا» حذفاً اعتباطياً.

تنبيهان حول تفسير الكبرى و ما يحتملها و غيرها

الأول : ما فُسرَت به الجملة الكبرى هو مقتضى كلامهم ، وقد يقال : كما تكون مصدره بالمبتدأ تكون مصدره بالفعل ، نحو : «ظننت زيدا يقوم أبوه».

الثاني : إنما قلنا : صغرى وكبرى موافقه لهم ، وإنما الوجه استعمال «فعلى أفعال» ب «أل» أو بالإضافة ، ولكن ربما استعمل أفعال التفضيل الذي لم يرد به المفاضله مطابقاً مع كونه مجرداً.

وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها. ولهذا النوع أمثله :

أحدها : نحو : (أَنَا آتِيكَ بِهِ) (النمل / ٤٠) إذ يحتمل (آتِيكَ) أن يكون فعلاً مضارعاً ومفعولاً ، وأن يكون اسم فاعل ومضافاً إليه مثل (وَأَنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ) (هود / ٧٦) (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) (مريم / ٩٥) ويؤيده أن أصل الخبر الإفراد ، وأن حمزه يميل الألف من (آتِيكَ) وذلك ممتنع على تقدير انقلابها من الهمزة.

الثاني : نحو قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلى (عليه السلام) : «أنت في الجنة» (١) ؛ إذ يحتمل

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص : ٢٩٨

١- تذكره الخواص : ٤٩٨.

تقدير «تستقر» وتقدير «مستقر».

الثالث : نحو : «إنما أنت سيراً» ؛ إذ يحتمل تقدير «تسير» وتقدير «سائر» وينبغي أن يجرى هنا الخلاف الذى فى المسأله قبلها.

الرابع : «زيد قائم أبوه». إذ يحتمل أن يقدر «أبوه» مبتدأ ، وأن يقدر فاعلاً بـ «قائم».

انقسام الكبرى إلى ذات وجه ، وذات وجهين

ذات الوجهين : هى اسميه الصدر فعليه العجز ، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «العلم يحرسك وأنت تحرس المال» (1) كذا قالوا ، وينبغي أن يزداد عكس ذلك فى نحو : «ظننت زيداً أبوه قائم» بناء على ما قدمنا.

وذات الوجه : نحو : «زيد أبوه قائم» ومثله على ما قدمنا : نحو : «ظننت زيداً يقوم أبوه».

الجملة التى لامحل لها من الإعراب

إشاره

وهى سبع ، وبدأنا بها. لأنها لم تحل محل مفرد ، وذلك هو الأصل فى الجمل.

فالأولى : المستأنفه

إشاره

وهى نوعان :

أحدهما : الجملة المفتحة بها النطق ، كقولك ابتداء : «زيد قائم» ومنه الجمل المفتحة بها السور.

والثانى : الجملة المنقطعه عما قبلها ، نحو قوله تعالى : (قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ

[شماره صفحه واقعى : ٨]

ص : ٢٩٩

ذِكْرًا إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ (الكهف / ٨٣ و ٨٤) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «تجهزوا، رحمكم الله» (١) ومنه جملة العامل الملغى؛ لتأخره، نحو: «زيد قائم أظن» فأما العامل الملغى لتوسطه نحو: «زيد أظن قائم» فجملته أيضاً لا محل لها، إلا أنها من باب جمل الاعتراض.

ويخص البيانون الاستئناف بما كان جواباً لسؤال مقدر نحو قوله تعالى: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ إِبرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا) (الكهف / ٢٤ و ٢٥) فإن جملة القول الثانية جواب لسؤال مقدر تقديره: فماذا قال لهم؟ ولهذا فصلت عن الأولى فلم تعطف عليها.

تنبيهات

الأول: من الاستئناف ما قد يخفى، وله أمثلة كثيرة منها: (لَا يَسْمَعُونَ) من قوله تعالى: (وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى) (الصفات / ٧ و ٨) فإن الذى يتبادر إلى الذهن أنه صفة لـ «كل شيطان» أو حال منه، وكلاهما باطل؛ إذ لا معنى للحفظ من شيطان لا يسمع، وإنما هى للاستئناف النحوى، ولا يكون استئنافاً بيانياً لفساد المعنى أيضاً.

فإن قلت: اجعلها حالاً مقدره، أى: وحفظاً من كل شيطان مارد مقدرًا عدم سماعه، أى: بعد الحفظ.

قلنا: الذى يقدر وجود معنى الحال هو صاحبها، كالممرور به فى قولك: «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً» أى: مقدرًا حال المرور به أن يصيد به غداً، والشياطين لا يقدرون عدم السماع ولا يريدونه.

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ٣٠٠

ومنها : (إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) (يس / ٧٦) بعد قوله تعالى : (فَلَا يَخْزُنُكَ قَوْلُهُمْ) (يس / ٧٦) فإنه ربما يتبادر الذهن إلى أنه محكى بالقول وليس كذلك ؛ لأن ذلك ليس مقولاً لهم.

ومنها : (إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً) (يونس / ٦٥) بعد (وَلَا يَخْزُنُكَ قَوْلُهُمْ) (يونس / ٦٥) وهى كالتى قبلها.

الثانى : قد يحتمل اللفظ الاستئناف و غيره ، وهو نوعان

أحدهما : ما إذا حمل على الاستئناف احتيج إلى تقدير جزء يكون معه كلاماً ، نحو «الله» من قول أمير المؤمنين (عليه السلام) «نِعَمَ الْحَكَمَ اللَّهُ» (١).

والثانى : ما لا يحتاج فيه إلى ذلك. لكونه جملة تامه ، وذلك كثير جداً ، نحو الجملة المنفيه وما بعدها فى قوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّخِذُوا بِيَّطَانَهُ مِنْ دُونِكُمْ ، لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً ، وُدُّوا مَا عٰتٰتُمْ ، قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ) (آل عمران / ١١٨). قال الزمخشري : الأحسن والأبلغ أن تكون مستأنفات على وجه التعليل للنهى عن اتخاذهم بيطانه من دون المسلمين ، ويجوز أن يكون (لَا يَأْلُونَكُمْ) و (قَدْ بَدَتِ) صفتين ، أى : بيطانه غير مانعتكم فساداً باديه بغضاؤهم.

الثالث : من الجمل ما جرى فيه خلاف ، أمستأنف أم لا؟ وله أمثله :

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص : ٣٠١

١- نهج البلاغه : ك ٤٥ / ٩٦٧.

أحدها : «أقوم» من نحو قولك : «إن قام زيد أقوم» وذلك لأن المبرد يرى أنه على إضمار الفاء ، وسيبويه يرى أنه مؤخر من تقديم ، وأن الأصل : أقوم إن قام زيد ، وأن جواب الشرط محذوف ، ويؤيده التزامهم في مثل ذلك ، كون الشرط ماضياً .

وبيتني على هذا مسألتان :

إحدهما : أنه هل يجوز «زيداً إن أتاني أكرمه» بنصب «زيداً»؟ فسيبويه يجيزه كما يجيز «زيداً أكرمه إن أتاني» والقياس أن المبرد يمنعه ؛ لأنه في سياق أداء الشرط فلا يعمل فيما تقدم على الشرط ، فلا يفسر عاملاً فيه .

والثانيه : أنه إذا جيء بعد هذا الفعل المرفوع بفعل معطوف ، هل يجزم أم لا؟ فعلى قول سيبويه لا يجوز الجزم ، وعلى قول المبرد ينبغي أن يجوز الرفع بالعطف على لفظ الفعل والجزم بالعطف على محل الفاء المقدره وما بعدها .

الثاني : «مذ» و «منذ» وما بعدهما في نحو : «ما رأيت مذ يومان» فقال السيرافي : في موضع نصب على الحال ، وليس بشيء ؛ لعدم الرابط ، وقال الجمهور : مستأنفه جواباً لسؤال تقديره عند من قدر «مذ» مبتدأ : ما أمد ذلك؟ وعند من قدرها خبراً : ما بينك وبين لقائه؟

الثالث : جمله أفعال الاستثناء «ليس ولا يكون وخلا وعدا وحاشا» فقال السيرافي : حال ؛ إذ المعنى : قام القوم خالين عن زيد ، وجوز الاستئناف ، وأوجه ابن عصفور ، فإن قلت : «جاءني رجالٌ ليسوا زيداً» فالجمله صفه ، ولا يمتنع أن يقال : «جاؤوني ليسوا زيداً» على الحال .

الجمله الثانيه : المعترضه بين شيئين

إشاره

لإفاده الكلام تقويه وتسديداً أو تحسيناً ، وقد وقعت في مواضع :

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ٣٠٢

أحدها : بين الفعل ومرفوعه كقوله (١) :

٣٣٠- شجاك - أظن - ربُّ الظاعنينًا**ولم تبعاً بعذل العاذلينا

وروى بنصب «ربع» على أنه مفعول أول ، و «شجاك» مفعوله الثاني ، وفيه ضمير مستتر راجع إليه ، وقوله (٢) :

٣٣١- فقد أدركتني و الحوادث جمّه**أسنّه قوم لضعاف ولاعزل

والثاني : بينه وبين مفعوله كقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) : «بل ملكت - يا إلهي - أمرهم قبل أن يملكوا عبادتك» (٣) وقول أبي النجم العجلي :

٣٣٢- وبُدلت و الدهر ذو تبدل**هيفاً دبوراً بالصبا والشّمأل (٤)

والثالث : بين المبتدأ وخبره كقول مَعْن بن أوس :

٣٣٣- وفيهن و الأيام يعثرن بالفتى**نوادب لا يمللنه ونوائح (٥)

ومنه : الاعتراض بجمله الفعل الملقى في نحو : «زيد - أظن - قائم» ويجمله الاختصاص في نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وعندنا - أهل البيت - أبواب الحكم وضيء الأمر» (٦)

[شماره صفحه واقعى : ١٢]

ص : ٣٠٣

١- قال البغدادي : «لم أقف على قائل الشعر» شرح أبيات منى اللبيب : ١٨٣ / ٦.

٢- قال السيوطي : «وقال ابن حبيب أسر حنظله بن العجلي ، جويريه بن زيد فأنشأ ، يتغنى وذكر أبياتاً أربعه ، (منها البيت) فأطلقوه». شرح شواهد المغنى : ٨٠٧ / ٢.

٣- الصحيفة الكاملة السجادية ، الدعاء السابع والثلاثون : ٢٤٦.

٤- شرح شواهد المغنى : ٤٥٠ / ١.

٥- شرح شواهد المغنى : ٨٠٨ / ٢.

٦- نهج البلاغه : ط ١١٩ / ٣٧٠.

والرابع : بين ما أصله المبتدأ والخبر كقول محمّد بن بشير الخارجي :

٣٣٤- لعلك و الموعود حق لقاؤه ***بدالك في تلك القلوص بداء (١)

وقوله :

٣٣٥- ياليت شعري والمني لا تنفع ***هل أغدوّن يوماً وأمرى مُجمَع (٢)

إذا قيل بأن جملة الاستفهام خبر ، على تأويل «شعري» ب «مشعوري» لتكون الجملة نفس المبتدأ فلا تحتاج إلى رابط ، وأما إذا قيل : بأن الخبر محذوف أى : موجود ، أو أن «ليت» لا خبر لها هنا ، إذ المعنى : ليتنى أشعر ، فالاعتراض بين الشعر ومعموله الذى علق عنه بالاستفهام. ومثله : قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وليت شعري - يا سيدى وإلهى ومولاي - أتسلط النار على وجوه خرت لعظمتك ساجده؟» (٣).

مسألة حول اشتباه المعترضه بالحاليه

كثيراً ما تشبه المعترضه بالحاليه ، ويميزها منها أمور :

أحدها : أنها تكون غير خبريه كالدعائيه فى قول عوف بن مُحَلَّم :

٣٣٦- إن الثمانين و بُلِّغْتَهَا ***قد أحوجت سمعى إلى ترجمان (٤)

والحاليه لا تكون إلا خبريه ، وذلك بالإجماع.

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ٣٠٤

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ١٩٣ / ٦.

٢- شرح شواهد المغنى : ٨١١ / ٢ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ١٩٦ / ٦ ، لم يسم قائله.

٣- المصباح : ٥٥٧.

٤- شرح شواهد المغنى : ٨٢١ / ٢.

والثاني : أنه يجوز تصديرها بدليل استقبال كالتنفيس في قول زهير بن أبي سلمى :

٣٣٧- وما أدرى و سوف إخال أدرى *** أقوم آل حصن أم نساء؟ (١)

وأما قول الحوفي في (إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَّهْدِينِ) (الصفات / ٩٩) : إن الجملة حاله فمردود ، وك «لن» في (فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا ، وَلَنْ تَفْعَلُوا ، فَاتَّقُوا النَّارَ) (البقره / ٢٤) ، وكالشرط في (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ) (محمد / ٢٢) ، وإنما جاز «لأضربنه إن ذهب وإن مكث» ؛ لأن المعنى لأضربنه على كل حال ؛ إذ لا يصح أن يشترط وجود الشيء وعدمه لشيء واحد.

والثالث : أنه يجوز اقترانها بالفاء كقوله : (٢)

٣٣٨- واعلم فعلم المرء ينفعه *** أن سوف يأتي كل ما قدرا

وكجملة (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) (الرحمن / ٣٨) الفاصله بين (فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً) (الرحمن / ٣٧) وبين الجواب وهو (فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ ، وَلَا جَانٌّ) (الرحمن / ٣٩).

الجملة الثالثة : التفسيره

اشاره

و هي الفضله الكاشفه لحقيقه ما تليه ولها أمثله توضحها :

أحدها : (وَأَسِيرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) (الأنبياء / ٣) فجملة الاستفهام مفسره لـ «النجوى» و «هل» هنا للنفي ، ويجوز أن تكون بدلاً منها إن قلنا : إن ما فيه معنى القول يعمل في الجمل ، وهو قول الكوفيين ،

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص : ٣٠٥

١- تقدم برقم ١١٣.

٢- قال السيوطى : «قال العينى : لم يسم قائله». شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٢٨.

وأن تكون معموله لقول محذوف هو حال مثل (وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ) (الرعد / ٢٣ و ٢٤).

والثاني : (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (آل عمران / ٥٩) ف «خلقه» وما بعده تفسير ل «مثل آدم» لا باعتبار ما يعطيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدّر جسداً من طين ثم كوّن ، بل باعتبار المعنى ، أى : إن شأن عيسى كشأن آدم فى الخروج عن مستمر العاده وهو التولد بين أبوين.

والثالث : (ثُمَّ يَدَايَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّةً) (يوسف / ٣٥) فجملة «ليسجنه» قيل : هى مفسره للضمير فى «بدا» الراجع إلى البداء المفهوم منه ، والتحقيق أنها جواب لقسم مقدر ، وأن المفسر مجموع الجملتين ، ولا يمنع من ذلك كون القسم إنشاء ؛ لأن المفسر هنا إنما هو المعنى المتحصل من الجواب ، وهو خبرى لا إنشائى ، وذلك المعنى هو سجنه - على نبينا و آله و عليه السلام - فهذا هو البداء الذى بداهم.

ثم اعلم أنه لا يمتنع كون الجملة الإنشائية مفسره بنفسها ، ويقع ذلك فى موضعين :

أحدهما : أن يكون المفسر إنشاءً أيضاً ، نحو : «أحسن إلى زيد أعطه ألف دينار».

والثاني : أن يكون مفرداً مؤدياً معنى جملة ، نحو : (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) (الأنبياء / ٣).

وإنما قلنا فيما مضى : إن الاستفهام مراد به النفى ، تفسيراً لما اقتضاه المعنى وأوجبه الصناعه لأجل الاستثناء المفرغ ، لا أن التفسير أوجب ذلك ويجوز أن يكون (لَيْسَ جُنَّةً) جواباً ل «بدا» لأن أفعال القلوب لإفادتها التحقيق تجاب بما

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

يجاب به القسم ، قال الشاعر : (١)

٣٣٩- ولقد علمت لتأتين مَيَّتِي**إن المنايا لاتطيش سهامها

وقال الكوفيون : الجملة فاعل ، ثم قال هشام وثلعب وجماعه : يجوز ذلك في كل جملة ، نحو : «يعجبني تقوم» وقال الفراء وجماعه : جوازه مشروط بكون المسند إليها قلبياً ، وباقترانها بأداه معلقه ، نحو : «ظهر لى أقام زيد ، وعلم هل قعد عمرو» ، وفيه نظر ؛ لأن أداه التعليق بأن تكون مانعه أشبه من أن تكون مجوزه ، وكيف تعلق الفعل عما هو منه كالجاء؟! وبعد فالحق : أن المسألة صحيحة ، ولكن مع الاستفهام خاصه دون سائر المعلقات ، وعلى أن الإسناد إلى مضاف محذوف لا إلى الجملة ، ألا ترى أن المعنى : ظهر لى جواب أقام زيد؟ أى : جواب قول القائل ذلك. وكذلك فى «علم أقعد عمرو» وذلك لابد من تقديره دفعاً للتناقض ؛ إذ ظهور الشيء والعلم به منافيان للاستفهام المقتضى للجهل به.

فإن قلت : ليس هذا مما تصح فيه الإضافة إلى الجمل.

قلنا : إن الجملة التى يراد بها اللفظ يحكم لها بحكم المفردات. وقيد «الفضله» فى الضابط احتراز عن الجملة المفسره لضمير الشأن ، فإنها كاشفه لحقيقه المعنى المراد به ، ولها موضع بالإجماع ؛ لأنها خبر فى الحال أو فى الأصل ، وعن الجملة المفسره فى باب الاشتغال فقد قيل : إنها تكون ذات محل كما سيأتى ، وهذا القيد أهملوه ولا بد منه.

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص : ٣٠٧

١- قال السيوطى : «قال ابن هشام فى شواهده ، هذا البيت نسب للييد ، ولم أجده فى ديوانه». شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٢٨. واختلف فى نقله صدرا وعجزا. رجع نفس المصدر وشرح أبيات مغنى اللبيب : ٦ / ٢٣٢.

قولنا : إن الجملة المفسره لامحل لها ، خالف فيه الشلوبين ، فزعم أنها بحسب ما تفسره ، فهى فى نحو : «زيداً ضربته» لامحل لها ، وفى نحو : (إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) (القمر / ٤٩) ونحو : «زيد الخبز يأكله» بنصب «الخبز» فى محل رفع ، ولهذا يظهر الرفع إذا قلت : آكله ، وقال هشام المرى :

٣٤٠- فمن نحن نؤمنه يبيت وهو آمن***ومن لا نُجره يُمس منا مروّعا (١)

فظهر الجزم ، وكأن الجملة المفسره عنده عطف بيان أو بدل ولم يثبت الجمهور وقوع البيان والبدل جمله ، وقد تقدم أن جمله الاشتغال ليست من الجمل التى تسمى فى الاصطلاح جمله مفسره وإن حصل فيها تفسير ، ولم يثبت جواز حذف المعطوف عليه عطف البيان ، واختلف فى المبدل منه ، وفى البغداديات لأبى على أن الجزم فى ذلك بأداه شرط مقدره ، فإنه قال ما ملخصه : إن الفعل المحذوف والفعل المذكور فى نحو قول النمر بن توبل :

٣٤١- لا تجزعى إن مُنفساً أهلكته***وإذا هلكت فعند ذلك فاجزعى (٢)

مجزومان فى التقدير ، وإن انجزام الثانى ليس على البدليه ، إذ لم يثبت حذف المبدل منه ، بل على تكرير «إن» أى : إن أهلكت منفساً إن أهلكته ، وساغ إضمام «إن» وإن لم يجز إضمام لام الأمر إلا ضروره ، (٣) لاتساعهم فيها ، بدليل إيلائهم

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص : ٣٠٨

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦ / ٢٣٣.

٢- شرح شواهد المغنى : ١ / ٤٧٣.

٣- أى : ضروره الشعر. قال ابن هشام فى بحث اللام العامله للجزم : وقد تحذف اللام فى الشعر ويبقى عملها. وفى بعض نسخ معنى اللبيب : للضروره بدون «إلا» وعليه فالمراد بها الحاجه إليه لاضروره الشعر.

إياها الاسم ولأن تقدمها مُقَوُّ للدلالة عليها.

تنبية حول أقسام الجملة المفسره

المفسره ثلاثه أقسام : مجردة من حرف التفسير كما فى الأمثله السابقه ، ومقرونه بـ «أى» كقولك : أريق رفده ، أى : مات ومقرونه بـ «أن» نحو : (فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ) (المؤمنون / ٢٧) وقولك : «كتبت إليه أن افعل» إن لم تقدر الباء قبل «أن».

الجملة الرابعه : المجاب بها القسم

إشاره

نحو : قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) خطاباً للدينا : «والله لو كنت شخصاً مرئياً ، وقالاً حسياً ، لأقمت عليك حدود الله فى عباد غررتهم بالأمانى» (١) ومنه (لِيَتَّبِدَنَّ فِي الْخُطْمَةِ) (الهمزه / ٤) يقدر لذلك ولما أشبهه القسم.

تنبية حول ما يخفى من جواب القسم

من أمثله جواب القسم ما يخفى ، نحو : (أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بِالْغَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ) (القلم / ٣٩) ، (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) (٢) (البقره / ٨٣) وذلك لأن أخذ الميثاق بمعنى الاستحلاف ، قاله كثيرون منهم الزجاج ، ويوضحه (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ) (آل عمران / ١٨٧) وقال الكسائى والفراء ومن وافقهما : التقدير : بأن لاتعبدوا إلا الله ، ثم حذف الجار ، ثم «أن» فارتفع الفعل ، وجوز الفراء أن يكون .

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص : ٣٠٩

١- نهج البلاغه : ك ٤٥ / ٣٧٣.

٢- (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ - وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ).

الأصل النهى ، ثم أخرج مخرج الخبر ، ويؤيده أن بعده (وَقُولُوا) ، (وَأَقِيمُوا) (وَأَتُوا).

مسألة حول من قال : لاتقع جملة القسم خبراً

قال ثعلب : لا-تقع جملة القسم خبراً ، فقييل فى تعليقه : لأن نحو : «لأفعلن» لا محل له ، فإذا بنى على مبتدأ فقييل : «زيد ليفعلن» صار له موضع ، وليس بشيء ؛ لأنه إنما منع وقوع الخبر جملة قسميه ، لا-جملة هى جواب القسم ، ومراده أن القسم وجوابه لا يكونان خبراً ؛ إذ لا تنفك إحداهما عن الأخرى ، وجملتا القسم والجواب يمكن أن يكون لهما محل من الإعراب كقولك : «قال زيد : أقسم لأفعلن» وإنما المانع عنده إما كون جملة القسم لاضمير فيها فلا تكون خبراً ؛ لأن الجملتين هاهنا ليستا كجملتى الشرط والجزاء ؛ لأن الجملة الثانية ليست معموله لشيء من الجملة الأولى ، ولهذا منع بعضهم وقوعها صله ، وإما كون جملة القسم إنشائية ، والجملة الواقعة خبراً لا بد من احتمالها للصدق والكذب ، ولهذا منع قوم من الكوفيين منهم ابن الأنبارى أن يقال : «زيد اضربه ، وزيد هل جاءك؟».

وبعد فالصواب : أن كلاً من التعليلين ملغى.

أما الأول : فلأن الجملتين مرتبطتان ارتباطاً صارتا به كالجملة الواحدة وإن لم يكن بينهما عمل ، وزعم ابن عصفور أن السماع قد جاء بوصل الموصول بالجملة القسميه وجوابها ، وذلك قوله تعالى : (وَإِنَّ كُلاً لَّمَّا لِيُؤْفَيْنَهُمْ) (هود / ١١١) قال : ف «ما» موصولة لا-زائده ، وإلا-لزم دخول اللام على اللام ، انتهى. وليس بشيء ؛ لأن امتناع دخول اللام على اللام إنما هو لأمر لفظى وهو ثقل التكرار ، والفواصل يزيله ولو كان زائداً ، ولهذا اكتفى بالألف فاصله بين النونات فى «اذهبنان» وبين الهمزتين فى (آ أَنْذَرْتَهُمْ) (البقره / ٦) وإن كانت زائده ، وكان الجيد أن يستدل بقوله تعالى : (وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبَطِّئَنَّ) (النساء / ٧٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ٣١٠

فإن قيل : تحتل «من» الموصوفيه ، أى : لفريقاً لبيطن ، قلنا : وكذا «ما» فى الآيه ، أى : لقوم ليوفينهم. ثم إنه لا يقع صفه إلا ما يقع صله ، فالاستدلال ثابت وإن قدرت صفه. ووجهه - مع كون الجمله الأولى إنشائية - أنها ليست مقصوده ، وإنما المقصود جمله الجواب ، وهى خيريه ، ولم يؤت بجمله القسم إلا لمجرد التوكيد لا للتأسيس.

وأما الثانى : فلأن الخبر الذى شرطه احتمال الصدق والكذب ، الخبر الذى هو قسيم الإنشاء ، لا خبر المبتدأ ، للاتفاق على أن أصله الأفراد ، واحتمال الصدق والكذب إنما هو من صفات الكلام ، وعلى جواز «أين زيد؟ وكيف عمرو؟».

الجمله الخامسه : الواقعه جواباً لشرط غير جازم مطلقاً

أو جازم ولم تقترن بالفاء ولا بـ «إذا» الفجائية ، فالأول جواب «لو لولا ولما وكيف» قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : «للم يتوعد الله على معصيته لكان يجب أن لا يعصى شكراً لنعمه» (١).

والثانى نحو : «إن تقم أقم ، وإن قمت قمت» أما الأول : فلظهور الجزم فى لفظ الفعل ، وأما الثانى : فلأن المحكوم لموضعه بالجزم ، الفعل لا الجمله بأسرها.

الجمله السادسه : الواقعه صله لاسم أو حرف

فالأول ، نحو قول حسان فى على (عليه السلام) :

٣٤٢- فأنت الذى أعطيت إذ أنت راعع***فدتك نفوس القوم يا خير راعع (٢)

ف «الذى» فى موضع رفع ، والصله لامحل لها وحكى عن بعضهم : أن الموصول وصلته فى موضع كذا ، محتجاً بأنهما ككلمه واحده ، والحق ما تقدم بدليل

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص : ٣١١

١- نهج البلاغه : ح ٢٨٢ / ١٢٢٧.

٢- الغدير : ٢ / ٥٨.

ظهور الإعراب في نفس الموصول في نحو: (رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا) (فصلت / ٢٩).

والثاني ، نحو : «أعجبنى أن قمت ، أو ما قمت» إذا قلنا بحرفيه «ما» المصدريه ، وفي هذا النوع يقال : الموصول وصلته في موضع كذا. لأن الموصول حرف فلا إعراب له لالفظاً ولا محلاً.

الجملة السابعة : التابعه لما لا محل له

نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «الحمد لله الذى لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصى نعماءه العادون» (١).

الجملة التى لها محل من الإعراب

إشاره

وهى أيضا سبع :

الجملة الأولى : الواقعه خبراً

و موضعها رفع فى بابى المبتدأ و «إنّ» و نصب فى بابى «كان و كاد» و اختلف فى نحو «زيد اضربه ، وعمرو هل جاءك» ، فقيل : محل الجملة التى بعد المبتدأ رفع على الخبريه ، وهو الصحيح ، وقيل : نصب بقول مضممر هو الخبر ، بناء على أن الجملة الانشائية لا تكون خبراً وقدمر إبطاله.

الجملة الثانية : الواقعه حالاً

و موضعها نصب ، نحو قوله تعالى : (وَلَا تَمُنُّنَّ تَسْتَكْبِرِينَ) (المدثر / ٦) وقول حسان فى على (عليه السلام) :

٣٤٣- من كان بات على فراش محمد؟***ومحمد أسرى يؤمّ الغارا (٢)

ومنه : (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص : ٣١٢

١- نهج الباغه : ط ١ / ٢٢.

٢- الغدير : ٢ / ٤٧.

لَا هِيَهُ قُلُوبُهُمْ) (الأنبياء / ٢ و ٣) فجملة (اسْتَمَعُوهُ) حال من مفعول (يَأْتِيهِمْ) أو من فاعله ، وقرئ «محدثاً» لأن الذكر مختص بصفته مع أنه قد سبق بالنفى ، وأما (وَهُمْ يَلْعَبُونَ) فحال من فاعل (اسْتَمَعُوهُ) فالحالان متداخلتان ، و «لا هيه» حال من فاعل (يَلْعَبُونَ) وهذا من التداخل أيضاً ، أو من فاعل (اسْتَمَعُوهُ) فيكون من التعدد لا من التداخل.

الجملة الثالثة : الواقعه مفعولاً

إشاره

كقول حسان :

٣٤٤- فقال له : قم يا على ، فإننى ***رضيتك من بعدى إماماً و هادياً (١)

ومحلها النصب إن لم تنب عن فاعل ، وهذه النيايه مختصه باب القول ، نحو : (تَمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذَّبُونَ) (المطففين / ١٧) ؛ لما قدمناه من أن الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزله الأسماء المفردة ، قيل : وتقع أيضاً في الجملة المقرونة بمعلق ، نحو : «علم أقام زيد» وأجاز هؤلاء وقوع هذه فاعلاً ، وحملوا عليه : (وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ) (إبراهيم / ٤٥) (أَوْ لَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا) (السجده / ٢٦) (تَمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسُجُنَّهٗ) (يوسف / ٣٥) والصواب : خلاف ذلك ، وعلى قول هؤلاء فيزيد في الجمل التي لها محل الجملة الواقعه فاعلاً.

باب الحكايه بالقول أو مرادفه

إشاره

وتقع الجملة مفعولاً في ثلاثه أبواب :

أحدها : باب الحكايه بالقول أو مرادفه ، فالأول نحو : (قَالَ : إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ) (مريم / ٣٠).

والثاني : نوعان : ما معه حرف التفسير ، كقولك : «كتبت إليه أن افعل» إذا لم

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص : ٣١٣

تقدر باء الجر ، والجمله فى هذا النوع مفسره للفعل فلا موضع لها ، وما ليس معه حرف التفسير ، نحو قوله تعالى : (وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ) (البقره / ١٣٢) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «فإنه ينادى مناد يوم القيامة : أَلَا إِنَّ كُلَّ حَارِثٍ مَبْتَلَى فِي حَرْثِهِ وَعَاقِبُهُ عَمَلُهُ غَيْرَ حَرْثِهِ الْقُرْآنُ» (١) فالجمله فى محل نصب اتفاقاً ، ثم قال البصريون : النصب ، بقول مقدر ، وقال الكوفيون : بالفعل المذكور ، ويشهد للبصريين التصريح بالقول فى نحو : (وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي) (هود / ٤٥).

تنبيهات

الأول : من الجمل المحكيه ما قد يخفى ، فمن ذلك فى المحكيه بعد القول : (فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ) (الصفات / ٣١).

والأصل : إنكم لذائقون عذابي ، ثم عدل إلى التكلم ؛ لأنهم تكلموا بذلك عن أنفسهم.

الثانى : قد يقع بعد القول ما يحتمل الحكايه وغيرها ، نحو : «أتقول موسى فى الدار؟» فلك أن تقدر «موسى» مفعولاً أوّلاً و «فى الدار» مفعولاً ثانياً على إجراء القول مجرى الظن ولك أن تقدرهما مبتدأ وخبراً على الحكايه كما فى قوله تعالى : (أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى) (البقره / ١٤٠) الآيه ، ألا ترى أن القول قد استوفى شروط إجرائه مجرى الظن ومع هذا جىء بالجمله بعده محكيه؟

الثالث : قد يقع بعد القول جمله محكيه ولا عمل للقول فيها ، وذلك نحو :

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص : ٣١٤

١- نهج البلاغه : ط ١٧٥ / ٥٦٧.

«أول قولي : إني أحمد الله» إذا كسرت «انّ» ؛ لأن المعنى أول قولي هذا اللفظ ، فالجمله خبر لا مفعول ، خلافاً لأبي علي ، زعم أنها فى موضع نصب بالقول ببقى المبتدأ بلا خبر فقدّر «موجود» أو «ثابت» وهذا المقدر يستغنى عنه ، بل هو مفسد للمعنى ؛ لأن «أول قولي : إني أحمد الله» باعتبار الكلمات «إن» وباعتبار الحروف الهمزة فيفيد الكلام على تقديره الإخبار بأن ذلك الأول ثابت ، ويقتضى بمفهومه أن بقيه الكلام غير ثابت ، اللهم إلا أن يقدر «أول» زائداً ، والبصريون لا يجيزونه ، وتبع الزمخشري أبا علي فى التقدير المذكور والصواب : خلاف قولهما ، فإن فتحت فالمعنى : حمد الله ، يعنى بأى عبارته كانت.

الرابع : قد تقع الجملة بعد القول غير محكيه به ، وهى نوعان : محكيه بقول آخر محذوف كقوله تعالى (١) : (فَمَا ذَا تَأْمُرُونَ) (الأعراف / ١١٠) بعد (قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) ، لأن قولهم تم عند قوله : (مِنْ أَرْضِكُمْ) ثم التقدير : فقال فرعون ؛ بدليل (قَالُوا : أَرْجِهْ وَأَخَاهُ) (الأعراف / ١١١).

وغير محكيه ، وهى نوعان : داله على المحكيه ، كقولك : «قال زيد لعمر و فى حاتم ، أظن حاتمًا بخيلاً؟» فحذف المقول ، وهو «حاتم بخيل» مدلولاً عليه بجملة الإنكار التى هى من كلامك دونه. وغير داله عليه ، نحو : (وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) (يونس / ٦٥) وقدم البحث فيها.

الخامس : قد يوصل بالمحكيه غير محكى ، وهو الذى يسميه المحدثون).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص : ٣١٥

١- قال الملائم قوم فرعون إن هذ لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أضكم فما ذا تأمرون قالو أرجه وأخا وأرسل فى المدائن حاشرين (الأعراف / ١٠٩ - ١١١).

مدرجاً ، ومنه : (وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ) (النمل / ٣٤) بعد حكاية قولها ، (١) وهذه الجملة مستأنفه لا يقدر لها قول.

باب ظنّ و أعلم

الباب الثانى : من الأبواب التى تقع فيه الجملة مفعولاً باب «ظن وأعلم» فإنها تقع مفعولاً ثانياً لـ «ظن» وثالثاً لـ «أعلم» وذلك لأن أصلهما الخبر ووقوعه جملة سائغ ، كما فى قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) : «وأرى نفسى تخاتلنى» (٢).

باب التعليق

الباب الثالث : باب التعليق ، وذلك غير مختص بباب «ظن» بل هو جائز فى كل فعل قلبى ، ولهذا انقسمت هذه الجملة إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن تكون فى موضع مفعول مقيد بالجار ، نحو : (أَوْ لَمْ يَتَّفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ) (الأعراف / ١٩٤) ، (فَلْيَنْظُرْ أَيْهَا أَرْكَى طَعَامًا) (الكهف / ١٩) ، (يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ) (الذاريات / ١٢) ؛ لأنه يقال : تفكّرت فيه ونظرت فيه وسألت عنه ، ولكن علقته هنا بالاستفهام عن الوصول فى اللفظ إلى المفعول ، وهى من حيث المعنى طالبه له على معنى ذلك الحرف. وزعم ابن عصفور أنه لا يعلق فعل غير «علم وظن» حتى يضمن معناهما ، وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد المفعولين.

والثانى : أن تكون فى موضع المفعول المسرح ، نحو : «عرفت من أبوك» وذلك لأنك تقول : «عرفت زيدا» ، وكذا «علمت من أبوك» إذا أردت «علم» بمعنى «عرف».

ومنه قول بعضهم : «أما ترى أى برق هاهنا» ؛ لأن «رأى» البصريه وسائر افعال الحواس إنما تتعدى لواحد بلا خلاف ، إلا «سمع» المتعلقة باسم عين ، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وإنى سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول : يؤتى يوم القيامة بالإمام

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ٣١٦

١- قالت إن الملوكة إذا دخلو قرية أفسدوها وجعلوا أعزها أهلها أذله وكذلك يفعلون.

٢- الصحيفه السجادية الجامعه : ٤٢٨.

الجائر وليس معه نصير ولا عاذر» (١).

فقيل : متعديه لاثنين ثانيهما الجملة ، وقيل : إلى واحد والجملة حال ، فإن علقت بمسموع فمتعديه لواحد اتفاقاً ، نحو قوله تعالى : (يَوْمَ يَشْفَعُ الْمُشْرِكُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ) (ق / ٤٢) وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلى (عليه السلام) : «إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلا أنك لست بنبي» (٢).

وليس من الباب : (ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أُمَّةً أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا) (مريم / ٦٩) خلافاً ليونس ؛ لأن «نزع» ليس بفعل قلبى ، بل «أى» موصولة لاستفهاميه ، وهى المفعول ، وضممتها بناء لا إعراب ، و «أشد» خبر ل «هو» محذوفاً ، والجملة صلة.

والثالث : أن تكون فى موضع المفعولين ، نحو قوله تعالى : (وَلَتَعْلَمَنَّ أَئِنَّا أَشَدُّ عَذَابًا) (طه / ٧١) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «أتدرى ما الاستغفار؟ إن الاستغفار درجة العليين» (٣) ، ومنه : (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) (الشعراء / ٢٢٧) ؛ لأن «أياً» مفعول مطلق ل «ينقلبون» ، لامفعول به ل «يعلم» ؛ لأن الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله ، ومجموع الجملة الفعلية فى محل نصب بفعل العلم.

واختلف فى نحو : «عرفت زيدا من هو» فقيل : جملة الاستفهام حال ، ورد بأن الجمل الإنشائية لاتكون حالا ، وقيل : مفعول ثان على تضمين «عرف» معنى «علم» ، ورد بأن التضمين لاينقاس ، وهذا التركيب مقيس ، وقيل : بدل من

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ٣١٧

١- نهج البلاغه : ط ١٦٣ / ٥٢٥.

٢- نهج البلاغه : ط ٢٣٤ / ٨١.

٣- نهج البلاغه : ح ٤٠٩ / ١٢٨١.

المنصوب ، ثم اختلف ، ف قيل : بدل اشتمال ، وقيل : بدل كل ، والأصل : عرفت شأن زيد.

وعلى القول بأن «عرف» بمعنى «علم» فهل يقال : إن الفعل معلق أم لا؟ قال جماعة من المغاربة : إذا قلت : «علمت زيدا لأبوه قائم» أو «ما أبوه قائم» فالعامل معلق عن الجملة ، وهو عامل في محلها النصب على أنها مفعول ثان ، وخالف في ذلك بعضهم ؛ لأن الجملة حكمها في مثل هذا أن تكون في موضع نصب ، وألا- يؤثر العامل في لفظها وإن لم يوجد معلق ، وذلك نحو : «علمت زيدا أبوه قائم».

تنبيه حول فائدة الحكم على محل الجملة في التعليق بالنصب

فائدة الحكم على محل الجملة في التعليق بالنصب ظهور ذلك في التابع ، فتقول : «عرفت من زيد وغير ذلك من أموره».

الجملة الرابعة : المضاف إليها

و محلها الجر ، ولا يضاف إلى الجملة إلا ثمانية :

أحدها : أسماء الزمان. ظروفًا كانت أو أسماء ، نحو قول الكميت خطاباً للبنى (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٣٤٥- يا صاحب الحوض يوم لا شرب ليلٍ-***وارد إلا ما كان يضطرب (١)

ونحو قوله تعالى : (هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ) (المرسلات / ٣٥) ألا ترى أن اليوم ظرف في الأولى ، وخبر في الثانية؟

ومن أسماء الزمان ثلاثه إضافتها إلى الجملة واجبه : «إذ» باتفاق ، و «إذا» عند الجمهور ، و «لَمَّا» عند من قال باسميتها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ٣١٨

١- شرح الهاشميات : ٦١.

وزعم سيويه أن اسم الزمان المبهم إن كان مستقبلاً فهو كـ «إذا» في اختصاصه بالجمل الفعلية ، وإن كان ماضياً فهو كـ «إذ» في الإضافة إلى الجملتين فتقول : «أتيتك زمن يقدم الحاج» ولا يجوز «زمن الحاج قادم» وتقول : «أتيتك زمن قدم الحاج وزمن الحاج قادم» ورد عليه دعوى اختصاص المستقبل بالفعل بقله تعالى : (يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ) (غافر / ١٦) ويقول سواد بن قارب :

٣٤٦- وكن لي شفيعاً يوم لاذوشفاعه***بمغن فتياً عن سواد بن قارب (١)

والجواب : أن يوم القيامة لما كان محقق الوقوع جعل كالماضى ، فحمل على «إذ» لا على «إذا» على حد : (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ) (الكهف / ٩٩).

الثانى : «حيث» نحو قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «يا فاطمه من صلى عليك غفر الله له ، وألحقه بى حيث كنت فى الجنة» (٢) وتختص بذلك عن سائر أسماء المكان ، وإضافتها إلى الجملة لازمه ، ولا يشترط لذلك كونها ظرفاً. وزعم المهدي أن «حيث» فى قول ابن دُرَيْد :

٣٤٧- تُمَّت راح فى الملبين إلى***حيث تحجى المأزمان ومنى (٣)

لما خرجت عن الظرفية بدخول «إلى» عليها خرجت عن الإضافة إلى الجمل وصارت الجملة بعدها صفة لها وتكلف تقدير رابط لها وهو «فيه» وليس بشى ؛ لما تقدم فى أسماء الزمان.

الثالث : «آيه» بمعنى «علامه» فإنها تضاف جوازاً إلى الجملة الفعلية المتصرف فعلها مثبتاً أو منفيّاً بـ «ما» كقول الأعشى :

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص : ٣١٩

١- شرح أبيات معنى اللبيب : ٢٧١ / ٦.

٢- كشف الغمه : ١٠٠ / ٢.

٣- شرح أبيات معنى اللبيب : ٢٧٤ / ٦.

٣٤٨- بآيه يقدمون الخيل شعثاً*** كأن على سنانكها مداما (١)

وقول عمرو بن شأس بن عبيد :

٣٤٩- أَلِكْنِي إِلَى قَوْمِي السَّلَامِ رَسَالَهُ***بآيه ما كانوا ضعافاً ولا عُزْلاً (٢)

هذا قول سيبويه ، وزعم أبو الفتح أنها إنما تضاف إلى المفرد نحو : (إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ) (البقره / ٢٤٨) وقال : الأصل : بآيه ما يقدمون ، أى : بآيه إقدامهم. انتهى.

وفيه حذف موصول حرفى غير «أن» وبقاء صلته ، ثم هو غير متأت فى قول عمرو بن شأس بن عبيد :

٣٥٠- أَلِكْنِي إِلَى قَوْمِي السَّلَامِ رَسَالَهُ***بآيه ما كانوا ضعافاً ولا عزلاً (٣)

الرابع : «ذو» فى قولهم : «إذهب بذى تسلم» والباء فى ذلك ظرفيه ، و «ذى» صفه لـ «زمن» محذوف ، ثم قال الأكثرون : هى بمعنى «صاحب» فالموصوف نكره ، أى : اذهب فى وقت صاحب سلامه أى : فى وقت هو مظنه السلامه ، وقيل : بمعنى «الذى» فالموصوف معرفه ، والجمله صله فلا محل لها ، والأصل : اذهب فى الوقت الذى تسلم فيه ، ويضعفه أن استعمال «ذى» موصوله مختص بطيئى ، ولم ينقل اختصاص هذا الاستعمال بهم ، وأن الغالب عليها فى لغتهم البناء ولم يسمع هنا إلا الإعراب وأن حذف العائد المجرور هو والموصول بحرف متحد المعنى مشروط باتحاد المتعلق ، نحو : (وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ) (المؤمنون / ٣٣) والمتعلق هنا مختلف ، وأن هذا العائد لم يذكر فى وقت.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص : ٣٢٠

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦ / ٢٧٧.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٣٥.

٣- تقدم برقم ٣٤٩.

الخامس و السادس : «لدى وريث» فإنهما يضافان جوازا إلى الجملة الفعلية التي فعلها متصرف ، ويشترط كونه مثبتاً ، بخلافه مع «آيه». فأما «لدى» فهي اسم لمبدأ الغايه ، زمانيه كانت أو مكانيه ، ومن شواهدا قوله : (١)

٣٥١- لزمانلدى سالىتمونا وفاقكم***فلايك منكم للخلاف جُنوح

وأما «ريث» فهي مصدر «راث» إذا أبطأ ، و عوملت معاملة أسماء الزمان فى الإضافة إلى الجملة ، كما عوملت المصادر معاملة أسماء الزمان فى التوقيت كقولك : «جئتك صلاه العصر» قال : (٢)

٣٥٢- خليلي رفقارِثَ أقضى لبانه***من العرصات المذكرات عهداً

وزعم ابن مالك فى كافيته وشرحها أن الفعل بعدهما على إضمار «أن» والأول قوله فى التسهيل وشرحه ، وقد يعذر فى «ريث» ؛ لأنها ليست زمانا ، بخلاف «لدى» وقد يجاب بأنها لما كانت لمبدأ الغايات مطلقاً لم تخلص للوقت.

السابع و الثامن : «قول و قائل» كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «من ترك قول لا أدرى أصيبت مقاتله» (٣)

وقوله : (٤)

٣٥٣- وأجبتُ قائل «كيف أنت؟» ب «صالح»***حتى مللتُ وملنى عوادى

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص: ٣٢١

-
- ١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٣٦ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦ / ٢٨٦ ، لم يسم قائله.
 - ٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦ / ٢٨٦ ، وفى شرح شواهد المغنى «الذاكرات» بدل «المذكرات» ٢ / ٨٣٦ ، لم يسم قائله.
 - ٣- نهج البلاغه : ح ٨٢ / ١١٢٤.
 - ٤- لم يسم قائله ، شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٣٧.

الجملة الخامسة : الواقع بعد الفاء أو «إذا» جواباً لشرط جازم

لأنها لم تصدر بمفرد يقبل الجزم ، لفظاً كما في قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «من يُعْطِ باليد القصيره يُعْطَ باليد الطويله» (١) أو محلاً كما في قول الفرزدق :

٣٥٤- إن عد أهل التقى كانوا أئمتهم***أوقيل من خير أهل الأرض؟ قيل هم (٢)

مثال المقرونة بالفاء : (مَنْ يُضِلِّ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمْ) (الأعراف / ١٨٦) ولهذا قرئ بجزم «يذر» عطفاً على المحل.

ومثال المقرونة بـ «إذا» (وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ) (الروم / ٣٦) و الفاء المقدره كالموجوده كقول عبدالرحمن بن حسان :

٣٥٥- من يفعل الحسنات الله يشكرها***والشر بالشر عندالله مثلان (٣)

الجملة السادسة : التابعه لمفرد

و هي ثلاثه أنواع :

أحدها : المنعوت بها ، فهي في موضع رفع في نحو قوله تعالى : (مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ) (البقره / ٢٥٤) ونصب في نحو قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) : «لك الحمد حمدا يدوم بدوامك» (٤) وجر في نحو قول الكميت في النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٣٥٦- خيرَ مسترضع وخير فطيم***وجنين أقر في الأرحام (٥)

الثاني : المعطوفه بالحرف ، نحو : «زيد منطلق وأبوه ذاهب» إن قدرت الواو عاطفه على الخبر ، فلو قدرت العطف على الجملة فلا موضع لها ، أو قدرت الواو

[شماره صفحه واقعی : ٣١]

ص : ٣٢٢

١- نهج البلاغه : ح ٢٢٤ / ١١٨٩.

٢- البيت في قصيده يمدح بها الإمام على بن الحسين عليهما السلام ويذكر فيها الرسول وآله صلوات الله عليهم. كشف الغمه : ٢ / ٣٠٥.

٣- تقدم برقم ١١٧.

٤- الصحيفه الكامله السجديه ، الدعاء السابع والأربعون : ٣٣٠.

٥- شرح الهاشميات : ٢٨.

واو الحال فلا تبعيه و المحل نصب.

الثالث : المبدله كقوله تعالى : (ما يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدَّ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ) (فصلت / ٤٣) ف «إِنَّ» وما عملت فيه ، بدل من «ما» وصلتها ، وجاز إسناد «يقال» إلى الجملة كما جاز في (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا) (الجاثية / ٣٢) هذا كله إن كان المعنى : ما يقول الله لك إلا ما قد قيل ، فأما إن كان المعنى : ما يقول لك كفار قومك من الكلمات المؤذيه إلا مثل ما قد قال الكفار الماضون لأنبيائهم ، فالجملة استئناف.

وقال ابن جنى فى قوله : (١)

٣٥٧- إلى الله أشكو بالمدينه حاجه***و بالشام أخرى كيف يلتقيان؟

: جملة الاستفهام بدل من «حاجه وأخرى» أى : إلى الله أشكو حاجتين تعذر التقائهما.

الجملة السابعة : التابعه لجملة لها محل

و يقع ذلك فى بابى النسق والبدل خاصه.

فالأول : نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «أنا وضعت فى الصغر بكلا كل العرب وكسرت نواجيم قرون ربيعه ومُصّر» (٢) ، إذا لم تقدر الواو للحال ، ولا قدرت العطف على الجملة الكبرى.

والثانى : شرطه كون الثانى أوفى من الأولى بتأديه المعنى المراد ، نحو قوله (٣) :

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص : ٣٢٣

١- قال السيوطى : «قال العينى فى الكبرى : قيل إنه للفرزدق. قلت : وجدت البيت فى نوادر ابن الأعرابى» شرح شواهد المنى ٢ / ٥٥٧.

٢- نهج البلاغه : ط ٢٣٤ / ٨١١.

٣- قال السيوطى : «قال العينى : لم يسم قائله». شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٣٩.

٣٥٨- أقول له : اِرْحَلْ لَا تُقِيمَنَّ عِنْدَنَا**وَالْأَفْكَانُ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ مُسْلِمًا

فإنَّ دلالة الثانيه على ما أُراده من إظهار الكراهيه لإقامته بالمطابقه بخلاف الأولى.

تنبيه حول الجمليتين : المستثناه والمسند إليها

ما تقدم من انحصار الجمل التي لها محل في سبع ، جار على ما قرروا ، والحق أنها تسع ، والذي أهملوه : الجمله المستثناه ، والجمله المسند إليها.

أما الأولى : فنحو : (لَسَتْ عَلَيْهِمْ بِمُضَيِّطٍ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ فَيَعْدُبُهُ اللَّهُ) (الغاشيه / ٢٢ - ٢٤) قال ابن خروف : «من» مبتدأ و (يُعَذِّبُهُ اللَّهُ) الخبر ، والجمله في موضع نصب على الاستثناء المنقطع.

وأما الثانيه : فنحو : (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) (البقره / ٦) إذا أعرب «سواء» خبراً ، و (أُنذِرْتَهُمْ) مبتدأ ، ونحو : «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه» إذا لم يقدر الأصل أن تسمع ، بل يقدر «تسمع» قائماً مقام السماع ، كما أن الجمله بعد الظرف في نحو : (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ) (الكهف / ٤٧) وفي نحو : (أَأُنذِرْتَهُمْ) في تأويل المصدر ، وإن لم يكن معهما حرف سابق.

حكم الجمل بعد المعارف وبعد النكرات

يقول المعربون على سبيل التقريب : الجمل بعد النكرات صفات ، وبعد المعارف أحوال ، وشرح المسأله مستوفاه أن يقال : الجمل الخبريه التي لم يستلزمها ما قبلها إن كان مرتبطه بنكره محضه ، فهي صفه لها ، أو بمعرفه محضه ، فهي حال عنها ، أو بغير المحضه منهم فهي محتمله لهما ، وكل ذلك بشرط وجود

[شماره صفحه واقعي : ٣٣]

ص : ٣٢٤

مثال الأول - وهو الواقع صفه لاغير لوقوعه بعد النكرات المحضه - : قوله تعالى : (حَتَّى تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ) (الإسراء / ٩٣) وقول الرباب زوجه الإمام الحسين (عليه السلام) فى رثائه :

٣٥٩- إن الذى كان نوراً يستضاء به***فى كربلاء قتيل غير مدفون (١)

ومثال الثانى - وهو الواقع حالاً لا غير لوقوعه بعد المعارف المحضه - : قوله تعالى : (لا تَقْرُبُوا الصَّيْلَةَ وَأَنْتُمْ سِيَّكَارِي) (النساء / ٤٣) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وإياك أن ينزل بك الموت وأنت آبق من ربك فى طلب الدنيا» (٢)

ومثال الثالث - وهو المحتمل لهما بعد النكره - : (وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ) (الأنبياء / ٥٠) فلك أن تقدر الجملة صفه للنكره وهو الظاهر ، ولك أن تقدرها حالاً عنها ؛ لأنها قد تخصصت بالوصف وذلك يقربها من المعرفه ، وأن تقدرها حالاً من المعرفه وهو الضمير فى (مُبَارَكٌ) إلا أنه قد يضعف من حيث المعنى وجها الحال ، أما الأول : فلأن الإشاره إليه لم تقع فى حاله الإنزال كما وقعت الإشاره إلى البعل فى حاله الشيخوخه فى (وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا) (هود / ٧٢). وأما الثانى : فلا تقتضائه تقييد البركه بحاله الإنزال ، وتقول : «ما فيها أحد يقرأ» فيجوز الوجهان أيضاً ؛ لزوال الإبهام عن النكره بعمومها.

ومثال الرابع - وهو المحتمل لهما بعد المعرفه - : (كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) (الجمعه / ٥) فإن المعرف الجنسى يقرب فى المعنى من النكره ، فيصح تقدير

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ٣٢٥

١- أدب الطف : ٦ / ٦١.

٢- نهج البلاغه : ك ٦٩ / ١٠٧٠.

(يَحْمِلُ) حالاً أو وصفاً ومثله قوله : (١)

٣٦٠- ولقد أمرُ علي اللثيم يسبني**فَمَضَيْتُ ثُمَّتْ قَلْتُ لايعينى

وقد اشتمل الضابط المذكور على قيود :

أحدها : كون الجملة خبريه ، واحترز بذلك من نحو : «هذا عبد بعته» تريد بالجملة ، الإنشاء و «هذا عبدى بعته» كذلك ، فإن الجملتين مستأنفتان ؛ لأن الإنشاء لا يكون نعتاً ولا حالاً ، ويجوز أن يكونا خبرين آخرين إلا عند من منع تعدد الخبر مطلقاً ، وهو اختيار ابن عصفور ، وعند من منع تعدده مختلفاً بالإفراد والجملة وهو أبو علي ، وعند من منع وقوع الإنشاء خبراً ، وهم طائفة من الكوفيين .

الثاني : صلاحيتها للاستغناء عنها ، وخرج بذلك جملة الصلته وجملة الخبر والجملة المحكية بالقول ، فإنها لا يستغنى عنها ، بمعنى أن معقوليه القول متوقفه عليها وأشبه ذلك .

الثالث : وجود المقتضى ، واحترز بذلك من نحو : (فَعَلُوهُ) من قوله تعالى : (وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ) (القمر / ٥٢) ، فإنه صفة لـ «كل» أو لـ «شيء» ولا يصح أن يكون حالاً من «كل» مع جواز الوجهين في نحو : «أكرم كل رجل جاءك» لعدم ما يعمل في الحال ، ولا يكون خبراً ؛ لأنهم لم يفعلوا كل شيء .

الرابع : انتفاء المانع ، والمانع أربعة أنواع : أحدها : ما يمنع حاله ، كانت متعينه لولا وجوده ، ويتعين حينئذ الاستئناف نحو : «زارني زيد ، سأكافئه» أو «لن أنسى له ذلك» فإن الجملة بعد المعرفة المحضه حال ، ولكن السين و «لن» مانعان ؛

[شماره صفحه واقعي : ٣٥]

ص : ٣٢٦

١- قال السيوطي : «قالرجل من بنى سلول» شرح شواهد المغنى : ١ / ٣٠١ .

لأن الحاليه لاتصدّر بدليل استقبال.

ثانيها : ما يمنع وصفيه ، كانت متعينه لولا وجود المانع ، ويمتنع فيه الاستثاف ؛ لأن المعنى على تقييد المتقدم ، فيتعين الحاليه بعد أن كانت ممتنع ، وذلك نحو : (أَوْ كَالْحَدِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) (البقره / ٢٥٩). والمعارض فيه الواو ، فإنها لاتعترض بين الموصوف وصفته ، خلافاً للزمخشري ومن وافقه.

ثالثها : مايمنعهما معاً ، نحو : (وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ) (الصافات / ٧ و ٨) وقد مضى البحث فيها.

رابعها : مايمنع أحدهما دون الآخر ولولا المانع لكانا جائزين ، وذلك نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «ما أضمر أحد شيئاً إلا- ظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه» (١) فإن الجملة التي بعد «إلا» كانت قبل وجودها محتمله للوصفيه والحاليه ، ولما جاءت «إلا» امتنعت الوصفيه. ومثله : (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ) (الشعراء / ٢٠٨).

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص : ٣٢٧

١- نهج البلاغه : ح ٢٥ / ١٠٩٨.

إشاره

و هو الظرف والجار والمجرور.

ذكر حكمهما فى التعلق

لابد من تعلقهما بالفعل ، أو ما يشبهه ، أو ما أوّل بما يشبهه ، أو ما يشير إلى معناه ، فإن لم يكن شىء من هذه الأربعة موجوداً قُدّر ، كما سيأتى.

مثال التعلق بالفعل وشبهه : قوله تعالى : (أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) (الفاتحه / ٧) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وأرعدت الأسماع لزبره الداعى إلى فصل الخطاب» (١).

ومثال التعلق بما أوّل بمشبه الفعل : قوله تعالى : (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ) (الزخرف / ٨٤) أى : وهو الذى هو إله فى السماء ، ف «فى» متعلقه ب «إله» وهو اسم غير صفة ؛ بدليل أنه يوصف فتقول : «إله واحد» ولا يوصف به لا يقال : «شىء إله» وإنما صح التعلق به ؛ لتأوله ب «معبود» و «إله» خبر ل «هو»

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص : ٣٢٨

محذوفاً ، ولا يجوز تقدير «إله» مبتدأ مخبراً عنه بالظرف أو فاعلاً بالظرف ؛ لأن الصلة حينئذ خالية من العائد.

ومثال التعلق بما فيه رائحته : قول أبي المنهال :

٣٦١- أنا أبو المنهال بعض الأحيان***ليس على حسبي بضؤلان (١)

وقوله : (٢)

٣٦٢- أنا ابن ماويه إذ جدّ النقر***وجاءت الخيل أثابي زمر

فتعلق «بعض» و «إذ» بالاسمين العلمين ، لالتأولهما باسم يشبه الفعل ، بل لما فيهما من معنى قولك : الشجاع أو الجواد. وتقول : «فلان حاتم في قومه» فتعلق الظرف بما في «حاتم» من معنى الجود.

وقد أجزى في قوله تعالى : (وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ) (الأنعام / ٣) تعلقه باسم الله تعالى وإن كان علماً ، على معنى وهو المعبود أو وهو المسمى بهذا الاسم ، وأجزى تعلقه بـ (يعلم) وبـ (سرکم) و (جهرکم). ورد الثاني بأن فيه تقديم معمول المصدر وتنازع عاملين في متقدم ، وليس بشيء ؛ لأن المصدر هنا ليس مقدراً بحرف مصدرى وصلته ، ولأنه قد جاء نحو : (بِالْمُؤْمِنِينَ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ) (التوبة / ١٢٨) والظرف متعلق بأحد الوصفين قطعاً ، فكذا هنا.

ومثال التعلق بالمحذوف : (وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً) (هود / ٦١) بتقدير : و

[شماره صفحه واقعی : ٣٨]

ص : ٣٢٩

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣١٩ / ٦.

٢- قال السيوطي : «نسب في الإيضاح لبعض السعديين. وقال في العباب : قائله فدكى بن أعبد المنقري وقال الجوهري : هو لعبيدالله بن ماويه الطائي». شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٤٣ و ٨٤٤.

أرسلنا ، ولم يتقدم ذكر الإرسال ، ولكن ذكر النبي والمرسل إليهم يدل على ذلك.

هل يتعلقان بالفعل الناقص؟

من زعم أنه لا يدل على الحدث منع من ذلك ، وهم المبرد فالفارسي فابن جنى فالجرجاني فابن برهان ثم الشلوبين ، والصحيح : أنها كلها داله عليه إلا «ليس».

واستدل لمثبتي ذلك التعلق بقوله تعالى : (أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا) (يونس / ٢) ؛ فإن اللام لا تتعلق بـ «عجبا» ؛ لأنه مصدر مؤخر ، ولا بـ «أوحينا» ؛ لفساد المعنى ، ولأنه صله لـ «أن». وقد مضى عن قريب أن المصدر الذى ليس فى تقدير حرف موصول ولا صلته لا يمتنع التقديم عليه ، ويجوز أيضاً أن تكون متعلقه بمحذوف هو حال من «عجبا».

هل يتعلقان بالفعل الجامد؟

زعم الفارسي فى قوله : (١)

٣٦٣- ونعم مَرَكَّامَن ضاقت مَذاهبه***ونعم من هو فى سرو إعلان

أن «من» نكره تامه تمييز لفاعل «نعم» مستتراً ، كما قال هو وطائفه فى «ما» من نحو (فَنِعْمَاهِي) (البقره / ٢٧١) ، وأن الظرف متعلق بـ «نعم» وزعم ابن مالك أنها موصولة فاعل ، وأن «هو» مبتدأ ، خبره «هو» أخرى مقدره على حد قول أبى النجم العجلي :

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص : ٣٣٠

١- تقدم برقم ٢٨٥.

٣٦٤- أنا أبو النجم وشعري شعري***الله دَرَى ما أجنّ صدرى (١)

وأن الظرف متعلق بـ «هو» المحذوفه لتضمنها معنى الفعل ، أى : ونعم الذى هو باق على ودّه فى سرّه وإعلانه ، وأن المخصوص محذوف ، أى : بشر بن مروان. والصحيح : أن يقدر المخصوص «هو» ؛ لتقدم ذكر «بشر» فى البيت قبله ، وهو :

و كيف أرهب أمراً أو أراع له***وقد زكأت إلى بشر بن مروان (٢)

فيبقى التقدير حينئذ : هو هو هو.

هل يتعلقان بأحرف المعانى؟

المشهور منع ذلك مطلقاً ، وقال جماعه منهم ابن الحاجب بجوازه مطلقاً وفصل بعضهم فقال : إن كان نائباً عن فعل حذف ، جاز ذلك على سبيل النيباه لا الأصاله ، وإلا فلا. وهو قول أبى على وأبى الفتح ، زعما فى نحو «يا يزيد» أن اللام متعلقه بـ «يا» بل قالوا فى «يا عبدالله» : إن النصب بـ «يا».

وقال ابن الحاجب فى (وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ) (الزخرف / ٣٩) : «إذ» بدل من «اليوم» و «اليوم» إما ظرف للنفع المنفى ، وإما لما فى «لن» من معنى النفى ، أى : انتفى فى هذا اليوم النفع ، فالمنفى نفع مطلق ، وعلى الأول نفع مقيد باليوم.

وقال ايضاً : إذا قلت : «ما ضربته للتأديب» فإن قصدت نفى ضرب معلل بالتأديب فاللام متعلقه بالفعل ، والمنفى ضرب مخصوص ، و «للتأديب» تعليل للضرب المنفى ، وإن قصدت نفى الضرب على كل حال ، فاللام متعلقه بالنفى والتعليل له ، أى : إن انتفاء الضرب كان لأجل التأديب ؛ لأنه قد يؤدب بعض الناس

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص : ٣٣١

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥ / ٣٤٠.

٢- قال بغدادى : «ولم أقف على الشعر». شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥ / ٣٤٠.

بترك الضرب.

ومن ذلك : قوله تعالى : (مَا أَنْتَ بِمَجْنُونٍ) (القلم / ٢) الباء متعلقه بالنفى ؛ إذ لو علقت بـ «مجنون» لأفاد نفي جنون خاص ، وهو الجنون الذى يكون من نعمه الله تعالى ، وليس فى الوجود جنون هو نعمه ، ولا- المراد نفي جنون خاص ، انتهى ملخصاً. وهو كلام بديع ، إلا أن جمهور النحويين لا يوافقون على صحة التعلق بالحرف ، فينبغى على قولهم أن يقدر أن التعلق بفعل دل عليه النافى ، أى : انتفى ذلك بنعمه ربك.

ذكر ما لا يتعلق من حروف الجر

يستثنى من قولنا : «لابد لحرف الجر من متعلق» ستة أمور :

أحدها : الحرف الزائد كالباء فى قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : «كفى بالموت واعظاً وكفى بالتقى غنى» (١) الحديث. و «من» فى قوله تعالى : (هَيْلٌ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ) (فاطر / ٣) وذلك لأن معنى التعلق : الارتباط المعنوى ، والأصل أن أفعالاً قصرت عن الوصول إلى الأسماء فأعينت على ذلك بحروف الجر ، والزائد إنما دخل فى الكلام تقويه له وتوكيداً ، ولم يدخل للربط.

نعم يصح فى اللام المقويه أن يقال : إنها متعلقه بالعامل المقوى ، نحو : (مُصَيِّدًا لِمَا مَعَهُمْ) (البقره / ٩١) ؛ لأن التحقيق أنها ليست زائده محضه ؛ لما تخيل فى العامل من الضعف الذى نزله منزله القاصر ، ولا معديه محضه ؛ لاطراد صحه إسقاطها ، فلها منزله بين المنزلتين.

الثانى : «لعل» فى لغه عقيل ؛ لأنها بمنزله الحرف الزائد ، ألا ترى أن مجرورها

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص : ٣٣٢

فى موضع رفع بالابتداء ؛ بدليل ارتفاع ما بعده على الخبريه ، قال كعب بن سعد الغنوى :

٣٦٥- فقلتُ ادُعْ أخريوارفع الصوت دعوهً***لعلَّ أبى المغوارمنك قريب (١)

ولأنها لم تدخل لتوصيل عامل ، بل لإفاده معنى التوقع ، كما دخلت «ليت» لإفاده معنى التمنى.

الثالث : «لولا» فيمن قال : «لولاى ، ولولاك ، ولولاه» على قول سيبويه : إن «لولا» جاره للضمير ، فإنها أيضاً بمنزله «لعل» فى أن ما بعدها مرفوع المحل بالابتداء ، فإن «لولا» الامتناعيه تستدعى جملتين كسائر أدوات التعليق. وزعم أبو الحسن أن «لولا» غير جاره ، وأن الضمير بعدها مرفوع ، ولكنهم استعاروا ضمير الجر مكان ضمير الرفع ، كما عكسوا فى قولهم : «ما أنا كأنت» وهذا كقوله : فى «عساي» ويردهما أن نيابه ضمير عن ضمير يخالفه فى الإعراب إنما ثبتت فى المنفصل ، وإنما جاءت نيابه فى المتصل بثلاثه شروط : كون المنوب عنه منفصلاً ، وتوافقهما فى الإعراب وكون ذلك فى الضروره.

الرابع : «رُب» فى نحو : «رب رجل صالح لقيته ، أو لقيت» ؛ لأن مجرورها مفعول فى الثانى ، ومبتدأ فى الأول ، أو مفعول على حد «زيداً ضربته» ويقدر الناصب بعد المجرور لاقبل الجار ؛ لأن «رب» لها الصدر من بين حروف الجر ، وإنما دخلت فى المثالين لإفاده التكثير أو التقليل ، لا لتعديه عامل. هذا قول الرماني وابن طاهر. وقال الجمهور : هى فيهما حرف جر معدّ ، فإن قالوا : إنها عدت العامل المذكور فخطأ ؛ لأنه يتعدى بنفسه ، ولاستيفائه معموله فى المثال الأول ، وإن قالوا :

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص : ٣٣٣

١- تقدم برقم ٢١٨.

عدت محذوفاً تقديره : «حصل» أو نحوه كما صرح به جماعه ، ففيه تقدير لمامعنى الكلام مستغن عنه ولم يلفظ به فى وقت .

الخامس : كاف التشبيه ، قاله الأخفش وابن عصفور ، مستدلين بأنه إذا قيل : «زيد كعمرو» فإن كان المتعلق «إستقر» فالكاف لا تدل عليه ، بخلاف نحو «فى» من «زيد فى الدار» وإن كان فعلاً مناسباً للكاف - وهو أشبه - فهو متعد بنفسه لا بالحرف .

والحق : أن جميع الحروف الجاره الواقعه فى موضع الخبر ونحوه تدل على الاستقرار .

السادس : حرف الاستثناء ، وهو «خلا- وعدا وحاشا» إذا خفض ، فإنهن لتنجيه الفعل عما دخلن عليه ، كما أن «إلا» كذلك ، وذلك عكس معنى التعديه الذى هو إيصال معنى الفعل إلى الاسم ، ولو صح أن يقال : إنها متعلقه ، لصح ذلك فى «إلا» وإنما خفض بهن المستثنى ولم ينصب كالمستثنى بـ «إلا» لثلا يزول الفرق بينهن أفعالاً وأحرفاً .

حكمهما بعد المعارف و النكرات

حكمهما بعدهما حكم الجمل ، فهما صفتان فى نحو : «رأيت طائراً فوق غُصن ، أو على غُصن» ؛ لأنهما بعد نكره محضه ، وحالان فى نحو : «رأيت الهلال بين السحاب ، أو فى الأفق» ؛ لأنهما بعد معرفه محضه ، ومحتملان لهما فى نحو : «يعجبني الزُّهُرُ فى أكمامه ، والثمر على أغصانه» ؛ لأن المعرف الجنسى كالنكره ، وفى نحو : «هذا ثمر يانع على أغصانه» ؛ لأن النكره الموصوفه كالمعرفه .

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص : ٣٣٤

إذا وقع بعدهما مرفوع ، فإن تقدمهما نفى أو استفهام أو موصوف أو موصول أو صاحب خبر أو حال نحو : «ما فى الدار أحد» و «أفى الدار زيد؟» و «مررت برجل معه صقر» و «جاء الذى فى الدار أبوه» و «زيد عندك أخوه» و «مررت بزيد عليه جبه» ، ففى المرفوع ثلاثة مذاهب :

أحدها : أن الأرجح كونه مبتدأ مخبراً عنه بالظرف أو المجرور ، ويجوز كونه فاعلاً.

والثانى : أن الأرجح كونه فاعلاً ، واختاره ابن مالك ، وتوجيهه أن الأصل : عدم التقديم والتأخير.

والثالث : أنه يجب كونه فاعلاً ، نقله ابن هشام عن الأ-كثرين. وحيث أعرب فاعلاً- فهل عامله الفعل المحذوف أو الظرف أو المجرور لنيابتهما عن «إستقر» وقربهما من الفعل لاعتمادهما؟ فيه خلاف ، والمذهب المختار ، الثانى ؛ بدليل امتناع تقديم الحال فى نحو : «زيد فى الدار جالساً» ولو كان العامل الفعل لم يمتنع.

وإن لم يعتمد الظرف أو المجرور ، نحو : «فى الدار - أو عندك - زيد» فالجمهور يوجبون الابتداء ، والأ-خفش والكوفيون يجيزون الوجهين ؛ لأن الاعتماد عندهم ليس بشرط ، ولذا يجيزون فى نحو : «قائم زيد» أن يكون «قائم» مبتدأ و «زيد» فاعلاً ، وغيرهم يوجب كونهما على التقديم والتأخير.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

تنبيه على أن الضمير لا يعود إلى متأخر لفظاً

لاخلاف في تعيين الابتداء في نحو: «في داره زيد»؛ لثلاثا يعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبه.

فإن قلت: «في داره قيام زيد» لم يجزها الكوفيون البتة، أما على الفاعليه فلما قدمنا، وأما على الابتدائيه فلأن الضمير لم يعد على المبتدأ، بل على ما أضيف إليه المبتدأ، والمستحق للتقديم إنما هو المبتدأ، وأجازه البصريون على أن يكون المرفوع مبتدأ، لا فاعلاً؛ لقولهم: «في أكفانه درج الميت». وإذا كان الاسم في نيه التقديم كان ما هو من تمامه كذلك.

ما يجب فيه تعلقهما بمحذوف

وهو ثمانيه:

أحدها: أن يقعا صفه، نحو قوله تعالى: (أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ) (البقره / ١٩) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا يرجون أحد منكم إلا ربّه» (١).

الثاني: أن يقعا حالاً، نحو: (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) (القصص / ٧٩) وأما قوله سبحانه وتعالى: (فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ) (النمل / ٤٠) فرعم ابن عطيه أن «مستقراً» هو المتعلق الذي يقدر في أمثاله قد ظهر، والصواب ما قاله أبو البقاء وغيره: من أن هذا الاستقرار معناه عدم التحرك لا مطلق الوجود والحصول، فهو كون خاص.

الثالث: أن يقعا صلته، نحو قوله تعالى: (وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَن عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ) (الأنبياء / ١٩).

[شماره صفحه واقعي: ٤٥]

ص: ٣٣٦

الرابع : أن يقعا خبراً ، نحو : «زيد عندك ، أو في الدار» وربما ظهر في الضروره كقوله : (١).

٣٦٦- لك العز إن مولاك عزَّ وإن يُهنَّ**فأنت لدى بُجُوحه الهون كائن

الخامس : أن يرفعا الاسم الظاهر ، نحو : (أفى الله شك) (إبراهيم / ١٠) ونحو : (أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ) (البقره / ١٩) ونحو : «أعندك زيد؟».

السادس : أن يستعمل المتعلق محذوفاً فى مثل أو شبهه ، كقولهم لمن ذكر أمراً قد تقادم عهده «حينئذ الآن» أصله : كان ذلك حينئذ واسمع الان ، وقولهم للمعرس : بالرفاء والبنين يا ضمير «أعرست».

السابع : أن يكون المتعلق محذوفاً على شريطه التفسير ، نحو : «أيوم الجمعه صمت فيه؟» ، ونحو : «بزيد مررت به» عند من أجازه مستدلاً بقراءه بعضهم : (وَلِلظَّالِمِينَ أَجْدَلُ لَهُمْ) (الإنسان / ٣١). والأكثر يوجبون فى ذلك إسقاط الجار ، وأن يرفع الاسم بالابتداء أو ينصب يا ضمير «جاوزت» أو نحوه ، وبالوجهين قرئ فى الآيه ، والنصب قراءه الجماعه ، ويرجحها العطف على الجملة الفعلية ، وهل الأولى أن يقدر المحذوف مضارعاً ، أى : ويعذب ؛ لمناسبه «يدخل» أو ماضياً ، أى : وعذب ؛ لمناسبه المفسر؟ فيه نظر.

وأما القراءه بالجر فمن توكيد الحرف بإعادته داخلاً على ضمير ما دخل عليه المؤكّد ، مثل «إنّ زيدا إنّه فاضل» ولا يكون الجار والمجرور توكيداً للجار والمجرور ؛ لأن الضمير لا يؤكّد الظاهر ؛ لأن الظاهر أقوى ، ولا يكون المجرور بدلاً من المجرور بإعادة الجار ؛ لأن العرب لم تبدل مضمراً من مظهر ، لا يقولون : «قام زيد

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص : ٣٣٧

١- لم يسم قائله. شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٤٧.

هو» وإنما جوز ذلك بعض النحويين بالقياس.

الثامن : القسم بغير الباء ، نحو : (وَالْيَلِ إِذَا يَغْشَى) (الليل / ١) ، (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) (الأنبياء / ٥٧) وقولهم : «الله لا- يؤخر الأجل» ولو صرح في ذلك بالفعل لوجبت الباء.

هل المتعلق الواجب الحذف فعل أو وصف؟

لاخلاف في تعيين الفعل في بابي القسم والصله ؛ لأن القسم والصله لا- يكونان إلا جملتين. قال ابن يعيش : وإنما لم يجر في الصله أن يقال : إن نحو «جاء الذي في الدار» بتقدير «مستقر» على أنه خبر لمحذوف على حد قراءه بعضهم : (تماماً على الذي أحسن) (الأنعام / ١٥٤) بالرفع ؛ لقله ذاك واطراد هذا ، انتهى.

وكذلك يجب في الصفه في نحو : «رجل في الدار فله درهم» ؛ لأن الفاء تجوز في نحو : «رجل يأتيني فله درهم» وتمتنع في نحو : «رجل صالح فله درهم» فأما قوله : (١)

٣٤٧- كل أمر مباح أو مدان***فمنوط بحكمه المتعالى

فنادرٌ.

واختلف في الخبر والصفه والحال ، فمن قدر الفعل - وهم الأكثرون - فلأنه الأصل في العمل ، ومن قدر الوصف فلأن الأصل في الخبر والحال والنعته ، والإفراد ، ولأن الفعل في ذلك لا بد من تقديره بالوصف ، قالوا : ولأن تقليل المقدر أولى ، وليس بشيء ؛ لأن الحق أنا لم نحذف الضمير ، بل نقلناه إلى الظرف ، فالمحذوف

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص : ٣٣٨

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٤٧ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٦ / ٣٤٣ ، لم يسم قائله.

فعل أو وصف ، وكلاهما مفرد. وأما في الاشتغال فيقدر بحسب المفسر فيقدر الفعل في نحو : «أيوم الجمعة تعتكف فيه»
والوصف في نحو : «أيوم الجمعة أنت معتكف فيه» والحق أنه لا يترجح تقديره اسماً ولا فعلاً ، بل بحسب المعنى كما سيأتى.

كيفية تقديره باعتبار المعنى

أما في القسم فتقديره : «أقسم» ، وأما في الاشتغال فتقديره كالمنطوق به ، نحو : «يوم الجمعة صمت فيه».

واعلم : أنهم ذكروا في باب الاشتغال أنه يجب أن لا يقدر مثل المذكور إذا حصل مانع صناعى كما فى «زيداً مررت به» أو معنوى كما فى «زيداً ضربت أخاه» إذ تقدير المذكور يقتضى فى الأول تعدى القاصر بنفسه ، وفى الثانى خلاف الواقع ؛ إذ الضرب لم يقع بزید ، فوجب أن يقدر «جاوزت» فى الأول ، و «أهنت» فى الثانى ، وليس المانعان مع كل متعد بالحرف ، ولا مع كل سببى ، ألا ترى أنه لا مانع فى نحو : «زيداً شكرت له» ؛ لأن «شكر» يتعدى بالجار وب نفسه ، وكذلك الطرف ، نحو : «يوم الجمعة صمت فيه» ؛ لأن العامل لا يتعدى إلى ضمير الطرف بنفسه ، مع أنه يتعدى إلى ظاهره بنفسه ، وكذلك لا مانع فى نحو : «زيداً أهنت أخاه» ؛ لأن إهانته أخيه إهانته له ، بخلاف الضرب.

وأما فى المثل فيقدر بحسب المعنى ، وأما فى البواقى نحو : «زيد فى الدار» فيقدر كونا مطلقاً وهو «كائن أو مستقر» أو مضارعهما إن أريد الحال أو الاستقبال نحو : «الصوم اليوم» أو «فى اليوم» و «الجزء غداً» أو «فى الغد» ويقدر «كان أو إستقر» أو وصفهما إن أريد الماضى ، هذا هو الصواب. وقد أغفلوه مع قولهم فى نحو «ضربى زيدا قائماً» : إن التقدير : إذ كان ، إن أريد الماضى أو إذا كان ، إن أريد به المستقبل ، ولا فرق.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

وإذا جهلت المعنى فقدّر الوصف ؛ فإنه صالح في الأزمنة كلها وإن كانت حقيقته الحال. ولا يجوز تقدير الكون الخاص كـ «قائم وجالس» إلا لدليل ، نحو : (الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ) (البقره / ١٧٨) ، التقدير : مقتول أو يقتل لا «كائن» ويكون الحذف حينئذ جائزاً لا واجباً ، ولا ينتقل ضمير من المحذوف إلى الظرف والمجرور.

تعيين موضع التقدير

الأصل : أن يقدر مقدماً عليهما كسائر العوامل مع معمولاتها ، وقد يعرض ما يقتضى ترجيح تقديره مؤخراً ، وما يقتضى إيجابه.

فالأول : نحو : «في الدار زيد» ؛ لأن المحذوف هو الخبر ، وأصله : أن يتأخر عن المبتدأ (١)

والثاني : نحو : «إن في الدار زيداً» ، لأن «إن» لا يليها مرفوعها ويلزم من قدر المتعلق فعلاً أن يقدره مؤخراً في جميع المسائل ؛ لأن الخبر إذا كان فعلاً ، لا يتقدم على المبتدأ.

[شماره صفحه واقعی : ٤٩]

ص : ٣٤٠

١- قال ابن هشام في الباب الخامس من المغنى ، مبحث بيان مكان المقدر : وكنا فجدمنا في نحو «في الدار زيد» أن متعلق الظرف يقدر مؤخراً عن «زيد» ؛ لأنه في القيقه ، الخبر ، وأصل الخبر أن يتأخر عن المبتدأ ، ثم ظهر لنا أنه يحتمل تقديره مقدماً لمعارضه أصل آخر وهو أنه عامل في الظرف وأصل العامل أن يتقدم على المعمول ، اللهم إلا أن يقدر المتعلق فعلاً ، فيجب التأخير ؛ لأن الخبر الفعلى لا يتقدم على المبتدأ فيمثل هذا.

تنبيه على خطأ من قدر فعلاً بعد «إذا» الفجائية و «أما»

رد جماعه منهم ابن مالك على من قدر الفعل بنحو قوله تعالى : (إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا) (يونس / ٢١) وقولك : «أما في الدار فزيد» ؛ لأن «إذا» الفجائية لا يليها الفعل ، و «أما» لا يقع بعدها فعل إلا مقروناً بحرف الشرط ، نحو : (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ) (الواقعه / ٨٨) ، وهذا على ما بيناه غير وارد ؛ لأن الفعل يقدر مؤخراً.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ٣٤١

إشارة

و يقبح بالمعرب جهلها ، وعدم معرفتها على وجهها.

فمن ذلك : ما يعرف به المبتدأ من الخبر.

ما يعرف به المبتدأ من الخبر

إشارة

يجب الحكم بابتدائه المقدم من الاسمين فى ثلاث مسائل

إحداها : أن يكونا معرفتين ، تساوت رتبتهما

نحو : (الله رَبُّنَا) (الشورى / ١٥) أو اختلفت ، نحو : «زيد الفاضل ، والفاضل زيد» ، هذا هو المشهور ، وقيل : يجوز تقدير كل منهما مبتدأ وخبراً مطلقاً ، وقيل : المشتق خبر وإن تقدم ، نحو : «القائم زيد».

والتحقيق : أن المبتدأ ما كان أعرف كـ «زيد» فى المثال ، أو كان هو المعلوم عند المخاطب كأن يقول : من القائم؟ فتقول : «زيد القائم» فإن علمهما وجهل النسبه فالمقدم المبتدأ.

الثانية : أن يكونا نكرتين صالحتين للابتداء بهما

نحو : «أفضل منك أفضل منى».

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

الثالثه : أن يكونا مختلفين تعريفاً و تنكيراً

و الأول هو المعرفه كـ «زيد قائم».

و أما إن كان هو النكره فإن لم يكن له ما يسوغ الابتداء به فهو خير اتفاقاً ، نحو : «ذهب خاتمك» وإن كان له مسوغ فكذلك عند الجمهور وأما سيبويه فيجعله المبتدأ ، نحو : «كم مالك» و «خير منك زيد» ووجهه : أن الأصل عدم التقديم والتأخير ، وأنهما شبيهان بمعرفتين تأخر الأخص منهما ، نحو : «الفاضل أنت» ويتجه جواز الوجهين إعمالاً للدليلين ، ويشهد لابتدائه النكره قوله تعالى : (فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ) (الأنفال / ٦٢) وقولهم : «بحسبك زيد» والباء لا تدخل في الخبر في الإيجاب ، ولخبريتها قولهم : «ما جاءت حاجتك؟» بالرفع ، والأصل : ما حاجتك ، فدخل الناسخ بعد تقدير المعرفه مبتدأ ، ولولا هذا التقدير لم يدخل ، إذ لا يعمل في الاستفهام ما قبله ، وأما من نصب فالأصل : ما هي حاجتك؟ ، بمعنى أى حاجه هي حاجتك؟ ثم دخل الناسخ على الضمير فاستترفيه ، ونظيره أن تقول : «زيد هو الفاضل» وتقدر «هو» مبتدأ ثانياً لا فصلاً ولا تابعاً ، فيجوز لك حينئذ أن تدخل عليه «كان» فتقول : «زيد كان الفاضل».

ويجب الحكم بابتدائه المؤخر في قوله : (١)

٣٦٨- بنونا بنو أبنائنا وبنائنا*بنوهم أبناء الرجال الأبعد

رعيّاً للمعنى ، ويضعف أن تقدر الأول مبتدأ بناء على أنه من التشبيه المعكوس للمبالغه ؛ لأن ذلك نادر الوقوع ، ومخالف للأصول ، اللهم إلا أن يقتضى المقام المبالغه ، والله أعلم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص : ٣٤٣

١- قال الغدادى : وهذا البيت لا يعرف قائله مع شهرته فى كتب النحاه وغيرهم ، قال العينى : «ولم أر أحداً منهم عزاه إلى قائله» ، ورأيت فى شرح الكرماني فى شواهد شرح الكافيه للخبصي أنه قال : «هذا البيت قائله أبو فراس همام الفرزدق بن غالب». خزانه لأدب / ١ / ٤٤٥.

إشاره

اعلم أن لهما ثلاث حالات :

إحداها : أن يكونا معرفتين

فإن كان المخاطب يعلم أحدهما دون الآخر فالمعلوم الاسم والمجهول الخبر ، فيقال : « كان زيد أخا عمرو » لمن علم زيداً وجعل أخوته لعمرو ، و « كان أخو عمرو زيداً » لمن يعلم أخا عمرو ويجهل أن اسمه زيد ، وإن كان يعلمهما ويجهل انتساب أحدهما إلى الآخر فإن كان أحدهما أعرف فالمختار جعله الاسم ، فتقول : « كان زيد القائم » لمن كان قد سمع بزيد وسمع برجل قائم ، فعرف كلا- منهما بقلبه ، ولم يعلم أن أحدهما هو الآخر ، ويجوز قليلاً- « كان القائم زيداً » وإن لم يكن أحدهما أعرف فأنت مخير ، نحو : « كان زيد أخا عمرو ، وكان أخو عمرو زيداً » ويستثنى من مختلفى الرتبة نحو : « هذا » فإنه يتعين للاسميه لمكان التنبيه المتصل به ، فيقال : « كان هذا أخاك ، وكان هذا زيداً » إلا مع الضمير ، فإن الأوضح فى باب المبتدأ أن تجعله المبتدأ وتدخل التنبيه عليه ، فتقول : « ها أناذا » ولايتأتى ذلك فى باب الناسخ ؛ لأن الضمير متصل بالعمل ، فلا يتأتى دخول التنبيه عليه ، على أنه سمع قليلاً فى باب المبتدأ : « هذا أنا ».

واعلم أنهم حكموا لـ « أن وأن » المقدرتين بمصدر معرف بحكم الضمير ؛ لأنه لا يوصف كما أن الضمير كذلك ؛ فلهذا قرأت السبعه : (ما كان حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) (الجاثيه / ٢٥) (فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا) (النمل / ٥٦) والرفع ضعيف كضعف الإخبار بالضمير عما دونه فى التعريف.

الحاله الثانيه : أن يكونا نكرتين

فإن كان لكل منهما مسوغ للإخبار عنها

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

فأنت مخير فيما تجعله منهما الاسم وما تجعله الخبر ، فتقول : « كان خير من زيد شراً من عمرو » أو تعكس ، وإن كان المسوغ لإحدهما فقط جعلتها الاسم ، نحو : « كان خير من زيد امرأه ».

الحاله الثالثه : أن يكونا مختلفين

فتجعل المعرفه الاسم والنكره الخبر ، كقول صفيه بنت عبدالمطلب فى رثاء النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) :

٣٦٩- وكنت رحيماً ، هادياً ومعلماً**ليبيك عليك اليوم من كان باكياً (١)

ولا يعكس إلا فى الضروره ، كقول حسان :

٣٧٠- كأن خبيثه من بيت رأس**يكون مزاجها عسل وماء (٢)

وأما تجويز الزجاج فى قراءه ابن عامر (أَوْلَمْ تُكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ) (الشعراء / ١٩٧) ، بتأنيث « تكن » ورفع « آيه » ، كون « آيه » اسمها و « أن يعلمه » خبرها ؛ فردوه لما ذكرنا ، واعتذر له بأن النكره قد تخصصت ب « لهم ».

ما يعرف به الفاعل من المفعول

اشاره

وأكثر ما يشتهه ذلك إذا كان أحدهما اسماً ناقصاً و الآخر اسماً تاماً وطريق معرفه ذلك أن تجعل فى موضع التام إن كان مرفوعاً ضمير المتكلم المرفوع ، وإن كان منصوباً ضميره المنصوب ، وتبدل من الناقص اسماً بمعناه فى العقل وعدمه ، فإن صحت المسأله بعد ذلك فهى صحيحه قبله ، وإلا فهى فاسده ؛ فلا يجوز « أعجب زيد ما كره عمرو » إن أو قعت « ما » على ما لا يعقل ؛ لأنه لا يجوز « أعجبت الثوب » ويجوز النصب ؛ لأنه يجوز « أعجبنى الثوب » فإن أو قعت « ما »

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص : ٣٤٥

١- أعيان الشيعة : ١ / ٢٨٦.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٤٩.

على أنواع من يعقل جاز ؛ لأنه يجوز «أعجبت النساء» وإن كان الاسم الناقص «من» أو «الذين» جاز الوجهان أيضاً.

فرعان حول ما يتعين فيه الفاعل و المفعول

تقول : «أمكن المسافر السفر» بنصب المسافر ؛ لأنك تقول : «أمكننى السفر».

ولانقول : «امكنت السفر» وتقول : «زيد فى رزق عمرو عشرون ديناراً» برفع العشرين لاغير ، فإن قدمت عمراً فقلت «عمرو زيد فى رزقه عشرون» جاز رفع العشرين ونصبه ، وعلى الرفع فالفعل خال من الضمير ، فيجب توحيد مع المثنى والمجموع ، ويجب ذكر الجار والمجرور لأجل الضمير الراجع إلى المبتدأ ، وعلى النصب فالفعل متحمل للضمير ، فيبرز فى التشبيه والجمع ، ولا يجب ذكر الجار والمجرور.

ما افترق فيه عطف البيان و البدل

اشاره

وذلك ثمانيه أمور :

أحدها : أن العطف لا يكون مضمراً و لاتابعاً لمضمير

لأنه فى الجوامد نظير النعت فى المشتق ، ولهذا لاتصح إجازة الزمخشري فى (أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ) (المائده / ١١٧) أن يكون بياناً للهاء من قوله تعالى : (إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ) (المائده / ١١٧) نعم أجاز الكسائى أن ينعت الضمير بنعت مدح أو ذم أو ترحم ، فالأول ، نحو : (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) (البقره / ١٦٣) والثانى ، نحو : «مررت به الخبيث» والثالث ، نحو قوله : (١).

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص : ٣٤٦

١- لم يعرف قائله. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣٥٣ / ٦.

وقال الزمخشري في (جعل الله الكعبة البيت الحرام) (المائدة / ٩٧) : إن (البيت الحرام) عطف بيان على وجه المدح كما في الصفة ، لأعلى وجه التوضيح ، فعلى هذا لا يمتنع مثل ذلك في عطف البيان على قول الكسائي.

و أما البدل فيكون تابعا للمضممر بالاتفاق ، نحو : (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) (الكهف / ٦٣) وإنما امتنع الزمخشري من تجويز كون (أن اغتيدوا الله) (المائدة / ١١٧) بدلا من الهاء في «به» توهماً منه أن ذلك يخل بعائد الموصول ، وهو مردود بأن العائد موجود حساً.

وأجاز النحويون أن يكون البدل مضمراً تابعا لمضمرك «رأيته إياه» أو الظاهر كـ «رأيت زيدا إياه» وخالفهم ابن مالك فقال : إن الثاني لم يسمع ، وإن الصواب في الأول : قول الكوفيين : إنه توكيد كما في «قمت أنت».

الثاني : أن البيان لا يخالف متبوعه في تعريفه وتنكيره

و أما قول الزمخشري : إن (مقام إبراهيم) (١) (آل عمران / ٩٧) عطف على (آيات بينات) (آل عمران / ٩٧) فسهو (٢). ولا يختلف في جواز ذلك في البدل ، نحو : (إلى صراط مستقيم صراط الله) (الشورى / ٥٢ و ٥٣) ونحو : (بالتأصبيه ناصيه كاذبه) (العلق / ١٥ و ١٦)

الثالث : أنه لا يكون جملة

بخلاف البدل ، نحو : (ما يُقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك إن ربك لذو مغفرة وذو عقاب أليم) (فصلت / ٤٣).

[شماره صفحه واقعی : ٥٦]

ص : ٣٤٧

١- (فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا)

٢- قال ابن هشام : «وقد يكون عبر عن البدل بعطف البيان لتأخيها». مغنى اللبيب ، الباب الخامس ، النوع الثاني من الجبهه السادسة.

الرابع : أنه لا يكون تابعاً لجملة

بخلاف البدل ، نحو : (اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا) (يس / ٢٠ و ٢١) وقوله : (١)

٣٧٢- أقول له : ارحل لا تقيم عندنا***وإلا فكن في السر والجهر مسلماً

الخامس : أنه لا يكون فعلاً تابعاً لفعل

بخلاف البدل ، نحو قوله تعالى : (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ) (الفرقان / ٦٨ و ٦٩).

السادس : أنه لا يكون بلفظ الأول

ويجوز ذلك في البدل بشرط أن يكون مع الثاني زياده بيان كقراءه يعقوب : (وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِئَةٍ كُلِّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا) (الجاثية / ٢٨) بنصب «كل» الثانيه ، فإنها قد اتصل بها ذكر سبب الجثو وهذا الفرق إنما هو على ما ذهب إليه ابن الطراوه من أن عطف البيان لا يكون من لفظ الأول ، وتبعه على ذلك ابن مالك وابنه ، وحثهم : أن الشيء لا يبين نفسه ، وفيه نظر من أوجه :

أحدها : أنه يقتضى أن البدل ليس مبيناً للمبدل منه ، وليس كذلك ، ولهذا منع سيبويه «مررت بى المسكين وبك المسكين» دون «به المسكين» وإنما يفارق البدل عطف البيان فى أنه بمنزله جملة استؤنفت للتبيين والعطف تبيين بالمفرد المحض .

والثانى : أن اللفظ المكرر إذا اتصل به مالم يتصل بالأول كما قدمناه اتجه كون الثانى بياناً بما فيه من زياده الفائدة ، وعلى ذلك أجازوا الوجهين فى نحو قول عبدالله بن رواحه :

٣٧٣- يا زيدُ زيدِ اليعملاتِ الذُّبُلُ***تطاول الليل هُدَيْتَ فانزل (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص : ٣٤٨

١- تقدم برقم ٣٥٨.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٥٤.

إذا ضممت المنادى فيه.

والثالث: أن البيان يتصور مع كون المكرر مجرداً ، وذلك في مثل قولك : «يا زيدُ زيدُ» إذا قلته وبحضرتك اثنان اسم كل منهما «زيد» فإنك حين تذكر الأول يتوهم كل منهما أنه المقصود ، فإذا كررته تكرر خطابك لأحدهما وإقبالك عليه فظهر المراد.

السابع : أنه ليس في نيه إحلاله محل الأول

بخلاف البدل ، ولهذا امتنع البدل وتعين البيان في نحو : «يا زيد الحارث» وفي نحو : «يا سعيد كرزُ» بالرفع أو «كرزاً» بالنصب ، بخلاف «يا سعيدُ كرزُ» بالضم فإنه بالعكس.

الثامن : أنه ليس في التقدير من جملة أخرى

بخلاف البدل ، ولهذا امتنع أيضاً البدل وتعين البيان في نحو قولك : «هند قام عمرو أخوها» ونحو : «مررت برجل قام عمرو أخوه».

ما افترق فيه اسم الفاعل و الصفة المشبهة

إشاره

وذلك أحد عشر أمراً :

أحدها : أنه يصاغ من المتعدى و القاصر

ك «ضارب وقائم ومستخرج ومستكبر» وهي لاتصاغ إلا من القاصر ، (١) ك «حسن وجميل».

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص : ٣٤٩

١- قال الشمنى : «فإن قيل : قد صيغت الصفة المشبهة من المتعدى ، نحو : «رحمن ورحيم» ، فإنهما مصوغان من «رحم» وهو متعد. أجب بأن الصفة إنما تصاغ من غير القاصر بعد تنزيه منزله القاصر ، فصح أن الصفة المشبهة لاتصاغ إلا من القاصر». المنصف : ٢ / ١٦١.

الثانى : أنه يكون للأزمه الثلاثه

و هى لاتكون إلا للحاضر ، (١) أى : الماضى المتصل بالزمن الحاضر.

الثالث : أنه لا يكون إلا مجارياً للمضارع فى حركاته و سكناته

ك «ضارب و يضرب و منطلق و ينطلق» و منه : «يقوم و قائم» ؛ لأن الأصل : «يقوم» بسكون القاف و ضم الواو ، ثم نقلوا ، و أما توافق أعيان الحركات فغير معتبر ، بدليل «ذاهب و يذهب» ولهذا قال ابن الخشاب : هو وزن عروضى لاتصريفى و هى تكون مجارياً له ك «منطلق اللسان و مطمئن النفس و طاهر العرض» و غير مجارياً و هو الغالب ، نحو : «ظريف و جميل».

الرابع : أن منصوبه يجوز أن يتقدم عليه

نحو : «زيد عمراً ضارب» و لا يجوز «زيد وجهه حسن».

الخامس : أن معموله يكون سبباً و أجنبياً

نحو : «زيد ضارب غلامه و عمراً» و لا يكون معمولها إلا سبباً تقول : «زيد حسن وجهه أو الوجه» و يمتنع «زيد حسن عمراً».

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ٣٥٠

١- قال المحقق الرضى : والذى أرى أن الصفه المشبهه كما أنها ليست مضعه للحدوث فى زمان ، ليست أيضاً موضوعه للاستمرار فى جميع الأزمنه؛ لأن الحدوث والاستمرار ، قيدان فى الصفه ولادليل فيها عليهما ، فليس معنى «حسن» فى الوضع إلا إذا حسن ، سواء كان فى بعض الأزمنه أو جميع الأزمنه ولادليل فى اللفظ على أحد القيدان ، فهو حقيقه فى القدر المشترك بينهما وهو الاتصاف بالحسن ، لكن لما أطلق ذلك ولم يكن بعض الأزمنه أولى من بعض ولم يجو نفيه فى جميع الأزمنه إلى؛ لأنك حكمت بثبوتها؛ فلا بد من وقوعه فى زمان ، كان الظاهر ثبوتها فى جميع الأزمنه إلى أن تقوم قرينه على تخصصه ببعضها ، كما تقول : «كان هذا حسناً فقيح أو سيصير حسناً أو هو الآن حسن فقط؛ فظهوره فى الاستمرار ليس وضيعاً». شرح الكافيه : ٢ / ٢٠٥.

السادس : أنه لا يخالف فعله في العمل ، و هي تخالفه

فإنها تنصب مع قصور فعلها ، تقول : «زيد حسن وجهه» ويمتنع «زيد حسن وجهه» بالنصب ، خلافاً لبعضهم.

السابع : أنه يجوز حذفه وبقاء معموله ، ولهذا أجازوا «أنا زيدا ضاربه» و «هذا ضارب زيد وعمراً» بخفض «زيد» ونصب «عمرو» بإضمار فعل أو وصف منون ، وأما العطف على محل المخفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز كما سيأتي ، ولا يجوز «مررت برجل حسن الوجه والفعل» بخفض «الوجه» ونصب «الفعل» ولا- «مررت برجل وجهه حَسَنٌ بِهِ» بنصب «الوجه» وخفض الصفه ؛ لأنها لا تعمل محذوفه ، ولأن معمولها لا يتقدمها ، وما لا يعمل لا يفسر عاملاً.

الثامن : أنه لا يقبح حذف موصوف اسم الفاعل و إضافته إلى مضاف إلى ضميره

نحو : «مررت بقاتل أبيه» ويقبح «مررت بحسن وجهه».

التاسع : أنه يفصل مرفوعه ومنصوبه

كـ «زيد ضارب في الدار أبوه عمراً» ، ويمتنع عند الجمهور «زيد حسن في الحرب وجهه» رفعت أو نصبت.

العاشر : أنه يجوز إتباع معموله بجميع التوابع

و لا يتبع معمولها بصفه ، قاله الزجاج ومتأخرو المغاربه ، ويشكل عليهم الحديث في صفه الدجال «أعور عينه اليمنى» (١).

الحادى عشر : أنه يجوز إتباع مجروره على المحل عند من لا يشترط المحرز

و يحتمل أن يكون منه : (وَجَاعِلِ الْيَلِ سَكَنًا وَالشَّمْسِ) (الأنعام / ٩٦) ولا يجوز «هو حسن الوجه والبدن» بجر «الوجه» ونصب «البدن» خلافاً للفراء أجاز

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص : ٣٥١

«هو قوى الرجل واليد» برفع المعطوف ، وأجاز البغداديون إتباع المنصوب بمجرور في البابين ، كقول امرئ القيس :

٣٧٤- فظَلَّ طُهاه اللحم ما بين مُنْضِجٍ**صَفِيفٍ شِواءٍ أو قَدِيرٍ مُعْجَلٍ (١)

«القدير» المطبوخ في القدر ، وهو عندهم عطف على «صفييف» وخرج على أن الأصل : «أو طابخ قدير» ثم حذف المضاف وأبقى جر المضاف إليه ، كقراءه بعضهم : (وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ) (الأنفال / ٦٧) بالخفض ، أو أنه عطف على «صفييف» ولكن خفض على الجوار أو على توهم أن «الصفييف» مجرور بالإضافة كما قال زهير :

٣٧٥- بدالى أنى لست مدرك مامضى**ولا سابق شيئاً إذا كان جائياً (٢)

ما افرق فيه الحال و التمييز ، و ما اجتماعا فيه

اشاره

اعلم أنهما اجتماعا في خمسة أمور ، وافترقا في سبعة.

فأوجه الاتفاق أنهما : اسمان ، نكرتان ، فصلتان ، منصوبتان ، رافعتان للإبهام.

و أما أوجه الافتراق

فأحدها : أن الحال تكون جمله

كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «بعثه والناس ضلال في حيره» (٣) وظرفاً ، نحو : «رأيت الهلال بين السحاب» وجاراً ومجروراً ، نحو : (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) (القصص / ٧٩) والتمييز لا يكون إلا اسماً.

و الثانى : أن الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها

كقوله تعالى : (وَلَا تَمْسِ

[شماره صفحه واقعى : ٦١]

ص : ٣٥٢

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٥٧.

٢- تقدم برقم ٢٢١.

فِي الْأَرْضِ مَرَحًا) (الإسراء / ٣٧) بخلاف التمييز.

و الثالث : أن الحال مبينه للهيئات

و التمييز مبين للذوات.

و الرابع : أن الحال تتعدد

كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وأستهديه قريباً هادياً ، وأستعينه قاهراً قادراً ، وأتوكل عليه كافياً ناصراً» (١) بخلاف التمييز.

و الخامس : أن الحال تتقدم على عاملها

إذا كان [العامل] فعلاً متصرفاً ، أو وصفاً يشبهه ، نحو : (خُشِعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ) (القمر / ٧) وقول يزيد بن زياد :

٣٧٦- عَدَسٌ مَا لِعَبَادِ عَلَيْكَ إِمَارَهُ *** نَجْوَتِ وَهَذَا تَحْمِلِينَ طَلِيقَ (٢)

أى : وهذا طليق محمولاً لك ، ولا يجوز ذلك في التمييز على الصحيح ، فأما استدلال ابن مالك على الجواز بقوله : (٣)

٣٧٧- إِذَا الْمَرْءَ عَيْنًا قَرَّ بِالْعَيْشِ مُثْرِيًا *** وَلَمْ يُعْنِ بِالْإِحْسَانِ كَانَ مَذْمُومًا

فسهو ؛ لأن «المرء» مرفوع بمحذوف يفسره المذكور ، والناصب للتمييز هو المحذوف ، وأما قوله : (٤)

٣٧٨- أَنْفَسًا تَطِيبُ بَنِيْلَ الْمَنِيِّ *** وَدَاعِي الْمَنُونَ يَنَادِي جَهَارًا

فضروره.

و السادس : أن حق الحال الاشتقاق و حق التمييز الجمود

و قد يتعا كسان فتقع الحال جامده ، نحو : «هذا مالك ذهباً» (وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا)

[شماره صفحه واقعی : ٦٢]

ص : ٣٥٣

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٥٩.

٣- قال البغدادي : البيت لحسان بن ثابت. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ٢٥. ولم نجد في ديوانه.

٤- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٢٦ وشرح شواهد أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ٢٦. لم يسم قائله.

(الأعراف / ٧٤) ويقع التمييز مشتقاً ، نحو : «لله دره فارساً» واختلف في المنصوب بعد «حبذا» فقال الأخفش والفارسي والرعي : حال مطلقاً ، وأبو عمرو بن العلاء : تمييز مطلقاً ، وقيل : الجامد تمييز والمشتق حال ، وقيل : الجامد تمييز والمشتق إن اريد تقييد المدح به كقوله : (١)

٣٧٩- يا حبذا المال مبدولاً بلاسرف*** في أوجه البر إسراً وإعلاناً

فحال ، وإلا فتمييز ، نحو : «حبذا راكباً زيد».

و السابع : أن الحال تكون مؤكده لعاملها

نحو : (فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً) (النمل / ١٩) ولا يقع التمييز كذلك.

أقسام الحال

تنقسم باعتبارات :

الأول : انقسامها باعتبار انتقال معناها ولزومه إلى قسمين : منتقله وهو الغالب ، وملازمه ، وذلك واجب في ثلاث مسائل :

إحداها : الجامده غير المؤوله بالمشتق ، نحو : «هذا مالك ذهباً» بخلاف نحو : «بعته يداً بيد» فإنه بمعنى متقابضين ، وهو وصف منتقل ، وإنما لم يؤول في الأول ؛ لأنها مستعمله في معناها الوضعي ، بخلافها في الثاني ، وكثير يتوهم أن الحال الجامده لا تكون إلا مؤوله بالمشتق ، وليس كذلك.

الثانيه : المؤكده ، نحو : (وَلَّى مُدْبِرًا) (النمل / ١٠).

الثالثه : التي دل عاملها على تجدد صاحبها ، نحو : (وَحُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)

[شماره صفحه واقعي : ٦٣]

ص : ٣٥٤

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢٦ / ٧ . لم يسم قائله.

(النساء / ٢٨) وتقع الملازمه في غير ذلك بالسمع ، ومنه : (قَائِمًا بِالْقِسْطِ) (آل عمران / ١٨) إذا أعرب حالاً ، وقول جماعه : إنها مؤكده ، وهم ؛ لأن معناها غير مستفاد مما قبلها.

الثاني : انقسامها بحسب قصدتها لذاتها وللتوطئه بها إلى قسمين : مقصوده وهو الغالب ، وموطئته وهي الجامده الموصوفه ، نحو : (فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا) (مريم / ١٧) فإنما ذكر «بشراً» توطئه لذكر «سويًا» وتقول : «جاءني زيد رجلاً محسنًا».

الثالث : انقسامها بحسب الزمان إلى ثلاثه : مقارنه ، وهو الغالب ، نحو : (هَذَا بَعْلِي شَيْخًا) (هود / ٧٢) ومقدره ، وهي المستقبليه كـ «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً» ، أى : مقدرًا ذلك ، ومحكيه ، وهي الماضيه ، نحو : «جاء زيد أمس راكباً» (١).

الرابع : انقسامها بحسب التبيين والتوكيد إلى قسمين : مبينه ، وهو الغالب ، وتسمى مؤسسها أيضاً ، ومؤكده ، وهي التي يستفاد معناها بدونها ، وهي ثلاثه : مؤكده لعاملها ، نحو : (وَلَيْ مُدْبِرًا) (النمل / ١٠) ومؤكده لصاحبها ، نحو : «جاء القوم طرّاً» ، ومؤكده لمضمون الجملة ، نحو : «زيد أبوك عطوفاً».

ومما يشكل ، قولهم فى نحو : «جاء زيد والشمس طالعه» : إن الجملة الاسميه حال ، مع أنها لاتنحل إلى مفرد ، ولاتبين هيئه فاعل ولا مفعول ، ولا هي حال

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص : ٣٥٥

١- كذا فى معنى اللبيب وقيل : أى داع إلى ارتكاب كون الحال فيه محكيه مع إمكان جعلها مقارنه بأن يكون «راكباً» أريد بزمنه ، الماضى المقارن لزمن عامله. وأجيب بأن ظاهر كلام ابن هشام أن الحال المقارنه هي التي معناها مقارن للتكلم ، والمقدره معناها مستقبل عنه والمحكيه معناها ماض عنه وعلى هذا فلا إشكال فى كون «راكباً» حالاً محكيه. راجع المنصف : ٢ / ١٦٧.

مؤكده ، فقال ابن جنى ، تأويلها : جاء زيد طالعه الشمس عند مجيئه ، يعنى فهى كالحال والنعت السببىين ك «مررت بالدار قائماً سكانها ، وبرجل قائم غلمانه» ، وقال ابن عمرو : هى مؤوله بقولك : مُبَكراً ، ونحوه ، وقال صدر الأفاضل تلميذ الزمخشري : إنما الجملة مفعول معه ، وأثبت مجيء المفعول معه جمله ، وقال الزمخشري فى تفسير قوله تعالى : (وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ) (لقمان / ٢٧) فى قراءه من رفع «البحر» : هو كقول امرئ القيس :

٣٨٠- وقد أعتدوا الطير فيو كنتاجها**بمُنْجَرِد قيد الأوابد هيكل (١)

و «جئت والجيش مصطف» ونحوهما من الأحوال التى حكمها حكم الظروف ، فلذلك عربت عن ضمير ذى الحال ، ويجوز أن يقدر : وبحرها أى : وبحر الأرض .

إعراب أسماء الشرط والاستفهام ونحوها

إشاره

إعلم أنها إن دخل عليها جار أو مضاف فمحلها الجر ، نحو : (عم يتساءلون) (النبأ / ١) ونحو : «صبيحه أى يوم سفر ك؟» وإلا فإن وقعت على زمان ، نحو : (أيان يبعثون) (النحل / ٢١) أو مكان ، نحو : (فأين تذهبون) (التكوير / ٢٦) أو حدث ، نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام : «تعبدوا للدنيا أى تعبد ، وآثروها أى

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص : ٣٥٦

١- شرح المعلقات السبع : ٢٩. واستعمل امرؤ القيس المصراع الأول فى عده قصائد منها فى اللاميه ، وتمامه : لغيث من الوشمى رائده خالى ومنها فى البائيه وتمامه : وماء الندى يجرى على كل مذنب. راجع شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣ / ٣٧٥ و ٣٧٦ وشرح شواهد المغنى : ١ / ٩٢ و ٦٩ و ٩٧.

إِشَارِ ثُمَّ ظَعَنُوا عَنْهَا بِغَيْرِ زَادٍ مَبْلَغٌ» (١) فهي منصوبه مفعولاً- فيه ومفعولاً- مطلقاً ، وإلا فإن وقع بعدها اسم نكره ، نحو : «من اب لك؟» فهي مبتدأه ، أو اسم معرفه ، نحو : «من زيد؟» فهي خبر أو مبتدأ على الخلاف السابق ، ولا يقع هذان النوعان فى أسماء الشرط ، وإلا فإن وقع بعدها فعل قاصر فهي مبتدأه ، نحو : «من قام؟» وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «ومن تلى حاشيته يستدم من قومه الموده» (٢) ، والأصح أن الخبر فعل الشرط لافعل الجواب ، وإن وقع بعدها فعل متعد فإن كان واقعا عليها فهي مفعوله به ، نحو : (فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنَكِّرُونَ) (غافر / ٨١) ونحو : (أَيَّامَاتِدْعُوا) (الإسراء / ١١٠) ونحو : (مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ) (الأعراف / ١٨٦) وإن كان واقعا على ضميرها ، نحو : «من رأيت؟» أو متعلقها ، نحو : «من رأيت أخاه؟» فهي مبتدأه أو منصوبه بمحذوف مقدر بعدها يفسره المذكور.

تنبيه حول اختلافهم فى خبر اسم الشرط

وإذا وقع اسم الشرط مبتدأ فهل خبره فعل الشرط وحده ؛ لأنه اسم تام ، وفعل الشرط مشتمل على ضميره ، فقولك : «من يقيم» لو لم يكن فيه معنى الشرط لكان بمنزله قولك : «كل من الناس يقوم» أو فعل الجواب ؛ لأن الفائدة به تمت ، ولالتزامهم عود ضمير منه إليه على الأصح ، ولأن نظيره هو الخبر فى قولك : «الذى يأتينى فله درهم» أو مجموعهما ، لأن قولك : «من يقيم أقم معه» بمنزله قولك : «كل من الناس إن يقيم أقم معه» والصحيح : الأول ، وإنما توقفت الفائدة على الجواب من حيث التعليق فقط ، لا من حيث الخبريه.

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص : ٣٥٧

١- نهج البلاغه : ط ١١٠ / ٣٤٤.

٢- تعج البلاغه : ط ٢٣ / ٨٤.

اشاره

لم يعول المتقدمون في ضابط ذلك إلا على حصول الفائدة ، ورأى المتأخرون أنه ليس كل أحد يهتدى إلى مواطن الفائدة ، فتبعوها ، فمن مقل مخلّ ، ومن مكثر مورد ما لا يصلح أو معدد لأمر متداخله ، والذي يظهر أنها منحصره في عشره أمور :

أحدها : «أن تكون موصوفه لفظاً أو تقديراً أو معنى»

فالأول ، نحو : (وَأَجَلٌ مُّسَيَّمٌ لِّعِبَادِهِ) (الأنعام / ٢) ومن ذلك قولهم : «ضعيف عاذ بقرملة» ، إذ الأصل : رجل ضعيف ، فالمبتدأ في الحقيقه هو المحذوف ، وهو موصوف ، والنحويون يقولون : يتبدأ بالنكره إذا كانت موصوفه أو خلفاً من موصوف ، والصواب : ما ذكرناه. وليست كل صفة تحصل الفائدة ، فلو قلت : «رجل من الناس جاءني» لم يجز. والثاني ، نحو قولهم : «السمن منوان بدرهم» أي : منوان منه بدرهم ، وقولهم : «شر أهر ذاناب» ، إذا المعنى : شر أي شر. والثالث نحو : «رجيل جاءني» ؛ لأنه في معنى رجل صغير ، وقولهم : «ما أحسن زيداً» ؛ لأنه في معنى شيء عظيم حسن زيداً ، وليس في هذين النوعين صفة مقدره فيكونا من القسم الثاني.

و الثاني : أن تكون عامله

إما رفعاً ، نحو : «قائم الزيدان» عند من أجازه ، أو نصباً ، نحو : «أمر بمعروف صدقه» ؛ إذ الظرف منصوب المحل بالمصدر أو جرراً ، نحو : «غلام امرأه جاءني» ، وشرط هذه : أن يكون المضاف إليه نكره ، كما مثلنا ، أو معرفه والمضاف مما لا يتعرف بالإضافة ، نحو : «مثلك لا يبخل» و «غيرك لا يوجد» وأما ما عدا ذلك فإن المضاف إليه فيه معرفه لانكره.

و الثالث : العطف

بشرط كون المعطوف أو المعطوف عليه مما يسوغ الابتداء

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

به ، نحو : (طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ) (مَحْمَدٌ / ٢١) (١) أى : أمثل من غيرهما ، ونحو : (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صِدْقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذًى) (البقره / ٢٤٣) ، وكثير منهم أطلق العطف وأهمل الشرط ، منهم ابن مالك.

و الرابع : أن يكون خبرها ظرفاً أو مجروراً

قال ابن مالك : أو جمله ، نحو : (وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ) (ق / ٣٥) و (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ) (الرعد / ٣٨) و «قصدك غلامه رجل» و شرط الخبر فيهن الاختصاص ، فلوقيل : «فى دار رجل» لم يجز ؛ لأن الوقت لا يخلو عن أن يكون فيه رجل ما فى دار ما ، فلا فائده فى الإخبار بذلك ، قالوا : والتقديم ، فلا يجوز «رجل فى الدار» والصواب : أن يقال : إنما وجب التقديم هنا ؛ لدفع توهم الصفة ، واشترطه هنا يوهم أن له مدخلاً فى التخصيص ، وقد ذكروا المسألة فيما يجب فيه تقديم الخبر وذاك موضعها.

و الخامس : أن تكون عامه

إما بذاتها كأسماء الشرط وأسماء الاستفهام ، أو بغيرها ، نحو : «ما رجل فى الدار» و «هل رجل فى الدار؟» و (أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ) (النمل / ٦٠).

و السادس : أن تكون مراداً بها الحقيقه من حيث هى

نحو : «رجل خير من امرأه».

و السابع : أن تكون فى معنى الفعل

و هذا شامل لنحو : «عجب لزيد»

[شماره صفحه واقعى : ٦٨]

ص : ٣٥٩

١- قال الصبان : «مثال من غير القرآن. أما طاعه وقول معروف الذى فى قوله تعالى : (فَأُولَئِكَ لَهُمْ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ) فليس خبره مقدراً بل مذكور قبله وهو «أولى» أو خبر و «أولى» مبتدأ. حاشيه الصبان : ١ / ٢٠٥. فتأمل ، راجع معنى اللبيب ، الباب الخامس ، ذكر أماكن الحذف ، ما يحتمل النوعين.

وضبطوه بأن يراد بها التعجب ، ولنحو : (سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) (الصفات / ١٣٠) و (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ) (المطففين / ١) وضبطوه بأن يراد بها الدعاء ، ولنحو : «قائم الزيدان» عند من جوزها ، وعلى هذا ففي نحو : «ما قائم الزيدان» مسوغان ، وأما منع الجمهور لنحو : «قائم الزيدان» فليس لأنه لا مسوغ فيه للابتداء ، بل إما لفوات شرط العمل وهو الاعتماد ، أو لفوات شرط الاكتفاء بالفاعل عن الخبر وهو تقدم النفي أو الاستفهام ، وهذا أظهر ، لوجهين :

أحدهما : أنه لا يكفي مطلق الاعتماد ، فلا يجوز في نحو : «زيد قائم أبوه» كون «قائم» مبتدأ وإن وجد الاعتماد على المنخر عنه.

والثاني أن اشتراط الاعتماد وكون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال إنما هو للعمل في المنصوب ، لا لمطلق العمل ، بدليلين : أحدهما : أنه يصح «زيد قائم أبوه أمس» والثاني أنهم لم يشترطوا لصحة نحو : «أقائم الزيدان» كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال.

و الثامن : أن يكون ثبوت ذلك الخبر للنكره من خوارق العاده

نحو : «شجره سجدت» ؛ إذ وقوع ذلك من أفراد هذا الجنس غير معتاد ، ففي الإخبار به عنها فائده ، بخلاف نحو : «رجل مات» ونحوه.

و التاسع : أن تقع بعد «إذا» الفجائية

نحو : «خرجت فإذا أسد أو رجل بالباب» ، إذ لا توجب العاده ألا يخلو الحال من أن يفاجئك عند خروجك أسد أو رجل.

و العاشر : أن تقع في أول جملة حالیه

نحو قولك : «قطعت الصحراء ودليل يهديني». وعله الجواز ما ذكرناه في المسألة قبلها ، ومن ذلك قوله : (١)

٣٨١- الذئب يطرقتها في الدهر واحده*** وكل يوم ترانى مُديه بيدي

[شماره صفحه واقعی : ٦٩]

ص : ٣٦٠

١- قال البغدادي : لم يصرح أحد من شراح الحماسه باسم قائله. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣٥ / ٧.

و بهذا يعلم أن اشتراط النحويين وقوع النكره بعد واو الحال ليس بلازم. ومن روى «مدية» بالنصب فمفعول لحال محذوفه ، أى :
حاملاً أو ممسكا ، ولا يحسن أن يكون بدلاً من الياء.

ومما ذكروا من المسوغات : أن تكون النكره محصوره ، نحو : «إنما فى الدار رجل» أو للتفصيل ، نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «والدهر يومان : يوم لك ويوم عليك ، فإذا كان لك فلاتبتر وإذا كان عليك فاصبر» (1) ، أو بعد فاء الجزاء ، نحو : «إن مضى غير فعير فى الرباط».

وفيهن نظر ، أما الأولى فلأن الابتداء فيها بالنكره صحيح قبل مجيء «إنما» وأما الثانية فلاحتمال «يوم» الأول للبدليه والثانى عطف عليه ويسمى بدل التفصيل ، وأما الثالثه فلأن المعنى : فعير آخر ، ثم حذفت الصفه.

أقسام العطف

اشاره

وهى ثلاثه :

أحدها : العطف على اللفظ

وهو الأصل ، نحو : «ليس زيد بقائم ولا قاعد» بالخفض ، وشرطه إمكان توجه العامل إلى المعطوف ، فلايجوز فى نحو : «ما جاءنى من امرأه ولا زيد» إلا الرفع عطفاً على الموضع ؛ لأن «من» الزائده لا تعمل فى المعارف.

وقد يمتنع العطف على اللفظ وعلى المحل جميعاً ، نحو : «ما زيد قائماً لكن أو بل قاعد» ؛ لأن فى العطف على اللفظ أعمال «ما» فى الموجب ، وفى العطف على المحل اعتبار الابتداء مع زواله بدخول الناسخ ، والصواب : الرفع على إضمار مبتدأ.

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص : ٣٦١

نحو «ليس زيد بقائم ولا قاعداً» بالنصب ، وله عند المحققين ثلاثه شروط :

أحدها : إمكان ظهوره فى الفصيح ، ألا ترى أنه يجوز فى «ليس زيد بقائم» و «ما جاءنى من امرأه» أن تسقط الباء فتنصب ، و «من» فترفع؟ وعلى هذا فلا يجوز «مررت بزيد وعمراً» خلافاً لابن جنى ؛ لأنه لا يجوز «مررت بزيداً» وأما قول جرير :

٣٨٢- تمرّون الديار ولم تعوجوا***كلامكم على إذن حرام (١)

فضروره ، ولا تختص مراعاة الموضوع بأن يكون العامل فى اللفظ زائداً كما مثلنا ، بدليل قول ليلى :

٣٨٣- فإن لم تجد من دون عدنان والداً***ودون معدّ فلتزعك العواذل (٢)

والثانى : أن يكون الموضوع بحق الأصل ، فلا يجوز «هذا ضارب زيداً وأخيه» ؛ لأن الوصف المستوفى لشروط العمل ، الأصل : إعماله لا إضافته لا لتحاقه بالفعل .

والثالث : وجود المحرز ، أى : الطالب لذلك المحل ، وابتنى على هذا امتناع مسائل :

إحداها : «إن زيداً وعمرو قائمان» وذلك لأن الطالب لرفع «زيد» هو الابتداء والابتداء هو التجرد ، والتجرد قد زال بدخول «إن» .

الثانيه : «إن زيداً قائم وعمرو» إذا قدرت «عمراً» معطوفاً على المحل ،

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص : ٣٦٢

١- شرح شواهد المغنى : ٣١١ / ١ .

٢- شرح شواهد المغنى : ١٥١ / ١ .

لامبتدأ ، وأجاز هذه بعض البصريين ؛ لأنهم لم يشترطوا المحرز ، وإنما منعوا الأولى لمعان آخر ، وهو توارد عاملين : «إن» والابتداء ، على معمول واحد وهو الخبر ، وأجازهما الكوفيون ؛ لأنهم لا يشترطون المحرز ، ولأن «إن» لم تعمل عندهم فى الخبر شيئاً ، بل هو مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخولها ، ولكن شرط الفراء لصحة الرفع قبل مجيء الخبر خفاء إعراب الاسم ؛ لثلاثاً يتنافر اللفظ ، ولم يشترطه الكسائي كما أنه ليس بشرط بالاتفاق فى سائر مواضع العطف على اللفظ. وحجتهما قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ) (المائدة / ٦٩) الآية (١) ، وقولهم : «إنك وزيد ذاهبان». وأجيب عن الآية بأمرين : أحدهما : أن خبر «إن» محذوف ، أى : مأجورون أو آمنون أو فرحون ، و «الصابثون» مبتدأ وما بعده الخبر. ويضعفه أنه حذف من الأول لدلاله الثانى عليه وإنما الكثير العكس. والثانى : أن الخبر المذكور ل «إن» وخبر «الصابثون» محذوف ، أى : كذلك. ويضعفه تقديم الجملة المعطوفة على بعض الجملة المعطوف عليها.

وعن المثال بأمرين : أحدهما : أنه عطف على توهم عدم ذكر «إن». والثانى : أنه تابع لمبتدأ محذوف ، أى : إنك أنت وزيد ذاهبان. وعليهما خرج قولهم : «إنهم أجمعون ذاهبون».

المسألة الثالثة : «هذا ضارب زيد وعمراً» بالنصب.

المسألة الرابعة : «أعجبنى ضرب زيد وعمرو» بالرفع أو «عمراً» بالنصب ، منعهما الحذاق ؛ لأن الاسم المشبه للفعل لا يعمل فى اللفظ حتى يكون ب «أل» أو منوناً أو مضافاً ، وأجازهما قوم تمسكاً بظاهر قوله تعالى : (وَجَاعِلِ اللَّيْلِ سَيِّكَنَا وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا) (الأنعام / ٩٦) وقول الشاعر : (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص : ٣٦٣

١- (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ وَالنَّصِيَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ).

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ٤٦.

٣٨٤- هَوَيْتَ سِنَاءَ مُسْتَطَابًا مُجَدِّدًا**فلم تخلُ من تمهيد مجد وسوددا

وأجيب بأن ذلك على إضمار عامل يدل عليه المذكور ، أى : وجعل الشمس ، ومهدت سوددا ، أو يكون «سوددا» مفعولاً معه ، ويشهد للتقدير فى الآيه أن الوصف فيها بمعنى الماضى ، والماضى المجرى من «أل» لا يعمل النصب ويوضح لك مضيه قوله تعالى : (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (القصص / ٧٣) وجوز الزمخشري كون «الشمس» معطوفاً على محل «الليل» وزعم مع ذلك أن الجعل مراد منه فعل مستمر فى الأزمنة لا الزمن الماضى بخصوصيته مع نصه فى (مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) (الفاتحه / ٤) على أنه إذا حمل على الزمن المستمر كان بمنزلة إذا حمل على الماضى فى أن إضافته محضه.

و الثالث : العطف على التوهم

نحو : «ليس زيد قائماً ولاقاعداً» بالخفض على توهم دخول الباء فى الخبر ، وشرط جوازه صحه دخول ذلك العامل المتوهم ، وشرط حسنه كثره دخوله هناك ، ولهذا حسن قول زهير :

٣٨٥- بدالى أنى لست مدرك مامضى**ولا سابق شيئاً إذا كان جائياً (١)

ولم يحسن قول الآخر : (٢)

٣٨٦- وما كنت ذا نيرب فيهم**ولا منمش فيهم منمل

لقله دخول الباء على خبر «كان» بخلاف خبرى «ليس وما» والنيرب : النيمه ، والمنمل : الكثير النيمه ، والمنمش : المفسد ذات البين.

وكما وقع هذا العطف فى المجرور ، وقع فى أخيه المجرور ، ووقع أيضا فى

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص : ٣٦٤

١- تقدم برقم ٢٢١ و ٣٧٥.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٦٩. لم يسم قائله.

المرفوع اسماً ، وفي المنصوب اسماً وفعلاً ، وفي المركبات.

فأما المجزوم فقال به الخليل وسيبويه في قراءه غير أبي عمرو : (لَوْلَا- أَخْرَجْتَنِي إِلَى أَحْيَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ) (المنافقون / ١٠) فإن معنى لولا أخرتني فأصدق ومعنى إن أخرتني أصدق واحد ، وقال السيرافي والفارسي : هو عطف على محل (فَأَصَدَّقَ) كقول الجميع في قراءه الأخوين : (مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ) (الأعراف / ١٨٦) بالجزم ، ويرده أنهما يسلمان أن الجزم في نحو : «أنتي اكرمك» بإضمار الشرط ، فليست الفاء هنا وما بعدها في موضع جزم ؛ لأن ما بعد الفاء منصوب بـ «أن» مضمره ، و «أن» والفعل في تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهم مما تقدم ، فكيف تكون الفاء مع ذلك في موضع الجزم؟ وليس بين المفردين المتعاطفين شرط مقدر.

وأما المرفوع فقال سيبويه : (١) واعلم أن ناساً من العرب يغلطون فيقولون : «إنهم أجمعون ذاهبون ، وإنك وزيد ذاهبان» وذاك أن معناه معنى الابتداء ، فيرى أنه قال : «هم» كما قال :

٣٨٧- بدالي أني لست مدرك ماضي***ولاسابق شيئاً إذا كان جائياً (٢)

انتهى.

ومراده بالغلط ما عبر عنه غيره بالتوهم ، وذلك ظاهر من كلامه ، ويوضحه إنشاده البيت ، وتوهم ابن مالك أنه أراد بالغلط الخطأ فاعترض عليه بأننا متى جوزنا ذلك عليهم زالت الثقة بكلامهم ، وامتنع أن نشب شيئاً نادراً لإمكان أن يقال في كل نادر : إن قائله غلط.

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ٣٦٥

١- الكتاب : ١ / ٣٣٩.

٢- تقدم برقم ٢٢١ و ٣٧٥ و ٣٨٥.

وأما المنصوب اسماً ، فقال بعضهم فى قوله تعالى : (وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ) (الصفات / ٧) : إنه عطف على معنى (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ) (الصفات / ٦) وهو إنا خلقنا الكواكب فى السماء الدنيا زينه للسماء ، ويحتمل أن يكون مفعولاً لأجله أو مفعولاً مطلقاً ، وعليهما فالعامل محذوف ، أى : وحفظاً من كل شيطان زيناها بالكواكب ، أو وحفظناها حفظاً.

وأما المنصوب فعلاً فكقراءه بعضهم : (وَدُّوا لَوْ تَدَهَّنُ فَيَدَهِّنُوا) (القلم / ٩) حملاً على معنى ودوا أن تدهن.

وأما فى المركبات فقد قيل فى قوله تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيَذِيقَكُمْ) (١) (الروم / ٤٦) : إنه على تقدير ليشركم وليذيقكم ، ويحتمل أن التقدير : وليذيقكم وليكون كذا وكذا أرسلها ، وهو أولى ؛ لأن إضمار الفعل لدلاله المعنى عليه أسهل من العطف على المعنى.

تنبيه حول العطف على المعنى

من العطف على المعنى على قول البصريين نحو : «لألزمك أو تقضىنى حقى» ؛ إذ نصب عندهم بإضمار «أن» و «أن» والفعل فى تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهم ، أى : ليكونن لزوم منى أو قضاء منك لحقى ، ومنه : (تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُوا) (الفتح / ١٦) فى قراءة أبى بحذف النون ، وأما قراءة الجمهور بالنون فبالعطف على لفظ (تُقَاتِلُونَهُمْ) أو على القطع بتقدير : أو هم يسلمون ، ومثله : «ما تأتينا فتحدثنا» بالنصب ، أى ما يكون منك إتيان فحديث ، ومعنى هذا نفى الإتيان فينتفى الحديث ، أى : ما تأتينا فكيف تحدثنا ، أو نفى الحديث فقط حتى كأنه .

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص : ٣٦٦

١- تتمته : (مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).

قيل : «ما تأتينا محدثاً» أى : بل غير محدث.

ويجوز رفعه فيكون إما عطفاً على «تأتينا» فيكون كل منهما داخلاً عليه حرف النفي ، أو على القطع فيكون موجباً ، وذلك واضح فى نحو : «ما تأتينا فتجهل أمرنا» و «لم تقرأ فتنسى» ؛ لأن المراد إثبات جهله ونسيانه ، ولأنه لو عطف لجزم «تنسى». وأما إجازتهم ذلك فى المثال السابق فمشكله ؛ لأن الحديث لا يمكن مع عدم الإتيان ، وقد يوجه قولهم بأن يكون معناه : ما تأتينا فى المستقبل فأنت تحدثنا الآن عوضاً عن ذلك.

وللاستئناف وجه آخر ، وهو أن يكون على معنى السببية وانتفاء الثانى لانتفاء الأول ، وهو أحد وجهى النصب ، وهو قليل ، وعليه قول مويلىك المزموم :

٣٨٨- فلقد تركتِ صبيّه مرحومه***لم تدرِ ما جزعُ عليكِ فتجزع (١)

أى : لو عرفت الجزع لجزعت ، ولكنها لم تعرفه فلم تجزع.

تنبيه حول «لا تأكل سمكاً وتشرب لبناً»

«لا تأكل سمكاً وتشرب لبناً» إن جزم فالعطف على اللفظ ، والنهى عن كل منهما ، وإن نصبت فالعطف عند البصريين على المعنى ، والنهى عند الجميع عن الجمع ، أى : لا يكتن منك أكل سمك مع شرب لبن ، وإن رفعت فالمشهور أنه نهى عن الأول وإباحه للثانى ، وأن المعنى : ولك شرب اللبن ، وتوجيهه أنه مستأنف ، فلم يتوجه إليه حرف النهى.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص : ٣٦٧

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥٩ / ٧.

منعه البيانون ، وابن مالك فى شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل ، وابن عصفور فى شرح الإيضاح ، ونقله عن الأكثرين ، وأجازه الصفار تلميذ ابن عصفور وجماعه مستدلين بنحو قوله تعالى : (وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (الصف / ١٣) وقال الزمخشري فى جوابهم : إن العطف على (تُؤْمِنُونَ) (١) (الصف / ١١) ، لأنه بمعنى «آمَنُوا» ولا يقدح فى ذلك أن المخاطب ب (تُؤْمِنُونَ) المؤمنون وب (بَشِّرِ) النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) ، ولا- أن يقال فى (تُؤْمِنُونَ) : إنه تفسير للتجاره لا طلب ، وإن (يَغْفِرْ لَكُمْ) جواب الاستفهام تنزيلاً لسبب السبب وهو الدلاله منزله السبب وهو الإيمان ، لأن تخالف الفاعلين لا يقدح ، تقول : «قوموا واقعدوا يا زيد» ، ولأن «تؤمنون» لا يتعين للتفسير ، سلمنا ، ولكن يحتمل أنه تفسير مع كونه أمراً ، وذلك بأن يكون معنى الكلام السابق : اتجروا تجاره تنجيكم من عذاب أليم كما كان (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) (المائدة / ٩١) فى معنى «انتهوا» أو بأن يكون تفسيراً فى المعنى دون الصنائه ؛ لأن الأمر قد يساق لإفاده المعنى الذى يتحصل من المفسره ، تقول : «هل أدلك على سبب نجاتك؟ آمن بالله» كما تقول : «هو أن تؤمن بالله» ، وحينئذ فيمتنع العطف ؛ لعدم دخول التبشير فى معنى التفسير. .

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ٣٦٨

١- قال الله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ) (الصف ١٠ - ١٣).

فيه ثلاثه أقوال :

أحدها : الجواز مطلقاً ، و هو المفهوم من قول النحويين فى باب الاشتغال فى مثل : «قام زيد وعمراً أكرمته» : إن نصب «عمراً» أرجح ؛ لأن تناسب الجملتين المتعاطفتين أولى من تخالفهما.

والثانى : المنع مطلقاً ، حكى عن ابن جنى أنه قال فى قوله : (١)

٣٨٩- عاضها الله غلاماً بعد ما***شابت الأصدأغ والضرسُ نَقِد

: إن «الضرس» فاعل بمحذوف يفسره المذكور ، وليس بمبتدأ ، ويلزمه إيجاب النصب فى مسأله الاشتغال السابقه ، إلا أن قال : أقدر الواو للاستئناف.

والثالث : لأبى على ، أنه يجوز فى الواو فقط ، نقله عنه أبو الفتح فى سر الصناعه ، وبنى عليه منع كون الفاء فى «خرجت فإذا الأسد حاضر» عاطفه. وأضعف الثلاثه : القول الثانى.

العطف على معمولى عاملين

وقولهم : «على عاملين» فيه تجوز. أجمعوا على جواز العطف على معمولى عامل واحد ، نحو : «إن زيدا ذاهب وعمراً جالس» وعلى معمولات عامل ، نحو : «أعلم زيد وعمراً بكرراً جالساً وأبوالحسن خالداً سعيداً منطلقاً» وعلى منع

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص : ٣٦٩

١- قال البغدادى : لم أقف على قائله. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ٦٧.

العطف على معمول أكثر من عاملين ، نحو : «إن زيدا ضارب أبوه لعمره ، وأخاك غلامه بكر» وأما معمولا عاملين ، فإن لم يكن أحدهما جاراً فقال ابن مالك : هو ممتنع إجماعاً ، نحو : «كان آكلاً طعامك عمرو وتمرك بكر» وليس كذلك ، بل نقل الفارسي ، الجواز مطلقاً عن جماعه ، وقيل : إن منهم الأخفش ، وإن كان أحدهما جاراً فإن كان الجار مؤخراً نحو : «زيد في الدار والحجره عمرو ، أو وعمرو الحجره» فنقل المهدوي أنه ممتنع إجماعاً ، وليس كذلك ، بل هو جائز عند من ذكرنا ، وإن كان الجار مقدماً ، نحو : «في الدار زيد والحجره عمرو» فالمشهور عن سيويه : المنع ، وبه قال المبرد وابن السراج وهشام ، وعن الأخفش : الإجازة ، وبه قال الكسائي والفراء والزجاج ، وفصل قوم - منهم الأعلام - فقالوا : إن ولي المخفوض ، العاطف كالمثال جاز ؛ لأنه كذا سمع ، ولأن فيه تعادل المتعاطفات ، وإلا امتنع ، نحو : «في الدار زيد وعمرو الحجره».

المواضع التي يعود الضمير فيها على متأخر لفظاً ورتبه

إشاره

وهي سبعة :

أحدها : أن يكون الضمير مرفوعاً بـ «نعم أو بئس»

و لا يفسر إلا بالتمييز ، نحو : «نعم رجلا زيد ، وبئس رجلاً عمرو» ، ويلتحق بهما «فعل» الذي يراد به المدح والذم ، نحو : (سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ) (الأعراف / ١٧٧) ، و : (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) (الكهف / ٥) ، و : «ظرف رجلاً زيد» ، وعن الفراء والكسائي : أن المخصوص هو الفاعل ، ولا ضمير في الفعل ، ويرده «نعم رجلا كان زيد» ولا يدخل الناسخ على الفاعل ، وأنه قد يحذف ، نحو : (بئس لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا) (الكهف / ٥٠).

[شماره صفحه واقعی : ٧٩]

ص : ٣٧٠

الثانى : أن يكون مرفوعاً بأول المتنازعين المعمل ثانيهما

نحو قوله : (١)

٣٩٠- جفونيولم أجف الأخلاء ، إننى**لغير جميل من خليلى مهمل

والكوفيون يمنعون من ذلك ، فقال الكسائى : يحذف الفاعل ، وقال الفراء : يضم ويؤخر عن المفسر ، فإن استوى العاملان فى طلب الرفع وكان العطف بالواو نحو : «قام وقعد أخواك» فهو عنده فاعل بهما.

الثالث : أن يكون مخبراً عنه فيفسره خبره

نحو : (إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) (الأنعام / ٢٩).

الرابع : ضمير الشأن والقصة

نحو : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (الإخلاص / ١) ونحو : (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (الأنبياء / ٩٧) ، والكوفى يسميه : ضمير المجهول.

وهذا الضمير مخالف للقياس من خمسة أوجه

أحدها : عوده على ما بعده لزوماً ؛ إذ لا يجوز للجمله المفسره له أن تتقدم هى ولا شىء منها عليه.

والثانى : أن مفسره لا يكون إلا جملة ، ولا يشاركه فى هذا ضمير. وأجاز الكوفيون والأخفش تفسيره بمفرد له مرفوع نحو : «كان قائماً زيد وظننته قائماً عمرو» وهذا إن سمع خرج على أن المرفوع مبتدأ واسم «كان» وضمير «ظننته» راجعان إليه ؛ لأنه فى نيه التقديم ويجوز كون المرفوع بعد «كان» اسماً لها.

والثالث : أنه لا يتبع بتابع ؛ فلا يؤكد ، ولا يعطف عليه ، ولا يبدل منه.

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص : ٣٧١

والرابع : أنه لا يعمل فيه إلا الابتداء أو أحد نواسخه.

والخامس : أنه ملازم للإفراد ، فلا يثنى ولا يجمع ، وإن فسر بحدِيثين أو أحاديث. وإذا تقرر هذا ، علم : أنه لا ينبغي الحمل عليه إذا أمكن غيره ، ومن ثم ، ضعف قول كثير من النحويين : إن اسم «أن» المفتوحه المخففه ضمير شأن ، والأولى أن يعاد على غيره إذا أمكن ، ويؤيده قول سيويه في (أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) (الصفات / ١٠٤ و ١٠٥) : إن تقديره : أنك.

الخامس : أن يجرب «رُبَّ» مفسراً بتمييز

و حكمه حكم ضمير «نعم وبئس» في وجوب كون مفسره تمييزاً وكونه هو مفرداً ، قال : (١)

٣٩١- رُبَّه فِتْيَةً دَعَوْتُ إِلَى مَا *** يُورَثُ الْمَجْدَ دَائِبًا فَأَجَابُوا

ولكنه يلزم أيضاً التذكير ، فيقال : «رَبَّهُ امْرَأَهُ» لا- رُبُّهَا ، ويقال : «نعمت امرأة هند» وأجاز الكوفيون مطابقتها للتمييز في التأنيث والتثنيه والجمع ، وليس بمسموع.

السادس : أن يكون مبدلاً منه الظاهر المفسر له

ك «ضربته زيداً» قال ابن عصفور : أجازه الأخفش ومنعه سيويه ، وقال ابن كيسان : هو جائز بإجماع ، نقله عنه ابن مالك.

السابع : أن يكون متصلاً بفاعل مقدم

و مفسره مفعول مؤخر ك «ضرب غلامه زيداً» ، أجازه الأخفش وأبو الفتح وأبو عبدالله الطوال من الكوفيين ، ومن شواهد قوله : (٢)

[شماره صفحه واقعی : ٨١]

ص : ٣٧٢

١- لم يسم قائله. شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٧٤.

٢- لم يسم قائله. شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٧٥.

٣٩٢- كساحلمه ذا الحلم أثواب سُودد***ورقى نداه ذا الندى فى ذرا المجد

و الجمهور يوجبون فى ذلك فى النثر تقديم المفعول ، نحو : (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ) (البقره / ١٢٤) ، ويمتنع بالإجماع ، نحو : «صاحبها فى الدار» لاتصال الضمير بغير الفاعل ، ونحو : «ضرب غلامها عبدَ هند» لتفسيره بغير المفعول والواجب فيهما : تقديم الخبر والمفعول.

شرح حال الضمير المسمى فصلاً و عماداً

إشاره

و الكلام فيه فى أربع مسائل :

الأولى : فى شروطه

إشاره

و هى سته و ذلك أنه يشترط فيما قبله أمران :

يشترط فيما قبله أمران

أحدهما : كونه مبتدأ فى الحال أو فى الاصل ، نحو قوله تعالى : (أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (الأعراف / ١٥٧) وقوله تعالى : (تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ) (المزمل / ٢٠) وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذى لا يغش» (١) وأجاز الأـخفش وقوعه بين الحال وصاحبها «ك» «جاء زيد هو ضاحكاً» ، وجعل منه : (هُؤُلاءِ بِنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ) (هود / ٧٨) ، فيمن نصب «أطهر» ، ولحن أبو عمرو من قرأ بذلك ، وقد خرجت على أن (هُؤُلاءِ بِنَاتِي) جملة ، و «هن» إما توكيد لضمير مستتر فى الخير أو مبتدأ ، و «لكم» الخبر ، وعليهما فـ «أطهر» حال ، وفيهما نظر ، أما الأول : فلأن «بناتى» جامد غير مؤول بالمشق ، فلا يتحمل ضميراً عند البصريين ، وأما الثانى فلأن الحال لا تتقدم على عاملها الظرفى عند أكثرهم.

والثانى : كونه معرفه كما مثلنا ، وأجاز الفراء وهشام ومن تابعهما من

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص : ٣٧٣

الكوفيين كونه نكره ، نحو : «ما ظننت أحداً هو القائم».

و يشترط فيما بعده أمران

كونه خبر المبتدأ في الحال أو في الأصل.

و كونه معرفه أو كالمعرفه ، في أنه لا- يقبل «أل» كما تقدم في «خيراً» ، و شرط الذى كالمعرفه : أن يكون اسماً كما مثلنا ، و خالف في ذلك الجرجاني فألحق المضارع بالاسم لتشابههما ، و جعل منه : (إِنَّهُ هُوَ يُبَدِّئُ وَيُعِيدُ) (البروج / ١٣) ، وهو عند غيره توكيد ، أو مبتدأ.

وقد يستدل له بقوله تعالى : (وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي) (سبأ / ٦) ، فعطف (يهدي) على «الحق» الواقع خبراً بعد الفصل.

و يشترط له في نفسه أمران

أحدهما : أن يكون بصيغه المرفوع ، فيمتنع «زيد إياه الفاضل».

والثاني : أن يطابق ما قبله ، فلا يجوز : «كنت هو الفاضل».

المسألة الثانية : في فائدته

و هي ثلاثه أمور :

أحدها لفظي ، وهو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لاتابع ، ولهذا سمي فصلاً ؛ لأنه فصل بين الخبر والتابع ، وعماداً ؛ لأنه يعتمد عليه معنى الكلام ، وأكثر النحويين يقتصر على ذكر هذه الفائدة ، و ذكر التابع أولى من ذكر أكثرهم الصفة ؛ لوقوع الفصل في نحو : (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) (المائدة / ١١٧) ، والضمائر لاتوصف.

والثاني معنوي ، وهو التوكيد ، ذكره جماعه ، وبنوا عليه أنه لا يجمع التوكيد ،

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص : ٣٧٤

فلا يقال : «زيد نفسه هو الفاضل» ، وعلى ذلك سماه بعض الكوفيين : دعامه ؛ لأنه يدعم به الكلام ، أى : يقوى ويؤكد.

والثالث معنوى أيضاً ، وهو الاختصاص ، وكثير من البيانين يقتصر عليه ، وذكر الزمخشري الثلاثة في تفسير (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (البقره / ٥) ، فقال : فائدته الدلالة على أن الوارد بعده خبر لاصفه ، والتوكيد ، وإيجاب أن فائده المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره (١).

المسألة الثالثة : فى محله

زعم البصريون : أنه لامحل له ، ثم قال أكثرهم : إنه حرف ، فلا- إشكال ، وقال الخليل : اسم ، ونظيره على هذا القول أسماء الأفعال فيمن يراها غير معموله لشيء ، و «أل» الموصوله ، وقال الكوفيون : له محل ، ثم قال الكسائي : محله بحسب ما بعده ، وقال الفراء : بحسب ما قبله ، فمحله بين المبتدأ والخبر رفع ، وبين معمولى «ظن» نصب ، وبين معمولى «كان» رفع عند الفراء ، ونصب عند الكسائي ، وبين معمولى «إن» بالعكس.

المسألة الرابعة : فيما يحتمل من الأوجه

يحتمل فى نحو : (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) (المائدة / ١١٧) ، الفصلية والتوكيد ، دون الابتداء ؛ لانتصاب ما بعده ، وفى نحو : (وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ) (الصفات / ١٦٥) ، الفصلية والابتداء ، دون التوكيد ، لدخول اللام ، ويحتمل الثلاثة فى نحو : «أنت أنت الفاضل» ونحو : (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) (المائدة / ١٠٩) ، ومن أجاز إبدال الضمير من الظاهر أجاز فى نحو : «إن زيدا هو

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص : ٣٧٥

روابط الجملة بما هي خبر عنه

وهي عشرة :

أحدها : الضمير ، وهو الأصل ، ولهذا يربط به مذكوراً كـ «زيد ضربته» ومحذوفاً ، نحو : «السمن منوان بدرهم» أى : منه.

والثاني : الإشارة ، نحو : (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ) (الأعراف / ٣٦).

والثالث : إعادته المبتدأ بلفظه ، وأكثر وقوع ذلك فى مقام التهويل والتفخيم ، نحو : (أَلْحَاقَهُ مَا أَلْحَاقَهُ) (الحاقة / ١ و ٢) ، (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ) (الواقعه / ٢٧) ، وقال عدى بن زيد :

٣٩٣- لأرى الموت يسبق الموت شىء***نغص الموت ذا الغنى والفقيرا (١)

والرابع : إعادته بمعناه ، نحو : «زيد جاء نى أبو عبدالله» إذا كان «أبو عبدالله» كنيه له ، أجازة أبو الحسن مستدلاً بنحو قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَأُنْضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ) (الأعراف / ١٧٠) ، وأجيب بمنع كون «الذين» مبتدأ ، بل مجرور بالعطف على (الذين يتقون) ولئن سلم فالرابط العموم ؛ لأن «المصلحين» أعم من المذكورين ، أو ضمير محذوف ، أى : منهم ، وقال الحوفى : الخبر محذوف ، أى مأجورون ، والجملة دليhle.

والخامس : عموم يشمل المبتدأ ، نحو : «زيد نعم الرجل» كذا قالوا ، ويلزمهم

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص : ٣٧٦

أن يجيزوا: «زيد مات الناس ، وعمرو كل الناس يموتون». أما المثال فقيل : الرابط إعادة المبتدأ بمعناه على قول أبي الحسن في صحه تلك المسأله ، وعلى القول بأن «أل» في فاعلي «نعم وبئس» للعهد لا للجنس.

والسادس : ان يعطف بفاء السببيه جمله ذات ضمير على جمله خاليه منه أو بالعكس ، نحو : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً) (الحج / ٦٣) ، وقول ذى الرمه :

٣٩٤- وإنسان عيني يحسر الماء تاره***فيبدو ، وتارات يجُم فيغرق (١)

كذا قالوا ، والبيت محتمل ، لأن يكون أصله : يحسر الماء عنه ، أى ينكشف عنه.

وفى المساله تحقيق ، وذلك لأن الفاء نزلت الجملتين منزله الجمله الواحده ولهذا اكتفى فيهما بضمير واحد وحيثذ فالخبر مجموعهما ، كما فى جملتى الشرط والجزاء الواقعتين خبراً.

والسابع : العطف بالواو ، أجازه هشام وحده نحو : «زيد قامت هند وأكرمها» ونحو : «زيد قام وقعدت هند» بناء على أن الواو للجمع ، فالجملتان كالجمله كمسأله الفاء ، وإنما الواو للجمع فى المفردات لا فى الجمل ؛ بدليل جواز «هذان قائم وقاعد» دون «هذان يقوم ويقعد».

والثامن : شرط يشتمل على ضمير مدلول على جوابه بالخبر ، نحو : «زيد يقوم عمرو إن قام».

والتاسع : «أل» النائبه عن الضمير ، وهو قول الكوفيين وطائفه من

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ٣٧٧

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ٧٩.

البصريين ومنه : (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) (النازعات / ٤٠ و ٤١) ، الأصل : مأواه ، وقال المانعون : إن التقدير : هي المأوى له .

والعاشر : كون الجملة نفس المبتدأ فى المعنى ، نحو : قولى : «لا إله إلا الله» ومن هذا أخبار ضمير الشأن والقصة ، نحو : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (الإخلاص / ١) ، ونحو : (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (الأنبياء / ٩٧).

الأشياء التى تحتاج إلى الرابط

إشاره

وهى أحد عشر :

أحدها : الجملة المخبر بها ، وقد مضت ، ومن ثم كان مردوداً قول ابن الطراوه فى «لولا- زيد لأكرمتك» : إن «لأكرمتك» هو الخبر ، بل الخبر محذوف أى : لولا زيد موجود .

الثانى : الجملة الموصوف بها ، ولايربطها إلا الضمير ، إما مذكوراً ، نحو قوله تعالى : (حَتَّىٰ تُنزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ) (الأسراء / ٩٣) ، أو مقدرأ ، نحو قوله تعالى : (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَىٰ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ، وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عِدْلٌ ، وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) (البقره / ٤٨) فإنه على تقدير «فيه» أربع مرات . وقرأ الأعمش (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ) (الروم / ١٧) على تقدير «فيه» مرتين . وهل حذف الجار والمجرور معاً أو حذف الجار وحده فانتصب الضمير واتصل بالفعل ثم حذف منصوباً؟ ، قولان : الأول : عن سيبويه والثانى : عن أبى الحسن . وفى أمالى ابن الشجرى : قال الكسائى : لا يجوز أن

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص : ٣٧٨

يكون المحذوف إلا الهاء ، أى : إن الجار حذف أولاً ، ثم حذف الضمير. وقال آخر : لا يكون المحذوف إلا «فيه» وقال أكثر النحويين منهم سيويه والأخفش : يجوز الأمران ، والأقيس عندى الأول. انتهى. وهو مخالف لما نقل غيره.

الثالث : الجملة الموصول بها الأسماء ، ولا يربطها غالباً إلا الضمير ، إما مذكوراً ، نحو : (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) (البقره / ٣) ، وإما مقدراً ، نحو : (أَيُّهُمْ أَشَدُّ) (مريم / ٦٣) ، والحذف من الصلة أقوى منه من الصفه ، ومن الصفه أقوى منه من الخبر.

والربط بضمير الخطاب ، نحو قول على بن الحسين (عليهما السلام) : «أنت الذى وسعت كل شىء رحمه وعلماً ، وأنت الذى جعلت لكل مخلوق فى نعمك سهماً» (١) ، قليل ، ولكنه مع هذا مقيس ، وأما الربط باسم الظاهر ، نحو : «أنت الذى قام زيد» فقليل غير مقيس.

الرابع : الواقعه حالاً- ، وربطها إما الواو والضمير ، نحو : (لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) (النساء / ٤٣) ، أو الواو فقط ، نحو : (لَيْسَ أَكَلُهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ) (يوسف / ١٤) ، أو الضمير فقط ، نحو : (تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ) (الزمر / ٦٠) ، وقد يخلو منهما لفظاً ، فيقدر الضمير ، نحو : «مررت بالبرقفيز بدرهم» أو الواو كقوله (٢) يصف غائصاً لطلب اللؤلؤ انتصف النهار وهو غائص وصاحبه لا يدرى ما حاله :

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص : ٣٧٩

١- الصحيفه الكامله السجديه ، الدعاء السادس عشر : ١١٥.

٢- قال السيوطى : هو من قصيده للمسيب بن علس مالك الضبعى. شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٧٨. وقال البغدادى : البيت من قصيده للأعشى ميمون البكرى ... وأما الأصمعى فقد أثبتها للمسيب بن علس الخماعى. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ٩٠.

الخامس : المفسره لعامل الاسم المشتغل عنه ، نحو : «زيداً ضربته ، أو ضربت أخاه ، أو عمراً وأخاه ، أو عمراً أخاه» إذا قدرت الأخ بياناً ، فإن قدرته بدلا لم يصح نصب الاسم على الاشتغال ، ولارفعه على الابتداء ، وكذا لو عطفت بغير الواو.

وقوله تعالى : (سَلِّ بِنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ) (البقره / ٢١١) ، إن قدرت «من» زائده ف «كم» مبتدأ أو مفعول ل «آتينا» مقدرأ بعده ، وإن قدرتها بياناً ل «كم» لم يجز واحد من الوجهين ؛ لعدم الرجوع حينئذ إلى «كم» وإنما هي مفعول ثان مقدم ، وجوز الزمخشري في «كم» ، الخبريه والاستفهاميه ، ولم يذكر النحويون أن «كم» الخبريه تعلق العامل عن العمل ، وجوز بعضهم زياده «من» كما قدمنا ، وإنما تزداد بعد الاستفهام ب «هل» خاصه ، وقد يكون تجويزه ذلك على قول من لا يشترط كون الكلام غير موجب مطلقاً ، أو على قول من يشترطه في غير باب التمييز ، ويرى أنها في «رطل من زيت» زائده لا مبينه للجنس.

السادس والسابع : بدلا البعض والاشتمال ، ولا يربطهما إلا الضمير ، ملفوظاً ، نحو : (ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرًا مِنْهُمْ) (المائده / ٧١) ، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ) (البقره / ٢١٧) ، أو مقدرأ ، نحو : (مَنْ اسْتِطَاعَ) (آل عمران / ٩٧) ، أى : منهم ، ونحو : (قَتَلَ أَصْحَابُ الْأَخْذُودِ النَّارِ) (البروج / ٤ و ٥) ، أى فيه ، وقيل : إن «أل» خلف عن الضمير ، أى : ناره.

تنبيه حول عدم احتياج بدل الكل إلى رابط

إنما لم يحتج بدل الكل إلى رابط ؛ لأنه نفس المبدل منه في المعنى ، كما أن الجملة التي هي نفس المبتدأ لا تحتاج إلى رابط لذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

الثامن : معمول الصفه المشبهه ، ولا يربطه أيضاً إلا الضمير ، إما ملفوظاً به ، نحو : «زيد حسن وجهه» ، أو مقدرأ ، نحو : «زيد حسن وجهاً» أى : منه ، واختلف فى نحو : «زيد حسن الوجه» بالرفع ، فقليل : التقدير : منه ، وقيل : «أل» خلف عن الضمير .

التاسع : جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء ، ولا يربطه أيضاً إلا الضمير ، إما مذكوراً ، نحو : (فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ) (المائدة / ١١٥) ، أو مقدرأ أو منوباً عنه ، نحو : (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) (البقره / ١٩٧) ، أى : منه ، أو الأصل : فى حجه .

العاشر : العاملان فى باب التنازع ، فلا بد من ارتباطهما ، إما بعاطف كما فى : «قاما وقعد أخواك» ، أو عمل أولهما فى ثانيهما ، نحو : (وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا) (الجن / ٤) ، أو كون ثانيهما جواباً للأول ، إما جوابيه الشرط ، نحو : (تَعَالَوْا يَسِّرْ يَتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ) (المنافقون / ٥) ، أو جوابيه السؤال ، نحو : (يَسِّرْ تَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَامِ) (النساء / ١٧٦) ، أو نحو ذلك من أوجه الارتباط ، ولا يجوز «قام قعد زيد» .

الحادى عشر : ألفاظ التوكيد الأول ، وإنما يربطها الضمير الملفوظ به ، نحو : «جاء زيد نفسه ، والزيدان كلاهما ، والقوم كلهم» ، ومن ثم كان مردوداً قول من قال فى قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) (البقره / ٢٩) : إن «جميعاً» توكيد لـ «ما» ، ولو كان كذا لقليل : جميعه ، ثم التوكيد بـ «جميع» قليل ، فلا يحمل عليه التنزيل ، والصواب : أنه حال .

واحترز بذكر «الأول» عن «أجمع» وأخواته ، فإنها إنما تؤكد بعد «كل» ، نحو : (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) (الحجر / ٣٠) .

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

وهي أحد عشر :

أحدها : التعريف ، نحو : غلام زيد.

الثاني : التخصيص ، نحو : «غلام امرأه» والمراد بالتخصيص ، الذي لم يبلغ درجه التعريف ، فإن «غلام رجل» أخص من «غلام» ، ولكنه لم يتميز بعينه كما يتميز «غلام زيد».

الثالث : التخفيف ، كـ «ضارب زيد ، وضار با عمرو ، وضاربو بكر» إذا أردت الحال أو الاستقبال ؛ فإن الأصل فيهن : أن يعملن النصب ، ولكن الخفض أخف منه ؛ إذ لاتنوين معه ولا نون ، ويدل على أن هذه الإضافة لا تفيد التعريف قولك : «الضاربا زيد والضاربو زيد» ولا يجتمع في الاسم تعريفان ، وقوله تعالى : (هَيِّدِيَا بِالْبَغِ الْكَعْبِيَّةِ) (المائدة / ٩٥) ، ولا- توصف النكرة بالمعرفة ، وقوله تعالى : (ثَانِي عَطْفِهِ) (الحج / ٩) ، ولا تنصب المعرفة على الحال ، وقول جرير :

٣٩٦- يَارُبَّ غَابَطْنَا لَوْ كَانَ يَطْلُبُكُمْ *** لا قَى مَبَاعِدِهِ مِنْكُمْ وَحَرْمَانَا (١)

ولاتدخل «رب» على المعارف وفي «التحفة» : أن ابن مالك رد على ابن الحاجب في قوله : «ولاتفيد إلا تخفيفاً» فقال : بل تفيد أيضاً التخصيص ، فإن «ضارب زيد» أخص من «ضارب». وهذا سهو ؛ فإن «ضارب زيد» أصله «ضارب زيدا» بالنصب ، وليس أصله «ضارباً» فقط ، فالتخصيص حاصل بالمعمول قبل أن تأتي الإضافة.

فإن لم يكن الوصف بمعنى الحال والاستقبال فإضافته محضه تفيد التعريف

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص : ٣٨٢

والتخصيص ؛ لأنها ليست فى تقدير الانفصال. وعلى هذا صح وصف اسم الله تعالى بـ (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) (الفاتحه / ٤).

الرابع : إزاله القبح أو التجوز ، كـ «مررت بالرجل الحسن الوجه» ؛ فإن «الوجه» إن رفع قبح الكلام ، بخلو الصفه لفظاً عن ضمير الموصوف ، وإن نصب حصل التجوز ؛ بإجرائك الوصف القاصر مجرى المتعدى.

الخامس : تذكير المؤنث كقوله : (١)

٣٩٧- إناره العقل مكسوف بطوع هوى***وعقل عاصى الهوى يزداد تنويرا

السادس : تأنيث المذكر ، كقولهم : «قُطِعَتْ بعض أصابعه» ، وقرئ : (تَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ) (يوسف / ١٠).

وشرط هذه المسأله والتى قبلها صلاحية المضاف للاستغناء عنه ، فلا يجوز «أمه زيد جاء» ولا «غلام هند ذهبت».

السابع : الظرفيه ، نحو : (تَوَتَّى أَكَلَهَا كُلَّ حِينٍ) (إبراهيم / ٢٥).

الثامن : المصدريه ، نحو : (وَسَيَعْلَمَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) (الشعراء / ٢٢٧) ، فَ «أى» مفعول مطلق ، ناصبه «ينقلبون» و «يعلم» معلقه عن العمل بالاستفهام.

التاسع : وجوب التصدير ، ولهذا وجب تقديم المبتدأ فى نحو : «غلام من عندك؟» ، والخبر فى نحو : «صبيحه أى يوم سفر ك؟» ، والمفعول فى نحو : «غلام أيهم أكرمت؟» ، و «من» ومجرورها فى نحو : «من غلام أيهم أنت أفضل؟» ووجب الرفع فى نحو : «علمت أبو من زيد؟».

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص : ٣٨٣

١- قال السيوطى : «قال العينى : قيل إن قائله من المولدين». شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٨١.

العاشر: الإعراب ، نحو: «هذه خمسة عشر زيد» فيمن أعربه ، والأكثر البناء.

الحادى عشر: البناء ، وذلك فى ثلاثة أبواب :

أحدها: أن يكون المضاف مبهماً كـ «غير ومثل ودون» ، وقد استدل على ذلك بأمور: منها قوله تعالى: (وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ) (سبأ / ٥٤) ، (وَمِنَّا ذُوْنَ ذَلِكِ) (الجن / ١١) ، قاله الأَخفش ، وخولف ، وأجيب عن الأول: بأن نائب الفاعل ضمير المصدر ، أى: وحيل هو ، أى الحول ، وعن الثانى: بأنه على حذف الموصوف ، أى: ومنا قوم دون ذلك ، ومنها قوله تعالى: (إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مَّا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ) (الذاريات / ٢٣) ، فيمن فتح «مثلاً».

وزعم ابن مالك أن ذلك لا يكون فى «مثل» ؛ لمخالفتها للمبهمات ، فإنها تثنى وتجمع كقوله تعالى: (إِلَّا أُمَّمَ أُمَّتِكُمْ) (الأنعام / ٣٨) ، وقول الشاعر: (١)

٣٩٨- من يفعل الحسنات الله يشكرها***والشر بالشر عند الله مثلان

وزعم أن «حقاً» اسم فاعل من «حق يحق» وأصله: حاق فقصر ، كما قيل: بَرُّ وَسَرٌّ وَنَمٌّ ففیه ضمير مستتر ، و «مثل» حال منه ، ومنها قول أبى قيس بن رفاعه :

٣٩٩- لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت***حمامه فى غصون ذات أوقال (٢)

فَ «غير» فاعل لـ «يمنع» وقد جاء مفتوحاً ، ولا يأتى فيه بحث ابن مالك ؛ لأن قولهم: «غيران وأغيار» ليس بعربى .

ولو كان المضاف غير مبهم لم يبين ، وأما قول الجرجانى وموافقيه: إن «غلامى» ونحوه مبنى فمردود ، ويلزمهم بناء «غلامك» ، وغلامه» ولا قائل بذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ٣٨٤

١- تقدم برقم ١١٧.

٢- تقدم برقم ١٤١.

الباب الثاني : أن يكون المضاف زماناً مبهماً ، والمضاف إليه «إذ» نحو : (وَمِنْ خِزْيِ يَوْمَئِذٍ) (هود / ٦٦) ، يقرأ بجر «يوم» وفتحه.

الثالث : أن يكون زماناً مبهماً والمضاف إليه فعل مبنى ، كقول النابغه الذبياني :

٤٠٠- على حين عاتبْت المشيبَ على الصُّبا***وقلتُ : ألما أصحُ والشيبُ وازع (١)

روى بالفتح ، وهو أرجح من الإعراب عند ابن مالك ، ومرجوح عند ابن عصفور.

فإن كان المضاف إليه فعلاً معرباً أو جملة اسمية ، فقال البصريون : يجب الإعراب ، والصحيح : جواز البناء ، ومنه قراءة نافع : (هذا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ) (المائدة / ١١٩) بفتح «يوم».

الأمور التي لا يكون الفعل معها إلا قاصراً

وهي عشرون :

أحدها : كونه على «فعل» بالضم كـ «ظرف وشرف» ؛ لأنه وقف على أفعال السجايا وما أشبهها مما يقوم بفاعله ولا يتجاوزه ، ولهذا يتحول المتعدى قاصراً إذا حول وزنه إلى «فَعْل» ؛ لغرض المبالغة والتعجب ، نحو : «ضُرب الرجل وفُهم» ، بمعنى ما أضربه وأفهمه! ، وسمع : «رُحبتكم الطاعة» و : «إن بشراً طلع اليمن» ولا ثالث لهما ، ووجههما أنهما ضمنا معنى «وسع وبلغ».

[شماره صفحه واقعی : ٩٤]

ص : ٣٨٥

الثاني و الثالث : كونه على «فعل» بالفتح أو «فعل» بالكسر ووصفهما على «فعليل» ، نحو : «ذل وقوى».

الرابع : كونه على «أفعل» بمعنى صار ذا كذا ، نحو : «أغد البعير ، وأحصد الزرع» إذا صارا ذوى غده وحصاد.

الخامس : كونه على «افعلل» ك «اقشعر واشمأز».

السادس : كونه على «افوعل» ك «اكوهده الفرخ» إذا ارتعد.

السابع : كونه على «افعللل» بأصالة اللامين ك «احرنجم» بمعنى «اجتمع».

الثامن : كونه على «افعللل» بزياده أحد اللامين ك «اقعنسس الجمل» إذا أبى أن ينقاد.

التاسع : كونه على «افعللى» ك «احر نبئ الديك» إذا انتفش ، وشذ قوله : (١)

٤٠١- قَدْ جَعَلَ النُّعَاسُ يَغْرُ نَدِينِي *** أَطْرُدُهُ عَنِّي وَيَبْسُرُ نَدِينِي

ولا ثالث لهما ، و «يغر نديني» - بالغين المعجمه - يعلوني ويغلبني ، وبمعناه : «يسر نديني».

العاشر : كونه على «استفعل» وهو دال على التحوّل ك «استحجر الطين».

الحادى عشر : كونه على وزن «انفعل» ، نحو : «انطلق وانكسر».

الثانى عشر : كونه مطاوعاً لمتعدّ إلى واحد ، نحو : «كسرتة فانكسر وأزعجته فانزعج».

فإن قلت : قد مضى عدّ «انفعل».

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص : ٣٨٦

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨٥٥ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ١٣١ . لم يسم قائله .

قلنا : نعم ، لكن تلك علامه لفظيه وهذه معنويه ، وأيضاً فالمطاوع لا يلزم وزن «انفعل» ، تقول : ضاعفت الحسنات فتضاعفت ، وعلمته فتعلم ، وثلمته فتثلم ، وأصله : أن المطاوع ينقص عن المطاوع درجه كـ «ألبيسته الثوب فلبسه ، وأقمته فقام» وزعم ابن برى أن الفعل ومطاوعه قد يتفقان في التعدى لا- ثنين ، نحو : «استخبرته الخير فأخبرني الخبر ، واستفهمته الحديث فأفهمني الحديث ، واستعطيته درهماً فأعطاني درهماً» ، وفي التعدى لواحد ، نحو : «استفتيته فأفتاني ، واستنصحته فنصحتني» والصواب : ما تقدم ، وهو قول النحويين ، وما ذكره ليس من باب المطاوع بل من باب الطلب والإيجابه ، وإنما حقيقه المطاوعه أن يدل أحد الفعلين على تأثير ، ويدل الآخر على قبول فاعله لذلك التأثير.

الثالث عشر : أن يكون رباعياً مزيداً فيه ، نحو : «تد حرج واحر نجم».

الرابع عشر : أن يضمن معنى فعل قاصر ، نحو قوله تعالى : (أذَاعُوا بِهِ) (النساء / ٨٣) ، (وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي) (الأحقاف / ١٥) ، وقولهم : «سمع الله لمن حمده» وقول ذى الرمه :

٤٠٢- وإن تعتذر بالْمَحَلِّ من ذى ضروعها*** إلى الضيف يجرح في عراقبيها نصلى (١)

فإنها ضمنت معنى : «تحدثوا ، وبارك ، واستجاب ، ويعث أو يفسد».

والسته الباقية : أن تدل على سجيته ، كـ «لؤم وجين».

أو على عرض ، كـ «فرح وبطر».

أو على نظافه ، كـ «طهر ووضؤ».

أو دنس ، كـ «نجس ورجس».

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص : ٣٨٧

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ١٣٣.

أو على لون ، كَ «أدم واخضر».

أو حليه ، كَ «د عَج و كَجَل».

الأمور التي يتعدى بها الفعل القاصر

وهي سبعة :

أحدها : همزه «أفعل» ، نحو : (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ) (الأحقاف / ٢٠) ، وقد ينقل المتعدى إلى واحد بالهمزة إلى التعدى إلى اثنين ، نحو : «ألست زيدا ثوباً» ، ولم ينقل متعد إلى اثنين بالهمزة إلى ثلاثة إلا في «رأى» ، و «علم» وقاسه الأَخفش في أخواتهما الثلاثة القلبية ، نحو : «ظن وحسب وزعم» ، وقيل : النقل بالهمزة كله سماعي ، وقيل : قياسي في القاصر و المتعدى إلى واحد ، والحق : أنه قياسي في القاصر ، سماعي في غيره ، وهو ظاهر مذهب سيوييه.

الثاني : ألف المفاعله ، تقول في «جلس زيد» : جالست زيدا.

الثالث : صوغه على «فعلت» بالفتح «أفعل» بالضم ، لإفاده الغلبه ، تقول : «كرمت زيدا» بالفتح أى : غلبته في الكرم.

الرابع : صوغه على «استفعل» للطلب أو النسبه إلى الشيء كَ «استخرجت المال ، واستقبحت الظلم» ، وقد ينقل ذو المفعول الواحد إلى اثنين ، نحو : «استكثبته الكتاب».

الخامس : تضعيف العين ، تقول في «فرح زيد» : «فرحته».

والنقل به سماعي في القاصر كالمثال ، وفي المتعدى لواحد ، نحو : «علمته الحساب» ولم يسمع في المتعدى لاثنين ، وزعم الحريري أنه يجوز في «علم» المتعديه لاثنين أن ينقل بالتضعيف إلى ثلاثة ، ولا يشهد له سماع ولا قياس ، وظاهر

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص : ٣٨٨

قول سيويه : أنه سماعي مطلقاً ، وقيل : قياسي في القاصر والمتعدى إلى واحد.

السادس : التضمين ، فلذلك عدى «رُحِبَ وُطِّلِعَ» إلى مفعول لما تضمننا معنى «وسع وبلغ».

ويختص التضمين عن غيره من المعديات بأنه قد ينقل الفعل إلى أكثر من درجه ، ولذلك عدى «ألوت» بقصر الهمزة بمعنى «قصرت» إلى مفعولين بعد ما كان قاصراً ، وذلك في قولهم : «لا آلوك نصحاً ولا آلوك جهداً» ، لما ضمن معنى «لا أمنعك» ومنه قوله تعالى : «لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً» (آل عمران / ١١٨) ، وعدى «أخبر وخبر وحدث وأنبأ ونبأ» إلى ثلاثة ؛ لما ضمنت معنى «أعلم وأرى» بعد ما كانت متعدية إلى واحد بنفسها وإلى آخر الجار ، نحو : «أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» (البقره / ٣٣) ، «تَبَيَّنُونِي بِعِلْمٍ» (الأنعام / ١٤٣).

السابع : إسقاط الجار توسعاً ، نحو : «وَلَكِنْ لَا تُوعِدْهُمْ سِرًّا» (البقره / ٢٣٥) ، أى : على سر ، أى نكاح ، «أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ» (الأعراف / ١٥٠) ، أى : عن أمره.

ولا يحذف الجار قياساً إلا مع «أنّ وأن» ، وأهمل النحويون هنا ذكر «كى» مع تجويزهم فى نحو : «جئت كى تكرمنى» أن تكون كى مصدرية واللام مقدرة ، والمعنى : لكى تكرمنى ، وأجازوا أيضاً كونها تعليلية و «أن» مضمره بعدها ، ولا يحذف مع «كى» إلا-لام العله ، لأنها لا-يدخل عليها جار غيرها ، بخلاف أختيها ، قال الله تعالى : «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ» (البقره / ٢٥) ، أى : بأن لهم.

ومحل «أنّ» و «أن» وصلتهما بعد حذف الجار نصب عند الخليل وأكثر النحويين ؛ حملا على الغالب فيما ظهر فيه الإعراب مما حذف منه ، وجوز سيويه أن

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

يكون المحل جراً ، فقال بعد ما حكى قول الخليل : ولو قال إنسان إنه جر ، لكان قولاً قوياً ، وله نظائر ، نحو قولهم : «لاه أبوك» ، وأما نقل جماعه منهم ابن مالك : أن الخليل يرى أن الموضع جر ، وأن سيويه يرى أنه نصب ، فسهو.

ومما يشهد لمدعى الجر قوله تعالى : (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) (الجن / ١٨) ، أصله : لا تدعوا مع الله أحداً ، لأن المساجد لله . ولا يجوز تقديم منصوب الفعل عليه إذا كان «أن» وصلتها ، لا تقول : «أنك فاضل عرفت».

وهنا معد ثامن ذكره الكوفيون ، وهو تحويل حركة العين ، يقال : كسى زيد ، بوزن «فرح» فيكون قاصراً ، فإذا فتحت السين صار بمعنى «ستر وغطى» وتعدى إلى واحد ، كقول امرئ القيس :

٤٠٣- وأركبُ في الروع خيفانه***كسا وجهها سَعَفٌ منتشر (١)

أو بمعنى «أعطى كسوه» وهو الغالب ، فيتعدى إلى اثنين ، نحو : «كسوت زيدا جبهه» ، قالوا : وكذلك «شترت عينه» ، بكسر التاء قاصر بمعنى «انقلب جفنها» ، و «شتر الله عينه» بفتحها متعد بمعنى «قلبها» ، وهذا عندنا من باب المطاوعه ، يقال : شتره فشتر ، كما يقال : ثرمة فثرم ، وثلمه فثلم ، ومنه : كسوته الثوب فكسيه.

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص : ٣٩٠

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٦٣٦.

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۰]

ص: ۳۹۱

اشاره

و هى عشره :

الجهه الأولى : أن يراعى ما يقتضيه ظاهر الصناعه و لا يراعى المعنى

و كثيراً ما تزل الأقدام بسبب ذلك.

و أول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه ، مفرداً أو مركباً ، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور على القول بأنها من المتشابه.

فلنذكر هنا أمثله متى بنى فيها على ظاهر اللفظ ولم ينظر فى موجب المعنى حصل الفساد ، وبعض هذه الأمثله وقع للمعربين فيه وهم بهذا السبب ، وسترى ذلك معيناً.

فأحدها : قوله تعالى : (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي) (مريم / ٥) ؛ فإن المتبادر تعلق «من» بـ «خفت» ، وهو فاسد فى المعنى ، والصواب : تعلقه

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص : ٣٩٢

بِ «الموالى» ؛ لما فيه من معنى الولايه ، أى : خفت ولايتهم من بعدى وسوء خلافتهم ، أو بمحذوف هو حال من «الموالى» ، أو مضاف إليهم ، أى : كائنين من ورائى ، أو فعل الموالى من ورائى ، وأما من قرأ (خفت) بفتح الخاء وتشديد الفاء وكسر التاء فـ «من» متعلقه بالفعل المذكور.

الثانى : قوله تعالى : (وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ) (البقره / ٢٨٢) ؛ فإن المتبادر تعلق «إلى» بـ «تكتبوه» ، وهو فاسد ؛ لاقتضائه استمرار الكتابه إلى أجل الدين ، وإنما هو حال ، أى : مستقراً فى الذمه إلى أجله. ونظيره قوله تعالى : (فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةٌ عَامٍ) (البقره / ٢٥٩) ؛ فإن المتبادر انتصاب «مائة» بـ (أماته) ، وذلك ممتنع مع بقاءه على معناه الوضعى ؛ لأن الإماته سلب الحياه وهى لا تمتد ، والصواب : أن يضمن (أماته) معنى «ألبته» فكأنه قيل : فألبته الله بالموت مائه عام ، وحيثئذ يتعلق به الظرف بما فيه من المعنى العارض له بالتضمن ، أى : معنى اللبث لا- معنى الإلباث ؛ لأنه كالإماته فى عدم الامتداد ، فلوصح ذلك لعلقناه بما فيه من معناه الوضعى ، ويصير هذا التعلق بمنزلته فى قوله تعالى : (قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ) (البقره / ٢٥٩).

وفائده التضمن : أن يدل بكلمه واحده على معنى كلمتين ، يدللك على ذلك أسماء الشرط والاستفهام.

الثالث : قوله تعالى : (فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ) (البقره / ٢٤٩) ؛ فإن المتبادر تعلق الاستثناء بالجمله الثانیه ، وذلك فاسد ؛ لاقتضائه أن من اعترف غرفه بيده ليس منه ، وليس كذلك ، بل ذلك مباح لهم ، وإنما هو مستثنى من الأولى ، ووهم أبوالبقاء فى تجويزه كونه مستثنى من الثانیه ، وإنما سهل الفصل بالجمله الثانیه ؛ لأنها مفهومه من

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص : ٣٩٣

الأولى المفصوله ؛ لأنه إذا ذكر أن الشارب ليس منه اقتضى مفهومه أن (مَن لم يطعمه) منه ، فكان الفصل به كلا فصل.

الوجه الثانيه : أن يراعى المعرب معنى صحيحاً ، و لا ينظر في صحته فى الصنائه

فلنذكر أمثله من ذلك :

أحدها : قول بعضهم فى (وَتَمُودَ فَمَا أَبْقَى) (النجم / ٥١) : إن «ثموداً» مفعول مقدم ، وهذا ممتنع ؛ لأن لـ «ما» النافيه الصدر ؛ فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها ، وإنما هو معطوف على «عاداً» ، أو هو بتقدير : وأهلك ثموداً.

الثانى : تعليق بعضهم الظرف من قوله تعالى : (وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) (النساء / ٨٣) ، بمحذوف ، أى : كائن عليكم ، وذلك ممتنع عند الجمهور ، وإنما هو متعلق بالمذكور وهو الفضل ؛ لأن خبر المبتدأ بعد «لولا» واجب الحذف.

الثالث : قول بعضهم فى (وَمَا هُوَ بِمُرْحِرِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ) (البقره / ٩٦) : إن «هو» ضمير الشأن ، و «أن يعمر» مبتدأ و «بمزرحه» خبر ، ولو كان كذلك لم يدخل الباء فى الخبر.

الوجه الثالثه : أن يخرج على ما لم يثبت فى العربيه

و ذلك إنما يقع عن جهل أو غفله ، نحو قول بعضهم فى (وَمَالْنَا أَنْ لَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (البقره / ٢٤٦) : إن الأصل : ومالنا وأن لا نقاتل أى : مالنا وترك القتال كما تقول : «مالك وزيداً» ، ولم يثبت فى العربيه حذف واو المفعول معه.

الوجه الرابعه : أن يخرج على الأمور البعيده و الأوجه الضعيفه و يترك الوجه القريب و القوى

نحو قول جماعه فى (وَقِيلَهُ) (الزخرف / ٨٨) : إنه عطف على لفظ (السَّاعَةِ) (الزخرف / ٨٥) ، فيمن خفض ، وعلى محلها فيمن نصب ، مع ما بينهما من التباعد.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

وأبعد منه قول أبي عمرو في قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ) (فصلت / ٤١) : إن خبره (أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) (فصلت / ٤٤).

وأبعد من هذا قول الكوفيين والزجاج في قوله تعالى (ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ) (ص / ١) ؛ إن جوابه (إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ) (ص / ٤٤).
والصواب : خلاف ذلك كله.

فأما (وَقِيلَهُ) (الزخرف / ٨٨) ، فيمن خفض ، فقيل : الواو للقسم وما بعده الجواب ، واختاره الزمخشري ، وأما من نصب ، فقيل : عطف على (سِرَّهُمْ) (الزخرف / ٨٠) ، أو على مفعول محذوف معمول لـ : (يَكْتُبُونَ) (الزخرف / ٨٠) ، أو لـ (يَعْلَمُونَ) (الزخرف / ٨٤) ، أى : يكتبون ذلك ، أو يعلمون الحق ، أو أنه مصدر لـ : «قال» محذوفاً ، أو نصب على إسقاط حرف القسم ، واختاره الزمخشري.

وأما (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ) (فصلت / ٤١) ، فقيل : «الذين» بدل من «الذين» فى : (إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ) (فصلت / ٤٠) ، والخبر (لا يَخْفُونَ) (فصلت / ٤٠) ، واختاره الزمخشري ، وقيل : مبتدأ ، خبره مذکور ، ولكن حذف رابطه ، ثم اختلف فى تعيينه ، فقيل : هو (ما يُقَالُ لَكَ) (فصلت / ٤٣) ، أى : فى شأنهم ، وقيل : هو (لَمَّا جَاءَهُمْ) (فصلت / ٤١) ، أى : كفروا به ، وقيل : (لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ) (فصلت / ٤٢) ، أى لا يأتیه منهم ، وهو بعيد ؛ لأن الظاهر أن (لا يأتیه) من جمله خبر «إنه».

وأما (ص وَالْقُرْآنِ) (ص / ١) الآيه ، فقيل : الجواب محذوف ، أى : إنه لمعجز ؛ بدليل الشاء عليه بقوله : (ذِي الذِّكْرِ) (ص / ١) ، أو «إنك لمن المرسلين» بدليل : (وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ) (ص / ٤) ، أو «ما الأمر كما زعموا» بدليل : (وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ) (ص / ٤) ، وقيل : مذکور ، فقال الأخفش : (إِنْ كُلُّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ) (ص / ١٤) ، وقال الفراء وثعلب : (ص) ؛ لأن معناها :

[شماره صفحه واقعى : ١٠٤]

صدق الله ، ويرده أن الجواب لا يتقدم ، فإن أُريد أنه دليل الجواب فقريب ، وقيل : (كَمْ أَهْلَكْنَا) (ص / ٣) الآية ، وحذفت اللام للطول.

الوجه الخامس : أن يترك بعض ما يحتمله اللفظ من الأوجه الظاهرة

إشاره

فلنورد مسائل من ذلك ليتمرن بها الطالب ، مرتبه الأبواب ؛ ليسهل كشفها.

باب المبتدأ

مسألة يجوز في الاسم المفتوح به وجهان

يجوز في الاسم المفتوح به من نحو قولك : «هذا أكرمه» الابتداء والمفعوليه ، ومثله : «كم رجل لقيته» ، لكن في هذا يقدر الفعل مؤخرًا.

مسألة يجوز في المرفوع وجهان

يجوز في المرفوع من نحو : (أَفَى اللَّهِ شَكُّ) (إبراهيم / ١٠) ، و : «ما في الدار زيد» الابتدائية والفاعليه ، وهي أرجح ؛ لأن الأصل عدم التقديم والتأخير.

ومثله : الاسم التالي للوصف في نحو : «زيد قائم أبوه» و : «أقائم زيد» ؛ لما ذكرنا ولأن الأب إذا قدر فاعلا كان خبر «زيد» مفرداً ، وهو الأصل في الخبر ، فإن قلت : «أقائم أنت» فكذلك عند البصريين ، وأوجب الكوفيون في ذلك الابتدائية ، وحجتهم أن المضمرة المرتفع بالفعل لا يجاوره منفصلاً عنه ، لا يقال : «قام أنا» ، والجواب : أنه إنما انفصل مع الوصف لثلا يجهل معناه ؛ لأنه يكون معه مستتراً ، بخلافه مع الفعل ، فإنه يكون بارزاً كَ : «قمت أو قمت» ، ولأن طلب الوصف لمعموله دون طلب الفعل ، فلذلك احتل معه الفصل ، ولأن المرفوع بالوصف سد في اللفظ مسد واجب الفصل وهو الخبر ، بخلاف فاعل الفعل.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ومما يقطع به على بطلان مذهبهم قوله تعالى: (قَالَ أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنْ الْهَيْتِ) (مريم / ٤٦) ، وقول الشاعر: (١)

٤٠٤- خليلي ما واف بعهدى أنتما***إذا لم تكونا لي على من أقاطع

فإن القول بأن الضمير مبتدأ كما زعم الزمخشري في الآية مؤدّ إلى فصل العامل من معموله بالأجنبي ، والقول بذلك في البيت مؤدّ إلى الإخبار عن الاثنين بالواحد ، ويجوز في نحو: «ما في الدار زيد» وجه ثالث عند ابن عصفور ، ونقله عن أكثر البصريين ، وهو أن يكون المرفوع اسماً لـ «ما» الحجازيه ، والظرف في موضع نصب على الخبريه ، والمشهور وجوب بطلان العمل عند تقدم الخبر ولو ظرفاً.

مسألة حول جواز الابتداء والإخبار

يجوز في نحو: (فَصَيَّرَ جَمِيلاً) (يوسف / ١٨) ، ابتدائيته كل من المقدر والمذكور وخبريه الآخر ، أي: شأنى صبر جميل ، أو صبر جميل أمثل من غيره.

باب «كان» و ما جرى مجريها

مسألة حول نقصان كان و تمامها و زيادتها

يجوز في «كان» من نحو: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا) (الشورى / ٥١) ، نقصان «كان» وتمامها وزيادتها ، وهو أضعفها ، قال ابن عصفور: باب زيادتها الشعر ، فعلى الناقصه: الخبر إما «لبشر» و «وحيا» استثناء مفرغ من الأحوال ، فمعناه: موحيا أو موحى. «أو من وراء حجاب» بتقدير: أو موصلاً ذلك من وراء حجاب ، و «أو يرسل» بتقدير:

[شماره صفحه واقعى: ١٠٦]

ص: ٣٩٧

أو إرسالا ، أى : أو ذا إرسال.

وإما «وحيّاً» والتفريغ فى الأخبار ، أى : ما كان تكليمهم إلا- إيهاء أو إيصالاً من وراء حجاب أو إرسالا ، وجعل ذلك تكليماً على حذف مضاف ، و «لبشر» على هذا تبين ، وعلى التمام والزيادة فالتفريغ فى الأحوال المقدره فى الضمير المستتر فى «لبشر».

مسأله حول نقصان عسى وتامها

يجوز فى نحو : «زيد عسى أن يقوم» نقصان «عسى» فاسمها مستتر ، وتامها ف «أن» والفعل مرفوع المحل بها.

مسأله تشاكل السابقه

يجوز الوجهان فى : «عسى أن يقوم زيد» فعلى النقصان «زيد» اسمها وفى «يقوم» ضميره ، وعلى التمام لا إضمار ، وكل شىء فى محله ، ويتعين التمام فى نحو : «عسى أن يقوم زيد فى الدار» ، و : «عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً» (الإسراء / ٧٩) ؛ لثلا يلزم فصل صله «أن» من معمولها بالأجنبى وهو اسم «عسى».

مسأله حول احتمال ما : الحجازيه و التميميه

(وما ربك بغافل) (الانعام / ١٣٢) ، تحتل «ما» الحجازيه و التميميه ، وأوجب الفارسى و الزمخشري ، الحجازيه ظناً أن المقتضى لزياده الباء نصب الخبر ، وإنما المقتضى نفيه ، لامتناع الباء فى قول الكميت فى مدح أمير المؤمنين عليه السلام :

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص : ٣٩٨

٤٠٥- كان أهل العفاف والمجد والخى-***ر ونقض الامور والإبرام (١)

وجوازاها فى قول الشنفرى الأزدى :

٤٠٦- وإن مدّت الأيدى إلى الزادلم أكن***ر بأعجلهم إذ أجشع القوم أعجل (٢)

وفى : «ما إن زيد بقائم».

باب المنصوبات المتشابهه

ما يحتمل المصدريه و المفعوليه

من ذلك ، نحو : (وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا) (النساء / ٤٩) ، (وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا) (النساء / ١٢٤) ، أى : ظلماً ما أو خيراً ما ، أى : لا ينقصونه مثل : (وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا) (الكهف / ٣٣) ، أى : نقصاً أو خيراً ، وأما (وَلَا تُضْرَوُ شَيْئًا) (التوبه / ٣٩) ، فمصدر ؛ لاستيفاء «ضْرَ» مفعوله.

ما يحتمل المصدريه و الظرفيه و الحالیه

من ذلك : «سرت طويلاً» ، أى : سيراً طويلاً ، أو زمنناً طويلاً ، أو سرته طويلاً.

ما يحتمل المصدريه و الحالیه

«جاء زيد ركضاً» ، أى : يركض ركضاً ، أو عامله «جاء» على حد «قعدت جلوساً» ، أو التقدير : جاء راكضاً ، وهو قول سيبويه ، ويؤيده قوله تعالى : (إِثْبَاتًا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) (فصلت / ١١) ، فجاءت الحال فى موضع المصدر السابق ذكره.

ما يحتمل المصدريه و الحالیه و المفعول لأجله

من ذلك : (يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا) (الرعد / ١٢) ، أى : فتخافون خوفاً وتطمعون طمعاً ، وابن مالك يمنع

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص : ٣٩٩

حذف عامل المصدر المؤكد إلا فيما استثني ، أو خائفين وطامعين ، أو لأجل الخوف والطمع ، فإن قلنا : لا يشترط اتحاد فاعلي الفعل والمصدر المعلن - وهو اختيار ابن خروف - فواضح ، وإن قيل : باشرطه فوجهه أن (يريكم) بمعنى : «يجعلكم ترون» والتعليل باعتبار الرؤيه لا الإراءه ، أو الأصل : إخافه وإطماعاً ، وحذفت الزوائد.

ما يحتمل المفعول به و المفعول معه

نحو : «أكرمتك وزيداً» ، يجوز كونه عطفاً على المفعول به و كونه مفعولاً- معه ، ونحو : «أكرمتك وهذا» يحتملها وكونه معطوفاً على الفاعل ؛ لحصول الفصل بالمفعول.

باب الاستثناء

إشارة

يجوز في نحو : «ما ضربت أحداً إلا زيداً» كون «زيد» بدلا من المستثنى منه ، وهو أرجحها ، وكونه منصوباً على الاستثناء ، وكون «إلا» وما بعدها نعتاً ، وهو أضعفها.

مسألة حول حاشا و عدا و خلا

يجوز في نحو : «قام القوم حاشاك ، وحاشاه» كون الضمير منصوباً ، وكونه مجروراً ، فإن قلت : «حاشاي» تعين الجر ، أو : «حاشاني» تعين النصب ، وكذا القول في : «خلا و عدا».

مسألة يجوز فيما بعد إلا في الجملة المنفيه ثلاثة أوجه

يجوز في نحو : «ما أحد يقول ذلك إلا زيد» كون «زيد» بدلا من «أحد» ، وهو المختار ، وكونه بدلا من ضميره ، وأن ينصب على الاستثناء ؛ فارتفاعه من

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۹]

وجهين ، وانتصابه من وجه ، فإن قلت : «ما رأيت أحداً يقول ذلك إلا زيد» فبالعكس.

ما يحتمل الحاليه و التمييز

من ذلك : «كرم زيد ضيفاً» إن قدرت أن الضيف غير زيد فهو تمييز محوّل عن الفاعل ، يمتنع أن تدخل عليه «من» ، وإن قدر نفسه احتمل الحال والتمييز ، وعند قصد التمييز فالأحسن إدخال «من».

من الحال ما يحتمل كونه من الفاعل و كونه من المفعول

نحو : «ضربت زيدا ضاحكاً» ، ونحو : (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً) (التوبه / ٣٦) ، وتجويز الزمخشري الوجهين في : (أَدْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَآفَّةً) (البقره / ٢٠٨) وهم ؛ لأن «كافه» مختص بمن يعقل.

من الحال ما يحتمل باعتبار عامله وجهين

نحو : (وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا) (هود / ٧٢) ، يحتمل أن عامله معنى التنبيه أو معنى الإشاره ، وعلى الأول : فيجوز «ها قائماً ذا زيد» ، وعلى الثاني : يمتنع ، وأما التقديم عليهما معاً : فيمتنع على كل تقدير.

من الحال ما يحتمل التعدد و التداخل

نحو : «جاء زيد راكباً ضاحكاً» ، فالتعدد على أن يكون عاملهما «جاء» وصاحبهما «زيد» ، والتداخل على أن الأولى من «زيد» وعاملها «جاء» ، والثانيه من ضمير الأولى وهى العامل ، وذلك واجب عند من منع تعدد الحال ، وأما «لقيته مصعداً منحدرًا» فمن التعدد ، لكن مع اختلاف الصاحب ، ويستحيل التداخل ، ويجب كون الأولى من المفعول والثانيه من الفاعل تقليلاً للفصل ، ولا يحمل على العكس إلا بدليل.

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

مسألة

«ما تأتينا فتحدثنا» لك رفع «تحدث» على العطف ، فيكون شريكاً فى النفى ، أو الاستئناف فتكون مثبتاً ، أى : فأنت تحدثنا الآن بدلا عن ذلك ، ونصبه بإضمار «أن» ، وله معنيان : نفى السبب فينتفى المسبب ، ونفى الثانى فقط ، فإن جئت بـ «لن» مكان «ما» فللنصب وجهان : إضمار «أن» والعطف ، وللرفع وجه وهو القطع ، وإن جئت بـ «لم» فللنصب وجه وهو إضمار «أن» ، وللرفع وجه وهو الاستئناف ، ولك الجزم بالعطف ، فإن قلت : «ما أنت آت فتحدثنا» فلا جزم ولا رفع بالعطف ؛ لعدم تقدم الفعل ، وإنما هو على القطع.

مسألة

نحو : (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا) (يوسف / ١٠٩) يحتمل الجزم بالعطف ، والنصب على الإضمار ، مثل : (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ) (الحج / ٤٦) ونحو : (وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجُورَكُمْ) (محمد / ٣٦) يحتمل (تَتَّقُوا) : الجزم بالعطف وهو الراجع والنصب بإضمار «أن» على حد قوله : (١)

٤٠٧- ومن يقترب منا ويخضع نؤوه***ولا يخش ظمماً ما أقام ولا هضمًا

باب الموصول

مسألة

(فَأَصْدَعِ بِمَا تُؤْمَرُ) (الحجر / ٩٤) «ما» مصدرية ، أى : بالأمر ،

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص : ٤٠٢

أو موصول اسمي ، أي : بالذی تؤمره ، على حد قوله : (١)

٤٠٨- أمرتك الخير فافعل ماأمرت به***فقد تركتك ذا مال وذانشب

وأما من قال : «أمرتك بكذا» وهو الأكثر فيشكل ؛ لأن شرط حذف العائد المجرور بالحرف أن يكون الموصول مخفوضاً بمثله معنى ومتعلقاً ، نحو : (وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ) (المؤمنون / ٣٣) أي : منه ، وقد يقال : إن «إصدع» بمعنى : «أمر» ، وأما (فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا) في الأعراف (الآية : ١٠١) فيحتمل أن يكون الأصل : بما كذبوه ، فلا إشكال ، أو : بما كذبوا به ، ويؤيده التصريح به في سورة يونس (الآية / ٧٤) ، وإنما جاز مع اختلاف المتعلق ؛ لأن (ما كَانُوا لِيُؤْمِنُوا) بمنزله : «كذبوا» في المعنى ، وأما (ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ) (الشورى / ٢٣) فقول : «الذی» مصدرية ، أي ذلك تبشير الله ، وقيل : الأصل : يبشر به ، ثم حذف الجار توسعاً فانصبب الضمير ثم حذف.

مسألة

يجوز في نحو : (تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ) (الأنعام / ١٥٤) كون «الذی» موصولا اسمياً ؛ فيحتاج إلى تقدير عائد ، أي : زياده على العلم الذی أحسنه ، وكونه موصولا- حرفياً ؛ فلا يحتاج لعائد ، أي : تماماً على إحسانه ، وكونه نكرة موصوفه ؛ فلا يحتاج إلى صلة ، ويكون (أَحْسَنَ) حينئذ اسم تفضيل ، لا فعلا ماضياً ، وفتحته إعراب لابناء ، وهى علامه الجر ، وهذان الوجهان كوفيان ، وبعض البصريين يوافق الثاني.

[شماره صفحه واقعی : ١١٢]

ص: ٤٠٣

١- نسبه ابن هشام في مغنى اللبيب ، مبحث «ما» إلى عمرو بن معد يكرب ، وعزى إلى غيره أيضاً. راجع شرح شواهد المغنى : ٢ / ٧٢٧ و ٧٢٨ وشرح أبيات مغنى اللبيب : ٥ / ٣٠٠.

مسألة

نحو: (آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ) (الأعراف / ١٢١ و ١٢٢)

يحتمل بدل الكل من الكل ، وعطف البيان ، ومثله : (نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ) (البقره / ١٣٣).

مسألة

نحو: (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) (الأعلى / ١) يجوز فيه كون «الأعلى» صفة للاسم أو صفة للرب ، وأما نحو «جاءني غلام زيد الظريف» : فالصفة للمضاف ، ولا تكون للمضاف إليه إلا بدليل ؛ لأن المضاف إليه إنما جرى به لغرض التخصيص ولم يؤت به لذاته ، وعكسه :

«وكل فتى يتقى فائز»

فالصفة للمضاف إليه ؛ لأن المضاف إنما جرى به لقصد التعميم ، لا للحكم عليه ، ولذلك ضعف قوله : (١)

٤٠٩- وكل أخ مفارقه أخوه***لعمركم أيبك إلا الفرقدان

باب حروف الجر

مسألة

نحو: «زيد كعمرو» تحتل الكاف فيه عند المعربين الحرفية فتتعلق باستقرار ، وقيل : لا تتعلق ، والاسمية فتكون مرفوعة المحل وما بعدها جر بالإضافه ولا تقدير بالاتفاق.

[شماره صفحه واقعی : ١١٣]

ص: ٤٠٤

ونحو : «جاء الذى كزید» يتعين الحرفیه ؛ لأن الوصل بالمتضایفین ممتنع.

مسأله

«زید علی السطح» یحتمل «علی» الوجهین ، وعلیهما فهی متعلقه باستقرار محذوف.

الجهه السادسة : ألا یراعی الشروط المختلفه بحسب الأبواب

اشاره

فإن العرب یشرطون فی باب شیئا ویشرطون فی آخر نقیض ذلك الشیء علی ما اقتضته حکمه لغتهم وصحیح أقیستهم ، فإذا لم يتأمل المعرب اختلطت علیه الأبواب والشرائط.

فلنورد أنواعاً من ذلك مشیرین إلى بعض ما وقع فیہ الوهم للمعربین :

النوع الأول : اشتراطهم الجمود لعطف البیان و الاشتقاق للنعته

ومن الوهم فی الأول : قول الزمخشری فی (مَلِكِ النَّاسِ إِلِهَ النَّاسِ) (الناس / ۲ و ۳) : إنهما عطفاً ببيان ، والصواب : أنهما نعتان ، وقد یجاب بأنهما أجریا مجری الجوامد ؛ إذ يستعملان غیر جاریین علی موصوف وتجرى علیهما الصفات ، نحو قولنا : «إله واحد وملک عظیم».

ومن الخطأ فی الثانی قول كثير من النحویین فی نحو : «مررت بهذا الرجل» : إن «الرجل» نعت ، قال ابن مالک : أكثر المتأخرین یقلد بعضهم بعضاً فی ذلك ، والحامل لهم علیه توهمهم أن عطف البیان لا یكون إلا أخص من متبوعه ، وليس كذلك ؛ فإنه فی الجوامد بمنزله النعت فی المشتق ، ولا یمتنع كون المنعوت أخص من النعت.

النوع الثانی : اشتراطهم التعریف لعطف البیان و نعت المعرفه و التنکیر ...

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۴]

ص : ۴۰۵

للحال والتمييز ، وأفعل من ، ونعت النكرة (١).

ومن الوهم فى الأول : قول جماعه فى «صديد» من (مَاءٍ صَدِيدٍ) (إبراهيم / ١٦) وفى «كفاره» : إنهما عطفًا بيان ، وهذا إنما هو معترض على قول البصريين ومن وافقهم؛ فيجب عندهم فى ذلك أن يكون بدلاً ، وأما الكوفيون فيرون أن عطف البيان فى الجوامد كالنعت فى المشتقات؛ فيكون فى المعرف والنكرات ، وقول بعضهم فى «ناقع» من قول النابغه :

٤١٠- فَبِتْ كَأْنِي سَاوَرْتَنِي ضَيْلُهُ***مِنَ الرَّقْشِ فِي أَنْيَابِهَا السُّمُّ نَاقِعٌ (٢)

إنه نعت لـ «السم» والصواب : أنه خبر لـ «اسم» ، والظرف متعلق به ، أو خبر ثان.

وليس من ذلك : قول الزمخشري فى (شَدِيدِ الْعِقَابِ) (٣) : «إنه يجوز كونه صعه لاسم الله تعالى فى أوائل سورة غافر ، وإن كان من باب الصفة المشبهه وإضافتها لا تكون إلا فى تقدير الانصال ، ألا ترى أن (شديد العقاب) معناه : شديد عقابه؟ ولهذا قالوا : كل شىء إضافته غير محضه فإنه يجوز أن تصير إضافته محضه ، إلا الصفة المشبهه» لأنه جعله على تقدير «أل» ، وجعل سبب حذفها إرادته الأزواج ، وأجاز وصفيته أيضا أبوالبقاء ، لكن على أن «شديداً» بمعنى مشدد كما .

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص : ٤٠٦

١- قال الشمنى : يعنى أنهم اشتراطوا التعريف الأمور ، منها عطف البيان ونعت المعرفه ، واشتراطوا التنكير لأُمور ، منها الحال والتمييز ونعت النكرة وأفعل من . المنصف ٢ / ٢٢٨ .

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٨١٦

٣- تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم ، غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول لا إله إلا هو إليه المصير . (غافر / ٢ و ٣).

أن «الأذنين» فى معنى المؤذن ، فأخرجه بالتأويل من باب الصفه المشبهه إلى باب اسم الفاعل ، والذى قدمه الزمخشري أنه وجميع ما قبله أبدال ، أما أنه بدل فلتنكيره ، وكذا المضافان قبله وإن كانا من باب اسم الفاعل؛ لأن المراد بهما المستقبل وأما البواقى فللناسب ، ورد على الزداد فى جعله (شديد العقاب) بدلاً ما قبله صفات ، وقال : فى جعله بدلاً وحده من بين الصفات نبوّ ظاهر.

و من الوهم فى الثانى : قول الجاحظ فى بيت الأعشى :

٤١١- و لست بالأكثر منهم حصى***و إنما العزه للكاثر (١)

إنه يبطل قول النحويين : لا- تجتمع «أل» و «من» فى اسم التفضيل ، فجعل كلا- من «أل» و «من» معتداً به جارياً على ظاهره ، والصواب : أن تقدر «أل» زائده ، أو معرفه و «من» متعلقه بـ «أكثر» منكرأ محذوفاً مبدلاً من المذكور أو بالمذكور على أنها بمنزلتها فى قولك : «أنت منهم الفارس البطل» أى : أنت من بينهم ، وقول بعضهم : إنها متعلقه بـ «ليس» قد يردّ بأنها لا تدل على الحدث عند من قال فى أخواتها : إنها تدل عليه ، ولأن فيه فصلاً بين «أفعل» وتمييزه بالأجنبى ، وقد يجاب بأن الظرف يتعلق بالوهم ، وفى «ليس» رائحه قولك : «انتفى» ، وبأن فصل التمييز قد جاء فى الضروره فى قول العباس بن مرداس :

٤١٢- على أننى بعد ماقد مضى*** ثلاثون للهجر حولاً كميلاً (٢)

و «أفعل» يأقوى فى العمل من «ثلاثون».

ومن ذلك : قول الزمخشري فى (إنّما أعظكم بواحدِه أن تقوموا لله) (سبأ / ٦٦) : إن «أن تقوموا» عطف بيان على (آياتٌ بيناتٌ) (آل عمران / ٩٧) مع اتفاق

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ٤٠٧

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٠٢.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٠٨.

النحويين على ان البيان والمبين لا- يتخالفان تعريفاً وتنكيراً وقد يكون عبي عن البدل بعطف البيان لتأخيها ، ويؤيده قوله في (أَسَيِّكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ) (الطلاق / ٦) : إن «من وجدكم» عطف بيان لقوله تعالى : «من حيث سكنتم» وبفسير له ، قال : و «من» : تبعيضية حذف بعضها أي : أسكنوهن مكاناً من مساكنكم مما تطيقون ، انتهى. وإنما يريد البدل؛ لأن الخافض لا يعاد إلا معه ، وهذا سبويه يسمي لتوكيد صفه وعطف البيان صفه.

النوع الثالث : اشتراطهم في بعض ما التعريف شرطه تعريفاً خاصاً

كمنع الصرف اشتراطوا له تعريف العلميه أو شبهه كما في «أجمع» وكنعت الإشارة و «أي» في النداء ، اشتراطوا لهما تعريف اللام الجنسيه ، وكذا تعريف فاعلي «نعم وبئس» لكنها تكون مباشره له أو لما أضيف إليه ، بخلاف ما تقدم فشرطها المباشره له .

ومن الوهم في ذلك : قول الزمخشري في قراءه ابن أبي عبله : (إِنَّ ذَلِكَ لَحَقُّ تَخَاصُّمِ أَهْلِ النَّارِ) (ص / ٦٤) ، بنصب «تخاصم» : إنه صفه للإشاره ، وقد اشترط حجماعه من المحققين في نعت الإشارة الاشتقاق كما اشترطوه في غيره من النعوت ، ولا يكون التخصم أيضاً عطف بيان؛ لأن البيان يشبه الصفه ، فكما لا توصف الإشارة إلا بما فيه «أل» كذلك ما يعطف عليها.

النوع الرابع : اشتراط الإبهام في بعض الألفاظ

كظروف المكان ، والاختصاص في بعضها كالمبتدآت وأصحاب الاحوال.

ومن الوهم في الأول : قول الزمخشري في (فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ) (يس / ٦٦) ، وفي (سَيُنْعِدُهَا سَيَّرَتَهَا الْأُولَى) (طه / ٢١) ، وقول جماعه في «دخلت الدار ، أو المسجد ، أو السوق» : إن هذه المنصوبات ظروف ، وإنما يكون ظرفاً مكانياً ما كان مبهماً ، ويعرف بكونه صالحاً لكل بقعه ك «مكان وناحيه وجهه وجانب

[شماره صفحه واقعي : ١١٧]

وأمام وخلف».

والصواب : أن هذه المواضع على إسقاط الجار توسعاً ، والجار المقدر «إلى» فى (سُنْعِيدُهَا سِيرَتَهَا تَأُولِي) ، و «فى» أو «إلى» فى الباقى ، ويحتمل أن (إِسْتَبَقُوا) ضمن معنى : «تبادروا» ويحتمل «سيرتها» أن يكون بدلاً من ضمير المفعول بدل اشتغال ، أى : سنعدها طريقته.

و من الوهم فى الثانى : قول الحوفى فى (ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ) (النور / ٤٠) : إن (بعضها فوق بعض) جملة مخبر بها عن «ظلمات» ، و «ظلمات» غير مختص ، فالصواب : قول الجماعة : إنه خبر لمحذوف ، أى : تلك ظلمات ، نعم إن قدر أن المعنى : ظلمات أى ظلمات ، بمعنى : ظلمات عظام أو متكاثفه ، وتركت الصفه الدلاله المقام عليها ، صح.

النوع الخامس : اشتراطهم الإضمار فى بعض المعمولات و الإظهار فى بعض

فمن الأول : مجرور «لولا» ومجرور «وحد» ، ولا يختصان بضمير خطاب ولا غيره ، تقول : «لولاى ولولاك ، ولولاه ، ووحدين ووحدك ووحده» ومجرور «لبنى وسعدى وحنانى» ويشترط لهن ضمير الخطاب.

ومن ذلك : مرفوع خبر «كاد» وأخواتها إلّا «عسى» فتقول : «كاد زيد يموت» ولا تقول : «يموت أبوه» ويجوز : «عسى زيد أن نقوم ، أم يقوم أبوه» ، فيرفع السببى ، ولا يجوز رفعه الأجنبى ، نحو : «عسى زيد أن يقوم عمرو عنده».

ومن ذلك : مرفوع اسم التفضيل فى غير مسأله الكحل ، وهذا شرطه - مع الإضمار - الاستتار ، وكذا مرفوع نحو : «قم وأقوم وتقوم ونقوم».

ومن الثانى : تأكيد الاسم المظهر ، والنعت والمنعوت ، وعطف البيان والمبين.

ومن الوهم فى الأول : قول بعضهم فى «لولاى وموسى» : إن «موسى»

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص : ٤٠٩

يحتمل الجر ، وهذا خطأ؛ لأنه لا يعطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الدار ، ولأن «لولا» لا تجر الظاهرن فلو أُعيدت لم تعمل الجر ، فكيف ولم تعد؟ وهذه مسأله يحاجى بها ، فيقال : ضمير مجرور لا يصح أن يعطف عليه اسم مجرور ، أعدت الجار أم لم تعده ، وقولنا : «مجرور»؛ لأنه يصح أن تعطف عليه اسماً مرفوعاً؛ لأن «لولا» محكوم لها بحكم الحروف الزائده والزائد لا يقدر فى كون الاسم مجرداً من العوامل اللفظيه ، فكذا ما أشبه الزائد.

ومن الوهم فى الثانى : قول الزمخشري فى قوله تعالى : (مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ) (المائدہ / ١١٧) - إذا قدرت «أن» مصدرية - : وإنها وصلتها عطف بيان على الهاء.

النوع السادس : اشتراطهم المفرد فى بعض المعمولات و الجملة فى بعض

فمن الأول : الفاعل ونائبه.

و من الثانى : خبر «أن» المفتوحه إذا خفت ، وخبر القول المحكى ، نحو : «قولى لا إله إلا الله» ، وخرج بذكر المحكى قولك : «قولى حق» ، وكذلك خبر ضمير الشأن ، وعلى هذا فقوله تعالى : (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهٗ آثِمٌ قَلْبُهٗ) (البقره / ٢٨٣) إذا قدر ضمير «إنه» للشأن ، لزم كون «آثم» خبراً مقدماً و «قلبه» مبتدأ مؤخرأ ، وإذا قدر راجعاً إلى اسم الشرط جاز ذلك ، وو أن يكون «آثم» الخبر و «قلبه» فاعل به ، وخبر أعال المقاربه وجواب الشرط وجواب القسم ، ومن الوهم قول بعضهم فى (فَطَفِقَ مَسِيحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ) (ص / ٣٣) : إن «مسحاً» خبر «طفق» ، والصواب : أنه مصدر لخبر محذوف ، أى : يمسح مسحاً.

النوع السابع : اشتراط الجملة الفعلية فى بعض المواضع و الاسميہ فى بعض

ومن الأول : جملة الشرط غير «لولا» ، وجملة جواب «لو ولولا ولو ما» ،

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص : ٤١٠

والجملتان بعد «لما»، والجمل التاليه أحرف التحضيض، وجمله أخبار أفعال المقاربه، وخبر «أن» المفتوحه بعد «لو» عند الزمخشري ومتابعيه، نحو: (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا) (البقره / ١٠٣).

ومن الثاني: الجمله بعد «إذا» الفجائيه، و«ليتما» على الصحيح فيهما.

ومن الوهم في الأول: أن ينول من لا يذهب إلى قول الأخفش والكوفيين في نحو: (وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ) (النساء / ١٢٨) (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ) (التوبه / ٦) و(إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) (الانشقاق / ١): إن المرفوع مبتدأ، وذلك خطأ؛ لأنه خلاف قول من اعتمد عليهم، وإنما قاله سهواً، وأما إذا قال ذلك الأخفش أو الكوفي فلا يعد ذلك الإعراب خطأ؛ لأن هذا مذهبه ذهبوا إليه ولم يقولوه سهواً عن قاعده. نعم الصواب خلاف قولهم في أصل المسأله، وأجازوا أن يكون المرفوق محمولاً على إضمار فعل كما يقول الجمهور، وأجاز الكوفيون وجهاً ثالثاً، وهو أن يكون فاعلاً بالفعل المذكور على التقديم والتأخير، مستدلين على جواز ذلك بنحو قول الزبء:

٤١٣- ما للحمال مشيها وثيداً***أجنلاً يحملن أم حديداً (١)

فيمن رفع «مشيها»، وذلك عند الجماعه مبتدأ حذف خبره وبقي معمول الخبر، أى: مشيها يكون وثيداً أو يوجد وثيداً، ولا يكون بدل بعض من الضمير المستتر في الظرف كما كان فيمن جره بدل اشتمال من «الجمال»؛ لأنه عائد على «ما» الاستفهاميه، ومتى أبدل اسم من اسم استفهام وجب اقتران البدل بهمزه الاستفهام، فكذلك حكم ضمير الاستفهام، ولأنه لا ضمير فيه راجع إلى المبدل منه. ١٢

[شماره صفحه واقعى: ١٢٠]

ص: ٤١١

١- شرح شواهد المغنى: ٢ / ٠٩١٢

ومن الوهم فى الثانى : تجويز كثير من النحويين الاشتغال فى نحو : «خرجت فإذا زيد يضره عمرو» ومن العجب أن ابن الحاجب أجاز ذلك فى كافيته مع قوله فىهما فى بحث الظروف : وقد تكون للمفاجأه فىلزم المبتدأ بعدها.

النوع الثامن : اشتراطهم فى بعض الجمل الخبريه و فى بعضها الإنشائيه

فأول كثير ، كالصله والصفه والحال والحمله الواقعه خبراً لـ «كان» أو خبراً لـ «إن» أو لضمير الشأن ، قيل : أو خبراً للمتبدأ أو جواباً للقسم غير الاستعطافى.

ومن الثانى : جواب القسم الاستعطافى.

وما ورد على خلاف ما ذكر مؤول. كقوله : (١)

٤١٤- حتى إذا كاد الظلام يختلط *** جاؤوا بمذق هل رأيت الذئب قط

وتخريجه على اضممار القول ، أى : بمذق مقول عند رؤيته ذلك.

وينبغى أن يستثنى من منع ذلك فى خبرى «إن» وضمير الشأن خبر «أن» المفتوحه إذا خفت؛ فإنه يجوز أن يكون جملة دعائيه ، كقوله تعالى : (وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا) (النور / ٩) ، فى قراء من قرأ «أن» تالتخفيف و «غضب» بالفعل و «الله» فاعل ، وإذا لم نلتزم قول الجمهور فى وجوب كون اسم «أن» هذه ضمير شأن فلا- استثناء بالنسبه إلى ضمير الشأن؛ إذ يمكن أن يقدر : «والخامسه أنها».

ومن الوهم فى هذا الباب : قول بعضهم فى قوله تعالى : (وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا) البقره / ٢٥٩) : إن جملة الاستهام حال من «العظام» ، ونالصواب : أن

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص : ٤١٢

١- قال البغدادى : «وهذا قيل للعجاج». شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥ / ٧.

«كيف» وحدها حال من مفعول «ممشز» ، وأن الجملة بدل من «العظام» ولا يلزم من جواز كون الحال المفرجه استفهاماً جواز ذلك في الجملة؛ لأن الحال كالخبر وقد جاز بالاتفاق نحو: «كيف زيد؟» ، واختلف في نحو: «زيد كيف هو؟».

النوع التاسع : اشتراطهم لبعض الأسماء أن يوصف و لبعضها ألا يوصف

فمن الأول : مجرور «رب» إذا كان ظاهراً ، و «أى» في النداء و «الجماء» في قولهم : «جاؤوا الجماء الغفير» ، وما وطئ به من خبر أو صفه أو حال ، نحو : «زيد رجل صالح» و «مررت بزيد الرجل الصالح» ، (وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ) (الزمر / ٢٧) ، إلى قوله تعالى : (قرآناً عربياً).

ومن ثم أبطل أبو علي كون الظرف من قول الأعشى :

٤١٥- رَبِّ رَفِدٍ هَرَقْتَهُ ذَلِكَ الْيَوْمِ * * * م وَأَسْرَى مِنْ مَعْشَرِ أَقْيَالٍ (١)

متعلقاً بـ «أسرى»؛ لئلا يخلو ما عطف على مجرور «رب» من صفه.

ومن الثاني : فاعلا «نعم وبئس» ، والأسماء المتوغله في شبه الحرف إلا «مَنْ و ما» النكرتين؛ فإنهما يوصفان ، نحو : «مررت بمن معجب لك» وهو عوى في القياس؛ لأنها معربه ، ومن ذلك الضمير ، وجوز الكسائي نعتة إن كان لغائب والنعت لغير التوضيح ، نحو : (قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَٰمَ الْغُيُوبِ) (سبأ / ٤٨) ، فقدر «علام» نعتاً للضمير المستتر في «يقذف بالحق» ، وأجاز غير الفارسي وابن السراج نعت فاعلي «نعم وبئس» تمسكاً بقول زهير بن أبي سلمى :

[شماره صفحه واقعی : ١٢٢]

ص: ٤١٣

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢٣٣ / ٧.

٤١٦- نعم الفتى المُرَى أنت إذاهم***حضروا لدى الحجرات نار الموقد (١)

وحمله الفارسي وابن السراج على البدل. وقال ابن مالك: يتمتع نعته إذا قصد بالنعته التخصيص مع إقامه الفاعل مقام الجنس؛ لأن تخصيصه حينئذ مناف لذلك القصد، فأما إذا تؤول بالجامع لأكمل الخصال فلا مانع من نعته حينئذ؛ لإمكان أن ينوى فى النعت ما نوى فى المنعوت، وعلى هذا يحمل البيت. انتهى.

وقال الزمخشري وأبوالبقاء فى (وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن) (مريم / ٧٤): إنَّ الجملة بعد «كم» صفة لها، والصواب أنها صفة لـ (قرن) وجمع الضمير حملاً على معناه كما جمع وصف (جميع) فى (وإن كلَّ لما جميع لدينا محضرون) (يس / ٣٢).

النوع العاشر: تخصيصهم جواز وصف بعض الأسماء بمكان دون آخر

كالعامل من وصف ومصدر؛ فإنه لا يوصف قبل العمل ويوصف بعده وكالموصول؛ فإنه لا يوصف قبل تمام صلته ويوصف بعد تمامها، وتعميمهم الجواز فى البعض، وذلك هو الغالب.

ومن الوهم فى الأول: قول بعضهم فى قول الحطيئة:

٤١٧- أزمعتُ ياساً مبيناً من نوالكم***ولن ترى طارداً للحر كالياس (٢)

: إن من متعلقه بـ ياساً، والصواب: أن تعلقها بـ يئست محذوفاً، لأن المصدر لا يوصف قبل أن يأتى معموله.

وقال أبوالبقاء فى (وَلَا آمِينَ النَّبِيَّتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلاً) (المائدة / ٢): لا-يكون «يبتغون» نعتاً لـ «آمين»؛ لأن اسم الفاعل إذا وصف لم يعمل فى الاختيار، بل هو حال من «آمين»، انتهى. وهذا قول ضعيف، والصحيح: جواز الوصف بعد العمل.

[شماره صفحه واقعى: ١٢٣]

ص: ٤١٤

١- شرح شواهد المغنى: ٢ / ٩١٥.

٢- شرح شواهد المغنى: ٢ / ٩١٦.

النوع الحادى العشر : إجازتهم فى بعض أخبار النواسخ أن يتصل بالناسخ

نحو قول الفضل بن العباس :

٤١٨- وكان وليّ العهد بعد محمد***علئى وفى كل المواطن صاحبه (١)

ومنع ذلك فى البعض ، نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام : «فإن تقوى الله دواء داء قلوبكم» (٢).

ومن الوهم فى هذا قول المبرد فى قولهم : «إن من أفضلهم كان زيداً» : إنه لا يجب أن يحمل على زياده «كان» كما قال سيوييه ، بل يجوز أن تقدر «كان» ناقصه ، واسمها ضمير «زيد» ، لأنه متقدم رتبه؛ إذ هو اسم «إن» و «من أفضلهم» خبر «كان» و «كان» ومعمولها خبر «إن» فلزمه تعديم خبر «إن» على اسمها مع أنه ليس ظرفاً ولا مجروراً ، وهذا لا يجيزه أحد.

النوع الثانى عشر : إيجابهم لبعض معمولات الفعل و شبهه أن يتقدم

كالاستفهام والشرط و «كم» الخبريه ، نحو : (فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ) (غافر / ٨١) ، (أَيِّمًا الْأَجَلِينَ قَضَيْتُ) (القصص / ٢٨) ولبعضها أن يتأخر ، إما لذاته كالفاعل ونائبه ومشبهه ، أو لضعف الفعل كمفعول التعجب ، نحو قول الإمام على بن الحسين عليه السلام : «سبحانك ما أجل شأنك» (٣) ، أو لعارض معنوى أو لفظى وذلك كالمفعول فى نحو : «ضرب موسى عيسى»؛ فإن تقديمه يوهم أنه مبتدأ وأن الفعل مسند إلى ضميره ، وكالمفعول الذى هو «أى» الموصوله ، نحو : «سأكرم أيهم جاءنى» ، كأنهم قصدوا الفرق بينها وبين «أى» الشرطيه والاستفهاميه ، والمفعول الذى هو «أن» وصلتها ، نحو : «عرفت أنك فاضل» ، كرهوا الابتداء ب «أن»

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ٤١٥

١- أدب الطف : ١ / ١٢٩.

٢- نهج البلاغه : ط ١٨٩ / ٦٣٥.

٣- الصحيفه الكامله السجاديه ، الدعاء السابع والأربعون : ٣٢٨.

المفتوحه؛ لثلاثا- يلتبس بـ «أن» التي بمعنى «لعل» وإذا كان المبتدأ الى أصله التقديم يجب تأخره إذا كان «أن» وصلتها ، نحو : (وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ) (يس / ٤١) ، فإن يجب تأخر المفعول الذى أصله التأخير ، نحو : (وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ) (الأنعام / ٨١) ، أحتق وأولى. وكمقول كامل اعترن بلاسم الابتداء أو القسم ، أو حرف الاستثناء أو «ما» النافية ، أو «لا» فى جواب القسم.

ومن الوهم فى الأول : قول ابن عصفور فى (أَوْلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا) (السجده / ٢٦) : إن «كم» فاعل «يهد» ، فإن قلت : خرجته على لغه حكاها الأخفش وهى أن بعض العرب لا يلتزم صدرية «كم» الخبرية ، قلنا : قد اعترف برداءتها ، فخريج التنزيل عليها بعد ذلك رداءه. والصواب : أ ، الفاعل مستتر راجع إلى «الله» سبحانه وتعالى ، أى : أولم يبين الله لهم ، أو إلى «الهدى» والأول قول أبى البقاء ، والثانى قول الزجاج ، وقال الزمخشري : الفاعل الجملة ، وقد مر أن الفاعل لا يكون جملة ، و «كم» مفعول (أهلكتنا) والجملة مفعول (يهد) وهو معلق عنها ، و «كم» الخبرية تعلق خلافاً لأكثرهم.

ومن الوهم فى الثانى : قول بعضهم فى قوله تعالى : (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (الإسراء / ٣٦) إن «عنه» مرفوع المحل بـ «مسؤولاً» ، والصواب : أن اسم «كان» ضمير المكلف وإن لم يجر له ذكر ، وأن المرفوع بـ «مسؤولاً» مستتر فيه راجع إليه أيضاً ، وأن «عنه» فى موضع نصب.

النوع الثالث عشر : منعهم من حذف بعض الكلمات وإيجابهم حذف بعضها

فمن الأول : الفاعل ، ونائبه ، والجار الباقى عمله ، إلا- فى مواضع ، نحو قولهم : «الله لأفعلن» و «بكم درهم اشتريت» أى : والله وبكم من درهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ٤١٦

ومن الثاني : أحد معمولي «لات» ، كقول أمير المؤمنين عليه السلام : «وقد أدبرت الحيله وأقبلت الغيله ولات حين مناص»(١).

ومن الوهم في هذا النوع : قول ابن مالك في أفعال الاستثناء نحو : «قاموا ليس زيداً ، ولا- يكون زيداً ، وما خلا زيداً» : إن مرفوعهن محذوف ، وهو كلمه «بعض» مضافه إلى ضمير نم تقدم. والصواب : أنه مضمّر عائد إما على كلمه «بعض» مضافه إى ضمير من تقدم. والصواب : أنه مضمّر عائد إما على اسم الفاعل المفهوم من الفعل ، أى : لا يكون هو - أى القائم - زيداً ، وإما على المصدر المفهوم من الفعل ، وذلك في غير «ليس» و «لا يكون» تقول : «قاموا خلا زيداً» أى : جانب هو - أى : قيامهم - زيداً.

النوع الرابع عشر : تجويز هم في الشعر ما لا يجوز في النثر

و ذلك كثير ، وقد أفرد بالتصنيف ، وعكيه ، وهو غريب جداً ، وذلك بدلا الغلط والنسيان ، زعم بعض القدماء أنه لا يجوز يفي الشعر؛ لأنه يقع غالباً عن تروّ وفكر.

النوع الخامس عشر : اشتراطهم وجود الرابط في بعض المواضع وفقده في بعض

فلأبول : قد مضى مشروحاً : والثاني : الجملة المضاف إليها ، نحو قول الإمام على بن الحسين عليه السلام : «ولا تخزني يوم تبعثني للعائتك» (٢). فأما قول النابغه الجعدى :

٤١٩- مضت سنه لعام ولدت فيه***وعشر بعد ذاك وحجتان (٣)

فنادر ، وهذا الحكم خفى على أكثر النحويين ، والصواب في مثل قولك : «أعجبنى يوم ولدت فيه» : تنوين اليوم ، وجعل الجملة بعده صفه له ، وكذلك

[شماره صفحه واقعى : ١٢٦]

ص: ٤١٧

١- نهج البلاغه : ط ٢٣٣ / ٧٧١.

٢- الصحيفه الكامله السجديه ، الدعاء السابع والأربعون : ٣٥١.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٠٢.

«أجمع» و ما يتصرف منه فى باب التوكيد ، يجب تجريده من ضمير المؤكد ، وأما قولهم : «جاء القوم بأجمعهم» فهو بضم الميم لا بفتحها ، وهو جمع لقولك : «جمع» على حد قولهم : «فلس وأفلس» والمعنى : جاؤوا بجماعتهم ، ولو كان توكيداً لكانت الباء فيه زائده ؛ فكان يصح إسقاطها.

النوع السادس عشر : اشتراطهم لبناء بعض الأسماء أن تقطع عن الإضافة

ك «قبل وبعد وغير» ، ولبناء بعضها أن تكون مضافه ، وذلك «أى» الموصوله ؛ فإنها لاتبنى إلا إذا أضيفت وكان صدر صلتها ضميراً محذوفاً ، نحو : (أَيُّهُمْ أَشَدُّ) (مريم / ٦٩).

ومن الوهم فى ذلك : قول ابن الطراوه : (هم أشد) مبتدأ وخبر ، و «أى» مبنية مقطوعه عن الإضافة ، وهذا مخالف لرسم المصحف ولإجماع النحويين.

الجهه السابعه : أن يحمل كلاماً على شىء و يشهد استعمال آخر فى نظير ذلك الموضع بخلافه

إشاره

وله أمثله :

الأول : قولهم فى (أَيَّنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ) (القصص / ٦٢) ، إن التقدير : تزعمونهم شركاء ، والأولى أن يقجر : تزعمون أنهم شركاء ؛ بدليل : (وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ) (الأنعام / ٩٤) ، ولأن الغالب على «رعم» ألا يقع على المفعولين صريحاً ، بل على «أن» وصلتها ، ولم تقع فى التنزيل إلا كذلك.

ومثله فى هذا الحكم : «تعلم» ، قال أنس بن زعيم :

٤٢٠- تعلم رسول الله أنك مدركى***وأن وعيداً منك كالأجد باليد (١)

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص : ٤١٨

١- السيره النبويه : ٤ / ٦٦.

و عكسهما في ذلك «هب» بمعنى «ظن» فالغالب تعديده إلى صريح المفعولين كقول ابن همام السلولى :

٤٢١- فقلت : أجرنى أبا خالد***وإلا فهبنى امرأ هالكا (١)

و وقوعه على «أن» وصلتها نادر.

الثانى : قولهم فى (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) (البقره / ٦) : إن (لا يؤمنون) مستأنف ، أو خبر لـ «إن» ، وما بينهما اعتراض ، والأولى الأول ؛ بدليل : (وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) (يس / ١٠).

الثالث : قولهم فى نحو : (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ) (فصلت / ٤٦) ، (وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ) (البقره / ٧٤) : إن المجرور فى موضع نصب أو رفع على الحجازيه والتيمييه ، والصواب : الأول ؛ لأن الخبر بعد «ما» لم يجرى فى التنزيل مجرداً من الباء إلا وهو منصوب ، نحو : (مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ) (المجادله / ٢) ، (ما هذا بشراً) (يوسف / ٣١).

تنبيه حول احتمال بعض المواضع أكثر من وجه

وقد يحتمل الموضع أكثر من وجه ، ويوجد ما يرجح كلاً منها ، فينظر فى أولها ، كقوله تعالى : (فاجعل بيننا وبينك موعداً) (طه / ٥٨) ، فإن الموعد محتمل للمصدر ، ويشهد له : (لا نخلفه نحن ولا أنت) (طه / ٥٨) ، وللزمان ويشهد له : (قال موعدكم يوم الزينه) (طه / ٥٩) ، وللمكان ويشهد له : (مكاناً سوى) (طه / ٥٨) ، وإذا أعرب مكاناً بدلاً منه لا ظرفاً لـ نخلفه تعين ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص : ٤١٩

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٢٣.

و هذا أصعب من الذي قبله ، وله أمثله :

أحدها : قول الأخفش وتبعه أبوالبقاء في (ولا الذين يموتون وهم كفار) (١) (النساء / ١٨) : إن اللام للابتداء ، والذين مبتدأ ، والجملة بعده خبره ، ويدفعه أن الرسم «ولا» ، وذلك يقتضى أنه مجرور بالعطف على (الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ) (النساء / ١٨) لا مرفوع بالابتداء ، والذي حملهما على الخروج عن ذلك الظاهر أن من الواضح أن الميت على الكفر لا توبه له ؛ لفوات زمن التكليف. ويمكن أن يدعى لهما أن الألف فى «لا» زائده كالألف فى (لَا أَذْبَحَنَّهُ) (النمل / ٢١) ؛ فإنها زائده فى الرسم ، وكذا فى (لَا أَوْضَعُوا) (التوبه / ٤٧) ، والجواب : أن هذه الجملة لم تذكر ليفاد معناها بمجرد بل ليسوى بينها وبين ما قبلها ، أى : إنه لا- فرق فى عدم الانتفاع بالتوبه بين من أخرها إلى حضور الموت وبين من مات على الكفر ، وحمل الرسم على خلاف الأصل مع إمكانه غير سديد.

الثانى : قول بعضهم فى (وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ) (المطففين / ٣) : إن «هم» الأولى ضمير رفع مؤكّد للواو والثانيه كذلك ، أو مبتدأ وما بعده خبره ، والصواب : أن «هم» مفعول فيهما ؛ لرسم الواو بغير ألف بعدها ، ولأن الحديث فى الفعل لا فى الفاعل ؛ إذالمعنى : إذا أخذوا من الناس استوفوا ، وإذا أعطوهم أخسروا ، وإذا جعلت الضمير لـ «المطففين» صار معناه : إذا أخذوا استوفوا وإذا تولوا الكيل أو الوزن هم على الخصوص أخسروا ، وهو كلام متنافر ؛ (٨)

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص : ٤٢٠

١- (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا) وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِيمَانَ وَلَمَّا لَدِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) (النساء : ١٧ و ١٨)

لأن الحديث في الفعل لا في المباشر.

الثالث : قول كثير من النحويين في قوله تعالى : (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ) (الحجر / ٤٢) : إنه دليل على جواز استثناء الأكثر ، والصواب : أن المراد بالعباد المخلصون لا عموم المملوكين ، وأن الاستثناء منقطع ؛ بدليل سقوطه في آية سبحان : (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا) (الإسراء / ٦٥).

الجهة التاسعة : ألا يتأمل عند وجود المشتبهات

و لذلك أمثله :

أحدها : نحو : «زيد أحصى ذهنًا ، وعمرو أحصى مالا» فإن الأول على أن «أحصى» اسم تفضيل ، والمنصوب تمييز ، مثل : «أحسن وجهًا» ، والثاني على أن «أحصى» فعل ماض ، والمنصوب مفعول ، مثل : (وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا) (الجن / ٢٨).

ومن الوهم : قول بعضهم في (أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا) (الكهف / ١٢) : إنه من الأول ؛ فإن الأمد ليس محصياً بل محصى ، وشرط التمييز المنصوب بعد «أفعل» كونه فاعلاً في المعنى كـ «زيد أكثر مالا» ، بخلاف «مال زيد أكثر مال».

الثاني : نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «والناس منقوصون مدخولون إلا من عصم الله» (١) ؛ فإن الثاني خبر أو صفة للخبر ، ونحو قولك : «زيد رجل صالح» فإن الثاني صفة لا غير ؛ لأن الأول لا يكون خبراً على انفراده ؛ لعدم الفائدة ، ومثلهما : «زيد عالم يفعل الخير» و «زيد رجل يفعل الخير».

وزعم الفارسي أن الخير لا يتعدد مختلفاً بالافراد والجملة ، فيتعين عنده

[شماره صفحه واقعی : ١٣٠]

ص : ٤٢١

١- نهج البلاغه : ح ٣٣٥ / ١٢٤٧.

كون الجملة الفعلية صفه فيهما ، والمشهور فيهما الجواز ، كما أن ذلك جائز في الصفات ، وعليه قول بعضهم في (فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ) (النمل / ٤٥) : إن (يختصمون) خبر ثان أو صفه ، ويحتمل الحاليه أيضاً ، أى : فإذا هم مفترقون مختصمين ، وأوجب الفارسي في (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (البقره / ٦٥) كون «خاسئين» خبراً ثانياً ؛ لأن جمع المذكر السالم لا يكون صفه لما لا يعقل.

الثالث : «رأيتُ زيداً فقيهاً» و «رأيتُ الهلالَ طالعاً» فإن «رأى» في الأول علميه ، و «فقيهاً» مفعول ثان ، وفي الثاني بصريه ، و «طالعاً» حال ، وتقول : «تركت زيداً عالماً» فإن فسرت «تركت» بـ «صيرت» فـ «عالماً» مفعول ثان ، أو بـ «خلفت» فحال.

الرابع : (اعْتَرَفَ غُرْفَهُ بِيَدِهِ) (البقره / ٢٤٩) إن فتحت الغين فمفعول مطلق ، أو ضممتها فمفعول به ، ومثلهما : «حسوتُ حسوه ، وحسوه».

الجهه العاشره : أن يخرج على خلاف الظاهر لغير مقتضى

كقول مكى في (لا- تُبْطَلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (البقره / ٢٦٤) : إن الكاف نعت لمصدر محذوف ، أى : إبطالا- كالذى ، ويلزمه أن يقدر إبطالا- كإبطال إنفاق الذى ينفق ، والوجه : أن يكون «كالذى» حالا من الواو ، أى : لا تبطلوا صدقاتكم مشبهين الذى ينفق ، فهذا الوجه لا حذف فيه.

وقول بعضهم فى قول ابن حاجب : «الكلمه لفظ» أصله : الكلمه هى لفظ ، ومثله : قول ابن عصفور فى شرح الجمل : إنه يجوز فى «زيد هو الفاضل» أن يحذف

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

«هو» ، مع قوله وقول غيره : إنه لا يجوز حذف العائد في نحو : «جاء الذى هو فى الدار» ؛ لأنه لا دليل حينئذ على المحذوف ،
ورده على من قال فى بيت الفرزدق :

٤٢٢- فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم***إذهم قريش وإذ ما مثلهم بشر (١)

إن «بشر» مبتدأ ، و «مثلهم» نعت لمكان محذوف ، خبره ، أى : وإذ ما بشر مكاناً مثل مكانهم ، بأن «مثلاً» لا يختص بالمكان ،
فلا دليل حينئذ.

خاتمه حول الحذف

شروط الحذف

إشارة

و إذ قد انجر بنا القول إلى ذكر الحذف فلنوجه القول إليه ؛ فإنه من المهمات فنقول :

ذكر شروطه ، وهى ثمانية :

أحدها : وجود دليل حالى

كقولك لمن رفع سوطاً : «زيداً» بإضمار «إضرب» ، أو مقالى كقولك لمن قال : من أضرب؟ : «زيداً» ، وإنما يحتاج إلى ذلك
إذا كان المحذوف الجملة بأسرها كما مثلنا ، أو أحد ركنيها ، نحو : (قَالَ سَيَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ) (الذاريات / ٢٥) ، أى : سلام
عليكم أنتم قوم منكرون ، فحذف خبر الأولى ومبتدأ الثانية ، أو لفظاً يفيد معنى فيها هى مبنية عليه ، نحو : (تَاللَّهِ تَفْتُوًّا) (يوسف /
٨٥) ، أى : لا تفتؤا ، وأما إذا كان المحذوف فضله فلا يشترط لحذفه وجدان الدليل ، ولكن يشترط ألا يكون فى حذفه ضرر
معنوى كما فى قولك : «ما ضربت إلا زيداً» أو صناعى كما فى قولك : «زيد ضربته».

ولاشترط الدليل فيما تقدم امتنع حذف الموصوف فى نحو قول

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص : ٤٢٣

أمير المؤمنين عليه السلام: «الفقر الموت الأكبر» (١) بخلاف نحو قوله عليه السلام: «ولكنه إله واحد كما وصف نفسه» (٢) وحذف المضاف في نحو جاءني غلام زيد بخلاف نحو: (وَجَاءَ رَبُّكَ) (الفجر / ٢٢)، وحذف المبتدأ إذا كان ضمير الشأن؛ لأن مابعد جملة تامه مستغنيه عنه، ومن ثم جاز حذفه في باب «إن» نحو: «إن بك زيد مأخوذ»؛ لأن عدم المنصوب دليل عليه.

وقال الجمهور: لا يجوز «لاتدن من الأسد يأكلك» بالجزم؛ لأن الشرط المقدر إن قدر مثبتاً - أي: فإن تدن - لم يناسب فعل النهى الذى جعل دليلاً عليه، وإن قدر منفياً - أي: فإلاتدن - فسد المعنى، بخلاف «لا تدن من الأسد تسلم»؛ فإن الشرط المقدر منفى، وذلك صحيح فى المعنى والصناعة.

ولك أن تجيب عن الكسائى فى إجازته الجزم بأنه يقدر الشرط مثبتاً مدلولاً عليه بالمعنى لا باللفظ؛ ترجيحاً للقرينه المعنويه على القرينه اللفظيه وهذا وجه حسن إذا كان المعنى مفهوماً.

تنبيهان

أحدهما: أن دليل الحذف نوعان: الأول: غير صناعى، وينقسم إلى حالى ومقالى كما تقدم، والثانى: صناعى، وهذا يختص بمعرفته النحويون؛ لأنه إنما عرف من جهه الصناعه، وذلك كقولهم فى «قمت وأصك عينه»: إن التقدير: وأنا أصك؛ لأن واو الحال لا تدخل على المضارع المثبت الخالى من «قد»، وفى (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ) (الأحزاب / ٤٠): إن التقدير: ولكن كان رسول الله؛ لأن ما بعد «لكن» ليس

[شماره صفحه واقعى: ١٣٣]

ص: ٤٢٤

١- نهج البلاغه: ح ١٥٤ / ١١٦٦.

٢- تحف العقول: ٥٥.

معطوفاً بها ؛ لدخول الواو عليها ، ولا- بالواو ؛ لأنه مثبت وما قبلها منفى ، ولا يعطف بالواو مفرد على مفرد إلا وهو شريكه في النفي والإثبات ، فإذا قدر ما بعد الواو جمله صح تخالفهما كما تقول : «ما قام زيد وقام عمرو».

التنبيه الثانى : شرط الدليل اللفظى أن يكون طبق المحذوف؛ فلا يجوز «زيد ضارب وعمرو» أى : ضارب ، وتريد ب «ضارب» المحذوف معنى يخالف المذكور بأن نقدر أحد هما بمعنى السفر من قوله تعالى : (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ) (النساء / ١٠١) ، الآخر بمعنى الإيلام المعروف ، ومن ثم أجمعوا على جواز «زيد قائم وعمرو ، وإنّ زيدا قائم وعمرو» وعلى منع (١) «ليت زيدا قائم وعمرو» وكذا فى «لعل وكأن»؛ لأن الخبر المذكور ومتمى أو مترجى أو مشبه به ، والخبر المحذوف ليس كذلك؛ لأنه خبر المبتدأ.

فإن قلت : فكيف تصنع بقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) (الأحزاب / ٥٦) فى قراءه من رفع ، وذلك محمول عند البصريين على الحذف من الأول لدلاله الثانى ، أى : إن الله يصلى وملائكته يصلون ، وليس عطفاً على الموضع و (يصلون) خيراً عنهما؛ لثلا يتوارد عاملان على معمول واحد ، والصلاه المذكوره بمعنى الاستغفار ، والمحذوفه بمعنى الرحمه.

قلنا : الصواب : أن الصلاه لغه بمعنى واحد ، وهو العطف ثم العطف بالنسبه

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص : ٤٢٥

١- قال الشمنى : وفى شرح : حكايه الإجماع على منع ذلك فى «ليت ولعل وكأن» أمر غريب لا يحتمل مثله المصنف (ابن هشام)؛ فإن الخلاف فى المسأله مشهور ، مذکور فى التسهيل وغيره. المنصف : ٢ / ٢٤٤.

إلى الله سبحانه وتعالى الرحمة وإلى الملائكة الاستغفار وإلى الأدميين دعاء بعضهم لبعض.

وأما قول الجماعه فبعيد من جهات : إحداها : اقتضاؤه الاشتراك والأصل عدمه؛ لما فيه من الإلباس ، حتى إن قوماً نفوه ، ثم المثبتون له يقولون : متى عارضه غيره مما نفالف الأصل كالمجاز قدم عليه. والثانيه : أنا لا نعرف في العربية فعلاً واحداً يختلف معناه باختلاف المسند إليه إذا كان الإسناد حقيقياً. والثالثه : أن الرحمة فعلها متعد والصلاه فعلها قاصر ، ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدى. والرابعه : انه لو قيل مكان «صلى عليه» : «دعا عليه» انعكس المعنى ، وحق المترادفين صحه حلول كل منهما محل الآخر.

الشرط الثاني : ألا يكون ما يحذف كالجاء

فلا يحذف الفاعل ولا نائبه ولا مشبهه ، وقد مضى الرد على الن مالك في مرفوع أفعال الاستثناء.

الثالث : ألا يكون مؤكداً

و هذا الشرط أول من ذكره الأخفش ، منع في نحو : «الذى رأيت زيد» أن يؤكد العائد المحذوف بقولك : «نفسه»؛ لأن المؤكد يريد الطول ، والحاذف مرسد للاختصار ، وتبعه الفارسي ، فردّ في كتاب «الأغفال» قول الزجاج في (إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ) (طه / ٦٣) : إن التقدير : إن هذان لهما ساحران ، فقال : الحذف والتوكيد تاللام متنافيان ، وتبع أبا على أبوالفتح ، فقال في الحصائص : لا يجوز «الذى ضربت نفسه زيد» كما لا يجوز إدغام نحو : «إقنسس»؛ لما فيهما جميعاً من نفض الغرض ، وتبعهم ابن مالك فقال : لا يجوز حذف عامل المصدر المؤكد كـ «ضربت ضرباً»؛ لأن المقصود به تقويه عامله وتقرير معناه ، والحذف مناف

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

لذلك. وهؤلاء كلهم مخالفون للخليل وسيبويه أيضاً ، فإن سيبويه سأل الخليل عن نحو : «مررت بزيد وأتاني أخوه أنفسهما» كيف ينطق بالتوكيد؟ فأجابه بأنه يرفع بتقدير : هما صاحباي أنفسهما ، وينصب بتقدير : أعنيهما أنفسهما ووافقها على ذلك جماعه ، واستدلوا بقول العرب :

٤٢٣- إن محلاً وإن مرتحلاً***[وإن في السفر إذ مضوا مهلاً](١)

و «إن مالا وإن ولداً» فحذفوا الخبر مع أنه مؤكد ب «إن» ، وفيه نظر ؛ فإن المؤكد نسبه الخبر إلى الاسم ، لا نفس الخبر ، وقال الصفار : إنما فرّ الأخص من حذف العائد في نحو : «الذي رأيت نفسه زيد» ؛ لأن المقتضى للحذف الطول ، ولهذا لا يحذف في نحو : «الذي هو قائم زيد» فإذا فروا من الطول فكيف يؤكدون؟ وأما حذف الشيء لدليل وتوكيده فلا- تنافي بينهما ؛ لأن المحذوف لدليل كالثابت.

الرابع : ألا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر

(٢) فلا يحذف اسم الفعل دون معموله ؛ لأنه اختصار للفعل ، وأما قول سيبويه في «زيداً فاقتله» : إن التقدير : عليك زيداً ، فقالوا : إنما أراد تفسير المعنى لا الإعراب ، وإنما التقدير : ألزم زيداً.

الخامس : ألا يكون عاملاً ضعيفاً

فلا يحذف الجار والجازم والناصب للفعل ، إلا في مواضع قوية فيها الدلالة وكثر فيها استعمال تلك العوامل ، ولا يجوز القياس عليها.

السادس : ألا يكون عوضاً عن شيء

فلا تحذف «ما» في «أما أنت منطلقاً انطلقت» ولا كلمة «لا» من قولهم : «افعل هذا إمّالا» ولا التاء من «عده وإقامه

[شماره صفحه واقعی : ١٣٦]

ص : ٤٢٧

١- تقدم برقم ٢٠٩.

٢- قال المحقق الرى رحمه الله : وأما الظرف والجار والمجرور : «أمامك ودونك زيداً» بنصب «زيد» كان في الأصل : أمامك وزيد ودونك زيد فحذفه فقد أمكنك ، اختصر هذا الكلام الطويل ؛ لغرض حصول الفراغ منه بالسرعة؛ ليبادر المأمور إلى الاتصال قبل أن يتباعد عنه زيد ... شرح الكافية : ٢ / ٦٨.

واستقامه» ، فأما قوله تعالى : (وَإِقَامِ الصَّلَاةِ) (النور / ٣٧) فمما يجب الوقوف عنده.

السابع و الثامن : ألا يؤدي حذفه إلى تهيئه العامل للعمل و قطعه عنه

ولا- إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي ، وللأمر الأول منع البصريون حذف المفعول الثاني من نحو : «ضربني وضربته زيد» ؛ لئلا يتسلط على «زيد» ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الأول ، ولا اجتماع الأمرين امتنع عند البصريين أيضاً حذف المفعول في نحو : «زيد ضربته» ؛ لأن في حذفه تسليط «ضربت» على العمل في «زيد» مع قطعه عنه وإعمال الابتداء مع التمكن من إعمال الفعل ، ثم حملوا على ذلك : «زيد ما ضربته ، أو هل ضربته» فمنعوا الحذف وإن لم يؤد إلى ذلك.

تنبيه حول مخالفه الشرطين السابع و الثامن من شروط الحذف

ربما خولف مقتضى هذين الشرطين أو أحدهما في ضروره أو قليل من الكلام.

فالأول : كقول الأسود بن يعفر :

٤٢٤- وخالد يحمد ساداتنا***بالحق لا يحمد بالباطل (١)

وقيل : هو في صيغ العموم أسهل ، ومنه قراءه ابن عامر : (وَكَأَنَّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى) (الحديد / ١٠).

والثاني : كقول عاتكه بنت عبدالمطلب :

٤٢٥- بَعُكَاظُ يَعِشِي النَّاطِرَى-***ن إذاهم لمحو شاعه (٢)

فإن فيه تهيئه «لمحوا» للعمل في «شاعه» مع قطعه عن ذلك بإعمال «يُعشى»

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص : ٤٢٨

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢٨٠ / ٧.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٢٨٣ / ٧.

فيه ، وليس فيه إعمال ضعيف دون قوى.

وذكر ابن مالك في قوله : (١)

٤٢٦- عممتهم بالندی حتى غواتهم**فكنت مالک ذی غی و ذی رشد

إنه يروى «غواتهم» بالأوجه الثلاثة ، فإن ثبتت روايه الرفع فهو من الوارد فى النوع الأول فى الشذوذ ؛ إذ لا ضروره تمنع من الجر والنصب ، وقد رويًا.

بيان : أنه قد يظن أن الشيء من باب الحذف و ليس منه

جرت عادة النحويين أن يقولوا : يحذف المفعول اختصاراً أو اقتصاراً ، ويريدون بالاختصار الحذف لدليل ، وبالاقتصار الحذف لغير دليل ويمثلونه بنحو : (كُلُوا وَاشْرَبُوا) (البقره / ٦٠) ، أى : أو قعوا هذين الفعلين ، وقول العرب فيما يتعدى إلى اثنين : «من يسمع يخل» أى : تكن منه خيله.

و التحقيق أن يقال : إنه تارة يتعلق الغرض بالإعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من أوقعه أو من أوقع عليه ، فيجاء بمصدره مسنداً إليه فعل كون عام ، فيقال : «حصل حريق أو نهب».

وتارة يتعلق بالإعلام بمجرد إيقاع الفاعل للفعل ، فيقتصر عليهما ، ولا يذكر المفعول ، ولا ينوى ، إذ المنوى كالثابت ، ولا يسمى محذوفاً ؛ لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزله مالا مفعول له ، ومنه : (رَبِّى الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ) (البقره / ٢٥٨) ، (هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (الزمر / ٩) ، (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) (الأعراف / ٣١) ، (وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ) (الإنسان / ٢٠) ؛ إذ المعنى : ربي الذى يفعل الإحياء والإماتة ، وهل يستوى من يتصف بالعلم ومن ينتفى عنه العلم ،

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص : ٤٢٩

وأوقعوا الأكل والشرب ، وذروا الإسراف ، وإذا حصلت منك رؤيه هنالك.

وتاره يقصد إسناد الفعل إلى فاعله وتعليقه بمفعوله ، فيذكران نحو قوله تعالى : (لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا) (آل عمران / ١٣٠) ، (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى) (الإسراء / ٣٢) ، وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «وما أصغرها في نعم الآخرة» (١). وهذا النوع إذا لم يذكر مفعوله قبل محذوف ، نحو : (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى) (الضحى / ٣) ، وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره ، نحو : (أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا) (الفرقان / ٤١).

بيان : مكان المقدر

القياس أن يقدر الشيء في مكانه الأصلي ، لئلا يخالف الأصل من وجهين : الحذف ، ووضع الشيء في غير محله.

فيجب أن يقدر المفسر في نحو : «زيداً رأيت» مقدماً عليه ، وجوز البيانون تقديره مؤخراً عنه ، وقالوا : لأنه يفيد الاختصاص حينئذ ، وليس كما توهموا ، وإنما يرتكب ذلك عند تعذر الأصل ، أو عند اقتضاء أمر معنوي لذلك.

فالأول : نحو : «أيهم رأيت؟» ؛ إذ لا يعمل في الاستفهام ما قبله ، ونحو : (وَأَمَّا ثَمُودَ فَهَدَيْنَاهُمْ) (فصلت / ١٧) فيمن نصب ؛ إذ لا يلي «أما» فعل ، وقد مضى في نحو : «في الدار زيد» أن متعلق الظرف يقدر مؤخراً عن «زيد» ، لأنه في الحقيقة الخبر ، وأصل الخبر أن يتأخر عن المبتدأ ، ولكن يحتمل تقديره مقدماً لمعارضه أصل آخر ، وهو أنه عامل في الظرف ، وأصل العامل أن يتقدم على المعمول ، اللهم إلا أن .»

[شماره صفحه واقعي : ١٣٩]

ص : ٤٣٠

١- نهج البلاغه : ط ١٠٨ / ٣٢٧. والضمير من «أصغرها» عائد إلى «نعم» من «نعمك».

يقدر المتعلق فعلاً فيجب التأخير ؛ لأن الخبر الفعلي لا يتقدم على المبتدأ في مثل هذا.

والثاني : نحو متعلق بـاء البسملة الشريفه ؛ فإن الزمخشري قدره مؤخراً عنها ؛ لأن قريشاً كانت تقول : باسم اللات والعزى نفعل كذا ؛ فيؤخرون أفعالهم عن ذكر ما اتخذوه معبوداً لهم تفخيماً لشأنه بالتقديم ؛ فوجب على الموحدين أن يعتقد ذلك في اسم الله تعالى ؛ فإنه الحقيق بذلك ، ثم اعترض بـ (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) (العلق / ١) وأجاب بأنها أول سورة نزلت ، فكان تقديم الأمر بالقراءة فيها أهم ، وأجاب عنه السكاكي بتقديرها متعلقه بـ (اقْرَأْ) (١) (العلق / ٣) الثاني. واعترضه بعضهم باستلزامه الفصل بين المؤكد وتأكيده بمعمول المؤكد. وهذا سهو منه ؛ إذ لا تؤكد هنا ، بل أمر أولاً بإيجاد القراءة ، وثانياً بقراءة مقيدة ، ونظيره : (الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ) (العلق / ١ و ٢) ومثل هذا لا يسميه أحد مؤكداً ، ثم هذا الإشكال لازم له على قوله : إن الباء متعلقه بـ (اقْرَأْ) الأول ؛ لأن تقييد الثاني إذا منع من كونه مؤكداً فكذا تقييد الأول ثم لو سلم ففصل الموصوف من صفة بمعمول الصفه جائز باتفاق ، كـ «مررت برجل عمراً ضارب» فكذا في التوكيد ، وقد جاء الفصل بين المؤكد والمؤكد في (وَلَا يَخْزَنُ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْنَهُنَّ كُلُّهُنَّ) (الأحزاب / ٥١) مع أنهما مفردان ، والجمل أحمل للفصل.

تنبيه حول اجتماع شرطين لهما جواب واحد

ذكروا أنه إذا اعترض شرط على آخر نحو : «إن أكلت إن شربت فأنت طالق» فإن الجواب المذكور للسابق منهما ، وجواب الثاني محذوف مدلول عليه بالشرط الأول وجوابه ، كما قالوا في الجواب المتأخر عن القسم والشرط ، ولهذا).

[شماره صفحه واقعی : ١٤٠]

ص : ٤٣١

١- (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ). (العلق / ١ - ٣).

قال بعض فى المثال المذكور : إنها لا تطلق حتى تقدم المؤخر وتؤخر المقدم ، وذلك لأن التقدير حينئذ : إن شربت فإن أكلت فأنت طالق. وهو حسن.

بيان : مقدار المقدر

ينبغى تقليله ما أمكن لتقل مخالفه الأصل ، ولذلك كان تقدير الأخص فى «ضربى زيدا قائماً» : ضربه قائماً ، أولى من تقدير باقى البصريين : حاصل إذا كان أو إذ كان قائماً ؛ لأنه قدر اثنين وقدروا خمسه ، ولأن التقدير من اللفظ أولى. وضعف قول بعضهم فى (وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ) (البقره / ٩٣) : إن التقدير : حب عباده العجل ، والأولى تقدير الحب فقط.

ينبغى أن يكون المحذوف من لفظ المذكور مهما أمكن

فيقدر فى ضربى زيدا قائماً : ضربه قائماً ، فإنه من لفظ المبتدأ وأقل تقديراً ، دون «إذ كان ، أو إذا كان» ويقدر «إضرب» دون «أهن» فى «زيداً اضربه».

فإن منع من تقدير المذكور معنى أو صناعه قدر مالا مانع له.

فالأول : نحو : «زيداً اضرب أخاه» يقدر فيه «أهن» دون «اضرب» فإن قلت : «زيداً أهن أخاه» قدرت «أهن».

والثانى : نحو : «زيداً امر به» تقدر فيه : «جاوز» دون «امر» ؛ لأنه لا يتعدى بنفسه ، نعم إن كان العامل مما يتعدى تاره بنفسه وتاره بالجار نحو : «نصح» فى قولك : «زيداً نصحت له» جاز أن يقدر : «نصحت زيدا» بل هو أولى من تقدير غير الملفوظ به.

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

إذا دار الأمر بين كون المحذوف مبتدأ وكونه خبراً فأيهما أولى؟

قال الواسطي : الأولى : كون المحذوف المبتدأ؛ لأن الخبر محط الفائدة وقال العبدى : الأولى كونه الخبر؛ لأن التجوز فى أواخر الجملة أسهل ، نقل القولين ابن إياز.

ومثال المسألة : (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) (يوسف / ١٨) أى : شأنى صبر جميل ، أو صبر جميل أمثل من غيره.

ولو عرض ما يوجب التعيين عمل به / كما فى «نعم الرجل زيد» على القول بأنهما جملتان؛ اذ لا يحذف الخبر وجوباً إلا إذا سد شىء مسده ، ومثله : «حبذا زيد» إذا حمل على الحذف.

وجزم كثير من النحويين فى نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام : «فلعمري لقد فوّق لكم سهم الوعيد»^(١) و «وأيمن الله لأنصفن المظلوم من ظالمه»^(٢) بأن المحذوف الخبر ، وجوز ابن عصفور كونه المبتدأ ، ولذلك لم يعده فى ما يجب فيه حذف الخبر لعدم تعيينه عنده لذلك قال فى نحو «أيمن الله لأفعلن» : والتقدير إما : قسمى أيمن الله ، أو أيمن الله قسم لى ، انتهى.

ولو قدرت : أيمن الله قسمى ، لم يمتنع؛ إذ المعرفة المتأخره عن معرفه يجب كونها الخبر ، على الصحيح.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص : ٤٣٣

١- نهج البلاغه : ط ٢٣٤ / ٧٨١. والضمير من «فوق» عائد إلى «عدو الله».

٢- نهج البلاغه : ط ١٣٦ / ٤١٧.

إذا دار الأمر بين كون المحذوف فعلاً و الباقي فاعلاً ...

و كونه مبتدأ و الباقي خبراً ، فالثاني أولى

؛ لأن المبتدأ عين الخبر ، فالمحذوف عين الثابت ، فيكون الحذف كلا حذف فأما الفعل فإنه غير الفاعل .

اللهم إلا أن يعتضد الأول بروايه أخرى في ذلك الموضع ، أو بموضع آخر يشبهه ، أو بموضع آت على طريقته .

فالأول : كقول نهشل بن حرّى :

٤٢٧- لبيك يزيد ، ضارع لخصومه***مختبط مما تطيح الطوائح (١)

فيمن رواه مبنياً للمفعول ؛ فإن التقدير : يبكيه ضارع ، ولا يقدر المرفوع مبتدأ حذف خبره ؛ لأنه قد ثبتت فاعليته في روايه من بنى الفعل فيها للفاعل .

والثاني : كقوله تعالى : (وَلَيْسَ سِئَالَتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) (الزخرف / ٨٧) فلا- يقدر : «ليقولن هو الله» بل «خلقهم الله» ؛ لمجى ذلك فى شبه هذا الموضع ، وهو : (وَلَيْسَ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ) (الزخرف / ٩) وفى مواضع آتية على طريقته ، نحو : (قَالَتْ : مَنْ أَنْتِ يَا كَ هَذَا قَالَ : تَبَأْنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ) (التحریم / ٣) ، (قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ : يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا) (يس / ٧٨ و ٧٩) .

إذا دار الأمر بين كون المحذوف أولاً أو ثانياً ، فكونه ثانياً أولى

وفيه مسائل :

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص : ٤٣٤

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧ / ٢٩٦ .

منها : نحو : «مقول ومبيع» والمحذوف منهما واو مفعول ، والباقي عين الكلمه ، خلافاً للأخفش .

ومنها : نحو : «إقامه واستقامه» والمحذوف منهما ألف الإفعال والاستفعال ، والباقي عين الكلمه ، خلافاً للأخفش أيضاً .

ومنها : نحو : «زيد وعمرو قائم» ومذهب سيبويه أن الحذف فيه من الأول ؛ لسلامته من الفصل ، ولأن فيه إعطاء الخبر للمجاور ، مع أن مذهبه في نحو قول عبدالله بن رواحه :

٤٢٨- يا زيدَ زيدَ اليعملاتِ الذُّبَلُ *** تطاول الليل هُدَيْتَ فانزل (١)

أن الحذف من الثاني ، قال ابن الحاجب : إنما اعترض بالمضاف الثاني بين المتضايين ؛ لبقى المضاف إليه المذكور في اللفظ عوضاً مما ذهب وأما هنا فلو كان «قائم» خبراً عن الأول لوقع في موضعه ؛ إذ لا ضروره تدعو إلى تأخيره إذ كان الخبر يحذف بلا عوض ، نحو : «زيد قائم وعمرو» من غير قبح في ذلك ، انتهى .

وقيل أيضاً : كل من المبتدأين عامل في الخبر ، فالأولى إعمال الثاني ؛ لقربه ، ويلزم من هذا التعليل أن يقال بذلك في مسأله الإضافه .

تنبيه حول أن الخلاف فيما سبق إنما يقع عند التردد

الخلاف إنما هو عند التردد ، وإلا فلا تردد في أن الحذف من الأول في قول عمرو بن امرئ القيس :

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص : ٤٣٥

١- تقدم برقم ٣٧٣ .

٤٢٩- نحن بماعدنا ، وأنت بما عن-***دك راض ، والرأى مختلف (١)

ومن الثانى فى قوله تعالى : (قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) (الإسراء / ٨٨)؛ إذ لو كان الجواب للثانى لجزم ، فقلنا بذلك فى نحو : (فأما إن كان من المقررين فروح) (الواقعه / ٨٨ و ٨٩).

وجواب الثانى فى هذا الكلام من حيث المعنى هو الشرط الأول وجوابه ، كما أن الجواب من حيث المعنى فى «أنت ظالم إن فعلت» ما تقدم على الشرط ، بل قال جماعه : إنه الجواب فى الصنائه أيضاً.

وقد تكلف بعضهم فى البيت ، فرعم أن «نحن» للمعظم نفسه ، وأن «راض» خبر عنه ، ولا يحفظ مثل : «نحن قائم» بل يجب فى الخبر المطابقه ، نحو : (وإننا لنحن الصافون ، وإننا لنحن المسببون) (الصفات / ١٦٥ و ١٦٦) ، وأما (قال رب أرجعون) (المؤمنون / ٩٩) فافرد ثم جمع ؛ فلأن غير المبتدأ والخبر لا يجب لهما من التطابق ما يجب لهما.

ذكر أما كن من الحذف يتمرن بها المعرب

حذف الاسم المضاف

اشاره

(وَجَاءَ رَبُّكَ) (الفجر / ٢٢) ، (فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ) (النحل / ٢٦) أى : أمره ؛ لاستحاله الحقيقى .

ومن ذلك ما نسب فيه حكم شرعى إلى ذات ؛ لأن الطلب لا يتعلق إلا بالأفعال ، نحو (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) (النساء / ٢٣) أى : استمتاعهن .

ومن ذلك : ما علق فيه الطلب بما قد وقع ، نحو : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (المائدہ / ١)

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص : ٤٣٦

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣٠٠ / ٧ .

(وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ) (النحل / ٩١) فإنهما قولان قد وقعا فلا يتصور فيهما نقض ولا وفاء ، وإنما المراد الوفاء بمقتضاهما ، ومنه : (فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ) (يوسف / ٣٢) ؛ إذ الذوات لا يتعلق بها لوم ، والتقدير : فى حبه ؛ بدليل (قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا) (يوسف / ٣٠) ، أو فى مرادته ؛ بدليل : (تُرَاوِدُ فَتَاهَا) (يوسف / ٣٠) ، وهو أولى ؛ لأنه فعلها بخلاف الحب .

تنبيه إذا أمكن تقدير المضاف قبل أحد جزأين قدر قبل الثانى

إذا احتاج الكلام إلى حذف مضاف يمكن تقديره مع أول الجزأين ومع ثانيهما فتقديره مع الثانى أولى ، نحو : (الْحَجُّ أَشْهُرٌ) (البقره / ١٩٧) ونحو : (وَلَكِنَّ الْعَبْرَ مَنْ آمَنَ) (البقره / ١٧٧) فيكون التقدير : الحج حج أشهر ، والبر بر من آمن ، أولى من أن يقدر : أشهر الحج أشهر ، وذا البر من آمن ؛ لأنك فى الأول قدرت عند الحاجه إلى التقدير ، ولأن الحذف من آخر الجملة أولى .

حذف المضاف إليه

يكثر فى بياء المتكلم مضافاً إليها المنادى ، نحو : (رَبِّ اغْفِرْ لِي) (الأعراف / ١٥١) وفى الغايات ، نحو : (لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ) (الروم / ٤) أى : من قبل الغلب ومن بعده ، وفى «أى وكل وبعض» و «غير» بعد «ليس» وربما جاء فى غير هن ، نحو : (فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ) (المائدة / ٦٩) فيمن ضم ولم ينون ، أى : فلا خوف شىء عليهم .

حذف اسمين مضافين

(فَأَيُّهَا مَنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ) (الحج / ٣٢) أى : فإن تعظيمها من أفعال ذوى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

تقوى القلوب ، (قَبْضَهُ مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ) (طه / ٩٦) أى : من أثر حافر فرس الرسول.

حذف ثلاث متضائفات

(فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ) (النجم / ٩) أى : فكان مقدار مسافه قربه مثل قاب قوسين ، فحذفت ثلاثه من اسم «كان» وواحد من خبرها ، كذا قدره الزمخشري.

تنبيه حول تفسير : قاب قوسين

للقاب معنيان : القدر ، وما بين مقبض القوس وطرفيها وعلى تفسير الذى فى الآيه بالثانى فقيلى : هى على القلب ، والتقدير : قابى قوس ، ولو أريد هذا لأغنى عنه ذكر القوس.

حذف الموصول الاسمى

ذهب الكوفيون والأخفش إلى إجازته ، وتبعهم ابن مالك ، وشرط فى بعض كتبه كونه معطوفاً على موصول آخر ، ومن حجتهم : (آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ) (العنكبوت / ٤٦) ، وقول حسان :

٤٣٠- أمن يهجو رسول الله منكم***ويمدحه وينصره سواء (١)

أى : «والذى أنزل» ، «ومن يمدحه».

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص : ٤٣٨

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣٠٦ / ٧ ، السيره النبويه : ٤ / ٦٦.

حذف الصلة

يجوز قليلاً؛ لدلالة صله أخرى ، كقوله : (١)

٤٣١- وقد الذي واللوات عندك إحنه***عليك ، فلا يغرك كيد العوائد

أى : الذى عادك ، أو دلالة غير ها كقول عبيد بن الأبرص :

٤٣٢- نحن الألى فاجمع جمو***عك ثم وجههم إلينا (٢)

أى : نحن الألى عرفوا بالشجاعه.

حذف الموصوف

قوله تعالى : (وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ) (الصفات / ٤٨) أى : حور قاصرات ، (وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ ، أَنْ اِعْمَلْ سَابِغَات) (سبأ / ١٠ و ١١) أى : دروعاً سابغات.

واختلف فى المقدر مع الجملة فى نحو : «منا ظعن ومنا أقام» فبعضهم يقدرون موصوفاً ، أى : فريق ، والكوفيون يقدرون موصولا ، أى : «الذى» أو «من» والأول أقيس ؛ لأن اتصال الموصول بصلته أشد من اتصال الموصوف بصفته ؛ لتلازمهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص : ٤٣٩

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣١٠ / ٧ . لم تقف على قائله.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢٥٨ / ١ .

(تُدْمَرُ كُلُّ شَيْءٍ) (الأحقاف / ٢٥) أى : سلطت عليه ؛ بدليل (ما تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرَّمِيمِ) (الذاريات / ٤٢) ،
(قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ) (البقره / ٧١) أى : الواضح ، وإلا كان مفهومه كفراً.

حذف المعطوف

ويجب أن يتبعه العاطف ، نحو : (لا يَشِيَتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ) (الحديد / ١٠) أى : ومن أنفق من بعده ، دليل
التقدير : أن الاستواء إنما يكون بين شيئين ، ودليل المقدر : (أُولَئِكَ أَكْبَرُ مِنْ أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا) (الحديد /
١٠). ونحو : (وَلَهُ مَا سَكَنَ) (الأنعام / ١٣) أى : وما تحرك ، وإذا فسر «سكن» بـ «إستقر» لم يحتج إلى هذا.

حذف المعطوف عليه

(اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ) (البقره / ٦٠) أى : «فضرب فانفجرت» وزعم ابن عصفور أن الفاء فى (فَانْفَجَرَتْ) هى فاء
«فضرب» وأن فاء (فَانْفَجَرَتْ) حذف ؛ ليكون على المحذوف دليل ببقاء بعضه ، وليس بشىء ؛ لأن لفظ الفاءين واحد ، فكيف
يحصل الدليل؟ وجوز الزمخشري ومن تبعه أن تكون فاء الجواب ، أى : فإن ضربت فقد انفجرت ، ويرده أن ذلك يقتضى تقدم
الانفجار على الضرب مثل : (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ) (يوسف / ٧٧) إلا أن قيل : المراد «فقد حكمتنا بترتب الانفجار
على ضربك».

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

قيل في (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ) (النحل / ١١٦) ، وفي (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ) (البقره / ١٥١) : إن «الكذب» بدل من مفعول (تصف) المحذوف ، أى : لما تصفه ، وكذلك في «رسولا» بناء على أن «ما» فى «كما» موصول اسمى ، ويرده أن فيه إطلاق «ما» على الواحد من أولى العلم ، والظاهر : أن «ما» كافه ، وأظهر منه أنها مصدرية ، لإبقاء الكاف حينئذ على عمل الجر ، وقيل فى «الكذب» : إنه مفعول إما ل (تقولوا) والجملتان بعده بدل منه ، أى : لا تقولوا الكذب لما تصفه ألسنتكم من البهائم بالحل أو الحرمة ، وإما لمحذوف ، أى : فتقولون الكذب ، وإما ل (تصف) على أن «ما» مصدرية والجملتان محكيتهما القول ، أى : لا- تحللوا وتحرموا لمجرد قول تنطق به ألسنتكم ، وقرئ بالجر بدلا من «ما» على أنها اسم ، وبالرفع وضم الكاف والذال جمعاً ل «كذوب» صفه للفاعل. وقيل فى «لا إله إلا الله» : إن اسم الله تعالى بدل من ضمير الخبر المحذوف.

حذف حرف العطف

بابه الشعر ، كقول الحطيئه :

٤٣٣- إن امرأ رهطه بالشام ، منزله***برمل يبرين جار شد ما اغتربا (١)

أى : ومنزله برمل يبرين ، كذا قالوا ، ولك أن تقول : الجملة الثانية صفه ثانيه ، لامعطوفه. وحكى أبو زيد : «أكلت خبزاً لحمياً تمرأ» فقييل : على حذف الواو ، وقيل : على بدل الإضراب ، وحكى أبو الحسن : «أعطه در همأ در همين ثلاثه» وخرج على إضمار «أو» ويحتمل البدل المذكور ، وقد خرج على ذلك (وَلَا عَلَيَّ

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص : ٤٤١

الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ (التوبه / ٩٢) أى : وقلت ، وقيل : بل هو الجواب ، و (تَوَلَّوْا) (التوبه / ٩٢) جواب سؤال مقدر ، كأنه قيل : فما حالهم إذ ذاك؟ وقيل : (تولوا) حال على إضمار «قد» وأجاز الزمخشري أن يكون (قلت) استئنافاً ، أى : إذا ما أتوك لتحملهم تولوا ، ثم قدر أنه قيل : لم تولوا باكين؟ فقيل : (قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ) (التوبه / ٩٢) ثم وسط بين الشرط والجزاء.

حذف «أن» الناصبه

هو مطرد فى مواضع معروفه ، وشاذ فى غيرها ، نحو : «خذ اللص قبل يأخذك» و «مره يحفرها» ولا بد من تتبعها. وإذا رفع الفعل بعد إضمار «أن» سهل الأمر ، ومع ذلك لا ينقاس ، ومنه : (قُلْ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ) (الزمر / ٦٤).

حذف نون التوكيد

يجوز فى نحو : «لأفعلن» فى الضروره كقول عبدالله بن رواحه :

٤٣٤- فلا وأبى لئتيها جميعاً***ولو كانت بها عرب وروم (١)

ويجب حذف الخفيه إذا لقيها ساكن ، نحو : «اضرب الغلام» بفتح الباء ، والأصل : اضربن ، وقول الأضبط بن قريع :

٤٣٥- ولا تهين الفقير علك أن***تركع يوماً والدهر قد رفعه (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ٤٤٢

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٣٢.

٢- تقدم برقم ١٢٥.

وإذا وقف عليها تاليه ضمه أو كسره ، ويعاد حينئذ ما كان حذف لأجلها فيقال في «اضربن يا قوم» : اضربوا ، وفي «اضربن ياهند» : اضربي ، قيل : وحذفها في غير ذلك ضروره كقوله : (١)

٤٣٦- اضرب عنك الهموم طارقها***ضربك بالسيف قونس الفرس

وقيل : ربما جاء في النثر ، وخرج بعضهم عليه قراءه من قرأ (أَلَمْ نَشْرَحْ) (الشرح / ١) بالفتح ، وقيل : إن بعضهم ينصب ب «لم» ويجزم ب «لن» ، ولك أن تقول : لعل المحذوف فيهما الشديده ، فيجاب بأن تقليل الحذف والحمل على ما ثبت حذفه أولى.

حذف نونى التشبيه و الجمع

تحذفان للإضافه ، نحو قوله تعالى : (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ) (المسد / ١) وقول حسان في على عليه السلام :

٤٣٧- فيارب انصرناصريه لنصرهم***إمام هدى كالبدر يجلو الدياتجيا (٢)

ولشبهه الإضافه ، نحو : «لا غلامى لزيد» و «لا مكرمى لعمرو» إذا لم تقدر اللام مقحمه ، ولتقصير الصله ، نحو : «الضاربا زيدا» ، والضاربوا عمراً». وللام الساكنه قليلا ، نحو : (لَمَذَاتُفُوا الْعِيَذَابِ) (الصفات / ٣٨) فيمن قرأه بالنصب ، وللضروره ، نحو قول تأبط شراً :

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص : ٤٤٣

١- قال السيوطى : «قيل : قاله طرفه بن العبد ، وقال ابن برى : إنه مصنوع عليه» شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٣٣.

٢- الغدير : ٢ / ٣٩.

٤٣٨- هما خطتا إما إيسار ومنه*** وإمام ، والقتل بالحر أجدر (١)

فيمن رواه برفع «إيسار ومنه» وأما من خفض فبا لإضافه ، وفصل بين المتضايين ب «إما» فلم ينفك البيت عن ضروره.

حذف التنوين

يحذف لزوماً لدخول «أل» ، نحو : «الرجل» وللإضافه ، نحو : «غلامك» ولشبهها ، نحو : «لا مال لزيد» إذا لم تقدر اللام مقحمه ، فإن قدرت فهو مضاف ، ولما نعت الصرف ، نحو : «فاطمه» وللوقوف في غير النصب ، وللاتصال بالضمير ، نحو : «ضاربك» فيمن قال : إنه غير مضاف ، ولكون الاسم علماً موصوفاً بما اتصل به وأضيف إلى علم ، من «ابن وابنه» اتفاقاً ، أو «بنت» عند قوم من العرب.

ويحذف لالتقاء الساكنين قليلاً كقول أبي الأسود الدؤلي :

٤٣٩- وألقيه غير مستعجب*** ولا ذاكر الله إلا قليلاً (٢)

وإنما أثر ذلك على حذفه للإضافه لإرادته تماثل المتعاطفين في التنكير.

واختلف لم ترك تنوين «غير» في نحو : «قبضت عشره ليس غير» فليل : لأنه مبني ك «قبل وبعد» وقيل : لنيه الإضافه وإن الضمه إعراب وغير متعينه ؛ لأنها اسم «ليس» لا محتمله لذلك وللخبريه ، ويرده أن هذا التركيب مطرد ، ولا يحذف تنوين مضاف لغير المذكور باطراد ، إلا إن أشبه في اللفظ المضاف ، نحو : «قطع الله يد ورجل من قالها» فإن الأول مضاف إلى المذكور ، والثاني لمجاورته له مع أنه المضاف إليه في المعنى كأنه مضاف إليه لفظاً.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص : ٤٤٤

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٧٥.

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٣٤.

تحذف للإضافه المعنويه ، وللنداء ، نحو : «يا رحمن» إلا من اسم الله تعالى ، والجمل المحكيه ، قيل : والاسم المشبه به ، نحو : «يا الخليفه هيبه» وسمع : «سلامٌ عليكم» بغير تنوين ، فقيل : على إضمار «أل» ويحتمل كونه على تقدير المضاف إليه ، والأصل : سلام الله عليكم ، وقال الخليل في «ما يحسن بالرجل خيرٍ منك أن يفعل كذا» : هو على نيه «أل» في «خير». ويرده أنها لا تجامع «من» الجاره للمفضول ، وقال الأخفش : اللام زائده ، وليس هذا بقياس ، والتركيب قياسى ، وقال ابن مالك : «خير» بدل وإبدال المشتق ضعيف والأولى أن يخرج على قوله : (١)

٤٤٠- ولقد أمر على اللثيم يسبنى***فمضيت ثُمَّتَ قلت لايعينى

حذف لام الجواب

وذلك ثلاثه :

حذف لام جواب «لو» ، نحو قوله تعالى : (لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا) (الواقعه / ٧٠) ، وقول الإمام على بن الحسين عليه السلام : «ولو دل مخلوق مخلوقاً من يفسه على مثل الذى دلت عليه عبادك منك كان موصوفاً بالإحسان (٢)» وحذف لام «لقد» يحسن مع الطول ، نحو : (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) (الشمس / ٩).

وحذف لام «لأفعلن» يختص بالضروره كقول عامر بن الطفيل :

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص : ٤٤٥

١- تقدم برقم ٣٥٩.

٢- الصحيفه الكامله السجديه ، الدعاء الخامس والأربعون : ٣٠١.

حذف جملة القسم

كثير جداً ، وهو لازم مع غير الباء من حروف القسم ، وحيث قيل : «لأفعلن» أو «لقد فعل» أو «لئن فعل» ولم يتقدم جملة قسم فثم جملة قسم مقدره ، نحو : (لَأَعِدُّنَّهٗ عَذَابًا شَدِيدًا) الآيه (النمل / ٢١) ، (وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعِدَّةً) (آل عمران / ١٥٢) ، (لَئِنْ أَخْرَجُوا لِإِخْرُجُونَ مَعَهُمْ) (الحشر / ١٢) واختلف في نحو : «لزيد قائم» ونحو : «إن زيدا قائم ، أو لقائم» هل يجب كونه جواباً لقسم أو لا؟

حذف جواب القسم

يجب إذا تقدم عليه أو اكتنفه ما يغنى عن الجواب ، فالأول نحو : «زيد قائم والله» ومنه : «إن جاءني زيد والله أكرمه». والثاني نحو : «زيد والله قائم» ، فإن قلت : «زيد والله إنه قائم ، أو لقائم» احتمل كون المتأخر عنه خبراً عن المتقدم عليه ، واحتمل كونه جواباً وجملة القسم وجوابه الخبر.

ويجوز في غير ذلك ، نحو : (وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا) (النازعات / ١) الآيات ، أى : لتبعثن ؛ بدليل ما بعده ، وهذا المقدر هو العامل في (يَوْمَ تَرْجُفُ) (النازعات / ٦) أو عامله «أذكر» وقيل : الجواب (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً) (النازعات / ٢٦) وهو بعيد ؛ لبعده.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص : ٤٤٦

حذف جمله الشرط

هو مطرد بعد الطلب ، نحو قوله تعالى : (فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (آل عمران / ٣١) أى : فإن تتبعونى يحببكم الله ، وقول أمير المؤمنين عليه السلام : «تكلّموا تعرفوا فإن المرء مخبوء تحت لسانه» (١) و «يا كميل لا تأخذ إلا عنا تكن منا» (٢).

وجاء بدونه ، نحو : (إِنَّ أَرْضِي وَسِعَتْهُ فَأَيَّاءَ فَأَعْبُدُونِ) (العنكبوت / ٥٦) أى : فإن لم يتأت إخلاص العباده لى فى هذه البلده فأياى فاعبدون فى غيرها.

وحذف جمله الشرط بدون الأداه كثير كقول الأحوص :

٤٤٢- فطلّقتها فلست لها بكفء***وإلا يعلُ مفركك الحُسام(٣)

أى وإن لا تطلقها.

حذف جمله جواب الشرط

اشاره

وذلك واجب إن تقدم عليه أو اكتنفه ما يدل على الجواب ، فالأول نحو : «هو ظالم إن فعل» وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فى المرائى : «يحرص فى العمل لله إذا كان عنده أحد ، ويكسل إذا كان وحده» (٤).

والثانى نحو : «هو إن فعل ظالم» (وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ) (البقره / ٧٠) ومنه : «والله إن جاءنى زيد لأكرمنه».

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ٤٤٧

١- نهج البلاغه : ح ٣٨٤ / ١٢٧٢.

٢- تحف العقول : ١١٩.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٧٦٧.

٤- تحف العقول : ٢٣.

ويجوز حذف الجواب في غير ذلك ، نحو : (فَإِنْ اسْتِطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ) (الأنعام / ٣٥) الآية ، أى : فافعل. (وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ) (الرعد / ٣١) الآية ، أى : لما آمنوا به ؛ بدليل : (وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ) (الرعد / ٣٠) ، والنحويون يقصدون : لكان هذا القرآن ، وما قدرناه أظهر. (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ) (الأحقاف / ١٠) قال الزمخشري : تقديره أستم ظالمين ؛ بدليل : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (الأحقاف / ١٠) ويرده أن جملة الاستفهام لا تكون جواباً إلا بالفاء مؤخره عن الهمزة ، نحو : «إن جئتكَ أفما تحسن إلى» ومقدمه على غيرها ، نحو : «فهل تحسن إلى».

تنبيه حول ما يظن جواب شرط و ليس بجواب

التحقيق : أن من حذف الجواب مثل : (مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ) (العنكبوت / ٥) ؛ لأن الجواب مسبب عن الشرط ، وأجل الله آت ، سواء أوجد الرجاء أم لم يوجد ، وإنما الأصل : فليبادر بالعمل فإن أجل الله لآت. ومثله : (وَإِنْ تَجَهَّزُوا بِالْقَوْلِ) (طه / ٧) أى : فاعلم أنه غنى عن جهرك (فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ) (طه / ٧). (وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ) (فاطر / ٤) أى : فتصبر (فَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ) (فاطر / ٤).

حذف الكلام بجملته

يقع ذلك باطراد فى مواضع :

أحدها : بعد حرف الجواب ، يقال : «أقام زيد؟» فتقول : نعم ، و «ألم يقم زيد؟» فتقول : «نعم» إن صدقت النفى و «بلى» إن أبطلته.

الثانى : بعد «نعم وبئس» إذا حذف المخصوص وقيل : إن الكلام جملتان ، نحو : (إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ) (ص / ٤٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

الثالث : بعد حروف النداء فى مثل : (يَا أَيُّهَا الْقَوْمُ يَعْلَمُونَ) (يس / ٢٦) إذا قيل : إنه على حذف المنادى ، أى : يا هؤلاء.

الرابع : بعد «إن» الشرطية كقول ابن الخطاب - لما اعترض عليه بأن فى الدار فاطمه (عليها السلام) - : «وإن» ، (١) أى : وإن كانت فى الدار فاطمه أحرقتها على من فيها.

الخامس : فى قولهم : «افعل هذا إملاً» أى : إن كنت لا تفعل غيره فافعله.

حذف أكثر من جملة فى غير ما ذكر

إشارة

قالوا فى قوله تعالى : (فَقَلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضِهَا ، كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى) (البقره / ٧٣) : إن التقدير : فضرِبوه فحيى فقلنا : كذلك يحيى الله. وفى قوله تعالى : (أَنَا أُتْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ) (يوسف / ٤٥) الآية ، : إن التقدير : فأرسلون إلى يوسف لأستعبره الرؤيا فأرسلوه فأتاه وقال له : يا يوسف. وفى قوله تعالى : (فَقَلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمْزَلْنَاهُمْ) (الفرقان / ٣٦) : إن التقدير : فأتيهم فأبلغاهم الرساله فكذبوهما فدمرناهم.

تنبيه حول ما ينظر فيه النحوى و المفسر و البيانى من الحذف

الحذف الذى يلزم النحوى النظر فيه هو ما اقتضته الصنائه ، وذلك بأن يجد خبراً بدون مبتدأ أو بالعكس ، أو شرطاً بدون جزاء أو بالعكس ، أو معطوفاً بدون معطوف عليه ، أو معمولا بدون عامل ، نحو : (لَيَقُولَنَّ اللَّهُ) (العنكبوت / ٦١) ونحو : «.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص : ٤٤٩

١- فى الإمامه والسياسه فى ص ١٩ : إن أبابكر تفقد قوماً تخلفوا عن بيعته عند على فبعث إليهم عمر فجاء فناداهم وهم فى دار على فأبوا أن يخرجوا فدعا بالحطب وقال : والذى نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنها على من فيها فقبل له : يا أبا حفص ، إن فيها فاطمه فقال : «وأن».

(قَالُوا خَيْرًا) (النحل / ٣٠) ونحو: «خير عافاك الله»، وأما قولهم في نحو: (سِرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ) (النحل / ٨١): إن التقدير: والبرد، ونحو: (وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ) (الشعراء / ٢٢): إن التقدير: ولم تعبدني، ففضول في فن النحو، وإنما ذلك للمفسر، وكذا قولهم: يحذف الفاعل؛ لعظمته وحقاره المفعول أو بالعكس أو للجهل به أو للخوف عليه أو منه ونحو ذلك، فإنه تطفل منهم على صناعه البيان، ولم نذكر بعض ذلك في الكتاب جرياً على عادتهم، بل لأن وضعه لإفاده متعاطى التفسير والعرييه جميعاً.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ٤٥٠

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

ص: ۴۵۱

الباب السادس : فى التحذير من أمور اشتهرت بين المعريين و الصواب خلافها و هى كثيره

منها : قولهم : «بل حرف إضراب» والصواب : حرف استدراك وإضراب؛ فإنها بعد النفى والنهى بميزله «لكن» سواء.

ومنها : قولهم فى نحو : «أئتنى أكرمك» : إن الفعل مجزوم فى جواب الأمر ، والصحيح : أنه جواب لشرط معدر ، وقد يكون إنما أرادوا تقريب المسافه على المتعلمين.

ومنها : قولهم فى نحو قوله تعالى : (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا) (النساء / ٣) : إن ابواو نائبه عن «أو» ولا يعرف ذلك فى اللغة ، وإنما يقوله بعض ضعفاء المعريين والمفسرين ، وأما الآيه فقال حيزه بن الحسين بأن الواو بمعنى «أو» عجز عن درك الحق ، فاعلموا أن الأعداد التى تجمع قسمان : قسم يؤتى به؛ ليضم بعضه إلى بعض وهو الأعداد الأصول ، نحو : (لَا تَهْ أَيْامٍ فِى

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص : ٤٥٢

الْحَجِّ وَسَبَّعَهُ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ (البقره / ١٩٦) وقسم يؤتى به لا- ليضم بعضه إلى بعض ، وإنما يراد به الانفراد ، لا الاجتماع ، وهو الأعداد المعدوله كهذه الآيه و وآيه سوره فاطر(١) ، وقال : أى : منهم ذوو جناحين جناحين وجماعه ذوو ثلاثه ثلاثه وجماعه ذوو أربعه أربعه ، فكل جنس مفرد بعدد ، وقال ساعده بن جؤيه : ذوو ثلاثه ثلاثه وجماعه ذوو أربعه أربعه ، فكل جنس مفرد بعدد ، وقال ساعده بن جؤيه :

٤٤٣- ولكنما أهلى بواد أنيسه***ذئاب تبغى الناس مثنى وموحد(٢)

ولم يقولوا : ثلاث وخماس ، ويريدون ثمانية كما قال الله تعالى : (ثَلَاثَةٌ أَيَّامٌ فِي الْحَجِّ وَسَبَّعَهُ إِذَا رَجَعْتُمْ) (البقره / ١٩٦).

وقال الزمخشري : فإن قلت : الذى أطلق للناكح فى الجمع أن يجمع بين اثنين أو ثلاث أو أربع ، فما معنى التكرير فى «مثنى وثلاث ورباع»؟ قلت : الخطاب للجميع ، فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما أراه من العدد الذى أطلق له ، كما تقول للجماعه : اقتسموا هذا المال درهمين درهمين وثلاثة وثلاثة وأربعة وأربعة ، ولو أفردت لم يكن له معنى .

فإن قلت : لم جاء العطف بالواو دون «أو»؟ قلت : كما جاء بها فى المثال المذكور ، ولو جئت فيه ب «أو» لأعلمت أنه لا يسوغ له أن يقسومه إلا على أحد أنواع هذه القسمة ، وليس لهم أن يجمعوا بينها فيجعلوا بعض القسمة على تشبيه وبعضها على تثليث وبعضها على تربع ، وذهب معنى تجويز الجمع بين أنواع القسمة الذى دلت عليه الواو ، وتحريره : أن الواو دلت على إطلاق أن يأخذ الناكحون من أرادوا نكاحها من النساء على طريق الجمع ، إن شأوا مختلفين فى

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص : ٤٥٣

١- (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (فاطر / ١).

٢- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٤٢.

تلك الأعداد وإن كانوا متفقين فيها ، محظوراً عليهم ما وراء ذلك.

ومنها : قولهم : «المؤنث المجازى يجوز مقه التذكير والتأنيث» والصواب : تقييده تالمسند إلى المؤنث المجازى ، وبكون المسند فعلاً أو شبهه ، وبكون المؤنث ظاهراً ، وذلك نحو : «طلع الشمس ويطلع الشمس وأطالع الشمس» ولا يجوز : «هذا الشمس ولا هو الشمس ولا الشمس هذا أو هو» ولا يجوز في غير ضروره : «الشمس طلع» خلافاً لآين كيسان ، واحتج بقول عامر بن جُوَيْن :

٤٤٤- فلا مزنه ودَقَّتْ ودَقَّهَا***ولا أرض أبقل إبقالها(١)

قال : وليس بضروره؛ لتمكنه من أن يقول «أبقلت إبقالها» بالنقلن ورد بأننا لا نسلم أن هذا الشاعر ممن اغته تخفيف الهمزه بنقل أو غيره.

ومنها : قولهم : «إن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، وإذا أعيدت معرفه أو أعيدت المعرفه معرفه أو نكرة كان الثانى عين الأول» وحملوا فى ذلك ما روى «لن يغلب عسرٌ يسرين» قال الزجاج : ذكر العسر مع الألف واللام ثم ثنى ذكره ، فصار المعنى إنَّ مع العسر يسرين. انتهى. ويشهد للصورتين الأوليين أنك تقول : «اشتريت فرساً ثم بعت فرساً» فيكون الثانى غير الأول ، ولو قلت : «ثم بعت الفرس» لكان الثانى عين الأول ، وللرابع قول الحماسى : (٢)

٤٤٥- صفحنا عن بنى ذهل***وقلنا : القوم إخوان

عسى الأيام أن يرجع-***ن قوماً كالذى كانوا

ويشكل على ذلك أن فى التنزيل آيات ترد هذه الأحكام الأربعة ، فيشكل على الأول قوله تعالى : (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ)

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ٤٥٤

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٤٣.

٢- وهو هنا الفند الؤمانى ، واسمه شهل بن شيبان. راجع شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٤٤ و ٩٤٥.

(الزخرف / ٨٤) والله إله واحد سبحانه وتعالى. وعلى الثانى قوله تعالى: (زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ) (النحل / ٨٨) والشىء لا يكون فوق نفسه. وعلى الثالث قوله تعالى: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (الرحمن / ٦٠) فإن الأول العمل والثانى الثواب. وعلى الرابع (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ) (النساء / ١٥٣)، فإن ادعى أن القاعده فيهن إنما هى مستمره مع عدم القرينه، فأما إن وجدت قرينه فالتعويل عليها، سهل الأمر.

ومنها: قولهم: يغلب المؤنث المذكر فى مسألتين: إحداهما: «ضَبَعَان» فى تشبيه «ضَبَع» للمؤنث و «ضَبَعَان» للمذكر؛ إذ لم يقولوا: «ضَبَعَانَان» والثانيه: التاريخ فإنهم أرخوا بالليالى دون الأيام. ذكر ذلك الجرجاني وجماعه، وهو سهو؛ فإن حقيقه التغليب: أن يجتمع شيئان فيجرى حكم أحدهما على الآخر، ولا يجتمع الليل والنهار، ولا هنا تعبير عن شيئين بلفظ أحدهما، وإنما أرخت العرب بالليالى؛ لسبقها؛ إذ كانت أشهرهم قمرية والقمر إنما يطلع ليلا، وإنما المسأله الصحيحه قولك: «كتبته لثلاث بين يوم وليله» وضابطها: أن يكون معنا عدد مميز بمذكر ومؤنث، وكلاهما مما لا يعقل، وفَصْلًا من العدد بكلمه «بين» قال النابغه الجعدى:

٤٤٦- فطافت ثلاثا بين يوم وليله*** كان النكير وأن تضيف وتجارا(١)

ومنها: قولهم فى «كاد»: إثباتها نفى، ونفيها إثبات، فإذا قيل: «كاد يفعل» فمعناه: أنه لم يفعل، وإذا قيل: «لم يكد يفعل» فمعناه: أنه فعله، دليل الأول: (وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) (الإسراء / ٧٣) ودليل الثانى: (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ) (البقره / ٧١).

والصواب: أن حكمها حكم سائر الأفعال فى أن نفيها نفى وإثباتها إثبات،

[شماره صفحه واقعى: ١٦٤]

ص: ٤٥٥

١- شرح أبيات مغنى اللبيب: ٢٣ / ٨.

وبيانه : أن معناها المقاربه ، ولا شك أن معنى «كاد يفعل» : قارب الفعل ، وأن معنى «ما كاد يفعل» : ما قارب الفعل ، فخبيرها منفى دائماً ، أما إذا كانت منفيه فواضح ؛ لأنه إذا انتفت مقاربه الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل ، ودليله : (إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْهَا) (النور / ٤٠) ولهذا كان أبلغ من أن يقال : «لم يرها» ؛ لأن من لم يرقد يقارب الرؤيه ، وأما إذا كانت المقاربه مثبتة فلأن الإخبار بقرب الشيء يقتضى عرفاً عدم حصوله ، وإلا كان الإخبار حينئذ بحصوله لا بمقاربه حصوله : إذ لا يحسن في العرف أن يقال لمن صلى : «قارب الصلاه» وإن كان ما صلى حتى قارب الصلاه ، ولا فرق فيما ذكرنا بين «كاد» و «يكاد» فإن أورد على ذلك (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ) (البقره / ٧١) مع أنهم قد فعلوا ؛ إذ المراد بالفعل : الذبح ، وقد قال تعالى : (فَذَبْحُوهَا) (البقره / ٧١) فالجواب : أنه إخبار عن حالهم في أول الأمر ؛ فإنهم كانوا أولاً بعداء من ذبحها ؛ بدليل ما يتلى علينا من تعنتهم وتكرار سؤالهم ، ولما كثر استعمال مثل هذا فيمن انتفت عنه مقاربه الفعل أولاً ثم فعله بعد ذلك توهم من توهم أن مثل هذا الفعل بعينه هو الدال على حصول ذلك الفعل بعينه ، وليس كذلك ، وإنما فهم حصول الفعل من دليل آخر كما فهم في الآيه من قوله تعالى : (فَذَبْحُوهَا).

ومنها : قولهم في نحو : «جلست أمام زيد» : إن «زيداً» مخفوض بالظرف ، والصواب : أن يقال : مخفوض بالإضافه ؛ فإنه لا مدخل في الخفض لخصوصيه كون المضاف ظرفاً.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٥]

ص : ٤٥٦

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۶]

ص: ۴۵۷

و المخاطب بمعظم هذا الباب المبتدئون

اعلم أن اللفظ المعبر عنه إن كان حرفاً واحداً عبر عنه باسمه الخاص به أو المشترك ، فيقال في المتصل بالفعل من نحو : «ضربت» : التاء فاعل ، أو الضمير فاعل ، ولا يقال : «ت» فاعل ؛ إذ لا يكون اسم ظاهر هكذا ، فأما الكاف الاسميّه فإنها ملازمه للإضافه ، فاعتمدت على المضاف إليه ولهذا إذا تكلمت على إعرابها جئت باسمها ، فقلت في نحو قول عمرو بن براقه :

٤٤٧- ولا هداك إلى أرض كعالمها***ولا أعانك في عزم كعزام(١)

: الكاف فاعل ، ولا-تقول : «ك» فاعل ؛ لزوال ما تعتمد عليه ، ويجوز في نحو : «مُ الله» و «ق نفسك» و «ش الثوب» و «ل هذا الأمر» أن تنطق بلفظها ؛ فتقول : «م» مبتدأ ، وذلك على القول بأنها بعض «أيمن» ، وتقول : «ق» فعل أمر ؛ لأن الحذف

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص : ٤٥٨

١- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٣٠ / ٨.

فيه عارض ، فاعتبر فيهن الأصل ، وتقول : الباء حرف جر ، والواو حرف عطف ، ولا تنطق بلفظهما .

وإن كان اللفظ على حرفين نطق به ، فقليل : «قد» حرف تحقيق ، و «هل» حرف استفهام ، و «نا» فاعل أو مفعول ، والأحسن : أن تعبر عنه بقولك : الضمير ؛ لئلا- تنطق بالمتصل مستقلا ، ولا يجوز أن تنطق باسم شيء من ذلك ؛ كراهيه الإطالة ، وعلى هذا فقولهم : «أل» أقيس من قولهم : الألف واللام ، وقد استعمل التعبير بهما الخليل وسيبويه .

وإن كان أكثر من ذلك نطق به أيضاً ، فقليل : «سوف» حرف استقبال ، و «ضرب» فعل ماض ، و «ضرب» هذا اسم ، ولهذا أخبر عنها بقولك : فعل ماض ، وإنما فتحت على الحكاية ، يدللك على ما ذكرنا أن الفعل مادل على حدث وزمان ، و «ضرب» هنا لا تدل على ذلك ، وأن الفعل لا يخلو عن الفاعل في حاله التركيب ، وهذا لا يصح أن يكون له فاعل .

فإن قلت : فإذا كان اسماً فكيف أخبرت عنه بأنه فعل ؟ قلنا : هو نظير الإخبار في قولك : «زيد قائم» ، ألا ترى أنك أخبرت عن «زيد» باعتبار مسماه ، لا باعتبار لفظه ؟ وكذلك أخبرت عن «ضرب» باعتبار مسماه ، وهو «ضرب» الذى يدل على الحدث والزمان ، فهذا فى أنه لفظ مسماه لفظ كأسماء السور وأسماء حروف المعجم ، ومن هنا قلت : حرف التعريف «أل» ، فقطعت الهمزة ، وذلك لأنك لما نقلت اللفظ من الحرفيه إلى الاسميه أجريت عليه قياس همزات الأسماء ، كما أنك إذا سميت بـ «إضرب» قطعت همزته .

ولابد للمتكلم على الاسم أن يذكر ما يقتضى وجه إعرابه ، كقولك : مبتدأ ، خبر ، فاعل ، مضاف إليه ، وأما قول كثير من المعربين : مضاف أو موصول أو اسم

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص : ٤٥٩

إشاره فليس بشيء ؛ لأن هذه الأشياء لا تستحق إعراباً مخصوصاً فالإقتصار فى الكلام عليها على هذا القدر لا يعلم به موقعها من الإعراب.

وإن كان المبحوث فيه مفعولاً عين نوعه ، ففعل : مفعول مطلق أو مفعول به أو لأجله أو معه أو فيه ، وجرى اصطلاحهم على أنه إذا قيل : مفعول وأطلق ، لم يُرد إلا- المفعول به ، لما كان أكثر المفاعيل دوراً فى الكلام خففوا اسمه ، وإنما كان حق ذلك ألا يصدق إلا على المفعول المطلق ، ولكنهم لا يطلقون على ذلك اسم المفعول إلا مقيداً بقيد الإطلاق.

وإن عين المفعول فيه - ففعل : ظرف زمان أو مكان - فحسن. ولا بد من بيان متعلقه ، كما فى الجار والمجرور الذى له متعلق.

وإن كان المفعول به متعدداً عينت كل واحد ، فقلت : مفعول أول ، أو ثان ، أو ثالث. وينبغى أن تعين للمبتدئ نوع الفعل ، فتقول : فعل ماض أو فعل مضارع ، أو فعل أمر ، وتقول فى نحو : (تَلْطَى) (الليل / ١٤) : فعل مضارع أصله : تتلظى ، وتقول فى الماضى : مبنى على الفتح ، وفى الأمر مبنى على ما يجزم به مضارعه ، وفى نحو : (يَتَرَبَّصْنَ) (البقره / ٢٢٨) مبنى على السكون ؛ لاتصاله بنون الإناث ، وفى نحو : (لَيْتَبَدَنَّ) (الهمزه / ٤) مبنى على الفتح ؛ لمباشرته لنون التوكيد ، وتقول فى المضارع المعرب : مرفوع ؛ لحلولة محل الاسم ، وتقول : منصوب بكذا ، أو بإضمار «أن» ومجزوم بكذا ، ويبين علامه الرفع والنصب والجزم ، وإن كان الفعل ناقصاً نص عليه ، فقال مثلاً : «كان» فعل ماض ناقص يرفع الاسم وينصب الخبر ، وإن كان المعرب حالاً فى غير محله عين ذلك ، ففعل فى «قائم» مثلاً من نحو : «قائم زيد» : خبر مقدم ؛ ليعلم أنه فارق موضعه الأسمى ، وليتطلب مبتدأه ، وفى نحو : (وَلَوْ تَرَى إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ) (الأنفال / ٥٠) : «الذين» مفعول مقدم ؛ ليتطلب

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص : ٤٦٠

فاعله ، وإن كان الخبر مثلاً- غير مقصود لذاته ، قيل : خبر موطن ؛ ليعلم أن المقصود ما بعده ، كقوله تعالى : (يَلُ أُنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ) (النمل / ٥٥) ولهذا أعيد الضمير بعد «قوم» إلى ما قبله لا إليه ، ومثله : الحال الموطئه فى نحو : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (يوسف / ٢).

وإن كان المبحوث فيه حرفاً بين نوعه ومعناه وعمله إن كان عاملاً ، فقال مثلاً : «إنَّ» حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر. ثم بعد الكلام على المفردات يتكلم على الجمل ، ألهما محل أم لا؟

فصل فيما يجب على المبتدئ فى صناعة الإعراب أن يحترز منه

وأول ما يحترز منه المبتدئ فى صناعة الإعراب ثلاثة أمور :

أحدها : أن يلتبس عليه الأصلى بالزائد ، ومثاله : أنه إذا سمع أن «أل» من علامات الاسم ، وأن أحرف «نأيت» من علامات المضارع ، وأن تاء الخطاب من علامات الماضى ، وأن الواو والفاء من أحرف العطف ، وأن الباء واللام من أحرف الجر ، وأن فعل مالم يسم فاعله مضموم الأول سبق وهمه إلى أن «ألفيت وألهبت» اسمان ، وأن «أكرمت وتعلمت» مضارعان ، وأن «وعظ وفسخ» عاطفان ومعطوفان ، وأن نحو : «بيت وبين ولهو ولعب» كل منها جار ومجرور ، وأن نحو : «أدحرج» مبنى لمالم يسم فاعله.

ومما يلتبس على المبتدئ : أن يعرب الياء والكاف والهاء فى نحو : «غلامى أكرمنى» و«غلامك أكرمك» ، و«غلامه أكرمه» إعراباً واحداً ، أو بعكس الصواب ، فليعلم أنهم إذا اتصلن بالفعل كن مفعولات ، وإن اتصلن بالاسم كن مضافاً إليهن.

ويستثنى من الأول نحو : «أرأيتك زيدا ما صنع» ، و«أبصرتك زيدا» فإن

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

الكاف فيهما حرف خطاب. ومن الثانى نوعان : نوع لا محل فيه لهذه الألفاظ ، وذلك نحو قولهم : «ذلك وتلك وإيأى وإيأك وإيآه» فإنهن أحرف تكلم وخطاب وغيره ، ونوع هى فيه فى محل نصب وذلك نحو : «الضاربك والضاربه» على قول سيويه ؛ لأنه لا يضاف الوصف الذى بـ «أل» إلى عار منها ، ونحو قولهم : «لا عهد لى بالأم قفأ منه ولا أوضعه» بفتح العين ، فالهاء فى موضع نصب كالهاء فى «الضاربه» إلا أن ذلك مفعول ، وهذا مشبه بالمفعول ، لأن اسم التفضيل لا ينصب المفعول إجماعاً ، وليست مضافاً إليها وإلا خفض «أوضع» بالكسره ، وعلى ذلك فإذا قلت : «مررت برجل أبيض الوجه لأحمره» فإن فتحت الراء فالهاء منصوبه المحل ، وإن كسرتها فهى مجرورته.

تنبيه حول : «رويدك»

إذا قلت : «رويدك زيداً» فإن قدرت «رويداً» اسم فعل فالكاف حرف خطاب ، وإن قدرته مصدرأ فهو اسم مضاف إليه ، ومحلّه الرفع ، لأنه فاعل.

والثانى : أن يجرى لسانه إلى عبارته اعتادها فيستعملها فى غير محلها ، كأن يقول فى «كنت و كانوا» فى الناقصه : فعل و فاعل ، لما ألف من قول ذلك فى نحو : «فعلت و فعلوا» ، وأما تسميه الأقدمين الاسم فاعلا ووالخبر مفعولا فهو اصطلاح غير مألوف ، وهو مجاز ، والمبتدئ إنما يقوله على سبيل الغلط ، فلذلك يعاب عليه.

والثالث : أن يعرب شيئاً طالباً لشيء ، ويهمل النظر فى ذلك المطلوب ، كأن يعرب فعلا ولا يتطلب فاعله ، أو مبتدأ ولا يتعرض لخبره ، بل ربما مزّبه فأعربه بما لا يستحقه ونسى ما تقدم له. ومن ذلك : ما قيل فى إعراب «أحق ما سأل العبدُ مولاه» : «إن مولاه مفعول» فيبقى المبتدأ بلا خبر. والصواب : أنه الخبر ، والمفعول العائد المحذوف ، أى : سألّه ، وعلى هذا فيقال : أحق ما سأل العبد ربّه ، بالرفع.

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

قد يكون للشيء إعراب إذا كان وحده ، فإذا اتصل به شيء آخر تغير إعرابه ، فينبغي التحرز في ذلك.

من ذلك : «ما أنت؟» و «ماشأنك؟» فإنهما مبتدأ وخبر ، إذا لم تأت بعدهما بنحو قولك : «وزيداً» ، فإن جئت به ف «أنت» مرفوع بفعل محذوف ، والأصل : «ما تصنع؟ أو ما تكون؟» فلما حذف الفعل برز الضمير وانفصل ، وارتفاعة بالفاعليه ، أو على أنه اسم ل «كان» ، و «شأنك» بتقدير : ما يكون؟ و «ما» فيهما في موضع نصب خبراً ل «يكون» ، أو مفعولاً ل «تصنع». ومثل ذلك : «كيف أنت وزيداً؟» إلا أنك إذا قدرت «تصنع» كان «كيف» حالاً ، إذ لا تقع مفعولاً به.

وكذلك يختلف إعراب الشيء باعتبار المحل الذي يحل فيه. وسئيل طالب ما حقيقه «كان» إذا ذكرت في قولك : «ما أحسن زيداً» فقال : زائده ، بناء منه على أن المثال المسؤول عنه : «ما كان أحسن زيداً» ، وليس في السؤال تعيين ذلك والصواب : الاستفصال ، فإنها في هذا الموضع زائده ، كما ذكر ، وليس لها اسم ولا خبر ، لأنها قد جرت مجرى الحروف ، كما أن «قل» في «قلما يقوم زيد» لما استعملت استعمال «ما» النافية لم تحتج لفاعل ، هذا قول الفارسي والمحققين ، وعند أبي سعيد هي تامه ، وفاعلها ضمير الكون ، وعند بعضهم هي ناقصه ، واسمها ضمير «ما» والجمله بعدها خبرها.

وإن ذكرت بعد فعل التعجب وجب الإتيان قبلها ب «ما» المصدريه ، وقيل : «ما أحسن ما كان زيد» و «كان» تامه ، وأجاز بعضهم : أنها ناقصه على تقدير «ما» اسماً موصولاً ، وأن ينصب «زيد» على أنه الخبر ، أي «ما أحسن الذي كان زيداً» ، ورد بأن «ما أحسن زيداً» مغن عنه.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

اشاره

و هى إحدى عشره قاعده

القاعده الأولى : قد يعطى الشئ حكم ما أشبهه فى معناه أو فى لفظه أو فيهما

اشاره

قد يعطى الشئ حكم ما أشبهه فى معناه أو فى لفظه ، فأما الأول فله صور كثيره :

منها : دخول الباء فى خبر «أن» فى قوله تعالى : (أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِرَأْسِهِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ) (الأحقاف / ٣٣)؛ لأنه فى معنى «أوليس الله بقادر» والذى سهل ذلك التقدير تباعد ما بينهما ، ولهذا لم تدخل فى (أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) (الإسراء / ٩٩).

ومنها : جواز حذف خبر المبتدأ فى نحو : «إن زيدا قائم وعمرو» اكتفاء بخبر

[شماره صفحه واقعى : ١٧٣]

«إن» لما كان «إن زيدا قائم» فى معنى «زيد قائم» ولهذا لم يجز (١) «ليت زيدا قائم وعمرو».

ومنها : جواز «أنا زيدا غير ضارب» ن لما كان فى معنى «أنا زيدا لا أضرب» ولولا ذلك لم يجز ، إذا لا يتقدم المضاف إليه على المضاف ن فكذا لا- يتقدم معمولهن لا- تقول : «أنا زيدا أول ضارب ، أو مثل ضارب» ودليل المسألة قوله تعالى : (وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) (الزخرف / ١٨) وقول الشاعر (٢) :

٤٤٨- فتى هو حقاً غير ملغ توله***ولا تتخذ يوماً سواه خليلاً

ولو قلت : «جاءنى غير ضارب زيدا» لم يجز التقديم ؛ لأن النافى هنا لا يحل مكان «غير».

ومنها : جواز «غير قائم الزيدان» ؛ لما كان فى معنى «ما قائم الزيدان» ، ولو لا ذلك لم يجز ؛ لأن المبتدأ إما أن يكون ذا خبر أو ذا مرفوع يعنى عن الخبر ، ودليل المسألة قوله : (٣)

٤٤٩- غير لاه عداك فاطرح الله-***وولا تغترر بعارض سلم

ومنها : وقوع الاستثناء المفرغ فى الإيجاب فى نحو : (وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) (البقره / ٤٥) (وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ) (التوبه / ٣٢) ؛ لما كان المعنى : وإنها لاتسهل إلا على الخاشعين ، ولا يريد الله إلا أن يتم نوره.

ومنها : تذكير الإشاره فى قوله تعالى : (فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ) (القصص / ٣٢) مع أن

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص : ٤٦٥

١- فيه بحث تقدم فى هامش ص ١٣٤ من المجلد الثانى.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٨ / ٤٢. لم تقف على قائله.

٣- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٨ / ٤٤. لم تقف على قائله.

المشار إليه اليد والعصا وهما مؤنثان ، ولكن المبتدأ عين الخبر في المعنى ، والبرهان مذكر ، ومثله : (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) (الأنعام / ٢٣) فيمن نصب الفتنة وأنث الفعل.

ومنها : قولهم : «إِنَّ أَحَدًا لَا يَقُولُ ذَلِكَ» فأوقع أحداً في الإثبات ؛ لأنه نفس الضمير المستتر في «يقول» ، والضمير في سياق النفي فكأن «أحداً» كذلك.

تنبيهان

الأول : أنه وقع في كلامهم أبلغ مما ذكرنا من تنزيلهم لفظاً موجوداً منزله لفظ آخر؛ لكونه تمعناه ، وهو تنزيلهم اللفظ المعدوم الصالح للوجود بمنزله الموجود كما في قول زهير بن أبي سلمى :

٤٥٠- بدالى أنى لست مدرك ما مضى***ولا سابق شيئاً إذا كان جائياً(١)

وقد مضى ذلك.

والثانى : أیه لیس بلازم أن يعطى الشيء حكم ما هو فى معناه ، ألا ترى أن المصدر قد لا يعطى حكم «أنَّ أو أن» وصلتهما ، وبالعكس؟ دليل الأول : أنهم لم يعطوه حكمهما فى جواز حذف الجار ، ولا فى سدّها مسد جزأى الإسناد ، ث ماإنهم شرّكوا بين «أنَّ وأن» فى هذه المسألة فى باب «ظن» و«خَصَّوْا» «أن» الخفيفه وصلتها بسدّها مسدّهما فى باب «عسى» و«خصوا الشديده بذلك فى باب «لو». ودليل الثانى : أنهما لا يعطيان حكمه فى النيايه عن ظرف الزمان ، تقول : «عدبت من قيامك» و«عجبت أن تقوم ، وأنك قائم» ولا يجوز : «عجبت قيامك» وشد قول الفضل بن عبدالرحمن القرشى :

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص : ٤٦٦

١- تقدم برقم ٣٢١ و ٣٧٥ و ٣٨٥.

٤٥١- وإياك إياك المرء فإنه*** إلى الشر دعاء وللشر جلب (١)

فأجى المصدر مجرى «أن يفعل»، فى حذف الجار، وتقول: «حسبت أنه قائم، أو أن قام» ولا تقول: «حسبت قيامك» حتى تذكر الخبر. وتقول: «عسى أن تقوم» ويمتنع: «عسى أنك قائم»، ومثلها فى ذلك: «لعل» وتقول: «لو أنك تقوم» ول اتقول: «لو أن تقوم»، وتقول: «جئتك صلاه العصر» ولا يجوز: «جئتك أن تصلى العصر» خلافاً لابن جنى والزمخشري.

والثانى: وهو ما أعطى حكم الشئ المشبه له فى لفظه دون معناه، له صور كثيره أيضاً.

منها: زياده «إن» بعد «ما» المصدريه الظرفيه، وبعد «ما» التى بمعنى «الذى»؛ لأنها بلفظ «ما» النافيه كقول المعلوط القريعى:

٤٥٢- ورج الفتى للخير ما إن رأيتة***على اسن خيراً لا يزال يزيد (٢)

وقوله: (٣)

٤٥٣- يرجى المرء ما إن لا يراه*** ويعرض دون أدناه الخطوب

فهذان محمولان على نحو قول عبيد الله بن الحر الجعفى:

٤٥٤- ما إن رأى الراؤون أفضل منهم*** لدى الموت سادات وزهر قماقمه (٤)

[شماره صفحه واقعى: ١٧٦]

ص: ٤٦٧

١- شرح أبيات مغنى اللبيب: ٥٠ / ٨.

٢- تقدم برقم ٥٧.

٣- قال السيوطى: «قال ابن الأعرابى: هو لجابر بن دالان (رألان) الطائى، ويقال: لأياس بن الأرت». شرح شواهد المغنى: ١ / ١

٥٨. وروى أبو حاتم: «ملا إن يلاقى» راجع شرح أبيات مغنى اللبيب: ١٠٨ / ١.

ومنها : دخول لام الابتداء على «ما» النافية ، حملاً لها فى اللفظ على «ما» الموصوله الواقعه مبتدأ كقول النابغه الديباني :

٤٥٥- لما أغفلت شكرك فاصطنعنى***فكيف ومن عطائك جل مالى (١)؟

فهذا محمول فى اللفظ على نحو قولك : «لما تصنعه حسن».

ومنها : توكيد المضارع بالنون بعد «لا» النافية حملاً لها فى اللفظ على «لا» الناهيهن نحو : (وَأَتَّقُوا فِتْنَةَ لَأ تَصِيْبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) (الأنفال / ٢٥) فهذا محمول فى اللفظ على نحو : (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا) (إبراهيم / ٤٢) ومن أولها على النهى لم يحتج إلى هذا.

ومنها : حذف الفاعل فى نحو قوله تعالى : (سَمِعَ بِهِمْ وَأَبْصَرَ) (مريم / ٣٨)؛ لما كان «أحين بزيد» مشبهاً فى اللفظ لقولك : «أمر بزيد».

ومنها : قولهم : «اللهم اغفر لنا أيتها العصابة» بضم «أيه» ورفع صفتها كما يقال : «يا أيتها العصابة» وإنما كان حقهما وجوب النصب كقولهم : «نحن العرب أقرى الناس للضيف» ولكنها لما كانت فى اللفظ بمنزلة المستعمله فى النداء أعطيت حكمها وإن انتفى موجب البناء وأما «نحن العرب» فى المثال فإنه لا يكون منادى؛ لكونه ب «أل» ، فأعطى الحكم الذى يستحقه فى نفسه ، وأما نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام : «وعندنا - اهل البيت - أبواب الحكم وضيء الأمر» (٢) فوجب النصب ، سواء اعتبر حاله أو ما يشبهه وهو المنادى.

والثالث : وهو ما أعطى حكم الشىء؛ لمشابهته له لفظاً ومعنى ، نحو اسم

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص : ٤٦٨

١- شرح أبيات معنى اللبيب : ٥٦ / ٨.

٢- نهج البلاغه : ط ١١٩ / ٣٧٠.

التفضيل و «أفعل» في التعجب؛ فإنهم منعوا «أفعل» التفضيل أن يرفع الظاهر؛ لشيبهه بـ «أفعل» في التعجب وزناً وأصلاً وإفاده للمبالغة ، وأجازوا تصغير «أفعل» في التعجب؛ لشيبهه بـ «أفعل» التفضيل فيما ذكرنا ، قال : (١)

٤٥٦- يا ما أمليح غزلاً شَدَنْ لَنَا***من هؤلئائكن الضال والسَّمُر

ولم يسمع ذلك إلا في «أحسن وأملح» ذكره الجوهري ، ولكن النحويين مع هذا قاسوه ، ولم يحك ابن مالك اقتياسه إلا عن ابن كيسان ، وليس كذلك ، قال أبو بكر بن الأنباري : ولا يقال إلا لمن صغر سنه.

القاعدة الثانية : أن الشيء يعطى حكم الشيء إذا جاوره

إشارة

كقول بعضهم : «هذا جُحْر ضب خَرَب» بالجر ، والأكثر الرفع ، وقال امرؤ القيس :

٤٥٧- كأن ثَبيراً في عرائن وَيَلِه***كبير أناس في بجاد مزمل (٢)

وقيل به في (وَحُور عَيْن) (الواقعه / ٢٢) فيمن جرهما ؛ فإن العطف على (وَلَمَدَانٌ مُخَلَّدُونَ) (الواقعه / ١٧) لا- على (أَكْوَاب وَأَبَارِيق) (الواقعه / ١٨) ؛ إذ ليس المعنى أن الولدان يطوفون عليهم بالبحر ، وقيل : العطف على «جنات» وكأنه قيل :

[شماره صفحه واقعي : ١٧٨]

ص : ٤٦٩

١- نسب البيت جماعه منهم : العرجي والحسين بن عبد الرحمن العريني. قال البغدادي : وقال السخاوي في شرح المفصل : والنحاه ينشدون : يا ما امليح غزلاً... البيت ظناً منهم أنه شعر قديم ، وإنما هو لعل بن محمد العريني وهو متأخر ... راجع شرح أبيات مغنى اللبيب : ٧٢ / ٨ و ٧٣ وشرح شواهد المغنى : ٩٦٢ / ٢.

٢- شرح شواهد المغنى ٨٨٣ / ٢.

المقربون فى جنات وفاكهه ولحم طير و حور ، وقيل : على «أكواب» باعتبار المعنى ؛ إذ معنى (يطوف عليهم ولدانٌ مخلصون بأكواب) (الواقعه / ١٧ و ١٨) : ينعمون بأكواب.

والذى عليه المحققون أن خفض الجوار يكون فى النعت قليلا- وفى التوكيد نادراً. ولا-يكون فى النسق ؛ لأن العاطف يمنع من التجاور.

تنبيه حول من أنكر الخفض على الجوار

أنكر السيرافى وابن جنى الخفض على الجوار ، وتأولا قولهم : «خرب» بالجر على أنه صفة لـ «ضب».

ثم قال السيرافى : الأصل : خرب الجحر منه ، بتنوين «خرب» ورفع «الجحر» ثم حذف الضمير ؛ للعلم به ، وحول الإسناد إلى ضمير الضب ، وخفض «الجحر» كما تقول : «مررت برجل حسن الوجه» بالإضافه ، والأصل : حسن الوجه منه ، ثم أتى بضمير «الجحر» مكانه ؛ لتقدم ذكره فاستتر.

وقال ابن جنى : الأصل : خرب جحره ، ثم أنيب المضاف إليه عن المضاف فارتفع واستتر.

ويلزمهما استتار الضمير مع جريان الصفة على غير من هى له ، وذلك لا يجوز عند البصريين وإن أمن اللبس ، وقول السيرافى فى إن هذا مثل : «مررت برجل قائم أبواه لا قاعدين» مردود ؛ لأن ذلك إنما يجوز فى الوصف الثانى دون الأول.

ومن ذلك قولهم : «هنأنى ومرأنى» والأصل : أمرأنى. وقولهم : «وأخذ ما قدم وما حدث» بضم دال «حدث» وقراءه جماعه : (سلاسلًا وأغلالًا)

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

القاعده الثالثه : قد يُشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه و يسمى ذلك تضميناً

وفائدته : أن تؤدى كلمه مؤدى كلمتين ، قال الزمخشري : ألا- ترى كيف رجع معنى : (وَلَا تَعْبُدْ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ) (الكهف / ٢٨) إلى قولك : ولا تقتحمهم عيناك متجاوزتين إلى غيرهم ، (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ) (النساء / ٢) أى : ولا تضموها إليها آكلين ، انتهى.

ومن مثل ذلك أيضاً قولهم : «سمع الله لمن حمده» أى : استجاب ، فعدى «سمع» باللام ، وإنما أصله : أن يتعدى بنفسه مثل : (يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ) (ق / ٤٢) وهو كثير ، قال أبو الفتح فى كتاب التمام : أحسب لوجمع ماجاء منه لجااء منه كتاب يكون مئين أوراقاً.

القاعده الرابعه : أنهم يغلبون على الشيء ما لغيره ، لتناسب بينهما ، أو اختلاط

فلهذا قالوا : «الأبوين» فى الأب والام ، ومنه : (وَلَأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ) (النساء / ١١) و «القمرين» فى الشمس والقمر و «المروتين» فى الصفا والمروه. ولأجل الاختلاط أطلقت «مَنْ» على ما لا يعقل فى نحو : (فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشَى عَلَى بَطْنِهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشَى عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشَى عَلَى أَرْبَعٍ) (النور / ٤٥) فإن الاختلاط حاصل فى العموم السابق فى قوله تعالى : (كُلُّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ) (النور / ٤٥) ، وفى (مَنْ يَمْشَى عَلَى رِجْلَيْنِ) اختلاط آخر فى عبارته

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

التفصيل ؛ فإنه يعم الإنسان والطائر ، واسم الملائكة على «إبليس» حتى استثنى منهم في (فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ) (البقره / ٣٤) قال الزمخشري : والاستثناء متصل ؛ لأنه واحد من بين أظهر الألوف من الملائكة فغلبوا عليه في (فسجدوا) ثم استثنى منهم استثناء أحدهم ، ثم قال : ويجوز أن يكون منقطعاً.

القاعده الخامسه : أنهم يعبرون بالفعل عن أمور

أحدها : وقوعه ، وهو الأصل.

والثاني : مشارفته ، نحو : (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ) (البقره / ٢٤٠) أى : والذين يشارفون الموت وترك الأزواج يوصون وصيه.

والثالث : إرادته ، وأكثر ما يكون ذلك بعد أداء الشرط ، نحو : (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) (النحل / ٩٨) (وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ) (المائده / ٤٢) ومنه : فى غيره (فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) (الذاريات / ٣٥ و ٣٦) أى : فأردنا الإخراج.

وفى كلامهم عكس هذا ، وهو التعبير بإرادته الفعل عن إيجاده ، نحو : (وَوَيْرِثُونَ أَنْ يُفَرَّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ) (النساء / ١٥٠) ؛ بدليل أنه قوبل بقوله سبحانه وتعالى : (وَلَمْ يُفَرَّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ) (النساء / ١٥٢).

والرابع : القدره عليه ، نحو : (وَعِيداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ) (الأنبياء / ١٠٤) أى : قادرين على الإيعاده ، وأصل ذلك : أن الفعل يتسبب عن الإراده والقدره ، وهم يقيمون السبب مقام المسبب وبالعكس ، فالأول نحو : (وَنَبَلُّوا أَخْبَارَكُمْ)

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص : ٤٧٢

(محمّد / ٣١) أى : ونعلم أخباركم ؛ لأن الابتلاء الاختبار ، وبالاختبار يحصل العلم. ومن الثانى : (فَاتَّقُوا النَّارَ) (البقره / ٢٤) أى : فاتقوا العناد الموجب للنار.

القاعده السادسة : أنهم يعبرون عن الماضى و الآتى كما يعبرون عن الشىء الحاضر

قصداً لإحضاره فى الذهن حتى كأنه مشاهد حاله الإخبار ، نحو : (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (النحل / ١٢٤) ؛ لأن لام الابتداء للحال. ونحو : (هَذَا مِنْ شَيْعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ) (١) (القصص / ١٥) ؛ إذ ليس المراد تقريب الرجلين من النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) ، كما تقول : هذا كتابك فخذ ، وإنما الإشاره كانت إليهما فى ذلك الوقت هكذا فحكيت.

ومنه عند الجمهور : (وَكَلَّبَهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ) (الكهف / ١٨) أى : يبسط ذراعيه ؛ بدليل (وَنُقَلِّبُهُمْ) (الكهف / ١٨) ولم يقل وقلبناهم ، وبهذا التقرير يندفع قول الكسائى وهشام : إن اسم الفاعل الذى بمعنى الماضى يعمل ، ومثله (وَاللَّهُ مُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) (البقره / ٧٢) إلا أن هذا على حكاية حال كانت مستقبله وقت التدارؤ ، وفى الآيه الاولى حكيت الحال الماضيه.

القاعده السابعه : إن اللفظ قد يكون على تقدير و ذلك المقدر على تقدير آخر

نحو قوله تعالى : (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ) (يونس / ٣٧) ف «أن يفترى» ..

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص : ٤٧٣

١- ودخل المدينه على حين غفله من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه ...

مؤول بالافتراء ، والافتراء مؤول بـ «مفتري». وقال : (١)

٤٥٨- ولعمرك ما الفتیان أن تثبت اللحي***ولكنما الفتیان كل فتی ند

وقالوا : «عسى زيد أن يقوم» ف قيل : هو على ذلك ، وقيل : على حذف مضاف ، أى : «عسى امر زيد أو عسى زيد صاحب القيام» قيل : «أن» زائده ، ويرده عدم صلاحيتها للسقوط فى الأكثر ، وأنها قد عملت ، والزائده لا تعمل خلافاً لأبى الحسن. وقيل فى (والَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا) (المجادله / ٣) : إن «ماقالوا» بمعنى القول ، والقول بتأويل المقول ، أى : يعودون للمقول فيهن لفظ الظهار وهن الزوجات.

القاعده الثامنه : كثيراً ما يغتفر فى الثوانى ما لا يغتفر فى الأوائل

فمن ذلك : «كل شاه وسختها بدرهم» وقوله (٢)

٤٥٩- وأى فتى هيجاء أنت وجارها***إذا ما رجال بالرجال استقلت

و «رب رجل وأخيه» و (إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ) (الشعراء / ٤) ولا يجوز : كل سختها ، ولا أى جارها ، ولا رب أخيه ، ولا يجوز ، إن يقم زيد قام عمرو فى الأصح إلا فى الشعر كقول قعب بن أم صاحب :

٤٦٠- إن يسمعوا سُبّه طاروا بها فرحاً***عنى وما سمعوا من صالح دفنوا(٣)

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص : ٤٧٤

١- قال البغدادي : والبيت ملفق من مصراعين من أبيات لابن بيض. راجع شرح أبيات مغنى اللبيب : ٨ / ٩٧ ، شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٦٤.

٢- لم يسم قائله. شرح أبيات مغنى اللبيب : ٨ / ١٠٠.

٣- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٦٥.

. ؛ إذ لاتضاف «كل وأى» إلى معرفه مفرده ، كما أن اسم التفضيل كذلك ، ولاتجر «رب» إلا النكرات ، ولا يكون فى النثر فعل الشرط مضارعاً والجواب ماضياً.

القاعده التاسعه : أنهم يتسعون فى الظرف و المجرور ما لا يتسعون فى غيرهما

فلذلك فصلوا بهما الفعل الناقص من معموله ، محو : «كان فى الدار أو عندك زيد جالساً» وفعل التعجب من المتعجب منه ، نحو قول الإمام على بن الحسين عليه السلام : «ما أفشى فىنا نعمتك وأسبغ علينا منتك»^(١) ، وبين الاستفهام والقول الجارى مجرى الظن كقوله : ^(٢)

٤٦١- أبعد تُعدّ تقول الدار جامعه***شملى بهم أم تقول التعد محتوما

وبين المضاف وحرف الجر ومجرور هما ، وبين «إذن ولن» ومنصوبهما ، نحو : «هذا غلام والله زيد ، واشتريته بوالله درهم» وقوله : ^(٣)

٤٦٢- إذن والله نزميهم بحرب***يشيب الطفل من قبل المشيب

وقوله : ^(٤)

٤٦٣- لما رأيت أبا يزيد مقاتلا ، ***أدع القتال وأشهد الهيجاء

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص : ٤٧٥

-
- ١- الصحيفه الكامله السجاديه ، الدعاء الخامس والأربعون : ٣٠١.
 - ٢- لم يسم قائله شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٦٩ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٨ / ١٠٧.
 - ٣- قال السيوطى : «قيل إنه لحسان». شرح شواهد المغنى اللبيب : ٢ / ٩٧٠.
 - ٤- لم يسم قائله. شرح شواهد المغنى : ٢ / ٦٨٣ ، شرح أبيات مغنى اللبيب : ٥ / ١٥٤.

القاعده العاشره : من فنون كلامهم القلب

و أكثر وقوعه فى الشعر كقول رؤبه :

٤٦٤- ومهمه مغيره أرجاؤ***كأن لون أرضه سماؤه (١)

أى : كأن لون سمائه ؛ لغبرتها لون أرضه ، فعكس التشبيه مبالغه ، وحذف المضاف ، وقال النمر بن تولب :

٤٦٥- فإن أنت لا قيت فى نجده***فلاتتهيبك أن تُقدما(٢)

أى : تتهيبها.

ومنه فى الكلام : «أدخلت القلنسوه فى رأسى» و «عرضت الناقه على الحوض» و «عرضتها على الماء» قاله الجوهري وجماعه منهم السكاكى والزمخشري ، وجعل منه : (وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ) (الأحقاف / ٢٠) وفى كتاب التوسعه ليعقوب بن إسحاق السكيت : إن «عرضت الحوض على الناقه» مقلوب ، وقال آخر : لا قلب فى واحد منهما ، واختاره أبو حيان ، ورد على قول الزمخشري فى الآيه.

القاعده الحاديه عشره : من ملح كلامهم تقارضى اللفظين فى الأحكام

و لذلك أمثله :

منها : إعطاء «لم» حكم «لن» فى عمل النصب ، ذكره بعضهم مستشهداً بقراءه تبضهم : (أَلَمْ نَشْرَحْ) (الانشراح / ١) بفتح الحاء ، وفيه نظر؛ إذ لا تحل «لن»

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص : ٤٧٦

١- شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٧١.

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ٨ / ١١٣.

هنا ، وإنما يصحح أو يحسن حمل الشيء على ما يحل محله كما قدمنا ، وقيل : أصله : «نشرَحَنُ» ثم حذفت النون الخفيفة وبقي الفتح دليلاً عليها ، وفي هذا شذوذان : توكيد المنفى بـ «لم» مع أنه كالفعل الماضي في المعنى ، وحذفت النون الغير مقتض مع أن المؤكد لا يليق به الحذف . وإعطاء «لن» حكم «لم» في الجزم كقول أعرابي يمدح الإمام الحسين عليه السلام :

٤٦٦- لن يَخْبَ الآن من رجائك من ***حرك من جون بابك الحلقة (١)

الرواية بكسر الباء.

ومنها : إعطاء الفاعل إعراب المفعول وعكسه عند أمن اللبس كقولهم : «خرق الثوب المسمارَ ، وكسر الزجاج الحجر» وميع ايضاً نسبهما كقوله : (٢)

٤٦٧- قد سال مالحيات منه القداما***الأفْعوان والشجاق الشجعما

في روايه من نصب «الحيات» وقيل : «القدما» تنبيه حذفت نونه؛ للضرورة كقول تأبط شراً :

٤٦٨- هما خُطتا إما إسار ومنه***وإمادم والقتل بالحر أجدر (٣)

فيمن رواه برفع «إسار ومنه» ، وسمع أيضاً رفعهما كقوله : (٤)

٤٦٩- ان من صاد عُقْعَقاً لمشوم***كيف من صاد عقعقان وبوم

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص : ٤٧٧

- ١- تقدم برقم ٢٣٥.
- ٢- قال السيوطي : «هو من أرجوزه لأبي حيان الفقعي» وقيل لغيره. راجع شرح شواهد المغنى : ٢ / ٩٧٣.
- ٣- تقدم برقم ٤٣٧.
- ٤- قال البغدادي : «وهو هذا البيت لم أف على قائله». شرح أبيات مغنى اللبيب : ١٢٨.

ومنها : إعطاء «أفعل» ، فى التعجب حكم «أفعل» التفضيل فى جواز التصغير ، وإعطاء «أفعل» التفصيل حكم «أفعل» فى التعجب فى أنه لا يرفع الظاهر ، وقد مر ذلك.

ولو ذكرت أحرف الجر ودخول بعضها على بعض فى معناه لجاى من ذلك أمثله كثره.

هذا آخر ما أوردناه بعون الله وتوفيقه ، والحمد لله على إتمامه وإكماله ، وأشرف صلواته وأزكى تحياته على محمد خاتم النبیین ، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولا- سيما بقيه الله فى الأرضين ، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين ، ونسأل الله تبارك وتعالى أن يتقبل منا ويتجاوز عنا إن أخطأنا أو نسينا إنه هو السميع العليم.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ٤٧٨

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۴۷۹

- ١- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، بتحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، قم، ١٣٦٧ هـ - ش، مطبعة الرضى - بيدار - عزيزي.
- ٢- الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسه الأعلّمي للمطبوعات.
- ٣- أدب الطف، جواد شبّر، بيروت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، دارالمرتضى.
- ٤- الإرشاد، محمّد بن محمّد بن النعمان الملقب بالمفيد مع ترجمه المحلّاتي، العلميه الإسلاميه.
- ٥- أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين، بتحقيق حسن الأمين، لبنان، دارالتعارف للمطبوعات.
- ٦- الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين عبدالرحمان السيوطي، بتحقيق الدكتور أحمد محمّد قاسم، قم، نشر أدب الحوزه.
- ٧- الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات عبدالرحمان بن محمّد بن أبي سعيد الأنباري، الطبعة الرابعه، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م.
- ٨- أوضح المسالك، أبو محمّد عبدالله جمال الدين بن هشام، بتحقيق محيي الدين عبدالحميد، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٠ م، دار إحياء التراث العربي.

[شماره صفحه واقعي: ١٨٩]

٩- الإيضاح ، أبو محمد الفضل بن شاذان الأزدي النيسابوري ، بتحقيق السيد جلال الدين الحسيني الأرموي ، الطبعة الأولى ، طهران.

١٠- بحار الأنوار ، المولى محمد باقر المجلسي ، المطبعة الإسلامية ، إيران ، قم ، ١٣٨٤ هـ - ق.

١١- البدايه والنهايه ، أبو الفداء الحافظ ابن كثير ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان.

١٢- بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد (عليهم السلام) ابن الحسن بن فروخ الصفار ، بتحقيق الحاج ميرزا محسن كوجه باغي ، الطبعة الثانية ، مؤسسه الأعلمي ، طهران.

١٣- بلاغات النساء ، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور ، مكتبه بصيرتي ، إيران ، قم.

١٤- البيان في تفسير القرآن ، سماحه آيه الله العظمى السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي (قدس سره) ، منشورات أنوار الهدى ، ١٤٠١ هـ - ق - ١٩٨١ م.

١٥- تاريخ الخلفاء جلال الدين عبدالرحمان بن أبي بكر السيوطي ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٧١ هـ - ق - ١٩٥٢ م.

١٦- تاريخ الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، دار التراث ، لبنان ، بيروت.

١٧- تحفه الغريب ، محمد بن أبي بكر الدماميني ، في هامش المنصف من الكلام ، نشر أدب الحوزه ، إيران ، قم.

١٨- تحف العقول ، حسن بن علي بن الحسين بن شعبه الحرّاني ، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات ، الطبعة الخامسة ، لبنان ، بيروت ١٣٩٤ هـ - ق - ١٩٧٤ م.

١٩- تذكّره الخواص ، سبط ابن الجوزي ، مكتبه نينوي الحديثه ، طهران.

٢٠- التصريح على التوضيح ، خالد بن عبدالله الأزهرى ، ومعه حاشيه الحمصي ، دارالفكر.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٠]

- ٢١- تفسير فرات الكوفى ، فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفى ، مكتبه داورى ، إيران ، قم.
- ٢٢- التفسير الكبير ، الفخر الرازى ، الطبعة الثالثه ، دارإحياء التراث العربى ، لبنان ، بيروت.
- ٢٣- تنبيه الخواطر ونزهه النواظر (مجموعه ورام) ، أبوالحسين ورام بن أبى فراس ، الطبعة الثانيه ، دارالكتب الإسلاميه ، إيران ، طهران.
- ٢٤- التوحيد ، أبوجعفر محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمى ، بتصحيح السيّد هاشم الحسينى الطهرانى ، مؤسسه النشر الإسلامى ، إيران ، قم.
- ٢٥- الجامع لأحكام القرآن ، أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصارى القرطبى ، دارالتراث العربى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٥ م.
- ٢٦- حاشيه الأمير ، محمّد الأمير الأزهرى ، دارالكتاب اللبنانى ، دارالكتاب المصرى ، بيروت ، لبنان.
- ٢٧- حاشيه الدسوقى ، محمّد عرفه الدسوقى ، مصر ، قاهره.
- ٢٨- حاشيه الصبان على شرح الأشمونى ، محمّد بن على الصبان ، الطبعة الثانيه ، منشورات الرضى - زاهدى ، قم ، إيران ، ١٣٦٣ هـ - ش.
- ٢٩- الخلاف ، أبوجعفر الطوسى ، دارالكتب العلميه ، قم.
- ٣٠- الدر المثلثور فى التفسير بالمأثور ، جلال الدين عبدالرحمان السيوطى ، منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى (رحمه الله) ، إيران ، قم ، ١٤٠٤ هـ - ق.
- ٣١- ديوان حسان بن ثابت ، حسان بن ثابت ، المكتبه العربيه ، بتحقيق الدكتور الحنفى حسنين ، جمهوريه مصر العربيه ، القاهره ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
- ٣٢- شيخ الأباطح أبى طالب ، مكتبه نينوى الحديثه ، طهران ، إيران.

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

٣٣- سنن ابن ماجه ، الحافظ أبى عبدالله محمّد بن يزيد القزوينى ، بتحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي ، دار إحياء التراث العربى ، ١٣٩٥ هـ - - ١٩٧٥ م .

٣٤- سنن الترمذى ، محمّد بن عيسى بن سوره الترمذى ، الطبعة الثانية ، دارالفكر ، لبنان ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ - - ١٩٨٣ م .

٣٥- سنن الدارقطنى ، على بن عمر الدارقطنى ، بتصحيح السيّد عبدالله هاشم يمانى المدنى ، دارالمحاسن للطباعة ، القايره ، ١٣٨٦ هـ - - ١٩٦٦ م .

٣٦- السيره النبويه ، ابن هشام ، بتحقيق مصطفى السقا - إبراهيم الأبيارى - عبدالحفيظ شلبى ، مطبعة مصطفى البانى الحلبى وأولاده ، ١٣٥٥ هـ - - ١٩٣٦ م .

٣٧- شرح ابن عقيل ، بهاء الدين عبدالله بن عقيل ، ومعه كتاب منحه الجليل ، مؤسسه نشر ناصر خسرو ، [انتشارات ناصر خسرو] طهران .

٣٨- شرح أبيات مغنى اللبيب ، عبدالقادر عمر البغدادى ، بتحقيق عبدالعزيز رباح أحمد يوسف دقاق ، الطبعة الأولى ، دارالمأمون للتراث ، ١٣٩٦ هـ - - ١٩٧٤ م .

٣٩- شرح ديوان المتنبى ، عبدالرحمان البرقوقى ، دارالكتاب العربى بيروت ، لبنان ١٤٠٧ هـ - - ١٩٨٦ م .

٤٠- شرح شذور الذهب ، أبو محمّد عبدالله جمال الدين ابن هشام ، بتحقيق محمّد محيى الدين عبدالحميد .

٤١- شرح الشواهد ، العينى ، فى ذيل حاشيه الصبان على شرح الأشمونى ، الطبعة الثانية ، مطبعة الرضى - زاهدى ، ايران - قم .

٤٢- شرح شواهد المغنى ، جلال الدين عبدالرحمان بن أبى بكر السيوطى ، نشر أدب الحوزه ، ايران ، قم .

٤٣- شرح قطر الندى ، أبو محمّد عبدالله جمال الدين بن هشام ، بتحقيق محمّد محيى الدين عبدالحميد ، الطبعة الحاديه عشره ، المكتبه السعاده ، مصر ١٣٨٣ هـ - - ١٩٦٣

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص : ٤٨٣

- ٤٤- شرح الكافي، المحقق الرضى، ومعه حاشيه السيد شريف الجرجاني، دارالكتب العلميه، بيروت، لبنان.
- ٤٥- شرح الهاشميات، محمّد محمود الرافعي، الطبعة الثانيه، مطبعه شركه التمدن الصناعيه بمصر.
- ٤٦- شرح مختارات أشعار العرب، محمّد محمود الرافعي ومعه شرح الهاشميات، الطبعة الثانيه، مطبعه التمدن الصناعيه بمصر.
- ٤٧- صحيح البخارى، أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل البخارى الجعفي، دارالجيل، لبنان، بيروت، ١٣١٣ هـ.
- ٤٨- صحيح سنن المصطفى (صلى الله عليه وآله وسلم) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دارالكتاب العربى بيروت، لبنان.
- ٤٩- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الطبعة الأولى، دارإحياء التراث العربى، ١٣٧٥ هـ.
- ٥٠- الصحيفه السجديه الجامعه، الإمام على بن الحسين (عليهما السلام)، الطبعة الأولى مؤسسه الإمام المهدي، قم، ١٤١١ هـ - ق.
- ٥١- الصحيفه السجديه الكامله، الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) مع ترجمه فيض الإسلام، ١٣٧٥ هـ - ق.
- ٥٢- الطبقات الكبرى، محمّد بن سعد البصرى المعروف بابن سعد، داربيروت للطباعه والنشر، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٥٣- عده الداعى ونجاح الساعى، أحمد بن الفهد الحلى، بتصحیح أحمد الموحدى القمى، مكتبه الوجدانى، ايران، قم.
- ٥٤- عوالم العلوم، عبدالله البحرانى الإصفهانى، الطبعة الأولى، مكتبه الزهراء (عليها السلام) الطبعة الثانيه، ١٤١١ هـ - ق.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

- ٥٥- عيون الأخبار ، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق الطبعة الثانية ، مكتبة الطوس ، ١٣٦٣ هـ - ش .
- ٥٦- غايه المرام في حجه الخصام عن طريق الخاص والعام ، هاشم بن سليمان بن إسماعيل الحسيني البحراني ، نشر المعارف الإسلاميه ، ايران ، طهران .
- ٥٧- الغدير ، عبدالحسين أحمد الأميني ، دارالكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الرابعه ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .
- ٥٨- غرر الحكم ، عبدالواحد الآمدي التميمي ، المترجم محمّد علي الأنصاري ، الطبعة العاشره .
- ٥٩- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، دارالمعرفه ، بيروت ، لبنان .
- ٦٠- الكامل في التاريخ ، ابن الاثير ، دارصار - داربيروت ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .
- ٦١- الكتاب ، عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه ، نشر أدب الحوزه ، ايران ، قم .
- ٦٢- الكشاف ، جارالله محمود بن عمر الزمخشري ، وبذيله أربعة كتب ، الطبعة الثالثه ، دارالكتب العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- ٦٣- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، العلامة الحلبي ، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المشرفه ، قم ، ايران .
- ٦٤- كمال الدين وتمام النعمه ، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي ، دارالكتب الإسلاميه .
- ٦٥- كنز العمال ، علاء الدين علي المتقي بن حسام الهندي ، مؤسسه الرساله ، لبنان ، بيروت ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م .
- ٦٦- لسان العرب ، ابن منظور ، بتعليق علي شيري ، دارإحياء التراث العربي الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .

[شماره صفحه واقعي : ١٩٤]

٦٧- اللباب ، عبدالوهاب الصابوني ، مكتبه دارالشرق ، بيروت.

٦٨- مجمع البيان ، أبوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی ، مكتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی ، ایران ، قم ، ١٤٠٣.

٦٩- المحججه البيضاء ، المولى محسن الكاشاني ، الطبعة الثانية ، مؤسسه النشر الإسلامی.

٧٠- مروج الذهب ومعادن الجوهر ، أبوحسن علی بن الحسين بن علی المسعودی ، الطبعة الأولى ، دارالكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٧١- المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث ، أبو عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بالحاکم النیسابوری ، دارالفکر ، بيروت ، لبنان ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٧٢- مسند أحمد بن حنبل ، أحمد بن حنبل ، وبهامشه منتخب كنز العمال ، دارالفکر.

٧٣- المصباح ، الشيخ تقی الدین إبراهيم بن علی الحسن بن محمد بن صالح العاملي الكفعمی ، الطبعة الثالثة ، منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٧٤- معانی الأخبار ، أبو جعفر محمد بن علی بن الحسين بن بابويه القمي ، منشورات فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه ، قم ، ایران ، ١٣٦١ هـ - ش.

٧٥- معنی القرآن وإعرابه ، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري الزجاج ، بتحقيق الدكتور عبدالجليل عبده شليين الطبعة الأولى ، عالم الكتب ، لبنان ، بيروت.

٧٦- المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی ، الدكتور أ. ی ، ونسك. مكتبه بريل ، ١٩٣٦ م.

٧٧- مناقب آل أبي طالب ، أبو جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب ، دارالأضواء ،

[شماره صفحه واقعی : ١٩٥]

ص : ٤٨٦

بيروت ، لبنان.

٧٨. مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام أبو الحسن علي بن محمّد الواسطي الجلالى الشافعى الشهير بابن المغازلى ، المكتبة الإسلاميه ، ايران ، طهران ، ١٤٠٣ هـ - ق.

٧٩. مناهل الصفا ، حمزاوى ، ١٢٧٦ هـ.

٨٠. المنصف من الكلام ، أحمد بن محمّد الشمنى ، ومعه تحفه الغريب ، نشر أدب الحوزه ، ايران ، قم.

٨١. منهاج البراعه فى شرح نهج البلاغه ، العلامة حبيب الله الهاشمى الخوئى ، الطبعة الرابعه ، منشورات مركز الإمام المهدي - عجل الله تعالى فرجه - الثقافى (بنیاد فرهنگى إمام مهدى) ، طهران ، ايران.

٨٢. موسوعه أطراف الحديث النبوى الشريف ، أبو هاجر محمّد السعيد بن بسكونين الطبعة الأولى ، عالم التراث ، بيروت ، لبنان.

٨٣. الموطأ ، مالك بن أنس ، بتصحيح محمّد فؤاد عبد الباقي ، دار التراث العربى.

٨٥. نهج البلاغه ، علي بن أبي طالب عليه السلام المؤلف السيد الرضى ، المترجم فيض الإسلام ، مركز نشر آثار فيض الإسلام.

٨٦. وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعة ، محمّد بن الحسن الحر العاملى ، بتحقيق عبدالرحيم الربانى الشيرازى ، المكتبة الإسلاميه ، ايران ، طهران ، ١٣٩٨ هـ - ق.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص : ٤٨٧

الباب الثاني

فى تفسير الجملة وذكر أقسامها أحكامها

- ٣ شرح الجملة وبيان أن الكلا مأخص منها لا مرادف لها
- ٣ انقسام الجملة إلى اسميه وفعليه وظرفيه
- ٤ تنبيه حول صدر الجملة
- ٥ ما يجب على المسؤول أن يفصل فيه
- ٦ انقسام الجملة إلى صغرى وكبرى
- ٧ تنبيهان حول تفسير الكبرى وما يحتملها وغيرها
- ٨ انقسام الجملة الكبرى إلى ذات وجه وإلى ذات وجهين
- ٨ الجمل التي لا محل لها من الإعراب
- ٨ المستأنفه
- ٩ تنبيه حول ما يخفى من الاستئناف

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

- ١٠ تنبيه حول ما نحتمل الاستئناف وغيره.
- ١٠ تنبيه حول ما اختلفوا فيه.
- ١٠ الجمله المعترضه.
- ١١ مسأله حول اشتباه المعترضه بالحاليه.
- ١٤ الجمله التفسيريه.
- ١٨ تنبيه حول أقسام الجمله المفسره.
- ١٧ مسأله حول من قال : للمفسره محل.
- ١٨ الجمله المجاب بها القسم.
- ١٨ تنبيه حول ما يخفى من جواب القسم.
- ١٩ مسأله حول من قال : لاتقع جملته القسم خيراً.
- ٢٠ الجمله الواقعه جواباً لشرط غير جازم أو جازم ولم تقترن بالفاء أو إذا.
- ٢٠ الجمله الواقعه صلته لاسم أو حرف.
- ٢١ الجمله التابعه لما لا محل له.
- ٢١ الجمل التي لها محل من الإعراب.
- ٢١ الجمله الواقعه خيراً.
- ٢١ الجمله الواقعه حالاً.
- ٢٢ الجمله الواقعه مفعولاً.
- ٢٣ تنبيه حول ما يخفى من الجمل المحكيه.
- ٢٣ تنبيه حول ما يحتمل الحكايه وغيرها.
- ٢٤ تنبيه حول الجمله المحكيه بعد القول.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۸]

ص: ۴۸۹

٢٤تنبيه حول وصل غير المحكى بالمحكى

٢٧تنبيه حول فائده الحكم على محل الجملة

٢٧الجملة المضاف إليها

٣١الجملة الواقعة بعد الفاء أو إذا جواباً لشرط جازم

٣١الجملة التابعة لمفرد

٣٢الجملة التابعة لجملة لها محل

٣٣تنبيه حول الجملتين : المستثناه والمسند إليها

٣٣حكم الجمل بعد المعارف وبعد النكرات

الباب الثالث

فى ذكر أحكام ما يشبه الجملة وهو الظرف والجار والمجرور

٣٧ذكر حكمهما فى التعلق

٣٩هل يتعلقان بالفعل الناقص؟

٣٩هل يتعلقان بالفعل الجامد؟

٤٠هل يتعلقان بأحرف المعانى؟

٤١ذكر ما لا يتعلق من حروف الجر

٤٣حكمهما بعد المعارف والنكرات

٤٤حكم المرفوع بعدهما

٤٥تنبيه على أن الضمير لا يعود إلى متأخر لفظاً

٤٥ما يجب فيه تعلقهما بمحذوف

- هل المتعلق الواجب الحذف فعل أو وصف؟ ٤٧
- كيفية تقديره باعتبار المعنى ٤٨
- تعيين موضع التقدير ٤٩
- تنبيه على خطأ من قدر فعلاً بعد إذا الفجائية وأما ٥٠

الباب الرابع

فى ذكر أحكام يكثر دورها ويقبح بالمعرب جهلها

وعدم معرفتها على وجهها

- ما يعرف به المبتدأ من الخبر ٥١
- ما يعرف به الاسم من الخبر ٥٣
- ما يعرف به الفاعل من المفعول ٥٤
- فرعان حول ما يتعيين فيه الفاعل والمفعول ٥٥
- ما افترق فيه عطف البيان والبدل ٥٥
- ما افترق فيه اسم الفاعل والصفة المشبهة ٥٨
- ما لفترق فيه الحال والتمييز وما اجتمعا فيه ٦١
- أقسام الحال ٦٣
- إعراب أسماء الشرط والاستفهام ونحوها ٦٥
- تنبيه حول اختلافهم فى خبر اسم الشرط ٦٦
- مسوغات الابتداء بالنكرة ٦٧

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

- أقسام العطف..... ٧٠
- تنبيه حول العطف على المعنى..... ٧٥
- تنبيه حول «لا تأكل سمكاً وتشرب لبناً»..... ٧٦
- عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس..... ٧٧
- عطف الاسميه على الفعلية وبالعكس..... ٧٨
- العطف على معمولي عاملين..... ٧٨
- المواضع التي يعود الضمير فيها على ما تأخر لفظاً ورتبه..... ٧٩
- شرح حال الضمير المسمى فصلاً وعماداً..... ٨٢
- روابط الجمله بما هي خبر عنه..... ٨٥
- الأشياء التي تحتاج إلى الرابط..... ٨٧
- تنبيه حول عدم احتياج بدل الكل إلى رابط..... ٨٩
- الأمر التي يكتسبها الاسم بالإضافه..... ٩١
- الأمر التي لا يكون الفعل معها إلا قاصراً..... ٩٤
- الأمر التي يتعدى بها الفعل القاصر..... ٩٧

الباب الخامس

في ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها

- الجهه الأولى أن يراعى ما يقتضيه ظاهر الصناعه ولا يراعى المعنى..... ١٠١
- الجهه الثانيه أن يراعى المعرب معنى صحيحاً ولا ينظر في صحته في الصناعه..... ١٠٣

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

الوجه الثالث أن نخرج على ما لم نثبت في العربية..... ١٠٣

الوجه الرابع أن يخرج على الأمور البعيده والأوجه الضعيفه ويترك الوجه القريب والقوى ١٠٣

الوجه الخمسه أن يترك بعض ما يحتمله اللفظ من الأوجه الظاهره..... ١٠٥

باب المبتدأ..... ١٠٥

مسألة : يجوز في الاسم المفتوح به وجهان..... ١٠٥

مسألة : يجوز في المرفوع وجهان..... ١٠٥

مسألة حول جواز الابتداء والإخبار..... ١٠٦

باب كان وما جرى مجراها..... ١٠٦

مسألة حول نقصان كان وتامها وزيادتها..... ١٠٦

مسألة حول نقصان عسى وتامها..... ١٠٧

مسألة تشاكل السابقه..... ١٠٧

مسألة حول احتمال ما : الحجازيه والتميميه..... ١٠٧

باب المنصوبات المتشابهه..... ١٠٨

ما يحتمل المصدريه والمفعوليه..... ١٠٨

ما يحتمل المصدريه والظرفيه والحاليه..... ١٠٨

ما يحتمل المصدريه والحاليه..... ١٠٨

ما يحتمل المصدريه والحاليه والمفعول لأجله..... ١٠٨

ما يحتمل المفعول به والمفعول معه..... ١٠٩

باب الاستثناء..... ١٠٩

- مسأله حول حاشا وعدا وخلا..... ١٠٩
- مسأله : يجوز فيما بعد إلّا فى الجملة المنفيه ثلاثه أوجه..... ١٠٩
- ما يحتمل الحاليه والتمييز..... ١١٠
- من الحال ما يحتمل كونه من الفاعل والمفعول..... ١١٠
- من الحال ما يحتمل باعتبار عامله وجهين..... ١١٠
- من الحال ما يحتمل التعدد والتداخل..... ١١٠
- باب إعراب الفعل..... ١١١
- مسأله : حول الفاء السببيه والعاطفه..... ١١١
- باب الموصول..... ١١١
- مسأله حول ما المصدريه والموصوله..... ١١١
- باب التوابع..... ١١٣
- سأله حول البدل وعطف البيان..... ١١٣
- مسأله حول وصف المضاف والمضاف إليه..... ١١٣
- باب حروف الجر..... ١١٣
- مسأله حول الكاف الحرفيه والاسميه..... ١١٣
- مسأله حول على الحرفيه والاسميه..... ١١٤
- الجهه السادسه ألا يراعى الشروط لامخفته بحسب الأبواب..... ١١٤
- الجهه السابعه أن يحمل كلاماً على شىء ويشهد استعمال آخر بخلافه..... ١٢٧

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٣]

- ١٢٨ تنبيه حول احتمال بعض المواضع أكثر من وجه
- ١٢٩ الجبهه الثامنه أن يحمل المعرب على شىء وفى ذلك الموضوع ما يدفعه
- ١٣٠ الجبهه التاسعه ألا يتأمل عند وجود المشتبهات
- ١٣١ الجبهه العاشره أن يخرج على خلاف الأصل أو على خلاف الظاهر لغير مقتض
- ١٣٢ خاتمه حول الحذف
- ١٣٢ شروط الحذف ثمانيه
- ١٣٣ تنبيه حول دليلى الحذف : الصناعى وغير الصناعى
- ١٣٤ تنبيه حول الدليل اللفظى
- ١٣٧ تنبيه حول مخالفه الشرطين السابع والثامن من شروط الحذف
- ١٣٨ بيان أنه قديظن أن الشىء من باب الحذف وليس منه
- ١٣٩ بيان مكان المقدر
- ١٤٠ تنبيه حول اجتماع شرطين لهما جواب واحد
- ١٤١ بيان مقدار المقدر
- ١٤١ بيىغى أن يكون المحذوف من لفظ المذكور مهما أمكن
- ١٤٢ إذا دار الأمر بين كون المحذوف مبتدأ وكونه خبراً فأيهما أولى؟
- ١٤٣ إذا دار الأمر بين كون المحذوف فعلاً والباقى فاعلاً ، وكونه مبتدأ والباقى خبراً فالثانى أولى
- ١٤٣ إذا دار الامر بين كون المحذوف أولاً أو ثانياً فكونه ثانياً أولى
- ١٤٤ تنبيه حول أن الخلاف فيما سبق إنما يقع عند التردد
- ١٤٥ ذكر أماكن من الحذف يتمرن بها المعرب

حذف الاسم المضاف ١٤٥

١٤٦ تبيته إذا أمكن تقدير المضاف قبل أحد جزأني قدر قبل الثاني

حذف المضاف إليه ١٤٦

حذف اسمين مضافين ١٤٦

حذف ثلاث متضائفات ١٤٧

١٤٧ تنبيه حول تفسير : قاب قوسين

حذف الموصول الاسمي ١٤٧

حذف الصلة ١٤٨

حذف الموصوف ١٤٨

حذف الصفة ١٤٩

حذف المعطوف ١٤٩

حذف العطف عليه ١٤٩

حذف المبدل منه ١٥٠

حذف حرف العطف ١٥٠

حذف أن الناصبه ١٥١

حذف نون التوكيد ١٥١

حذف نوني التثنيه والجمع ١٥٢

حذف التنوين ١٥٣

حذف أل ١٥٤

حذف لام الجواب ١٥٤

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۵]

ص: ۴۹۶

حذف جمله القسم..... ١٥٥

حذف جواب القسم..... ١٥٥

حذف جمله الشرط..... ١٥٦

حذف جمله جواب الشرط..... ١٥٦

تنبيه حول ما يظن جواب شرط وليس بجواب..... ١٥٧

حذف الكلام بجملته..... ١٥٧

حذف أكثر من جمله..... ١٥٨

تنبيه حولما ينظر فيه النحوى والمفسر والبيانى من الحذف..... ١٥٨

الباب اسادس

فى التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها

..... ١٦١

الباب السابع

فى كيفية الإعراب

..... ١٦٧

فصل فيما يجب على المبتدئ فى صنافه الإعراب أن نحترز منه..... ١٧٠

تنبيه حول : رويدك..... ١٧١

تنبيه حول تغير الإعراب بتغير التركيب..... ١٧٢

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

فى ذكر أمور كليه يتخرج عليه ما لا ينحصر من الصور الجزئيه

القاعده الاولى : قد يعطى الشئ حكم ما أشبهه فى معناه أو فى لفظها أو فيهما..... ١٧٣

تنبيه : حول تنزيلهم اللفظ المعدوم ماالصالح للوجود بمنزله الموجود..... ١٧٥

تنبيه : أنه ليس لازم أن يعطى الشئ حكم ما هو فى معناه..... ١٧٥

القاعده الثانيه : أن الشئ يعطى حكم الشئ إذا جاوره..... ١٧٨

تنبيه حول من أنكر الخفض على الجوار..... ١٧٩

القاعده الثالثه : قد يشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك تضميناً..... ١٨٠

القاعده الرابعه : أنهم يغلبون على الشئ ماغيره لتناسب بينهما أو اختلاط..... ١٨٠

القاعده الخامسه : أنهم يعبرون بالفعل عن أمور..... ١٨١

القاعده السادسه : أنهم يعبرون عن الماضى والآتى كما يعبرون عن الشئ الحاضر.... ١٨٢

القاعده السابعه : أن اللفظ قد يكون على تقدير وذلك المقدر على تقدير آخر..... ١٨٢

القاعده الثامنه : كثيراً ما يغتفر فى الثوانى ما لا يغتفر فى الأوائل..... ١٨٣

القاعده التاسعه : أنهم يتسعون فى الظرف والمجرور ما لا يتسعون فى غيرهما..... ١٨٤

القاعده العاشره : من فنون كلامهم القلب..... ١٨٥

القاعده الحاديه عشره : من ملح كلامهم تقارض اللفظين فى الأحكام..... ١٨٥

المآخذ ١٨٩

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

عنوان و نام پدیدآور: مغنی اللیب عن کتب الاعراب/ تالیف ابی محمد عبدالله جمال الدین بن یوسف ابن احمد بن عبدالله بن هشام الانصاری، المصری؛ حقیقه، و فصله، و ضبط غرائب محمد محی الدین عبدالحمید.

مشخصات نشر: قاهره: مطبعه المدنی، ۱۴ق.

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

موضوع: زبان عربی -- نحو

شماره کتابشناسی ملی: ۳۰۲۸۲۰۹

توضیح: «مغنی اللیب عن کتب الأعراب»، اثر ابی محمد عبدالله جمال الدین بن یوسف بن احمد بن عبد الله بن هشام انصاری مصری (متوفی ۷۶۱ق)، کتابی است نحوی و ادبی که به زبان عربی نوشته شده و تألیف آن در ماه ذی القعدة ۷۵۶ق، در مکه به پایان رسیده است. در اهمیت این اثر، همین بس که یکی از کتاب های بسیار معروف و مهم علم نحو می باشد که در حوزه های علمیه تدریس شده و بر آن حواشی و شرح های فراوانی نوشته اند.

این کتاب، مشتمل بر قواعد کلی نحو و تطبیق آن ها بر مثال هایی از آیات کریمه و اشعار عرب به روشی مخصوص، غیر از روش کتاب های این فن، می باشد که بنا به گفته ابن هشام دارای تکرار غیر لازم است.

اثر حاضر به صورت دو مجلد در یک جلد می باشد.

ص: ۱

الجزء الأول

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۴۹۹

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۵۰۰

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۵۱

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۵۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سابغ نعمائه ، والشكر له سبحانه على وافر آلائه ، وصلاته وسلامه على صفوه الصفوه من رسله وأنبيائه ، وعلى آله وصحبه وسائر أوليائه.

اللهم إني أحمدك حمد المعترف بتقصيره وقصوره ، المقرّ بخطاياہ وذنوبه ، المؤمل في واسع رحمتك وعظيم فضلك ، أن تشمله بعفوك ، وتسبل عليه جميل سترك ؛ فإنك - يا رب - أنعمت متفضلاً ، وتطوّلت مبتدئاً ، ولن يخيب راجيك ، ولن يردّ سائلك.

وبعد ، فيإني مند أكثر من عشرين عاما أنشأت شرحا على كتاب «مغنى اللبيب ، عن كتب الأعراب» أوعب كتب العلامة أبي محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري ، المصري ، وكنت قد تنوّقت في هذا الشرح على قدر ما يستحقه الأصل من العناية وبذل الوسع ، وكنت أعود إليه بين الحين والحين فأزيد فيه ما يجدلى من البحث ، حتى أوفيت على الغايه ، وبلغت من ذلك ما تمنيت. ولكنى لم أظفر إلى يوم الناس هذا بناسر يقوم بإظهاره لقراء العربيه ؛ إذ كان الناشرون لهذا النوع من المؤلفات إنما يقدمون على نشر ما يعتقدون أنهم رابحون من ورائه الريح الجزيل ؛ فهم يقدرّون

[شماره صفحه واقعى : ٥]

ويقدرون ويقدرّون ثم يقدمون أو يحجمون وقد كان من نصيب هذا الكتاب أن يحجم من عرفت من الناشرين عن الإنفاق عليه ، رغم تهافت كثرتهم على مؤلفاتي ، وليس فيه من عيب عندهم إلا أنه كتاب كبير الحجم ، وقراؤه في طبعات شروحه القديمه قله لا نسدّ نهمهم ، ولا تغنى عندهم ، ومن آيات ذلك أنى عرضت على ثلاثه من الناشرين الواحد بعد الآخر التوفّر على نشر هذا الكتاب ، وكان أحدهم يوافق رضى النفس منشراح الصدر ، حتى إذا علم أن الكتاب يقع في أربع مجلدات ضخام أو سعنى عذرا.

ولقد رأيت أن أحتال لظهور هذا الكتاب ، فأظهر كتاب «مغنى اللبيب» أول الأمر مجردا عن شرحى عليه : فى مظهر يدعو إلى الرغبه فيه والإقبال عليه ، حتى إذا عرفه من لم يكن يعرفه ، وتطلّبه من ليست له به سابقه ، استطعت - إن كان فى الأجل بقيه - أن أخرجّه مره أخرى مع الشرح.

فإلى إخوانى فى مشارق البلاد العربيه ومغاربها الذين أحسنوا الظنّ بى فرغبوا فى أن أذيع هذا الشرح ، وما فثنوا يتقاضوننى أن أخرجّه لهم ، أفدّم كتاب «مغنى اللبيب» فى مرأى يسرّ نواظرهم ، ويطمئن قلوبهم ، وأنا على موعده معهم - إن شاء الله تعالى - أن أظهرهم على ما فى هذا الكتاب الجليل من محاسن ، وما بذله مؤلفه فيه من جهد ، وما أفرغ فى جمعه وتحقيقه من طاقه ، والله المسئول أن يحقق لى ولهم الامال ، وأن يجنبنى وإياهم الخطأ والخطل والزيف ؛ إنه سبحانه أكرم مسئول ، وهو حسبى وإياهم ونعم الوكيل

كتبه المعترّ بالله تعالى محمد محيى الدين عبد الحميد

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص: ٥٠٤

«مغنى اللبيب ، عن كتب الأعراب»

هو الإمام الذى فاق أقرانه ، وشأى من تقدّمه ، وأعيان من يأتى بعده ، الذى لا يشقّ غباره فى سعه الاطلاع وحسن العبارة وجمال التعليل ، الصالح الورع ، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام ، الأنصارى ، المصرى .

ولد بالقاهرة ، فى ذى القعدة من عام ثمان وسبعمائه من الهجرة (سنة ١٣٠٩ من الميلاد).

لزم الشهاب عبد اللطيف بن المرحّل ؛ وتلا- على ابن السّراج ، وسمع على أبي حيان ديوان زهير بن أبى سلمى المزنى ، ولم يلازمه ولا قرأ عليه غيره ، وحضر دروس التاج التبريزى ، وقرأ على التاج الفاكهانى شرح الإشاره له إلا الورقه الأخيره ، وحدث عن ابن جماعه بالشاطبيه ، وتفقه أول الأمر على مذهب الشافعى ، ثم تحنل فحفظ مختصر الخرقى قبيل وفاته بخمس سنين .

تخرج به جماعه من أهل مصر وغيرهم ، وتصدّر لنفع الطالبين ، وانفرد بالفوائد الغريبه ، والمباحث الدقيقه ، والاستدراكات العجيبه ، والتحقيق البارع ، والاطلاع المفرط ، والاقتدار على التصرف فى الكلام ، وكانت له ملكه يتمكن بها من التعبير عن مقصوده بما يريد مسهبا وموجزا ، وكان - مع

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ذلك كله - متواضعا ، بڑا ، دمت الخلق ، شديد الشفقه ، رقيق القلب .

قال عنه ابن خلدون : «ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربيه يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه» وقال عنه مره أخرى : «إن ابن هشام على علم جم يشهد بعلو قدره فى صناعه النحو ، وكان ينحو فى طريقته منحاه أهل الموصل الذين اقتفوا أثر ابن جنى واتبعوا مصطلح تعليمه ، فأتى من ذلك بشيء عجيب دال على قوه ملكته واطلاعه» .

ولابن هشام مصنفات كثيره كلها نافع مفيد تلوح منه أمارات التحقيق وطول الباع ، وتطالعك من روحه علائم الإخلاص والرغبه عن الشهرة وذيوع الصيت ، ونحن نذكر لك من ذلك ما اطلعنا عليه أو بلغنا علمه مرتبا على حروف المعجم ، ونذكرك على مكان وجوده إن علمنا أنه موجود ، أو نذكر لك الذى حدث به إن لم نعلم وجوده ، وهاكها :

١- الإعراب عن قواعد الإعراب ، طبع فى الآستانه وفى مصر ، وشرحه الشيخ خالد الأزهرى ، وقد طبع هو وشرحه مرارا أيضا .

٢- الألغاز ، وهو كتاب فى مسائل نحويه ، صنفه لخزانه السلطان الملك الكامل ، طبع فى مصر .

٣- أوضح المسالك إلى ألفيه ابن مالك ، طبع مرارا ، وشرحه الشيخ خالد ، ولنا عليه ثلاثه شروح : أحدها وجيز وقد طبع مرارا ، وثانيها بسيط لا يزال رهين القماطر ، وثالثها وسيط ، مطبوع فى ثلاثه أجزاء

٤- التذكرة ، ذكر السيوطى أنه كتاب فى خمس عشر مجلدا ، ولم نطلع على شيء منه

[شماره صفحه واقعى : ٨]

ص : ٥٠٦

٥- التحصيل والتفصيل ، لكتاب التذييل والتكميل ، ذكر السيوطى أنه عدده مجلدات.

٦- الجامع الصغير ، ذكره السيوطى ، ويوجد فى مكتبه بباريس.

٧- الجامع الكبير ، ذكره السيوطى.

٨- رساله فى انتصاب «لغه» و «فضلا» وإعراب «خلافا» و «أيضا» و «هلم جرا» ونحو ذلك ، وهى موجوده فى دار الكتب المصريه وفى مكتبى برلين وليدن ، وهى برمتها فى كتاب «الأشباه والنظائر النحويه» للسيوطى.

٩- رساله فى استعمال المنادى فى تسع آيات من القرآن الكريم ، موجوده فى مكتبه برلين.

١٠- رفع الخصاصه ، عن قرأه الخلاصه ، ذكره السيوطى ، وذكر أنه أربع مجلدات.

١١- الروضه الأدبيه ، فى شواهد علوم العربيه ، يوجد بمكتبه برلين ، وهو شرح شواهد كتاب اللمع لابن جنى.

١٢- شذور الذهب ، فى معرفه كلام العرب ، طبع مرارا.

١٣- شرح البرده ، ذكره السيوطى ، ولعله شرح «بانة سعاد» الآتى.

١٤- شرح شذور الذهب المتقدم ، طبع مرارا ، ولنا عليه شرح طبع مرارا أيضا.

١٥- شرح الشواهد الصغرى ، ذكره السيوطى ، ولا ندرى أهو الروضه الأدبيه السابق ذكره ، أم هو كتاب آخر؟

١٦- شرح الشواهد الكبرى ، ذكره السيوطى أيضا ، ولا ندرى حقيقه حاله.

١٧- شرح قصيده «بانة سعاد» طبع مرارا.

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ٥٠٧

١٨- شرح القصيده اللغزیه فی المسائل النحویه ، یوجد فی مکتبه لیدن.

١٩- شرح قطر الندی ، وبل الصدی ، الآتی ذکره ، طبع مرارا ، ولنا علیه شرح طبع مرارا أيضا.

٢٠- شرح اللمعه لأبی حیان ، ذکره السیوطی.

٢١- عمده الطالب ، فی تحقیق صرف ابن الحاجب ، ذکره السیوطی ، و ذکر أنه فی مجلدين.

٢٢- فوح الشذا ، فی مسأله کذا ، وهو شرح لکتاب «الشذا» ، فی مسأله کذا» تصنیف أبی حیان ، یوجد فی ضمن کتاب «الأشباه والنظائر النحویه» للسیوطی.

٢٣- قطر الندی وبل الصدی ، طبع مرارا ، ولنا علیه شرح مطبوع.

٢٤- القواعد الصغری ، ذکره السیوطی.

٢٥- القواعد الکبری ، ذکره السیوطی.

٢٦- مختصر الانتصاف من الکشاف ، وهو اختصار لکتاب صنفه ابن المثیر فی الرد علی آراء المعتزله التي ذکرها الزمخشری فی تفسیر الکشاف ، واسم کتاب ابن المثیر «الانتصاف من الکشاف» وکتاب ابن هشام یوجد فی مکتبه برلین.

٢٧- المسائل السفریه فی النحو ، ذکره السیوطی.

٢٨- مغنی اللیب عن کتب الأعاریب ، طبع فی طهران والقاهره مرارا ، وعلیه شروح کثیره ، طبع منها عدد واف ، من ذلك شرح للدمامینی وآخر للشمی ، وحاشیه للأمیر وأخری لللدسوقی ، ولنا علیه شرح مسهب ، نسأل الله

[شماره صفحه واقعی : ١٠]

ص: ٥٠٨

أن يوفق إلى طبعه ، ومغنى اللبيب هذا هو الذى أقدمه اليوم فى هذا الثوب القشيب.

٢٩- موقد الأذهان وموقف الوسنان ، تعرّض فيه لكثير من مشكلات النحو ، يوجد فى دار الكتب المصريه وفى مكتبتى برلين وباريس.

وتوفى رحمه الله تعالى فى ليله الجمعه - وقيل : ليله الخميس - الخامس من ذى القعدة سنه إحدى وستين وسبعمائه (سنه ١٣٦٠ من الميلاد)

رحمه الله رحمه واسعه وأسبغ على جدته حلل الرضوان.

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ٥٠٩

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۵۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم

قال سيدنا ومولانا الشيخ الإمام العالم العلامة جمال الدين رحله الطالبين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام ، الأنصارى ،
قدس الله روحه ، ونور ضريحه (١)

أما بعد حمد الله على إفضاله ، والصلاه والسلام على سيدنا محمد وعلى آله ، فإن أولى ما تقترحه القرائح ، وأعلى ما تجنح إلى
تحصيله الجوانح ، ما يتيسر به فهم كتاب الله المنزل ، ويتضح به معنى حديث نبيه المرسل ، فإنهما الوسيله إلى السعاده الأبدية ،
والذريعة إلى تحصيل المصالح الدينيه والدينيه ، وأصل ذلك علم الإعراب ، الهادى إلى صوب الصواب ، وقد كنت فى عام
تسعه وأربعين وسبعمائه أنشأت بمكه زادها الله شرفا كتابا فى ذلك ، منورا من أرجاء قواعده كل خالك ، ثم إننى أصبت به
وبغيره فى منصرفى إلى مصر ، ولما منّ الله [تعالى] علىّ فى عام ستة وخمسين بمعاودة حرم الله ، والمجاوره فى خير بلاد الله ،
شمرت عن ساعد الاجتهاد ثانيا ، واستأنفت العمل لا كسلا ولا متوانيا ، ووضعت هذا التصنيف ، على أحسن

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ٥١١

١- تختلف النسخ فى هذه التقدمه ، وظاهر أنها ليست من كلام المؤلف

إحكام وترصيف ، وتتبع فيه مقفلات مسائل الإعراب فافتحتها ، ومعضلات يستشكلها الطلاب فأوضحتها ونقحتها ، وأغلاطا وقعت لجماعه من المعربين وغيرهم فنبهت عليها وأصلحتها.

فدونك كتابا تشدّ الرّحال فيما دونه ، وتقف عنده فحول الرجال ولا يعدونه ، إذ كان الوضع في هذا الغرض لم تسمح قريحه بمثاله ، ولم ينسج ناسج على منواله

ومما حثني على وضعه أنني لما أنشأت في معناه المقدمة الصغرى المسماه ب- «الإعراب عن قواعد الإعراب» حسن وقعها عند أولى الألباب ، وسار نفعها في جماعه الطلاب مع أن الذي أودعته فيها بالنسبه إلى ما ادّخرته عنها كشذره من عقد نحر ، بل كقطره من قطرات بحر ، وها أنا بائح بما أسررتة ، مفيد لما قررتة وحزرتة ، مقرب فوائده للأفهام ، واضح فرائده على طرف الثّمام ؛ لينالها الطلاب بأدنى إمام ، سائل من حسن خيمه ، وسلم من داء الحسد أديمه ، إذا عثر على شيء طغى به القلم ، أو زلت به القدم ، أن يغتفر ذلك في جنب ما قربت إليه من البعيد ، ورددت عليه من الشريد ، وأرحته من التعب ، وصيرت القاصي يناديه من كتب ، وأن يحضر قلبه أن الجواد قد يكيو ، وأن الصارم قد ينبو ، وأن النار قد تخبو ، وأن الإنسان محلّ النسيان ، وأن الحسنات يذهبن السيئات :

١- ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلّها؟! ***كفى المرء نبلا أن تعدّ معاييه

وينحصر في ثمانيه أبواب.

الباب الأول ، في تفسير المفردات وذكر أحكامها.

الباب الثاني ، في تفسير الجمل وذكر أقسامها وأحكامها.

[شماره صفحه واقعي : ١٤]

ص: ٥١٢

الباب الثالث ، فى ذكر ما يتردّد بين المفردات والجمل ، وهو الظرف والجار والمجرور ؛ وذكر أحكامهما.

الباب الرابع ، فى ذكر أحكام يكثر دورها ، ويقبح بالمعرب جهلها.

الباب الخامس ، فى ذكر الأوجه التى يدخل على المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس ، فى التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها

الباب السابع ، فى كيفية الإعراب

الباب الثامن ، فى ذكر أمور كليه يتخرج عليها مالا ينحصر من الصور الجزئية

واعلم أننى تأملت كتب الإعراب فإذا السبب الذى اقتضى طولها ثلاثة أمور ؛

أحدها : كثرة التكرار ، فإنها لم توضع لإفاده القوانين الكليه ، بل للكلام على الصور الجزئية.

فتراهم يتكلمون على التركيب المعين بكلام ، ثم حيث جاءت نظائره أعادوا

ذلك الكلام ، ألا- ترى أنهم حيث مر بهم مثل الموصول فى قوله تعالى : (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) ذكروا أن فيه ثلاثة أوجه ، وحيث جاءهم مثل الضمير المنفصل فى قوله تعالى : (إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) ذكروا فيه ثلاثة أوجه أيضا ، وحيث جاءهم مثل الضمير المنفصل فى قوله تعالى : (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) ذكروا فيه وجهين ، ويكررون ذكر الخلاف فيه إذا أعرب فصلا ، أله محل باعتبار ما قبله أم باعتبار ما بعده أم لا محلّ له؟ والخلاف فى كون المرفوع فاعلا أو مبتدأ إذا وقع بعد إذا فى نحو (إِذَا السَّمَاءُ

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ٥١٣

انْشَقَّتْ) أو إن في نحو (وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ) أو الظرف في نحو (أَفِي اللَّهِ شَكٌّ) أو لو في نحو (وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا) وفي كون أن وأن وصلتتهما بعد حذف الجار في نحو (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) ونحو (حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ) في موضع خفض بالجار المحذوف على حد قوله :

٢- [إذا قيل أي الناس شر قبيله؟]***أشارت كليب بالأكف الأصابع

[ص ٦٤٣]

أو نصب بالفعل [المذكور] على حد قوله :

٣- [لئن بهز الكف يعسل متنه]***فيه كما عسل الطريق الثعلب

[ص ٥٢٥ و ٥٧٦]

وكذلك يكررون الخلاف في جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الخافض ، وعلى الضمير المتصل المرفوع من غير وجود الفاصل ، وغير ذلك مما إذا استقصى أمل القلم ، وأعقب السأم ؛ فجمعت هذه المسائل ونحوها مقررته محرره في الباب الرابع من هذا الكتاب ، فعليك بمراجعته ، فإنك تجده به كنزا واسعا تنفق منه ، ومنهلا سائغا ترده وتصدر عنه.

والأمر الثاني : إيراد ما لا يتعلق بالإعراب ، كالكلام في اشتقاق اسم ، أهو من السمه كما يقول الكوفيون أو من السمو كما يقول البصريون؟ والاحتجاج لكل من الفريقين ، وترجيح الراجح من القولين ، وكالكلام على ألفه ، لم حذف من البسمله خطأ؟ وعلى باء الجرولامه ، لم كسرتا لفظا؟ وكالكلام على ألف ذا الإشاريه ، أزائده هي كما يقول الكوفيون أم منقلبه عن ياء هي عين واللام ياء أخرى محذوفه كما يقول البصريون؟ والعجب من مكى بن أبى طالب إذ أورد مثل هذا في كتابه الموضوع لبيان مشكل الإعراب مع أن هذا ليس من الإعراب فى شىء ، وبعضهم إذا ذكر الكلمه ذكر

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ٥١٤

تكسيرها وتصغيرها ، وتأنيتها وتذكيرها ، وما ورد (١) فيها من اللغات ، وما روى من القراءات ، وإن لم ينبن على ذلك شيء من الإعراب.

والثالث : إعراب الواضحات ، كالمبتدأ وخبره والفاعل ونائبه ، والجار والمجرور ، والعاطف والمعطوف ، وأكثر الناس استقصاء لذلك الحوفي.

وقد تجنبت هذين الأمرين وأتيت مكانهما بما يتبصر به الناظر ، ويتمرن به الخاطر ، من إيراد النظائر القرآنية ، والشواهد الشعرية ، وبعض ما اتفق في المجالس النحوية.

ولما تم هذا التصنيف على الوجه الذى قصدته ، وتيسر فيه من لطائف المعارف ما أردته واعتمدته ، سميته بـ «مغنى اللبيب ، عن كتب الأعراب» وخطابى به لمن ابتدأ فى تعلم الإعراب ، ولمن استمسك منه بأوثق الأسباب.

ومن الله تعالى أستمد الصواب ، والتوفيق إلى ما يحظينى لىديه بجزيل الثواب ، وإياه أسأل أن يعصم القلم من الخطأ والخطى ، والفهم من الزيغ والزلل ؛ إنه أكرم مسئول ، وأعظم مأمول.

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص : ٥١٥

١- فى نسخه «وما ذكر فيها من اللغات»

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۵۱۶

إشارة

وأعنى بالمفردات الحروف وما تضمن معناها من الأسماء والظروف ؛ فإنها المحتاجه إلى ذلك ، وقد رتبنا على حروف المعجم ؛ ليسهل تناولها ، وربما ذكرت أسماء غير تلك وأفعالا ؛ لمسييس الحاجه إلى شرحها.

حرف الألف

الألف المفردة

إشارة

تأتى على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرفا ينادى به القريب ، كقوله :

٤- أفاطم مهلا بعض هذا التذلل ***[وإن كنت قد أزمعت صرمى فاجملى]

ونقل ابن الخباز عن شيخه أنه للمتوسط ، وأن الذى للقريب «يا» وهذا خرق لإجماعهم.

والثانى : أن تكون للاستفهام ، وحقيقته : طلب الفهم ، نحو «أزيد قائم» وقد أجز الوجهان فى قراءه الحرمين (أَمَّنْ هُوَ قَانَتْ آنَاءَ اللَّيْلِ) وكون الهمزه فيه للنداء هو قول الفراء ، ويبعده أنه ليس فى التنزيل نداء بغير «يا» ويقربه سلامته من دعوى المجاز ؛ إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته ، ومن دعوى كثره الحذف ؛ إذ التقدير عند من جعلها للاستفهام : أمن هو قانت خير

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

أم هذا الكافر ، أى المخاطب بقوله تعالى : (قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا) فحذف شيئا : معادل الهمزه والخبر ، ونظيره فى حذف المعادل قول أبى ذؤيب الهذلى :

٥- دعانى إليها القلب ؛ إنى لأمره ***سميغ ، فما أدرى أرشد طلابها

[ص ٤٣ و ٤٢٨]

تقديره : أم غي ، ونظيره فى مجىء الخبر كلمه «خير» واقعه قبل أم (أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ) ولك أن تقول : لا- حاجه إلى تقدير معادل فى البيت ؛ لصحه قولك : ما أدرى هل طلابها رشد ، وامتناع أن يؤتى لهل بمعادل ، وكذلك لا حاجه فى الآيه إلى تقدير معادل ؛ لصحه تقدير الخبر بقولك : كمن ليس كذلك ، وقد قالوا فى قوله تعالى : (أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ) : إن التقدير : كمن ليس كذلك ، أو لم يوحدوه ، ويكون (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) معطوفا على الخبر على التقدير الثانى ، وقالوا : التقدير فى قوله تعالى : (أَفَمَنْ يَتَّقِ بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) أى كمن ينعم فى الجنه ، وفى قوله تعالى : (أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسِينًا) أى كمن هداه الله ؛ بدليل (فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) أو التقدير : ذهب نفسك عليهم حسره ، بدليل قوله تعالى : (فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسِرَاتٍ) وجاء فى التنزيل موضع صرح فيه بهذا الخبر وحذف المبتدأ ، على العكس مما نحن فيه ، وهو قوله تعالى : (كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا) أى أمن هو خالد فى الجنه يسقى من هذه الأنهار كمن هو خالد فى النار ، وجاء مصرحا بهما على الأصل فى قوله تعالى : (أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص : ٥١٨

الظلمات لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا) (أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ).

والألف أصل أدوات الاستفهام ، ولهذا خصت بأحكام :

أحدها : جواز حذفها ، سواء تقدمت على «أم» كقول عمر بن أبي ربيعة :

٦- بدالى منها معصم حين جمرت ***وكف خضيب زينت بينان

فو الله ما أدرى وإن كنت داريا***بسبع رميت الجمر أم بثمان؟

أراد أبسبع ، أم لم تتقدمها كقول الكميت :

٧- طربت وما شوقا إلى البيض أطرب ***ولا لعبا منى وذو الشيب يلعب

أراد أو ذو الشيب يلعب؟ واختلف فى قول عمر بن أبي ربيعة :

٨- ثم قالوا : تحبها؟ قلت : بهرا***عدد الرمل والحصى والتراب

ف قيل : أراد أتحبها ، وقيل : إنه خبر ، أى أنت تحبها ، ومعنى «قلت بهرا» قلت أحبها حبا بهرنى بهرا ، أى غلبنى غلبه ، وقيل : معناه عجا ، وقال المتنبي :

٩- أحيا وأيسر ما قاسيت ما قتلا***والبين جار على ضعفى وما عدلا

وأحيا : فعل مضارع ، والأصل أحيا ، فحذفت همزة الاستفهام ، والواو للحال ، والمعنى التعجب من حياته ، يقول : كيف أحيا وأقل شىء قاسيته قد قتل غيرى ، والأخفش يقيس ذلك فى الاختيار عند أمن اللبس ، وحمل عليه قوله تعالى : (وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ) وقوله تعالى : (هذا رَبِّي) فى المواضع الثلاثة ، والمحققون على أنه خبر ، وأن مثل ذلك يقوله من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل ؛ فيحكى كلامه ثم يكرّ عليه بالإبطال بالحجه ،

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

وقرأ ابن محيصة (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم) وقال عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام: «إن زنى وإن سرق؟» فقال: «إن زنى وإن سرق».

الثانى : أنها ترد لطلب التصور ، نحو «أزيد قائم أم عمرو» ولطلب التصديق ، نحو «أزيد قائم؟» وهل مختصه بطلب التصديق ، نحو «هل قام زيد» وبقية الأدوات مختصه بطلب التصوّر ، نحو «من جاءك؟ وما صنعت؟ وكم مالك؟ وأين بيتك؟ ومتى سفرتك؟».

الثالث : أنها تدخل على الإثبات كما تقدم ، وعلى النفي نحو (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) (أَوْلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ) وقوله :

١٠- ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد** إذا ألقى الذى لاقاه أمثالى؟ [ص ٦٩]

ذكره بعضهم ، وهو منتقض بأم ؛ فإنها تشاركها فى ذلك ، تقول : أقام زيد أم لم يقم؟.

الرابع : تمام التصدير ، بدليلين ، أحدهما : أنها لا تذكر بعد «أم» التى للاضراب كما يذكر غيرها ، لا تقول : أقام زيد أم أقعد ، وتقول : أم هل قعد ،

والثانى : أنها إذا كانت فى جملة معطوفه بالواو أو بالفاء أو بضم قدمت على العاطف تنبيها على أصالتها فى التصدير ، نحو (أَوْلَمَّ يَنْظُرُوا) (أَفَلَمْ يَسِيرُوا) (أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ) وأخواتها تتأخر عن حروف العطف كما هو قياس جميع أجزاء الجملة المعطوفه ، نحو (وَكَيفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ؟) (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ) (فَأَنْتَىٰ تُؤْفَكُونَ) (فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ) (فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ) (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنِينَ) هذا مذهب

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص : ٥٢٠

سيويه والجمهور ، وخالفهم جماعه أولهم الزمخشري ، فزعموا أن الهمزه في تلك المواضع في محلها الأصلي ، وأن العطف على جملة مقدره بينها وبين العاطف ، فيقولون : التقدير في (أَفَلَمْ يَسِيرُوا) (أَفَضْرِبْ عَنْكُمُ الذُّكْرَ صَافِحًا) (أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ) (أَفَمَا نَحْنُ بِمَبِيتِينَ) : أمكثوا فلم يسيروا في الأرض ، أنهلكم فنضرب عنكم الذكر صفحا ، أتؤمنون به في حياته فإن مات أو قتل انقلبتم ، أنحن مخلدون فما نحن بميتين ، ويضعف قولهم ما فيه من التكلف ، وأنه غير مطرد [في جميع المواضع] أما الأول فلدعوى حذف الجملة ، فإن قوبل بتقديم بعض المعطوف فقد يقال : إنه أسهل منه ؛ لأن المتجاوز فيه على قولهم أقل لفظا ، مع أن في هذا التجوز تنبيها على أصاله شيء في شيء ، أى أصاله الهمزه في التصدير ، وأما الثاني فلأنه غير ممكن في نحو (أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ) وقد جزم الزمخشري في مواضع بما يقوله الجماعه ، منها قوله في (أَفَأَمِنْ أَهْلِ الْقُرَى) : إنه عطف على (فَأَخَذْنَا مِنْهُمُ بَعْتَهُ) وقوله في (أَأِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا) فيمن قرأ بفتح الواو : إن (آبَاؤُنَا) عطف على الضمير في (مَبْعُوثُونَ) وإنه اكتفى بالفصل بينهما بهمزه الاستفهام ، وجوز الوجهين في موضع ، فقال في قوله تعالى : (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ) دخلت همزه الإنكار على الفاء العاطفه جمله على جملة ، ثم توسّط الهمزه بينهما ، ويجوز أن يعطف على محذوف تقديره : أيتولون فغير دين الله يبغون.

فصل : قد تخرج الهمزه عن الاستفهام الحقيقي

فترد لثمانيه معان :

أحدها : التّسويه ، وربما توهم أن المراد بها الهمزه الواقعه بعد كلمه

[شماره صفحه واقعي : ٢٣]

ص : ٥٢١

«سواء» بخصوصها ، وليس كذلك ، بل كما تقع بعدها تقع بعد «ما أبالي» و «ما أدري» و «ليت شعري» ونحوهن ، والضابط : أنها الهمزة الداخلة على جملة يصح حلول المصدر محلها ، نحو (سواءً عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ) ونحو «ما أبالي أقمت أم قعدت» ألا ترى أنه يصح سواء عليهم الاستغفار وعدمه وما أبالي بقيامك وعدمه.

والثاني : الإنكار الإبطالي ، وهذه تقتضى أن ما بعدها غير واقع ، وأن مدعيه كاذب ، نحو (أَفَأَصِيْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا) (فَأَسِدْتَفِيهِمْ أَلرَّبُّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُنُونَ) (أَفَسِحْرٌ هَذَا) (أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ) (أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا) (أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ) ومن جهة إفاده هذه الهمزة نفي ما بعدها لزم ثبوته إن كان منفيًا ؛ لأن نفي النفي إثبات ، ومنه (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ) أى الله كاف عبده ، ولهذا عطف (وَضَعْنَا) على (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) لما كان معناه شرحنا ، ومثله (أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ، وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى) (أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّلٍ ، وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ) ولهذا أيضا كان قول جرير في عبد الملك :

١١- أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا*** وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بطون راح

مدحا ، بل قيل : إنه أمدح بيت قالت العرب ، ولو كان على الاستفهام الحقيقي لم يكن مدحا ألبته.

والثالث : الإنكار التوبيخي ؛ فيقتضى أن ما بعدها واقع ، وأن فاعله ملوم ، نحو (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ) (أَعْبَرَ اللَّهُ تَدْعُونَ) (أَأَفْكَأَ إِلَهَهُ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ) (أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ) (أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا) وقول العجاج :

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص : ٥٢٢

أى أطرب وأنت شيخ كبير؟.

والرابع : التقرير ، ومعناه حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه ، ويجب أن يليها الشىء الذى تقرره به ، تقول فى التقرير بالفعل : أضربت زيدا؟ وبالفاعل : أنت ضربت زيدا ، وبالمفعول : أزيدا ضربت ، كما يجب ذلك فى المستفهم عنه ، وقوله تعالى : (أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا) محتمل لإرادته الاستفهام الحقيقى ، بأن يكونوا لم يعلموا أنه الفاعل ، ولإرادته التقرير ، بأن يكونوا قد علموا ، ولا- يكون استفهاما عن الفعل ولا- تقريرا به ؛ لأن الهمزة لم تدخل عليه ، ولأنه عليه الصلاه والسلام قد أجابهم بالفاعل بقوله : (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا).

فإن قلت : ما وجه حمل الزمخشري الهمزة فى قوله تعالى : (أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) على التقرير؟.

قلت : قد اعتذر عنه بأن مراده التقرير بما بعد النفى ، لا التقرير بالنفى ، والأولى أن تحمل الآيه على الإنكار التوبيخى أو الإبطالى ، أى ألم تعلم أيها المنكر للنسخ.

والخامس : التّهكّم ، نحو (أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا).

والسادس : الأمر ، نحو (أَأَسْلَمْتُمْ) أى أسلموا.

والسابع : التعجب ، نحو (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ).

والثامن : الاستبطاء ، نحو (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا).

وذكر بعضهم معانى آخر لا صحه لها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

وذلك أنهم يقولون «وأى» بمعنى وعد ، ومضارعه يئى بحذف الواو لوقوعها بين ياء مفتوحة وكسره ، كما تقول : وفى يفى ، وونى ينى ، والأمر منه إه ، بحذف اللام [للأمر] وبالهاء للسكت فى الوقف ، وعلى ذلك يتخرج اللّغز المشهور ، وهو قوله :

١٣- إنّ هند المليحه الحسناء***وأى من أضمرت لخلّ وفاء

فإنه يقال : كيف رفع اسم إنّ وصفته الأولى؟ والجواب : أن الهمزة فعل أمر ، والنون للتوكيد ، والأصل إينّ بهمزة مكسوره ، وياء ساكنه للمخاطبه ، ونون مشدده للتوكيد ، ثم حذفت الياء لالتقاءها ساكنه مع النون المدغمه كما فى قوله :

١٤- لتقرعنّ علىّ السنّ من ندم***إذا تذكّرت يوما بعض أخلاقى

وهند : منادى مثل (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) والمليحه : نعت لها على اللفظ كقوله :

١٥- *يا حكم الوارث عن عبد الملك*

والحسنا : إما نعت لها على الموضع كقول مادح عمر بن عبد العزيز رضى الله تعالى عنه :

١٦- يعود الفضل منك على قريش***وتفرج عنهم الكرب الشّدادا

فما كعب بن مامه وابن سعدى

بأجود منك يا عمر الجوادا

وإما بتقدير أمدح ، وإما نعت لمفعول به محذوف ، أى عدى يا هند الخلة الحسناء ، وعلى الوجهين الأولين فيكون إنما أمرها بإيقاع الوعد الوفى ، من غير أن يعين لها الموعود ، وقوله «وأى» مصدر نوعى منصوب بفعل الأمر ، والأصل وأيا مثل وأى من ، ومثله (فَأَخَذْنَا هُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ) وقوله

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

«أضمرت» بقاء التانيث محمول على معنى من مثل «من كانت أمك؟».

«آ»

بالمد حرف لنداء البعيد ، وهو مسموع ، لم يذكره سيوييه ، وذكره غيره.

«أيا»

حرف كذلك ، وفي الصّاح أنه حرف لنداء القريب والبعيد ، وليس كذلك ، قال الشاعر :

١٧- أيا جبلى نعمان بالله خلتيا***نسيم الصبا يخلص إلى نسيمها

وقد تبدل همزتها هاء ، كقوله :

١٨- فأصاخ يرجو أن يكون حيا***ويقول من فرح : هيا ربّا

«أجل»

بسكون اللام - حرف جواب مثل نعم ؛ فيكون تصديقا للمخبر ، وإعلاما للمستخبر ، ووعدا للطالب ؛ فتقع بعد نحو «قام زيد» ونحو «أقام زيد» ونحو «أضرب زيدا» وقيد الملقى الخبر بالمشب ، والطلب بغير النهي ، وقيل : لا تجيء بعد الاستفهام ، وعن الأخفش هي بعد الخبر أحسن من نعم ونعم بعد الاستفهام أحسن منها ، وقيل : تختص بالخبر ، وهو قول الزمخشري وابن مالك وجماعه ، وقال ابن خروف : أكثر ما تكون بعده.

«إذن»

فيها مسائل :

الأولى : في نوعها ، قال الجمهور : هي حرف ، وقيل : اسم ، والأصل في «إذن أكرمك» إذا جئتني أكرمك ، ثم حذفت الجمله ، وعوّض التنوين عنها ، وأضمرت أن ، وعلى القول الأول ؛ فالصحيح أنها بسيطة ، لا مركبة من إذ وأن ، وعلى البساطة فالصحيح أنها الناصبه ، لا أن مضمرة بعدها.

المسألة الثانية : في معناها ، قال سيوييه : معناها الجواب والجزاء ، فقال الشاويين : في كل موضع ، وقال أبو على الفارسي : «في الأكثر ، وقد تتمحض

[شماره صفحه واقعي : ٢٧]

ص : ٥٢٥

للجواب ؛ بدليل أنه يقال لك : أحبك ، فتقول : إذن أظنك صادقا ؛

إذ لا مجازاه هنا ضروره».

والأكثر أن تكون جوابا لإن أو لو مقدرتين أو ظاهرتين ؛ فالأول كقوله :

١٩- لئن عادلى عبد العزيز بمثلها***وأمكنى منها إذا لا أقيلها

وقول الحماسى :

٢٠- لو كنت من مازن لم تستبح إبلى***بنو اللقيطه من ذهل بن شيانا [ص ٢٥٧]

إذا لقام بنصرى معشر خشن***عند الحفيظه إن ذو لوته لانا

فقوله «إذا لقام بنصرى» بدل من «لم تستبح» وبدل الجواب جواب ، والثانى نحو أن يقال : آتيك ، فتقول : «إذن أكرمك» أى : إن أتيتنى إذن أكرمك ، وقال الله تعالى : (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ ، إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ، وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) قال الفراء : حيث جاءت بعدها اللام فقبلها لو مقدره ، إن لم تكن ظاهره.

المسأله الثالثه : فى لفظها عند الوقف عليها ، والصحيح أن نونها تبدل ألفا ، تشبيها لها بتنوين المنصوب ، وقيل : يوقف بالنون ، لأنها كنون لن وإن ، روى عن المازنى والمبرد ، وينبنى على الخلاف فى الوقف عليها خلاف فى كتابتها ؛ فالجمهور يكتبونها بالألف ، وكذا رسمت فى المصاحف ، والمازنى والمبرد بالنون ، وعن الفراء إن عملت كتبت بالألف ، وإلما كتبت بالنون ؛ للفرق بينها وبين إذا ، وتبعه ابن خروف.

المسأله الرابعه : فى عملها ، وهو نصب المضارع ، بشرط تصديرها ، واستقباله ، واتصالهما أو انفصالهما بالقسم أو بلا النافيه ، يقال : آتيك ، فتقول

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص : ٥٢٦

«إذن أكرمك» ولو قلت «أنا إذن» قلت «أكرمك» بالرفع ؛ لفوات التصدير ، فأما قوله :

٢١- لا تتركني فيهم شطيرا***إني إذا أهلك أو أطيرا

فمؤول على حذف خبر إن ، أي إنني لا أقدر على ذلك ، ثم استأنف ما بعده ، ولو قلت «إذا يا عبد الله» قلت : «أكرمك» بالرفع ؛ للفصل بغير ما ذكرنا ، وأجاز ابن عصفور الفصل بالظرف ، وابن بابشاذ الفصل بالنداء وبالدهاء ، والكسائي وهشام الفصل بمعمول الفعل ، والأرجح حينئذ عند الكسائي النصب ، وعند هشام الرفع ، ولو قيل لك «أحبك» فقلت «إذن أظنك صادقاً» رفعت ؛ لأنه حال.

تنبيه - قال جماعه من النحويين : إذا وقعت إذن بعد الواو أو الفاء جاز فيها الوجهان ، نحو (وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا) (فَإِذَا لَا- يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا) وقرىء شاذاً بالنصب فيهما ، والتحقيق أنه إذا قيل : «إن ترزني أزرك وإذن أحسن إليك» فإن قدرت العطف على الجواب جزمت وبطل عمل إذن لوقوعها حشوا ، أو على الجملتين جميعاً جاز الرفع والنصب لتقدم العاطف ، وقيل : يتعين النصب ؛ لأن ما بعدها مستأنف ، أو لأن المعطوف على الأول أول ومثل ذلك «زيد يقوم وإذن أحسن إليه» إن عطفت على الفعلية رفعت ، أو على الاسميه فالمذهبان.

«إن»

المكسوره الخفيفه - ترد على أربعة أوجه :

أحدها : أن تكون شرطيه ، نحو (إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ) (وَإِنْ تَعُودُوا نَعِيدُ) وقد تقترن بلا- النافيه فيظن من لا- معرفه له أنها إلّا الاستثنائية ، نحو (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ) (إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ) (وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنُ

[شماره صفحه واقعی : ٢٩]

ص : ٥٢٧

مِنَ الْخَاسِرِينَ) (وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ) وقد بلغنى أن بعض من يدعى الفضل سئل في (إِلَّا تَفْعَلُوهُ) فقال : ما هذا الاستثناء؟ أمتصل أم منقطع؟.

الثانى : أن تكون نافية ، وتدخل على الجملة الاسمية ، نحو (إِنَّ الْكَافِرُونَ

إِلَّا فِي غُرُورٍ) (إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ) ومن ذلك (وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ) أى : وما أحد من أهل الكتاب إلا- ليؤمنن به ؛ فحذف المبتدأ ، وبقيت صفته ، ومثله (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) وعلى الجملة الفعلية نحو (إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى) (إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنْثَاءً) (وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا) (إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا).

وقول بعضهم : لا تأتي إن النافية إلا وبعدها إلا كهذه الآيات ، أو لما المشدده التى بمعناها كقراءه بعض السبعه (إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ) بتشديد الميم ، أى ما كل نفس إلا عليها حافظ ، مردود بقوله تعالى : (إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا) (قُلْ إِنْ أَدْرَى أَقْرَبٌ مَا تُوعَدُونَ) (وَإِنْ أَدْرَى لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ)

وخرج جماعه على إن النافية قوله تعالى : (إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ) ، (قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ) وعلى هذا فالوقف هنا ، وقوله تعالى : (وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ) أى فى الذى ما مكناكم فيه ، وقيل : زائده ، ويؤيد الأول (مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ) وكأنه إنما عدل عن ما لثلا يتكرر فيثقل اللفظ ، قيل : ولهذا لما زادوا على ما الشرطيه ما قلبوا ألف ما الأولى هاء فقالوا : مهما ، وقيل : بل هى فى الآيه بمعنى قد ، وإن من ذلك (فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى) وقيل فى هذه الآيه : إن التقدير وإن لم تنفع ، مثل

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص : ٥٢٨

(سَيَرَابِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ) أى والبرد ، وقيل : إنما قيل ذلك بعد أن عمّم بالتذكير ولزمتهم الحجة ، وقيل : ظاهره الشرط ومعناه ذمهم واستبعاد لنفع التذكير فيهم ، كقولك : عظ الظالمين إن سمعوا منك ، تريد بذلك الاستبعاد ، لا الشرط.

وقد اجتمعت الشرطيه والنافيه فى قوله تعالى (وَلَئِنْ زَالْنَا إِِنْ أَمْسَيْنَا كَهَمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ) الأولى شرطيه ، والثانيه نافيه ، جواب للقسم الذى اذنت به اللام الداخله على الأولى ، وجواب الشرط محذوف وجوبا.

وإذا دخلت على الجملة الأسميه لم تعمل عند سيويه والفراء ، وأجاز الكسائى

والمبرد إعمالها عمل ليس ، وقرأ سعيد بن جبير (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ) بنون مخففه مكسوره لالتقاء الساكنين ، ونصب عبادا وأمثالكم ، وسمع من أهل العاليه «إن أحد خيرا من أحد إلّا بالعافيه» و «إن ذلك نافعك ولا ضارك» ومما يتخرج على الإهمال الذى هو لغه الأكثرين قول بعضهم : «إن قائم» وأصله إن أنا قائم ؛ فحذفت همزه أنا اعتبارا ، وأدغمت نون إن فى نونها ، وحذفت ألفها فى الوصل ، وسمع «إن قائما» على الإعمال ، وقول بعضهم نقلت حركه الهمزه إلى النون ثم أسقطت على القياس فى التخفيف بالنقل ثم سكنت النون وأدغمت مردود ؛ لأن المحذوف لعله كالثابت ، ولهذا تقول «هذا قاض» بالكسر لا بالرفع ؛ لأن حذف الياء لالتقاء الساكنين ؛ فهى مقدّره الثبوت ، وحينئذ فيمتنع الإدغام ؛ لأن الهمزه فاصله فى التقدير ، ومثل هذا البحث فى قوله تعالى : (لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي).

الثالث : أن تكون مخففه من الثقيله ، فتدخل على الجملتين : فإن دخلت على الأسميه جاز إعمالها خلافا للكوفيين ، لنا قراءه الحرمين وأبى بكر

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص : ٥٢٩

(وَإِنْ كَلَّا لَمَّا لِيُؤْفِقِيَهُمْ) وحكاية سيويه «إن عمرا لمنطلق» ويكثر إهمالها ، نحو (وَإِنْ كَلَّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (وَإِنْ كَلَّ لَمَّا جَمِيعٌ لَمَدِينَا مُخَضَّرُونَ) وقراءه حفص (إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ) وكذا قرأ ابن كثير إلا أنه شدد نون هذان ، ومن ذلك (إِنْ كَلَّ نَفْسٌ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ) فى قراءه من خفف لما وإن دخلت على الفعل أهملت وجوبا ، والأكثر كون الفعل ماضيا ناسخا ، نحو (وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً) (وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ) (وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ) ودونه أن يكون مضارعا ناسخا ، نحو (وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُرْلَقُونَكَ) (وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ) ويقاس على النوعين اتفاقا ، ودون هذا أن يكون ماضيا غير ناسخ ، نحو قوله :

١٢- شلت يمينك إن قتلت لمسلما***جئت عليك عقوبه المتعمد

ولا يقاس عليه خلافا للأخفش ، أجاز «إن قام لأنا ، وإن قعد لأنت» ودون هذا أن يكون مضارعا غير ناسخ كقول بعضهم «إن يزينك لنفسك ، وإن يشينك لهيه» ولا يقاس عليه إجماعا ، وحيث وجدت إن وبعدها اللام المفتوحة كما فى هذه المسألة فاحكم عليها بأن أصلها التشديد ، وفى هذه اللام خلاف يأتى فى باب اللام ، إن شاء الله تعالى .

الرابع : أن تكون زائده ، كقوله :

٢٣- ما إن أتيت بشيء أنت تكرهه***[إذن فلا رفعت سوطى إلى يدي]

وأكثر ما زيدت بعد «ما» النافية إذا دخلت على جملة فعلية كما فى البيت ، أو اسميه كقوله :

٢٤- فما إن طبتنا جبن ولكن***منايانا ودوله آخرينا

وفى هذه الحالة تكفّ عمل «ما» الحجازيه كما فى البيت ، وأما قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص : ٥٣٠

٢٥- بنى غدانه ما إن أنتم ذهباً***ولا صريفا ولكن أنتم الخزف

فى روايه من نصب ذهباً وصريفا ، فخرج على أنها نافية مؤكده لما.

وقد تزداد بعد ما الموصوله الأسميه كقوله :

٢٦- يرجى المرء ما إن لا براه***وتعرض دون أدناه الخطوب [ص ٦٧٩]

وبعد ما المصدريه كقوله :

٢٧- ورج الفتى للخير ما إن رأيتة***على السن خيرا لا يزال يزيد

[ص ٣٨ و ٣٠٤ و ٦٧٩]

وبعد ألا الاستفتاحيه كقوله :

٢٨- ألا إن سرى ليلى فبت كئيباً***أحاذر أن تنأى النوى بغضوبا

وقبل مدّه الإنكار ، سمع سيبويه رجلا يقال له : أخرج إن أخصبت الباديه؟ فقال : أنا إنيه؟ منكر أن يكون رأيه على خلاف ذلك ، وزعم ابن الحاجب أنها تزداد بعد لما الإيجابيه ، وهو سهو ، وإنما تلك أن المفتوحه.

وزيد على هذه المعانى الأربعة معنيان آخران ؛ فزعم قطرب أنها قد تكون بمعنى قد كما مر فى (إِنْ نَفَعَتِ الدُّكْرَى) وزعم الكوفيون أنها تكون بمعنى إذ ، وجعلوا منه (وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ) وقوله عليه الصلاه والسلام «وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون» ونحو ذلك مما الفعل فيه محقق الوقوع ، وقوله :

٢٩- أتغضب إن أذنا قتيبه حزنا***جهارا ولم تغضب لقتل ابن خازم؟[ص ٣٥ و ٣٦]

قالوا : وليست شرطيه ؛ لأن الشرط مستقبل ، وهذه القصه قد مضت.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص : ٥٣١

وأجاب الجمهور عن قوله تعالى (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) بأنه شرط جيء به للتهديج والإلهاب ، كما تقول لابنك : إن كنت ابني فلا تفعل كذا.

وعن آية المشيئة بأنه تعليم للعباد كيف يتكلمون إذا أخبروا عن المستقبل ، أو بأن أصل ذلك الشرط ، ثم صار يذكر للتبرك ، أو أن المعنى لتدخلن جميعا إن شاء الله أن لا يموت منكم أحد قبل الدخول ، وهذا الجواب لا يدفع السؤال ، أو أن ذلك من كلام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ (و آله و) سَلَّمَ لأصحابه حين أخبرهم بالمنام ، فحكى ذلك لنا ، أو من كلام الملك الذي أخبره في المنام.

وأما البيت فمحمول على وجهين :

أحدهما : أن يكون على إقامه السبب مقام المسبب ، والأصل أتغضب إن افتخر مفتخر بسبب حَزَّ أذنى قتيبه ؛ إذ الافتخار بذلك يكون سببا للغضب ومسببا عن الحَزِّ.

الثاني : أن يكون على معنى التبين ، أى أتغضب إن تبين فى المستقبل أن أذنى قتيبه حَزَّتَا فيما مضى ، كما قال الآخر :

٣٠- إذا ما انتسبنا لم تلدنى لئيمه***ولم تجدى من أن تقرى به بدًا

أى يتبين أنى لم تلدنى لئيمه.

وقال الخليل والمبرد : الصواب «أن أذنا» بفتح الهمزة من أن ، أى لأن أذنا ، ثم هى عند الخليل أن الناصبه ، وعند المبرد أنها أن المخففه من النقيه.

ويرد قول الخليل أنّ أن الناصبه لا يليها الاسم على إضمار الفعل ، وإنما ذلك لأن المكسوره ، نحو (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص : ٥٣٢

وعلى الوجهين يتخرّج قول الآخر :

٣١- إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن ***عارا عليك ، وربّ قتل عار [ص ١٣٤ و ٥٠٣]

أى إن يفتخروا بسبب قتلك ، أو إن يتبين أنهم قتلوك.

«أن»

المفتوحة الهمزة الساكنة النون - على وجهين : اسم ، وحرف.

والاسم على وجهين : ضمير المتكلم فى قول بعضهم «أن فعلت» بسكون النون ، والأكثر على فتحها وصلا ، وعلى الإتيان بالألف وقفا ، وضمير المخاطب فى قولك «أنت ، أنت ، وأنتما ، وأنتم ، وأنتن» على قول الجمهور : إن الضمير هو أن والتاء حرف خطاب.

والحرف على أربعة أوجه :

أحدها : أن تكون حرفا مصدريا ناصبا للمضارع ، وتقع فى موضعين ؛ أحدهما : فى الابتداء ، فتكون فى موضع رفع نحو (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) (وَأَنْ تَصِيْبُوا خَيْرٌ لَكُمْ) (وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ) (وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) وزعم الزحاج أن منه (أَنْ تَبْرُوا وَتَتَّقُوا وَتُضِيْلُوا بَيْنَ النَّاسِ) أى خير لكم ؛ فحذف الخبر ، وقيل : التقدير مخافه أن تبروا ، وقيل فى (فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ) إن أحق خير عما بعده ، والجملة خبر عن اسم الله سبحانه ، وفى (وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ) كذلك ؛ والظاهر فيهما أن الأصل أحقّ بكذا. والثانى : بعد لفظ دال

على معنى غير اليقين ؛ فتكون فى موضع رفع نحو (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ) (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا) الآيه ، ونحو «يعجبني أن تفعل» ونصب نحو (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى) (يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ) (فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا) وخفض نحو (أُوذِينَا

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص : ٥٣٣

مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا) (مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ) (وَأَمَرْتُ لِأَنْ أَكُونَ) ومحتمله لهما نحو (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي) أصله في أن يغفر لي ، ومثله (أَنْ تَبْرُوا) إذا قدر في أن تبروا أو لثلا- تبروا ، وهل المحلّ بعد حذف الجار جر أو نصب؟ فيه خلاف ، وسيأتي ، وقيل : التقدير مخافه أن تبروا ، واختلف في المحل من نحو «عسى زيد أن يقوم» فالمشهور أنه نصب على الخبريه ، وقيل : على المفعوليه ، وإنّ معنى «عسى أن تفعل» قاربت أن تفعل ، ونقل عن المبرد ، وقيل : نصب بإسقاط الجار أو بتضمين الفعل معنى قارب ، نقله ابن مالك عن سيبويه ، وإنّ المعنى دنوت من أن تفعل أو قاربت أن تفعل ، والتقدير الأول بعيد ، إذ لم يذكر هذا الجار في وقت ، وقيل : رفع على البدل سدّ مسدّ الجزأين كما سدّ في قراءه حمزه (ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيرا لأنفسهم) مسدّ المفعولين.

وأن هذه موصول حرفي ، وتوصل بالفعل المتصرف ، مضارعا كان كما مر ، أو ماضيا نحو (لَوْ لَا أَنْ مَنْ اللَّهَ عَلَيْنَا) (وَلَوْ لَا أَنْ تَبْنِيَاكُمْ) أو أمرا كحكاية سيبويه «كتبت إليه بأن قم». هذا هو الصحيح.

وقد اختلف من ذلك في أمرين :

أحدهما : كون الموصول بالماضي والأمر هي الموصول بالمضارع ، والمخالف في ذلك ابن طاهر ، زعم أنها غيرها ، بدليلين ؛ أحدهما : أن الداخلة على المضارع تخلّصه للاستقبال ، فلا تدخل على غيره كالسين وسوف ، والثاني : أنها لو كانت الناصبه لحكم على موضعها بالنصب كما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إن الشرطيه ، ولا قائل به.

والجواب عن الأول أنه منتقض بنون التوكيد ؛ فإنها تخلص المضارع

[شماره صفحه واقعي : ٣٦]

ص : ٥٣٤

للاستقبال وتدخل على الأمر باطراد واتفاق ، وبأدوات الشرط فإنها أيضا تخلّصه مع دخولها على الماضي باتفاق.

وعن الثانى أنه إنما حكم على موضع الماضى بالجزم بعد إن الشرطيه لأنها أثرت القلب إلى الاستقبال فى معناه فأثرت الجزم فى محلّه ، كما أنها لما أثرت التخليص إلى الاستقبال فى معنى المضارع أثرت النصب فى لفظه.

الأمر الثانى : كونها توصل بالأمر ، والمخالف فى ذلك أبو حيان ، زعم أنها لا توصل به ، وأن كل شىء سمع من ذلك فأن فيه تفسيريه ، واستدل بدليلين ؛ أحدهما : أنهما إذا قدّرا بالمصدر فات معنى الأمر ، الثانى : أنهما لم يقعا فاعلا ولا مفعولا ، لا يصح «أعجبني أن قم» ولا «كرهت أن قم» كما يصح ذلك مع الماضى ومع المضارع.

والجواب عن الأول أن فوات معنى الأمرى فى الموصوله بالأمر عند التقدير بالمصدر كفوات معنى الماضى والاستقبال فى الموصوله بالماضى والموصوله بالمضارع عند التقدير المذكور ، ثم إنه يسلم مصدرىه أن المخففه من المشدده مع لزوم مثل ذلك فيها فى نحو (وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا) إذ لا يفهم الدعاء من المصدر إلا إذا كان مفعولا مطلقا نحو سقيا ورعيا.

وعن الثانى أنه إنما امتنع ما ذكره لأنه لا معنى لتعليق الإعجاب والكراهيه بالإنشاء ، لا لما ذكر ، ثم ينبغى له أن لا يسلم مصدرىه كى ، لأنها لا تقع فاعلا ولا مفعولا ، وإنما تقع مخفوضه بلام التعليل.

ثم مما يقطع به على قوله بالبطلان حكاية سيويه «كتبت إليه بأن قم» وأجاب عنها بأن الباء محتمله للزيادة مثلها فى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ٥٣٥

٣٢- [هِنَّ الحرائر لا ربّات أخمره***سود المحاجر] لا يُقرآن بالسّور

[ص ١٠٩ و ٦٧٥]

وهذا وهم فاحش ، لأن حروف الجر - زائده كانت أو غير زائده - لا تدخل إلا على الاسم أو ما فى تأويله.

تنبيه - ذكر بعض الكوفيين وأبو عبيده أنّ بعضهم يجزم بأن ، ونقله اللّحيانى عن بعض بنى صباح من ضبه ، وأنشدوا عليه قوله :

٣٣- إذا ما غدونا قال ولدان أهلنا***تعالوا إلى أن يأتنا الصّيد نحطب

وقوله :

٣٤- أحاذر أن تعلم بها فتردّها***فتتركها ثقلا علىّ كما هيا

وفى هذا نظر ، لأن عطف المنصوب عليه يدلّ على أنه مسكن للضرورة ، لا مجزوم.

وقد يرفع الفعل بعدها كقراءه ابن محيصرن (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرِّضَاعَةَ) ، وقول الشاعر :

٣٥- أن تقرأن على أسماء ويحكما***مئى السلام وأن لا تشعرا أحدا

[ص ٦٩٧]

وزعم الكوفيون أنّ أن هذه هى المخففه من الثقيله شدّ اتصالها بالفعل ، والصواب قول البصريين : إنها أن الناصبه أهملت حملا

على «ما» أختها المصدريه ، وليس من ذلك قوله :

٣٦- ولا تدفننى فى الفلاه ؛ فإننى***أخاف إذا مامت أن لا أذوقها

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ٥٣٦

كما زعم بعضهم ، لأن الخوف هنا يقين ، فأن مخففه من الثقيله.

الوجه الثانى : أن تكون مخففه من الثقيله فتقع بعد فعل اليقين أو ما نزل منزلته نحو (أَفَلَا- يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا) (عَلِمَ أَنَّ سَيَكُونُ) (وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ) فيمن رفع تكون ، وقوله :

٣٧- زعم الفرزدق أن سيقتل مربعا***أبشر بطول سلامه يا مربع

وأن هذه ثلاثيه الوضع ، وهى مصدرية أيضا ، وتنصب الاسم وترفع الخبر ، خلافا للكوفيين ، زعموا أنها لا تعمل شيئا ، وشرط اسمها أن يكون ضميرا محذوفا ؛ وربما ثبت كقوله :

٣٨- فلو أنك فى يوم الرّخاء سألتنى ***طلاقك لم أبخل وأنت صديق

وهو مختص بالضروره على الأصح ، وشرط خبرها أن يكون جملة ، ولا- يجوز إفراده ، إلا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران ، وقد اجتمعا فى قوله :

٣٩- بأنك ربيع وغيث مربع ***وأنك هناك تكون الشمالا

الثالث : أن تكون مفسّره بمنزله أى ، نحو (فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ) (وَتُودُوا أَنْ تِلْكُمْ الْجَنَّةَ) وتحتمل المصدرية بأن يقدر قبلها حرف الجر ، فتكون فى الأول أن الثنائيه لدخولها على الأمر ، وفى الثانيه المخففه من الثقيله لدخولها على الأسميه.

وعن الكوفيين إنكار أن التفسيرية البتّه ، وهو عندى متّجه ؛ لأنه إذا قيل «كتبت إليه أن قم» لم يكن تم نفس كتبت كما كان الذهب نفس المسجد فى قولك : هذا عسجد أى ذهب ؛ ولهذا لو جئت بأى مكان «أن» فى المثال لم تجده مقبولا فى الطبع.

ولها عند مثبتها شروط :

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ٥٣٧

أحدها : أن تسبق بجمله ؛ فلذلك غلّط من جعل منها (وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ).

والثانى : أن تتأخر عنها جملة ؛ فلا يجوز «ذكرت عسجدا أن ذهابا» بل يجب الإتيان بأى أو ترك حرف التفسير ، ولا فرق بين الجملة الفعلية كما مثلنا والاسمية نحو «كتبت إليه أن ما أنت وهذا».

والثالث : أن يكون فى الجملة السابقه معنى القول كما مر ، ومنه (وَأَنْطَلَقَ

الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امشُوا) إذ ليس المراد بالانطلاق المشى ، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام ، كما أنه ليس المراد بالمشى المشى المتعارف ، بل الاستمرار على الشىء.

وزعم الزمخشري أنّ التى فى قوله تعالى : (أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا) مفسره ، وردّه أبو عبد الله الرازى بأنّ قبله (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) والوحى هنا إلهام باتفاق ، وليس فى الإلهام معنى القول ، قال : وإنما هى مصدرية ، أى باتخاذ الجبال بيوتا.

والرابع : أن لا يكون فى الجملة السابقه أحرف القول ؛ فلا يقال «قلت له أن أفعل» وفى شرح الجمل الصغير لابن عصفور أنها قد تكون مفسّره بعد صريح القول ، وذكر الزمخشري فى قوله تعالى (مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ) أنه يجوز أن تكون مفسره للقول على تأويله بالأمر ، أى ما أمرتهم إلا بما أمرتنى به أن اعبدوا الله ، وهو حسن ، وعلى هذا فيقال فى هذا الضابط : أن لا يكون فيها حروف القول إلا- والقول مؤول بغيره ، ولا- يجوز فى الآيه أن تكون مفسره لأمرتنى ؛ لأنه لا يصح أن يكون (اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ) مقولا لله تعالى ؛ فلا يصح أن يكون تفسيراً لأمره ؛ لأن المفسر

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ٥٣٨

عين تفسيره ، ولا أن تكون مصدرية وهي وصلتها عطف بيان على الهاء في به ، ولا بدلا من ما ، أما الأول فلأن عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات ، فكما أن الضمير لا- ينعت كذلك لا- يعطف عليه عطف بيان ، ووهم الزمخشري فأجاز ذلك ذهولا عن هذه النكته ، وممن نص عليها من المتأخرين أبو محمد بن السيد وابن مالك ، والقياس معهما في ذلك ، وأما الثاني فلأن العبادة لا يعمل فيها فعل القول ، نعم إن أول القول بالأمر كما فعل الزمخشري في وجه التفسيرية جاز ، ولكنه قد فاته هذا الوجه هنا فأطلق المنع.

فإن قيل : لعل امتناعه من إجازته لأن «أمر» لا يتعدى بنفسه إلى الشيء المأمور به إلا قليلا ؛ فكذا ما أول به.

قلنا : هذا لا يزم له على توجيهه التفسيرية ؛ ويصح أن يقدر بدلا من الهاء في «به» ووهم الزمخشري فمنع ذلك ؛ ظنا منه أن المبدل منه في قوه الساقط فتبقى الصلة بلا عائد ، والعائد موجود حسا فلا مانع.

والخامس : أن لا يدخل عليها جار ؛ فلو قلت «كتبت إليه بأن أفعل» كانت مصدرية.

مسألة - إذا ولي أن الصالحة للتفسير مضارع معه لا- نحو «أشرت إليه أن لا تفعل» جاز رفعه على تقدير لا نافية ، وجزمه على تقديرها ناهية ، وعليهما فأن مفسره ، ونصبه على تقدير لا نافية وأن مصدرية ، فإن فقدت «لا» أمتنع الجزم ، وجاز الرفع والنصب.

والوجه الرابع : أن تكون زائده ، ولها أربعة مواضع :

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

أحدها - وهو الأكثر - أن تقع بعد لما التوقيتيه نحو (وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ).

والثانى : أن تقع بين لو وفعل القسم ، مذكورا كقوله :

٤٠- فأقسم أن لو التقينا وأنتم ***لكان لكم يوم من الشرّ مظلم

أو متروكا كقوله :

٤١- أما والله أن لو كنت حراً ***وما بالحرّ أنت ولا العتيق

هذا قول سيويوه وغيره ، وفى مقرب ابن عصفور أنها فى ذلك حرف جىء به لربط الجواب بالقسم ، ويبعد أن الأكثر تركها ،
والحروف الرابطة ليست كذلك

والثالث - وهو نادر - أن تقع بين الكاف ومخفوضها كقوله :

٤٢- ويوما توافينا بوجه مقسم ***كأن ظيبه تعطو إلى وارق السلم

فى روايه من جر الظيبه.

والرابع : بعد إذا ، كقوله :

٤٣- فأمله حتى إذا أن كأنه ***معاطى يد فى لجه الماء غامر (١)

وزعم الأخفش أنها تزداد فى غير ذلك ، وأنها تنصب المضارع كما تجر من والباء الزائدتان الاسم ، وجعل منه (وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ
عَلَى اللَّهِ) (وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) وقال غيره : هى فى ذلك مصدرية ، ثم قيل : ضمن ما لنا معنى ما منعنا ، وفيه نظر ؛ لأنه
لم يثبت إعمال الجار والمجرور

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص : ٥٤٠

١- حقيقه القافيه «غارف»

فى المفعول به ، ولأن الأصل أن لا تكون لا زائده ، والصواب قول بعضهم : إن الأصل وما لنا فى أن لا نفعل كذا ، وإنما لم يجر للزائده أن تعمل لعدم اختصاصها بالأفعال ؛ بدليل دخولها على حرف وهو لو وكان فى البيت (١) ، وعلى الاسم وهو ظيه فى البيت السابق (٢) بخلاف حرف الجر الزائد ؛ فإنه كالحرف المعدى فى الاختصاص بالاسم ؛ فلذلك عمل فيه.

مسأله - ولا معنى لأن الزائده غير التوكيد كسائر الزوائد ، قال أبو حيان : وزعم الزمخشري أنه ينجر مع التوكيد معنى آخر ، فقال فى قوله تعالى (وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ) : دخلت أن فى هذه القصة ولم تدخل فى قصة إبراهيم فى قوله تعالى (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا) تنبيها وتأكيدا على أن الإساءه كانت تعقب المجرى ؛ فهى مؤكده فى قصة لوط للاتصال واللزوم ، ولا كذلك فى قصة إبراهيم ؛ إذ ليس الجواب فيها كالأول ، وقال الشلوبين : لما كانت أن للسبب فى «جئت أن أعطى» أى للاعطاء أفادت هنا أن الإساءه كانت لأجل المجرى وتعقبه ، وكذلك فى قولهم «أما والله أن لو فعلت لفعلت» أكدت أن ما بعد لو وهو السبب فى الجواب ، وهذا لذى ذكره لا يعرفه كبراء النحويين ، انتهى.

والذى رأيت فى كلام الزمخشري فى تفسير سورة العنكبوت ما نصه : أن صلة أكدت وجود الفعلين مرتبا أحدهما على الآخر فى وقتين متجاورين لا فاصل بينهما ، كأنها وجدا فى جزء واحد من الزمان ، كأنه قيل : لما أحس بمجيئهم فاجأته المساءه من غير ريث ، انتهى. والريث : البطء ، وليس فى

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص : ٥٤١

١- هما الشاهدان ٤١ و ٤٣

٢- هو الشاهد رقم ٤٢

كلامه تعرض للفرق بين القصتين كما نقل عنه ، ولا- كلامه مخالف لكلام النحويين ؛ لإطباقهم على أن الزائد يؤكد معنى ما جىء به لتوكيده ، ولما تفيد وقوع الفعل الثانى عقب الأول وترتبه عليه ، فالحرف الزائد يؤكد ذلك ، ثم إن قصة الخليل التى فيها (قالوا سلاماً) ليست فى السوره التى فيها (سِىءَ بِهِمْ) ، بل فى سوره هود ، وليس فيها لَمَّا ، ثم كيف يتخيل أن التحيه تقع بعد المجرىء ببطء؟ وإنما يحسن اعتقادنا تأخر الجواب فى سوره العنكبوت إذ الجواب فيها (قالوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ) ثم إن التعبير بالإساءه لحن ؛ لأن الفعل ثلاثى كما نطق به التنزيل ، والصواب المساءه ، وهى عبارته الزمخشري.

وأما ما نقله عن الشلوبين فمعترض من وجهين :

أحدهما : أن المفيد للتعليل فى مثاله إنما هو لام العله المقدره ، لا أن.

والثانى : أن أن فى المثال مصدرية ، والبحث فى الزائده.

تنبيه - وقد ذكر لأن معان أربعة آخر :

أحدها. الشرطيه كان المكسوره ، وإليه ذهب الكوفيون ، ويرجحها عندى أمور

أحدها : توارد المفتوحه والمكسوره على المحل الواحد ، والأصل التوافق ، فقرى بالوجهين قوله تعالى (أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا) (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ) (أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذُّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ) وقد مضى أنه روى بالوجهين قوله :

أَتَغْضَبُ إِنْ أَذِنَ قَتَيْبَهُ حَزَّتَا [٢٩]

الثانى : مجىء الفاء بعدها كثيرا ، كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص : ٥٤٢

٤٤- أبا خراشه أما أنت ذا نفر***فإن قومي لم تأكلهم الضبع

[ص ٥٩ ، ٤٣٧ ، ٦٩٤]

الثالث : عطفها على إن المكسوره فى قوله :

٤٥- إما أقمت وأما أنت مرتحلا***فالله يكلاً ما تأتى وما تذر

الروايه بكسر إن الأولى وفتح الثانيه ؛ فلو كانت المفتوحه مصدرية لزم عطف المفرد على الجملة ، وتعسف ابن الحاجب فى توجيه ذلك ، فقال : لما كان معنى قولك «إن جئتني أكرمتك» وقولك «أكرمك لإتيانك إياي» واحدا صحح عطف التعليل على الشرط فى البيت ، ولذلك تقول «إن جئتني وأحسننت إلى أكرمتك» ثم تقول «إن جئتني ولإحسانك إلى أكرمتك» فتجعل الجواب لهما ، انتهى.

وما أظن أن العرب فاهت بذلك يوماً ما.

المعنى الثانى : النفى كإن المكسوره أيضا ، قاله بعضهم فى قوله تعالى (أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ) وقيل : إن المعنى ولا تؤمنوا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم من الكتاب إلا لمن تبع دينكم ، وجملة القول اعتراض.

والثالث : معنى إذ كما تقدم عن بعضهم فى إن المكسوره ، وهذا قاله بعضهم فى (بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ) (يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا) وقوله :

أتغضب أن أذنا قتيبه حزتا [٢٩]

والصواب أنها فى ذلك كله مصدرية ، وقبلها لام العله مقدره.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص : ٥٤٣

والرابع : أن تكون بمعنى لئلا ، قيل به في (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا) وقوله :

٤٦- نزلتم منزل الأضياف مئا***فعجلنا القرى أن تشتمونا

والصواب أنها مصدرية ، والأصل كراهيه أن تضلّوا ، ومخافه أن تشتمونا ، وهو قول البصريين. وقيل : هو على إضمار لام قبل أن ولا بعدها ، وفيه تعسف.

«إِنَّ»

المكسوره المشدّده ، على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرف توكيد ، تنصب الاسم وترفع الخبر ، قيل : وقد تنصبهما في لغه ، كقوله :

٤٧- إذا اسودّ جنح الليل فلتأت ولتكن ***خطاك خفافا ؛ إنّ حرّاسنا أسدا

وفي الحديث «إنّ قعر جهنّم سبعين خريفا» وقد خرّج البيت على الحاليه وأنّ الخبر محذوف ، أى تلقاهم أسدا ، والحديث على أن القعر مصدر «قعرت البئر» إذا بلغت قعرها ، وسبعين ظرف ، أى إن بلوغ قعرها يكون في سبعين عاما.

وقد يرتفع بعدها المبتدأ فيكون اسمها ضمير شأن محذوفا كقوله عليه الصلاه السّلام : «إنّ من أشدّ الناس عذابا يوم القيامة المصوّرون» الأصل إنّّه أى الشأن كما قال :

٤٨- إنّ من يدخل الكنيسه يوما***يلق فيها جآذرا وظباء [ص ٥٨٩]

وإنما لم تجعل «من» اسمها لأنها شرطيه ، بدليل جزمها الفعلين ، والشرط له الصّدر ؛ فلا يعمل فيه ما قبله.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص: ٥٤٤

وتخريج الكسائي الحديث على زياده من فى اسم إنّ ياباه غير الأخفش من البصريين ، لأن الكلام إيجاب ، والمجرور معرفه على الأصح ، والمعنى أيضا ياباه ، لأنهم ليسوا أشدّ عذابا من سائر الناس .

وتخفف فتعمل قليلا ، وتهمل كثيرا ، وعن الكوفيين أنها لا تخفف ، وأنه إذا قيل «إن زيد لمنطلق» فإن نافية ، واللام بمعنى إلّا ، ويردّه أن منهم من يعملها مع التخفيف ، حكى سيبويه «إن عمرا لمنطلق» وقرأ الحرميان وأبو بكر (وَإِنَّ كَلًّا لَمَّا لِيُؤْفِيَهُمْ).

الثانى : أن تكون حرف جواب بمعنى نعم ، خلافا لأبى عبيده ، استدللّ المبتون بقوله :

٤٩- ويقلن : شيب قد علا***ك ، وقد كبرت ، فقلت : إنه [ص ٦٤٩]

وردّ بأننا لا نسلم أن الهاء للسكت ، بل هى ضمير منصوب بها ، والخبر محذوف ، أى إنه كذلك ، والجيد الاستدلال بقول ابن الزبير رضى الله عنه لمن قال له لعن الله ناقة حملتني إليك «إنّ وراكبها» أى نعم ولعن راكبها ، إذ لا يجوز حذف الاسم والخبر جميعا .

وعن المبرد أنه حمل على ذلك قراءه من قرأ (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ) واعترض بأمرين ، أحدهما : أن مجيء إنّ بمعنى نعم شاذ ، حتى قيل : إنه لم يثبت ، والثانى : أن اللام لا تدخل فى خبر المبتدأ ، وأجيب عن هذا بأنها لام زائده ، وليست للابتداء ، أو بأنها داخله على مبتدأ محذوف ، أى لهما ساحران ، أو بأنها دخلت بعد إنّ هذه لشبهها بإن المؤكده لفظا كما قال :

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص : ٥٤٥

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيته***على السنّ خيرا لا يزال يزيد [٢٧]

فزاد «إن» بعد ما المصدرية لشبهها في اللفظ بما النافية ، ويضعف الأول أن زياده اللام في الخبر خاصّه بالشعر ، والثاني أن الجمع بين لام التوكيد وحذف المبتدأ كالجمع بين متنافيين ، وقيل : اسم إنّ ضمير الشأن ، وهذا أيضا ضعيف ؛ لأن الموضوع لتقويه الكلام لا يناسبه الحذف ، والمسموع من حذفه شاذ إلا في باب أنّ المفتوحه إذا خففت ، فاستسهلوه لوروده في كلام بنى على التخفيف ، فحذف تبعا لحذف النون ، ولأنه لو ذكر لوجب التشديد ، إذ الضمائر تردّ الأشياء إلى أصولها ، ألا ترى أن من يقول لد ولم يك و الله يقول لدنك ولم يكنه وبك لأفعلن ، ثم يرد إشكال دخول اللام ، وقيل : هذان اسمها ، ثم اختلف ؛ فقيل : جاءت على لغه بلحرت بن كعب في إجراء المثني بالألف دائما ، كقوله :

٥٠- [إنّ أباه وأبا أباه]***قد بلغا في المجد غايتها [ص ١٢٢ ، ٢١٦]

واختار هذا الوجه ابن مالك ، وقيل : هذان مبنيّ لدلالته على [معنى] الإشاره ،

وإن قول الأ-كثيرين «هذين» جرا ونصبا ليس إعرابا أيضا ، واختاره ابن الحاجب ، قلت : وعلى هذا فقراءه (هذان) أقيس ، إذ الأصل في المبني أن لا تختلف صيغه ، مع أن فيها مناسبة لألف ساحران ، وعكسه الياء في (إِخْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ) فهى هنا أرجح لمناسبه ياء (ابْنَتِي) وقيل : لما اجتمعت ألف هذا وألف التثنيه في التقدير قدّر بعضهم سقوط ألف التثنيه فلم تقبل ألف هذا التغيير.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص : ٥٤٦

تنبيه - تأتي «إنّ» فعلا ماضيا مسندا لجماعه المؤنث من الأين - وهو التّعَب تقول «النساء إنّ» أى تعبن ، أو من آن بمعنى قرب ، أو مسندا لغيرهن على أنه من الأئين وعلى أنه مبنى للمفعول على لغة من قال فى ردّ وحبّ : ردّ وحبّ ، بالكسر تشبيها له بقيل وبيع ، والأصل مثلا «أنّ زيد يوم الخميس» ثم قيل «إنّ يوم الخميس» أو فعل أمر للواحد من الأئين ، أو لجماعه الإناث من الأين أو من آن بمعنى قرب ، أو للواحد مؤكدا بالنون من أى بمعنى وعد كقوله :

إن هند المليحة الحسناء [١٣]

وقد مر ، ومركبه من إن النافية وأنا كقول بعضهم «إنّ قائم» والأصل إن أنا قائم ، ففعل فيه ماضى شرحه (١).

فالأقسام إذن عشره : هذه الثمانية ، والمؤكد ، والجوابيه.

تنبيه - فى الصحاح الأين الإعياء ، وقال أبو زيد : لا يبنى منه فعل ، وقد خولف فيه ، انتهى ، فعلى قول أبى زيد يسقط بعض الأقسام.

«أنّ»

المفتوحه المشدده النون ، على وجهين :

أحدهما : أنّ تكون حرف توكيد ، تنصب الاسم وترفع الخبر ، والأصح أنها فرع عن إن المكسوره ، ومن هنا صح للزمخشري أن يدعى أن أنما بالفتح تفيد الحصر كإنما ، وقد اجتمعتا فى قوله تعالى (قُلْ إِنَّمَا يُوحى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ) فالأولى لقصر الصفه [على الموصوف] ، والثانيه بالعكس ،

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص : ٥٤٧

١- قد بينه واضحا فى ص ٢٤

وقول أبي حيان «هذا شيء انفرد به ، ولا يعرف القول بذلك إلا في إنما بالكسر» مردود بما ذكرت وقوله «إن دعوى الحصر هنا باطله لاقتضائها أنه لم يوح إليه غير التوحيد» مردود أيضا بأنه حصر مقيد (1)، إذ الخطاب مع المشركين ، فالمعنى ما أوحى إليّ في أمر الربوبية إلا التوحيد ، لا الإشراك ، ويسمى ذلك قصر قلب ، لقلب اعتقاد المخاطب ، وإلا فما الذى يقول هو فى نحو (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ)؟ فإنّ ما للنفى وإلا للحصر قطعاً ، وليست صفتة عليه الصلاة والسلام منحصره فى رساله ، ولكن لما استعظموا موته جعلوا كأنهم أثبتوا له البقاء الدائم ، فجاء الحصر باعتبار ذلك ، ويسمى قصر أفراد.

والأصح أيضا أنها موصول حرفى مؤول مع معموليه بالمصدر ، فإن كان الخبر مشتقا فالمصدر المؤول به من لفظه ، فتقدير «بلغنى أنك تنطلق» أو «أنك منطلق» بلغنى الانطلاق ، ومنه «بلغنى أنك فى الدار» التقدير استقرارك فى الدار ، لأن الخبر فى الحقيقه هو المحذوف من استقر أو مستقر ، وإن كان جامدا قَدْر بالكون نحو «بلغنى أن هذا زيد» تقديره بلغنى كونه زيدا ، لأن كل خبر جامد يصح نسبه إلى المخبر عنه بلفظ الكون ، تقول «هذا زيد» وإن شئت «هذا كائن زيدا» إذ معناهما واحد ، وزعم السهيلي أن الذى يؤول بالمصدر إنما هو أن الناصبه للفعل لأنها أبدا مع الفعل المتصرف ، وأنّ المشدده إنما تؤول بالحديث ، قال : وهو قول سيبويه ، ويؤيده أن خبرها قد يكون اسما محضا نحو «علمت أن الليث الأسد» وهذا لا يشعر بالمصدر ، انتهى. وقد مضى أن هذا يقدر بالكون.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص : ٥٤٨

١- يريد أنه قصر إضافى.

وتخفف أن بالاتفاق ، فيبقى عملها على الوجه الذى تقدم [شرحه] فى أن الخفيفه (١).

الثانى : أن تكون لغه فى لعلّ كقول بعضهم «ائت السوق أنك تشتري لنا شيئاً» وقراءه من قرأ (وما يُشعِرُكم أنّها إذا جاءت لا يُؤْمِنُونَ) وفيها بحث سيأتى فى باب اللام.

«أم»

- على أربعة أوجه :

أحدها : أن تكون متصله ، وهى منحصره فى نوعين ، وذلك لأنها إما أن تتقدم عليها همزه التسويه نحو (سواءً عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ) (سواءً عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا) وليس منه قول زهير :

٥١- وما أدرى وسوف إخال أدرى *** أقوم آل حصن أم نساء [ص ١٣٩ ، ٣٩٣ ، ٣٩٨]

لما سيأتى ، أو تتقدم عليها همزه يطلب بها وبأم التعيين نحو «أزيد فى الدار أم عمرو» وإنما سميت فى النوعين متصله لأن ما قبلها وما بعدها لا يستغنى بأحدهما عن الآخر ، وتسمى أيضا معادله ؛ لمعادلتها للهمزه فى إفاده التسويه فى النوع الأول والاستفهام فى النوع الثانى.

ويفترق النوعان من أربعة أوجه :

أولها وثانيها : أنّ الواقعه بعد همزه التسويه لا- تستحقّ جوابا ؛ لأن المعنى معها ليس على الاستفهام ، وأن الكلام معها قابل للتصديق والتكذيب لأنه خبر ، وليست تلك كذلك ؛ لأن الاستفهام معها على حقيقته.

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص : ٥٤٩

١- انظر ص ٣٠ السابقه

والثالث والرابع : أنّ الواقعه بعد همزه التسويه لا تقع إلا بين جملتين ، ولا تكون الجملتان معها إلا فى تأويل المفردين ، وتكونان فعليتين كما تقدم ، واسميتين كقوله :

٥٢- ولست أبالى بعد فقدى مالكا**أموتى ناء أم هو الآن وقع

ومختلفتين نحو (سواءً عَلَيْكُمْ أَدَعَوْهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ) وأم الأخرى تقع بين المفردين ، وذلك هو الغالب فيها ، نحو (أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ) وبين جملتين ليستا فى تأويل المفردين وتكونان أيضا فعليتين كقوله :

٥٣- فقلت للطف مرتعا فأرقتنى**فقلت : أهى سرت أم عادنى حلم [ص ٣٧٨]

وذلك على الأرجح فى «هى» من أنها فاعل بمحذوف يفسره سرت ، واسميتين كقوله :

٥٤- لعمر ك ما أدرى ، وإن كنت داريا ،**شعيث ابن سهم أم شعيث ابن منقر

الأصل «أشعيث» بالهمز فى أوله والتنوين فى آخره ، فحذفهما للضرورة ، والمعنى : ما أدرى أىّ التّسبين هو الصحيح ، ومثله بيت زهير السابق (١).

والذى غلط ابن الشّجرى حتى جعله من النوع الأول توهمه أن معنى الاستفهام فيه غير مقصود البتّه ، لمنافاته لفعل الدّرايه.

وجوابه أن معنى قولك «علمت أزيد قائم» علمت جواب أزيد قائم ، وكذلك «ما علمت».

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص : ٥٥٠

١- هو الشاهد رقم ٥١

وبين لمختلفتين ، نحو (أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ) وذلك أيضا على الأرجح من كون «أنتم» فاعلا.

مسأله - أم المتصله التي تستحق الجواب إنما تجاب بالتعيين ، لأنها سؤال عنه ، فإذا قيل «أزيد عندك أم عمرو» قيل فى الجواب : زيد ، أو قيل : عمرو ، ولا يقال «لا» ولا «نعم».

فإن قلت : فقد قال ذو الرّمّه :

٥٥- كقول عجزو مدرجى متروحا***على بابها من عند أهلى وغاديا :

أذو زوجه بالمصر ، أم ذو خصومه***أراك لها بالبصره العام ثاويا؟

فقلت لها : لا ، إن أهلى جيره***لأكتبه الدهنا جميعا وماليا

وما كنت مذ أبصرتنى فى خصومه***أراجع فيها - يا ابنه القوم - قاضيا

قلت : ليس قوله «لا» جوابا لسؤالها ، بل رد لما توهمته من وقوع أحد الأمرين : كونه ذا زوجه ، وكونه ذا خصومه ، ولهذا لم يكتب بقوله «لا» ، إذ كان ردّ ما لم تلفظ به إنما يكون بالكلام التامّ ، فلهذا قال : «إن أهلى جيره - البيت» و «وما كنت مذ أبصرتنى - البيت».

مسأله - إذا عطفت بعد الهمزه بأو ، فإن كانت همزه التسويه لم تجز قياسا ، وقد أولع الفقهاء وغيرهم بأن يقولوا «سواء كان كذا أو كذا» وهو نظير قولهم «يجب أقلّ الأمرين من كذا أو كذا» والصواب العطف فى الأول بأو ، وفى الثانى بالواو ، وفى الصحاح «تقول : سواء علىّ قمت أو قعدت» انتهى. ولم يذكر غير ذلك ، وهو سهو ، وفى كامل الهذلى أن ابن محيصن قرأ من طريق الزعفرانى (سواء عليهم أنذرتهم أولم تنذرهم) وهذا من الشذوذ بمكان ، وإن كانت همزه الاستفهام جاز قياسا ، وكان الجواب بنعم أو بلا ،

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص : ٥٥١

وذلك أنه إذا قيل «أزيد عندك أو عمرو» فالمعنى أحدهما عندك أم لا ، فإن أجبت بالتحديد صح ، لأنه جواب وزياده ، ويقال «أحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية؟» فتعطف الأول بأو ، والثاني بأم ، ويجاب عندنا بقولك : أحدهما ، وعند الكيسانية بابن الحنفية ، ولا يجوز أن تجيب بقولك الحسن أو بقولك الحسين ، لأنه لم يسأل عن الأفضل من الحسن وابن الحنفية ولا من الحسين وابن الحنفية ، وإنما جعل واحدا منهما لا بعينه قرينا لابن الحنفية ، فكأنه قال : «أحدهما أفضل أم ابن الحنفية؟».

مسأله - سمع حذف أم المتصله ومعطوفها كقول الهذلي :

دعاني إليها القلب إنني لأمره

سميع ، فما أدري أرشد طلابها [ه]

تقديره أم غي ، كذا قالوا ، وفيه بحث كما مر (١) ، وأجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها ، فقال في قوله تعالى : (أَفَلَا تُبْصِرُونَ أم) : إن الوقف هنا ، وإن التقدير : أم تبصرون ، ثم يبتدأ (أَنَا خَيْرٌ) وهذا باطل ، إذ لم يسمع حذف معطوف ١٤

بدون عاطفه (٢) ، وإنما المعطوف جملة (أَنَا خَيْرٌ) ووجه المعادله بينها وبين الجملة قبلها أن الأصل : أم تبصرون ، ثم أقيمت الأسميه مقام الفعلية والسبب مقام المسبب ، لأنهم إذا قالوا له أنت خير كانوا عند بصراء ، وهذا معنى كلام سيويه.

فإن قلت : فإنهم يقولون : أتفعل هذا أم لا ، والأصل أم لا تفعل.

قلت : إنما وقع الحذف بعد لا ، ولم يقع بعد العاطف ، وأحرف

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص : ٥٥٢

١- انظر ص ١٤

٢- فى نسخه «إذ لم يسمع حذف معطوفها» وهى أحسن.

الجواب تحذف الجمل بعدها كثيرا ، وتقوم هي في اللفظ مقام تلك الجمل ، فكأن الجملة هنا مذكوره ، لوجود ما يغني عنها.

وأجاز الزمخشري وحده حذف ما عطف عليه أم ، فقال في (أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ) يجوز كون أم متصله على أن الخطاب لليهود ، وحذف معادلها ، أي أتدعون على الأنبياء اليهوديه أم كنتم شهداء؟ وجوز ذلك الواحدى أيضا ، وقدر : أبلغكم ما تنسبون إلى يعقوب من إيصائه بنيه باليهوديه أم كنتم شهداء ، انتهى.

الوجه الثانى : أن تكون منقطعه ، وهي ثلاثه أنواع : مسبوقة بالخبر المحض ، نحو (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتِرَاءَ) ومسبوقة بهمزه لغير استفهام ، نحو (أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْتَاطُونَ بِهَا) إذ الهمزه فى ذلك للإنكار ، فهى بمنزله النفى ، والمتصله لا- تقع بعده ، ومسبوقة باستفهام بغير الهمزه ، نحو (هَلْ يَشْتَرُونَ الْأَعْمَى وَالْبَصِيرَ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ [أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ])

ومعنى أم المنقطعه الذى لا يفارقها الإضراب ، ثم تاره تكون له مجردا ، وتاره تتضمن مع ذلك استفهاما إنكاريا ، أو استفهاما طلبيا.

فمن الأول (هَلْ يَشْتَرُونَ الْأَعْمَى وَالْبَصِيرَ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) أما الأولى فلأن الاستفهام لا يدخل على الاستفهام ،

وأما الثانيه فلأن المعنى على الإخبار عنهم باعتقاد الشركاء ، قال الفراء : يقولون «هل لك قبلنا حق أم أنت رجل ظالم» يريدون بل أنت.

ومن الثانى (أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ) تقديره : بل أله البنات ولكم البنون ؛ إذ لو قدرت للاضراب المحض لزم المحال.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص : ٥٥٣

ومن الثالث قولهم «إنها لإبل أم شاء» التقدير : بل أهي شاء.

وزعم أبو عبيده أنها قد تأتي بمعنى الاستفهام المجرد ، فقال في قول الأخطل :

٥٦- كذبتك عينك أم رأيت بواسطة***غلس الظلام من الرباب خيالاً

إن المعنى هل رأيت.

ونقل ابن السجري عن جميع البصريين أنها أبدا بمعنى بل والهمزة جميعا ، وأن الكوفيين خالفوهم في ذلك ، والذي يظهر لى قولهم ؛ إذ المعنى فى نحو (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) ليس على الاستفهام ، ولأنه يلزم البصريين دعوى التوكيد فى نحو (أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ) ونحو (أَمَّا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ) وقوله :

٥٧- أنى جزوا عامرا سوا بفعلهم*** أم كيف يجزوننى السواى من الحسن؟

أم كيف ينفع ما تعطى العلق به***رئمان أنف إذا ماضن باللبن؟

العلق - بفتح العين المهملة - الناقه التى علق قلبها بولدها ، وذلك أنه ينحر ثم يحشى جلده تبنا ويجعل بين يديها لتشمه فتدرّ عليه ؛ فهى نسكن إليه مره ، وتنفر عنه أخرى.

وهذا البيت ينشد لمن يعد بالجميل ولا يفعله ؛ لانطواء قلبه على ضده ، وقد أنشد الكسائى فى مجلس الرشيد بحضره الأصمعى ؛ فرفع «رئمان» فردّه عليه الأصمعى ، وقال : إنه بالنصب ، فقال له الكسائى : اسكت ، ما أنت وهذا؟ يجوز الرفع والنصب والجر ، فسكت. ووجهه أن الرفع على الإبدال من «ما» والنصب بنعطى ، والخفض بدل من الهاء ، وصوّب ابن السجري إنكار

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ٥٥٤

الأصمعي ، فقال : لأن رثمانها للبوّ بأنفها هو عطيتها إياه لا عطية لها غيره ؛ فإذا رفع لم يبق لها عطية في البيت ؛ لأن في رفعه إخلاء تعطى من مفعوله لفظاً وتقديراً ، والجر أقرب إلى الصواب قليلاً ، وإنما حقّ الإعراب والمعنى النصب ، وعلى الرفع فيحتاج إلى تقدير ضمير راجع إلى المبدل منه ، أي رثمان أنف له .

والضمير في «بفعلهم» لعامر ؛ لأن المراد به القبيلة ، ومن بمعنى البديل مثلها في (أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) وأنكر ذلك بعضهم ، وزعم أن من متعلقه بكلمه البديل محذوفه .

ونظير هذه الحكاياه أن ثعلبا كان يأتي الرياشي ليسمع منه الشعر ، فقال له الرياشي يوماً : كيف تروى «بازل» من قوله :

٥٨- ما تنقم الحرب العوان مني *** بازل عامين حديث سني

لمثل هذا ولدتنى أمي [ص ٦٨٢]

فقال ثعلب : ألمثلى تقول هذا؟ إنما أسير (١) إليك لهذه المقطعات والخرافات يروى البيت بالرفع على الاستئناف ، وبالخفض على الإتياع ، وبالنصب على الحال .

ولا تدخل «أم» المنقطعة على مفرد ، ولهذا قدروا المبتدأ في «إنها لإبل أم شاء» وخرق ابن مالك في بعض كتبه إجماع النحويين ؛ فقال : لا حاجة إلى تقدير مبتدأ ، وزعم أنها تعطف المفردات كبل ، وقدرها [ها] هنا ببل دون الهمزة ،

واستدل بقول بعضهم «إن هناك لإبلا أم شاء» بالنصب ، فإن صحت روايته فالأولى أن يقدر لشاء ناصب ، أي أم أرى شاء .

[شماره صفحه واقعي : ٥٧]

ص : ٥٥٥

١- في نسخه «أصير إليك» بالصاد بدل السين ، ولا بأس بها .

تنبيه - قد ترد أم محتمله للاتصال والانقطاع : فمن ذلك قوله تعالى (قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) قال الزمخشري : يجوز في أم أن تكون معادله بمعنى أى الأمرين كائن ، على سبيل التقرير ؛ لحصول العلم بكون أحدهما ، ويجوز أن تكون منقطعه ، انتهى.

ومن ذلك قول المتنبي :

٥٩- أحاد أم سداس في أحاد***لييلتنا المنوطه بالتناد؟ [ص ٦٥٤]

فإن قدرتها فيه متصله فالمعنى أنه استطال الليله فشكَّ واحده هي أم ست اجتمعت في واحده فطلب التعيين ، وهذا من تجاهل العارف كقوله :

٦٠- أيا شجر الخابور مالک مورقا؟***كأنك لم تجزع على ابن طريف

وعلى هذا فيكون قد حذف الهمزة قبل «أحاد» ويكون تقديم الخبر وهو أحاد على المبتدأ وهو لييلتنا تقديمًا واجبا ؛ لكونه المقصود بالاستفهام مع سداس ؛ إذ شرط الهمزة المعادله لأم أن يليها أحد الأمرين المطلوب تعيين أحدهما ، ويلى أم المعادل الآخر ؛ ليفهم السامع من أول الأمر الشىء المطلوب تعيينه ، تقول إذا استفهمت عن تعيين المبتدأ «أزيد قائم أم عمرو» وإن شئت «أزيد أم عمرو قائم» وإذا استفهمت عن تعيين الخبر «أقائم زيد أم قاعد» وإن شئت «أقائم أم قاعد ريد» وإن قدرتها منقطعه فالمعنى أنه أخبر عن ليلته بأنها ليله واحده ، ثم نظر إلى طولها فشكَّ فجزم بأنها ست في ليله فأضرب! أو شك هل هي ست في ليله أم لا- فأضرب واستفهم ، وعلى هذا فلا- همزه مقدره ، ويكون تقديم «أحاد» ليس على الوجوب ؛ إذ الكلام خبر ، وأظهر الوجهين الاتصال ؛ لسلامته من الاحتياج إلى تقدير مبتدأ يكون سداس خبرا

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ٥٥٦

عنه في وجه الانقطاع ، كما لزم عند الجمهور في «إنها لإيل أم شاء» ومن الاعتراض بجمله «أم هي سداس» بين الخير وهو أحاد والمبتدأ وهو ليلتنا ، ومن الإخبار عن الليله الواحده بأنها ليله ، فإن ذلك معلوم لا فائده فيه ؛ ولك أن تعارض الأول بأنه يلزم في الاتصال حذف همزه الاستفهام وهو قليل ، بخلاف حذف المبتدأ.

واعلم أن هذا البيت اشتمل على لحنات : استعمال أحاد وسداس بمعنى واحده وست ، وإنما هما بمعنى واحده واحده وست ست ؛ واستعمال سداس وأكثرهم ياباه ويخص العدد المعدول بما دون الخمسه ، وتصغير ليله على ليله ، وإنما صغرتها العرب على ليليه بزياده الياء على غير قياس ، حتى قيل : إنها مبنيه على ليله في نحو قول الشاعر :

٦١- *في كل ما يوم وكل ليله*

ومما قد يستشكل فيه أنه جمع بين متنافيين استطاله الليله وتصغيرها ، وبعضهم يثبت مجيء التصغير للتعظيم كقوله :

٦٢- [وكل أناس سوف تدخل بينهم] ***دويهيّه تصفّر منها الأنامل [ص ١٣٦ ، ١٩٧ ، ٦٢٦]

الثالث : أن تقع زائده. ذكره أبو زيد ، وقال في قوله تعالى (أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ) : إن التقدير أفلا تبصرون أنا خير ، والزياده ظاهره في قول ساعده ابن جؤيه.

٦٣- يا ليت شعري ولا منجى من الهرم ***أم هل على العيش بعد الشيب من ندم

الرابع : أن تكون للتعريف ، نقلت عن طيء ، وعن حمير ، وأنشدوا :

٦٤- ذاك خليلي وذو اصيلني ***يرمي ورائي بامسهم وامسلمه

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص : ٥٥٧

وفى الحديث «ليس من امبر امصيام فى امسفر» كذا رواه النمر بن تولب رضى الله عنه ، وقيل : إن هذه اللغة مختصه بالأسماء التى لا- تدغم لام التعريف فى أولها نحو غلام وكتاب ، بخلاف رجل وناس ولباس ، وحكى لنا بعض طلبه اليمن أنه سمع فى بلادهم من يقول : خذ الرمح ، واركب امفرس ، ولعل ذلك لغه لبعضهم. لا- لجمعهم ، ألا- ترى إلى البيت السابق وأنها فى الحديث دخلت على النوعين.

«أل»

- على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون اسما موصولا بمعنى الذى وفروعه ، وهى الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين ، قيل : والصفات المشبهه ، وليس بشيء ؛ لأن الصفه المشبهه للثبوت فلا تؤوّل بالفعل ، ولهذا كانت الداخلة على اسم التفضيل ليست موصوله باتفاق ، وقيل : هى فى الجميع حرف تعريف ، ولو صح ذلك لمنعت من إعمال اسمى الفاعل والمفعول ، كما منع منه التصغير والوصف ، وقيل : موصول حرفى ، وليس بشيء ؛ لأنها لا تؤول بالمصدر ، وربما وصلت بظرف ، أو جمله اسميه (1) أو فعلية فعلها مضارع ، وذلك دليل على أنها ليست حرف تعريف ؛ فالأول كقوله :

٦٥- من لا يزال شاكرا على المعه *** فهو حر بعيشه ذات سعه

والثانى كقوله :

٦٦- من القوم الرسول الله منهم *** لهم دانت رقاب بنى معدّ

والثالث كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص : ٥٥٨

١- فى نسخه «أو بجمله اسميه - إلخ»

والجميع خاص بالشعر ، خلافا للأخفش وابن مالك فى الأخير .

والثانى : أن تكون حرف تعريف ، وهى نوعان : عهديه ، وجنسيه ، وكل منهما ثلاثه أقسام :

فالعهديه إما أن يكون مصحوبها معهودا ذكريا ، نحو (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ) ونحو (فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي زُجَاجِهِ الزُّجَاجُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ) ونحو «اشتريت فرسا ثم بعته الفرس» وعبره هذه أن يسد الضمير مسدّها مع مصحوبها ، أو معهودا ذهبتيا ، نحو (إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ) ونحو (إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ) ، أو معهودا حضوريا ، قال ابن عصفور : ولا تقع هذه إلا بعد أسماء الإشاره ، نحو «جاءنى هذا الرجل» أو أئى فى النداء نحو «يا أيها الرجل» أو إذا الفجائيه نحو «خرجت فإذا الأسد» أو فى اسم الزمان الحاضر نحو «الآن» انتهى . وفيه نظر ؛ لأنك تقول لشاتم رجل بحضرتك «لا تشتم الرجل» فهذه للحضور فى غير ما ذكر ، ولأن التى بعد إذا ليست لتعريف شئ حاضر حاله التكلم ؛ فلا تشبه ما الكلام فيه ، ولأن الصحيح فى الداخلة على الآين أنها زائده ؛ لأنها لازمه ، ولا يعرف أن التى للتعريف وردت لازمه ، بخلاف الزائده ، والمثال الجيد للمسأله قوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ).

والجنسيه إما لاستغراق الأفراد ، وهى التى تخلفها كل حقيقه ، نحو (وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) ونحو (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) أو لاستغراق خصائص الأفراد ، وهى التى تخلفها كل مجازا ، نحو «زيد الرجل علما» أى الكامل فى هذه الصفه ، ومنه (ذَلِكَ الْكِتَابُ) أو

[شماره صفحه واقعى : ٦١]

لتعريف الماهيه ، وهى التى لا- تخلفها كل لا حقيقه ولا مجازا ، نحو (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا) وقولك «والله لا أتزوج النساء» ، أو «لا ألبس الثياب» ولهذا يقع الحث بالواحد منهما ، وبعضهم يقول فى هذه : إنها لتعريف العهد ؛ فإن الأجناس أمور معهوده فى الأذهان متميز بعضها عن بعض ، ويقسم المعهود إلى شخص وجنس.

والفرق بين المعرف بأل هذه وبين اسم الجنس النكره هو الفرق بين المقيد

والمطلق ، وذلك لأن ذا الألف واللام يدلّ على الحقيقه بقيد حضورها فى الذهن واسم الجنس النكره يدل على مطلق الحقيقه ، لا باعتبار قيد.

تنبيه - قال ابن عصفور : أجازوا فى نحو «مررت بهذا الرجل» كون الرجل نعتا وكونه بيانا ، مع اشتراطهم فى البيان أن يكون أعرف من المبيّن ، وفى النعت أن لا يكون أعرف من المنعوت ، فكيف يكون الشىء أعرف وغير أعرف؟.

وأجاب بأنه إذا قدر بيانا قدرت أل فيه لتعريف الحضور ؛ فهو يفيد الجنس بذاته ؛ والحضور بدخول أل ، والإشاره إنما تدل على الحضور دون الجنس ، وإذا قدر نعتا قدرت أل فيه للعهد ، والمعنى مررت بهذا وهو الرجل المعهود بيننا ؛ فلا دلالة فيه على الحضور ، والإشاره تدل عليه ، فكانت أعرف. قال : وهذا معنى كلام سيويه.

الوجه الثالث : أن تكون زائده ، وهى نوعان : لازمه وغير لازمه.

فالأولى كالتى فى الأسماء الموصوله ، على القول بأن تعريفها بالصله ، وكالواقعه فى الأعلام ، بشرط مقارنتها لنقلها كالتضر والتعمان واللمات والعزى ، أو لارتجالها كالتيموال ، أو لغلبتها على بعض من هى له فى الأصل كالبيت للكعبه والمدينه لطيبه والتّجم للثريا ، وهذه فى الأصل لتعريف العهد.

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

والثانيه نوعان : كثيره واقعه فى الفصيح ، وغيرها.

فالأولى الداخلة على علم منقول من مجرد صالح لها ملموح أصله كحارث وعباس وضحاك ، فتقول فيها : الحرث ، والعباس ، والضحاك ، ويتوقف هذا النوع على السماع ، ألا ترى أنه لا يقال مثل ذلك فى نحو محمد ومعروف وأحمد؟.

والثانيه نوعان : واقعه فى الشعر ، وواقعه فى شذوذ [من] النشر.

فالأولى كالدخلة على يزيد وعمرو فى قوله :

٦٨- باعد أم العمرو من أسيرها***حراس أبواب على قصورها

وفى قوله :

٦٩- رأيت الوليد بن اليزيد مباركا***شديدا بأعباء الخلافه كاهله

فأما الداخلة على وليد فى البيت فللمح الأصل ، وقيل : أل فى اليزيد والعمرو للتعريف ، وإنهما نكرا ثم أدخلت عليهما أل ، كما ينكر العلم إذا أضيف كقوله :

٧٠- علا زيدنا يوم النقا رأس زيد كم***[بأبيض ماضى الشفرتين يمان]

واختلف فى الداخلة على «بنات أوبر» فى قوله :

٧١- ولقد جنيتك أكموا وعساقلا***ولقد نهيتك عن بنات الأوبر [ص ٢٢٠]

ف قيل : زائده للضرورة ؛ لأن «ابن أوبر» علم على نوع من الكمأ ، ثم جمع على «بنات أوبر» كما يقال فى جمع ابن عرس «بنات عرس» ولا يقال «بنو عرس» لأنه لما لا يعقل ؛ وردّه السيخاوى بأنها لو كانت زائده لكان وجودها كالعدم ؛ فكان يخفضه بالفتحه ؛ لأن فيه العلميه والوزن ، وهذا سهو منه ؛ لأن أل تقتضى أن ينجز الاسم بالكسره ولو كانت زائده [فيه] ؛ لأنه قد أمن فيه

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص : ٥٦١

التنوين ، وقيل : أل فيه للمح الأصل ؛ لأن «أوبر» صفة كحسن وحسين وأحمر ، وقيل : للتعريف ، وإن «ابن أوبر» نكره كابن لبون ؛ فأل فيه مثلها فى قوله :

٧٢- وابن اللبون إذا مالز في قرن ***لم يستطع صوله البزل القناعيس

قاله المبرد ، ويردّه أنا لم يسمع ابن أوبر إلا ممنوع الصرف.

والثانيه كالواقعه فى قولهم : «ادخلوا الأوّل فالأول» و «جاؤوا الجماء الغفير» وقراءه بعضهم (لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ) بفتح الياء ؛ لأن الحال

واجبه التنكير ، فإن قدرت الأذلّ مفعولا مطلقا على حذف مضاف ، أى خروج الأذل كما قدره الزمخشري لم يحتج إلى دعوى زياده أل.

تنبيه - كتب الرشيد ليله إلى القاضى أبى يوسف يسأله عن قول القائل :

٧٣- فإن ترفقى يا هند فالزّفق أيمن ***وإن تحرقى يا هند فالخرق أشأم

فأنت طلاق والطلاق عزيزه ***ثلاث ، ومن يخرق أعق وأظلم

فقال : ماذا يلزمه إذا رفع الثلاث وإذا نصبها؟ قال أبو يوسف : فقلت : هذه مسأله نحويه فقهيه ، ولا- آمن الخطأ إن قلت فيها برأى ، فأتيت الكسائى وهو فى فراشه ، فسألته ، فقال : إن رفع ثلاثا طلقت واحده ، لأنه قال «أنت طلاق» ثم أخبر أن الطلاق التام ثلاث ، وإن نصبها طلقت ثلاثا ، لأن معناه أنت طالق ثلاثا ، وما بينهما جمله معترضه ، فكتبت بذلك إلى الرشيد ، فأرسل إلى بجوائز ، فوجهت بها إلى الكسائى ، انتهى ملخصا.

وأقول : إن الصواب أن كلا- من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث ولوقوع الواحده ، أما الرفع فلأن أل فى الطلاق إما لمجاز الجنس كما تقول

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص : ٥٦٢

«زيد الرجل» أى هو الرجل المعتدّ به ، وإما للعهد الذكري مثلها فى (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) أى وهذا الطلاق المذكور عزيمه ثلاث ، ولا- تكون للجنس الحقيقى ؛ لثلاث- يلزم الإخبار عن العام بالخاص كما يقال «الحيوان إنسان» وذلك باطل ، إذ ليس كل حيوان إنسانا ، ولا- كل طلاق عزيمه ولا ثلاثا ؛ فعلى العهديه يقع الثلاث ، وعلى الجنسيه يقع واحده كما قال الكسائى ، وأما النصب فالأنه محتمل لأن يكون على المفعول المطلق ، وحينئذ يقتضى وقوع الطلاق الثلاث ، إذ المعنى فأنت طالق ثلاثا ، ثم اعترض بينهما بقوله : والطلاق عزيمه ، ولأن يكون حالا

من الضمير المستتر فى عزيمه ، وحينئذ لا يلزم وقوع الثلاث ، لأن المعنى : والطلاق عزيمه إذا كان ثلاثا ، فإنما يقع ما نواه ، هذا ما يقتضيه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شىء آخر ، وأما الذى أراده هذا الشاعر المعين فهو الثلاث لقوله بعد :

فبينى بها إن كنت غير رفيقه***وما لامرئ بعد الثلاث مقدم

مسأله - أجاز الكوفيون وبعض البصريين وكثير من المتأخرين نيابه أل عن الضمير المضاف إليه ، وخزجوا على ذلك (فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) و «مررت برجل حسن الوجه» و «ضرب زيد الظهر والبطن» إذا رفع الوجه والظهر والبطن ، والمانعون يقدرّون هى المأوى له ، والوجه منه ، والظهر والبطن منه [فى الأمثله] وقيد ابن مالك الجواز بغير الصله. وقال الزمخشري فى (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) : إن الأصل أسماء المسميات ، وقال أبو شامه فى قوله :

٧٤- *بدأت بسم الله فى النظم أولا*

إن الأصل فى نظمى ؛ فجوزا نيابتها عن الظاهر وعن ضمير الحاضر ، والمعروف من كلامهم إنما هو التمثيل بضمير الغائب.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ٥٦٣

مسأله - من الغريب أن أَل تأتي للاستفهام ، وذلك في حكاية قطرب «أَل فعلت؟» بمعنى هل فعلت ، وهو من إبدال الخفيف ثقيلًا كما في الآل عند سيويه ، لكن ذلك سهل ؛ لأنه جعل وسيله إلى الألف التي هي أخف الحروف

«أما»

بالفتح والتخفيف - على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرف استفتاح بمنزله أَلَا ، وتكثر قبل القسم كقوله :

٧٥- أما والذي أبكى وأضحك ، والذي ***أما وأحيا ، والذي أمره الأمر [ص ٦٨]

وقد تبدل همزتها هاء أو عينا قبل القسم ، وكلاهما مع ثبوت الألف وحذفها ، أو تحذف الألف مع ترك الإبدال ؛ وإذا وقعت أن بعد أما هذه كسرت كما تكسر بعد أَلَا الاستفتاحية.

والثاني : أن تكون بمعنى حقًا أو أحقًا ، على خلاف في ذلك سيأتي ، وهذه تفتح أن بعدها كما تفتح بعد حقا ، وهي حرف عند ابن خروف ، وجعلها مع أن ومعمولها كلاما تركب من حرف واسم كما قاله الفارسي في «يا زيد» وقال بعضهم : [هي] اسم بمعنى حقًا ، وقال آخرون : هي كلمتان ، الهمزة للاستفهام. و «ما» اسم بمعنى شيء ، وذلك الشيء حق ، فالمعنى أحقا ، وهذا هو الصواب ، وموضع «ما» النصب على الظرفية كما انتصب «حقا» على ذلك في نحو قوله :

٧٦- أحقًا أن جيرتنا استقلوا***[فبتينا وبتتهم فريق]

وهو قول سيويه ، وهو الصحيح ، بدليل قوله :

٧٧- أفي الحق أني مغرم بك هائم***[وأنك لا خلّ هواك ولا خمر]

[شماره صفحه واقعي : ٦٦]

ص : ٥٦٤

فأدخل عليها في ، وأن وصلتها مبتدأ ، والظرف خبره ، وقال المبرد : حقا مصدر لحق محذوفا ، وأن وصلتها فاعل .

وزاد الملقى لأما معنى ثالثا ، وهو أن تكون حرف عرض بمنزله ألا ، فتختص بالفعل ، نحو «أما تقوم» و «أما تقعد» وقد يدعى في ذلك أن الهمزة للاستفهام التقريرى مثلها في ألم وألا ، وأن ما نافية ، وقد تحذف هذه الهمزة كقوله :

٧٨- ما ترى الدهر قد أباد معدا***وأباد السراه من عدنان

«أما»

بالفتح والتشديد - وقد تبدل ميمها الأولى ياء ، استثقلا للتضعيف ، كقول عمر بن أبي ربيعة .

٧٩- رأت رجلا أيما إذا الشمس عارضت***فيضحى ، وأيما بالعشى فيخصر

وهو حرف شرط وتفصيل وتوكيد .

أما أنها شرط فيدل لها لزوم الفاء (١) بعدها ، نحو (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ، وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ) الآية ، ولو كانت الفاء للعطف لم تدخل على الخبر ، إذ لا يعطف الخبر على مبتدئه ، ولو كانت زائده لصح الاستغناء عنها ، ولما لم يصح ذلك وقد امتنع كونها للعطف تعين أنها فاء الجزاء فإن قلت : قد استغنى عنها في قوله :

٨٠- فأما القتال لا قتال لديكم***[ولكن سيرا في عراض المواكب]

قلت : هو ضروره ، كقول عبد الرحمن بن حسان :

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص : ٥٦٥

١- فى نسخه «فبدليل لزوم الفاء بعدها»

فإن قلت : قد حذف (١) في التنزيل في قوله تعالى (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ).

قلت : الأصل : فيقال لهم أكفرتم ، فحذف القول استغناء عنه بالمقول فتبعته الفاء في الحذف ، وربّ شيء يصح تبعاً ولا يصح استقلالاً ، كالحاج عن غيره يصلّى عنه ركعتي الطواف ، ولو صلى أحد عن غيره ابتداء لم يصح على الصحيح ، هذا قول الجمهور.

وزعم بعض المتأخرين أن فاء جواب «أما» لا تحذف في غير الضرورة أصلاً ، وأن الجواب في الآية (فَذُوقُوا الْعَذَابَ) والأصل : فيقال لهم ذوقوا ، فحذف القول وانتقلت الفاء إلى المقول ، وأن ما بينهما اعتراض ، وكذا قال في آية الجاثية (وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ) الآية ، قال : أصله فيقال لهم ألم تكن آياتي ، ثم حذف القول وتأخرت الفاء عن الهمزة.

وأما التفصيل فهو غالب أحوالها كما تقدم في آية البقرة ، ومن ذلك (أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ) (وَأَمَّا الْغُلَامُ) (وَأَمَّا الْجِدَارُ) الآيات ، وقد يترك تكرارها استغناء بذكر أحد القسمين عن الآخر ، أو بكلام يذكر بعدها في موضع ذلك القسم ؛ فالأول نحو (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةِ مِنْهُ وَفَضْلٍ) أي وأما الذين كفروا بالله فلهم كذا وكذا ، والثاني نحو (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ،

[شماره صفحه واقعی : ٦٨]

ص : ٥٦٦

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) أى وأما غيرهم فيؤمنون به ويكلمون معناه إلى ربهم ، ويدل على ذلك (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) أى كل من المتشابه والمحكم من عند الله ، والإيمان بهما واجب ، وكأنه قيل : وأما الراسخون فى العلم فيقولون ؛ وهذه الآية فى أمّا المفتوحة نظير قولك فى إما المكسوره «إمّا أن تنطق بخير وإمّا فاسكت» وسيأتى ذلك ، كذا ظهر لى ، وعلى هذا فالوقف على (إِلَّا اللَّهُ) وهذا المعنى هو المشار إليه فى آيه البقره السابقه فتأملها.

وقد تأتى لغير تفصيل أصلا ، نحو «أما زيد فمنطلق».

وأما التوكيد فقل من ذكره ، ولم أر من أحكم شرحه غير الزمخشري ؛ فإنه قال : فائده أمّا فى الكلام أن تعطيه فضل توكيد ، تقول : زيد ذاهب ، فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محاله ذاهب وأنه بصدد الذهاب وأنه منه عزيمة قلت «أما زيد فذهب» ولذلك قال سيبويه فى تفسيره : مهما يكن من شىء فزيد ذاهب ، وهذا التفسير مدل بفائدتين. بيان كونه توكيدا ، وأنه فى معنى الشرط ، انتهى.

ويفصل بين «أما» وبين الفاء بواحد من أمور سته ، أحدها : المبتدأ كآيات

السابقه ، والثانى : الخبر ، نحو «أما فى الدار فزيد» وزعم الصنفار أن الفصل به قليل ، والثالث : جمله الشرط ، نحو (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ) الآيات ، والرابع : اسم منصوب لفظا أو محلا- بالجواب ، نحو (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ) الآيات والخامس : اسم كذلك معمول لمحذوف يفسره ما بعد الفاء ، نحو «أما زيدا فاضربه» وقراءه بعضهم (وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ) بالنصب ، ويجب تقدير العامل بعد الفاء وقبل ما دخلت عليه ؛ لأن أما نائبه

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص : ٥٦٧

عن الفعل ؛ فكأنها فعل ، والفعل لا يلي الفعل وأما نحو «زيد كان يفعل» ففي كان ضمير فاصل في التقدير ، وأما «ليس خلق الله مثله» ففي ليس أيضا ضمير [لكنه ضمير] الشأن والحديث ، وإذا قيل بأن ليس حرف فلا إشكال ، وكذا إذا قيل فعل يشبه الحرف ، ولهذا أهملها بنو تميم ؛ إذ قالوا «ليس الطيب إلا المسك» بالرفع. والسادس : ظرف معمول لأما لما فيها من معنى الفعل الذى نابت عنه أو للفعل المحذوف ، نحو «أما اليوم فإنى ذاهب ، وأما فى الدار فإن زيدا جالس» ولا يكون العامل ما بعد الفاء ؛ لأن خبر إن لا يتقدم عليها فكذلك معموله ، هذا قولى سيويه والمازنى والجمهور ، وخالفهم المبرد وابن درستويه والفراء ، فجعلوا العامل نفس الخبر ، وتوسّع الفراء فجوزه فى بقيه أخوات إن ؛ فإن قلت «أما اليوم فأنا جالس» احتمال كون العامل أمّا وكونه الخبر لعدم المانع ، وإن قلت «أما زيدا فإنى ضارب» لم يجوز أن يكون العامل واحدا منهما ، وامتنعت المسألة عند الجمهور ؛ لأن أما لا تنصب المفعول ، ومعمول خبر إن لا يتقدم عليها ، وأجاز ذلك المبرد ومن وافقه على تقدير إعمال الخبر.

تنبيهان - الأول : أنه سمع «أما العبيد فذو عبيد» بالنصب ، «وأما قريشا فأنا أفضلها» وفيه عندى دليل على أمور ؛ أحدها : أنه لا يلزم أن يقدر مهما يكن من شىء ، بل يجوز أن يقدر غيره مما يليق بالمحل ؛ إذ التقدير هنا مهما ذكرت ، وعلى ذلك يتخرج قولهم «أما العلم فعالم» و «أما علما فعالم» فهذا أحسن (1) مما قيل إنه مفعول مطلق .

معمول لما بعد الفاء ، أو مفعول لأجله إن كان معرفا وحال إن كان منكرا ، والثانى أن أما ليست العاملة ؛ إذ لا يعمل الحرف فى المفعول به ، والثالث أنه يجوز «أما زيدا فإنى أكرم» على تقدير العمل للمحذوف.

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ٥٦٨

١- فى نسخه «فهو أحسن - إلخ».

التنبيه الثانى : أنه ليس من أقسام أمّا التى فى قوله تعالى (أَمَّا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) ولا التى فى قول الشاعر :

أبا خراشه أمّا أنت ذا نفر***فإنّ قومى لم تأكلهم الضّبع

[ق ٤٤ ص ٤٣٧ ، ٤٩٤]

بل هى فيهما كلمتان ؛ فالتى فى الآيه هى أم المنقطعه وما الاستفهاميه ، وأدغمت الميم فى الميم للتماثل ، والتى فى البيت هى أن المصدريه وما المزيده (١) ، والأصل لأن كنت ، فحذف الجار وكان للاختصار ؛ فانفصل الضمير ؛ لعدم ما يتصل به ، وجيء بما عوضا عن كان ، وأدغمت النون فى الميم للتقارب.

«إمّا»

المكسوره المشدده - قد تفتح همزتها ، وقد تبدل ميمها الأولى ياء ، وهى مركبه عند سيبويه من إن وما ، وقد تحذف ما كقوله :

٨٢- سقته الزواعد من صيف***وإن من خريف فلن يعدم [ص ٦١]

أى إمّا من صيف وإمّا من خريف ، وقال المبرد والأصمعى : إن فى هذا البيت شرطيه ، والفاء فاء الجواب ، والمعنى : وإن سقته من خريف فلن يعدم الرى ، وليس بشىء ؛ لأن المراد وصف هذا الوعل بالرئى على كل حال ، ومع الشرط لا يلزم ذلك ، وقال أبو عبيده : إن فى البيت زائده.

وإمّا عاطفه عند أكثرهم ، أعنى إمّا الثانيه فى نحو قولك «جاءنى إمّا زيد وإمّا عمرو» وزعم يونس والفارسى وابن كيسان أنها غير عاطفه كالأولى ،

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص : ٥٦٩

١- فى نسخه «وما الزائده».

ووافقهم ابن مالك ؛ لملازمتها غالبا الواو العاطفه ، ومن غير الغالب قوله :

٨٣- يا ليتما أمنا شالت نعمتها***أيما إلى جنّه أيما إلى نار».

وفيه شاهد ثان ، وهو فتح الهمزه ، وثالث وهو الإبدال ، ونقل ابن عصفور الإجماع على أن إمّا الثانيه غير عاطفه كالأولى ، قال : وإنما ذكروها في باب العطف لمصاحبتها لحرفه ، وزعم بعضهم أن إمّا عطف الاسم على الاسم ، والواو عطف إمّا على إمّا ، وعطف الحرف على الحرف غريب ، ولا خلاف أن إمّا الأولى غير عاطفه ؛ لاعتراضها بين العامل والمعمول في نحو «قام إمّا زيد وإمّا عمرو» وبين أحد معمولي العامل ومعموله الآخر في نحو «رأيت إمّا زيدا وإمّا عمرا» وبين المبدل منه وبدله نحو قوله تعالى (حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ) فإن ما بعد الأولى بدل مما قبلها.

ولإمّا خمسه معان :

أحدها : الشك ، نحو «جاءنى إمّا زيد وإمّا عمرو» إذا لم تعلم الجائى منهما.

والثانى : الإبهام ، نحو (وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ).

والثالث : التخيير ، نحو (إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسَيْنًا) (إِمَّا أَنْ تُلْقَىٰ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى) ووهم ابن الشجرى ؛ فجعل من ذلك (إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِذَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ).

والرابع : الإباحه ، نحو «تعلم إمّا فقها وإمّا نحوا» و «جالس إمّا الحسن وإمّا ابن سيرين» ونازع فى ثبوت هذا المعنى لإمّا جماعه مع إثباتهم إياه لأو.

والخامس : التفصيل ، نحو (إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) وانتصابهما على

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص : ٥٧٠

هذا على الحال المقدره ، وأجاز الكوفيون كون إمّا هذه هي إن الشرطيه وما الزائده ، قال مكى : ولا يجيز البصريون أن يلي الاسم أداء الشرط حتى يكون بعده فعل يفسره ، نحو (وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ) وردّ عليه ابن الشجرى بأنّ المضمّر هنا كان ؛ فهو بمنزله قوله :

٨٤- قد قيل ذلك إن حقاً وإن كذباً***[فما اعتذارك من قول إذا قيلاً؟]

وهذه المعانى لأو كما سيأتى ، إلا أن إمّا يبنى الكلام معها من أول الأمر على ما جىء بها لأجله من شك وغيره ، ولذلك وجب تكرارها فى غير ندور ، وأو يفتح الكلام معها على الجزم ثم يطرأ الشك أو غيره ، ولهذا لم تتكرر.

وقد يستغنى عن إمّا الثانيه بذكر ما يبنى عنها نحو «إمّا أن تتكلم بخير وإلّا فاسكت» وقول المثقّب العبدى :

٨٥- فإمّا أن تكون أخى بصدق***فأعرف منك غثى من سمينى (١)

وإلّا فاطرحنى واتخذنى***عدواً أتقيك وتثينى

وقد يستغنى عن الأولى لفظا كقوله :

سقنه الزواعد من صيف [٨٢]

البيت ، وقد تقدم ، وقوله :

٨٦- تلمّ بدار قد تقادم عهدها***وإمّا بأموات ألم حياها

أى إمّا بدار ، والفراء يقيسه ؛ فيجيز «زيد يقوم وإمّا يقعد» كما يجوز «أو يقعد».

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ٥٧١

١- فى نسخه «فإمّا أن تكون أخى بحق».

تنبيه - ليس من أقسام إمّا التي في قوله تعالى (فِيمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا) بل هذه إن الشرطيه وما الزائده.

«أو»

حرف عطف ، ذكر له المتأخرون معانى انتهت إلى اثني عشر.

الأول : الشك ، نحو (لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ).

والثاني : الإبهام ، نحو (وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) الشاهد في الأولى ، وقول الشاعر :

٨٧- نحن أو أنتم الأولى ألقوا الحق ؛ ***فبعدا للمبطلين وسحقا.

والثالث : التخيير ، وهي الواقعة بعد الطلب ، [و] قبل ما يمتنع فيه الجمع نحو «تزوج هنداً أو أختها» و «خذ من مالى ديناراً أو درهما».

فإن قلت : فقد مثل العلماء بآيتي الكفاره والفديه للتخيير مع إمكان الجمع.

قلت : لا- يجوز الجمع بين الإطعام والكسوه والتحرير على أنّ الجميع الكفاره (١) ولا بين الصيام والصدقه والنسك على أنهم الفديه ، بل تقع واحده منهن كفاره أو فديه والباقي قربه مستقلة خارجه عن ذلك.

والرابع : الإباحه ، وهي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يجوز فيه الجمع ، نحو «جالس العلماء أو الزهاد» و «تعلم الفقه أو النحو» وإذا دخلت لا- الناهيه امتنع فعل الجميع نحو (وَلَا تَطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا) إذ المعنى لا تطع أحدهما ، فأيهما فعله فهو أحدهما ، وتلخيصه أنها تدخل للنهي عما كان مباحا ، وكذا حكم النهي الداخلة على التخيير ، وفاقا للسيرافي ، وذكر ابن

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص : ٥٧٢

١- في نسخه «قلت : لا يجوز الجمع بين الإطعام والكسوه والتحرير اللاتي كل منهن كفاره» وكذا فيما بعده ، والذي أثبتناه أظهر.

مالك أن أكثر ورود أو «للاباحه» في التشبيه نحو (فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً) والتقدير نحو (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) فلم يخصصها بالمسبوقه بالطلب.

والخامس : الجمع المطلق كالواو ، قاله الكوفيون والأخفش والجرمي ، واحتجوا بقول توبه :

٨٨- وقد زعمت ليلى بأني فاجر***لنفسى تقاها أو عليها فجورها

وقيل : أو فيه للابهام ، وقول جرير :

٨٩- جاء الخلافه أو كانت له قدرا***كما أتى ربّه موسى على قدر

والذى رأيتّه فى ديوان جرير «إذ كانت» وقوله :

٩٠- وكان سيان أن لا يسرحوا نعما***أو يسرحوه بها ، واغربت السّوح

أى : وكان الشأن أن لا- يرعوا الإبل وأن يرعوها سيان لوجود القحط ، وإنما قدرنا «كان» شانيه لثلا يلزم الإخبار عن النكره بالمعرفه ، وقول الراجز :

٩١- إنّ بها أكتل أو رزاما***خوير بين ينقفان الهاما

إذ لم يقل «خويرا» كما تقول «زيد أو عمرو لص» ولا تقول لصان ، وأجاب الخليل عن هذا بأن «خوير بين» بتقدير «أشتم» لا نعت تابع ، وقول النابغه :

٩٢- قالت : ألا ليّتما هذا الحمام لنا***إلى حمامتنا أو نصفه فقد

فحسبوه فالقوه كما ذكرت ***ستّا وستّين لم تنقص ولم تزد (١)

[ص ٣١٥ ، ٣٣٨]

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ٥٧٣

١- فى أكثر النسخ «تسعا وتسعين» ولها وجه لا بأس به.

ويَقْوِيه أنه روى «ونصفه» وقوله :

٩٣- قوم إذا سمعوا الصريخ رأيتهم *** ما بين ملجم مهرة أو سافع

ومن الغريب أن جماعه - منهم ابن مالك - ذكروا مجيء أو بمعنى الواو ، ثم ذكروا أنها تجيء بمعنى «ولا» نحو (ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) وهذه هي تلك بعينها ، وإنما جاءت «لا» توكيدا للنفي السابق ، ومانعه من توهم تعليق النفي بالمجموع ، لا بكل واحد ، وذلك مستفاد من دليل خارج عن اللفظ وهو الإجماع ، ونظيره قولك «لا يحل لك [الزنا والسرقة]» ولو تركت لا في التقدير لم يضر ذلك.

وزعم ابن مالك أيضا أن «أو» التي للاباحه حاله محل الواو ، وهذا أيضا

مردود ؛ لأنه لو قيل «جالس الحسن وابن سيرين» كان المأمور به مجالستهما [معا] ولم يخرج المأمور عن العهد بمجالسه أحدهما ، هذا هو المعروف من كلام النحويين ، ولكن ذكر الزمخشري عند الكلام على قوله تعالى : (تلك عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) أن الواو تأتي للاباحه ، نحو «جالس الحسن وابن سيرين» وأنه إنما جيء بالفذلكه دفعا لتوهم إرادته الإباحه في (فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ) وقلده في ذلك صاحب الإيضاح البياني ، ولا تعرف هذه مقاله لنحوى.

والسادس : الإضراب كبل ، فعن سيبويه إجازة ذلك بشرطين : تقدم نفي أو نهى ، وإعادة العامل ، نحو «ما قام زيد أو ما قام عمرو» و «لا- يقيم زيد أو لا يقيم عمرو» ونقله عنه ابن عصفور ، ويؤيده أنه قال في (وَلَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا) ولو قلت أو لا تطعم كفورا انقلب لمعنى ، يعنى أنه يصير إضرابا عن النهى الأول ونهيا عن الثانى فقط ، وقال الكوفيون وأبو على وأبو الفتح وابن

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ٥٧٤

برهان : تأتي للاضراب مطلقا ، احتجاجا بقول جرير :

٩٤- ماذا ترى في عيال قد برمت بهم ***لم أحص عدّتهم إلّا بعدّاد؟

كانوا ثمانين أو زادوا ثمانيه***لو لا رجاؤك قد قتلت أولادى [ص ٣٠١]

وقراءه أبى السّيمال (أَوْكَلَّمَا عَاهِدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ) بسكون واو «أو» ، واختلف فى (وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ) فقال الفراء : بل يزيدون ، هكذا جاء فى التفسير مع صحته فى العرييه. وقال بعض الكوفيين : بمعنى الواو ، وللبصريين فيها أقوال ؛ قيل : للابهام ، وقيل : للتخير ؛ أى إذا رآهم الرائي تخير بين أن يقول هم مائه ألف أو يقول هم أكثر ؛ نقله ابن الشجرى عن سيويه ؛ وفى ثبوته عنه نظر ؛ ولا يصح التخير بين شيئين الواقع أحدهما ؛ وقيل : هى للشك

مصروفا إلى الرائي ، ذكره ابن جنى ، وهذه الأقوال - غير القول بأنها بمعنى الواو - مقوله فى (وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ) (فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً)

والسابع : التقسيم ، نحو «الكلمه اسم أو فعل أو حرف» ذكره ابن مالك فى منظومته [الصغرى] وفى شرح الكبرى ، ثم عدل عنه فى التسهيل وشرحه فقال : تأتي للتفريق المجرد من الشك والإبهام والتخير ، وأما هذه الثلاثه فإن مع كل منها تفريقا مصحوبا بغيره ، ومثل بنحو (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا) (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى) قال : وهذا أولى من التعبير بالتقسيم ؛ لأن استعمال الواو فى التقسيم أجود نحو «الكلمه اسم وفعل وحرف» وقوله :

٩٥- [ونصر مولانا ، ونعلم أنه] ***كما الناس مجروم عليه وجارم

[ص ٣٤٣ و ٤١٢]

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ٥٧٥

ومن مجيئه بأو قوله :

٩٦- فقالوا: لنا ثنتان ، لا بدّ منهما***صدر رماح أشرعت أو سلاسل

انتهى ، ومجىء الواو فى التقسيم أكثر لا يقتضى أن «أو» لا تأتى له ، بل إثباته الأكثرية للواو يقتضى ثبوته بقله لأو ، وقد صرح بثبوته فى البيت الثانى ، وليس فيه دليل ، لاحتمال أن يكون المعنى لا بد من أحدهما ، فحذف المضاف كما قيل فى (يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ) وغيره عدل عن العبارتين ، فعبر بالتفصيل ، ومثله بقوله تعالى (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى) (قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ) إذ المعنى : وقالت اليهود كونوا هودا ، وقالت النصارى كونوا نصارى ، وقال بعضهم : ساحر ، وقال بعضهم : مجنون فأو فيهما لتفصيل الإجمال فى (قَالُوا) وتعسف ابن الشجرى فقال فى الآيه الأولى : إنها حذف منها مضاف

وواو وجملتان فعليتان ، وتقديره : وقال بعضهم - يعنى اليهود - كونوا هودا ، وقال بعضهم - يعنى النصارى - كونوا نصارى ، قال : فأقام (أَوْ نَصَارَى) مقام ذلك كله ، وذلك دليل على شرف هذا الحرف ، انتهى.

والثامن : أن تكون بمعنى «إلا» فى الاستثناء ، وهذه ينتصب المضارع بعدها بإضمار أن كقولك «لأقتلنه أو يسلم» وقوله :

٩٧- وكنت إذا غمزت قناه قوم***كسرت كعوبها أو تستقيما

وحمل عليه بعض المحققين قوله تعالى : (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً) فقدر (تَفْرِضُوا) منصوبا بأن مضمرة ، لا مجزوما بالعطف على (تَمَسُّوهُنَّ) لئلا يصير المعنى لا جناح عليكم فيما يتعلق بمهور النساء إن طلقتموهن فى مده انتفاء أحد هذين الأمرين ، مع أنه

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص : ٥٧٦

إذا انتفى الفرض دون المسيس لزم مهر المثل ، وإذا انتفى المسيس دون الفرض لزم نصف المسَمَى ، فكيف يصح نفى الجناح عند انتفاء أحد الأمرين؟ ولأن المطلقات المفروض لهنّ قد ذكرن ثانيا بقوله تعالى : (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ) الآيه ، وترك ذكر الممسوسات لما تقدم من المفهوم ، ولو كان (تَفْرُضُوا) مجزوما لكانت المسوسات والمفروض لهنّ مستويين في الذكر ، وإذا قدرت «أو» بمعنى إلا خرجت المفروض لهنّ عن مشاركته الممسوسات في الذكر.

وأجاب ابن الحاجب عن الأول بمنع كون المعنى مده انتفاء أحدهما ، بل مده لم يكن واحد منهما ، وذلك بنفيهما جميعا ، لأنه نكره في سياق النفي الصريح ، بخلاف الأول ، فإنه لا ينفي إلا أحدهما.

وأجاب بعضهم عن الثاني بأن ذكر المفروض لهنّ إنما كان لتعيين النصف لهنّ ، لا لبيان أن لهنّ شيئا في الجملة.

وقيل : أو بمعنى الواو ، ويؤيده قول المفسرين : إنها نزلت في رجل أنصاري طلق امرأته قبل المسيس وقبل الفرض ، وفيها قول آخر سيأتي.

والتاسع : أن تكون بمعنى «إلى» وهي كالتى قبلها في انتصاب المضارع بعدها بأن مضمرة ، نحو «لألزمك أو تقضيني حتى» وقوله :

٩٨- لأستسهلنّ الصّعب أو أدرك المنى ***فما انقادت الآمال إلّا لصابر

ومن قال فى (أَوْ تَفْرُضُوا) إنه منصوب جوّز هذا المعنى فيه ، ويكون غايه لنفى الجناح ، لا- لنفى المسيس ، وقيل : أو بمعنى الواو.

والعاشر : التقريب ، نحو «ما أدري أسلم أو ودّع» قاله الحريرى وغيره.

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ٥٧٧

الحادى عشر : الشرطيه ، نحو «لأضربته عاش أو مات» أى إن عاش بعد الضرب وإن مات ، ومثله «لأتيناك أعطيتنى أو حرمتنى»
قاله ابن الشجرى.

الثانى عشر : التبويض ، نحو (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى) نقله ابن الشجرى عن بعض الكوفيين ، والذى يظهر لى أنه إنما أراد
معنى التفصيل السابق ؛ فإن كل واحد مما قبل «أو» التفصيليه وما بعدها بعض لما تقدم عليهما من المجمل ، ولم يرد أنها ذكرت
لتفيد مجرد معنى التبويض.

تنبيه - التحقيق أن «أو» موضوعه لأحد الشيئين أو الأشياء ، وهو الذى يقوله المتقدمون ، وقد تخرج إلى معنى بل ، وإلى معنى
الواو ، وأما بقيه المعانى فمستفاده من غيرها ، ومن العجب أنهم ذكروا أن من معانى صيغه افعال التخيير والإباحه ، ومثله بنحو
«خذ من مالى درهما أو ديناراً» أو «جالس الحسن أو ابن سيرين» ثم ذكروا أن أو تفيدهما ، ومثلوا بالمثاليين المذكورين لذلك ،
ومن البين الفساد هذا المعنى العاشر ، وأو فيه إنما هى للشك على زعمهم ، وإنما استفيد [معنى] التقريب من إثبات اشتباه
السلام بالتوديع ؛ إذ حصول ذلك - مع تباعد ما بين الوقتين - ممتنع أو مستبعد ، وينبغى لمن قال إنها تأتى للشرطيه أن يقول
وللعطف لأنه قدّر مكانها وإن ، والحق أن الفعل الذى قبلها دال على معنى حرف

الشرط كما قدّره هذا القائل ، وأن أو على بابها ، ولكنها لما عطفت على ما فيه معنى الشرط دخل المعطوف فى معنى الشرط.

«ألا»

بفتح الهمزه والتخفيف - على خمسه أوجه :

أحدها : أن تكون للتنبيه ؛ فتدلّ على تحقق ما بعدها ، وتدخل على الجملتين ، نحو (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ) (أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ
مَصْرُوفًا عَنْهُمْ) ويقول المعربون فيها : حرف استفتاح ؛ فيبينون مكانها ، ويهملون

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص : ٥٧٨

معناها ، وإفادتها التحقيق من جهة تركيبها من الهمزة ولا ، وهمزة الاستفهام إذا دخلت على النفي أفادت التحقيق ، نحو (أليس ذلك بقادرٍ على أن يحيى الموتى؟) قال الزمخشري : ولكونها بهذا المنصب من التحقيق لا تكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدره بنحو ما يتلقى به القسم ، نحو (ألا إن أولياء الله) وأختها «أما» من مقدمات اليمين وطلائعه كقوله :

٩٩- أما والذي لا يعلم الغيب غيره *** ويحيى العظام البيض وهى رميم

وقوله :

أما والذي أبكى وأضحك ، والذي *** أمات وأحيا ، والذي أمره الأمر [٧٥]

والثاني : التوبيخ والإنكار (١) ، كقوله :

١٠٠- ألا طعان ألا فرسان عاديه *** إلا تجشؤكم حول التناير [ص ٤٠٣]

وقوله :

١٠١- ألا ارعواء لمن ولت شيبته *** وآذنت بمشيب بعده هرم

والثالث : التمني ، كقوله :

١٠٢- ألا عمر ولي مستطاع رجوعه *** فيرأب ما أتأت يد الغفلات [ص ٤٣٩]

ولهذا نصب «يرأب» لأنه جواب تممّ مقرون بالفاء.

والرابع : الاستفهام عن النفي ، كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص : ٥٧٩

١- ظاهر كلامه أن المفيد للتوبيخ والإنكار هو «ألا» برمتها ، والذي عليه الأئمة أن المفيد لهما هو الهمزة وحدها ، وأن «لا» باقيه الدلالة على النفي.

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد***إذا ألقى الذى لاقاه أمثالى؟ [١٠]

وفى هذا البيت ردّ على من أنكرو وجود هذا القسم ، وهو الشلوين .

وهذه الأقسام الثلاثة مختصه بالدخول على الجملة الاسميه ، وتعمل عمل «لا» التبرئه ، ولكن تختصّ التى للتمنى بأنها لا خبر لها لفظا وتقديرا (١) ، وبأنها لا- يجوز مراعاة محلّها مع اسمها ، وأنها لا يجوز إلغاؤها ولو تكررت ؛ أما الأول فلأنها بمعنى أتمنى ، وأتمنى لا خبر له ، وأما الآخران فلأنها بمنزله لیت ، وهذا كله قول سيبويه ومن وافقه ، وعلى هذا فيكون قوله فى البيت «مستطاع رجوعه» مبتدأ وخبر على التقديم والتأخير ، والجملة صفه ثانيه على اللفظ ، ولا- يكون «مستطاع» خبرا أو نعتا على المحل و «رجوعه» مرفوع به عليهما لما بينا (٢).

والخامس : العرض والتضيض ، ومعناها : طلب الشىء ، لكن الغرض طلب بلين ، والتضيض طلب بحث ، وتختصّ ألا هذه بالفعل ، نحو (أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) (أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ) ومنه عند الخليل قوله :

١٠٣- ألا رجلا جزاه الله خيرا***يدلّ على محصله تبيت

[ص ٢٨٣ و ٤٨٩]

والتقدير عنده «ألا تروننى رجلا هذه صفته» فحذف الفعل مدلولا عليه بالمعنى ، وزعم بعضهم أنه محذوف على شريطه التفسير ، أى ألا جزى الله

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص : ٥٨٠

١- فى نسخه «لفظا ولا تقديرا».

٢- فى نسخه «كما بينا».

وألا على هذا للتنبية ، وقال يونس : ألا للتمنى ، ونون اسم «لا» للضرورة ، وقول الخليل أولى ؛ لأنه لا ضروره فى إضمار الفعل ، بخلاف التنوين ، وإضمار الخليل أولى من إضمار غيره ؛ لأنه لم يرد أن يدعو لرجل على هذه الصفة ، وإنما قصده طلبه ، وأما قول ابن الحاجب فى تضعيف هذا القول «إنَّ يدلَّ صفة لرجل فيلزم الفصل بينهما بالجمله المفسره وهى أجنبيه» فمردود بقوله تعالى (إِنَّ أَمْرًا هَلَكًا لَيْسَ لَهُ وَكِدٌ) ثم الفصل بالجمله لازم وإن لم تقدر مفسره ، إذ لا تكون صفة ؛ لأنها إنشائية.

«أَنَّ»

بالكسر والتشديد - على أربعة أوجه :

أحدها : أن تكون للاستثناء ، نحو (فَشَرُّبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا) وانتصاب ما بعدها فى هذه الآية ونحوها بها على الصحيح ، ونحو (ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ) وارتفاع ما بعدها فى هذه الآية ونحوها على أنه بدل بعض من كل عند البصريين ويبعده أنه لا ضمير معه فى نحو «ما جاءنى أحد إلا- زيد» كما فى [نحو] «أكلت الرغيف ثلثه» وأنه مخالف للمبدل منه فى النفى والإيجاب ، وعلى أنه معطوف على المستثنى منه و «إلا» حرف عطف عند الكوفيين ، وهى عندهم بمنزله «لا» العاطفه فى أن ما بعدها مخالف لما قبلها ، لكن ذاك منفى بعد إيجاب ، وهذا موجب بعد نفى ، وردّ بقولهم «ما قام إلا زيد» وليس شىء من أحرف العطف يلى العامل ، وقد يجاب بأنه ليس تاليها فى التقدير ؛ إذ الأصل «ما قام أحد إلا زيد».

الثانى : أن تكون بمنزله غير فيوصف بها وبتاليها ، جمع منكر أو شبهه.

فمثال الجمع المنكر (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) فلا يجوز فى إلا هذه أن تكون للاستثناء ، من جهه المعنى ، إذ التقدير حينئذ لو كان فيهما

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

آلهه ليس فيهم الله لفسدنا ، وذلك يقتضى بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهه فيهم الله لم تفسدا ، وليس ذلك المراد ، ولا من جهه اللفظ ، لأن آلهه جمع منكر فى الإثبات فلا عموم له

فلا يصح الاستثناء منه ، فلو قلت «قام رجال إلا زيدا» لم يصح اتفاقا ، وزعم المبرد أن «إلا» فى هذه الآيه للاستثناء ، وأن ما بعدها بدل ، محتجا بأن «لو» تدل على الامتناع ، وامتناع الشىء انتفاؤه ، وزعم أن التفرغ بعدها جائز ، وأن نحو «لو كان معنا إلا زيدا» أجد كلام ، ويردّه أنهم لا يقولون «لو جاءنى ديّار أكرمته» ولا «لو جاءنى من أحد أكرمته» ولو كانت بمنزله الثانى لجاز ذلك كما يجوز «ما فيها ديّار» و «ما جاءنى من أحد» ولما لم يجر ذلك دلّ على أن الصواب قول سيبويه إنّ إلا وما بعدها صفة.

قال الشلوبين وابن الضائع : ولا يصح المعنى حتى تكون إلا بمعنى غير ، والتي يراد بها البدل والعوض ، قالا : وهذا هو المعنى فى المثال الذى ذكره سيبويه توطئه للمسألة ، وهو «لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا» أى : رجل مكان زيد أو عوضا من زيد ، انتهى.

قلت : وليس كما قالا- ، بل الوصف فى المثال وفى الآيه مختلف ، فهو فى المثال مخصّص مثله فى قولك «جاء رجل موصوف بأنه غير زيد» وفى الآيه مؤكّد مثله فى قولك «متعدد موصوف بأنه غير الواحد» وهكذا الحكم أبدا :

إن طابق ما بعد إلا موصوفها فالوصف مخصّص له ، وإن خالفه بإفراد أو غيره فالوصف مؤكّد ، ولم أر من أفصح عن هذا ، لكن النحويين قالوا : إذا قيل «له عندى عشره إلا درهما» فقد أقر له بتسعه ، فإن قال «إلا درهم» فقد أقر له بعشره ، وسرّه أن المعنى حينئذ عشره موصوفه بأنها غير درهم ، وكلّ عشره فهى موصوفه بذلك ، فالصفه هنا مؤكده صالحه للاسقاط مثلها فى (نَفْحَه

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص : ٥٨٢

واحدةً(1) وتتخرج الآيه على ذلك ، إذ المعنى حينئذ لو كان فيهما آلهه لفسدتا ، أى أن الفساد يترتب على تقدير تعدد الآلهه ، وهذا هو المعنى المراد ومثال المعرف الشبيه بالمنكر قوله :

١٠٤- أنيخت فألقت بلده فوق بلده*** قليل بها الأصوات إلّا بغامها [ص ٣٤٧]

فإن تعريف «الأصوات» تعريف الجنس.

ومثال شبه الجمع قوله :

١٠٥- لو كان غيرى سليمى الدهر غيره*** وقع الحوادث إلّا الصّارم الذّكر

فإلّا الصّارم : صفه لغيرى.

ومقتضى كلام سيويه أنه لا يشترط كون الموصوف جمعاً أو شبهه ، لتمثيله ب- «لو كان معنا رجل إلّا زيد لغلبننا» وهو لا يجرى «لو» مجرى النفي ، كما يقول المبرد.

وتفارق إلّا هذه غيراً من وجهين :

أحدهما : أنه لا يجوز حذف موصوفها ، لا يقال «جاءنى إلّا زيد» ويقال «جاءنى غير زيد» ونظيرها فى ذلك الجمل والظروف ، فإنها تقع صفات ، ولا يجوز أن تنوب عن موصوفاتها.

والثانى : أنه لا يوصف بها إلّا حيث يصح الاستثناء ، فيجوز «عندى درهم إلّا دانق» لأنه يجوز إلّا دانقا ، ويمتنع «إلّا جيد» ، لأنه يمتنع إلّا جيداً ، ويجوز «درهم غير جيد» قاله جماعات ، وقد يقال : إنه مخالف لقولهم فى (لَوْ

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص : ٥٨٣

١- فى نسخه «مثلها فى (نَعَجَةٌ واحِدَةٌ)» وكتاهما صحيح.

كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ) الْآيَةَ ، وَلِمِثَالِ سَيُوبَةَ «لَوْ كَانَ مَعَنَا رَجُلٌ إِلَّا زَيْدٌ لَغَلَبْنَا»

وَشَرَطَ ابْنُ الْحَاجِبِ فِي وَقُوعِ إِلَّا صِفَةَ تَعَذُّرِ الْإِسْتِثْنَاءِ ، وَجَعَلَ مِنَ الشَّاذِ قَوْلَهُ :

١٠٦- وَكَلَّ أَخٌ مَفَارِقَهُ أَخُوهُ *** لِعَمْرِ أَبِيكَ إِلَّا الْفِرْقَانِ

[ص ٥٦٨]

وَالْوَصْفُ هُنَا مَخْصُصٌ لَا مُؤَكَّدٌ ، كَمَا بَيَّنَّتْ (١) مِنَ الْقَاعِدَةِ.

وَالثَّلَاثُ : أَنْ تَكُونَ عَاطِفُهُ بِمَنْزِلَةِ الْوَاوِ فِي التَّشْرِيكِ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى ، ذَكَرَهُ الْأَخْفَشُ وَالْفَرَّاءُ وَأَبُو عُبَيْدَةَ ، وَجَعَلُوا مِنْهُ قَوْلَهُ تَعَالَى : (لَيْتَ لَوْ كَانَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ) (لَا يَخَافُ لَعَدَى الْمُرْسِيُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسَيْنًا بِغَدِ سُوِّ) أَيْ وَلَا الَّذِينَ ظَلَمُوا ، وَلَا مَنْ ظَلَمَ ، وَتَأَوَّلَهُمَا الْجُمْهُورُ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ الْمَنْقَطِعِ.

وَالرَّابِعُ : أَنْ تَكُونَ زَائِدَةً ، قَالَهُ الْأَصْمَعِيُّ وَابْنُ جَنِيٍّ ، وَحَمَلَا عَلَيْهِ قَوْلَهُ :

١٠٧- حَرَا جِيحٌ مَا تَنْفَكُ إِلَّا مَنَاخَهُ *** عَلَى الْخَسْفِ أَوْ نَرْمِي بِهَا بِلْدَا قَفْرَا

وَابْنُ مَالِكٍ ، [و] حَمَلَ عَلَيْهِ قَوْلَهُ :

١٠٨- أَرَى الدَّهْرَ إِلَّا مَنْجُونَا بِأَهْلِهِ *** وَمَا صَاحِبُ الْحَاجَاتِ إِلَّا مَعْدَبَا

وَإِنَّمَا الْمَحْفُوظُ «وَمَا الدَّهْرُ» ثُمَّ إِنْ صَحَّتْ رَوَايَتُهُ فَتَخْرُجُ عَلَى أَنْ «أَرَى» جَوَابٌ لِقِسْمِ مَقْدَرٍ ، وَحَذَفَتْ «لَا» كَحَذْفِهَا فِي (تَاللَّهِ تَقْتَوَا) وَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ الْإِسْتِثْنَاءُ الْمَفْرُغُ ، وَأَمَّا بَيْتُ ذِي الرَّمَةِ فَقِيلَ : غَلَطَ مِنْهُ ، وَقِيلَ : مِنَ الرُّوَاهِ ، وَإِنْ الرُّوَايَةُ

[شماره صفحه واقعی : ٨٦]

ص: ٥٨٤

١- فِي نَسْخِهِ «لَمَا بَيَّنَّتْ مِنَ الْقَاعِدَةِ».

«آلا» بالتونين ، أى شخصاً ، وقيل : تنفك تامه بمعنى ما تنفصل عن التعب ، أو ما تخلص منه ، ففيها نفي ، ومناخه : حال ، وقال جماعة كثيرة : هى ناقصه والخبر «على الخسف» و «مناخه» حال ، وهذا فاسد ؛ لبقاء الإشكال ؛ إذ لا يقال «جاء زيد إلّا ركباً».

تنبيه - ليس من أقسام إلّا التى فى نحو (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ) وإنما هذه كلمتان إن الشرطيه ولا النافيه ، ومن العجب أن ابن مالك على إمامته ذكرها فى شرح التسهيل من أقسام إلّا.

«أَنَّ»

بافتح والتشديد - حرف تحضيض مختص بالجمل الفعلية الخبرية كسائر أدوات التحضيض ، فأما قوله :

١٠٩- وتبئت ليلى أرسلت بشفاعه***إلى ، فهلاً نفس ليلى شفيها

[ص ٢٩٧ و ٣٣٧ و ٦٦٩]

فالتقدير : فهلاً كان هو ، أى الشأن ، وقيل : التقدير فهلاً شفعت نفس ليلى ؛ لأن الإضممار من جنس المذكور أقيس ، وشفيعها على هذا خبر لمحذوف ، أى هى شفيعها.

تنبيه - ليس من أقسام «ألما» التى فى قوله تعالى : (وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ) بل هذه كلمتان أن الناصبه ولا النافيه ، أو أن المفسره [أو المخففه من الثقيله (١)] ولا الناهيه ، ولا موضع لها على هذا ، وعلى الأول فهى بدل من (كِتَابٌ) على أنه بمعنى مكتوب ، وعلى أن الخبر بمعنى الطلب ، بقرينه (وَأُتُونِي) ومثلها (أَلَّا يَسْجُدُوا) فى قراءه التشديد ،

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص : ٥٨٥

١- سقط ما بين هذين المعقوفين من النسخه التى شرح عليها الدسوقى.

ولكن أن فيها الناصبه ليس غير ، و «لا» فيها محتمله للنفي ؛ فتكون ألا بدلا من (أَعْمَالَهُمْ) أو خبرا لمحذوف ، أى : أعمالهم ألا يسجدوا ، وللزيادة فتكون (أَلَّا) مخفوضه بدل من (السَّبِيلِ) أو مختلفا فيها : أمخفوضه هى أم منصوبه ، وذلك على أن الأصل لئلا واللام متعلقه بيهتدون.

«إلى»

حرف جر ، له ثمانية معان :

أحدها : انتهاء الغايه الزمانيه ، نحو (ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) والمكانيه نحو (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) وإذا دلت قرينه على دخول ما بعدها نحو «قرأت القرآن من أوله إلى آخره» أو خروجه نحو (ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) ونحو (فَنَظَرَهُ إِلَى مَيْسَرِهِ) عمل بها ، وإلا فقليل : يدخل إن كان من الجنس ، وقيل : يدخل مطلقا ، وقيل : لا يدخل مطلقا ، وهو الصحيح ؛ لأن الأكثر مع القرينه عدم الدخول ؛ فيجب الحمل عليه عند التردد.

والثانى : المعيه ، وذلك إذا ضمنت شيئا إلى آخر ، وبه قال الكوفيون وجماعه من البصريين فى (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ) وقولهم «الدَّوْدُ إِلَى الدَّوْدِ إِبِلٌ» والدود : من ثلاثه إلى عشره [والمعنى إذا جمع القليل إلى مثله صار كثيرا] ، ولا يجوز «إلى زيد مال» تريد مع زيد مال.

والثالث : التبيين ، وهى المبينه لفاعليه مجرورها بعد ما يفيد حبا أو بغضا من فعل تعجب أو اسم تفضيل نحو (رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ).

والرابع : مرادفه اللام نحو (وَالْمَأْمُرُ إِلَيْكَ) وقيل : لانتهاه الغايه ، أى منتهه إليك ، ويقولون «أحمد إليك الله سبحانه» أى أنهى حمده إليك.

والخامس : موافقه فى ، ذكره جماعه فى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

١١٠- فلا تتركني بالوعيد كأنني *** إلى الناس مطلي به القار أجرب

قال ابن مالك : ويمكن أن يكون منه (لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) وتأول بعضهم البيت على تعلق إلى بمحذوف ، أي مطلي بالقار مضافا إلى الناس فحذف وقلب الكلام ، وقال ابن عصفور : هو على تضمين مطلي معنى مبغض ، قال : ولو صح مجيء إلى بمعنى في لجاز «زيد إلى الكوفه».

والسادس : الابتداء ، كقوله :

١١١- تقول وقد عاليت بالكور فوقها : *** أيسقى فلا يروى إلى ابن أحمر؟

أي منى.

والسابع : موافقه عند ، كقوله :

١١٢- أم لا سبيل إلى الشباب ، وذكره *** أشهى إلى من الرّحيق السلسل؟

والثامن : التوكيد ، وهي الزائده ، أثبت ذلك الفراء ، مستدلا بقراءه بعضهم (أَفْنِدَّةً مِنَ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ) بفتح الواو ، وخرّجت على تضمين تهوى معنى تميل ، أو أن الأصل تهوى بالكسر ، فقلبت الكسره فتحه والياء ألفا كما يقال فى رضى : رضا ، وفى ناصيه : ناصاه ، قاله ابن مالك ، وفيه نظر ، لأن شرط هذه اللغه تحرك الياء فى الأصل.

«إى»

بالكسر والسكون - حرف جواب بمعنى نعم ، فيكون لتصديق المخبر ولإعلام المستخبر ، ولوعد الطالب ، فتقع بعد «قام زيد» و «هل قام زيد» و «اضرب زيدا» ونحوهن ، كما تقع نعم بعدهن ، وزعم ابن الحاجب أنها إنما تقع بعد الاستفهام نحو (وَيَسْتَبِينُونَكَ أَحَقُّ هُوَ ، قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ) ولا تقع عند الجميع إلا قبل القسم ، وإذا قيل «إى والله» ثم أسقطت الواو ،

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص : ٥٨٧

جاز سكون الياء وفتحها وحذفها ، وعلى الأول فيلتقى ساكنان على غير حدّهما.

«أى»

بالفتح والسكون - على وجهين :

حرف لنداء البعيد أو القريب أو المتوسط ، على خلاف فى ذلك ، قال الشاعر :

١١٣- ألم تسمعى أى عبد فى رونق الضّحى *** بكاء حمامات لهنّ هدير

وفى الحديث «أى ربّ» وقد تمدّ ألفها.

وحرف تفسير ، تقول «عندى عسجد أى ذهب» و «غضنفر أى أسد» وما بعدها عطف بيان على ما قبلها ، أو بدل ، لا عطف نسق ، خلافا للكوفيين وصاحبى المستوفى والمفتاح ، لأننا لم نر عاطفا يصلح للسقوط دائما ، ولا عاطفا ملازما لعطف الشىء على مرادفه ، وتقع تفسيراً للجمل أيضا ، كقوله :

١١٤- وترمينى بالطّرف ، أى أنت مذنب *** وتقلينى ، لكنّ إياك لا ألقى [ص ٤٠٠ و ٤١٣]

وإذا وقعت بعد تقول وقبل فعل مسند للضمير حكى الضمير ، نحو «تقول استكتمته الحديث أى سألته كتمانته» يقال ذلك بضم التاء ، ولو جئت إذا مكان أى فتحت التاء فقلت «إذا سألته» لأن إذا ظرف لتقول ، وقد نظم ذلك بعضهم فقال :

١١٥- إذا كنىت بأى فعلا تفسّره *** فضمّ تاء ك فيه ضمّ معترف

وإن تكن إذا يوما تفسّره

ففتح التاء أمر غير مختلف

«أى»

بفتح الهمزة وتشديد الياء - اسم يأتى على خمسة أوجه :

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ٥٨٨

شرطا ، نحو (أَيَّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) (أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ).

واستفهاما ، نحو (أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا) (فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ) وقد تخفف كقوله :

١١٦- تَنْظَرْتُ نَصْرًا وَالسَّمَاكِينَ أَيَهُمَا***عَلَى مِنَ الْغَيْثِ اسْتَهَلَّتْ مَوَاطِرَهُ

وموصولا ، نحو (لَنْتَزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْهَمُّ أَشَدُّ) التقدير : لننزعن الذى هو أشد ، قاله سيبويه ، وخالفه الكوفيون وجماعه من البصريين ؛ لأنهم يرون أن أيا الموصوله معربه دائما كالشرطيه والاستفهاميه ، قال الزجاج : ما تبين لى أن سيبويه غلط إلا فى موضعين هذا أحدهما ، فإنه يسلم أنها تعرب إذا أفردت ، فكيف يقول بنائها إذا أضيفت؟ وقال الجرمى : خرجت من البصره فلم أسمع منذ فارقت الخندق إلى مكه أحدا يقول «لأضربن أَيْهَم قَائِم» بالضم ، اه. وزعم هؤلاء أنها فى الآيه استفهاميه ، وأنها مبتدأ ، وأشدّ خبر ، ثم اختلفوا فى مفعول نزع ، فقال الخليل : محذوف ، والتقدير : لننزعن الفريق الذى (١) يقال فيهم أَيْهَم أَشَد ، وقال يونس : هو الجملة ، وعلقت نزع عن العمل كما فى (لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزِينِ أَخْصَى) وقال الكسائى

والأخفش : كل شيعه ، ومن زائده ، وجملة الاستفهام مستأنفه ، وذلك على قولهما فى جواز زياده من فى الإيجاب. ويرد أقوالهم أن التعليق مختص بأفعال القلوب ، وأنه لا يجوز «لأضربن الفاسق» بالرفع بتقدير الذى يقال فيه هو الفاسق ، وأنه لم يثبت زياده من فى الإيجاب ، وقول الشاعر :

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص : ٥٨٩

١- فى نسخه «لننزعن الذين يقال فيهم» وما أثبتناه أدق.

يروى بضم أى ، وحروف الجر لا تعلق ، ولا يجوز حذف المجرور ودخول الجار على معمول صلته ، ولا يستأنف ما بعد الجار .

وجوز الزمخشري وجماعه كونها موصولة مع أن الضمه إعراب ، فقدروا متعلق النزاع من كل شيعه ، وكأنه قيل : لنزاع بعض كل شيعه ، ثم قدر أنه سئل : من هذا البعض؟ فقيل : هو الذى هو أشد ، ثم حذف المبتدأ المكنفان للموصول ، وفيه تعسف ظاهر ، ولا أعلمهم استعمالوا أيا الموصولة مبتدأ ، وسيأتى ذلك عن ثعلب .

وزعم ابن الطراوه أن أيا مقطوعه عن الإضافه ، فلذلك بنيت ، وأن (أَيُّهُمْ أَشَدُّ) مبتدأ وخبر ، وهذا باطل برسم الضمير متصلا بأى ، والإجماع على أنها إذا لم تضاف كانت معربه

وزعم ثعلب أن أيا لا تكون موصولة أصلا ، وقال : لم يسمع «أيهم هو فاضل جاءنى» بتقدير الذى هو فاضل جاءنى .

والرابع : أن تكون داله على معنى الكمال ، فتقع صفه للنكره نحو «زيد رجل أى رجل» أى كامل فى صفات الرجال ، وحالا للمعرفه كمررت بعبد الله أى رجل .

والخامس : أن تكون وصله إلى نداء ما فيه أل ، نحو «يا أيها الرجل» وزعم الأخفش أن أيا لا تكون وصله ، وأن أيا هذه هى الموصولة (١)

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص : ٥٩٠

حذف صدر صلتها وهو العائد ، والمعنى يا من هو الرجل ، وردّ بأنه ليس لنا عائد يجب حذفه ، «.

ولا موصول التزم كون صلتها جملة اسميه ، وله أن يجيب عنهما بأن «ما» فى قولهم «لا سيّما زيد» بالرفع كذلك.

وزاد قسما ، وهو : أن تكون نكره موصوفه نحو «مررت بأىّ معجب لك» كما يقال : بمن معجب لك ، وهذا غير مسموع.

ولا- تكون «أى» غير مذكور معها مضاف إليه البتة إلا- فى النداء والحكاية ، يقال «جاءنى رجل» فتقول : أئى يا هذا ، وجاءنى رجالان ، فتقول : أيان ، وجاءنى رجال ، فتقول : أيون.

تنبيه - قول أبى الطيب :

١١٨- أئى يوم سررتنى بوصال ***لم ترعنى ثلاثه بصدود (١)؟ [ص ٥١٤]

ليست فيه أى موصوله ؛ لأن الموصوله لا تضاف إلا إلى المعرفه ، قال أبو على فى التذكرة فى قوله :

١١٩- أرايت أئى سواف و حدود ***برزت لنا بين اللوى فرود؟

لا تكون أى فيه موصوله ؛ لإضافتها إلى نكره ، انتهى.

ولا شرطيه ؛ لأن المعنى حينئذ : إن سررتنى يوما بوصالك آمنتنى ثلاثه أيام من صدودك ، وهذا عكس المعنى المراد ، وإنما هى للاستفهام الذى يراد به النفى ، كقولك لمن أدعى أنه أكرمك : أئى يوم أكرمتنى؟ والمعنى ما

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص : ٥٩١

١- فى نسخه «إلا و روعتنى» بزياده واو الحال بعد إلا ، والفصيح تركها.

سررتنى يوما بوصالك إلا روعتني (1) ثلاثه بصدودك ، والجمله الأولى مستأنفه قدّم ظرفها ؛ لأن له الصّيدر ، والثانيه إما فى موضع جر صفة لوصال على حذف العائد : أى لم ترعنى بعده ، كما حذف فى قوله تعالى : (وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ) الآيه ، أو نصب حالاً من فاعل سررتنى أو مفعوله ، والمعنى : أى يوم سررتنى غير رائع لى أو غير مروع منك ، وهى حال مقدّره مثلها فى (طِبْتُمْ فَأَدْخُلُوهَا خَالِدِينَ) أو لا محل لها على أن تكون معطوفه على الأولى بفاء محذوفه كما قيل فى (وَإِذْ قَالَ

مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً ، قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا؟ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ) وكذا فى بقيه الآيه ، وفيه بعد ، والمحققون فى الآيه على أن الجمل مستأنفه ، بتقدير : فما قالوا له؟ فما قال لهم؟ ومن روى «ثلاثه» بالرفع لم يجر عنده كون الحال من فاعل سررتنى ، لخلو «ترعنى» من ضمير ذى الحال.

«إذ»

على أربه أوجه :

أحدها : أن تكون اسماً للزمن الماضى ، ولها أربه استعمالات.

أحدها : أن تكون ظرفاً ، وهو الغالب ، نحو (فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا).

والثانى : أن تكون مفعولاً- به ، نحو (وَإِذْ كُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمْ) والغالب على المذكوره فى أوائل القصص فى التنزيل أن تكون مفعولاً- به ، بتقدير «اذكر» نحو (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ) (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ) (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ) وبعض المعربين يقول فى ذلك : إنه ظرف لا ذكر محذوفاً ،

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص : ٥٩٢

١- فى نسخه «إلا و روعتني» بزياده واو الحال بعد إلا ، والفصيح تركها.

وهذا وهم فاحش ، لاقتضائه حينئذ الأمر بالذكر فى ذلك الوقت ، مع أن الأمر للاستقبال ، وذلك الوقت قد مضى قبل تعلق الخطاب بالمكلفين منّا ، وإنما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه .

والثالث : أن تكون بدلا من المفعول ، نحو (وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ) فاذا : بدل اشتمال من مريم على حد البدل فى (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ).

وقوله تعالى : (ادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ) يحتمل كون إذ فيه ظرفا للنعمه وكونها بدلا منها .

والرابع : أن يكون مضافا إليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه نحو «يومئذ ، وحينئذ» أو غير صالح له نحو قوله تعالى : (بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا)

وزعم الجمهور أن إذ لا- تقع إلا- ظرفا أو مضافا إليها ، وأنها فى نحو (وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا) ظرف لمفعول محذوف ، أى : واذكروا نعمه الله عليكم إذ كنتم

قليلًا ، وفى نحو (إِذِ انْتَبَدَّتْ) ظرف لمضاف إلى مفعول محذوف ، أى : واذكر قصه مريم ، ويؤيد هذا القول التصريح بالمفعول فى (وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً).

ومن الغريب أن الزمخشري قال فى قراءه بعضهم (لمن من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا) : إنه يجوز أن يكون التقدير منه إذ بعث ، وأن تكون إذ فى محل رفع كإذا فى قولك : أخطب ما يكون الأمير إذا كان قائما ، أى لمن من الله على المؤمنين وقت بعثه ، انتهى ؛ فمقتضى هذا الوجه أن إذ مبتدأ ، ولا نعلم بذلك قائلا ، ثم نظيره بالمثل غير مناسب ؛ لأن الكلام فى إذ لا فى إذا ، وكان حقه أن يقول إذ كان ؛ لأنهم يقدرون فى هذا المثال ونحوه

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

إذ تاره وإذا أخرى ، بحسب المعنى المراد ، ثم ظاهره أن المثال يتكلم [به] هكذا ، والمشهور أن حذف الخبر في ذلك واجب ، وكذلك المشهور أن إذا المقدره في المثال في موضع نصب ، ولكن جَوَزَ عبد القاهر كونها في موضع رفع ، تمسكا بقول بعضهم : أخطب ما يكون الأمير يوم الجمعة ، بالرفع ؛ ففاس الزمخشري إذ على إذا ، والمبتدأ على الخبر.

والوجه الثاني : أن تكون اسما للزمن المستقبل ، نحو (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا) والجمهور لا يثبتون هذا القسم ، ويجعلون الآيه من باب (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ) أعنى من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزله ما قد وقع ، وقد يحتج لغيرهم بقوله تعالى : (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذِ الْأَغْلَامُ فِي أَعْنَاقِهِمْ) فَإِنَّ (يَعْلَمُونَ) مستقبل لفظا ومعنى ؛ لدخول حرف التنفيس عليه ، وقد أعمل في إذ ؛ فيلزم أن يكون بمنزله إذا.

والثالث : أن تكون للتعليل ، نحو (وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُم فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ) أى : ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب ؛ لأجل ظلمكم في الدنيا ، وهل هذه حرف بمنزله لام العله أو ظرف والتعليل مستفاد من قوه الكلام لامن اللفظ ؛ فإنه إذا قيل : ضربته إذ أساء ، وأريد [بإذ] الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الإساءه سبب الضرب؟ قولان ، وإنما يرتفع السؤال على القول الأول ؛ فإنه لو قيل : «لن ينفعكم اليوم وقت ظلمكم الاشتراك في العذاب» لم يكن التعليل مستفادا ؛ لاختلاف زمني الفعلين ، ويبقى إشكال في الآيه ، وهو أن إذ لا تبدل من اليوم لاختلاف الزمانين ، ولا تكون ظرفا لينفع ؛ لأنه لا يعمل في ظرفين ، ولا لمشتركون ؛ لأن معمول خبر الأحرف الخمسه لا يتقدم عليها ولأن معمول الصلله لا يتقدم على الموصول ، ولأن اشتراكهم في الآخره لا في زمن ظلمهم.

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص : ٥٩٤

ومما حملوه على التعليل (وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَارٌ قَدِيمٌ) (وَإِذْ اعْتَرَّتْهُمُومًا وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوُوا إِلَى الْكَهْفِ) وقوله :

١٢٠- فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم *** إذ هم قريش ، وإذ ما مثلهم بشر

[ص ٣٦٣ و ٥١٧ و ٦٠٠]

وقول الأعشى :

١٢١- إِنْ مَحَلًّا وَإِنْ مَرْتَحَلًا *** وَإِنْ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضُوا مَهَلًا

[ص ٢٣٩ و ٦٠٩ و ٦٣١]

أى إن لنا حلولا فى الدنيا وإن لنا ارتحالا عنها إلى الآخرة ، وإن فى الجماعة الذين ماتوا قبلنا إمهالا لنا ، لأنهم مضوا قبلنا وبقينا بعدهم ، وإنما يصح ذلك كله على القول بأن إذ التعليليه حرف كما قدمنا.

والجمهور لا- يشبتون هذا القسم ، وقال أبو الفتح : راجعت أبا على مرارا فى قوله تعالى : (وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ) الآية ، مستشكلا إبدال إذ من اليوم ، فأخر ما تحصيل منه أن الدنيا والآخرة متصلتان ، وأنهما فى حكم الله تعالى سواء ، فكان اليوم ماض ، أو كأن إذ مستقبلة ، انتهى.

وقيل : المعنى إذ ثبت ظلمكم. وقيل : التقدير بعد إذ ظلمتم ، وعليهما أيضا فإذ بدل من اليوم ، وليس هذا التقدير مخالفا لما قلناه فى (بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) ؛ لأن المدعى هناك أنها لا يستغنى عن معناها كما يجوز الاستغناء عن يوم فى يومئذ ، لأنها لا تحذف لدليل ، وإذا لم تقدر إذ تعليلا فيجوز أن تكون أن وصلتها تعليلا ، والفاعل مستتر راجع إلى قولهم (يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ) أو إلى القرين ، ويشهد لهما قراءه بعضهم (إِنَّكُمْ) بالكسر على الاستئناف.

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ٥٩٥

والرابع : أن تكون للمفاجأه ، نص على ذلك سيويه ، وهى الواقعه بعد بينا أو بينما كقوله :

١٢٢- استقدر الله خيرا وارضىين به ***فبينما العسر إذ دارت مياسير

وهل هى ظرف مكان أو زمان ، أو حرف بمعنى المفاجأه ، أو حرف توكيد ، أو زائد؟ أقوال ، وعلى القول بالظرفيه فقال ابن جنى : عاملها الفعل الذى بعدها ، لانها غير مضافه إليه ، وعامل «بيننا وبينما» محذوف يفسره الفعل المذكور ، وقال الشلوين : إذ مضافه إلى الجملة ، فلا- يعمل فيها الفعل ولا فى بينا وبينما ، لأن المضاف إليه لا يعمل فى المضاف ولا فيما قبله ، وإنما عاملها محذوف يدل عليه الكلام ، وإذ بدل منهما ، وقيل : العامل ما يلى بين بناء على أنها مكفوفه عن الإضافه إليه كما يعمل تالى اسم الشرط فيه ، وقيل : بين خبر لمحذوف ، وتقدير قولك «حينما أنا قائم إذ جاء زيد» بين أوقات قيامى مجيء زيد ، ثم حذف المبتدأ مدلولاً عليه بجاء زيد ، وقيل : مبتدأ ، وإذ خبره ، والمعنى حين أنا قائم حين جاء زيد.

وذكر لإذ معنيان آخران ، أحدهما : التوكيد ، وذلك بأن تحمل على الزياده ، قاله أبو عبيده ، وتبعه ابن قتيبه ، وحملاً عليه آيات منها (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ) والثانى : التحقيق كقد ، وحملت عليه الآية ، وليس القولان بشيء ، واختار ابن الشجرى أنها تقع زائده بعد بينا وبينما خاصه ، قال : لأنك إذا قلت «بينما أنا جالس إذ جاء زيد» فقدرتها غير زائده أعملت فيها الخبر ، وهى مضافه إلى جملة جاء زيد ، وهذا الفعل هو الناصب لبين ، فيعمل المضاف إليه فيما قبل المضاف ، اهـ. وقد مضى كلام النحويين فى توجيه ذلك ، وعلى القول بالتحقيق فى الآية ، فالجملة معترضه بين الفعل والفاعل.

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ٥٩٦

مسأله - تلزم إذ الإضافة إلى جملة ، إما اسميه نحو (وَإِذْ كُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ) أو فعلية فعلها ماض لفظا ومعنى نحو (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ) (وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ) (وَإِذْ عَدَّوْتُمْ مِنْ أَهْلِكُمْ) أو فعلية فعلها ماض معنى لا لفظا نحو (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ) (وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا) (وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ) وقد اجتمعت الثلاثة في قوله تعالى : (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) الأولى ظرف لنصره ، والثانية بدل منها ، والثالثة قيل بدل ثان وقيل ظرف لثاني اثنين ، وفيهما وفي إبدال الثانية نظر ، لأن الزمن الثاني والثالث غير الأول فكيف يبدلان منه؟ ثم لا يعرف أن البدل يتكرر إلا في بدل الإضراب ، وهو ضعيف لا يحمل عليه التنزيل ، ومعنى (ثَانِيًا إِثْنَيْنِ) واحد من اثنين ، فكيف يعمل في الظرف وليس فيه معنى فعل؟ وقد يجاب بأن تقارب الأزمنة ينزلها منزله المتحدة ، أشار إلى ذلك أبو الفتح في المحتسب ، والظرف يتعلق بوجه الفعل وأيسر روائحه .

وقد يحذف أحد شطري الجملة فيظن من لا خبره له أنها أضيفت إلى المفرد كقوله :

١٢٣- هل ترجع ليال قد مضين لنا***والعيش منقلب إذ ذاك أفنانا؟

والتقدير : إذ ذاك كذلك ، وقال الأخطل :

١٢٤- كانت منازل ألاف عهدتهم***إذ نحن إذ ذاك دون الناس إخوانا

ألف - بضم الهمزة - جمع ألف بالمد مثل كافر وكفار ، ونحن وذاك مبتدآن حذف خبراهما ، والتقدير : عهدتهم إخوانا إذ نحن متآلفون ؛ إذ ذاك كائن ، ولا تكون إذ الثانية خبرا عن نحن ؛ لأنه زمان ونحن اسم عين ، بل هي ظرف

[شماره صفحه واقعی : ٩٩]

ص: ٥٩٧

للخبر المقدر ، وإذ الأولى ظرف لعهدتهم ، ودون : إما ظرف له أو للخبر المقدر أو لحال من إخوانا محذوفه ، أى متصافين دون الناس ، ولا يمنع ذلك تنكير صاحب الحال ؛ لتأخره ؛ فهو كقوله :

١٢٥- لميه موحشا طلل ***[يلوح كأنه خلل [ص ٤٣٦ و ٤٥٩]

ولا كونه اسم عين ، لأن دون ظرف مكان لا زمان ، والمشار إليه بذلك التجاوز المفهوم من الكلام.

وقالت الخنساء :

١٢٦- كأن لم يكونوا حمى يتقى ***إذ الناس إذ ذاك من عزبٍ

إذ الأولى ظرف ليتقى ، أو لحمى ، أو ليكونوا إن قلنا إن لكان الناقصه مصدرا ، والثانيه ظرف لبز ، ومن : مبتدأ موصول لا شرط ، لأن بز عامل فى إذ الثانيه ، ولا يعمل ما فى حيز الشرط فيما قبله عند البصريين ، وبز : خبر من ، والجمله خبر الناس ، والعائد محذوف ، أى من عز منهم ، كقولهم «الس من منوان بدرهم» ولا تكون إذ الأولى ظرفا لبز ، لأنه جزء الجمله التى أضيفت إذ الأولى إليها ، ولا يعمل شىء من المضاف إليه فى المضاف ، ولا إذ الثانيه بدلا من الأولى ، لأنها إنما تكمل بما أضيفت إليه ، ولا يتبع اسم حتى يكمل ، ولا [تكون] خبرا عن الناس ، لأنها زمان والناس اسم عين ، وذاك : مبتدأ محذوف الخبر ، أى كائن ، وعلى ذلك فقس.

وقد تحذف الجمله كلها للعلم ، ويعوض عنها التنوين ، وتكسر الذال لالتقاء الساكنين ، نحو (وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ) وزعم الأخصش أن إذ فى ذلك معربه لزوال افتقارها إلى الجمله ، وإن الكسره إعراب ، لأن اليوم مضاف

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص : ٥٩٨

إليها ، وردّ بأن بناءها لوضعها على حرفين ، وبأن الافتقار باق في المعنى كالموصول تحذف صلته لدليل ، قال :

١٢٧- نحن الأولى فاجمع جمو***عك ثم وجههم إلينا [ص ٦٢٥]

أى نحن الأولى عرفوا ، وبأن العوض ينزل منزله المعوض عنه ، فكأن المضاف إليه مذكور ، وبقوله :

١٢٨- نهيتك عن طلابك أم عمرو***بعافيه وأنت إذ صحيح

فأجاب عن هذا بأن الأصل حينئذ ، ثم حذف المضاف وبقي الجر كقراءه بعضهم (والله يُريدُ الآخره) أى ثواب الآخره.

تنبه - أضيفت «إذ» إلى الجملة الاسمية ، فاحتملت الظرفيه والتعليقيه في قول المتنبي :

١٢٩- أمن ازديارك فى الدجى الرّقاء***إذ حيث كنت من الظلام ضياء

وشرحه : أنّ أمن فعل ماض ، فهو مفتوح الآخر ، لا مكسوره على أنه حرف جر كما توهم شخص ادعى الأدب فى زماننا وأصرّ على ذلك ، والازديار أبلغ من الزياره كما أن الاكتساب أبلغ من الكسب ، لأن الافتعال للتصرف ، والبدال بدل عن التاء ، وفى : متعلقه به ، لا- بأمن ؛ لأن المعنى أنهم أمنوا دائما أن تزورى فى الدجى ، وإذ : إما تعليل أو ظرف مبدل من محل فى الدجى ، وضياء : مبتدأ خبره حيث ، وابتدىء بالنكره لتقدم خبرها عليها ظرفا ، ولأنها موصوفه فى المعنى ، لأن من الظلام صفة لها فى الأصل ، فلما قدمت عليها صارت حالا منها ، ومن للبدال ، وهى متعلقه بمحذوف ، وكان تامه ،

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص : ٥٩٩

وهي وفاعلها خفض بإضافه حيث ، والمعنى : إذ الضياء حاصل في كل موضع حصلت فيه بدلا من الظلام.

«إِذَا مَا»

: أداء شرط تجزم فعلين ، وهي حرف عند سيويه بمنزله إن الشرطيه ، وظرف عند المبرد وابن السراج والفارسي ، وعملها الجزم قليل ، لا ضروره ، خلافا لبعضهم.

«إِذَا»

على وجهين :

أحدهما : أن تكون للمفاجأه ، فتختص بالجمال الاسميه ، ولا- تحتاج إلى جواب ، ولا- تقع في الابتداء ، ومعناها الحال لا الاستقبال ، نحو «خرجت فإذا الأسد بالباب» ومنه (فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى) (إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ).

وهي حرف عند الأخفش ، ويرجح قولهم «خرجت فإذا إن زيدا بالباب» بكسر إن ، لأن إن لا يعمل ما بعدها فيما قبلها ، وظرف مكان عند المبرد ، وظرف زمان عند الزجاج ، واختار الأول ابن مالك ، والثاني ابن عصفور ، والثالث الزمخشري ، وزعم أن عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأه ، قال في قوله تعالى : (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَهُ) الآية : إن التقدير إذا دعاكم فاجأتم الخروج في ذلك الوقت ، ولا- يعرف هذا لغيره ، وإنما ناصبها عندهم الخبر المذكور في نحو «خرجت فإذا زيد جالس» أو المقدر في نحو «فإذا الأسد» أي حاضر ، وإذا قدّرت أنها الخبر فعاملها مستقر أو استقر.

ولم يقع الخبر معها في التنزيل إلا مصرّحا به نحو (فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى) (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ) (فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ) (فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ) (فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ).

وإذا قيل «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عند المبرد خبرا ، أي

[شماره صفحه واقعي : ١٠٢]

ص : ٦٠٠

فبالحضره الأسد ، ولم يصح عند الزجاج ، لأن الزمان لا يخبر به عن الجثه ، ولا عند الأخفش لأن الحرف لا يخبر به ولا عنه ، فإن قلت «فإذا القتال» صحت خبريتها عند غير الأخفش .

وتقول «خرجت فإذا زيد جالس» أو «جالسا» فالرفع على الخبريه ، وإذا

نصب به ، والنصب على الحاليه والخبر إذا إن قيل بأنها مكان ، وإلا فهو محذوف .

نعم يجوز أن تقدرها خبرا عن الجثه مع قولنا إنها زمان إذا قدرت حذف مضاف كأن تقدر في نحو «خرجت فإذا الأسد» فإذا حضور الأسد .

مسأله - قالت العرب «قد كنت أظن أن العقرب أشد لسعه من الزنبور فإذا هو هي» وقالوا أيضا «فإذا هو إياها» وهذا هو الوجه الذى أنكره سيبويه لما سأله الكسائى ، وكان من خبرهما أن سيبويه قدم على البرامكه ، فعزم يحيى بن خالد على الجمع بينهما ، فجعل لذلك يوما ، فلما حضر سيبويه تقدّم إليه الفراء وخلف ، فسأله خلف عن مسأله فأجاب فيها ، فقال له : أخطأت ، ثم سأله ثانيه وثالثه ، وهو يجيبه ، ويقول له : أخطأت ، فقال [له سيبويه] : هذا سوء أدب ، فأقبل عليه الفراء فقال له : إن فى هذا الرجل حدّه وعجله ، ولكن ما تقول فيمن قال «هؤلاء أبون ومررت بأبين» كيف تقول على مثال ذلك من وأيت أو أويت ، فأجابه ، فقال : أعد النظر ، فقال : لست أكلمكما حتى يحضر صاحبكما ، فحضر الكسائى فقال له [الكسائى] : تسألنى أو أسألك؟ فقال له سيبويه : سل أنت ، فسأله عن هذا المثال فقال سيبويه «فإذا هو هي» ولا يجوز النصب ، وسأله عن أمثال ذلك نحو «خرجت فإذا عبد الله القائم ، أو القائم» فقال له : كل ذلك بالرفع ، فقال الكسائى : العرب ترفع كل ذلك وتنصب ، فقال يحيى : قد اختلفتما ، وأنتما رئيسا بلديكما ، فمن يحكم بينكما؟ فقال له

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص : ٦٠١

الكسائي : هذه العرب ببابك ، قد سمع منهم أهل البلدين ، فيحضرون ويسألون ، فقال يحيى وجعفر : أنصفت ، فأحضروا ، فوافقوا الكسائي ، فاستكان سيويه ، فأمر له يحيى بعشره آلاف درهم ، فخرج إلى فارس ، فأقام بها حتى مات ، ولم يعد إلى البصرة ، فيقال : إن العرب قد أرشوا على ذلك ، أو إنهم علموا منزله الكسائي عند الرشيد ، ويقال : إنهم قالوا : القول قول الكسائي ، ولم ينطقوا بالنصب ، وإن سيويه قال ليحيى : مرهم أن ينطقوا بذلك ، فإن ألسنتهم

لا- تطوع به ، ولقد أحسن الإمام الأديب أبو الحسن حازم بن محمد الأنصارى [القرطاجنى] إذ قال فى منظومته فى النحو حاكيا هذه الواقعة والمسألة :

والعرب قد تحذف الأخبار بعد إذا***إذا عنت فجأه الأمر الذى دهما

وربما نصبوا للحال بعد إذا***وربما رفعوا من بعدها ، ربما

فإن توالى ضميران اكتسى بهما***وجه الحقيقة من إشكاله غمما

لذاك أعيت على الأفهام مسأله***أهدت إلى سيويه الحنف والغمما

قد كانت العقرب العوجاء أحسبها***قدما أشد من الزنبور وقع حما

وفى الجواب عليها هل «إذا هو هي»***أو هل «إذا هو إياها» قد اختصما

وخطأ ابن زياد وابن حمزه فى ***ما قال فيها أبا بشر ، وقد ظلما

وغاز عمرأ عليّ فى حكومته***يا ليته لم يكن فى أمره حكما

كغيط عمرو عليّ فى حكومته***يا ليته لم يكن فى أمره حكما

وفجع ابن زياد كلّ منتخب***من أهله إذ غدا منه يفيض دما

كفجعه ابن زياد كلّ منتخب***من أهله إذ غدا منه يفيض دما

وأصبحت بعده الأنفاس باكيه***فى كل طرس كدمع سح وانسجما

وليس يخلو امرؤ من حاسد أضم***لو لا التنافس فى الدنيا لما أضما

[شماره صفحه واقعى : ١٠٤]

والغبين فى العلم أشجى محنه علمت *** وأبرح الناس شجوا عالم هضما

وقوله «وربما نصبوا - إلخ» أى وربما نصبوا على الحال بعد أن رفعوا ما بعد إذا على الابتداء ، فيقولون «فإذا زيد جالسا».

وقوله «ربما» فى آخر البيت بالتخفيف توكيد لربما فى أوله بالتشديد.

وعمما فى آخر البيت الثالث بفتح الغين كناية عن الإشكال والخفاء ، وعمما فى آخر البيت الرابع بضمها جمع غمه.

وابن زياد : هو الفراء ، واسمه يحيى ، وابن حمزه هو الكسائى ، واسمه على ، وأبو بشر : سيبويه ، واسمه عمرو ، وألف «ظلما» للتثنيه إن بنيته للفاعل ، وللاطلاق إن بنيته للمفعول ، وعمرو وعلى الأولان : سيبويه والكسائى ، والآخران : ابن العاص وابن أبى طالب رضى الله عنهما ، وحكما الأول اسم ، والثانى فعل ، أو بالعكس دفعا للايطاء ، وزياد الأول : والد الفراء ، والثانى زياد بن أبىه ، وابنه المشار إليه هو ابن مرجانه المرسل فى قتله الحسين رضى الله عنه ، وأضم كغضب وزنا ومعنى ، وإعجام الضاد ، والوصف منه أضم كفرح ، وهضم : مبنى للمفعول ، أى لم يوف حقه.

وأما سؤال الفراء فجوابه أن أبون جمع أب ، وأب فعل بفتحتين ، وأصله أبو ،

فإذا بنينا مثله من أوى أو من وأى قلنا أوى كهوى ، أو قلنا وأى كهوى أيضا ، ثم تجمعه بالواو والنون فتحذف الألف كما تحذف ألف مصطفى ، وتبقى الفتحة دليلا عليها فتقول : أوون أو وأون رفعا ، وأوين أو وأين جرا ونصبا ، كما تقول فى جمع عصا وقفا اسم رجل عصون وقفون وعصين وقفين ، وليس هذا مما يخفى على سيبويه ولا على أصاغر الطلبة ، ولكنه كما قال أبو عثمان المازنى : دخلت بغداد فألقيت على مسائل فكنت أجيب فيها

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص : ٦٠٣

على مذهبي ، ويخطئونني على مذاهبهم ، اه وهكذا اتفق لسيبويه رحمه الله تعالى.

وأما سؤال الكسائي فجوابه ما قاله سيبويه ، وهو «فإذا هو هي» هذا هو وجه الكلام ، مثل (فإذا هي يئضاء) (فإذا هي حية) وأما «فإذا هو إياها» إن ثبت فخارج عن القياس واستعمال الفحصاء ، كالجزم بلن والنصب بلم والجر بلعل ، وسيبويه وأصحابه لا يلتفتون لمثل ذلك ، وإن تكلم بعض العرب به.

وقد ذكر في توجيهه أمور :

أحدها لأبي بكر بن الخياط ، وهو أن «إذا» ظرف فيه معنى وجدت ورأيت ، فجاز له أن ينصب المفعول [كما ينصبه وجدت ورأيت] ، وهو مع ذلك ظرف مخبر به (1) عن الاسم بعده ، انتهى.

وهذا خطأ ، لأن المعاني لا تنصب المفاعيل الصحيحه ، وإنما تعمل في الظروف والأحوال ، ولأنها تحتاج على زعمه إلى فاعل وإلى مفعول آخر ، فكان حقها أن تنصب ما يليها.

والثاني : أن ضمير النصب استعير في مكان ضمير الرفع ، قاله ابن مالك ، ويشهد له قراءة الحسن (إياك تعبد) ببناء الفعل للمفعول ، ولكنه لا يتأتى فيما أجازوه من قولك «فإذا زيد القائم» بالنصب ، فينبغي أن يوجه هذا على أنه نعت مقطوع ، أو حال على زياده أل ، وليس ذلك مما ينقاس ، ومن جَوَز تعريف .»

الحال أو زعم أن إذا تعمل عمل وجدت ، وأنها رفعت عبد الله بناء

[شماره صفحه واقعي : ١٠٦]

ص : ٦٠٤

١- في نسخه «يخبر به».

على أن الظرف يعمل وإن لم يعتمد ، فقد أخطأ ، لأن وجد ينصب الاسمين ، ولأن مجيء الحال بلفظ المعرفة قليل ، وهو قابل للتأويل.

والثالث : أنه مفعول به ، والأصل فإذا هو يساويها ، أو فإذا هو يشابهها ، ثم حذف الفعل فانفصل الضمير ، وهذا الوجه لابن مالك أيضا ، ونظيره قراءه على رضى الله عنه (لِئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ) بالنصب أى نوجد عصبه أو نرى عصبه ، وأما قوله تعالى (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ) إذا قيل : إن التقدير يقولون ما نعبدهم ، فإنما حسنه أن إضمار القول مستسهل عندهم.

والرابع : أنه مفعول مطلق ، والأصل : فإذا هو يلسع لسعتها ، ثم حذف الفعل كما تقول «ما زيد إلا- شرب الإبل» ثم حذف المضاف ، نقله الشلوبين فى حواشى المفصل عن الأعلام ، وقال : هو أشبه ما وجه به النصب.

الخامس : أنه منصوب على الحال من الضمير فى الخبر المحذوف ، والأصل : فإذا هو ثابت مثلها ثم حذف المضاف فانفصل الضمير وانتصب فى اللفظ على الحال على سبيل النيايه ، كما قالوا «قضيه ولا أبا حسن لها» على إضمار مثل ، قاله ابن الحاجب فى أماليه ، وهو وجه غريب ، أعنى انتصاب الضمير على الحال ، وهو مبنى على إجازة الخليل «له صوت صوت الحمار» بالرفع صفه لصوت ، بتقدير مثل ، وأما سيبويه فقال : هذا قبيح ضعيف ، وممن قال بالجواز ابن مالك ، قال : إذا كان المضاف إلى معرفه كلمه «مثل» جاز أن تخلفها معرفه فى التنكير ، فتقول «مررت برجل زهير» بالخفض صفه للنكره ، و «هذا زيد زهيراً» بالنصب على الحال ، ومنه قولهم «تفرقوا أيادى سبا» و «أيدى سبا» وإنما سكنت إلیاء مع أنهما منصوبان لثقلهما بالتركيب والإعلال كما فى معديكرب وقال قلا.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

والثاني من وجهي إذا: أن تكون لغير مفاجأه ، فالغالب أن تكون ظرفا

للمستقبل مضمونه معنى الشرط ، وتختص بالدخول على الجملة الفعلية ، عكس الفجائية ، وقد اجتمعا في قوله تعالى (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) وقوله تعالى : (فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبِشِرُونَ) ويكون الفعل بعدها ماضيا كثيرا ، ومضارعا دون ذلك ، وقد اجتمعا في قول أبي ذؤيب :

١٣٠- وَالنَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَغِبَتْهَا***وَإِذَا تَرَدَّ إِلَى قَلِيلٍ تَقْنَعُ

وإنما دخلت الشرطية على الاسم في نحو (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) لأنه فاعل بفعل محذوف على شريطه التفسير ، لا مبتدأ خلافا للأخفش ، وأما قوله :

١٣١- إِذَا بَاهَلَى تَحْتَهُ حَنْظَلِيهِ***لَهُ وَلَدٌ مِنْهَا فَذَاكَ الْمَذْرُوعُ

فالتقدير : إذا كان باهلي ، وقيل : حنظليه فاعل باستقر محذوفا ، وباهلي : فاعل بمحذوف يفسره العامل في حنظليه ، ويرده أن فيه حذف المفسر ومفسره جميعا ، ويسهله أن الظرف يدل على المفسر ، فكأنه لم يحذف.

ولا تعمل إذا الجزم إلا في ضروره كقوله :

١٣٢- اسْتَغْنَى مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى***وَإِذَا تَصَبَّكَ خِصَاصُهُ فَتَجَمَّلُ (١) [ص ٩٦ و ٩٨]

قيل : وقد تخرج عن كل من الظرفيه ، والاستقبال ، ومعنى الشرط ، وفي كل من هذه فصل.

[شماره صفحه واقعی : ١٠٨]

ص : ٦٠٦

١- يروى «فتجمل» بالجيم ، وبالحاء المهملة ، وسينشده المؤلف مره أخرى قريبا (ص ٩٦)

الفصل الأول : فى خروجها عن الظرفيه

زعم أبو الحسن فى (حَتَّى إِذَا جَاءُهَا) أن إذا جرّ بحتى ، وزعم أبو الفتح فى (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) الآيه فىمن نصب (خَافِضَةً رَافِعَةً) أن إذا الأولى مبتدأ ، والثانيه خبر ، والمنصوبين حالان ، وكذا جمله (لَيْسَ) ومعموليهما ، والمعنى وقت وقوع الواقعه خافضه لقوم رافعه لآخرين هو وقت رجّ الأرض ، وقال قوم فى «أخطب ما يكون الأمير قائما» : إن الأصل أخطب أوقات أكوان الأمير إذا كان قائما ، أى وقت قيامه ، ثم حذفت الأوقات ونابت ما المصدريه عنها ، ثم حذفت الخبر المرفوع ، وهو إذا ، وتبعها كان التامه وفاعلها فى الحذف ، ثم نابت الحال عن الخبر ، ولو كانت «إذا» على هذا التقدير فى موضع نصب لاستحال المعنى كما يستحيل إذا قلت «أخطب أوقات أكوان الأمير يوم الجمعه» إذا نصبت اليوم ، لأن الزمان لا يكون محلا للزمان.

وقالوا فى قول الحماسى :

١٣٣- وبعد غد يالهف قلبى من غد***إذا راح أصحابى ولست برائح

إن إذا فى موضع جر بدلا من غد.

وزعم ابن مالك أنها وقعت مفعولا فى قوله عليه الصلاه والسلام لعائشه

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ٦٠٧

رضى الله عنها: «إِنِّي لأعلم إذا كنت عني راضيه وإذا كنت علي غضبي».

والجمهور على أن «إذا» لا تخرج عن الظرفية ، وأن حتى في نحو (حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا) حرف ابتداء دخل على الجملة بأسرها ، ولا عمل له ، وأما (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) فإذا الثانيه بدل من الأولى ، والأولى ظرف ، وجوابها محذوف لفهم المعنى ، وحسنه طول الكلام ، وتقديره بعد إذا الثانيه ، أى انقسمتم أقساما (١) ،

وكنتم أزواجا ثلاثة ، وأما «إذا» في البيت فظرف للهدف ، وأما التي في المثال ففي موضع نصب ، لأننا لا نقدر زمانا مضافا إلى ما يكون ، إذ لا موجب لهذا التقدير ، وأما الحديث فإذا ظرف لمحذوف ، وهو معمول (٢) أعلم ، وتقديره شأنك ونحوه ، كما تعلق إذ بالحديث في (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ).

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ٦٠٨

١- في نسخه «انقسمتم انقسامًا» وما أثبتناه أدق.

٢- في نسخه «وهو مفعول أعلم»

وذلك على وجهين :

أحدهما : أن تجيء للماضي كما تجيء (١) إذ للمستقبل في قول بعضهم ، وذلك كقوله تعالى : (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا) (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا) وقوله :

١٣٤- وندمان يزيد الكأس طيباً***سقيت إذا تغورت النجوم

والثاني : أن تجيء للحال ، وذلك بعد القسم ، نحو (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى) (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى) قيل : لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم ، لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم يأتي ، لأن قسم الله سبحانه قديم ، ولا لكون محذوف هو حال من الليل والنجم ، لأن الحال والاستقبال متنافيان ، وإذا بطل هذان الوجهان تعين أنه ظرف لأحدهما على أن المراد به الحال ، اهـ.

والصحيح انه لا يصح التعليق بأقسام الإنشائي ، لأن القديم لا زمان له ، لا حال ولا غيره ، بل هو سابق على الزمان ، وأنه لا يمتنع التعليق بكائنا مع

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص : ٦٠٩

بقاء إذا على الاستقبال ، بدليل صحه مجيء الحال المقدره باتفاق ، ك- «مررت برجل معه صقر صائدا به غدا» أى مقدر الصيد به غدا ، كذا يقدرن ، وأوضح منه أن يقال : مريدا به الصيد غدا ، كما فسر قمتم فى (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) بأردتم.

مسأله - فى ناصب إذا مذهبان ، أحدهما : أنه شرطها ، وهو قول المحققين ، فتكون بمنزله متى وحيثما وأيان ، وقول أبى البقاء إنه مردود بأن المضاف إليه لا يعمل فى المضاف غير وارد ، لأن إذا عند هؤلاء غير مضافه ، كما يقوله الجميع إذا جزمتم كقوله :

وإذا تصبىك خصاصه فتحمل (١) [١٣٢]

والثانى : أنه ما فى جوابها من فعل أو شبهه ، وهو قول الأكثرين ، ويرد عليهم أمور :

أحدها : أن الشرط والجزاء عباره عن جملتين تربط بينهما الأداة ، وعلى قولهم تصير الجملتان واحده ، لأن الظرف عندهم من جمله الجواب والمعمول داخل فى جمله عامله.

والثانى : أنه ممتنع فى قول زهير :

١٣٥- بدا لى أتنى لست مدرك ما مضى ***ولا سابقا شيئا إذا كان جائيا

[ص ٢٨٨ و ٤٦٠ و ٤٧٦ و ٤٧٨ و ٥٥١ و ٦٧٨]

لأن الجواب محذوف ، وتقديره إذا كان جائيا فلا أسبقه ، ولا يصح أن يقال :

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص : ٦١٠

١- يروى قوله «فتحمل» بالحاء المهمله ، وبالجميم.

لا أسبق شيئا وقت مجيئه ، لأن الشيء إنما يسبق قبل مجيئه ، وهذا لازم لهم أيضا إن أجابوا بأنها غير شرطيه وأنها معموله لما قبلها وهو سابق ، وأما على القول الأول فهي شرطيه محذوفه الجواب وعاملها إما خبر كان أو نفس كان إن قلنا بدلالتها على الحدث

والثالث : أنه يلزمهم في نحو «إذا جئني اليوم أكرمتك غدا» أن يعمل أكرمتك في ظرفين متضادين ، وذلك باطل عقلا ؛ إذ الحدث الواحد المعين لا يقع بتمامه في زمانين ، وقصدا ؛ إذ المراد وقوع الإكرام في الغد لا في اليوم.

فإن قلت : فما ناصب اليوم على القول الأول؟ وكيف يعمل العامل الواحد في ظرفي زمان؟

قلنا : لم يتضادا كما في الوجه السابق ، وعمل العامل في ظرفي زمان يجوز إذا كان أحدهما أعم من الآخر نحو «آتيك يوم الجمعة سحر» ؛ وليس بدلا ؛ لجواز «سير عليه يوم الجمعة سحر» برفع الأول ونصب الثاني ، ونص عليه سيويه ، وأنشد للفرزدق :

١٣٦- متى تردن يوما سفار تجد بها***أديهم يرمى المستجيز المعورا

فيوما يمتنع أن يكون بدلا من متى ؛ لعدم اقترانه بحرف الشرط ، ولهذا يمتنع في اليوم في المثال أن يكون بدلا من إذا ، ويمتنع أن يكون ظرفا لتجد ؛ لثلا ينفصل ترد من معموله وهو سفار بالأجنبي ؛ فتعين أنه ظرف ثان لترد.

والرابع : أن الجواب ورد مقرونا بإذا الفجائية نحو (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) وبالحرف الناسخ نحو «إذا جئني اليوم فأني أكرمك» وكل منهما لا يعمل ما بعده فيما قبله ، وورد أيضا والصالح فيه للعمل

[شماره صفحه واقعي : ١١٣]

ص : ٦١١

صفه كقوله تعالى (فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذَلِكَ يَوْمٌ عَسِيرٌ) ولا تعمل الصفه فيما قبل الموصوف ، وتخريج بعضهم هذه الآيه على أن إذا مبتدأ وما بعد الفاء خبر لا يصح إلا على قول أبي الحسن ومن تابعه في جواز تصرف إذا وجوز زياده الفاء في خبر المبتدأ ؛ لأن عسر اليوم ليس مسيبا عن النقر ، والجيد أن تخرج على حذف الجواب مدلولا عليه بعسير ، أى عسر الأمر ، وأما قول أبي البقاء إنه يكون مدلولا عليه بذلك فإنه إشارة إلى النقر فمردود ؛ لأدائه إلى اتحاد السبب والمسبب ، وذلك ممتنع ، وأما نحو «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله» فمؤول على إقامه السبب مقام المسبب ؛ لاشتهار المسبب ، أى فقد استحق الثواب العظيم المستقر للمهاجرين.

قال أبو حيان : ورد مقرونا بما النافيه نحو (وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ) الآيه ، وما النافيه لها الصدر ، انتهى.

وليس هذا بجواب ، وإلا لاقرن بالفاء ، مثل (وَإِنْ يَسْتَعْجِبُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ) وإنما الجواب محذوف ، أى عمدوا إلى الحجج الباطله.

وقول بعضهم إنه جواب على إضمار الفاء مثل (إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ) مردود بأن الفاء لا تحذف إلا ضروره ، كقوله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها [٨١]

والوصيه فى الآيه نائب عن فاعل كتب ، وللوالدين : متعلق بها ، لا خبر ، والجواب محذوف ، أى فليوص.

وقول ابن الحاجب «إِنَّ إِذَا هَذِهِ غَيْرِ شَرْطِيهِ فَلَا تَحْتَاجُ إِلَىٰ جَوَابٍ ، وَإِنْ عَامَلَهَا مَا بَعْدَ مَا النَّافِيهِ كَمَا عَمِلَ مَا بَعْدَ لَا فِي يَوْمٍ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ (يَوْمَ يَرَوْنَ

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص : ٦١٢

الْمَلَأْتِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ) وَإِنْ ذَلِكَ مِنَ التَّوَسُّعِ فِي الظَّرْفِ» مردود بثلاثة أمور :

أحدها : أن مثل هذا التوسع خاص بالشعر كقوله :

١٣٧- *ونحن عن فضلك ما استغنيا*

[ص ٢٦٩ و ٣١٧ و ٥٣٩ و ٦٩٤]

والثاني : أن ما لا- تقاس على لا ؛ فإن مالها الصّيدر مطلقا بإجماع البصريين ، واختلفوا في لا ؛ فقيل : لها الصدر مطلقا ، وقيل : ليس لها الصدر مطلقا لتوسطها بين العامل والمعمول في نحو «إن لا تقم أقم» و «جاء بلا زاد» وقوله :

١٣٨- ألا إن قرطا على آله***ألا إنني كيده لا أكيد

وقيل : إن وقعت لا في جواب (١) القسم فلها الصدر ؛ لحلولها محلّ أدوات الصّدر ، وإلا».

فلا ، وهذا هو الصحيح ، وعليه اعتمد سيبويه ؛ إذ جعل انتصاب «حبّ العراق» في قوله :

١٣٩- آليت حبّ العراق الدّهر أطعمه***[والحبّ يأكله في القريه السّوس]

[ص ٢٤٥ و ٥٩٠ و ٦٠٠]

على التوسع وإسقاط الخافض وهو على ، ولم يجعله من باب «زيدا ضربته» لأن التقدير لا أطعمه ، ولا هذه لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها ، وما لا يعمل لا يفسر في هذا الباب عاملا.

والثالث : أن «لا» في الآية حرف ناسخ مثله في نحو «لا رجل» والحرف

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ٦١٣

١- في نسخه «إن وقعت في صدر جواب القسم فلها الصدر».

الناسخ لا يتقدمه معمول ما بعده ، ولو لم يكن نافيا ، لا يجوز «زيدا إني أضرب» فكيف وهو حرف نفى؟ بل أبلغ من هذا أن العامل الذى بعده مصدر ، وهم يطلقون القول بأن المصدر لا يعمل فيما قبله ، وإنما العامل محذوف ، أى اذكر يوم ، أو يعذبون يوم.

ونظير ما أورده أبو حيان على الأ- كثيرين أن يورد عليهم قوله تعالى : (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبَيِّنُ لَكُمْ إِذَا مَزَقْتُمْ كُلَّ مُمَزَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) فيقال : لا- يصح لجديد أن يعمل فى إذا ؛ لأنَّ إنَّ ولام الابتداء يمنعان من ذلك لأنَّ لهما الصِّدر ، وأيضا فالصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف. والجواب أيضا أن الجواب محذوف مدلول عليه بجديد ، أى إذا مزقتم تجددون ؛ لأنَّ الحرف الناسخ لا- يكون فى أول الجواب إلا- وهو مقرون بالفاء ، نحو (وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ) وأما (وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ) فالجمله جواب لقسم محذوف مقدر قبل الشرط ، بدليل (وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ) الآية ، ولا يسوغ أن يقال : قدرها خاليه من معنى الشرط ، فتستغنى عن جواب ، وتكون معموله لما قبلها وهو (قَالَ) أو (نَدُلُّكُمْ) أو (يُبَيِّنُكُمْ) لأنَّ هذه الأفعال لم تقع فى ذلك الوقت.

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ٦١٤

الفصل الثالث : فى خروج إذا عن الشرطيه

ومثاله قوله تعالى (وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ) وقوله تعالى (وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ) فإذا فىهما ظرف لخبر المبتدأ بعدها ، ولو كانت شرطيه والجمله الاسميه جوابا لاقتترنت بالفاء مثل (وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) وقول بعضهم «إنه على إضمار الفاء» تقدم رده ، وقول آخر «إن الضمير توكيد لا مبتدأ ، وإن ما بعده الجواب» ظاهر التعسف ، وقول آخر «إن جوابها محذوف مدلول عليه بالجمله بعدها» تكلف من غير ضروره.

ومن ذلك إذا التى بعد القسم نحو (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ) (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ) إذ لو كانت شرطيه كان ما قبلها جوابا فى المعنى كما فى قولك «أتيتك إذا أتيتنى» فىكون التقدير إذا يغشى الليل وإذا هوى النجم أقسمت.

وهذا ممتنع ؛ لوجهين :

أحدهما : أن القسم الإنشائى لا يقبل التعليق ؛ لأن الإنشاء إيقاع ، والمعلق يحتمل الوقوع وعدمه ، فأما «إن جاءنى فوالله لأكرمته» فالجواب فى المعنى فعل الإكرام ؛ لأنه المسبب عن الشرط ، وإنما دخل القسم بينهما لمجرد التوكيد ، ولا يمكن ادعاء مثل ذلك هنا ، لأن جواب والليل ثابت دائما ،

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص : ٦١٥

وجواب والنجم ماض مستمر الانتفاء ؛ فلا يمكن تسبيهما عن أمر مستقبل وهو فعل الشرط.

والثاني : أن الجواب خبرى ، فلا يدل عليه الإنشاء ، لتباين حقيقتهما.

«أيمن»

المختص بالقسم ، اسم لا- حرف ، خلافا للزجاج والرماني ، مفرد مشتق من اليمن [وهو البركه] وهمزته وصل ، لا جمع يمين وهمزته قطع ، خلافا

للكوفيين ، ويردّه جواز كسر همزته ، وفتح ميمه ، ولا يجوز مثل ذلك في الجمع من نحو أفلس وأكلب ، وقول نصيب :

١٤٠- فقال فريق القوم لَمَّا نشدتهم : ***نعم ، وفريق : ليمن الله ما ندرى

فحذف ألفها في الدرّج ، ويلزمه الرفع بالابتداء ، وحذف الخبر ، وإضافته إلى اسم الله سبحانه وتعالى : خلافا لابن درستويه في إجازة جرّه بحرف القسم ، ولابن مالك في جواز إضافته إلى الكعبه ولكاف الضمير ، وجوّز ابن عصفور كونه خبرا والمحذوف مبتدأ ، أي قسمي أيمن الله.

حرف الباء

الباء المفردة

حرف جر لأربعة عشر معنى :

أولها : الإلصاق ، قيل : وهو معنى لا يفارقها ، فلهذا اقتصر عليه سيويه ، ثم الإلصاق حقيقي ك- «أمسكت يزيد» إذا قبضت على شيء من جسمه أو على ما يحبسه من يد أو ثوب ونحوه ، ولو قلت «أمسكته» احتمل ذلك وأن تكون منعتة من التصرف ، ومجازي نحو «مررت بزيد» أي ألصقت مروري بمكان يقرب من زيد ، وعن الأخفش أن المعنى مررت على زيد ،

[شماره صفحه واقعی : ١١٨]

ص: ٦١٦

بدليل (وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصَيِّبِينَ) وأقول : إن كلاً- من الإلصاق والاستعلاء إنما يكون حقيقياً إذا كان مفضياً إلى نفس المجرور ك- «أمسكت يزيد ، وصعدت على السطح» فإن أفضى إلى ما يقرب منه فمجاز ك- «مررت بزيد» في تأويل الجماعه ، وكقوله :

١٤١- تشب لمقرورين يصطليانها***وبات على النار الندى والمحلوق

[ص ١٦٣]

فإذا استوى التقديران في المجازيه ، فالأكثر استعمالاً أولى بالتحريج عليه ، ك- «مررت بزيد ، ومررت عليه» وإن كان قد جاء كما في (لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ) (يَمُرُّونَ عَلَيْهَا).

١٤٢- ولقد أمر على اللثيم يسبني***[فمضيت ثمه قلت : لا يعينى][ص ٤٢٩ و ٤٤٥]

إلا أن «مررت به» أكثر ، فكان أولى بتقديره أصلاً ، ويتخرج على هذا الخلاف خلاف في المقدّر في قوله :

١٤٣- تمرّون الدّيار ولم تعوجوا***[كلامكم على إذا حرام][ص ٤٧٣]

أهو الباء أم على؟

الثانى : التعدييه ، وتسمى باء النقل أيضاً ، وهى المعاقبه للهمزه فى تصيير الفاعل مفعولاً ، وأكثر ما تعدى الفعل القاصر ، تقول فى ذهب زيد : ذهب بزيد ، وأذهبته ، ومنه (ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ) وقرئ (أذهب الله نورهم) وهى بمعنى القراءه المشهوره ، وقول المبرد والسهيلي «إن بين التعديتين فرقا ، وإنك إذا قلت ذهب بزيد كنت مصاحبا له فى الذهاب» مردود بالآيه ، وأما

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص: ٦١٧

قوله تعالى : (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ) فيحتمل أن الفاعل ضمير البرق.

ولأين الهمزه والباء متعاقبتان لم يجرز أقتم يزيد ، وأما (تَثَبَّتْ بِالذَّهْنِ) فيمن ضم أوله وكسر ثالته ، فخرج على زياده الباء ، أو على أنها للمصاحبه ؛ فالظرف حال من الفاعل ، أى مصاحبه للدهن ، أو المفعول ، أى تنبت الثمر مصاحبا للدهن ، أو أن أنبت يأتى بمعنى نبت كقول زهير :

١٤٤- رأيت ذوى الحاجات حول بيوتهم *** قطينا لها حتى إذا أنبت البقل

ومن وردوها مع المتعدى قوله تعالى : (وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ) وصككت الحجر بالحجر ، والأصل دفع بعض الناس بعضا ، وصكك الحجر الحجر.

الثالث : الاستعانه ، وهى الداخلة على آله الفعل ، نحو «كتبت بالقلم» و «نجرت بالقدوم» قيل : ومنه [باء] البسمله ؛ لأن الفعل لا يتأتى على الوجه الأكمل إلا بها.

الرابع : السببيه ، نحو (إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ) (فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ) ومنه : لقيت يزيد الأسد ، أى بسبب لقائى إياه ، وقوله :

١٤٥- قد سقيت آبالهم بالنار *** [والتار قد تشفى من الأوار]

أى أنها بسبب ما وسمت به من أسماء أصحابها يخلّى بينها وبين الماء.

الخامس : المصاحبه ، نحو (اهْبِطْ بِسَلَامٍ) أى معه (وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ) الآيه.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

ص: ٦١٨

وقد اختلف فى الباء من قوله تعالى : (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) فقيل : للمصاحبه ، والحمد مضاف إلى المفعول ، أى فسيحه حامدا له ، أى نزهه عما لا يليق به ، وأثبت له ما يليق به ، وقيل : للاستعانه ، والحمد مضاف إلى الفاعل ، أى سبّحه بما حمد به نفسه ؛ إذ ليس كل تنزيه بمحمود ، ألا ترى أن تسيح المعتزله افتضى تعطيل كثير من الصفات.

واختلف فى «سبحانك اللهم وبحمدك» فقيل : جملة واحده على أن الواو زائده ، وقيل : جملتان على أنها عاطفه ، ومتعلق الباء محذوف ، أى وبحمدك سبّحتك ، وقال الخطّابى : المعنى وبمعونتك التى هى نعمه توجب على حمدك سبّحتك ، لا بحولى وقوتى ، يريد أنه مما أقيم فيه المسبّب مقام السبب ، وقال ابن الشجرى فى (فتشحيون بحمده) : هو كقولك «أجبهه بالتليه» أى فتحيونه بالثناء ؛ إذ الحمد الثناء ، أو الباء للمصاحبه متعلقه بحال محذوفه ، أى معلنين بحمده ، والوجهان فى (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ).

والسادس : الظرفيه نحو (وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ) (نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحْرِ)

والسابع : البدل ، كقول الحماسى :

١٤٦- فليت لى بهم قوما إذا ركبوا***شئوا الإغاره فرسانا وركبانا (١)

وانتصاب «الإغاره» على أنه مفعول لأجله.

والثامن : المقابله ، وهى الداخلة على الأَعواض ، نحو «اشتريته بألف» و «كافأت إحسانه بضعف» وقولهم «هذا بذاك» ومنه (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) وإنما لم تقدرها باء السببيه كما قالت المعتزله وكما قال

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص : ٦١٩

١- انظر الشاهد رقم ٢٠

الجميع في «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله» لأن المعطى بعوض قد يعطى مجاناً ، وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب ، وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والآية ، لاختلاف محملى الباءين جمعا بين الأدله.

والتاسع : المجاوزه كعن ، فقيل : تختص بالسؤال ، نحو (فَسَيُنَلِّئُ بِهِ خَيْرًا) بدليل (يَسْئَلُونَ عَنْ أَنْبَاءِكُمْ) وقيل : لا تختص به ، بدليل قوله تعالى : (يَسْئَلُ عَنْ نُورِهِمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ) (وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ) وجعل الزمخشري هذه الباء بمنزلتها في «شقت السّنام بالشّفره» على أن الغمام جعل كالأله التي يشق بها ، قال : ونظيره (السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ) وتأول البصريون (فسئل به خير) على أن الباء للسببيه ، وزعموا أنها لا تكون بمعنى عن أصلا ، وفيه بعد ، لأنه لا يقتضى قولك «سألت بسببه» أن المجرور هو المسئول عنه.

العاشر : الاستعلاء ، نحو (مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنطَارٍ) الآيه ، بدليل (هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ) ونحو (وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَرُونَ) بدليل (وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ) وقد مضى البحث فيه ، وقوله :

١٤٧- *أربّ يبول الثعلبان برأسه؟*

بدليل تمامه :

لقد هان من بالثعالب

الحادى عشر : التبعض ، أثبت ذلك الأصمعيّ والفارسيّ والقتبىّ وابن مالك ، قيل : والكوفيون ، وجعلوا منه (عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ) وقوله :

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص : ٦٢٠

١٤٨- شربن بماء البحر ثم ترفعت ***متى لجج خضر لهن نثيج

[ص ١١١ و ٣٣٥]

وقوله :

١٤٩- [فلثمت فاها آخذنا بقرونها] ***شرب التزيف ببرد ماء الحشرج

قيل : ومنه (وَأَمْسَيْحُوا بِرُؤُسِكُمْ) والظاهر أن الباء فيهن للالصاق ، وقيل : هي في آيه الوضوء للاستعانه ، وإن في الكلام حذفاً وقلبا ؛ فإن «مسح» يتعدى إلى المزال عنه بنفسه ، وإلى المزيل بالباء ؛ فالأصل امسحوا رؤسكم بالماء ، ونظيره بيت الكتاب :

١٥٠- كنواح ريش حمامه نجدية ***ومسحت باللتين عصف الإثم

يقول : إن لثاتك تضرب إلى سمره ، فكأنك مسحتها بمسحوق الإثم ؛ فقلب معمولي مسح ، وقيل في شربن : إنه ضمن معنى روين ، ويصح ذلك في (يَشْرَبُ بِهَا) ونحوه ، وقال الزمخشري في (يَشْرَبُ بِهَا) : المعنى يشرب بها الخمر كما تقول «شربت الماء بالعسل».

الثاني عشر : القسم ، وهو أصل أحرفه ؛ ولذلك خصت بجواز ذكر الفعل

معه نحو «أقسم بالله لتفعلن» ودخولها على الضمير نحو «بك لأفعلن» واستعمالها في القسم الاستعطافي نحو «بالله هل قام زيد» أي أسألك بالله مستحلفا.

الثالث عشر : الغايه ، نحو (وَقَدْ أَحْسَنَ بِي) أي إلى ، وقيل : ضمن أحسن معنى لطف.

الرابع عشر : التوكيد وهي الزائده ، وزيادتها في سته مواضع.

أحدها : الفاعل ، وزيادتها فيه : واجبه ، وغالبه ، وضروره.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٣]

ص : ٦٢١

فالواجبه في نحو «أحسن يزيد» في قول الجمهور: إن الأصل أحسن زيد بمعنى ذا حسن، ثم غيرت صيغته الخبر إلى الطلب، وزيدت الباء إصلاحاً للفظ، وأما إذا قيل بأنه أمر لفظاً ومعنى وإن فيه ضمير المخاطب مستتراً فالباء معدية مثلها في «امرر يزيد».

والغالبه في فاعل كفى، نحو (كفى بالله شهيداً) وقال الزجاج: دخلت لتضمن كفى معنى اكتف، وهو من الحسن بمكان، ويصححه قولهم «أتقى الله امرؤ فعل خيراً يشب عليه» أي ليتق وليفعل، بدليل جزم «يشب» ويوجه قولهم «كفى بهند» بترك التاء، فإن احتج بالفاصل فهو مجوز لا موجب، بدليل (وما نسقط من ورقه وما تخرج من ثمره) فإن عورض بقولك «أحسن بهند» فالتاء لا تلحق صيغ الأمر، وإن كان معناها الخبر، وقال ابن السراج: الفاعل ضمير الاكتفاء، وصححه قوله موقوفه على جواز تعلق الجار بضمير المصدر، وهو قول الفارسي والرماني، أجازا «مرورى يزيد حسن وهو بعمر وقيح» وأجاز الكوفيون إعماله في الظرف وغيره، ومنع جمهور البصريين إعماله مطلقاً، قالوا: ومن مجيء فاعل كفى هذه مجرداً عن الباء قول سحيم:

١٥١- [عميره ودّع إن تجهّزت غازياً] ***كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً

ووجه ذلك - على ما اخترناه - أنه لم يستعمل كفى [هنا] بمعنى اكتف.

ولا تزداد الباء في فاعل كفى التي بمعنى أجزاء وأغنى، ولا التي بمعنى وقى، والأولى متعدية لواحد كقوله:

١٥٢- قليل منك يكفيني، ولكن ***قليلك لا يقال له قليل [ص ٦٧٥]

والثانية متعدية لاثنتين كقوله تعالى: (وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ)

[شماره صفحه واقعی: ١٢٤]

ص: ٦٢٢

(فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ) ووقع في شعر المتنبي زياده الباء في فاعل كفى المتعديه لواحد ، قال :

١٥٣- كفى ثعلا فخرا بأنك منهم***ودهر لأن أمسيت من أهله أهل

ولم أر من انتقد عليه ذلك ؛ فهذا إما لسهوه عن شرط الزيادة ، أو لجعلهم هذه الزيادة من قبيل الضروره كما سيأتى ، أو لتقدير الفاعل غير مجرور بالباء ، وثعل : رهط الممدوح وهم بطن من طيء ، وصرفه للضروره إذ فيه العدل والعلميه كعمر ، ودهر : مرفوع عند ابن جنى بتقدير : وليفخر دهر ، وأهل : صفه له بمعنى مستحق ، واللام متعلقه بأهل ، وجوز ابن الشجرى فى دهر ثلاثه أوجه ، أحدها أن يكون مبتدأ حذف خبره ، أى يفتخر بك ، وضح الابتداء بالنكره لأنه قد وصف بأهل ، والثانى كونه معطوفا على فاعل كفى ، أى أنهم فخرؤا بكونه منهم وفخرؤا بزمانه لنضاره أيامه ، وهذا وجه لا حذف فيه ، والثالث أن تجره بعد أن ترفع فخرا ، على تقدير كونه فاعل كفى والباء متعلقه بفخر ، لا زائده ، وحينئذ تجر الدهر بالعطف ، وتقدر أهلا خيرا لهو محذوفا ، وزعم المعرى أن الصواب نصب دهر بالعطف على ثعلا ، أى وكفى دهرأ هو أهل لأن أمسيت من أهله أنه أهل لكونك من أهله ، ولا يخفى ما فيه من التعسف وشرحه أنه عطف على المفعول المتقدم ، وهو ثعلا ، والفاعل المتأخر وهو «أنك منهم» منصوبا ومرفوعا وهما دهرأ وأن ومعمولاها وما تعلق بخبرها ، ثم حذف المرفوع المعطوف اكتفاء بدلاله المعنى ، وزعم الربعى أن النصب بالعطف على اسم أن وأن «أهل» عطف على خبرها ، ولا معنى للبيت على تقديره .

والضروره كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص : ٦٢٣

١٥٤- ألم يأتيك والأنباء تنمى ***بما لاقت لبون بنى زياد [ص ٣٨٧]

وقوله :

١٥٥- مهما لى الليله مهما ليه ***أودى بنعلى وسرباليه [ص ٣٣٢]

وقال ابن الضائع فى الأول : إن الباء متعلقه بتنى ، وإن فاعل يأتى مضمراً ، فالمسأله من باب الإعمال.

وقال ابن الحاجب فى الثانى : الباء معدّيه كما تقول «ذهب بنعلى» ولم يتعرض لشرح الفاعل ، وعلام يعود إذا قدر ضميراً فى «أودى»؟ ويصح أن يكون التقدير : أودى هو ، أى مود ، أى ذهب ذاهب ، كما جاء فى الحديث «لا يزننى الزانى حين يزننى وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» أى ولا يشرب هو ، أى الشارب ؛ إذ ليس المراد ولا يشرب الزانى.

والثانى مما تزداد فيه الباء : المفعول ، نحو (وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (وَهَزَى إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ) (فَلَيْمٌ دُذُّ بَسِيبٍ إِلَى السَّمَاءِ) (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ) (فَطَفِقَ مَسِيحاً بِالسُّوقِ) أى يمسح السوق مسحاً ، ويجوز أن يكون صفه : أى مسحاً واقعاً بالسوق ، وقوله :

١٥٦- [نحن بنوضبه أصحاب الفلج] ***نضرب بالسيف ونرجو بالفرج

الشاهد فى الثانى ، فأما الأولى فلاستعانه ، وقوله :

[هنّ الحرائر لاربات أحمره] ***سود المحاجر لا يقرأن بالسور [٣٢]

وقيل : ضمن تلقوا معنى تفضوا ، ويريد معنى يهّم ، ونرجو معنى نطمع ،

[شماره صفحه واقعى : ١٢٦]

ص : ٦٢٤

ويقرأ معنى يرقين ويتبركن ، وأنه يقال «قرأت بالسوره» على هذا المعنى ، ولا يقال «قرأت بكتابك» لفوات معنى التبرك فيه ، قاله السهيلي ، وقيل : المراد لا- تلقوا أنفسكم إلى التهلكه بأيديكم ، فحذف المفعول به ، والباء للآله كما في قولك «كتبت بالقلم» أو المراد بسبب أيديكم ، كما يقال : لا تفسد أمرك برأيك.

وكثر زيادتها في مفعول «عرفت» ونحوه ، وقلت في مفعول ما يتعدى إلى اثنين كقوله :

١٥٧- تبت فؤادك في المنام خريده***تسقى الضجيع ببارد بسام

وقد زيدت في مفعول كفى المتعديه لواحد ، ومنه الحديث «كفى بالمرء إثمًا أن يحدث بكل ما سمع».

وقوله :

١٥٨- فكفى بنا فضلا على من غيرنا***حَبَّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا (١) [ص ٣٢٨ و ٣٢٩]

وقيل : إنها هي في البيت زائده في الفاعل ، وحب : بدل اشتمال على المحل ، وقال المتنبى

١٥٩- كفى بحسبي نحولا أنني رجل***لولا مخاطبتي إياك لم ترني [ص ٦٦٧]

والثالث : المبتدأ ، وذلك في قولهم «بحسبك درهم» و «خرجت فإذا بزید» و «كيف بك إذا كان كذا» ومنه عند سيويه (بِأَيُّكُمْ الْمُفْتُونُ) وقال أبو

[شماره صفحه واقعی : ١٢٧]

ص : ٦٢٥

١- الروايه برفع (غيرنا) وهو خبر مبتدأ محذوف ، والجمله صلته من ، والتقدير : الذي هو غيرنا.

الحسن بأيكم متعلق باستقرار محذوف مخبر به عن المفتون ، ثم اختلف ، فقليل : المفتون مصدر بمعنى الفتنة ، وقيل : الباء ظرفيه ، أى فى أى طائفه منكم المفتون .

تنبيه - من الغريب أنها زيدت فيما أصله المبتدأ وهو اسم ليس ، بشرط أن يتأخر إلى موضع الخبر كقراءه بعضهم (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُؤَلُّوا) بنصب البر ، وقوله :

١٦٠- أليس عجيباً بأنّ الفتى *** يصاب ببعض الذى فى يديه

والرابع : الخبر ، وهو ضربان : غير موجب فينقاس نحو «ليس زيد بقائم» (وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ) وقولهم «لا خير بخير بعده النار» إذا لم تحمل على الظرفيه ، وموجب فيتوقف على السماع ، وهو قول الأَخْفَش ومن تابعه ، وجعلوا منه قوله تعالى (جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا) وقول الحماسى :

١٦١- [فلا تطمع ، أبيت اللعن ، فيها] *** ومنعكها بشىء يستطاع

والأولى تعليق (بمِثْلِهَا) باستقرار محذوف هو الخبر ، وبشىء بمنعكها والمعنى ومنعكها بشىء ما يستطاع ، وقال ابن مالك فى «بحسبك زيد» إن زيدا مبتدأ مؤخر ، لأنه معرفه وحسب نكره .

والخامس : الحال المنفى عاملها ، كقوله :

١٦٢- فما رجعت بخائبه ركاب *** حكيم بن المسيب منتهاها

وقوله :

١٦٣- [كائن دعيت إلى بأساء داهمه] *** فما انبعثت بمزوء ولا وكل

ذكر ذلك ابن مالك ، وخالفه أبو حيان ، وخرج البيهقي على أن التقدير بحاجه خائبه ، وبشخص مزوء أى مذعور ، ويريد بالمزوء نفسه ، على حد

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص : ٦٢٦

قولهم «رأيت منه أسدا» وهذا التخريج ظاهر في البيت الأول دون الثاني ؛ لأن صفات الذم إذا نفيت على سبيل المبالغة لم ينتف أصلها ؛ ولهذا قيل في (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) إن فعلا ليس للمبالغة بل للنسب كقوله :

١٦٤- [وليس بذي رمح فيطعنني به] ***وليس بذي سيف وليس بتبال

أى وما ربك بذي ظلم ؛ لأن الله لا يظلم الناس شيئا ، ولا يقال لقيت منه أسدا أو بحرا أو نحو ذلك إلا عند قصد المبالغة في الوصف بالإقدام أو الكرم.

والسادس : التوكيد بالنفس والعين ، وجعل منه بعضهم قوله تعالى (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) وفيه نظر ؛ إذ حق الضمير المرفوع المتصل المؤكد بالنفس أو بالعين أن يؤكد أولا بالمنفصل نحو «قمتم أنتم أنفسكم» ولأن التوكيد هنا ضائع ؛ إذ المأمورات بالتربص لا يذهب الوهم إلى أن المأمور غيرهن ، بخلاف قولك «زارني الخليفة نفسه» وإنما ذكر الأنفس هنا لزياده البعث على التربص ؛ لإشعاره بما يستنكف منه من طموح أنفسهن إلى الرجال.

تنبيه - مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس ، كما أن أحرف الجزم وأحرف النصب كذلك ، وما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلا يقبله اللفظ ، كما قيل في (وَلَأَصِيْلِبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ) : إن «في» ليست بمعنى على ، ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء ، وإما على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف ، كما ضمن بعضهم شربن في قوله : *شربن بماء البحر* [١٤٨] معنى روين ، وأحسن في (وَقَدْ أَحْسَنَ بِي) معنى لطف ، وإما على شذوذ

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص : ٦٢٧

إنابه كلمه عن أخرى ، وهذا الأخير هو محمل الباب كله عند [أكثر] الكوفيين وبعض المتأخرين ، ولا- يجعلون ذلك شاذاً ومذهبهم أقلّ تعسفاً.

«بجل»

على وجهين : حرف بمعنى نعم ، واسم ، وهى على وجهين : اسم فعل بمعنى يكفى ، واسم مرادف لحسب ، ويقال على الأول «بجلنى» وهو نادر ، وعلى الثانى «بجلى» قال :

١٦٥- [ألا إننى أشربت أسود حالكا] ***ألا بجلى من ذا الشراب ألا بجل

«بل»

حرف إضراب ، فإن تلاها جمله كان معنى الإضراب إما الإبطال نحو (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ ، بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) أى بل هم عباد ، ونحو (أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ ، بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ) وإما الانتقال من غرض إلى آخر ، ووهم ابن مالك إذ زعم فى شرح كافيته أنها لا تقع فى التنزيل إلا على هذا الوجه ، ومثاله (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ، وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ، بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) ونحو (وَلَمَدَيْنَا كِتَابًا يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا- يُظْلَمُونَ ، بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ) وهى فى ذلك كله حرف ابتداء ، لا- عاطفه ، على الصحيح ومن دخولها على الجملة قوله :

١٦٦- بل بلد ملء الفجاج قتمه ***[لا يشتري كئانه وجهمه]

إذ التقدير بل ربّ بلد موصوف بهذا الوصف قطعه ، ووهم بعضهم فزعم أنها تستعمل جاره

وإن تلاها مفرد فهى عاطفه ، ثم إن تقدّمها أمر أو إيجاب «كاضرب زيدا بل عمرا ، وقام زيد بل عمرو» فهى تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه ؛ فلا يحكم عليه بشىء ، وإثبات الحكم لما بعدها ، وإن تقدّمها نفى أو نهى فهى لتقرير ما قبلها على حالته ، وجعل ضده لما بعده ، نحو «ما قام زيد بل عمرو ، ولا يقم زيد بل عمرو» وأجاز المبرد وعبد الوارث

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

أن تكون ناقله معنى النفي والنهي إلى ما بعدها وعلى قولهما فيصح «ما زيد قائما بل قاعدا ، وبل قاعد» ويختلف المعنى ، ومنع الكوفيون أن يعطف بها بعد غير النفي وشبهه ، قال هشام : محال «ضربت زيدا بل إياك» اه. ومنعهم ذلك مع سعه روايتهم دليل على قلته.

وتزاد قبلها «لا» لتوكيد الإضراب بعد الإيجاب ، كقوله :

١٦٧- وجهك البدر ، لا ، بل الشمس لو لم *** يقض للشمس كسفه أو أفول

ولتوكيد تقرير ما قبلها بعد النفي ، ومنع ابن درستويه زيادتها بعد النفي ، وليس بشيء ، لقوله :

١٦٨- وما هجرتك ، لا ، بل زادني شغفا*** هجر وبعد تراخي لا إلى أجل

«بلى»

حرف جواب أصلى الألف ، وقال جماعه : الأصل بل ، والألف زائده ، وبعض هؤلاء يقول : إنها للتأنيث ؛ بدليل إمالتها. وتختص بالنفي ، وتفيد إبطاله. سواء كان مجردا نحو (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي) أم مقرونا بالاستفهام ، حقيقيا كان نحو «أليس زيد بقائم» فتقول : بلى ، أو تويخيا نحو (أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ) (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ) أو تقرير يا نحو (أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ) (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ) أجروا النفي مع التقرير مجرى النفي المجرد فى رده بلى ، ولذلك قال ابن عباس وغيره : لو قالوا نعم لكفروا ، ووجهه أن نعم تصديق للمخبر بنفى أو إيجاب ولذلك قال جماعه من الفقهاء : لو قال «أليس لى عليك ألف» فقال «بلى» لزمته ، ولو قال «نعم» لم تلزمه ، وقال آخرون : تلزمه فيهما ، وجروا فى ذلك على مقتضى العرف لا- اللغه ، ونازع السهيلي وغيره فى المحكى عن ابن عباس وغيره فى الآيه مستمسكين بأن

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص : ٦٢٩

الاستفهام التقريري خير موجب ، ولذلك امتنع سيبويه من جعل أم متصله في قوله تعالى (أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ) لأنها لا تقع بعد الإيجاب ، وإذا ثبت أنه إيجاب فنعم بعد الإيجاب تصديق [له] ، انتهى.

ويشكل عليهم أن بلى لا يجاب بها [عن] الإيجاب ، وذلك متفق عليه ، ولكن وقع في كتب الحديث ما يقتضى أنها يجاب بها الاستفهام [المجرد] ؛ ففي صحيح البخارى فى كتاب الإيمان أنه عليه الصلاه والسلام قال لأصحابه «أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟» قالوا : بلى ، وفى صحيح مسلم فى كتاب الهبه «أيسرك أن يكونوا لك فى البر سواء؟» قال : بلى ، قال «فلا إذن» وفيه أيضا أنه قال «أنت الذى لقيتنى بمكه؟» فقال له المجيب : بلى ، وليس لهؤلاء أن يحتجوا بذلك ؛ لأنه قليل فلا يخرج عليه التنزيل.

واعلم أن تسميه الاستفهام فى الآيه تقريرا عباره جماعه ، ومرادهم أنه تقرير بما بعد النفى كما مرّ فى صدر الكتاب ، وفى الموضوع بحث أوسع من هذا فى باب النون.

«بَيْدٌ»

ويقال : ميد ، بالميم ، وهو اسم ملازم للإضافه إلى أن وصلتها ، وله معنيان :

أحدهما : غير ، إلا- أنه لا يقع مرفوعا ولا مجرورا ، بل منصوبا ، ولا يقع صفه ولا استثناء متصلا ، وإنما يستثنى به فى الانقطاع خاصه ، ومنه الحديث «نحن الآخرون السابقون ، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا» وفى مسند الشافعى رضى الله عنهم «بائد أنهم» وفى الصحاح «بيد بمعنى غير ، يقال : إنه كثير المال بيد أنه بخيل» اه ، وفى المحكم أن هذا المثل حكاه ابن السكيت ، وأن بعضهم فسرها فيه بمعنى على ، وأن تفسيرها بغير أعلى.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص : ٦٣٠

والثاني : أن تكون بمعنى من أجل ، ومنه الحديث «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أتى من قريش واسترضعت في بني سعد بن بكر» وقال ابن مالك وغيره : إنها هنا بمعنى غير ، على حد قوله :

١٦٩- ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ***بهنّ فلول من قراع الكتائب

وأنشد أبو عبيده على مجيئها بمعنى من أجل قوله :

١٧٠- عمدا فعلت ذاك بيد أتى ***أخاف إن هلكت أن ترئى

وقوله ترئى : من الرنين ، وهو الصوت

«بَلَه»

على ثلاثه أوجه : اسم لدع ، ومصدر بمعنى الترك ، واسم مرادف لكيف ، وما بعدها منصوب على الأول ، ومخفوض على الثاني ، ومرفوع على الثالث ، وفتحها بناء على الأول والثالث ، وإعراب على الثاني ، وقد روى بالأوجه الثلاثه قوله يصف السيوف :

١٧١- تذر الجماجم ضاحيا هاماتها***بله الأكف كأنها لم تخلق

وإنكار أبي على أن يرتفع ما بعدها مردود بحكاية أبي الحسن وقطرب له ، وإذا قيل «بله الزيدين ، أو المسلمين ، أو أحمد ، أو الهندات» احتملت المصدريه واسم الفعل.

ومن الغريب أن في البخارى فى تفسير ألم السجده : يقول الله تعالى «أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ذخرا من بله ما اطلعتم عليه» (١).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص : ٦٣١

١- انظر صحيح البخارى (٦ / ١١٦ السلطانيه) ثم انظر فتح البارى (٨ / ٣٩٦ بولاق)

واستعملت معربه مجروره بمن خارجه عن المعانى الثلاثه ، وفسرَها بعضهم بغير ، وهو ظاهر ، وبهذا يتقوى من يعدّها في ألفاظ الاستثناء.

حرف التاء

التاء المفردة

محرکه في أوائل الأسماء ، ومحرکه في أواخرها ، ومحرکه في أواخر الأفعال ، ومسکنه في أواخرها.

فالمحرکه في أوائل الأسماء حرف جر معناه القسم ، وتختص بالتعجب ، وباسم الله تعالى ، وربما قالوا «تربّي» و «تربّ الكعبه» و «تالرحمن» قال الزمخشري ق)

في (وَتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَانَكُمْ) : الباء أصل حروف القسم ، والواو بدل منها ، والتاء بدل من الواو ، وفيها زياده معنی التعجب ، كأنه تعجب من تسهيل الكيد على يده وتأتيه مع عتو نمرود وقهره ، ه

والمحرّكه في أواخرها حرف خطاب نحو أنت وأنت.

والمحرکه في أواخر الأفعال ضمير نحو قمت وقمت وقمت ، ووهم ابن خروف فقال في قولهم في النسب «كنتي» : إن التاء هنا علامه كالواو في «أكلوني البراغيث» ولم يثبت في كلامهم أن هذه التاء تكون علامه.

ومن غريب أمر التاء الاسميه أنها جردب عن الخطاب ، والتزم فيها لفظ التذكير والإفراد في «أرأيتكما» و «أرأيتكم» و «أرأيتك» و «أرأيتك» و «أرأيتكن» إذ لو قالوا «أرأيتما كما» جمعوا بين خطابين ، وإذا امتنعوا من اجتماعهما في «يا غلامكم» فلم يقوله كما قالوا «يا غلامنا» و «يا غلامهم» - مع أن الغلام طار عليه الخطاب بسبب النداء ، وإنه خطاب لاثنين لا لواحد ؛ فهذا أجدر ، وإنما جاز «وا غلامك» لأن المندوب ليس بمخاطب في الحقيقه ، ويأتي تمام القول في «أرأيتك» في حرف الكاف إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۴]

ص : ۶۳۲

والتاء الساكنه فى أواخر الأفعال حرف وضع علامه للتأنيث كقامت ، وزعم الجلولى أنها اسم ، وهو خرق لإجماعهم ، وعليه فيأتى فى الظاهر بعدها أن يكون بدلا ، أو مبتدأ ، والجمله قبله خير ، ويردّه أن البديل صالح للاستغناء به عن المبدل منه ، وأن عود الضمير على ما هو بدل منه نحو «اللهم صلّ عليه الرءوف الرحيم» قليل ، وأن تقدّم الخبر الواقع جملة قليل أيضا ، كقوله :

١٧٢- إلى ملك ما أمّه من محارب *** أبوه ، ولا كانت كليب تصاهره

وربما وصلت هذه التاء بثم وربّ ، والأكثر تحريكها معهما بالفتح.

حرف التاء

﴿ثُمَّ﴾

ويقال فيها : فَمَ ، كقولهم فى جدث : جدف - حرف عطف يقتضى ثلاثه أمور : التشريك فى الحكم ، والترتيب ، والمهله ، وفى كل منها خلاف.

فأما التشريك فرعم الأخفش والكوفيون أنه قد يتخلف ، وذلك بأن تقع زائده ؛ فلا تكون عاطفه البته ، وحملوا على ذلك قوله تعالى : (حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ) وقول زهير :

١٧٣- أرانى إذا أصبحت أصبحت ذا هوى *** فثُمَّ إذا أمسيت أمسيت غاديا

وخرّجت الآية على تقدير الجواب ، والبيت على زياده الفاء.

وأما الترتيب فخالف قوم فى اقتضاءها إياه ، تمسكا بقوله تعالى : (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ، ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) (وَيَدَّأَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ)

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص : ٦٣٣

(ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ، ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ) وقول الشاعر :

١٧٤- إنَّ من ساد ثم ساد أبوه *** ثم قد ساد قبل ذلك جدّه

والجواب عن الآيه الأولى من خمسه أوجه :

أحدها : أن العطف على محذوف ، أى من نفس واحده ، أنشأها ، ثم جعل منها زوجها.

الثانى : أن العطف على (واحدَه) على تويلها بالفعل ، أى من نفس توحدت ، أى انفردت ، ثم جعل منها زوجها.

الثالث : أن الدَّرِيه أخرجت من ظهر آدم عليه السلام كالذَّرِّ ، ثم خلقت حواء من قصيراه.

الرابع : أن خلق حواء من آدم لما لم تجر العاده بمثله جىء بثم إيدانا بترتبه وتراخيه فى الإعجاب وظهور القدره ، لا- لترتيب الزمان وتراخيه.

الخامس : أن «ثم» لترتيب الإخبار لا- لترتيب الحكم ، وأنه يقال «بلغنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب» أى ثم أخبرك أن الذى صنعته أمس أعجب.

والأجوبه السابقه أنفع من هذا الجواب ، لأنها تصحح الترتيب والمهله ، وهذا يصحح الترتيب فقط ؛ إذ لا تراخى بين الإخبارين ، ولكن الجواب الأخير أعم ؛ لأنه يصح أن يجاب به عن الآيه الأخيره والبيت.

وقد أجيب عن الآيه الثانيه أيضا بأن (سوأه) عطف على الجملة الأولى ، لا الثانيه.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص : ٦٣٤

وأجاب ابن عصفور عن البيت بأن المراد أن الجد أتاه السؤدد من قبل الأب ، والأب من قبل الأبن ، كما قال ابن الرومي :

١٧٥- قالوا : أبو الصقر من شيان ، قلت لهم : ***كلا لعمرى ، ولكن منه شيان

وكم أب قد علا بابن ذرى حسب ***كما علت برسول الله عدنان

وأما المهملة فزعم الفراء أنها [قد] تتخلف ، بدليل قولك : «أعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب» لأن ثم فى ذلك لترتيب الإخبار ، ولا- تراخى بين الإخبارين ، وجعل منه ابن مالك (ثم آتينا موسى الكتاب) الآية ، وقد مر البحث فى ذلك ، والظاهر أنها واقعه موقع الفاء فى قوله :

١٧٦- كهزّ الزدينى تحت العجاج ***جرى فى الأنايب ثم اضطرب

إذ الهزّ متى جرى فى أنايب الرّمح يعقبه الاضطراب ، ولم يتراخ عنه.

مسأله - أجرى الكوفيون ثم مجرى الفاء والواو ، فى جواز نصب المضارع المقرون بها بعد فعل الشرط ، واستدلّ لهم بقراءة الحسن (وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَيُوتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) بنصب (يُدْرِكُ) وأجراها ابن مالك مجراها بعد الطلب ؛ فأجاز فى قوله صلى الله عليه (و آله و) سلّم : «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجرى ثم يغتسل منه» ثلاثه أوجه : الرفع بتقدير ثم هو يغتسل ، وبه جاءت الروايه ، والجزم بالعطف على موضع فعل النهى ، والنصب قال : بإعطاء ثم حكم واو الجمع ؛ فتوهم تلميذه الإمام أبو زكريا النووى رحمه الله أن المراد إعطاؤها حكمها فى إفاده معنى الجمع ، فقال : لا يجوز النصب ؛ لأنه يقتضى أن المنهى عنه الجمع بينهما ، دون أفراد أحدهما ، وهذا لم يقله أحد ، بل البول منهى عنه ، سواء أراد الاغتسال فيه أو منه أم لا ، انتهى. وإنما أراد ابن مالك إعطاءها حكمها

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص : ٦٣٥

فى النصب ، لا- فى المعية أيضا ، ثم ما أورده إنما جاء من قبل المفهوم ، لا المنطوق ، وقد قام دليل آخر على عدم إرادته ، ونظيره إجازة الزجاج والزمخشريّ فى (وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ) كون (تَكْتُمُوا) مجزوما ، وكونه منصوبا مع أن النصب معناه النهى عن الجمع.

تنبيه - قال الطبرى فى قوله تعالى (أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ) : معناه أهنالك ، وليست ثم التى تأتى للعطف ، انتهى. وهذا وهم ، اشتبه عليه ثم المضمومه الثاء بالمفتوحاتها.

«ثَمَّ»

بالفتح - اسم يشار به إلى المكان البعيد ، نحو (وَأَزَلُّنَا ثَمَّ الْآخِرِينَ) وهو ظرف لا يتصرف ؛ فلذلك غلّط من أعربه مفعولا لرأيت فى قوله تعالى : (وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ) ولا يتقدمه حرف التنبيه [ولا يتأخر عنه كاف الخطاب].

حرف الجيم

«جَيْرٌ»

بالكسر على أصل التقاء الساكنين كأمس ، وبالفتح للتخفيف كأين وكيف - حرف جواب بمعنى نعم ، لا- اسم بمعنى حقّا فتكون مصدرا ، ولا بمعنى أبدا فتكون ظرفا ، وإلا لأعربت ودخلت عليها أل ، ولم تؤكّد أجل بجير فى قوله :

١٧٧- [وقلن على الفردوس أول مشرب] ***أجل جير إن كانت أبيحت دعائره

ولا قول بها «لا» فى قوله :

١٧٨- إذا تقول لا ابنه العجير***تصدق ، لا إذا تقول جير

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص: ٦٣٦

وأما قوله :

١٧٩- وقائله : أسيت ، فقلت : جير***أسى إننى من ذاك إنه

فخرج على وجهين ؛ أحدهما : أن الأصل جير إن ، بتأكيد جير بيانّ التي بمعنى نعم ، ثم حذفت همزه إن وخففت. الثاني : أن يكون شبه آخر النصف بآخر البيت ، فنونه تنوين الترزم ، وهو غير مختص بالاسم ، ووصل بنيه الوقف.

«جَلَلٌ»

حرف بمعنى نعم ، حكاة الزجاج في كتاب الشجره ، واسم بمعنى عظيم أو يسير أو أجل.

فمن الأول قوله :

١٨٠- قومي هم قتلوا - أميم - أخى ***فإذا رميت يصيبني سهمي

فلين عفوت لأعفون جلالا***ولئن سطوت لأوهنن عظمي

ومن الثاني قول امرئ القيس وقد قتل أبوه :

١٨١- *ألا كلّ شيء سواه جلال*

ومن الثالث قولهم «فعلت كذا من جلك» وقال جميل :

١٨٢- رسم دار وقفت في طلله***كدت أفضى الحياه من جلله (١)

[ص ١٣٦]

ف قيل : أراد من أجله ، وقيل : أراد من عظمه في عيني.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص : ٦٣٧

١- يروى* كدت أفضى الغداه من جلله*

«حاشا»

على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن تكون فعلا متعديا متصرفا ؛ تقول «حاشيته» بمعنى استثنيته ، ومنه الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال : «أسامه أحبّ النَّاسِ إليّ» ما حاشى فاطمه ، ما : نافية ، والمعنى أنه عليه الصلاة والسلام لم يستثن فاطمه ، وتوهم ابن مالك أنها ما المصدرية ، وحاشا الاستثنائية ، بناء على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام ، فاستدلّ به على أنه قد يقال «قام القوم ما حاشا زيدا» كما قال :

١٨٣- رأيت النَّاسَ ما حاشا قريشا***فإنّا نحن أفضلهم فعلا

ويردّه أن في معجم الطبراني «ما حاشا فاطمه ولا غيرها» ودليل تصرفه قوله :

١٨٤- ولا أرى فاعلا في النَّاسِ يشبهه***ولا أحاشى من الأقسام من أحد

وتوهم المبرد أن هذا مضارع حاشا التي يستثنى بها ، وإنما تلك حرف أو فعل جامد لتضمنه معنى الحرف.

الثاني : أن تكون تنزيهية ، نحو (حاشَ لِلَّهِ) وهي عند المبرد وابن جنى والكوفيين فعل ، قالوا : لتصرفهم فيها بالحدف ، ولإدخالهم إياها على الحرف ، وهذان الدليلان ينفيان الحرفية ، ولا يشبان الفعلية ، قالوا : والمعنى في الآية جانب يوسف المعصية لأجل الله ، ولا يتأتى هذا التأويل في مثل (حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشْرًا) ه*

والصحيح أنها اسم مرداف للبراءة [من كذا] ؛ بدليل قراءه بعضهم (حاشا لله) بالتونين ، كما يقال «براءة لله من كذا» وعلى هذا فقراءه ابن مسعود رضى الله عنه (حاش الله) كمعاذ الله ليس جاررا ومجرورا

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

كما وهم ابن عطيه ، لأنها إنما تجر في الاستثناء ، ولتنوينها في القراءة الأخرى ، ولدخولها على اللام في قراءة السبعة ، والجار لا يدخل على الجار ، وإنما ترك التنوين في قراءتهم لبناء حاشا لشبهها بحاشا الحرفيه ، وزعم بعضهم أنها اسم فعل ماض بمعنى أتبرأ(١) ، أو برئت ، وحامله على ذلك بناؤها ، ويرده إعرابها في بعض اللغات.

الثالث : أن تكون للاستثناء ؛ فذهب سيويه وأكثر البصريين إلى أنها حرف دائما بمنزله إلا- ، لكنها تجرّ المستثنى ، وذهب الجرّمى والمازنى والمبرد والزجاج والأخفش وأبو زيد والفراء وأبو عمرو الشيباني إلى أنها تستعمل كثيرا حرفا جارا وقليلًا فعلا متعديا جامدا لتضمنه معنى إلّا ، وسمع «اللهم اغفر لى ولمن يسمع حاشا الشيطان وأبا الأصبع» وقال :

١٨٥- حاشا أبا ثوبان ؛ إنّ به ***ضنا على الملحاه والشتم

ويروى أيضا «حاشا أبى» بالياء ، ويحتمل أن تكون روايه الألف على لغه من قال :

إنّ أباه وأبا أباه***[قد بلغا فى المجد غايتها] [٥١]

وفاعل حاشا ضمير مستتر عائد على مصدر الفعل المتقدم عليها ، أو اسم فاعله ، أو البعض المفهوم من الاسم العام ، فإذا قيل «قام القوم حاشا زيدا» فالمعنى جانب هو - أى قيامهم ، أو القائم منهم ، أو بعضهم - زيدا.

«حتى»

حرف يأتى لأحد ثلاثة معان : انتهاء الغايه ، وهو الغالب ، والتعليل ، وبمعنى إلّا فى الاستثناء ، وهذا أقلها ، وقيل من يذكره .».

وتستعمل على ثلاثة أوجه :

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص : ٦٣٩

١- لعل الصواب «بمعنى تبرأت».

أحدها : أن تكون حرفا جاريا بمنزله إلى فى المعنى والعمل ، ولكنها تخالفها فى ثلاثة أمور :

أحدها : أن لمخفوضها شرطين ، أحدهما عام ، وهو أن يكون ظاهرا لا مضمرا ، خلافا للكوفيين والمبرد ، فأما قوله :

١٨٦- أنت حتاك تقصد كل فحج ***ترجى منك أنها لا تخيب

فضروره ، واختلف فى عله المنع ، فقيل : هى أن مجرورها لا- يكون إلا- بعضا مما قبلها أو كبعض منه ، فلم يمكن عود ضمير البعض على الكل ، ويردّه أنه قد يكون ضميرا حاضرا كما فى البيت فلا يعود على ما تقدم ، وأنه قد يكون ضميرا غائبا عائدا على ما تقدم غير الكل ، كقولك «زيد ضربت القوم حتاه» وقيل : العله خشيه التباسها بالعاطفه ، ويرده أنها لو دخلت عليه لقيل فى العاطفه «قاموا حتى أنت ، وأكرمتهم حتى إياك» بالفصل ؛ لأن الضمير لا يتصل إلّا بعامله ، وفى الخافضه «حتاك» بالوصل كما فى البيت ، وحيثذ فلا- التباس ، ونظيره أنهم يقولون فى توكيد الضمير المنصوب «رأيتك أنت» وفى البدل منه «رأيتك إِيّاك» فلم يحصل لبس ، وقيل : لو دخلت عليه قلبت ألفها ياء كما فى إلى ، وهى فرع عن إلى ؛ فلا تحتمل ذلك ، والشرط الثانى خاص بالمسبوق بذى أجزاء ، وهو أن يكون المجرور آخر نحو «أكلت السّمكه حتّى رأسها» أو ملاقيا لآخر جزء نحو (سِيّامٌ هِىَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) ولا- يجوز سرت البارحه حتى ثلثها أو نصفها ، كذا قال المغاربه وغيرهم ، وتوهم ابن مالك أن ذلك لم يقل به إلا الزمخشري ، واعترض عليه بقوله :

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص : ٦٤٠

١٨٧- عَيَّنَتْ لِيْلِهِ ؛ فَمَا زَلَّتْ حَتَّى ***نَصْفَهَا رَاجِيَا ؛ فَعَدَّتْ يُوُوسَا

وهذا ليس محلّ الاشتراط ؛ إذ لم يقل فما زلت في تلك الليلة حتى نصفها ، وإن كان المعنى عليه ، ولكنه لم يصرح به.

الثاني : أنها إذا لم يكن معها قرينه تقتضى دخول ما بعدها كما في قوله :

١٨٨- أَلْقَى الصَّحِيفَةَ كَيْ يَخْفَفَ رَحْلَهُ ***وَالزَّادُ ، حَتَّى نَعْلَهُ أَلْقَاهَا [ص ١٢٧ و ١٣٠]

أو عدم دخوله كما في قوله :

١٨٩- سَقَى الْحَيَا الْأَرْضَ حَتَّى أَمَكْنَ عَزِيَّتْ ***لَهُمْ ؛ فَلَا زَالَ عَنْهَا الْخَيْرَ مَجْدُودَا

حمل على الدخول ، ويحكم في مثل ذلك لما بعد إلى بعدم الدخول ، حملا على الغالب في البابين ، هذا هو الصحيح في البابين ، وزعم الشيخ شهاب الدين القرافي أنه لا- خلافاً في وجوب دخول ما بعد حتى ، وليس كذلك ، بل الخلاف فيها مشهور ، وإنما الاتفاق في حتى العاطفه ، لا الخافضه ، والفرق أن العاطفه بمعنى الواو.

والثالث : أن كلّاً منهما قد ينفرد بمحل لا يصلح للآخر.

فما انفردت به «إلى» أنه يجوز «كتبت إلى زيد وأنا إلى عمرو» أي هو غايتي ، كما جاء في الحديث «أنا بك وإليك» و «سرت من البصره إلى الكوفه» ولا يجوز : حتى زيد ، وحتى عمرو ، وحتى الكوفه ، أما الأولان فلأن حتى موضوعه لإفاده تقضى الفعل قبلها شيئاً فشيئاً إلى الغايه ، وإلى ليست كذلك وأما الثالث فلضعف حتى في الغايه ؛ فلم يقابلوا بها ابتداء الغايه.

ومما انفردت به «حتى» أنه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص : ٦٤١

نحو «سرت حتى أدخلها» [وذلك] بتقدير حتى أن أدخلها ، وأن المضمرة والفعل في تأويل مصدر مخفوض

بحتى ، ولا يجوز : سرت إلى أدخلها ، وإنما قلنا إن النصب بعد حتى بأن مضمرة لا بنفسها كما يقول الكوفيون لأن حتى قد ثبت أنها تخفض الأسماء ، وما يعمل في الأسماء لا يعمل في الأفعال ، وكذا العكس .

ولحتى الداخلة على المضارع المنصوب ثلاثه معان : مرادفه إلى نحو (حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى) ومرادفه كى التعليليه نحو (وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ) (هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا) وقولك «أسلم حتى تدخل الجنه» ويحتملها (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) ومرادفه إلّا فى الاستثناء ، وهذا المعنى ظاهر من قول سيبويه فى تفسير قولهم «والله لا أفعل إلّا أن تفعل» المعنى حتى أن تفعل ، وصرح به ابن هشام الخضراوى وابن مالك ، ونقله أبو البقاء عن بعضهم فى (وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا) والظاهر فى هذه الآيه [خلافه ، و] أن المراد معنى الغايه ، نعم هو ظاهر فيما أنشده ابن مالك فى قوله :

١٩٠- ليس العطاء من الفضول سماحه***حتى تجود وما لديك قليل

وفى قوله :

١٩١- والله لا يذهب شيخى باطلا***حتى أبير مالكا وكاهلا

لأن ما بعدهما ليس غايه لما قبلهما ولا مسيبا عنه ، وجعل ابن هشام من ذلك الحديث «كل مولود يولد على الفطره حتى يكون أبواه هما اللّمدان يهودانه أو ينصرانه» إذ زمن الميلاد لا يتناول فتكون حتى فيه للغايه ، ولا كونه يولد على الفطره علته اليهوديه والنصرانيه فتكون فيه للتعليل ، ولك أن تخرجه على أن فيه حذفاً ، أى يولد على الفطره ويستمر على ذلك حتى يكون .

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص : ٦٤٢

ولا- ينتصب الفعل بعد «حتى» إلا إذا كان مستقبلا ، ثم إن كان استقباله بالنظر إلى زمن التكلم فالنصب واجب ، نحو (لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ) وإن كان بالنسبه إلى ما قبلها خاصه فالوجهان ، نحو (وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ) الآية ؛ فإن قولهم إنما هو مستقبل بالنظر إلى الزلزال ، لا بالنظر إلى زمن فصّ ذلك علينا.

وكذلك لا- يرتفع الفعل بعد «حتى» إلا- إذا كان حالا- ، ثم إن كانت حالته بالنسبه إلى زمن التكلم فالرفع واجب ، كقولك «سرت حتى أدخلها» إذا قلت ذلك وأنت في حاله الدخول ، وإن كانت حالته ليست حقيقه - بل كانت محكيه - رفع ، وجزا نصبه إذا لم تقدر الحكايه نحو (وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ) قراءه نافع بالرفع بتقدير حتى حالتهم حينئذ أن الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا وكذا.

واعلم أنه لا يرتفع الفعل بعد حتى إلا بثلاثة شروط : أحدها أن يكون حالا أو مؤولا بالحال كما مثلنا ، والثاني أن يكون مسببا عما قبلها. فلا- يجوز «سرت حتى تطلع الشمس» ولا- «ما سرت حتى أدخلها ، وهل سرت حتى تدخلها» أما الأول فلأن طلوع الشمس لا يتسبب عن السير ، وأما الثاني فلأن الدخول لا يتسبب عن عدم السير ، وأما الثالث فلأن السبب لم يتحقق وجوده ، ويجوز «أيهم سار حتى يدخلها» و «متى سرت حتى تدخلها» لأن السير محقق ، وإنما الشك في عين الفاعل وفي عين الزمان ، وأجاز الأخفش الرفع بعد النفي على أن يكون أصل الكلام إيجابا ثم أدخلت أداه النفي على الكلام بأسره ، لا على ما قبل حتى خاصه ، ولو عرضت هذه المسأله بهذا المعنى على سيبويه لم يمنع الرفع فيها ، وإنما منعه إذا كان النفي مسلطا على السبب خاصه ، وكل أحد يمنع ذلك ، والثالث أن يكون فضله ، فلا يصح في نحو «سيري حتى أدخلها» لئلا يبقى المبتدأ بلا خبر ،

ولا في نحو «كان سيري حتى أدخلها» إن قدرت كان ناقصه ، فإن قدرتها تامه أو قلت «سيري أمس

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۶۴۳

حتى أدخلها» جاز الرفع ، إلا إن علقت أمس بنفس السير ، لا باستقرار محذوف.

الثاني من أوجه حتى : أن تكون عاطفه بمنزله الواو ، إلا أن بينهما فرقا من ثلاثه أوجه :

أحدها : أن لمعطوف حتى ثلاثه شروط ، أحدها أن يكون ظاهرا لا مضمرا كما أن ذلك شرط مجرورها ، ذكره ابن هشام الخضراوي ، ولم أقف عليه لغيره ، والثاني أن يكون إما بعضا من جمع قبلها ك- «قدم الحاج حتى المشاه» أو جزءا من كل نحو «أكلت السمكه حتى رأسها» أو كجزء نحو أعجبتني الجاربه حتى حديثها ويمتنع أن تقول «حتى ولدها» والذي يضبط لك ذلك أنها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء ، وتمتنع حيث يمتنع ، ولهذا لا يجوز «ضربت الرجلين حتى أفضلهما» وإنما جاز *حتى نعله ألقاها [١٨٨]* لأن إلقاء الصحيفة والزاد في معنى ألقى ما يثقله ، والثالث : أن يكون غايه لما قبلها إما في زياده أو نقص ، فالأول نحو «مات الناس حتى الأنبياء» والثاني نحو «زارك الناس حتى الحجاجون» وقد اجتمعا في قوله :

١٩٢- قهرناكم حتى الكماه فأنتم ***تهابوننا حتى بنينا الأصاغرا

الفرق الثاني : أنها لا تعطف الجمل ، وذلك لأن شرط معطوفها أن يكون جزءا مما قبلها أو كجزء منه ، كما قدمناه ، ولا يتأتى ذلك إلا في المفردات ، هذا هو الصحيح ، وزعم ابن السيد في قول مريء القيس :

١٩٣- سریت بهم حتى تكل مطيهم ***[وحتى الجياد ما يقدن بأرسان] [ص ١٣٠]

فيمن رفع «تكل» أن جملة «تكل مطيهم» معطوفه بحتى على سریت بهم

الثالث : أنها إذا عطفت على مجرور أعيد الخافض ، فرقا بينها وبين

[شماره صفحه واقعی : ١٤٦]

ص: ٦٤٤

الجاره ، فنقول «مررت بالقوم حتى بزید» ذكر ذلك ابن الخباز وأطلقه ، وقیده ابن مالك بأن لا- يتعين كونها للعطف نحو «عجبت من القوم حتى بينهم» وقوله :

١٩٤- جود يملك فاض في الخلق حتى ***بائس دان بالإساءه دينا

وهو حسن ، وردّه أبو حيان ، وقال في المثال : هي جاره ، إذ لا- يشترط في تالي الجاره أن يكون بعضا أو ك بعض ، بخلاف العاطفه ، ولهذا منعوا «أعجبتني الجاربه حتى ولدها» قال : وهي في البيت محتمله ، انتهى. وأقول : إن شرط الجاره التاليه ما يفهم الجمع أن يكون مجرورها بعضا أو ك بعض ، وقد ذكر ذلك ابن مالك في باب حروف الجر ، وأقره أبو حيان عليه ، ولا يلزم من امتناع «أعجبتني الجاربه حتى ابنها» امتناع «عجبت من القوم حتى بينهم» لأن اسم القوم يشمل أبناءهم ، واسم الجاربه لا يشمل ابنها ، ويظهر لي أن الذي لحظه ابن مالك أن الموضوع الذي يصح أن تحل فيه إلى محل حتى العاطفه فهي فيه محتمله للجاره ، فيحتاج حينئذ إلى إعاده الجار عند قصد العطف نحو «اعتكفت في الشهر حتى في آخره» بخلاف المثال والبيت السابقين ، وزعم ابن عصفور أن إعاده الجار مع حتى أحسن ، ولم يجعلها واجبه.

تنبيه - العطف بحتى قليل ، وأهل الكوفه ينكرونه البته ، ويحملون نحو «جاء القوم حتى أبوك ، ورأيتهم حتى أباك ، ومررت بهم حتى أبيك» على أن حتى فيه ابتدائيه ، وأن ما بعدها على إضمار عامل.

الثالث من أوجه حتى : أن تكون حرف ابتداء ، أي حرفا تبتدأ بعده الجمل ، أي تستأنف ؛ فيدخل على الجمله الاسميه ، كقول جرير :

[شماره صفحه واقعي : ١٤٧]

ص : ٦٤٥

١٩٥- فما زالت القتلى تمجّ دماءها***بـدجله حتّى ماء دجله أشكل [ص ٣٨٦]

وقال الفروزق :

١٩٦- فواعجبا حتّى كليب تسبني***كأنّ أباهـا نهشل أو مجاشع

ولا بد من تقدير محذوف قبل حتى فى هذا البيت يكون ما بعد حتى غايه له ، أى فواعجبا يسبني الناس حتى كليب تسبني ، وعلى الفعلية التى فعلها مضارع كقراءه نافع رحمه الله (حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ) برفع يقول ، وكقول حسان :

١٩٧- يغشون حتّى ما تهوّر كلابهم***لا يسألون عن السواد المقبل [ص ٦٩١]

وعلى الفعلية التى فعلها ماض نحو (حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا) وزعم ابن مالك أن حتى هذه جاره ، وأنّ بعدها أن مضمره ، ولا أعرف له فى ذلك سلفا ، وفيه تكلف إضمار من غير ضروره ، وكذا قال فى حتى الداخلة على إذا فى نحو (حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ) إنها الجاره ، وإن إذا فى موضع جريها. وهذه المقاله سبقه إليها الأخفش وغيره ، والجمهور على خلافها وأنها حرف ابتداء ، و [أن] إذا فى موضع نصب بشرطها أو جوابها ، والجواب فى الآيه محذوف ، أى امتحنتم ، أو انقسمتم قسمين ، بدليل (مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا ، وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ) ونظيره حذف جواب لَمَّا فى قوله تعالى (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ) أى انقسموا قسمين فمنهم مقتصد ومنهم غير ذلك ، وأما قول ابن مالك إن (فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ) هو الجواب فمبنى على صحه مجيء جواب لَمَّا مقرونا بالفاء ، ولم يثبت ، وزعم بعضهم أن الجواب فى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ٦٤٦

الآية الأولى مذکور وهو (عَصَيْتُمْ) أو (صَرَفَكُم) وهذا مبنى على زيادة الواو وثم ، ولم يثبت ذلك.

وقد دخلت «حتى» الابتدائية على الجملتين الاسميه والفعلية فى قوله :

سريت بهم حتى تكلم مطيهم ***وحتى الجياد ما يقدن بأرسان [١٩٣]

فيمن رواه برفع تكلم ، والمعنى حتى كَلَّتْ ، ولكنه جاء [بلفظ المضارع] على حكاية الحال الماضيه كقولك «رأيت زيدا أمس وهو راكب» وأما من نصب فهي حتى الجاره كما قدمنا ، ولا بد على النصب من تقدير زمن مضاف إلى تكلم ، أى إلى زمان كلال مطيهم

وقد يكون الموضوع صالحا لأقسام «حتى» الثلاثة ، كقولك «أكلت السيمكه حتى رأسها» فلك أن تخفض على معنى إلى ، وأن تنصب على معنى الواو ، وأن ترفع على الابتداء ، وقد روى بالأوجه الثلاثة قوله :

١٩٨- عممتهم بالندى حتى غواتهم ***فكنت مالک ذى غى وذى رشد

[ص ٦١١]

وقوله :

[ألقى الصحيفة كى يخفف رحله ***والزاد] حتى نعله ألقاها [١٨٨]

إلا أن بينهما فرقا من وجهين :

أحدهما : أن الرفع فى البيت الأول شاذ ، لكون الخبر غير مذکور ، ففى الرفع تهيئه العامل للعمل وقطعه عنه ، وهذا قول البصريين ، وأوجبوا إذا قلت «حتى رأسها» بالرفع أن تقول «مأكول».

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص : ٦٤٧

والثانى : أن النصب فى البيت الثانى من وجهين ، أحدهما : العطف ، والثانى إضمار العامل على شريطه التفسير ، وفى البيت الأول من وجه واحد.

وإذا قلت «قام القوم حتى زيد قام» جاز الرفع والخفض دون النصب (1) ، وكان لك فى الرفع أوجه ، أحدها : الابتداء ، والثانى العطف ، والثالث إضمار الفعل ، اء

والجمله التى بعدها خبر على الأول ، ومؤكده على الثانى ، كما أنها كذلك مع الخفض ، وأما على الثالث فتكون الجمله مفسّره ، وزعم بعض المغاربه أنه لا يجوز «ضربت القوم حتى زيد ضربته» بالخفض ، ولا بالعطف ، بل بالرفع أو بالنصب بإضمار فعل ، لأنه يمتنع جعل «ضربته» توكيدا لضربت القوم ، قال : وإنما جاز الخفض فى *حتى نعله* [١٨٨] لأن ضمير «ألقاها» للصحيفه ، ولا يجوز على هذا الوجه أن يقدر أنه للنعل.

ولا محل للجمله الواقعه بعد حتى الابتدائيه ، خلافا للزجاج وابن درستويه ، زعما أنها فى محل جر بحتى ، ويرده أن حروف الجر لا- تعلق عن العمل ، وإنما تدخل على المفردات أو ما فى تأويل المفردات ، وأنهم إذا أوقعوا بعدها إن كسروها فقالوا «مرض زيد حتى إنهم لا يرجونه» والقاعده أن حرف الجر إذا دخل على أن فتحت همزتها نحو (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ)

«حَيْثُ»

وطبىء تقول : حوث ، وفى الشاء فيهما : الضمّ تشبيها بالغايات ؛ لأن الإضافه إلى الجمله كلا إضافه ؛ لأن أثرها - وهو الجر - لا يظهر ، والكسر على أصل التقاء الساكنين ، والفتح للتخفيف.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص : ٦٤٨

١- لم يجز النصب لأن الناصب بعد حتى هو أن مضمرة ، وأن المصدريه لا تدخل على الأسماء

ومن العرب من يعرب حيث ، وقراءه من قرأ (مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ) بالكسر تحتملها وتحتمل لغه البناء على الكسر.

وهي للمكان اتفاقا ، قال الأخفش : وقد ترد للزمان ، والغالب كونها في محل نصب على الظرفيه أو خفض بمن ، وقد تخفض بغيرها كقوله :

١٩٩- [فشدّ ولم ينظر بيوتا كثيره]***لدى حيث ألت رحلها أمّ قشعم (١)

وقد تقع [حيث] مفعولا- به وفاقا للفارسي ، وحمل عليه (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) إذ المعنى أنه تعالى يعلم نفس المكان المستحقّ لوضع الرساله فيه ، لا شيئا في المكان ه*

وناصبها يعلم محذوفا مدلولا عليه بأعلم ، لا بأعلم نفسه ؛ لأن أفعال التفضيل لا ينصب للمفعول به ، فإن أولته بعالم جاز أن ينصبه في رأى بعضهم ، ولم تقع اسما لأن ، خلافا لابن مالك ، ولا دليل له في قوله :

٢٠٠- إن حيث استقرّ من أنت راعى***ه حمى فيه عزّه وأمان

لجواز تقدير حيث خبرا ، وحمى اسما ، فإن قيل : يؤدي إلى جعل المكان حالا في المكان ، قلنا : هو نظير قولك «إنّ في مكّه دار زيد» ونظيره في الزمان «إنّ في يوم الجمعة ساعه الإجابّه».

وتلزم حيث الإضافه إلى جملة ، اسميه كانت أو فعليه ، وإضافتها إلى الفعلية أكثر ، ومن ثمّ رجح النصب في نحو «جلست حيث زيد أراه» وندرت إضافتها إلى المفرد كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص : ٦٤٩

١- ويروى*فشد ولم تفرع بيوت كثيره*

٢٠١- [ونظعنهم تحت الكلى بعد ضربهم***ببيض المواضى] حيث لى العمائم

[أنشده ابن مالك] والكسائى يقيسه ، ويمكن أن يخرج عليه قول الفقهاء «من حيث أن كذا». وأندر من ذلك إضافتها إلى جملة محذوفه كقوله :

٢٠٢- إذا ريده من حيث ما نفحت له***أناه برىاها خليل يواصله (١)

أى إذا ريده نفحت له من حيث هبت ، وذلك لأن ريده فاعل بمحذوف يفسره نفحت ، فلو كان نفحت مضافا إليه حيث لزم بطلان التفسير ؛ إذ المضاف إليه لا يعمل فيما قبل المضاف ، وما لا يعمل لا يفسر عاملا ، قال أبو الفتح فى كتاب التمام : ومن أضاف حيث إلى المفرد أعربها ، انتهى ، ورأيت بخط الضابطين :

٢٠٣- أما ترى حيث سهيل طالعا***[نجما يضى كالشهاب لامعا]

بفتح الثاء من حيث وخفض سهيل ، وحيث بالضم وسهيل بالرفع ، أى موجود ، فحذف الخبر.

وإذا اتصلت بها «ما» الكافه ضمّنت معنى الشرط وجزمت الفعلين كقوله :

٢٠٤- حيثما تستقم يقدر لك الله***نجاحا فى غابر الأزمان

وهذا البيت دليل عندى على مجيئها للزمان.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص : ٦٥٠

١- ريده : أى ريح لينه الهبوب ، و «ما» زائده ، ونفحت : فاحت

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرفا جار للمستثنى ، ثم قيل : موضعها نصب عن تمام الكلام ، وقيل : تتعلق بما قبلها من فعل أو شبهه على قاعده أحرف الجر ، والصواب عندى الأول ؛ لأنها لا تعدى الأفعال إلى الأسماء ، أى لا توصل معناها إليها ، بل تزيل معناها عنها ؛ فأشبهت فى عدم التعديه الحروف الزائده ، ولأنها بمنزله إلا وهى غير متعلقه .

والثانى : أن تكون فعلا- متعديا ناصبا له ، وفاعلها على الحد المذكور فى فاعل حاشا (١) ، والجمله مستأنفه أو حالیه ، على خلاف فى ذلك ، وتقول «قاموا خلا زيدا» وإن شئت خفضت إلا فى نحو قول لبيد :

٢٠٥- ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل *** [وكلّ نعيم - لا محاله - زائل] [ص ٩٦]

وذلك لأن «ما» [فى] هذه مصدرية ؛ فدخولها يعين الفعلية ، وموضع ما خلا نصب فقال السيرافى : على الحال كما يقع المصدر الصريح فى نحو «أرسلها العراك» وقيل : على الظرف لنيابتها وصلتها عن الوقت (٢) ؛ فمعنى «قاموا ما خلا زيدا» على الأول : قاموا خالين عن زيد ، وعلى الثانى : قاموا وقت خلوهم عن زيد ، وهذا الخلاف المذكور فى محلها خافضه وناصبه ثابت فى حاشا وعدا ، وقال ابن خروف : على الاستثناء كانتصاب غير فى «قاموا غير زيد» وزعم الجرمى والربعى والكسائى والفارسى وابن جنى أنه قد يجوز

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص : ٦٥١

١- انظر كلام المؤلف فى ذلك (صفحه ١٢٢).

٢- فى نسخه «قيل : على الظرف ، على نيابتها وصلتها عن الوقت».

الجر على تقدير ما زائده ، فإن قالوا ذلك بالقياس ففاسد ؛ لأن ما لا تزداد قبل الجار والمجرور ، بل بعده ، نحو (عَمَّا قَلِيلٍ) (فِيمَا رَحِمَهُ) وإن قالوه بالسمع فهو من الشذوذ بحيث لا يقاس عليه.

حرف الراء

«رَبِّ»

حرف جر ، خلافا للكوفيين فى دعوى اسميته ، وقولهم إنه أخبر عنه فى قوله :

إن يقتلوك فإن قتلك لم يكن *** عارا عليك ، وربّ قتل عار [٣١]

ممنوع ، بل «عار» خبر لمحذوف ، والجمله صفة للمجرور ، أو خبر للمجرور ؛ إذ هو فى موضع مبتدأ كما سيأتى.

وليس معناها التقليل دائما ، خلافا للأكثرين ، ولا التكثر دائما ، خلافا لابن درستويه وجماعه ، بل ترد للتكثر كثيرا وللتقليل قليلا.

فمن الأول (رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ) وفى الحديث «يا ربّ كاسيه فى الدّنيا عاريه يوم القيامة» وسمع أعرابى يقول بعد انقضاء رمضان «يا ربّ صائمه لن يصومه ، ويا ربّ قائمه لن يقومه» وهو مما تمسك به الكسائى على إعمال اسم الفاعل المجرد بمعنى الماضى. وقال الشاعر :

٢٠٦- فيا ربّ يوم قد لهوت وليهه *** بأنسه كأنها خطّ تمثال [ص ٥٨٧]

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ٦٥٢

وقال آخر :

٢٠٧- ربّما أوفيت في علم***ترفعن ثوبى شمالات [ص ١٣٧ و ٣٠٩]

ووجه الدليل أن الآيه والحديث والمثال مسوقه للتخويف ، والبيتين مسوقان للافتخار ، ولا يناسب واحدا منهما التقليل.

ومن الثاني قول أبى طالب [فى النبى صلّى الله عليه (و آله و) سلّم]:

٢٠٨- وأبيض يستسقى الغمام بوجهه***ثمّال اليتامى عصمه للأرامل [ص ١٣٦]

وقول الآخر :

٢٠٩- ألا ربّ مولود وليس له أب***وذى ولد لم يلد له أبوان

وذى شامه غراء فى حرّ وجهه***مجلّله لا تنقضى لأوان

ويكمل فى تسع وخمس شبابه***ويهرم فى سبع معا وثمان

أراد عيسى وآدم عليهما السلام والقمر ، ونظير ربّ فى إفاده التكثر «كم» الخبريه ، وفى إفادته تاره وإفاده التقليل أخرى «قد» ، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى فى حرف القاف ، وصيغ التصغير ، تقول : حجير ورجيل ، فتكون للتقليل ، وقال :

٢١٠- فويق جبيل شامخ لن تناله***بقنّته حتّى تكلّ وتعملا

وقال لييد :

[وكل أناس سوف تدخل بينهم]***دويهيه تصفرّ منها الأنامل [٦٢]

إلا أن الغالب فى قد والتصغير إفادتهما التقليل ، وربّ بالعكس.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ٦٥٣

وتنفرد رب بوجوب تصديرها ، وجو تنكير مجرورها ، ونعته إن كان ظاهرا ، وإفراده ، وتذكيره ، وتمييزه بما يطابق المعنى إن كان ضميرا ، وغلبه حذف معدّاه ، ومضيه ، وإعمالها محذوفه بعد الفاء كثيرا ، وبعد الواو أكثر ، وبعد بل قليلا ، وبدونهنّ أقل ، كقوله :

٢١١- فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع *** [فألهيته عن ذى تائم محول] [ص ١٦١]

وقوله :

* وأبيض يستسقى الغمام بوجهه* [٢٠٨]

وقوله :

٢١٢- *بل بلد ذى ضعد وآكام*

وقوله :

* رسم دار وقفت فى طلله* [١٨٢]

وبأنها زائده فى الإعراب دون المعنى ؛ فمحلّ مجرورها فى نحو «رب رجل صالح عندى» رفع على الابتدائية ، وفى نحو «ربّ رجل صالح لقيت» نصب على المفعوليه ، وفى نحو «ربّ رجل صالح لقيته» رفع أو نصب ، كما فى قولك «هذا لقيته» ويجوز مراعاة محله كثيرا وإن لم يجز نحو «مررت بزيد وعمرا» إلا قليلا ، قال

٢١٣- وسنّ كسنيق سناء وسنّما***ذعرت بمدلاح الهجير نهوض (١)

فعطف «سنّما» على محل سنّ ، والمعنى ذعرت بهذا الفرس ثورا وبقره

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ٦٥٤

١- ذعرت : أخفت ، ومدلاح الهجير : أراد به فرسا كثير العرق فى وقت الهاجره.

عظيمه ، وسنيق : اسم جبل بعينه ، وسناء : ارتفاعا.

وزعم الزجاج وموافقوه أن مجرورها لا يكون إلا في محل نصب ، والصواب ما قدمناه.

وإذا زيدت «ما» بعدها فالغالب أن تكفها عن العمل ، وأن تهينها للدخول على الجمل الفعلية ، وأن يكون الفعل ماضيا لفظا ومعنى ، كقوله :

رَبِّمَا أوفيت في علم *** ترفعن ثوبى شمالات [٢٠٧]

ومن إعمالها قوله :

٢١٤- رَبِّمَا ضربه بسيف صقيل *** بين بصرى وطعنه نجلاء [ص ٣١٢]

ومن دخولها على [الجمله] الاسميه قول أبى دواد :

٢١٥- رَبِّمَا الجامل المؤنل فيهم *** وعناجيج بينهن المهار [ص ٣١٠]

وقيل : لا تدخل المكفوفه على الاسميه أصلا ، وإن «ما» فى البيت نكره موصوفه ، والجامل : خبر لهو محذوفا ، والجمله صفه لما.

ومن دخولها على الفعل المستقبل قوله تعالى : (رَبِّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) وقيل : هو مؤول بالماضى ، على حد قوله تعالى : (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ) وفيه تكلف ؛ لافتضائه أن الفعل المستقبل عبّر به عن ماض متجاوز به عن المستقبل ، والدليل على صحه استقبال ما بعدها قوله :

٢١٦- فَإِنْ أَهْلَكَ فَرَبِّ فَنِي سِيكِي *** عَلَى مَهْدَب رخص البنان

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ٦٥٥

٢١٧- يا ربّ قائله غدا***يا لهف أم معاويه

وفى ربّ ست عشره لعه : ضم الراء ، وفتحها ، وكلاهما مع التشديد والتخفيف ، والأوجه الأربعة مع تاء التأنيث ساكنه أو محرکه ومع التجرد منها : فهذه اثنتا عشره ، والضم والفتح مع إسكان الباء ، وضم الحرفين مع التشديد ومع التخفيف.

حرف السين المهمله

السين المفردة

حرف يختصّ بالمضارع ، ويخلصه للاستقبال ، وينزل منه منزله الجزء ؛ ولهذا لم يعمل فيه مع اختصاصه به ، وليس مقتطعا من «سوف» خلافا للكوفيين ، ولا مدّه الاستقبال معه أضيق منها مع سوف خلافا للبصريين ، ومعنى قول المعريين فيها «حرف تنفيس» حرف توسيع ، وذلك أنها نقلت (١) المضارع من الزمن الضيق - وهو الحال - إلى الزمن الواسع وهو الاستقبال ، وأوضح من عبارتهم قول الزمخشري وغيره «حرف استقبال» وزعم بعضهم أنها قد تأتي للاستمرار لا للاستقبال ، ذكر ذلك فى قوله تعالى : (سَيَتَجِدُونَ آخَرِينَ) الآية ، واستدلّ عليه بقوله تعالى : (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمْ) مدعيا أن ذلك إنما نزل بعد قولهم (ما وَلَّاهُمْ) قال : فجاءت السين إعلاما بالاستمرار لا بالاستقبال ، انتهى . وهذا الذى قاله لا يعرفه النحويون ، وما استند إليه من أنها نزلت بعد قولهم (ما وَلَّاهُمْ) غير موافق عليه ، قال الزمخشري : فإن قلت : أى فائده فى الإخبار بقولهم قبل

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص : ٦٥٦

وقوعه؟ قلت : فائدته أن المفاجأه للمكروه أشدّ ، والعلم به قبل وقوعه أبعد عن الاضطراب إذا وقع ، انتهى . ثم لو سلّم فالاستمرار إنما استفيد من المضارع ، كما تقول «فلان يقرى الضيف ويصنع الجميل» تريد أن ذلك دأبه ، والسين مفيدة للاستقبال ؛ إذ الاستمرار إنما يكون في المستقبل ، وزعم الزمخشري أنها إذا دخلت على فعل محبوب أو مكروه أفادت أنه واقع لا محاله ، ولم أر من فهم وجه ذلك ، ووجهه أنها تفيد الوعد بحصول الفعل ؛ فدخولها على ما يفيد الوعد أو الوعيد مقتضى لتوكيده وتثبيت معناه ، وقد أوماً إلى ذلك في سورة البقره فقال في (فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ) : ومعنى السين أن ذلك كائن لا محاله وإن تأخر إلى حين ، وصرح به في سورة براءه فقال في (أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ) : السين مفيدة وجود الرحمه لا محاله ؛ فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد إذا قلت «سأنتقم منك».

«سوف»

مرادفه للسين ، أو أوسع منها ، على الخلاف (1) ، وكأن القائل بذلك نظر إلى أنّ كثره الحروف تدل على كثره المعنى ، وليس بمطرد ، ويقال فيها «سف» بحذف الوسط ، و «سو» بحذف الأخير ، و «سى» بحذفه وقلب الوسط ياء مبالغه في التخفيف ، حكاها صاحب المحكم .

وتنفرد عن السين بدخول اللام عليها نحو (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى) وبأنها قد تفصل بالفعل الملغى ، كقوله :

وما أدرى وسوف إخال أدرى *** أقوم آل حصن أم نساء؟ [٥١]

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ٦٥٧

١- يريد خلاف البصريين الذين يقولون : إن المده مع سوف أوسع منها مع السين ، والكوفيين الذين يقولون : إنهما مترادفان وليست المده مع سوف أوسع ، بل هما مستويان .

من «لا سَيِّما» - اسم بمنزله مثل وزنا ومعنى ، وعينه فى الأصل واو ، وتثنيته سَيَّان ، وتستغنى حينئذ عن الإضافة كما استغنت عنها مثل فى قوله :

والشَّرَّ بالشرِّ عند الله مثلان [٨١]

واستغنوا بتثنيته عن تثنيه سواء ، فلم يقولوا سواآن إلا شاذًا كقوله :

٢١٨- فَيَا رَبِّ إِن لَّمْ تَقْسِمِ الْحَبِّ بَيْنَنَا**سواءين فاجعلنى على حبِّها جلدًا

وتشديد يائه ودخول «لا» عليه ودخول الواو على «لا» واجب ، قال ثعلب : من استعمله على خلاف ما جاء فى قوله :

٢١٩- [أَلَا رَبِّ يَوْمَ صَالِحٍ لِّكَ مِنْهُمَا]***ولا سيما يوم بداره جلجل [ص ٣١٣ و ٤٢١]

فهو مخطئ ، وذكر غيره أنه قد يخفف ، وقد تحذف الواو ، كقوله :

٢٢٠- فه بالعقود وبالأيمان ، لا سيما***عقد وفاء به من أعظم القرب

وهى عند الفارسي نصب على الحال ؛ فإذا قيل «قاموا لا سيما زيد» فالنصب قام ، ولو كان كما ذكر لامتنع دخول الواو ، ولوجب تكرار «لا» كما تقول «رأيت زيدا لا مثل عمرو ولا مثل خالد» وعند غيره هو اسم للا التبرئه ، ويجوز فى الاسم الذى بعدها الجرّ والرفع مطلقا ، والنصب أيضا إذا كان نكرة ، وقد روى بهن*ولا سَيِّما يوم* [٢١٩] والجر أرجحها ، وهو على الإضافة ، وما زائده بينهما مثلها فى (أَيِّمًا الْمَاجِلِينَ قَضَيْتُ) والرفع على أنه خبر لمضممر محذوف ، وما موصوله أو نكرة موصوفه بالجمله ، والتقدير : ولا مثل الذى هو يوم ، أو لا مثل شىء هو يوم ، ويضعفه فى نحو «ولا سَيِّما زيد» حذف العائد

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

المرفوع مع عدم الطول ، وإطلاق «ما» على من يعقل ، وعلى الوجهين ففتحه سى إعراب ؛ لأنه مضاف ، والنصب على التمييز كما يقع التمييز بعد مثل فى نحو (وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَيِّدًا) وما كافه عن الإضافه ، والفتحه بناء مثلها فى «لا رجل» وأما انتصاب المعرفة نحو «ولا سيما زيدها» فمنعه الجمهور ، وقال ابن الدهان : لا أعرف له وجها ، ووجهه بعضهم بأن ما كافه ، وأن لا سيما نزلت منزله إلا- فى الاستثناء ، وردّ بأن المستثنى مخرج ، وما بعدها داخل من باب أولى ، وأجيب بأنه مخرج مما أفهمه الكلام السابق من مساواته لما قبلها ، وعلى هذا فيكون استثناء منقطعا.

«سواء»

تكون بمعنى مستو [ويوصف به المكان بمعنى أنه نصف بين مكانين] (١).

والأفصح فيه حينئذ أن يقصر مع الكسر (٢) نحو (مَكَانًا سُوءًا) وهو أحد الصفات التى جاءت على فعل كقولهم «ماء روى» و «قوم عدى» وقد تمدّ مع الفتح نحو «مررت برجل سواء والعدم».

وبمعنى الوسط ، وبمعنى التام ؛ فتمدّ فيهما مع الفتح ، نحو قوله تعالى (فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ) ، وقولك «لهذا درهم سواء».

وبمعنى القصد ؛ فتقصر مع الكسر ، وهو أغرب معانيها ، كقوله :

٢٢١- فلأصرفنّ سوى حذيفه مدحتى ***لفتى العشى وفارس الأحزاب

ذكره ابن الشجرى.

وبمعنى مكان أو غير ، على خلاف فى ذلك ؛ فتمد مع الفتح وتقصر مع الضم ويجوز الوجهان مع الكسر ، وتقع هذه صفة واستثناء كما تقع غير ، وهو

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص : ٦٥٩

١- هذه العبارة ساقطه من النسخة التى شرح عليها الدسوقى.

٢- فى نسخة «فتقصر مع الكسر»

عند الزجاجي وابن مالك كغير في المعنى والتصرف ؛ فتقول «جاءني سواك» بالرفع على الفاعليه ، و «رأيت سواك» بالنصب على المفعوليه ؛ و «ما جاءني أحد سواك» بالنصب والرفع وهو الأرجح ، وعند سيويه والجمهور أنها ظرف مكان ملازم للنصب ، لا يخرج عن ذلك إلا في الضروره ، وعند الكوفيين وجماعه أنها ترد بالوجهين ، وردّ على من نفى ظرفيتها بوقوعها صله ، قالوا «جاء الذي سواك» وأجيب بأنه على تقدير سوى خبرا لهو محذوفا أو حالا لثبت مضمرا كما قالوا «لا أفعله ما أنّ حراء مكانه» ولا يمنع الخبريه قولهم «سواءك» بالمد والفتح ؛ لجواز أن يقال : إنها بنيت لإضافتها إلى المبني كما في غير.

تنبيه : يخبر بسواء التي بمعنى مستوعن الواحد فما فوقه ، نحو (لَيْسُوا سَوَاءً) لأنها في الأصل مصدر بمعنى الاستواء ، وقد أجزى في قوله تعالى (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ) كونها خبرا عما قبلها أو عما بعدها أو مبتدأ وما بعدها فاعل على الأول ومبتدأ على الثاني وخبر على الثالث ، وأبطل ابن عمرون الأول بأن الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله ، والثاني بأن المبتدأ المشتمل على الاستفهام واجب التقديم ؛ فيقال له : وكذا الخبر ، فإن أجاب بأنه مثل «زيد أين هو» منعناه وقلنا له : بل مثل «كيف زيد» لأن (أُنذِرْتَهُمْ) إذا لم يقدر بالمفرد لم يكن خبرا ؛ لعدم تحمله ضمير سواء ، وأما شبهته فجوابها أن الاستفهام هنا ليس على حقيقته ، فإن أجاب بأنه كذلك في نحو «علمت أزيد قائم» وقد أبقى عليه استحقاق الصّدرية بدليل التعليق ، قلنا : بل الاستفهام مراد هنا ؛ إذ المعنى علمت ما يجب به قول المستفهم أزيد قائم ، وأما في الآية ونحوها فلا استفهام البتة ؛ لا من قبل المتكلم ولا غيره.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٢]

«عَدَا»

مثل خلا ، فيما ذكرناه من القسمين (1) ، وفي حكمها مع «ما» والخلاف في ذلك ، ولم يحفظ سيبويه فيها إلا الفعليه.

«عَلَى»

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرفا ، وخالف في ذلك جماعه ؛ فزعموا أنها لا تكون إلا اسما ، ونسبوه لسيبويه ، ولنا أمران :

أحدهما قوله :

٢٢٢- تحن فتبدي ما نها من صبابه***وأخفى الذى لو لا الأسى لقضانى [ص ٥٧٧]

أى لقضى على ، فحذفت «على» وجعل مجرورها مفعولا ، وقد حمل الأخفش على ذلك (وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُمْ سِرًّا) أى على سر ، أى نكاح ، وكذلك (لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ) أى على صراطك.

والثانى : أنهم يقولون «نزلت على الذى نزلت» أى عليه كما جاء (وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ) أى منه.

ولها تسعه معان :

أحدها : الاستعلاء ، إما على المجرور وهو الغالب نحو (وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ) أو على ما يقرب منه نحو (أَوْ أَجِدُّ عَلَى النَّارِ هُدًى) وقوله :

وبات على النار الندى والمحلق [١٤١]

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص : ٦٦١

وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو (وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ) ونحو (فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ).

الثانى : المصاحبه كعم نحو (وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ) (وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ).

الثالث : المجاوزه كعم كقوله :

٢٢٣- إذا رضيت عليّ بنو قشير***لعمر الله أعجبنى رضاها [ص ٦٧٧]

أى عني ، ويحتمل أن «رضى» ضمن معنى عطف ، وقال الكسائي : حمل على نقيضه وهو سخط ، وقال :

٢٢٤- فى ليله لا نرى بها أحدا***يحكى علينا إلّا كواكبها

[ص ٥٦٣ و ٦٧٨]

أى عنا ، وقد يقال : ضمن يحكى معنى ينم.

الرابع : التعليل كاللام ، نحو (وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ) أى لهدايتته إياكم ، وقوله :

٢٢٥- علام تقول الرّمح يثقل عاتقى***إذا أنا لم أظعن إذا الخيل كرت (١)

الخامس : الظرفيه كفى نحو (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ) ونحو (وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سَلِيمَانَ) أى : [فى] زمن ملكه ، ويحتمل أن (تتّلوا) مضمن معنى تتقول ؛ فيكون بمنزله (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص : ٦٦٢

١- «تقول» فى هذا البيت بمعنى تظن ، فينتصب بها المبتدأ والخبر.

السادس : موافقه من نحو (إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ).

السابع : موافقه الباء نحو (حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ) وقد قرأ أبي بالباء.

وقالوا : اركب على اسم الله.

الثامن : أن تكون زائده : للتعويض ، أو غيره.

فالأول كقوله :

٢٢٦- إِنَّ الْكَرِيمَ وَأَيُّكَ يَعْتَمَلُ *** إِنَّ لَمْ يَجِدْ يَوْمًا عَلَى مَنْ يَتَّكِلُ

أى : من يتكل عليه ، فحذف «عليه» وزاد على قبل الموصول تعويضا له ، قاله ابن جنى ، وقيل : المراد إن لم يجد يوما شيئا ، ثم ابتداء مستفهما فقال : على من يتكل؟ وكذا قيل فى قوله :

٢٢٧- وَلَا يُؤَاتِيكَ فِيمَا نَابَ مِنْ حَدَثٍ *** إِلَّا أَخُو ثَقَةٍ ، فانظر بمن تثق [ص ١٧٠]

إن الأصل فانظر لنفسك ، ثم استأنف الاستفهام ، وابن جنى يقول فى ذلك أيضا : إن الأصل فانظر من تثق به ، فحذف الباء ومجرورها ، وزاد الباء عوضا ، وقيل : بل تم الكلام عند قوله فانظر ، ثم ابتداء مستفهما ، فقال : بمن تثق؟

والثانى قول حميد بن ثور :

٢٢٨- أَبِي اللَّهِ إِلَّا أَنْ سَرَحَهُ مَالِكٌ *** عَلَى كُلِّ أَفْئَانِ الْعِضَاهِ تَرُوقُ

قاله ابن مالك ، وفيه نظر ؛ لأن «راقه الشىء» بمعنى أعجبه ، ولا معنى له هنا ، وإنما المراد تعلق وترتفع.

التاسع : أن تكون للاستدراك والإضراب ، كقولك : فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمه الله تعالى ، وقوله :

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ٦٦٣

٢٢٩- فو الله لا أنسى قتيلا رزئته ***بجانب قوسى ما بقيت على الأرض

على أنها تعفو الكلوم ، وإنما ***نوكل بالأدنى وإن جل ما يمضى

أى على أن العاده نسيان المصائب البعيده العهد ، وقوله :

٢٣٠- بكلّ تداوينا فلم يشف ما بنا ***على أن قرب الدار خير من البعد

ثم قال :

على أن قرب الدار ليس بنافع ***إذا كان من تهواه ليس بذى ودّ

أبطل بعلى الأولى عموم قوله «لم يشف ما بنا» فقال : بلى إن فيه شفاء ميا ، ثم أبطل بالثانيه قوله «على أن قرب الدار خير من البعد».

وتعلّق على هذه بما قبلها [عند من قال به] كتعلق حاشا بما قبلها عند من قال به ؛ لأنها أوصلت معناه إلى ما بعدها على وجه الإضراب والإخراج ، أو هى خبر لمبتدأ محذوف ، أى والتحقيق على كذا ، وهذا الوجه اختاره ابن الحاجب ، قال : ودل على ذلك أن الجملة الأولى وقعت على غير التحقيق ، ثم جىء بما هو التحقيق فيها.

والثانى : من وجهى على : أن تكون اسما بمعنى فوق ، وذلك إذا دخلت عليها من ، كقوله :

٢٣١- غدت من عليه بعد ما تمّ ظمؤها ***[تصلّ وعن قيض بزياء مجهل]

[ص ٥٣٢]

وزاد الأ-خفش موضعا آخر ، وهو أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد ، نحو قوله تعالى (أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ) وقول الشاعر :

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص : ٦٦٤

لأنه لا يتعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل في غير باب ظن وفقد وعدم ، لا يقال «ضربتني» ولا «فرحت بي».

وفيه نظر ؛ لأنها لو كانت اسما في هذه المواضع لصح حلول فوق محلها ، ولأنها لو لظمت اسميتها لما ذكر لزم الحكم باسميه إلى في نحو (فَصَيَّرَهُنَّ إِلَيْكَ) (وَاضْمَمَ إِلَيْكَ) (وَهَرَّى إِلَيْكَ) وهذا كله يتخرج إما على التعلق بمحذوف كما قيل في اللام في «سقيا لك» وإما على حذف مضاف ، أى : هَوْنُ عَلَى نَفْسِكَ ، وَاضْمَمَ إِلَى نَفْسِكَ ، وَقَدْ خَرَجَ ابْنُ مَالِكٍ عَلَى هَذَا قَوْلُهُ :

٢٣٣- وَمَا أَصْحَابُ مِنْ قَوْمٍ فَأَذْكُرُهُمْ ***إِلَّا يَزِيدُهُمْ حَبًّا إِلَى هُمْ

فادعى أن الأصل : يزيدون أنفسهم ، ثم صار يزيدونهم ، ثم فصل ضمير الفاعل للضرورة وأخر عن ضمير المفعول ، وحامله على ذلك ظنه أن الضميرين لمسمى واحد ، وليس كذلك ، فإن مراده أنه ما يصاحب قوما فيذكر قومه لهم إلا ويزيد هؤلاء القوم قومه حبا إليه ؛ لما يسمعه من ثنائهم عليهم ، والقصيده في حماسه أبى تمام ، ولا يحسن تخريج ذلك على ظاهره ، كما قيل في قوله :

٢٣٤- قَدْ بَتَّ أَحْرَسْنِي وَحْدِي ، وَيَمْنَعْنِي ***صَوْتُ السَّبَاعِ بِهِ يَضْبِحُنَّ وَالْهَامِ

لأن ذلك شعر ؛ فقد يستسهل فيه مثل هذا ، ولا على قول ابن الأنباري إن إلى قد ترد اسما ؛ فيقال «انصرفت من إليك» كما يقال «غدوت من عليك» لأنه إن كان ثابتا ففي غايه الشذوذ ، ولا على قول ابن عصفور إن إليك في (وَاضْمَمَ إِيَّائِيكَ)

لَيْكُ) إغراء ، والمعنى خذ جناحك ، أى عصاك ؛ لأن إلى لا تكون بمعنى خذ عند البصريين ، ولأن الجناح ليس بمعنى العصا إلا عند الفراء وشذوذ من المفسرين.

«هَنْ»

على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون حرف جر (ج) ، وجميع ما ذكر لها عشره معان :

أحدها : المجاوزه ، ولم يذكر البصريون سواه ، نحو «سافرت عن البلد» و «رغبت عن كذا» و «رمى السهم عن القوس» وذكر لها فى هذا المثال معنى غير (ج) هذا ، وسيأتى.

الثانى : البدل ، نحو (وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) وفى الحديث «صومى عن أمك».

الثالث : الاستعلاء ، نحو (فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنْ نَفْسِهِ) وقول ذى الأصبع :

٢٣٥- لاه ابن عمك ، لا أفضلت فى حسب ***عنى ، ولا أنت ديانى فتخزونى

أى لله در ابن عمك لا أفضلت فى حسب على ولا أنت مالكى فتسوسنى ، وذلك لأن المعروف أن يقال «أفضلت عليه» قيل : ومنه قوله تعالى (إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي) أى قدّمته عليه ، وقيل : هى على بابها ، وتعلقها بحال محذوفه ، أى منصرفا عن ذكر ربي ، وحكى الرّمانى عن أبى عبيده أنّ أحببت من «أحبّ البعير إجابا» إذا برک فلم يثر ؛ فعن متعلقه به

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص : ٦٦٦

١- فى نسخه «حرفا جارا».

٢- فى نسخه «معنى آخر».

باعتبار معناه التضمنى ، وهى على حقيقتها ، أى إنى تثبّطت عن ذكر ربى ، وعلى هذا فحبّ الخير مفعول لأجله.

الرابع : التعليل ، نحو (وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ) ونحو (وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ) ويجوز أن يكون حالا- من ضمير (بتارِكِي) أى ما نتركها صادرين عن قولك ، وهو رأى الزمخشري ، وقال فى (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) : إن كان الضمير للشجرة فالمعنى حملهما على الزلّه بسببها ، وحقيقته أصدر الزلّه عنها ، ومثله (وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي) وإن كان للجنه فالمعنى نحاها عنها.

الخامس : مرادفه بعد ، نحو (عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ) (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) بدليل أنّ فى مكان آخر (مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ) ونحو (لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبِقٍ) أى حاله بعد حاله ، وقال :

٢٣٦- *ومنهل وردته عن منهل*

السادس : الظرفيه كقوله :

٢٣٧- وآس سراه الحى حيث لقيتهم***ولا تك عن حمل الرباعه وانبا

الرباعه : نجوم الحماله ، قيل : لأن ونى لا يتعدى إلا بنى ، بدليل (وَلَا تَنبَأُ فِي ذِكْرِي) والظاهر أن معنى «ونى عن كذا» جاوزه ولم يدخل فيه ، وونى فيه دخل فيه وفتر.

السابع : مرادفه من ، نحو (وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ) الشاهد فى الاولى (أُولَئِكَ الَّذِينَ نَقَبَلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا) بدليل (فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ) (رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ٦٦٧

الثامن : مرادفه الباء ، نحو (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى) والظاهر أنها على حقيقتها ، وأن المعنى وما يصدر قوله عن هوى.

التاسع : الاستعانه ، قاله ابن مالك ، ومثله برميت عن القوس ؛ لأنهم يقولون أيضا : رميت بالقوس ، حكاهما الفراء ، وفيه رد على الحريرى فى إنكاره أن يقال ذلك ، إلا إذا كانت القوس هى المرميه ، وحكى أيضا «رميت على القوس».

العاشر : أن تكون زائده للتعويض من أخرى محذوفه ، كقوله :

٢٣٨- أتجزع إن نفس أتاها حمامها***فهلّا التى عن بين جنبيك تدفع

قال ابن جنى : أراد فهلا تدفع عن التى بين جنبيك ، فحذفت عن من أول الموصول ، وزيدت بعده.

الوجه الثانى : أن تكون حرفا مصدرىا ، وذلك أن بنى تميم يقولون فى نحو أعجبنى أن تفعل : عن تفعل ، قال ذو الرمه :

٢٣٩- أعن ترسّمت من خرقاء منزله***ماء الصّبايه من عينيك مسجوم (١)

يقال «ترسّمت الدار (٢)» أى تأملتها ، وسجم الدمع : سال ، وسجمته العين : أسالته ، وكذا يفعلون فى أنّ المشدده ؛ فيقولون : أشهد عنّ محمدا رسول الله ، وتسمى عنعنه تميم.

الثالث : أن تكون اسما بمعنى جانب ، وذلك يتعين فى ثلاثه مواضع :

أحدها : أن يدخل عليها من ، وهو كثير كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص : ٦٦٨

١- فى نسخه «توسمت من خرقاء» بالواو.

٢- فى نسخه «مره وأمامى»

٢٤٠- فلقد أرانى للزّماح دريئه***من عن يمينى تاره وأمامى (٣)

[ص ٥٣٢]

ويحتمله عندى (ثُمَّ لَأَيِّنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ) فتقدر معطوفه على مجرور من ، لا على من ومجرورها ، ومن الداخلة على عن زائده عند ابن مالك ، ولابتداء الغايه عند غيره ، قالوا : فإذا قيل «فعدت عن يمينه» فالمعنى فى جانب يمينه ، وذلك محتمل للملاصقه ولخلافها ، فإن جئت بمن تعين كون القعود ملاصقا لأول الناحيه.

والثانى : أن يدخل عليها على ، وذلك نادر ، والمحفوظ منه بيت واحد ، وهو قوله :

٢٤١- على عن يمينى مرّت الطير سنّحا***[وكيف سنوح واليمين قطع؟]

الثالث : أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد ، قاله الأخفش ، وذلك كقول امرئ القيس :

٢٤٢- ودع عنك نهبا صيح فى حجراته***[ولكن حديث ما حديث الرّواحل (١)]

[ص ٥٣٢]

وقول أبى نواس :

٢٤٣- دع عنك لومى فإنّ اللوم إغراء***[وداونى بالتى كانت هى الداء]

وذلك لثلا يؤدي إلى تعدى فعل المضممر المتصل إلى ضميره المتصل ، وقد تقدم الجواب عن هذا ، ومما يدل على أنها ليست هنا اسما أنه لا يصح حلول الجانب محلّها.

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص : ٦٦٩

١- ويروى «ولكن حديثا».

ظرف لاستغراق المستقبل مثل «أبدا»، إلا أنه مختص بالنفى، وهو معرب إن أضيف، كقولهم «لا أفعله عوض العائضين» مبنى إن لم يضيف، وبناءؤه إما على الضم كقبل، أو على الكسر كأمس، أو على الفتح كأين، وسمى الزمان عوضا لأنه كلما مضى جزء منه عوضه جزء آخر، وقيل: بل لأن الدهر فى زعمهم يسلب ويعوض، واختلف فى قول الأعشىء:

٢٤٤- رضيعى لبان ثدى أمّ، تحالفا***بأسحم داج عوض لا نتفرّق

[ص ٢٠٩ و ٥٩١].

ف قيل: ظرف لتتفرّق، وقال ابن الكلبي: قسم، وهو اسم صنم كان لبكر بن وائل، بدليل قوله:

٢٤٥- حلفت بمائرات حول عوض*** وأنصاب تركن لدى السّعير

والسّعير: اسم لصنم كان لعنزه، انتهى. ولو كان كما زعم لم يتجه بناؤه فى البيت.

فعل مطلقا، لا حرف مطلقا خلافا لابن السراج وثلعب، ولا حين يتصل بالضمير المنصوب كقوله:

٢٤٦- *يا أبتا علك أو عساكا* [ص ٦٩٩]

خلافا لسيبويه، حكاه عنه السيرافى، ومعناه التّرجى فى المحبوب والإشفاق فى المكروه، وقد اجتمعا فى قوله تعالى (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ).

وتستعمل على أوجه:

أحدها - أن يقال «عسى زيد أن يقوم» واختلف فى إعرابه على أقوال:

[شماره صفحه واقعى: ١٧٢]

أحدها - وهو قول الجمهور - أنه مثل كان زيد يقوم ، واستشكل بأن الخبر في تأويل المصدر ، والمخبر عنه ذات ، ولا يكون الحدث عين الذات ، وأجيب بأمور ؛ أحدها : أنه على تقدير مضاف : إما قبل الاسم ، أى عسى أمر زيد القيام ، أو قبل الخبر ، أى عسى زيد صاحب القيام ، ومثله (وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ) أى ولكن صاحب البر من آمن بالله ، أو ولكن البرّ برّ من آمن بالله ، والثاني أنه من باب «زيد عدل ، وصوم» ومثله (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى) والثالث أن أن زائده لا مصدرية ، وليس بشيء ؛ لأنها قد نصبت ، ولأنها لا تسقط إلا قليلا .

والقول الثاني : أنها فعل متعد بمنزله قارب معنى وعملا ، أو قاصر بمنزله قرب من أن يفعل ، وحذف الجارّ توسعا ، وهذا مذهب سيويه والمبرد

والثالث : أنها فعل قاصر بمنزله قرب ، وأن يفعل (1) : بدل اشتمال من فاعلها ، وهو مذهب الكوفيين ، ويردّه أنه حينئذ يكون بدلا لازما تتوقف عليه فائده الكلام ، وليس هذا شأن البدل .

والرابع : أنها فعل ناقص كما يقول الجمهور ، وأن والفعل بدل اشتمال كما يقول الكوفيون ، وأن هذا البدل سدّ مسدّ الجزأين كما سد مسد المفعولين فى قراءه حمزه رحمه الله (ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير) بالخطاب ، واختاره ابن مالك الاستعمال الثاني : أن تسند إلى أن والفعل ؛ فتكون فعلا تاما ، هذا هو المفهوم من كلامهم ، وقال ابن مالك : عندي أنها ناقصه أبدا ، ولكن سدّت أن

[شماره صفحه واقعى : ١٧٣]

ص : ٦٧١

١- فى نسخه «وأن والفعل - إلخ».

وصلتها في هذه الحالة مسدّ الجزأين كما في (أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا) إذ لم يقل أحد إن حسب خرجت في ذلك عن أصلها.

الثالث والرابع والخامس : أن يأتي بعدها المضارع المجرد ، أو المقرون بالسين ، أو الاسم المفرد نحو «عسى زيد يقوم ، وعسى زيد سيقوم ، وعسى زيد قائما» والأول قليل كقوله :

٢٤٧- عسى الكرب الذي أمسيت فيه *** يكون وراءه فرج قريب

[ص ٥٧٩]

والثالث أقل كقوله :

٢٤٨- أكثرت في اللوم ملحا دائما*** لا تكثرن إنى عسيت صائما

وقولهم في المثل «عسى الغوير أبؤسا» كذا قالوا ، والصواب أنهما مما حذف فيه الخبر : أى يكون أبؤسا ، وأكون صائما ، لأن في ذلك إبقاء لها على الاستعمال الأصلي ، ولأن المرجو كونه صائما ، لانفس الصائم. «.

والثاني نادر جدا كقوله :

٢٤٩- عسى طييء من طييء بعد هذه *** ستطفئ غلات الكلى والجوانح

وعسى فيهنّ فعل ناقص بلا إشكال.

والسادس : أن يقال «عساي ، وعساك ، وعساه» وهو قليل ، وفيه ثلاثة مذاهب : أحدها : أنها أجريت مجرى لعل في نصب الاسم ورفع الخبر ، كما أجريت لعل مجراها في اقتران خبرها بأن ، قاله سيبويه ، والثاني : أنها باقية على عملها عمل كان ولكن استعير ضمير النصب مكان ضمير الرفع ، قاله الأخفش ، ويرده أمران ؛ أحدهما : أن إنابه ضمير عن ضمير إنما ثبت في المنفصل ، نحو «ما أنا كأنت ، ولا أنت كأنا» وأما قوله :

٢٥٠- يا ابن الزبير طالما عصيكا*** [وطالما عتيتغا إلكا]

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص : ٦٧٢

فالكاف بدل من التاء بدلا تصريفا ، لا من إنابه ضمير عن ضمير كما ظن ابن مالك ، والثاني : أن الخبر قد ظهر مرفوعا في قوله :

٢٥١- فقلت عاها نار كأس وعلها**تشكى فآتى نحوها فاعودها

والثالث : أنها باقيه على إعمالها عمل كان ، ولكن قلب الكلام ، فجعل المخبر عنه خبرا وبالعكس ، قاله المبرد والفارسي ، وردّ باستلزامه في نحو قوله :

يا أبتا علك أو عساك [٢٤٦]

الاقتصار على فعل ومنصوبه ، ولهما أن يجيبا بأن المنصوب هنا مرفوع في المعنى ؛ إذ مدّعاهما أن الإعراب قلب والمعنى بحاله.

السابع : «عسى زيد قائم» حكاة ثعلب ، ويتخرج هذا على أنها ناقصه ، وأن اسمها ضمير الشأن ، والجمله الاسميه الخبر.

تنبيه - إذا قيل «زيد عسى أن يقوم» احتمل نقصان عسى على تقدير تحملها الضمير ، وتماها على تقدير خلوها منه ، وإذا قلت «عسى أن يقوم زيد» احتمل الوجهين أيضا ، ولكن يكون الإضمار في يقوم لا في عسى ، اللهم إلا أن تقدر العاملين تنازعا زيدا ؛ فيحتمل الإضمار في عسى على إعمال الثاني ؛ فإذا قلت «عسى أن يضرب زيد عمرا» فلا يجوز كون زيد اسم عسى ؛ لئلا يلزم الفصل بين صلة أن ومعمولها وهو عمرا بالأجنبي وهو زيد ، ونظير هذا المثال قوله تعالى : (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً).

«عَلُ»

بلام خفيفه - اسم بمعنى فوق ، التزموا فيه أمرين ؛ أحدهما ، استعماله مجرورا بمن ، والثاني : استعماله غير مضاف ، فلا يقال «أخذته من

[شماره صفحه واقعي : ١٧٥]

ص : ٦٧٣

عل السطح» كما يقال «من علوه ، ومن فوقه» وقد وهم في هذا جماعه منهم الجوهرى وابن مالك ، وأما قوله :

٢٥٢- يا ربّ يوم لى لا أظلله ***أرمرض من تحت وأضحى من عله

فالهاء للسكت ، بدليل أنه مبنى ، ولا وجه لبنائه لو كان مضافا.

ومتى أريد به المعرفه كان مبنيًا على الضم تشبيها له بالغايات كما فى هذا البيت ؛ إذ المراد فوقه نفسه ، لا فوقه مطلقه ، والمعنى أنه تصيبه الرّمضاء من تحته وحرّ الشمس من فوقه.

ومثله قول الآخر يصف فرسا :

٢٥٣- *أقّب من تحت عريض من عل*

ومتى أريد به النكره كان معربا كقوله :

٢٥٤- [مكّر مفّر مقبل مدبر معا] ***كجلود صخر حله السيل من عل

إذ المراد تشبيه الفرس فى سرعته بجلمود انحط من مكان ما عال ، لا من علو مخصوص.

«عَلّ»

بلام مشدده مفتوحه أو مكسوره : لغه فى لعلّ ، وهى أصلها عند من زعم زياده اللام ، قال :

٢٥٥- لا تهين الفقير علك أن ***تركع يوما والدّهر قد رفعه

[ص ٦٤٢]

وهما بمنزله عسى فى المعنى ، وبمنزله أنّ المشدده فى العمل ، وعقيل تخفض بهما ، وتجزى فى لامهما الفتح تخفيفا والكسر على أصل التقاء الساكنين ، ويصح النصب فى جوابهما عند الكوفيين تمسكا بقراءه حفص

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص : ٦٧٤

(لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ) بالنصب ، وقوله :

٢٥٦- عَلَّ صُرُوفِ الدَّهْرِ أَوْ دَوْلَاتِهَا***تدلنا اللّٰمه من لَمَاتِهَا

فتستريح النَّفس من زفراتها

وسياتى البحث فى ذلك.

وذكر ابن مالك فى شرح العمده أن الفعل قد يجزم بلعل (١) عند سقوط الفاء ، وأنشد :

٢٥٧- لعلَّ التفاتا منك نحوى مقدر***يمل بك من بعد القساوه للرحم

وهو غريب.

«عند»

: اسم للحضور الحسى ، نحو (فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ) والمعنوى نحو (قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) وللقرب كذلك نحو (عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُتَّهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى) ونحو (وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ) وكسر فائها أكثر من ضمها وفتحها ، ولا تقع إلا ظرفا أو مجروره بمن ، وقول العامه «ذهبت إلى عنده» لحن وقول بعض المولدين :

٢٥٨- كلَّ عند لك عندى***لا يساوى نصف عند

قال الحريرى : لحن ، وليس كذلك ، بل كلَّ كلمه ذكرت مرادا بها لفظها فسائغ أن تتصرف تصرف الأسماء وأن تعرب ويحكى أصلها.

تنبيهان - الأول : قولنا «عند اسم للحضور» موافق لعباره ابن مالك ، والصواب اسم لمكان الحضور ؛ فإنها ظرف لا مصدر ، وتأتى أيضا لزمانه نحو «الصَّبر عند الصِّدمه الأولى» وجئتك عند طلوع الشمس.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص : ٦٧٥

١- فى نسخه «قد يجزم بعد لعل» وهى خير مما أثبتناه فى الأصل.

الثانى : تعاقب عند كلمتان : لدى مطلقا ، نحو (لدى الحناجر) (لدى الباب) (وما كنت لديهم إذ يُلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم ، وما كنت لديهم إذ يختصمون) ولدن إذا كان المحل محل ابتداء غايه نحو «جئت من لدنه» وقد اجتمعتا فى قوله تعالى : (آتيناه رَحْمَهُ مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) ولو جىء بعند فيهما أو بلدن لصح ، ولكن ترك دفعاً للتكرار ، وإنما حسن تكرار لدى فى (وما كنت لديهم) لتباعد ما بينهما ، ولا تصلح لدن هنا ؛ لأنه ليس محل ابتداء.

ويفترقن من وجه ثان ، وهو أن لدن لا تكون إلا فضله ، بخلافهما ، بدليل (ولدينا كتاب ينطق بالحق وعندنا كتاب حفيظ).

وثالث ، وهو أن جرّها بمن أكثر من نصبها ، حتى إنها لم تجىء فى التنزيل منصوبه ، وجرّ عند كثير ، وجرّ لدى ممتنع.

ورابع ، وهو أنهما معربان ، وهى مبنيه فى لغه الأكثرين.

وخامس ، وهو أنها قد تضاف للجمله كقوله :

٢٥٩- [صريع غوان راقهن ورقنه]***لدن شبّ حتى شاب سود الدوائب

وسادس ، وهو أنها قد لا- تضاف ، وذلك أنهم حكوا فى غدوه الواقعه بعدها الجرّ بالإضافه ، والنصب على التمييز ، والرفع بإضمار «كان» تامه.

ثم أعلم أن «عند» أمكن من لدى من وجهين :

أحدهما : أنها تكون ظرفاً للأعيان والمعانى ، تقول «هذا القول عندى صواب ، وعند فلان علم به» ويمتنع ذلك فى لدى ، ذكره ابن الشجرى فى أماليه ومبرمان فى حواشيه.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ٦٧٦

والثانى : أنك تقول «عندى مال» وإن كان غائبا ، ولا تقول «لدى مال» إلا إذا كان حاضرا ، قاله الحريرى وأبو هلال العسكري وابن الشجرى ، وزعم المعرى أنه لا فرق بين لدى وعند ، وقول غيره أولى .

وقد أعنانى هذا البحث عن عقد فصل للذن وللدى فى باب اللام .

حرف الغين المعجمه

«غیر»

: اسم ملازم للإضافه فى المعنى ، ويجوز أن يقطع عنها لفظا إن فهم المعنى وتقدّمت عليها كلمه ليس ، وقولهم «لا غير» لحن ، ويقال «قبضت عشره ليس غيرها» برفع غير على حذف الخبر ، أى مقبوضا ، وبنصبها على إضمار الاسم ، أى ليس المقبوض غيرها ، و «ليس غير» بالفتح من غير تنوين على إضمار الاسم أيضا وحذف المضاف إليه لفظا ونیه ثبوته كقراءه بعضهم (لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَبْغِئْ بِالْكَسْرِ مِنْ غَيْرِ تَنْوِين ، أى من قبل الغلب ومن بعده ، و «ليس غير» بالضم من غير تنوين ، فقال المبرد والمتأخرون : إنها ضمه بناء ، لا إعراب ، وإن غير شبهت بالغايات كقبل وبعد ؛ فعلى هذا يحتمل أن يكون

اسما وأن يكون خبرا ، وقال الأخفش : ضمه إعراب لا بناء ؛ لأنه ليس باسم زمان كقبل وبعد ولا مكان كفوق وتحت ، وإنما هو بمنزله كل وبعض ؛ وعلى هذا فهو الاسم ، وحذف الخبر ، وقال ابن خروف : يحتمل الوجهين ، و «ليس غيرا» بالفتح والتنوين ، و «ليس غير» بالضم والتنوين : وعليهما فالحرکه إعرابيه ؛ لأن التنوين إما للتسكين فلا يلحق إلا المعربات ، وإما للتعويض فكأنّ المضاف إليه مذکور .

ولا تتعرف «غير» بالإضافه ؛ لشده إبهامها ، وتستعمل غير المضافه لفظا على وجهين :

[شماره صفحه واقعى : ۱۷۹]

ص : ۶۷۷

أحدهما - وهو الأصل - : أن تكون صفة للنكرة نحو (نَعْمَلُ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ) أو لمعرفه قريبه منها نحو (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) الآيه ؛ لأن المعرفَ الجنسي قريب من النكرة ، ولأن غيرا إذا وقعت بين ضدين ضعف إبهامها ، حتى زعم ابن السراج أنها حينئذ تتعرف ، ويردّه الآيه الأولى.

والثاني : أن تكون استثناء ؛ فتعرب بإعراب الاسم التالي «إلا» في ذلك الكلام ؛ فتقول «جاء القوم غير زيد» بالنصب ، و «ما جاءني أحد غير زيد» بالنصب والرفع ، وقال تعالى (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ) يقرأ برفع غير : إما على أنه صفة للقاعدون لأنهم جنس ، وإما على أنه استثناء وأبدل على حد (مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ) ويؤيده قراءة النصب وأن حسن الوصف في (غَيْرِ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) إنما كان لاجتماع أمرين الجنسيه والوقوع بين الضدين ، والثاني مفقود هنا ، ولهذا لم يقرأ بالخفض صفة للمؤمنين إلا - خارج السبع ، لأنه لا وجه لها إلا الوصف ، وقرىء (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) بالجر صفة على اللفظ ، وبالرفع على الموضع ، وبالنصب على الاستثناء ، وهي شاذة ، وتحتمل (1) قراءة الرفع الاستثناء على أنه إيدال على المحل مثل «لا إله إلا الله».

وانتصاب «غير» في الاستثناء عن تمام الكلام عند المغاربه كانتصاب الاسم بعد إلا عندهم ، واختاره ابن عصفور ، وعلى الحاليه عند الفارسي ، واختاره ابن مالك ، وعلى التشبيهه بظرف المكان عند جماعه ، واختاره ابن الباذش .

ويجوز بناؤها على الفتح إذا أضيفت إلى مبنى كقوله :

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]

ص : ۶۷۸

۱- في نسخه «ويحتمل على قراءة الرفع الاستثناء - إلخ».

٢٦٠- لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت ***حمامه في غصون ذات أوقال

[ص ٥٧]

وقوله :

٢٦١- لذ بقیس حین یأبی غیره ***تلفه بحرا مفیضا خیره

وذلك في البيت الأول أقوى ؛ لأنه انضم فيه إلى الإبهام والإضافه لمبنى تضمن غير معنى إلا.

تنبيهان - الأول : من مشكل التراكيب التي وقعت فيها كلمه غير قول الحكمي (١) :

٢٦٢- غير مأسوف على زمن ***ينقضى بالهم والحزن

[ص ٦٧٦]

وفيه ثلاثه أوجه :

أحدها : أن غير مبتدأ لا- خبر له ، بل لما أضيف إليه مرفوع يعنى عن الخبر ، وذلك لأنه في معنى النفي ، والوصف بعده مخفوض لفظا وهو في قوه المرفوع بالابتداء ، فكأنه قيل : ما مأسوف على زمن ينقضى مصاحبا للهم والحزن ؛ فهو نظير «ما مضروب الزيدان» ، والنائب عن الفاعل الظرف ، قاله ابن السجری وتبعه ابن مالك.

والثاني : أن غير خبر مقدم ، والأصل زمن ينقضى بالهم والحزن غير مأسوف عليه ، ثم قدمت غير وما بعدها ، ثم حذف «زمن» دون صفته ، فعاد الضمير المجرور بعلى على غير مذکور ، فأتى بالاسم الظاهر مكانه ، قاله ابن جنى ، وتبعه ابن الحاجب.

[شماره صفحه واقعی : ١٨١]

ص : ٦٧٩

١- هو أبو نواس.

فإن قيل : فيه حذف الموصوف مع أن الصفه غير مفرده وهو فى مثل هذا ممتنع .

قلنا : فى النثر ، وهذا شعر فيجوز فيه ، كقوله :

٢٦٣- أنا ابن جلا وطلّاع الثّنايا***متى أضع العمامه تعرفونى]

[ص ٣٣٤ و ٦٢٦]

أى أنا ابن رجلا جلا الأمور ، وقوله :

٢٦٤- مالك عندى غير سوط وحجر***وغير كبداء شديده الوتر]

ترمى بكفى كان من أرمى البشر

أى بكفى رجل كان

والثالث : أنه خبر لمحدوف ، ومأسوف : مصدر جاء على مفعول كالمعسور والميسور ، والمراد به اسم الفاعل ، والمعنى أنا غير آسف على زمن هذه صفته قاله ابن الخشاب ، وهو ظاهر التعسف .

التنبية الثانى : من مشكل أبيات المعانى قول حسان :

٢٦٥- أتانا فلم نعدل سواه بغيره***نبيّ بدا فى ظلمه الليل هاديا

فيقال : سواه هو غيره؟ فكأنه قال لم نعدل غيره بغيره .

والجواب أن الهاء فى «بغيره» للسوى ، فكأنه قال : لم نعدل سواه بغير السوى ، وغير السوى (١) هو نفسه عليه الصلاه والسلام ، فالمعنى فلم نعدل سواه به .

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص : ٦٨٠

١- فى نسخه «وغير سواه هو نفسه - إلخ» .

حرف مهمل خلافا لبعض الكوفيين فى قولهم : إنها ناصبه فى نحو «ما تأتينا فتحذثنا» والمبرد فى قوله : إنها خافضه فى نحو :

فمثلك حبلى قد رقت ومرضع

[فألهيتهما عن ذى تائم محول] [٢١١]

فىمن جر «مثلا» والمعطوف ، والصحيح أن النصب بأن مضمرة كما سيأتى وأن الجر برَبِّ مضمرة كما مر .

وترد على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن تكون عاطفه ، وتفيد ثلاثة أمور :

أحدها : للترتيب ، وهو نوعان : معنوى كما فى «قام زيد فعمر» وذكرى وهو عطف مفضل على مجمل ، نحو (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ) ونحو (فَقَدَّ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً) ونحو (وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي) الآية ، ونحو «توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه» وقال الفراء : إنها لا تفيد الترتيب مطلقا ، وهذا - مع قوله إن الواو تفيد الترتيب - غريب ، واحتج بقوله تعالى : (أَهْلَكُنَاهَا فَجَاءَهَا بِأَسِينَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ) وأجيب بأن المعنى أردنا إهلاكها أو بأنها للترتيب الذكرى ، وقال الجرمى : لا تفيد الفاء الترتيب فى البقاع ولا فى الأمطار ، بدليل قوله :

٢٦٦- [قفا نبيك من ذكرى حبيب ومنزل *** بسقط اللوى] بين الدخول فحومل [ص ٣٥٦]

وقولهم «مطرنا مكان كذا فمكان كذا» وإن كان وقوع المطر فيهما فى وقت واحد.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

الأمر الثاني : التعقيب ، وهو فى كل شىء بحسبه ، ألا ترى أنه يقال «تزوج فلان فولد له» إذا لم يكن بينهما إلا مدّه الحمل ، وإن كانت متطاوله ، و «دخلت البصره فبغداد» إذا لم تقم فى البصره ولا بين البلدين ، وقال الله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً) وقيل : الفاء فى هذه الآيه للسببيه ، وفاء السببيه لا تستلزم التعقيب ، بدليل صحه قولك «إن يسلم فهو يدخل الجنه» ومعلوم ما بينهما من المهله ، وقيل : تقع الفاء تاره بمعنى ثم ، ومنه الآيه ، وقوله تعالى (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا) فالفاءات فى فخلقنا العلقه مضغه ، وفى فخلقنا المضغه ، وفى فكسونا بمعنى ثم ؛ لتراخى معطوفاتها ، وتاره بمعنى الواو ، كقوله

بين الدخول فحومل [٢٦٦]

وزعم الأصمعى أن الصواب روايته بالواو ؛ لأنه لا يجوز «جلست بين زيد وعمرو» وأجيب بأن التقدير : بين مواضع الدخول فمواضع حومل ، كما يجوز «جلست بين العلماء فالزهّاد» وقال بعض البغداديين : الأصل «ما بين» فحذف «ما» دون بين ، كما عكس ذلك من قال :

٢٦٧- *يا أحسن الناس ما قرنا إلى قدم* (١)

أصله ما بين قرن ؛ فحذف بين وأقام قرنا مقامها ، ومثله (ما بَعُوضَهُ فَمَا فَوْقَهَا) قال : والفاء نائبه عن إلى ، ويحتاج على هذا القول إلى أن يقال :

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص : ٦٨٢

١- جعل ابن الملا هذا الشاهد صدر بيت ؛ وروى عجزه هكذا : يا أحسن الناس ما قرنا إلى قدم***ولا حبال محب واصل تصل

وصحت إضافه بين إلى الدخول لاشتماله على مواضع ، أو لأن التقدير بين مواضع الدخول ، وكون الفاء للغايه بمنزله إلى غريب ، وقد يستأنس له عندى بمجىء عكسه فى نحو قوله :

٢٦٨- وأنت التى حَبَّبت شغبا إلى بداءة** إلى ، وأوطانى بلاد سواهما

إذ المعنى شغبا فبدا ، وهما موضعان ، ويدل على إرادته الترتيب قوله بعده :

حللت بهذا حلّه ، ثم حلّه** بهذا ، فطاب الواديان كلاهما

وهذا معنى غريب ، لأنى لم أر من ذكره.

والأمر الثالث : السببيه ، وذلك غالب فى العاطفه جملة أو صفه ؛ فالأول نحو (فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ) ونحو (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ) والثانى نحو (لَمَّا كَلُونا مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ فَمَالُوْنَ مِنْهَا الْبُطُونَ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ) وقد تجىء فى ذلك لمجرد الترتيب نحو (فَرَأَى إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ) ونحو (لَقَدْ كُنْتَ فى غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ) ونحو (فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فى صَرِّهِ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا) ونحو (فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا ، فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا)

وقال الزمخشرى : للفاء مع الصفات ثلاثه أحوال :

أحدها : أن تدل على ترتيب معانيها فى الوجود ، كقوله :

٢٦٩- يا لهف زيا به للحارث فال** صابح فالغانم فالآيب

أى الذى صبح فغنم فأب.

والثانى : أن تدل على ترتيبها فى التفاوت من بعض الوجوه ، نحو قولك : «خذ الأكمل فالأفضل ، واعمل الأحسن فالأجمل».

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص: ٦٨٣

والثالث : أن تدل على ترتيب موصوفاتها في ذلك نحو «رحم الله المحلقين فالمقصرين» اه.

البيت لابن زيابه ، يقول : يا لهف أبى على الحارث إذ صبح قومي بالغاره فغنم فأب سليما أن لا أكون لقيته فقتلته ، وذلك لأنه يريد يا لهف نفسى.

والثانى : من أوجه الفاء : أن تكون رابطه للجواب ، وذلك حيث لا يصلح لأن يكون شرطا ، وهو منحصر فى ست مسائل :

إحداها : أن يكون الجواب جملة اسميه نحو (وَإِنْ يَمَسَّ سَكَبِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) ونحو (إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ ، وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)

الثانيه : أن تكون فعليه كالاسميه ، وهى التى فعلها جامد ، نحو (إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي) (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ) (وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا) (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ).

الثالثه : أن يكون فعلها إنشائيا ، نحو (إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) ونحو (فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ) ونحو (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ) فيه أمران : الاسميه والإنشائيه ، ونحو «إن قام زيد فو الله لأقومن» ونحو «إن لم يتب زيد فيا خسره رجلا».

والرابعه : أن يكون فعلها ماضيا لفظا ومعنى ، إما حقيقه نحو (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرِقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ) ونحو (إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ قَبْلُ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ، وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ) وقد هنا

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

مقدره ، وإما مجازاً نحو (وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَبَتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ) نزل هذا الفعل لتحقق وقوعه منزله ما وقع.

الخامسة أن تفترن بحرف استقبال نحو (مَنْ يَزِنَنَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) ونحو (وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ)

السادسة : أن تفترن بحرف له الصّدر ، كقوله :

٢٧٠- فَإِنْ أَهْلَكَ فَذِي لَهَبٍ لَظَاهٍ ***عَلَى تَكَادٍ تَلْتَهَبُ التَّهَابَا

لما عرفت من أن ربّ مقدره ، وأنها لها الصّدر ، وإنما دخلت في نحو (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ) لتقدير الفعل خبراً لمحدوف ؛ فالجمله اسميه.

وقد مر أن إذا الفجائية قد تنوب عن الفاء نحو (وَإِنْ تُصَبِّهُمُ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ) وأن الفاء قد تحذف للضرورة كقوله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها [٨١]

وعن المبرد أنه منع ذلك حتى في الشعر ، وزعم أن الرواية :

من يفعل الخير فالرحمن يشكره

وعن الأخفش أن ذلك واقع في النثر الفصيح ، وأن منه قوله تعالى : (إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ) وتقدم تأويله.

وقال ابن مالك : يجوز في النثر نادراً ، ومنه حديث اللقطة «فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها».

تنبيه - كما تربط الفاء الجواب بشرطه كذلك تربط شبه الجواب بشبه الشرط ، وذلك في نحو «الذي يأتيني فله درهم» وبدخولها فهم ما أراد المتكلم من ترتب لزوم الدرهم في الإتيان ، ولو لم تدخل احتمال ذلك وغيره.

[شماره صفحه واقعي : ١٨٧]

ص : ٦٨٥

وهذه الفاء بمنزله لام التوطئه في نحو (لَيْسَ أَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ) في إيدانها بما أراده المتكلم من معنى القسم ، وقد قرئ بالإثبات والحذف قوله تعالى : (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ).

الثالث : أن تكون زائده دخولها في الكلام كخروجها ، وهذا لا يثبت سيويه ، وأجاز الأخفش زيادتها في الخبر مطلقا ، وحكى «أخوك فوجد» وقيد الفراء والأعلم وجماعه الجواز بكون الخبر أمرا أو نهيا ؛ فالأمر كقوله :

٢٧١- وقائله : خولان فانكح فتاتهم***[وأكرومه الحنين خلو كماهيا] [ص ٤٨٣]

وقوله :

٢٧٢- أرواح مودع أم بكور***أنت فانظر لأى ذاك تصير

وحمل عليه الزجاج (هذا فليذوقوه حميم) والنهي نحو «زيد فلا تضربه» وقال ابن برهان : تزد الفاء عند أصحابنا جميعا كقوله :

٢٧٣- [لا تجزعى إن منفس أهلكته] (١)***فإذا هلكت فعند ذلك فاجزعى [ص ٤٠٣]

انتهى ، وتأول المانعون قوله «خولان فانكح» على أن التقدير هذه خولان ، وقوله «أنت فانظر» على أن التقدير : انظر فانظر ، ثم حذف انظر الأول وحده فبرز ضميره ، فقيل : أنت فانظر ، والبيت الثالث ضروره ، وأما الآية فالخبر (حميم) وما بينهما معترض ، أو هذا منصوب بمحذوف يفسره فليذوقوه مثل (وَأَيُّ فَاذْهَبُونَ) وعلى هذا فحميم بتقدير : هو حميم.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص : ٤٨٤

١- ويروى «إن منفسا أهلكته».

ومن زيادتها قوله :

٢٧٤- لَمَّا اتَّقَى بِيَدٍ عَظِيمٍ جَرْمَهَا *** فتركت ضاحي جلدتها يتذبذب

لأن الفاء لا تدخل في جواب لما ، خلافا لابن مالك ، وأما قوله تعالى (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ) فالجواب محذوف ، أى انقسموا قسمين فمنهم مقتصد ومنهم غير ذلك ، وأما قوله تعالى (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا ، فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ) فقول : جواب لما الأولى لما الثانية وجوابها ، وهذا مردود لاقترانته بالفاء ، وقيل (كَفَرُوا بِهِ) جواب لهما ؛ لأن الثانية تكرير للأولى ، وقيل : جواب الأولى محذوف : أى أنكروه.

مسأله - الفاء فى نحو (بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ) جواب لأمّا مقدره عند بعضهم ، وفيه إجحاف ، وزائده عند الفارسي ، وفيه بعد ، وعاطفه عند غيره ، والأصل تنبّه .

فاعبد الله ، ثم حذف تنبه ، وقدم المنصوب على الفاء إصلاحا للفظ كيلا تقع الفاء صدرا ، كما قال الجميع فى [الفاء فى] نحو «أمّا زيدا فاضرب» إذ الأصل مهما يكن من شىء فاضرب زيدا ، وقد مضى شرحه فى حرف الهمزة.

مسأله - الفاء فى نحو «خرجت فإذا الأسد» زائده لازمه عند الفارسي والمازنى وجماعه ، وعاطفه عند ميرمان وأبى الفتح ، وللسبب المحضه كفاء الجواب عند أبى إسحاق ، ويجب عندى أن يحمل على ذلك مثل (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ) ونحو «ائتنى فإنى أكرمك» ، إذ لا يعطف الإنشاء على الخبر ولا العكس ، ولا يحسن إسقاطها ليسهل دعوى زيادتها.

مسأله - (أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ) قدر أنهم قالوا بعد الاستفهام : لا ، فقول لهم : فهذا كرهتموه ، يعنى والغيبه مثله فاكرهوها ،

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص : ٦٨٧

ثم حذف المبتدأ وهو هذا ، وقال الفارسي : التقدير فكما كرهتموه فاكرهوا الغيبه ، وضعفه ابن الشجري بأن فيه حذف الموصول - وهو ما المصدريه - دون صلتها ، وذلك ردىء ، وجمله (وَأَتَّقُوا اللَّهَ) عطف على (وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا) على التقدير الأول ، وعلى «فاكرهوا الغيبه» على تقدير الفارسي ، وبعد فعندى أن ابن الشجري لم يتأمل كلام الفارسي ، فإنه قال : كأنهم قالوا فى الجواب لا- فقل لهم فكرهتموه فاكرهوا الغيبه واتقوا الله ، فاتقوا عطف على فاكرهوا ، وإن لم يذكر كما فى (اضْرِبْ بَعْصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ) والمعنى فكما كرهتموه فاكرهوا الغيبه وإن لم تكن كما مذكوره ، كما أن «ما تأتينا فتحدثنا» معناه فكيف تحدثنا وإن لم تكن كيف مذكوره ، اه. وهذا يقتضى أن كما ليست محذوفه ، بل أن المعنى يعطيها ؛ فهو تفسير معنى ، لا تفسير إعراب.

تنبيه - قيل : الفاء تكون للاستئناف ، كقوله :

٢٧٥- ألم تسأل الزرع القوا ، فينطق *** [وهل تخبرنك اليوم ببداء سملق]

أى فهو ينطق ، لأنها لو كانت للعطف لجزم ما بعدها ، ولو كانت للسببيه لنصب ، ومثله (فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) بالرفع ، أى فهو يكون حينئذ ، وقوله :

٢٧٦- الشَّعْرُ صَعْبٌ وَطَوِيلٌ سَلَّمَهُ *** إذا ارتقى فيه الذى لا يعلمه

زَلَّتْ بِهِ إِلَى الْحَضِيضِ قَدَمُهُ *** يريد أن يعربه فيعجمه

أى فهو يعجمه ، ولا يجوز نصبه بالعطف ، لأنه لا يريد أن يعجمه.

والتحقيق أن الفاء فى ذلك كله للعطف ، وأن المعتمد بالعطف الجملة ، لا الفعل ، والمعطوف عليه فى هذا الشَّعْرُ قوله يريد ، وإنما يقدر النحويون كلمه هو ليعينوا أن الفعل ليس المعتمد بالعطف.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص : ٦٨٨

: حرف جر ، له عشره معان :

أحدها : الظرفيه ، وهى إما مكانيه أو زمانيه ، وقد اجتمعتا فى قوله تعالى (الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعِيدٍ عَلَيْهِمْ سَيِّغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِتَيْنِ) أو مجازيه نحو (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) ومن المكانيه «أدخلت الخاتم فى أصبعى ، والقلنسوه فى رأسى» إلا أن فيهما قلبا.

الثانى : المصاحبه نحو (ادخلوا فى أمم) أى معهم ، وقيل : التقدير ادخلوا فى جملة أمم ، فحذف المضاف (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ).

والثالث : التعليل نحو (فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ) (لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ) وفى الحديث «أن امرأه دخلت النار فى هرة حبستها».

الرابع : الاستعلاء نحو (وَلَأَصْلَبَنَّهُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ). وقال :

٢٧٧- هم صلبوا العبدى فى جذع نخله***[فلا عطست شيبان إلا بأجدعا]

وقال آخر :

٢٧٨- بطل كأن ثيابه فى سرحه***[يخذى نعال السبب ليس بتوأم]

والخامس : مرادفه الباء كقوله :

٢٧٩- ويركب يوم الزوع منا فوارس***بصيرون فى طعن الأباهر والكلى

وليس منه قوله تعالى (يَذَرُوكُمْ فِيهِ) خلافا لزاعمه ، بل هى للسببيه (١) ، أى يكثر كم بسبب هذا الجعل ، والأظهر قول الزمخشري إنها للظرفيه المجازيه ، قال : جعل هذا التدبير كالمنبع أو المعدن للث والتكثير مثل (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ).

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص : ٦٨٩

السادس : مرادفه إلى نحو (فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ).

السابع : مرادفه من كقوله :

٢٨٠- ألا عم صباحا أيها الظلل البالي *** وهل يعمن من كان في العصر الخالي؟

وهل يعمن من كان أحدث عهده *** ثلاثين شهرا في ثلاثة أحوال؟

وقال ابن جنى : التقدير في عقب ثلاثة أحوال ، ولا دليل على هذا المضاف ، وهذا نظير إجازته «جلست زيدا» بتقدير «جلوس زيد» مع احتمال له لأن يكون أصله إلى زيد ، وقيل : الأحوال جمع حال لا حول ، أى في ثلاث حالات : نزول المطر ، وتعاقب الرياح ، ومرور الدهور ، وقيل : يريد أن أحدث عهده خمس سنين ونصف ؛ ففي بمعنى مع .

الثامن : المقايسه - وهى الداخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق - نحو (فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ)

التاسع : التعويض ، وهى الزائده عوضا من [فى] أخرى محذوفه كقولك «ضربت فيمن رغبت» أصله : ضربت من رغبت فيه ، أجازته ابن مالك وحده بالقياس على نحو قوله *فانظر بمن تثق* [٢٢٧] على حمله على ظاهره ، وفيه نظر .

العاشر : التوكيد ، وهى الزائده لغير التعويض ، أجازته الفارسي فى الضروره ، وأنشد :

٢٨١- أنا أبو سعد إذا الليل دجا *** يخال فى سواده يرن دجا

وأجازته بعضهم فى قوله تعالى : (وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا)

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص : ٦٩٠

على وجهين : حرفيه وستأتى ، واسميه ، وهى على وجهين : اسم فعل وسيأتى ، واسم مرادف لحسب ، وهذه تستعمل على وجهين : مبنيه وهو الغالب لشبهها بقدر الحرفيه فى لفظها ولكثير من الحروف فى وضعها ، ويقال فى هذا «قد زيد درهم» بالسكون ، و «قدنى» بالنون ، حرصا على بقاء السكون لأنه الأصل فيما بينون ، ومعربه وهو قليل ، يقال : قد زيد درهم ، بالرفع ، كما يقال : حسبه درهم ، بالرفع ، و «قدى درهم» بغير نون كما يقال : حسبى ، والمستعمله اسم فعل مرادفه ليكفى ، يقال : قد زيدا درهم ، وقدنى درهم ، كما يقال : يكفى زيدا درهم ، ويكفينى درهم.

وقوله :

٢٨٢- قدنى من نصر الخبيبن قدى *** [ليس الإمام بالشحيح الملحد]

تحتمل قد الأولى أن تكون مرادفه لحسب على لغة البناء ، وأن تكون

اسم فعل ، وأما الثانيه فتحتمل الأول وهو واضح ، والثانى على أن النون حذفت للضروره كقوله :

٢٨٣- [عددت قومي كعديد الطيس] *** إذ ذهب القوم الكرام ليسى [ص ٣٤٤]

ويحتمل أنها اسم فعل لم يذكر مفعوله فالياء للإطلاق ، والكسره للساكنين وأما الحرفيه فمختصه بالفعل المتصرف الخبرى المثبت المجرد من جازم وناصب وحرف تنفيس ، وهى معه كالجزم ؛ فلا تفصل منه بشيء ، اللهم إلا بالقسم كقوله :

٢٨٤- أخالد قد والله أوطأت عشوه *** وما قائل المعروف فينا يعنف [ص ٣٩٣]

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص : ٦٩١

وقول آخر :

٢٨٥- فقد والله بين لى عنائى ***بوشك فراقهم صرد يصيح

وسمع «قد لعمرى بت ساهرا» و «قد والله أحسنت».

وقد يحذف [الفعل] بعدها لدليل كقول النابغه :

٢٨٦- أفد الترحل ، غير أن ركابنا***لما تزل برحالنا ، وكأن قد [ص ٣٤٢]

أى وكأن قد زالت.

ولها خمسه معان :

أحدها : التوقع ، وذلك مع المضارع واضح كقولك «قد يقدم الغائب اليوم» إذا كنت تتوقع قدومه.

وأما مع الماضى فأثبته الأكثرون ، قال الخليل : يقال «قد فعل» لقوم ينتظرون الخبر ، ومنه قول المؤذن : قد قامت الصلاة ؛ لأن الجماعة منتظرون لذلك ،

وقال بعضهم : تقول «قد ركب الأمير» لمن ينتظر ركوبه ، وفى التنزيل (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ) لأنها كانت تتوقع إجابته الله سبحانه وتعالى لدعائها.

وأنكر بعضهم كونها للتوقع مع الماضى ، وقال : التوقع انتظار الوقوع ، والماضى قد وقع.

وقد تبين بما ذكرنا أن مراد المثبتين لذلك أنها تدل على أن الفعل الماضى كان قبل الإخبار به متوقعا ، لا أنه الآن متوقع ، والذى يظهر لى قول ثالث ، وهو أنها لا تفيد التوقع أصلا ، أما فى المضارع فلأن قولك «يقدم الغائب» يفيد التوقع بدون قد ؛ إذا الظاهر من حال المخبر عن مستقبل أنه

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص : ٦٩٢

متوقَّع له ، وأما فى الماضى فلأنه لو صح إثبات التوقع لها بمعنى أنها تدخل على ما هو متوقع لصحَّ أن يقال فى «لا رجل» بالفتح إن لا للاستفهام لأنها لا تدخل إلا جوابا لمن قال : هل من رجل ، ونحوه ، فالذى بعد «لا» مستفهم عنه من جهة شخص آخر ، كما أن الماضى بعد قد متوقَّع كذلك ، وعبارته ابن مالك فى ذلك حسنه ، فإنه قال : إنها تدخل على ماض متوقع ، ولم يقل إنها تفيد التوقع ، ولم يتعرض للتوقع فى الداخلة على المضارع البتة ، وهذا هو الحق.

الثانى : تقريب الماضى من الحال ، تقول «قام زيد» فيحتمل الماضى القريب والماضى البعيد ، فإن قلت «قد قام» اختصَّ بالقريب ، وانبنى على إفادتها ذلك أحكام :

أحدها : أنها لا تدخل على ليس وعسى ونعم وبئس لأنبهن للحال ؛ فلا معنى لذكر ما يقرب ما هو حاصل ، ولذلك عله أخرى ، وهى أن صيغهن لا يفدن الزمان ، ولا يتصرفن ؛ فأشبهن الاسم ، وأما قول عدى :

٢٨٧- لو لا الحياء وأن رأسى قد عسى *** فيه المشيب لزرت أم القاسم

فعسى هنا بمعنى اشتد ، وليست عسى الجامده

الثانى : وجوب دخولها عند البصريين إلا الأخفش على الماضى الواقع حالا إما ظاهره نحو (وما لنا ألاً نُقاتلَ فى سبيلِ الله وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانًا) أو مقدره نحو (هذه بضاعتنا رُدَّتْ إلينا) ونحو (أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِـرَتْ صِيُدُورُهُمْ) وخالفهم الكوفيون والأخفش ؛ فقالوا : لا تحتاج لذلك ؛ لكثرة وقوعها حالا بدون قد ، والأصل عدم التقدير ، لا سيما فيما كثر استعماله.

الثالث : ذكره ابن عصفور ، وهو أن القسم إذا أجيب بماض متصرف مثبت فإن كان قريبا من الحال جىء باللام وقد جميعا نحو (تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللهُ

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص : ٦٩٣

عَلَيْنَا) وَإِنْ كَانَ بَعِيدًا جِيءَ بِاللَّامِ وَحْدَهَا كَقَوْلِهِ :

٢٨٨- حلفت لها بالله حلفه فاجر***لناموا؛ فما إن من حديث ولاصالي [ص ٦٢٦]

اه ، والظاهر فى الآيه والبيت عكس ما قال ؛ إذ المراد فى الآيه لقد فضلك الله علينا بالصبر وسيره المحسنين ، وذلك محكوم له به فى الأزل ، وهو متصف به مدعقل ، والمراد فى البيت أنهم ناموا قبل مجيئه.

ومقتضى كلام الزمخشري أنها فى نحو «والله لقد كان كذا» للتوقع لا للتقريب ؛ فإنه قال فى تفسير قوله تعالى : (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا) فى سورة الأعراف فإن قلت : فما بهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد ، وقلّ عنهم نحو قوله *حلفت لها بالله - البيت* قلت : لأن الجملة القسميه لا تساق إلا تأكيداً للجملة المقسم عليها التى هى جوابها ؛ فكانت مظهره لمعنى التوقع الذى هو معنى قد عند استماع المخاطب كلمه القسم ، ومقتضى كلام ابن مالك أنها مع الماضى إنما تفيد التقريب كما ذكره ابن عصفور ، وأن من شرط دخولها كون الفعل متوقعا كما قدمنا ؛ فإنه قال تسهيله : وتدخل على فعل ماض متوقّع لا يشبه الحرف لقربه من الحال .اه.

الرابع : دخول لام الابتداء فى نحو «إنّ زيدا لقد قام» وذلك لأن الأصل دخولها على الاسم نحو «إنّ زيدا لقائم» وإنما دخلت على المضارع لشبهه بالاسم نحو (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) فإذا قرب الماضى من الحال أشبه المضارع الذى هو شبيه بالاسم ؛ فجاز دخولها عليه.

المعنى الثالث : التقليل ، وهو ضربان : تقليل وقوع الفعل نحو «قد

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص : ٦٩٤

يصدق الكذوب» و «قد وجود البخيل (١)» وتقليل متعلقه نحو قوله تعالى : (قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ) أى ما هم عليه هو أقل معلوماته سبحانه ، وزعم بعضهم أنها فى هذه الأمثلة ونحوها للتحقيق ، وأن التقليل فى المثالين الأولين لم يستفد من قد ، بل من قولك : البخيل وجود ، والكذوب يصدق ، فإنه إن لم يحمل على أن صدور ذلك منهما قليل كان فاسدا ، إذ آخر الكلام يناقض أوله .

الرابع ، التكثير ، قاله سيويه فى قول الهذلى :

٢٨٩- قد أترك القرن مصفرا أنامله *** [كأن أثوابه مجت بفرصاد]

وقال الزمخشري فى (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ) أى ربما نرى ، ومعناه تكثير الرؤيه ، ثم استشهد بالبيت ، واستشهد جماعه على ذلك بيت العروص :

٢٩٠- قد أشهد الغاره السعواء تحملنى *** جرداء معروقه اللحين سرحوب

الخامس : التحقيق ، نحو (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) وقد مضى أن بعضهم حمل عليه قوله تعالى (قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ) قال الزمخشري : دخلت لتوكيد العلم ، ويرجع ذلك إلى توكيد الوعيد ، وقال غيره فى (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا) قد فى الجمله الفعلية المجاب بها القسم مثل إن واللام فى الجمله الاسمية المجاب بها فى إفاده التوكيد ، وقد مضى نقل القول بالتقليل فى الأولى والتقريب والتوقع فى مثل الثانيه ، ولكن القول بالتحقيق فيهما أظهر .

والسادس : النفى ، حكى ابن سيده «قد كنت فى خير فتعرفه» بنصب تعرف ، وهذا غريب ، وإليه أشار فى التسهيل بقوله : وربما نفى بقدر فنصب الجواب بعدها ، اه . ومحملة عندى على خلاف ما ذكر ، وهو أن يكون

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص : ٦٩٥

١- فى نسخه «قد يعثر الجواد» بدل «قد وجود البخيل» .

كقولك للكذوب : هو رجل صادق ، ثم جاء النصب بعدها نظرا إلى المعنى ، وإن كانا إنما حكما بالنفى لثبوت النصب فغير مستقيم ، لمجىء قوله :

٢٩١- [سأترك منزلي لبنى تميم]***وألحق بالحجاز فأستريحا

وقراءه بعضهم (بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ).

مسأله - قيل : يجوز النصب على الاشتغال في نحو «خرجت فإذا زيد يضربه عمرو» مطلقا ، وقيل : يمتنع مطلقا ، وهو الظاهر ؛ لأن إذا الفجائية لا يليها إلا الجمل الاسميه ، وقال أبو الحسن وتبعه ابن عصفور : يجوز في نحو «فإذا زيد قد ضربه عمرو» ويمتنع بدون قد ، ووجهه عندى أن التزام الاسميه مع إذا هذه إنما كان للفرق بينها وبين الشرطيه المختصه بالفعلليه ، فإذا اقترنت بقدر حصل (١) الفرق بذلك ؛ إذ لا تقترن الشرطيه بها.

﴿قَطٌّ﴾

- على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى ، وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومه في أفصح اللغات ، وتختص بالنفى ، يقال «ما فعلته قط» والعامه يقولون : لا أفعله قط ، وهو لحن ، واشتقاقه من قططته ، أى قطعته ، فمعنى ما فعلته قط ما فعلته فيما انقطع من عمرى ؛ لأن الماضى منقطع عن الحال والاستقبال ، وبنيت لتضمنها معنى مذ وإلى ؛ إذ المعنى مذ أن خلقت [أو مذ خلقت] إلى الآن ، وعلى حركه لثلا يلتقى ساكنان ، وكانت

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص : ٦٩٦

١- فى نسخه «يحصّل الفرق».

الضمه تشبيهاً بالغايات ، وقد تكسر على أصل التقاء الساكنين ، وقد تتبع قافه طاءه فى الضم ، وقد تخفف طاؤه مع ضمها أو إسكانها.

والثانى : أن تكون بمعنى حسب ، وهذه مفتوحة القاف ساكنه الطاء ، يقال «قطى ، وقطك ، وقط زيد درهم» كما يقال : حسبى ، وحسبك ، وحسب زيد درهم ، إلا أنها مبنيه لأنها موضوعه على حرفين ، وحسب معربه.

والثالث : أن تكون اسم فعل بمعنى يكفى ، فيقال : قطنى - بنون الوقايه - كما يقال : يكفينى.

وتجوز نون الوقايه على الوجه الثانى ، حفظاً للبناء على السكون ، كما يجوز فى لدن ومن وعن كذلك.

حرف الكاف

الكاف المفردة

جاره ، وغيرها ، والجاره حرف و اسم.

والحرف له خمس معان :

أحدها : التشبيه ، نحو «زيد كالأسد».

والثانى : التعليل ، أثبت ذلك قوم ، ونفاه الأثرون ، وقيّد بعضهم جوازه بأن تكون الكاف مكفوفه بما ، كحكايه سيبويه «كما أنه لا- يعلم فتجاوز الله عنه» والحق جوازه فى المجردة من ما ، نحو (وَيَكَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) أى أعجب لعدم فلاحهم ، وفى المقرونه بما الزائده كما فى المثال ، وبما المصدريه نحو (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ) - الآية) قال الأخفش : أى لأجل إرسالى فيكم رسولا منكم فاذكرونى ، وهو ظاهر فى قوله تعالى : (وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ) وأجاب بعضهم بأنه من وضع الخاص موضع العام ؛ إذ الذكر والهدايه يشتركان فى أمر واحد وهو

الإحسان ؛ فهذا فى الأصل بمنزله

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص : ٦٩٧

وَأَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ) والكاف للتشبيه ، ثم عدل عن ذلك للإعلام بخصوصية المطلوب ، وما ذكرناه في الآيتين من أن ما مصدرية قاله جماعه ، وهو الظاهر ، وزعم الزمخشري وابن عطية وغيرهما أنها كافه ، وفيه إخراج الكاف عما ثبت لها من عمل الجر لغير مقتضى .

واختلف في نحو قوله :

٢٩٢- وطرفك إمّا جئتنا فاحبسّه *** كما يحسبوا أنّ الهوى حيث تنظر

فقال الفارسي : الأصل كيما فحذف الياء ، وقال ابن مالك : هذا تكلف ، بل هي كاف التعليل وما الكافه ، ونصب الفعل بها لشبهها بكى في المعنى ، وزعم أبو محمد الأسود في كتابه المسمى «نزهة الأديب» أن أبا علي حرّف هذا البيت ، وأن الصواب فيه :

إذا جئت فامنح طرف عينيك غيرنا

لكي يحسبوا ، البيت ...

والثالث : الاستعلاء ، ذكره الأَخفش والكوفيون ، وأن بعضهم قيل له : كيف أصبحت؟ فقال : كخير ، أمرا على خير ، وقيل : المعنى بخير ، ولم يثبت مجيء الكاف بمعنى الباء ، وقيل هي للتشبيه على حذف مضاف ، أي كصاحب خير .

وقيل في «كن كما أنت» : إن المعنى على ما أنت عليه ، والنحويين في هذا المثال أعراب :

أحدها : هذا ، وهو أن ما موصوله ، وأنت : مبتدأ حذف خبره .

والثاني : أنها موصوله ، وأنت خبر حذف مبتدؤه ، أي كالذي هو أنت ، وقد قيل بذلك في قوله تعالى (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ) أي كالذي هو لهم آلهه .

والثالث : أن ما زائده ملغاه ، والكاف أيضا جاره كما في قوله :

[شماره صفحه واقعی : ٢٠٠]

ص : ٦٩٨

وننصر مولانا ونعلم أنه *** كما الناس مجروم عليه وجارم [٩٥]

وأنت : ضمير مرفوع أنيب عن المجرور ، كما فى قولهم : ما أنا كأنت ، والمعنى كن فيما يستقبل مماثلا لنفسك فيما مضى .

والرابع : أن ما كافه ، وأنت : مبتدأ حذف خبره ، أى عليه أو كائن ، وقد قيل فى (كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ) : إن ما كافه ، وزعم صاحب المستوفى أن الكاف لا تكفّ بما ، وردّ عليه بقوله :

٢٩٣- وأعلم أنّى وأبا حميد*** كما النشوان والرجل الحليم (١)

وقوله :

٢٩٤- أخ ماجد لم يخزنى يوم مشهد*** كما سيف عمرو لم تخنه مضاربه

[ص ٣١٠]

وإنما يصح الاستدال بهما إذا لم يثبت أن «ما» المصدرية توصل بالجملة الاسمية .

الخامس : أن ما كافه أيضا ، وأنت : فاعل ، والأصل كما كنت ، ثم حذف كان فانفصل الضمير ، وهذا بعيد ، بل الظاهر أن ما على هذا التقدير مصدرية .

تنبيه - تقع «كما» بعد الجمل كثيرا صفة فى المعنى ؛ فتكون نعتا لصدر أو حالا ، ويحتملها قوله تعالى (كَمَا يَدُأنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ) فَإِنْ قَدَّرْتَهُ نَعْتًا

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص : ٦٩٩

١- الكاف لا عمل لها ، والنشوان : مبتدأ ، والرجل معطوف عليه ، وخبر هذا المبتدأ محذوف ، والجملة خبر أن .

لمصدر فهو إما معمول لنعیده ، أى نعيد أول خلق إعاده مثل ما بدأناه ، أو لنطوى ، أى نفعّل هذا الفعل العظيم كفعّلنا هذا الفعل ، وإن قدرته حالاً فذو الحال مفعول نعيده ، أى نعيده مماثلاً للذى بدأنا ، وتقع كلمه «كذلك» أيضاً كذلك.

فإن قلت : فكيف اجتمعت مع مثل فى قوله تعالى (وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ ، كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ) ومثل فى المعنى نعت لمصدر (قال) المحذوف ، [أى] كما أن كذلك نعت له ، ولا يتعدى

عامل واحد لمتعلقين بمعنى واحد ، لا تقول : ضربت زيدا عمرا ، ولا يكون «مثل» تأكيدا لكذلك ، لأنه أبين منه ، كما لا يكون زيد من قولك «هذا زيد يفعل كذا» توكيدا لهذا لذلك ، ولا خبرا للمحذوف بتقدير : الأمر كذلك ؛ لما يؤدى إليه من عدم ارتباط ما بعده بما قبله.

قلت : مثل بدل من كذلك ، أو بيان ، أو نصب بيعلمون ، أى لا يعلمون اعتقاد اليهود والنصارى ، فمثل بمنزلتها فى «مثلك لا يفعل كذا» أو نصب بقال (١) ، أو الكاف مبتدأ والعائد محذوف ، أى قاله ، وردّ ابن الشجرى ذلك على مكى بأن قال : قد استوفى معموله وهو مثل ، وليس بشيء ؛ لأن مثل حينئذ مفعول مطلق أو مفعول به ليعلمون ، والضمير المقدر مفعول به لقال.

والمعنى الرابع : المبادره ، وذلك إذا اتصلت بما فى نحو «سَلِّمْ كما تدخل» و «صَلِّ كما يدخل الوقت» ذكره ابن الخباز فى النهايه ، وأبو سعيد السيرافى ، وغيرهما ، وهو غريب جداً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ٧٠٠

١- قال : المراد لفظ قال الأول ، أى وقال الذين لا يعلمون مثل قول اليهود ، ويكون قوله كذلك معمولاً لقال الثانى على هذا

والخامس : التوكيد ، وهي الزائده نحو (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) قال الأكثرون : التقدير ليس شىء مثله ؛ إذ لو لم تقدّر زائده صار المعنى ليس شىء مثل مثله ؛ فيلزم المحال. وهو إثبات المثل ، وإنما زيدت لتوكيد نفي المثل ؛ لأن زياده الحرف بمنزله إعاده الجملة ثانيا ، قاله ابن جنى ، ولأنهم إذا بالغوا فى نفي الفعل عن أحد قالوا : «مثلك لا يفعل كذا» ومرادهم إنما هو النفي عن ذاته ، ولكنهم إذا نفوه عن من هو على أخصّ أوصافه فقد نفوه عنه.

وقيل : الكاف فى الآيه غير زائده ، ثم اختلف ؛ فقيل : الزائد مثل ، كما زيدت فى (فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ) قالوا : وإنما زيدت هنا لتفصل الكاف من الضمير ، اه.

والقول بزياده الحرف أولى من القول بزياده الاسم ، بل زياده الاسم لم تثبت ، وأما (بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ) فقد يشهد للقائل بزياده «مثل» فيها قراءه ابن عباس (بما آمنتم به) وقد تؤوّلت قراءه الجماعه على زياده الباء فى [المفعول] المطلق أى إيماننا مثل إيمانكم به ، أى بالله سبحانه ، أو بمحمد عليه الصلاه والسلام ، أو بالقرآن ، وقيل : مثل للقرآن ، وما للتوراه ، أى فإن آمنوا بكتابكم كما آمنتم بكتابهم ، وفى الآيه الأولى قول ثالث ، وهو أن الكاف ومثلا لا رائد منهما ، ثم اختلف ، فقيل : مثل بمعنى الذات ، وقيل : بمعنى الصفه ، وقيل : الكاف اسم مؤكّد بمثل ، كما عكس ذلك من قال :

٢٩٥- [ولعبت طير بهم أباييل]***فصّيروا مثل كعصف مأكول

وأما الكاف الاسميه الجاره فمرادفه لمثل ، ولا تقع كذلك عند سيويه والمحققين إلا فى الضروره ، كقوله :

٢٩٦- [بيض ثلاث كنعاج جمّ]***يضحكن عن كالبرد المنهّم

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٣]

ص : ٧٠١

وقال كثير منهم الأَخفش والفراسى : يجوز فى الاختيار ، فجزوا فى نحو «زيد كالأسد» أن تكون الكاف فى موضع رفع ، والأسد مخفوضا بالإضافة.

ويقع مثل هذا فى كتب المعربى كثيرا ، قال الزمخشرى فى (فَأَنْفُخُ فِيهِ) : إن الضمير راجع للكاف من (كَهَيْتَهُ الطَّيْرُ) أى فأنفخ فى ذلك الشىء المماثل فىصير كسائر الطيور ، انتهى.

ووقع مثل ذلك فى كلام غيره ، ولو كان كما زعموا لسمع فى الكلام مثل «مررت بكالأسد».

وتتبع الحرفيه فى موضعين (1) ؛ أحدهما : أن تكون زائده ، خلافا لمن أجاز زياده الأسماء ، والثانى : أن تقع هى ومخفوضها صله كقوله :

٢٩٧- ما يرتجى وما يخاف جمعا***فهو الذى كاللث والغيث معا

خلافا لابن مالك فى إجازته أن يكون مضافا ومضافا إليه على إضمار مبتدأ ، كما فى قراءه بعضهم (تَمَاماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ) وهذا تخريج للفصيح على الشاذ ، وأما قوله :

٢٩٨- [لم يبق من آى بها يحلين***غير رماد وخطام كنفين

وغير ودّ جازل أو ودّين]***وصاليات ككما يؤثفين

فيحتمل أن الكافين حرفان أكد أولهما بثانیهما كما قال :

٢٩٩- [فلا والله لا يلقى لمابى***ولا للمابهم أبدا دواء [ص ١٨٣ و ٣٥٣]

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص : ٧٠٢

١- إنما تتبع فى الموضع الأول عند الذين لا يجيزون زياده الاسم ، وتتبع فى الثانى لأنها لو كانت اسما لما صلح لأن يكون صله ، لأنه حينئذ مفرد ، والصله لا تكون إلا جملة

وأن يكونا اسمين أكد أيضا أولهما بثنائيهما ، وأن تكون الأولى حرفا والثانية اسما.

وأما الكاف غير الجاره فنوعان : مضمّر منصوب أو مجرور نحو (ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ) وحرف معنى لا محل له ومعناه الخطاب ، وهى اللاحقه لاسم الإشارة نحو «ذلك ، وتلك» وللضمير المنفصل المنصوب فى قولهم «إياك ، وإياكما» ونحوهما ، هذا هو الصحيح ، ولبعض أسماء الأفعال نحو «حيهلك ، ورويدك ، والنّجاءك» ولأرأيت بمعنى أخبرنى نحو (أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ) فالتاء فاعل ، والكاف حرف خطاب هذا هو الصحيح ، وهو قول سيبويه ، وعكس ذلك الفراء فقال : التاء حرف خطاب ، والكاف فاعل ، لكونها المطابقه للمسند إليه ، ويردّه صحه الاستغناء عن الكاف ، وأنها لم تقع قطّ مرفوعه ، وقال الكسائى : التاء فاعل ، والكاف مفعول ، ويلزمه أن يصحّ الاقتصار على المنصوب فى نحو «أرأيتك زيدا ما صنع» لأنه المفعول الثانى ، ولكن الفائده لا يتم عنده ، وأما (أرأيتك هذا الذى كَرَّمْتَ عَلَيَّ) فالمفعول الثانى محذوف ، أى لم كَرَّمْتَهُ عَلَى وَأنا خير منه؟ وقد تلحق ألفاظا آخر شذوذا ، وحمل على ذلك الفارسىّ قوله :

٣٠٠- لسان السوء تهديها إلينا***وحت ، وما حسبتك أن تحينا

لثلاثه يلزم الإخبار عن اسم العين بالمصدر ، وقيل : يحتمل كون أن وصلتها بدلا من الكاف سادا مسد المفعولين كقراءه حمزه (ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم) بالخطاب.

«كَيْ»

على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون اسما مختصرا من كيف كقوله :

٣٠١- كى تجنحون إلى سلم وما ثرت ***قتلاكم ، ولظى الهيجاء تضطرم؟ [ص ٢٢٩]

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ٧٠٣

أراد كيف ، فحذف الفاء كما قال بعضهم «سو أفعل» يريد سوف.

الثانى : أن تكون بمنزله لام التعليل معنى وعملا وهى الداخلة على ما الاستفهاميه فى قولهم فى السؤال عن العله «كيمه» بمعنى لمه ، وعلى «ما» المصدريه فى قوله :

٣٠٢- إذا أنت لم تنفع فضرّ ، فإنما***يرجى الفتى كيمًا يضّرّ وينفع

وقيل : ما كافه ، وعلى «أن» المصدريه مضمرة نحو «جتتك كى تكرمى» إذا قدرت النّصب بأن.

الثالث : أن تكون بمنزله أن المصدريه معنى وعملا- ، وذلك فى نحو (لِكَيْلَا تَأْسَوْا) ويؤيده صحه حلول أن محلّها ، ولأنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل ، ومن ذلك «جتتك كى تكرمى» وقوله تعالى (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً) إذا قدرت اللام قبلها ، فإن لم تقدر فهى تعليليه جاره ، ويجب حينئذ إضمار أن بعدها ، ومثله فى الاحتمالين قوله :

٣٠٣- أردت لكيمًا أن تطير بقربتى ***[فتتركها شئًا بيضاء بلقع]

فكى إما تعليليه مؤكّده للام ، أو مصدرية مؤكّده بأن ، ولا تظهر أن بعد كى إلا فى الضروره كقوله :

٣٠٤- فقالت : أكلّ النَّاسُ أصبحت مانحاً***لسانك كيمًا أن تغرّ وتخدعا؟

وعن الأ-خفش أن كى جاره دائما ، وأن النصب بعدها بأن ظاهره أو مضمرة ، ويردّه نحو (لِكَيْلَا تَأْسَوْا) فإن زعم أن كى تأكيد للام كقوله :

ولا للما بهم أبدا دواء [٢٩٩]

ردّ بأن الفصيح المقيس لا- يخرج على الشاذ ، وعن الكوفيين أنها ناصبه دائما ، ويرده قولهم «كيمه» كما يقولون لمه ، وقول حاتم :

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص : ٧٠٤

٣٠٥- وأوقدت نارى كى ليصر ضوءها***وأخرجت كلبى وهو فى البيت داخله

لأن لام الجر لا- تفصل بين الفعل وناصبه ، وأجابوا عن الأول بأن الأصل «كى يفعل ما ذا» ويلزمهم كثره الحذف ، وإخراج ما الاستفهاميه عن الصدر ، وحذف ألفها فى غير الجر ، وحذف الفعل المنصوب مع بقاء عامل النصب ، وكل ذلك لم يثبت ، نعم وقع فى صحيح البخارى فى تفسير (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ) «فيذهب كيما فيعود ظهره طبقا واحدا» أى كيما يسجد ، وهو غريب جدا لا يحتمل القياس عليه.

تنبيه - إذا قيل «جئت لتكرمنى» بالنصب فالنصب بأن مضمره ، وجوز أبو سعيد كون المضمرة كى ، والأول أولى ؛ لأن أن أمكن فى عمل النصب من غيرها ؛ فهى أقوى على التجوز فيها بأن تعمل مضمره.

«كم»

على وجهين : خبريه بمعنى كثير ، واستفهاميه بمعنى أى عدد. ويشتركان فى خمسة أمور : الاسميه ، والإبهام ، والافتقار إلى التمييز ، والبناء ، ولزوم التصدير ، وأما قول بعضهم فى (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ

أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَزِجُوعُونَ) : أبدلت أن وصلتها من كم فمردود ، بأن عامل البديل هو عامل المبدل منه ، فإن قدر عامل المبدل منه يروا فكم لها الصيادر فلا- يعمل فيها ما قبلها ، وإن قدر أهلكتنا فلا تسلط له فى المعنى على البديل ، والصواب أن كم مفعول لأهلكتنا ، والجمله إما معموله ليروا على أنه علق عن العمل فى اللفظ ، وأن وصلتها مفعول لأجله ، وإما معترضه بين يروا وما سد مسد مفعوليه وهو أن وصلتها ، وكذلك قول ابن عصفور فى (أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا) : إن كم فاعل مردود بأن كم لها الصدر ، وقوله إن ذلك جاء على لغة رديئه حكاها الأخفش عن بعضهم أنه يقول «ملكتم كم عبيد»

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص : ٧٠٥

فيخرجها عن الصدرية خطأ عظيم ؛ إذ خرّج كلام الله سبحانه على هذه اللغة ، وإنما الفاعل ضمير اسم الله سبحانه ، أو ضمير العلم أو الهدى المدلول عليه بالفعل ، أو جملة (أَهْلَكُنَا) على القول بأن الفاعل يكون جملة إما مطلقاً أو بشرط كونها مقترنه بما يعلق عن العمل والفعل قلبى نحو «ظهر لى أقام زيد» وجوز أبو البقاء كونه ضمير الإهلاك المفهوم من الجملة ، وليس هذا من المواطن التى يعود الضمير فيها على المتأخر.

ويفترقان فى خمسة أمور :

أحدها : أن الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق والتكذيب ، بخلافه مع الاستفهامية.

الثانى : أن المتكلم بالخبرية لا يستدعى من مخاطبه جواباً لأنه مخبر ، والمتكلم بالاستفهامية يستدعيه لأنه مستخبر.

الثالث : أن الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة ، بخلاف المبدل من الاستفهامية ، يقال فى الخبرية «كم عبيد لى خمسون بل ستون» وفى الاستفهامية «كم مالك أعشرون أم ثلاثون».

الرابع : أن تمييز كم الخبرية مفرد أو مجموع ، تقول «كم عبد ملكت» و «كم عبيد ملكت» قال :

٣٠٦- كم ملوك باد ملكهم***ونعيم سوقه بادوا

وقال الفرزدق :

٣٠٧- كم عمّه لك يا جرير وخاله***فدعاء قد حلبت علىّ عشارى

ولا يكون تمييز الاستفهامية إلا مفرداً ، خلافاً للكوفيين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص: ٧٠٦

الخامس : أن تمييز الخبريه واجب الخفض ، وتميز الاستفهاميه منصوب ، ولا- يجوز جره مطلقا خلافا للفراء والزجاج وابن السراج وآخرين ، بل يشترط أن تجر كم بحرف جر ؛ فحينئذ يجوز فى التمييز وجهان : النصب وهو الكثير ، والجر خلافا لبعضهم ، وهو بمن مضمره وجوبا ، لا بالإضافة خلافا للزجاج .

وتلخص أن فى جر تمييزها أقوالا- : الجواز ، والمنع ، والتفصيل فإن جرّت هى بحرف جر نحو «بكم درهم اشترت» جاز ، وإلا فلا .

وزعم قوم أن لغه تميم جواز نصب تمييز كم الخبريه إذا كان الخبر مفردا ، وروى قول الفرزدق :

كم عمّه لك يا جرير وخاله***فدعاء قد حلبت علىّ عشارى [٣٠٧]

بالخفض على قياس تمييز الخبريه ، وبالنصب على اللغه التميميه ، أو على تقديرها استفهاميه استفهام تهكم ، أى أخبرنى بعدد عماتك وخالاتك اللّاتى كن يخدمننى فقد نسيتّه ، وعليهما فكم : مبتدأ خبره «قد حلبت» وأفرد الضمير حملا على لفظ كم ، وبالرفع على أنه مبتدأ وإن كان نكره لكونه قد وصف بلك وبفدعاء محذوفه مدلول عليها بالمذكوره ؛ إذ ليس المراد تخصيص الخاله بوصفها بالفدع كما حذف «لك» من صفه خاله استدلالا عليها بلك الأولى ، والخبر «قد حلبت» ولا بد من تقدير قد حلبت أخرى ؛ لأن المخبر عنه فى هذا الوجه متعدد لفظا ومعنى ، ونظيره «زينب وهند قامت» وكم على هذا الوجه : ظرف أو مصدر ، والتمييز محذوف ، أى كم وقت أو حلبه .

«كأى»

: اسم مركب من كاف التشبيه وأى المنونه ، ولذلك جاز الوقف

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص : ٧٠٧

عليها بالنون ؛ لأن التنوين لما دخل في التركيب أشبه النون الأصليه ، ولهذا رسم في المصحف نونا ، ومن وقف عليها يحذفه
اعتبر حكمه في الأصل وهو الحذف في الوقف.

وتوافق كأي كم في خمسة أمور : الإيهام ، والافتقار إلى التمييز ، والبناء ، ولزوم التصدير ، وإفاده التكتير تاره وهو الغالب ، نحو
(وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرًا) والاستفهام أخرى ، وهو نادر ولم يثبت إلا ابن قتيبه وابن عصفور وابن مالك ، واستدل
عليه بقول أبي بن كعب لابن مسعود رضی الله عنهما «كأى تقرأ سورة الأحزاب آيه» فقال : ثلاثا وسبعين.

وتخالفها في خمسة أمور :

أحدها : أنها مركبه ، وكم بسيطه على الصحيح ، خلافا لمن زعم أنها مركبه من الكاف وما الاستفهاميه ، ثم حذفت ألفها
لدخول الجار ، وسكنت ميمها للتخفيف لثقل الكلمه بالتركيب.

والثانى : أن مميزها مجرور بمن غالبا ، حتى زعم ابن عصفور لزوم ذلك ، ويردّه قول سيبويه «وكأى رجلا رأيت» زعم ذلك
يونس ، و «كأى قد أتانا رجلا» إلا أن أكثر العرب لا يتكلمون به إلا مع من ، انتهى. ومن الغالب قوله تعالى (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ) و
(كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ) و (كَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ) ومن النصب قوله :

٣٠٨- اطرء اليأس بالرجا ؛ فكأى ***آلما حم يسره بعد عسر

وقوله :

٣٠٩- وكائن لنا فضلا عليكم ومئه***قديما ، ولا تدرون ما من منعم

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص : ٧٠٨

والثالث : أنها لا تقع استفهاميه (١) عند الجمهور ، وقد مضى .

والرابع : أنها لا تقع مجروره ، خلافا لابن قتيبه وابن عصفور ، أجازا «بكأى تبيع هذا الثوب» .

والخامس : أن خبرها لا يقع مفردا .

«كذا»

ترد على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون كلمتين باقيتين على أصلهما ، وهما كاف التشبيه وذا الإشاريه كقولك «رأيت زيدا فاضلا ورأيت عمرا كذا» وقوله :

٣١٠- وأسلمنى الزّمان كذا***فلا طرب ولا أنس

وتدخل عليها ها التنبيه كقوله تعالى (أَهْكَذَا عَزَّشُكِ)

الثانى : أن تكون كلمه واحده مركبه من كلمتين مكنيا بها عن غير عدد كقول أئمه اللغه «قيل لبعضهم : أما بمكان كذا وكذا وجد؟ فقال : بلى وجاهذا» فنصب بإضمار أعرف ، وكما جاء فى الحديث «أنه يقال للعبد يوم القيامة : أتذكر يوم كذا وكذا؟ فعلت فيه كذا وكذا» .

الثالث : أن تكون كلمه واحده مركبه مكنيا بها عن العدد فتوافق كأى فى أربعة أمور : التركيب ، والبناء ، والإبهام ، والافتقار إلى التمييز .

وتخالفها فى ثلاثه أمور :

أحدها : أنها ليس لها الصّدر ، تقول «قبضت كذا وكذا درهما»

الثانى : أن تمييزها واجب النصب ؛ فلا- يجوز جره بمن اتفقا ، ولا- بالإضافة ، سد خلافا للكوفيين ، أجازوا فى غير تكرار ولا عطف أن يقال «كذا

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص : ٧٠٩

ثوب ، وكذا أثواب» قياسا على العدد الصريح ، ولهذا قال فقهاؤهم : إنه يلزم بقول القائل «له عندى كذا درهم» مائه ، وبقوله «كذا دراهم» ثلاثه ، وبقوله «كذا كذا درهما» أحد عشر ، وبقوله «كذا درهما» عشرون ، وبقوله «كذا وكذا درهما» أحد وعشرون ، حملا- على المحقق من نظائرهن من العدد الصريح ووافقهم على هذه التفاصيل - غير مسألتي الإضافه - المبرد والأخفش وابن كيسان والسيرافي وابن عصفور ، وهم ابن السيد فنقل اتفاق النحويين على إجازة ما أجازة المبرد ومن ذكر معه.

الثالث : أنها لا تستعمل غالبا إلا معطوفا عليها ، كقوله :

٣١١- عد النَّفس نعى بعد يؤسأك ذاكرًا**كذا وكذا لطفًا به نسي الجهد

وزعم ابن خروف أنهم لم يقولوا «كذا درهما» ولا «كذا كذا درهما» وذكر ابن مالك أنه مسموع ولكنه قليل.

«كَلَّا»

مر كبه عند ثعلب من كاف التشبيه ولا- النافية ، قال وإنما شدّدت لامها لتقويه المعنى ، ولدفع توهم بقاء معنى الكلمتين ، وعند غيره هي بسيطة.

وهي عند سيويوه والخليل والمبرد والزجاج وأكثر البصريين حرف معناه الرّدع والزّجر ، لا معنى لها عندهم إلا ذلك ، حتى إنهم يجيزون أبدا الوقف عليها ، والابتداء بما بعدها ، وحتى قال جماعة منهم ، متى سمعت كَلَّا في سورة فاحكم بأنها مكيه ؛ لأن فيها معنى التهديد والوعيد ، وأكثر ما نزل ذلك بمكه ؛ لأن أكثر العتو كان بها ، وفيه نظر ؛ لأن لزوم المكيه إنما يكون عن اختصاص العتو بها ، لا- عن غلبته ، ثم لا- تمتنع الإشارة إلى عتو سابق ، ثم لا- يظهر معنى الزبر في كَلَّا المسبوقه بنحو (فى أَى صُورَه ما شاء رَكَّبَكَ) (يَوْمَ ي

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص : ٧١٠

قَوْمِ النَّاسِ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ) (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) وقولهم : المعنى انته عن ترك الإيمان بالتصوير فى أى صوره ما شاء الله ، وبالبعث ، وعن العجله بالقرآن ، تعسف ؛ إذ لم يتقدم فى الأولين حكايه نفى ذلك عن أحد ، ولطول الفصل فى الثالثه بين كلاً وذكر العجله ، وأيضا فى أول ما نزل خمس آيات من أول سوره العلق ثم نزل (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ) فجاءت فى افتتاح الكلام ، والوارد منها فى التنزيل ثلاثه وثلاثون موضعا كلها فى النصف الأخير.

ورأى الكسائى وأبو حاتم ومن وافقهما أن معنى الردع والزجر ليس مستمرا فيها ، فزادوا فيها معنى ثانيا يصح عليه أن يوقف دونها ويبتدأ بها ، ثم اختلفوا فى تعيين ذلك المعنى على ثلاثه أقوال ، أحدها للكسائى ومتابعيه ، قالوا : تكون بمعنى حقاً ، والثانى لأبى حاتم ومتابعيه ، قالوا : تكون بمعنى ألا الاستفتاحيه ، والثالث للنضر بن شميل والفراء ومن وافقهما ، قالوا : تكون حرف جواب بمنزله إى ونعم ، وحملوا عليه (كَلَّا وَالْقَمَرِ) فقالوا : معناه إى والقمر.

وقول أبى حاتم عندى أولى من قولهما ؛ لأنه أكثر اطرادا ؛ فإن قول النضر لا يتأتى فى آيتى المؤمنين والشعراء على ما سيأتى ، وقول الكسائى لا يتأتى فى نحو (كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ) ، (كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ) ، (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) لأن أن تكسر بعد ألا الاستفتاحيه ، ولا تكسر بعد حقا ولا بعد ما كان بمعناها ، ولأن تفسير حرف بحرف أولى من تفسير حرف باسم ، وأما قول مكى إن كلاً على رأى الكسائى اسم إذا كانت بمعنى حقا فبعيد ؛ لأن اشتراك اللفظ بين الاسميه والحرفيه قليل ، ومخالف للأصل ، ومحجج لتكلف دعوى عله لبنائها ، وإلا فلم لا نونت؟

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

وإذا صلح الموضع للردع ولغيره جاز الوقف عليها والابتداء بها على اختلاف التقديرين ، والأرجح حملها على الردع لأنه الغالب فيها ، وذلك نحو (أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ؛ كَلَّا سَيَنْكُتُ مَا يَقُولُ) (وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ، كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ).

وقد تتعين للردع أو الاستفتاح نحو (رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ، كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ) لأنها لو كانت بمعنى حقا لما كسرت همزة إن ، ولو كانت بمعنى نعم لكانت للوعد بالرجوع لأنها بعد الطلب كما يقال «أكرم فلانا» فتقول «نعم» ونحو (قال أصحاب موسى إنا لمدركون ، قال كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ) وذلك لكسر إن ، ولأن نعم بعد الخبر للتصديق.

وقد يمتنع كونها للزجر نحو (وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ ، كَلَّا وَالْقَمَرِ) إذ ليس قبلها ما يصح رده وقول الطبرى وجماعه إنه لما نزل فى عدد خزنه جهنم (عَلَيْهَا تَشِيَّعَةٌ عَشْرًا) قال بعضهم : اكفونى اثنين وأنا أكفيكم سبعة عشر ؛ فنزل (كَلَّا) زجرا له قول متعسف ؛ لأن الآية لم تتضمن ذلك.

تنبيه - قرىء (كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ) بالتنوين ، إما على أنه مصدر كلّ إذا أعيأ ، أى كلّوا فى دعواهم وانقطعوا ، أو من الكل وهو الثقل ، أى حملوا كَلَّا ، وجوز الزمخشري كونه حرف الردع ونون كما فى (السَّلَاسِلُ) وردّه أبو حيان بأن ذلك إنما صحّ فى (السَّلَاسِلُ) لأنه اسم أصله التنوين فرجع به إلى أصله للتناسب ، أو على لغة من يصرف مالا ينصرف مطلقا ، أو بشرط كونه مفاعل أو مفاعيل ، اهـ.

[شماره صفحه واقعى : ۲۱۴]

ص: ۷۱۲

وليس التوجيه منحصرًا عند الزمخشري في ذلك ، بل جوز كون التنوين بدلًا من حرف الإطلاق المزيد في رأس الآيه ، ثم إنه وصل بينه الوقف ، وجزم بهذا الوجه في (قَوَارِيرًا) وفي قراءه بعضهم (وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ) بالتنوين ، وهذه القراءه مصحَّحه لتأويله في كلا ، إذ الفعل ليس أصله التنوين.

«كأنّ»

: حرف مركب عند أكثرهم ، حتى ادّعى ابن هشام وابن الخباز الإجماع عليه ، وليس كذلك ، قالوا : والأصل في «كأنّ زيداً أسد» إن زيداً كأسد ، ثم قدّم حرف التشبيه اهتماماً به ، ففتحت همزه أنّ لدخول الجار عليه ، ثم قال الزجاج وابن جنى : ما بعد الكاف جرّ بها.

قال ابن جنى : وهى حرف لا يتعلق بشيء ، لمفارقته الموضع الذمى تتعلق فيه بالاستقرار ، ولا يقدر له عامل غيره ، لتمام الكلام بدونه ، ولا هو زائد ، لإفادته التشبيه.

وليس قوله بأبعد من قول أبي الحسن : إن كاف التشبيه لا تتعلق دائماً.

ولما رأى الزجاج أن الجارّ غير الزائد حقّه التعلق قدّر الكاف هنا اسماً بمنزله مثل ، فلزمه أن يقدر له موضعاً ، فقدّره مبتدأً ، فاضطرّ إلى أن قدّر له خبراً لم ينطق به قطّ ، ولا المعنى مفتقر إليه ، فقال : معنى «كأنّ زيداً أخوك» مثل أخوه زيد إياك كائن.

وقال الأ-كثرون : لا- موضع لأنّ وما بعدها ، لأن الكاف وأنّ صاراً بالتركيب كلمه واحده ، وفيه نظر ، لأنّ ذاك في التركيب الوضعى ، لا فى التركيب الطارىء فى حال التركيب الإسنادى.

والمخلّص عندى من الإشكال أن يدعى أنها بسيطه ، وهو قول بعضهم.

وفى شرح الإيضاح لابن الخباز : ذهب جماعه إلى أن فتح همزتها لطول الحرف بالتركيب ، لا لانها معموله للكاف كما قال أبو الفتح ، وإلا لكان الكلام غير تام ، والإجماع على أنه تامّ ، اه وقد مضى أن الزجاج يراه ناقصاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

وذكروا لكأن أربعة معان :

أحدها - وهو الغالب عليها ، والمتفق عليه - التشبيه ، وهذا المعنى أطلقه الجمهور

لكأن ، وزعم جماعه منهم ابن السيد البطليوسى أنه لا يكون إلا إذا كان خبرها اسما جامدا نحو «كأن زيدا أسد» بخلاف «كأن زيدا قائم ، أو فى الدار ، أو عندك ، أو يقوم» فإنها فى ذلك كله للظنّ.

والثانى : الشك والظن ، وذلك فيما ذكرنا ، وحمل ابن الأنبارى عليه «كأنك بالشتاء مقبل» أى أظنه مقبلا.

والثالث : التحقيق ، ذكره الكوفيون والزجاجى ، وأنشدوا عليه :

٣١٢- فأصبح بطن مكه مقشعرا**كأن الأرض ليس بها هشام

أى لأن الأرض ؛ إذ لا يكون تشبيها ، لأنه ليس فى الأرض حقيقه.

فإن قيل : فإذا كانت للتحقيق فمن أين جاء معنى التعليل؟

قلت : من جهة أن الكلام معها فى المعنى جواب عن سؤال عن العله مقدر ؛ ومثله (اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ).

وأجيب بأمور ، أحدها : أن المراد بالظرفيه الكون فى بطنها ، لا الكون على ظهرها ، فالمعنى أنه كان ينبغى أن لا يقشعر بطن مكه مع دفن هشام فيه ، لأنه لها كالغيث.

الثانى : أنه يحتمل أن هشاما قد خلف من يسدّ مسده ، فكانه لم يمت.

الثالث : أن الكاف للتعليل ، وأنّ للتوكيد ، فهما كلمتان لا كلمه ، ونظيره (وَيَكَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) أى أعجب لعدم فلاح الكافرين.

والرابع : التقريب ، قاله الكوفيون ، وحملوا عليه «كأنك بالشتاء مقبل ،

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ٧١٤

وكانك بالفرج آت ، وكانك بالدنيا لم تكن وبالآخره لم تزل» وقول الحريري (١) :

٣١٣- كَأْتِي بِكَ تَنْحَطُّ***[إلى اللحد وتنحط]

وقد اختلف في إعراب ذلك ؛ فقال الفارسي : الكاف حرف خطاب ، والباء زائده في اسم كَأَنَّ ، وقال بعضهم : الكاف اسم كَأَنَّ ، وفي المثال الأول حذف مضاف ، أي كَأَنَّ زمانك مقبل بالشتاء ، ولا حذف في «كَأَنَّك بالدنيا لم تكن» بل الجملة الفعلية خبر ، والباء بمعنى في ، وهي متعلقه بتكن ، وفاعل تكن ضمير المخاطب ، وقال ابن عصفور : الكاف والياء في كَأَنَّك وكَأْتِي زائدتان كَأْتِيَانِ لكَأَنَّ عن العمل كما تكفها ما ، والباء زائده في المبتدأ ، وقال ابن عمرو : المتصل بكَأَنَّ اسمها ، والظرف خبرها ، والجملة بعده حال ، بدليل قولهم «كَأَنَّك بالشَّمْسِ وقد طلعت» بالواو ، وروايه بعضهم «ولم تكن ، ولم تزل» بالواو ، وهذه الحال متممه لمعنى الكلام كالحال في قوله تعالى (فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرِهِ مُعْرِضِينَ) وكحتى وما بعدها في قولك «ما زلت يزيد حتى فعل» وقال المطرزي : الأصل كَأْنِي أبصر ك تنحط ، وكَأْنِي أبصر الدنيا لم تكن ، ثم حذف الفعل وزيدت الباء.

مسأله - زعم قوم أن كَأَنَّ قد تنصب الجزأين ، وأنشدوا :

٣١٤- كَأَنَّ أذنيه إذا تشوّفا***قادمه أو قلما محرّفا

ف قيل : الخبر محذوف ، أي يحكيان ، وقيل : إنما الروايه «تخال أذنيه» وقيل : الروايه «قادمتا أو قلما محرّفا» بألفات غير منونه ، على أن الأسماء مثناه ، وحذفت النون للضرورة ، وقيل : أخطأ قائله ، وهو أبو نخيله ، وقد أنشده

[شماره صفحه واقعي : ٢١٧]

ص: ٧١٥

١- في المقامه الحاديه عشره (الساويه)

بحضره الرشيد فلتحنه أبو عمرو والأصمعي ، وهذا وهم ؛ فإن أبا عمرو توفي قبل الرشيد.

«كَلَّ»

: اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر ، نحو (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) والمعرف المجموع نحو (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) وأجزاء المفرد المعرف نحو «كَلَّ زيد حسن» فإذا قلت «أكلت كلَّ رغيف لزيد» كانت لعموم الأفراد ، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد.

ومن هنا وجب في قراءة غير أبي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله

عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَّكِبٍ جَبَّارٍ (بترك تنوين (قَلْبٍ) تقدير كل بعد قلب ليعم أفراد القلوب كما عم أجزاء القلب.

وترد كل - باعتبار كل واحد مما قبلها وما بعدها - على ثلاثه أوجه.

فأما أوجهها باعتبار ما قبلها ؛

فأحدها : أن تكون نعتا لنكره أو معرفه ؛ فتدل على كماله ، وتجب إضافتها إلى اسم ظاهر يماثله لفظا ومعنى ، نحو «أطعمنا شاه كلَّ شاه» وقوله :

٣١٥- وَإِنَّ الَّذِي حانت بفلج دماؤهم ***هم القوم كلَّ القوم يا أمَّ خالد [ص ٥٥٢]

والثاني : أن تكون توكيدا لمعرفه ، قال الأخفش والكوفيون : أو لنكره محدوده ، وعليهما ففائدتها العموم ، وتجب إضافتها إلى اسم مضممر راجع إلى المؤكد نحو (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ) قال ابن مالك : وقد يخلفه الظاهر كقوله :

٣١٦- كم قد ذكرتك لو أجزى بذكر كم ***يا أشبه الناس كلَّ الناس بالقمر

وخالفه أبو حيان ، وزعم أن «كل» في البيت نعت مثلها في «أطعمنا شاه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ٧١٦

كل شاه» وليست توكيدا ، وليس قوله بشيء ؛ لأن التي ينعت بها داله على الكمال ، لا على عموم الأفراد.

ومن توكيد النكرة بها قوله :

٣١٧- نلبث حولا كاملا كله *** لا نلتقى إلا على منهج

وأجاز الفراء والزمخشري أن نقطع كل المؤكد بها عن الإضافة لفظا تمسكا بقراءه بعضهم (إنا كلا فيها) وخرّجها ابن مالك على أن «كلا» حال من ضمير الظرف وفيه ضعف من وجهين : تقديم الحال على عامله الظرف ، وقطع كل عن الإضافة لفظا

وتقديرا لتصير نكره فيصح كونه حالا ، والأجود أن تقدر كلا بدلا من اسم إن ، وإنما جاز إبدال الظاهر من ضمير الحاضر بدل كل لأنه مفيد للاحاطه مثل «قمتم ثلاثتكم».

والثالث : أن لا تكون تابعه ، بل تاليه للعوامل ؛ فتقع مضافه إلى الظاهر نحو (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) وغير مضافه نحو (وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ) وأما أوجهها الثلاثة التي باعتبار ما بعدها فقد مضت الإشارة إليها.

الأول : أن تضاف إلى الظاهر ، وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل نحو «أكرمت كل بني تميم».

والثاني : أن تضاف إلى ضمير محذوف ، ومقتضى كلام النحويين أن حكمها كالتى قبلها ، ووجهه أنهما سيان فى امتناع التأكيد بهما ، وفى تذكره أبى الفتح أن تقديم كل فى قوله تعالى (كُلًّا هَيِّدْنَا) أحسن من تأخيرها ؛ لأن التقدير كلهم ، فلو أخرت لباشرت العامل مع أنها فى المعنى منزله منزله ما لا

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ٧١٧

يباشره ، فلما قدمت أشبهت المرتفعه بالابتداء فى أن كلا منهما لم يسبقها عامل فى اللفظ.

الثالث : أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به ، وحكمها أن لا- يعمل فيها غالبا إلا الابتداء ، نحو (إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ) فيمن رفع كلا ، ونحو (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ) لأن الابتداء عامل معنوى ، ومن القليل قوله :

٣١٨- [يميد إذا مادت عليه دلاؤهم]***فيصدر عنه كلها وهو ناهل

ولا يجب أن يكون منه قول على رضى الله عنه :

٣١٩- فلما تبيّن الهدى كان كلنا***على طاعه الرحمن والحق والنقى

حل الأولى تقدير كان شأنه.

فصل

واعلم أن لفظ «كل» حكمه الأفراد والتذكير ، وأن معناها بحسب ما تضاف إليه ؛ فإن كانت مضافه إلى منكر وجب مراعاة معناها ؛ فلذلك جاء الضمير مفردا مذكرا فى نحو (وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ) (وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ) وقول أبى بكر وكعب وليبد رضى الله عنهم :

٣٢٠- كل امرئ مصبّح فى أهله***والموت أدنى من شراك نعله

٣٢١- كل ابن أنثى وإن طالت سلامته***يوما على آله حدباء محمول

ألا كل شىء ما خلا الله باطل***وكلّ نعيم لا محاله زائل [٢٠٥]

وقول السموأل :

٣٢٢- إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه***فكلّ رداء يرتديه جميل

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ٧١٨

ومفردا مؤنثا في قوله تعالى (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) ومثنى في قول الفرزدق :

٣٢٣- وكل رفيقى كل رحل - وإن هما**تعاطى القنا قوماهما - أخوان

وهذا البيت من المشكلات لفظا ومعنى وإعرابا ، فلنشرحه.

قوله «كل رحل» كل هذه زائده ، وعكسه حذفها في قوله تعالى (عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ) فيمن أضاف ، ورحل : بالحاء المهملة ، وتعاطى : أصله «نعاطيا» فحذف لامه للضرورة ، وعكسه إثبات اللام للضرورة فيمن قال :

٣٢٤- لها متنتان خطاتا [كما**أكب على ساعديه النمر]

إذا قيل : إن خطاتا فعل وفاعل ، أو الألف من «تعاطى» لام الفعل ، ووحد الضمير لأن الرفيقين ليس باثنين معينين ، بل هما كثير كقوله تعالى (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا) ثم حمل على اللفظ ، إذ قال «هما أخوان» كما قيل (فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا) وجمله «هما أخوان» خبر كل ، وقوله «قوما» إما بدل من القنا لأن قومهما من سببهما إذ معناها تقاومهما ، فحذفت الزوائد ، فهو بدل اشتمال ، أو مفعول لأجله ، أى تعاطيا القنا لمقاومه كل منهما الآخر ، أو مفعول مطلق من باب (صَيَّنَعَ اللَّهُ) لأن تعاطى القنا يدل على تقاومهما.

ومعنى البيت أن كل الرفقاء في السفر إذا استقروا رفيقين رفيقين فهما كالأخوين لاجتماعهما في السفر والصحبه ، وإن تعاطى كل واحد منهما مغالبه الآخر.

ومجموعا مذكرا في قوله تعالى : (كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) وقول لبيد :

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ٧١٩

وكلّ أناس سوف تدخل بينهم***دويهيّه تصفرّ منها الأنامل [٦٢]

ومؤنثا فى قول الآخر :

٣٢٥- وكلّ مصيبات الزّمان وجدتها***سوى فرقه الأحباب هيّنه الخطب

ويروى :

وكل مصيبات تصيب فإنها

وعلى هذا فالبيت مما نحن فيه.

وهذا الذى ذكرناه - من وجوب مراعاة المعنى مع النكرة - نصّ عليه ابن مالك ، وردّه أبو حيان بقول عنتره :

٣٢٦- جادت عليه كلّ عين ثره***فتركن كلّ حديقه كالدّرههم

فقال «تركن» ولم يقل تركت ؛ فدل على جواز «كلّ رجل قائم ، وقائمون»

والذى يظهر لى خلاف قولهما ، وأن المضافه إلى المفرد إن أريد نسبة الحكم إلى كل واحد وجب الإفراد نحو «كلّ رجل يشبعه رغيف» أو إلى المجموع وجب الجمع كبيت عنتره ؛ فإنّ المراد أن كل فرد من الأعين جاد ، وأن مجموع الأعين تركن ، وعلى هذا فتقول «جاد على كلّ محسن فأغناني» أو «فأغنوني» بحسب المعنى الذى تريده.

وربما جمع الضمير مع إرادته الحكم على كل واحد ، كقوله :

٣٢٧- *من كلّ كوما كثيرات الوبر*

وعليه أجاز ابن عصفور فى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص : ٧٢٠

٣٢٨- وما كل ذى لب بمؤتيك نصحه *** وما كل مؤت نصحه بليب

أن يكون «مؤتيك» جمعا حذف نونه للاضافه ، ويحتمل ذلك قول فاطمه الخزاعيه تبكى إختها :

٣٢٩- إختي لا تبعدوا أبدا *** وبلى والله قد بعدوا

كل ما حى وإن أمروا *** وورد الحوض الذى وردوا

وذلك فى قولها «أمروا» فأما قولها «وردوا» فالضمير لإختها ، هذا إن حملت الحى على نقيض الميت وهو ظاهر ، فإن حملته على مرادف القبيله فالجمع فى «أمروا» واجب

مثله فى (كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَمْ دِيهِمْ فَرِحُونَ) وليس من ذلك (وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ) لأن القرآن لا يخرج على الشاذ ، وإنما الجمع باعتبار معنى الأمه ، ونظيره الجمع فى قوله تعالى (أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ) ومثل ذلك فى قوله تعالى (وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ) فليس الضامر مفردا فى المعنى لأنه قسيم الجمع وهو (فَرَجَالًا) بل هو اسم جمع كالجمال والباقر ، أو صفه لجمع محذوف أى كل نوع ضامر ونظيره (وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ) فإن (كافِرٍ) نعت لمحذوف مفرد لفظا مجموع معنى أى أول فريق كافر ، ولو لا ذلك لم بقل (كافِرٍ) بالافراد.

وأشكل من الآيتين قوله تعالى (وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ) ولو ظفر بها أبو حيان لم يعدل إلى الاعتراض بيت عنتره.

والجواب عنها أن جملة (لَا يَسْمَعُونَ) مستأنفه أخبر بها عن حال المسترقين ، لا- صفه لكل شيطان ، ولا حال منه ؛ إذ لا معنى للحفظ من شيطان لا يسمع ، وحينئذ فلا يلزم عود الضمير إلى كل ، ولا إلى ما أضيفت إليه ، وإنما هو عائد إلى الجمع المستفاد من الكلام.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ٧٢١

وإن كانت «كل» مضافه إلى معرفه فقالوا : يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها ، نحو «كلهم قائم ، أو قائمون» وقد اجتمعتا فى قوله تعالى (إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عِبَادًا ، لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ، وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) والصواب أن الضمير لا- يعود إليها من خبرها إلا مفردا مذكرا على لفظها نحو (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) الآية ، وقوله تعالى فيما يحكيه عنه نبيه عليه الصلاة والسلام «يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته» الحديث وقوله عليه الصلاة والسلام «كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمَعْتَقُهَا أَوْ مَوْبِقُهَا» و «كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته» «وكلنا لك عبد» ومن ذلك (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّهُ أَوْلِيكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) وفى الآية حذف مضاف ، وإضمار لما دل عليه المعنى لا اللفظ ، أى أن كل أفعال هذه الجوارح كان المكلف مسؤولا- عنه ، وإنما قدرنا المضاف لأن السؤال عن أفعال الحواس ، لا عن أنفسها ، وإنما لم يقدر ضمير (كان) راجعا لكل لئلا يخلو (مسؤولا) عن ضمير فيكون حينئذ مسندا إلى (عنه) كما توهم بعضهم ، ويردّه أن الفاعل ونائبه لا يتقدمان على عاملهما ، وأما (لَقَدْ أَحْصَاهُمْ) فجملة أجيب بها القسم ، وليست خبرا عن كل ، وضميرها راجع لمن ، لا لكل ، ومن معناها الجمع.

فإن قطعت عن الإضافة لفظا ؛ فقال أبو حيان : يجوز مراعاة اللفظ نحو (كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) (فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ) ومراعاة المعنى نحو (وَكَوْكُلٌ كَانُوا ظَالِمِينَ) والصواب أن المقدر يكون مفردا نكرة ؛ فيجب الأفراد كما لو صرح بالمفرد ، ويكون جمعا معرفا فيجب الجمع ، وإن كانت المعرفة لو ذكرت لوجب الأفراد ، ولكن فعل ذلك تنبيها على حال المحذوف فيهما ؛ فالأول نحو (كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) (كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ) (كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ

[شماره صفحه واقعى : ۲۲۴]

وَتَسْبِيحُهُ) إذ التقدير كل أحد ، والثاني نحو (كُلُّ لَهُ قَانِتُونَ) (كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) (وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ) أي كلهم.

مسألان - الأولى ، قال البيانىون : إذا وقعت «كل» فى حيز النفى كان النفى موجهًا إلى الشمول خاصه ، وأفاد بمفهومه ثبوت الفعل لبعض الأفراد ، كقولك «ما جاء كل القوم ، ولم آخذ كل لدرهم ، وكل الدراهم لم آخذ» وقوله :

٣٣٠- * ما كل رأى الفتى يدعو إلى رشد*

وقوله :

٣٣١- ما كل ما يتمنى المرء يدركه *** [تأتى الرياح بما لا تشتهى السفن]

وإن وقع النفى فى حيزها اقتضى السلب عن كل فرد ، كقوله عليه الصلاة والسلام - لما قال له ذو اليدىن : أنسىت أم قصرت الصلاة - : «كل ذلك لم يكن» وقول أبى النجم :

٣٣٢- قد أصبحت أم الخيار تدعى *** على ذنبا كله لم أصنع

[ص ٤٩٨ و ٦١١ و ٦٣٣]

وقد يشكل على قولهم فى القسم الأول قوله تعالى : (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ)

وقد صرح الشلوبىن وابن مالك فى بيت أبى النجم بأنه لا فرق فى المعنى بين رفع كل ونصبه ، وردّ الشلوبىن على ابن أبى العافيه إذ زعم أن بينهما فرقا ، والحق ما قاله البيانىون ، والجواب عن الآيه أن دلالة المفهوم إنما يعول عليها عند عدم المعارض ، وهو هنا موجود ؛ إذ دلّ الدليل على تحريم الاختيال والفخر مطلقا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص : ٧٢٣

الثانية - كل فى نحو (كَلَّمَا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرِهِ رِزْقًا قَالُوا) منصوبه على الظرفيه باتفاق ، وناصبها الفعل الذى هو جواب فى المعنى مثل (قَالُوا) فى الآيه ، وجاءتها الظرفيه من جهه ما فإنها محتمله لوجهين :

أحدهما : أن تكون حرفا مصدرىا والجمله بعده صلته له ؛ فلا محل لها ، والأصل كل رزق ، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ، ثم أنبأ عن الزمان ، أى كلّ وقت رزق ، كما أنيب عنه المصدر الصريح فى «جئتكَ خفوق النّجم» :

والثانى : أن تكون اسما نكره بمعنى وقت ؛ فلا تحتج على هذا إلى تقدير وقت ، والجمله بعده فى موضع خفض على الصفه ؛ فتحتاج إلى تقدير عائد منها ، أى كل وقت رزقوا فيه.

ولهذا الوجه مبعّد ، وهو ادعاء حذف الصفه وجوبا ، حيث لم يرد مصرّحا به فى شىء من أمثله هذا التركيب ، ومن هنا ضعف قول أبى الحسن فى نحو «أعجبنى ما قمت» : إن ما اسم ، والأصل ما قمته ، أى القيام الذى قمته ، وقوله فى «يا أيها الرجل» : إن أيّا موصوله والمعنى يا من هو الرجل ، فإن هذين العائدين لم يلفظ بهما قط ، وهو مبعّد عندى أيضا لقول سيبويه فى نحو «سرت طويلا ، وضربت زيدا كثيرا» : إن طويلا وكثيرا حالان من ضمير المصدر محذوفا ، أى سرتّه وضربته ، أى السير والضرب ، لأن هذا العائد لم يتلفظ به قط.

فإن قلت : فقد قالوا «ولا سيّما زيد» بالرفع ، ولم يقولوا قط «ولا سيّما هو زيد».

قلت : هى كلمه واحده شدّوا فيها بالتزام الحذف ، ويؤنسك بذلك أن

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ٧٢٤

فيها شذوذين آخرين : إطلاق «ما» على الواحد ممن يعقل ، وحذف العائد المرفوع بالابتداء مع قصر الصلته .

وللوجه الأول مقربان : كثره مجيء الماضي بعدها نحو (كَلَّمَا نَصَبَ بَجْتٍ جُلُودُهُمْ يَدْلُنَاهُمْ) (كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ) (وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَيْحَرُوا مِنْهُ) (وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لَتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا) وأن ما المصدرية التوقيتية شرط من حيث المعنى ، فمن هنا احتيج إلى جملتين إحداهما مرتبه على الأخرى ، ولا يجوز أن تكون شرطيه مثلها في «ما تفعل أفعل» لأمرين : أن تلك عامه فلا تدخل عليها أداء العموم ، وأنها لا ترد بمعنى الزمان على الأصح .

وإذا قلت : «كَلَّمَا استدعيتك فإن زرتني فعبدي حرّ» فكل منصوبه أيضا على الظرفيه ، ولكن ناصبها محذوف مدلول عليه بحرّ المذكور في الجواب وليس العامل المذكور لوقوعه بعد الفاء وإن ، ولما أشكل ذلك على ابن عصفور قال وقلده الابتدائي : إن كلا في ذلك مرفوعه بالابتداء ، وإن جملتي الشرط والجواب خبرها ، وإن الفاء دخلت في الخبر كما دخلت في نحو «كلّ رجل يأتيه درهم» وقدّرا في الكلام حذف ضميرين ، أي كلما استدعيتك فيه فإن زرتني فعبدي حر بعده ؛ لترتبط الصفه بموصوفها والخبر بمبتدئه .

قال أبو حيان : وقولهما مدفوع بأنه لم يسمع «كل» في ذلك إلا منصوبه ، ثم تلا الآيات المذكوره ، وأنشد قوله :

٣٣٣- وقولي كلما جشأت وجاشت ***مكانك تحمدي أو تستريحي

وليس هذا مما البحث فيه ؛ لأنه ليس فيه ما يمنع من العمل .

«كَلَّا وَكَلْنَا»

: مفردان لفظا ، مثنيان معنى ، مضافان أبدا لفظا ومعنى إلى

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٧]

ص : ٧٢٥

كلمه واحده معرفه داله على اثنين ، إما بالحقيقه والتنصيص نحو (كَلْتَا الْجَنَّتَيْنِ) ونحو (أَخِيْدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا) وإما بالحقيقه والاشتراك نحو «كلانا» فإن «نا» مشتركه بين الاثنين والجماعه ، أو بالمجاز كقوله :

٣٣٤- إنَّ للخير وللشَّرِّ مدى *** وكلا ذلك وجه وقبل

فإن «ذلك» حقيقه فى الواحد ، وأشير بها إلى المثنى على معنى : وكلا ما ذكر ، على حدها فى قوله تعالى : (لا فَاْرِضْ وَلَا بَكِرْ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ) وقولنا كلمه واحده احتراز من قوله :

٣٣٥- كلا أخى وخليلى واجدى عضدا***[وساعدا عند إمام الملمات]

فإنه ضروره نادره ، وأجاز ابن الأنبارى إضافتها إلى المفرد بشرط تكريرها نحو «كلاى وكلاك محسنان» وأجاز الكوفيون إضافتها إلى النكره المختصه نحو «كلا-رجلين عندك محسنان» فإن رجلين قد تخصّصا بوصفهما بالظرف ، وحكوا «كلتا جاريتين عندك مقطوعه يدها» أى تاركه للغزل.

ويجوز مراعاة لفظ كلا وكلتا فى الأفراد نحو (كَلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا) ومراعاة معناهما ، وهو قليل ، وقد اجتمعا فى قوله :

٣٣٦- كلاهما حين جدّ السير بينهما***قد أقلعا ، وكلا أنفيهما رابى

ومثّل أبو حيان لذلك بقول الأسود بن يعفر :

٣٣٧- إنَّ المنيّه والحتوف كلاهما***يوفى المنيّه يرقبان سوادى

وليس بمتعين ؛ لجواز كون «يرقبان» خبرا عن المنيّه والحتوف ، ويكون ما بينهما إما خبرا أول أو اعتراضا ، ثم الصواب فى إنشاده «كلاهما يوفى المخارم» ؛ إذ لا يقال إن المنيّه توفى نفسها.

وقد سئلت قديما عن قول القائل «زيد وعمرو كلاهما قائم ، أو كلاهما

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ٧٢٦

قائمان» أيهما الصواب؟ فكتبت : إن قَدَر كلاهما تو كيذا قيل : قائمان ؛ لأنه خير عن زيد وعمرو ، وإن قدر مبتدأ فالوجهان ، والمختار الإفراد ، وعلى هذا فإذا قيل «إن زيدا وعمرا» فإن قيل «كليهما» قيل «قائمان» أو «كلاهما» فالوجهان ، ويتعين مراعاة اللفظ في نحو «كلاهما محب لصاحبه» لأن معناه كل منهما ، وقوله :

٣٣٨- كلانا غنى عن أخيه حياته *** ونحن إذا متنا أشد تغانيا

«كيف»

: ويقال فيها «كى» كما يقال فى سوف : سو ، قال :

كى تجنحون إلى سلم وما ثرت

قتلاكم ولظى الهيجاء تضطرم [٣٠٢]

وهو اسم ؛ لدخول الجار عليه بلا تأويل فى قولهم «على كيف تبيع الأحمرين» (١) ولإبدال الاسم الصريح منه نحو «كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟» وللإخبار به مع مباشرته الفعل فى نحو «كيف كنت؟» فبالإخبار به انتفت الحرفيه وبمباشره الفعل انتفت الفعلية.

وتستعمل على وجهين :

أحدهما : أن تكون شرطا ؛ فتقتضى فعلين متفقى اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو «كيف تصنع أصنع» ولا يجوز «كيف تجلس أذهب» باتفاق ، ولا- «كيف تجلس أجلس» بالجزم عند البصريين إلا قطربا ؛ لمخالفتها لأدوات الشرط بوجوب موافقه جوابها لشرطها كما مر ، وقيل : يجوز مطلقا ، وإليه ذهب

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص : ٧٢٧

١- الأحمران : الخمر واللحم ، والأحمره : هما والخلق.

قطرب والكوفيون ، وقيل : يجوز بشرط اقترانها بما ، قالوا : ومن ورودها شرطا (يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) (يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ) (فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ) وجوابها في ذلك كله محذوف لدلاله ما قبلها ، وهذا يشكل على إطلاقهم أن جوابها يجب مماثلته لشرطها.

والثاني ، وهو الغالب فيها : أن تكون استفهاما ، إما حقيقيا نحو «كيف زيد» أو غيره نحو (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ) الآية ؛ فإنه أخرج مخرج التعجب.

وتقع خبرا قبل ما لا يستغنى ، نحو «كيف أنت» و «كيف كنت» ومنه «كيف ظننت زيدا» و «كيف أعلمته فرسك» لأن ثاني مفعولى ظن وثالث مفعولات أعلم خبران في الأصل ، وحالا قبل ما يستعنى ، نحو «كيف جاء زيد؟» أى على أى حاله جاء زيد ، وعندى أنها تأتي في هذا النوع مفعولا مطلقا أيضا ، وأن منه (كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ) إذ المعنى أى فعل فعل ربك ، ولا يتجه فيه أن يكون حالا من الفاعل ، ومثله (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ) أى فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد يصنعون ، ثم حذف عاملها مؤخرا عنها وعن إذا ، كذا قيل ، والأظهر أن يقدر بين كيف وإذا ، وتقدر إذا خاليه عن معنى الشرط ، وأما (كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ) فالمعنى كيف يكون لهم عهد وحالهم كذا وكذا ، فكيف : حال من عهد ، إما على أن يكون تامه أو ناقصه وقلنا بدلالتها على الحدث ، وجمله الشرط حال من ضمير الجمع.

وعن سيبويه أن كيف ظرف ، وعن السيرافي والأخفش أنها اسم غير ظرف ، وبنوا (١) على هذا الخلاف أمورا :

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص : ٧٢٨

١- في نسخه «ورتبوا على هذا الخلاف».

أحدها : أن موضعها عند سيبويه نصب دائما ، وعندهما رفع مع المبتدأ ، نصب مع غيره .

الثانى : أن تقديرها عند سيبويه : فى أى حال ، أو على أى حال ، وعندهما تقديرها فى نحو «كيف زيد» أصحح زيد ، ونحوه ، وفى نحو «كيف جاء زيد» أراكبا جاء زيد ، ونحوه .

والثالث : أن الجواب المطابق عند سيبويه أن يقال «على خير» ونحوه ، ولهذا قال رؤبه - وقد قيل له : كيف أصبحت - «خير عافاك الله» أى على خير ، فحذف الجار وأبقى عمله ، فإن أجيب على المعنى دون اللفظ قيل : صحيح ، أو سقيم . وعندهما على العكس ، وقال ابن مالك ما معناه : لم يقل أحد إن كيف ظرف ؛ إذ ليست زمانا ولا مكانا ، ولكنها لما كانت تفسر بقولك على أى حال لكونها سؤالا عن الأحوال العامه سميت ظرفا ؛ لأنها فى تأويل الجار والمجرور ، واسم الظرف يطلق عليهما مجازا ، اه . وهو حسن ، ويؤيده الإجماع على أنه يقال فى البدل : كيف أنت؟ أصحح أم سقيم ، بالرفع ، ولا يبدل المرفوع من المنصوب .» .

تنبيه - قوله تعالى (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) لا تكون كيف بدلا من الإبل ؛ لأن دخول الجار على كيف شاذ ، على أنه لم يسمع فى إلى ، بل فى على ، ولأن إلى متعلقه بما قبلها ؛ فيلزم أن يعمل فى الاستفهام فعل متقدم عليه ، ولأن الجملة التى بعدها تصير حينئذ غير مرتبطة ، وإنما هى منصوبه بما بعدها على الحال ، وفعل النظر معلق ، وهى وما بعدها بدل من الإبل بدل اشتمال ، والمعنى إلى الإبل كيفيه خلقها ، ومثله (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص : ٧٢٩

كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) ومثلهما فى إبدال جملة فيها كيف من اسم مفرد قوله :

٣٣٩- إلى الله أشكو بالمدينه حاجه***وبالشام أخرى كيف يلتقيان

[ص ٤٢٦]

أى أشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما.

مسأله - زعم قوم أن كيف تأتى عاطفه ، وممن زعم ذلك عيسى بن موهب ، ذكره فى كتاب العلل ، وأنشد عليه :

٣٤٠- إذا قلّ مال المرء لانت قناته ***وهان على الأدنى فكيف الأبعد

وهذا خطأ ؛ لاقترانها بالفاء ، وإنما هى [هنا] اسم مرفوع المحل على الخبريه ، ثم يحتمل أن الأبعد مجرور بإضافه مبتدأ محذوف ، أى فكيف حال الأبعد ، فحذف المبتدأ على حد قراءه ابن جماز (وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ) (١) أو بتقدير : فكيف الهوان على الأبعد ، فحذف المبتدأ والجار ، أو بالعطف بالفاء ثم أقحمت كيف بين العاطف والمعطوف لإفاده الأولويه بالحكم.

حرف اللام

«اللام المفرده»

ثلاثه أقسام : عامله للجر ، و عامله للجزم ، وغير عامله.

وليس فى القسمه أن تكون عامله للنصب ، خلافا للكوفيين ، وسيأتى.

فالعامله للجر مكسوره مع كل ظاهر ، نحو لزيد ، ولعمرو ، إلا مع المستغاث المباشر

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص : ٧٣٠

١- تقدير الآيه على هذه القراءه : والله يريد ثواب الآخره ، فحذف المضاف وبقى المضاف إليه على جره.

ليا فمفتوحه نحو «يا لله» وأما قراءه بعضهم (الْحَمْدُ لِلَّهِ) بضمها فهو عارض للاتباع ، ومفتوحه مع كل مضمّر نحو لنا ، ولكم ، ولهم ، إلا مع ياء المتكلم فمكسوره.

وإذا قيل «يالك ، ويالى» احتمال كل منهما أن يكون مستغاثا به وأن يكون مستغاثا من أجله ، وقد أجازهما ابن جنى فى قوله :

٣٤١- فيا شوق ما أبقي ، ويا لى من التوى *** [ويا دمع ما أجرى ويا قلب ما أصبى] [ص ٢١٩]

وأوجب ابن عصفور فى «يالى» أن يكون مستغاثا من أجله ؛ لأنه لو كان مستغاثا به لكان التقدير يا أدعو لى ، وذلك غير جائز فى غير باب ظننت وفقدت وعدمت ، وهذا لازم له ، لا لابن جنى ، لما سأذكره بعد.

ومن العرب من يفتح اللام الداخلة على الفعل ويقراً (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ).

وللام الجاره اثنان وعشرون معنى :

أحدها : الاستحقاق ، وهى الواقعه بين معنى وذات ، نحو (الْحَمْدُ لِلَّهِ) والعزه لله ، والملك لله ، والأمر لله ، ونحو (وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ) و (لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ) ومنه «للكافرين النار» أى عذابها.

والثانى : الاختصاص (١) نحو «الجنه للمؤمنين ، وهذا الحصر للمسجد ، والمنبر للخطيب ، والسرج للدابه ، والقميص للعبد» ونحو (إِنَّ لَهُ أَبًا) (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ) وقولك : هذا الشعر لحبيب ، وقولك : أدوم لك ما تدوم لى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ٧٣١

١- لام الاختصاص : هى الداخلة بين اسمين يدل كل منهما على الذات ، والداخلة عليه لا يملك الآخر ، وسواء أكان يملك غيره أم كان ممن لا يملك أصلا.

والثالث: الملك، نحو (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) وبعضهم يستغنى بذكر الاختصاص عن ذكر المعنيين الآخرين، ويمثل له بالأمثله المذكوره ونحوها،

ويرجح أنه فيه تقليلاً للاشتراك، وأنه إذا قيل «هذا المال لزيد والمسجد» لزم القول بأنها للاختصاص مع كون زيد قابلاً للملك، لئلا يلزم استعمال المشترك في معنیه دفعه، وأكثرهم يمنعه.

الرابع: التملك، نحو «وهبت لزيد ديناراً».

الخامس: شبه التملك، نحو (جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا).

السادس: التعليل، كقوله:

٣٤٢- ويوم عقرت للعذارى مطيتي *** [فيا عجبا من كورها المتحمل]

وقوله تعالى (لَا يَلَافِ قَرِيْشٍ) وتعلقها بفليعبدوا، وقيل: بما قبله، أي فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش، ورجح بأنهما في مصحف أبي سورة واحدة، وضعف بأن (فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ) إنما كان لكفرهم وجرأتهم على البيت، وقيل: متعلقه بمحذوف تقديره اعجبوا، وكقوله تعالى (وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ) أي وإنه من أجل حب المال لبخيل، وقراءه حمزه (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ الْآيَةَ، أي لأجل إيتائي إياكم (١) بعض الكتاب والحكمه ثم لمجيء محمد صلى الله عليه (وآله و) سلم مصدقاً لما معكم لتؤمنن به، فما: مصدرية فيهما، واللام تعليلية، وتعلقت بالجواب المؤخر على الاتساع في الظرف، كما قال الأعشى:

[رضيعة لبان ثدى أم تحالفا *** بأسحم داج] عوض لا نتفرق [٢٤٤]

[شماره صفحه واقعي: ٢٣٤]

ص: ٧٣٢

١- في نسخه «لأجل إيتائي إليكم».

ويجوز كون «ما» موصولا اسميا.

فإن قلت : فأين العائد في (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ)؟.

قلت : إن (ما معكم) هو نفس (لَمَا آتَيْتُكُمْ) فكأنه قيل : مصدق له ؛ وقد يضعف هذا لقلته نحو قوله :

٣٤٣- [فيا رب أنت الله في كل موطن]***وأنت الذي في رحمه الله أطمع

[ص ٥٠٤ و ٥٤٦]

وقد يرجح بأن الثواني يتسامح فيها كثيرا ، وأما قراءة الباقيين [بالفتح] فاللام لام التوطئه ، وما شرطيه ، أو اللام للابتداء ، وما : موصوله ، أى الذى آتيتكموه ، وهى مفعوله على الأول ، ومبتدأ على الثانى.

ومن ذلك قراءة حمزه والكسائى (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا) بكسر اللام ، ومنها اللام الثانى فى نحو «يا لزيد لعمر» وتعلقها بمحذوف ، وهو فعل من جملة مستقله ، أى أدعوك لعمر ، أو اسم هو حال من المنادى ، أى مدعوا لعمر ، قولان ، ولم يطلع ابن عصفور على الثانى فنقل الإجماع على الأول.

ومنها اللام الداخلة لفظا على المضارع فى نحو (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ) وانتصاب الفعل بعدها بأن مضمرة بعينها وفاقا للجمهور ، لا بأن مضمرة أو بكى المصدرية مضمرة خلافا للسيرافى وابن كيسان ، ولا باللام بطريق الأصالة خلافا لأكثر الكوفيين ، ولا- بها لنيابتها عن أن خلافا لثعلب ، ولك إظهار أن ؛ فتقول «جتتك لأن تكرمنى» بل قد يجب ، وذلك إذا اقترن الفعل بلا نحو (لئلا يكون للناس عليكم حجة) ؛ لئلا يحصل الثقل بالتقاء المثليين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ٧٣٣

فرع - أجاز أبو الحسن أن يتلقى القسم بلام كى ، وجعل منه (يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضَوْكُمْ) فقال : المعنى ليرضنكم ، قال أبو على : وهذا عندى أولى من أن يكون متعلقا بيحلفون والمقسم عليه محذوف ، وأنشد أبو الحسن :

٣٤٤- إذا قلت قدنى قال بالله حلفه***لتغنى عني إذا إنائك أجمعا [ص ٤٠٩]

والجماعه يابون هذا ؛ لأن القسم إنما يجاب بالجملة ، ويروون البيت لتغنى بفتح اللام ونون التوكيد ، وذلك على لغة فزاره فى حذف آخر الفعل لأجل النون إن كان ياء تلى كسره كقوله :

٣٤٥- وابكن عيشا تقضى بعد جدته***[طابت أصائله فى ذلك البلد]

وقدروا الجواب محذوفاً واللام متعلقه به ، أى ليكونن كذا ليرضوكم ، ولتشربن لتغنى عنى.

السابع : توكيد النفى ، وهى الداخلة فى اللفظ على الفعل مسبوقة بما كان أو بلم يكن ناقصين مسندتين لما أسند إليه الفعل المقرون باللام ، نحو (وما كان الله ليطلعكم على الغيب) (لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ) ويسمى أكثرهم لام الجحود لملازمتها للجحد أى النفى ، قال النحاس : والصواب تسميتها لام النفى ؛ لأن الجحد فى اللغة إنكار ما تعرفه ، لا مطلق الإنكار ، اه.

ووجه التوكيد فيها عند الكوفيين أن أصل «ما كان ليفعل» ما كان يفعل ثم أدخلت اللام زياده لتقويه النفى ، كما أدخلت الباء فى «ما زيد بقائم» لذلك ، فعندهم أنها حرف زائد مؤكد ، غير جار ، ولكنه ناصب ، ولو كان جاراً

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص : ٧٣٤

لم يتعلق عندهم بشيء لزيادته ، فكيف به وهو غير جار؟ ووجهه عند البصريين أن الأصل ما كان قاصدا للفعل ، ونفى القصد أبلغ من نفيه ، ولهذا كان قوله :

٣٤٦- يا عاذلاتى لا تردن ملامتى ***إنّ العواذل لسن لى بأمير

أبلغ من «لا- تلمنى» لأنه نهى عن السبب ، وعلى هذا فهى عندهم حرف جر معدّ متعلق بخبر كان المحذوف ، والنصب بأن مضمرة وجوبا.

وزعم كثير من الناس فى قوله تعالى (وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِتَرْتُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ) فى قراءه غير الكسائى بكسر اللام الأولى وفتح الثانية أنها لام الجحود (١).

وفيه نظر ؛ لأن النافى على هذا غير ماوالم ، ولاختلاف فاعلى كان وتزول ، والذى يظهر لى أنها لام كى ، وأنّ إن شرطيه ، أى وعند الله جزاء مكرهم وهو مكر أعظم منه وإن كان مكرهم لشدته معدا لأجل زوال الأمور العظام المشبهه فى عظمها بالجبال ، كما تقول : أنا أشجع من فلان وإن كان معدا للنوازل.

وقد تحذف كان قبل لام الجحود كقوله :

٣٤٧- فما جمع ليغلب جمع قومى ***مقاومه ، ولا فرد لفرد

أى فما كان جمع ، وقول أبى الدرداء رضى الله عنه فى الركعتين بعد العصر. «ما أنا لأدعهما».

والثامن : موافقه إالى ، نحو قوله تعالى (بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا) (كُلُّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى) (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ٧٣٥

١- «أنها لام الجحود» فى تأويل مصدر مفعول زعم.

والتاسع : موافقه «على» فى الاستعلاء الحقيقى نحو (وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ) (دَعَانَا لِجَنبِهِ) (وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ) وقوله :

٣٤٨- [ضممت إليه بالسنان قميصه] ***فخر صريعا للدين وللهم

والمجازى نحو (وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا) ونحو قوله عليه الصلاة والسلام لعائشه رضى الله تعالى عنها «اشترطى لهم الولاء» وقال النحاس : المعنى من أجلهم ، قال : ولا نعرف فى العربية لهم بمعنى عليهم.

والعاشر : موافقه «فى» نحو (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَسِيطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) (لا- يُجَلِّبُهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ) وقولهم «مضى لسبيله» قيل : ومنه (يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي) أى فى حياتى ، وقيل : للتعليل ، أى لأجل حياتى فى الآخرة.

والحادى عشر : أن تكون بمعنى «عند» كقولهم «كتبته لخمسة خلون» وجعل منه ابن جنى قراءه الجحدرى (بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ) بكسر اللام وتخفيف الميم.

والثانى عشر : موافقه «بعد» نحو (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ) وفى الحديث «صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته» وقال :

٣٤٩- فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا كَأَنِّي وَمَالِكَا ***لطول اجتماع لم نبت ليله معا

والثالث عشر : موافقه «مع» ، قاله بعضهم ، وأنشد عليه هذا البيت (١).

والرابع عشر : موافقه «من» نحو «سمعت له صراخا» وقول جرير :

٣٥٠- لَنَا الْفَضْلُ فِي الدُّنْيَا وَأَنْفَكَ رَاغِمًا ***ونحن لكم يوم القيامة أفضل

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص : ٧٣٦

١- يريد بيت متمم بن نويرة الذى هو الشاهد رقم ٣٤٩.

والخامس عشر: التبليغ ، وهى الجاره لاسم السامع لقول أو ما فى معناه ، نحو «قلت له ، وأذنت له ، وفسرت له».

والسادس عشر: موافقه عن ، نحو قوله تعالى : (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ) قاله ابن الحاجب ، وقال ابن مالك وغيره : هى لام التعليل ، وقيل : لام التبليغ والتفت عن الخطاب إلى الغيبه ، أو يكون اسم المقول لهم محذوفا ، أى قالوا لطائفه من المؤمنين لما سمعوا بإسلام طائفه أخرى ، وحيث دخلت اللام على غير المقول له فالتأويل على بعض ما ذكرناه ، نحو (قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا) (وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا) وقوله :

٣٥١- كضرائر الحسناء قلن لوجهها***حسدا وبغضا : إنه لذميم (١)

السابع عشر: الصيروره ، وتسمى لام العاقبه ولام المآل ، نحو (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) وقوله :

٣٥٢- ففلموت تغذو الوالدات سخالها***كما لخراب الدّور تبنى المساكن

وقوله :

٣٥٣- فإن يكن الموت أفناهم***فلموت ما تلد الوالده

ويحتمله (رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّنَا عَنْ سَبِيلِكَ) ويحتمل أنها لام الدعاء ؛ فيكون الفعل مجزوما لا- منصوبا ، ومثله فى الدعاء (وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا) ويؤيده أن فى آخر الآيه (رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا)

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

ص: ٧٣٧

١- الأفضل فى الروايه «لذميم» أن تكون بالبدال المهمله ، أى مطلى بالدمام.

وأنكر البصريون ومن تابعهم لام العاقبه ، قال الزمخشري : والتحقيق أنها لام العله ، وأن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقه ، وبيانه أنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحرنا ، بل المحبه والتبني ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعى الذى يفعل الفعل لأجله ؛ فاللام مستعاره لما يشبه التعليل كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد.

الثامن عشر : القسم والتعجب معا ، وتختص باسم الله تعالى كقوله :

٣٥٤- الله يبقى على الأيام ذو حيد***[بمشمخر به الطيان والآس]

التاسع عشر : التعجب المجرد عن القسم ، وتستعمل فى النداء كقولهم «يا للماء» ، و «يا للعشب» إذا تعجبوا من كثرتهما ، وقوله :

٣٥٥- فيالك من ليل كأنّ نجومه***بكلّ مغار الفتل شدّت بيدبل

وقولهم «يا لك رجلا عالما» وفى غيره كقولهم «لله درّه فارسا ، والله أنت» وقوله :

٣٥٦- شباب وشيب وافتقار وثروه***فله هذا الدهر كيف تردّدا

المتمم عشريّن : التعديه ، ذكره ابن مالك فى الكافيه ، ومثّل له فى شرحها بقوله تعالى : (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا) وفى الخلاصه ، ومثّل له ابنه بالآيه وبقولك «قلت له افعل كذا» ولم يذكره فى التسهيل ولا فى شرحه ، بل فى شرحه أن اللام فى الآيه لشبه التمليك ، وأنها فى المثال للتبليغ ، والأولى عندى أن يمثل للتعديه بنحو «ما أضرب زيدا لعمرو ، وما أحبه لبكر».

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص : ٧٣٨

الحادى والعشرون : التوكيد ، وهى اللام الزائده ، وهى أنواع :

منها اللام المعترضه بين الفعل المتعدى ومفعوله كقوله :

٣٥٧- ومن يك ذا عظم صليب رجا به ***ليكسر عود الدهر فالدهر كاسره

وقوله :

٣٥٨- وملكت ما بين العراق ويثرب ***ملكا أجار لمسلم ومعاهد

وليس منه (رَدِفَ لَكُمْ) خلافا للمبرد ومن وافقه ، بل ضمن ردف معنى اقترب فهو مثل (اقترب للناس حسابهم). واختلف فى اللام من نحو (يريد الله ليبيّن لكم) (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) وقول الشاعر :

٣٥٩- أريد لأنسى ذكرها ؛ فكأنما ***تمثل لى لى بكل سبيل

ف قيل : زائده ، وقيل : للتعليل ، ثم اختلف هؤلاء ؛ فقيل : المفعول محذوف ، أى يريد الله التبيين ليبيّن لكم ويهديكم : أى ليجمع لكم بين الأمرين ، وأمرنا بما أمرنا به لنسلم ، وأريد السلو لأنسى ، وقال الخليل وسيبويه ومن تابعهما : الفعل فى ذلك كله مقدر بمصدر مرفوع بالابتداء ، واللام وما بعدها خبر ، أى إرادته الله للتبيين ، وأمرنا للاسلام ، وعلى هذا فلا مفعول للفعل .

ومنها اللام المسماه بالمقحمه ، وهى المعترضه بين المتضايقين ، وذلك فى قولهم «بابؤس للحرب» والأصل يا بؤس الحرب ، فأقحمت تقويه للاختصاص ، قال :

٣٦٠- يا بؤس للحرب التى ***وضعت أراھط فاستراحوا

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص : ٧٣٩

وهل انجرار ما بعدها بها أو بالمضاف؟ قولان ، أرجحهما الأول ؛ لأن اللام أقرب ، ولأن الجار لا يعلّق.

ومن ذلك قولهم «لا أبا لزيد ، ولا أخاله ، ولا غلامى له» على قول سيبويه إن اسم لا مضاف لما بعد اللام ، وأما على قول من جعل اللام وما بعدها صفة وجعل الاسم شبيها بالمضاف لأن الصفة من تمام الموصوف ، وعلى قول من جعلها خبرا وجعل أبا وأخا على لغة من قال :

إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا***[قد بلغا فى المجد غايتها] [٥٠]

وقولهم «مكره أخاك لا بطل» وجعل حذف النون على وجه الشذوذ كقوله :

٣٦- *بيضك ثنتا وبيضى مائتا (١)*

فاللام للاختصاص ، وهى متعلقه باستقرار محذوف.

ومنها اللام المسماة لام التقويه ، وهى المزيده لتقويه عامل ضعف : إما بتأخره نحو «هدى ورحمه للذين هم لربهم يرهبون» ونحو («إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّعْيَا تَعْبُرُونَ) أو بكونه فرعا فى العمل نحو (مُصِيدًا لِمَا مَعَهُمْ) (فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ) (نَزَاعَةٌ لِلشَّوَى) ونحو : ضربى لزيد حسن ، وأنا ضارب لعمرى ، قيل : ومنه (إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ) وقوله :

٣٦٢- إذا ما صنعت الزاد فالتمسى له ***أكيلا ، فإننى لست آكله وحدى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص : ٧٤٠

١- كذا فى جميع الأصول ، ولا يتم وزن الرجز إلا أن يكون *بيضك ثنتان وبيضى مائتا* بثبوت النون فى (ثنتان) وحذفها فى (مائتا)

وفيه نظر؛ لأن عدوا وأكيدا- وإن كانا بمعنى معاد ومؤاكل - لا ينضبان المفعول ، لأنهما موضوعان للثبوت ، وليسا مجارين للفعل في التحرك والسكون ، ولا محوّلان عما هو مجار له ، لأن التحويل إنما هو ثابت في الصيغ التي يراد بها المبالغه ، وإنما اللام في البيت للتعليل ، وهي متعلقه بالتمسى ، وفي الآيه متعلقه بمستقر محذوف صفه لعدو ، وهي للاختصاص.

وقد اجتمع التأخر والفرعيه في (وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ) وأما قوله تعالى (نَذِيرًا لِلْبَشَرِ) فإن كان النذير بمعنى المنذر فهو مثل (فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ) وإن كان بمعنى الإنذار فاللام مثلها في «سقيا لزيد» وسيأتى.

قال ابن مالك : ولا تزداد لام التقويه مع عامل يتعدى لاثنين ، لأنها إن زيدت في مفعوليه فلا يتعدى فعل إلى اثنين بحرف واحد ، وإن زيدت في أحدهما لزم ترجيح من غير مرجح ، وهذا الأخير ممنوع ، لأنه إذا تقدم أحدهما دون الآخر وزيدت اللام في المقدم لم يلزم ذلك ، وقد قال الفارسي في قراءه من قرأ (وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُؤَلِّيُهَا) بإضافه كل : إنه من هذا ، وإن المعنى الله مؤلّ كلّ ذى وجهه وجهته ، والضمير على هذا للتوليه ، وإنما لم يجعل كلا والضمير مفعولين ويستغنى عن حذف ذى ووجهته لئلا يتعدى العامل إلى الضمير وظاهره معا ؛ ولهذا قالوا فى الهاء من قوله :

٣٦٣- هذا سراقه للقرآن يدرسه ***يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

إن الهاء مفعول مطلق لا ضمير القرآن ، وقد دخلت اللام على أحد المفعولين مع تأخرهما فى قول ليلى :

٣٦٤- أحجاج لا تعطى العصاه مناهم ***ولا الله يعطى للعصاه مناهما

وهو شاذ ، لقوه العامل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص : ٧٤١

ومنها لام المستغاث عند المبرد ، واختاره ابن خروف ، بدليل صحه إسقاطها ، وقال جماعه : غير زائده ، ثم اختلفوا ؛ فقال ابن جنى : متعلقه بحرف النداء لما فيه من معنى الفعل ، وردّ بأن معنى الحرف لا يعمل فى المجرور ، وفيه نظر ؛ لأنه قد عمل فى الحال نحو قوله :

٣٦٥- كأنّ قلوب الطير رطبا ويابسا**لدى وكرها العنّاب والحشف البالى

[ص ٣٩٢ و ٤٣٩]

وقال الأكثرون : متعلقه بفعل النداء المحذوف ، واختاره ابن الضائع وابن عصفور ، ونسباه لسيبويه ، واعترض بأنه متعدّ بنفسه ، فأجاب ابن أبى الربيع بأنه ضمن معنى الالتجاء فى نحو «يا لزيد» والتعجب فى نحو «يا للدواهى» وأجاب ابن عصفور وجماعه بأنه ضعف بالتزام الحذف فقوى تعديه باللام ، واقتصر على إيراد هذا الجواب أبو حيان ، وفيه نظر ؛ لأن اللام المقويه زائده كما تقدم ، وهؤلاء لا يقولون بالزياده.

فإن قلت : وأيضا فإن اللام لا تدخل فى نحو «زيدا ضربته» مع أن الناصب ملتزم الحذف.

قلت : لما ذكر فى اللفظ ما هو عوض منه كان بمنزله ما لم يحذف.

فإن قلت : وكذلك حرف النداء عوض من فعل النداء.

قلت : إنما هو كالعوض ، ولو كان عوضا البته لم يجوز حذفه (١) ، ثم إنه ليس بلفظ المحذوف ؛ فلم ينزل منزلته من كل وجه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص : ٧٤٢

١- يريد لو كان حرف النداء عوضا من الفعل قطعا لم يكن ليجوز حذف حرف النداء ؛ لأن الفعل محذوف ، فيكون حذفه أيضا من باب حذف العوض والمعوض منه.

وزعم الكوفيون أن اللام في المستغاث بقيه اسم وهو آل ، والأصل يا آل زيد ، ثم حذفت همزه آل للتخفيف ، وإحدى الألفين لالتقاء الساكنين ، واستدلوا بقوله :

٣٦٦- فخير نحن عند الناس منكم *** إذا الداعي المثوب قال يالا [ص ٤٤٥]

فإن الجار لا يقتصر عليه ، وأجيب بأن الأصل : يا قوم لا فرار ، أو لا نفر ، فحذف ما بعد لا النافية ، أو الأصل يا لفلان ثم حذف ما بعد الحرف كما يقال «ألاتا» فيقال «ألافا» يريدون : ألا تفعلون ، وألا فافعلوا.

تنبيه - إذا قيل «يا لزيد» بفتح اللام فهو مستغاث ، فإن كسرت فهو مستغاث لأجله ، والمستغاث محذوف ، فإن قيل «يا لك» احتمل الوجهين ، فإن قيل «يالي» فكذلك عند ابن جنى ، أجازهما في قوله :

فيا شوق ما أبقى ، ويالي من الثوى ***ويا دمع ما أجرى ، ويأ قلب ما أصبى [٣٤١]

وقال بن عصفور : الصواب أنه مستغاث لأجله ؛ لأن لام المستغاث متعلقه بدعو ؛

فيلزم تعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل ، وهذا لا يلزم ابن جنى ؛ لأنه يرى تعلق اللام بيا كما تقدم ، ويا لا تتحمل ضميرا كما لا تتحملة ها إذا عملت في الحال في نحو (وهذا بعلِي شَيْخاً) نعم هو لازم لابن عصفور ؛ لقوله في «يا لزيد لعمر» إن لام لعمر متعلقه بفعل محذوف تقديره أدعوك لعمر ، وينبغي له هنا أن يرجع إلى قول ابن الباذش إن تعلقها باسم محذوف تقدير مدعو لعمر ، وإنما ادّعى وجوب التقدير لأن العامل الواحد لا يصل بحرف واحد مرتين ، وأجاب ابن الضائع بأنهما

[شماره صفحه واقعی : ٢٤٥]

ص : ٧٤٣

مختلفان معنی نحو «وهبت لك ديناراً لترضى».

تنبيه - زادوا اللام في بعض المفاعيل المستغنية عنها كما تقدم ، وعكسوا ذلك فحذفوها من بعض المفاعيل المفتقره إليها كقوله تعالى (تَبْعُونَهَا عَوْجًا) (وَالْقَمَرَ قَمَدْرَنَاهُ مَنَازِلَ) (وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ) وقالوا «وهبتك ديناراً ، وصدتك ظيباً ، وجنيتك ثمره» قال :

ولقد جنيتك أكمؤا وعساقلا

[ولقد نهيتك عن بنات الأوبر] [٧١]

وقال :

٣٦٧- فتولّى غلامهم ثم نادى : ***أظليما أصيدكم أم حمارا

وقال :

٣٦٨- إذا قالت حذام فانصتوها***[فإنّ القول ما قالت حذام]

في روايه جماعه ، والمشهور «فصدّقوها».

الثانى والعشرون : التبيين ، ولم يوفوها حقها من الشرح ، وأقول : هي ثلاثة أقسام :

أحدها : ما تبين المفعول من الفاعل ، وهذه تتعلق بمذكور ، وضابطها : أن تقع بعد فعل تعجب أو اسم تفضيل مفهمين حبّاً أو بغضاً ، تقول «ما أحببني ، وما أبغضني» فإن قلت «لفلان» فأنت فاعل الحب والبغض وهو مفعولهما ، وإن قلت «إلى فلان» فالأمر بالعكس ، هذا شرح ما قاله ابن مالك ، ويلزمه أن يذكر هذا المعنى في معانى «إلى» أيضاً لما بينا ، وقد مضى في موضعه.

الثانى والثالث : ما يبين فاعليه غير ملتبسه بمفعوليه ، وما يبين مفعوليه غير ملتبسه بفاعليه ، ومصحوب كل منهما إما غير معلوم مما قبلها ، أو معلوم

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٦]

ص : ٧٤٤

لكن استؤنف بيانه تقويه للبيان وتوكيدا له ، واللام فى ذلك كله متعلقه بمحذوف.

مثال المبينه للمفعوليه «سقيا لزيد ، وجدعا له» فهذه اللام ليست متعلقه بالمصدرين ، ولا بفعليهما المقدرين ؛ لأنهما متعديان ، ولا هى مقويه للعامل لضعفه بالفرعيه إن قدر أنه المصدر أو بالتزام الحذف إن قدر أنه الفعل ؛ لأن لام التقويه صالحه للسقوط ، وهذه لا تسقط ، لا يقال «سقيا زيدا» ولا «جدعا إياه» خلافا لابن الحاجب ذكره فى شرح المفصل ، ولا هى ومخفوضها صفة للمصدر فتتعلق بالاستقرار ؛ لأن الفعل لا يوصف فكذا ما أقيم مقامه ، وإنما هى لام مبينه للمدعو له أو عليه إن لم يكن معلوما من سياق أو غيره ، أو مؤكده للبيان إن كان معلوما ، وليس تقدير المحذوف «أعنى» كما زعم ابن عصفور ؛ لأنه يتعدى بنفسه ، بل التقدير : إرادتى لزيد.

وينبنى على أن هذه اللام ليست متعلقه بالمصدر أنه لا يجوز فى «زيد سقياله» أن ينصب زيد بعامل محذوف على شريطه التفسير ، ولو قلنا إن المصدر الحال محل فعل دون حرف مصدرى يجوز تقديم معموله عليه ؛ فتقول «زيدا ضربا» لأن الضمير فى المثال ليس معمولاً له ، ولا هو من جملته ، وأما تجويز بعضهم فى قوله تعالى (وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ) كون الذين فى موضع نصب على الاشتغال فوهم.

وقال ابن مالك فى شرح باب النعت من كتاب التسهيل : اللام فى «سقيالك» متعلقه بالمصدر ، وهى للتبيين ، وفى هذا تهافت ، لأنهم إذا أطلقوا القول بأن اللام للتبيين فإنما يريدون بها أنها متعلقه بمحذوف استؤنف للتبيين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص : ٧٤٥

ومثال المبينه للفاعليه «تيا لزيد ، وويحاه» فإنهما فى معنى خسرو هلك ، فى ان رفعتهما بالابتداء ؛ فاللام ومجرورها خبر ، ومحلها الرفع ، ولا تبين ؛ لعدم تمام الكلام.

فان قلت «تبا له وويح» فنصبت الأول ورفعت الثانى لم يجر ؛ لتخالف الدليل والمدلول عليه ، إذ اللام فى الأول للتبيين ، واللام المحذوفه لغيره

واختلف فى قوله تعالى : (أَيَعِدُّكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَاباً وَعِظَافاً أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ؟ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ) فقيل : اللام زائده ، و «ما» فاعل ، وقيل : الفاعل ضمير مستتر راجع إلى البعث أو الإخراج فاللام للتبيين ، وقيل : هيهات مبتدأ بمعنى البعد والجار والمجرور خبر.

وأما قوله تعالى : (وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ) فيمن قرأ بهاء مفتوحه وياء ساكنه وتاء مفتوحه أو مكسوره أو مضمومه ، فهيت : اسم فعل ، ثم قيل : مسماه فعل ماضى أى تهيأت ، فاللام متعلقه به كما تتعلق بمسماه لو صرح به ، وقيل : مسماه فعل أمر بمعنى أقبل أو تعال ؛ فاللام للتبيين ، أى إرادتى لك ، أو أقول لك ، وأما من قرأ (هت) مثل جئت فهو فعل بمعنى تهيأت ، واللام متعلقه به ، وأما من قرأ كذلك ولكن جعل التاء ضمير المخاطب فاللام للتبيين مثلها مع اسم الفعل ، ومعنى تهيئه تيسر انفرادها به ، لا أنه قصدها ؛ بدليل (وَرَأَوْتَهُ) فلا وجه لإنكار الفارسى هذه القراءه مع ثبوتها واتجاهها ، ويحتمل أنها أصل قراءه هشام (هَيْتَ) بكسر الهاء وبالياء وبفتح التاء ، وتكون على إبدال الهمزه.

تنبيه - الظاهر أن «لها» من قول المتنبي :

٣٦٩- لو لا مفارقه الأحباب ما وجدت *** لها المنايا إلى أرواحنا سبلا

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص : ٧٤٦

جار ومجرور متعلق بوجدت ، لكن فيه تعدى فعل الظاهر إلى ضميره المتصل كقولك «ضربه زيد» وذلك ممتنع ؛ فينبغي أن يقدر صفه في الأصل لسبلا فلما قَدِّم عليه صار حالا منه ، كما أن قوله «إلى أرواحنا» كذلك ؛ إذ المعنى سبلا مسلوكة إلى أرواحنا ؛ ولك في «لها» وجه غريب ، وهو أن تقدره جمعا للهاه كحصاه وحصى ، ويكون «لها» فاعلا بوجدت ، والمنايا مضافا إليه ، ويكون إثبات اللهوات للمنايا استعاره ، شبهت بشيء يتلع الناس ، ويكون أقام الله مقام الأفواه لمجاوره اللهوات للفم وأما اللام العاملة للجزم فهي اللام الموضوعه للطلب ، وحركتها الكسر ، وسليم تفتحها ، وإسكانها بعد الفاء والواو أكثر من تحريكها ، نحو (فَلَيْسَ تَجِيئُوا لِي وَلِيُؤْمِنُوا بِي) وقد تسكن بعد ثَم نحو (ثُمَّ لِيَقْضُوا) في قراءه الكوفيين وقالون والبيزي ، وفي ذلك رد على من قال : إنه خاص بالشعر.

ولا- فرق في اقتضاء اللام الطلبيه للجزم بين كون الطلب أمرا ، نحو (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ) أو دعاء نحو (لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ) أو التماسا كقولك لمن يساويك «يفعل فلان كذا» إذا لم ترد الاستعلاء عليه ، وكذا لو أخرجت عن الطلب إلى غيره ، كالتى يراد بها وبمصحوبها الخبر نحو (مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدَدًا) (اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ) أى فيمد ونحمل ، أو التهديد نحو (وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) وهذا هو معنى الأمر فى (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وأما (لِيُكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا) فيحتمل اللامان منه التعليل ، فيكون ما بعدها منصوبا ، والتهديد فيكون مجزوما ، ويتعين الثانى فى اللام الثانى فى قراءه من سكنها ، فيترجح بذلك أن تكون اللام الأولى كذلك ، ويؤيده أن بعدهما (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ) وأما (وَلْيُحْكَمْ أَهْلُ الْأَنْجِيلِ) فيمن قرأ بسكون اللام فهى لام الطلب ؛ لأنه يقرأ بسكون الميم ، ومن كسر

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص : ٧٤٧

اللام - وهو حمزه - فهي لام التعليل ؛ لأنه يفتح الميم ، وهذا التعليل إما معطوف على تعليل آخر متصيد من المعنى لأن قوله تعالى : (وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ) معناه وآتيناه الإنجيل للهدى والنور ، ومثله (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا) لأن المعنى إنا خلقنا الكواكب في السماء زينه وحفظا ، وإما متعلق بفعل مقدر مؤخر ، أى ليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله أنزله ، ومثله (وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ) أى وللجزاء خلقهما ، وقوله سبحانه : (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) أى وأريناه ذلك ، وقوله تعالى : (هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ) أى وخلقناه من غير أب.

وإذا كان مرفوع فعل الطلب فاعلا مخاطبا استغنى عن اللام بصيغه افعل غالبا ، نحو قم واقعد ؛ وتجب اللام إن انتفت الفاعليه ، نحو «لتعن بحاجتى» أو الخطاب نحو «ليقم زيد» أو كلاهما نحو «ليعن زيد بحاجتى» ودخول اللام على فعل المتكلم قليل ، سواء أكان المتكلم مفردا ، نحو قوله عليه الصلاة والسلام :

«قوموا فلاصلّ لكم» أو معه غيره كقوله تعالى : (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ) وأقلّ منه دخولها فى فعل الفاعل المخاطب كقراءه جماعه (فبذلك فلتفرحوا) وفى الحديث «لتأخذوا مصافكم».

وقد تحذف اللام فى الشعر ويبقى عملها كقوله :

٣٧٠- فلا تستطل منى بقائى ومدتى ***ولكن يكن للخير منك نصيب

وقوله :

٣٧١- محمّد تفد نفسك كلّ نفس ***إذا ما خفت من شىء تبالا [ص ٧٣٧]

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص : ٧٤٨

أى ليكن ولتفد ، والتَّبال : الوبال ، أبدلت الواو المفتوحة تاء مثل تقوى.

ومنع المبرد حذف اللام وإبقاء عملها حتى فى الشعر ، وقال فى البيت الثانى : إنه لا يعرف قائله ، مع احتمال له لأن يكون دعاء بلفظ الخبر نحو «يغفر الله لك» و «يرحمك الله» وحذفت الياء تخفيفا ، واجتزىء عنها بالكسره كقوله :

٣٧٢- [فطرت بمنصلى فى يعملات] ***دوامى الايد يخبطن السريحا

قال : وأما قوله :

٣٧٣- على مثل أصحاب البعوضه فاخمشى ***لك الويل حرّ الوجه أو يبيك من بكى

فهو على قبجه جائز ؛ لأنه عطف على المعنى إذ اخمشى ولتخمشى بمعنى واحد.

وهذا الذى منعه المبرد فى الشعر أجازته الكسائى فى الكلام ، لكن بشرط تقدم قل ، وجعل منه (قُلْ لِعِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ) أى ليقيموها ، ووافقه ابن مالك فى شرح الكافيه ، وزاد عليه أن ذلك يقع فى النثر قليلا بعد القول الخبرى كقوله :

٣٧٤- قلت لبواب لديه دارها***تأذن فإنى حمؤها وجارها (١)

أى لتأذن ، فحذف اللام وكسر حرف المضارعه ، قال : وليس الحذف بضروره لتمكنه من أن يقول : إيذن ، اه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص : ٧٤٩

١- كسر ما قبل الهمزه الساكنه يجيز قلبها ياء ، ولذلك يقع فى بعض الأصول «تيدن» وليس ذلك بواجب ما لم يكن المكسور همزه أخرى نحو إيمان وإيدن.

قيل : وهذا تخلص من ضروره لضروره وهى إثبات همزه الوصل فى الوصل ، وليس كذلك ؛ لأنهما بيتان لا بيت مصرع ؛ فالحمزه فى أول البيت لافى حشوه ، بخلافها فى نحو قوله :

٣٧٥- لا نسب اليوم ولا خله***أتسع الخرق على الرّاقع [ص ٦٠٠]

والجمهور على أن الجزم فى الآيه مثله فى قولك «اتتنى أكرمك». وقد اختلف فى ذلك على ثلاثه أقوال :

أحدها للخليل وسيبويه ، أنه بنفس الطّلب ، لما تضمنه من معنى إن الشرطيه كما أن أسماء الشرط إنما جزمت لذلك

والثانى للسيرافى والفارسى ، أنه بالطلب لنيابته مناب الجازم الذى هو الشرط المقدر ، كما أن النصب بضربا فى قولك «ضربا زيدا» لنيابته عن اضرب ، لا لتضمنه معناه.

والثالث للجمهور ، أنه بشرط مقدّر بعد الطلب.

وهذا أرجح من الأول ؛ لأن الحذف والتضمين وإن اشتركا فى أنهما خلاف الأصل ، لكن فى التضمين تغيير معنى الأصل ، ولا كذلك الحذف ، وأيضا فإن تضمين الفعل معنى الحرف إما غير واقع أو غير كثير.

ومن الثانى ؛ لأن نائب الشىء يؤدّى معناه ، والطلب لا يؤدّى معنى الشرط.

وأبطل ابن مالك بالآيه أن يكون الجزم فى جواب شرط مقدّر ؛ لأن تقديره يستلزم أن لا يتخلف أحد من المقول له ذلك عن الامتثال ، ولكن

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٧٥٠

وأجاب ابنه بأن الحكم مسند إليهم على سبيل الإجمال ، لا إلى كل فرد ؛ فيحتمل أن الأصل يقيم أكثرهم ، ثم حذف المضاف وأنيب عنه المضاف إليه فارتفع واتصل بالفعل ، وباحتمال أنه ليس المراد بالعباد الموصوفين بالإيمان مطلقا ، بل المخلصين منهم ، وكل مؤمن مخلص قال له الرسول أقم الصلاة أقامها.

وقال المبرد : التقدير قل لهم أقيموا يقيموا ، والجزم في جواب أقيموا المقدر ، لا في جواب قل .

ويردّه أن الجواب لا بد أن يخالف المجاب : إما في الفعل والفاعل نحو « ائتنى أكرمك » أو في الفعل نحو « أسلم تدخل الجنة » أو في الفاعل نحو « قم أقم » ولا يجوز أن يتوافقا فيهما ، وأيضا فإن الأمر المقدر للمواجهه ، ويقوموا للغيبه (٢).

وقيل : يقيموا مبني ؛ لحلوله محل أقيموا وهو مبني ، وليس بشيء .

وزعم الكوفيون وأبو الحسن أن لام الطلب حذفت حذفاً مستمرا في نحو قم واقعد ، وأن الأصل لنقم ولتقعد ، فحذفت اللام للتخفيف ، وتبعها حرف المضارعه .

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص : ٧٥١

١- الآيه هي قوله تعالى (قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا) والجزم على الوجه الذي رده ابن مالك يقتضى أن تقدير الكلام : إن تقل لهم ذلك يقيموا الصلاة .

٢- الأمر المقدر هو أقيموا ، وهو للمواجهه كما هو ظاهر ، والجواب المذكور هو يقيموا ، وهو للغيبه ، ولا يصلح أن يكون جوابا لذلك المقدر ؛ إذ لو أريد جوابه مقيل تقيموا ، إذ لا تجاب المواجهه بالغيبه والفاعل واحد .

ويقولهم أقول ؛ لأن الأمر معنى حقه أن يؤدي بالحرف ، ولأنه أخو النهى ولم يدل عليه إلا- بالجرف ، ولأن الفعل إنما وضع لتقييد الحدث بالزمان المحصل ، وكونه أمرا أو خبرا خارج عن مقصوده ، ولأنهم قد نطقوا بذلك الأصل كقوله :

٣٧٦- لنقم أنت يا ابن خير قريش ***[كى لتقضى حوائج المسلميا] [ص ٥٥٢]

وكقراءه جماعه (فبدلك فلتفرحوا) وفي الحديث «لتأخذوا مصافكم» ولأنك تقول : اغز واخش وارم ، واضربا واضربوا واضربي ، كما تقول فى الجزم ، ولأن البناء لم يعهد كونه بالحذف ، ولأن المحققين على أن أفعال الإنشاء مجردة عن الزمان كبتت وأقسمت وقبلى ، وأجابوا عن كونها مع ذلك أفعالا بأن تجرّدها عارض لها عند نقلها عن الخبر ، ولا يمكنهم إدعاء ذلك فى نحو قم ، لأنه ليس له حاله غير هذه ، وحينئذ فتشكل فعليته ، فإذا ادعى أن أصله «لتقم» كان الدال على الإنشاء اللام لا الفعل .

وأما اللام غير العامله فسبع :

إحداها : لام الابتداء ، وفائدتها أمران : توكيد مضمون الجملة ، ولهذا زحلقوها فى باب إن عن صدر الجملة كراهيه ابتداء الكلام بمؤكدين ، وتخليص المضارع للحال ، كذا قال الأكثرون ، واعترض ابن مالك الثانى بقوله تعالى : (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ) فإن الذهاب كان مستقبلا ، فلو كان الحزن حالا لزم تقدّم الفعل فى الوجود على فاعله مع أنه أثره ، والجواب أن الحكم واقع فى ذلك اليوم لا محاله ، فنزل منزله الحاضر المشاهد ، وأن التقدير قصد أن تذهبوا ، والقصد حال ، وتقدير أبى حيان قصدكم أن تذهبوا مردود بأنه يقتضى حذف الفاعل ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص : ٧٥٢

لأن (أَنْ تَذْهَبُوا) على تقديره منصوب.

وتدخل باتفاق فى موضعين ، أحدهما : المبتدأ نحو (لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهَبَةً) والثانى بعد إِنْ ، وتدخل فى هذا الباب على ثلاثة باتفاق : الاسم ، نحو (إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ) والمضارع لشبهه به نحو (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) والظرف نحو (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) وعلى ثلاثة باختلاف ، أحدها : الماضى الجامد نحو «إِنَّ زيدا لعسى أن يقوم» أو «لنعم الرجل» قاله أبو الحسن ، ووجهه أن الجامد يشبه الاسم ، وخالفه الجمهور ، والثانى : الماضى المقرون بقد ، قاله الجمهور ، ووجهه أن قد تقرب الماضى من الحال فيشبه المضارع المشبه للاسم ، وخالف فى ذلك خطاب ومحمد بن مسعود الغزنى ، وقالوا : إذا قيل «إِنَّ زيدا لقد قام» فهو جواب لقسم مقدر ، والثالث : الماضى المتصرف المجرد من قد ، أجازته الكسائى وهشام على إضمار قد ، ومنعه الجمهور ، وقالوا : إنما هذه لام القسم ، فمتى تقدّم فعل القلب فتحت همزه أن ك- «علمت أن زيدا لقد قام» والصواب عندهما الكسر.

واختلف فى دخولها فى غير باب إن على شيئين : أحدهما خبر المبتدأ المتقدم نحو «لقائم زيد» فمقتضى كلام جماعه [من النحويين] الجواز ، و [إن كان] فى أمالى ابن الحاجب : لام الابتداء يجب معها المبتدأ ، الثانى : الفعل نحو «ليقوم زيد» فأجاز ذلك ابن مالك والمالقي وغيرهما ، زاد المالقي «الماضى الجامد» نحو (لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) وبعضهم المتصرف المقرون بقد نحو (وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ) (لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ) والمشهور أن هذه لام القسم ، وقال أبو حيان فى (وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ) : هى لام الابتداء مفيدة لمعنى التوكيد ، ويجوز أن يكون قبلها قسم مقدر وأن لا يكون ، اه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ٧٥٣

ونص جماعه على منع ذلك كله ، قال ابن الخباز فى شرح الإيضاح : لا تدخل لام الابتداء على الجمل الفعلية إلا فى باب إن ، اه .

وهو مقتضى ما قدمناه عن ابن الحاجب ، وهو أيضا قول الزمخشري ، قال فى تفسير (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ) : لام الابتداء لا تدخل إلا على المبتدأ والخبر ، وقال فى (فَلَا أُقْسِمُ) : هى لام الابتداء دخلت على مبتدأ محذوف ، ولم يقدرها لام القسم ؛ لأنها عنده ملازمه للنون ، وكذا زعم فى (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ) أن المبتدأ مقدر ، أى ولأنت سوف يعطيك ربك .

وقال ابن الحاجب : اللام فى ذلك لام التوكيد ، وأما قول بعضهم إنها لام الابتداء وإن المبتدأ مقدر بعدها ففاسد من جهات ؛ إحداها : أن اللام مع الابتداء كقصد مع الفعل وإن مع الاسم ، فكما لا يحذف الفعل والاسم ويبقيان بعد حذفهما كذلك اللام بعد حذف الاسم ، والثانيه : أنه إذا قدر المبتدأ فى نحو «لسوف يقوم زيد» يصير التقدير لزيد سوف يقوم زيد ، ولا يخفى ما فيه من الضعف ، والثالثه : أنه يلزم إضمار لا يحتاج إليه الكلام ، اه .

وفى الوجهين الأخيرين نظر ؛ لأن تكرار الظاهر إنما يقبح إذا صرح بهما ، ولأن النحويين قدّروا مبتدأ بعد الواو فى نحو «قمت وأصك عينه» وبعد الفاء فى نحو (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ) وبعد اللام فى نحو (لاقسم بيوم القيامة) وكل ذلك تقدير لأصل الصنائه دون المعنى ، فكذلك هنا .

وأما الأول فقد قال جماعه فى (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ) : إن التقدير لهما ساحران فحذف المبتدأ وبقيت اللام ، ولأنه يجوز على الصحيح نحو «لقائم زيد» .

وإنما يضعف قول الزمخشري أن فيه تكلفين لغير ضروره ، وهما تقدير

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

ص : ٧٥٤

محذوف وخلع اللام عن معنى الحال ؛ لثلا يجتمع دليلا الحال والاستقبال ، وقد صرح بذلك فى تفسير (لَسَوْفَ أَخْرُجُ حَيًّا) ونظّره بخلع اللام عن التعريف وإخلاصها للتعويض فى «ياالله» وقوله إن لام القسم مع المضارع لا تفارق النون ممنوع ، بل تاره تجب اللام وتمتنع النون ، وذلك مع التنفيس كالآيه ، ومع تقديم المعمول بين اللام والفعل نحو (وَلَيْسَ مُتُّمٌ أَوْ قُتِلْتُمْ لِإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ) ومع كون الفعل للحال نحو (لأقسم) وإنما قدر البصريون هنا مبتدأ لأنهم لا يجيزون لمن قصد الحال أن يقسم إلا على الجملة الاسميه ، وتاره يمتنعان ، وذلك مع الفعل المنفى نحو (تَاللَّهِ تَفْتَأُ) وتاره بجباز ، وذلك فيما بقى نحو (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ).

مسأله - للام الابتداء الصّدرية ، ولهذا علقت العامل فى «علمت لزيد منطلق» ومنعت من النصب على الاشتغال فى نحو «زيد لأننا أكرمه» ومن أن يتقدم عليها الخبر فى نحو «لزيد قائم» والمبتدأ فى نحو «لقائم زيد» فأما قوله :

٣٧٧- أمّ الحليس لعجوز شهربه ***[ترضى من اللحم بعظم الرّقبه] [ص ٢٣٣]

فقيل : اللام زائده ، وقيل : للابتداء والتقدير لهى عجوز ، وليس لها الصّدرية فى باب إن لأنها [فيه] مؤخره من تقديم ، ولهذا تسمى اللام المزحلقة ، والمزحلقة أيضا ، وذلك لأن أصل «إنّ زيدا لقائم» «لإنّ زيدا قائم» فكرهوا افتتاح الكلام بتوكيدين فأخروا اللام دون إن لثلا يتقدم معمول الحرف عليه ، وإنما لم ندّع أن الأصل «إنّ زيدا قائم» لثلا يحول ماله الصدر بين العامل والمعمول ، ولأنهم قد نطقوا باللام مقدمه على إنّ فى نحو قوله :

٣٧٨- [ألا يا سنا برق على قلل الحمى] ***[لهنّك من برق على كريم

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص : ٧٥٥

ولا اعتبارهم حكم صدرت فيما قبل إن دون ما بعدها ، دليل الأول أنها تمنع من تسلط فعل القلب على أن ومعمولها ، ولذلك كسرت في نحو (وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ) بل قد أثرت هذا المنع مع حذفها في قول الهذلي :

٣٧٩- فغبرت بعدهم بعيش ناصب *** وإخال إنى لاحق مستتبع

الأصل إنى للاحق ، فحذفت اللام بعد ما علقت إخال ، وبقي الكسر بعد حذفها كما كان مع وجودها ، فهو مما نسخ لفظه وبقي حكمه. ودليل الثاني أن عمل إن يتخطاها ، تقول «إن في الدار لزيدا» و «إن زيدا لقائم» وكذلك يتخطاها عمل العامل بعدها نحو «إن زيدا طعامك لآكل» ووهم بدر الدين ابن ابن مالك ، فمنع من ذلك ، والوارد منه في التنزيل كثير نحو (إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ)

تنبيه - «إن زيدا لقام ، أو ليقوم» اللام جواب قسم مقدّر ، لا لام الابتداء ، فإذا دخلت عليها «علمت» مثلا فتحت همزتها ، فإن قلت «لقد قام زيد» فقالوا : هي لام الابتداء ، وحينئذ يجب كسر الهمزة ، وعندى أن الأمرين محتملان.

فصل

وإذا خففت إن نحو (وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً) (إِنْ كُحِلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيَّهَا حَافِظٌ) فاللام عند سيوييه والأكثرين لام الابتداء أفادت - مع إفادتها تأكيد النسبه وتخليص المضارع للحال - الفرق بين إن المخففه من الثقيله وإن النافيه ؛ ولهذا صارت لازمه بعد أن كانت جائزه ، اللهم إلا أن يدل دليل على قصد الإثبات كقراءه أبي رجاء (وَإِنْ كُلُّ ذَلِكُ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) بكسر اللام أى للذى ، وكقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص: ٧٥٦

٣٨٠- إن كنت قاضى نحى يوم بينكم ***لو لم تمنوا بوعد غير توديع (١)

ويجب تركها مع نفى الخبر كقوله :

٣٨١- إن الحق لا يخفى على ذى بصيره ***وإن هو لم يعدم خلاف معاند

وزعم أبو على وأبو الفتح وجماعه أنها لام غير لام الابتداء ، اجتلبت للفرق ، قال أبو الفتح : قال لى أبو على : ظننت أن فلانا نحوى محسن ، حتى سمعته يقول : إن اللام التى تصحب إن الخفيه هى لام الابتداء ، فقلت له : أكثر نحويى بغداد على هذا ، اه. وحجه أبى على دخولها على الماضى المتصرف نحو «إن زيد لقام» وعلى منصوب الفعل المؤخر عن ناصبه فى نحو (وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ) وكلاهما لا يجوز مع المشدده.

وزعم الكوفيون أن اللام فى ذلك كله بمعنى إلا ، وأن إن قبلها نافيه ، واستدلوا على مجيء اللام للاستثناء بقوله :

٣٨٢- أمسى أبان ذليلا بعد عزته ***وما أبان لمن أعلاج سودان [ص ٢٣٣]

وعلى قولهم يقال «قد علمنا إن كنت لمؤمنا» بكسر الهمزه ؛ لأن النافيه مكسوره دائما ، وكذا على قول سيبويه لأن لام الابتداء تعلق العامل عن العمل ، وأما على قول أبى على وأبى الفتح فتفتح.

القسم الثانى : اللام الزائده ، وهى الداخلة فى خبر المبتدأ فى نحو قوله :

* أم الحليس لعجوز شهر به* [٤٧٧]

وقيل : الأصل لهى عجوز ، وفى خبر أن المفتوحه كقراءه سعيد بن جبير

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص : ٧٥٧

١- المحفوظ فى شواهد النحاء *لو لم تمنوا بوعد غير مكذوب*

(إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) بفتح الهمزة ، وفي خبر لكن فى قوله :

٣٨٣- *ولكننى من حبها لعميد* [ص ٢٩٢]

وليس دخول اللام مقيسا بعد أن المفتوحه خلافا للمبرد ، ولا بعد لكن خلافا للكوفيين ، ولا اللام بعدهما لام الابتداء خلافا له ولهم ، وقيل : اللامان للابتداء على أن الأصل «ولكن إننى» فحذفت همزه إن للتخفيف ، ونون لكن لذلك لثقل اجتماع الأمثال ، وعلى أن ما فى (١) قوله :

وما أبان لمن أعلاج سودان [٣٨٢]

استفهام ، وتم الكلام عند «أبان» ثم ابتدئ لمن أعلاج ، أى بتقدير لهو من أعلاج ، وقيل : هى لام زيدت فى خبر ما النافية ، وهذا المعنى عكس المعنى على القولين السابقين :

ومما زيدت فيه أيضا خبر زال فى قوله.

٣٨٤- وما زلت من ليلى لدن أن عرفتها***لكالهائم المقصى بكل مراد

وفى المفعول الثانى لأرى فى قوله بعضهم «أراك لشاتمى» ونحو ذلك. قيل : وفى مفعول يدعو من قوله تعالى (يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ) وهذا مردود ؛ لأن زياده هذه اللام فى غايه الشذوذ فلا يليق تخريج التنزيل عليه ، ومجموع ما قيل فى اللام فى هذه الآيه قولان : أحدهما هذا ، وهو أنها زائده ، وقد بينا فساده ، والثانى أنها لام الابتداء ، وهو الصحيح ، ثم اختلف هؤلاء ؛ فقيل : إنها مقدمه من تأخير ، والأصل يدعو من لضره أقرب من نفعه ، فمن : مفعول ، وضره أقرب : مبتدأ وخبر ، والجمله صله لمن ، وهذا بعيد ؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص : ٧٥٨

١- هذا الكلام عطف على قوله «على أن الأصل» و «ما» بمعنى الذى ، أى وعلى أن الذى فى قوله ، أو مقصود لفظها ، أى وعلى أن لفظ ما فى قوله ، وخبر «أن» هو قوله «استفهام» الواقع بعد إنشاد الشاهد.

لأن لام الابتداء لم يعهد فيها التقدّم عن موضعها ، وقيل : إنها في موضعها ، وإن من مبتدأ ، ولبئس المولى خبرها (١) ؛ لأن التقدير لبئس المولى هو ، وهو الصحيح ، ثم اختلف هؤلاء في مطلوب يدعو على أربعة أقوال ، أحدها : أنها لا مطلوب لها ؛ وأن الوقف عليها ، وأنها [إنما] جاءت توكيدا ليدعو في قوله (يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ) وفي هذا القول دعوى خلاف الأصل مرتين ؛ إذ الأصل عدم التوكيد ، والأصل أن لا يفصل المؤكد من توكيده ولا سيما في التوكيد اللفظي ، والثاني أن مطلوبه مقدّم عليه ، وهو (ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ) على أن ذلك موصول ، وما بعده صله وعائد ، والتقدير يدعو الذى هو الضلال البعيد ، وهذا الإعراب لا يستقيم عند البصريين ؛ لأن «ذا» لا تكون عندهم موصولة إلا إذا وقعت بعد ما أو من الاستفهاميتين والثالث : أن مطلوبه محذوف ، والأصل يدعوه ، والجملة حال ، والمعنى ذلك هو الضلال البعيد مدعوا ، والرابع : أن مطلوبه الجملة بعده ، ثم اختلف هؤلاء على قولين ؛ أحدهما : أن يدعو بمعنى يقول ، والقول يقع على الجمل ، والثاني : أن يدعو ملموح فيه معنى فعل من أفعال القلوب ، ثم اختلف هؤلاء على قولين ، أحدهما : أن معناه يظن ؛ لأن أصل [يدعو] معناه يسمّى ، فكأنه قال : يسمّى من ضره أقرب من نفعه إلها ، ولا يصدر ذلك عن يقين اعتقاد ، فكأنه قيل : يظن ، وعلى هذا القول فالمفعول الثاني محذوف كما قدرنا ، والثاني : أن معناه يزعم ؛ لأن الزعم قول مع اعتقاد.

ومن أمثله اللام الزائده قولك «لئن قام زيد أقم ، أو فأنا أقوم» أو «أنت ظالم لئن فعلت» فكل ذلك خاص بالشعر ، وسيأتى توجيهه والاستشهاد عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

ص : ٧٥٩

١- فى نسخه «ولبئس المولى خبره».

الثالث : لام الجواب ، وهي ثلاثه أقسام : لام جواب لو نحو (لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَيْدْبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا) (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) ولام جواب لو لا نحو (وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ) ولام جواب القسم نحو «.

(تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا) (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْيَانَكُمْ) وزعم أبو الفتح أن اللام بعد «لو» و «لولا» و «لوما» لام جواب قسم مقدر ، وفيه تعسف ، نعم الأولى في (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَتُّوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ) أن تكون اللام لام جواب قسم مقدر ، بدليل كون الجملة اسميه ، وأما القول بأنها لام جواب لو وأن الاسميه استعيرت مكان الفعلية كما في قوله :

٣٨٥- وقد جعلت قلوب بني سهيل *** من الأكوار مرتعها قريب

ففيه تعسف ، وهذا الموضع مما يدل عندى على ضعف قول أبى الفتح ؛ إذ لو كانت اللام بعد لو أبدا في جواب قسم مقدر لكثير مجيء [الجواب بعد لو جملة اسميه] نحو «لو جاءنى لأنا أكرمه» كما يكتر ذلك في باب القسم

الرابع : اللام الداخلة على أداء شرط للأيذان بأن الجواب بعدها مبنى على قسم قبلها ، لا على الشرط ، ومن ثم تسمى اللام المؤذنه ، وتسمى الموطئه أيضا ؛ لأنها وطأت الجواب للقسم ، أى مهّده له ، نحو (لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ ، وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ ، وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولُنَّ الْأَذْبَارَ) وأكثر ما تدخل على إن ، وقد تدخل على غيرها كقوله :

٣٨٦- لمتى صلحت ليقضين لك صالح *** ولتجزين إذا جزيت جميلا

وعلى هذا فالأحسن فى قوله تعالى (لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ) أن لا تكون موطئه وما شرطيه ، بل للابتداء وما موصوله ؛ لأنه حمل على الأكثر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص : ٧٦٠

وأغرب ما دخلت عليه إذ ، وذلك لشبهها يان ، وأنشد أبو الفتح :

٣٨٧- غضبت على لأن شربت بجزه***فلاذ غضبت لأشربن بخروف

وهو نظير دخول الفاء فى (فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ) شبهت إذ إن فدخلت الفاء بعدها كما تدخل فى جواب الشرط ، وقد تحذف مع كون القسم مقدرا قبل الشرط نحو (وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ) وقول بعضهم ليس هنا قسم مقدر وإن الجملة الاسمية جواب الشرط على إضمار الفاء كقوله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها [٨١]

مردود ؛ لأن ذلك خاص بالشعر ، وكقوله تعالى (وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ) فهذا لا يكون إلا جوابا للقسم ، وليست موطئه فى قوله :

٣٨٨- لئن كانت الدنيا على كما أرى***تباريح من ليلى فଲلموت أروح

وقوله :

٣٨٩- لئن كان ما حدثته اليوم صادقا***أصم فى نهار القيظ للشمس باديا

وقوله :

٣٩٠- ألمم بزئب إن البين قد أفدا***قل التواء لئن كان الرحيل غدا

بل هى فى ذلك كله زائده كما تقدمت الإشارة إليه ؛ أما الأولان فلأن الشرط قد أجيب بالجملة المقرونة بالفاء فى البيت الأول وبالفعل المجزوم فى البيت الثانى ، فلو كانت اللام للتوطئه لم يجب إلا-القسم ، هذا هو الصحيح ، وخالف فى ذلك الفراء ، فزعم أن الشرط قد يجاب مع تقدم القسم عليه ، وأما الثالث فلأن الجواب قد حذف مدلولا عليه بما قبل إن ، فلو كان مم قسم مقدر لزم الإجحاف بحذف جوابين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص : ٧٤١

الخامس : لام آل كالرجل والحارث ، وقد مضى شرحها.

السادس : اللام اللاحقه لأسماء الإشاره للدلاله على البعد أو على توكيده ، على خلاف فى ذلك ، وأصلها السكون كما فى «تلك» وإنما كسرت فى «ذلك» لالتقاء الساكنين.

السابع : لام التعجب غير الجاره نحو «لظرف زيد ، ولكرم عمرو» بمعنى ما أظرفه وما أكرمه ، ذكره ابن خالويه فى كتابه المسمى بالجمل ، وعندى أنها إما لام الابتداء دخلت على الماضى لشبهه لجموده بالاسم ، وإما لام جواب قسم مقدر.

«لا»

: على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون نافية ، وهذه على خمسة أوجه :

أحدها : أن تكون عامله عمل إن ، وذلك إن أريد بها نفى الجنس على سبيل التنصيص ، وتسمى حينئذ تبرئه ، وإنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضا نحو «لا صاحب جود ممقوت» وقول أبى الطيب :

٣٩١- فلا ثوب مجد غير ثوب ابن أحمد***على أحد إلّا بلؤم مرّقع

أو رافعا نحو «لا حسنا فعله مذموم» أو ناصبا نحو «لا طالعا جبلا حاضر» ومنه «لا خيرا من زيد عندنا» وقول أبى الطيب :

٣٩٢- قفا قليلا بها على ؛ فلا***أقلّ من نظره أزودها

ويجوز رفع «أقل» على أن تكون عامله عمل ليس.

وتخالف لا هذه إن من سبعة أوجه :

أحدها : أنها لا تعمل إلا فى النكرات.

الثانى : أن اسمها إذا لم يكن عاملا فإنه يبنى ، قيل : لتضمنه معنى من

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص : ٧٦٢

الاستغراقية ، وقيل : لتركيبه مع لا تركيب خمسة عشر ، وبنائه على ما ينصب به لو كان معربا ، فيبنى على الفتح فى نحو «لا رجل ، ولا رجال» ومنه (لا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ) (قَالُوا لَا ضَيْرَ) (يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ) وعلى الياء فى نحو «لا رجلين» و «لا قائمين» وعن المبرد أن هذا معرب لبعده بالثنى والجمع عن مشابهة الحرف ، ولو صح هذا للزم الإعراب فى «يا زيدان ، ويا زيدون» ولا قائل به ، وعلى الكسره فى نحو «لا مسلمات» وكان القياس وجوبها ولكنه جاء بالفتح ، وهو الأرجح ، لأنها الحركة التى يستحقها المركب ، وفيه ردّ على السيرافى والزجاج إذ زعما أن اسم لا غير العامل معرب ، وأن ترك تنوينه للتخفيف.

ومثل لا رجل عند الفراء «لا جرم» نحو (لا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ) والمعنى عنده لا بدّ من كذا ، أو لا محاله فى كذا ، فحذفت من أوفى ، وقال قطرب : لا ردّ لما قبلها ، أى ليس الأمر كما وصفوا ، ثم ابتدئ ما بعده ، وجرم : فعل ، لا اسم ، ومعناه وجب وما بعده فاعل ، وقال قوم : لا- زائده ، وجرم وما بعدها فعل وفاعل كما قال قطرب ، وردّه الفراء بأن «لا» لا تزد فى أول الكلام ؛ وسيأتى البحث فى ذلك.

والثالث : أن ارتفاع خبرها عند أفراد اسمها نحو «لا رجل قائم» مما كان مرفوعا به قبل دخولها ، لا بها ، وهذا القول لسيبويه ، وخالفه الأخفش والأكثرون ولا خلاف بين البصريين فى أن ارتفاعه بها إذا كان اسما عاملا.

الرابع : أن خبرها لا يتقدم على اسمها ولو كان ظرفا أو مجرورا.

الخامس : أنه يجوز مراعاة محلها مع اسمها قبل مضى الخبر وبعده ؛ فيجوز رفع النعت والمعطوف عليه نحو «لا رجل ظريف فيها ، ولا رجل وامرأه فيها».

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

ص : ٧٦٣

السادس : أنه يجوز إلغاؤها إذا تكررت ، نحو «لا حول ولا قوّه إلّا بالله» ولك فتح الاسمين ، ورفعهما ، والمغايره بينهما ، بخلاف نحو قوله :

إِنَّ مَحَلًّا وَإِنَّ مَرْتَحَلًا***وإن في السّفَرِ إذ مضوا مهلا [١٢١]

فلا محيد عن النصب.

والسابع : أنه يكثر حذف خبرها إذا علم ، نحو (قالوا لا ضير) (فلا فوّت) وتميم لا تذكره حينئذ.

الثاني : أن تكون عامله عمل ليس ، كقوله :

٣٩٣- من صدّ عن نيرانها***فأنا ابن قيس لا براح [ص ٦٣١]

وإنما لم يقدروها مهمله والرفع بالابتداء لأنها حينئذ واجبه التكرار ، وفيه نظر ، لجواز تركه في الشعر.

و «لا» هذه تخالف ليس من ثلاث جهات :

إحداها : أن عملها قليل ، حتّى ادّعى أنه ليس بوجود.

الثانيه : أن ذكر خبرها قليل ، حتى إن الزجاج لم يظفر به فادّعى أنها تعمل في الاسم خاصه ، وأنّ خبرها مرفوع ، ويرده قوله :

٣٩٤- تعزّ فلا شيء على الأرض باقيا***ولا وزر ممّا قضى الله واقيا [ص ٢٤٠]

وأما قوله :

٣٩٥- نصرتك إذ لا صاحب غير خاذل***فبوّث حصنا بالكماء حصينا

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص: ٧٦٤

فلا دليل فيه كما توهم بعضهم ؛ لاحتمال أن يكون الخبر محذوفا و «غير» استثناء».

الثالثة : أنها لا تعمل إلا فى النكرات ، خلافا لابن جنى وابن الشجرى ، وعلى ظاهر قولهما جاء قول النابغه :

٣٩٦- وحلت سواد القلب لا أنا باغيا***سواها ، ولا عن حبتها متراخيا

وعليه بنى المتنبي قوله :

٣٩٧- إذا الجود لم يرزق خلاصا من الأذى***فلا الحمد مكسوبا ولا المال باقيا

تنبيه - إذا قيل «لا رجل فى الدار» بالفتح تعين كونها نافيه للجنس ويقال فى توكيده «بل امرأه (١)» وإن قيل بالرفع تعين كونها عامله عمل ليس ، وأمتنع أن تكون مهملة ، وإلا تكررت كما سيأتى ، واحتمل أن تكون لنفى الجنس وأن تكون لنفى الوحده ، ويقال فى توكيده على الأول «بل امرأه» وعلى الثانى «بل رجلا ، أو رجال».

وغلط كثير من الناس ؛ فزعموا أن العامله عمل ليس لا تكون إلا نافيه للوحده لا غير ، ويرد عليهم نحو قوله :

تعز فلا شىء على الأرض باقيا

البيت ... [٣٩٤]

وإذا قيل «لا- رجل ولا- امرأه فى الدار» برفعهما احتمل كون لا الأولى عامله فى الأصل عمل إن ثم ألغيت لتكرارها ، فيكون ما بعدها مرفوعا بالابتداء ، وأن تكون عامله عمل ليس ، فيكون ما بعدها مرفوعا بها ، وعلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٧]

ص : ٧٦٥

١- المراد توكيد المعنى الذى دل عليه قولك «لا رجل» ووجهه أن «بل» تفيد تقرير فى الذى قبلها وتثبت ضده لما بعدها ، وهذا التقرير هو مراده بالتوكيد.

الوجهين فالظرف خبر عن الاسمين إن قدرت لا الثانيه تكرارا للأولى وما بعدها معطوفا ، فإن قدرت الأولى مهمله والثانيه عامله عمل ليس أو بالعكس فالظرف خبر عن أحدهما ، وخبر الآخر محذوف كما فى قولك «زيد وعمرو قائم» ولا يكون خبرا عنهما ، لئلا يلزم محذوران : كون الخبر الواحد مرفوعا ومنصوبا ، وتوارد عاملين على معمول واحد.

وإذا قيل «ما فيها من زيت ولا مصابيح» بالفتح - احتمال كون الفتحه بناء مثلها فى «لا رجال» وكونها علامه لتخفيض بالعطف ولا مهمله ، فإن قلته بالرفع احتمال كون لا عامله عمل ليس ، وكونها مهمله والرفع بالعطف على المحل.

فأما قوله تعالى (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصِغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ) فظاهر الأمر جواز كون أصغر وأكبر معطوفين على لفظ مثقال أو على محله ، وجواز كون لامع الفتح تبرئته ، ومع الرفع مهمله أو عامله عمل ليس ، ويقوى العطف أنه لم يقرأ فى سورة سبأ فى قوله سبحانه وتعالى (عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ) إلا بالرفع لما لم يوحد الخفض فى لفظ مثقال ، ولكن يشكل عليه أنه يفيد ثبوت العزوب عند ثبوت الكتاب ، كما أنك إذا قلت «ما مررت برجل إلا فى الدار» كان إخبارا بثبوت مرورك برجل فى الدار ، وإذا امتنع هذا تعين [أن] الوقف على (فى السَّمَاءِ) وأن ما بعدها مستأنف ، وإذا ثبت ذلك فى سورة يونس قلنا به فى سورة سبأ وأن الوقف على (الأَرْضِ) وأنه إنما لم يجىء فيه الفتح اتباعا للنقل ، وجوز بعضهم العطف فيهما على أن لا يكون معنى يعزب يخفى ، بل يخرج إلى الوجود.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص: ٧٦٦

الوجه الثالث : أن تكون عاطفه ، ولها ثلاثه شروط ، أحدها : أن يتقدمها إثبات كجاء زيد لا عمرو ، أو أمر كاضرب زيدا لا عمرا ، قال سيبويه : أو نداء نحو يا ابن أخى لا- ابن عمى ، وزعم ابن سعدان أن هذا ليس من كلامهم. الثاني : أن لا تقترن بعاطف ، فإذا قيل «جاءنى زيد لا بل عمرو» فالعاطف بل ، ولا ردّ لما قبلها ، وليست عاطفه ، وإذا قلت «ما جاءنى زيد ولا عمرو» فالعاطف الواو ، ولا- تؤكد للنفى ، وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا- ، وهو تقدم النفى ، وقد اجتمعا أيضا فى (وَلَا الضَّالِّينَ) والثالث : أن يتعاند متعاطفاها ، فلا- يجوز «جاءنى رجل لا زيد» لأنه يصدق على زيد اسم الرجل ، بخلاف «جاءنى رجل لا- امرأه» ولا- يمتنع العطف بها على معمول الفعل الماضى خلافا للزجاجى ، أجاز «يقوم زيد لا عمرو» ومنع «قام زيد لا عمرو» وما منعه مسموع ، فمنعه مدفوع ، قال امرؤ القيس :

٣٩٨- كأن دثارا حلقت بلبونه ***عقاب تنوفى لا عقاب القواعل

دثار : اسم راع ، وحلقت : ذهبت ، واللّبون : نوق ذوات لبن ، وتنوفى : جبل عال ، والقواعل : جبال صغار ، وقوله إن العامل مقدّر بعد العاطف ، ولا- يقال «لا قام عمرو» إلا على الدعاء مردود بأنه لو توقفت صحه العطف على صحه تقدير العامل بعد العاطف لامتنع «ليس زيد قائما ولا قاعدا».

الوجه الرابع : أن تكون جوابا مناقضا لنعم ، وهذه تحذف الجمل بعدها كثيرا ، يقال «أجاءك زيد؟» فتقول «لا» والأصل : لا لم يجىء .

والخامس : أن تكون على غير ذلك ، فإن كان ما بعدها جمله اسميه صدرها معرفه أو نكره ولم تعمل فيها ، أو فعلا ماضيا لفظا وتقديرا ، وجب تكرارها .

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص : ٧٦٧

مثال المعرفة (لَا الشَّمْسُ يَبْغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ، وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ) وإنما لم تكرر في «لا نولك أن تفعل» لأنه بمعنى لا ينبغي لك ، فحملوه على ما هو بمعناه ، كما فتحوا في «يذر» حملا على «يدع (1)» لأنهما بمعنى ، ولو لا أن الأصل في يذر الكسر لما حذفت الواو كما لم تحذف في يوجل ومثال النكرة التي لم تعمل فيها لا (لا فيها غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ) فالتكرار هنا واجب ، بخلافه في (لا لَعُوٌّ فِيهَا وَلَا تَأْتِيْمٌ).

ومثال الفعل الماضي (فَلَا صِيْدٌ وَلَا صَيْلٌ) وفي الحديث «فإنَّ المنبِتَّ لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى» وقول الهذلي : كيف أغرم من لا شرب ولا أكل ، ولا نطق ولا استهْل ، وإنما ترك التكرار في «لا شلت يداك» و «لا فضَّ الله فاك» وقوله :

٣٩٩- [ألا يا اسلمى يا دارمى على البلى]***ولا زال منهلاً بجرعائك القطر

وقوله :

٤٠٠- لا بارك الله فى الغوانى هل ***يصبحن إلاً لهنّ مطلب؟

لأن المراد الدعاء ، فالفعل مستقبل فى المعنى ، ومثله فى عدم وجوب التكرار بعدم قصد المضى إلا أنه ليس دعاء قولك «والله لا فعلت كذا» وقول الشاعر :

٤٠١- حسب المحبين فى الدنيا عذابهم ***تالله لا عدبتهم بعدها سقر

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ٧٦٨

١- أصل الدال فى «يدع مكسوره» ، بدليل حذف الواو ، وفتحت الدال لأجل حرف الحلق وهو العين ، ومثله يهب ، وحمل «يذر» على يدع لأن معناهما واحد.

وشذ ترك التكرار في قوله :

٤٠٢- لاهمَّ إنَّ الحارث بن جبلة ***زنى على أبيه ثم قتله

وكان في جاراته لا عهد له ***وأى أمر سيء لا فعله

زنى : بتخفيف النون ، كذا رواه يعقوب ، وأصله زنا بالهمز بمعنى سبى وروى

بتشديدها ، والأصل زنى بامرأه أبيه ، فحذف المضاف وأناب على عن الباء ، وقال أبو خراش الهذلي وهو يطوف بالبيت :

٤٠٣- إن تغفر اللهم تغفر جمًا ***وأى عبد لك لا ألما

وأما قوله سبحانه وتعالى (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ) فإن لا فيه مكرره في المعنى ؛ لأن المعنى فلا فك رقبه ولا أطعم مسكينا ؛ لأن ذلك تفسير للعقبه ، قاله الزمخشري. وقال الزجاج : إنما جاز لأن (ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا) معطوف عليه وداخل في النفي فكأنه قيل : فلا اقتحم ولا آمن ، انتهى. ولو صح لجاز «لا أكل زيد وشرب» وقال بعضهم : لا دعائيه ، دعاء عليه أن لا يفعل خيرا ، وقال آخر : تحضيض ، والأصل فألا اقتحم ، ثم حذفت الهمزة ، وهو ضعيف.

وكذلك يجب تكرارها إذا دخلت على مفرد خبر أو صفه أو حال نحو «زيد لا- شاعر ولا كاتب» و «جاء زيد لا ضاحكا ولا باكيا» ونحو (إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ) (وَوَظِلٌّ مِنْ يَحْمُومٍ لَا بَارِدٌ وَلَا كَرِيمٍ) (وَفَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ لَا مَقْطُوعَةٌ وَلَا مَمْنُوعَةٌ) (مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ).

وإن كان ما دخلت عليه فعلا مضارعا لم يجب تكرارها نحو (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ) (قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا) وإذا لم يجب أن تكرر في «لا نولك أن تفعل» لكون الاسم المعرفه في تأويل المضارع فأن لا يجب في المضارع أحق.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص : ٧٤٩

ويتخلص المضارع بها للاستقبال عند الأكثرين ، وخالفهم ابن مالك ؛ لصحة قولك «جاء زيد لا يتكلم» بالاتفاق ، مع الاتفاق على أن الجملة الحالية لا تصدّر بدليل استقبال.

تنبيه - من أقسام «لا» النافية المعترضه بين الخافض والمخفوض ، نحو «جئت بلا زاد» و «غضبت من لا شيء» وعن الكوفيين أنها اسم ، وأن الجار دخل عليها نفسها ، وأن ما بعدها خفض بالإضافة ، وغيرهم يراها حرفا ، ويسميها زائده كما يسمون كان في نحو «زيد كان فاضل» زائده وإن كانت مفيدة لمعنى وهو المضى والانتقطاع ؛ فعلم أنهم قد يريدون بالزائد المعترض بين شيئين متطالبيين وإن لم يصح أصل المعنى بإسقاطه كما في مسأله لا في نحو «غضبت من لا شيء» وكذلك إذا كان يفوت بفواته معنى كما في مسأله كان ، وكذلك لا المقترنه بالعاطف في نحو «ما جاءنى زيد ولا عمرو» ويسمونها زائده ، وليست بزائده البته ، ألا ترى أنه إذا قيل «ما جاءنى زيد وعمرو» احتمل أن المراد نفي مجيء كل منهما على كل حال ، وأن يراد نفي اجتماعهما في وقت المجيء ؛ فإذا جيء بلا- صار الكلام نصيا في المعنى الأول ، نعم هي في قوله سبحانه (وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ) لمجرد التوكيد ، وكذا إذا قيل «لا يستوى زيد ولا عمرو».

تنبيه - اعتراض لا بين الجار والمجرور في نحو «غضبت من لا شيء» وبين الناصب والمنصوب في نحو (لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ) وبين الجازم والمجزوم في نحو (إِلَّا تَفْعَلُوهُ) وتقدم معمول ما بعدها عليها في نحو (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا) الآيه دليل على أنها ليس لها الصّدر ، بخلاف ما ، اللهم إلا أن تقع في جواب القسم ؛ فإن الحروف التي يتلقى بها القسم كلها لها الصّدر ، ولهذا قال سيبويه في قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

آليت حب العراق الدهر أطعمه***[والحب يأكله في القرية السوس] [١٣٩]

إن التقدير على حب العراق ؛ فحذف الخافض ونصب ما بعده بوصول الفعل إليه ، ولم يجعله من باب «زيدا ضربته» لأن التقدير لا أطعمه ، وهذه الجملة جواب لآليت فإن معناه حلفت ، وقيل : لها الصدر مطلقا ، وقيل : لا مطلقا ، والصواب الأول

الثانى من أوجه «لا» أن تكون موضوعه لطلب الترك ، وتختص بالدخول على المضارع ، وتقتضى جزمه واستقباله ، سواء كان المطلوب منه مخاطبا نحو (لا تَتَجِدُوا عِدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ) أو غائبا نحو (لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ) أو متكلمًا نحو «لا أرى نيك ههنا» وقوله :

٤٠٤- لا أعرفن ربربا حورا مدامعها***[مردفات على أعجاز أكوار]

وهذا النوع مما أقيم فيه المسبب مقام السبب ، والأصل لا تكن ههنا فأراك ، ومثله فى الأمر (وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً) أى وأغلظوا عليهم ليجدوا ذلك ، وإنما عدل إلى الأمر بالوجدان تنبيها على أنه المقصود بالذات (١) ، وأما الإغلاظ فلم يقصد لذاته ، بل ليجدوه ، وعكسه (لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ) أى لا تفتننوا بفتنه الشيطان.

واختلف فى لا من قوله تعالى (وَأَتَقُوا فِتْنَةَ لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) على قولين ؛ أحدهما : أنها ناهية ، فتكون من هذا ، والأصل لا تتعرضوا للفتنه فتصيبكم ، ثم عدل عن النهى عن التعرض إلى النهى عن الإصابه لأن الإصابه مسببه عن التعرض ، وأسند هذا المسبب إلى فاعله ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ٧٧١

١- فى نسخه «المقصود لذاته».

وعلى هذا فالإصابة خاصة بالمتعرضين وتوكيد الفعل بالنون واضح لاقترانته بحرف الطلب مثل (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا) ولكن وقوع الطلب صفة للنكرة ممتنع؛ فوجب إضمار القول، أى واتقوا فتنه مقولا فيها ذلك، كما قيل فى قوله:

٤٠٥- حَتَّى إِذَا جَنَّ الظَّلامِ واختلط***[جاؤا بمدق هل رأيت الذئب قط]

[ص ٥٨٥]

الثانى: أنها نافية، واختلف القائلون بذلك على قولين؛ أحدهما: أن الجملة صفة لفتنه، ولا- حاجه إلى إضمار قول؛ لأن الجملة خبريه، وعلى هذا فيكون دخول النون شاذًا، مثله فى قوله: «.

٤٠٦- فلا الجاره الدنيا بها تلحيثها***[ولا الضيف عنها إن أناح محوّل]

بل هو فى الآيه أسهل؛ لعدم الفصل، وهو فيهما سماعى، والذى جوزة تشبيهه لا النافية بلا الناهية، وعلى هذا الوجه تكون الإصابة عامه للظالم وغيره، لا خاصة بالظالمين كما ذكره للزمخشري؛ لأنها قد وصفت بأنها لا تصيب الظالمين خاصة، فكيف تكون مع هذا خاصة بهم؟ والثانى أن الفعل جواب الأمر، وعلى هذا فيكون التوكيد أيضا خارجا عن القياس شاذًا، وممن ذكر هذا الوجه الزمخشري، وهو فاسد؛ لأن المعنى حينئذ فإنكم إن تتقوها لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة، وقوله إن التقدير إن أصابتكم لا تصيب الظالم خاصة مردود؛ لأن الشرط إنما يقدر من جنس الأمر، لا من جنس الجواب، ألا ترى أنك تقدر فى «أنتنى أكرمك» إن تأتنى أكرمك، نعم يصح الجواب فى قوله (ادخلوا مساكنكم) الآيه؛ إذ يصح: إن تدخلوا لا يحطمنكم، ويصح أيضا النهى على حد «لا أرينك ههنا» وأما الوصف فيأتى مكانه هنا أن تكون الجملة حالا، أى ادخلوها غير محطمين، والتوكيد بالنون

[شماره صفحه واقعى: ٢٧٤]

ص: ٧٧٢

على هذا الوجه وعلى الوجه الأول سماعي ، وعلى النهي قياسي .

ولا- فرق في اقتضاء لا- الطلبية للجزم بين كونها مفيدة للنهي سواء كان للتحريم كما تقدم ، أو للتنزيه نحو (وَلَا تَسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ) وكونها للدعاء كقوله تعالى (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا) وقول الشاعر :

٤٠٧- يقولون لا تبعوهم يدفنونني *** وأين مكان البعد إلا مكانيا؟

وقول الآخر :

٤٠٨- فلا تشلل يد فتك بعمر و*** فإنك لن تذل ولن تضاما

ويحتمل النهي والدعاء قول الفرزدق :

٤٠٩- إذا ما خرجنا من دمشق فلا نعد*** لها أبدا ما دام فيها الجراضم

أى العظيم البطن ، وكونها للالتماس كقولك لنظيرك غير مستعمل عليه

«لا تفعل كذا» وكذا الحكم إذا خرجت عن الطلب إلى غيره كالتهديد في قولك لولدك أو عبدك «لا تطعني».

وليس أصل «لا» التي يجزم الفعل بعدها لام الأمر فزيدت عليها ألف خلافا لبعضهم ، ولا هي النافية والجزم بلام [أمر] مقدره خلافا للسهيلى .

والثالث : لا الزائدة الداخلة فى الكلام لمجرد تقويته وتوكيده ، نحو (ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعن) (ما منعك ألا تسجد) ويوضحه الآيه الأخرى (ما منعك أن تسجد) ومنه (لئلا يعلم أهل الكتاب) أى ليعلموا ، وقوله :

٤١٠- وتلحيننى فى اللهو أن لا أحبه *** وللهو داع دائب غير غافل (١)

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص : ٧٧٣

١- وقع البيت رقم ٤١٠ فى النسخة التى شرح عليها الدسوقى متأخرا عن ٤١١

٤١١- أبي جوده لا البخل واستعجلت به ***نعم من فتى لا يمنع الجود قاتله

وذلك فى روايه من نصب البخل ؛ فأما من خفض فلا حينئذ اسم مضاف ؛ لأنه أريد به اللفظ. وشرح هذا المعنى أن كلمه «لا» تكون للبخل ، وتكون للكرم ، وذلك أنها إذا وقعت بعد قول القائل أعطنى أو هل تعطينى كانت للبخل ، فإن وقعت بعد قوله أتمنعنى عطاءك أو أتحرمنى نوالك كانت للكرم ، وقيل : هى غير زائده أيضا فى روايه النصب ، وذلك على أن تجعل اسما مفعولا-، والبخل بدلا منها ، قاله الزجاج ، وقال آخر : لا مفعول به ، والبخل مفعول لأجله ، أى كراهيه البخل مثل (يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا) أى كراهيه أن تضلوا ، وقال أبو على فى الحجّه : قال أبو الحسن : فشرته العرب أبى جوده البخل ، وجعلوا لا حشوا ، اه.

وكما اختلف فى لا فى هذا البيت أنافيه أم زائده كذلك اختلف فيها فى مواضع من التنزيل ؛ أحدها : قوله تعالى (لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) فقيل : هى نافية ، واختلف هؤلاء فى منفيها على قولين ؛ أحدهما : أنه شىء تقدم ، وهو ما حكى عنهم كثيرا من إنكار البعث ، فقيل لهم : ليس الأمر كذلك ثم استؤنف القسم ، قالوا : وإنما صح ذلك لأن القرآن كله كالسوره الواحده ، ولهذا يذكر الشىء فى سوره وجوابه فى سوره أخرى ، نحو (وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ) وجوابه (ما أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ) والثانى : أن منفيها أقسم ، وذلك على أن يكون إخبارا لا إنشاء ، واختاره الزمخشري ، قال : والمعنى فى ذلك أنه لا يقسم بالشىء إلا إعظاما له ؛ بدليل (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ) فكأنه قيل : إن إعظامه بالإقسام به كلا إعظام ، أى أنه يستحق إعظاما فوق ذلك ، وقيل : هى زائده. واختلف

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

هؤلاء فى فائدتها على قولين ؛ أحدهما : أنها زيدت توطئه وتمهيدا لنفى الجواب ، والتقدير لا أقسم بيوم القيامة لا يتركون سدى ، ومثله (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ) ، وقوله :

٤١٢- فلا وأبيك ابنه العامرى ***لا يدعى القوم أنى أفر

ورد بقوله تعالى : (لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ) الآيات ؛ فإن جوابه مثبت وهو (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَيْدٍ) ومثله (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) الآيه ، والثانى : أنها زيدت لمجرد التوكيد وتقويه الكلام ، كما فى (لَيْلًا يَغْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ) ورد بأنها لا تزداد لذلك صدرا ، بل حشوا ، كما أن زياده ما وكان كذلك نحو (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ) (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ) ونحو «زيد كان فاضل» وذلك لأن زياده الشىء تفيد اطراحه ، وكونه أول الكلام يفيد الاعتناء به ، قالوا : ولهذا نقول بزيادتها فى نحو (فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ) (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) لوقوعها بين الفاء ومعطوفها ، بخلاف هذه ، وأجاب أبو على مما تقدم من أن القرآن كالسوره الواحده.

الموضع الثانى : قوله تعالى (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) ف قيل : إن لا نافية ، وقيل : ناهيه ، وقيل : زائده ، والجميع محتمل.

وحاصل القول فى الآيه أن (ما) خبريه بمعنى الذى منصوبه بأتل ، و (حَرَّمَ رَبُّكُمْ) صله ، و (عَلَيْكُمْ) متعلقه بحرّم ، هذا هو الظاهر ، وأجاز الزجاج كون (ما) استفهاميه منصوبه بحرّم ، والجمله محكيه بأتل ؛ لأنه بمعنى أقول ، ويجوز أن يعلق عليكم بأتل ، ومن رجع إعمال أول المتنازعين - وهم الكوفيون - رجحه على تعلقه بحرّم ، وفى أن وما بعدها أوجه :

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص : ٧٧٥

أحدها : أن يكونا فى موضع نصب بدلا من (ما) ، وذلك على أنها موصوله لا استفهاميه ؛ إذ لم يقترن البدل بهمزه الاستفهام.

الثانى : أن يكونا فى موضع رفع خبرا لهو محذوفا.

أجازهما بعض المعريين. وعليهما فلا زائده ، قاله ابن الشجرى ، والصواب أنها نافية على الأول ، وزائده على الثانى.

والثالث : أن يكون الأصل أبين لكم ذلك لثلاث- تشرکوا ، وذلك لأنهم إذا حرّم عليهم رؤسائهم ما أحله الله سبحانه وتعالى فأطاعوهم أشركوا ؛ لأنهم جعلوا غير الله بمنزلته.

والرابع : أن الأصل أوصيكم بأن لا- تشرکوا ، بدليل أنّ (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) معناه وأوصيكم بالوالدين ، وأن فى آخر الآيه (ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ) وعلى هذين الوجهين فحذفت الجملة وحرف الجر.

والخامس : أن التقدير أتل عليكم أن لا تشرکوا ، فحذف مدلولا عليه بما تقدم ، وأجاز هذه الأوجه الثلاثة الزجاج.

والسادس : أن الكلام تمّ عند (حَرَّمَ رَبُّكُمْ) ثم ابتدئ : عليكم أن لا تشرکوا ، وأن تحسنوا بالوالدين إحسانا ، وأن لا تقتلوا ، ولا تقربوا ؛ فعليكم على هذا اسم فعل بمعنى الزموا.

و «أن» فى الأوجه الستة مصدرية ، و «لا» فى الأوجه الأربعة الأخيره نافية.

والسابع : أن «أن» مفسره بمعنى أى ، ولا : ناهيه ، والفعل مجزوم لا

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

ص : ٧٧٤

منصوب ، وكأنه قيل : أقول لكم لا- تتركوا به شيئا ، وأحسنوا بالوالدين إحسانا ، وهذان الوجهان الأ-خيران أجازهما ابن الشجري.

الموضع الثالث : قوله سبحانه وتعالى : (وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا- يُؤْمِنُونَ) فيمن فتح الهمزة ؛ فقال قوم منهم الخليل والفارسي : لا زائده ، وإلا لكان عذرا للكفار ، وردّه الزجاج بأنها نافية في قراءة الكسر ، فيجب ذلك في قراءة الفتح ، وقيل : نافية ، واختلف القائلون بذلك ، فقال النحاس : حذف المعطوف ، أى أو أنهم يؤمنون ، وقال الخليل فى قول [له] آخر : أنّ بمعنى لعلّ مثل «انت السوق أنك تشتري لنا شيئا» ورجحه الزجاج وقال : إنهم أجمعوا عليه ، وردّه الفارسي فقال : التوقع الذى فى لعلّ ينافيه الحكم بعدم إيمانهم ، يعنى فى قراءة الكسر ، وهذا نظير ما رجح به الزجاج كون لا غير زائده ، وقد انتصروا لقول الخليل بأن قالوا : يؤيده أن (يُشْعِرُكُمْ) و (يدريكم) بمعنى ، وكثيرا ما تأتى لعلّ بعد فعل الدرايه نحو (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي) وأن فى مصحف أبى (وما أدراكم لعلها) وقال قوم : أنّ مؤكده ، والكلام فيمن حكم بكفرهم وبئس من إيمانهم ، والآيه عذر للمؤمنين ، أى أنكم معذورون لأنكم لا تعلمون ما سبق لهم من القضاء (1) من أنهم لا يؤمنون حينئذ ، ونظيره (إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ) وقيل : التقدير لأنهم ، واللام متعلقه بمحذوف ، أى لأنهم لا يؤمنون امتنعنا من الإتيان بها ، ونظيره (وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ) واختاره الفارسي.

واعلم أن مفعول (يُشْعِرُكُمْ) الثانى - على هذا القول ، وعلى القول بأنها

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص : ٧٧٧

١- فى نسخه «ما سبق لهم به القضاء - إلخ».

بمعنى لعل - محذوف ، أى إيمانهم ، وعلى بقيه الأقوال أن وصلتها.

الموضع الرابع : (وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ) فقيل : لا زائده ، والمعنى ممتنع على أهل قريه قدرنا إهلاكهم أنهم يرجعون عن الكفر إلى قيام الساعة ، وعلى هذا فحرام خبر مقدم وجوبا ؛ لأن المخبر عنه أن وصلتها ، ومثله (وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ) لا مبتدأ وأن وصلتها فاعل أغنى عن الخبر كما جوزه أبو البقاء ؛ لأنه ليس بوصف صريح ، ولأنه لم يعتمد على نفي ولا استفهام ، وقيل : لا- نافية ، والإعراب إما على ما تقدم ، والمعنى ممتنع عليهم أنهم لا يرجعون إلى الآخرة ، وإما على أن حرام مبتدأ حذف خبره ، أى قبول أعمالهم ، وابتدىء بالنكرة لتقيدها بالمعمول ، وإما على أنه خبر لمبتدأ محذوف ، أى والعمل الصالح حرام عليهم ، وعلى الوجهين فأنهم لا- يرجعون لتعليل على إضمار اللام ، والمعنى لا- يرجعون عما هم فيه ، ودليل المحذوف ما تقدم من قوله تعالى : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ) ويؤيدهما تمام الكلام قبل مجيء أن فى قراءه بعضهم بالكسر.

الموضع الخامس : (مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ ، وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ، وَلَا- يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا) قرىء فى السبعة برفع (يَأْمُرُكُمْ) ونصبه ، فمن رفعه قطعه عما قبله ، وفاعله ضميره تعالى أو ضمير الرسول ، ويؤيد الاستئناف قراءه بعضهم (ولن يأمركم) و (لا-) على هذه القراءه نافية لا غير ، ومن نصبه فهو معطوف على (يُؤْتِيَهُ) كما أن (يَقُولَ) كذلك ، و (لا) على هذه زائده مؤكده لمعنى النفي السابق ، وقيل : على (يَقُولَ) ولم يذكر الزمخشري غيره ، ثم جوز فى (لا) وجهين ، أحدهما : الزيادة ، فالمعنى ما كان لبشر أن ينصبه الله للدعاء إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص : ٧٧٨

عبادته وترك الأنداد ، ثم يأمر الناس بأن يكونوا عبادا له ويأمرهم أن تتخذوا الملائكة والنبين أربابا ، والثاني : أن تكون غير زائده ، ووجهه بأن النبي عليه الصلاة والسلام كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة ، وأهل الكتاب عن عبادة عزيز وعيسى ، فلما قالوا له : أنتخذك ربا؟ قيل لهم : ما كان لبشر أن يستنبهه الله ثم يأمر الناس بعبادته وينهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء ، هذا ملخص كلامه ، وإنما فسر لا يأمر بينهي لأنها حالته عليه الصلاة والسلام ، وإلا فانتفاء الأمر أعم من النهي والسكوت ، والمراد الأول وهي الحالة التي يكون بها البشر متناقضا ؛ لأن نهيهم عن عبادتهم لكونهم مخلوقين لا يستحقون أن يعبدوا ، وهو شريكهم في كونه مخلوقا ، فكيف يأمرهم بعبادته؟ والخطاب في (وَلَا يَأْمُرُكُمْ) على القراءتين التفتات.

تنبيه - قرأ جماعه (واتقوا فتنه لتصيين الذين ظلموا) وخرجها أبو الفتح على حذف ألف (لا) تخفيفا ، كما قالوا «أم والله» ولم يجمع بين القراءتين بأن تقدر لا في قراءه الجماعه زائده ؛ لأن التوكيد بالنون يأبى ذلك.

«لَات»

: اختلف فيها في أمرين :

أحدهما : في حقيقتها ، وفي ذلك ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنها كلمه واحده فعل ماض ، ثم اختلف هؤلاء على قولين ؛ أحدهما : أنها في الأصل بمعنى نقص من قوله تعالى (لا يَلْتَكُمُ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا) فإنه يقال : لات يليت ، كما يقال : ألت بألت ، وقد قرىء بهما ، ثم استعملت للنفي كما أن قلّ كذلك ، قاله أبو ذر الخشني. والثاني : أن أصلها ليس بكسر الياء ، فقلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وأبدلت السين تاء.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص : ٧٧٩

والمذهب الثانى : أنها كلمتان : لا النافيه ، والتاء لتأنيث اللفظه كما فى قَمَت ورَبَّت ، وإنما وجب تحريكها لالتقاء الساكنين ، قاله الجمهور.

والثالث : أنها كلمه وبعض كلمه ، وذلك أنها لا النافيه والتاء زائده فى أول الحين ، قاله أبو عبيده وان الطراوه.

واستدل أبو عبيده بأنه وجدها فى الإمام - وهو مصحف عثمان رضى الله عنه - مخلطه بحين فى الخط ، ولا دليل فيه ، فكم فى خط المصحف من أشياء خارجه عن القياس؟.

ويشهد للجمهور أنه يوقف عليها بالتاء والهاء ، وأنها رسمت منفصله عن الحين ، وأن التاء قد تكسر على أصل حركه التقاء الساكنين ، وهو معنى قول الزمخشري «وقرىء بالكسر على البناء كجبر» اه ، ولو كانت فعلا ماضيا لم يكن للكسر وجه.

الأمر الثانى : فى عملها ، وفى ذلك أيضا ثلاثه مذاهب :

أحدها : أنها لا تعمل شيئا ؛ فإن وليها مرفوع فمبتدأ حذف خبره ، أو منصوب فمفعول لفعل محذوف ، وهذا قول للأخفش ، والتقدير عنده فى الآيه لا أرى حين مناص ، وعلى قراءه الرفع ولا حين مناص كائن لهم.

والثانى : أنها تعمل عمل إن ؛ فتنصب الاسم وترفع الخبر ، وهذا قول آخر للأخفش.

والثالث : أنها تعمل عمل ليس ، وهو قول الجمهور.

وعلى كل قول فلا يذكر بعدها إلا أحد المعمولين ، والغالب أن يكون المحذوف هو المرفوع.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٢]

ص : ٧٨٠

واختلف في معمولها ؛ فنص الفراء على أنها لا تعمل إلا في لفظه الحين ، وهو ظاهر قول سيويه ، وذهب الفارسي وجماعه إلى أنها تعمل في الحين وفيما رادفه ، قال الزمخشري : زيدت التاء على لا ، وخصت بنفي الأحيان .

تنبيه - قرىء (وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ) بخفض الحين ، فزعم الفراء أن لات تستعمل حرفا جاريا لأسماء الزمان خاصة كما أن مذ ومنذ كذلك ، وأنشد :

٤١٣- طلبوا صلحا ولات أوان *** [فأجبنا أن لات حين بقاء] [ص ٤٨١]

وأجيب عن البيت بجوابين ، أحدهما : أنه على إضمار من الاستغراقية ، ونظيره في بقاء عمل الجار مع حذفه وزيادته قوله :

ألا رجل جزاه الله خيرا *** [يدل على محصله تبيت] [١٠٣]

فيمن رواه بجر رجل ، والثاني : أن الأصل «ولات أوان صلح» ثم بنى المضاف لقطعه عن الإضافة ، وكان بناؤه على الكسر لشبهه بنزال وزنا ، أو لأنه قدر بناؤه على السكون ثم كسر على أصل التقاء الساكنين كأمس ، وجير ، ونون للضرورة ، وقال لزمخشري : للتعويض كيومئذ ، ولو كان كما زعم لأعرب لأن العوض ينزل منزله المعوض منه ، وعن القراءة بالجواب الأول وهو واضح ، وبالثاني وتوجيهه أن الأصل (حين مناصهم) ثم نزل قطع المضاف إليه من مناص منزله قطعه من حين لاتحاد المضاف والمضاف إليه ، قاله الزمخشري ، وجعل التنوين عوضا عن المضاف إليه ، ثم بنى الحين لإضافته إلى غير متمكن ، اه والأولى

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٣]

ص : ٧٨١

أن يقال : إن التنزيل المذكور اقتضى بقاء الحين ابتداء ، وإن المناص معرب وإن كان قد قطع عن الإضافه بالحقيقه لكنه ليس بزمان ؛ فهو ككل وبعض.

«لو»

على خمسة أوجه :

أحدها : لو المستعمله فى نحو «لو جاءنى لأكرمته» وهذه تفيد ثلاثه أمور :

أحدها : الشرطيه ، أعنى عقد السببيه والمسببيه بين الجملتين بعدها.

والثانى : تقييد الشرطيه بالزمن الماضى ، وبهذا الوجه وما يذكر بعده فارقت إن ، فإنّ تلك لعقد السببيه والمسببيه فى المستقبل ، ولهذا قالوا : الشرط يأن سابق على الشرط باو ، وذلك لأن الزمن المستقبل سابق على الزمن الماضى ، عكس ما يتوهم المبتدئون ، ألا ترى أنك تقول «إن جئتنى غدا أكرمتك» فإذا انقضى الغد ولم يجرى قلت «لو جئتنى [أمس] أكرمتك».

الثالث الامتناع ، وقد اختلف النحاه فى إفادتها له ، وكيفيه إفادتها إياه على ثلاثه أقوال :

أحدها : أنها لا تفيده بوجه ، وهو قول الشلوبين ، زعم أنها لا تدل على امتناع الشرط ، ولا على امتناع الجواب ، بل على التعليق فى الماضى ، كما دلت إن على التعليق فى المستقبل ، ولم تدلّ بالإجماع على امتناع ولا ثبوت ، وتبعه على هذا القول ابن هشام الخضراوى.

وهذا الذى قالاه كانكار الضروريات ؛ إذ فهم الامتناع منها كالبديهي ، فإنّ كل من سمع «لو فعل» فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد ، ولهذا يصح فى كل موضع استعملت فيه أن تعقبه بحرف الاستدراك داخلا على فعل الشرط منفيا لفظا أو معنى ، تقول «لو جاءنى أكرمته ، ولكنه لم يجرى» ومنه قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص : ٧٨٢

٤١٤- ولو أنّ ما أسعى لأدنى معيشه***كفانى - ولم أطلب قليل - من المال [ص ٥٠٨]

ولكنّما أسعى لمجد مؤثّل

وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالى [ص ٢٦٩]

وقوله :

٤١٥- فلو كان حمد يخلد الناس لم تمت***ولكنّ حمد الناس ليس بمخلد

ومنه قوله تعالى (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ، وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ) أى : ولكن لم أشأ ذلك فحق القول منى ، وقوله تعالى :

(وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَارَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ) أى فلم يريكموهم كذلك ، وقول الحماسى :

لو كنت من مازن لم تستبح إبلى***بنو اللقيطه من ذهل بن شيبانا [٢٠]

ثم قال :

لكنّ قومي وإن كانوا ذوى عدد***ليسوا من الشرّ فى شىء وإن هانا

إذ المعنى لكننى لست من مازن ، بل من قوم ليسوا فى شىء من الشر وإن هان وإن كانوا ذوى عدد.

فهذه المواضع ونحوها بمنزله قوله تعالى (وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا) (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ) (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى).

والثانى : أنها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعا ، وهذا هو القول الجارى على ألسنه المعربين ، ونص عليه جماعه من النحويين ، وهو باطل

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ٧٨٣

بمواضع كثيرة ، منها قوله تعالى (وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا) (وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ) وقول عمر رضى الله عنه «نعم العبد صهيب ، لو لم يخف الله لم يعصه» وبيانه أن كل شىء امتنع ثبت نقيضه ، فإذا امتنع ما قام ثبت قام ، وبالعكس ، وعلى هذا فيلزم على هذا القول فى الآيه الأولى ثبوت إيمانهم مع عدم نزول الملائكة وتكليم الموتى لهم وحشر كل شىء عليهم ، وفى الثانية نفاذ الكلمات مع عدم كون كل ما فى الأرض من شجره أقلاما تكتب الكلمات وكون البحر الأعظم بمنزله الدواء وكون السبعه الأبحر مملوءه مدادا وهى تمد ذلك البحر ، ويلزم فى الأثر ثبوت المعصيه مع ثبوت الخوف ، وكل ذلك عكس المراد.

والثالث : أنها تفيد امتناع الشرط خاصه ، ولا- دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ، ولكنه إن كان مساويا للشرط فى العموم كما فى قولك «لو كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا» لزم انتفاؤه ؛ لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوى انتفاء مسببه ، وإن كان أعم كما فى قولك «لو كانت الشمس طالعه كان الضوء موجودا» فلا يلزم انتفاؤه ، وإنما يلزم انتفاء القدر المساوى منه للشرط ، وهذا قول المحققين.

ويتلخص على هذا أن يقال : إن «لو» تدل على ثلاثه أمور : عقد السببيه والمسببيه ، وكونهما فى الماضى ، وامتناع السبب ، ثم تاره يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب وتاره لا يعقل.

فالنوع الأول على ثلاثه أقسام : ما يوجب فيه الشرع أو العقل انحصار مسببيه الثانى فى سببيه الأول نحو (وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا) ونحو «لو كانت الشمس طالعه

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٦]

ص : ٧٨٤

كان النهار موجودا» وهذا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني قطعاً وما وجب أحدهما فيه عدم الانحصار المذكور نحو «لو نام لانتقض وضوءه» ونحو «لو كانت الشمس طالعه كان الضوء موجودا» وهذا لا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني كما قدمنا ، وما يجوز فيه العقل ذلك نحو «لو جاءني أكرمته» فإن العقل يجوز انحصار سبب الإكرام في المجيء ، ويرجح أن ذلك هو الظاهر من ترتيب الثاني على الأول ، وأنه المتبادر إلى الذهن ، واستصحاب الأصل ، وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء المسبب المساوي لانتفاء السبب ، لا على الانتفاء مطلقاً ، ويدل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق.

والنوع الثاني قسمان ؛ أحدهما : ما يراد فيه تقرير الجواب وجد الشرط أو فقد ، ولكنه مع فقدته أولى ، وذلك كالأثر عن عمر ؛ فإنه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال ، وعلى أن انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى ، وإنما لم تدل على انتفاء الجواب لأمرين ؛ أحدهما : أن دلالتها على ذلك إنما هو من باب مفهوم المخالفة ، وفي هذا الأثر دل مفهوم الموافقة على عدم المعصية ، لأنه إذا انتفت المعصية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى ، وإذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقة ، الثاني : أنه لما فقدت المناسبة انتفت العلية ، فلم يجعل عدم الخوف عله عدم المعصية ، فعلمنا أن عدم المعصية معلن بأمر آخر ، وهو الحياء والمهابة والإجلال والإعظام ، وذلك مستمر مع الخوف ، فيكون عدم المعصية عند عدم الخوف مستندا إلى ذلك السبب وحده ، وعند الخوف مستندا إليه فقط أو إليه وإلى الخوف معا ، وعلى ذلك تتخرج آية لقمان ؛ لأن العقل يجزم بأن الكلمات إذا لم تنفذ مع كثره هذه الأمور فلا تنفذ مع قلتها وعدم بعضها أولى ، وكذا (وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ) لأن عدم الاستجابة عند عدم السماع أولى ، وكذا (وَلَوْ

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٧]

ص : ٧٨٥

أَسِيَمَعُهُمْ لَتَوَلَّوْا) فَإِن التولى عند عدم الإسماع أولى ، وكذا (لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ) فَإِن الإمساك عند عدم ذلك أولى.

والثانى : أن يكون الجواب مقررا على كل حال من غير تعرض لأولويه نحو (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا) فهذا وأمثاله يعرف ثبوته بعلة أخرى مستمره على التقديرين ، والمقصود فى هذا القسم تحقيق ثبوت الثانى ، وأما الامتناع فى الأول فإنه وإن كان حاصلًا لكنه ليس المقصود.

وقد اتضح أن أفسد تفسير للوقول من قال : حرف امتناع لامتناع ، وأن العبارة الجيده قول سيبويه رحمه الله : حرف لما كان سيقع لوقوع غيره ، وقول ابن مالك : حرف يدل على انتفاء تال ، ويلزم لثبوته ثبوت تاليه ، ولكن قد يقال : إن فى عبارته سيبويه إشكالا ونقضا.

فأما الإشكال فإن اللام من قوله «لوقوع غيره» فى الظاهر لام التعليل ، وذلك فاسد ، فإن عدم نفاذ الكلمات ليس معللا بأن ما فى الأرض من شجره أقلام وما بعده ، بل بأن صفاته سبحانه لا نهايه لها ، والإمساك خشيه الإشفاق ليس معللا بملكهم خزائن رحمه الله ، بل بما طبعوا عليه من الشح ، وكذا التولى وعدم الاستجابة ليس معللين بالسماع ، بل بما هم عليه من العتو والضلال ، وعدم معصيه صهيبي ليست معلله بعدم الخوف بل بالمهابه ، والجواب أن تقدر اللام للتوقيت ، مثلها فى (لَا يُجَلِّئُهَا لَوْقَتِهَا إِلَّا هُوَ) أى أن الثانى يثبت عند ثبوت الأول.

وأما النقض فلأنها لا تدل على أنها داله على امتناع شرطها ، والجواب أنه مفهوم من قوله «ما كان سيقع» فإنه دليل على أنه لم يقع.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص : ٧٨٦

نعم فى عبارة ابن مالك نقص ؛ فإنها لا تفيد أن اقتضاءها للامتناع فى الماضى ، فإذا قيل «لو حرف يقتضى فى الماضى امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه» كان ذلك أجود العبارات.

تنبيهان : الأول - اشتهر بين الناس السؤال عن معنى الأثر المروى عن عمر رضى الله عنه ، وقد وقع مثله فى حديث رسول الله صلى الله عليه (و آله و) سلم وفى كلام الصديق رضى الله عنه ؛ وقل من يتنبه لهما ؛ فالأول قوله عليه الصلاة والسلام فى بنت أبى سلمه «إنها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ما حلت لى ، إنها لابنه أختى من الرضاعة» فإن حلها له عليه الصلاة والسلام منتف [عنه] من جهتين : كونها ربيبتة فى حجره ، وكونها ابنة أخيه من الرضاعة ، كما أن معصيه صهيب منتفيه من جهتى المخافه والإجلال ، والثانى قوله رضى الله عنه لما طول فى صلاه الصبح وقيل له كادت الشمس تطلع «لو طلعت ما وجدتنا غافلين» لأن الواقع عدم غفلتهم وعدم طلوعها ، وكل منهما يقتضى أنها لم تجدهم غافلين ؛ أما الأول فواضح ، وأما الثانى فلأنها إذا لم تطلع لم تجدهم البتة لا غافلين ولا ذاكرين.

الثانى - لهجت الطلبة بالسؤال عن قوله تعالى (وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ) وتوجيهه أن الجملتين يتركب منهما قياس ، وحينئذ فينتج : لو علم الله فيهم خيرا لتولوا ، وهذا مستحيل ، والجواب من ثلاثه أوجه اثنان يرجعان إلى نفي كونه قياسا وذلك بإثبات اختلاف الوسط ، أحدهما : أن التقدير لأسمعهم إسماعا نافعا ، ولو أسمعهم إسماعا غير نافع لتولوا ، والثانى أن تقدر لو أسمعهم على تقدير عدم علم الخير فيهم ، والثالث بتقدير كونه قياسا متحد الوسط صحيح الإنتاج ، والتقدير : ولو علم الله فيهم خيرا وقتا ما لتولوا بعد ذلك الوقت.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

الثانى من أقسام لو : أن تكون حرف شرط فى المستقبل ، إلا أنها لا تجزم ، كقوله :

٤١٦- ولو تلتقى أصدائنا بعد موتنا***ومن دون رمسينا من الأرض بسبب

لظلّ صدى صوتى وإن كنت رمّه***لصوت صدى ليلى يهشّ ويطرب

وقول توبه :

٤١٧- ولو أنّ ليلى الأخيليه سلمت ***على ودونى جندل وصفائح

لسلمت تسليم البشاشه ، أوزقا***إليها صدى من جانب القبر صائح

وقوله :

٤١٨- لا يلفك الزاجيك إلا مظهرا***خلق الكرام ، ولو تكون عديما

وقوله تعالى : (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ) أى وليخش الذين إن شارفوا وقاربوا أن يتركوا ، وإنما أولنا الترك بمشارفه الترك لأن الخطاب للأوصياء ، وإنما يتوجه إليهم قبل الترك ؛ لأنهم بعده أموات ، ومثله (لا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ) أى حتى يشارفوا رؤيته ويقاربوها ؛ لأن بعده

(فَيَأْتِيهِمْ بَغْتَهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) وإذا رأوه ثم جاءهم لم يكن مجيئه لهم بغته وهم لا- يشعرون ، ويحتمل أن تحمل الرؤية على حقيقتها ، وذلك على أن يكونوا يرونه فلا- يظنون عذابا مثل (وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ) أو يعتقدونه عذابا ، ولا يظنون واقعا بهم ، وعليهما فيكون أخذه لهم بغته بعد رؤيته ، ومن ذلك (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ) أى إذا قارب حضوره (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَابْلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ) لأن بلوغ الأجل انقضاء العده ، وإنما الإمساك قبله.

وأنكر ابن الحاجّ فى نقده على المقرب مجيء لو للتعليق فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ٧٨٨

المستقبل ، قال : ولهذا لا تقول «لو يقوم زيد فعمرو منطلق» كما تقول ذلك مع إن.

وكذلك أنكروه بدر الدين بن مالك ؛ وزعم أن إنكار ذلك قول أكثر المحققين ، قال : وغايه ما في أدله من أثبت ذلك أن ما جعل شرطاً للو مستقبل في نفسه ، أو مقيد بمستقبل ، وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى لامتناع غيره ، ولا يحوج إلى إخراج «لو» عما عهد فيها من المضى ، اهـ.

وفي كلامه نظر في مواضع :

أحدها : نقله عن أكثر المحققين ؛ فإننا لا نعرف من كلامهم إنكار ذلك ، بل كثير منهم ساكت عنه ، وجماعه منهم من أثبتوه.

والثاني : أن قوله «وذلك لا- ينافي - إلى آخره» مقتضاه أن الشرط يمتنع لامتناع الجواب ، والذي قرره هو وغيره من مثبتى الامتناع فيهما أن الجواب هو الممتنع لامتناع الشرط ، ولم نر أحدا صرح بخلاف ذلك ، إلا ابن الحاجب وابن الخباز.

فأما ابن الحاجب فإنه قال في أماليه : ظاهر كلامهم أن الجواب امتنع لامتناع الشرط ؛ لأنهم يذكرونها مع لو لا ؛ فيقولون : لو لا حرف امتناع لوجود ، والممتنع مع لو لا هو الثاني قطعاً ؛ فكذا يكون قولهم في لو ، وغير هذا القول أولى ؛ لأن انتفاء السبب لا يدل على انتفاء مسببه ؛ لجواز أن يكون ثم أسباب آخر. ويدل على هذا (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) فإنها مسوقة لنفى التعدد في الآلهة بامتناع الفساد ، لا أن امتناع الفساد لامتناع الآلهة ، لأنه خلاف المفهوم من سياق أمثال هذه الآية ، ولأنه لا يلزم من انتفاء الآلهة انتفاء الفساد ؛ ولجواز وقوع ذلك وإن لم يكن تعدد في الآلهة ؛ لأن المراد بالفساد

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

ص : ۷۸۹

فساد نظام العالم عن حالته ، وذلك جائز أن يفعله الإله الواحد سبحانه ، اه.

وهذا الذى قاله خلاف المتبادر فى مثل «لو جئتنى أكرمتك» وخلاف ما فسروا به عبارتهم ، إلا بدر الدين ؛ فإن المعنى انقلب عليه ، لتصريحه أولاً بخلافه ، وإلا ابن الخباز ؛ فإنه من ابن الحاجب أخذ ، وعلى كلامه اعتمد ، وسيأتى البحث معه.

وقوله : «المقصود نفى التعدد لانتفاء الفساد» مسلم ، ولكن ذلك اعتراض على من قال : إن لو حرف امتناع لامتناع ، وقد بينا فساده.

فإن قال : إنه على تفسيري لا اعتراض عليهم.

قلنا : فما تصنع ب- «لو جئتنى لأكرمتك» و (لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ) فَإِنَّ الْمُرَادَ نَفْيَ الْإِكْرَامِ وَالْإِسْمَاعِ لانتفاء المجيء وعلم الخير فيهم ، لا العكس.

وأما ابن الخباز فإنه قال فى شرح الدرر وقد تلا قوله تعالى : (وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا) : يقول النحويون : إن التقدير لم نشأ فلم نرفعه ، والصواب لم نرفعه فلم نشأ ؛

لأن نفى اللازم يوجب نفى الملزوم ، ووجود الملزوم يوجب وجود اللازم ، فيلزم من وجود المشيئه وجود الرفع ، ومن نفى الرفع نفى المشيئه ، اه.

والجواب أن الملزوم هنا مشيئه الرفع لا مطلق المشيئه ، وهى مساويه للرفع ، أى متى وجدت وجد ، ومتى انتفت انتفى ، وإذا كان اللازم والملزوم بهذه الحثيه لزم من نفى كل منهما انتفاء الآخر.

الاعتراض الثالث على كلام بدر الدين : أن ما قاله من التأويل ممكن

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص : ٧٩٠

فى بعض المواضع دون بعض ، فمما أمكن فى قوله تعالى : (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا) الآيه ، إذ لا يستحيل أن يقال : لو شارفت فيما مضى أنك تخلف ذريته ضعافا لخفت عليهم ، لكنك لم تشارف ذلك فيما مضى ، ومما لا يمكن ذلك فيه قوله تعالى : (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ) ونحو ذلك.

وكون لو بمعنى «إن» قاله كثير من النحويين فى نحو (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ) (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) (قُلْ لَا يَشِيتَوَى الْخَيْثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَيْثِ) (وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ) (وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ) ونحو «أعطوا السائل ولو جاء على فرس» وقوله :

٤١٩- قوم إذا حاربوا شدوا ما زرهم ***دون النساء ولو باتت بأطهار

وأما نحو (وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ) (أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ) وقول كعب رضى الله عنه :

٤٢٠- [لقد أقوم مقاما] لو يقوم به ***أرى وأسمع ما لو يسمع الفيل

فمن القسم الأول ، لا من هذا القسم ، لأن المضارع فى ذلك مراد به المضى ، وتحريروا (١) ذلك أن تعلم أن خاصيه «لو» فرض ما ليس بواقع واقعا ، ومن ثم انتفى .

شرطها فى الماضى والحال لما ثبت من كون متعلقها غير واقع ، وخاصيه إن تعليق أمر بأمر مستقبل محتمل ، ولا دلالة لها على حكم شرطها فى الماضى والحال ؛ فعلى هذا قوله «ولو باتت بأطهار» يتعين فيه معنى إن ؛ لأنه خبر عن أمر مستقبل محتمل ، أما استقباله فلأن جوابه محذوف دل عليه شدوا ، وشدوا مستقبل ؛ لأنه جواب إذا ، وأما احتمالها فظاهر ، ولا يمكن جعلها

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص : ٧٩١

١- فى نسخه «وتقرير ذلك».

امتناعيه ، للاستقبال والاحتمال ، ولأن المقصود تحقق ثبوت الطهر لا امتناعه ، وأما قوله [٤١٦] «ولو تلتقى - البيت» وقوله [٤١٧] «ولو أن ليلى - البيت» فيحتمل أن لو فيهما بمعنى إن ، على أن المراد مجرد الإخبار بوجود ذلك عند وجود هذه الأمور في المستقبل ، ويحتمل أنها على بابها وأن المقصود فرض هذه الأمور واقعه والحكم عليها مع العلم بعدم وقوعها.

والحاصل أن الشرط متى كان مستقبلا محتملا ، وليس المقصود فرضه الآن أو فيما مضى ؛ فهي بمعنى إن ، ومتى كان ماضيا أو حالا أو مستقبلا ، ولكن قصد فرضه الآن أو فيما مضى ؛ فهي الامتناعيه.

والثالث : أن تكون حرفا مصدريا بمنزله أن إلا- أنها لا تنصب ، وأكثر وقوع هذه بعد ودّ أو يودّ ، نحو (وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ) (يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ) ومن وقوعها بدونها قول قتيله :

٤٢١- ما كان ضرّك لو مننت ، وربّما***منّ الفتى وهو المغيظ المحنق

وقوله الأعشى :

٤٢٢- وربّما فات قوما جلّ أمرهم***من التّأني ، وكان الحزم لو عجلوا

وقول امرئ القيس :

٤٢٣- تجاوزت أحراسا عليها ومعرشا***على حراسا لو يسرون مقتلى [ص ٥٢٢]

وأكثرهم لم يثبت ورود لو مصدرية ، والذي أثبتته الفراء وأبو علي وأبو البقاء والتبريزي وابن مالك.

ويقول المانعون في نحو (يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ) : إنها شرطية ، وإن مفعول يودّ وجواب لو محذوفان ، والتقدير : يود أحدهم التعمير لو

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص : ٧٩٢

يعمر ألف سنه لسره ذلك ، ولا خفاء بما فى ذلك من التكلف.

ويشهد للمثبتين قراءه بعضهم (ودوا لو يدهن فيدهنوا) بحذف النون ، فعطف يدهنوا بالنصب على يدهن لما كان معناه أن تدهن.

ويشكل عليهم دخولها على أن فى نحو (وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا).

وجوابه أن لو إنما دخلت على فعل محذوف مقدر بعد لو تقديره تود لو ثبت أن بينها.

وأورد ابن مالك السؤال فى (فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً) وأجاب بما ذكرنا ، وبأن هذا من باب توكيد اللفظ بمرادفه نحو (فِجَاجًا سُبُلًا) والسؤال فى الآية مدفوع من أصله ، لأن لو فيها ليست مصدرية ، وفى الجواب الثانى نظر ، لأن توكيد الموصول قبل مجيء صلته شاذ كقراءه زيد بن على (وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) بفتح الميم.

والرابع : أن تكون للتمنى نحو «لو تأتيني فتحدثنى» قيل : ومنه (فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً) أى فليت لنا كره ، ولهذا نصب (فَنَكُونُ) فى جوابها كما انتصب (فَمَا فُوزَ) فى جواب ليت فى (يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَمَا فُوزَ) ولا دليل فى هذا ، لجواز أن يكون النصب فى (فَنَكُونُ) (١) مثله فى (إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا) وقول ميسون :

٤٢٤- ولبس عباءه وتقرّ عيني *** أحبّ إليّ من لبس الشّفوف

[ص ٢٨٣ و ٣٦١ و ٤٧٩ و ٥٥١]

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ٧٩٣

١- فى نسخه «لجواز أن يكون النصب فى فأفور».

واختلف في «لو» هذه ؛ فقال ابن الضائع وابن هشام : هي قسم برأسها لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط ، ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كجواب ليت ، وقال بعضهم : هي لو الشرطية أشربت معنى التمني ، بدليل أنهم جمعوا لها بين جوابين : جواب منصوب بعد الفاء ، وجواب باللام كقوله :

٤٢٥- فلو نبش المقابر عن كليب *** فيخبر بالذائب أي زير

بيوم الشعثمين لقرّ عيننا*** وكيف لقاء من تحت القبور؟

وقال ابن مالك : هي لو المصدرية أغنت عن فعل التمني ، وذلك أنه أورد قول الزمخشري «وقد تجيء لو في معنى التمني في نحو لو تأتيني فتحدثني» فقال : إن أراد أن الأصل «وددت لو تأتيني فتحدثني» فحذف فعل التمني لدلاله لو عليه فأشبهت ليت في الإشعار بمعنى التمني فكان لها جواب كجوابها فصحيح ، أو أنها حرف وضع للتمني كليته فممنوع ؛ لاستلزامه منع الجمع بينها وبين فعل التمني كما لا يجمع بينه وبين ليت ، اهـ.

الخامس : أن تكون للعرض نحو «لو تنزل عندنا فتصيب خيرا» ذكره في التسهيل.

وذكر ابن هشام اللّخمى وغيره لها معنى آخر ، وهو التقليل نحو «تصدّقوا ولو بظلف محرق» وقوله تعالى (وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ) وفيه نظر. «.

وهنا مسائل : إحداها ، أن «لو» خاصة بالفعل ، وقد يليها اسم مرفوع معمول لمحذوف يفسره ما بعده ، أو اسم منصوب كذلك ، أو خبر لكان محذوفه ، أو اسم هو في الظاهر مبتدأ وما بعده خبر ؛ فالأول كقولهم «لو ذات

[شماره صفحه واقعی : ٢٩٦]

ص : ٧٩٤

سوار لطمتنى» وقول عمر رضى الله عنه «لو غيرك قالها يا أبا عبيده» وقوله :

٤٢٦- لو غيركم علق الزبير بحبله ***أدى الجوار إلى بنى العوام

والثانى نحو «لو زيدا رأيتك أكرمتك» والثالث نحو «التمس ولو خاتما من حديد ، واضرب ولو زيدا ، وألا ماء ولو باردا» وقوله :

٤٢٧- لا يامن الدهر ذو بغى ولو ملكا ***جنوده ضاق عنها السهل والجبل

واختلف فى (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ) فقيل : من الأول ، والأصل : لو تملكون تملكون ، فحذف الفعل الأول فانفصل الضمير ، وقيل : من الثالث ، أى لو كنتم تملكون ، وردّ بأن المعهود بعد لو حذف كان ومرفوعها معا ؛ فقيل : الأصل لو كنتم أنتم تملكون فحذفا ، وفيه نظر ؛ للجمع بين الحذف والتوكيد.

والرابع نحو قوله :

٤٢٨- لو بغير الماء حلقي شرق ***كنت كالغصان بالماء اعتصار

وقوله :

٤٢٩- لو فى طهيه أحلام لما عرضوا ***دون الذى أنا أرميه ويرمى

واختلف فيه ؛ فقيل : محمول على ظاهره وإن الجملة الاسمية وليتها شذوذا كما قيل فى قوله :

[وتبئت ليلى أرسلت بشفاعه ***إلى] فهلا نفس ليلى شفيها [١٠٩]

وقال الفارسى : هو من النوع الأول ، والأصل لو شرق حلقي هو شرق ، فحذف الفعل أولا والمبتدأ آخرا ، وقال المتنبى :

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص : ٧٩٥

٤٣٠- ولو قلم ألقيت في شق رأسه *** من السقم ما غيرت من خط كاتب

فقليل : لحن ؛ لأنه لا يمكن أن يقدر ولو ألقى قلم ، وأقول : روى بنصب قلم ورفع ، وهما صحيحان ، والنصب أوجه بتقدير : ولو لابتست قلما ، كما يقدر في نحو «زيدا حبست عليه» والرفع بتقدير فعل دل عليه المعنى ، أي ولو حصل قلم ، أي ولو لوبس قلم ، كما قالوا في قوله :

٤٣١- إذا ابن أبي موسى بلالا بلغته *** [فقام بفأس بين وصليك جازر]

فيمن رفع ابنا : إن التقدير إذا بلغ ، وعلى الرفع فيكون ألقيت صفة لقلم ، ومن الأولى تعليبه على كل حال متعلقه بألقيت ، لا بغيرت ؛ لوقوعه في حيز ما النافية ، وقد تعلق بغيرت ؛ لأن مثل ذلك يجوز في الشعر كقوله :

ونحن عن فضلك ما استغينا [١٣٧]

المسألة الثانية : تقع «أن» بعدها كثيرا نحو (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا) (وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا) (وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ) (وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ) (به) وقوله :

ولو أن ما أسعى لأذني معيشه *** [كفاني ولم أطلب قليل من المال] [٤١٤]

وموضعها عند الجميع رفع ، فقال سيويه : بالابتداء ولا تحتاج إلى خبر ؛ لاشتمال صلتها على المسند والمسند إليه ، واختصت من بين سائر ما يؤول بالاسم بالوقوع بعد لو ، كما اختصت غدوه بالنصب بعد لدن ، والحين بالنصب بعد لات ، وقيل : على الابتداء والخبر محذوف ، ثم قيل : يقدر مقدما ، أي ولو ثابت إيمانهم ، على حد (وَأَيُّهُ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا) وقال ابن عصفور : بل يقدر هنا مؤخرا ، ويشهد له أنه يأتي مؤخرا بعد أما كقوله :

٤٣٢- عندي اصطبار ، وأما أنني جزع *** يوم النوى فلو جد كاد يبريني

[شماره صفحه واقعی : ٢٩٨]

ص : ٧٩٦

وذلك لأن لعل لا تقع هنا ؛ فلا تشبته أن المؤكده إذا قدمت بالتى بمعنى لعل ، فالأولى حينئذ أن يقدر مؤخرا على الأصل ، أى ولو إيمانهم ثابت.

وذهب المبرد والزجاج والكوفيون إلى أنه على الفاعليه ، والفعل مقدر بعدها ، أى ولو ثبت أنهم آمنوا ، ورجح بأن فيه إبقاء لو على الاختصاص بالفعل.

قال الزمخشري : ويجب كون خبر أن فعلا ليكون عوضا من الفعل المحذوف ، وردّه ابن الحاجب وغيره بقوله تعالى (وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ) وقالوا : إنما ذاك فى الخبر المشتق لا الجامد كالذى فى الآية وفى قوله :

٤٣٣- ما أطيب العيش لو أن الفتى حجر***تنبو الحوادث عنه وهو ملموم

وقوله :

٤٣٤- ولو أنها عصفوره لحسبتها***مسومه تدعو عبيدا وأزنا

ورد ابن مالك قول هؤلاء بأنه قد جاء اسما مشتقا كقوله :

٤٣٥- لو أن حيا مدرك الفلاح***أدركه ملاعب الرماح

وقد وجدت آيه فى التنزيل وقع فيها الخبر اسما مشتقا ، ولم يتنبه لها الزمخشري ، كما لم يتنبه لآيه لقمان ، ولا ابن الحاجب وإلا لما منع من ذلك ، ولا ابن مالك وإلا لما استدل بالشعر ، وهى قوله تعالى : (يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ) ووجدت آيه الخبر فيها ظرف [لغو] وهى (لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأُولِينَ).

المسأله الثالثه : لغبه دخول «لو» على الماضى لم تجزم ، ولو أريد بها معنى إن الشرطيه ، وزعم بعضهم أن الجزم بها مطرد على لغه ، وأجازه جماعه

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٧٩٧

فى الشعر منهم ابن الشجرى كقوله :

٤٣٦- لو يشأ طار به ذو ميعه***لاحق الأطال نهد ذو خصل [ص ٦٩٨]

وقوله :

٤٣٧- تامت فؤادك لو يحزنك ما صنعت***إحدى نساء بنى ذهل بن شيبانا

وقد خرج هذا على أن ضمه الإعراب سكنت تخفيفا كقراءه أبى عمرو (وَيَنْصُرُكُمْ) و(يُشْعِرُكُمْ) و(يَأْمُرُكُمْ) والأول على لغه من يقول شايشا بألف ، ثم أبدلت همزه ساكنه ؛ كما قيل العالم والخاتم ، وهو توجيه قراءه ابن ذكوان (مِنْسَأْتَهُ) بهمزه ساكنه ؛ فإن الأصل (مِنْسَأْتَهُ) بهمزه مفتوحه مفعله من نساء إذا أخره ، ثم أبدلت الهمزه ألفا ثم الألف همزه ساكنه.

المسأله الرابعه : جواب لو إما مضارع منفى بلم نحو «لو لم يخف الله لم يعصه» أو ماض مثبت ، أو منفى بما ، والغالب على المثبت دخول اللام عليه نحو (لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا) ومن تجرده منها (لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا) والغالب على المنفى تجرده منها نحو (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ) ومن اقترانه بها قوله :

٤٣٨- ولو نعطى الخيار لما افترقنا***ولكن لا خيار مع اللبالي

ونظيره فى الشذوذ اقتران جواب القسم المنفى بما بها كقوله :

٤٣٩- أما والذي لو شاء لم يخلق النوى***لئن غبت عن عيني لما غبت عن قلبى

وقد ورد جواب «لو» الماضى مقرونا بقد وهو غريب كقول جرير :

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص : ٧٩٨

٤٤٠- لو شئت قد نفع الفؤاد بشربه***تدع الحوائم لا يجدن غليلا

ونظيره في الشذوذ اقتران جواب لو لا بها كقول جرير أيضا :

لو لا رجاؤك قد قتلت أولادي [٩٤]

قيل : وقد يكون جواب لو جمله اسميه مقرونه باللام أو بالفاء ، كقوله تعالى (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ) وقيل : هي جواب لقسم مقدر ، وقول الشاعر :

٤٤١- قالت سلامه : لم يكن لك عادة***أن تترك الأعداء حتى تعذرا

لو كان قتل يا سلام فراحه***لكن فررت مخافه أن أوسرا

«لولا»

: على أربعة أوجه :

أحدها : أن تدخل على [جملتين] اسميه ففعليه لربط امتناع الثانيه بوجود الأولى نحو : «لو لا زيد لأكرمتك» أي لو لا زيد موجود ، فأما قوله عليه الصلاة والسلام : «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» فالتقدير لو لا مخافه أن أشق على أمتي لأمرتهم ، أي أمر إيجاب ، وإلا لا نعكس معناها ؛ إذ الممتنع المشقه ، والموجود الأمر.

وليس المرفوع بعد لو لا م فاعلا بفعل محذوف ، ولا بلو لا لنيابتها عنه ، ولا بها أصاله ، خلافا لزاعمي ذلك ، بل رفعه بالابتداء ، ثم قال أكثرهم : يجب كون الخبر كونا مطلقا محذوفا ، فإذا أريد الكون المقيد لم يجوز أن تقول «لو لا زيد قائم» ولا أن تحذفه ، بل تجعل مصدره هو المبتدأ ؛ فتقول «لو لا قيام زيد لأتيتك» أو تدخل أن على المبتدأ فتقول «لو لا أن زيدا قائم» وتصير أن وصلتها مبتدأ محذوف الخبر وجوبا ، أو مبتدأ لا خبر له ، أو فاعلا بثبت محذوفا ، على الخلاف السابق في فصل «لو».

وذهب الرماني وابن الشجري والشلوبين وابن مالك إلى أنه يكون كونا مطلقا

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص : ٧٩٩

كالوجود والحصول فيجب حذفه ، وكونا مقيدا كالقيام والقعود فيجب ذكره إن لم يعلم نحو «لو لا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة» ويجوز الأمران إن علم ، وزعم ابن الشجري أن من ذكره (وَلَوْ لَا - فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحِمْتُهُ) وهذا غير متعين ؛ لجواز تعلق الظرف بالفضل ، ولحن جماعه ممن أطلق وجوب حذف الخبر المعرّي في قوله في وصف سيف :

٤٤٢- يذيب الزعب منه كلّ غضب ***فلولا الغمد يمسكه لسالا [ص ٥٤٢]

وليس يجيد ؛ لاحتمال تقدير «يمسكه» بدل اشتمال على أن الأصل أن يمسكه ، ثم حذف أن وارتفع الفعل ، أو تقدير يمسكه جمله معترضه ، وقيل : يحتمل أنه حال من الخبر المحذوف ، وهذا مردود بنقل الأخفش أنهم لا يذكرون الحال بعدها ؛ لأنه خبر في المعنى ، وعلى الإبدال والاعتراض والحال عند من قال به يتخرج أيضا قول تلك المرأه :

٤٤٣- فو الله لو لا الله تخشى عواقبه ***لزعرع من هذا السر جوانبه

وزعم ابن الطراوه أن جواب لو لا أبدا هو خبر المبتدأ ، ويرده أنه لا رابط بينهما.

وإذا ولى لو لا- مضمر فحقه أن يكون ضمير رفع ، نحو (لَوْ لَا - أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ) وسمع قليلا «لولاي ، ولولاك ، ولولاه» خلافا للمبرد.

[ثم] قال سيبويه والجمهور : هي جاره للضمير مختصه به ، كما اختصت حتى والكاف بالظاهر ، ولا تتعلق لو لا بشيء ، وموضع المجرور بها رفع بالابتداء ، والخبر محذوف.

وقال الأخفش : الضمير مبتدأ ، ولو لا غير جاره ، ولكنهم أنابوا الضمير

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ٨٠٠

المخفوض عن المرفوع ، كما عكسوا ؛ إذ قالوا «ما أنا كَأنت ، ولا أنت كَأنا» وقد أسلفنا أن النيبه إنما وقعت فى الضمائر المنفصلة لشبهها فى استقلالها بالأسماء الظاهره ؛ فإذا عطف عليه اسم ظاهر نحو «لولاك وزيد» تعين رفعه ، لأنها لا تخفض الظاهر.

الثانى : أن تكون للتحضيص والعرض فتختص بالمضارع أو ما فى تأويله نحو «لو لا تستغفرون الله» ونحو (لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ) والفرق بينهما أن التحضيص طلب بحث وإزعاج ، والعرض طلب بلين وتأدب.

والثالث : أن تكون للتوبيخ والتنديم فتختص بالماضى نحو (لَوْ لَا جَاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءٍ) (فَلَوْ لَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً) ومنه (وَلَوْ لَا إِذِ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا) إلا أن الفعل أحر ، وقوله :

٤٤٤- تعدون عقر النيب أفضل مجدكم *** بنى ضوطرى لو لا الكمي المقنعا

إلا أن الفعل أضمر ، أى لو لا عددتم ، وقول النحويين «لو لا تعدون» مردود ؛

إذ لم يرد أن يحضهم على أن يعدوا فى المستقبل ، بل المراد توبيخهم على ترك عدّه فى الماضى ، وإنما قال «تعدون» على حكاية الحال ؛ فإن كان مراد النحويين مثل ذلك فحسن.

وقد فصلت من الفعل بإذ وإذا معمولين له ، وبجملة شرطيه معترضه ؛ فالأول نحو (وَلَوْ لَا إِذِ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ) (فَلَوْ لَا إِذِ جَاءَهُمْ بِأَسِينَا تَصَرَّعُوا) والثانى والثالث نحو (فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ) (فَلَوْ لَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا) المعنى فهلاً ترجعون الروح إذا بلغت الحلقوم إن كنتم غير مدنين ، وحالتكم

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

أنكم تشاهدون ذلك ، ونحن أقرب إلى المحتضر منكم بعلمنا ، أو بالملائكة ، ولكنكم لا تشاهدون ذلك ، ولو لا الثانيه تكرر للأولى.

الرابع : الاستفهام ، نحو (لَوْ لَا - أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ) (لَوْ لَا - أُنَزِّلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ) قاله الهروي ، وأكثرهم لا يذكره ، والظاهر أن الأولى للعرض ، وأن الثانيه مثل (لَوْ لَا جَاءُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ).

وذكر الهروي أنها تكون نافيه بمنزله لم ، وجعل منه (فَلَوْ لَا - كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُنُوسُونَ) والظاهر أن المعنى على التوبيخ ، أي فهلا- كانت قريه واحده من القرى المهلكه ثابت عن الكفر قبل مجيء العذاب فنفعها ذلك ، وهو تفسير الأخفش والكسائي والفراء وعلى بن عيسى والنحاس ، ويؤيده قراءه أبي وعبد الله (فهلا كانت) ويلزم من هذا المعنى النفي ؛ لأن التوبيخ يقتضى عدم الوقوع ، وقد يتوهم أن الزمخشري قائل بأنها للنفي لقوله : «والاستثناء منقطع بمعنى لكن ، ويجوز كونه متصلا والجمله فى معنى النفي ، كأنه قيل : ما آمنت» ولعله إنما أراد ما ذكرنا ، ولهذا قال «والجمله فى معنى النفي» ولم يقل «ولو لا للنفي» وكذا قال فى (فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَانًا تَضَرَّعُوا) : معناه نفى التضرع ، ولكنه جىء بلو لا ليفاد أنهم لم يكن لهم عذر فى ترك التضرع إلا عنادهم وقسوه قلوبهم وإعجابهم بأعمالهم التى زينها الشيطان لهم ، اه-

فإن احتج محتج للهروي بأنه قرىء بنصب (قَوْمٍ) على أصل الاستثناء ، ورفع على الإبدال ، فالجواب أن الإبدال يقع بعد ما فيه رائحه النفي ، كقوله :

٤٤٥- [وبالصرىمه منهم منزل خلق] ***عاف تغيّر إلا التوى والوتد

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

ص : ٨٠٢

فرغ لما كان تغير بمعنى لم يبق على حاله ، وأدق من هذه قراءه بعضهم (فشربوا منه إلا قليل منهم) لما كان شربوا منه فى معنى فلم يكونوا منه ، بدليل (فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي) ويوضح لك ذلك أن البدل فى غير الموجب أرجح من النصب ، وقد أجمعت السبعه على النصب فى (إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ) فدل على أن الكلام موجب ، ولكن فيه رائحه غير الإيجاب ، كما فى قوله :

عاف تغير إلا التوى والتد [٤٤٥]

تنبيه - ليس من أقسام «لو لا» الواقعه فى نحو قوله :

٤٤٦- ألا زعمت أسماء أن لا أحبها***فقلت : بلى لو لا ينازعنى شغلى

لأن هذه كلمتان بمنزله قولك «لو لم» والجواب محذوف ، أى لو لم ينازعنى شغلى لزرتك ، وقيل : بل هى لو لا الامتناعيه ، والفعل بعدها على إضمار «أن» على حد قولهم «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه».

«لوما»

: بمنزله لو لا-، تقول : لو ما زيد لأكرمتك ، وفى التنزيل (لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ) وزعم الملقى أنها لم تأت إلا للتحضيض ، ويرده قول الشاعر :

٤٤٧- لو ما الإصاخه للشواه لكان لى***من بعد سخطك فى رضاك رجاء

«لم»

: حرف جزم لئفى المضارع وقلبه ماضيا ، نحو (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص : ٨٠٣

يُولَدُ) الآيه. وقد يرفع الفعل [المضارع] بعدها ، كقوله :

٤٤٨- لو لا فوارس من نعم وأسرتهم ***يوم الصّليفاء لم يوفون بالجار [ص ٣٣٩]

فقيهل : ضروره ، وقال ابن مالك : لغه.

وزعم اللحياني أن بعض العرب ينصب بها كقراءه بعضهم (أَلَمْ نَشْرَحْ) وقوله :

٤٤٩- فى أى يومى من الموت أفز***أيوم لم يقدر أم يوم قدر

وخرجا على أن الأصل «نشرحن» و «يقدرن» ثم حذف نون التوكيد الخفيفه وبقيت الفتحة دليلا عليها ، وفى هذا شذوذان :
توكيد المنفى بلم ، وحذف النون لغير وقف ولا- ساكنين ، وقال أبو الفتح : الأصل يقدر بالسكون ، ثم لما تجاوزت الهمزه
المفتوحة والراء الساكنه - وقد أجرت العرب الساكن المجاور للمحرك مجرى المحرك ، والمحرك مجرى الساكن ، إعطاء
للجار حكم مجاوره - أبدلوا الهمزه المحركه ألفا ، كما تبدل الهمزه الساكنه بعد الفتحة ، يعنى ولزم حينئذ فتح ما قبلها ؛ إذ لا
تقع الألف إلا بعد فتحه ، قال : وعلى ذلك قولهم : المرأه ، والكماه ، بالألف ، وعليه خرج أبو على قول عبد يغوث :

٤٥٠- [وتضحك منى شيخه عبشميه] ***كأن لم ترا قبلى أسيرا يمانيا

[ص ٢٧٨]

فقال : أصله ترى - بهمزه بعدها ألف - كما قال سراقه البارقى :

٤٥١- أرى عينى ما لم ترأياه ***[كلانا عالم بالترهات]

ثم حذف الألف للجازم ، ثم أبدلت الهمزه ألفا لما ذكرنا ، وأقيس من تخريجهما أن يقال فى قوله «أيوم لم يقدر» : نقلت
حركه همزه أم إلى راء

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص : ٨٠٤

يقدر ، ثم أبدلت الهمزه

الساكنه ألفا ، ثم الألف همزه متحركة لالتقاء الساكنين ، وكانت الحركة فتحه إتباعا لفتحته الراء ، كما فى (وَلَا الضَّالِّينَ) فىمن همزه ، وكذلك القول فى «المراه والكماء» وقوله :

كأن لم ترا قبلى أسيرا يمانيا [٤٥٠]

ولكن لم تحرك الألف فىهنّ لعدم التقاء الساكنين.

وقد تفصل من مجزومها فى الضروره بالظرف كقوله :

٤٥٢- فذاك ولم - إذا نحن امترينا - ***تكن فى الناس يدركك المراء

وقوله :

٤٥٣- فأضحت مغانيها قفاراً رسوماً*** كأن لم - سوى أهل من الوحش - تؤهل

وقد يليها الاسم معمولاً لفعل محذوف يفسره ما بعده كقوله :

٤٥٤- ظننت فقيراً ذا غنى ثم نلته *** فلم ذا رجاء ألقه غير واهب

«لَمَّا»

: على ثلاثه أوجه :

أحدها : أنها تختص بالمضارع فتجزمه وتنفيه وتقلبه ماضياً كلم ، إلا أنها تفارقها فى خمس أمور :

أحدها : أنها لا تقترون بأداه شرط ، لا يقال «إن لَمَّا تقم» وفى التنزيل (وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ) (وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا).

الثانى : أن منفيها مستمر النفى إلى الحال كقوله :

٤٥٥- فإن كنت مأكولاً فكن خيراً آكل *** وإلّا فأدركنى ولَمَّا أمزق

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص : ٨٠٥

ومنفى لم يحتمل الاتصال نحو (وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا) والانقطاع مثل (لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَرْدُورًا) ولهذا جاز «لم يكن ثم كان» ولم يجز «لما يكن ثم كان» بل يقال «لما يكن وقد يكون» ومثل ابن مالك للنفى المنقطع بقوله :

٤٥٦- وكنت إذ كنت إلهى وحدك *** لم يك شىء يا إلهى قبلك

وتبعه ابنه فيما كتب على التسهيل ، وذلك وهم فاحش .

ولامتداد النفي بعد لما لم يجز اقترانها بحرف التعقيب ، بخلاف لم ، تقول قمت فلم تقم ، لأن معناه وما قمت عقيب قيامى ، ولا يجوز «قمت فلما تقم» لأن معناه وما قمت إلى الآن .

الثالث : أن منفى لما لا يكون إلا قريبا من الحال ، ولا يشترط ذلك فى منفى لم ، تقول : لم يكن زيد فى العام الماضى مقيما ، ولا يجوز «لما يكن» وقال ابن مالك : لا يشترط كون منفى لما قريبا من الحال مثل «عصى إبليس ربّه ولما يندم» بل ذلك غالب لا لازم .

الرابع : أن منفى لما متوقع ثبوته ، بخلاف منفى لم ، ألا ترى أن معنى (بَلْ لَمَّا يَدُوْقُوا عَذَابِ) أنهم لم يذوقوه إلى الآن وأن ذوقهم له متوقع ، قال الزمخشري فى (وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) : ما فى لما من معنى التوقع دالّ على أن هؤلاء قد آمنوا فيما بعد ، اهـ . ولهذا أجازوا «لم يقض ما لا يكون» ومنعوه فى لما .

وهذا الفرق بالنسبه إلى المستقبل ، فأما بالنسبه إلى الماضى فهما سيان فى نفي المتوقع وغيره ، مثال المتوقع أن تقول : ما لى قمت ولم تقم ، أو ولما تقم ، ومثال غير المتوقع أن تقول ابتداء : لم تقم ، أو لما تقم .

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص : ٨٠٦

الخامس : أن منفي لما جائز الحذف لدليل ، كقوله :

٤٥٧- فجئت قبورهم بدأ ولما***فناديت القبور فلم يجبه

أى ولما أكن بدأ قبل ذلك ، أى سيدا ، ولا يجوز «وصلت إلى بغداد ولم» تريد ولم أدخلها ، فأما قوله :

٤٥٨- احفظ وديعتك التى استودعتها***يوم الأعازب إن وصلت وإن لم

فضروره.

وعله هذه الأحكام كلها أن لم لنفى فعل ، ولما لنفى قد فعل.

الثانى من أوجه لما : أن تختص بالماضى ؛ فتقتضى جملتين وجدت ثانيتهما عند وجود أولاهما ، نحو «لما جاءنى أكرمته» ويقال فيها : حرف وجود لوجود ، وبعضهم يقول : حرف وجوب لوجوب ، وزعم ابن السراج وتبعه الفارسى وتبعهما ابن جنى وتبعهم جماعه أنها ظرف بمعنى حين ، وقال ابن مالك : بمعنى إذ ، وهو حسن ؛ لأنها مختصه بالماضى وبالإضافه إلى الجملة.

وردّ ابن خروف على مدعى الاسميه بجواز أن يقال : لما أكرمتنى أمس أكرمتك اليوم ، لأنها إذا قدرت ظرفا كان عاملها الجواب ، والواقع فى اليوم لا يكون فى أمس.

والجواب أن هذا مثل (إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ) والشرط لا يكون إلا مستقبلا ، ولكن المعنى إن ثبت أنى كنت قلته ، وكذا هنا. المعنى لما ثبت اليوم إكرامك لى أمس أكرمتك.

ويكون جوابها فعلا ماضيا اتفاقا ، وجملة اسميه مقرونه بإذا الفجائيه أو بالفاء عند ابن مالك ، وفعلا مضارعا عند ابن عصفور ، دليل الأول (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ

أَعْرَضْتُمْ) والثانى (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ)

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص : ٨٠٧

والثالث (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ) والرابع (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا) وهو مؤول يجادلنا ، وقيل فى آيه الفاء : إن الجواب محذوف ، أى انقسموا قسمين فمنهم مقتصد ، وفى آيه المضارع إن الجواب (جاءتُه البُشْرَى) على زياده الواو ، أو محذوف ، أى أقبل يجادلنا.

ومن مشكل لَمَّا هذه قول الشاعر :

٤٥٩- أقول لعبد الله لَمَّا سقاؤنا***ونحن بوادى عبد شمس وهاشم

فيقال : أين فعلاها؟ والجواب أن «سقاؤنا» فاعل بفعل محذوف يفسره وهى بمعنى سقط ، والجواب محذوف تقديره قلت ، بدليل قوله أقول ، وقوله «شم» أمر من قولك «شمت البرق» إذا نظرت إليه ، والمعنى لما سقط سقاؤنا قلت لعبد الله شمه.

والثالث : أن تكون حرف استثناء ؛ فتدخل على الجملة الاسمية ، نحو (إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ) فيمن شدد الميم ، وعلى الماضى لفظا لا معنى نحو «أنشدك الله لَمَّا فعلت» أى ما أسألك إلا فعلك ، قال :

٤٦٠- قالت له : بالله يا ذا البردين***لَمَّا غشت نفسا أو اثنين

وفيه رد لقول الجوهري : إِنَّ لَمَّا بمعنى إلا غير معروف فى اللغة.

وتأتى لَمَّا مركبه من كلمات ، ومن كلمتين.

فأما المركبه من كلمات فكما تقدم فى (وَإِنَّ كُلًّا لَمَّا لِيُؤْفِيَنَّهُمْ رَبُّكَ) فى قراءه ابن عامر وحمره وحفص بتشديد نون إِنَّ وميم لَمَّا ، فيمن قال : الأصل لمن ما فأبدلت النون ميما وأدغمت ، فلما كثرت الميمات حذفت الأولى ، وهذا القول ضعيف ؛ لأن حذف مثل هذه الميم استثقالا لم يثبت ،

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

وأضعف منه قول آخر : إن الأصل لَمَّا بالتنوين بمعنى جمعا ، ثم حذف التنوين إجراء للوصل مجرى الوقف ، لأن استعمال لَمَّا في هذا المعنى بعيد ، وحذف التنوين من المنصرف في الوصل أبعد ؛ وأضعف من هذا قول آخر : إنه فعلى من اللّمم ، وهو بمعناه ؛ ولكنه منع الصرف لألف التأنيث ، ولم يثبت استعمال هذه اللفظه ، وإذا كان فعلى فهلّا كتب بالياء ، وهلّا أماله من قاعدته الإماله ، واختار ابن الحاجب أنها لَمَّا الجازمه حذف فعلها ، والتقدير : لَمَّا يهملوا ، أو لَمَّا يتركوا ؛ لدلاله ما تقدم من قوله تعالى (فَمِنْهُمْ شَقِيئٌ وَسَعِيدٌ) ثم ذكر الأشقياء والسعداء ومجازاتهم ، قال : ولا أعرف وجها أشبه من هذا ، وإن كانت النفوس تستبعده من جهة أن مثله لم يقع في التنزيل ، والحق أن لا يستبعد لذلك ، اه. وفي تقديره نظر ، والأولى عندي أن يقدر «لَمَّا يوفّوا أعمالهم» أى أنهم إلى الآن لم يوفّوها وسيوفّونها ، ووجه رجحانه أمران ؛ أحدهما : أن بعده (لَيُوفِّيَنَّهُمْ) وهو دليل على أن التوفيه لم تقع بعد وأنها ستقع ، والثانى : أن منى لَمَّا متوقع الثبوت كما قدمنا ، والإهمال غير متوقع الثبوت.

وأما قراءه أبى بكر بتخفيف (إِنَّ) وتشديد (فَلَمَّا) فتحتمل وجهين ؛ أحدهما : أن تكون مخففه من الثقيله ، ويأتى فى لَمَّا تلك الأوجه ، والثانى : أن تكون أن نافية ، و(كُلًّا) مفعول بإضمار أرى ، ولما بمعنى إلّا.

وأما قراءه النحويين بتشديد النون وتخفيف الميم وقراءه الحرّمين بتخفيفهما فإنّ فى الأولى على أصلها من التشديد ووجوب الإعمال ، وفى الثانية مخففه من الثقيله ، وأعملت على أحد الوجهين ، واللام من لَمَّا فيهما لام الابتداء ، وقيل : أو هى فى قراءه التخفيف الفارقة بين إن النافية والمخففه من الثقيله ، وليس كذلك ؛ لأن تلك إنما تكون عند تخفيف إن وإهمالها ، وما

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

زائده للفصل بين اللامين كما زيدت الألف للفصل بين الهمزتين فى نحو (أَأَنْذَرْتَهُمْ) وبين النونات فى نحو «اضربنَّ يا نسوه» قيل : وليست موصوله بجمله القسم لأنها إنشائية ، وليس كذلك ؛ لأن الصلة فى المعنى جملة الجواب ، وإنما جملة القسم مسوقه لمجرد التوكيد ، ويشهد لذلك قوله تعالى (وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطِئَنَّ) لا يقال : لعل من نكره أى لفريق ليبطئن ؛ لأنها حينئذ تكون موصوفه ، وجملة الصفه كجملة الصلة فى اشتراط الخبريه .

وأما المركبه من كلمتين فكقوله :

٤٦١- لَمَّا رَأَيْتَ أَبَا يَزِيدٍ مَقَاتِلًا**مَقَاتِلًا**أَدْعُ الْقِتَالَ وَأَشْهَدُ الْهَيْجَاءَ [ص ٥٢٩ و ٦٩٤]

وهو لغز ، يقال فيه : أين جواب لما؟ وبم انتصب أدع؟ وجواب الأول أن الأصل «لن ما» ثم أدغمت النون فى الميم للتقارب ، ووصلا خطأ للالغاز ، وإنما حقهما أن يكتبنا منفصلين ، ونظيره فى الإلغاز قوله :

٤٦٢- عَافَتِ الْمَاءَ فِي الشِّتَاءِ ، فَقَلْنَا**بَرْدِيهِ تَصَادِفِيهِ سَخِينَا

فيقال : كيف يكون التبريد سببا لمصادفته سخينا؟ وجوابه أن الأصل «بل رديه» ثم كتب على لفظه للالغاز ، وعن الثانى أن انتصابه بلن ، وما الظرفيه وصلتها ظرف له فاصل بينه وبين لن للضرورة ، فيسأل حينئذ : كيف يجتمع قوله لن أدع القتال مع قوله لن أشهد الهيجاء؟ فيجاب بأن أشهد ليس معطوفا على أدع ، بل نصبه بأن مضمرة ، وأن والفعل عطف على القتال ، أى لن أدع القتال وشهود الهيجاء على حد قول ميسون :

ولبس عباؤه وتقرّ عينى [٤٢٥]

«لن»

: حرف نصب ونفى واستقبال ، وليس أصله وأصل لم لا فأبدلت

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص : ٨١٠

الألف نونا في لن وميما في لم خلافا للفراء ؛ لأن المعروف إنما هو إبدال النون ألفا لا العكس نحو (لَنْسِفَعًا) و(لَيَكُونًا) ولا أصل لن «لا أن» فحذفت الهمزة تخفيفا والألف للساكنين خلافا للخليل والكسائي ، بدليل جواز تقديم معمول معمولها عليها نحو «زيدا لن أضرب» خلافا للأخفش الصغير ، وامتناع نحو «زيدا يعجبنى أن تضرب» خلافا للفراء ، ولأن الموصول وصلته مفرد ، ولن أفعال كلام تام ، وقول المبرد إنه مبتدأ حذف خبره أى لا الفعل واقع مردود بأنه لم ينطق به مع أنه لم يسد شىء مسدّه ، بخلاف نحو «لو لا زيد لأكرمتك» وبأن الكلام تام بدون المقدر ، وبأن لا الداخلة على الجملة الاسمية واجبه التكرار إذا لم تعمل ، ولا التفات له فى دعوى عدم وجوب ذلك ؛ فإن الاستقراء يشهد بذلك.

ولا تفيد لن توكيد النفي خلافا للزمخشري فى كشافه ، ولا تأييده خلافا له فى أنموذجه ، وكلاهما دعوى بلا دليل ، قيل : ولو كانت للتأييد لم يقيد منفيها باليوم فى (فَلَنْ أَكَلَّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا) وكان ذكر الأبد فى (وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا) تكرارا ، والأصل عدمه.

وتأتى للدعاء كما أتت لا لذلك وفاقا لجماعه منهم ابن عصفور ، والحججه فى قوله :

٤٦٣- لن تزالوا كذلك *** ثم لازلت لكم خالدا خلود الجبال

وأما قوله تعالى (قال رَبِّ بما أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهيرًا لِلْمُجْرِمِينَ) فقيل : ليس منه ؛ لأن فعل الدعاء لا يسند إلى المتكلم ، بل إلى المخاطب أو الغائب ، نحو «يا رَبِّ لا عَذِّبَ فلانا» ونحو «لا عَذِّبَ الله عمرا» اه ويرده قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ثم لا زلت لكم خالدا خلود الجبال [٤٦٣]

وتلقى القسم بها وبلغ نادر حدا ، كقول أبي طالب :

٤٦٤- والله لن يصلوا إليك بجمعهم *** حتى أوسد في التراب دفينا [ص ٦١٨]

وقيل لبعضهم : ألك بنون؟ فقال : نعم ، وخالقهم لم تقم عن مثلهم منجبه ، ويحتمل هذا أن يكون على حذف الجواب ، أى إن لى لبنين ، ثم استأنف جملة النفي .

وزعم بعضهم أنها قد تجزم كقوله :

٤٦٥- [أيادى سبايا عزّما كنت بعدكم] *** فلن يحل للعنين بعدك منظر

وقوله :

٤٦٦- لن يخب الآن من رجائك من *** حرّك من دون بابك الحلقة

[ص ٦٩٨]

والأول محتمل للاجترأ بالفتحه عن الألف للضرورة.

«لَيْتَ»

: حرف تمنّ يتعلق بالمستحيل غالبا ، كقوله :

٤٦٧- فياليت الشباب يعود يوما *** فأخبره بما فعل المشيب

وبالممكن قليلا.

وحكمه أن ينصب الاسم ويرفع الخبر ، قال الفراء وبعض أصحابه : وقد ينصبهما كقوله :

٤٦٨- *يا ليت أيام الصبا رواجعا*

وبنى على ذلك ابن المعتز قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ٨١٢

٤٦٩- مَرَّت بنا سحرا طير ، فقلت لها : ***طوباك ، يا ليتنى إياك ، طوباك

والأول عندنا محمول على حذف الخبر ، وتقديره أقبلت ، لا تكون ، خلافا للكسائي لعدم تقدم إن ولو الشرطيتين ، ويصح بيت ابن المعتز على إنابه ضمير النصب عن ضمير الرفع .

وتقترن بها ما الحرفيه فلا تزيلها عن الاختصاص بالأسماء ، لا يقال «ليتما قام زيد» خلافا لابن أبي الربيع وطاهر القزويني ، ويجوز حينئذ إعمالها لبقاء الاختصاص ، وإهمالها حملا على أخواتها ، ورووا بالوجهين قول النابغه :

قالت : ألا ليتما هذا الحمام لنا***إلى حمامتنا أو نصفه فقد [٩٢]

ويحتمل أن الرفع على أن «ما» موصوله ، وأن الإشاره خبر لهو محذوف ، أي ليت الذى هو هذا الحمام لنا ؛ فلا يدل حينئذ على الإهمال ، ولكنه احتمال مرجوح ، لأن حذف العائد المرفوع بالابتداء فى صله غير أى مع عدم طول الصله قليل ، ويجوز «ليتما زيدا ألقاه» على الإعمال ، ويمتنع على إضمار فعل على شريطه التفسير .

«لعل»

: حرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، قال بعض أصحاب الفراء : وقد ينصبهما ، وزعم يونس أن ذلك لغه لبعض العرب وحكى «لعل أباك منطلقا» وتأويله عندنا على إضمار يوجد ، وعند الكسائي على إضمار يكون .

وقد مر أن عقيلاً يخفضون بها المبتدأ كقوله :

٤٧٠- [فقلت : ادع أخرى وارفع الصوت جهره] ***لعلّ أبى المغوار منك قريب [ص ٤٤١]

وزعم الفارسي أنه لا دليل فى ذلك ؛ لأنه يحتمل أن الأصل «لعله لأبى

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص : ٨١٣

المغوار منك جواب قريب» فحذف موصوف قريب ، وضمير الشأن ، ولام لعل الثانيه تخفيفا ، وأدغم الأولى فى لام الجر ، ومن ثم كانت مكسوره ، ومن فتح فهو على لغه من يقول «المال لزيد» بالفتح ، وهذا تكلف كثير ، ولم يثبت تخفيف لعل ، ثم هو محجوج بنقل الأئمه أن الجر بلعل لغه قوم بأعيانهم.

واعلم أن مجرور لعل فى موضع رفع بالابتداء لتنزيل لعل منزله الجار الزائد نحو «بحسبك درهم» بجامع ما بينهما من عدم التعلق بعامل ، وقوله «قريب» هو خبر ذلك المبتدأ ، ومثله «لولاي لكان كذا» على قول سيويه إن لو لا جاره ،

وقولك «ربّ رجل يقول ذلك» ونحوه قوله :

٤٧١- [فكيف إذا مررت بدار قوم]***وغيران لنا كانوا كرام

على قول سيويه إن «كان» زائده ، وقول الجمهور إن الزائد لا يعمل شيئا ، فقيل : الأصل «هم لنا» ثم وصل الضمير بكان الزائده إصلاحا للفظ ؛ لثلا يقع الضمير المرفوع المنفصل إلى جانب الفعل ، وقيل : بل الضمير توكيد للمستتر فى لنا على أن لنا صفة لجيران ، ثم وصل لما ذكر ، وقيل : بل هو معمول لكان بالحقيقه ، فقيل : على أنها ناقصه ولنا الخبر ، وقيل : بل على أنها زائده وأنها تعمل فى الفاعل كما يعمل فيه العامل الملغى نحو «زيد ظننت عالم».

وتتصل بلعل «ما» الحرفيه فتكفها عن العمل ؛ لزوال اختصاصها حينئذ ، بدليل قوله :

٤٧٢- [أعد نظرا يا عبد قيس] لعلّما***أضاءت لك النار الحمار المقيدا

[ص ٢٨٨]

وجوّز قوم إعمالها حينئذ حملا على ليت ؛ لاشتراكهما فى أنهما يغيران معنى

[شماره صفحه واقعى : ٣١٦]

ص: ٨١٤

الابتداء ، وكذا قالوا في كَأَنَّ ، وبعضهم خصَّ لعلَّ بذلك ، لأشدَّيه التشابه لأنها وليت للانشاء ، وأما كَأَنَّ فللخبر.

قيل : وأوَّل لحن سمع بالبصره «لعلَّ لها عذر وأنت تلوم» وهذا محتمل لتقدير ضمير الشأن كما تقدم في «إِنَّ من أشدَّ النَّاس عذابا يوم القيامة المصوِّرون».

وفيها عشر لغات مشهوره ، ولهما معان :

أحدها : التوقع ، وهو : ترجى المحبوب والإشفاق من المكروه ، نحو «لعلَّ الحبيب قادم (1)» ، ولعلَّ الرقيب حاصل» وتختص بالممكن ، وقول فرعون (لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ) إنما قاله جهلا أو مخرقه وإفكا.

الثاني : التعليل ، أثبتته جماعه منهم الأـخفش والكسائي ، وحملوا عليه (فَقُولَا- لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) ومن لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء ، ويصرفه للمخاطبين ، أى اذها على رجائكما.

الثالث : الاستفهام ، أثبتته الكوفيون ، ولهذا علّق بها الفعل فى نحو (لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) ونحو (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي) قال الزمخشري : وقد أشرتها معنى ليت من قرأ (فَاطَّلَعَ) اه. وفى الآيه بحث سيجىء.

ويقترن خبرها بأن كثيرا حملا على عسى كقوله :

٤٧٣- لعلَّك يوما أن تلمَّ ملئمہ***[عليك من اللآئى يدعنك أجدعا]

وبحرف التنفيس قليلا كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص : ٨١٥

١- فى نسخه «الحبيب يقدم».

٤٧٤- فقولا لها قولا رقيقا لعلها***سترحمنى من زفره وعويل

وخرج بعضهم نصب (فَاطَّلَعَ) على تقدير أن مع أبلغ كما خفص المعطوف من بيت زهير :

بدا لى أنى لست مدرک ما مضى***ولا سابق شيئا إذا كان جائيا [١٣٥]

على تقدير الباء مع مدرک.

ولا يمتنع كون خبرها فعلا ماضيا خلافا للحريرى ، وفى الحديث «وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم» وقال الشاعر :

٤٧٥- وبدلت قرحا داميا بعد صحه***لعل منايانا تحوّلن أبؤسا

وأنشد سيبويه :

أعد نظرا يا عبد قيس لعلما***أضاءت لك النار الحمار المقيد [٤٧٢]

فإن اعتراض بأن لعل هنا مكفوفه بما ، فالجواب أن شبهه المانع أن لعل للاستقبال فلا تدخل على الماضى ، ولا فرق على هذا بين كون الماضى معمولاً- لها أو معمولاً لما فى حيزها ، ومما يوضح بطلان قوله ثبوت ذلك فى خبر ليت وهى بمنزله لعل نحو (يا لَيْتِنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا) (يا لَيْتِنِي كُنْتُ تُرَابًا) (يا لَيْتِنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي) (يا لَيْتِنِي كُنْتُ مَعَهُمْ).

تنبيه - من مشكل باب ليت وغيره قول يزيد بن الحكم :

٤٧٦- فليت كفافا كان خيرك كله***وشرك عنى ما ارتوى الماء مرتوى

وإشكاله من أوجه ، أحدها : عدم ارتباط خبر ليت باسمها ؛ إذ الظاهر أن

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص: ٨١٦

كفافا اسم لیت ، وأنّ كان تامه ، وأنها وفاعلها الخبر ، ولا ضمير في هذه الجملة. والثاني : تعليقه عن بمرتو. والثالث : إيقاعه الماء فاعلا بارتوى ، وإنما يقال : ارتوى الشارب.

والجواب عن الأول أن كفافا إنما هو خبر لكان مقدم عليها وهو بمعنى كاف ، واسم لیت محذوف للضرورة ، أي فليتك أو فليته : أي فليت الشأن ، ومثله قوله :

٤٧٧- فليت دفعت الهمّ عنى ساعه***[فبتنا على ما خيلت ناعمى بال]

وخيرك : اسم كان ، وكله : توكيد له ، والجملة خبر لیت ، وأما «وشرك» فيروى بالرفع عطفا على «خيرك» فخبّره إما محذوف تقديره كفافا ، فمرتو : فاعل بارتوى ، وإما مرتو على أنه سكن للضرورة كقوله :

٤٧٨- ولو أنّ واش باليمامه داره***ودارى بأعلى حضر موت اهتدى ليا

وروى بالنصب : إما على أنه اسم لليت محذوفه ، وسهل حذفها تقدم ذكرها ، كما سهل ذلك حذف كل وبقاء الخفض في قوله :

٤٧٩- أكلّ امرىء تحسبين امرأ***ونار توقّد بالليل نارا

وإما على العطف على اسم لیت المذكوره إن قدر ضمير المخاطب ، فأما ضمير الشأن فلا يعطف عليه لو ذكر فكيف وهو محذوف ، ومرتوى على الوجهين مرفوع : إما لأنه خبر لیت المحذوفه ، أو لأنه عطف على خبر لیت المذكوره.

وعن الثاني بأنه ضمن مرتو معنى كاف ؛ لأن المرتوى يكفّ عن الشرب ، كما جاء (فَلْيَخِذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) لأن يخالفون في معنى يعدلون ويخرجون ، وإن علّفته بكفافا محذوفا على وجه مرّ ذكره فلا إشكال.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ٨١٧

وعن الثالث أنه إما على حذف مضاف أى شارب الماء ، وإما على جعل الماء مرتويا مجازا كما جعل صاديا فى قوله :

٤٨٠- *وجبت هجيرا يترك الماء صاديا*

ويروى «الماء» بالنصب على تقدير من كما فى قوله تعالى : (وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا) ففاعل ارتوى على هذا مرتو ، كما تقول : ما شرب الماء شارب.

«لكن»

مشدده النون - حرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، وفى معناها ثلاثة أقوال :

أحدها ، وهو المشهور : أنه واحد ، وهو الاستدراك ، وفسر بأن تنسب لما بعدها حكما مخالفا لحكم ما قبلها ، ولذلك لا بد أن يتقدمها كلام مناقض لما بعدها نحو «ما هذا ساكنا لكنه متحرك» أو ضد له نحو «ما هذا أبيض لكنه أسود» قيل : أو خلاف نحو «ما زيد قائما ، لكنه شارب» وقيل : لا يجوز ذلك.

والثانى : أنها ترد تاره للاستدراك وتاره للتوكيد ، قاله جماعة منهم صاحب

البيسط ، وفسروا الاستدراك برفع ما يتوهم ثبوته نحو «ما زيد شجاعا ، لكنه كريم» لأن الشجاعه والكرم لا يكادان يفترقان ؛ فنفى أحدهما يوهم انتفاء الآخر ، و «ما قام زيد ، لكن عمرا قام» وذلك إذا كان بين الرجلين تلابس أو تماثل فى الطريقه ، ومثلوا للتوكيد بنحو «لو جاءنى أكرمته لكنه لم يجىء» فأكدت ما أفادته لو من الامتناع.

والثالث : أنها للتوكيد دائما مثل إن ، ويصحب التوكيد معنى الاستدراك ، وهو قول ابن عصفور ، قال فى المقرب : إن وأن ولكن ، ومعناها التوكيد ، ولم يزد على ذلك ، وقال فى الشرح : معنى لكن التوكيد ، وتعطى مع ذلك الاستدراك ، اه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٠]

ص : ٨١٨

والبصريون على أنها بسيطه ، وقال الفراء : أصلها لكن أن ، فطرح الهمزة للتخفيف ، ونون لكن للساكنين ، كقوله :

٤٨١- [فلست بآتيه ولا أستطيعه] ***ولاك اسقني إن كان مأوك ذا فضل (١)

وقال باقى الكوفيين : مركبه من : لا ، وإن ، والكاف الزائده لا التشبيهيه ، وحذفت الهمزه تخفيفا

وقد يحذف اسمها كقوله :

٤٨٢- فلو كنت ضبييا عرفت قرابتى ***ولكن زنجي عظيم المشافر

أى ولكنك زنجي ، وعليه بيت المتنبي :

٤٨٣- وما كنت ممن يدخل العشق قلبه ***ولكن من يبصر جفونك يعشق [ص ٦٠٥]

وبيت الكتاب :

٤٨٤- ولكن من لا يلق أمرا ينوبه ***بعده ينزل به وهو أعزل

ولا يكون الاسم فيهما من ؛ لأن الشرط لا يعمل فيه ما قبله

ولا تدخل اللام فى خبرها خلافا للكوفيين ، احتجاجا بقوله :

***ولكننى من حبها لعميد* [٣٨٣]

ولا- يعرف له قائل ، ولا- تتمه ، ولا- نظير ، ثم هو محمول على زياده اللام ، أو على أن الأصل «لكن أننى» ثم حذفت الهمزه تخفيفا ونون لكن للساكنين .

«لكن»

ساكنه النون - ضربان : مخففه من الثقيله ، وهى حرف

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ٨١٩

١- أصله «ولكن اسقني» والأصل أن يتخلص من التقاء الساكنين بكسر نون لكن ، فلما لم يتيسر ذلك له حذفت أول الساكنين ، وهو نون لكن .

ابتداء ، لا- يعمل خلافا للأخفش ويونس ؛ لدخولها بعد التخفيف على الجملتين ، وخفيفه بأصل الوضع ، فإن وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرد إفاده الاستدراك ، وليست عاطفه ، ويجوز أن تستعمل بالواو ، نحو (وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ) وبدونها نحو قول زهير :

٤٨٥- إنَّ ابن ورقاء لا تخشى بواده ***لكن وقائعه في الحرب تنتظر

وزعم ابن أبي الربيع أنها حين اقترانها بالواو عاطفه جملة على جملة ، وأنه ظاهر قول سيبويه ، وإن وليها مفرد فهي عاطفه بشرطين ؛ أحدهما : أن يتقدمها نفى أو نهى ، نحو «ما قام زيد لكن عمرو ، ولا يقيم زيد لكن عمرو» فإن قلت «قام زيد» ثم جئت بلكن جعلتها حرف ابتداء فجئت بالجملة فقلت «لكن عمرو لم يقيم» وأجاز الكوفيون «لكن عمرو» على العطف ، وليس بمسموع. الشرط الثاني : أن لا تقترن بالواو ، قاله الفارسي وأكثر النحويين ، وقال قوم : لا تستعمل مع المفرد إلا بالواو.

واختلف في نحو «ما قام زيد ولكن عمرو» على أربعة أقوال ؛ أحدها

ليونس : إن لكن غير عاطفه ، والواو عاطفه مفردا على مفرد ، الثاني لابن مالك : إن لكن غير عاطفه والواو عاطفه لجملة حذف بعضها على جملة صرح بجميعها ، قال : فالتقدير في نحو «ما قام زيد ولكن عمرو» ولكن قام عمرو ، وفي (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ) ولكن كان رسول الله ، وعله ذلك أن الواو لا- تعطف مفردا على مفرد مخالف له في الإيجاب والسلب ، بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه : نحو «قام زيد ولم يقيم عمرو» والثالث لابن عصفور : إن لكن عاطفه ، والواو زائده لازمه. والرابع لابن كيسان : إن لكن عاطفه ، والواو زائده غير لازمه.

[شماره صفحه واقعی : ٣٢٢]

ص : ٨٢٠

وسمع «ما مررت برجل صالح ولكن طالح» بالخفض ، فقيل : على العطف ، وقيل : بجار مقدر ، أى لكن مررت بطالح ، وجاز إبقاء عمل الجار بعد حذفه لقوّه الدلالة عليه بتقديم ذكره.

«ليس»

: كلمه داله على نفي الحال ، وتنفي غيره بالقرينه ، نحو «ليس خلق الله مثله» وقول الأعشى :

٤٨٦- له نافلات ما يغبّ نوالها***وليس عطاء اليوم مانعه غدا

وهى فعل لا يتصرف ، وزنه فعل بالكسر ، ثم التزم تخفيفه (١) ، ولم نقدره فعل بالفتح لأنه لا يخفف ، ولا فعل بالضم لأنه لم يوجد فى يائى العين إلا فى هيؤ ، وسمع «لست» بضم اللام ؛ فيكون على هذه اللغه كهيؤ.

وزعم ابن السراج أنه حرف بمنزله ما ، وتابعه الفارسي فى الحلييات وابن شقير وجماعه ، والصواب الأول ، بدليل لست ولستما ولستنّ وليسا وليسوا وليست ولسن.

وتلازم رفع الاسم ونصب الخبر ، وقيل : قد تخرج عن ذلك فى مواضع :

أحدها : أن تكون حرفا ناصبا للمستثنى بمنزله إلا نحو «أتونى ليس زيدا» والصحيح أنها الناسخه ، وأن اسمها ضمير راجع للبعض المفهوم مما تقدم ، واستتاره واجب ؛ فلا- يليها فى اللفظ إلا المنصوب ، وهذه المسأله كانت سبب قراءه سيويه للنحو (٢) ، وذلك أنه جاء إلى حمّاد بن سلمه لكتابه الحديث ، فاستملى منه قوله صلى الله عليه (و آله و) سلم «ليس من أصحابى أحد إلا ولو شئت لأخذت

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص: ٨٢١

١- تخفيفه : بتسكين عينه وهى الياء ، وإنما يخفف على هذا الوجه مكسور العين أو مضمومها.

٢- فى نسخه «سببا فى قراءه سيويه النحو».

عليه ليس أبا الدّوداء» فقال سيويوه : ليس أبو الدرداء ، فصاح به حماد : لحت يا سيويوه ، إنما هذا استثناء ، فقال سيويوه : والله لأطلبنّ علما لا يلحنني معه أحد ، ثم مضى ولزم الخليل وغيره .

والثاني : أن يقترن الخبر بعدها بآلما نحو «ليس الطيب إلا-المسك» بالرفع ، فإن بنى تميم يرفعونه حملا لها على ما فى الإهمال عند انتقاض النفي ، كما حمل أهل الحجاز ما على ليس فى الإعمال عند استيفاء شروطها ، حكى ذلك عنهم أبو عمرو بن العلاء ، فبلغ ذلك عيسى بن عمر الثقفى ، فجاءه فقال [له] : يا أبا عمرو ما شىء بلغنى عنك؟ ثم ذكر ذلك له ، فقال له أبو عمرو : نمت وأدلج الناس ، ليس فى الأرض تميمي إلا وهو يرفع ، ولا حجازي إلا وهو ينصب ، ثم قال لليزيدى ولخلف الأحمر : اذهبا إلى أبى مهدى فلقناه الرفع فإنه لا يرفع ، وإلى المنتجع التميمي فلقناه النصب فإنه لا ينصب ، فأتياهما وجهدا بكل منهما أن يرجع عن لغته فلم يفعل ، فأخبرا أبا عمرو وعنده عيسى ، فقال له عيسى : بهذا فقت الناس .

وخرّج الفارسى ذلك على أوجه :

أحدها : أن فى «ليس» ضمير الشأن ، ولو كان كما زعم لدخلت إلا على أول الجملة الاسمية الواقعة خبرا فقيلا : ليس إلا الطيب المسك ، كما قال :

٤٨٧- ألا ليس إلا ما قضى الله كائن ***وما يستطيع المرء نفعا ولا ضرا

وأجاب بأن إلا قد توضع فى غير موضعها مثل (إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا) وقوله :

٢٨٨- *وما اغترّه الشيب إلا اغترارا*

أى إن نحن إلا-نظن ظنا ، وما اغتره اغترارا إلا-الشيب ؛ لأن الاستثناء المفرغ لا يكون فى المفعول المطلق التوكيدى ؛ لعدم الفائده فيه . وأجيب بأن

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص : ٨٢٢

المصدر فى الآيه والبيت نوعى على حذف الصفه ، أى إلأظنا ضعيفا وإلأاغتارارا عظيما.

والثانى : أن الطيب اسمها ، وأن خبرها محذوف ، أى فى الوجود ، وأن المسك بدل من اسمها.

الثالث : أنه كذلك ، ولكن «إلأا المسك» نعت للاسم ؛ لأن تعريفه تعريف الجنس [فهو نكره معنى] أى ليس طيب غير المسك طيبا.

ولأبى نزار الملقب بملك النحاه توجيه آخر ، وهو أن الطيب اسمها ، والمسك مبتدأ حذف خبره ، والجمله خبر ليس ، والتقدير : إلأا المسك أفخره.

وما تقدم من نقل أبى عمرو أن ذلك لغه تميم يردّ هذه التأويلات.

وزعم بعضهم عن قائل ذلك أنه قدرها حرفا ، وأن من ذلك قولهم «ليس خلق الله مثله» وقوله :

٤٨٩- هى الشفاء لدائى لو ظفرت بها***وليس منها شفاء النفس مبدول

ولا دليل فيهما : لجواز كون ليس فيهما شانيه.

الموضع الثالث : أن تدخل على الجمله الفعلية ، أو على المبتدأ والخبر مرفوعين كما مثلنا ، وقد أجبنا عن ذلك.

الرابع : أن تكون حرفا عاطفا ، أثبت ذلك الكوفيون أو البغداديون ، على خلاف بين النقلة ، واستدلوا بنحو قوله :

٤٩٠- أين المفترّ والإله الطالب***والأشرم المغلوب ليس الغالب

وخرج على أن «الغالب» اسمها والخبر محذوف ؛ قال ابن مالك : وهو فى الأصل ضمير متصل عائد على الأشرم ، أى ليسه الغالب ، كما تقول

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص : ٨٢٣

«الصدیق كانه زید» ثم حذف لاتصاله. ومقتضى كلامه أنه لو لا تقديره متصلا لم یجز حذفه ، وفيه نظر.

حرف المیم

«ما»

: تأتي على وجهين : اسمیه ، وحرفیه ، وكل منهما ثلاثه أقسام.

فأما أوجه الاسمیه.

فأحدها : أن تكون معرفه ، وهى نوعان : ناقصه ، وهى الموصوله ، نحو (ما عِنْدَكُمْ يَنْفَعُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ) وتامه ، وهى نوعان : عامه أى مقدره بقولك الشىء ، وهى التى لم يتقدمها اسم تكون هى وعاملها صفه له فى المعنى نحو (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ) أى فنعم الشىء هى ، والأصل فنعم الشىء إبداءها ؛ لأن الكلام فى الإبداء لا فى الصدقات ، ثم حذف المضاف وأنيب عنه المضاف إليه ، فانفصل وارتفع وخاصه هى التى تقدمها ذلك ، وتقدر من لفظ ذلك الاسم نحو «غسلته غسلًا نَعْمًا» و «دققته دقا نَعْمًا» أى نعم الغسل ونعم الدق ، وأكثرهم لا يثبت مجىء ما معرفه تامه ، وأثبت جماعه منهم ابن خروف ونقله عن سيبويه.

والثانى : أن تكون نكره مجردة عن معنى الحرف ، وهى أيضا نوعان : ناقصه ، وتامه.

فالناقصه هى الموصوفه ، وتقدر بقولك شىء كقولهم «مررت بما معجب لك» أى بشىء معجب لك ، وقوله :

٤٩١- لما نافع يسعى اللبيب ؛ فلا تكن *** لشيء بعيد نفعه الدهر ساعيا

وقول الآخر :

٤٩٢- ربّما تكره النفوس من الأم *** ر له فرجه كحلّ العقال

أى رب شىء تكرهه النفوس ، فحذف العائد من الصفه إلى الموصوف.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص : ٨٢٤

ويجوز أن تكون ما كافه ، والمفعول المحذوف اسما ظاهرا ، أى قد تكره النفوس من الأمر شيئا ، أى وصفا فيه ، أو الأصل : أمرا من الأمور (1) ، وفى هذا إنابه المفرد عن الجمع ، وفيه وفى الأول إنابه الصفه غير المفردة عن الموصوف ؛ إذ الجمله بعده صفه له ، وقد قيل فى (إِنَّ اللَّهَ نِعَمًا يَعِظُكُمْ بِهِ) : إن المعنى نعم هو شيئا يعظكم به ، فما نكره تامه تمييز ، والجمله صفه ، والفاعل مستتر ، وقيل : ما معرفه موصوله فاعل ، والجمله صله ، وقيل غير ذلك ، وقال سيويه فى (هذا ما لَدَى عَتِيدٍ) : المراد شىء لدى عتيد ، أى معدّ أى لجهنم ياغوائى إياه ، أو حاضر ، والتفسير الأول رأى الزمخشري ، وفيه أن «ما» حينئذ للشخص العاقل ، وإن قدرت «ما» موصوله فعتيد بدل منها ، أو خبر ثان ، أو خير لمحذوف.

والتامه تقع فى ثلاثه أبواب :

أحدها : التعجب ، نحو «ما أحسن زيدا» المعنى شىء حسن زيدا ، جزم بذلك جميع البصريين ، إلا الأخفش فجوزه ، وجوز أن تكون معرفه موصوله والجمله بعدها صله لا محل لها ، وأن تكون نكره موصوفه والجمله بعدها فى موضع رفع نعتا لها ، وعليهما فخير المبتدأ محذوف وجوبا ، وتقديره شىء عظيم ونحوه. .».

الثانى : باب نعم وبئس ، نحو «غسلته غسلا نعيما ، ودققته دقما نعيما» أى نعم شيئا ، فما : نصب على التمييز عند جماعه من المتأخرين منهم الزمخشري ، وظاهر كلام سيويه أنها معرفه تامه كامر.

والثالث : قولهم إذا أرادوا المبالغه فى الإخبار عن أحد بالإكثار من فعل كالكتابه «إِنَّ زيدا مِمَّا أن يكتب» أى أنه من أمر كتابه ، أى أنه مخلوق من أمر

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص : ٨٢٥

١- فى نسخه «من الأمور أمرا».

وذلك الأمر هو الكتابه ، فما بمعنى شيء ، وأن وصلتها في موضع خفض بدل منها ، والمعنى بمنزله في (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) جعل لكثرة عجلته كأنه خلق منها ، وزعم السيرافي وابن خروف وتبعهما ابن مالك ونقله عن سيبويه أنها معرفه تامه بمعنى الشيء أو الأمر ، وأن وصلتها مبتدأ ، والظرف خبره ، والجمله خبر لأن ، ولا يتحصل للكلام معنى طائل على هذا التقدير.

والثالث : أن تكون نكره مضمينه معنى الحرف ، وهي نوعان :

أحدهما : الاستفهاميه ، ومعناها أى شيء ، نحو (ما هي) (ما لونها) (وما تلک بيمينک) (قال موسى ما جئتم به السحر) وذلك على قراءه أبي عمرو (السحر) بمد الألف ، فما : مبتدأ ، والجمله بعدها خبر ، و السحر : إما بدل من ما ، ولهذا قرن بالاستفهام ، وكأنه قيل : السحر جئتم به ، وإما بتقدير أهو السحر ، أو السحر هو ، وأما من قرأ (السحر) على الخبر فما موصوله ، والسحر خبرها ، ويقويه قراءه عبد الله (ما جئتم به سحر).

ويجب حذف ألف ما الاستفهاميه إذا جرّت وإبقاء الفتحة دليلا عليها ، نحو فيم وإلام وعلام [وبم] وقال :

٤٩٣- فتلك ولاه السوء قد طال مكثهم *** فحتام حتام العفاء المطول؟

وربما تبعت الفتحة الألف في الحذف ، وهو مخصوص بالشعر ، كقوله :

٤٩٤- يا أبا الأسود لم خلفتني *** لهموم طارقات وذكر

وعله حذف الألف الفرق بين الاستفهام والخبر ؛ فلهذا حذفت في نحو (فيم أنت من ذكراها) (فناظره بم يزجج المؤمنون) (لم تقولون ما لا تفعلون) وثبت في (لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم) (يؤمنون بما أنزل إليك) (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وكما لا تحذف الألف في

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٨]

ص: ٨٢٤

الخبر لا تثبت في الاستفهام ، وأما قراءه عكرمه وعيسى (عما يتساءلون) فنادر ، وأما قول حسان :

٤٩٥- على ما قام يشتمنى لئيم ***كخنزير تمرغ في دمان

فضروره ، والدمان كالرماد وزنا ومعنى ، ويروى «في رماد» فلذلك رجحته على تفسير ابن الشجري له بالسرجين ، ومثله قول الآخر :

٤٩٦- إنا قتلنا بقتلانا سراتكم ***أهل اللواء ففيما يكثر القيل

ولا- يجوز حمل القراء المتواتره على ذلك لضعفه ؛ فلهذا رد الكسائي قول المفسرين في (بما عَفَرَ لِي رَبِّي) إنها استفهاميه ، وإنما هي مصدرية ، والعجب من الزمخشري إذ جوز كونها استفهاميه مع رده على من قال في (فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي) إن المعنى بأى شيء أغويتني بأن إثبات الألف قليل شاذ ، وأجاز هو وغيره أن تكون بمعنى الذى ، وهو بعيد ؛ لأن الذى غفر له هو الذنوب ، ويبعد إرادته الاطلاع عليها ، وإن غفرت ، وقال جماعه منهم الإمام فخر الدين في (فَبِمَا رَحَمَهُ مِنَ اللَّهِ) إنها للاستفهام التعجبي ، أى فبأى رحمه ، ويردّه ثبوت الألف ، وأن خفض رحمه حينئذ لا يتجه ؛ لأنها لا تكون بدلا من ما ؛ إذ المبدل من اسم الاستفهام يجب اقترانه بهمزه الاستفهام نحو «ما صنعت أخيرا أم شرًّا» ولأن ما النكرة الواقعة في غير الاستفهام والشرط لا تستغنى عن الوصف ، إلا في بابى التعجب ونعم وبئس ، وإلا في نحو قولهم «إني ممّا أن أفعل» على خلاف فيهن ، وقد مرّ ، ولا عطف بيان ؛ لهذا ؛ ولأن ما الاستفهاميه لا توصف ، وما لا يوصف كالضمير لا يعطف عليه عطف بيان ، ولا مضافا إليه ؛ لأن أسماء الاستفهام وأسماء الشرط والموصولات لا يضاف منها غير أئى

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٩]

ص: ٨٢٧

باتفاق ، وكم فى الاستفهام عند الزجاج فى نحو «بكم درهم اشترى» والصحيح أن جره بمن محذوفه.

وإذا ركبت ما الاستفهاميه مع ذا لم تحذف ألفها نحو «لماذا جئت» لأن ألفها قد صارت حشوا.

«وهذا فصل عقده [فى] لماذا»

اعلم أنها تأتي فى العرييه على أوجه :

أحدها : أن تكون ما استفهاميه وذا إشاره نحو «ما ذا التوانى؟» و «ما ذا الوقوف؟».

والثانى : أن تكون ما استفهاميه وذا موصوله ، كقول لبيد :

٤٩٧- ألا تسألان المرء ما ذا يحاول *** أنحبّ فيقضى أم ضلال وباطل؟

فما مبتدأ ، بدليل إبداله المرفوع منها ، وذا : موصول ، بدليل افتقاره للجمله بعده ، وهو أرجح الوجهين فى (وَيْسَى مُلُونَكْ ما ذا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ) فيمن رفع العفو ، أى الذى ينفقونه العفو ؛ إذا الأصل أن تجاب الاسميه بالاسميه والفعلية بالفعلية.

الثالث : أن يكون «ماذا» كله استفهاما على التركيب كقولك «لماذا جئت؟» وقوله :

٤٩٨- يا خزر تغلب ما ذا بال نسوتكم *** [لا يستفغن إلى الديرين تحنانا؟]

وهو أرجح الوجهين فى الآيه فى قراءه غير أبى عمرو (قُلِ الْعَفْوَ) بالنصب ، أى ينفقون العفو.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٠]

ص: ٨٢٨

الرابع : أن يكون «ماذا» كله اسم جنس بمعنى شيء ، أو موصولا بمعنى الذى ، على خلاف فى تخريج قول الشاعر :

٤٩٩- دعى ما ذا علمت سأتقيه ***ولكن بالمعيب تبئنى [ص ٣٠٢]

فالجهمور على أن «ماذا» كله مفعول دعى ، ثم اختلف فقال السيرافى وابن خروف : ما موصول بمعنى الذى ، وقال الفارسى : نكره بمعنى شيء ، قال : لأن التركيب ثبت فى الأجناس دون الموصولات.

وقال ابن عصفور : لا تكون ما ذا مفعولا لدعى ؛ لأن الاستفهام له الصدر ، ولا لعلمت ؛ لأنه لم يرد أن يستفهم عن معلومها ما هو ، ولا لمحذوف يفسره سأتقيه ؛ لأن علمت حينئذ لا محل لها ، بل ما اسم استفهام مبتدأ ، وذا موصول خبر ، وعلمت صله ، وعلق دعى عن العمل بالاستفهام ، انتهى.

ونقول : إذا قدرت «ماذا» بمعنى الذى أو بمعنى شيء لم يمتنع كونها مفعول دعى ، وقوله «لم يرد أن يستفهم عن معلومها» لازم له إذا جعل ما ذا مبتدأ وخبرا ، ودعواه تعليق دعى مردوده بأنها ليست من أفعال القلوب ، فإن قال : إنما أردت أنه قدر الوقف على دعى فاستأنف ما بعده ردّه قول الشاعر «ولكن» فإنها لا بد أن يخالف ما بعدها ما قبلها ، والمخالف هنا دعى ، فالمعنى دعى كذا ، ولكن افعلى كذا ، وعلى هذا فلا يصح استئناف ما بعد دعى ؛ لأنه لا يقال : من فى الدار فإننى أكرمه ولكن أخبرنى عن كذا.

الخامس : أن تكون ما زائده وذا للاشارة كقوله :

٥٠٠- أنورا سرع ما ذا يا فروق ***[وحبل الوصل منتكث حديق]

أنورا بالنون أى أنفارا ، سرع : أصله بضم الراء فخفف ، يقال : سرع ذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٣١]

ص: ٨٢٩

خروجاً ، أى أسرع هذا فى الخروج ، قال الفارسى : يجوز كون ذا فاعل سرع ، وما زائده ، ويجوز كون ما ذا كله اسماً كما فى قوله :

دعى ما ذا علمت سأثقيه [٤٩٩]

السادس : أن تكون ما استفهماً وذا زائده ، أجازه جماعه منهم ابن مالك فى نحو «ماذا صنعت» وعلى هذا التقدير فىنبغى وجوب حذف الألف فى نحو «لم ذا جئت» والتحقيق أن الأسماء لا تزداد.

النوع الثانى : الشرطيه ، وهى نوعان : غير زمانيه نحو (وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ) (مَا نَسِيخُ مِنْ آيَةٍ) وقد جوزت فى (وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ) على أن الأصل وما يكن ، ثم حذف فعل الشرط كقوله :

٥٠١- إن العقل فى أموالنا لا نصق بها***ذراعاً ، وإن صبراً فنصبر للصبر

أى إن يكن العقل وإن نجس حسباً ، والأرجح فى الآيه أنها موصوله ، وأن الفاء داخله على الخبر ، لا شرطيه والفاء داخله على الجواب.

وزمانيه ، أثبت ذلك الفارسى وأبو البقاء وأبو شامه وابن برى وابن مالك ، وهو ظاهر فى قوله تعالى : (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ) أى استقيموا لهم مده استقامتهم لكم ، ومحمّل فى (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ)

إلا أن ما هذه مبتدأ لا ظرفيه ، والهاء من به راجعه إليها ، ويجوز فيها الموصوليه وقاتوهن الخبر ، والعائد محذوف أى لأجله ، وقال :

٥٠٢- فما تك يا ابن عبد الله فينا***فلا ظلما نخاف ولا افتقارا

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص : ٨٣٠

استدل به ابن مالك على مجيئها للزمان ، وليس بقاطع ؛ لاحتماله للمصدر أى للمفعول المطلق ، فالمعنى : أى كون تكن فينا طويلا أو قصيرا.

وأما أوجه الحرفيه.

فأحدها : أن تكون نافية ، فإن دخلت على الجملة الاسمية أعملها الحجازيون والتهاميون والنجديون عمل ليس بشروط معروفه نحو (ما هذا بشرأ) (ما هُنَّ أمهاتِهِمْ) وعن عاصم أنه رفع أمهاتهم على التميميه ، وندر تركيبها مع النكره تشبيها لها بلا كقوله :

٥٠٣- وما بأس لوردت علينا تحيه*** قليل على من يعرف الحق عابها

وإن دخلت على الفعلية لم تعمل نحو (وما تُنفقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) فأما (وما تُنفقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نُقْسِئْكُمْ) (وما تُنفقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفِّ إِلَيْكُمْ) فما فيهما شرطيه ، بدليل الفاء فى الأولى والجزم فى الثانية ، وإذا نفت المضارع تخلص عند الجمهور للحال ، ورد عليهم ابن مالك بنحو (قل ما يكون لى أن أبدله) وأجيب بأن شرط كونه للحال انتفاء قرينه خلافه.

والثانى : أن تكون مصدرية ، وهى نوعان : زمانيه ، وغيرها.

فغير الزمانيه نحو (عزيرٌ عليه ما عنتم) (ودوا ما عنتم) (ضاق عليهم الأرض بما رحبت) (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا) (لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) (ليجزيك أجر ما سقيت لنا) وليست هذه بمعنى الذى ؛ لأن الذى سقاه لهم الغنم ، وإنما الأجر على السقى الذى هو فعله ، لا على الغنم ، فإن ذهبت تقدر أجر السقى الذى سقيته لنا فذلك تكلف لا محوج إليه ، ومنه (بما كانوا يكذبون) (آمنوا كما آمن الناس) وكذا حيث اقترنت بكاف التشبيه بين فعلين متماثلين.

وفى هذه الآيات رد

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٣]

ص : ٨٣١

لقول السهيلي : إن الفعل بعد «ما» هذه لا يكون خاصا ؛ فتقول «أعجبنى ما تفعل» ولا يجوز «أعجبنى ما تخرج».

والزمانيه نحو (ما دُمْتُ حَيًّا) أصله مدّه دوامى حَيًّا ، فحذف الظرف وخلفته «ما» وصلتها كما جاء فى المصدر الصريح نحو «جتتك صلاه العصر» و «آتيك قدوم الحاج» ومنه (إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ) (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) وقوله :

٥٠٤- أجاتنا إن الخطوب تنوب *** وإنى مقيم ما أقام عسيب

ولو كان معنى كونها زمانيه أنها تدل على الزمان بذاتها لا بالنيابه لكانت اسما ولم تكن مصدرية كما قال ابن السكيت وتبعه ابن الشجرى فى قوله :

٥٠٥- مَنَّا الَّذى هو ما إن طرّ شاربه *** والعانسون ومنا المرد والشيب

معناه حين طرّ ، قلت : وزيدت إن بعدها لشبهها فى اللفظ بما النافيه كقوله :

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيته *** على السنّ خيرا لا يزال يزيد [٢٧]

وبعد فالأولى فى البيت تقدير ما نافية ؛ لأن زياده إن حينئذ قياسيه ، ولأن فيه سلامه من الإخبار بالزمان عن الجئه ، ومن إثبات معنى واستعمال لما لم يثبتا له - وهما كونها للزمان مجردة ، وكونها مضافه - وكأن الذى صرفهما عن هذا الوجه مع ظهوره أن ذكر المرد بعد ذلك لا يحسن ؛ إذ الذى لم يثبت شاربه أمرد ، والبيت عندى فاسد التقسيم بغير هذا ، ألا ترى أن العانسين - وهم الذين لم يتزوجوا - لا يناسبون بقيه الأقسام ، وإنما العرب محميون من الخطأ فى الألفاظ دون المعانى. وفى البيت

- مع هذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٤]

ص: ٨٣٢

العيب - شذوذان : إطلاق العانس على المذكر ، وإنما الأشهر استعماله في المؤنث ، وجمع الصفه بالواو والنون مع كونها غير قابله للتاء ولا داله على المفاضله .

وإنما عدلت عن قولهم ظرفيه إلى قولى زمانيه ليشمل نحو (كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِيهِ) فإن الزمان المقدر هنا مخفوض ، أى كل وقت إضاءه ، والمخفوض لا يسمى ظرفا .

ولا تشارك «ما» فى النيباه عن الزمان أن ، خلافا لابن جنى ، وحمل عليه قوله :

٥٠٦- وتالله ما إن شهله أم واحد***بأوجد متى أن يهان صغيرها

وتبعه الزمخشري ، وحمل عليه قوله تعالى (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ) (إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا) (أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ) ومعنى التعليل فى البيت والآيات ممكن ، وهو متفق عليه ؛ فلا معدل عنه .

وزعم ابن خروف أن «ما» المصدريه حرف باتفاق ، وردّ على من نقل فيها خلافا ، والصواب مع ناقل الخلاف ، فقد صرح الأخفش وأبو بكر باسميتها ، ويرجح أن فيه تخلصا من دعوى اشتراك لا داعى إليه ؛ فإن «ما» الموصوله الاسميه ثابتة باتفاق ، وهى موضوعه لما لا يعقل ، والأحداث من جمله ما لا يعقل ، فإذا قيل «أعجبنى ما قمت» قلنا : التقدير أعجبنى الذى قمته ، وهو يعطى معنى قولهم : أعجبنى قيامك ، ويردّ ذلك أن نحو «جلست ما جلس زيد» تريد به المكان ممتنع مع أنه مما لا يعقل ، وأنه يستلزم أن يسمع كثيرا «أعجبنى ما قمته» لأنه عندهما الأصل ، وذلك غير مسموع ، قيل : ولا ممكن ؛ لأن قام غير متعد ؛ وهذا خطأ بين ؛ لأن الهاء المقدره مفعول مطلق لا مفعول به ، وقال ابن الشجرى : أفسد النحويون تقدير الأخفش بقوله تعالى

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

ص : ٨٣٣

(وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ)

فقالوا : إن كان الضمير المحذوف للنبي عليه السلام أو للقرآن صح المعنى وخلت الصلته عن عائذ ، أو للتكذيب فسد المعنى ، لأنهم إذا كذبوا التكذيب بالقرآن أو النبي كانوا مؤمنين ، اهـ. وهذا سهو منه ومنهم ؛ لأن كذبوا ليس واقعا على التكذيب ، بل مؤكده به ؛ لأنه مفعول مطلق ، لا مفعول به ، والمفعول به محذوف أيضا ، أى بما كانوا يكذبون النبي أو القرآن تكذيبا ، ونظيره (وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا) ولأبى البقاء فى هذه آية أوهام متعددة ؛ فإنه قال : ما مصدرية صلته يكذبون ، ويكذبون خبر كان ، ولا عائذ على ما ، ولو قيل باسميتها ، فتضمنت مقالته الفصل بين ما الحرفيه وصلته بكان ، وكون يكذبون فى موضع نصب لأنه قدره خبر كان ، وكونه لا موضع له لأنه قدره صله ما ، واستغناء الموصول الاسمى عن عائذ ، وللمخشرى غلطه عكس هذه الأخيرة ؛ فإنه جوز مصدرية ما فى (وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ) مع أنه قد عاد عليها الضمير.

وندر وصلها بالفعل الجامد فى قوله :

٥٠٧- أليس أميرى فى الأمور بأنتما***بما لستما أهل الخيانه والغدر

وبهذا البيت رجح القول بحرفيتها ؛ إذ لا يتأتى هنا تقدير الضمير.

الوجه الثالث : أن تكون زائده ، وهى نوعان : كافه ، وغير كافه.

والكافه ثلاثه أنواع :

أحدها : الكافه عن عمل الرفع ، ولا تتصل إلا بثلاثه أفعال : قل ، وكثر ، وطال ، وعله ذلك شبههن برّب ، ولا يدخلن حينئذ إلا على جملة فعلية صرّح بفعلها كقوله :

٥٠٨- قلما يبرح اللبيب إلى ما***يورث المجد داعيا أو مجيبا

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٦]

ص : ٨٣٤

٥٠٩- صددت فأطولت الصّدود ، وقلمًا***ووصال على طول الصّدود يدوم [ص ٥٨٢ و ٥٩٠]

فقال سيبويه : ضروره ، فقليل : وجه الضروره أن حقهها أن يليها الفعل صريحا والشاعر أولاها فعلا مقدرًا ، وأن «وصال» مرتفع بيدوم محذوفًا مفسّرًا بالمذكور وقيل : وجهها أنه قدّم الفاعل ، وردّه ابن السّيد بأن البصريين لا يجيزون تقديم الفاعل في شعر ولا نثر ، وقيل : وجهها أنه أناب الجملة الاسميّه عن الفعلية كقوله :

فهلّا نفس ليلي شفيعها [١٠٩]

وزعم المبرد أن «ما» زائده ، ووصال : فاعل لا مبتدأ ، وزعم بعضهم أن ما مع هذه الأفعال مصدرية لا كافه.

والثاني : الكافه عن عمل النصب والرفع وهي المتّصلة بيانّ وأخواتها ، نحو (إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ) (كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ) وتسمى المتلوه بفعل مهينّه ، وزعم ابن درستويه وبعض الكوفيين أن «ما» مع هذه الحروف اسم مبهم بمنزله ضمير الشأن في التفخيم ، والإبهام ، وفي أن الجملة بعده مفسره له ، ومخبر بها عنه ، ويردّه أنها لا تصلح للابتداء بها ، ولا لدخول ناسخ غير إنّ وأخواتها ، وردّه ابن الخباز في شرح الإيضاح بامتناع «إنما أين زيد» مع صحه تفسير ضمير الشأن بجملة الاستفهام ، وهذا سهو منه ؛ إذ لا يفسر ضمير الشأن بالجملة غير الخبرية ، اللهم إلا مع أن المخفّفه من الثقيله فإنه قد يفسر بالدعاء ، نحو «أما أن جزاك الله خيرا» وقراءه بعض السبعة (وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْهَا) على أنا لا نسلم أن اسم أن المخفّفه يتعين كونه ضمير شأن ؛ إذ يجوز هنا أن يقدر ضمير المخاطب في الأول والغائبه في الثاني ، وقد

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

قال سيبويه فى قوله تعالى (أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) إن التقدير أنك قد صدقت ، وأما (إِنْ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ) (وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ) (إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) (أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَنَيْنٍ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ) (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) فما فى ذلك كله اسم باتفاق ، والحرف عامل ، وأما (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ) فمن نصب الميته فما : كافه ، ومن رفعها - وهو أبو رجاء العطاردى - فما : اسم موصول ، والعائد محذوف ، وكذلك (إِنَّمَا صَيَّنَّوْا كَيْدُ سَاحِرٍ) فمن رفع كيد فإن عامله وما موصوله والعائد محذوف ، لكنه محتمل للاسمى والحرفى ، أى إن الذى صنعوه ، أو إن صنعهم. ومن نصب - وهو ابن مسعود والربيع بن خيثم - فما كافه ، وجزم النحويون بأن ما كافه فى (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) ولا يمتنع أن تكون بمعنى الذى ، والعلماء خبر ، والعائد مستتر فى يخشى.

وأطلقت «ما» على جماعه العقلاء ، كما فى قوله تعالى (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) وأما قول النابغه :

قالت ألا ليثما هذا الحمام لنا [٩٢]

فمن نصب الحمام وهو الأرجح عند النحويين فى نحو «ليثما زيدا قائم» فما : زائده غير كافه ، وهذا : اسمها ، ولنا : الخبر ، قال سيبويه : وقد كان رؤبه بن العجاج ينشده رفعا ، اه. فعلى هذا يحتمل أن تكون ما كافه ، وهذا مبتدأ ، ويحتمل أن تكون موصوله وهذا خبر لمحذوف ، أى لى الذى هو هذا الحمام لنا ، وهو ضعيف ؛ لحذف الضمير المرفوع فى صله غير أى مع عدم الطول ، وسهل ذلك لتضمنه إبقاء الأعمال.

وزعم جماعه من الأصوليين والبيانين أن «ما» الكافه التى مع إن نافية ،

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص : ٨٣٦

وأن ذلك سبب إفادتها للحصر ، قالوا : لأنَّ إنَّ للإثبات وما للنفي ، فلا يجوز أن يتوجَّها معا إلى شيء واحد ؛ لأنه تناقض ، ولا أن يحكم بتوجه النفي للمذكور بعدها ؛ لأنه

خلاف الواقع باتفاق ، فتعين صرفه لغير المذكور وصرف الإثبات للمذكور ، فجاء الحصر .

وهذا البحث مبنى على مقدمتين باطلتين بإجماع النحويين ، إذ ليست إنَّ للإثبات ، وإنما هي لتوكيد الكلام إثباتا كان مثل «إنَّ زيدا قائم» أو نفيًا مثل «إنَّ زيدا ليس بقائم» ومنه (إنَّ الله لا يظلمُ النَّاسَ شَيْئاً) وليست «ما» للنفي ، بل هي بمنزلتها في أخواتها ليتما ولعلما ولكنما وكأنما ، وبعضهم ينسب القول بأنها نافية للفارسي في كتاب الشيرازيات ، ولم يقل ذلك الفارسي لا في الشيرازيات ولا في غيرها ، ولا قاله نحوي غيره ، وإنما قال الفارسي في الشيرازيات : إن العرب عاملوا إنما معاملة النفي وإلا في فصل الضمير كقول الفرزدق :

٥١٠- [أنا الذائد الحامي الذمار] وإنما***يدافع عن أحسانهم أنا أو مثلى

فهذا كقول الآخر :

٥١١- قد علمت سلمى وجاراتها***ما قَطَّرَ الفارس إلا أنا

وقول أبي حيان : لا- يجوز فصل الضمير المحصور بإنما ، وإن الفصل في البيت الأول ضروره واستدلالة بقوله تعالى (قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بِوَاحِدِهِ) (إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ) (وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) وهم ، لأن الحصر فيهن في جانب الظرف لا الفاعل ، ألا ترى أن المعنى ما أعظكم إلا بواحدة ، وكذا الباقي .

والثالث : الكافه عن عمل الجر ، وتتصل بأحرف وظروف .

فالأحرف أحدها ربّ ، وأكثر ما تدخل حينئذ على الماضي كقوله :

[شماره صفحه واقعی : ٣٣٩]

ص : ٨٣٧

ربّما أوفيت في علم***ترفعن ثوبى شمالات [٢٠٧]

لأن التّكثير والتّقليل إنّما يكونان فيما عرف حدّه ، والمستقبل مجهول ، ومن ثمّ قال الرمانى فى (رُبّما يودُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) إنّما جاز لأنّ المستقبل معلوم عند الله تعالى

كالماضى ، وقيل : هو على حكاية حال ماضيه مجازا مثل (وُنْفَخَ فِي الصُّورِ) وقيل : التقدير ربّما كان يود ، وتكون كان هذه شانیه ، وليس حذف كان بدون إنّ ولو الشرطيتين سهلا ، ثمّ الخبر حينئذ وهو يودّ مخرّج على حكاية الحال الماضيه فلا حاجه إلى تقدير كان.

ولا يمتنع دخولها على الجملة الاسميه ، خلافا للفارسي ، ولهذا قال فى قول أبى دؤاد :

ربما الجامل المؤبّل فيهم***[وعناجيج بينهنّ المهار] [٢١٥]

ما : نكره موصوفه بجملة حذف مبتدؤها ، أى رب شىء هو الجامل.

الثانى : الكاف ، نحو «كن كما أنت» وقوله :

* كما سيف عمرو لم تخنه مضاربه* [٢٩٤]

قيل : ومنه (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) وقيل : ما موصوله ، والتقدير كالذى هو آلهه لهم ، وقيل : لا تكف الكاف بما ، وإنّ ما فى ذلك مصدرية موصوله بالجملة الاسميه.

الثالث : الباء كقوله :

٥١٢- فلئن صرت لا تحير جوابا***لما قد ترى وأنت خطيب

ذكره ابن مالك ، وأن ما الكافه أحدثت مع الباء معنى التقليل ، كما

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص : ٨٣٨

أحدثت مع الكاف معنى التعليل فى نحو (وَأَذْكُرُهُ كَمَا هَيَّدَاكُمْ) والظاهر أن الباء والكاف للتعليل ، وأن «ما» معهما مصدرية ، وقد سلّم أن كلا- من الكاف والباء يأتى للتعليل مع عدم «ما» كقوله تعالى (فَبَطَّلْنَا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ) (وَيُكَانَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) وأن التقدير أعجب لعدم فلاح الكافرين ؛ ثم المناسب فى البيت معنى التكثر لا التقليل.

الرابع : من ، كقول أبى حية :

٥١٣- وإنا لمّا نضرب الكبش ضربه***[على رأسه تلقى اللسان من الفم] [ص ٣٢٢]

قاله ابن السجى ، والظاهر أن «ما» مصدرية ، وأن المعنى مثله فى (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) وقوله :

٥١٤- [ألا أصبحت أسماء جاذمه الجبل]***[وضنت علينا ، والضنين من البخل

فجعل الإنسان والبخيل مخلوقين من العجل والبخل مبالغه.

وأما الظروف فأحدها «بعد» كقوله :

٥١٥- أعلاقه أمّ الوليد بعد ما***أفنان رأسك كالتغام المخلص

المخلص - بكسر اللام - المختلط رطبه بياسه.

وقيل : «ما» مصدرية ، وهو الظاهر ؛ لأن فيه إبقاء بعد على أصلها من الإضافة ، ولأنها لو لم تكن مضافه لثوت.

والثانى «بين» كقوله :

٥١٦- بينما نحن بالأراك معا***إذ أتى راكب على جملة

وقيل : «ما» زائده ، وبين مضافه إلى الجملة ، وقيل : زائده ، وبين مضافه إلى زمن محذوف مضاف إلى الجملة ، أى بين أوقات

نحن بالأراك ، والأقوال

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص : ٨٣٩

الثلاثة تجرى فى «بين» مع الألف فى نحو قوله :

٥١٧- فىنا نسوس الناس والأمر أمرنا***إذا نحن فىهم سوقه لىس نصف (١)

[ص ٤٢٧]

والثالث والرابع «حيث ، وإذ» ويضمنان حينئذ معنى إن الشرطية فىجزمان فعلىن.

وغير الكافه نوعان : عوض ، وغير عوض .

فالعوض فى موضعين :

أحدهما : فى نحو قولهم «أما أنت منطلقا انطلقت» والأصل : انطلقت لأن كنت منطلقا ، فقدم المفعول له للاختصاص ، وحذف الجار وكان للاختصار ، وجرى بما للتعويض ، وأدغمت النون للتقارب ، والعمل عند الفارسى وابن جنى لما ، لا لكان.

والثانى : فى نحو قولهم «أفعل هذا إما لا» وأصله : إن كنت لا تفعل غيره.

وغير العوض تقع بعد الرفع كقولك «شأن ما زىد وعمرو» وقول مهلهل :

٥١٨- لو بأبائىن جاء يخطبها***زمل ما أنف خاب بدم

وقد مضى البحث فى قوله :

أنورا سرع ما ذا يا فروق [٥٠٠]

وأن التقدير أنفارا سرع هذا ، وبعد الناصب الرفع نحو «لئىما زىدا قائم» وبعد الجازم نحو (وَإِذَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ) (أَيَّا ما تَدْعُوا) (أَيُّنما تُكُونُوا) وقول الأعشى :

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص : ٨٤٠

١- حفظى «إذا نحن فىهم سوقه نتنصف» يريد أنهم صاروا محكومين بعد أن كانوا حاكمين وصاروا يطلبون النصفه والعدل بعد أن كان ذلك يطلب منهم.

٥١٩- متى ما تناخى عند باب ابن هاشم *** تراخى وتلقى من فواضله ندا

وبعد الخافض حرفا كان نحو (فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ) (عَمَّا قَلِيلٍ) (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ) وقوله :

ربما ضربه بسيف صقيل *** بين بصرى وطعنه نجلاء [٢٠٧]

وقوله :

ونصر مولانا ونعلم أنه *** كما الناس مجروم عليه وجارم [٩٥]

أو اسما كقوله تعالى (أَيُّمًا الْأَجَلِينَ) وقول الشاعر :

٥٢٠- نام الخليّ ، وما أحسّ رقادى *** والهّم محتضر لدىّ وسادى

من غير ما سقم ، ولكن شفىنى *** همّ أراه قد أصاب فوادى

وقوله :

ولا سيّما يوم بداره جلجل [٢١٩]

أى ولا مثل يوم ، وقوله «بداره» صفه ليوم ، وخبر لا محذوف. ومن رفع «يوم» فالتقدير ولا مثل الذى هو يوم ، وحسن حذف العائد طول الصلة بصفه يوم ، ثم إن المشهور أن ما مخفوضه ، وخبر لا محذوف ، وقال الأخفش : ما خبر للا ، ويلزمه قطع سى عن الإضافة من غير عوض ، قيل : وكون خبر لا- معرفه ، وجوابه أنه قد يقدر ما نكره موصوفه ، أو يكون قد رجع إلى قول سيبويه فى «لا رجل قائم» إن ارتفاع الخبر بما كان مرتفعا به ، لا بلا النافية ، وفى الهيتيات للفارسى «إذا قيل : قاموا لا سيما زيد ، فلا مهمله ، وسى حال ، أى قاموا غير مماثلين لزيد فى القيام» ويردّه صحه دخول الواو ، وهى لا تدخل

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص : ٨٤١

على الحال المفردة ، وعدم تكرار لا- ، وذلك واجب مع الحال المفردة ، وأما من نصبه فهو تمييز ، ثم قيل : ما نكره تامه مخفوضه بالإضافة ، فكأنه قيل : ولا مثل شيء ، ثم جيء بالتمييز ، وقال الفارسي : ما حرف كافٍ لسي عن الإضافة ، فأشبهت الإضافة في «على التمره مثلها زيدا» وإذا قلت : لا سيما زيد ، جاز جرّ «زيد» ورفع ، وامتنع نصبه .

وزيدت قبل الخافض كما في قول بعضهم «ما خلا زيد ، وما عدا عمرو» بالخفض ، وهو نادر .

وتزاد بعد أداه الشرط ، جازمه كانت نحو (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ) (وَإِنَّمَا تَخَافَنَ) أو غير جازمه نحو (حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَيِّئُهُمْ) وبين المتبوع وتابعه في نحو (مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ) قال الزجاج : ما حرف زائد للتوكيد عند جميع البصريين ، اه ، ويؤيده سقوطها في قراءة ابن مسعود وبعوضه بدل ، وقيل : ما اسم نكره صفه لمثلا أو بدل منه ، وبعوضه عطف بيان على ما ، وقرأ رؤبه برفع بعوضه ، والأكثر على أن ما موصوله ، أى الذى هو بعوضه ، وذلك عند البصريين والكوفيين على حذف العائد مع عدم طول الصلة وهو شاذ عند البصريين قياس عند الكوفيين ، واختار الزمخشري كون ما استفهاميه مبتدأ ، وبعوضه خبرها ، والمعنى أى شيء البعوضه فما فوقها في الحقاره .

وزادها الأعشى مرتين في قوله :

٥٢١- إِمَّا تَرِينَا حِفَاهِ لَا نَعَالِ لَنَا***إِنَّا كَذَلِكَ مَا نَحْفَىٰ وَنَتَعَلِ

وأمية بن أبى الصلت ثلاث مرات في قوله :

٥٢٢- سَلْعٌ مَا ، وَمِثْلُهُ عَشْرٌ مَا***عَائِلٌ مَا ، وَعَالَتِ الْبِقُورَا

وهذا البيت قال عيسى بن عمر : لا أدري ما معناه ، ولا رأيت أحدا

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص : ٨٤٢

يعرفه ، وقال غيره : كانوا إذا أرادوا الاستسقاء فى سنه الجذب عقدوا فى أذنان البقر وبين عراقبيها السِّلَع بفتحيتين والعشر بضمه ففتحه ، وهما ضربان من الشجر ، ثم أوقدوا فيها النار وصعدوا بها الجبال ، ورفعوا أصواتهم بالدعاء قال :

٥٢٣- أجاعل أنت بيقورا مسلعه**ذريعه لك بين الله والمطر

ومعنى «عالت البيقورا» أن السنه أثقلت البقر بما حملتها من السِّلَع والعشر.

«وهذا فصل عقده للتدريب فى (ما)»

قوله تعالى (ما أَعْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ) تحتمل ما الأولى النافية أى لم يغن والاستفهاميه فتكون مفعولا مطلقا ، والتقدير أئى إغناء أَعْنَى عَنْهُ مَالَهُ ، ويضعف كونه مبتدأ بحذف المفعول المضممر حينئذ ، إذ تقديره أئى إغناء أغناه عنه ماله ، وهو نظير «زيد ضربت» إلا- أن الهاء المحذوفه فى الآيه مفعول مطلق ، وفى المثال مفعول به ، وأما ما الثانيه فموصول اسمى أو حرفى ، أى الذى كسبه ، أو وكسبه ، وقد يضعف الاسمى بأنه إذا قَدَّرَ والذى كسبه لزم التكرار لتقدم ذكر المال ، ويجب أن يجوز أن يراد به الولد ؛ فى الحديث «أحق ما أكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه» والآيه حينئذ نظير (لَنْ تُغْنَى عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ) وأما (وَمَا يُغْنَى عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى) (ما أَعْنَى عَنِّي مَالِيَه) فما فيهما محتمله للاستفهاميه وللنافيه ، ويرجحها تعيينها فى (فَمَا أَعْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ) والأرجح فى (وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ) أنها موصوله عطف على السحر ، وقيل : نافية فالوقف على السحر ، والأرجح فى (لَتُنذِرَ قَوْمًا مَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ) أنها النافية بدليل (وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص : ٨٤٣

قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ) وتحتل الموصولة والأظهر في (فَاضِدْعُ بِمَا تُؤْمَرُ) المصدرية ، وقيل : موصولة ، قال ابن السجري : ففيه خمسة حذف ؛ والأصل بما تؤمر بالصدع به ، فحذفت الباء فصار بالصدع فحذفت ال لامتناع جمعها مع الإضافة فصار بصدعه ، ثم حذف المضاف كما في (وَسَثَلِ الْقَرْيَةَ) فصار به ، ثم حذف الجار كما قال عمرو بن معد يكرب :

٥٢٤- أمرتك الخير فافعل ما أمرت به ***[فقد تركتك ذا مال وذ انشب] [ص ٥٦٦]

فصار تؤمره ، ثم حذفت الهاء كما حذفت في (أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا) وهذا تقرير ابن جنى.

وأما (ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ) فما شرطيه ، ولهذا جزم ، ومحلها النصب بنسخ وانتصابها إما على أنها مفعول به مثل (أَيًّا مَا تَدْعُوا) فالتقدير أى شىء نسخ ، لا أى آية نسخ ؛ لأن ذلك لا يجتمع مع (مِنْ آيَةٍ) وإما على أنها مفعول مطلق ؛ فالتقدير : أى نسخ نسخ ، فأية مفعول نسخ ، ومن زائده ، ورد هذا أبو البقاء بأن «ما» المصدرية لا تعمل ، وهذا سهو منه ، فإنه نفسه نقل عن صاحب هذا الوجه أن ما مصدر بمعنى أنها مفعول مطلق ، ولم ينقل عنه أنها مصدرية.

وأما قوله : تعالى (مَكَّنَّا هَيْمَ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ) فما محتمله للموصوفه أى شيئاً لم نمكنه لكم ، فحذف العائد ، وللمصدرية الظرفية ، أى أن مده تمكنهم أطول ، وانتصابها فى الأول على المصدر ، وقيل : على المفعول به على تضمين مكنا معنى أعطينا ، وفيه تكلف.

وأما قوله تعالى (فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ) فما محتمله لثلاثة أوجه ، أحدها :

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٦]

ص : ٨٤٤

الزيادة ، فتكون إما لمجرد تقوية الكلام مثلها في (فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ) فتكون حرفا باتفاق ، وقليلًا في معنى النفي مثلها في قوله :

قليل بها الأصوات إلّا بغامها [١٠٤]

وإما لإفاده التقليل مثلها في «أكلت أكلامًا» وعلى هذا فيكون تقليلًا بعد تقليل ، ويكون التقليل على معناه ، ويزعم قوم أن «ما» هذه اسم كما قدمناه في (مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ) والوجه الثاني : النفي ، وقليلًا : نعت لمصدر محذوف ، أو لظرف محذوف ، أي إيمانًا قليلًا- أو زمنًا قليلًا ، أجاز ذلك بعضهم ، ويرده أمران : أحدهما أن ما النافية لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها ، ويسهل ذلك شيئًا ما على تقدير قليلًا نعتًا للظرف ؛ لأنهم يتسعون في الظرف ، وقد قال :

ونحن عن فضلك ما استغنينا [١٣٧]

والثاني : أنهم لا يجمعون بين مجازين ، ولهذا لم يجيزوا «دخلت الأمر» لثلا يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى ، بخلاف «دخلت في الأمر» و «دخلت الدار» واستقبحوا «سير عليه طويل» لثلا يجمعوا بين جعل الحدث أو الزمان مسيرًا وبين حذف الموصوف ، بخلاف «سير عليه طويلاً» و «سير عليه سير طويل ، أو زمن طويل».

والثالث : أن تكون مصدرية ، وهي وصلتها فاعل بقليلًا ، وقليلًا حال معمول لمحذوف دل عليه المعنى ، أي لعنهم الله ، فأخروا قليلًا إيمانهم ، أجازه ابن الحاجب ، ورجح معناه على غيره.

وقوله تعالى (وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ) ما إما زائده ، فمن متعلقه بفرطتم ، وإما مصدرية فقيل : موضعها هي وصلتها رفع بالابتداء ، وخبره من

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٧]

ص : ٨٤٥

قبل ، وردّ بأن الغايات لا تقع أخبارا ولا صلوات ولا صفات ولا أحوالا ، نصّ على ذلك سيويه وجماعه من المحققين ، ويشكل عليهم (كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ) وقيل : نصب عطفا على أنّ وصلتها ، أى ألم تعلموا أخذ أبيكم الموثق وتفريطكم ، ويلزم على هذا الإعراب الفصل بين العاطف والمعطوف بالظرف وهو ممتنع ، فإن قيل : قد جاء (وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا) (رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً) قلنا : ليس هذا من ذلك كما توهم ابن مالك ، بل المعطوف شيان على شيئين .

وقوله تعالى (لا- جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ) ما ظرفيه ، وقيل : بدل من النساء ، وهو بعيد ، وتقول «اصنع ما صنعت» فما موصوله أو شرطيه ، وعلى هذا فتححتاج إلى تقدير جواب ، فإن قلت «اصنع ما تصنع» امتنعت الشرطيه ؛ لأن شرط حذف الجواب مضى فعل الشرط .

وتقول «ما أحسن ما كان زيد» فما الثانيه مصدرية ، وكان زيد صلتها ، والجمله مفعول ، ويجوز عند من جوز إطلاق ما على آحاد من يعلم أن تقدرها بمعنى الذى ، وتقدر كان ناقصه رافعه لضميرها وتنصب زيدا على الخبريه ، ويجوز على قوله أيضا أن تكون بمعنى الذى مع رفع زيد ، على أن يكون الخبر ضمير ما ، ثم حذف ، والمعنى ما أحسن الذى كانه زيد ، إلا أن حذف خبر كان ضعيف .

ومما يسأل عنه قول الشاعر فى صفه فرس صافن : أى ثان فى وقوفه إحدى قوائمه :

٥٢٥- ألف الصّفون فما يزال كأنه ***مما يقوم على الثلاث كسيرا

فيقال : كان الظاهر رفع كسيرا خبرا لكأنّ .

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

ص : ٨٤٦

والجواب أنه خبر ليزال ، ومعناه كاسر : أى ثان ، كرحيم وقدير ، لا مكسور ضد الصحيح كجريح وقتيل ، وما مصدرية ، وهى وصلتها خبر كأن ، أى ألف القيام على الثلاث فلا يزال ثانيا إحدى قوائمه حتى كأنه مخلوق من قيامه على الثلاث ، وقيل : ما بمعنى الذى وضمير يقوم عائد إليها ، وكسيرا حال من الضمير ، وهو بمعنى مكسور ؛ وكأنّ ومعمولاها خبر يزال ، أى كأنه من الجنس الذى يقوم على الثلاث ، والمعنى الأول أولى.

«مِنْ»

: تأتى على خمسة عشر وجها :

أحدها : ابتداء الغايه ، وهو الغالب عليها ، حتى ادعى جماعه أن سائر معانيها راجعه إليه ، وتقع لهذا المعنى فى غير الزمان ، نحو (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) (إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ) قال الكوفيون والأخفش والمبرد وابن درستويه : وفى الزمان أيضا ؛

بدليل (مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ) وفى الحديث «فمطرنا من الجمعة إلى الجمعة» وقال النابغه :

٥٢٦- تخيّر من أزمان يوم حليمه*** إلى اليوم ، قد جرّبن كلّ التجارب

وقيل : التقدير من مضى أزمان يوم حليمه ، ومن تأسيس أول يوم ، وردّه السهيلي بأنه لو قيل هكذا لاحتج إلى تقدير الزمان.

الثانى : التبعية ، نحو (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) وعلامتها إمكان سد بعض مسدها ، كقراءه ابن مسعود (حتى تنفقوا بعض ما تحبون)

الثالث : بيان الجنس ، وكثيرا ما تقع بعد ما ومهما ، وهما بها أولى ؛ لإفراط إبهامهما نحو (ما يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا) (ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ) (مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ) وهى ومخفوضها فى ذلك فى موضع نصب على الحال ، ومن وقوعها بعد غيرهما (يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص : ٨٤٧

وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ) الشاهد في غير الأولى فإن تلك للابتداء ، وقيل : زائده ، ونحو (فَاجْتَنَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ) وأنكر مجيء من لبيان الجنس قوم ، وقالوا : هي في (مِنْ ذَهَبٍ) و(مِنْ سُنْدُسٍ) للتبعيض ، وفي (مِنَ الْأَوْثَانِ) للابتداء ، والمعنى فاجتنبوا من الأوثان الرجس وهو عبادتها ، وهذا تكلف. وفي كتاب المصاحف لابن الأنباري أن بعض الزنادقة تمسك بقوله تعالى (وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً) في الطعن على بعض الصحابه ، والحق أن من فيها للتبيين لا للتبعيض ، أي الذين آمنوا هم هؤلاء ومثله (الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ) وكلهم محسن ومتق (وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) فالمقول فيهم ذلك كلهم كفار.

الرابع : التعليل ، نحو (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا) وقوله :

٥٢٧- وذلك من نيا جاءني ***[وخبّرتة عن أبي الأسود]

وقول الفرزدق في علي بن الحسين :

٥٢٨- يغضى حياءً ويغضى من مهابته ***[فما يكلم إلا حين يبتسم]

الخامس : البديل ، نحو (أَرْضَ يَتَّمُ بِالْحَيَاهِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) (لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ) لأن الملائكة لا تكون من الإنس (لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) أي بدل طاعه الله ، أو بدل رحمه الله «ولا ينفع ذا الجد منك الجد» أي لا ينفع ذا الحظ من الدنيا حظه بذلك ، أي بدل طاعتك أو بدل حظك ، أي بدل حظه منك ، وقيل : ضمن ينفع معنى يمنع ، ومتى علقت من بالجد انعكس المعنى ، وأما (فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ) فليس من هذا خلافا لبعضهم ، بل من للبيان أو للابتداء ،

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٠]

ص : ٨٤٨

والمعنى فليس فى شىء من ولايه الله ، وقال ابن مالك فى قول أبى نخيله :

٥٢٩- [جارىه لم تأكل المرققا]***ولم تذق من البقول الفستقا

المراد بدل البقول ، وقال غيره : توهم الشاعر أن الفستق من البقول ، وقال الجوهرى : الروايه «النقول» بالنون ، ومن عليهما للتبعض ، والمعنى على قول الجوهرى أنها تأكل البقول إلا الفستق ، وإنما المراد أنها لا تأكل إلا البقول ؛ لأنها بدويّه ، وقال الآخر يصف عامل الزكاه بالجور :

٥٣٠- أخذوا المخلص من الفصيل غلبه***ظلما ، ويكتب للأمير أفيلا

أى بدل الفصيل ، والأفيل : الصغير ؛ لأنه يأفل بين الإبل : أى يغيب ، وانتصاب أفيلا على الحكايه ؛ لأنهم يكتبون «أدى فلان أفيلا» وأنكر قوم مجيء من للبدل فقالوا : التقدير فى (أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاهِ الدُّنْيَا مِنَ الْأَخْرَه) أى بدلا منها ؛ فالمفيد للبدليه متعلقها المحذوف ، وأما هى فلابتداء ، وكذا الباقي .

السادس : مرادفه عن ، نحو (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ) (يا وَيَلْنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا) وقيل : هى فى هذه الآيه للابتداء ، لتفيد أن ما بعد ذلك من العذاب أشدّ ، وكان هذا القائل يعلق معناها (١) بويل ، مثل (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ) ولا يصح كونه تعليقا صناعيا للفصل بالخبر (٢) ، وقيل : هى فيهما للابتداء ، أو هى فى الأول للتعليل ، أى من أجل ذكر الله ؛ لأنه إذا ذكر قست قلوبهم .

وزعم ابن مالك أن من فى نحو «زيد أفضل من عمرو» للمجاوزه ، وكأنه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص : ٨٤٩

١- الأولى حذف «معنى» فتكون العبارة «وكان هذا القائل يعلقها بويل» لأن من فى الآيه المشبه بها متعلقه بويل .

٢- المراد بالخبر هنا الجملة الخبريه ، وهو (قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا) .

قيل : جاوز زيد عمرا في الفضل ، قال : وهو أولى من قول سيبويه وغيره إنها لا ابتداء الارتفاع في نحو «أفضل منه» وابتداء الانحطاط في نحو «شَرَّ منه» إذ لا يقع بعدها إلى ، اه .

وقد يقال : ولو كانت للمجاوزه لصح في موضعها عن .

السابع : مرادفه الباء ، نحو (يُنْظَرُونَ مِنْ طَرْفِ حَفِيٍّ) قاله يونس ، والظاهر أنها للابتداء .

الثامن : مرادفه في ، نحو (أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ) (إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ) والظاهر أنها في الأولى لبيان الجنس مثلها في (ما نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ) .

التاسع : موافقه عند ، نحو (لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) قاله أبو عبيده ، وقد مضى القول بأنها في ذلك للبدل .

العاشر : مرادفه ربما ، وذلك إذا اتصلت بما كقوله :

وإِنَّا لَمَمَّا نَضْرِبُ الْكَبِشَ ضَرْبَهُ *** عَلَى رَأْسِهِ تَلْقَى اللِّسَانَ مِنَ النِّم [٥١٣]

قاله السيرافي وابن خروف وابن طاهر والأعلم ، وخَرَجُوا عليه قول سيبويه : واعلم أنهم مما يحذفون كذا ، والظاهر أن من فيهما ابتدائية وما مصدرية ، وأنهم جعلوا كأنهم خلقوا من الضرب والحذف مثل (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) .

الحادي عشر : مرادفه على ، نحو (وَنَصْرِنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ) وقيل : على

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٢]

ص : ٨٥٠

التضمين ، أى منعناه منهم بالنصر (١).

الثانى عشر : الفصل ، وهى الداخلة على ثانى المتضادين نحو (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُنْهَدَ مِنَ الْمُضِلِّحِ) (حَتَّى يَمِيَزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ) قاله ابن مالك ، وفيه نظر ؛ لأن الفصل مستفاد من العامل ، فإنّ مازو ميّز بمعنى فصل ، والعلم صفة توجب التمييز ، والظاهر أن من فى الآيتين للابتداء ، أو بمعنى عن .

الثالث عشر : الغايه ، قال سيبويه «وتقول رأيت من ذلك الموضع» فجعلته غايه لرؤيتك ، أى محلا للابتداء والانتهاء ، قال «وكذا أخذته من زيد» وزعم ابن مالك أنها فى هذه للمجاوزه ، والظاهر عندى أنها للابتداء ؛ لأن الأخذ ابتدئ من عنده وانتهى إليك .

الرابع عشر : التنصيص على العموم ، وهى الزائده فى نحو «ما جاءنى من رجل» فإنه قبل دخولها يحتمل فى الجنس ونفى الوحده ؛ ولهذا يصح أن يقال «بل رجلا» ويمتنع ذلك بعد دخول من .

الخامس عشر : توكيد العموم ، وهى الزائده فى نحو «ما جاءنى من أحد ، أو من ديار» فإن أحدا وديارا صيغتا عموم .

وشرط زيادتها فى النوعين ثلاثه أمور :

أحدها : تقدم نفي أو نهى أو استفهام بهل ، نحو (وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا) (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ) (فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ) وتقول «لا يقيم من أحد» وزاد الفارسى الشرط كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص : ٨٥١

١- حاصل هذا الكلام أن من فى الآيه متعلقه بنصر البته ؛ فإن كان نصر باقيا على معناه كانت من بمعنى على ؛ لأن نصر يتعدى بعلى لا بمن ، وإن ضمن نصر معنى منع كانت من باقيه على معناها ؛ لأن منع يتعدى بمن .

٥٣١- ومهما تكن عند امرىء من خليفه***وإن خالها تخفى على الناس تعلم [ص ٣٣٠]

وسياتى فصل مهما.

والثانى : تنكير مجرورها.

والثالث : كونه فاعلا ، أو مفعولا به ، أو مبتدأ.

تنبيهات - أحدها : قد اجتمعت زيادتها فى المنصوب والمرفوع فى قوله تعالى : (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ) ولك أن تقدر كان تامه ؛ لأن مرفوعها فاعل ، وناقصه (١) ؛ لأن مرفوعها شبيه بالفاعل وأصله المبتدأ.

الثانى : تقييد المفعول بقولنا به هى عباره ابن مالك ، فتخرج بقيه المفاعيل ، وكان وجه منع زيادتها فى المفعول معه والمفعول لأجله والمفعول فيه أنهم فى المعنى بمنزله المجرور بمع وباللام وبفى ، ولا- تجامعهن من ، ولكن لا- يظهر للمنع فى المفعول المطلق وجه ، وقد خرّج عليه أبو البقاء (ما فرطنا فى الكتاب من شىء) فقال : من زائده ، وشىء فى موضع المصدر ، أى تفریطا ، مثل (لا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً) والمعنى تفریطا وضرا ، قال : ولا يكون مفعولا به ؛ لأن فرط إنما يتعدى إليه بفى ، وقد عدى بها إلى الكتاب ، قال : وعلى هذا فلا حجه فى الآيه لمن ظن أن الكتاب يحتوى على ذكر كل شىء صريحا ، قلت : وكذا لا حجه فيها لو كان شىء مفعولا به ؛ لأن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ ، كما فى قوله تعالى : (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ) وهو رأى الزمخشري ، والسياق يقتضيه.

الثالث : القياس أنها لا تزداد فى ثانى مفعولى ظن ، ولا ثالث مفعولات

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٤]

ص : ٨٥٢

١- يريد أنك إن قدرت كان تامه فمرفوعها فاعل ، وإن قدرتها ناقصه فمرفوعها أصله مبتدأ ؛ فقد وجد الشرط الثالث على الوجهين.

أعلم ؛ لأنهما فى الأصل خبر ، وشذت قراءه بعضهم (ما كان يَتَّبِعِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءٍ) ببناء تتخذ للمفعول ، وحملها ابن مالك على شذوذ زياده من فى الحال (١) ، ويظهر لى فساده فى المعنى ؛ لأنك إذا قلت «ما كان لك أن تتخذ زيدا فى حاله كونه خاذلا لك» فأنت مثبت لخذلانه ناه عن اتخاذه ، وعلى هذا فيلزم أن الملائكة أثبتوا لأنفسهم الولاية.

الرابع : أكثرهم أهمل هذا الشرط الثالث ؛ فيلزمهم زيادتها فى الخبر ، فى نحو «ما زيد قائما» والتمييز فى نحو «ما طاب زيد نفسا» والحال فى نحو «ما جاء أحد راكبا» وهم لا يجيزون ذلك.

وأما قول أبى البقاء فى (ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ) : إنه يجوز كون (آيَةٍ) حالا ومن زائده كما جاءت آيه حالا فى (هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ) والمعنى أى شىء نسخ قليلا أو كثيرا ؛ ففيه تخريج التنزيل على شىء إن ثبت فهو شاذ ، أعنى زياده من فى الحال ، وتقدير ما ليس بمشتق ومنتقل ولا يظهر فيه معنى الحال حالا ، والتنظير بما لا يناسب ؛ فإن (آيَةٍ) فى (هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ) بمعنى علامه لا واحده الآى ، وتفسير اللفظ بما لا يحتمله ، وهو قوله قليلا أو كثيرا ، وإنما ذلك مستفاد من اسم الشرط لعمومه لا من آيه.

ولم يشترط الأ-خفش واحدا من الشرطين الأولين ، واستدل بنحو (وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ) (لِيُغْفَرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ) (يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ) (نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ).

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص : ٨٥٣

١- أصل العبارة قبل بناء الفعل للمجهول : يتخذنا الناس أولياء ، فحذف الفاعل وهو الناس ، وبنى الفعل للمجهول وأسند للضمير ، وابن مالك يعتبر اتخذ متعديه لواحد فيجعل انتصاب أولياء على الحالية ، وغيره يعتبر اتخذ متعديه لاثنين فيجعل نصب أولياء على أنه مفعول ثان.

ولم يشترط الكوفيون الأول ، واستدلوا بقولهم «قد كان من مطر» ويقول عمر بن أبي ربيعة :

٥٣٢- وينمى لها حبها عندنا***فما قال من كاشح لم يضر

وخرَج الكسائي على زيادتها «إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمَصُورُونَ» وابن جنى قراءه بعضهم (لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ) بتشديد لما ، وقال : أصله لمن ما ، ثم أدغم ، ثم حذفت ميم من (١).

وجوز الزمخشري في (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ) الآية كون المعنى ومن الذى كنا منزلين ، فجوز زيادتها مع المعرفه (٢)

وقال الفارسي في (وَيُنزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ) : يجوز كون من ومن الأخيرتين زائدتين ؛ فجوز الزيادة في الإيجاب.

وقال المخالفون : التقدير قد كان هو أى كائن من جنس المطر ، وفما قال هو أى قائل من جنس الكاشح ، وإنه من أشد الناس أى إن الشأن ، ولقد جاءك هو أى جاء من الخبر كائنا من نبا المرسلين ، أو ولقد جاءك نبا من نبا المرسلين ثم حذف الموصوف ، وهذا ضعيف فى العرييه ؛ لأن الصفه غير مفرده ؛ فلا يحسن تخريج التنزيل عليه.

واختلف فى «من» الداخلة على قبل وبعد ؛ فقال الجمهور : لا ابتداء

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص : ٨٥٤

- ١- من التى قال ابن جنى بزيادتها فى الآية الكريمة هى الداخلة على كتاب والتقدير عنده : لمن جمله ما آتيتكم كتاب وحكمه.
- ٢- من الداخلة على جند زائده ، وهى مستكملة لشروط زيادتها ، والكلام فى من مقدره الدخول على (ما) التى جعلها بمعنى الذى وجعلها معطوفه على جند وهى فى (وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ) فصار التقدير : ومن الذى كنا منزلين ، فزيدت من وهى داخله على معرفه.

الغايه ، وردّ بأنها لا- تدخل عندهم على الزمان كما مر ، وأجيب بأنهما غير متأصّلين في الظرفيه وإنما هما في الأصل صفتان للزمان ؛ إذ معنى «جئت قبلك» جئت زمنا قبل زمن مجيئك ؛ فلهذا سهل ذلك فيهما ، وزعم ابن مالك أنها زائده ، وذلك مبنى على قول الأخصش في عدم الاشتراط لزيادتها.

مسأله - (كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ) من الأولى للابتداء والثانيه للتعليل ، وتعلقها بأرادوا أو يخرجوا ، أو للابتداء فالغم بدل اشتمال ، وأعيد الخافض ، وحذف الضمير ، أى من غم فيها.

مسأله - (مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا) من الأولى للابتداء ، والثانيه إما كذلك فالمجرور بدل بعض وأعيد الجار ، وإما لبيان الجنس فالظرف حال والمنبت محذوف ، أى مما تنبته كائنا من هذا الجنس.

مسأله - (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ) من الأولى مثلها في «زيد أفضل من عمرو» ومن الثانيه للابتداء على أنها متعلقه باستقرار مقدر ، أو بالاستقرار الذى تعلقت به عند ، أى شهاده حاصله عنده مما أخبر الله به ، قيل : أو بمعنى عن ، على أنها متعلقه بكتم على جعل كتمانه عن الأداء الذى أوجبه الله كتمانه عن الله ، وسيأتى أن (كَتَمَ) لا يتعدى بمن.

مسأله - (لَتَيَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ) من للابتداء ، والظرف صفه لشهوه ، أى شهوه مبتدأه من دونهن ، قيل : أو للمقابله ك- «خذ هذا من دون هذا» أى اجعله عوضا منه ، وهذا يرجع إلى معنى البدل الذى تقدم ، ويردّه أنه لا يصح التصريح به ولا بالعوض مكانها هنا (1).

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٧]

ص: ٨٥٥

١- وجه عدم صحه التصريح بالمقابله وبالعوض مكان من فى هذه الآيه الكريمه أن لفظ (المُفْسِدُونَ) يمنع من التصريح بأحدهما ، وقد علم أن من لا تكون للعوض إلا إذا صح التصريح به مكانها.

مسأله - (ما يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَمَّا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ) الآية. فيها من ثلاث مرات ؛ الأولى للتبيين لأن الكافرين نوعان كتابيون ومشركون ، والثانية زائده ، والثالثة لا ابتداء الغايه

مسأله - (لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ) (وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ) الأولى منهما للابتداء ، والثانية للتبيين.

مسأله - (نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ) من فيهما للابتداء ، ومجرور الثانيه بدل من مجرور الأولى بدل اشتمال لأن الشجره كانت نابته بالشاطيء.

«مَنْ»

: على خمسه أوجه :

شرطيه نحو (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ).

واستفهاميه نحو (مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا؟) (فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى؟).

وإذا قيل «من يفعل هذا إلا زيد؟» فهي من الاستفهاميه أشربت معنى النفي ، ومنه (وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ) ولا يتقيد جواز ذلك بأن يتقدمها الواو ، خلافا لابن مالك ، بدليل (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ).

وإذا قيل «من ذا لقيت؟» فمن : مبتدأ وذا : خبر موصول ، والعائد محذوف ، ويجوز على قول الكوفيين في زياده الأسماء كون ذا زائده ، ومن مفعولا- ، وظاهر كلام جماعه أنه يجوز في «من ذا لقيت» أن تكون من وذا مركبتين كما في قولك «ماذا صنعت» ومنع ذلك أبو البقاء في مواضع من إعرابه وثعلب في أماليه وغيرهما ، وخصوا جواز ذلك بماذا ؛ لأن «ما» أكثر إبهاما ، فحسن أن تجعل مع غيرها كشيء واحد ؛ ليكون ذلك أظهر لمعناها ، ولأن التركيب خلاف الأصل ، وإنما دل عليه الدليل مع «ما» وهو قولهم «لما

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٨]

ص : ٨٥٦

وموصوله [فى] نحو (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ).

ونكره موصوفه ، ولهذا دخلت عليها ربّ فى قوله :

٥٣٣- ربّ من أنضجت غيظا قلبه ***قد تمنى لى موتا لم يطع

ووصفت بالنكره فى نحو قولهم «مررت بمن معجب لك» وقال حسان رضى الله عنه :

فكفى بنا فضلا على من غيرنا***حبّ النّبىّ محمد إيانا [١٥٨]

ويروى برفع غير ؛ فيحتمل أن من على حالها ، ويحتمل الموصوليه ، وعليهما فالتقدير : على من هو غيرنا ، والجمله صفه أو صله ، وقال الفرزدق :

٥٣٤- إنى وإياك إذ حلت بأرحلنا***كمن بواديه بعد المحل ممطور

أى كشخص ممطور بواديه.

وزعم الكسائى أنها لا تكون نكره إلا فى موضع يخص النكرات ، وردّ بهذين البيتين ، فخرجهما على الزيادة ، وذلك شىء لم يثبت كما سيأتى.

وقال تعالى (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ) فجزم جماعه بأنها موصوفه وهو بعيد ، لقله استعمالها ، وآخرون بأنها موصوله ، وقال الزمخشري : إن قدرت أل فى الناس للعهد فموصوله مثل (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ) أو للجنس فموصوفه مثل (مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ) ويحتاج لتأمل.

تنبيهان : الأول - تقول «من يكرمنى أكرمه» فتحتمل [من] الأوجه الأربعة ، فإن قدرتها شرطيه جزمت الفعلين ، أو موصوفه رفعتهما ، أو استفهاميه رفعت الأولى وجزمت الثانى ؛ لأنه جواب بغير الفاء ، ومن فيهن مبتدأ ، وخبر

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٩]

الاستفهاميه الجمله الأولى ، والموصوله أو الموصوفه الجمله الثانيه ، والشرطيه الأولى أو الثانيه على خلاف فى ذلك ، وتقول «من زارنى زرتة» فلا تحسن الاستفهاميه (١) ، ويحسن ما عداها.

الثانى - زيد فى أقسام من قسماں آخران ؛ أحدهما أن تأتى نكره تامه ، وذلك عند أبى على ، قاله فى قوله :

٥٣٥- [ونعم مز كأمن ضافت مذاهبه]***ونعم من هو فى سرّ وإعلان [ص ٤٣٥ و ٤٣٧]

فزعم أن الفاعل مستتر ، ومن تمييز ، وقوله «هو» مخصوص بالمدح ، فهو مبتدأ خبره ما قبله أو خبر لمبتدأ محذوف ، وقال غيره : من موصول فاعل ، وقوله «هو» مبتدأ خبره هو آخر محذوف على حد قوله :

٥٣٦- [أنا أبو النجم] وشعري شعري***[لله دري ما أجنّ صدرى] [ص ٤٣٧ و ٤٥٧]

والظرف متعلق بالمحذوف ؛ لأن فيه معنى الفعل ، أى ونعم من هو الثابت فى حالى السر والعلانيه.

قلت : ويحتاج إلى تقدير هو ثالث يكون مخصوصا بالمدح.

الثانى : التوكيد ، وذلك فيما زعم الكسائى [من] أنها ترد زائده كما ، وذلك سهل على قاعده الكوفيين فى أن الأسماء تزداد ، وأنشد عليه :

فكفى بنا فضلا على من غيرنا [١٥٨]

فيمن خفض غيرنا ، وقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

ص : ٨٥٨

١- لا تحسن الاستفهاميه لكون ما بعدها ماضيا ، ولكنها - مع ذلك - تصح

٥٣٧- يا شاه من قنص لمن حلت له *** حرمت عليّ ، وليتها لم تحرم

فيمن رواه بمن دون ما ، وهو خلاف المشهور ، وقوله :

٥٣٨- آل الزبير سنام المجد ، قد علمت *** ذاك القبائل والأثرون من عددا (١)

ولنا أنها في الأولين نكره موصوفه ، أى على قوم غيرنا ، ويا شاه : إنسان قنص ، وهذا من الوصف بالمصدر للمبالغة ، وعددا : إما صفة لمن على أنه اسم وضع موضع المصدر ، وهو العَدُّ : أى والأثرون قوما ذوى عد ، أى قوما معدودين ، وإما معمول ليعد محذوفا صله أو صفة لمن ، ومن بدل من الأثرون.

«مَهْمَا»

: اسم ؛ لعود الضمير إليها في (مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيِهِ لَتَسْحَرْنَا بِهَا) وقال الزمخشري وغيره : عاد عليها ضمير (بِهِ) وضمير (بِهَا) حملا على اللفظ وعلى المعنى ، اه. والأولى أن يعود ضمير (بِهَا) لآيه ، وزعم السهيلي أنها تأتي حرفا ، بدليل قول زهير :

ومهما تكن عند امرئ من خليقه *** وإن خالها تخفى على الناس تعلم [٥٣١]

قال : فهى هنا حرف بمنزله إن ، بدليل أنها لا محل لها ، وتبعه ابن يسعون ، واستدل بقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣٦١]

ص : ٨٥٩

١- علمت فى هذا الموضع بمعنى عرفت فتحتاج إلى مفعول واحد وهو قوله «ذاك» وليس لك أن تعتبرها من أفعال اليقين فتكون محتاجة إلى مفعولين ، ووجه عدم صحه ذلك أن الشاعر لم يذكر إلا مفعولا واحدا ، وأنت خير أن حذف المفعول الثانى من مفعولى ظن وأخواتها لغير دليل لا يجوز ، وهو الذى يسمونه الحذف اقتصارا.

٥٣٩- قد أوييت كل ماء فهي ضاويه***مهما تصب أفقا من بارق تشم (١)

قال : إذ لا تكون مبتدأ لعدم الرابط من الخبر وهو فعل الشرط ، ولا مفعولا لاستيفاء فعل الشرط مفعوله ، ولا سبيل إلى غيرهما ، فتعين أنها لا موضع لها.

والجواب أنها في الأول إما خبر تكن ، وخليقه اسمها ، ومن زائده ، لأن الشرط غير موجب عند أبي علي ، وإما مبتدأ ، واسم تكن ضمير راجع إليها ، والظرف خبر ، وأنت ضميرها لأنها الخليقه في المعنى ، ومثله «ما جاءت حاجتك» فيمن نصب حاجتك ، ومن خليقه تفسير للضمير ، كقوله :

٥٤٠- [فتوضح فالمقراه لم يعف رسمها]***لما نسجتها من جنوب وشمال

وفي الثاني مفعول تصب ، وأفقا : ظرف ، ومن بارق : تفسير لمهما أو متعلق بتصب ، فمعناها التبويض ، والمعنى : أى شىء تصب فى أفق من البوارق تشم.

وقال بعضهم : مهما ظرف زمان ، والمعنى أى وقت تصب بارقا من أفق ، فقلب الكلام ، أو فى أفق بارقا ، فزاد من ، واستعمل أفقا ظرفا ، انتهى ، وسيأتى أن مهما لا تستعمل ظرفا.

وهى بسيطه ، لا مركبه من مه وما الشرطيه ، ولا من ما الشرطيه وما الزائده. ثم أبدلت الهاء من الألف الأولى دفعا للتكرار ، خلافا لزاعمى ذلك.

ولها ثلاثه معان :

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٢]

ص : ٨٦٠

١- أو بيت : فعل ماض مبنى للمجهول وزانه أكرمت ومعناه منعت ؛ وضاويه : هزيله من العطش ، والبارق : السحاب ذو البرق ، وتشم : تنظر ، من شام البرق يشيمه - بوزن باعه يبيعه - أى نظر إليه ليعرف أين بمطر.

أحدها : ما لا يعقل غير الزمان مع تضمن معنى الشرط ، ومنه الآيه ، ولهذا فسرت بقوله تعالى (مِنْ آيَةٍ) وهي فيها إما مبتدأ أو منصوبه على الاشتغال ، فيقدر لها عامل متعدّ كما في «زيدا مررت به» متأخرا عنها ، لأن لها الصدر ، أى مهما تحضرنا تأتينا به.

الثانى : الزمان والشرط ؛ فتكون ظرفا لفعل الشرط ، ذكره ابن مالك ، وزعم أن النحويين أهملوه ، وأنشد لحاتم :

٥٤١- وإِنَّكَ مَهْمَا تَعْطِ بَطْنَكَ سَوْله *** وِفْرَجِكَ نَالَا مَنْتَهَى الدَّمِّ أَجْمَعَا

وأبياتا آخر ، ولا دليل فى ذلك ، لجواز كونها للمصدر بمعنى أى إعطاء كثيرا أو قليلا وهذه المقاله سبق إليها ابن مالك غيره ، وشدّد الزمخشري الإنكار على من قال بها (١)

فقال : هذه الكلمه فى عداد الكلمات التى يحرفها من لا يد له فى علم العربيه ، فيضعها فى غير موضعها ، ويظنها بمعنى متى ، ويقول «مهما جئتني أعطيتك» وهذا من وضعه ، وليس من كلام واضح العربيه ، ثم يذهب فيفسر بها الآيه فيلحد فى آيات الله ، انتهى. والقول بذلك فى الآيه ممتنع ، ولو صح ثبوته فى غيرها ؛ لتفسيرها بمن آيه.

الثالث : الاستفهام ، ذكره جماعه منهم ابن مالك ، واستدلوا عليه بقوله :

مهما لى الليله مهما ليه *** أودى بنعلّى وسرباليه [١٥٥]

فزعّموا أن مهما مبتدأ ، ولى الخبر ، وأعيدت الجملة توكيدا ، وأودى :

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

ص : ٨٦١

١- أراد المؤلف بهذا أن ينكر على ابن مالك شيئين ؛ الأول ادعاؤه أن النحويين أهملوا هذا المعنى من معانى مهما ؛ فذكر أن غير ابن مالك سبقه إلى ذكر هذه المقاله ، والثانى : أن هذا المعنى الذى ادعاه لمهما غير صحيح ، وإن يقول به من لا بد له فى العربيه

بمعنى هلك ، ونعلى : فاعل ، والباء زائده مثلها فى (كفى بالله شهيداً) ولا دليل فى البيت ؛ لاحتمال أن التقدير مه اسم فعل
بمعنى اكفف ثم استأنف استفهما بما وحدها.

تنبيه - من المشكل قول الشاطبى رحمه الله :

٥٤٢- *ومهما تصلها أو بدأت براءه*

ونقول فيه : لا يجوز فى مهما أن تكون مفعولاً به لتصل لاستيفائه مفعوله ، ولا مبتدأ لعدم الرابط ، فإن قيل : قدر مهما واقعه على
براءه ؛ فيكون ضمير تصلها راجعاً إلى براءه ، وحينئذ فهمما مبتدأ أو مفعول لمحذوف يفسره تصل ، قلنا : اسم الشرط عام ،
وبراءه اسم خاص فضميرها كذلك ، فلا يرجع إلى العام ، وبالوجه الذى بطل به ابتدائه مهما يبطل كونها مشتغلاً عنها العامل
بالضمير.

وهذه بخلافها فى قوله :

٥٤٣- *ومهما تصلها مع أواخر سوره*

فإنها هناك واقعه على البسملة التى فى أول كل سوره ؛ فهى عامه ؛ فيصحّ فيها الابتداء أو النصب بفعل يفسره تصل ، أى وأى
بسملة تصل تصلها ، والظرفيه بمعنى وأى وقت تصل البسملة ، على القول بجواز ظرفيتها.

وأما هنا فيتعين كونها ظرفاً لتصل بتقدير وأى وقت تصل براءه ، أو مفعولاً- به حذف عامله أى ومهما تفعل ، ويكون تصل
وبدأت بدل تفصيل من ذلك الفعل ، وأما ضمير تصلها فلك أن تعيده على اسم مظهر قبله محذوفاً ، أى ومهما تفعل فى براءه
تصلها أو بدأت بها ، وحذف بها ، ولما خفى المعنى بحذف مرجع الضمير ذكر براءه بياناً له. إما على أنه بدل منه ، أو على
إضمار

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص : ٨٦٢

أعنى ، ولك أن تعيده على ما بعده وهو براءه : إما على أنه بدل منه مثل «رأيتَه زيدا» فمفعول بدأت محذوف ، أو على أن الفعلين تنازعاها فأعمل الثاني متسعا فيه بإسقاط الباء ، وأضمر الفضله فى الأول ، على حد قوله :

٥٤٤- إذا كنت ترضيه ويرضيك صاحب *** جهارا فكن فى الغيب أحفظ للودّ

«مَع»

: اسم ؛ بدليل التنوين فى قولك «معا» ودخول الجار فى حكاية سيبويه «ذهبت من معه (١)» وقراءه بعضهم (هذا ذكُرٌ مَنْ مَعِي) وتسكين عينه لغه غنم وربيعه ، لا- ضروره خلافا لسيبويه ، واسميتها حينئذ باقيه ، وقول النحاس «إنها حينئذ حرف بالإجماع» مردود.

وتستعمل مضافه ؛ فتكون ظرفا ، ولها حينئذ ثلاثه معان :

أحدها : موضع الاجتماع ؛ ولهذا يخبر بها عن الذوات نحو (وَاللَّهُ مَعَكُمْ)

والثانى : زمانه ، نحو «جئتكَ مع العصر».

والثالث : مرادفه عند ، وعليه القراءه وحكاية سيبويه السابقتين.

ومفردة ؛ فتون ، وتكون حالا. وقد جاءت ظرفا مخبرا به فى نحو قوله :

٥٤٥- أفيقوا بنى حرب وأهواؤنا معا*** [وأرماحنا موصوله لم تقصّب]

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ٨٦٣

١- التنوين يدل على اسميه «مع» فى موضعين ؛ الأول أن تكون اسما لموضع الاجتماع ، والثانى أن تكون اسما لزمان الاجتماع ، وقبول دخول من عليها يدل على اسميتها فى موضع واحد ، وهو أن يكون اسما مرادفا لعند ، وهى لا تخرج عن هذه المواضع الثلاثه.

وقيل : هي حال ، والخبر محذوف ، وهي في الإفراد بمعنى جميعا عند ابن مالك ، وهو خلاف قول ثعلب : «إذا قلت «جآ جميعا» احتمل أن فعلهما في وقت واحد أو في وقتين ، وإذا قلت «جآ معا» فالوقت واحد» اهـ . وفيه نظر ، وقد عادل بينهما من قال :

٥٤٦- كنت ويحيى كيدى واحد***نرمى جميعا ونرامى معا

وتستعمل معا للجماعه كما تستعمل للثنتين ، قال :

٥٤٧- إذا حنّت الأولى سجعن لها معا*

وقالت الخنساء :

٥٤٨- وأفنى رجالى فبادوا معا***فأصبح قلبى بهم مستفرا

«متى»

: على خمسه أوجه : اسم استفهام ، نحو (متى نصر الله) واسم شرط ، كقوله :

[أنا ابن جلا وطلّاع الثنايا] ***متى أضع العمامه تعرفونى [٢٦٣]

واسم مرادف للوسط ، وحرف بمعنى من أو فى ، وذلك فى لغه هذيل يقولون «أخرجها متى كمه» أى منه ، وقال ساعده :

٥٤٩- أخيل برقاً متى حاب له زجل ***إذا يفتر من توماضه حلجا(١)

أى من سحاب حاب ، أى ثقيل المشى له تصويت ، واختلف فى قول بعضهم : «وضعتهم متى كمي» فقال ابن سيده : بمعنى فى ، وقال غيره : بمعنى

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٦]

ص : ٨٦٤

١- أخيل - بضم الهمزه وكسر الخاء - مضارع أخال البرق ، وأخيله - على الأصل - ومعناه شام سحابه ، ومتى : بمعنى من ، والحابى معناه الدانى ، وفسره المؤلف بالثقل ، وليس بذاك ، والزجل - بوزن جمل - الصوت ، ويفتر : يضعف ، والتوماض : اللمع الخفيف من البرق ، وحلج : أمطر.

وسط ، وكذلك اختلف في قول أبي ذؤيب يصف السحاب :

شربن بماء البحر ثم ترفعت ***متى لجج خضر لهنّ نشيج [١٤٨]

ف قيل : بمعنى من ، وقال ابن سيده : بمعنى وسط .

«مُنْذُ وَمُنْذُ»

: لهما ثلاث حالات :

إحداها : أن يليهما اسم مجرور ، فقيل : هما اسمان مضافان ، والصحيح أنهما حرفا جر : بمعنى من إن كان الزمان ماضيا ، وبمعنى في إن كان حاضرا ، وبمعنى من وإلى جميعا إن كان معدودا نحو «ما رأيتَه مذ يوم الخميس ، أو مذ يومنا ، أو عامنا ، أو مذ ثلاثه أيام» وأكثر العرب على وجوب جرهما للحاضر ، وعلى ترجيح جر منذ للماضي على رفعه ، وترجيح رفع مذ للماضي على جره ، ومن الكثير في منذ قوله :

٥٥٠- [قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان]***وربع عفت آثاره منذ أزمان

ومن القليل في مذ قوله :

٥٥١- [لمن الديار بقته الحجر]***أقوين مذ حجج ومذ دهر

والحالة الثانية : أن يليهما اسم مرفوع ، نحو «مذ يوم الخميس ، ومنذ يومان» فقال المبرد وابن السراج والفارسي : مبتدآن ، وما بعدهما خبر ، ومعناهما الأمد إن كان الزمان حاضرا أو معدودا ، وأول المده إن كان ماضيا ، وقال الأخفش والزجاج والزجاجي : ظرفان مخبر بهما عما بعدهما ، ومعناهما بين وبين مضافين ؛ فمعنى «ما لقيته مذ يومان» بينى وبين لقائه يومان ، ولا خفاء بما فيه من التعسف ، وقال أكثر الكوفيين : ظرفان مضافان لجمله حذف فعلها ، وبقي

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

ص : ٨٦٥

فاعلها ، والأصل : مذ كان يومان ، واختاره السهيلي وابن مالك ، وقال بعض الكوفيين : خير لمحدوف ، أى ما رأته من الزمان الذى هو يومان ، بناء على أن مذ مركبه من كلمتين من وذو الطائيه.

الحاله الثالثه : أن يليهما الجمل الفعلية أو الاسميه ، كقوله :

٥٥٢- ما زال مذ عقدت يده إزاره ***[فسما فأدر ك خمسہ الأشار]

وقوله :

٥٥٣- وما زلت أبغى المال مذ أنا يافع ***[وليدا وكهلا حين شبت وأمردا]

والمشهور أنهما حينئذ ظرفان مضافان ، فقيل : إلى الجملة ، وقيل : إلى زمن مضاف إلى الجملة ، وقيل : مبتدآن ؛ فيجب تقدير زمان مضاف للجملة يكون هو الخبر.

وأصل مذ منذ ، بدليل رجوعهم إلى ضم ذال مذ عند ملاقه الساكن ، نحو «مذ اليوم» ولو لا أن الأصل الضم لكسروا ، ولأن بعضهم يقول «مذ زمن طويل» فيضم مع عدم الساكن ، وقال ابن ملكون : هما أصلان ، لأنه لا يتصرّف فى الحرف ولا شبهه ، ويردّه تخفيفهم إنّ وكأّن ولكنّ وربّ وقطّ ، وقال المالقي : إذا كانت مذ اسما فأصلها منذ ، أو حرفا فهي أصل.

قد تم - بحمد الله تعالى وتوفيقه وتيسيره - الجزء الأول من كتاب «مغنى اللبيب ،

عن كتب الأعراب» لأنحى النحاه العلامه ابن هشام ، الأنصارى ، المصرى.

ويليه - إن شاء الله تعالى - الجزء الثانى ، مفتتحا بحرف النون من باب الحروف

نسأل الله جلت قدرته أن يعين على إكماله بمنه وفضله

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

ص: ٨٦٦

فهرس الجزء الأول

[شماره صفحه واقعی : ٣٦٩]

ص: ٨٦٧

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۰]

ص: ۸۶۸

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۱]

ص: ۸۶۹

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۲]

ص: ۸۷۰

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۳]

ص: ۸۷۱

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۴]

ص: ۸۷۲

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۵]

ص: ۸۷۳

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۶]

ص: ۸۷۴

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۷]

ص: ۸۷۵

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۸]

ص: ۸۷۶

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۹]

ص: ۸۷۷

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۰]

ص: ۸۷۸

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۱]

ص: ۸۷۹

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۲]

ص: ۸۸۰

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۳]

ص: ۸۸۱

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۴]

ص: ۸۸۲

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۵]

ص: ۸۸۳

تمت فهرس الموضوعات الواردة في الجزء الأول من كتاب «مغنى اللبيب ، عن كتب الأعراب» لابن هشام الأنصارى

والحمد لله الواحد القهار، و صلواته و سلامه على نبيه المختار و على آله و صحبه الأبرار الأطهار

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٦]

ص: ٨٨٤

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٧]

ص: ٨٨٥

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۸]

ص: ۸۸۶

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۹]

ص: ۸۸۷

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۰]

ص: ۸۸۸

[تتمه الباب الأول]

حرف النون

«النون المفردة»

تأتي على أربعة أوجه :

أحدها : نون التوكيد ، وهي خفيفه وثقله ، وقد اجتمعتا في قوله تعالى : (لَيْسَ جَنًّا وَلَيْكُونًا) وهما أصلان عند البصريين ، وقال الكوفيون : الثقيله أصل ، ومعناهما التوكيد ، قال الخليل : والتوكيد بالثقله أبلغ ، ويختصان بالفعل ، وأما قوله :

٥٥٤- [أريت إن جاءت به أماودا***مرجلا ويلبس البرودا]

أقائلن أحضروا الشهودا

فضروره سوغها شبه الوصف بالفعل.

ويؤكد بهما صيغ الأمر مطلقا ، ولو كان دعائيا كقوله :

٥٥٥- فأنزلن سكينه علينا***[وثبت الأقدام إن لاقينا]

إلا أفعال في التعجب ؛ لأن معناه كمعنى الفعل الماضي ، وشذ قوله :

٥٥٦- [ومستبدل من بعد غضبي صريمه]***فأحربه بطول فقر وأحريا

ولا يؤكد بهما الماضي مطلقا ، وشذ قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣٩١]

٥٥٧- دامنٌ سعدك لو رحمت متيماً** لولاك لم يك للصبا به جانحا

والذى سهله أنه بمعنى أفعّل ، وأما المضارع فإن كان حالاً لم يؤكد بهما ، وإن كان مستقبلاً أكد بهما وجوباً فى نحو قوله تعالى (وَتَاللّٰهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْبَانًا مِّمَّكُمْ) وقريباً من الوجوب بعد إمّا فى نحو (وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ) (وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ) وذكر ابن جنى أنه قرىء (فَأَمَّا تَرِيْنَ) بياء ساكنه بعدها نون الرفع على حد قوله :

يوم الصّليفاء لم يوفون بالجار [٤٤٨]

ففيها شذوذان : ترك نون التوكيد ، وإثبات نون الرفع مع الجازم. وجوازا كثيرا بعد الطلب نحو (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا) وقليلاً فى مواضع كقولهم :

٥٥٨- [إذا مات منهم سيّد سرق ابنه]***ومن عضه ما ينبتن شكيرها

الثانى : التنوين ، وهو نون زائده ساكنه تلحق الآخر لغير توكيد ؛ فخرج نون حسن لأنها أصل ، ونون ضيفن للطفيلى لأنها متحرّكه ، ونون منكسر وانكسر لأنها غير آخر ، ونون (لَنَسْفَعًا) لأنها للتوكيد.

وأقسامه خمسة :

١- تنوين التمكين ، وهو : اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلاما ببقائه على أصله وأنه لم يشبه الحرف فيبنى ، ولا الفعل فيمنع الصرف ، ويسمى تنوين الأمكنيه أيضا ، وتنوين الصرف ، وذلك كزيد ورجل ورجال.

٢- وتنوين التنكير ، وهو : اللاحق لبعض الأسماء المبتية فرقا بين معرفتها ونكرتها ، ويقع فى باب اسم الفعل بالسماح كصه ومه وإبه ، وفى العلم

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

ص : ٨٩٠

المختوم بويه بقياس نحو «جاءنى سيبويه وسيبويه آخر».

وأما تنوين رجل ونحوه من المعربات فتنوين تمكين ، لا تنوين تنكير ، كما قد يتوهم بعض الطلبة ، ولهذا لو سميت به رجلا بقى ذلك التنوين بعينه مع زوال التنكير.

٣- وتنوين المقابلة ، وهو : اللاحق لنحو «مسلمات» جعل فى مقابله النون فى «مسلمين» وقيل : هو عوض عن الفتحة نصبا ، ولو كان كذلك لم يوجد فى الرفع والجر ، ثم الفتحة قد عوض عنها الكسره ، فما هذا العوض الثانى؟ وقيل : هو تنوين التمكين ، ويرده ثبوته مع التسميه به كعرفات كما تبقى نون مسلمين مسمى به ، وتنوين التمكين لا يجامع العلتين ، ولهذا لو سَمى بمسلمه أو عرفه زال تنوينهما ، وزعم الزمخشري أن عرفات مصروف ، لأن تاءه ليست للتأنيث ، وإنما هى والألف للجمع ، قال : ولا يصح أن يقدر فيه تاء غيرها ، لأن هذه التاء لاختصاصها بالموث تأبى ذلك ، كما لا تقدر التاء فى بنت مع أن التاء المذكوره مبدله من الواو ، ولكن اختصاصها بالموث يأبى ذلك ، وقال ابن مالك : اعتبار تاء نحو عرفات فى منع الصرف أولى من اعتبار تاء نحو عرفه ومسلمه ، لأنها لتأنيث معه جمعيه ، ولأنها علامه لا تتغير فى وصل ولا وقف.

٤- وتنوين العوض ، وهو : اللاحق عوضا من حرف أصلى ، أو زائد ، أو مضاف إليه : مفردا ، أو جمله.

فالأول كجوار وغواش ، فإنه عوض من الياء وفاقا لسيبويه والجمهور ، لا عوض لمن ضمه الياء وفتحها النائبه عن الكسره خلافا للمبرد ، إذ لو صح لعوض عن حركات نحو حبلى ، ولا هو تنوين التمكين

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٣]

ص : ٨٩١

والاسم منصرف خلافا للأخفش ، وقوله لما حذفت الياء التحق الجمع بأوزان الأحاد كسلام وكلام فصرف مردود ، لأن حذفها عارض للتخفيف ، وهي منويّه ، بدليل أن الحرف الذى بقى أخيرا لم يحرك بحسب العوامل ، وقد وافق على أنه لو سمي يكتف امرأه ثم سكن تخفيفا لم يجز صرفه كما جاز صرف هند ، وأنه إذا قيل فى جبال علما لرجل جيل بالنقل لم ينصرف انصراف قدم علما لرجل ، لأن حركة تاء كتف وهمزه جيل منويّا الثبوت ، ولهذا لم تقلب ياء جيل ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها.

والثانى : كجنديل ، فإن تنوينه عوض من ألف جنادل ، قاله ابن مالك ، والذى يظهر خلافه ، وأنه تنوين الصرف ، ولهذا يجر بالكسره ، وليس ذهاب الألف التى هى علم الجمع كذهاب الياء من نحو جوار وغواش .

والثالث : تنوين كلّ وبعض إذا قطعنا عن الإضافه نحو (وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ) (فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) وقبل : هو تنوين التمكين ، رجع لزوال الإضافه التى كانت تعارضه .

والرابع : اللاحق لإذ فى نحو (وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ) والأصل فهى يوم إذ انشقت واهيه ، ثم حذفت الجمله المضاف إليها للعلم بها ، وجيء بالتنوين عوضا عنها ، وكسرت الذال للساكنين . وقال الأخفش : التنوين تنوين التمكين والكسره إعراب المضاف إليه .

٥- وتنوين الترئم ، وهو : اللاحق للقوافى المطلقة بدلا من حرف الإطلاق ، وهو الألف والواو والياء ، وذلك فى إنشاد بنى تميم ، وظاهر قولهم أنه [تنوين] محصّل للترئم وقد صرح بذلك ابن يعيش كما سيأتى ، والذى صرح به سيبويه وغيره من المحققين أنه جىء به لقطع الترئم ، وأن الترئم

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص : ٨٩٢

وهو التَّغْنَى يحصل بأحرف الإطلاق لقبولها لمد الصوت فيها ، فإذا أنشدوا ولم يترنموا جاءوا بالنون فى مكانها ولا يختص هذا التنوين بالاسم ، بدليل قوله :

٥٥٩- [أقلَى اللّوم عاذل والعتابن] ***وقولى إن أصبت لقد أصابن

وقوله :

[أفد التّرحل غير أنّ ركابنا] ***لما تزل برحالنا وكأن قدن [٢٨٦]

وزاد الأَخْفَش والعروضيون تنوينا سادسا ، وسموه الغالى ، وهو : اللاحق لآخر القوافى المقيدة ، كقول رؤبه :

٥٦٠- وقاتم الأعماق حاوى المخترقن ***[مشتبه الأعلام لَماع الخفقن]

[ص ٣٦١]

وسمى غالبا لتجاوزه حدّ الوزن ، ويسمى الأَخْفَش الحركه التى قبله غلوا ، وفائدته الفرق بين الوقف والوصل ، وجعله ابن يعيش من نوع تنوين الترّنم ، زاعما أن الترّنم يحصل بالنون نفسها ، لأنها حرف أغنّ ، قال : وإنما سمى المغنى مغنيا ، لأنه يغنّن صوته : أى يجعل فيه غنّه ، والأصل عنده مغنن بثلاث نونات فأبدلت الأخيره ياء تخفيفا ، وأنكر الزجاج والسيرافى ثبوت هذا التنوين البتّه ؛ لأنه يكسر الوزن ، وقالوا : لعل الشاعر كان يزيد «إن» فى آخر كل بيت ، فضعف صوته بالهمزه ، فتوهم السامع أن النون تنوين ، واختار هذا القول ابن مالك ، وزعم أبو الحجاج ابن معزوز أن ظاهر كلام سيبويه فى المسمى تنوين الترّنم أنه نون عوض من المده ، وليس بتنوين ، وزعم ابن مالك فى التحفه أن تسميه اللاحق للقوافى المطلقه

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٥]

ص : ٨٩٣

والقوافي المقيدة تنوينا مجاز ، وإنما هو نون أخرى زائده ، ولهذا لا يختص بالاسم ، ويجمع الألف واللام ، ويثبت في الوقف .

وزاد بعضهم تنوينا سابعا ، وهو تنوين الضروره ، وهو : اللاحق لما لا ينصرف كقوله :

٥٦١- ويوم دخلت الخدر خدر عنيزه***[فقلت : لك الويلات ؛ إنك مرجلى]

وللمنادى المضموم كقوله :

٥٦٢- سلام الله يا مطر عليها***[وليس عليك يا مطر السلام]

ويقوله أقول في الثانى دون الأول ؛ لأن الأول تنوين التمكين ؛ لأن الضروره أباحت الصرف ، وأما الثانى فليس تنوين تمكين ، لأن الاسم مبنى على الضم .

وثامنا ، وهو التنوين الشاذ ، كقول بعضهم «هؤلاء قومك» حكاه أبو زيد ، وفائدته مجرد تكثير اللفظ ، كما قيل فى ألف قبعثرى ، وقال ابن مالك : الصحيح أن هذا نون زيدت فى آخر الاسم كنون ضيفن ، وليس بتنوين ، وفيما قاله نظر ؛ لأن الذى حكاه سمّاه تنوينا ؛ فهذا دليل منه على أنه سمعه فى الوصل دون الوقف ، ونون ضيفن ليست كذلك .

وذكر ابن الخباز فى شرح الجزوليه أن أقسام التنوين عشره ، وجعل كلا من تنوين المنادى وتنوين صرف ما لا ينصرف قسما برأسه ، قال : والعاشر تنوين الحكايه ، مثل أن تسمى رجلا بعاقله لبيبه ؛ فإنك تحكى اللفظ المسمى به ، وهذا اعتراف منه بأنه تنوين الصرف ؛ لأن الذى كان قبل التسميه حكى (١) بعدها .

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٦]

ص : ٨٩٤

١- فى نسخه «يحكى بعدها»

الثالث : نون الإناث ، وهى اسم فى نحو «النسوه يذهبن» خلافا للمازنى ، وحرف فى نحو «يذهبن النسوه» فى لغه من قال «أكلونى البراغيث» خلافا لمن زعم أنها اسم وما بعدها بدل منها ، أو مبتدأ مؤخر والجمله قبله خبره .

الرابع : نون الوقايه ، وتسمى نون العماد أيضا ، وتلحق قبل ياء المتكلم المنتصبه بواحد من ثلاثه :

أحدها : الفعل ، متصرفا كان نحو «أكرمنى» أو جامدا نحو «عسانى ، وقاموا ما خلانى وما عدانى وحاشانى» إن قدّرت فعلا ، وأما قوله :

[عددت قومى كعديد الطيس]***إذ ذهب القوم الكرام ليسى [٢٨٣]

فضروره ، ونحو (تأمرونى) يجوز فيه الفك ، والإدغام ، والنطق بنون واحده ، وقد قرىء بهن فى السبعه ، وعلى الأخيره فقليل : النون الباقيه نون الرفع ، وقيل : نون الوقايه ، وهو الصحيح .

الثانى : اسم الفعل نحو «دراكنى» و «تراكنى» و «عليكنى» بمعنى أدركنى واتركنى والزمنى .

الثالث : الحرف نحو «إئنى» وهى جائزه الحذف مع إنَّ وأنَّ ولكنَّ وكأنَّ ، وغالبه الحذف مع لعلَّ ، وقليلته مع ليت .

وتلحق أيضا قبل الياء المخفوضه بمن وعن إلا فى الضروره ، وقبل المضاف إليها لدن أو قد أو قط إلا فى القليل (١) من الكلام ، وقد تلحق فى غير ذلك شذوذا كقولهم «بجلنى» بمعنى حسبى .

وقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٧]

ص : ٨٩٥

١- فى نسخه «إلا فى قليل الكلام» .

٥٦٣- [وما أدري وظنني كل ظن] ***أمسلمني إلى قومي شراحي

يريد شراحي ، وزعم هشام أن الذي في «أمسلمني» ونحوه تنوين لا نون ، وبني ذلك على قوله في ضاربنى إن الياء منصوبه ، ويرده قول الشاعر :

٥٦٤- وليس الموافيني ليرفد خائباً***[فإن له أضعاف ما كان أملاً]

وفى الحديث «غير الدجال أخوفنى عليكم» والتنوين لا يجامع الألف واللام ولا اسم التفضيل لكونه غير منصرف ، وما لا ينصرف لا تنوين فيه ، وفى الصحاح أنه يقال «بجلى» ولا يقال «بجلنى» وليس كذلك.

«نَعَمْ»

بفتح العين ، وكنانه تكسرهما ، وبها قرأ الكسائي ، وبعضهم يبدلها حاء ، وبها قرأ ابن مسعود ، وبعضهم يكسر النون إتباعاً لكسره العين تنزيلاً لها منزله الفعل فى قولهم نعم وشهد بكسرتين ، كما نزلت بلى منزله الفس فى الإمالة ، والفارسي لم يطلع على هذه القراء وأجازها بالقياس

وهى حرف تصديق ووعدو إعلام ؛ فالأول بعد الخبر كقام زيد ، وما قام زيد. والثانى بعد افعال ولا تفعل وما فى معناهما نحو هلأ تفعل وهلأ لم تفعل ، وبعد الاستفهام فى نحو هل تعطينى ، ويحتمل أن تفسر فى هذا بالمعنى الثالث والثالث بعد الاستفهام فى نحو هل جاءك زيد ، ونحو (فَهَلْ وَجِدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا) (قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا) وقول صاحب المقرب «إنها بعد الاستفهام للوعد» غير مطرد ؛ لما بيناه قبل.

قيل : وتأتى للتوكيد إذا وقعت صدرا نحو «نعم هذه أطلالهم» والحق أنها فى ذلك حرف إعلام ؛ وأنها جواب لسؤال مقدر ، ولم يذكر سيبويه

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٨]

ص : ٨٩٦

معنى الإعلام البتة ، بل قال : وأما نعم فعده وتصديق ، وأما بلى فيوجب بها بعد النفي ، وكأنه رأى أنه إذا قيل «هل قام زيد» فقيل نعم فهي لتصديق ما بعد الاستفهام ، والأولى ما ذكرناه من أنها للإعلام ؛ إذ لا يصح أن تقول لقائل ذلك : صدقت ؛ لأنه إنشاء لا خبر.

واعلم أنه إذا قيل «قام زيد» فتصديقه نعم ، وتكذيبه لا ، ويمتنع دخول بلى لعدم النفي. وإذا قيل «ما قام زيد» فتصديقه نعم ، وتكذيبه بلى ، ومنه (رَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي) ويمتنع دخول لا ؛ لأنها لنفي الإثبات لا لنفي النفي. وإذا قيل «أقام زيد» فهو مثل قام زيد ، أعنى أنك تقول إن أثبت القيام : نعم ، وإن نفيت : لا ، ويمتنع دخول بلى ، وإذا قيل «ألم يقم زيد» فهو مثل لم يقم زيد ، فتقول إذا أثبت القيام : بلى ، ويمتنع دخول لا ، وإن نفيت قلت : نعم ، قال الله تعالى (أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى) (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) (أَوَلَمْ تُوْمِنُ قَالِ بَلَى) وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لو قيل نعم فى جواب (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) لكان كفرا.

والحاصل أن «بلى» لا تأتي إلا بعد نفي ، وأن «لا» لا تأتي إلا بعد إيجاب ، وأن «نعم» تأتي بعدهما ، وإنما جاز (بلى) قد جاءتك (آياتي) مع أنه لم يتقدم أداه نفي لأن (لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي) يدل على نفي هدايته ، ومعنى الجواب حينئذ بلى قد هديتك بمجىء الآيات ، أى قد أرشدتك لذلك (1) ، مثل (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ).

وقال سيبويه ، فى باب النعت ، فى مناظره جرت بينه وبين بعض

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

ص : ٨٩٧

١- فى نسخه «قد أرشدتك بذلك» وكلاهما صحيح ، ولكل وجه.

النحويين : فيقال له : أُلست تقول كذا وكذا ، فإنه لا يجد بدا من أن يقول : نعم ، فيقال له : أفلست تفعل كذا؟ فإنه قائل : نعم ، فزعم ابن الطراوه أن ذلك لحن.

وقال جماعه من المتقدمين والمتأخرين منهم الشلوبين : إذا كان قبل النفي استفهام فإن كان على حقيقته فجوابه كجواب النفي المجرد ، وإن كان مرادا به التقرير فالأكثر أن يحاب بما يحاب به النفي رعا للفظه ، ويجوز عند أمن اللبس أن يحاب بما يحاب به الإيجاب رعا لمعناه ، ألا ترى أنه لا يجوز بعده دخول أحد ، ولا الاستثناء المفرغ ، لا يقال : أليس أحد في الدار ، ولا أليس في الدار إلا زيد ، وعلى ذلك قول الأنصار رضى الله تعالى عنهم للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - وقد قال لهم : أُلستم ترون لهم ذلك - نعم ، وقول جحدر :

٥٦٥- أليس الليل يجمع أم عمرو*** وإيانا ؛ فداك بنا تدانى

نعم ، وأرى الهلال كما تراه*** ويعلوها النهار كما علانى

وعلى ذلك جرى كلام سيبويه ، والمخطىء مخطىء.

وقال ابن عصفور : أجزت العرب التقرير فى الجواب مجرى النفي المحض وإن كان إيجابا فى المعنى ، فإذا قيل «ألم أعطك درهما» قيل فى تصديقه : نعم ، وفى تكذيبه : بلى ، وذلك لأن المقرّر قد يوافقك فيما تدعيه وقد يخالفك ، فإذا قال نعم لم يعلم هل أراد نعم لم تعطنى على اللفظ أو نعم أعطيتنى على المعنى ؛ فلذلك أجابوه على اللفظ ، ولم يلتفتوا إلى المعنى ، وأما نعم فى بيت جحدر فجواب لغير مذكور ، وهو ما قدره فى اعتقاده من أن الليل يجمعه وأم عمرو ، وجاز ذلك لأمن اللبس ؛ لعلمه أن

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٠]

ص : ٨٩٨

كل أحد يعلم أن الليل يجمعه وأم عمرو ، أو هو جواب لقوله «وأرى الهلال - البيت» وقدمه عليه. قلت : أو لقوله : «فذاك بنا تدانى» وهو أحسن. وأما قول الأنصار فجاز لزوال اللبس ؛ لأنه قد علم أنهم يريدون نعم نعرف لهم ذلك ، وعلى هذا يحمل استعمال سيبويه لها بعد التقرير ، اه.

ويتحرر على هذا أنه لو أجيب (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) بنعم لم يكف في الإقرار ؛ لأن الله سبحانه وتعالى أوجب في الإقرار بما يتعلق بالربوبية العبارة التي لا تحتل غير المعنى المراد من المقرّ ؛ ولهذا لا يدخل في الإسلام بقوله «لا إله إلا الله» برفع إله ؛ لاحتماله لنفى الوحده فقط ، ولعل ابن عباس رضى الله عنهما إنما قال إنهم لو قالوا نعم لم يكن إقرارا كافيا ، وجوز الشلوبين أن يكون مراده أنهم لو قالوا نعم جوابا للملفوظ به على ما هو الأوضح لكان كفرا ؛ إذ الأصل تطابق الجواب والسؤال لفظا ، وفيه حظر ؛ لأن التكفير لا يكون بالاحتمال.

حرف الهاء

«الهاء المفردة»

على خمسة أوجه :

أحدها : أن تكون ضميرا للغائب ، وتستعمل في موضعى الجر والنصب ، نحو (قال له صاحبه وهو يحاوره).

والثانى : أن تكون حرفا للغيبه ، وهى الهاء فى «إياه» فالحق (١) أنها حرف لمجرد معنى الغيبه ، وأن الضمير «إيا» وحدها.

والثالث : هاء السكت ، وهى اللاحقه لبيان حركه أو حرف نحو

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص : ١٩٩

١- فى نسخه «والتحقيق أنها - إلخ»

(ما هيّة) ونحو «هاهناه ، ووا زيدا» وأصلها أن يوقف عليها ، وربما وصلت بنيه الوقف .

والرابع : المبدله من همزه الاستفهام كقوله :

٥٦٦- وأتى صواحبها فقلن : هذا الذى ***منح المودّه غيرنا وجفانا؟

والتحقيق أن لا تعدّ هذه ؛ لأنها ليست بأصلية ، على أن بعضهم زعم أن الأصل «هذا» فحذفت الألف .

والخامس : هاء التانيث ، نحو «رحمه» فى الوقف ، وهو قول الكوفيين ، زعموا أنها الأصل ، وأن التاء فى الوصل بدل منها ، وعكس ذلك البصريون ، والتحقيق أن لا تعدّ ولو قلنا بقول الكوفيين ؛ لأنها جزء كلمة لا كلمه .

«ها»

على ثلاثه أوجه :

أحدها : أن تكون اسما لفعل ، وهو خذ ، ويجوز مدّ ألفها ، ويستعملان بكاف الخطاب وبدونها ، ويجوز فى الممدوده أن يستغنى عن الكاف بتصريف همزتها تصاريف الكاف ؛ فيقال «هاء» للمذكر بالفتح و «هاء» للمؤنث بالكسر ، و «هاؤما» و «هاؤن» و «هاؤم» ومنه (هاؤم أقرؤا كتابيه).

والثانى : أن تكون ضميرا للمؤنث ، فتستعمل مجروره الموضع ومنصوبته نحو (فألهمها فجورها وتقواها).

والثالث : أن تكون للتنبيه ، فتدخل على أربعة ؛ أحدها : الإشاره غير المختصه بالبعيد نحو «هذا» بخلاف ثم وهنّا بالتشديد وهنالك. والثانى : ضمير الرفع المخبر عنه باسم إشاره نحو (ها أنتم أولاء) وقيل : إنما كانت

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٢]

ص: ٩٠٠

داخله على الإشارة فقدمت ، فرد بنحو (ها أَنْتُمْ هُوَلاءِ) فأجيب بأنها أعيدت توكيدا ، والثالث : نعت أئى فى النداء نحو «يا أيها الرجل» وهى فى هذا واجبه للتنبية على أنه المقصود بالنداء ، قيل : وللتعويض عما تضاف إليه أئى ، ويجوز فى هذه فى لغه بنى أسد أن تحذف ألفها ، وأن تضم هاؤها إتباعا ، وعليه قراءة ابن عامر (أيه المؤمنون) (أيه الثقلان) (أيه الساحر) بضم الهاء فى الوصل ، والرابع : اسم الله تعالى فى القسم عند حذف الحرف ، يقال «ها الله» بقطع الهمزة ووصلها ، وكلاهما مع إثبات ألف «ها» وحذفها.

«هل»

: حرف موضوع لطلب التصديق الإيجابى ، دون التصور ، ودون التصديق السلبى ، فيمتنع نحو «هل زيدا ضربت» لأن تقديم الاسم يشعر بحصول التصديق بنفس النسبه ، ونحو «هل زيد قائم أم عمرو» إذا أريد بأم المتصله ، و «هل لم يقم زيد» ونظيرها فى الاختصاص بطلب التصديق أم المنقطعه ، وعكسهما أم المتصله ، وجميع أسماء الاستفهام فإنهن لطلب التصور لا غير ، وأعم من الجميع الهمزة فإنها مشتركه بين الطلبين.

وتفترق هل من الهمزة من عشره أوجه :

أحدها : اختصاصها بالتصديق.

والثانى : اختصاصها بالإيجاب ، تقول «هل زيد قائم» ويمتنع «هل لم يقم» بخلاف الهمزة ، نحو (أَلَمْ نَشْرَحْ) (أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ) (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ) وقال :

ألا طعان ألا فرسان عاديه [١٠٠]

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٣]

ص : ٩٠١

والثالث : تخصيصها المضارع بالاستقبال ، نحو «هل تسافر؟» بخلاف الهمزة نحو «أتظنه قائماً» وأما قول ابن سيده فى شرح الجمل : لا يكون الفعل المستفهم عنه إلا مستقبلاً ؛ فسهو ، قال الله سبحانه وتعالى (فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا) وقال زهير :

٥٦٧- فمن مبلغ الأحلاف عني رساله***وذبيان هل أقسمتم كل مقسم

والرابع والخامس والسادس : أنها لا تدخل على الشرط ، ولا على إن ، ولا على اسم بعده فعل ، فى الاختيار ، بخلاف الهمزة ، بدليل (أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ) (أَإِنْ ذُكِّرْتُمْ ، بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ) (أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ) (أَبَشْرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ).

والسابع والثامن : أنها تقع بعد العاطف ، لا قبله وبعد أم نحو (فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ) وفى الحديث «وهل ترك لنا عقيل من رباع» وقال :

٥٦٨- ليت شعرى هل ثم هل آتينهم***أو يحولن دون ذاك حمام؟

وقال تعالى (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ)

التاسع : أنه يراد بالاستفهام بها النفي ؛ ولذلك دخلت على الخبر بعدها إلا فى نحو (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) والباء فى قوله :

٥٦٩- [يقول إذا اقلولى عليها وأفردت] :***ألا هل أخو عيش لذيد بدائم؟

وصح العطف فى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٤]

ص : ٩٠٢

إذ لا يعطف الإنشاء على الخبر.

فإن قلت : قد مر لك في صدر الكتاب أن الهمزة تأتي لمثل ذلك مثل (أَفَأَصِيْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ) ألا ترى أن الواقع أنه سبحانه لم يصفهم بذلك؟.

قلت : إنما مر أنها للإنكار على مدعى ذلك ، ويلزم من ذلك الانتفاء ، لا أنها للنفي ابتداء ، ولهذا لا يجوز «أقام إلا زيد» كما يجوز «هل قام إلا زيد» (فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ) وقد يكون الإنكار مقتضيا لوقوع الفعل ، على العكس من هذا ، وذلك إذا كان بمعنى ما كان ينبغي لك أن تفعل ، نحو أتضرب زيدا وهو أخوك؟

ويتلخص أن الإنكار على ثلاثه أوجه : إنكار على من ادعى وقوع الشيء ، ويلزم من هذا النفي وإنكار على من أوقع الشيء ، ويختصان بالهمزة وإنكار لوقوع الشيء ، وهذا هو معنى النفي ، وهو الذي تنفرد به هل عن الهمزة.

والعاشر : أنها تأتي بمعنى قد ، وذلك مع الفعل ، وبذلك فسّر قوله تعالى (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ) جماعه منهم ابن عباس رضى الله عنهما والكسائي والفراء والمبرد قال فى مقتضبه : هل للاستفهام نحو هل جاء زيد ، وقد تكون بمنزله قد نحو قوله جل اسمه (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ) اه. وبالغ الزمخشري فزعم أنها أبدا بمعنى قد ، وأن

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٥]

الاستفهام إنما هو استفاد من همزه مقدره معها ، ونقله في المفصل عن سيويه ، فقال : وعند سيويه أن هل بمعنى قد ، إلا أنهم تركوا الألف قبلها ؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام ، وقد جاء دخولها عليها في قوله :

٥٧١- سائل فوارس يربوع بشدّتنا**أهل رأونا بسفح القاع ذى الأكم

اه ولو كان كما زعم لم تدخل إلا على الفعل كقد ، وثبت في كتاب سيويه رحمه الله ما نقله عنه ، ذكره في باب أم المتصله ، ولكن فيه أيضا ما قد يخالفه ؛ فإنه قال في باب عدّه ما يكون عليه الكلم ما نصه : وهل هي للاستفهام ، ولم يزد على ذلك. وقال الزمخشري في كشافه (هَيْلُ أَتَى) أي قد أتى ، على معنى التقرير والتقريب جميعا ، أي أتى على الإنسان قبل زمان قريب طائفه من الزمان الطويل الممتد لم يكن فيه شيئا مذكورا ، بل شيئا منسيا نطفه في الأصلاب ، والمراد بالإنسان الجنس بدليل (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ) ه. وفسرها غيره بقدر خاصه ، ولم يحملوا قد على معنى التقريب ، بل على معنى التحقيق ، وقال بعضهم : معناها التوقع ، وكأنه قيل لقوم يتوقعون الخبر عما أتى على الإنسان وهو آدم عليه الصلاه والسلام ، قال : والحين زمن كونه طينا ، وفي تسهيل ابن مالك أنه يتعين مرادفه هل لقد إذا دخلت عليها الهمزه يعني كما في البيت ، ومفهومه أنها لا تتعين لذلك إذا لم تدخل عليها ، بل قد تأتي لذلك كما في الآيه ، وقد لا تأتي له ، وقد عكس قوم ما قاله الزمخشري ، فزعموا أن هل لا تأتي بمعنى قد أصلا.

وهذا هو الصواب عندي ؛ إذ لا متمسك لمن أثبت ذلك إلا أحد ثلاثة أمور :

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص : ٩٠٤

أحدها : تفسير ابن عباس رضى الله عنهما ، ولعله إنما أراد أن الاستفهام فى الآيه للتقرير ، وليس باستفهام حقيقى ، وقد صرح بذلك جماعه من المفسرين ، فقال بعضهم : هل هنا للاستفهام التقريرى ، والمقرّر به من أنكر البحث ، وقد علم أنهم يقولون : نعم قد مضى دهر طويل لا إنسان فيه ، فيقال لهم : فالذى أحدث الناس بعد أن لم يكونوا كيف يمتنع عليه إحيائهم بعد موتهم؟ وهو معنى قوله تعالى : (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ) أى فهلا تذكرون فتعلمون أنه من أنشأ شيئاً بعد أن لم يكن قادر على إعادته بعد عدمه؟ انتهى. وقال آخر مثل ذلك ، إلا أنه فسر الحين بزمن التصوير فى الرحم ، فقال : المعنى ألم يأت على الناس حين من الدهر كانوا فيه نطفاً ثم علقا ثم مضغاً إلى أن صاروا شيئاً مذكوراً. وكذا قال الزجاج ، إلا أنه حمل الإنسان على آدم عليه الصلاة والسلام ، فقال : المعنى ألم يأت على الانسان حين من الدهر كان فيه تراباً وطينا إلى أن نفخ فيه الروح؟ اه. وقال بعضهم : لا- تكون هل للاستفهام التقريرى ، وإنما ذلك من خصائص الهمزه ، وليس كما قال ، وذكر جماعه من النحويين أن هل تكون بمنزله إن فى إفاده التوكيد والتحقيق ، وحملوا على ذلك (هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِإِذَى حَجْرٍ) وقدّروه جواباً للقسم ، وهو بعيد.

والدليل الثانى : قول سيبويه الذى شافه العرب وفهم مقاصدهم ، وقد مضى أن سيبويه لم يقل ذلك.

والثالث : دخول الهمزه عليها فى البيت ، والحرف لا يدخل على مثله فى المعنى ، وقد رأيت عن السيرافى أن الروايه الصحيحه «أم هل» وأم هذه منقطعه بمعنى بل ؛ فلا دليل ، وبتقدير ثبوت تلك الروايه فالبيت شاذ ؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص : ٩٠٥

فيمكن تخريجه على أنه من الجمع بين حرفين لمعنى (أ) واحد على سبيل التوكيد ، كقوله :

ولا للما بهم أبدا دواء [٢٩٩]

بل الذى فى ذلك البيت أسهل ؛ لاختلاف اللفظين ، وكون أحدهما على حرفين فهو كقوله :

٥٧٢- فأصبح لا يسألنه عن بما به ***أصعد فى علو الهوى أم تصوبا

«هُوَ»

وفروعه : تكون أسماء وهو الغالب ، وأحرفا فى نحو «زيد هو الفاضل» إذا أعرب فصلا وقلنا : لا موضع له من الإعراب ، وقيل : هى مع القول بذلك أسماء كما قال الأخفش فى نحو صه ونزال : أسماء لا محل لها ، وكما فى الألف واللام فى نحو «الضارب» إذا قدرناهما اسما.

حرف الواو

«الواو المفردة»

انتهى مجموع ما ذكر من أقسامها إلى أحد عشر :

الأول : العاطفه ، ومعناها مطلق الجمع ؛ فنعطف الشىء على مصاحبه نحو (فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ) وعلى سابقه نحو (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ) وعلى لاحقه نحو (كَذَلِكَ يُوحى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ) ، وقد اجتمع هذان فى (وَمِنْكُمْ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ) فعلى هذا إذا قيل «قام زيد وعمرو» احتمل ثلاثه معان ، قال ابن مالك : وكونها للمعنى راجح ، وللترتيب كثير ، ولعكسه قليل ، اه. ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تقارب أو تراخ نحو (إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنْ

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٨]

ص : ٩٠٦

١- فى نسخه «بمعنى واحد».

الْمُرْسَلِينَ) فَإِنَّ الرَّدَّ بَعِيدُ إِلقائه فِي اليم والإرسال على رأس أربعين سنه ، وقول بعضهم «إن معناها الجمع المطلق» غير سديد ؛ لتقييد الجمع بقيد الإطلاق ، وإنما هي للجمع لا بقيد ، وقول السيرافي «إن النحويين واللغويين أجمعوا على أنها لا تفيد الترتيب» مردود ، بل قال بإفادتها إياه قطرب والرَّبِيعِيّ والفراء وثعلب وأبو عمرو الزاهد وهشام والشافعي ، ونقل الإمام في البرهان عن بعض الحنفية أنها للمعیه.

وتنفرد عن سائر أحرف العطف بخمسه عشر حكما :

أحدها : احتمال معطوفها للمعاني الثلاثة السابقة.

والثاني : اقترانها بإمّا نحو (إمّا شاكراً وإمّا كفوراً).

والثالث : اقترانها بلا- إن سبقت بنفي ولم تقصد المعبه نحو «ما قام زيد ولا- عمرو» ولتفيد أن الفعل منفي عنهما في حالتی الاجتماع والافتراق ، ومنه (وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى) والعطف حينئذ من عطف الجمل عند بعضهم على إضمار العامل ، والمشهور أنه من عطف المفردات ، وإذا فقد أحد الشرطين امتنع دخولها ؛ فلا يجوز نحو «قام زيد ولا عمرو» وإنما جاز (وَلَا الضَّالِّينَ) لأن في (عَئِيرٍ) معنى النفي ، وإنما جاز قوله :

٥٧٣- فاذهب فأى فتى فى الناس أحرزه *** من حتفه ظلم دعج ولا حيل

لأن المعنى لا فتى أحرزه ، مثل (فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ) ، ولا يجوز «ما اختصم زيد ولا عمرو» لأنه للمعیه لا غير ، وأما (وما يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ، وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ، وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ ، وَمَا

[شماره صفحه واقعی : ٤٠٩]

ص : ٩٠٧

يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ) فلا الثانيه والرابعه والخامسه زوائد لأمن اللبس.

والرابع : اقترانها بلكن نحو (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ).

والخامس : عطف المفرد السببي على الأجنبي عند الاحتياج إلى الربط ك- «مررت برجل قائم زيد وأخوه» ونحو «زيد قائم عمرو وغلامه» وقولك في باب الاشتغال «زيدا ضربت عمرا وأخاه».

والسادس : عطف العقد على السيف ، نحو أحد وعشرون.

والسابع : عطف الصفات.

٥٧٤- بكيت ، وما بكا رجل حزين؟ ***على ربيعين مسلوب وبالي

والثامن : عطف ما حقه التشبيه أو الجمع نحو قول الفرزدق :

٥٧٥- إِنَّ الرِّزِيَّهَ لَا رِزِيَّهَ مِثْلَهَا ***فقدان مثل محمّد ومحمّد

وقول أبي نواس :

٥٧٦- أقمنا بها يوما ويوما وثالثا ***ويوما له يوم الترحل خامس

وهذا البيت يتساءل عنه أهل الأدب ، فيقولون : كم أقاموا؟ والجواب : ثمانية لأن يوما الأخير رابع ، وقد وصف بأن يوم الترحل خامس له ، وحينئذ فيكون يوم الترحل هو الثامن بالنسبه إلى أول يوم.

التاسع : عطف ما لا يستغنى عنه كاختصم زيد وعمرو ، واشترك زيد وعمرو.

وهذا من أقوى الأدله على عدم إفادتها الترتيب ، ومن ذلك : جلست بين زيد وعمرو ، ولهذا كان الأصمعي يقول الصواب :

[شماره صفحه واقعى : ٤١٠]

ص : ٩٠٨

[قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل ***بسقط اللوى] بين الدخول وحومل [٢٦٦]

لا- فحومل ، وأجيب بأن التقدير : بين نواحي الدخول ، فهو كقولك : «جلست بين الزيد بن فالحمرين» أو بأن الدخول مشتمل على أماكن

وتشاركها في هذا الحكم أم المتصله في نحو «سواء أقمت أم قعدت» فإنها عاطفه ما لا يستغنى عنه.

والعاشر والحادي عشر : عطف العام على الخاص ، وبالعكس ؛ فالأول نحو (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) والثاني نحو (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ) الآية.

ويشار كها في هذا الحكم الأخير حتى ك- «مات الناس حتى (١) العلماء وقدم الحجاج حتى المشاه» ؛ فإنها عاطفه خاصا على عام.

والثاني عشر : عطف عامل حذف وبقى معموله على عامل آخر مذكور يجمعهما معنى واحد ، كقوله :

٥٧٧- [إذا ما الغايات برزن يوما] ***وزججن الحواجب والعيونا

أى وكحلن العيون ، والجامع بينهما التحسين ، ولو لا هذا التقييد لورد «اشتريته بدرهم فصاعدا» إذ التقدير فذهب الثمن صاعدا.

والثالث عشر : عطف الشيء على مرادفه نحو (إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ) ونحو (أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ) ونحو

[شماره صفحه واقعى : ٤١١]

ص : ٩٠٩

١- فى نسخه «حتى الأنبياء» وهو المشهور فى أمثله النجاه.

(عَوَجًا وَلَا أَمْتًا) وقوله عليه الصلاة والسلام «ليلنى منكم ذوو الأحلام والنهى» وقول الشاعر :

٥٧٨- [وقدّدت الأديم لراهشيه] ***وألفى قولها كذبا ومينا

وزعم بعضهم أن الرواية «كذبا مينا» فلا عطف ولا تأكيد ، ولك أن تقدر الأحلام فى الحديث جمع حلم بضمّتين فالمعنى ليلنى بالبالغون العقلاء ، وزعم ابن مالك أن ذلك قد يأتى فى أو ، وأن منه (وَمَنْ يَكْسِبُ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا).

والرابع عشر : عطف المقدم على متبوعه للضرورة كقوله :

٥٧٩- ألا يا نخله من ذات عرق ***عليك ورحمه الله السلام [ص ٦٥٩]

والخامس عشر : عطف المخفوض على الجوار كقوله تعالى (وَأَمْسِجُوا بُرُؤْسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ) فيمن خفض الأرجل ، وفيه بحث سيأتى.

تنبيه - زعم قوم أن الواو قد تخرج عن إفاده مطلق الجمع ، وذلك على أوجه :

أحدها : أن تستعمل بمعنى أو ، وذلك على ثلاثه أقسام ؛ أحدها : أن تكون بمعناها فى التقسيم كقولك «الكلمه اسم وفعل وحرف» وقوله :

* كما الناس مجروم عليه وجارم* [٩٥]

وممن ذكر ذلك ابن مالك فى التحفه ، والصواب أنها فى ذلك على معناها الأصيلى ؛ إذ الأنواع مجتمعه فى الدخول تحت الجنس ، ولو كانت «أو» هى الأصل فى التقسيم لكان استعمالها فيه أكثر من استعمال الواو.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٢]

ص : ٩١٠

والثاني : أن تكون بمعنى (١) أو في الإباحه ، قاله الزمخشري ، وزعم أنه يقال «جالس الحسن وابن سيرين» أى أحدهما ، وأنه لهذا قيل (تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) بعد ذكر ثلاثه وسبعه ، لئلا يتوهم إرادته الإباحه ، والمعروف من كلام النحويين أنه لو قيل «جالس الحسن وابن سيرين» كان أمرا بمجالسه كل منهما ، وجعلوا ذلك فرقا بين العطف بالواو والعطف بأو.

والثالث : أن تكون بمعناها في التخيير ، قاله بعضهم في قوله :

٥٨٠- وقالوا : نأت فاختر لها الصبر والبكاء***فقلت : البكا أشفى إذا لغيلي

قال : معناه أو البكاء ، إذ لا- يجتمع مع الصبر. ونقول : يحتمل أن [يكون] الأصل فاختر من الصبر والبكاء ، أى أحدهما ، ثم حذف من كما في (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ) ويؤيده أن أبا علي القالي رواه بمن ، وقال الشاطبي رحمه الله في باب البسملة «وصل واسكتا» فقال شارحو كلامه : المراد التخيير ، ثم قال محققوهم : ليس ذلك من قبل الواو ، بل من جهه أن المعنى وصل إن شئت واسكتن إن شئت ، وقال أبو شامه : وزعم بعضهم أن الواو تأتي للتخيير مجازا.

والثاني : أن تكون بمعنى باء الجر كقولهم «أنت أعلم ومالك» و «بعت الساء شاه ودرهما» قاله جماعة ، وهو ظاهر.

والثالث : أن تكون بمعنى لام التعليل ، قاله الخارزنجي ، وحمل عليه الواوات الداخلة على الأفعال المنصوبه في قوله تعالى (أَوْ يُوبِقُهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ وَيَعْلَمَ الَّذِينَ) (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ) (يا لَيْتِنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ

[شماره صفحه واقعی : ٤١٣]

ص : ٩١١

١- في نسخه «أن تكون بمعناها»

بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ) والصواب أن الواو فيهن للمعیه كما سیأتی.

والثانی والثالث من أقسام الواو : واوان یرتفع ما بعدهما.

إحداهما : واو الاستثناف نحو (لُنَبِّينَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ) ونحو «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» فيمن رفع ، ونحو (مَنْ يُضَلِّلِ اللَّهَ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ) فيمن رفع أيضا ، ونحو (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ) إذ لو كانت واو العطف لانتصب (نُقَرُّ) ولانتصب أو انجزم «تشرب» ولجزم (يذر) كما قرأ الآخرون ، وللزم عطف الخبر على الأمر ، وقال الشاعر :

٥٨١- على الحكم المأتى يوما إذا قضى *** قضيتته أن لا يجور ويقصد

وهذا متعين للاستثناف ؛ لأن العطف يجعله شريكا في النفي ، فيلزم التناقض وكذلك قولهم «دعنى ولا أعود» لأنه لو نصب كان المعنى ليجتمع تركك لعقوبتى وتركى لما تهانى عنه ، وهذا باطل (١) ؛ لأن طلبه لترك العقوبه إنما هو فى الحال فإذا تقيّد ترك المنهى عنه بالحال لم يحصل غرض المؤدب ، ولو جزم فإما بالعطف ولم يتقدم جازم ، أو بلا على أن تقدر ناهيه ، ويرده أن المقتضى لترك التأديب إنما هو الخبر عن نفي العود ، لا نهيه نفسه عن العود ، إذ لا تناقض بين النهى عن العود وبين العود بخلاف العود والإخبار بعده ، ويوضحه أنك تقول «أنا أنهاه وهو يفعل» ولا تقول «أنا لا أفعل وأنا أفعل معا».

والثانيه : واو الحال الداخلة على الجملة الاسمية ، نحو «جاء زيد والشمس طالعه» وتسمى واو الابتداء ، ويقدرها سيبويه والأقدمون ياذ ، ولا

[شماره صفحه واقعى : ٤١٤]

ص: ٩١٢

١- فى نسخه «وهو باطل».

يريدون أنها بمعناها ؛

إذ لا يرادف الحرف الاسم ، بل إنها وما بعدها قيد للفعل السابق كما أن إذ كذلك ، ولم يقدرها بإذا لأنها لا تدخل على الجمل الاسمي ، وهم أبو البقاء في قوله تعالى (وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ) فقال : الواو للحال ، وقيل : بمعنى إذ ، وسبقه إلى ذلك مكى ، وزاد عليه فقال : الواو للابتداء ، وقيل : للحال ، وقيل : بمعنى إذ ، اه. والثلاثة بمعنى واحد ؛ فإن أراد بالابتداء الاستئناف فقولهما سواء.

ومن أمثلتها داخله على الجملة الفعلية قوله :

٥٨٢- بأيدي رجال لم يشيموا سيوفهم *** ولم تكثر القتلى بها حين سلّت [ص ٤١١]

ولو قدرتها عاطفه (١) لا نقلب المدح ذما.

وإذا سبقت بجملة حاله احتملت - عند من يجيز تعدد الحال - العاطفه والابتدائية نحو (اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ).

الرابع والخامس : واوان ينتصب ما بعدهما ، وهما واو المفعول معه كسرت والتّيل ، وليس النصب بها خلافا للجر جاني ، ولم يأت في التنزيل بيقين ، فأما قوله تعالى (فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ) في قراءه السبعة (فَأَجْمِعُوا) بقطع الهمزه و (شُرَكَاءَكُمْ) بالنصب ، فتحتمل الواو فيه ذلك ، وأن تكون عاطفه مفردا على مفرد بتقدير مضاف أي وأمر شركائكم ، أو جملة على جملة بتقدير فعل أي واجمعوا شركاءكم بوصل الهمزه ، وموجب التقدير في الوجهين أن «أجمع» لا يتعلق بالذوات ، بل بالمعاني ، كقولك :

[شماره صفحه واقعي : ٤١٥]

ص : ٩١٣

١- في نسخه «ولو قدرت عاطفه».

أجمعوا على قول كذا ، بخلاف جمع فإنه مشترك ؛ بدليل (فَجَمَعَ كَيْدَهُ) (الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ) ويقرأ (فَأَجْمَعُوا) بالوصل فلا إشكال ، ويقرأ برفع الشركاء عطفا على الواو للفصل بالمفعول.

والواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مؤول ؛ فالأول كقوله :

ولبس عباءه وتقرّر عيني ***أحبّ إليّ من لبس الشفوف [٤٢٤]

والثاني شرطه أن يتقدم الواو نفى أو طلب ، وسمى الكوفيون هذه الواو واو الصّرف ، وليس النصب بها خلافا لهم ، ومثالها (وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ) وقوله :

٥٨٣- لا تنه عن خلق وتأتى مثله ***[عار عليك إذا فعلت عظيم]

والحق أن هذه واو العطف كما سيأتى.

السادس والسابع : واوان ينجزّ ما بعدهما.

إحداهما : واو القسم ، ولا- تدخل إلا- على مظهر ، ولا- تتعلّق إلا- بمحذوف ، نحو (وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ) فإن تلتها واو أخرى نحو (وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ) فالتاليه واو العطف ، وإلا لاحتاج كل من الاسمين إلى جواب.

الثانيه : واو ربّ كقوله :

٥٨٤- وليل كموج البحر أرخى سدوله ***[على بأنواع الهموم لبيتلى]

ولا- تدخل إلا على منكر ، ولا تتعلّق إلا بمؤخر ، والصحيح أنها واو العطف ، وأن الجرّ ربّ محذوفه خلافا للكوفيين والمبرد ، وحجتهم افتتاح

[شماره صفحه واقعى : ٤١٦]

ص: ٩١٤

القصاصد بها كقول رؤبه :

وقاتم الأعماق خاوى المخترق [٥٦٠]

وأجيب بجواز تقدير العطف على شىء فى نفس المتكلم ، ويوضح كونها عاطفه أن واو العطف لا تدخل عليها كما تدخل على واو القسم ، قال :

٥٨٥- ووالله لو لا تمره ما حبته***[ولا كان أدنى من عبيد ومشرق] (١)

والثامن : واو دخولها كخروجها ، وهى الزائده ، أثبتها الكوفيون والأخفش . وجماعه ، وحمل على ذلك (حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) بدليل الآيه الأخرى ، وقيل : هى عاطفه ، والزائده الواو فى (وَقَالَ لَهُمْ خُزِّنْتَهَا) وقيل : هما عاطفتان ، والجواب محذوف أى كان كيت وكيت ، وكذا البحث فى (فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ) الأولى أو الثانيه زائده على القول الأول ، أو هما عاطفتان والجواب محذوف على القول الثانى ، والزياده ظاهره فى قوله :

٥٨٦- فما بال من أسعى لأجبر عظمه***حفاظا وينيوى من سفاهته كسرى

وقوله :

٥٨٧- ولقد رمقتك فى المجالس كلها***فإذا وأنت تعين من يبعينى

والتاسع ، واو الثمانيه ، ذكرها جماعه من الأدباء كالحريرى ، ومن النحويين الضعفاء كابن خالويه ، ومن المفسرين كالثعلبى ، وزعموا أن

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص : ٩١٥

١- يروى فى صدر هذا البيت «فأقسم لو لا تمره - إلخ».

العرب إذا عدّوا قالوا سته ، سبعة ، وثمانية ، إيدانا بأن السبعة عدد تام ، وأن ما بعدها عدد مستأنف

واستدلوا على ذلك بآيات :

إحداها (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَالْبَيْتِ) إلى قوله سبحانه (سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَالْبَيْتِ) وقيل : هي في ذلك لعطف جمله على جمله ؛ إذ التقدير هم سبعة ، ثم قيل : الجميع كلامهم ، وقيل : العطف من كلام الله تعالى ، والمعنى نعم هم سبعة وثمانهم كلبهم ، وإن هذا تصديق لهذه المقالة كما أن (رَجْمًا بِالْغَيْبِ) تكذيب لتلك المقالة ، ويؤيده قول ابن عباس رضى الله عنهما : حين جاءت الواو انقطعت العده ، أى لم تبق عده عادّ يلتفت إليها.

فإن قلت : إذا كان المراد التصديق فما وجه مجيء (قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ)؟.

قلت : وجه الجملة الأولى توكيد صحة التصديق بإثبات علم المصدق ، ووجه الثانية الإشارة إلى أن القائلين تلك المقالة الصادقة قليل ، أو أن الذى قالها منهم عن يقين قليل ، أو لما كان التصديق فى الآية خفيا لا يستخرجه إلا مثل ابن عباس قيل ذلك ، ولهذا كان يقول : أنا من ذلك القليل ، هم سبعة وثمانهم كلبهم.

وقيل : هي واو الحال وعلى هذا فيقدر المبتدأ اسم إشارة أى هؤلاء سبعة ؛ ليكون فى الكلام ما يعمل فى الحال ، ويرد ذلك أن حذف عامل الحال إذا كان معنويا ممتنع ، ولهذا ردوا على المبرد قوله فى بيت الفرزدق :

[فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم *** إذ هم قريش] وإذ ما مثلهم بشر [١٢٠]

[شماره صفحه واقعى : ٤١٨]

ص: ٩١٦

إن مثلهم حال ناصبها خبر محذوف ، أى وإذ ما فى الوجود بشر مماثلاً لهم.

الثانية : آيه الزمر ؛ إذ قيل (فُتِحَتْ) فى آيه النار لأن أبوابها سبعة ، (وَفُتِحَتْ) فى آيه الجنة إذ أبوابها ثمانية ، وأقول : لو كان لواو الثمانية حقيقه لم تكن الآيه منها ؛ إذ ليس فيها ذكر عدد ألبته ، وإنما فيها ذكر الأبواب ، وهى جمع لا يدل على عدد خاص ، ثم الواو لبست داخله عليه ، بل على جمله هو فيها ، وقد مرّ أن الواو فى (وَفُتِحَتْ) مقحمه عند قوم وعاطفه عند آخرين ، وقيل : هى واو الحال ، أى جاؤها مفتحة أبوابها كما صرح بمفتحه حالاً فى (جَنَّاتٍ عَٰدِنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ) وهذا قول المبرد والفارسى وجماعه ، قيل : وإنما فتحت لهم قبل مجيئهم إكراماً لهم عن أن يقفوا حتى تفتح لهم.

الثالثة : (وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ) فإنه الوصف الثامن ، والظاهر أن العطف فى هذا الوصف بخصوصه إنما كان من جهة أن الأمر والنهى من حيث هما أمر ونهى متقابلان ، بخلاف بقيه الصفات ، أو لأن الأمر بالمعروف ناه عن المنكر ، وهو ترك المعروف ، والنهى عن المنكر أمر بالمعروف ؛ فأشير إلى الاعتداد بكل منهما (1) وأنه لا- يكتفى فيه بما يحصل فى ضمن الآخر ، وذهب أبو البقاء على إمامته فى هذه الآيه مذهب الضعفاء فقال : إنما دخلت [الواو] فى الصفه الثامنه إيدانا بأن السبعه عندهم عدد تام ؛ ولذلك قالوا : سبع فى ثمانية ، أى سبع أذرع فى ثمانية أشبار ، وإنما دخلت الواو على ذلك لأن وضعها على مغايره ما بعدها لما قبلها.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص : ٩١٧

١- فى نسخه «بكل من الوصفين»

الرابعه : (وَأُبْكَارًا) فى آيه التحريم ، ذكرها القاضى الفاضل ، وتبيح باستخراجها ، وقد سبقه إلى ذكرها الثعلبى ، والصواب أن هذه الواو وقعت بين صفتين هما تقسيم لمن اشتمل على جميع الصفات السابقه ، فلا- يصح إسقاطها ، إذ لا- تجتمع الشيوبه والبكاره ، وواو الثمانيه عند القائل بها صالحه للسقوط ، وأما قول الثعلبى إن منها الواو فى قوله تعالى : (سَبِّعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا) فسهو بين ، وإنما هذه واو العطف ، وهى واجبه الذكر ، ثم إن (أُبْكَارًا) صفه تاسعه لا ثامنه ؛ إذ أول الصفات (خَيْرًا مِنْكَ) لا (مُسْلِمَاتٍ) ؛ فإن أجاب بأن مسلمات وما بعده تفصيل لخيرا منكن فهذا لم تعدد قسيمه لها ، قلنا : وكذلك (تَيِّبَاتٍ وَأُبْكَارًا) تفصيل للصفات السابقه فلا نعددهما معهن .

والعاشره : الواو الداخله على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها وإفادتها أن اتصافه بها أمر ثابت ، وهذه الواو أثبتها الزمخشرى ومن قلده ، وحملوا على ذلك مواضع لواو فيها كلها واو الحال نحو (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) الآيه (سَبِّعَهُ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ) والمسوغ لمجىء الحال من النكره فى هذه الآيه أمران ؛ أحدهما خاص بها ، وهو تقدم النفى ، والثانى عام فى بقيه الآيات وهو امتناع الوصفية ؛ إذ الحال متى امتنع كونها صفه جاز مجيئها من النكره ، ولهذا جاءت منها عند تقدمها عليها نحو «فى الدار قائما رجل» وعند جمودها نحو «هذا خاتم حديدا ، ومررت بماء قعده رجل» ومانع الوصفية فى هذه الآيه أمران ؛ أحدهما خاص بها ، وهو اقتران الجملة بإلأ ؛ إذ لا يجوز التفريغ فى الصفات ، لا تقول «ما مررت بأحد إلا قائم» نص على ذلك أبو على

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٠]

وغيره ، والثاني عام في بقية الآيات ، وهو اقترانها بالواو.

والحادى عشر : واو ضمير الذكور ، نحو «الرَّجَالُ قَامُوا» وهى اسم ، وقال الأَخْفَشُ والمَازِنِي : حرف ، والفاعل مستتر ، وقد تستعمل لغير العقلاء إذا نزلوا منزلتهم ، نحو قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ) وذلك لتوجه الخطاب إليهم ، وشذَّ قوله :

٥٨٨- شربت بها والديك يدعو صباحه *** إذا ما بنو نعش دنوا فتصوبوا

والذى جرأه على ذلك قوله «بنو» لا بنات ، والذى سَوَّغَ ذلك أن ما فيه من تغيير نظم الواحد شبَّهه بجمع التكسير ، فسهل مجيئه لغير العاقل ، ولهذا جاز تأنيث فعله نحو (إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ) مع امتناع «قامت الزيدون».

الثاني عشر : واو علامه المذكرين فى لغة طيء أو أزد شنوَاهُ أو بلحارث ، ومنه الحديث «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار» وقوله :

٥٨٩- يلوموننى فى اشتراء النخيل أهلى فكلهم ألوم *** وهى عند سيبويه حرف دال على الجماعه كما أن التاء فى «قالت» حرف دال على التأنيث ، وقيل : هى اسم مرفوع على الفاعليه ، ثم قيل : إن ما بعدها بدل منها ، وقيل : مبتدأ والجمله خبر مقدم ، وكذا الخلاف فى نحو «قاما أخواك» و «قمن نسوتك» وقد تستعمل لغير العقلاء إذا نزلوا منزلتهم ، قال أبو سعيد : نحو «أكلونى البراغيث» إذ وصفت بالأكل لا بالقرص ، وهذا سهو منه ؛ فإن الأكل من صفات الحيوانات عاقله وغير عاقله ، وقال ابن الشجرى : عندى أن الأكل هنا بمعنى العدوان والظلم كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٤٢١]

ص : ٩١٩

أى ظلمتهم ، وشبه الأكل المعنوى بالحقيقى ، والأحسن فى الضب فى البيت أن لا يكون فى موضع نصب على حذف الفاعل أى مثل أكلك الضب ، بل فى موضع رفع على حذف المفعول : أى مثل أكل الضب أولاده ؛ لأن ذلك أدخل فى التشبيه ، وعلى هذا فيحتمل الأكل الثانى أن يكون معنويا ؛ لأن الضب ظالم الأولاده بأكله إياهم ، وفى المثل (١) «أعق من ضب» وقد حمل بعضهم على هذه اللغة (ثُمَّ عَمُوا وَصَيُّمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ) (وَأَسِيرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) وحملها على غير هذه اللغة أولى لضعفها ، وقد جَوَّزَ فى (الَّذِينَ ظَلَمُوا) أن يكون بدلا من الواو فى (وَأَسِيرُوا) أو مبتدأ خبره إما (وَأَسِيرُوا) أو قول محذوف عامل فى جملة الاستفهام ، أى يقولون هل هذا ، وأن يكون خبرا لمحذوف : أى هم الذين ، أو فاعلا بأسروا والواو علامه كما قدمنا ، أو يقول محذوفا ، أو بدلا من واو (اسْتَمَعُوهُ) وأن يكون منصوبا على البدل من مفعول (يَأْتِيهِمْ) أو على إضمار أذم أو أعنى ، وأن يكون مجرورا على البدل من (الناس) فى (اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ) أو من الهاء والميم فى (لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ) فهذه أحد عشر وجها ، وأما الآيه الأولى فإذا قدرت الواوان فيها علامتين فالعاملان قد تنازعا الظاهر ؛ فيجب حينئذ أن تقدر فى أحدهما ضميرا مستترا راجعا إليه ، وهذا من غرائب العربيه ، أعنى وجوب استتار الضمير فى فعل الغائبين ، ويجوز كون (كثيْر) مبتدأ وما قبله خبرا ، وكونه بدلا من الواو الأولى مثل «اللهم صلّ عليه الرؤوف الرحيم» فالواو الثانيه حينئذ عائده على متقدم رتبه ، ولا يجوز العكس ، لأن الأولى حينئذ لا مفسر لها.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٢]

ص : ٩٢٠

ومنع أبو حيان أن يقال على هذه اللغة «جاءوني من جاءك» لأنها لم تسمع إلا مع ما لفظه جمع ، وأقول : إذا كان سبب دخولها بيان أن الفاعل الآتي جمع كان لحاقها هنا أولى ، لأن الجمع فيه خفيه

وقد أوجب الجميع علامه التأنيث في «قامت هند» كما أوجبوها في «قامت امرأه» وأجازوها في «غلت القدر ، وانكسرت القوس» كما أجازوها في «طلعت الشمس ، ونفعت الموعظه».

وجوز الزمخشري في (لا يُمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا) كون (مَنْ) فاعلا والواو علامه.

وإذا قيل «جاؤا زيد وعمرو وبكر» لم يجوز عند ابن هشام (1) أن يكون من هذه اللغة ، وكذا تقول في «جاآ زيد وعمرو» وقول غيره أولى ، لما بينا من أن المراد بيان المعنى ، وقد ردّ عليه بقوله :

٥٩١- [تولى قتال المارقين بنفسه]***وقد أسلماه مبعده وحميم [ص ٣٧١]

وليس بشيء ؛ لأنه إنما يمنع التخريج لا التركيب ، ويجب القطع بامتناعها في نحو «قام زيد أو عمرو» لأن القائم واحد ، بخلاف «قام أخواك أو غلاماك» لأنه اثنان ، وكذلك تمتنع في «قام أخواك أو زيد» وأما قوله تعالى : (إِذَا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا) فمن زعم أنه من ذلك فهو غلط ، بل الألف ضمير الوالدين في (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) وأحدهما أو كلاهما بتقدير يبلغه أحدهما أو كلاهما ، أو أحدهما بدل بعض ، وما بعده بإضمار فعل ، ولا يكون معطوفا ، لأن بدل الكل لا يعطف على بدل

[شماره صفحه واقعی : ٤٢٣]

ص : ٩٢١

١- هو ابن هشام الحضراوى.

البعض ، لا تقول «أعجبنى زيد وجهه وأخوك» على أن الأخ هو زيد ، لأنك لا تعطف المبين على المخصص.

فإن قلت «قام أخواك وزيد» جاز «قاموا» بالواو ، إن قدرته من عطف المفردات ، و «قاما» بالألف إن قدرته من عطف الجمل ، كما قال السهيلي في (لا تأخذُه سنَّه ولا نَوْم) إن التقدير ولا يأخذه نوم.

والثالث عشر : واو الإنكار ، نحو «آلرجلوه» بعد قول القائل قام الرجل والصواب أن لا تعدّ هذه ، لأنها إشباع للحركة بدليل «آلرجلاه» في النصب و «آلرجليه» في الجر ، ونظيرها الواو في «منو» في الحكاياه ، وفي «أنظور» من قوله :

٥٩٢- [وأنتى حيشما يثنى الهوى بصرى]***من حوثما سلكوا أدنو فأنظور

وواو القوافى كقوله :

٥٩٣- [متى كان الخيام بذى طلوح]***سقيت الغيث أيتها الخيامو

الرابع عشر : واو التذكر ، كقول من أراد أن يقول «يقوم زيد» فنسى زيد ، فأراد مدّ الصوت ليتذكر ، إذ لم يرد قطع الكلام «يقومو» والصواب أن هذه كالتى قبلها.

الخامس عشر : الواو المبدله من همزة الاستفهام المضموم ما قبلها كقراءه قبيل (وإليه النُّشُورُ أَمَّنْتُمْ) (قال فرعونُ آمَنَّا بِه) والصواب أن لا تعدّ هذه أيضا ، لأنها مبدله ، ولو صح عدّها لصحّ عدّ الواو من أحرف الاستفهام (١).

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ٩٢٢

١- وليست الواو من أحرف الاستفهام قطعا ، وإذا بطل كونها من أحرف الاستفهام يبطل عد الواو المبسلة من أحرف الاستفهام.

على وجهين :

أحدهما : أن تكون حرف نداء مختصا بباب الندبه ، نحو «وازبداه» وأجاز بعضهم استعماله في النداء الحقيقي :

والثاني : أن تكون اسما لأعجب ، كقوله :

٥٩٤- وا ، بأبي أنت وفوك الأشب *** كأنما ذرّ عليه الزرب

* أو زنجيل ، وهو عندى أطيب *

وقد يقال «واها» كقوله :

٥٩٥- واها لسلمى ثم واها واها *** [هى المنى لو أننا نلناها]

وَوَى كقوله :

٥٩٦- وى ، كأن من يكن له كسب يجب ، *** ومن يفتقر يعيش عيش ضرّ

وقد تلحق هذه كاف الخطاب كقوله :

٥٩٧- ولقد شفى نفسى وأبرأ سقمها *** قيل الفوارس : ويك عتر ، أقدم

وقال الكسائي : أصل ويك ويلك فالكاف ضمير مجرور ، وأما (وَيَكَّانَ اللَّهُ) فقال أبو الحسن : وى اسم فعل ، والكاف حرف خطاب ، وأنّ على إضمار اللام ، والمعنى أعجب لأن الله ، وقال الخليل : وى وحدها كما قال * وى كأن من يكن * البيت [٥٩٦] ، وكان للتحقيق ، كما قال :

٥٩٨- كأننى حين أمسى لا تكلمنى *** متيم يشتهى ما ليس موجود

أى إننى حين أمسى على هذه الحالة.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

والمراد [به] هنا الحرف الهاوى الممتنع الابتداء به ؛ لكونه لا يقبل الحركة ، فأما الذى يراد به الهمزه فقد مر فى صدر الكتاب.

وابن جنى يرى أن هذا الحرف اسمه «لا» وأنه الحرف الذى يذكر قبل الياء عند عدّ الحروف ، وأنه لما لم يمكن أن يتلفظ به فى أول اسمه كما فعل فى أخواته إذ قيل صاد جيم توّصّل إليه باللّام كما توصل إلى اللفظ بلام التعريف بالألف حين قيل فى الابتداء «الغلام» ليتقارضا ، وأن قول المعلمين لام ألف خطأ لأن كلاً من اللام والألف قد مضى ذكره ، وليس الغرض بيان كيفية تركيب الحروف ، بل سرد أسماء الحروف البسائط.

ثم اعترض على نفسه بقول أبى النجم :

٥٩٩- أقلت من عند زياد كالحرف ***تخطّ رجلاى بخطّ مختلف

تكتبان فى الطّريق لام ألف

وأجاب بأنه لعله تلقاه من أفواه العامه ؛ لأن الخط ليس له تعلق بالفصاحه وقد ذكر للألف تسعه أوجه :

أحدها : أن تكون للانكار ، نحو «أعمراه» لمن قال : رأيت عمرا (١).

والثانى : أن تكون للتذكر كرأيت الرّجلا.

وقد مضى أن التحقيق أن لا يعدّ هذان.

الثالث : أن تكون ضمير الاثنين نحو «الزيدان قاما» وقال المازنى : هى حرف ، والضمير مستتر.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٦]

ص : ٩٢٤

الرابع : أن تكون علامه الاثنين كقوله :

٦٠٠- أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ الْقَفَا *** [أولى فأولى لك ذا واقيه]

وقوله :

وقد أسلماه مبعده وحميم [٥٩١]

وعليه قول المتنبي :

٦٠١- ورمي ، وما رمتا يده ، فصابني ***سهم يعذب ، والسهم تريح

الخامس : الألف الكافه كقوله :

فبيننا نسوس الناس والأمر أمرنا

إذا نحن فيهم سوقه ليس ننصف [٥١٧]

وقيل : الألف بعض ما الكافه ، وقيل : إشباع ، وبين مضافه إلى الجملة ، ويؤيده أنها قد أضيفت إلى المفرد في قوله :

٦٠٢- بينا تعانقه الكماه وروغه ***يوما أتيح له جرىء سلفع [ص ٥٢٢]

السادس : أن تكون فاصله بين الهمزتين نحو (أَأَنْذَرْتَهُمْ) ودخولها جائز ، لا واجب ، ولا فرق بين كون الهمزه الثانيه مسهله أو محققه.

السابع : أن تكون فاصله بين النونين نون النسوه ونون التوكيد نحو «اضربنأ» وهذه واجبه.

الثامن : أن تكون لمد الصوت بالمنادى المستغاث ، أو المتعجب

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص : ٩٢٥

منه ، أو المندوب ، كقوله :

٦٠٣- يا يزيدا لآمل نيل عزّ***وغنى بعد فاقه و هوان

وقوله :

٦٠٤- يا عجبا لهذه الفليقه***هل تذهبنّ القوباء الرّيقه

وقوله :

٦٠٥- حملت امرا عظيما فاصطبرت له***وقمت فيه بأمر الله يا عمرا

التاسع : أن تكون بدلا من نون ساكنه ، وهى إما نون التوكيد أو تنوين المنصوب ، فالأول نحو (لنشفعا) - (وليكونا) وقوله :

٦٠٦- [وإياك والميتات لا تقربنّها]***ولا تعبد الشيطان ، والله فاعبدا

ويحتمل أن تكون هذه النون من باب «يا حرسى اضربا عنقه».

والثانى كرايت زيدا ، فى لغه غير ربيعه.

ولا يجوز أن تعدّ الألف المبدله من نون إذن ، ولا ألف التثنيه كالألف قبعرى ، ولا ألف التانيث كألف حبلى ، ولا ألف الإلحاق كألف أرطى ، ولا ألف الإطلاق كالألف فى قوله :

٦٠٧- [ما هاج أشواقا وشجوا قد شجا]***من طلل كالأنحمى أنهجا

ولا ألف التثنيه كالزيدان ، ولا ألف الإشباع الواقعه فى الحكايه نحو «منا» أو فى غيرها فى الضروره كقوله :

٦٠٨- أعوذ بالله من العقراب***[الشائلات عقد الأذنان]

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٨]

ص: ٩٢٦

ولا الألف التي تبين بها الحركة في الوقف وهي ألف «أنا» عند البصريين ، ولا ألف التصغير نحو ذِيَا واللَّذِيَا ، لما قدمنا.

حرف الياء

«الياء المفردة»

تأتى على ثلاثه أوجه ، وذلك أنها تكون ضميرا للمؤنثه نحو «تقومين ، وقومى» وقال الأَخفش والمازنى : هى حرف تأنيث والفاعل مستتر ، وحرف إنكار نحو «أزيد نيه» وحرف تذكار نحو قدى ، وقد تقدم البحث فيهما ، والصواب أن لا يعدّا كما لا تعدّ ياء التصغير ، وياء المضارعه ، وياء الإطلاق ، وياء الإشباع ، ونحوهنّ ، لأنهنّ أجزاء للكلمات ، لا كلمات.

«يا»

: حرف موضوع لنداء البعيد حقيقه أو حكما ، وقد ينادى بها القريب توكيدا ، وقيل : هى مشتركة بين القريب والبعيد ، وقيل : بينهما وبين المتوسط ، وهى أكثر أحرف النداء استعمالا ؛ ولهذا لا يقدر عند الحذف سواها نحو (يُوشِفُ أَعْرَضُ عَنْ هَذَا) ولا ينادى اسم الله عزوجل ، ولا اسم المستغاث ، وأيتها وأيتها ، إلا بها ، ولا المندوب إلا بها أو بوا ، وليس نصب المنادى بها ، ولا بأخواتها أحرفا ، ولا بهنّ أسماء لأدعو متحملة لضمير الفاعل ، خلافا لزاعمى ذلك ، بل بأدعو محذوفا لزوما ، وقول ابن الطراوه : النداء إنشاء ، وأدعو خبر ، سهو منه ، بل أدعو المقدر إنشاء كعبت وأقسمت.

وإذا ولى «يا» ما ليس بمنادى كالفعل فى (ألا يا اسجدوا) وقوله :

٦٠٩- ألا يا اسقيانى بعد غاره سنجال ***وقبل منايا عاديات وأوجال

والحرف فى نحو (يا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ) «يا ربّ كاسيه فى الدّنيا عاريه يوم القيامة» والجمله الاسميه كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٩]

ص: ٩٢٧

٤١٠- يا لعنه الله والأقوام كلهم ***والصالحين على سمعان من جار

فقيل : هي للنداء والمنادى محذوف ، وقيل : هي لمجرد التنبيه ، لئلا يلزم الإجحاف بحذف الجملة كلها ، وقال ابن مالك : إن
وليها دعاء كهذا البيت أو أمر نحو (ألا يا اسجدوا) فهي للنداء ، لكثرة وقوع النداء قبلهما نحو (يا آدم اسكُنْ) (يا نُوحُ اهْبِطْ)
ونحو (يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ) وإلا فهي للتنبيه ، والله أعلم.

[شماره صفحه واقعی : ٤٣٠]

ص: ٩٢٨

الباب الثاني : فى تفسير الجملة و ذكر أقسامها و أحكامها

شرح الجملة و بيان أن الكلام أخص منها ، لا مرادف لها

الكلام : هو القول المفيد بالقصد.

والمراد بالمفيد : ما دل على معنى يحسن السكوت عليه.

والجملة عبارته عن الفعل وفاعله كـ «قام زيد» والمبتدأ وخبره كـ «زيد قائم» وما كان بمنزله أحدهما نحو «ضرب اللص» و «أقائم الزيدان» و «كان زيد قائما» و «ظننته قائما».

وبهذا يظهر لك أنهما ليسا بمترادفين كما يتوهمه كثير من الناس ، وهو ظاهر قول صاحب المفصل ، فإنه بعد أن فرغ من حد الكلام قال : ويسمى جملة ، والصواب أنها أعم منه ، إذ شرطه الإفاده ، بخلافها ، ولهذا تسميهم يقولون : جملة الشرط ، جملة الجواب ، جملة الصلة ، وكل ذلك ليس مفيدا ، فليس بكلام.

وبهذا التقرير يتضح لك صحة قول ابن مالك فى قوله تعالى (ثُمَّ يَدُلُّنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسِيَّةِ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءَ وَالسَّرَّاءَ فَأَخَذْنَاهُمْ بَعْتَهُ وَهُمْ لَا يُشْعُرُونَ ، وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا

[شماره صفحه واقعى : ٤٣١]

ص : ٩٢٩

عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ، أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ) إن الزمخشري حكم بجواز الاعتراض بسبع جمل ، إذ زعم أن (أَفَأَمِنَ) معطوف على (فَأَخَذْنَاهُمْ) وردّ عليه من ظن أن الجملة والكلام مترادفان فقال : إنما اعتراض بأربع جمل ، وزعم أن من عند (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى) إلى (وَالْأَرْضِ) جملة ، لأن الفائدة إنما تتم بمجموعه.

وبعد ، ففي القولين نظر.

أما قول ابن مالك فلأنه كان من حقه أن يعدها ثمان جمل ، إحداها (وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) وأربعة في حيز لو - وهي (آمَنُوا ، واتقوا ، وفتحننا) والمركبه من أن وصلتها مع ثبت مقدرًا أو مع ثابت مقدرًا ، على الخلاف في أنها فعلية أو اسمية ، والسادسه (وَلَكِنْ كَذَّبُوا) والسابعه (فَأَخَذْنَاهُمْ) والثامنه (بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ).

فإن قلت : لعله بنى ذلك على ما اختاره ونقله عن سيبويه من كون أن وصلتها مبتدأ لا خبر له ، وذلك لطوله وجريان الإسناد في ضمنه.

قلت : إنما مراده أن يبين ما لزم على إعراب الزمخشري ، والزمخشري يرى أن أن وصلتها هنا فاعل بثبت.

وأما قول المعترض فلأنه كان من حقه أن يعدها ثلاث جمل ، وذلك لأنه لا يعدّ (وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) جملة ؛ لأنها حال مرتبطه بعاملها ، وليست مستقلة برأسها ، وبعدّ لو وما في حيزها جملة واحده : إما فعلية إن قدر ولو ثبت أن أهل القرى آمنوا واتقوا ، أو اسمية إن قدر ولو أن إيمانهم وتقواهم ثابتان ، ويعدّ (وَلَكِنْ كَذَّبُوا) جملة ، و (فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) كله

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص : ٩٣٠

جملة ، وهذا هو التحقيق ، ولا- ينافي ذلك ما قدمناه في تفسير الجملة ، لأن الكلام هنا ليس في مطلق الجملة ، بل في الجملة بقيد كونها جملة اعتراض ، وتلك لا تكون إلا كلاما تاما.

انقسام الجملة إلى اسميه و فعليه و ظرفيه

فالأسميه هي : التي صدرها اسم ، كزيد قائم ، وهيئات العقيق ، وقائم الزيدان ، عند من جوزوه وهو الأخفش والكوفيون.

والفعليه هي : التي صدرها فعل ، كقام زيد ، وضرب اللص ، وكان زيد قائما ، وظننته قائما ، ويقوم زيد ، وقم.

والظرفيه هي : المصدّره بظرف أو مجرور ، نحو : أعندك زيد ، وأفى الدار زيد ، إذا قدرت زيدا فاعلا- بالظرف والجار والمجرور ، لا بالاستقرار المحذوف ، ولا مبتدأ مخبرا عنه بهما ، ومثّل الزمخشريّ لذلك بفي الدار من قولك «زيد في الدار» وهو مبنى على أن الاستقرار المقدر فعل لا اسم ، وعلى أنه حذف وحده وانتقل الضمير إلى الظرف بعد أن عمل فيه.

وزاد الزمخشري وغيره الجملة الشرطيه ، والصواب أنها من قبيل الفعلية لما سيأتى.

تنبيه - مرادنا بصدر الجملة المسند أو المسند إليه ، فلا عبره بما تقدم عليهما من الحروف ؛ فالجملة من نحو «أقام الزيدان ، وأزيد أخوك ، ولعل أباك منطلق ، وما زيد قائما» اسميه ، ومن نحو «أقام زيد ، وإن قام زيد ، وقد قام زيد ، وهلا قمت» فعليه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٣]

ص : ٩٣١

والمعتبر أيضا ما هو صدر في الأصل ، فالجمله من نحو «كيف جاء زيد» ومن نحو (فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنَكِّرُونَ) ومن نحو (فَفَرِّقَا كَذَبْتُمْ وَفَرِّقَا تَقْتُلُونَ) و (خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ) فعليه ، لأن هذه الأسماء في نيه التأخير وكذا الجمله في نحو «يا عبد الله» ونحو (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ) (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى) [فعليه] لأن صدورها في الأصل أفعال ، والتقدير : أدعو زيدا ، وإن استجارك أحد ، وخلق الأنعام ، وأقسم والليل.

باب ما يجب على المسؤل في المسؤل عنه أن يفصل فيه

لاحتماله الاسميه والفعليه ، لاختلاف التقدير ، أو لاختلاف النحويين

ولذلك أمثله :

أحدها : صدر الكلام من نحو «إذا قام زيد فأنا أكرمه» وهذا مبني على الخلاف السابق في عامل إذا ، فإن قلنا جوابها فصدر الكلام جمله اسميه ، وإذا مقدّمه من تأخير ، وما بعد إذا متم لها ؛ لأنه مضاف إليه ، ونظير ذلك قولك «يوم يسافر زيد أنا مسافر» وعكسه قوله :

٤١١- فيينا نحن نرقبه أتانا***[معلق وفضه وزناد راع]

إذا قدّرت ألف بينا زائده وبين مضافه للجمله الاسميه ؛ فإن صدر الكلام جمله فعليه ، والظرف مضاف إلى جمله اسميه ، وإن قلنا العامل في إذا فعل الشرط ، وإذا غير مضافه ؛ فصدر الكلام جمله فعليه قدّم ظرفها كما في قولك «متى تقم فأنا أقوم».

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٤]

ص : ٩٣٢

الثاني : نحو «أفى الدار زيد ، وأعندك عمرو» فإننا إن قدرنا المرفوع مبتدأ أو مرفوعا بمبتدأ محذوف تقديره كائن أو مستقر ؛ فالجمله اسميه ذات خبر فى الأولى وذات فاعل مغن عن الخبر فى الثانية ، وإن قدرناه فاعلا باستقر ففعليه ، أو بالظرف فظرفيه .

الثالث : نحو «يومان» فى نحو «ما رأيت مذ يومان» فإن تقديره عند الأخفش ولزجاج : بينى وبين لقائه يومان ، وعند أبى بكر وأبى على : أمد انتفاء الرؤيه يومان ، وعليهما فالجمله اسميه لا- محل لها ، ومنذ خبر على الأول ومبتدأ على الثانى ، وقال الكسائى وجماعه : المعنى منذ كان يومان ، فمنذ ظرف لما قبلها ، وما بعدها جمله فعليه فعلها ماض حذف فعلها ، وهى فى محل خفض ، وقال آخرون : المعنى من الزمن الذى هو يومان ، ومنذ مركبه من حرف الابتداء وذو الطائيه واقعه على الزمن ، وما بعدها جمله اسميه حذف مبتدؤها ، ولا محل لها لأنها صلته .

الرابع : «ماذا صنعت» فإنه يحتمل معنيين ؛ أحدهما : ما الذى صنعته؟ فالجمله اسميه قدّم خبرها عند الأخفش ومبتدؤها عند سيويه ، والثانى : أى شىء صنعت ، فهى فعليه قدّم مفعولها ، فإن قلت «ماذا صنعته» فعلى التقدير الأول الجمله بحالها ، وعلى الثانى تحتمل الاسميه بأن تقدر «ماذا» مبتدأ ، و «صنعت» الخبر ، والفعليه بأن تقدره مفعولا لفعل محذوف على شريطه التفسير ، ويكون تقديره بعد ما ذا ؛ لأن الاستفهام له الصّدر .

الخامس : نحو (أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا) فالأرجح تقدير بشر فاعلا ليهدى محذوف ، والجمله فعليه ، ويجوز تقديره مبتدأ ، وتقدير الاسميه فى (أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ) أرجح منه فى (أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا) لمعادلتها للاسميه ، وهى (أُمّ)

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٥]

ص : ٩٣٣

نَحْنُ الْخَالِقُونَ) وتقدير الفعلية في قوله :

فقلت : أهي سرت أم عادني حلم؟ [٥٣]

أكثر رجحانا من تقديرها في (أَبَشَّرَ يَهْدُونَا) لمعادلتها الفعلية.

السادس : نحو «قاما أخواك» فإن الألف إن قدرت حرف تشبيه كما أن التاء حرف تأنيث في «قامت هند» أو اسما وأخواك بدل منها فالجمله فعلية ، وإن قدرت اسما وما بعدها مبتدأ فالجمله اسميه قدم خبرها.

السابع : نحو «نعم الرجل زيد» فإن قدر «نعم الرجل» خبرا عن زيد فاسميه ، كما في «زيد نعم الرجل» وإن قدر زيد خبرا لمبتدأ محذوف فجملتان فعلية واسميه.

الثامن : جمله البسملة ، فإن قدر ابتدائي باسم الله فاسميه ، وهو قول البصريين ، أو أبدأ باسم الله ففعلية ، وهو قول الكوفيين ، وهو المشهور في التفاسير والأعاريب ، ولم يذكر الزمخشري غيره ، إلا أنه يقدر الفعل مؤخرا ومناسبا لما جعلت البسملة مبتدأ له ؛ فيقدر باسم الله أقرأ ، باسم الله أحل ، باسم الله أرتحل ، ويؤيده الحديث «باسمك ربّي وضعت جنبي».

التاسع : قولهم «ما جاءت حاجتك» فإنه يروى برفع حاجتك فالجمله فعلية ، وبنصبها فالجمله اسميه ، وذلك لأن جاء بمعنى صار ؛ فعلى الأول «ما» خبرها ، و «حاجتك» اسمها ، وعلى الثاني ما مبتدأ واسمها ضمير ما ، وأنت حملا- على معنى ما ، وحاجتك خبرها.

ونظير ما هذه ما في قولك «ما أنت وموسى» فإنها أيضا تحتمل الرفع

[شماره صفحه واقعی : ٤٣٦]

ص : ٩٣٤

والنصب ، إلا أن الرفع على الابتدائية أو الخبرية ، على خلاف بين سيبويه والأخفش ، وذلك إذا قدرت موسى عطفا على أنت ، والنصب على الخبرية أو المفعوليه ، وذلك إذا قدرته مفعولا معه ؛ إذ لا بد من تقدير فعل حينئذ ، أى ما تكون ، أو ما تصنع .

ونظير ما هذه فى [هذين] الوجهين على اختلاف التقديرين كيف فى نحو «كيف أنت وموسى» إلا أنها لا تكون مبتدأ ولا مفعولا به ؛ فليس للرفع إلا توجيه واحد ، وأما النصب فيجوز كونه على الخبرية أو الحالیه .

العاشر : الجملة المعطوفة من نحو «قعد عمرو وزيد قام» فالأرجح الفعلية للتناسب ، وذلك لازم عند من يوجب توافق الجملتين المتعاطفتين .

ومما يترجح فيه الفعلية نحو «موسى أكرم» ونحو «زيد ليقم ، وعمرو لا- يذهب» بالجزم ؛ لأن وقوع الجملة الطلبية خبرا قليلا ، وأما نحو «زيد قام» فالجملة اسمية لا- غير ؛ لعدم ما يطلب الفعل . هذا قول الجمهور ، وجوز المبرد وابن العريف وابن مالك فعليتها على الاضمار والتفسير ، والكوفيون على التقديم والتأخير فإن قلت : «زيد قام وعمرو قعد عنده» فالأولى اسمية عند الجمهور ، والثانية محتملة لهما على السواء عند الجميع .

انقسام الجملة إلى صغرى وكبرى

الكبرى هى : الاسميه التى خبرها جملة نحو «زيد قام أبوه ، وزيد أبوه قائم» والصغرى هى : المبنيه على المبتدأ ، كالجمله المخبر بها فى المثالين .

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٧]

ص : ٩٣٥

وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين ، نحو «زيد أبوه غلامه منطلق» فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير ، و «غلامه منطلق» صغرى لا غير ؛ لأنها خبر ، و «أبوه غلامه منطلق» كبرى باعتبار «غلامه منطلق» وصغرى باعتبار جملة الكلام ، ومثله (لكننا هُوَ اللهُ رَبِّي) إذ الأصل لكن أنا هو الله ربى ، ففيها أيضا ثلاث مبتدآت إذا لم يقدر (هُوَ) ضميرا له سبحانه ولفظ الجلالة بدل منه أو عطف بيان عليه كما جزم به ابن الحاجب ، بل قدر ضمير الشأن وهو الظاهر ، ثم حذفت همزه أنا حذفا اعتباطيا ، وقيل : حذفا قياسيا بأن نقلت حركتها ثم حذفت ، ثم أدغمت نون لكن فى نون أنا.

تنبيهان - الأول : ما فسّرت به الجملة الكبرى هو مقتضى كلامهم ، وقد يقال : كما تكون مصدره بالمبتدأ تكون مصدره بالفعل نحو «ظننت زيدا يقوم أبوه».

الثانى : إنما قلت صغرى وكبرى موافقه لهم ، وإنما الوجه استعمال فعلى أفعل بأل أو بالإضافه ؛ ولذلك لحن من قال :

٦١٢- كأنّ صغرى وكبرى من فقاقتها***حصباء درّ على أرض من الذهب

وقول بعضهم إن من زائده وإنهما مضافان على حد قوله :

٦١٣- [يا من رأى عارضا أسرّ به]***بين ذراعى وجهه الأسد

يردّه أن الصحيح أن «من» لا- تقحم فى الإيجاب ، ولا مع تعريف المجرور ، ولكن ربما استعمل أفعل التفضيل الذى لم يرد به المفاضله مطابقا مع كونه مجردا قال :

٦١٤- إذا غاب عنكم أسود العين كنتم***كراما ، وأنتم ما أقام الأئم

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٨]

ص: ٩٣٦

أى لثام ، فعلى هذا يتخرج البيت ، وقول النحويين [جملة] صغرى وكبرى وكذلك قول العروضيين : فاصله صغرى ، واصله كبرى.

وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها. ولهذا النوع أمثله :

أحدها : نحو (أَنَا آتِيكَ بِهِ) إذ يحتمل (آتِيكَ) أن يكون فعلا مضارعا ومفعولا ، وأن يكون اسم فاعل ومضافا إليه مثل (وَأَيْنَهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ) (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) ويؤيده أن أصل الخبر الأفراد ، وأن حمزه يميل الألف من (آتِيكَ) وذلك ممتنع على تقدير انقلابها من الهمزة.

الثانى : نحو «زيد فى الدار» إذ يحتمل تقدير استقر وتقدير مستقر.

الثالث : نحو «إنما أنت سيرا» إذ يحتمل تقدير تسير وتقدير سائر ، وينبغى أن يجرى هنا الخلاف الذى فى المسألة قبلها.

الرابع : «زيد قائم أبوه» إذ يحتمل أن يقدر أبوه مبتدأ ، وأن يقدر فاعلا بقائم.

تنبيه - يتعين فى قوله :

ألا عمر ونى مستطاع رجوعه [١٠٢]

تقدير رجوعه مبتدأ ومستطاع خبره والجملة فى محل نصب على أنها صفة لا فى محل رفع على أنها خبر ، لأن «ألا» التى للتمنى لا- خير لها عند سيبويه لا لفظا ولا تقديرا ، فإذا قيل «ألا ماء» كان ذلك كلاما مؤلفا من حرف واسم ، وإنما تم الكلام بذلك حملا على معناه وهو أتمنى ماء ، وكذلك يمتنع تقدير مستطاع خبرا ورجوعه فاعلا لما ذكرنا ، ويمتنع أيضا

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]

ص: ٩٣٧

تقدير مستطاع صفه على المحل ، أو تقدير «مستطاع رجوعه» جملة في موضع رفع على أنها صفه على المحل إجراء لآلا مجرى ليت في امتناع مراعاة محل اسمها ، وهذا أيضا قول سيويه في الوجهين ، وخالفه في المسألتين المازني والمبرد.

انقسام الجملة الكبرى إلى ذات وجه و إلى ذات وجهين

ذات الوجهين : هي اسميه الصدر فعليه العجز ، نحو «زيد يقوم أبوه» كذا قالوا ، وينبغي أن يراد (1) عكس ذلك في نحو «ظننت زيدا أبوه قائم» بناء على ما قدمنا.

وذات الوجه نحو «زيد أبوه قائم» ومثله على ما قدمنا نحو «ظننت زيدا يقوم أبوه».

الجملة التي لا محل لها من الإعراب

وهي سبع ، وبدأنا بها لأنها لم تحل محلّ المفرد ، وذلك هو الأصل في الجمل.

فالأولى : الابتدائية ، وتسمى أيضا المستأنفه ، وهو أوضح ، لأن

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٠]

ص: ٩٣٨

١- في عده نسخ «يزاد» بالزاي ، وهي صحيحة ، والمقصود واحد.

الجملة الابتدائية تطلق أيضا على الجملة المصدره بالمبتدأ ، ولو كان لها محل ، ثم الجمل المستأنفه نوعان :

أحدهما : الجملة المفتوح بها النطق ، كقولك ابتداء «زيد قائم» ومنه الجمل المفتوح بها السور.

والثانى : الجملة المنقطعه عما قبلها نحو «مات فلان ، رحمه الله» وقوله تعالى (قُلْ سَأْتَلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ، إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ) ومنه جملة العامل الملغى لتأخره نحو «زيد قائم أظن» فأما العامل الملغى لتوسيطه نحو «زيد أظن قائم» فجملته أيضا لا محل لها ، إلا أنها من باب جمل الاعتراض.

ويخص البيانون الاستئناف بما كان جوابا لسؤال مقدر نحو قوله تعالى (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ إِبرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَيِّئًا قَالَ سَيِّئًا قَوْمٌ مُنْكَرُونَ) فإن جملة القول الثانيه جواب لسؤال مقدر تقديره : فماذا قال لهم؟ ولهذا فصلت عن الأولى فلم تعطف عليها ، وفى قوله تعالى (سَيِّئًا قَوْمٌ مُنْكَرُونَ) جملتان حذف خبر الأولى ومبتدأ الثانيه ، إذ التقدير سلام عليكم ، أنتم قوم منكرون ، ومثله فى استئناف جملة القول الثانيه (وَبَشِّرْهُمْ عَنْ ضَعِيفٍ إِبرَاهِيمَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَيِّئًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ) وقد استؤنفت جملتا القول فى قوله تعالى (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَيِّئًا قَالَ سَيِّئًا) ومن الاستئناف البيانى أيضا قوله :

٦١٥- زعم العواذل أنني فى غمره***صدقوا ، ولكن غمرتى لا تنجلى

فإن قوله «صدقوا» جواب لسؤال [مقدر] تقديره : أصدقوا أم كذبوا؟

[شماره صفحه واقعى : ٤٤١]

ص : ٩٣٩

ومثله قوله تعالى (يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ) فيمن فتح باء (يُسَبِّحُ)

تنبيهات - الأول : من الاستئناف ما قد يخفى ، وله أمثله كثيره .

أحدها : (لَا يَسْمَعُونَ) من قوله تعالى (وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى) فإن الذى يتبادر إلى الذهن أنه صفة لكل شيطان أو حال منه ، وكلاهما باطل ، إذ لا معنى للحفظ من شيطان لا يسمع ، وإنما هى للاستئناف النحوى ، ولا يكون استئنافا بيانيا لفساد المعنى أيضا ، وقيل : يحتمل أن الأصل «لثلا يسمعون» ثم حذفت اللام كما فى «جتتك أن تكرمنى» ثم حذفت أن فارتفع الفعل كما فى قوله :

٦١٦- ألا أيهذا الزاجرى أحضر الوغى *** [وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدى] [ص ٦٤١]

فيمن رفع «أحضر» واستضعف الزمخشري الجمع بين الحذفين .

فإن قلت : اجعلها حالا مقدره ، أى وحفظا من كل شيطان مارد مقدرًا عدم سماعه ، أى بعد الحفظ .

قلت : الذى يقدر وجود معنى الحال هو صاحبها ، كالممرور به فى قولك «مررت برجل معه صقرا صائدا به غدا» أى مقدرًا حال المرور به أن يصيد به غدا ، والشياطين لا يقدرون عدم السماع ولا يريدونه .

الثانى : (إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) بعد قوله تعالى (فَلَا يَخْزُنُكَ قَوْلُهُمْ) فإنه [ربما] يتبادر إلى الذهن أنه محكى بالقول ، وليس كذلك ، لأن ذلك ليس مقولا لهم .

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٢]

ص : ٩٤٠

الثالث : (فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) بعد قوله تعالى (فَلَا يَخْزُنُكَ قَوْلُهُمْ) وهى كالتى قبلها ، وفى جمال القراء للسخاوى أن الوقف على قولهم فى الآيتين واجب ، والصواب أنه ليس فى جميع القرآن وقف واجب .

الرابع : (ثُمَّ يُعِيدُهُ) بعد (أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ) لأن إعادته الخلق لم تقع بعد فيقرروا برؤيتها ، ويؤيد الاستئناف فيه قوله تعالى على عقب ذلك (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ).

الخامس : زعم أبو حاتم أن من ذلك (تُثِيرُ الْأَرْضَ) فقال : الوقف على (ذُلُولٌ) جيد ، ثم يبتدىء (تُثِيرُ الْأَرْضَ) على الاستئناف ، وردّه أبو البقاء بأن (وَلَا) إنما تعطف على النفى ، وبأنها لو أثارت الأرض كانت ذلولاً. ويردّ اعتراضه الأول صحه «مررت برجل يصلى ولا- يلتفت» والشانى أن أبا حاتم زعم أن ذلك من عجائب هذه البقره ، وإنما وجه الرد أن الخبر لم يأت بأن ذلك من عجائبها ، وبأنهم إنما كلفوا بأمر موجود ، لا بأمر خارق للعادة ، وبأنه كان يجب تكرار «لا» فى «ذلول» إذ لا يقال «مررت برجل لا شاعر» حتى تقول «ولا كاتب» لا يقال قد تكررت بقوله تعالى (وَلَا تَسْقَى الْحَرْثَ) لأن ذلك واقع بعد الاستئناف على زعمه .

التنبية الثانى : قد يحتمل اللفظ الاستئناف وغيره ، وهو نوعان :

أحدهما : ما إذا حمل على الاستئناف احتيج إلى تقدير جزء يكون معه كلاماً نحو «زيد» من قولك «نعم الرجل زيد» .

والثانى : ما لا يحتاج فيه إلى ذلك ، لكونه جمله تامه ، وذلك كثير جداً نحو الجملة المنفيه وما بعدها فى قوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا

[شماره صفحه واقعى : ۴۴۳]

ص : ۹۴۱

تَتَّخِذُوا بَطَانَهُ مِنْ دُونِكُمْ لَا- يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا-، وَدُوا مَا عَنْتُمْ، قَدْ يَدَّتِ الْبُغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ) قال الزمخشري : الأ-حسن والأ-بلغ أن تكون مستأنفات على وجه التعليل للنهي عن اتخاذهم بطلانه من دون المسلمين ، ويجوز أن يكون لا- يألونكم وقد بدت صفتين ، أى بطلانه غير ما نعتكم فسادا باديه بغضاؤهم. ومنع الواحدى هذا الوجه ، لعدم حرف العطف بين الجملتين ، وزعم أنه لا يقال «لا تتخذ صاحباً يؤذيك أحب مفارقتك» والذي يظهر أن الصفة تتعدد بغير عاطف وإن كانت جملة كما فى الخبر نحو (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) وحصل للامام فخر الدين فى تفسير هذه الآيه سهو ، فإنه سأل ما الحكمة فى تقديم «من دونكم» على «بطانه» وأجاب بأن محطّ النهى هو «من دونكم» لا بطلانه ، فلذلك قدم الأهم ، وليست التلاوه كما ذكر ، ونظير هذا أن أبا حيان فسر فى سورة الأنبياء كلمه (زُبُرًا) بعد قوله تعالى. (فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا) وإنما هى فى سورة المؤمنين ، وترك تفسيرها هناك ، وتبعه على هذا السهو رجلا ن لخصا من تفسيره إعرابا.

التنبه الثالث : من الجمل ما جرى فيه خلاف ، هل هو مستأنف أم لا؟ وله أمثله :

أحدها : «أقوم» من نحو قولك «إن قام زيد أقوم» وذلك لأن المبرد يرى أنه على إضمار الفاء ، وسيبويه يرى أنه مؤخر من تقديم ، وأن الأصل أقوم إن قام زيد ، وأن جواب الشرط محذوف ، ويؤيده التزامهم فى مثل ذلك كون الشرط ماضيا.

وينبنى على هذا مسألتان :

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٤]

ص : ٩٤٢

إحداهما : أنه هل يجوز «زيدا إن أتاني أكرمه» بنصب زيدا؟ فسيبويه يجيزه كما يجيز «زيدا أكرمه إن أتاني» والقياس أن المبرد يمنعه ، لأنه في سياق أداء الشرط فلا يعمل فيما تقدم على الشرط ، فلا يفسر عاملا فيه .

والثانية : أنه إذا جيء بعد هذا الفعل المرفوع بفعل معطوف ، هل يجزم أم لا؟ فعلى قول سيبويه لا يجوز الجزم ، وعلى قول المبرد ينبغي أن يجوز الرفع بالعطف على لفظ الفعل والجزم بالعطف على محل (1) الفاء المقدره وما بعدها .

الثاني (2) : مذ ومنذ وما بعدهما في نحو «ما رأيت مذ يومان» فقال السيرافي : في موضع نصب على الحال ، وليس بشيء ، لعدم الرابط ، وقال الجمهور : مستأنفه جوابا لسؤال تقديره عند من قدّر مذ مبتدأ : ما أمد ذلك ، وعند من قدرها خبرا : ما بينك وبين لقائه .

الثالث : جملة أفعال الاستثناء ليس ولا يكون وخلا وعدا وحاشا ، فقال السيرافي : حال ، إذ المعنى قام القوم خالين عن زيد ، وجوز الاستئناف ، وأوجه ابن عصفور ، فإن قلت «جاءني رجال ليسوا زيدا» فالجملة صفه ، ولا يمتنع عندي أن يقال «جاءني ليسوا زيدا» على الحال .

الرابع : الجملة بعد حتى الابتدائية كقوله :

حتى ماء دجله أشكل [١٩٥]

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٥]

ص : ٩٤٣

١- التحقيق أن المحل للجملة التي بعد الفاء ، وليس للفاء مدخل في ذلك .

٢- الثاني من أمثله الجملة التي اختلف في كونها مستأنفه .

فقال الجمهور : مستأنفه ، وعن الزجاج وابن درستويه أنها فى موضع جر بحتى ، وقد تقدم.

الجملة الثانية : المعترضه بين شيئين لإفاده الكلام تقويه وتسديدا أو تحسينا ، وقد وقعت فى مواضع.

أحدها : بين الفعل ومرفوعه كقوله :

٦١٧- شجاك أظنّ ربيع الظّاعنيننا***[ولم تعبأ بعذل العاذلينا]

ويروى بنصب ربيع على أنه مفعول أول ، و «شجاك» مفعوله الثانى ، وفيه ضمير مستتر راجع إليه ، وقوله :

٦١٨- وقد أدركنتى والحوادث جمّه***أسنّه قوم لا ضعاف ولا عزل

وهو الظاهر فى قوله :

لم يأتىك والأنباء تنمى

بما لاقت لبون بنى زياد [١٥٤]

على أن الباء زائده فى الفاعل ، ويحتمل أنّ يأتى وتنمى تنازعا ما فأعمل الثانى وأضمر الفاعل فى الأول ؛ فلا اعتراض ولا زياده ، ولكنّ المعنى على الأول أوجه ؛ إذ الأنباء من شأنها أن تنمى بهذا وبغيره

الثانى : بينه وبين مفعوله كقوله :

٦٢٩- وبدلت والدّهر ذو تبدل***هيفا دبورا بالصّبا والشّمأل

والثالث : بين المبتدأ وخبره كقوله :

٦٢٠- وفيهنّ والأيام يعثرن بالفتى***نوادب لا يمسّلنه ونوائح

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٦]

ص : ٩٤٤

ومنه الاعتراض بجمله الفعل الملقى فى نحو «زيد أظنّ قائم» ويجمله الاختصاص فى نحو قوله عليه الصلاه والسّلام : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» وقول الشاعر

٦٢١- نحن بنات طارق ***نمشى على التّمارق

وأما الاعتراض بكان الزائده فى نحو قوله «أو نبىّ كان موسى» فالصحيح أنها لا فاعل لها ، فلا جملة.

والرابع : بين ما أصله المبتدأ والخبر كقوله :

٦٢٢- وإنى لرام نظره قبل التى ***لعلّى - وإن شطّ نواها - أزورها

[ص ٣٩١ و ٥٨٥]

وذلك على تقدير أزورها خبر لعل ، وتقدير الصله محذوفه ، أى التى أقول لعلّى ، وكقوله :

٦٢٣- لعلّك والموعود حقّ لقاءه ***بدا لك فى تلك القلوص بداء

وقوله :

٦٢٤- يا ليت شعرى والمنى لا تنفع ***هل أغدون يوما وأمرى مجمع

إذا قيل بأن جملة الاستفهام خبر على تأويل شعرى بمشعورى ، لتكون الجملة نفس المبتدأ فلا تحتاج إلى رابط ، وأما إذا قيل بأن الخبر محذوف أى موجود ، أو إن ليت لا خبر لها ههنا إذ المعنى ليتنى أشعر ، فالاعتراض بين الشعر ومعموله الذى علق عنه بالاستفهام ، وقول الحماسى :

٦٢٥- إن الثمانين وبلغتها ***قد أحوجت سمعى إلى ترجمان

[ص ٤٥٦]

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٧]

ص : ٩٤٥

وقول ابن هرمة :

٤٢٦- إنَّ سَلِيمِي وَاللَّهِ بِكُلُّوْهَا *** ضَمَّتْ بِشَىءٍ مَا كَانَ يَرْزُوْهَا [ص ٣٩٦]

وقول رُوِيهِ :

٤٢٧- إِنِّي وَأَسْطَارُ سَطْرِنَ سَطْرًا *** لِقَائِلِ يَا نَصْرَ نَصْرًا

[ص ٣٩٦ و ٤٥٧]

وقول كثير :

٣٢٨- وَإِنِّي وَتَهْيَامِي بَعْرَهُ بَعْدَ مَا *** تَخَلَّيْتُ مِمَّا بَيْنَنَا وَتَخَلَّتْ

لِكَالْمَرْتَجِي ظِلَّ الْغَمَامَةِ كَلِمًا *** تَبَوَّأَ مِنْهَا لِلْمَقِيلِ اَضْمَحَلَّتْ

قال أبو علي : تهيامي بعزه جمله معترضه بين اسم إن وخبرها ، وقال أبو الفتح : يجوز أن تكون الواو للقسم كقولك «إني وحبك لضنين بك» فتكون الباء متعلقه بالتهيام لا بخبر محذوف.

الخامس : بين الشرط وجوابه ، نحو (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ) ونحو (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ) ونحو (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ) قاله جماعه منهم ابن مالك ، والظاهر أن الجواب (فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا (١)) ولا- يرد ذلك تثنيه الضمير كما توهموا لأن أو هنا للتنويع ، وحكمها حكم الواو في وجوب المطابقه ، نص عليه الأبدى ، وهو الحق ، أما قول ابن عصفور إن تثنيه الضمير في الآية شاذه فباطل كبطلان قوله مثل ذلك في أفراد الضمير

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٨]

ص : ٩٤٦

١- التحقيق أن الجواب محذوف ، والتقدير : إن يكن المشهود عليه غنيا أو فقيرا فلا تكتموا الشهاده رأفه به لأن الله أولى - إلخ.

فى (وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَحَقُّ اَنْ يُرْضَوْهُ) وفى ذلك ثلاثة اوجه :

أحدها : أن (أَحَقُّ) خبر عنهما ؛ وسهّل إفراد الضمير أمران : معنوى وهو أن إرضاء الله سبحانه إرضاء لرسوله عليه الصلاة والسلام ، وبالعكس (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ) ولفظى وهو تقديم إفراد أحق ، ووجه ذلك أن اسم التفضيل المجرّد من أل والإضافه واجب الإفراد نحو (لِيُؤْسَفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ) (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ) إلى قوله (أَحَبُّ إِلَيْكُمْ).

والثانى : أن (أَحَقُّ) خبر عن اسم الله سبحانه ، وحذف مثله خبرا عن اسمه عليه الصلاة والسلام ، أو بالعكس.

والثالث : أن (أَنْ يُرْضَوْهُ) ليس فى موضع جر أو نصب بتقدير بأن يرضوه ، بل فى موضع رفع بدلا عن أحد الاسمين ، وحذف من الآخر مثل ذلك ، والمعنى وإرضاء الله وإرضاء رسوله أحقّ من إرضاء غيرهما.

والسادس : بين القسم وجوابه كقوله :

٦٢٩- لعمري وما عمري على بهين *** لقد نطقت بطلا على الأتارع

وقوله تعالى : (قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ) الأصل أقسم بالحق لأملأن وأقول الحق ، فانتصب الحق الأول - بعد إسقاط الخافض - بأقسم محذوفا ، والحق الثانى بأقول ، واعترض بجملة «أقول الحق» وقدم معمولها للاختصاص ، وقرىء برفعهما بتقدير فالحق قسمى والحق أقوله ، وبجرهما على تقدير واو القسم فى الأول والثانى توكيدا كقولك «والله والله لأفعلن» ، وقال الزمخشري : جر الثانى على أن المعنى وأقول والحق ، أى هذا اللفظ ، فأعمل القول فى لفظ واو القسم مع مجرورها على سبيل الحكايه ، قال :

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٩]

ص : ٩٤٧

وهو وجه حسن دقيق جائز في الرفع والنصب ، اه. وقرىء برفع الأول ونصب الثاني ، قيل : أى فالحق قسمى أو فالحق منى أو فالحق أنا ، والأول أولى ، ومن ذلك قوله تعالى (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) الآية.

والسابع : بين الموصوف وصفته كآلآيه فإن فيها اعتراضين : اعتراضا بين الموصوف وهو (قسم) وصفته وهو (عَظِيمٌ) بجمله (لَوْ تَعْلَمُونَ) ، واعتراضا بين (أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) وجوابه وهو (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ) بالكلام الذى بينهما ، وأما قول ابن عطية ليس فيها إلا-اعتراض واحد وهو (لَوْ تَعْلَمُونَ) لأن (وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ) توكيد لا-اعتراض فمردود ؛ لأن التوكيد والاعتراض لا يتنافيان ، وقد مضى ذلك فى حد جملة الاعتراض.

والثامن : بين الموصول وصلته كقوله :

٦٣٠- ذاك الذى وأبيك يعرف مالكا***[والحق يدمع ترهات الباطل]

ويحتمله قوله :

وإنى لرام نظره قبل التى***لعلى وإن شطت نواها أزورها [٦٢٢]

وذلك على أن تقدر الصلة «أزورها» وتقدر خبر لعل محذوفا ، أى لعلى أفعل ذلك.

والتاسع : بين أجزاء الصلة نحو (وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَزْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ) الآيات ؛ فإن جملة (وَتَزْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ) معطوفة على (كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ) فهى من الصلة ، وما بينهما اعتراض بين به قدر جزائهم ، وجملة (ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ) خبر ، قاله ابن عصفور ، وهو بعيد ؛ لأن الظاهر أن (تَزْهَقُهُمْ) لم يؤت به لتعريف الذين فيعطف على صلته ، بل

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٠]

ص: ٩٤٨

جىء به للاعلام بما يصيبهم جزاء على كسهم السيئات ، ثم إنه ليس بمتعين ؛ لجواز أن يكون الخبر (جِزَاءٌ سَيِّئِهِ بِمِثْلِهَا) فلا يكون فى الآيه اعتراض ، ويجوز أن يكون الخبر جمله النفى كما ذكر ، وما قبلها جملتان معترضتان ، وأن يكون الخبر (كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ) فالإعتراض بثلاث جمل ، أو (أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ) فالإعتراض بأربع جمل ، ويحتمل - وهو الأظهر - أن (الَّذِينَ) ليس مبتدأ ، بل معطوف على الذين الأولى ، أى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، والذين كسبوا السيئات جزاء سيئه بمثلها ؛ فمثلها هنا فى مقابله الزيادة هناك ، ونظيرها فى المعنى قوله تعالى (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) وفى اللفظ قولهم «فى الدار زيد والحجره عمرو» وذلك من العطف على معمولى عاملين مختلفين عند الألف ، وعلى إضمار الجار عند سيبويه والمحققين ، ومما يرجح هذا الوجه أن الظاهر أن الباء فى (بِمِثْلِهَا) متعلقه بالجزاء ؛ فإذا كان جزاء سيئه مبتدأ احتيج إلى تقدير الخبر ، أى واقع ، قاله أبو البقاء ، أو لهم ، قاله الحوفى ، وهو أحسن ؛ لإغناؤه عن تقدير رابط بين هذه الجملة ومبتدئها وهو (الَّذِينَ) وعلى ما اخترناه يكون جزاء عطفها على الحسنى ؛ فلا يحتاج إلى تقدير آخر ، وأما قول أبى الحسن وابن كيسان إن بمثلها هو الخبر ، وإن الباء زيدت فى الخبر كما زيدت فى المبتدأ فى «بحسبك درهم» فمردود عند الجمهور ، وقد يؤنس قولهما بقوله (وَجِزَاءٌ سَيِّئِهِ سَيِّئُهُ مِثْلُهَا).

والعاشر : بين المتضايقين كقولهم «هذا غلام والله زيد» و «لا أخا فاعلم لزيد» وقيل : الأخ هو الاسم والظرف الخبر ، وإن الأخ حينئذ جاء على لغة القصر ، كقوله «مكره أخاك لا بطل» فهو كقولهم «لا عصا لك».

[شماره صفحه واقعى : ٤٥١]

الحادى عشر : بين الجار والمجرور كقوله «اشتريته بأرى ألف درهم».

الثانى عشر : بين الحرف الناسخ وما دخل عليه كقوله :

٦٣١- كأنّ وقد أتى حول كميل***أثافها حمامات مثول

كذا قال قوم ، ويمكن أن تكون هذه الجملة حاله تقدمت على صاحبها ، وهو اسم كأن ، على حد الحال فى قوله :

كأنّ قلوب الطير رطبا ويابساً***لدى وكرها العنّاب والحشف البالى [٣٦٥]

الثالث عشر : بين الحرف وتوكيده كقوله :

٦٣٢- لبت وهل ينفع شيئا لبت***ليت شبابا بوع فاشترت

الرابع عشر : بين حرف التنفيس والفعل كقوله :

وما أدرى وسوف إخال أدرى***أقوم آل حصن أم نساء [٥١]

وهذا الاعتراض فى أثناء اعتراض آخر ، فإن سوف وما يعدها اعتراض بين أدرى وجملة الاستفهام.

الخامس عشر : بين قد والفعل كقوله :

أخالد قد والله أوطأت عشوه [٢٨٤]

السادس عشر : بين حرف النفى ومنفيه كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص : ٩٥٠

وقوله :

٦٣٤- فلا وأبى دهما زالت عزيزه***[على قومها مادام للزند قادح]

السابع عشر : بين جملتين مستقلتين نحو (فَأْتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ، نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ) فَإِنْ (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ) تفسير لقوله تعالى (مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) أى أن المأثى الذى أمركم الله به هو مكان الحرث ، ودلاله على أن الغرض الأصلى فى الإتيان طلب النسل لا محض الشَّهوه ، وقد تضمنت هذه الآية الاعتراض بأكثر من جملة ، ومثلها فى ذلك قوله تعالى (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ) وقوله تعالى (رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَاءَ صَاحِبَةٌ لِلَّهِ) (وَضَعْتُ) إذ الجملتان المصدرتان بآنى من قولها عليها السلام ، وما بينها اعتراض ، والمعنى : وليس الذكر الذى طلبته كالأنثى التى وهبت لها ، وقال الزمخشري :

هنا جملتان معترضتان كقوله تعالى (وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ) انتهى ، وفى التنظير نظر ، لأن الذى فى الآية الثانية اعتراض كل منهما بجملة لا اعتراض واحد بجملتين.

وقد يعترض بأكثر من جملتين كقوله تعالى (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا) مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ) إن قدر (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا) بيانا للذين أوتوا وتخصيصا لهم إذا كان اللفظ

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٣]

عاما فى اليهود والنصارى والمراد اليهود ، أو بيانا لأعدائكم ، والمعترض به على هذا التقدير جملتان ، وعلى التقدير الأول ثلاث جمل ، وهى والله أعلم وكفى بالله مرتين ، وأما يشترتون ويريدون فجملتا تفسير لمقدر ، إذ المعنى ألم تر إلى قصة الذى أوتوا ، وإن علقته من بنصيرا مثل (وَنَصِيْرُنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ) أو بخبر محذوف على أن (يُحَرِّفُونَ) صفه لمبتدأ محذوف ، أى قوم يحرفون كقولهم «منا ظعن ومنا أقام» أى منا فريق فلا اعتراض البته ، وقد مر أن الزمخشريّ أجاز فى سورة الأعراف الاعتراض بسبع جمل على ما ذكر ابن مالك.

وزعم أبو على أنه لا يعترض بأكثر من جملة ، وذلك لأنه قال فى قول الشاعر :

٦٣٥- أرانى ولا كفران لله أيه***لنفسى قد طالبت غير منيل

إن أيه وهى مصدر «أويت له» إذا رحمته ورفقت به لا ينتصب بأويت محذوفه ، لئلا يلزم الاعتراض بجملتين ، قال : وإنما انتصابه باسم «لا» أى ولا أكفر الله رحمه منى لنفسى ، ولزمه من هذا ترك تنوين الاسم المطول ، وهو قول البغداديين أجازوا «لا طالع جبلا» أجروه فى ذلك مجرى المضاف كما أجرى مجراه فى الإعراب ، وعلى قولهم يتخرج الحديث «لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت» وأما على قول البصريين فيجب تنوينه ، ولكن الرواية إنما جاءت بغير تنوين.

وقد اعترض ابن مالك قول أبى على بقوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ) وبقول زهير :

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٤]

ص : ٩٥٢

لقد باليت مظعن أم أوفى ***ولكن أم أوفى لا تبالى

وقد يجاب عن الآيه بأن جملة الأمر دليل الجواب عند الأكثرين ونفسه عند قوم : فهى مع جملة الشرط كالجمله الواحده ، وبأنه يجب أن يقدر للباء متعلق محذوف ، أى أرسلناهم بالبينات ، لأنه لا يستثنى بأداه واحده شيئا ، ولا يعمل ما قبل إلا فيما بعدها إلا إذا كان مستثنى نحو «ما قام إلا زيد» أو مستثنى منه نحو «ما قام إلا زيدا أحد» أو تابعا له نحو «ما قام أحد إلا زيدا فاضل».

مسأله - كثيرا ما تشبهه المعترضه بالحاليه ، ويميزها منها أمور :

أحدها : أنها تكون غير خبريه كالأمريه فى (ولا- تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ ، قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ ، أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ) كذا مثل ابن مالك وغيره ، بناء على أنّ (أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ) متعلق بتؤمنوا ، وأن المعنى ولا تظهروا تصديقكم بأن أحدا يؤتى من كتب الله مثل ما أوتيتم ، وبأن ذلك الأحد يحاجونكم عند الله يوم القيامة بالحق فيغلبونكم ، إلا لأهل دينكم لأن ذلك لا يغير اعتقادهم بخلاف المسلمين ، فإن ذلك يزيدهم ثباتا ، وبخلاف المشركين ، فإن ذلك يدعوهم إلى الإسلام ، ومعنى الاعتراض حينئذ أن الهدى بيد الله ، فإذا قدره لأحد لم يضره مكرهم.

والآيه محتمله لغير ذلك ، وهى أن يكون الكلام قد تم عند الاستثناء ، والمراد ولا تظهروا الإيمان الكاذب الذى توقعونه وجه النهار وتنقضونه آخره إلا لمن كان منكم كعبد الله بن سلام ثم أسلم ، وذلك لأن إسلامهم كان أعيظ لهم ورجوعهم إلى الكفر كان عندهم أقرب ، وعلى هذا ف- (أَنْ يُؤْتَى) من كلام الله

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٥]

تعالى ، وهو متعلق بمحذوف مؤخر ، أى لكراهيه أن يؤتى أحد دبرتم هذا الكيد ، وهذا الوجه أرجح لوجهين :

أحدهما : أنه الموافق لقراءه ابن كثير (أأن يؤتى) بهمزتين ، أى لكراهيه أن يؤتى قلم ذلك.

والثانى : أن فى الوجه الأول عمل ما قبل إلا فيما بعدها ، مع أنه ليس من المسائل الثلاث المذكوره آنفا.

وكالدعائه فى قوله :

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَبَلَّغْتَهَا**قد أحوجت سمعى إلى ترجمان [٦٢٥]

وقوله :

إِنَّ سَلِيمِي وَاللَّهِ يَكْلُؤُهَا**ضنّت بشيء ما كان يرزؤها [٦٢٦]

وكالقسميه فى قوله :

إئى وأسطار سطرن سطرًا [٦٢٧] البيت [ص ٤٥٧]

وكالتنزيهيه فى قوله تعالى (وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ ، سُبْحَانَهُ ، وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ) كذا مثل بعضهم.

وكالاستفهاميه فى قوله تعالى (فَاسْتَغْفِرُوا لِذُنُوبِهِمْ ، وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا) كذا مثل ابن مالك.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٦]

ص : ٩٥٤

فأما الأولى فلا- دليل فيها إذا قدر لهم خيرا ، وما مبتدأ ، والواو للاستئناف لا عاطفه جمله على جمله ، وقدر الكلام تهديدا كقولك لعبدك : لك عندي ما تختار ، تريد بذلك إيعاده أو التهكم به ، بل إذا قدر (لَهُمْ) معطوفا على (لِلَّهِ) وما معطوفه على البنات ، وذلك ممتنع في الظاهر ؛ إذ لا يتعدى فعل الضمير المتصل إلى ضميره المتصل إلا في باب ظن وفقد وعدم نحو (فَلا تَحْسَبَنَّ لَهُمْ بِمَفْازِهِ مِنَ الْعَذَابِ) فيمن ضم الباء ، ونحو (أَنْ رَأَاهُ اسْتِغْنَى) ولا يجوز مثل «زيد ضربه» تريد ضرب نفسه ، وإنما يصح في الآيه العطف المذكور إذا قدر أن الأصل ولأنفسهم ثم حذف المضاف ، وذلك تكلف ، ومن العجب أن الفراء والزمخشري والحوافي قدروا العطف المذكور ولم يقدرُوا المضاف المحذوف ، ولا يصح العطف إلا به.

وأما الثانية فنصّ هو وغيره على أن الاستفهام فيها بمعنى النفي ، فالجمله خبريه.

وقد فهم مما أوردته من أن المعترضه تقع طلبيه أن الحاليه لا تقع إلا خبريه ، وذلك بالإجماع ، وأما قول بعضهم في قول القائل :

٦٣٧- اطلب ولا تضجر من مطلب ***[فآفه الطالب أن يضجرا]

[ص ٥٨٦]

إن الواو للحال ، وإن لا ناهيه ؛ فخطأ ، وإنما هي عاطفه إما مصدرا يسبك من أن والفعل على مصدر متوهم من الأمر السابق ، أى ليكن منك طلب وعدم ضجر ، أو جمله على جمله ، وعلى الأول ففتحه تضجر إعراب ، ولا نافية ، والعطف مثله في قولك «أئتني ولا أجفوك» بالنصب وقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٧]

ص : ٩٥٥

٦٣٨- فقلت ادعى وأدعو إن أندى *** لصوت أن ينادى داعيان

وعلى الثانى فالفتحه للتركيب ، والأصل ولا تضجرن بنون التوكيد الخفيفه فحذفت للضرورة ، ولا ناهيه ، والعطف مثله فى قوله تعالى (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا).

الثانى : أنه يجوز تصديرها بدليل استقبال كالتنفيس فى قوله :

وما أدرى وسوف إخال أدرى [٥١]

وأما قول الحوفى فى (إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَّهْدِينِ) : إن الجملة حاله فمردود ، وكلن فى (وَلَنْ تَفْعَلُوا) وكالشرط فى (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ) (قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا) (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أذى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ) (إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ) (فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا) (فَلَوْ لَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا) وإنما جاز «لأضربنه إن ذهب وإن مكث» ؛ لأن المعنى لأضربنه على كل حال ؛ إذ لا يصح أن يشترط وجود الشىء وعدمه لشىء واحد.

والثالث : أنه يجوز اقترانها بالفاء كقوله :

٦٣٩- واعلم فعلم المرء ينفعه *** أن سوف يأتى كل ما قدرا

وكجملة (فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا) فى قول وقد مضى ، وكجملة (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) الفاصله بين (فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً) وبين الجواب وهو (فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ) والفاصله بين (وَمِنْ دُونِهِمَا

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٨]

ص: ٩٥٦

جَتَّتَانِ) وبين (فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ) وبين صفتيهما ، وهى (مُيَدَاهُمَاتَانِ) فى الأولى (حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ) فى الثانية ، ويحتملان تقدير مبتدأ ؛ فتكون الجملة إما صفة وإما مستأنفة.

الرابع : أنه يجوز اقترانها بالواو مع تصديرها بالمضارع المثبت كقول المتنبي :

٦٤٠- يا حادى غيرها ، وأحسبى *** أوجد ميتا قبيل أفقدها

قفا قليلا بها على ؛ فلا *** أقل من نظره أزودها

قوله «أفقدتها» على إضمار أن ، وقوله «أقل» يروى بالرفع والنصب.

تنبيه - للبيانين فى الاعتراض اصطلاحات مخالفه لاصطلاح النحويين ، ولزمخشرى يستعمل بعضها كقوله فى قوله تعالى : (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) : يجوز أن يكون حالا من فاعل (نَعْبُدُ) أو من مفعوله ؛ لاشتمالها على ضميريهما ، وأن تكون معطوفه على (نَعْبُدُ) وأن تكون اعتراضيه مؤكده ، أى من حالنا أنا مخلصون له التوحيد ، ويردّ عليه مثل ذلك من لا يعرف هذا العلم كأبى حيان توهمًا منه أنه لا اعتراض إلا ما يقوله النحوى وهو الاعتراض بين شيئين متطالبيين.

الجملة الثالثه : لتفسيريه ، وهى الفضله الكاشفه لحقيقه ما تليه ، وسأذكر لها أمثله توضحها :

أحدها : (وَأَسِيرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا : هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) فجملة الاستفهام مفسره للنجوى ، وهل هنا للنفى ، ويجوز أن تكون بدلا منها إن قلنا إن ما فيه معنى القول يعمل فى الجمل ، وهو قول الكوفيين ، وأن تكون معموله لقول محذوف ، وهو حال مثل (وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٩]

ص : ٩٥٧

مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ).

الثانى : (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) فخلقه وما بعده تفسير لمثل آدم ، لا باعتبار ما يعطيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدّر جسدا من طين ثم كَوّن ، بل باعتبار المعنى ، أى إن شأن عيسى كشأن آدم فى الخروج عن مستمرّ العاده وهو التولد بين أبوين .

والثالث : (هَيْلٌ أَدْلُكُمْ عَلَى تِجَارِهِ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) فجملة تؤمنون تفسير للتجاره ، وقيل : مستأنفه معناها الطلب ، أى آمنوا ، بدليل (فَيَغْفِرُ) بالجزم كقولهم «اتقى الله امرؤ فعل خيرا يشب عليه» أى لیتق الله وليفعل يشب ، وعلى الأول فالجزم فى جواب الاستفهام ، تنزيلا للسبب وهو الدلاله منزله المسبب وهو الامتثال .

الرابع : (وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبُؤْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا) وجوز أبو البقاء كونها حالیه على إضمار قد ، والحال لا تأتى من المضاف إليه فى مثل هذا .

الخامس : (حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا) إن قدرت «إذا» غير شرطیه فجملة القول تفسير ليجادلونك ، وإلا فهى جواب إذا ، وعليهما فيجادلونك حال .

تنبیه - المفسره ثلاثه أقسام : مجردة من حرف التفسير كما فى الأمثله السابقه ، ومقرونه بأى كقوله :

وترميننى بالطرف أى أنت مذنب ***[وتقليننى لكنّ إياك لا ألقى] [١١٤]

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٠]

ص : ٩٥٨

ومقرونه بأن (فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ) وقولك «كتبت إليه أن افعل» إن لم تقدر الباء قبل أن.

السادس : (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَ جُنَّةً) فجملة ليسجننه قيل : هي مفسره للضمير في بدا الراجع إلى البداء المفهوم منه ، والتحقيق أنها جواب لقسم مقدر ، وأن المفسر مجموع الجملتين ، ولا يمنع من ذلك كون القسم إنشاء ؛ لأن المفسر هنا إنما هو المعنى المتحصل من الجواب ، وهو خبرى لا إنشائي ، وذلك المعنى هو سجنه عليه الصلاة والسلام ؛ فهذا هو البداء الذي بداهم.

ثم اعلم أنه لا يتمتع كون الجملة الإنشائية مفسره بنفسها ، ويقع ذلك في موضعين :

أحدهما : أن يكون المفسر إنشاء أيضا ، نحو «أحسن إلى زيد أعطه ألف دينار».

والثاني : أن يكون مفردا مؤديا معنى جملة نحو (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) الآية.

وإنما قلنا فيما مضى إن الاستفهام مراد به النفي تفسيرا لما اقتضاه المعنى وأوجبه الصنائه لأجل الاستثناء المفرغ ، لا أن التفسير أوجب ذلك ، ونظيره «بلغني عن زيد كلام والله لأفعلن كذا».

ويجوز أن يكون (لَيْسَ جُنَّةً) جوابا لبدا ؛ لأن أفعال القلوب لإفادتها التحقيق تجاب بما يجاب به القسم ، قال :

٦٤١- ولقد علمت لتأتين مئتي *** [إن المنايا لا تطيش سهامها] [ص ٤٦٨]

[شماره صفحه واقعی : ٤٦١]

ص : ٩٥٩

وقال الكوفيون : الجملة فاعل ، ثم قال هشام وثعلب وجماعه : يجوز ذلك في كل جملة نحو «يعجبني تقوم» وقال الفراء وجماعه : جوازه مشروط بكون المسند إليها قلبيا ، وباقترانها بأداه معلقه نحو «ظهر لى أقام زيد ، وعلم هل قعد عمرو» وفيه نظر ؛ لأن أداه التعليق بأن تكون مانعه أشبه من أن تكون مجوزه ، وكيف تعلق الفعل عما هو منه كالجزم؟ وبعد فعندى أن المسألة صحيحة ، ولكن مع الاستفهام خاصه دون سائر المعلقات ، وعلى أن الإسناد إلى مضاف محذوف لا إلى الجملة الأخرى ، ألا ترى أن المعنى ظهر لى جواب أقام زيد ، أى جواب قول القائل ذلك؟ وكذلك فى «علم أقعد عمرو» وذلك لا بدّ من تقديره دفعا للتناقض ؛ إذ ظهور الشىء والعلم به منافيان للاستفهام المقتضى للجهل به.

فإن قلت : ليس هذا مما تصح فيه الإضافة إلى الجمل.

قلت : قد مضى [لنا] عن قريب أن الجملة التى يراد بها اللفظ يحكم لها بحكم المفردات.

السابع : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ) زعم ابن عصفور أن البصريين يقدرّون نائب الفاعل [فى قيل] ضمير المصدر ، وجملة النهى مفسره لذلك الضمير ، وقيل : الظرف نائب [عن] الفاعل ؛ فالجملة فى محل نصب ، ويردّ بأنه لا- تتم الفائدة بالظرف ، وبعده فى (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) والصواب أن النائب الجملة ؛ لأنها كانت قبل حذف الفاعل منصوبه بالقول ؛ فكيف انقلبت مفسره؟ والمفعول به متعين للنيابه ، وقولهم الجملة لا تكون فاعلا ولا نائبا عنه جوابه أن التى يراد بها لفظها يحكم لها بحكم المفردات ؛ ولهذا تقع مبتدأ نحو «لا حول ولا قوه إلا بالله كتر من كنوز الجنه» وفى المثل «زعموا مطّيه الكذب» ومن هنا لم يحتج الخبر إلى رابط

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٢]

ص : ٩٦٠

فى نحو «قولى لا إله إلا الله» كما لا يحتاج إليه الخبر المفرد الجامد.

الثامن : (وَعَيَّدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ) لأن وعد يتعدى لاثنين ، وليس الثانى هنا (لَهُمْ مَغْفِرَةٌ) ؛ لأن ثانى مفعولى كسا لا يكون جملة ، بل هو محذوف ، والجملة مفسره له ، وتقديره خيرا عظيما أو الجنة ، وعلى الثانى فوجه التفسير إقامه السبب مقام المسبب ؛ إذ الجنة مسببه عن استقرار الغفران والأجر.

وقولى فى الضابط «الفضله» احترزت به عن الجملة المفسره لضمير الشأن ؛ فإنها كاشفه لحقيقه المعنى المراد به ، ولها موضع بالإجماع ؛ لأنها خبر فى الحال أو فى الأصل ، وعن الجملة المفسره فى باب الاشتغال [فى نحو «زيدا ضربته»] فقد قيل : إنها تكون ذات محل كما سيأتى ، وهذا القيد أهملوه ولا بد منه.

مسأله - قولنا إن الجملة المفسره لا محل لها خالف فيه الشلوين ، فزعم أنها بحسب ما تفسره ؛ فهى فى نحو «زيدا ضربته» لا محل لها ، وفى نحو (إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) ونحو «زيد الخبز يأكله» بنصب الخبز - فى محل رفع ، ولهذا يظهر الرفع إذا قلت آكله ، وقال :

٦٤٢- فمن نحن نؤمنه بيت وهو آمن *** [ومن لا نجره يمس منا مفزعا]

فظهر الجزم ، وكأن الجملة المفسره عند عطف بيان أو بدل ، ولم يثبت الجمهور وقوع البيان والبدل جملة ، وقد بينت أن جملة الاشتغال ليست من الجمل التى تسمى فى الاصطلاح جملة مفسره وإن حصل فيها تفسير ، ولم يثبت جواز حذف المعطوف عليه عطف البيان ، واختلف فى المبدل منه ، وفى البغداديات لأبى على أن الجزم فى ذلك بأداه شرط

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٣]

ص : ٩٦١

مقدره ؛ فإنه قال ما ملخصه : إن الفعل المحذوف والفعل المذكور في نحو قوله :

لا تجزعي إن منفسا أهلكته [٢٧٣]

مجزومان في التقدير ، وإن انجزام الثاني ليس على البدليه ؛ إذ لم يثبت حذف المبدل منه ، بل على تكرير إن ، أى إن أهلكت منفسا إن أهلكته ، وساغ إضمار إن وإن لم يجز إضمار لام الأمر إلا ضروره لا تساعهم فيها ، بدليل إيلائهم إياها الاسم ، ولأن تقدمها مقو للدلاله عليها ، ولهذا أجاز سيبويه «بمن تمرر أمر» ومنع «من تضرب أنزل» لعدم دليل على المحذوف ، وهو عليه ، حتى تقول «عليه» وقال فيمن قال «مررت برجل صالح إن لا صالح فطالح» بالخفض : إنه أسهل من إضمار رب بعد الواو ، ورب شىء يكون ضعيفا ثم يحسن للضروره كما في «ضرب غلامه زيدا» فإنه ضعيف جدا ، وحسن في نحو «ضربونى وضربت قومك» واستغنى بجواب الأولى عن جواب الثانية كما استغنى في نحو «أزيدا ظننته قائما» بثنائى مفعولى ظننت المذكوره عن ثانى مفعولى ظننت المقدره.

الجملة الرابعه : المجاب بها القسم نحو (وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ) ونحو (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) ومنه (لَيُبَدَنَّ فِي الْحُطَمَةِ) (وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ) يقدر لذلك ولما أشبهه القسم.

ومما يحتمل جواب القسم (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) وذلك بأن تقدر الواو عاطفه على (ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ) فإنه وما قبله أجوبه لقوله تعالى : (فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ) وهذا مراد ابن عطيه من قوله : هو قسم ،

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٤]

ص : ٩٦٢

والواو تقتضيه ، أى هو جواب قسم والواو هى المحصله لذلك لأنها عاطفه (1) ، وتوهم أبو حيان عليه مالا يتوهم على صغار الظلمه ، وهو أن الواو حرف قسم ، فردّ عليه بأنه يلزم منه حذف المجرور وبقاء الجار وحذف القسم مع كون الجواب منفيا يان .

تنبيه - من أمثله جواب القسم ما يخفى نحو (أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بِالْعَهِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ) (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ) وذلك لأن أخذ الميثاق بمعنى الاستحلاف ، قاله كثيرون منهم الزجاج ، ويوضحه (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ) وقال الكسائي والفراء ومن وافقهما : التقدير بأن لا تعبدوا إلا الله ، وبأن لا تسفكوا ، ثم حذف الجار ، ثم أن فارتفع الفعل ، وجوز الفراء أن يكون الأصل النهى ، ثم أخرج مخرج الخبر ، ويؤيده أن بعده (وَقُولُوا) (وَأَقِيمُوا) (وَأْتُوا).

ومما يحتمل الجواب وغيره قول الفرزدق :

٦٤٣- تعشّ فإن عاهدتني لا تخونني ***نكن مثل من يا ذئب يصطحبان

فجمله النفي إما جواب لعاهدتني . كما قال :

٦٤٤- أرى محرزا عاهدته ليوافقن ***فكان كمن أغرّيته بخلاف

فلا محل لها ، أو حال من الفاعل أو المفعول أو كليهما فمحلها النصب ، والمعنى شاهد للجوابيه ، وقد يحتج للحاليه بقوله أيضا :

٦٤٥- ألم ترني عاهدت ربّي ، وإئنّي ***ليبين رتاج قائما ومقام

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٥]

ص : ٩٦٣

١- فى نسخه «عظفت».

على حلفه لا أشتم الدهر مسلماً***ولا خارجاً من في زور كلام

وذلك أنه عطف «خارجاً» على محل جملة «لا أشتم» فكأنه قال «حلفت غير شاتم ولا خارجاً» والذي عليه المحققون أن «خارجاً» مفعول مطلق ، والأصل ولا يخرج خروجاً ، ثم حذف الفعل وأتاب الوصف عن المصدر ، كما عكس في قوله تعالى (إِنَّ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا) لأن المراد أنه حلف بين باب الكعبه وبين مقام إبراهيم أنه لا يشتم مسلماً في المستقبل ولا يتكلم بزور ، لا أنه حلف في حال اتصافه بهذين الوصفين على شيء آخر.

مسأله - قال ثعلب : لا- تقع جملة القسم خبراً ، فقييل في تعليقه : لأن نحو «لأفعلن» لا- محل له ، فإذا بنى على مبتدأ فقييل «زيد ليفعلن» صار له موضع ، وليس بشيء ؛ لأنه إنما منع وقوع الخبر جملة قسميه ، لا- جملة هي جواب القسم ، ومراده أن القسم وجوابه لا- يكونان خبراً ؛ إذ لا- تنفك إحداهما عن الأخرى ، وجملتا القسم والجواب يمكن أن يكون لهما محل من الإعراب كقولك : «قال زيد أقسم لأفعلن» وإنما المانع عنده إما كون جملة القسم لا ضمير فيها فلا تكون خبراً ؛ لأن الجملتين ههنا ليستا كجملتي الشرط والجزاء ؛ لأن الجملة الثانية ليست معموله لشيء من الجملة الأولى ، ولهذا منع بعضهم وقوعها صله ، وإما كون الجملة - أعنى جملة القسم - إنشائية ، والجملة الواقعة خبراً لا بد من احتمالها للصدق والكذب ، ولهذا منع قوم من الكوفيين - منهم ابن الأنباري - أن يقال : «زيد اضربه ، وزيد هل جاءك!».

وبعد فعندى أن كلا من التعليلين ملغى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٦]

ص : ٩٦٤

أما الأول فلأن الجملتين مرتبطتان ارتباطاً صارفاً به كالجمله [الواحدة] وإن لم يكن بينهما عمل ، وزعم ابن عصفور أن السماع قد جاء بوصل الموصول بالجمله القسميه وجوابها ، وذلك قوله تعالى : (وَإِنْ كُفَّ لَمَّا لِيُؤْفِقِيَهُمْ) قال : فما موصوله لا زائده ، وإلا لزم دخول اللام على اللام ، انتهى . وليس بشيء ؛ لأن امتناع دخول اللام على اللام إنما هو لأمر لفظي ، وهو ثقل التكرار ، والفاصل يزيله ولو كان زائداً ، ولهذا اكتفى بالألف فاصله بين النونات في «أذهبنا» وبين الهمزتين في (أَأَنْذَرْتَهُمْ) وإن كانت زائده ، وكان الجيد أن يستدلّ بقوله تعالى : (وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبْتَئَنَّ) فإن قيل : تحتل من الموصوفيه ، أى لفريقاً لبيطن ، قلنا : وكذا ما فى الآيه ، أى لقوم ليوفينهم ، ثم إنه لا يقع صفه إلا ما يقع صله ، فالاستدلال ثابت وإن قدرت صفه ؛ فإن قيل : فما وجهه والجمله الأولى إنشائية؟ قلت : جاز لأنها غير مقصوده ، وإنما المقصود جملة الجواب ، وهى خبريه ، ولم يؤت بجمله القسم إلا لمجرد التوكيد ، لا للتأسيس .

وأما الثانى فلأن الخبر الذى شرطه احتمال الصدق والكذب الخبر الذى هو قسيم الإنشاء ، لا خبر المبتدأ ، للاتفاق على أن أصله الإفراد ، واحتمال الصدق والكذب إنما هو من صفات الكلام ، وعلى جواز «أين زيد؟ وكيف عمرو؟» وزعم ابن مالك أن السماع ورد بما منعه ثعلب وهو قوله تعالى : (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ) (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَتُبَوَّئِنَّهُمْ) (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ) وقوله :

٦٤٦- جشأت فقلت : اللذ خشيت لياتين *** [وإذا أتاك فلات حين مناص]

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٧]

ص : ٩٦٥

وعندى لما استدل به تأويل لطيف ، وهو أن المبتدأ فى ذلك كله ضمن معنى الشرط ، وخبره منزل منزله الجواب ؛ فإذا قدر قبله قسم كان الجواب له ، وكان خبر المبتدأ المشبه لجواب الشرط محذوفا ؛ للاستغناء بجواب القسم المقدر قبله ، ونظيره فى الاستغناء بجواب القسم المقدر قبل الشرط المجرد من لام التوطئه نحو (وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ) التقدير : والله ليمس لئن لم ينتهوا يمسَّن.

تنبيه - وقع لمكى وأبى البقاء وهم فى جملة الجواب فأعرابها إعرابا يقتضى أن لها موصفا.

فأما مكى فقال فى قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة ليجمعنكم) إن ليجمعنكم بدل من الرحمة ، وقد سبقه إلى هذا الإعراب غيره ، ولكنه زعم أن اللام بمعنى أن المصدريه وأن من ذلك (ثُمَّ يَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَ جُنَّةً) أى أن يسجنوه ، ولم يثبت مجىء اللام مصدرية ، وخلط مكى فأجاز البديله مع قوله إن اللام لام جواب القسم ، والصواب أنها لام الجواب ، وأنها منقطعه مما قبلها إن قدر قسم أو متصله به اتصال الجواب بالقسم إن أجرى «بدا» مجرى أقسم كما أجرى علم فى قوله :

ولقد علمت لتأتين متيتى [٤٤١]

وأما أبو البقاء فإنه قال فى قوله (لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ - الآيه) من فتح اللام ففى ما وجهان :

أحدهما : أنها موصوله مبتدأ ، والخبر إما (مِنْ كِتَابٍ) أى للذى

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٨]

ص : ٩٦٦

آتيتكموه من الكتاب ، أو (لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ) ، واللام جواب القسم ؛ لأن أخذ الميثاق قسم ، و (جاءكم) عطف على (آتيتكم) ، والأصل ثم جاءكم به ، فحذف عائد ما ، أو الأصل مصدق له ، ثم ناب الظاهر عن المضمرة ، أو العائد ضمير «استقر» الـدى تعلقـت به مع .

والثانى : أنها شرطية ، واللام موطنه ، وموضع «ما» نصب بآتيت ، والمفعول الثانى ضمير المخاطب ، و (من كتاب) مثل من آيه فى (ما ننسخ من آيه) اهـ . ملخصا ، وفيه أمور :

أحدها : أن إجازته كون (من كتاب) خبرا فيه الإخبار عن الموصول قبل كمال صلته ؛ لأن (ثم جاءكم) عطف على الصلة .

الثانى : أن تجويزه كون (لَتُؤْمِنَنَّ) خبرا مع تقديره إياه جوابا لأخذ الميثاق يقتضى أن له موضعا ، وأنه لا موضع له ، وإنما كان حقه أن يقدره جوابا لقسم محذوف ، ويقدر الجملتين خبرا ، وقد يقال : إنما أراد بقوله «اللام جواب القسم لأن أخذ الميثاق قسم» أن أخذ الميثاق دال على جملة قسم مقدره ، ومجموع الجملتين الخبر ، وإنما سمى (لَتُؤْمِنَنَّ) خبرا ؛ لأنه الدال على المقصود بالأصالة ، لا أنه وحده هو الخبر بالحقيقه وأنه لا قسم مقدر ، بل أخذ الله ميثاق النبيين هو جملة القسم ، وقد يقال : لو أراد هذا لم يحصر الدليل فيما ذكره ؛ للاتفاق على أن وجود المضارع مفتحا بلام مفتوحه مختتما بنون موكده دليل قاطع على القسم ، وإن لم يذكر معه أخذ الميثاق أو نحوه .

والثالث : أن تجويزه كون العائد ضمير استقر يفتضى عود ضمير مفرد إلى شيئين معا ؛ فإنه عائد إلى الموصول .

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٩]

ص : ٩٦٧

والرابع : أنه جوز حذف العائد المجرور مع أن الموصول غير مجرور ، فإن قيل : اكتفى بكلمه به الثانيه فيكون كقوله :

٦٤٧- ولو أنّ ما عالجت لين فؤادها***فقسا استلين به للان الجندل

قلنا : قد جوز على هذا الوجه عود به المذكوره إلى الرسول ، لا إلى ما .

والخامس : أنه سمى ضمير (آتيتكم) مفعولا ثانيا ، وإنما هو مفعول أول .

مسأله - زعم الأخفش في قوله :

إذا قال : قدنى ، قال : بالله حلفه***لتغنى عنى إذا إنائك أجمعا [٣٤٤]

أن «لتغنى» جواب القسم ، وكذا قال فى (وَلِتَصِيغِي إِلَيْهِ أَفْنَدُهُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ) لأن قبله (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا) الآيه ، وليس فيه ما يكون (وَلِتَصِيغِي) معطوفا عليه ، والصواب خلاف قوله ؛ لأن الجواب لا يكون إلا جملة ، ولام كى وما بعدها فى تأويل المفرد ، وأما ما استدل به فمتعلق اللام فيه محذوف ، أى لتشربن لتغنى عنى ، وفعلنا ذلك لتصغى

الجملة الخامسة : الواقعه جوابا لشرط غير جازم مطلقا ، أو جازم ولم تقترن بالفاء ولا بإذا الفجائيه ؛ فالأول جواب لو ولو لا ولما وكيف ، والثانى نحو «إن تقم أقم ، وإن قمت قمت» أما الأول فلظهور الجزم فى لفظ الفعل ، وأما الثانى فلأن المحكوم لموضعه بالجزم الفعل ، لا الجملة بأسرها .

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٠]

ص : ٩٦٨

الجملة السادسة : الواقعه صله لاسم أو حرف ؛ فالأول نحو «جاء الذى قام أبوه» فالذى فى موضع رفع ، والصله لا محل لها ، وبلغنى عن بعضهم أنه كان يلقن أصحابه أن يقولوا : إن الموصول وصلته فى موضع كذا ، محتجا بأنهما ككلمه واحده ، والحق ما قدمت لك ؛ بدليل ظهور الإعراب فى نفس الموصول فى نحو «ليقم أيهم فى الدار ، ولألزم أن أيهم عندك ، وامرر بأيهم هو أفضل» وفى التنزيل (رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضَلَّانَا) وقرىء (أَيُّهُمْ أَشَدُّ) بالنصب ، وروى

فسلم على أيهم أفضل [١١٧]

بالخفض ، وقال الطائى :

٦٤٨- [فإما كرام موسرون لقيتهم]***فحسبى من ذى عندهم ما كفانيا

وقال العقيلي :

٦٤٩- نحن الذون صبّحوا الصّباحا***[يوم النّخيل غاره ملّاحا]

وقال الهذلى :

٦٥٠- *هم اللاؤن فكوا الغلّ عنى*

والثانى نحو «أعجبنى أن قمت ، أو ما قمت» إذا قلنا بحرفيه ما المصدريه ، وفى هذا النوع يقال : الموصول وصلته فى موضع كذا ؛ لأن الموصول حرف فلا- إعراب له لا- لفظا ولا محلا ، وأما قول أبى البقاء فى (بما كانوا يكذبون) : إن ما مصدرية وصلتها (يكذبون) وحكمه مع ذلك بأن يكذبون فى موضع نصب خبرا لكان ، فظاهره متناقض ، ولعل مراده أن

[شماره صفحه واقعى : ٤٧١]

ص : ٩٦٩

المصدر إنما ينسبك من ما ويكذبون ، لا منها ومن كان ، بناء على قول أبي العباس وأبي بكر وأبي علي وأبي الفتح وآخرين : إن كان الناقصه لا مصدر لها.

الجملة السابعة : التابعه لما لا محل له نحو «قام زيد ولم يقيم عمرو» إذا قدرت الواو عاطفه ، لا واو الحال.

الجملة التي لها محل من الإعراب

وهي أيضا سبع :

الجملة الأولى : الواقعة خبرا ، وموضعها رفع في بابي المبتدأ وإنّ ، ونصب في بابي كان وكاد ، واختلف في نحو «زيد اضربه ، وعمرو هل جاءك» فقيل : محل الجملة التي بعد المبتدأ رفع على الخبرية ، وهو صحيح ، وقيل : نصب بقول مضمّر هو الخبر ، بناء على أن الجملة الإنشائية لا تكون خبرا ، وقد مر إبطاله.

الجملة الثانية : الواقعة حالا ، وموضعها نصب ، نحو (وَلَا تَمُنُّنَ تَسِيَتَكِثْرًا) ونحو (لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) (قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ) ومنه (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) فجملة استمعوه حال من مفعول يأتيهم ، أو من فاعله ، وقرىء (محدثا) لأن الذكر محتص بصفته مع أنه قد سبق بالنفي ؛ فالحالان على الأول - وهو أن يكون استمعوه حالا من مفعول يأتيهم - مثلهما في قولك «ما لقي الزيد عمرو مصعدا إلّا منحدرين» وعلى الثاني - وهو أن يكون جملة

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٢]

ص : ٩٧٠

استمعوه حالا- من فاعل يأتيهم - مثلهما في قولك «ما لقي الزيدان عمرو راكبا إلا ضاحكا» وأما (وَهُمْ يَلْعَبُونَ) فحال من فاعل (اسْتَمِعُوا) فالحالان متداخلتان ، ولاهيه حال من فاعل (يَلْعَبُونَ) وهذا من التداخل أيضا ، أو من فاعل (اسْتَمِعُوا) فيكون من التعدد لا من التداخل.

ومن مثل الحالیه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» وهو من أقوى الأدله على أن انتصاب «قائما» في «ضربى زيدا قائما» على الحال ، لا على أنه خبر لكان محذوفه ؛ إذ لا يقترب الخبر بالواو ، وقولك «ما تكلم فلان إلّا قال خيرا» ، كما تقول «ما تكلم إلّا قائلا خيرا» ، وهو استثناء مفرغ من أحول عامه محذوفه ، وقول الفرزدق :

بأيدي رجال لم يشيموا سيوفهم

ولم تكثر القتلى بها حين سلّت [٥٨٢]

لأن تقدير العطف مفسد للمعنى ، وقول كعب رضى الله عنه :

٦٥١- [شجّت بذي شيم من ماء محنيه]***صاف بأبطح أضحى وهو مشمول

وأضحى تامه.

الجملة الثالثة : الواقعة مفعولا- ، ومحلها النصب إن لم تنب عن فاعل ، وهذه النيايه مختصه بباب القول نحو (ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذِّبُونَ) لما قدمناه من أن الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزله الأسماء المفردة.

قيل : وتقع أيضا في الجملة المقرونه بمعلق ، نحو «علم أقام زيد»

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٣]

ص : ٩٧١

وأجاز هؤلاء وقوع هذه فاعلا ، وحملوا عليه (وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ) (أَوْلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا) (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا
الآيَاتِ لَيْسُ جُنَّةً) والصواب خلاف ذلك ، وعلى قول هؤلاء فيزيد في الجمل التي لها محل الجمله الواقعه فاعلا.

فإن قلت : وينبغي زيادتها على ما قدمت اختياره من جواز ذلك مع الفعل القلبي المعلق بالاستفهام فقط نحو «ظهر لى أقام زيد».

قلت : إنما أجزت ذلك على أن المسند إليه مضاف محذوف ، لا الجمله.

وتقع الجمله مفعولا فى ثلاثه أبواب.

أحدها : باب الحكايه بالقول أو مرادفه ؛ فالأول نحو (قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ) وهل هى مفعول به أو مفعول مطلق نوعى كالفرفصاء فى «قعد القرفصاء» إذ هى داله على نوع خاص من القول؟ فيه مذهبان ، ثانيهما اختيار ابن الحاجب ، قال : والذى غرّ الأكثرين أنهم ظنوا أن تعلق الجمله بالقول كتعلقها بعلم فى «علمت لزيد منطلق» وليس كذلك ؛ لأن الجمله نفس القول والعلم غير المعلوم فافترقا ، اهـ. والصواب قول الجمهور ؛ إذ يصح أن يخبر عن الجمله بأنها مقوله كما يخبر عن زيد من «ضربت زيدا» بأنه مضروب ، بخلاف القرفصاء فى المثال فلا- يصح أن يخبر عنها بأنها مقوده ؛ لأنها نفس القعود ، وأما تسميه النحويين الكلام قولاً فكتسمينهم إياه لفظاً ، وإنما الحقيقة أنه مقول وملفوظ.

والثانى : نوعان : ما معه حرف التفسير كقوله :

وترميننى بالطرف أى أنت مذنب ***وتقليننى ، لكنّ إياك لا ألقى [١١٤]

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٤]

ص : ٩٧٢

وقولك «كتبت إليه أن افعل» إذا لم تقدر بباء الجر ، والجمله فى هذا النوع مفسره للفعل فلا- موضع لها. وما ليس معه حرف التفسير ، نحو (وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ) ونحو (وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا) وقراءه بعضهم (فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ) بكسر الهمزه ، وقوله :

٦٥٢- رجلان من مكه أخبرانا***إنا رأينا رجلا عريانا

روى بكسر «إِنَّ» فهذه الجمل فى محل نصب اتفاقا ، ثم قال البصريون : النصب بقول مقدر ، وقال الكوفيون : بالفعل المذكور ، ويشهد للبصريين التصريح بالقول فى نحو (وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي) ونحو (إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي) وقول أبى البقاء فى قوله تعالى (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) إن الجمله الثانيه فى موضع نصب بيوصى ، قال : لأن المعنى يفرض لكم أو يشرع لكم فى أمر أولادكم ، وإنما يصح هذا على قول الكوفيين ، وقال الزمخشري : إن الجمله الأولى إجمال ، والثانيه تفصيل لها ، وهذا يقتضى أنها عنده مفسره ولا محل لها ، وهو الظاهر.

تنبيهات - الأول : من الجمل المحكيه ما قد يخفى ؛ فمن ذلك فى المحكيه بعد القول (فَحَقَّقَ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ) والأصل إنكم لذائقون عذابي ، ثم عدل إلى التكلم ؛ لأنهم تكلموا بذلك عن أنفسهم ، كما قال :

٦٥٣- ألم تر أنى يوم جو سويقه***بكيت فنادتنى هنيده ماليا

والأصل مالك ، ومنه فى المحكيه بعد ما فيه معنى القول (أَمْ لَكُمْ

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٥]

ص : ٩٧٣

كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ ، إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ) أى تدرسون فيه هذا اللفظ ، أو تدرسون فيه قولنا هذا الكلام ، وذلك إما على أن يكونوا خوطبوا بذلك فى الكتاب على زعمهم ، أو الأصل إن لهم لما يتخيرون ، ثم عدل إلى الخطاب عند مواجهتهم ، وقد قيل فى قوله تعالى (يَدْعُوا لِمَنْ ضَرَّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ) إن يدعو فى معنى يقول مثلها فى قول عنتره :

٦٥٤- يدعون عنتر والزماح كأنها***أشطان بئر فى لبان الأدهم

فىمن رواه «عنتر» بالضم على النداء ، وإن (الرَّحْمَنِ) مبتدأ ، و (لَعَبِئْسَ الْمَوْلَى) خبره ، وما بينهما جملة اسميه صله ، وجملة (الرَّحْمَنِ) وخبرها محكية بيدعو ، أى أن الكافر يقول ذلك فى يوم القيامة ، وقيل : من مبتدأ حذف خبره : أى إلهه ، وإن ذلك حكاية لما يقول فى الدنيا ، وعلى هذا فالأصل يقول : الوثن إلهه ، ثم عبر عن الوثن بمن ضره أقرب من نفعه ، تشنيعا على الكافر .

الثانى : قد يقع بعد القول ما يحتمل الحكاية وغيرها نحو «أتقول موسى فى الدار» فلك أن تقدر موسى مفعولا أول وفى الدار مفعولا- ثانيا على إجراء القول مجرى الظن ، ولك أن تقدرهما مبتدأ وخبرا على الحكاية كما فى قوله تعالى : (أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ) الآية ، ألا ترى أن القول قد استوفى شروط إجرائه مجرى الظن ومع هذا جىء بالجملة بعده محكية .

الثالث : قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها ، وذلك نحو «أول قولى إننى أحمد الله» إذا كسرت إن ؛ لأن المعنى أول قولى هذا اللفظ ، فالجملة خبر لا مفعول ، خلافا لأبى على ، زعم أنها فى موضع

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٦]

ص : ٩٧٤

نصب بالقول ، فبقى المبتدأ بلا خير فقدّر موجود أو ثابت ، وهذا المقدّر يستغنى عنه ، بل هو مفسد للمعنى ؛ لأن «أول قولى إنى أحمد الله» باعتبار الكلمات إن وباعتبار الحروف الهمزة ، فيفيد الكلام على تقديره الإخبار بأن ذلك الأول ثابت ، ويقتضى بمفهومه أن بقيه الكلام غير ثابت ، اللهم إلا أن يقدر أول زائدا ، والبصريون لا يجيزونه ، وتبع الزمخشري أبا على فى التقدير المذكور ، والصواب خلاف قولهما ، فإن فتحت فالمعنى حمد الله ، يعنى بأى عباره كانت.

الرابع : قد تقع الجملة بعد القول غير محكيه به ، وهى نوعان :

محكيه بقول آخر محذوف كقوله تعالى (فَمَا ذَا تَأْمُرُونَ) بعد (قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) لأن قولهم تم عند قوله (مِنْ أَرْضِكُمْ) ثم التقدير : فقال فرعون ، بدليل (قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ) وقول الشاعر :

٦٥٥- قالت له وهو بعيش ضنك *** لا تكثرى لومى وخلي عنك

التقدير قالت له : أتذكر قولك لى إذ ألومك فى الإسراف فى الإنفاق ، لا تكثرى لومى ، فحذف المحكيه بالمذكور ، وأثبت المحكيه بالمحذوف.

وغير محكيه ، وهى نوعان : داله على المحكيه ، كقولك «قال زيد لعمر و فى حاتم أتظن حاتما بخيلا» فحذف المقول ، وهو «حاتم بخيل» مدلولا عليه بجملة الإنكار التى هى من كلامك دونه ، وليس من ذلك قوله تعالى : (قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا) وإن كان الأصل والله أعلم أتقولون للحق لما جاءكم هذا سحر ، ثم حذفت مقالتهم مدلولا

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٧]

ص : ٩٧٥

عليها بجمله الإنكار ؛ لأن جملة الإنكار هنا محكية بالقول الأول ، وإن لم تكن محكية بالقول الثاني ، وغير داله عليه نحو (وَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) ، وقد مر البحث فيها.

الخامس : قد يوصل بالمحكية غير محكى ، وهو الذى يسميه المحدثون مدرجا ، ومنه (وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ) بعد حكاية قولها ، وهذه الجملة ونحوها مستأنفه لا يقدر لها قول.

الباب الثانى من الأبواب التى تقع فيها الجملة مفعولا- : باب ظن وأعلم ؛ فإنها تقع مفعولا- ثانيا لظن وثالثا لأعلم ، وذلك لأن أصلهما الخبر ، ووقوعه جملة سائغ كما مر ، وقد اجتمع وقوع خبرى كان وإن والثانى من مفعولى باب ظن جملة فى قول أبى ذؤيب :

٦٥٦- فَإِنْ تَزْغَمِينِي كُنْتُ أَجْهَلُ فَيْكُمْ ***فَأِنِّي شَرِبْتُ الْحَلْمَ بَعْدَكَ بِالْجَهْلِ

الباب الثالث : باب التعليق ، وذلك غير مختص بباب ظن ، بل هو جائز فى كل فعل قلبى ، ولهذا انقسمت هذه الجملة إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن تكون فى موضع مفعول مقيد بالجار ، نحو (أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ) (فَلْيَنْظُرْ أَهْلِهَا أَزْكَى طَعَامًا) (يَسْتَمْلُونَ أَيَّانَ يَوْمِ الدِّينِ) لأنه يقال : فكرت فيه ، وسألت عنه ، ونظرت فيه ، ولكن علقته هنا بالاستفهام عن الوصول فى اللفظ إلى المفعول ، وهى من حيث المعنى طالبه له على معنى ذلك الحرف.

وزعم ابن عصفور أنه لا يعلق فعل غير علم وظن حتى يضمن معناهما ، وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد المفعولين.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٨]

ص : ٩٧٦

واختلف في قوله تعالى : (إِذْ يُلقُونَ أَقلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) فـقيل : التقدير ينظرون أيهم يكفل مريم ، وقيل : يتعزفون ، وقيل يقولون ، فالجمله على التقدير الأول مما نحن فيه ، وعلى الثاني في موضع المفعول به المسرح ، أى غير مقيد بالجار ، وعلى الثالث ليست من باب التعليق البتة.

والثاني : أن تكون في موضع المفعول المسرح ، نحو «عرفت من أبوك» وذلك لأنك تقول : عرفت زيدا ، وكذا «علمت من أبوك» إذا أردت علم بمعنى عرف ، ومنه قول بعضهم «أما ترى أى برق ههنا» لأن رأى البصريه وسائر أفعال الحواس إنما تتعدى لواحد بلا خلاف ، إلا «سمع» المعلقه باسم عين نحو «سمعت زيدا يقرأ» فـقيل : [سمع] متعديه لاثنين ثانيهما الجمله ، وقيل : إلى واحد والجمله حال ، فإن علقته بمسموع فمتعديه لواحد اتفاقا ، نحو (يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ).

وليس من الباب (ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْهَمُّ أَشَدُّ) خلافا ليونس ، لأن «نزع» ليس بفعل قلبى ، بل أى موصوله لا استفهاميه ، وهى المفعول ، وضممتها بناء لا إعراب ، وأشد : خبر لهو محذوفا ، والجمله صله.

والثالث : أن تكون في موضع المفعولين ، نحو (وَلَتَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا) (لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزْبَيْنِ أَحْصَى) ومنه (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) لأن أيا مفعول مطلق لينقلبون ، لا- مفعول به ليعلم ، لأن الاستفهام لا- يعمل فيه ما قبله ، ومجموع الجمله الفعلية في محل نصب بفعل العلم.

ومما يوهمون في إنشاده وإعرابه :

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٩]

ص : ٩٧٧

والصواب فيه نصب «أي» الأولى على حد انتصابها في (أي مُنْقَلَب) إلا أنها مفعول به ، لا مفعول مطلق ، ورفع «أي» الثانيه مبتدأ ، وما بعدها الخبر ، والعلم معلق عن الجملتين المتعاطفتين الفعلية والاسمية.

واختلف في نحو «عرفت زيدا من هو» فقيل : جملة الاستفهام حال ، وردّ بأن الجملة الإنشائية لا تكون حالا ، وقيل : مفعول ثان على تضمين عرف معنى علم ، وردّ بأن التضمين لا- ينقاس ، وهذا التركيب مقيس ، وقيل : بدل من المنصوب ، ثم اختلف ؛ فقيل : بدل اشتمال ، وقيل : بدل كل ، والأصل عرفت شأن زيد ، وعلى القول بأن عرف بمعنى علم فهل يقال : إن الفعل معلق أم لا-؟ قال جماعه من المغاربه : إذا قلت «علمت زيدا لأبوه قائم» أو «ما أبوه قائم» فالعامل معلق عن الجملة ، وهو عامل في محلها النصب على أنها مفعول ثان ، وخالف في ذلك بعضهم ؛ لأن الجملة حكمها في مثل هذا أن تكون في موضع نصب ، وأن لا يؤثر العامل في لفظها وإن لم يوجد معلق ، وذلك نحو «علمت زيدا أبوه قائم» واضطرب في ذلك كلام الزمخشري فقال في قوله تعالى (لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) في سورة هود : إنما جاز تعليق فعل البلوى لما في الاختبار من معنى العلم ؛ لأنه طريق إليه ، فهو ملابس له ، كما تقول «انظر أيهم أحسن وجها ، واستمع أيهم أحسن صوتا» لأن النظر والاستماع من طرق العلم ، اه. ولم أقف على تعليق النظر البصرى والاستماع إلا من جهته ، وقال في تفسير الآية في سورة الملك : ولا يسمى هذا تعليقا ، وإنما التعليق أن يوقع بعد العامل ما يسدّ مسدّ منصوبه جميعا ك- «علمت أيهما عمرو» ألا ترى أنه لا يفترق

[شماره صفحه واقعی : ٤٨٠]

الحال - بعد تقدم أحد المنصوبين - بين مجيء ماله الصّيدر وغيره؟ ولو كان تعليقا لافتراقا كما افتراقا في «علمت زيدا منطلقا ، وعلمت أزيد منطلق».

تنبيه - فائده الحكم على محل الجملة في التعليق بالنصب ظهور ذلك في التابع ؛ فتقول «عرفت من زيد وغير ذلك من أموره» واستدل ابن عصفور بقول كثير :

٦٥٨- وما كنت أدري قبل عزّه ما البكى *** ولا موجعات القلب حتّى تولّت

بنصب «موجعات» ولك أن تدعى أن البكى مفعول ، وأن «ما» زائده ، أو أن الأصل «ولا- أدري موجعات» فيكون من عطف الجمل ، أو أن الواو للحال وموجعات اسم لا- ، أي وما كنت أدري قبل عزه والحال أنه لا موجعات للقلب موجوده ما البكاء ، ورأيت بخط الإمام بهاء الدين بن النحاس رحمه الله : أقمت مده أقول : القياس جواز العطف على محل الجملة المعلق عنها بالنصب ، ثم رأيت منصوصا ، اه. وممن نص عليه ابن مالك ، ولا وجه للتوقف فيه مع قولهم : إن المعلق عامل في المحل.

الجملة الرابعة : المضاف إليها ، ومحلها الجر ، ولا يضاف إلى الجملة إلا ثمانية :

أحدها : أسماء الزمان ، ظروفًا كانت أو أسماء ، نحو (وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ) ونحو (وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ) ونحو (لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ) ونحو (هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ) ألا ترى أن اليوم ظرف في الأولى ، ومفعول ثان في الثانية ، وبدل منه في الثالثة ، وخبر في الرابعة ، ويمكن في الثالثة أن يكون ظرفا ليخفى من قوله تعالى (لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ).

ومن أسماء الزمان ثلاثه إضافتها إلى الجملة واجبه : إذ باتفاق ، وإذا

[شماره صفحه واقعی : ٤٨١]

ص : ٩٧٩

عند الجمهور ولما عند من قال باسميتها ، وزعم سيويه أن اسم الزمان المبهم إن كان مستقبلا فهو كإذا في اختصاصه بالجمل الفعلية ، وإن كان ماضيا فهو كإذ في الإضافة إلى الجملتين فتقول «آتيك زمن يقدم الحاج» ولا يجوز «زمن الحاج قادم» وتقول «أتيك زمن قدم الحاج ، وزمن الحاج قادم» ورد عليه دعوى اختصاص المستقبل بالفعلية بقوله تعالى (يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ) ويقول الشاعر :

٦٥٩- وكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة***بمغن فتिला عن سواد بن قارب

[ص ٥٨٢]

وأجاب ابن عصفور عن الآيه بأنه إنما يشترط حمل الزمان المستقبل على إذا إذا كان ظرفا ، وهى فى الآيه بدل من المفعول به لا ظرف ، ولا- يأتى (١) هذا الجواب فى البيت ، والجواب الشامل لهما أن يوم القيامة لما كان محقق الوقوع جعل كالماضى ؛ فحمل على إذ ، لا على إذا ، على حد (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ).

الثانى : حيث ، وتختص بذلك عن سائر أسماء المكان ، وإضافتها إلى الجملة لازمه ، ولا يشترط لذلك كونها ظرفا ، وزعم المهدوى شارح الدرديدية - وليس بالمهدوى المفسر المقرئ - أن حيث فى قوله :

٦٦٠- ثمّ راح فى الملبين إلى***حيث تحجى المأزمان ومنى

لما خرجت عن الظرفيه بدخول إلى عليها خرجت عن الإضافة إلى الجمل ، وصارت الجملة بعدها صفة لها ، وتكلف تقدير رابط لها ، وهو فيه ، وليس بشيء ؛ لما قدمنا فى أسماء الزمان.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٢]

ص : ٩٨٠

١- فى نسخه «ولا يتأتى».

الثالث : آيه بمعنى علامه ، فإنها تضاف جوازا إلى الجملة الفعلية المتصرف فعلها مثبتا أو منفيما بما ، كقوله :

٦٦١- بآيه يقدمون الخيل شعثا***[كأنّ على سناكبها مداما] [ص ٦٣٨]

وقوله :

٦٦٢- [ألكنى إلى قومي السلام رساله]***بآيه ما كانوا ضعافا ولا عزلا [ص ٤٢١]

وهذا قول سيبويه ، زعم أبو الفتح أنها إنما تضاف إلى المفرد نحو (آيَه مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ) وقال الأصل بآيه ما يقدمون ، أى بآيه إقدامكم كما قال :

٦٦٣- [ألا من مبلغ عنى تميما]***بآيه ما تحبون الطعاما [ص ٦٣٨] اه

وفيه حذف موصول حرفى غير أن وبفاء صلته ، ثم هو غير متأت فى قوله :

بآيه ما كانوا ضعافا ولا عزلا [٦٦٢]

الرابع : ذو فى قولهم «اذهب بذى تسلّم» والباء فى ذلك ظرفيه ، وذى صفة لزمن محذوف ، ثم قال الأ-كثرون : هى بمعنى صاحب ؛ فالموصوف نكره ، أى اذهب فى وقت صاحب سلامه ، أى فى وقت هو مظنه السلامه ، وقيل : بمعنى الذى فالموصوف معرفه ، والجملة صله فلا محل

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٣]

ص : ٩٨١

لها ، والأصل : اذهب فى الوقت الذى تسلم فيه ، ويضعفه أن استعمال ذى موصوله مختص بطيى ، ولم ينقل اختصاص هذا الاستعمال بهم ، وأن الغالب عليها فى لغتهم البناء ، ولم يسمع هنا إلا الإعراب وأن حذف العائد المجرور هو والموصول بحرف متحد المعنى مشروط باتحاد المتعلق نحو (وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ) والمتعلق هنا مختلف ، وأن هذا العائد لم يذكر فى وقت ، وبهذا الأخير يضعف قول الأَخفش فى (يا أَيُّهَا النَّاسُ) إن أيا موصوله والناس خبر لمحذوف ، والجمله صلّه وعائد ، أى يا من هم الناس ، على أنه قد حذف العائد حذفاً لازماً فى نحو *ولا سَيِّما يوم* [٢١٩] فيمن رفع ، أى لا مثل الذى هو يوم ، ولم يسمع فى نظائره ذكر العائد ، ولكنه نادر ؛ فلا يحسن الحمل عليه.

والخامس ، والسادس : لدن وريث ، فإنهما يضافان جوازا إلى الجمله الفعلية التى فعلها متصرف ، ويشترط كونه مثبتا ، بخلافه مع آيه.

فأما لدن فهى اسم لمبدأ الغايه ، زمانيه كانت أو مكانيه ، ومن شواهدا قوله :

٦٦٤- لزمننا لدن سألتموننا وفاقكم *** فلا يك منكم للخلاف جنوح

وأما ريث فهى مصدر راث إذا أبطأ ، وعوملت معاملة أسماء الزمان فى الإضافه إلى الجمله ، كما عوملت المصادر معاملة أسماء الزمان فى التوقيت كقولك «جتتك صلاه العصر» قال :

٦٦٥- خليلي رفقا ريث أفضى لبانه *** من العرصات المذكرات عهدا

وزعم ابن مالك فى كافيته وشرحها أن الفعل بعدهما على إضمار أن ، والأول قوله فى التسهل وشرحه ، وقد يعذر فى ريث ؛ لأنها ليست

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٤]

ص : ٩٨٢

زمانا ، بخلاف لدن ، وقد يجاب بأنها لما كانت لمبدأ الغايات مطلقا لم تخلص للوقت ، وفي الغره لابن الدهان أن سيوييه لا يرى جواز إضافتها إلى الجملة ، ولهذا قال في قوله :

٦٦٦- *من لد شولا [فإلى إتلائها]*

إن تقديره من لد أن كانت شولا ، ولم يقدر من لد كانت.

والسابع والثامن : قول وقائل كقوله :

٦٦٧- قول يا للرجال ينهض منّا**مسرعين الكهول والشبانا

وقوله :

٦٦٨- وأجبت قائل كيف أنت بصالح**حتى مللت وملنى عوادي

والجملة الخامسة : الواقعه بعد الفاء أو إذا جوابا لشرط جازم ؛ لأنها لم تصدّر بمفرد يقبل الجزم لفظا كما في قولك «إن تقم أقم» ومحلا- كما في قولك «إن جئتني أكرمتك» مثال المقرونه بالفاء (مَنْ يُضِلِّ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ) ولهذا قرىء بجزم يذر عطفا على المحل ، ومثال المقرونه بإذا (وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ) والفاء المقدره كالموجوده كقوله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها [٨١]

ومنه عند المبرد نحو «إن قمت أقوم» وقول زهير :

٦٦٩- وإن أتاه خليل يوم مسغبه**يقول لا غائب مالى ولا حرم

وهذا أحد الوجهين عند سيوييه ، والوجه الآخر أنه على التقديم

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٥]

ص: ٩٨٣

والتأخير ؛ فيكون دليل الجواب لا عينه ، وحينئذ فلا يجزم ما عطف عليه ، ويجوز أن يفسر ناصبا لما قبل الأداة ، نحو «زيدا إن أتاني أكرمه» ومنع المبرد تقدير التقديم ، محتجا بأن الشيء إذا حلّ في موضعه لا ينوي به غيره ، وإلا لجاز «ضرب غلامه زيدا» وإذا خلا الجواب الذي لم يجزم لفظه من الفاء وإذا نحو «إن قام زيد قام عمرو» فمحل الجزم محكوم به للفعل لا للجمله ، وكذا القول في فعل الشرط ، قيل : ولهذا جاز نحو «إن قام ويقعدا أخواك» على إعمال الأول ، ولو كان محل الجزم للجمله بأسرها لزم العطف على الجمله قبل أن تكمل .

تنبيه - قرأ غير أبي عمرو (لولا- أَخْرَجْتَنِي إِلَىٰ أَحْبَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَدَّقَ وَأَكُنُ) بالجزم ، فقيل : عطف على ما قبله على تقدير إسقاط الفاء ؛ وجزم (أصدق) ويسمى العطف على المعنى ، ويقال له في غير القرآن العطف على التوهم ، وقيل : عطف على محل الفاء وما بعدها وهو (أصدق) ومحل الجزم ؛ لأنه جواب التحضيض ، ويجزم بأن مقدره وإنه كالعطف على (مَنْ يُضَلِّلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ) بالجزم ، وعلى هذا فيضاف إلى الضابط المذكور أن يقال : أو جواب طلب ، ولا تقيّد هذه المسألة بالفاء ؛ لأنهم أنشدوا على ذلك قوله :

٦٧٠- فأبلوني بليتكم لعلی ***أصالحكم وأستدرج نوبيا (١) [ص ٤٧٧]

وقال أبو علي : عطف «أستدرج» على محل الفاء الداخلة في التقدير

[شماره صفحه واقعی : ٤٨٦]

ص : ٩٨٤

١- أبلوني : أعطوني ، والبليه : الناقه يربطونها على قبر صاحبها حتى تموت ، ونوبيا أي نواي ، قلب الألف ياء وأدغمها في باء المتكلم على لغة هذيل . ومعناه الجبهه التي ينوبها

على لعلى وما بعدها ، قلت : فكأن هذا [هنا] بمنزله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها [٨١]

فى باب الشرط ، وبعد فالتحقيق أن العطف فى الباب من العطف على المعنى ؛ لأن المنصوب بعد الفاء فى تأويل الاسم ، فكيف يكون هو والفاء فى محل الجزم؟ وسأوضح ذلك فى باب أقسام العطف.

الجملة السادسة : التابعه لمفرد ، وهى ثلاثة أنواع :

أحدها : المنعوت بها ؛ فهى فى موضع رفع فى نحو (مِنْ قَبِيلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا يَبِيعُ فِيهِ) ونصب فى نحو (وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ) وجر فى نحو (رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ) ومن مثل المنصوبه المحل (رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا) (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ) الآية ؛ فجملة (تَكُونُ لَنَا عِيدًا) صفة لمائده ، وجملة (تُطَهِّرُهُمْ وَتُرَكِّبُهُمْ) صفة لصدقه ، ويحتمل أن الأولى حال من ضمير مائده المستتر فى (مِنَ السَّمَاءِ) على تقديره صفة لها لا متعلقا بأنزل ، أو من (مائده) على هذا التقدير ؛ لأنها قد وصفت ، وأن الثانية حال من ضمير (خُذْ) ونحو (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْتِي) أى وليا وارثا ، وذلك فى من رفع (يَرْتِي) وأما من جزمه فهو جواب للدعاء ، ومثل ذلك (فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي) قرىء برفع يصدق وجزمه.

والثانى : المعطوفه بالحرف نحو «زيد منطلق وأبوه ذاهب» إن قدرت الواو عاطفه على الخبر ؛ فلو قدرت العطف على الجملة فلا موضع لها ، أو قدرت الواو واو الحال فلا تبعيه والمحل نصب.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٧]

ص : ٩٨٥

وقال أبو البقاء في قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً): الأصل فهي تصبح ، والضمير للقصة ، و (تصبح) خبره ، أو (تصبح) بمعنى أصبحت ، وهو معطوف على (أُنزِلَ) فلا محل له إذا ، اه.

وفيه إشكالان : أحدهما أنه لا محوج في الظاهر لتقدير ضمير القصة ، والثاني تقديره الفعل المعطوف على الفعل المخبر به لا محل له.

وجواب الأول أنه قد يكون قَدْر الكلام مستأنفا ، والنحويون يقدرون في مثل ذلك مبتدأ كما قالوا في «وتشرب اللبن» فيمن رفع : إن التقدير : وأنت تشرب اللبن ، وذلك إما لقصدهم إيضاح الاستئناف ، أو لأنه لا يستأنف إلا على هذا التقدير ، وإلا لزم العطف الذي هو مقتضى الظاهر.

وجواب الثاني أن الفاء نزلت الجملتين منزله الجملة الواحدة ، ولهذا اكتفى فيهما بضمير واحد ، وحينئذ فالخبر مجموعهما كما في جملة الشرط والجزاء الواقعتين خبرا ، والمحل لذلك المجموع ، وأما كل منهما فجزء الخبر ؛ فلا محل له ، فافهمه فإنه بديع.

ويجب على هذا أن يدعى أن الفاء في ذلك وفي نظائره من نحو «زيد يطير الذباب فيغضب» قد أخلصت لمعنى السببية ، وأخرجت عن العطف ، كما أن الفاء كذلك في جواب الشرط ، وفي نحو «أحسن إليك فلان فأحسن إليه» ويكون ذكر أبي البقاء للعطف تجوزا أو سهوا.

ومما يلحق بهذا البحث أنه إذا قيل : «قال زيد عبد الله منطلق وعمرو مقيم» فليست الجملة الأولى في محل نصب والثانية تابعه لها ، بل الجملتان معا في موضع نصب ، ولا محل لواحدة منهما ؛ لأن المقول

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۸]

مجموعهما ، وكل منهما جزء للمقول ، كما أن جزأى الجملة الواحده لا محل لواحد منهما باعتبار القول ، فتأمله .

الثالث : المبدله كقوله تعالى : (ما يُقَالُ لَكَ إِلَّا ما قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ) فَإِنَّ وما عملت فيه بدل من ما وصلتها ، وجاز إسناد يقال إلى الجملة كما جاز فى (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا) هذا كله إن كان المعنى ما يقول الله لك إلا ما قد قيل ، فأما إن كان المعنى ما يقول لك كفار قومك من الكلمات المؤذيه إلا مثل ما قد قال الكفار الماضون لأنبيائهم ، وهو الوجه الذى بدأ به الزمخشري ، فالجملة استئناف .

ومن ذلك (وَأَسِيرُوا النَّجْوَى) ثم قال الله تعالى : (هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ) قال الزمخشري : هذا فى موضع نصب بدلا من النجوى ، ويحتمل التفسير : وقال ابن جنى فى قوله :

إلى الله أشكو بالمدينه حاجه***وبالشام أخرى كيف ينتقيان؟ [٣٣٩]

جملة الاستفهام بدل من حاجه وأخرى ، أى إلى الله أشكو حاجتى (١) تعذر التقائهما

الجملة السابعه : التابعه لجملة لها محل ، ويقع ذلك فى بابى النسق والبدل خاصه .

فالأول نحو «زيد قام أبوه وقعد أخوه» إذا لم تقدر الواو للحال ، ولا قدرت العطف على الجملة الكبرى .

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٩]

ص : ٩٨٧

١- فى نسخه «أشكو حاجتين» .

والثاني شرطه كون الثانيه أوفى من الأولى بتأديه المعنى المراد ، نحو (وَأَتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنَ وَجَنَّتٍ وَعُيُونٍ) فإن دلالة الثانيه على نعم الله مفصله ، بخلاف الأولى ، وقوله :

٤٧١- أقول له ارحل لا تقيم عندنا***[وإلا فكن في السرّ والجهر مسلماً] [ص ٤٥٦]

فإن دلالة الثانيه على ما أراده من إظهار الكراهيه لإقامته بالمطابقه ، بخلاف الأولى.

قيل : ومن ذلك قوله :

٤٧٢- ذكرتك والخطي يخطر بيننا***وقد نهلت منا المثقفه السمر

فإنه أبدل «وقد نهلت» من قوله «والخطي يخطر بيننا» بدل اشتمال ، اه.

وليس متعينا ؛ لجواز كونه من باب النسق ، على أن تقدر الواو للعطف ، ويجوز أن تقدر واو الحال ، وتكون الجملة حالا ، إما من فاعل ذكرتك على المذهب الصحيح في جواز ترادف الأحوال ، وإما من فاعل يخطر فتكون الحالان متداخلتين ، والرباط على هذا الواو ، وإعاده صاحب الحال بمعناه ، فإن المثقفه السمر هي الرماح.

ومن غريب هذا الباب قولك «قلت لهم قوموا أولكم وآخركم» زعم ابن مالك أن التقدير : ليقم أولكم وآخركم ، وأنه من باب بدل الجملة من الجملة لا-المفرد من المفرد ، كما قال في العطف في نحو (اشيكن أنت وزوجيك الجنة) و (لا نخلفه نحن ولا أنت مكانا سوى) و (لا تضار والدّه بولدها ولا مؤلود له بولده).

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٠]

ص: ٩٨٨

تنبيه - هذا الذى ذكرته - من انحصار الجمل التى لها محل فى سبع - جار على ما قرّروا ، والحق أنها تسع ، والذى أهملوه :
الجمله المستثناه ، والجمله المسند إليها.

أما الأولى فنحو (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ بَطْرٍ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ) قال ابن خروف : من مبتدأ ، ويعذبه الله الخبر ، والجمله فى موضع نصب على الاستثناء المنقطع ، وقال الفراء فى قراءه بعضهم (فشربوا منه الا قليل منهم) : إن (قليل) مبتدأ حذف خبره أى لم يشربوا ، وقال جماعه فى (إِلَّا أَمْرًا تَكَّ) بالرفع : إنه مبتدأ والجمله بعده خبر ، وليس من ذلك نحو «ما مررت بأحد إلّا زيد خبر منه» لأن الجمله هنا حال من أحد باتفاق ، أو صفه له عند الأخفش ، وكل منهما قد مضى ذكره ، وكذلك الجمله فى (إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) فإنها حال ، وفى نحو «ما علمت زيدا إلا يفعل الخير» فإنها مفعول ، وكل ذلك قد ذكر.

وأما الثانية فنحو (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ) الآية إذا أعرب سواء خبرا ، وأنذرتهم مبتدأ ، ونحو «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه» إذا لم تقدر الأصل أن تسمع ، بل يقدر تسمع قائما مقام السماع كما أن الجمله بعد الظرف فى نحو (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ) وفى نحو (أَأَنذَرْتَهُمْ) فى تأويل المصدر ، وإن لم يكن معها (1) حرف سابق واختلف فى الفاعل ونائبه هل يكونان جمله أم لا-؛ فالمشهور المنع مطلقا ، وأجازه هشام وثعلب مطلقا نحو «يعجبني قام زيد» وفصل الفراء وجماعه ونسبوه لسيبويه فقالوا : إن كان الفعل قلبيا ووجد معلق عن العمل

[شماره صفحه واقعى : ٤٩١]

ص : ٩٨٩

١- فى نسخه «معهما» بالتنبيه - ولها وجه.

نحو «ظهر لى أقام زيد» صح ، وإلا فلا ، وحملوا عليه (ثُمَّ يَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَ يُجْنَنُ حَتَّى حِينٍ) ومنعوا «يعجبني يقوم زيد» وأجازهما هشام وثلعب ، واحتجا بقوله :

٤٧٣- وما راعنى إلاً يسير بشرطه***[وعهدى به قينا يسير بكير]

ومنع الأكثرون ذلك كله ، وأولوا ما ورد مما يوهمه ، فقالوا : فى بدا ضمير البداء ، وتسمع ويسير على إضمار أن .
وأما قوله تعالى (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ) وقوله عليه الصلاة والسلام «لا حول ولا قوة إلا بالله كثر من كنوز الجنة»
وقول العرب «زعموا مطيه الكذب» فليس من باب الإسناد إلى الجملة ؛ لما بينا فى غير هذا الموضوع .

حكم الجمل بعد المعارف و بعد النكرات

يقول المعربون على سبيل التقريب : الجمل بعد النكرات صفات ، وبعد المعارف أحوال .

وشرح المسألة مستوفاه أن يقال : الجمل الخبرية التى لم يستلزمها ما قبلها : إن كانت مرتبطة بنكره محضه فهى صفة لها ، أو بمعرفة محضه فهى حال عنها ، أو بغير المحضه منهما فهى محتمله لهما ، وكل ذلك بشرط وجود المقتضى وانتفاء المانع .

مثال النوع الأول - وهو الواقع صفة لا غير لوقوعه بعد النكرات المحضه - قوله تعالى (حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ) (لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٢]

ص : ٩٩٠

مُهْلِكَهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ) (مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ) ومنه (حَتَّى إِذَا أَتَى أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتِطْعَمَا أَهْلَهَا) وإنما أعيد ذكر الأهل لأنه لو قيل استطعماهم مع أن المراد وصف القرية لزم خلو الصفة من ضمير الموصوف ، ولو قيل استطعماها كان مجازا ، ولهذا كان هذا الوجه أولى من أن تقدر الجملة جوابا لإذا ؛ لأن تكرار الظاهر يعرى حينئذ عن هذا المعنى ، وأيضا فلأن الجواب في قصة الغلام (قَالَ أَقْتَلْتَ) لا قوله (فقتله) لأن الماضي المقرون بقد لا يكون جوابا ؛ فليكن (قَالَ) في هذه الآية أيضا جوابا.

ومثال النوع الثاني - وهو الواقع حالا لا غير لوقوعه بعد المعارف المحضه - (وَلَا تَمُنُّنَ تَسْتَكْبِرُ) (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى).

ومثال النوع الثالث - وهو المحتمل لهما بعد النكرة - (وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ) فلك أن تقدر الجملة صفة للنكرة وهو الظاهر ، ولك أن تقدرها حالا لأنها قد تخصصت بالوصف وذلك يقربها من المعرفة ، حتى إن أبا الحسن أجاز وصفها بالمعرفة فقال في قوله تعالى (فَأَخْرَانِ يَوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ) إن الأوليان صفة لأخران لوصفه بيقومان ، ولك أن تقدرها حالا من المعرفة وهو الضمير في (مُبَارَكٌ) إلا أنه قد يضعف من حيث المعنى وجها الحال ؛ أما الأول فلأن الإشارة إليه لم تقع في حالة الإنزال كما وقعت الإشارة إلى البعل في حالة الشيخوخة في (وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا) وأما الثاني فلاقتضائه تقييد البركة بحاله الإنزال ، وتقول «ما فيها أحد يقرأ» فيجوز الوجهان أيضا ؛ لزوال الإبهام عن النكرة بعمومها (1).

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۳]

ص: ۹۹۱

۱- في نسخه «لعمومها».

ومثال النوع الرابع - وهو المحتمل لهما بعد المعرفة - (كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً) فإن المعرفة الجنسية يقرب في المعنى من النكرة ؛ فيصح تقدير (يَحْمِلُ) حالاً أو وصفاً ومثله (وَآيَةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ) وقوله :

ولقد أمرَ علي اللّيم يسبني [١٤٢]

وقد اشتمل الضابط المذكور على قيود :

أحدها : كون الجملة خبرية ، واحترزت بذلك من نحو «هذا عبد بعتكه» تريد بالجملة الإنشاء ، و «هذا عبدى بعتكه» كذلك ؛ فإن الجملتين مستأنفتان ، لأن الإنشاء لا يكون نعتاً ولا حالاً ، ويجوز أن يكونا خبرين آخرين إلا عند من منع تعدد الخبر مطلقاً ، وهو اختيار ابن عصفور ، وعند من منع تعدده مختلفاً بالافراد والجملة ، وهو أبو علي ، وعند من منع وقوع الإنشاء خبراً ، وهم طائفة من الكوفيين .

ومن الجمل ما يحتمل الإنشائية والخبرية فيختلف الحكم باختلاف التقدير ، وله أمثله :

منها : قوله تعالى (قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا) فإن جملة (أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا) تحتمل الدّعاء فتكون معترضه ، والإخبار فتكون صفة ثانية ، ويضعف من حيث المعنى أن تكون حالاً ، ولا يضعف في الصنائه لوصفها بالظرف .

ومنها : قوله تعالى (أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ) فذهب الجمهور إلى أن (حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ) جملة خبرية ، ثم اختلفوا فقال

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٤]

ص : ٩٩٢

جماعه منهم الأـخفش : هي حال من فاعل جاء على إضمام قد ، ويؤيده قراءه الحسن (حصره صدورهم) وقال آخرون : هي صفة ؛ لثلا- يحتاج إلى إضمام قد ، ثم اختلفوا فقول : الموصوف منصوب محذوف ، أى قوما حصرت صدورهم ، ورأوا أن إضمام الاسم أسهل من إضمام حرف المعنى ، وقيل : مخفوض مذكور وهم قوم المتقدم ذكرهم ؛ فلا إضمام البته ، وما بينهما اعتراض ، ويؤيده أنه قرىء بإسقاط (أَوْ) وعلى ذلك فيكون (جاؤُكُمْ) صفة لقوم ، ويكون (حَصَرَتْ) صفة ثانيه ، وقيل : بدل اشتمال من (جاؤُكُمْ) لأن المجيء مشتمل على الحصر ، وفيه بعد ، لأن الحصر من صفة الجائين ، وقال أبو العباس المبرد : الجملة إنشائية معناها الدعاء ، مثل (غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ) فهي مستأنفه ، ورد بأن الدعاء عليهم بضيق قلوبهم عن قتال قومهم لا يتجه .

ومن ذلك قوله تعالى : (وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) فإنه يجوز أن تقدر لا ناهيه ونافيه ، وعلى الأول فهي مقوله القول محذوف هو الصفة ، أى فتنه مقولا- فيها ذلك ، ويرجحه أن تؤكد الفعل بالنون بعد لا- الناهيه قياس نحو (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا) وعلى الثانى فهي صفة لفتنه ، ويرجحه سلامته من تقدير .

القيد الثانى : صلاحيتها للاستغناء عنها ، وخرج بذلك جملة الصلّه ، وجملة الخبر ، والجملة المحكيه بالقول ، فإنها لا يستغنى عنها ، بمعنى أن معقوليه القول متوقفه عليها وأشباه ذلك .

القيد الثالث : وجود المقتضى ، واحترزت بذلك عن نحو (فَعَلُوهُ) من قوله تعالى (وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ) فإنه صفة لكل أو لشيء ، ولا- يصح أن يكون حالا- من كل مع جواز الوجهين فى نحو «أقوم كل رجل جاءك» لعدم ما يعمل فى الحال ، ولا يكون خبرا ، لأنهم لم يفعلوا كل

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٥]

شئ ، ونظيره قوله تعالى (لَوْ لَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَيِّقٌ) يتعين كون (سَيِّقٌ) صفه ثانيه ، لا حالا من الكتاب ، لأن الابتداء لا يعمل في الحال ، ولا من الضمير المستتر في الخبر المحذوف ، لأن أبا الحسن حكى أن الحال لا يذكر بعد لو لا كما لا يذكر الخبر ، ولا يكون خبرا ، لما أشرنا إليه ، ولا ينقض الأول بقوله «لو لا رأسك مدهونا» ولا الثاني بقول الزبير رضى الله عنه :

٦٧٤- ولو لا بنوها حولها لخبطتها***[كخبطه عصفور ولم أتلثم]

لندورهما ، وأما قول ابن الشجرى فى (وَلَوْ لَا- فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) : إن عليكم خير ، فمردود ، بل هو متعلق بالمتبدأ ، والخبر محذوف.

القيد الرابع : انتفاء المانع ، والمانع أربعة أنواع ، أحدها : ما يمنع حاله كانت متعينه لو لا وجوده ، ويتعين حينئذ الاستئناف نحو «زارنى زيد سأكافئه» أو «لن أنسى له ذلك» فإن الجملة بعد المعرفة المحضه حال ، ولكن السين ولن مانعان ، لأن الحالىه لا تصدّر بدليل استقبال ، وأما قول بعضهم فى (وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَّهِدِينَ) : إن (سَيَّهِدِينَ) حال كما تقول «سأذهب مهديا» فسهبو. والثانى : ما يمنع وصفه كانت متعينه لو لا وجود المانع ، ويمتنع فيه الاستئناف ، لأن المعنى على تقييد المتقدم ، فتتبع الحالىه بعد أن كانت ممتنعه ، وذلك نحو (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ) (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ) وقوله :

٦٧٥- مضى زمن والناس يستشفعون بى***[فهل لى لى لى لى الغداه شفيح]

والمعارض فيهن الواو ، فإنها لا تعترض بين الموصوف وصفته ،

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٦]

ص : ٩٩٤

خلافاً للزمخشري ومن وافقه. والثالث : ما يمنعها معا ، نحو (وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ) وقد مضى البحث فيها ، والرابع : ما يمنع أحدهما دون الآخر ولو لا-المانع لكانا جائزين ، وذلك نحو «ما جاءني أحد إلا قال خيراً» فإن جملة القول كانت قبل وجود إلا-محتمله للوصفيه والحاليه ، ولما جاءت إلا امتنعت الوصفيه. ومثله : (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ) وأما (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ) فلو وصفيه مانعان الواو وإلا ، ولم ير الزمخشري وأبو البقاء واحدا منهما مانعا ، وكلام النحويين بخلاف ذلك ، وقال الأ-خفش : لا- تفصل إلا بين الموصوف وصفته ، فإن قلت «ما جاءني رجل إلا راكب» فالتقدير إلا رجل راكب ، يعني أن راكبا صفة لبدل محذوف ، قال وفيه قبح ، لجعلك الصفة كالاسم ، يعني في إيلائك إياها العامل ، وقال الفارسي : لا يجوز «ما مررت بأحد إلا قائم» فإن قلت «إلا قائما» جاز ، ومثل ذلك قوله :

٦٧٦- وقائله تخشى عليّ : أظنه***سيودي به ترحاله وجعائله (١)

فإن جملة «تخشى عليّ» حال من الضمير في قائله ، ولا يجوز أن يكون صفة لها ؛ لأن اسم الفاعل لا يوصف قبل العمل ، والله أعلم.

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٧]

ص : ٩٩٥

١- قرأ الدسوقي «أظنه» بوزن أعزه ، وجعله جمع ظن ، كما قرأ «سيردي به» وليس بشيء

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۸]

ص: ۹۹۶

ذكر حكمها فى التعلق

لا بدّ من تعلقهما بالفعل ، أو ما يشبهه ، أو ما أوّل بما يشبهه ، أو ما يشير إلى معناه ؛ فإن لم يكن شىء من هذه الأربعة موجودا قدر ، كما سيأتى.

وزعم الكوفيون وابنا طاهر وخروف أنه لا تقدير فى نحو «زيد عندك» وعمرو فى الدار» ثم اختلفوا ؛ فقال ابنا طاهر وخروف : الناصب المبتدأ ، وزعموا أنه يرفع الخبر إذا كان عينه نحو «زيد أخوك» وينصبه إذا كان غيره ، وأن ذلك مذهب سيبويه ، وقال الكوفيون : الناصب أمر معنوى ، وهو كونهما مخالفين للمبتدأ.

ولا معول على هذين المذهبين.

مثال التعلق بالفعل وما يشبهه (1) قوله تعالى (أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) وقول ابن دريد :

٦٧٧- واشتعل المبيض فى مسودّه ***مثل اشتعال النار فى جزل الغضا [ص ٧٥١]

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٩]

ص : ٩٩٧

١- فى نسخه «بالفعل وشبهه».

وقد تقدر «في» الأولى متعلقه بالمبيض ؛ فيكون تعلق الجارين بالاسم ، ولكن تعلق الثاني بالاشتغال يرجح تعلق الأول بفعله ؛ لأنه أتم لمعنى التشبيه ، وقد يجوز تعلق «في» الثانية بكون محذوف حالا من النار ، ويبيده أن الأصل عدم الحذف. ومثال التعلق بما أول بمشبه الفعل قوله تعالى (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ) أى وهو الذى هو إله فى السماء ؛ ففى متعلقه بإله ، وهو اسم غير صفه ، بدليل أنه يوصف فتقول «إله واحد» ولا يوصف به لا يقال «شىء إله» وإنما صح التعلق به لتأوله بمعبود ، وإله خبر لهو محذوف ، ولا يجوز تقدير إله مبتدأ مخبرا عنه بالظرف أو فاعلا بالظرف ؛ لأن الصلة حينئذ خالية من العائد ، ولا يحسن تقدير الظرف صله وإله بدلا من الضمير المستتر فيه ، وتقدير (وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ) معطوفا كذلك ، لتضمنه الإبدال من ضمير العائد مرتين ، وفيه بعد ، حتى قيل بامتناعه ، ولأن الحمل على الوجه البعيد ينبغي أن يكون سببه التخلص به من محذور ، فأما أن يكون هو موقعا فيما يحتاج (١) إلى تأويلين فلا-، ولا- يجوز على هذا الوجه أن يكون (وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ) مبتدأ وخبرا ، لئلا يلزم فساد المعنى إن استؤنف ، وخلو الصلة من عائد إن عطف.

ومن ذلك أيضا قوله :

٦٧٨- وإنّ لسانى شهده يشفى بها***وهو على من صبّه الله علقم

أصله «علقم عليه» فعلى المحذوفه متعلقه بصبه ، والمذكوره متعلقه بعلقم ، لتأوله بصعب ، أو شاق ، أو شديد. ومن هنا كان الحذف شاذًا ،

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٠]

ص: ٩٩٨

١- فى نسخه «موقعا فيما يحوج - إلخ.

لاختلاف متعلقى جار الموصول و جار العائد.

ومثال التعلق بما فيه رائحته قوله :

٦٧٩- *أنا أبو المنهال بعض الأحيان* [ص ٥١٤]

وقوله :

٦٨٠- أنا ابن ماويه إذ جدّ التقر***[وجاءت الخيل أثنائي زمر]

فتعلق بعض وإذ بالاسمين العلمين ، لا لتأولهما باسم يشبه الفعل ، بل لما فيهما من معنى قولك الشجاع أو الجواد. وتقول «فلان حاتم فى قومه» فتعلق الظرف بما فى حاتم من معنى (١) الجود ، ومن هنا ردّ على الكسائى فى استدلاله على إعمال اسم الفاعل المصغر بقول بعضهم «أظننى مرتحلا وسويّرا فرسخا» وعلى سيبويه فى استدلاله على إعمال فعيل بقوله :

٦٨١- حتّى شأها كليل موهنا عمل***[باتت طرابا وبات الليل لم ينم]

وذلك أن «فرسخا» ظرف مكان و «موهنا» ظرف زمان ، والظرف يعمل فيه روائح الفعل ، بخلاف المفعول به ، ويوضح كون الموهن ليس مفعولا به أن كليلا من كلّ ، وفعله لا يعدى ، واعتذر عن سيبويه بأن كليلا بمعنى مكل ، وكان البرق يكلّ الوقت بدوامه فيه ، كما يقال «أتعبت يومك» أو بأنه إنما استشهد به على أن فاعلا يعدل إلى فعيل للمبالغة ، ولم يستدل به على الإعمال ، وهذا أقرب ، فإن فى الأول حمل الكلام على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة ، وقال ابن مالك فى قول الشاعر :

ونعم من هو فى سرّ وإعلان [٥٣٥]

[شماره صفحه واقعى : ٥٠١]

ص : ٩٩٩

١- العبارة الدقيقة «فتعلق الظرف بحاتم لما فيه من معنى الجواد».

يجوز كون من موصوله فاعله بنعم ، وهو : مبتدأ خبره هو أخرى مقدره ، وفي : متعلقه بالمقدره ، لأن فيها معنى الفعل ، أى الذى هو مشهور ، انتهى : والأولى أن يكون المعنى الذى هو ملازم لحاله واحده فى سر وإعلان ، وقدر أبو على من هذه تمييزا ، والفاعل مستتر ، وقد أجزى فى قوله تعالى : (وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ) تعلقه باسم الله تعالى وإن كان علما ، على معنى وهو المعبود ، وهو المسمى بهذا الاسم ، وأجزى تعلقه بـ يعلم ، وبسر كم وجهر كم ، وبخير محذوف قدره الزمخشري بعالم ، ورد الثانى بأن فيه تقديم معمول المصدر وتنازع عاملين فى متقدم ، وليس بشى ، لأن المصدر هنا ليس مقدرًا بحرف مصدرى وصلته ، ولأنه قد جاء نحو (بِالْمُؤْمِنِينَ لَرُؤُفٌ رَحِيمٌ) والظرف متعلق بأحد الوصفين قطعا ، فكذا هنا ، ورد أبو حيان الثالث بأن «فى» لا تدل على عالم ونحوه من الأكوان الخاصة ، وكذا رد على تقديرهم (فَطَلَّقُوهُنَّ لِئَتَدَّيْنَهُنَّ) مستقبلات لعدتهن ، وليس بشىء ، لأن الدليل ما جرى فى الكلام من ذكر العلم ، فإن بعده (يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ) وليس الدليل حرف الجر ، ويقال له : إذا كنت تجيز الحذف للدليل المعنوى مع عدم ما يسد مسده فكيف تمنعه مع وجود ما يسد؟ وإنما اشترطوا الكون المطلق لوجوب الحذف ، لا لجوازه.

ومثال التعلق بالمحذوف (وَإِلَى تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا) بتقدير وأرسلنا ولم يتقدم ذكر الإرسال ، ولكن ذكر النبى والمرسل إليهم يدل على ذلك ، ومثله (فِى تَشِيحِ آيَاتِ إِلَى فِرْعَوْنَ) ففى وإلى متعلقان باذهب محذوف (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) أى وأحسنوا بالوالدين إحسانا مثل (وَقَدْ أَحْسَنَ بى) أو وصيناهم بالوالدين إحسانا مثل (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا) ومنه باء البسمله.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٢]

ص: ١٠٠٠

هل يتعلقان بالفعل الناقص؟

من زعم أنه لا يدلّ على الحدث منع من ذلك ، وهم المبرد فالفارسي فابن جنى فالجرجاني فابن برهان ثم الشلوين ، والصحيح أنها كلها داله عليه إلا ليس .

واستدل لمثبتى ذلك التعلق بقوله تعالى : (أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا) فإن اللام لا تتعلق بعجبا ؛ لأنه مصدر مؤخر ، ولا بأوحينا لفساد المعنى ، ولأنه صله لأن ، وقد مضى عن قريب أن المصدر الذى ليس فى تقدير حرف موصول ولا صلته لا يمتنع التقديم عليه ، ويجوز أيضا أن تكون متعلقه بمحذوف هو حال من عجبا على حد قوله :

لميّه موحشا طلل *** [يلوح كأنه خلل] [١٢٥]

هل يتعلقان بالفعل الجامد؟

زعم الفارسي فى قوله :

ونعم مزكأ من ضاقت مذاهبه *** ونعم من هو فى سرّ وإعلان [٥٣٥]

أن من نكره تامه تمييز لفاعل نعم مستترا ، كما قال هو وطائفه فى «ما» من نحو (فَنِعْمًا هِيَ) إن الظرف متعلق بنعم ، وزعم ابن مالك أنها موصوله فاعل ، وأن هو مبتدأ خبره هو أخرى مقدره على حد *شعرى

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٣]

ص: ١٠٠١

شعري* [٥٣٦] وإن الظرف متعلق بهو المحذوفه لتضمنها معنى الفعل ، أى ونعم الذى هو باق على وده فى سره وإعلانه ، وإن المخصوص محذوف ، أى بشر بن مروان ، وعندى أن يقدر المخصوص هو ؛ لتقدم ذكر بشر فى البيت قبله ، وهو :

٦٨٢- وكيف أرهب أمرا أو أراع به ***وقد زكأت إلى بشر بن مروان؟

فيبقى التقدير حينئذ هو هو هو .

هل يتعلقان بأحرف المعاني؟

المشهور منع ذلك مطلقا ، وقيل بجوازه مطلقا ، وفصل بعضهم فقال : إن كان نائبا عن فعل حذف جاز ذلك على طريق (١) النيبه لا الأصاله ، وإلا فلا ، وهو قول أبى على وأبى الفتح ، زعما فى نحو «يا لزيد» أن اللام متعلقه بيا ، بل قالوا فى «يا عبد الله» إن النصب بيا ، وهو نظير قولهما فى قوله :

أبا خراشه أما أنت ذا نفر [٤٤]

إن «ما» الزائده هى الرافعه الناصبه ، لا كان المحذوفه . وأما الذين قالوا بالجواز مطلقا فقال بعضهم فى قول كعب بن زهير رضى الله تعالى عنه :

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٤]

ص: ١٠٠٢

١- فى نسخه «على» سبيل النيبه.

غداه البين : ظرف للنفي ، أى انتفى كونها فى هذا الوقت إلا كأغنّ.

وقال ابن الحاجب فى (وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ) إذ بدل من اليوم ، واليوم إما ظرف للنفع المنفى ، وإما لما فى لن من معنى النفى ، أى انتفى فى هذا اليوم النفع ، فالمنفى نفع مطلق ، وعلى الأول نفع مقيد باليوم. وقال أيضا : إذا قلت «ما ضربته للتأديب» فإن قصدت نفي ضرب معلل بالتأديب فاللام متعلقه بالفعل ، والمنفى ضرب مخصوص ، وللتأديب : تعليل للضرب المنفى ، وإن قصدت نفي الضرب كل حال فاللام متعلقه بالنفى والتعليل له ، أى أن انتفاء الضرب كان لأجل التأديب ؛ لأنه قد يؤدّب بعض الناس بترك الضرب ، ومثله فى التعلق بحرف النفى «ما أكرمت المسىء لتأديبه ، وما أهنت المحسن لمكافأته» ، إذ لو علق هذا بالفعل فسد المعنى المراد ، ومن ذلك قوله تعالى (ما أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ) الباء متعلقه بالنفى ، إذ لو علق بمجنون لأفاد نفي جنون خاص ، وهو الجنون الذى يكون من نعمه الله تعالى ، وليس فى الوجود جنون هو نعمه ، ولا المراد نفي جنون خاص ، اه ملخصا.

وهو كلام بديع ، إلا أن جمهور النحويين لا يوافقون على صحة التعلق بالحرف ، فينبغى على قولهم أن يقدر أن التعلق بفعل دل عليه النافي ، أى انتفى ذلك بنعمه ربك.

وقد ذكرت فى شرحى لقصيدته كعب رضى الله تعالى عنه أن المختار تعلق الظرف بمعنى التشبيه الذى تضمنه البيت ، وذلك على أن الأصل : وما كسعاد إلا ظبى أغنّ ، على التشبيه المعكوس للمبالغة ، لئلا يكون الظرف

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٥]

متقدما فى التقدير على اللفظ الحامل لمعنى التشبيه ، وهذا الوجه هو اختيار ابن عمرو ، وإذا جاز لحرف التشبيه أن يعمل فى الحال فى نحو قوله :

كأنّ قلوب الطير رطبا ويابساً**لدى وكرها العنّاب والحشف البالى [٣٦٥]

مع أن الحال شبيهه بالمفعول به ، فعمله فى الظرف أجدر.

فإن قلت : لا يلزم من صحه إعمال المذكور [صحه] إعمال المقدر ، لأنه أضعف.

قلت : قد قالوا «زيد زهير شعرا وخاتم جودا» وقيل فى المنصوب فيهما : إنه حال أو تمييز ، وهو الظاهر ، وأيا كان فالحججه قائمه [به] ، وقد جاء أبلغ من ذلك ، وهو إعماله فى الحالين ، وذلك فى قوله :

٦٨٤- تعيرنا أننا عاله***ونحن صعاليك أنتم ملوكا

إذ المعنى تعيرنا أننا فقراء ، ونحن فى حال صعلكتنا مثلكم فى حال ملككم.

فإن قلت : قد أوجبت فى بيت كعب بن زهير رضى الله عنه أن يكون من عكس التشبيه لئلا يتقدم الحال على عاملها المعنوى ، فما الذى سوغ تقدم صعاليك هنا عليه؟

قلت : سوغه الذى سوغ تقدم بسرا فى «هذا بسرا أطيّب منه رطبا» وإن كان معمول اسم التفضيل لا يتقدم عليه فى نحو «لهوأ كفؤهم ناصرا» وهو خشيه اختلاط المعنى ، إلا أن هذا مطرد ثم لقوه التفضيل. ونادر هنا لضعف حرف التشبيه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٦]

ص: ١٠٠٤

وهذا الذى ذكرته فى البيت أجد ما قيل فيه ، وفيه قولان آخران ، أحدهما : ذكره السخاوى فى كتابه سفر السعاده ، وهو أن عاله من «عالتى الشىء» إذا أثقلنى ، و «ملوكا» مفعول : أى أننا نثقل الملوك بطرح كلنا عليهم ، ونحن أنتم أى مثلكم فى هذا الأمر ، فالإخبار هنا مثله فى (وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ) والثانى قاله الحريرى وقد سئل عن البيت ، وهو أن التقدير : إنعاله صعاليك نحن وأنتم ، وقد خطىء فى ذلك ، وقيل : إنه كلام لا معنى له ، وليس كذلك ، بل هو متجه على بعد فيه ، وهو أن يكون صعاليك مفعول عاله ؛ أى إنا نعول صعاليك ، ويكون نحن توكيدا لضمير عاله ، وأنتم توكيد لضمير مستتر فى صعاليك ، وحصل فى البيت تقديم وتأخير للضرورة ، ولم يتعرض لقوله «ملوكا» وكأنه عنده حال من ضمير عاله ، والأولى على قوله أن يكون صعاليك حالا من محذوف ، أى نعولكم صعاليك ويكون الحالان بمنزلتها فى «لقيته مصعدا منحدرًا» فإنهم نصوا على أنه يكون الأول للثانى والثانى للأول ؛ لأن فصلا أسهل من فصلين ، ويكون أنتم توكيدا للمحذوف ؛ لا لضمير صعاليك لأنه ضمير غيبه ، وإنما جوزناه أولا لأن الصعاليك هم المخاطبون ، فيحتمل كونه راعى المعنى.

ذكر ما لا يتعلق من حروف الجر

يستثنى من قولنا «لا بد لحرف الجر من متعلق» سته أمور :

أحدها : الحرف الزائد كالباء ومن فى (كفى بالله شهيدا) (هَيْلٌ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ) وذلك لأن معنى التعلق الارتباط المعنوى ، والأصل أن أفعالا قصرت عن الوصول إلى الأسماء فأعينت على ذلك بحروف الجر ، والزائد

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٧]

ص : ١٠٥

إنما دخل فى الكلام تقويه له وتوكيدا ، ولم يدخل للربط.

وقول الحوفى إن الباء فى (أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ) متعلقه وهم ، نعم يصح فى اللام المقويه أن يقال إنها متعلقه بالعمل المقوى نحو (مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ) و (فَعَالًا لِمَا يُرِيدُ) و (إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ) لأن التحقيق أنها ليست زائده محضه ، بل لما تخيل فى العامل من الضعف الذى نزل منزله القاصر ، ولا معديه محضه لاطراد صحه إسقاطها ؛ فلها منزله بين المنزلتين.

الثانى : لعل فى لغه عقيل ؛ لأنها بمنزله الحرف الزائد ، ألا ترى أن مجرورها فى موضع رفع على الابتداء ، بدليل ارتفاع ما بعده على الخيره ، قال :

لعلّ أبى المغوار منك قريب [٤٧٠]

ولأنها لم تدخل لتوصيل عامل ، بل لإفاده معنى التوقع ، كما دخلت «ليت» لإفاده معنى التمنى ، ثم إنهم جروا بها منبهه على أن الأصل فى الحروف المختصة بالاسم أن تعمل الإعراب المختص به كحروف الجر.

الثالث : «لولا» فىمن قال «لولاى ، ولولاك ، ولولاه» على قول سيبويه : إن لو لا جاره للضمير ؛ فإنها أيضا بمنزله لعل فى أن ما بعدها مرفوع المحلّ بالابتداء ؛ فإن لو لا الامتناعيه تستدعى جملتين كسائر أدوات التعليق. وزعم أبو الحسن أن لو لا غير جاره ، وأن الضمير بعدها مرفوع ، ولكنهم استعاروا ضمير الجر مكان ضمير الرفع ، كما عكسوا فى قولهم «ما أنا كأنت» وهذا كقوله فى «عساي» ويردّهما أن نيابه ضمير عن ضمير يخالفه فى الإعراب

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٨]

ص: ١٠٠٦

إنما تثبت [فى الكلام] فى المنفصل ، وإنما جاءت النىابه فى المتصل بثلاثه شروط : كون المنوب عنه منفصلا ، وتوافقهما فى الإعراب ، وكون ذلك فى الضروره ، كقوله :

٤٨٥- [وما نبالى إذا ما كنت جارتنا]*** أن لا يجاورنا إلك ديار

وعليه خرّج أبو الفتح قوله :

٤٨٤- نحن بفرس الودى أعلمنا***منا بر كض الجياد فى السدف

فادعى أن «نا» مرفوع مؤكّد للضمير فى أعلم ، وهو نائب عن نحن ؛ ليتخلّص بذلك من الجمع بين إضافه أفعال وكونه بمن ، وهذا البيت أشكل على أبى على حتى جعله من تخليط الأعراب.

والرابع : «رَبِّ» فى نحو «رَبِّ رجل صالح لقيته ، أو لقيت» ؛ لأن مجرورها مفعول فى الثانى ، ومبتدأ فى الأول ، أو مفعول على حد «زيدا ضربته» ويقدر الناصب بعد المجرور لا قبل الجار ؛ لأن رَبِّ لها الصّدر من بين حروف الجر ، وإنما دخلت فى المثاليين لإفاده التّكثير أو التّقليل ، لا لتعديده عامل . هذا قول الرمانى وابن طاهر . وقال الجمهور : هى فىهما حرف جر معد ، فإن قالوا إنها عدّت العامل المذكور فخطأ ؛ لأنه يتعدى بنفسه ، ولاستيفائه معموله فى المثال الأول ، وإن قالوا عدّت محذوفا تقديره حصل أو نحوه كما صرح به جماعه ففيه تقدير لما معنى الكلام مستغن عنه ولم يلفظ به فى وقت .

الخامس : كاف التشبيه ، قاله الأخفش وابن عصفور ، مستدلين بأنه إذا قيل «زيد كعمرو» فإن كان المتعلق استقر فالكاف لا تدل عليه ، بخلاف

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٩]

ص : ١٠٠٧

نحو فى من «زيد فى الدار» وإن كان فعلا مناسبا للكاف - وهو أشبه - فهو متعد بنفسه لا بالحرف.

والحق أن جميع الحروف الجاره الواقعه فى موضع الخبر ونحوه تدل على الاستقرار.

السادس : حرف الاستثناء ، وهو خلاء وعدا وحاشا ، إذا خفضن ؛ فإنهن لتتحية الفعل عما دخلن عليه ، كما أن إلّا كذلك ، وذلك عكس معنى التعديه الذى هو إيصال معنى الفعل إلى الاسم ، ولو صح أن يقال إنها متعلقه لصح ذلك فى إلا ، وإنما خفض بهن المستثنى ولم ينصب كالمستثنى بإلا لثلا يزول الفرق بينهما أفعالا وأحرفا.

حكمهما بعد المعارف و النكرات

حكمهما بعدهما حكم الجمل ؛ فهما صفتان فى نحو «رأيت طائرا فوق غصن ، أو على غصن» ؛ لأنهما بعد نكره محضه ، وحالان فى نحو «رأيت الهلال بين السحاب ، أو فى الأفق» لأنهما بعد معرفه محضه ، ومحتملان لهما فى نحو «يعجبني الزهر فى أكمامه ، والثمر على أغصانه» ؛ لأن المعرف الجنسى كالنكره ، وفى نحو «هذا ثمر يانع على أغصانه» لأن النكره الموصوفه كالمعرفه.

حكم المرفوع بعدهما

إذا وقع بعدهما مرفوع ؛ فإن تقدّمهما نفى أو استفهام أو موصوف أو موصول أو صاحب خبر أو حال نحو «ما فى الدار أحد» و «أفى الدار زيد»

[شماره صفحه واقعى : ٥١٠]

ص: ١٠٠٨

و «مررت برجل معه صقر» و «جاء الذى فى الدار أبوه» و «زيد عندك أخوه» و «مررت بزيد عليه جبه» فى المرفوع ثلاثه مذاهب :

أحدها : أن الأرجح كونه مبتدأ مخبرا عنه بالظرف أو المجرور ، ويجوز كونه فاعلا.

والثانى : أن الأرجح كونه فاعلا ، واختاره ابن مالك ، وتوجيهه أن الأصل عدم التقديم والتأخير.

والثالث : أنه يجب كونه فاعلا ، نقله ابن هشام عن الأكثرين.

وحيث أعرب فاعلا- فهل عامله الفعل المحذوف أو الظرف أو المجرور لنيابتهما عن استقر وقربهما من الفعل لاعتمادها! فيه خلاف ، والمذهب المختار الثانى ، لدليلين : أحدهما امتناع تقديم الحال فى نحو «زيد فى الدار جالسا» ولو كان العامل الفعل لم يمتنع ، ولقوله :

٦٨٧- [فإن يك جثمانى بأرض سواكم]***فإن فوآدى عندك الدهر أجمع

فأكد الضمير المستتر فى الظرف ، والضمير لا يستتر إلا فى عامله ، ولا يصح أن يكون توكيدا لضمير محذوف مع الاستقرار ، لأن التوكيد والحذف متنافيان ، ولا لاسم إن على محله من الرفع بالابتداء ؛ لأن الطالب للمحل قد زال.

واختار ابن مالك المذهب الأول ، مع اعترافه بأن الضمير مستتر فى الظرف وهذا تناقض ، فإن الضمير لا يستكن إلا فى عامله.

وإن لم يعتمد الظرف أو المجرور نحو «فى الدار - أو عندك - زيد» فالجمهور يوجبون الابتداء ، والأخفش والكوفيون يجيزون الوجهين ، لأن

[شماره صفحه واقعى : ٥١١]

ص : ١٠٠٩

الاعتماد عندهم ليس بشرط ، ولذا يجيزون في نحو «قائم زيد» أن يكون قائم مبتدأ وزيد فاعلا وغيرهم يوجب كونهما على التقديم والتأخير.

تنبيهات - الأول : يحتمل قول المتنبي يذكر دار المحبوب :

٦٨٨- ظلت بها تنطوي على كبد***نضيجه فوق خلبها يدها

أن تكون اليد فيه فاعله بنضيجه ، أو بالظرف ، أو بالابتداء ، والأول أبلغ ، لأنه أشد للحراره ، والخب : زياده الكبد ، أو حجاب القلب ، أو ما بين الكبد والقلب ، وأضاف اليد إلى الكبد للملابسه بينهما ؛ فإنهما في الشخص.

ولا خلاف في تعيين الابتداء في نحو «في داره زيد» لثلا يعود الضمير على متأخر لفظا ورتبه.

فإن قلت «في داره قيام زيد» لم يجزها الكوفيون ألبته ، أما على الفاعليه فلما قدمنا ، وأما على الابتدائيه فلأن الضمير لم يعد على المبتدأ ، بل على ما ضيف إليه المبتدأ ، والمستحق للتقديم إنما هو المبتدأ ، وأجازه البصريون على أن يكون المرفوع مبتدأ لا فاعلا ، كقولهم «في أكفانه درج الميت» وقوله :

٦٨٩- *بمسعته هلك الفتى أو نجاته*

وإذا كان الاسم في نيه التقديم كان ما هو من تمامه كذلك.

والأرجح تعيين الابتدائيه في نحو «هل أفضل منك زيد» لأن اسم التفضيل لا يرفع الفاعل الظاهر عند الأكثر على هذا الحد ، وتجوز الفاعليه في لغه قليله.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٢]

ص: ١٠١٠

ومن المشكل قوله :

فخير نحن عند الناس منكم ***[إذا المثوب قال يالا] [٣٦٦]

لأن قوله «نحن» إن قدر فاعلا- لزم إعمال الوصف غير معتمد ، ولم يثبت ، وعمل أفعال في الظاهر في غير مسأله الكحل وهو ضعيف ، وإن قدر مبتدأ لزم الفصل به وهو أجنبي بين أفعال ومن ، وخزجه أبو علي - وتبعه ابن خروف - على أن الوصف خبر لنحن محذوفه ، وقدر نحن المذكوره توكيدا للضمير في أفعال.

ما يجب فيه تعلقهما بمحذوف

وهو ثمانيه :

أحدها : أن يقعا صفه نحو (أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ).

الثاني : أن يقعا حالا- نحو (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) وأما قوله سبحانه وتعالى : (فَلَمَّا رَأَاهُ مُسِيئًا تَقِرًّا عِنْدَهُ) فزعم ابن عطيه أن (مُسِيئًا تَقِرًّا) هو المتعلق الذى يقدر فى أمثاله قد ظهر ، والصواب ما قاله أبو البقاء وغيره من أن هذا الاستقرار معناه عدم التحرك ، لا مطلق الوجود والحصول ، فهو كون خاص.

الثالث : أن يقعا صلته نحو (وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ).

الرابع : أن يقعا خبرا ، نحو «زيد عندك ، أو فى الدار» وربما ظهر فى الضروره كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٥١٣]

ص : ١٠١١

٦٩٠- لك العز إن مولاك عز ، وإن يهن ***فأنت لدى بحبويه الهون كان

وفى شرح ابن يعيش : متعلق الظرف الواقع خبرا ، صرح ابن جنى بجواز إظهاره ، وعندى أنه إذا حذف ونقل ضميره إلى الظرف لم يجز إظهاره ؛ لأنه قد صار أصلا مرفوضا ، فأما إن ذكرته أولا فقلت «زيد استقر عندك» فلا يمنع مانع منه ، اه. وهو غريب.

الخامس : أن يرفعا الاسم الظاهر نحو (أَفَى اللَّهِ شَكُّ) ونحو (أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ) ونحو «أعندك زيد».

والسادس : أن يستعمل المتعلق محذوفا فى مثل أو شبهه ، كقولهم لمن ذكر أمرا قد تقادم عهده «حينئذ الآن» أصله : كان ذلك حينئذ واسم الآن ، وقولهم للمعرس «بالزفاء والبنين» بإضمار أعرست.

والسابع : أن يكون المتعلق محذوفا على شريطه التفسير نحو «أيوم الجمعة صمت فيه» ونحو «بزيد مررت به» عند من أجازه مستدلا بقراءة بعضهم (وللظالمين أعد لهم) والأكثر يوجبون فى [مثل] ذلك إسقاط الجار ، وأن يرفع الاسم بالابتداء أو ينصب بإضمار جاوزت أو نحوه ، وبالجوهين قرىء فى الآيه ، والنصب قراءة الجماعة ، ويرجحها العطف على الجملة الفعلية ، وهل الأولى أن يقدر المحذوف مضارعا ، أى ويعذب ، لمناسبه يدخل ، أو ماضيا ، أى وعذب ، لمناسبه المفسر؟ فيه نظر. والرفع بالابتداء ، وأما القراءة بالجرف فمن توكيد الحرف بإعادته داخلا على ضمير ما دخل عليه المؤكّد ، مثل «إن زيدا إنّه فاضل» ولا يكون الجار والمجرور توكيدا للجار والمجرور ؛ لأن الضمير لا يؤكّد الظاهر ؛ لأن الظاهر أقوى ، ولا يكون المجرور بدلا من المجرور بإعادته الجار ؛ لأن العرب لم تبدل

[شماره صفحه واقعى : ٥١٤]

ص : ١٠١٢

مضمرا من مظهر ، لا يقولون «قام زيد هو» وإنما جور ذلك بعض النحويين بالقياس.

والثامن : القسم بغير الباء نحو (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى) (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) وقولهم «لله لا يؤخر الأجل» ولو صرح بالفعل في نحو ذلك لوجبت الباء.

هل المتعلق الواجب الحذف فعل أو وصف؟

لا خلاف في تعيين الفعل في باب (١) القسم والصله ؛ لأن القسم والصله لا يكونان إلا جملتين.

قال ابن يعيش : وإنما لم يجر في الصله أن يقال إن نحو «جاء الذى فى الدار» بتقدير مستقر على أنه خير لمحذوف على حد قراءه بعضهم (تماماً على الذى أحسن) بالرفع ؛ لقله ذاك واطراد هذا ، اه.

وكذلك يجب فى الصفه فى نحو «رجل فى الدار فله درهم» لأن الفاء تجوز فى نحو «رجل يأتينى فله درهم» وتمتنع فى نحو «رجل صالح فله درهم» فأما قوله :

٦٩١- كل أمر مباعد أو مدان ***فمنوط بحكمه تعالى

فنادر.

واختلف فى الخبر والصفه والحال ؛ فمن قدر الفعل - وهم الأكثرون -

[شماره صفحه واقعى : ٥١٥]

ص: ١٠١٣

١- فى نسخه «فى بابى - إلخ»

فلأنه الأصل في العمل ، ومن قَدَر الوصف فلأن الأصل في الخبر والحال والنعت الأفراد ، ولأن الفعل في ذلك لا بد من تقديره بالوصف ، قالوا : ولأن تقليل المقدر أولى ، وليس بشيء ؛ لأن الحق أنا لم نحذف الضمير ، بل نقلناه إلى الظرف ؛ فالمحذوف فعل أو وصف ، وكلاهما مفرد.

وأما في الاشتغال فيقدر بحسب المفسر ؛ فيقدر الفعل في نحو «أيوم الجمعه تعتكف فيه» والوصف في نحو «أيوم الجمعه أنت معتكف فيه».

والحق عندي أنه لا يترجح تقديره اسما ولا فعلا ، بل بحسب المعنى كما سأبينه.

كيفية تقديره باعتبار المعنى

أما في القسم فتقديره أقسم ، وأما في الاشتغال فتقديره كالمنطوق به نحو «يوم الجمعه صمت فيه».

وأعلم أنهم ذكروا في باب الاشتغال أنه يجب أن لا يقدر مثل المذكور إذا حصل مانع صناعي كما في «زيدا مررت به» أو معنوي كما في «زيدا ضربت أخاه» إذ تقدير المذكور يقتضى في الأول تعدى القاصر بنفسه ، وفي الثاني خلاف الواقع ؛ إذ الضرب لم يقع بزید ؛ فوجب أن يقدر جاوزت في الأول ، وأهنت في الثاني ، وليس المانعان مع كل متعد بالحرف ، ولا مع كل سببي ، ألا ترى أنه لا مانع في نحو «زيدا شكرت له» لأن شكر يتعدى بالجار وبنفسه ، وكذلك الظرف نحو «يوم الجمعه صمت فيه» لأن العامل لا يتعدى إلى ضمير الظرف بنفسه ، مع أنه يتعدى إلى ظاهره بنفسه ، وكذلك لا مانع في نحو «زيدا أهنت أخاه» لأن إهانته أخيه إهانته له ، بخلاف الضرب.

[شماره صفحه واقعي : ٥١٦]

ص: ١٠١٤

وأما في المثل فيقدر بحسب (1) المعنى ، وأما في البواقي نحو «زيد في الدار» فيقدر كونا مطلقا وهو كائن أو مستقر أو مضارعهما إن أريد الحال أو الاستقبال نحو «الصوم اليوم» أو «في اليوم» و «الجزء غدا» أو «في الغد» ويقدر كان أو استقر أو وصفهما إن أريد المضى ، هذا هو الصواب ، وقد أغفلوه مع قولهم في نحو «ضربى زيدا قائما» : إن التقدير إذ كان إن أريد المضى أو إذا كان إن أريد المستقبل ، ولا فرق ، وإذا جهلت المعنى فقدّر الوصف فإنه صالح في الأزمنة كلها ، وإن كانت حقيقته الحال ، وقال الزمخشري في قوله تعالى (أَفَأَنْتَ تُنذِرُ مَنْ فِي النَّارِ) إنهم جعلوا في النار الآن لتحقيق الموعود به ، ولا يلزم ما ذكره ؛ لأنه لا يمتنع تقدير المستقبل ، ولكن ما ذكره أبلغ وأحسن.

ولا يجوز تقدير الكون الخاص كقائم وجالس إلا للدليل ، ويكون الحذف حينئذ جائزا لا واجبا ، ولا ينتقل ضمير من المحذوف إلى الظرف والمجرور ، وتوهم ما جماعه امتناع حذف الكون الخاص ، يبطله أنا متفقون على جواز حذف الخبر عند وجود الدليل ، وعدم وجود معمول ، فكيف يكون وجود المعمول مانعا من الحذف مع أنه إما أن يكون هو الدليل أو مقويا للدليل؟ واشتراط النحويين الكون المطلق إنما هو لوجوب الحذف ، لا لجواره.

ومما يتخرج على ذلك قولهم «من لى بكذا» أى من يتكفل لى به؟ وقوله تعالى : (فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) أى مستقبلات لعدتهن ، كذا فسر جماعه من السلف ، وعليه عوّل الزمخشري ، وردّه أبو حيان توهمًا منه أن الخاص لا يحذف ، وقال : الصواب أن اللام للتوقيت ، وأن الأصل لاستقبال

[شماره صفحه واقعى : ٥١٧]

ص: ١٠١٥

١- انظر الأمر السادس فى ص ٤٤٦ فقد ذكر المثل وشبهه ومثالا لكل منهما

عدتهن ، فحذف المضاف ، اه. وقد بينا فساد تلك الشبهه ، ومما يتخرّج على التعلق بالكون الخاص قوله تعالى : (الْحُرُّ بِالْحُرِّ ، وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ، وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى) التقدير مقتول أو يقتل ، لا كائن ، اللهم إلا أن تقدر مع ذلك مضافين ؛ أى قتل الحر كائن بقتل الحر ، وفيه تكلف تقدير ثلاثه الكون والمضافان ، بل تقدير خمسه ؛ لأن كلا من المصدرين لا بد له من فاعل ، ومما يبعد ذلك أيضا أنك لا تعلم معنى المضاف الذى تقدره مع المبتدأ إلا بعد تمام الكلام ، وإنما حسن الحذف أن يعلم عند موضع تقديره نحو (وَسَيَلِّ الْقَرْيَةَ) ونظير هذه الآيه قوله تعالى (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) الآيه ، أى أن النفس مقتوله بالنفس ، والعين مفقوءه بالعين ، والأنف مجدوع بالأنف ، والأذن مصلومه بالأذن ، والسن مقلوعه بالسن ، هذا هو الأحسن ، وكذلك الأرجح فى قوله تعالى (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) أن يقدر يجريان ، فإن قدرت الكون قدرت مضافا ، أى جريان الشمس والقمر كائن بحسبان ، وقال ابن مالك فى قوله تعالى (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ) : إن الظرف ليس متعلقا بالاستقرار ؛ لاستلزامه إما الجمع بين الحقيقه والمجاز ؛ فإن الظرفيه المستفاده من (فى) حقيقه بالنسبه إلى غير الله سبحانه وتعالى ومجاز بالنسبه إليه تعالى ، وإما حمل قراءه السبعه على لغه مرجوحه ، وهى إبدال المستثنى المنقطع كما زعم الزمخشري ؛ فإنه زعم أن الاستثناء منقطع ، والمخلص من هذين المحذورين أن يقدر : قل لا يعلم من يذكر فى السموات والأرض ، ومن جوز اجتماع الحقيقه والمجاز فى كلمه واحده واحتج بقولهم «القلم أحد اللسانين» ونحوه لم يحتج إلى ذلك ، وفى الآيه وجه آخر ، وهو أن يقدر من مفعولا به ، والغيب بدل اشتمال ، والله فاعل ، والاستثناء مفرغ.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٨]

ص: ١٠١٦

الأصل أن يقدر مقدّما عليهما كسائر العوامل مع معمولاتها ، وقد يعرض ما يقتضى ترجيح تقديره مؤخرا ، وما يقتضى إيجابه .

فالأول ، نحو «فى النار زيد» لأن المحذوف هو الخبر ، وأصله أن يتأخر عن المبتدأ .

والثانى نحو «إنّ فى الدار زيدا» لأنّ إنّ لا يليها مرفوعها .

ويلزم من قدر المتعلق فعلا أن يقدره متأخرا (1) فى جميع المسائل ؛ لأنّ الخبر إذا كان فعلا لا يتقدم على المبتدأ .

تنبيه - ردّ جماعه منهم ابن مالك على من قدر الفعل بنحو قوله تعالى : (إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا) وقولك «أما فى الدار فزيد» لأن «إذا» الفجائية لا يليها الفعل ، و «أما» لا يقع بعدها فعل إلا مقرونا بحرف الشرط نحو (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ) ، وهذا على ما بيناه غير وارد ؛ لأنّ الفعل يقدر مؤخرا .»

[شماره صفحه واقعى : ٥١٩]

ص : ١٠١٧

١- فى نسخه أن يقدره مؤخرا .

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۰]

ص: ۱۰۱۸

إشاره

و يقبح بالمعرب جهلها ، وعدم معرفتها على وجهها.

فمن ذلك ما يعرف به المبتدأ من الخبر.

ما يعرف به المبتدأ من الخبر

يجب الحكم بابتدائه المقدم من الاسمين فى ثلاث مسائل :

إحداها : أن يكونا معرفتين ، تساوت رتبتهما نحو «الله ربنا» أو اختلفت نحو «زيد الفاضل ، والفاضل زيد» هذا هو المشهور ، وقيل : يجوز تقدير كل منهما مبتدأ وخبراً مطلقاً ، وقيل : المشتق خبر وإن تقدم نحو «القائم زيد».

والتحقيق أن المبتدأ ما كان أعرف كزيد فى المثال ، أو كان هو المعلوم عند المخاطب كأن يقول : من القائم؟ فتقول «زيد القائم» فإن علمهما وجهل النسبه فالمقدم المبتدأ.

الثانيه : أن يكونا نكرتين صالحتين للابتداء بهما نحو «أفضل منك أفضل منى».

[شماره صفحه واقعى : ٥٢١]

الثالثة : أن يكونا مختلفين تعريفا وتنكيراً ولأول هو المعرفة «كزيد قائم» وأما إن كان هو النكره فإن لم يكن له ما يسوغ الابتداء به فهو خبر اتفاقاً نحو «خز ثوبك» و «ذهب خاتمك» وإن كان له مسوغ فكذلك عند الجمهور ، وأما سبويه فيجعله المبتدأ نحو «كم مالك» و «خير منك زيد» و «حسبنا الله» ووجهه أن الأصل عدم التقديم والتأخير ، وأنهما شبيهان بمعرفتين تأخر الأخص منهما نحو «الفاضل أنت» ويتجه عندي جواز الوجهين إعمالاً للدليلين ، ويشهد لابتدائه النكره قوله تعالى (فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ) (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ) وقولهم «إن قريباً منك زيد» وقولهم «بحسبك زيد» والباء لا تدخل في الخبر في الإيجاب ، ولخبريتها قولهم «ما جاءت حاجتك» بالرفع ، والأصل ما حاجتك ، فدخل الناسخ بعد تقدير لمعرفه مبتدأ ، ولو لا هذا التقدير لم يدخل ؛ إذ لا يعمل في الاستفهام ما قبله ، وأما من نصب فالأصل ما هي حاجتك ، بمعنى أي حاجه هي حاجتك ، ثم دخل الناسخ على الضمير فاستتر فيه ، ونظيره أن تقول «زيد هو الفاضل» وتقدر هو مبتدأ ثانياً لا فصلاً ولا تابعا ؛ فيجوز لك حينئذ أن تدخل عليه كان فتقول «زيد كان الفاضل».

ويجب الحكم بابتدائه المؤخر في نحو «أبو حنيفة أبو يوسف». و

٦٩٢- بنونا بنو أبائنا [وبناتنا***بنوهن أبناء الرجال الأبعد]

رعياً للمعنى ، ويضعف (١) أن تقدر الأول مبتدأ بناء على أنه من التشبيه المعكوس للمبالغه ؛ لأن ذلك نادر الوقوع ، ومخالف للأصول ، اللهم إلا أن يقتضى المقام المبالغه ، والله أعلم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٢]

ص : ١٠٢٠

١- فى نسخه «ويضعفه - إلخ».

اعلم أن لهما ثلاث حالات :

احداها : أن يكونا معرفتين ، فإن كان المخاطب يعلم أحدهما دون الآخر فالمعلوم الاسم والمجهول الخبر ؛ فيقال « كان زيد أخا عمرو » لمن علم زيدا وجعل أخوته لعمرو ، و « كان أخو عمرو زيدا » لمن يعلم أخا لعمرو ويجهل أن اسمه زيد ، وإن كان يعلمهما ويجهل انتساب أحدهما إلى الآخر فإن كان أحدهما أعرف فالمختار جعله الاسم ، فتقول « كان زيد القائم » لمن كان قد سمع بزيد وسمع برجل قائم ، فعرف كلا منهما بقلبه ، ولم يعلم أن أحدهما هو الآخر ، ويجوز قليلا « كان القائم زيدا » . وإن لم يكن أحدهما أعرف فأنت مخير نحو « كان زيد أخا عمرو » وكان أخو عمرو زيدا » ويستثنى من مختلفى الرتبة نحو « هذا » فإنه يتعين للاسميه لمكان التنبيه المتصل به ؛ فيقال « كان هذا أخاك » ، وكان هذا زيدا » إلا مع الضمير ، فإن الأفضح في باب المبتدأ أن تجعله المبتدأ وتدخل التنبيه عليه ؛ فتقول « ها أنذا » ولا يتأتى ذلك في باب الناسخ ؛ لأن الضمير متصل بالعامل ؛ فلا يتأتى دخول التنبيه عليه ، على أنه سمع قليلا في باب المبتدأ « هذا أنا » .

واعلم أنهم حكموا الآن وأن المقدرتين بمصدر معرف بحكم الضمير ؛ لأنه لا يوصف كما أن الضمير كذلك ؛ فلهذا قرأت السبعة (ما كان حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) (فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا) والرفع ضعيف كضعف الإخبار بالضمير عما دونه في التعريف .

الحاله الثانيه : أن يكونا نكرتين ؛ فإن كان لكل منهما مسوغ للإخبار

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٣]

ص : ١٠٢١

عنها فأنت مخير فيما تجعله منهما الاسم وما تجعله الخبر ؛ فتقول «كان خير من زيد شرًا من عمرو» أو تعكس ، وإن كان المسوغ لإحدهما فقط جعلتها الاسم نحو «كان خير من زيد امرأه».

الحاله الثالثه : أن يكونا مختلفين ، فتجعل المعرفه الاسم والنكره الخبر ، نحو «كان زيد قائما» ولا يعكس إلا فى الضروره كقوله :

٦٩٣- [قفي قبل التفرّق يا ضباعا]***ولا يك موقف منك الودعا

وقوله :

٦٩٤- [كأن سبيئه من بيت رأس]***يكون مزاجها غسل وماء [ص ٦٩٥]

وأما قراءه ابن عامر (أولم تكن لهم آيه أن يعلمه) بتأنيث تكن ورفع آيه ، فإن قدرت تكن تامه فاللام متعلقه بها وآيه فاعلها ، و (أَنْ يَغْلَمَهُ) بدل من آيه ، أو خبر لمحذوف أى هى أن يعلمه ، وإن قدرتها ناقصه فاسمها ضمير القصه ، و (أَنْ يَغْلَمَهُ) مبتدأ ، وآيه خبره ، والجمله خبر كان ، أو آيه اسمها ، ولهم خبرها ، و (أَنْ يَغْلَمَهُ) بدل أو خبر لمحذوف ، وأما تجويز الزجاج كون آيه اسمها و (أَنْ يَغْلَمَهُ) خبرها فردّوه لما ذكرنا ، واعتذر له بأن النكره قد تخصصت بلهم.

ما يعرف به الفاعل من المفعول

وأكثر ما يشتهه ذلك إذا كان أحدهما اسما ناقصا والآخر اسما تاما.

وطريق معرفه ذلك أن تجعل فى موضع التام إن كان مرفوعا ضمير

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٤]

ص: ١٠٢٢

المتكلم المرفوع ، وإن كان منصوبا ضميره المنصوب ، وتبدل من الناقص اسما بمعناه في العقل وعدمه ، فإن صحت المسأله بعد ذلك فهي صحيحه قبله ، وإلا فهي فاسده ، فلا يجوز «أعجب زيد ما كره عمرو» إن أوقعت «ما» على ما لا يعقل ، فإنه لا يجوز «أعجبت الثوب» ويجوز النصب ، لأنه يجوز «أعجبت الثوب» فإن أوقعت «ما» على أنواع من يعقل جاز ، لأنه يجوز «أعجبت النساء» وإن كان الاسم الناقص من أو الذي جاز الوجهان أيضا.

فروع - تقول «أمكن المسافر السفر» بنصب المسافر ، لأنك تقول «أمكننى السفر» ولا تقول «أمكنك السفر» وتقول «ما دعا زيدا إلى الخروج» و «ما كره زيد من الخروج» بنصب زيد فى الأولى مفعولا-والفاعل ضمير «ما» مستترا ، ورفعه فى الثانيه فاعلا والمفعول ضمير ما محذوفا ، لأنك تقول «ما دعانى إلى الخروج» و «ما كرهت منه» ويمتنع العكس ، لأنه لا يجوز «دعوت الثوب إلى الخروج» و «كره من الخروج» (1) وتقول «زيد فى رزق عمرو عشرون دينارا» برفع العشرين لا غير ، فإن قدمت عمرا فقلت «عمرو زيد فى رزقه عشرون» جاز رفع العشرين ونصبه ، وعلى الرفع فالفعل خال من الضمير ، فيجب توحيدته مع المثنى والمجموع ، ويجب ذكر الجار والمجرور لأجل الضمير الراجع إلى ها المبتدأ ، وعلى النصب فالفعل متحمل للضمير ؛ فيبرز فى التشبيه ، والجمع ، ولا يجب ذكر الجار والمجرور.

ما افترق فيه عطف البيان و البدل

وذلك ثمانية أمور :

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٦]

ص : ١٠٢٣

١- الأولى أن يقول «وكرهنى الثوب من الخروج» تطبقا للقاعده التى أصلها

أحدها : أن العطف لا يكون مضمرا ولا تابعا لمضمر ؛ لأنه في الجوامد نظير النعت في المشتق ، وأما إجازة الزمخشري في (أنِ اعْبُدُوا اللَّهَ) أن يكون بيانا للهاء من قوله تعالى (إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ) فقد مضى رده ، نعم أجاز الكسائي أن ينعت الضمير بنعت مدح أو ذم أو ترحم ، فالأول نحو « لا- إله إلا هو الرحمن الرحيم » ونحو (قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) وقولهم « اللهم صلِّ عليه الرؤوف الرحيم » والثاني نحو « مررت به الخبيث » والثالث نحو قوله :

٦٩٥- [قد أصبحت بقرقرى كوانسا] ***فلا تلمه أن ينام البائسا [ص ٤٩٢]

وقال الزمخشري في (جَعَلَ اللَّهُ الْكُفْبَةَ الْغَيْتَ الْحَرَامَ) : إن (الْغَيْتَ الْحَرَامَ) عطف بيان على وجه المدح كما في الصفه ، لا على وجه التوضيح ؛ فعلى هذا لا يمتنع مثل ذلك في عطف البيان على قول الكسائي .

وأما البدل فيكون تابعا للمضمر بالاتفاق نحو (وَنَرْتُهُ مَا يَقُولُ) (ما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) وإنما امتنع الزمخشري من تجويز كون (أنِ اعْبُدُوا اللَّهَ) بدلا من الهاء في (به) توهما منه أن ذلك يخل بعائد الموصول ، وقد مضى رده .

وأجاز النحويون أن يكون البدل مضمرا تابعا لمضمر ك- « رأيت إياه » أو لظاهر ك- « رأيت زيدا إياه » وخالفهم ابن مالك فقال : إن الثاني لم يسمع ، وإن الصواب في الأول قول الكوفيين إنه توكيد كما في « قمت أنت » .

[شماره صفحه واقعی : ٥٢٦]

ص : ١٠٢٤

الثانى : أن البيان لا يخالف متبوعه فى تعريفه وتنكيره ، وأما قول الزمخشري :

إن (مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ) عطف على (آيَاتِ بَيِّنَاتٍ) فسهُو ، وكذا قال فى (إِنَّمَا أَعْظَمَكُمْ بِوَاحِدِهِ أَنْ تَقُومُوا) : إن (أَنْ تَقُومُوا) عطف على (واحدة) ولا يختلف فى جواز ذلك فى البدل ، نحو (إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ) ونحو (بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ).

الثالث : أنه لا- يكون جملة ، بخلاف البدل نحو (مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدَّ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَعَدُوٌّ مَغْفِرٌ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ) ونحو (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) وهو أصح الأقوال فى «عرفت زيدا أبو من هو» وقال :

٦٩٦- لقد أذهلتنى أمّ عمرو بكلمه***أتصبر يوم البين أم لست تصبر؟

الرابع : أنه لا- يكون تابعا لجملة ، بخلاف البدل ، نحو (اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْتَلْكُمْ أَجْرًا) ونحو (أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيِّنٍ) وقوله :

أقول له ارحل لا تقيم عندنا [٦٧١]

الخامس : أنه لا يكون فعلا تابعا لفعل ، بخلاف البدل ، نحو قوله تعالى (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ).

السادس : أنه لا يكون بلفظ الأول ، ويجوز ذلك فى البدل بشرط أن يكون مع الثانى زياده بيان كقراءه يعقوب (وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا) بنصب كل الثانى ؛ فإنها قد اتصل بها ذكر سبب الجثو ، وكقول الحماسى :

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٧]

ص: ١٠٢٥

٦٩٧- رويد بنى شيان بعض وعيدكم ***تلاقوا غدا خيلي على سفوان

تلاقوا جيادا لا تحيد عن الوغى ***إذا ما غدت فى المأزق المتدانى

تلاقوهم فتعرفوا كيف صبرهم ***على ما جنت فيهم يد الحدثان

وهذا الفرق إنما هو على ما ذهب إليه ابن الطراوه من أن عطف البيان لا يكون من لفظ الأول ، وتبعه على ذلك ابن مالك وابنه ، وحجتهم أن الشىء لا يبين نفسه ، وفيه نظر من أوجه ، أحدها : أنه يقتضى أن البدل ليس مينا للمبدل منه ، وليس كذلك ، ولهذا منع سيويه «مررت بى المسكين ، وبك المسكين» دون «به المسكين» وإنما يفارق البدل عطف البيان فى أنه بمنزله جملة استؤنفت للتبيين ، والعطف تبيين بالمفرد المحض. والثانى : أن اللفظ المكرر إذا اتصل به ما لم يتصل بالأول كما قدمنا أتجه كون الثانى بيانا بما فيه من زياده الفائدة ، وعلى ذلك أجازوا الوجهين فى نحو قوله :

٦٩٨- يا زيد زيد العملات الذبّل ***[تطاول الليل عليك فانزل]

[ص ٦٢١ و ٦٢٢]

و ...

٦٩٩- يا تيم تيم عدى [لا أبالكم ***لا يلقىنكم فى سواه عمر]

إذا ضمنت المنادى فهما. والثالث : أن البيان يتصور مع كون المكرر مجردا ، وذلك فى مثل قولك «يا زيد زيد» إذا قلته وبحضرتك اثنان اسم كل منهما زيد ، فإنك لما تذكر الأول يتوهم كل منهما أنه المقصود ، فإذا كررته تكرر خطابك لأحدهما وإقبالك عليه فظهر المراد ، وعلى هذا يتخرج قول النحويين فى قول رؤبه :

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٨]

ص: ١٠٢٦

إن الثانى والثالث عطفان على اللفظ وعلى المحل ، وخزّجه هؤلاء على التوكيد اللفظى فيهما أو فى الأول فقط ، فالثانى إما مصدر دعائى مثل «سقيالك» أو مفعول به بتقدير عليك ، على أن المراد إغراء نصر بن سيار بحاجب له اسمه نصر على ما نقل أبو عبيده ، وقيل : لو قدّر أحدهما توكيدا لضمّا بغير تنوين كالمؤكّد.

السابع : أنه ليس فى نيه إحلاله محل الأول ، بخلاف البدل ، ولهذا امتنع البدل وتعين البيان فى نحو «يا زيد الحارث» وفى نحو «يا سعيد كرز» بالرفع أو «كرزا» بالنصب ، بخلاف «يا سعيد كرز» بالضم فإنه بالعكس ، وفى نحو «أنا الضارب الرجل زيد» وفى نحو «زيد أفضل الناس الرجال والنساء ، أو النساء والرجال» وفى نحو «يا أيها الرجل غلام زيد» وفى نحو «أى الرجلين زيد وعمرو جاءك» وفى نحو «جاءنى كلا أخويك زيد وعمرو».

الثامن : أنه ليس فى التقدير من جملة أخرى. بخلاف البدل ، ولهذا امتنع أيضا البدل وتعين البيان فى نحو قولك «هند قام عمرو أخوها» ونحو «مررت برجل قام عمرو أخوه» ونحوه «زيد ضربت عمرا أخاه».

ما افترق فيه اسم الفاعل و الصفة المشبهه

وذلك أحد عشر أمرا :

أحدها : أنه يصاغ من المتعدّى والقاصر كضارب وقائم ومستخرج

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٩]

ص : ١٠٢٧

ومستكبر ، وهى لا تصاغ إلا من القاصر كحسن وجميل.

الثانى : أنه يكون للأزمنة الثلاثة ، وهى لا تكون إلا للحاضر ، أى الماضى المتصل بالزمن الحاضر.

الثالث : أنه لا يكون إلا مجاريا للمضارع فى حركاته وسكناته كضارب ويضرب ومنطلق وينطلق ، ومنه يقوم وقائم ، لأن الأصل يقوم ، بسكون القاف وضم الواو ، ثم نقلوا ، وأما توافق أعيان الحركات فغير معتبر ، بدليل ذاهب ويذهب وقاتل ويقتل ، ولهذا قال ابن الخشاب : وهو وزن عروضى لا نصر بفى ، وهى تكون مجاريه له كمنطلق اللسان ومطمئن النفس وظاهر العرض وغير مجاريه وهو الغالب نحو ظريف وجميل ، وقول جماعه «إنها لا تكون إلا غير مجاريه» مردود باتفاقهم على أن منها قوله :

٧٠٠- من صديق أو أخى ثقه***أو عدوّ شاحط دارا

الرابع : أن منصوبه يجوز أن يتقدم عليه نحو «زيد عمرا ضارب» ولا يجوز «زيد وجهه حسن».

الخامس : أن معموله يكون سببيا وأجنيا نحو «زيد ضارب غلامه وعمرا» ولا يكون معمولها إلا سببيا تقول «زيد حسن وجهه» أو «الوجه» ويمتنع «زيد حسن عمرا».

السادس : أنه لا يخالف فعله فى العمل ، وهى تخالفه ، فإنها تنصب مع قصور فعلها ، تقول «زيد حسن وجهه» ويمتنع «زيد حسن وجهه» بالنصب ، خلافا لبعضهم ، فأما الحديث «أن امرأه كانت تهراق الدماء» فالدماء تمييز على زياده أل ، قال ابن مالك : أو مفعول على أن الأصل تهريق ثم قلبت الكسره فتحه والياء ألفا كقولهم جراه وناصاه وبقا ، وهذا

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٠]

ص: ١٠٢٨

مردود ، لأن شرط ذلك تحرك الياء كجاريه وناصيه وبقي.

السابع : أنه يجوز حذفه وبقاء معموله ، ولهذا أجازوا «أنا زيد ضاربه» و «هذا ضارب زيد وعمرا» بخفض زيد ونصب عمرو بإضمار فعل أو وصف منون ، وأما العطف على محل المخفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز كما سيأتي ، ولا يجوز «مررت برجل حسن الوجه والفعل» بخفض الوجه ونصب الفعل ولا «مررت برجل وجهه حسنه» بنصب الوجه وخفض الصفه ، لأنهما لا تعمل محذوفه ، ولأن معمولها لا يتقدمها ، وما لا يعمل لا يفسر عاملا.

الثامن : أنه لا يقبح حذف موصوف اسم الفاعل وإضافته إلى مضاف إلى ضميره. نحو «مررت بقاتل أبيه» وبقبح «مررت بحسن وجهه».

التاسع : أنه يفصل مرفوعه ومنصوبه ، ك- «زيد ضارب في الدار أبوه عمرا» ويمتنع عند الجمهور «زيد حسن في الحرب وجهه» رفعت أو نصبت.

العاشر : أنه يجوز إتباع معموله بجميع التوابع ، ولا يتبع معمولها بصفه ، قاله الزجاج ومتأخرو المغاربه ، ويشكل عليهم الحديث في صفه الدجال «أعور عينه اليمنى».

الحادى عشر : أنه يجوز إتباع مجروره على المحل عند من لا- يشترط المحرز ، ويحتمل أن يكون منه (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَيِّكَنًا وَالشَّمْسَ) ولا- يجوز «هو حسن الوجه والبدن» بجر الوجه ونصب البدن ، خلافا للفراء ، أجاز «هو قوى الرجل واليد» برفع المعطوف ، وأجاز البغداديون إتباع

[شماره صفحه واقعى : ٥٣١]

ص: ١٠٢٩

المنصوب بمجرور في البابين كقوله :

٧٠١- فظَلَّ طهَاهُ اللَّحْمَ مَا بَيْنَ مَنْضُجٍ ***صَفِيفٍ شَوَاءٍ أَوْ قَدِيرٍ مَعْجَلٍ [ص ٤٧٤]

التقدير: المطبوخ في القدر، وهو عندهم عطف على صفييف، وخَرَجَ على أن الأصل «أو طابخ قدير» ثم حذف المضاف وأبقى جر المضاف إليه كقراءه بعضهم (وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ) بالخفض، أو أنه عطف على صفييف ولكن خفض على الجوار، أو على توهم أن الصفييف مجرور بالإضافه كما قال :

ولا سابق شيئا إذا كان جائيا [١٣٥]

ما افرق فيه الحال و التمييز و ما اجتمعا فيه

اعلم أنهما قد اجتمعا في خمسه، و افرقا في سبعة.

فأوجه الاتفاق أنهما اسمان، نكرتان، فضلتان، منصوبتان، رافعتان للابهام.

وأما أوجه الافتراق فأحدها: أن الحال يكون جملة ك- «جاء زيد يضحك» و ظرفا نحو «رأيت الهلال بين السحاب» وجارا ومجرورا نحو (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) والتمييز لا يكون إلا اسما.

والثاني: أن الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها كقوله تعالى: (وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا) (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) وقال :

٧٠٢- إِنَّمَا الْمَيْتُ مِنْ يَعِيشُ كَثِيرًا ***كَاسِفًا بِالْهَلِيلِ الرَّجَاءِ

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٢]

ص: ١٠٣٠

بخلاف التمييز.

والثالث : أن الحال ميبنة للهيئات ، والتمييز ميبين للذوات.

والرابع : أن الحال يتعدد كقوله :

٧٠٣- عليّ إذا ما زرت ليلي بخفيه***زياره بيت الله رجلا ن حافيا

بخلاف التمييز ، ولذلك كان خطأ قول بعضهم فى :

٧٠٤- *تبارك رحمانا رحيمًا ومؤثلا*

إنهما تمييزان ، والصواب أن رحمانا بإضمار أخصّ أو أمدح ، ورحيما حال منه ، لا نعت له ؛ لأن الحق قول الأعلام وابن مالك : إن الرحمن ليس بصفه بل علم ، وبهذا أيضا يبطل كونه تمييزا ، وقول قوم إنه حال.

وأما قول الزمخشري : إذا قلت «الله رحمن» أتصرفه أم لا ، وقول ابن الحاجب : إنه اختلف فى صرفه ، فخارج عن كلام العرب من وجهين ؛ لأنه لم يستعمل صفه ولا مجردا من أل ، وإنما حذفت فى البيت للضرورة ، وبينى على علميته أنه فى البسمله ونحوها بدل لا نعت ، وأن الرحيم بعده نعت له ، لا نعت لاسم الله سبحانه وتعالى ؛ إذ لا يتقدم البدل على النعت ، وأن السؤال الذى سأله الزمخشري وغيره لم قدم الرحمن مع أن عادتهم تقديم غير الأبلغ كقولهم : عالم تحرير ، وجواد فياض ، غير متجه.

ومما يوضح لك أنه غير صفه مجيئه كثيرا غير تابع نحو (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ) (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ) (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ).

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٣]

ص: ١٠٣١

والخامس : أن الحال تتقدم على عاملها إذا كان فعلا متصرفا ، أو وصفا يشبهه نحو (خاشعا أبصارهم يخرجون (1)) وقوله :

٧٠٥- [عدس ما لعياد عليك إماره***نجوت] وهذا تحمليين طليق

أى وهذا طليق محمولا لك ، ولا يجوز ذلك فى التمييز على الصحيح ، فأما استدلال ابن مالك على الجواز بقوله :

٧٠٦- رددت بمثل السيد نهدي مقلص***كميش إذا عطفاه ماء تحلبا

وقوله :

٧٠٧- إذا المرء عينا قر بالعيش مشريا***ولم يعن بالإحسان كان مذمما

فسهو ؛ لأن عطفاه والمرء مرفوعان بمحذوف يفسره المذكور ، والناصب للتمييز هو المحذوف ، وأما قوله :

٧٠٨- [ضيعة حزمى فى إبعادى الأملأ]***وما ارعويت وشيا رأسى اشتعلاى.

وقوله :

٧٠٩- أنفسا تطيب بنيل المنى***وداعى المنون ينادى جهارا

فضرورتان.

السادس : أن حق الحال الاشتقاق ، وحق التمييز الجمود ، وقد يتعا كسان فتقع الحال جامده نحو «هذا مالك ذهباً» (وتتحتون الجبال بيوتا) ويقع التمييز مشتقا نحو «الله درّه فارسا» وقولك «كرم زيد ضيفا» إذا أردت الشاء على ضيف زيد بالكرم ، فإن كان زيد هو الضيف احتمل الحال

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٤]

ص : ١٠٣٢

١- هذه قراءه أبى عمرو وحمزه والكسائى.

والتمييز ، والأحسن عند قصد التمييز إدخال من عليه ، واختلف لى المنصوب بعد «حبذا» فقال الأخفش والفارسي والرّبعي : حال مطلقا ، وأبو عمرو بن العلاء : تمييز مطلقا ، وقيل : الجامد تمييز والمشتق حال ، وقيل : الجامد تمييز والمشتق إن أريد تقييد المدح به كقوله .

٧١٠- * يا حبذا المال مبدولا بلا سرف *

فحال ، وإلا فتمييز نحو «حبذا راكبا زيد» .

السابع : أن الحال تكون مؤكده لعاملها نحو (وَلَّى مُدْبِرًا) (فَتَبَسَّ ضَاحِكًا) (وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) ولا يقع التمييز كذلك ، فأما (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا) فشهرا : مؤكد لما فهم من (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ) وأما بالنسبه إلى عامله وهو اثنا عشر فمبين ، وأما ما اختاره المبرد ومن وافقه من «نعم الرّجل رجلا زيد» فمردود ، وأما قوله :

٧١١- تزود مثل زاد أبيك فينا***فنعم الزاد زاد أبيك زادا

فالصحيح أن «زادا» معمول لتزود : إما مفعول مطلق إن أريد به التزود ، أو مفعول به إن أريد به الشيء الذي يتزوده من أفعال البر ، وعليهما فمثل نعت له تقدم فصار حالا ، وأما قوله :

٧١٢- نعم الفتاه فتاه هند لو بدلت***ردّ التّحيه نطقا أو بإيماء

ففتاه : حال مؤكده .

أقسام الحال

تنقسم باعتبارات :

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٥]

ص : ١٠٣٣

الأول : انقسامها باعتبار انتقال معناها ولزومه إلى قسمين : منتقله وهو الغالب ، وملازمه ، وذلك واجب في ثلاث مسائل :

إحداها : الجامده غير المؤوله بالمشقق ، نحو «هذا مالک ذهباً» و «هذه جبتك خزاً» بخلاف نحو «بعته يدا بيد» فإنه بمعنى متقابضين ، وهو وصف منتقل ، وإنما لم يؤول في الأول ، لأنها مستعمله في معناها الوضعي ، بخلافها في الثاني ، وكثير يتوهم أن الحال الجامده لا تكون إلا مؤوله بالمشقق ، وليس كذلك.

الثانيه : المؤكده نحو (وَلَّى مُدَبِّرًا) قالوا : ومنه (هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا) لأن الحق لا يكون إلا مصدقا ، والصواب أنه يكون مصدقا ومكذبا ، وغيرهما ، نعم إذا قيل (هو الحق صادقاً) فهي مؤكده.

الثالثه : التي دلّ عاملها على تجدد صاحبها ، نحو (وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) ونحو «خلق الله الزرافه يديها أطول من رجليها» الحال أطول ، ويديها :

بدل بعض ، قال ابن مالک بدر الدين : ومنه (وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا) وهذا سهو منه ؛ لأن الكتاب قديم.

وتقع الملازمه في غير ذلك بالسمع ، ومنه (قَائِمًا بِالْقِسْطِ) إذا أعرب حالا- ، وقول جماعه إنها مؤكده وهم ؛ لأن معناها غير مستفاد مما قبلها.

الثاني : انقسامها - بحسب قصدها لذاتها وللتوطئه بها - إلى قسمين : مقصوده وهو الغالب ، وموطئه وهي الجامده الموصوفه نحو (فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا) فإنما ذكر بشرا توطئه لذكر سوياء ، وتقول «جاءني زيد رجلا محسنا».

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٦]

ص : ١٠٣٤

الثالث : انقسامها - بحسب الزمان - إلى ثلاثة : مقارنه ، وهو الغالب ، نحو (وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا) ومقدّره ، وهي المستقبله كمررت
برجل معه صقر صائدا به غدا ، أى مقدّرا ذلك ، ومنه (فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ مُحَلِّقِينَ
رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ) ومحكيه ، وهي الماضيه نحو «جاء زيد أمس راكبا».

الرابع : انقسامها - بحسب التبيين والتوكيد - إلى قسمين : مبيّنه ، وهو الغالب ، وتسمى مؤسّسه أيضا ، ومؤكّده ، وهي التى
يستفاد معناها بدونها ، وهي ثلاثة : مؤكّده لعاملها نحو (وَأَلَى مُدْبِرًا) ومؤكّده لصاحبها نحو «جاء القوم طرًا» ونحو (لَأَمِّنَ مَنْ فِي
الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا) ومؤكّده لمضمون الجملة نحو «زيد أبوك عطوفا» وأهمل النحويون المؤكّده لصاحبها ، ومثّل ابن مالك
وولده بتلك الأمثله للمؤكّده لعاملها ، وهو سهو.

ومما يشكل قولهم فى نحو «جاء زيد والشمس طالعه» : إن الجملة الاسميه حال ، مع أنها لا تنحل إلى مفرد ، ولا تبيّن هيئه فاعل
ولا مفعول ، ولا هى حال مؤكّده ، فقال ابن جنى : تأويلها جاء زيد طالعه الشمس عند مجيئه ، يعنى فهى كالحال والنعت السببين
«كمررت بالدار قائما سكاّنها ، وبرجل قائم غلمانه» وقال ابن عمرو : هى مؤوله بقولك مبكرا ، ونحوه ، وقال صدر الأفاضل
تلميذ الزمخشري : إنما الجملة مفعول معه ، وأثبت مجيء المفعول معه جملة ، وقال الزمخشري فى تفسير قوله تعالى (وَالْبَحْرُ
يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ) فى قراءه من رفع البحر : هو كقوله :

٧١٣- وقد أعتدى والطير فى وكناتها***[بمنجرد قيد الأوابد هيكل]

و «جئت والجيش مصطف» ونحوهما من الأحوال التى حكمها حكم

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٧]

ص : ١٠٣٥

الظرف ، فلذلك عريت عن ضمير ذى الحال ، ويجوز أن يقدر «وبحرها» أى وبحر الأرض.

إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها

اعلم أنها إن دخل عليها جار أو مضاف فمحلها الجرّ نحو (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ) ونحو «صبيحه أى يوم سفرك» و «غلام من جاءك» وإلما فإن وقعت على زمان نحو (أَيَّانَ يُبْعَثُونَ) أو مكان نحو (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ) أو حدث نحو (أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) فهى منصوبه مفعولا فيه ومفعولا مطلقا ، وإلا فإن وقع بعدها اسم نكره نحو «من أب لك» فهى مبتدأ ، أو اسم معرفه نحو «من زيد» فهى خبر أو مبتدأ على الخلاف السابق ، ولا يقع هذان النوعان فى أسماء الشرط ، وإلا فإن وقع بعدها فعل قاصر فهى مبتدأه نحو «من قام» ونحو «من يقيم أقم معه» والأصح أن الخبر فعل الشرط لا- فعل الجواب ، وإن وقع بعدها فعل متعدّ فإن كان واقعا عليها فهى مفعول به نحو (فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ) ونحو (أَيُّمَا مَا تَدْعُوا) ونحو (مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ) وإن كان واقعا على ضميرها نحو «من رأيت» أو متعلقها نحو «من رأيت أخاه» فهى مبتدأه أو منصوبه بمحذوف مقدر بعدها يفسره المذكور.

تنبيه - وإذا وقع اسم الشرط مبتدأ فهل خبره فعل الشرط وحده لأنه اسم تام ، وفعل الشرط مشتمل على ضميره ، فقولك «من يقيم» لو لم يكن فيه معنى الشرط لكان بمنزله قولك «كل من الناس يقوم» أو فعل الجواب لأن الفائدة به تمت ، ولالتزامهم عود ضمير منه إليه على الأصح ، ولأن نظيره وهو الخبر فى قولك «الذى يأتينى فله درهم» أو مجموعهما لأن

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٨]

ص: ١٠٣٦

قولك «من يقيم أقم معه» بمنزله قولك «كل من الناس إن يقيم أقم معه»؟ والصحيح الأول ، وإنما توقفت الفائدة على الجواب من حيث التعلق فقط ، لا من حيث الخبرية.

مسوغات الابتداء بالنكرة

لم يعول المتقدمون في ضابط ذلك إلا على حصول الفائدة ، ورأى المتأخرون أنه ليس كل أحد يهتدى إلى مواطن الفائدة ، فتتبعوها ، فمن مقل مخل ، ومن مكثر مورد ما لا يصلح أو معدّد لأموار متداخله ، والذي يظهر لى أنها منحصره فى عشره أمور :

أحدها : أن تكون موصوفه لفظا أو تقديرا أو معنى ؛ فالأول نحو (وَأَجَلٌ مُّسَيَّمٌ لِّمُؤْمِنِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ خَيْرٌ مِنْ مَّشْرِكِيهِمْ) وقولك «رجل صالح جاءنى» ومن ذلك قولهم «ضعيف عاذ بقرمله» إذ الأصل : رجل ضعيف ، فالمبتدأ فى الحقيقة هو المحذوف ، وهو موصوف ، والنحويون يقولون : يبتدأ بالنكرة إذا كانت موصوفه أو خلفا من موصوف ، والصواب ما بينت. وليست كل صفة تحصل الفائدة ؛ فلو قلت «رجل من الناس جاءنى» لم يجز ، والثانى نحو قولهم : «السيد منون بدرهم» أى منون منه ، وقولهم : «شرّ أهرّ ذا ناب». و ...

٧١٤- قدر أحلك ذا المجاز [وقد أرى *** وأبى مالك ذو المجاز بدار]

إذ المعنى شرّ أى شر ، وقدر لا يغالب ، والثالث نحو «رجيل جاءنى» لأنه فى معنى رجل صغير وقولهم «ما أحسن زيدا» لأنه فى معنى شىء عظيم حسن زيدا ، وليس فى هذين النوعين صفة مقدره فيكونان من القسم الثانى.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٩]

ص : ١٠٣٧

والثاني : أن تكون عامله : إما رفعا نحو «قائم الزّيدان» عند من أجازته ، أو نصبا نحو «أمر بمعروف صدقه» و «أفضل منك جاءني» إذ الظرف منصوب المحل بالمصدر والوصف ، أو جرا نحو «غلام امرأه جاءني» و «خمس صلوات كتبهنّ الله» و شرط هذه : أن يكون المضاف إليه نكرة كما مثلنا ، أو معرفه والمضاف مما لا يتعرف بالإضافه نحو «مثلك لا يبخل» و «غيرك لا يوجد» وأما ما عدا ذلك فإن المضاف إليه فيه معرفه لا نكره.

والثالث : العطف بشرط كون المعطوف أو المعطوف عليه مما يسوغ الابتداء به نحو (طاعهٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ) أى أمثل من غيرهما ، ونحو (قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صِدْقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَى) وكثير منهم أطلق العطف وأهمل الشرط ، منهم ابن مالك ، وليس من أمثله المسأله ما أنشده من قوله :

٧١٥- عندي اصطبار وشكوى عند قاتلتى ***فهل بأعجب من هذا امرؤ سمعا؟

إذ يحتمل أن الواو هنا للحال ، وسيأتى أن ذلك مسوغ ، وإن سلّم العطف فثمّ صفة مقدره يقتضيها المقام ، أى وشكوى عظيمه ، على أنا لا- نحتاج إلى شيء من هذا كله ؛ فإن الخبر هنا ظرف مختص ، وهذا بمجرد مسوغ كما قدمنا ، وكأنه توهم أن التسويغ مشروط بتقدمه على النكرة ، وقد أسلفنا أن التقديم إنما كان لدفع توهم الصفة ، وإنما لم يجب هنا لحصول الاختصاص بدونه ، وهو ما قدمناه من الصفة المقدره ، أو الوقوع بعد واو الحال ؛ فلذلك جاز تأخر الظرف كما فى قوله تعالى (وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ).

فإن قلت : لعل الواو للعطف ، ولا صفة مقدره : فيكون العطف هو المسوغ.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٠]

ص: ١٠٣٨

قلت : لا يسوغ ذلك ؛ لأن المسوغ عطف النكرة ، والمعطوف فى البيت الجملة لا النكرة .

فإن قيل : يحتتمل أنّ الواو عطف اسما وظرفا على مثليهما ، فىكون من عطف المفردات .

قلنا : يلزم العطف على معمولى عاملين مختلفين ؛ إذ الاضطبار معمول للابتداء ، والظرف معمول للاستقرار .

فإن قيل : قدّر لكل من الظرفين استقرارا ، واجعل التعاطف بين الاستقرارين لا بين الظرفين .

قلنا : الاستقرار الأول خبر ، وهو معمول للمبتدأ نفسه عند سيبويه ، واختاره ابن مالك ؛ فرجع الأمر إلى العطف على معمولى عاملين .

والرابع : أن يكون خبرها ظرفا أو مجرورا ، قال ابن مالك : أو جملة ، نحو (وَلَمَدَيْنَا مَزِيدًا لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابًا) و «قصدك غلامه رجل» و شرط الخبر فيهنّ الاختصاص ، فلو قيل «فى دار رجل» لم يجز ؛ لأن الوقت لا يخلو عن أن يكون فيه رجل ما فى دار ما ؛ فلا فائده فى الإخبار بذلك ، قالوا : والتقديم ، فلا يجوز «رجل فى الدار» وأقول : إنما وجب التقديم هنا لدفع توهم الصفه ، واشتراطه هنا يوهم أن له مدخلا فى التخصيص ، وقد ذكروا المسأله فيما يجب فيه تقديم الخبر ، وذاك موضعها .

والخامس : أن تكون عامه : إما بذاتها كأسماء الشرط وأسماء الاستفهام ، أو غيرها نحو «ما رجل فى الدار» و «هل رجل فى الدار؟» و (أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ) وفى شرح منظومه ابن الحاجب له أن الاستفهام المسوغ للابتداء

[شماره صفحه واقعى : ٥٤١]

ص : ١٠٣٩

هو الهمزة المعادله بأم نحو «أرجل في الدار أم امرأة؟» كما مثل به في الكافيه ، وليس كما قال.

والسادس : أن تكون مرادا بها صاحب الحقيقه من حيث هي ، نحو «رجل خير من امرأه» و «تمره خير من جواده».

والسابع : أن تكون في معنى الفعل ، وهذا شامل لنحو «عجب لزيد» وضبطوه بأن يراد بها التعجب ، ولنحو : (سَيَلَامٌ عَلَى إِلٍ يَاسِينَ) و (وَيُلِّلُ لِلْمُطَفِّفِينَ) وضبطوه بأن يراد بها الدعاء ، ولنحو «قائم الزيدان» عند من جوزها ، وعلى هذا ففي نحو «ما قائم الزيدان» مسوغان كما في قوله تعالى (وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ) مسوغان ، وأما منع الجمهور لنحو «قائم الزيدان» فليس لأنه لا مسوغ فيه للابتداء ، بل إما لفوات شرط العمل وهو الاعتماد ، أو لفوات شرط الاكتفاء بالفاعل عن الخبر وهو تقدم النفي أو الاستفهام ، وهذا أظهر لوجهين ؛ أحدهما : أنه لا- يكفي مطلق الاعتماد ؛ فلا- يجوز في نحو «زيد قائم أبوه» كون قائم مبتدأ وإن وجد الاعتماد على المخبر عنه ، والثاني : أن اشتراط الاعتماد وكون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال إنما هو للعمل في المنصوب ، لا- لمطلق العمل بدليلين : أحدهما أنه يصح «زيد قائم أبوه أمس» والثاني : أنهم لم يشترطوا لصحة نحو «أقائم الزيدان» كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال.

والثامن : أن يكون ثبوت ذلك الخبر للنكره من خوارق العاده نحو «شجره سجدت» و «بقره تكلمت» إذ وقوع ذلك من أفراد هذا الجنس غير معتاد ؛ ففي الإخبار به عنها فائده ، بخلاف نحو «رجل مات» ونحوه.

والتاسع : أن تقع بعد إذا الفجائيه نحو «خرجت فإذا أسد» أو «رجل

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٢]

ص : ١٠٤٠

بالباب» ، إذ لا توجب العاده أن لا يخلو الحال من أن يفاجئك عند خروجك أسد أو رجل.

والعاشر : أن تقع في أول جملة حاله كقوله :

٧١٦- سرينا ونجم قد أضاء ؛ فمد بدا***محيّاك أخفى ضوءه كلّ شارق

وعله الجواز ما ذكرناه في المسأله قبلها ، ومن ذلك قوله :

٧١٧- الذئب يطرقها في الدهر واحده***وكلّ يوم ترانى مديه بيدي

وبهذا يعلم أن اشتراط النحويين وقوع النكره بعد واو الحال ليس بلازم.

ونظير هذا الموضوع قول ابن عصفور في شرح الجمل : تكسر إنّ إذا وقعت بعد واو الحال ، وإنما الضابط أن تقع في أول جملة حاله ، بدليل قوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لِيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) ومن روى «مديه» بالنصب فمفعول لحال محذوفه ، أى حاملا أو ممسكا ، ولا يحسن أن يكون بدلا من الياء ، ومثّل ابن مالك بقوله تعالى : (وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ) وقول الشاعر :

٧١٨- عرضنا فسلمنا فسلم كارها***علينا ، وتبريح من الوجد خانقه

ولا دليل فيهما ؛ لأن النكره موصوفه بصفه مذكوره في البيت ومقدره في الآيه ، أى : وطائفه من غيركم ، بدليل (يغشى طائفه منكم).

ومما ذكروا من المسوغات : أن تكون النكره محصوره نحو «إنما في الدار رجل» أو للتفصيل نحو «الناس رجالان رجل أكرمه ورجل أهنته» وقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٣]

ص : ١٠٤١

٧١٩- فأقبلت زحفا على الركبنين ***فثوب نسيته وثوب أجرّ [ص ٤٣٣]

وقولهم «شهر ثرى وشهر ترى وشهر مرعى» أو بعد فاء الجزاء نحو «إن مضى غير فعير فى الرباط»

وفيهن نظر؛ أما الأولى فلأن الابتداء فيها بالنكرة صحيح قبل مجيء إنما، وأما الثانية فلاحتمال رجل الأول للبدليه والثانى عطف عليه، كقوله:

٧٢٠- وكنت كذى رجلين رجل صحيحه***ورجل رمى فيها الزمان فشلت

ويسمى بدل التفصيل، ولاحتمال شهر الأول الخبريه، والتقدير: أشهر الأرض الممطوره شهر ذو ثرى، أى ذو تراب ند، وشهر ترى فيه الزرع، وشهر ذو مرعى، ولاحتمال نسيته وأجرّ للوصفيته والخبر محذوف، أى فمنها ثوب نسيته ومنها ثوب أجره، ويحتمل أنهما خبران وثم صفتان مقدرتان، أى فثوب لى نسيته وثوب لى أجره، وإنما نسى ثوبه لشغل قلبه كما قال:

٧٢١- [ومثلك بيضاء العوارض طفله] ***لعوب تنسينى إذا قمت سربالى

وإنما جر الآخر ليعفى الأثر عن القافه، ولهذا زحف على ركبتيه، وأما الثالثه فلأن المعنى فعير آخر، ثم حذفت الصفه، ورأيت فى كلام محمد بن حبيب.

- وحبیب ممنوع من الصرف لأنه اسم أمه - قال يونس: قال رؤبه: المطر شهر ثرى إلخ، وهذا دليل على أنه خبر، ولا بد من تقدير مضاف قبل المبتدأ لتصحيح الإخبار عنه بالزمان.

[شماره صفحه واقعى: ٥٤٤]

ص: ١٠٤٢

وهي ثلاثة :

أحدها : العطف على اللفظ ، وهو الأصل نحو «ليس زيد بقائم ولا قاعد» بالخفض ، وشرطه إمكان توجّه العامل إلى المعطوف ، فلا- يجوز في نحو «ما جاءني من امرأه ولا زيد» إلا الرفع عطفا على الموضع ، لأن من الزائده لا تعمل في المعارف وقد يمتنع العطف على اللفظ وعلى المحل جميعا ، نحو «ما زيد قائما لكن - أو بل - قاعد» لأن في العطف على اللفظ إعمال «ما» في الموجب ، وفي العطف على المحل اعتبار الابتداء مع زواله بدخول الناسخ ، والصواب الرفع على إضمار مبتدأ.

والثاني : العطف على المحل ، «نحو ليس زيد بقائم ولا قاعدا» بالنصب ، وله عند المحققين ثلاثة شروط :

أحدها : إمان ظهوره في الفصيح ، ألا ترى أنه يجوز في «ليس زيد بقائم» و «ما جاءني من امرأه» أن تسقط الباء فتنصب ؛ ومن فترفع ، فعلى هذا فلا يجوز «مررت بزيد وعمرا» خلافا لابن جنى ، لأنه لا يجوز «مررت زيدا» وأما قوله :

نمرون الديار ولم تعوجوا***[كلامكم علىٰ إذن حرام] [١٤٣]

فضروره ، ولا تختص مراعاة الموضع بأن يكون العامل في اللفظ زائدا كما مثلنا ، بدليل قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٥]

ص: ١٠٤٣

٧٢٢- فإن لم تجد من دون عدنان والدا**ودون معدّ فلتزعك العواذل (١)

وأجاز الفارسي في قوله تعالى: (وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ) أن يكون (يَوْمَ الْقِيَامَةِ) عطفًا على محل هذه [لأن محله النصب].

الثاني: أن يكون الموضع بحق الأصاله؛ فلا يجوز «هذا ضارب زيدا وأخيه» لأن الوصف المستوفى لشروط العمل الأصل إعماله لا إضافته لالتحاقه بالفعل، وأجازه البغداديون تمسكا بقوله:

[فَظَلَّ طَهَاهُ اللَّحْمَ مَا بَيْنَ] منضج**صفيش شواء أو قدير معجل [٧٠١]

وقد مر جوابه.

والثالث: وجود المحرز، أي الطالب لذلك المحل، وابتنى على هذا امتناع مسائل:

إحداها: «إن زيدا وعمرو قائمان» وذلك لأن الطالب لرفع زيد هو الابتداء والابتداء هو التجرد، والتجرد قد زال بدخول إن.

والثانيه: «إن زيدا قائم وعمرو» إذا قدرت عمرا معطوفا على المحل، لا مبتدأ، وأجاز هذه بعض البصريين، لأنهم لم يشترطوا المحرز، وإنما منعوا الأولى لمانع آخر، وهو توارده عاملين إن والابتداء على معمول واحد وهو الخبر، وأجازهما الكوفيون؛ لأنهم لا يشترطون المحرز، ولأن إن لم تعمل عندهم في الخبر شيئا، بل هو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل

[شماره صفحه واقعى: ٥٤٤]

ص: ١٠٤٤

١- دون معد: منصوب، وهو معطوف على محل «من دون عدنان» وظهر النصب في المعطوف لأن العامل وهو وجد كما يتعدى إلى ثاني مفعوليه بمن يتعدى إليه بنفسه.

دخولها ، ولكن شرط الفراء لصحة الرفع قبل مجيء الخبر خفاء إعراب الاسم ، لثلا يتنافر اللفظ ، ولم يشترطه الكسائي ، كما أنه ليس لشرط بالاتفاق في سائر مواضع العطف على اللفظ ، وحجتها قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ) الآيه ، وقولهم «إِنَّكَ وزيد ذاهبان» وأجيب عن الآيه بأمرين ، أحدهما : أن خبر إن محذوف أى مأجورون أو آمنون أو فرحون ، والصابئون مبتدأ ، وما بعده الخبر ، ويشهد له قوله :

٧٢٣- خليلي هل طبّ ؛ فإني وأنتما***وإن لم تبوحا بالهوى دنفان؟ [ص ٦٢٢]

ويضعفه أنه حذف من الأول لدلاله الثاني عليه ، وإنما الكثير العكس ، والثاني : أن الخبر المذكور لإين ، وخبر (الصَّابِئُونَ) محذوف ، أى كذلك ، ويشهد له قوله :

٧٢٤- فمن يك أمسى بالمدينه رحله***فإني وقيار بها لغريب [ص ٦٢٢]

إذ لا تدخل اللام في خبر المبتدأ حتى يقدّم ، نحو «لقائم زيد» ويضعفه تقديم الجملة المعطوفه على بعض الجملة المعطوف عليها ، وعن المثال بأمرين : أحدهما أنه عطف على توهم عدم ذكر إن ، والثاني أنه تابع لمبتدأ محذوف ، أى إنك أنت وزيد ذاهبان ، وعليهما خرج قولهم «إنهم أجمعون ذاهبون».

المسألة الثالثه : «هذا ضارب زيد وعمرا» بالنصب.

المسألة الرابعه : «أعجبنى ضرب زيد وعمرو» بالرفع أو «وعمرا» بالنصب ،

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٧]

ص : ١٠٤٥

منعهما الحدّاق ؛ لأن الاسم المشبه للفعل لا يعمل فى اللفظ حتى يكون بأل أو منونا أو مضافا ، وأجازهما قوم تمسكا بظاهر قوله تعالى (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا) وقول الشاعر :

٧٢٥- [هويت ثناء مستطابا مجدّدا]***فلا تخل من تمهيد مجد وسوددا

وأجيب بأن ذلك على إضمار عامل يدل عليه المذكور ، أى وجعل الشمس ، ومهدت سوددا ، أو يكون سوددا مفعولا معه ، ويشهد للتقدير فى الآيه أن الوصف فيها بمعنى الماضى ، والماضى المجرد من أل لا يعمل النصب ، ويوضح لك مضيّه قوله تعالى (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ) الآيه ، وجوز الزمخشريّ كون (الشَّمْسِ) معطوفا على محل الليل ، وزعم مع ذلك أن الجعل مراد عنه فعل مستمر فى الأزمنه لا فى الزمن الماضى بخصوصيته مع نصه فى (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) على أنه إذا حمل على الزمن المستمر كان بمنزله إذا حمل على الماضى فى أن إضافته محضه ، وأما قوله :

٧٢٦- قد كنت داينت بها حسّانا***مخافه الإفلاس والليانا

فيجوز أن يكون «الليانا» مفعولا- معه ، وأن يكون معطوفا على «مخافه» على حذف مضاف ، أى ومخافه الليان ، ولو لم يقدر المضاف لم يصح ؛ لأن الليان فعل لغير المتكلم ، إذ المراد أنه داين حسان خشيه من إفلاس غيره ومطله ، ولا بدّ فى المفعول له من موافقه لعامله فى الفاعل .

ومن الغريب قول أبى حيان : إن من شرط العطف على الموضع أن يكون للمعطوف عليه لفظ وموضع ؛ فجعل صوره المسأله شرطا لها ، ثم إنه أسقط الشرط الأول الذى ذكرناه ، ولا بدّ منه .

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٨]

ص: ١٠٤٦

والثالث : العطف على التوهم نحو «ليس زيد قائما ولا- قاعد» بالخفض على توهم دخول الباء في الخبر ، وشرط جوازه صحه دخول ذلك العامل المتوهم ، وشرط حسنه كثره دخوله هناك ، ولهذا حسن قول زهير :

بدا لي أنني لست مدرك ما مضى ***ولا سابق شيئا إذا كان جائيا [١٣٥]

وقول الآخر :

٧٢٧- ما الحازم الشهم مقداما ولا بطل ***إن لم يكن للهوى بالحق غلاما

ولم يحسن قول الآخر :

٧٢٨- وما كنت ذا نيرب فيهم ***ولا منمش فيهم منمل

لقله دخول الباء على خبر كان ، بخلاف خبرى ليس وما ، والتيرب : النيمه ، والمنمل : الكثير الميمه ، والمنمش : المفسد ذات البين .

وكما وقع هذا العطف فى المجرور وقع فى أخيه المجزوم ، ووقع أيضا فى المرفوع اسما ، وفى المنصوب اسما وفعلا ، وفى المركبات .

فأما المجزوم فقال به الخليل وسيبويه فى قراءه غير أبى عمرو (لولا- أَخَرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَدَّقَ وَأَكُنْ) فإِن معنى لو لا آخرتنى فأصدق ومعنى إن آخرتنى أصيّدق واحد ، وقال السيرافى والفارسى : هو عطف على محل فأصدق كقول الجميع فى قراءه الأَخوين (مَنْ يُضَلِّلِ اللَّهُ فَالَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ) بالجزم ، ويردّه أنهما يسلمان أن الجزم فى نحو «اتتنى أكرمك» بإضمام الشرط ، فليست الفاء هنا وما بعدها فى موضع حزم ؛ لأن ما بعد الفاء منصوب بأن مضمرة ، وأن والفعل فى تأويل مصدر معطوف على مصدر

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٩]

ص : ١٠٤٧

متوهم مما تقدم ، فكيف تكون الفاء مع ذلك في موضع الجزم؟ وليس بين المفردين المتعاطفين شرط مقدر ، ويأتي القولان في قول الهذلي :

فأبلوني بليتكم لعلّي ***أصالحكم وأستدرج نويًا [٦٧٠]

أى نواى ، وكذلك اختلف فى نحو «قام القوم غير زيد وعمرا» بالنصب ، والصواب أنه على التوهم ، وأنه مذهب سيبويه ، لقوله لأن «غير زيد» فى موضع «إلا زيدا» ومعناه ، فشبهوه بقولهم :

٧٢٩- [معاوى إننا بشر فأسجح ***فلسنا بالجبال ولا الحديد]

وقد استنبط من ضعف فهمه من إنشاد هذا البيت هنا أنه يراه عطفًا على المحل ولو أراد ذلك لم يقل إنهم شبهوه به.

رجع القول إلى المجزوم - وقال به الفارسي فى قراءه قبل : (إنه من يتق ويصبر فإن الله) بإثبات الياء فى (يتقى) وجزم (يصبر) فزعم أن من موصله ، فلهذا ثبتت ياء يتقى ، وأنها ضمنت معنى الشرط ، ولذلك دخلت الفاء فى الخبر ، وإنما جزم (يَصْبِرُ) على توهم معنى من ، وقيل : بل وصل (يَصْبِرُ) بنيه الوقف كقراءه نافع (ومحياى ومماتى) بسكون ياء (محياى) وصلًا ، وقيل : بل سكن لتوالى الحركات فى كلمتين كما فى (يَأْمُرُكُمْ) و (يُشْعِرُكُمْ) وقيل : من شرطيه ، وهذه الياء إشباع ، ولام الفعل حذفت للجزم ، أو هذه الياء لام الفعل ، واكتفى بحذف الحركة المقدره.

وأما المرفوع فقال سيبويه : واعلم أن ناسا من العرب يغلطون فيقولون «إنهم أجمعين ذاهبون ، وإنك وزيد ذاهبان» وذلك على أن معناه معنى الابتداء ، فيرى أنه قال هم ، كما قال :

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٠]

ص : ١٠٤٨

بدالى أنى لست مدرك ما مضى البيت اه [١٣٥]

ومراده بالغلط ما عبر عنه غيره بالتوهم ، وذلك ظاهر من كلامه ، ويوضحه إنشاده البيت ، وتوهم ابن مالك أنه أراد بالغلط الخطأ فاعترض عليه بأنا متى جؤزنا ذلك عليهم زالت الثقة بكلامهم ، وامتنع أن نثبت شيئا نادرا لإمكان أن يقال فى كل نادر : إن قائله غلط .

وأما المنصوب اسما فقال الزمخشري فى قوله تعالى (وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ) فيمن فتح الباء . كأنه قيل : ووهبنا له إسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ، على طريقه قوله :

٧٣٠- مشائم ليسوا مصلحين عشيره***ولا ناعب إلّا بين غرابها [ص ٥٥٣]

اه ، وقيل : على إضمام وهبنا ، أى ومن وراء إسحاق وهبنا يعقوب ، بدليل (فَبَشَّرْنَاهَا) لأن البشاره من الله تعالى بالشىء فى معنى الهبه ، وقيل : هو مجرور عطفا على بإسحاق ، أو منصوب عطفا على محله ، ويردّ الأول أنه لا- يجوز الفصل بين العاطف والمعطوف على المجرور كمررت بزيد واليوم عمرو ، وقال بعضهم فى قوله تعالى (وَحَفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ) إنه عطف على معنى (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا) وهو إنا خلقنا الكواكب فى السماء الدنيا زينه للسماء كما قال تعالى (وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا) ويحتمل أن يكون مفعولا لأجله ، أو مفعولا مطلقا ، وعليهما فالعامل محذوف : أى وحفظا من كل شيطان زيناها بالكواكب ، أو وحفظناها حفظا .

[شماره صفحه واقعى : ٥٥١]

ص : ١٠٤٩

وأما المنصوب فعلا فكقراءه بعضهم (ودوا لو تدهن فيدهنوا) حملا على معنى ودوا أن تدهن ، وقيل فى قراءه حفص (لَعَلَّى أْبْلَغُ
الْأَسْيَابَ أَسْيَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلَعَ) بالنصب : إنه عطف على معنى لعلى أبلغ ، وهو لعلى أن أبلغ ، فإن خبر لعل يقترب بأن كثيرا ،
نحو الحديث «فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض» ويحتمل أنه عطف على الأسباب على حد :

لللبس عباءه وتقرّ عيني [٤٢٤]

ومع هذين الاحتمالين فيندفع قول الكوفى : إن هذه القراءه حجه على جواز النصب فى جواب الترجى حملا له على التمنى.

وأما فى المركبات فقد قيل فى قوله تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ) إنه على تقدير لبشركم وليذيقكم ،
ويحتمل أن التقدير : وليذيقكم وليكون كذا وكذا أرسلها ، وقيل فى قوله تعالى (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ) إنه على معنى رأيت
كالذى حاج أو كالذى مر ، ويجوز أن يكون على اضمار فعل ، أى أو رأيت مثل الذى ، فحذف لدلاله (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ)
عليه ؛ لأن كليهما تعجب ، وهذا التأويل هنا وفيما تقدم أولى ؛ لأن اضمار الفعل لدلاله المعنى عليه أسهل من العطف على
المعنى ، وقيل : الكاف زائده ، أى ألم تر إلى الذى حاج أو الذى مر ، وقيل : الكاف [اسم] بمعنى مثل معطوف على الذى ، أى
ألم تنظر إلى الذى حاج أو إلى مثل الذى مر.

تنبيه - من العطف على المعنى على قول البصريين نحو «الأزمنك

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٢]

ص : ١٠٥٠

او تقضيىنى حقى» إذ النصب عندهم بإضممار أن ، وأن والفعل فى تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهم ، أن ليكونن لزوم منى أو قضاء منك لحقى ، ومنه (تقاتلونهم أو يسلموا) فى قراءة أبى بحذف النون ، وأما قراءة الجمهور بالنون فبالعطف على لفظ تقاتلونهم ، أو على القطع بتقدير أو هم يسلمون ، ومثله «ما تأتينا فتحدثنا» بالنصب ، أى ما يكون منك إتيان فحديث ، ومعنى هذا نفى الإتيان فينتفى الحديث ، أى ما تأتينا فكيف تحدثنا ، أو نفى الحديث فقط حتى كأنه قيل : ما تأتينا محدثا ، أى بل غير محدث ، وعلى المعنى الأول جاء قوله سبحانه وتعالى (لا يُقضى عليهم فيموتوا) أى فكيف يموتون ، ويمتنع أن يكون على الثانى ؛ إذ يمتنع أن يقضى عليهم ولا يموتون ، ويجوز رفعه فيكون إما عطفا على تأتينا ؛ فيكون كل منهما داخلا عليه حرف النفى ، أو على القطع فيكون موجبا ، وذلك واضح فى نحو «ما تأتينا فتجهل أمرنا» و «لم تقرأ فتنسى» لأن المراد إثبات جهله ونسيانه ، ولأنه لو عطف لجزم تنسى وفى قوله :

٧٣١- غير أنا لم يأتنا بيقين *** فنجى ونكثر التأميلا

اذ المعنى أنه لم يأت باليقين فنحن نرجو خلاف ما أتى به لانتفاء اليقين عما أتى به ، ولو جزمه أو نصبه لفسد معناه ؛ لأنه يصير منفيا على حدته كأول إذا جزم ، ومنفيا على الجمع إذا نصب ، وإنما المراد إثباته ، وأما إجازتهم ذلك فى المثال السابق فمشكله ؛ لأن الحديث لا يمكن مع عدم الإتيان ، وقد يوجه قولهم بأن يكون معناه ما تأتينا فى المستقبل فأنت تحدثنا الآن ، عوضا عن ذلك ، وللاستئناف وجه آخر ، وهو أن يكون على معنى السببيه وانتفاء الثانى لانتفاء الأول ، وهو أحد وجهى النصب ، وهو قليل ، وعليه قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٣]

ص : ١٠٥١

أى لو عرفت الجزع لجزعت ، ولكنها لم تعرفه فلم تجزع ، وقرأ عيسى بن عمر (فيموتون) عطفاً على (يُقضى) ، وأجاز ابن خروف فيه الاستئناف على معنى السببيه كما قدمنا فى البيت ، وقرأ السبعة (وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ) وقد كان النصب ممكناً مثله فى (فَيَمُوتُوا) ولكن عدل عنه لتناسب الفواصل ، والمشهور فى توجيهه أنه لم يقصد إلى معنى السببيه ، بل إلى مجرد العطف على الفعل وإدخاله معه فى سلك النفى ؛ لأن المراد بلا- يؤذن لهم نفى الإذن فى الاعتذار ، وقد نهوا عنه فى قوله تعالى (لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ) فلا يتأتى العذر (١) منهم بعد ذلك ، وزعم ابن مالك بدر الدين أنه مستأنف بتقدير : فهم يعتذرون ، وهو مشكل على مذهب الجماعة ؛ لاقتضائه ثبوت الاعتذار مع انتفاء الإذن كما فى قولك «ما تؤذينا فنحبك» بالرفع ، ولصححه الاستئناف يحمل ثبوت الاعتذار مع مجيء (لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ) على اختلاف المواقف ، كما جاء (فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ) (وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ) ، وإليه ذهب ابن الحاجب ؛ فيكون بمنزله «ما تأتينا فتجهل أمورنا» ويردّه أن الفاء غير العاطفه للسببيه ، ولا يتسبب الاعتذار فى وقت عن نفى الإذن فيه فى وقت آخر ، وقد صح الاستئناف بوجه آخر يكون الاعتذار معه منفيًا ، وهو ما قدمناه ونقلناه عن ابن خروف من أن المستأنف قد يكون على معنى السببيه ، وقد صرح به هنا الأعلام ، وأنه فى المعنى مثل (لَا يُقضى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا) وردّه ابن عصفور بأن الإذن فى الاعتذار قد يحصل ولا- يحصل اعتذار ، بخلاف الفضاء عليهم ؛ فإنه يتسبب عنه الموت جزماً ، وردّ عليه ابن الضائع بأن النصب على معنى السببيه فى

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٤]

ص : ١٠٥٢

«ما تأتينا فتحدثنا» جائز بإجماع ، مع أنه قد يحصل الإتيان ولا يحصل التحديث ، والذي أقول : إن مجيء الرفع بهذا المعنى قليل جدا ؛ فلا يحسن حمل التنزيل عليه.

تنبيه - «لا تأكل سمكا وتشرب لبنا» إن جزمت فالعطف على اللفظ والنهي عن كل منهما ، وإن نصبت فالعطف عند البصريين على المعنى والنهي عند الجميع عن الجمع ، أى لا- يكن منك أكل سمك مع شرب لبن ، وإن رفعت فالمشهور أنه نهى عن الأول وإباحه للثانى ، وأن المعنى : ولك شرب اللبن ، وتوجيهه أنه مستأنف ، فلم يتوجه إليه حرف النهى ، وقال بدر الدين ابن مالك : إن معناه كمعنى وجه النصب ، ولكنه على تقدير لا تأكل (1) السمك وأنت تشرب اللبن ، اه. وكأنه قدّر الواو للحال ، وفيه بعد ؛ لدخولها فى اللفظ على المضارع المثبت ، ثم هو مخالف لقولهم ؛ إذ جعلوا لكل من أوجه الإعراب معنى.

عطف الخبر على الإنشاء والعكس

منعه البيانىون ، وابن مالك فى شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل ، وابن عصفور فى شرح الإيضاح ، ونقله عن الأكثرين ، وأجازه الصفار - بالفاء - تلميذ ابن عصفور ، وجماعه ، مستدلين بقوله تعالى : (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) فى سوره البقره ، (وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) فى سوره الصف ، قال أبو حيان : وأجاز سيبويه «جاءنى زيد ومن عمرو العاقلاين» على أن يكون العاملان خبرا لمحذوف ، ويؤيده قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٥]

ص : ١٠٥٣

١- فى نسخه «ولكنه على طريق لا تأكل السمك - إلخ».

وإن شفائي غيره مهراقه***وهل عند رسم دارس من معول؟ [٥٧٠]

وقوله :

٧٣٣- تناغى غزالا عند باب ابن عامر***وكحل أمايك الحسان ياثم

واستدل الصفار بهذا البيت ، وقوله :

وقائله خولان فانكح فئاتهم***[وأكرومه الحيين خلوا كما هيا] [٢٧١]

فإن تقديره عند سيويه : هذه خولان :

وأقول : أما آيه البقره فقال الزمخشري : ليس المعتمد بالعطف الأمر حتى يطلب له مشاكل ، بل المراد عطف جمله ثواب المؤمنين على جمله عذاب الكافرين ، كقولك «زيد يعاقب بالقيد وبشر فلانا بالإطلاق» وجوز عطفه على (فأثقوا) وأنتم من كلامه فى الجواب الأول أن يقال : المعتمد بالعطف جمله الثواب كما ذكر ، ويزاد عليه فيقال : والكلام منظور فيه إلى المعنى الحاصل منه ، وكأنه قيل : والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات فبشرهم بذلك ، وأما الجواب الثانى ففيه نظر ؛ لأنه لا يصح أن يكون جوابا للشرط ؛ إذ ليس الأمر بالتبشير مشروطا بعجز الكافرين عن الإتيان بمثل القرآن ، ويجاب بأنه قد علم أنهم غير المؤمنين ، فكأنه قيل : فإن لم يفعلوا فبشر غيرهم بالجنات ، ومعنى هذا فبشر هؤلاء المعاندين بأنه لا حظ لهم من الجنة.

وقال فى آيه الصف : إن العطف على (تؤمنون) لأنه بمعنى آمنوا ، ولا

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٦]

ص : ١٠٥٤

يقدم في ذلك أن المخاطب بتؤمنون المؤمنون ، وببشر النبي عليه الصلاة والسلام ، ولا- أن يقال في (تؤمنون) : إنه تفسير للتجارة لا- طلب ، وإن (يغفر لكم) جواب الاستفهام تنزيلا لسبب السبب منزله السبب كما مر في بحث الجمل المفسره ؛ لأن تخالف الفاعلين لا يقدم ، تقول «قوموا واقعدوا يا زيد» ولأن (فتؤمنون) لا يتعين للتفسير ، سلمنا ، ولكن يحتمل أنه تفسير مع كونه أمرا ، وذلك بأن يكون معنى الكلام السابق اتجروا تجاره تنجيكم من عذاب أليم كما كان (فهل أنتم متتهون) في معنى انتهوا ، أو بأن يكون تفسيراً في المعنى دون الصنائه ؛ لأن الأمر قد يساق لإفاده المعنى الذي يتحصّل من المفسره ، يقول : هل أدلك على سبب نجاتك؟ آمن بالله ، كما تقول : هو أن تؤمن بالله ، وحينئذ فيمتنع العطف ؛ لعدم دخول التبشير في معنى التفسير.

وقال السكاكي : الأمران معطوفان على قل مقدره قبل (يا أيها) ، وحذف القول كثير ، وقيل : معطوفان على أمر محذوف تقديره في الأولى فأندر ، وفي الثانية فأبشر ، كما قال الزمخشري في (واهجرتني ملبًا) : إن التقدير فاحذرنى واهجرتني ، لدلاله (لأرجمّنك) على التهديد.

وأما *وهل عند رسم دارس من معول* [٥٧٠] فهل فيه نافية ، مثلها (هل يهلك إلا القوم الظالمون) :

وأما *هذه خولان* [٢٧١] فمعناه تنبه لخولان ، أو الفاء لمجرد السببيه مثلها في جواب الشرط ، وإذ قد استدلا بذلك فهلا استدلا بقوله تعالى (إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر) ونحوه في التنزيل كثير.

وأما *وكحل أمّيك* [٧٣٣] فيتوقف على النظر فيما قبله من

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٧]

ص : ١٠٥٥

الآيات ، وقد يكون معطوفا على أمر مقدر يدلّ عليه المعنى ، أى فافعل كذا وكحل ، كما قيل فى (وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا).

وأما ما نقله أبو حيان عن سيبويه فغلط عليه ، وإنما قال : واعلم أنه لا يجوز «من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين» رفعت أو نصبت ؛ لأنك لا تنى إلا على من أثبتته وعلمته ، ولا يجوز أن تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزله واحده ، وقال الصفار : لما منعها سيبويه من جهة النعت علم أنّ زوال النعت يصحّحها ؛ فتصرّف أبو حيان فى كلام الصفار فوهم فيه ، ولا حجه فيما ذكر الصفار ؛ إذ قد يكون للشئ مانعان ويقتصر على ذكر أحدهما ؛ لأنه الذى اقتضاه المقام. والله أعلم.

عطف الاسميه على الفعلية و بالعكس

فيه ثلاثه أقوال :

أحدها : الجواز مطلقا ، وهو المفهوم من قول النحويين فى باب الاشتغال فى مثل «قام زيد وعمرا أكرمته» إن نصب عمرا أرجح ؛ لأن تناسب الجمليتين المتعاطفتين أولى من تخالفهما.

والثانى : المنع مطلقا ، حكى عن ابن جنى أنه قال فى قوله :

٧٣٤- عاضها الله غلاما بعد ما***شابت الأصداغ والضرس نقد

إن الضرس فاعل بمحذوف يفسره المذكور ، وليس بمبتدأ ، ويلزمه إيجاب النصب فى مسأله الاشتغال السابقه ، إلا إن قال : أقدر الواو للاستئناف.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٨]

ص : ١٠٥٦

والثالث: لأبي علي ، أنه يجوز في الواو فقط ، نقله عنه أبو الفتح في سر الصناعة ، وبنى عليه منع كون الفاء في «خرجت فإذا الأسد حاضر» عاطفه.

وأضعف الثلاثة القول الثاني ، وقد لهج به الرازي في تفسيره ، وذكر في كتابه في مناقب الشافعي رضي الله عنه أن مجلسا جمعه وجماعه من الحنفيه ، وأنهم زعموا أن قول الشافعي «يحلّ أكل متروك التسميه» مردود بقوله تعالى (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) فقال : فقلت لهم : لا- دليل فيها ، بل هي حجه للشافعي ، وذلك لأن الواو ليست للعطف ؛ لتخالف الجملتين بالاسميه والفعليه ، ولا- للاستثناف ؛ لأن أصل الواو أن تربط ما بعدها بما قبلها ، فبقي أن تكون للحال ؛ فتكون جملة الحال مقيده للنهي ، والمعنى لا تأكلوا منه في حاله كونه فسقا ، ومفهومه جواز الأكل إذا لم يكن فسقا ، والفسق قد فسره الله تعالى بقوله (أَوْ فَسْقًا لأهلٍ لغيرِ الله به) فالمعنى لا تأكلوا منه إذا سمى عليه غير الله ، ومفهومه كلوا منه إذا لم يسم عليه غير الله ، اه ملخصا موضحا. ولو أبطل العطف لتخالف الجملتين بالإنشاء والخبر لكان صوابا.

العطف على معمولي عاملين

وقولهم «على عاملين» فيه تجوز ، أجمعوا على جواز العطف على معمولي عامل واحد ، نحو «إن زيدا ذاهب وعمرا جالس» وعلى معمولات عامل نحو «أعلم زيد عمرا بكرا جالسا ، وأبو بكر خالد سعيدا منطلقا»

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٩]

ص: ١٠٥٧

وعلى منع العطف على معمولي أكثر من عاملين نحو «إن زيدا ضارب أبوه لعمره ، وأخاك غلامه بكر» وأما معمولا عاملين ، فإن لم يكن أحدهما جارا فقال ابن مالك : هو ممتنع إجماعا نحو «كان آكلا طعامك عمرو وتمرك بكر» وليس كذلك ، بل نقل الفارسي الجواز مطلقا عن جماعه ، وقيل : إن منهم الأخفش ، وإن كان أحدهما جارا فإن كان الجار مؤخرا نحو «زيد في الدار والحجره عمرو ، أو وعمرو الحجره» فنقل المهدوي أنه ممتنع إجماعا ، وليس كذلك ، بل هو جائز عند من ذكرنا ، وإن كان الجار مقدما نحو «في الدار زيد والحجره عمرو» فالمشهور عن سيبويه المنع ، وبه قال المبرد وابن السراج وهشام ، وعن الأخفش الإجازة ، وبه قال الكسائي والفراء والزجاج ، وفصل قوم - منهم الأعلم - فقالوا : إن ولي المخفوض العاطف كالمثال جاز ، لأنه كذا سمع ، ولأن فيه تعادل المتعاطفات ، وإلا امتنع نحو «في الدار زيد وعمرو الحجره».

وقد جاءت مواضع يدل ظاهرها على خلاف قول سيبويه ، كقوله تعالى (إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ ، وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّهِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ، وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْدِيرِ الرِّيَّاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) آيات الأولى منصوبه إجماعا ؛ لأنها اسم إن ، والثاني والثالث قرأهما الأخوان بالنصب ، والباقون بالرفع ، وقد استدل بالقراءتين في (آيات) الثالثه على المسأله ، أما الرفع فعلى نيابه الواو مناب الابتداء وفي ، وأما النصب فعلى نيابتها مناب إن وفي .

وأجيب بثلاثه أوجه :

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٠]

ص : ١٠٥٨

أحدها : أن في مقدره ؛ فالعمل لها ، ويؤيده أن في حرف عبد الله التصريح بقى ، وعلى هذا الواو نائبه مناب عامل واحد ، وهو الابتداء أو إنّ.

والثاني : أن انتصاب (آيات) على التوكيد للأولى ، ورفعها على تقدير مبتدأ ، أى هي آيات ، وعليهما فليست في مقدره.

والثالث : يخصّ قراءه النصب ، وهو أنه لى إضمار إنّ وفي ، ذكره الشاطبي وغيره ، وإضمار إنّ بعيد.

ومما يشكل على مذهب سيويه قوله :

هوّن عليك ؛ فإنّ الأمور**بكفّ الإله مقاديرها

[٢٣٢]

فليس بآتيك منهيها**ولا قاصر عنك مأمورها

لأن «قاصر» عطف على مجرور الباء ، فإن كان مأمورها عطفا على مرفوع ليس لزم العطف على معمولي عاملين ، وإن كان فاعلا بقاصر لزم عدم الارتباط بالمخبر عنه ؛ إذ التقدير حينئذ فليس منها بقاصر عنك مأمورها.

وقد أجيب عن الثاني بأنه لما كان الضمير في مأمورها عائدا على الأمور كان كالعائد على المنهيات ؛ لدخولها في الأمور.

واعلم أن الزمخشري ممن منع العطف المذكور ، ولهذا اتجه له أن يسأل في قوله تعالى (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا) الآيات ، فقال : فإن قلت : نصب إذا معضل ؛ لأنك إن جعلت الواوات عاطفه وقعت في العطف على عاملين ، يعنى أنّ إذا عطف على إذا المنصوبه بأقسم ، والمخفوضات عطف على الشمس المخفوضه بوو القسم ، قال : وإن

[شماره صفحه واقعى : ٥٦١]

ص : ١٠٥٩

جعلتهن للقسم وقعت فيما اتفق الخليل وسيبويه على استكراهه ، يعنى أنهما استكراها ذلك لثلاث- يحتاج كل قسم إلى جواب يخصه ، ثم أجاب بأن فعل القسم لما كان لا يذكر مع واو القسم بخلاف الباء صارت كأنها هي الناصبه الخافضه فكان العطف على معمولى عامل.

قال ابن الحاجب : وهذه قوه منه ، واستتباط لمعنى دقيق ، ثم اعترض عليه بقوله تعالى (فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ الْجَوَارِ الْكُنُوسِ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ) فإن الجار هنا الباء ، وقد صرح معه بفعل القسم ؛ فلا تنزل الباء منزله الناصبه الخافضه ، اه.

وبعد ، فالحق جواز العطف على معمولى عاملين فى نحو «فى الدار زيد والحجره عمرو» ولا إشكال حينئذ فى الآيه.

وأخذ ابن الخباز جواب الزمخشريّ فجعله قولاً مستقلاً فقال فى كتاب النهايه : وقيل إذا كان أحد العاملين محذوفاً فهو كالمعدوم ، ولهذا جاز العطف فى نحو (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى) وما أظنه وقف فى ذلك على كلام غير الزمخشريّ فينبغى له أن يقيد الحذف بالوجوب.

المواضع التى يعود الضمير فيها على متأخر لفظاً ورتبه

وهى سبعة :

أحدها : أن يكون الضمير مرفوعاً بنعم أو بئس ، ولا يفسر إلا بالتمييز ، نحو «نعم رجلاً زيد ، وبئس رجلاً عمرو» ويلتحق بهما فعل الذى

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٢]

ص : ١٠٦٠

يراد به المدح والذم نحو (سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ) و (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ) و «ظرف رجلا زيد» وعن الفراء والكسائي أن المخصوص هو الفاعل ، ولا ضمير في الفعل ، ويرده «نعم رجلا كان زيد» ولا يدخل الناسخ على الفاعل ، وأنه قد يحذف نحو (بُئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا).

الثاني : أن يكون مرفوعا بأول المتنازعين المعمل ثانيهما نحو قوله :

٧٣٥- جفوني ولم أجف الأخلاء ؛ إنني *** لغير جميل من خليلي مهمل

والكوفيون يمنعون من ذلك ، فقال الكسائي : يحذف الفاعل ، وقال الفراء : يضم ويؤخر عن المفسر ، فإن استوى العاملان في طلب الرفع وكان العطف بالواو نحو «قام وقعد أخواك» فهو عنده فاعل بهما.

الثالث : أن يكون مخبرا عنه فيفسره خبره نحو (إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) قال الزمخشري : هذا ضمير لا يعلم ما يعنى به إلا بما يتلوه ، وأصله إن الحياه إلا حياتنا الدنيا ، ثم وضع هي موضع الحياه لأن الخبر يدل عليها ويبينها ، قال : ومنه :

٧٣٦- *هي النفس تحمل ما حملت*

و «هي العرب تقول ما شاءت» قال ابن مالك : وهذا من جيد كلامه ، ولكن في تمثيله بهي النفس وهي العرب ضعف ؛ لإمكان جعل النفس والعرب بدلين وتحمل وتقول خبرين ، وفي كلام ابن مالك أيضا ضعف ؛ لإمكان وجه ثالث في المثالين لم يذكره ، وهو كون هي ضمير القصة ، فإن أراد الزمخشري أن المثالين يمكن حملهما على ذلك لا أنه متعين فيهما فالضعف في كلام ابن مالك وحده.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٣]

ص : ١٠٦١

الرابع : ضمير الشأن والقصة نحو (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) ونحو (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) والكوفي يسميه ضمير المجهول.

وهذا الضمير مخالف للقياس من خمسه أوجه :

أحدها : عوده على ما بعده لزوما ؛ إذ لا- يجوز للجمله المفسره له أن تتقدم هي ولا- شىء منها عليه ، وقد غلط يوسف ابن السيرافى ؛ إذ قال فى قوله :

٧٣٧- أسكران كان ابن المراغه إذ هجا***تيميما بجو الشام أم متساكر

فيمن رفع سكران وابن المراغه : إن كان شانيه ، وابن المراغه سكران : مبتدأ وخبر ، والجمله خبر كان. والصواب أن كان زائده ، والأشهر فى إنشاده نصب سكران ورفع ابن المراغه ؛ فارتفاع متساكر على أنه خبر لهو محذوف ، ويروى بالعكس ؛ فاسم كان مستتر فيها.

والثانى : أن مفسره لا يكون إلا جملة ، ولا يشاركه فى هذا ضمير ، وأجاز الكوفيون والأخفش تفسيره بمفرد له مرفوع نحو «كان قائما زيد ، وظننته قائما عمرو» وهذا إن سمع خرج على أن المرفوع مبتدأ ، واسم كان وضمير ظننته راجعان إليه ؛ لأنه فى نيه التقديم ، ويجوز كون المرفوع بعد كان اسما لها ، وأجاز الكوفيون «إنه قام» و «إنه ضرب» على حذف المرفوع والتفسير بالفعل مبني للفاعل أو للمفعول ، وفيه فسادان : التفسير بالمفرد ، وحذف مرفوع الفعل.

والثالث : أنه لا يتبع بتابع ؛ فلا يؤكد ، ولا يعطف عليه ، ولا يبدل منه.

والرابع : أنه لا يعمل فيه إلا الابتداء أو أحد نواسخه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٤]

ص: ١٠٦٢

والخامس : أنه ملازم للإفراد ، فلا يثنى ولا يجمع ، وإن فسر بحدِيثين أو أحاديث.

وإذا تقرر هذا علم أنه لا ينبغي الحمل عليه إذا أمكن غيره ، ومن ثم ضعف قول الزمخشري في (إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ) إن اسم إن ضمير الشأن ، والأولى كونه ضمير الشيطان ، ويؤيده أنه قرئ (وَقَبِيلُهُ) بالنصب ، وضمير الشأن لا يعطف عليه ، وقول كثير من النحويين إن اسم أنّ المفتوحه المنخفضه ضمير شأن ، والأولى أن يعاد على غيره إذا أمكن ، ويؤيده قول سيبويه في (أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) إن تقديره أنك ، وفي «كُتِبَ إِلَيْهِ أَنْ لَا يَفْعَلُ» إنه يجزم على النهي ، وينصب على معنى لئلا ، ويرفع على أنك.

الخامس (١) : أن يجر برب مفسرا بتمييز ، وحكمه حكم ضمير نعم وبئس في وجوب كون مفسره تمييزا وكونه هو مفردا ، وقال :

٧٣٨- رَبِّهِ دَعْوَتِ إِلَى مَا *** يورث المجد دائما فأجابوا

ولكنه يلزم أيضا التذكير ، فيقال «رَبِّهِ امْرَأَهُ» لا رَبِّهَا ، ويقال «نعمت امراه هند» وأجاز الكوفيون مطابقتها للتمييز في التأنيث والتثنيه والجمع ، وليس بمسموع.

وعندي أن الزمخشري يفسر الضمير بالتمييز في غير بابي نعم ورب ، وذلك أنه قال في تفسير (فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) الضمير في (فَسَوَّاهُنَّ) ضمير مبهم ، وسبع سموات تفسيره ، كقولهم «ربه رجلا» وقيل : راجع إلى السماء ، والسماء في معنى الجنس ، وقيل : جمع سماءه ، والوجه العربي

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٥]

ص : ١٠٦٣

١- الخامس من المواضع التي يعود فيها الضمير على متأخر لفظا ورتبه.

هو الأول ، اه. وتؤول على أن مراده أن سبع سموات بدل ، وظاهر تشبيهه بربه رجلا يباه.

السادس : أن يكون مبدلا منه الظاهر المفسر له ، ك- «ضربته زيدا» قال ابن عصفور : أجازة الأخفش ومنعه سيبويه ، وقال ابن كيسان : هو جائز بإجماع ، نقله عنه ابن مالك ، ومما خرجوا على ذلك قولهم «اللهم صلّ عليه الرؤوف الرحيم» وقال الكسائي : هو نعت ، والجماعه يابون نعت الضمير ، وقوله :

قد أصبحت بقرقرى كوانسا***فلا تلمه أن ينام البائسا [٦٩٥]

وقال سيبويه : هو بإضمار أذم ، وقولهم «قاما أخواك ، وقاموا إخوتك ، وقمن نسوتك» وقيل : على التقديم والتأخير ، وقيل : الألف والواو والنون أحرف كالتاء في «قامت هند» وهو المختار.

والسابع : أن يكون متصلا بفاعل مقدم ، ومفسره مفعول مؤخر ك- «ضرب غلامه زيدا» أجازة الأخفش وأبو الفتح وأبو عبد الله الطّوال من الكوفيين ، ومن شواهدة قول حسان :

٧٣٩- ولو أنّ مجدا أخذ الدهر واحدا***من الناس أبقى مجده الدهر مطعما

وقوله :

٧٤٠- كسا حلمه ذا الحلم أثواب سودد***ورقى نداه ذا الندى فى ذرى المجد

والجمهور يوجبون فى ذلك فى النشر تقديم المفعول ، نحو (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ) ويمتنع بالإجماع نحو «صاحبها فى الدار» لاتصال

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٦]

ص : ١٠٦٤

الضمير بغير الفاعل ، ونحو «ضرب غلامها عبد هند» لتفسيره بغير المفعول ، والواجب فيهما تقديم الخبر والمفعول ولا خلاف في جواز نحو «ضرب غلامه زيد» وقال الزمخشري في (لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا) الآية في قراءه أبي عمرو فلا يحسبهم بالغيبه وضم آخر الفعل : إن الفعل : مسند للذين يفرحون واقعا على ضميرهم محذوفا ، والأصل لا يحسبهم الذين يفرحون بمفازة ، أى لا يحسبهم أنفسهم الذين يفرحون فائزين ، و (فلا يحسبهم) توكيد ، وكذا قال في قراءه هشام (ولا يحسب الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا) بالغيبه : إن التقدير ولا يحسبهم ، والذين فاعل ، وردة أبو حيان باستلزامه عود الضمير على المؤخر ، وهذا غريب جدا ؛ فإن هذا المؤخر مقدم فى الرتبة ؛ ووقع له نظير هذا فى قول القائل : مررت برجل ذاهبه فرسه مكسورا سرجها ، فقال : تقديم الحال هنا على عاملها وهو ذاهبه ممتنع ، لأن فيه تقديم الضمير على مفسره ، ولا شك أنه لو قدم لكان كقولك «غلامه ضرب زيد» ووقع لابن مالك سهو فى هذا المثال من وجه غير هذا ، وهو أنه منع من التقديم لكون العامل صفة ، ولا خلاف فى جواز تقديم معمول الصفة عليها بدون الموصوف ، ومن الغريب أن أبا حيان صاحب هذه المقالة وقع له أنه منع من التقديم لكون العامل صفة ، ولا خلاف فى جواز تقديم معمول الصفة عليها بدون الموصوف ، ومن الغريب أن أبا حيان صاحب هذه المقالة وقع له أنه منع عود الضمير إلى ما تقدم لفظا ، وأجاز عوده إلى ما تأخر لفظا ورتبه ، أما الأول فإنه منع فى قوله تعالى : (وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ) كون ما شرطيه ، لأن (تَوَدُّ) حينئذ يكون دليل الجواب ، لا- جوابا ، لكونه مرفوعا ، فيكون فى نيه التقديم ، فيكون حينئذ الضمير فى (بَيْنَهُ) عائدا على ما تأخر لفظا ورتبه ، وهذا عجيب ، لأن الضمير الآن عائدا على متقدم لفظا ، ولو قدم (تَوَدُّ) لغير التركيب ، ويلزمه أن يمنع «ضرب زيدا غلامه» لأن زيدا فى نيه التأخير ، وقد استشعر ورود ذلك ،

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٧]

ص: ١٠٦٥

وفرق بينهما بما لا معول عليه ، وأما الثاني فإنه قال في قوله تعالى : (ثُمَّ يَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّتَهُ) إن فاعل بدا عائد على السجج المفهوم من ليسججنه

شرح حال الضمير المسمى فصلا و عمادا

والكلام فيه في أربع مسائل :

الأولى : في شروطه ، وهي ستة ، وذلك أنه يشترط فيما قبله أمران :

أحدهما : كونه مبتدأ في الحال أو في الأصل ، نحو (أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ) الآية (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) (تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا) (إِنَّ تَرِنَ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا) وأجاز الأخفش وقوعه بين الحال وصاحبها كجاء زيد هو ضاحكا ، وجعل منه (هُوَ لَاءِ بِنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ) فيمن نصب (أَطَهَرُ) ، ولحن أبو عمرو من قرأ بذلك ، وقد خرّجت على أن (هُوَ لَاءِ بِنَاتِي) جملة ، و (هُنَّ) إما توكيد لضمير مستتر في الخبر ، أو مبتدأ ولكم الخبر ؛ وعليهما فأطهر حال ، وفيهما نظر ، أما الأول فلأن بناتي جامد غير مؤول بالمشق ، فلا يتحمل ضميرا عند البصريين ، وأما الثاني فلأن الحال لا يتقدم على عاملها الظرفي عند أكثرهم .

والثاني : كونه معرفه كما مثلنا ، وأجاز الفراء وهشام ومن تابعهما من الكوفيين كونه نكرة نحو « ما ظننت أحدا هو القائم » و « كان رجل هو القائم » وحملوا عليه (أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ) فقدروا (أَرْبَى) منصوبا .

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٨]

ص : ١٠٦٦

ويشترط فيما بعده أمران : كونه خبرا لمبتدأ في الحال أو في الأصل ، وكونه معرفه أو كالمعرفه في أنه لا يقبل أل كما تقدم في خيرا وأقل ، وشرط الذى كالمعرفه : أن يكون اسما كما مثلنا ، وخالف في ذلك الجرجاني فألحق المضارع بالاسم لتشابههما وجعل منه (إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ) وهو عند غيره توكيد ، أو مبتدأ ، وتبع الجرجاني أبو البقاء ، فأجاز الفصل في (وَمَكَرُ أَوْلِيكَ هُوَ يَبُورُ) وابن الخباز فقال في شرح الإيضاح : لا- فرق بين كون امتناع أل لعارض كأفعل من والمضاف كمثلك وغلام زيد ، أو لذاته كالفعل المضارع ، اه ، وهو قول السهيلي ، قال في قوله تعالى (وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ، وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ، وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى) : وإنما أتى بضمير الفصل في الأولين دون الثالث ، لأن بعض الجهال قد يثبت هذه الأفعال لغير الله كقول نمرود : أنا أحيى وأميت ، وأما الثالث فلم يدعه أحد من الناس ، اه .

وقد يستدل لقوله الجرجاني بقوله تعالى : (وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي) فعطف (يَهْدِي) على (الْحَقُّ) الواقع خبرا بعد الفصل ، اه .

ويشترط له في نفسه أمران :

أحدهما : أن يكون بصيغه المرفوع ، فيمتنع «زيد إياه الفاضل ، وأنت إياك العالم» وأما «إنك إياك الفاضل» فجائز على البدل عند البصريين ، وعلى التوكيد عند الكوفيين .

والثاني : أن يطابق ما قبله ، فلا يجوز «كنت هو الفاضل» فأما قول جرير بن الخطفي .

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٩]

ص : ١٠٦٧

وكان قياسه «يرانى أنا» مثل (إِنْ تَرَنْ أَنَا أَقَلَّ) فقييل : ليس هو فصلا وإنما هو توكيد للفاعل ، وقيل : بل هو فصل ، فقييل : لما كان صديقه بمنزله نفسه حتى كان إذا أصيب كأن صديقه هو قد أصيب فجعل ضمير الصديق بمنزله ضميره ، لأنه نفسه فى المعنى ، وقيل : هو على تقدير مضاف إلى الياء ، أى يرى مصابى ، والمصاب حينئذ مصدر كقولهم «جبر الله مصابك» أى مصيبتك ، أى يرى مصابى هو المصاب العظيم ، ومثله فى حذف الصفه (الآنَ جِئْتُ بِالْحَقِّ) أى الواضح ، وإلا لكفروا بمفهوم الظرف (فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا) أى نافعا ، لأن أعمالهم توزن ، بدليل (وَمَنْ حَفَّتْ مَوَازِينُهُ) الآية ، وأجازوا «سير يزيد سير» بتقدير الصفه ، أى واحد ، وإلا لم يفد ، وزعم ابن الحاجب أن الإنشاد «لو أصيب» بإسناد الفعل إلى ضمير الصديق ، وإن «هو» توكيد له ، أو لضمير يرى ، قال : إذ لا يقول عاقل يرانى مصلتا إذا أصابتنى مصيبيه ، اه. وعلى ما قدمناه من تقدير الصفه لا يتجه الاعتراض ، ويروى «يراه» أى يرى نفسه ، و «تراه» بالخطاب ، ولا إشكال حينئذ ولا تقدير ، والمصاب حينئذ مفعول لا مصدر ، ولم يطلع على هاتين الروايتين بعضهم فقال : ولو أنه قال يراه لكان حسنا ، أى يرى الصديق نفسه مصابا إذا أصبت.

المسألة الثانية : فى فائدته ، وهى ثلاثه أمور :

أحدها لفظى ، وهو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابع ، ولهذا سمي فصلا ، لأنه فصل بين الخبر والتابع ، وعمادا ، لأنه يعتمد عليه معنى الكلام ، وأكثر النحويين يقتصر على ذكر هذه الفائدة ، وذكر التابع

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٠]

أولى من ذكر أكثرهم الصفه ، لوقوع الفصل فى نحو (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) والضمائى لا توصف.

والثانى معنوى ، وهو التوكيد ، ذكره جماعه ، وبنوا عليه أنه لا يجمع التوكيد فلا يقال «زيد نفسه هو الفاضل» وعلى ذلك سماه بعض الكوفيين دعامه ، لأنه يدعم به الكلام ، أى يقوى ويؤكد.

والثالث معنوى أيضا ، وهو الاختصاص ، وكثير من البيانين يقتصر عليه ، وذكر الزمخشري الثلاثه فى تفسير (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) فقال : فائدته الدلاله على أن الوارد بعده خبر لا صفه ، والتوكيد ، وإيجاب أن فائده المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره.

المسأله الثالثه : فى محله.

زعم البصريون أنه لا- محل له ، ثم قال أكثرهم : إنه حرف ، فلا- إشكال ، وقال الخليل : اسم ، ونظيره على هذا القول أسماء الأفعال فىمن يراها غير معموله لشيء ، وأل الموصوله (1) ، وقال الكوفيون : له محل ، ثم قال الكسائى : محله بحسب ما بعده ، وقال الفراء : بحسب ما قبله ؛ فمحله بين المبتدأ والخبر رفع ، وبين معمولى ظن نصب ، وبين معمولى كان رفع عند الفراء ، ونصب عند الكسائى.

وبين معمولى إن بالعكس.

المسأله الرابعه : فيما يحتمل من الأوجه.

يحتمل فى نحو (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) ونحو (إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ) الفصلية والتوكيد ، دون الابتداء لانتصاب ما بعده ، وفى نحو

[شماره صفحه واقعى : ٥٧١]

ص : ١٠٦٩

١- غير أن إعراب أل الموصوله ظهر فيما بعدها بسبب كونها على صورته الحرف.

وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ) ونحو «زيد هو العالم ، وإن عمرا هو الفاضل» الفصلية والابتداء ، دون التوكيد لدخول اللام في الأولى ولكون ما قبله ظاهرا في الثانيه ، والثالثه. ولا يؤكد الظاهر بالمضمّر لأنه ضعيف والظاهر قوى ، ووهم أبو البقاء ؛ فأجاز في (إن شائتك هو الأبتى) التوكيد ، وقد يريد أنه توكيد لمضمير مستتر في (شائتك) لا لنفس شائتك ، ويحتمل الثلاثه في نحو «أنت أنت الفاضل» ونحو (إنك أنت علام الغيوب) ومن أجاز إبدال المضمير من الظاهر أجاز في نحو «إن زيدا هو الفاضل» البدليه ، ووهم أبو البقاء ؛ فأجاز في (تجدوه عند الله هو خيرا) كونه بدلا من المضمير المنصوب.

ومن مسائل الكتاب «قد جرتك فسكنت أنت أنت» المضميران مبتدأ وخبر ، والجمله خبر كان ، ولو قدرت الأول فصلا أو توكيدا لقلت «أنت إياك».

والمضمير في قوله تعالى : (أَنْ تَكُونَ أُمَّهُ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّهِ) مبتدأ : لأن ظهور ما قبله يمنع التوكيد ، وتنكيره يمنع الفصل.

وفي الحديث «كل مولود يولد على الفطره حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه» إن قدر في «يكون» ضمير لكل فأبواه مبتدأ ، وقوله «هما» إما مبتدأ ثان وخبره للذان والجمله خبر أبواه ، وإما فصل ، وإما بدل من أبواه إذا أجزنا (أ) إبدال المضمير من الظاهر ، واللذان خبر أبواه ، وإن قدر «يكون» خاليا من المضمير فأبواه اسم يكون ، و «هما» مبتدأ أو فصل أو بدل ، وعلى الأول فاللذان بالألف ، وعلى الأخيرين هو بالياء.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٢]

ص : ١٠٧٠

١- في نسخه «إذا جوزنا»

وهي عشرة :

أحدها الضمير ، وهو الأصل ، ولهذا يربط به مذكورا كزيد ضربته ، ومحدوفا مرفوعا نحو (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ) إن قدر لهما ساحران (١) ، ومنصوبا كقراءه ابن عامر في سورة الحديد (وَكُلًّا وَعَايَدَ اللَّهُ الْحُسَيْنِي) ولم يقرأ بذلك في سورة النساء ، بل قرأ بنصب (كل) كالجماعه ، لأن قبله جملة فعلية وهي (فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ) فساوى بين الجملتين في الفعلية ، بل بين الجمل ؛ لأن بعده (وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ) وهذا مما أغفلوه ، أعنى الترجيح باعتبار ما يعطف على الجملة ، فإنهم ذكروا رجحان النصب على الرفع في باب الاشتغال في نحو «قام زيد وعمرا أكرمته» للتناسب ، ولم يذكروا مثل ذلك في نحو «زيد ضربته وأكرمت عمرا» ولا فرق بينهما ، وقول أبي النجم :

[قد أصبحت أم الخيار تدعى ***على ذنبا] كله لم أصنع [٣٣٢]

ولو نصب «كل» على التوكيد لم يصح ؛ لأن «ذنبا» نكرة ، أو على المفعوليه كان فاسدا معنى ، لما بيناه في فصل كل ، وضعيفا صناعه ، لأن حق كل متصله بالضمير أن لا تستعمل إلا توكيدا أو مبتدأ نحو (إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ) قرىء بالنصب والرفع وقراءه (٢) جماعه (أَفْحَكُمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ)

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٣]

ص: ١٠٧١

١- في نسخه «إذا قدر لهما ساحران».

٢- في نسخه «وقرأ جماعه» وهذا من أمثله حذف الضمير الرابط المنصوب.

بالرفع ، ومجرورا نحو «السَّيِّمَنُ مَنْوَانُ بِدِرْهَمٍ» أى منه ، وقول امرأه «زَوْجِي الْمَسَّ مَسَّ أَرْنَبٍ وَالرَّيْحُ رِيحُ زَرْبٍ» إذا لم نقل إن آل نائبه عن الضمير ، وقوله تعالى (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) أى إن ذلك منه ، ولا بد من هذا التقدير ، سواء أقدّرنا اللام للابتداء ومن موصوله أو شرطيه أم قدرنا اللام موطنه ومن شرطيه ، أما على الأول فلأن الجملة خير ، وأما على الثانى فلأنه لا بد فى جواب اسم الشرط المرتفع بالابتداء من أن يشتمل على ضمير ، سواء قلنا إنه الخبر أو إن الخبر فعل الشرط وهو الصحيح ، وأما الثالث فلأنها جواب القسم فى اللفظ ، وجواب الشرط فى المعنى ، وقول أبى البقاء والحوفى «إن الجملة جواب الشرط» مردود ؛ لأنها اسميه ، وقولهما «إنها على إضمار الفاء» مردود ؛ لاختصاص ذلك بالشعر ، ويجب على قولهما أن تكون اللام للابتداء ، لا للتوطئه .

تنبيه - قد يوجد الضمير فى اللفظ ولا يحصل الربط ، وذلك فى ثلاث مسائل :

أحدها : أن يكون معطوفا بغير الواو ، نحو «زيد قام عمرو فهو» أو «ثم هو» .

والثانيه : أن يعاد العامل ، نحو «زيد قام عمرو وقام هو» .

والثالثه : أن يكون بدلا نحو «حسن الجاربه الجاربه أعجبتنى هو» فهو : بدل اشتمال من الضمير المستتر العائد على الجاربه ، وهو فى التقدير كأنه من جملة أخرى ، وقياس قول من جعل العامل فى البديل نفس العامل فى المبدل منه أن تصح المسأله ، ونحو ذلك مسأله الاشتغال ؛ فيجوز النصب والرفع فى نحو «زيد ضربت عمرا وأباه» ويمتنع الرفع والنصب مع الفاء وثم

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٤]

ص : ١٠٧٢

ومع التصريح بالعامل ، وإذا أبدلت «أخاه» ونحوه من عمرو لم يجوزوا ، على ما مر من الاختلاف فى عامل البدل ، فإن قدرته بيانا جاز باتفاق [أو بدلا لم يجز (١)] ويجوز بالاتفاق «زيد ضربت رجلا- يحبه» رفعت زيدا أو نصبته ؛ لأن الصفه والموصوف كالشئ الواحد.

الثانى : الإشاره ، نحو (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا) ويحتمله (وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ) وخص ابن الحاج المسأله بكون المبتدأ موصولا أو موصوفا والإشاره إشاره البعيد ؛ فيمتنع نحو «زيد قام هذا» لمانعين ، و «زيد قام ذلك» لمانع ، والحجه عليه فى الآيه الثالثه ، ولا- حجه عليه فى الرابعه ؛ لاحتمال كون (ذَلِكَ) فيها بدلا أو بيانا ، وجوز الفارسى كونه صفه ، وتبعه جماعه منهم أبو البقاء ، وردّه الحوفى بأن الصفه لا تكون أعرف من الموصوف.

الثالث : إعادته المبتدأ بلفظه ، وأكثر وقوع ذلك فى مقام التهويل والتفخيم ، نحو (الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ) وقال :

٧٤٢- لا أرى الموت يسبق الموت شئ ***نغص الموت ذا الغنى والفقيرا

والرابع : إعادته بمعناه ، نحو «زيد جئنى أبو عبد الله» إذا كان أبو عبد الله كنيه له ، أجازته أبو الحسن مستدلا بنحو قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُضْلِحِينَ) وأجيب بمنع

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٥]

ص : ١٠٧٣

١- سقطت هذه الجملة من النسخه التى شرح عليها الدسوقى ، وفى ذكرها نوع تكرر.

كون الذين مبتدأ ، بل [هو] مجرور بالعطف على (الَّذِينَ يَتَّقُونَ) ولئن سلم فالرابط العموم ؛ لأن المصلحين أعم من المذكورين ، أو ضمير محذوف ، أى منهم ، وقال الحوفى : الخبر محذوف ، أى مأجورون ؛ والجمله دليله.

والخامس : عموم يشمل المبتدأ نحو «زيد نعم الرجل» وقوله :

٧٤٣- [ألا ليت شعرى هل إلى أم جحدر***سييل؟] فأما الصبر عنها فلا صبيرا

كذا قالوا ، ويلزمهم أن يجيزوا «زيد مات الناس ، وعمرو كل الناس يموتون ، وخالد لا رجل فى الدار» أما المثال فقيل : الرابط إعادة المبتدأ بمعناه بناء على قول أبى الحسن فى صحه تلك المسأله ، وعلى القول بأن أل فى فاعلى نعم وبئس للعهد لا للجنس ، وأما البيت فالرابط فيه إعادة المبتدأ بلفظه ، وليس العموم فيه مرادا ؛ إذ المراد أنه لا صبر له عنها ؛ لأنه لا صبر له عن شىء.

والسادس : أن يعطف بفاء السببيه جمله ذات ضمير على جمله خاليه منه أو بالعكس ، نحو (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً) وقوله :

٧٤٤- وإنسان عيني يحسر الماء تاره***فيبدو ، وتارات يحم فيغرق

كذا قالوا ، والبيت محتمل لأن يكون أصله يحسر الماء عنه ، أى ينكشف عنه ، وفى المسأله تحقيق تقدم فى موضعه.

والسابع : العطف بالواو ، أجازه هشام وحده نحو «زيد قامت هند وأكرمها» ونحو «زيد قام وقعدت هند» بناء على أن الواو للجمع ؛ فالجملتان كالجمله كمسأله الفاء ، وإنما الواو للجمع فى المفردات لا فى الجمل ؛

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٦]

ص : ١٠٧٤

بدليل جواز «هذان قائم وقاعد» دون «هذان يقوم وقعد».

والثامن : شرط يشتمل على ضمير مدلول على جوابه بالخبر ، نحو «زيد يقوم عمرو إن قام».

التاسع : أل النائبه عن الضمير ، وهو قول الكوفيين وطائفه من البصريين ، ومنه (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فِإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) الأصل مأواه ، وقال المانعون : التقدير هي المأوى له.

والعاشر : كون الجملة نفس المبتدأ فى المعنى ، نحو «هَجَّيرَى أَبَى بَكَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ومن هذا أخبار ضمير الشأن والقصة ، نحو (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) ونحو (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا).

تنبيه - الرابط فى قوله تعالى (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ) إما النون على أن الأصل وأزواج الذين ، وإما كلمه هم مخفوضه محذوفه هى وما أضيف إليه على التدرىج ، وتقديرهما إما قبل يتربصن ، أى أزواجهم يتربصن ، وهو قول الأخفش ، وإما بعده ، أى يتربصن بعدهم ، وهو قول الفراء ، وقال الكسائى - وتبعه ابن مالك - الأصل يتربص أزواجهم ، ثم جىء بالضمير مكان الأزواج لتقدم ذكرهن فامتنع ذكر الضمير ؛ لأن النون لا تضاف لكونها ضميرا ، وحصل الربط بالضمير القائم مقام الظاهر المضاف للضمير.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٧]

ص : ١٠٧٥

(١)

وهي أحد عشر :

أحدها : الجملة المخبر بها ، وقد مضت ، ومن ثم كان مردودا قول ابن الطراوه في «لو لا- زيد لأكرمتك» : إن لأكرمتك هو الخبر ، وقول ابن عطية في (فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ) إن لأملأ-ن خبر الحق الأول فيمن قرأه بالرفع ، وقوله إن التقدير أن أملاً مردود ؛ لأن أن تصير الجملة مفردا ، وجواب القسم لا- يكون مفردا ، بل الخبر فيهما محذوف ، أي لو لا زيد موجود ، والحق قسمي ، كما في «لعمرك لأفعلن».

والثاني : الجملة الموصوف بها ، ولا- يربطها إلا- الضمير : إما مذكورا نحو (حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ) أو مقدرًا إما مرفوعا كقوله :

إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن *** عارا عليك ، وربّ قتل عار [٣١]

أي هو عار ، أو منصوبا كقوله :

٧٤٥- [حميت حمى تهامه بعد نجد] *** وما شيء حميت بمستباح

[ص ٦١٢ و ٦٣٣]

أي حميته ، أو مجرورا نحو (وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا- تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ، وَلَا- يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ، وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عِدْلٌ ، وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ) فإنه على تقدير فيه أربع مرات ، وقراءه الأعمش (فسبحان الله حينما تمسون

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٨]

ص : ١٠٧٦

١- في نسخه «تحتاج إلى رابط».

وحينا تصبحون) على تقدير فيه مرتين ، وهل حذف الجار والمجرور معا أو حذف الجار وحده فانتصب الضمير واتصل بالفعل كما قال :

٧٤٦- ويوما شهدناه سليما وعامرا**][قليلاً سوى الطعن التَّهال نوافله]

أى شهدنا فيه ، ثم حذف منصوباً؟ قولان : الأول عن سيبويه ، والثاني عن أبي الحسن ، وفي أمالي ابن السَّجري قال الكسائي : لا يجوز أن يكون المحذوف إلا- الهاء ، أى أن الجار حذف أولاً ، ثم حذف الضمير ، وقال آخر : لا يكون المحذوف إلا فيه ، وقال أكثر النحويين منهم سيبويه والأخفش : يجوز الأمران ، والأقيس عندي الأول ، اه. وهو مخالف لما نقل غيره ، وزعم أبو حيان أن الأولى أن لا- يقدر فى الآية الأولى ضمير ، بل يقدر أن الأصل يوماً يوماً لا تجزى ، بإبدال يوم الثانى من الأول ، ثم حذف المضاف ، ولا- يعلم أن مضافاً إلى جملة حذف ، ثم إن ادعى أن الجملة باقية على محلها من الجر فشاذاً ، أو أنها أنيبت عن المضاف ، تكون الجملة مفعولاً فى مثل هذا الموضع.

الثالث : الجملة الموصول بها الأسماء ، ولا يربطها غالباً إلا الضمير : إما مذكورا نحو (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) ونحو (وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ) (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ) ونحو (يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ) وإما مقدراً نحو (أَيُّهُمْ أَشَدُّ) ونحو (وما عملت أيديهم) (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ) ونحو (وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ) والحذف من الصلة أقوى منه من الصفة ، ومن الصفة أقوى منه من الخبر.

وقد يربطها ظاهر يخلف الضمير كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٩]

ص : ١٠٧٧

فيا رب ليلى أنت في كل موطن (١)

وأنت الذى فى رحمه الله أطمع [٣٤٣]

وهو قليل ، قالوا وتقديره وأنت الذى فى رحمته ، وقد كان يمكنهم أن يقدروا فى رحمتك ، كقوله :

٧٤٧- وأنت الذين أخلفتني ما وعدتني ***[وأشمت بي من كان فيك يلوم]

وكانهم كرهوا بناء قليل على قليل ؛ إذ الغالب «أنت الذى فعل» وقولهم «فعلت» قليل. ولكنه مع هذا مقيس ، وأما «أنت الذى قام زيد» فقليل غير مقيس ، وعلى هذا فقول الزمخشري فى قوله تعالى : (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ) إنه يجوز كون العطف بـثم على الجملة الفعلية ضعيف ؛ لأنه يلزمه أن يكون من هذا القليل ، فيكون الأصل كفروا به ؛ لأن المعطوف على الصلة وصله ؛ فلا بد من رابط ، وأما إذا قدر العطف على الحمد لله وما بعده فلا إشكال.

الرابع : الواقعة حالا ، وربطها إما الواو والضمير نحو (لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سَيَّكَارِي) أو الواو فقط نحو (لَيْسَ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصِيْبَةٌ) ونحو «جاء زيد والشمس طالعه» أو الضمير فقط نحو (تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ) وزعم أبو الفتح فى الصورة الثانية أنه لا بد من تقدير الضمير ، أى طالعه وقت مجيئه ، وزعم الزمخشري فى الثالثة أنها شاذة نادرة ، وليس كذلك ؛ لورودها فى مواضع من التنزيل نحو (اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ) (فنبذوه وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون) (وَاللَّهُ

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٠]

ص: ١٠٧٨

١- وفى روايه *فيا رب أنت الله فى كل موطن*

يَحْكُمُ لَا- مُعَقَّبٌ لِحُكْمِهِ) (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) (وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ) وقد يخلو منهما لفظا فيقدر الضمير نحو «مررت بالبر قفيز بدرهم» أو الواو كقوله يصف غائضا لطلب اللؤلؤ انتصف النهار وهو غائض وصاحبه لا يدري ما حاله :

٧٤٨- نصف النهار الماء غامره ***ورفيقه بالغيب لا يدري [ص ٤٣٦]

الخامس : المفسره لعامل الاسم المشتغل عنه نحو «زيدا ضربته ، أو ضربت أخاه ، أو عمرا وأخاه ، أو عمرا أخاه» إذا قدرت الأخ بيانا ، فإن قدرته بدلا لم يصح نصب الاسم على الاشتغال ، ولا رفعه على الابتداء ، وكذا لو عطفت بغير الواو ، وقوله تعالى (وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمُ) الذين : مبتدأ ، وتعسا : مصدر لفعل محذوف هو الخبر ، ولا يكون الذين منصوبا بمحذوف يفسره تعسا كما تقول «زيدا ضربا إياه» وكذا لا يجوز «زيدا جدعا له» ولا «عمرا سقيا له» خلافا لجماعه منهم أبو حيان ؛ لأن اللام متعلقه بمحذوف ، لا- بالمصدر لأنه لا- يتعدى بالحرف ، وليست لام التقويه لأنها لازمه ، ولام التقويه غير لازمه ، وقوله تعالى (سَلُّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ) إن قدرت (الرَّحْمَنِ) زائده فكم مبتدأ أو مفعول لآتينا مقدرا بعده ، وإن قدرتها بيانا لكم كما هي بيان لما في (ما نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ) لم يجوز واحد من الوجهين ، لعدم الرجوع حينئذ إلى كم ، وإنما هي مفعول ثان مقدم ، مثل «أعشرين درهما أعطيتك» وجوز الزمخشري في كم الخبريه والاستفهاميه ، ولم يذكر النحويون أن كم الخبريه تعلق العامل عن العمل ، وجوز بعضهم زياده من كما قدمنا ، وإنما تزداد بعد الاستفهام بهل خاصه ، وقد يكون

[شماره صفحه واقعی : ٥٨١]

ص : ١٠٧٩

تجويزه ذلك على قول من لا- يشترط كون الكلام غير موجب مطلقا ، أو على قول من يشترطه في غير باب التمييز ، ويرى أنها في «رطل من زيت ، وخاتم من حديد» زائده ، لا مبينه للجنس .

السادس والسابع : بدلا البعض والاشتمال ، ولا يربطهما إلا الضمير : ملفوظا نحو (ثُمَّ عَمُوا وَصَيُّمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ) (يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ) أو مقدرًا نحو (مَنْ اسْتِطَاعَ) أى منهم ، ونحو (قُتِلَ أَصِيْحَابُ الْأُخْدُودِ النَّارِ) أى فيه ، وقيل : إن أَل خلف عن الضمير ، أى ناره ، وقال الأعشى :

٧٤٩- لقد كان في حول ثواء ثويته *** تقضى لبانات ويسأم سائم

أى ثوبته فيه ، فالهاء من «ثويته» مفعول مطلق ، وهى ضمير الثواء ، لأن الجملة صفته ، والهاء رابط الصفه ، والضمير المقدر رابط للبدل - وهو ثواء - بالمبدل منه وهو حول ، وزعم ابن سيده أنه يجوز كون الهاء من ثويته للحول على الاتساع فى ضمير الظرف بحذف كلمه فى ، وليس بشى ، لخلو الصفه حينئذ من ضمير الموصوف ، ولا-شترط الرابط فى بدل البعض وجب فى نحو قولك «مررت بثلاثه زيد وعمرو» القطع بتقدير منهم ، لأنه لو اتبع لكان بدل بعض من غير ضمير .

تنبيه - إنما لم يحتج بدل الكل إلى رابط لأنه نفس المبدل منه فى المعنى ، كما أن الجملة التى هى نفس المبتدأ لا تحتاج إلى رابط لذلك .

الثامن : معمول الصفه المشبهه ، ولا يربطه أيضا إلا الضمير : إما ملفوظا به نحو «زيد حسن وجهه» أو «وجها منه» أو مقدرًا نحو «زيد حسن وجهها» أى منه ، واختلف فى نحو «زيد حسن الوجه» بالرفع ؛ فقيل : التقدير

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٢]

ص : ١٠٨٠

منه ، وقيل : أل خلف عن الضمير ، وقال تعالى (وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ جَنَّاتٍ عِدْنٍ مُمْتَّعَةٍ لَهُمْ الْأَبْوَابُ) جنات بدل أو بيان ، والثاني يمنعه البصريين ؛ لأنه لا يجوز عندهم أن يقع عطف البيان في النكرات ، وقول الزمخشري إنه معرفه لأن عدنا علم على الإقامه بدليل (جَنَّاتٍ عِدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ) لو صح تعينت البدليه بالاتفاق ، إذ لا- تبيين المعرفه النكره ، ولكن قوله ممنوع ، وإنما عدن مصدر عدن ، فهو نكره ، والتي في الآية بدل لا نعت ، و (مُمْتَّعَةٍ) حال من جنات لا اختصاصها بالإضافه ، أو صفه لها ، لا صفه لحسن ؛ لأنه مذكر ، ولأن البدل لا يتقدم على النعت ، و (الْأَبْوَابُ) مفعول ما لم يسم فاعله أو بدل من ضمير مستتر ، والأول أولى ؛ لضعف مثل «مررت بامرأه حسنه الوجه» وعليهما فلا بد من تقدير أن الأصل الأبواب منها أو أبوابها ، ونابت أل عن الضمير ، وهذا البدل بدل بعض لا اشتمال خلافا للزمخشري .

التاسع : جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء ، ولا يربطه أيضا إلا الضمير : إما مذكورا نحو (فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مَنكُم فَاِنِّي أُعَذِّبُهُ) أو مقدرًا أو منوبا عنه نحو (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) أى منه ، أو الأصل فى حجه ، وأما قوله تعالى (بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ) (وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ) وقول الشاعر :

٧٥٠- فمن تكن الحضاره أعجبتة ***فأى رجال باديه ترانا؟

فقال الزمخشري فى الآيه الأولى : إن الرابط عموم المتقين ، والظاهر أنه لا عموم فيها ، وأن المتقين مساوون لمن تقدم ذكره ، وإنما الجواب فى

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٣]

ص : ١٠٨١

الآيتين والبيت محذوف وتقديره في الآية الأولى : يحبه الله ، وفي الثانية : يغلب ، وفي البيت : فلسنا على صفته.

العاشر : العاملان في باب التنازع ، فلا بد من ارتباطهما إما بعاطف كما في «قام وقعد أخواك» أو عمل أولهما في ثانيهما نحو (وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا وَأَنَّهُمْ كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنَّ لِنَبِيِّنَا آخِذًا) أو كون ثانيهما جواباً للأول ، إما جوابيه الشرط نحو (تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ) ونحو (آتُونِي أَفْرَغَ عَلَيْهِ قَطْرًا) أو جوابيه السؤال نحو (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) أو نحو ذلك من أوجه الارتباط ، ولا يجوز «قام قعد زيد» ولذلك بطل قول الكوفيين إن من التنازع قول أمرىء القيس :

* كفانى - ولم أطلب - قليل من المال* [٤١٤]

وإنه حجه على رجحان اختيار أعمال الأول ، لأن الشاعر فصيح وقد ارتكبه مع لزوم حذف مفعول الثانى وترك أعمال الثانى مع تمكنه منه وسلامته من الحذف والصواب أنه ليس من التنازع فى شىء ، لاختلاف مطلوبى العاملين ، فإن كفانى طالب للقليل ، وأطلب طالب للملك محذوفاً للدليل ، وليس طالبا للقليل ، لئلا يلزم فساد المعنى ، وذلك لأن التنازع يوجب تقدير قوله ولم أطلب معطوفاً على كفانى ، وحينئذ يلزم كونه مثبتاً ، لأنه حينئذ داخل فى حيز الامتناع المفهوم من لو ، وإذا امتنع النفى جاء الإثبات ، فيكون قد أثبت طلبه للقليل بعد ما نفاه بقوله :

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشه

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٤]

ص : ١٠٨٢

وإنما لم يجر أن يقدر مستأنفاً لأنه لا ارتباط حينئذ بينه وبين كفاني ؛ فلا تنازع بينهما.

فإن قلت : لم لا- يجوز التنازع على تقدير الواو للحال ، فإنك إذا قلت «لو دعوته لأجابني غير متوان» أفادت لو انتفاء الدعاء والإجابة دون انتفاء عدم التواني حتى يلزم إثبات التواني؟

قلت : أجاز ذلك قوم منهم ابن الحاجب في شرح المفصل ووجه به قول الفارسي والكوفيين إن البيت من التنازع وإعمال الأول ، وفيه نظر ؛ لأن المعنى حينئذ لو ثبت أني أسعى لأدني معيشه لكفاني القليل في حاله أني غير طالب له ؛ فيكون انتفاء كفايه القليل المقيد به عدم طلبه موقوفاً على طلبه له ؛ فيتوقف عدم الشيء على وجوده.

ولهذه القاعدة أيضاً بطن قول بعضهم في (فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) إن فاعل تبين ضمير راجع إلى المصدر المفهوم من أن وصلتها بناء على أن تبين وأعلم قد تنازعا كما في «ضربني وضربت زيداً» ؛ إذ لا ارتباط بين تبين وأعلم ، على أنه لو صح لم يحسن حمل التنزيل عليه ؛ لضعف الإضمار قبل الذكر في باب التنازع ، حتى إن الكوفيين لا يجيزونه البتة ، وضعف حذف مفعول العامل الثاني إذا أهمل ك- «ضربني وضربت زيد» حتى إن البصريين لا يجيزونه إلا في الضروره.

والصواب أن مفعول أطلب «الملك» محذوفاً كما قدمنا ، وأن فاعل تبين ضمير مستتر : إما للمصدر ، أي فلما تبين له تبين كما قالوا في (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَ جُنَّةً) أو لشيء دل عليه الكلام ، أي فلما تبين له الأمر أو ما أشكل عليه ، ونظيره «إذا كان غدا فأتني» أي إذا كان

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۵]

ص: ۱۰۸۳

هو ، أى ما نحن عليه من سلامه.

الحادى عشر : أَلْفَاظُ التَّوَكِيدِ الْأَوَّلِ ، وَإِنَّمَا يَرْبِطُهَا الضَّمِيرُ الْمَلْفُوظُ بِهِ نَحْوُ «جَاءَ زَيْدٌ نَفْسَهُ ، وَالزَّيْدَانِ كِلَاهِمَا ، وَالْقَوْمُ كُلُّهُمْ» وَمِنْ ثَمَّ كَانَ مَرْدُودًا قَوْلَ الْهَرَوِيِّ فِي الذِّخَائِرِ تَقْوِيلُ «جَاءَ الْقَوْمُ جَمِيعًا» عَلَى الْحَالِ ، وَ«جَمِيعٌ» عَلَى التَّوَكِيدِ ، وَقَوْلُ بَعْضٍ مِنْ عَاصِرِنَاهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) : إِنَّ جَمِيعًا تَوَكِيدٌ لِمَا ، وَلَوْ كَانَ كَذَا لِقِيلِ جَمِيعِهِ ، ثُمَّ التَّوَكِيدُ بِجَمِيعٍ قَلِيلٌ ، فَلَا يَحْمَلُ عَلَيْهِ التَّنْزِيلُ ، وَالصَّوَابُ أَنَّهُ حَالٌ ، وَقَوْلُ الْفَرَّاءِ وَالزَّمَخْشَرِيِّ فِي قِرَاءَةِ بَعْضِهِمْ (إِنَّا كَلَّا فِيهَا) : إِنَّ كَلَّا تَوَكِيدٌ ، وَالصَّوَابُ أَنَّهَا بَدَلٌ ، وَإِبْدَالُ الظَّاهِرِ مِنْ ضَمِيرِ الْحَاضِرِ بَدَلٌ كُلِّ جَائِزٍ إِذَا كَانَ مَفِيدًا لِلإِحَاطَةِ ، نَحْوُ «قَمْتُمْ ثَلَاثَتَكُمْ» وَبَدَلُ الْكُلِّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى ضَمِيرٍ ، وَيَجُوزُ لِكُلِّ أَنْ تَلِيَ الْعَوَامِلَ إِذَا لَمْ تَتَّصِلْ بِالضَّمِيرِ ، نَحْوُ «جَاءَنِي كُلُّ الْقَوْمِ» فَيَجُوزُ مَجِيئُهَا بَدَلًا ، بِخِلَافِ «جَاءَنِي كُلُّهُمْ» فَلَا يَجُوزُ إِلَّا فِي الضَّرُورَةِ ، فَهَذَا أَحْسَنُ مَا قِيلَ فِي هَذِهِ الْقِرَاءَةِ ، وَخَرَّجَهَا ابْنُ مَالِكٍ عَلَى أَنَّ كَلَّا حَالٌ ، وَفِيهِ ضَعْفَانٌ : تَنْكِيرُ كُلِّ بَقْعَتِهَا عَنِ الإِضَافَةِ لِفِظًا وَمَعْنَى ، وَهُوَ نَادِرٌ ، كَقَوْلِ بَعْضِهِمْ «مَرَرْتُ بِهِمْ كَلَّا» أَيْ جَمِيعًا ، وَتَقْدِيمُ الْحَالِ عَلَى عَامِلِهَا الظَّرْفِيِّ .

واحتُرِزَتْ بِذِكْرِ الْأَوَّلِ عَنِ أَجْمَعِ وَأَخْوَاتِهِ ، فَإِنَّهَا إِنَّمَا تَتَّوَكَّدُ بَعْدَ كُلِّ ، نَحْوُ (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۶]

ص : ۱۰۸۴

وهي عشرة :

أحدها : التعريف ، نحو «غلام زيد» (١).

الثاني : التخصيص ، نحو «غلام امرأه» (٢) والمراد بالتخصيص الذي لم يبلغ درجه التعريف ؛ فإن «غلام رجل» أخص من غلام ، ولكنه لم يتميز بعينه كما يتميز «غلام زيد».

الثالث : التخفيف ، ك- «ضارب زيد ، وضاربا عمرو ، وضاربو بكر» إذا أردت الحال أو الاستقبال ؛ فإن الأصل فيهن أن يعملن النصب ، ولكن الخفض أخف (٣) منه ؛ إذ لا تنوين معه ولا نون ، ويدل على أن هذه الإضافة لا تفيد التعريف قولك «الضاربا زيد ، والضاربو زيد» ولا يجتمع على الاسم تعريفان ، وقوله تعالى : (هَدِيًّا بِالْعِزِّ الْكُفْبِهِ) ولا توصف النكرة بالمعرفة ، وقوله تعالى : (ثَانِي عِطْفِهِ) وقول أبي كبير :

٧٥١- فأنت به حوش الفؤاد مبطناً***[سهدا إذا ما نام ليل الهوجل]

ولا تنتصب المعرفة على الحال ، وقول جرير :

٧٥٢- يا رب غابطنا لو كان يطلبكم***[لاقي مباعده منكم وحرمانا]

ولا- تدخل رب على المعارف ، وفي التحفه أن ابن مالك رد على ابن الحاجب في قوله «ولا تفيد إلا تخفيفا» فقال : بل تفيد أيضا التخصيص ،

[شماره صفحه واقعي : ٥٨٧]

ص : ١٠٨٥

١- أي فيما إذا كان المضاف إليه معرفة كزيد.

٢- أي متى كان المضاف إليه نكرة كامرأه.

٣- في نسخه «أحب منه» وليست بشيء.

فإن «ضارب زيد» أخص من «ضارب» وهذا سهو؛ فإن «ضارب زيد» أصله «ضارب زيدا» بالنصب، وليس أصله ضاربا فقط؛ فالتخصيص حاصل بالمعمول قبل أن تأنى الإضافة.

فإن لم يكن الوصف بمعنى الحال والاستقبال؛ فإضافته محضه تفيد التعريف والتخصيص؛ لأنها ليست في تقدير الانفصال.

وعلى هذا صح وصف اسم الله تعالى بمالك يوم الدين، قال الزمخشري: أريد باسم الفاعل هنا: إما الماضي، كقولك «هو مالك عبيده أمس» أي مالك الأمور يوم الدين على حد (وَنَادَى أَصِيحَابُ الْجَنَّةِ) ولهذا قرأ أبو حنيفة (ملك يوم الدين) وإما الزمان المستمر كقولك «هو مالك العبيد» فإنه بمنزلة قولك مولى العبيد، اه ملخصا.

وهو حسن، إلا أنه نقض هذا المعنى الثانى عند ما تكلم على قوله تعالى: (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ) فقال: قرىء بجر الشمس والقمر عطفًا على الليل، وبنصبهما بإضمار جعل أو عطفًا على محل الليل، لأن اسم الفاعل هنا ليس فى معنى المضى فتكون إضافته حقيقىه، بل هو دال على جعل مستمر فى الأزمنه المختلفه، ومثله (فَالِقُ الْوَجِّ وَالنَّوَى) و (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ) كما تقول «زيد قادر عالم» ولا تقصد زمانا دون زمان، اه.

وحاصله أن إضافه الوصف إنما تكون حقيقىه إذا كان بمعنى الماضى، وأنه إذا كان لإفاده حدث مستمر فى الأزمنه كانت إضافته غير حقيقىه، وكان عاملا، وليس الأمر كذلك.

الرابع: إزاله القبح أو التجوز، ك- «مررت بالرجل الحسن الوجه»

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٨]

ص: ١٠٨٦

فإن الوجه إن رفع قبح الكلام ، لخلو الصفه لفظا عن ضمير الموصوف ، وإن نصب حصل التجوز بإجرائك الوصف القاصر مجرى المتعدى.

الخامس : تذكير المؤنث كقوله :

٧٥٣- إناره العقل مكسوف بطوع هوى ***وعقل عاصى الهوى يزداد تنويرا

ويحتمل أن يكون منه (إِنَّ رَحِمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) ويبعده (لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ) فذكر الوصف حيث لا إضافه ، ولكن ذكر الفراء أنهم التزموا التذكير فى «قريب» إذا لم يرد قرب النسب ، قصدا للفرق ، وأما قول الجوهري «إن التذكير لكون التأنيث مجازيا» فوهم ، لوجوب التأنيث فى نحو «الشمس طالعه ، والموعظه نافع» وإنما يفترق حكم المجازى والحقيقى الظاهرين ، لا المضميرين.

السادس : تأنيث المذكر ، كقولهم «قطعت بعض أصابعه» وقرىء (تلتفظه بعض السياره) ويحتمل أن يكون منه (فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) (وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرِهِ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا) أى من الشفا ، ويحتمل أن الضمير للنار ، وفيه بعد ، لأنهم ما كانوا فى النار حتى ينفذوا منها ، وأن الأصل فله عشر حسنات أمثالها ؛ فالمعدود فى الحقيقه الموصوف ، وهو مؤنث ، وقال :

٧٥٤- طول الليالى أسرع فى نقضى ***نقضن كلى ونقضن بعضى

وقال :

٧٥٥- وما حبّ الدّيار شغفن قلبى ***[ولكن حبّ من سكن الدّيار]

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٩]

ص: ١٠٨٧

٧٥٦- وتشرق بالقول الذى قد أذعته *** كما شرقت صدر القناه من الدّم

وإلى هذا البيت يشير ابن حزم الظاهريّ فى قوله :

٧٥٧- تجنّب صديقا مثل ما ، واحذر الذى *** يكون كعمرو بين عرب وأعجم

فإنّ صديق السوء يزرى ، وشاهدى *** (كما شرقت صدر القناه من الدّم)

ومراده بما الكنايه عن الرجل الناقص كنقص ما الموصوله ، وعمرو الكنايه عن الرجل المرید أخذ ما ليس له كأخذ عمرو الواو فى الخط.

وشرط هذه المسأله والتى قبلها صلاحيه المضاف للاستغناء عنه ؛ فلا يجوز «أمه زيد جاء» ولا «غلام هند ذهب» ومن ثمّ ردّ ابن مالك فى التوضيح قول أبى الفتح فى توجيهه قراءه أبى العاليه (لا تنفع نفسا إيمانها) بتأنيث الفعل : إنه من باب «قطعت بعض أصابعه» لأنّ المضاف لو سقط هنا لقليل نفسا لا تنفع بتقديم المفعول ليرجع إليه الضمير المستتر المرفوع الذى ناب عن الإيمان فى الفاعليه ، ويلزم من ذلك تعدى فعل المضممر المتصل إلى ظاهره نحو قولك «زيد ظلم» تريد أنه ظلم نفسه ، وذلك لا يجوز.

السابع : الظرفيه ، نحو (تُؤْتِي أْكُلَهَا كُلَّ حِينٍ) وقوله :

أنا أبو المنهال بعض الأحيان [٦٧٩]

وقال المتنبى :

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٠]

ص : ١٠٨٨

وأى فى البيت استفهاميه يراد بها النفى ، لا شرطيه ؛ لأنه لو قيل مكان ذلك «إن سررتنى» انعكس المعنى ، لا يقال : يدلّ على أنها شرطيه أن الجملة المنفيه إن استؤنفت ولم تربط بالأولى فسد المعنى لأننا نقول : الرّبط حاصل بتقديرها صفه لوصول ، والرباط محذوف ، أى لم ترعنى بعده ، ثم حذف دفعه أو على التدرّيج ، أو حالا من تاء المخاطب ، والرباط فاعلها ، وهى حال مقدره ، أو معطوفه بفاء محذوفه فلا موضع لها ، أى ما سررتنى غير مقدر أنك تروعنى ، ومن روى ثلاثة بالرفع فالحاليه ممتنعه ؛ لعدم الرباط.

الثامن : المصدريه ، نحو (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) فأى : مفعول مطلق ناصبه ينقلبون ، ويعلم : معلقه عن العمل بالاستفهام ، وقال :

ستعلم ليلى أى دين تداينت ***وأى غريم للتفاضى غريمها [٦٥٧]

أى الأولى واجبه النصب بما بعدها كما فى الآيه ، إلا- أنها [هنا] مفعول به ، كقولك «تداينت مالا» لا مفعول مطلق ؛ لأنها لم تضاف لمصدر ، والثانيه واجبه الرفع بالابتداء مثلها فى (لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَزْبَيْنِ أَحْصَى) (وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا).

التاسع : وجوب التصدير ؛ ولهذا وجب تقديم المبتدأ فى نحو «غلام من عندك» والخبر فى نحو «صبيحه أى يوم سفرك» والمفعول فى نحو

[شماره صفحه واقعى : ٥٩١]

«غلام أيهم أكرمت» ومن ومجرورها في نحو «من غلام أيهم أنت أفضل» ووجب الرفع في نحو «علمت أبو من زيد» وإلى هذا يشير قول بعض الفضلاء :

٧٥٨- عليك بأرباب الصدور ؛ فمن غدا**مضافا لأرباب الصدور تصدرا

وإياك أن ترضى صحابه ناقص**فتنحط قدرا من علاك وتحقرا

فرفع أبو من ثم خفض مزمل**بيّن قولي مغريا ومحدرا

والإشارة بقوله «ثم خفض مزمل» إلى قول امرئ القيس :

٧٥٩- كأن أبانا في عرائن وبله**كبير أناس في بجاد مزمل [ص ٦٨٣]

وذلك أن «مزملا» صفة لكبير ، فكان حقه الرفع ، ولكنه خفض لمجاورته المنخفض (١).

والعاشر : الإعراب ، نحو «هذه خمسة عشر زيد» فيمن أعربه ، والأكثر البناء.

والحادى عشر : البناء ، وذلك في ثلاثة أبواب :

أحدهما : أن يكون المضاف مبهما كغير ومثل ودون ، وقد استدل على ذلك بأمور : منها قوله تعالى : (وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ) (ومنا دون ذلك قاله الأَخفش ، وخولف ، وأجيب عن الأول بأن نائب الفاعل ضمير المصدر ، أى وحيل هو ، أى الحول ، كما فى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٢]

ص : ١٠٩٠

١- فى نسخه «لمجاورته للمخفض» وكتاهما صحيحه.

٧٦٠- وقالت : متى يبخل عليك ويعتدل ***يسؤك ، وإن يكشف غرامك تدرّب (١)

أى ويعتدل هو ، أى الاعتلال ، ولا بدّ عندى من تقدير «عليك» مدلولاً عليها بالمدكوره ، وتكون حالاً من المضمّر ؛ لتيقيد بها فتفيد ما لم يفده الفعل ، وعن الثانى بأنه [على] حذف الموصوف ، أى ومنا قوم دون ذلك كقولهم «منا ظعن ومنا أقام» أى منا فريق ظعن ومنا [فريق] أقام ، ومنها قوله تعالى : (لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ) فيمن فتح بينا ، قاله الأخفش ، ويؤيده قراءه الرفع ، وقيل : بين ظرف ، والفاعل ضمير مستتر راجع إلى مصدر الفعل ، أى لقد وقع النقطع ، أو إلى الوصل ؛ لأن (وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمْ) يدل على التهاجر ، وهو يستلزم عدم التواصل ، أو إلى (مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ) على أن الفعلين تنازعا ، ويؤيد التأويل قوله :

٧٦١- أهّم بأمر الحزم لو أستطيعه ***وقد حيل بين العير والنزوان

بفتح «بين» مع إضافته لمعرب ، ومنها قوله تعالى : (إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مَا أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ) فيمن فتح مثلاً ، وقراءه بعض السلف (أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلٌ مَا أَصَابَ) بالفتح ، وقول الفرزدق :

* إذ هم قريش وإذ ما مثلهم بشر* [١٢٠]

وزعم ابن مالك أن ذلك لا- يكون فى «مثل» لمخالفتها للمبهمات ؛ فإنها تشي وتجمع كقوله تعالى : (إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالِكُمْ) وقول الشاعر :

والشّرّ بالشر عند الله مثلان [٨١]

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٣]

ص : ١٠٩١

١- فى نسخه «تدرّب» بذال معجمه وفسرها الأمير بقوله «أى يحتد لسانك وينطق».

وزعم أن «حقاً» اسم فاعل من حَقَّ يحق ، وأصله حاقَّ فقصر ، كما قيل بَرَّ وسرَّ ونمَّ ؛ ففيه ضمير مستتر ، ومثل : حال منه ، وأن فاعل يصيبكم ضميره تعالى لتقدمه في (وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ) ومثل : مصدر ، وأما بيت الفرزدق ففيه أجوبه مشهوره ، ومنها قوله :

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت *** حمامه في غصون ذات أو قال [٢٦٠]

فغير : فاعل ليمنع وقد جاء مفتوحاً ، ولا يأتي فيه بحث ابن مالك ؛ لأن قولهم «غيران وأغيار» ليس بعربي.

ولو كان المضاف غير مبهم لم يبين ، وأما قول الجرجاني وموافقيه إن «غلامى» ونحوه مبنى فمردود ، ويلزمهم بناء «غلامك» ، وغلامه» ولا قائل بذلك.

الباب الثانى : أن يكون المضاف زمانا مبهما ، والمضاف إليه «إذ» نحو (وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ) و (مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ) يقرآن بجر يوم وفتحه.

الثالث : أن يكون زمانا مبهما والمضاف إليه فعل مبنى ، بناء أصليا كان بناء كقوله :

٧٦٢- على حين عابت المشيب على الصبا***وقلت : ألما أصح والشيب وازع؟

أو بناء عارضا كقوله.

٧٦٣- لأجتذبن منهنّ قلبى تحلّما***على حين يستصين كلّ حلیم

رويا بالفتح ، وهو أرجح من الإعراب عند ابن مالك ، ومرجوح عند ابن عصفور.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٤]

ص : ١٠٩٢

فإن كان المضاف إليه فعلا معربا أو جملة اسميه ، فقال البصريون : يجب الإعراب ، والصحيح جواز البناء ، ومنه قراءة نافع (هذا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ) بقراءة غير أبي عمرو وابن كثير (يَوْمٌ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ) بالفتح ، وقال :

٧٦٤- إذا قلت هذا حين أسلو يهيجنى *** نسيم الصبا من حيث يطلع الفجر

وقال آخر :

٧٦٥- ألم تعلمى - يا عمر ك الله - أننى *** كريم على حين الكرام قليل

وأنى لا أخزى إذا قيل : مملق *** سخى ، وأخزى أن يقال : بخيل

رويا بالفتح.

ويحكى أن ابن الأخرى سئل بحضرة ابن الأبرش عن وجه النصب فى قول النابغة :

٧٦٦- أتانى - أبيت اللعن - أنك لمتنى *** وتلك التى تستك منها المسامع

مقاله أن قد قلت : سوف أناله ، *** وذلك من تلقاء مثلك رائع

فقال :

٧٦٧- [إذا كنت فى قوم فصاحب خيارهم] *** ولا تصحب الأردى فتردى مع الردى

ف قيل له : الجواب ، فقال ابن الأبرش : قد أجاب ، يريد أنه لما أضيف إلى المبنى اكتسب منه البناء ؛ فهو مفتوح لا منصوب ، ومحلّه الرفع بدلا من «أنك لمتنى» وقد روى بالرفع ، وهذا الجواب عندى غير جيد ، لعدم إبهام المضاف ، ولو صحّ لصح البناء فى نحو «غلامك ، وفرسه» ونحو هذا مما لا قائل به ، وقد مضى أن ابن مالك منع البناء فى «مثل» مع إبهامها

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٥]

ص : ١٠٩٣

لكونها تشئ وتجمع ، فما ظنك بهذا؟ وإنما هو منصوب على إسقاط الباء ، أو بإضمار أعنى أو على المصدريه ، وفي البيت إشكال لو سأل السائل عنه لكان أولى ، وهو إضافة «مقاله» إلى «أن قد قلت» فإنه في التقدير : مقاله قولك ، ولا يضاف الشيء إلى نفسه ، وجوابه أن الأصل مقاله فحذف التنوين للضرورة لا للإضافة ، وأن وصلتها بدل من مقاله ، أو من «أنك لمتنى» أو خبر لمحذوف ، وقد يكون الشاعر إنما قاله «مقاله ان» بإثبات التنوين ونقل حركة الهمزة ، فأنشده الناس بتحقيقها ، فاضطروا إلى حذف التنوين ، ويروى «ملامه» وهو مصدر للمتنى المذكوره ، أو لأخرى محذوفه.

الأمور التي لا يكون الفعل معها إلا قاصرا

وهي عشرون :

أحدها : كونه على فعل بالضم كظرف وشرف ، لأنه وقف على أفعال السجايا وما أشبهها مما يقوم بفاعله ولا يتجاوزه ، ولهذا يتحوّل المتعدّي قاصرا إذا حوّل وزنه إلى فعل لغرض المبالغه والتعجب ، نحو ضرب الرجل وفهم بمعنى ما أضربه وأفهمه ، وسمع «رحبتكم الطّاعه» و «أن بشرا طلع اليمن» ولا ثالث لهما ، ووجههما أنهما ضمّنا معنى وسع وبلغ.

والثاني والثالث : كونه على فعل بالفتح أو فعل بالكسر ووصفهما على فعيل ، نحو ذلّ وقوى.

والرابع : كونه على أفعل بمعنى صار ذا كذا نحو «أغدّ البعير ، وأحصد الزرع» إذا صار (أ) ذوى غده وحصاد.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٦]

ص : ١٠٩٤

١- في نسخه «أى صارا - إلخ».

والخامس : كونه على افعلّ كاشعرّ واشمأزّ.

السادس : كونه على افوعلّ كاكوهّد الفرخ إذا ارتعد.

السابع : كونه على افعنلل بأصالة اللامين كاحرنجم بمعنى اجتمع.

الثامن : كونه على افعنلل بزياده أحد اللامين كاقعنس الجمل إذا أبى أن ينقاد.

التاسع : كونه على افعنلى كاحر نبى الديك إذا انتفش ، وشذ قوله :

٧٦٨- قد جعل النعاس يغرنديني ***أطرده عنّي ويسرنديني

ولا ثالث لهما ، ويغرنديني - بالغين المعجمه - يعلوني ويغلبني ، وبمعناه يسرنديني.

العاشر : كونه على استفعل وهو دال على التحوّل كاستحجر الطين ، وقولهم «إن البغاث بأرضنا يستنسر».

الحادى عشر : كونه على وزن انفعل نحو انطلق وانكسر.

الثانى عشر : كونه مطاوعا لمتعد إلى واحد نحو كسرته فانكسر وأزعجته فانزعج.

فإن قلت : قد مضى عدّ انفعل.

قلت : نعم لكن تلك علامه لفظيه وهذه معنويه ، وأيضا فالمطاوع لا يلزم وزن انفعل ، تقول : ضاعفت الحسنات فتضاعفت ، وعلمته فتعلم ، وثلمته فتثلم ، وأصله أن المطاوع ينقص عن المطاوع درجه كألبسته الثوب فلبسه ، وأقمته فأقام ، وزعم ابن برى أن الفعل ومطاوعه قد يتفقان فى التعدى لاثنين نحو استخبرته الخبر فأخبرنى الخبر ، واستفهمته الحديث

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٧]

ص : ١٠٩٥

فأفهمنى الحديث ، واستعطيته درهما فأعطاني درهما ، وفي التعدى لواحد نحو استفتيته فأفتاني ، واستنصحته فنصحتني ، والصواب ما قدمته لك ، وهو قول النحويين ، وما ذكره ليس من باب المطاوعه ، بل من باب الطلب والإجابة (1) ، وإنما حقيقه المطاوعه أن يدل أحد الفعلين على تأثير ويدل الآخر على قبول فاعله لذلك التأثير.

الثالث عشر : أن يكون رباعيا مزيدا فيه نحو تدحرج واحرنجم واقشعز واطمأن.

الرابع عشر : أن يضمّن معنى فعل قاصر ، نحو قوله تعالى (وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ) (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (أذاعوا به) (وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي) (لَا يَسْمَعُونَ إِلَيَّ الْمَلَأُ الْأَعْلَى) وقولهم «سمع الله لمن حمده» وقوله :

٧٦٩- [وإن تعتذر بالمحل من ذى ضروعها*** إلى الضيف] يجرح فى عراقىها نصلى

فإنها ضمّنت معنى ولا تنب ويخرجون ، وتحدثوا ، وبارك ، ولا يصغون ، واستجاب ، وبعث أو يفسد.

والسته الباقيه أن يدل على سجيّه كلؤم وجبن وشجع ، أو على عرض كفرح وبطر وأشر وحزن وكسل ، أو على نظافه كطهر ووضؤ ، أو دنس كنجس ورجس وأجنب ، أو على لون كاحمرّ واخضرّ وأدم واحمارّ واسوادّ ، أو حليه كدعج وكحل وشنب وسمن وهزل.

تنبيه : فى فصيح ثعلب فى باب المشدّد : فلان يتعهّد ضيعته ، قال

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٨]

ص : ١٠٩٦

١- فى نسخه «والإباحه»

ابن درستويه : ولا يجوز عنده يتعاهد ؛ لأنه لا يكون عند أصحابه إلا من اثنين ، ولا يكون متعدّيا ، ويرده قوله :

تجاوزت أحراسا إليها ومعشرا [٤٢٣]

وأجاز الخليل يتعاهد ، وهو قليل ، وسأل الحكم بن قنبر أبا زيد عنها فمنعها ، وسأل يونس فأجازها ، فجمع بينهما ، وكان عنده سته من فصحاء العرب ، فسئلوا عنها فامتنعوا من يتعاهد ، فقال يونس : يا أبا زيد كم من علم استفدناه كنت أنت سببه ، ونقل ابن عصفور عن ابن السّيد أنه قال في قول أبي ذؤيب :

بينا تعانقه الكماه وروغه ***يوما أتيح له جرىء سلفع [٦٠٢]

إن من رواه بجر التعانق مخطئ ؛ لأن تفاعل لا يتعدى ، ثم رد عليه بأنه إن كان قبل دخول التاء متعديا إلى اثنين فإنه يبقى بعد دخولها متعديا إلى واحد ، نحو عاطيته الدراهم وتعاطينا الدراهم ، وإن كان متعديا إلى واحد فإنه يصير قاصرا ، نحو تضارب زيد وعمرو ، إلا قليلا نحو جاوزت زيدا وتجاوزته ، وعانقته وتعانقته ، اه وإنما ذكر ابن السّيد أن تعانق لا يتعدى ، ولم يذكر أن تفاعل لا يكون متعديا ، وأيضا فلم يخصّ الرد بروايه الجر ، ولا معنى لذلك.

[شماره صفحه واقعی : ٥٩٩]

ص : ١٠٩٧

وهي سبعة :

أحدها : همزه أفعل نحو (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ) (رَبَّنَا أَمَّنَّا اثْنَيْنِ وَأَخْيَيْنَا اثْنَيْنِ) (وَاللَّهُ أُنَبِّتُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا) وقد ينقل المتعدى إلى واحد بالهمزة إلى التعدى إلى اثنين نحو «ألبست زيدا ثوبا ، وأعطيته ديناراً» ولم ينقل متعد إلى اثنين بالهمزة إلى التعدى إلى ثلاثة إلا- في «رأى ، وعلم» وقاسه الأخفش في أخواتهما الثلاثة القلبيه نحو ظن وحسب وزعم ، وقيل : النقل بالهمزة كله سماعي ، وقيل : قياسي في القاصر والمتعدى إلى واحد ، والحق أنه قياسي في القاصر ، سماعي في غيره ، وهو ظاهر مذهب سيويه.

الثاني : ألف المفاعله ، تقول في جلس زيد ومشى وسار «جالست زيدا ، وما اشيته ، وسأيرته».

الثالث : صوغه على فعلت بالفتح افعال بالضم لإفاده الغلبه ، تقول «كرمت زيدا» بالفتح - أي غلبته الكرم.

الرابع : صوغه على استفعل للطلب أو النسبه إلى الشيء ك- «استخرجت المال ، واستحسنت زيدا ، واستقبحت الظلم» وقد ينقل ذو المفعول الواحد إلى اثنين ، نحو «استكتبته الكتاب ، واستغفرت الله الذنب» ، وإنما جاز «استغفرت الله من الذنب» لتضمنه معنى استتبت ، ولو استعمل على أصله لم يجز فيه ذلك ، وهذا قول ابن الطراوه وابن عصفور ، وأما قول أكثرهم إن استغفر من باب اختار فمردود.

[شماره صفحه واقعي : ٦٠٠]

ص : ١٠٩٨

الخامس : تضعيف العين ، تقول فى فرح زيد «فرحته» ومنه (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ) وزعم أبو على أن التضعيف فى هذا للمبالغه لا للتعديه ؛ لقولهم «سرت زيدا» وقوله :

٧٧٠- [فلا تجزعن من سيره أنت سرتها] ***فأول راض سنه من يسيرها

وفيه نظر ؛ لأن «سرتة» قليل ، وسيرته كثير ، بل قيل : إنه لا يجوز «سرتة» وإنه فى البيت على إسقاط الباء توسعا ، وقد اجتمعت التعديه بالباء والتضعيف فى قوله تعالى (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ) وزعم الزمخشري أن بين التعديتين فرقا ؛ فقال : لما نزل القرآن منجما والكتابان جملة واحده جىء بنزل فى الأول وأنزل فى الثانى ، وإنما قال هو فى خطبه الكشاف «الحمد لله الذى أنزل القرآن كلاما مؤلفا منظما ، ونزله بحسب المصالح منجما» لأنه أراد بالأول أنزله من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا وهو الإنزال المذكور فى (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) وفى قوله تعالى (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) وأما قول القفال : إن المعنى الذى أنزل فى وجوب صومه أو الذى أنزل فى شأنه فتكلف لا داعى إليه ، وبالثنائى تنزيهه من السماء الدنيا إلى رسول الله صلى الله عليه و (آله و) سلم نجوما فى ثلاث وعشرين سنه.

ويشكل على الزمخشري قوله تعالى (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً) فقرن نزل بجملة واحده ، وقوله تعالى (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا) وذلك إشاره إلى قوله تعالى (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى آيَاتِنَا) الآية ، وهى آيه واحده.

[شماره صفحه واقعى : ٦٠١]

ص : ١٠٩٩

والنقل بالتضعيف سماعى فى القاصر كما مثلنا ، وفى المتعدى لواحد نحو «علّمته الحساب ، وفهّمته المساله» ولم يسمع فى المتعدى لاثنين ، وزعم الحريرى أنه يجوز فى علم المتعديه لاثنين أن ينقل بالتضعيف إلى ثلاثه ، ولا يشهد له سماع ولا قياس ، وظاهر قول سيويه أنه سماعى مطلقا ، وقيل : قياسى فى القاصر والمتعدى إلى واحد.

السادس : التضمين ؛ فلذلك عدى رجب وطلع إلى مفعول لَمَّا تضمنا معنى وسع وبلغ ، وقالوا : فرقت زيدا ، و (سَيَفِهَ نَفْسُهُ) لتضمنهما معنى خاف وامتهن أو أهلك.

ويختص التضمين عن غيره من المعدّيات بأنه قد ينقل الفعل [إلى] أكثر من درجه ، ولذلك عدى ألوت بقصر الهمزه بمعنى قصرت إلى مفعولين بعد ما كان قاصرا ، وذلك فى قولهم «لا آلوك نصحا ، ولا آلوك جهدا» لما ضمن معنى لا أمنعك ، ومنه قوله تعالى (لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا) وعدى أخبر وخبّر وحدّت وأنبا ونبأ إلى ثلاثه لما ضمن معنى أعلم وأرى بعد ما كانت متعديه إلى واحد بنفسها وإلى آخر بالجار ، نحو (أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ) (تَبَيَّنُونِي بِعِلْمٍ).

السابع : إسقاط الجار توسعا نحو (وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُمْ سِرًّا) أى على سر ، أى نكاح (أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ) أى عن أمره (وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ) أى عليه ، وقول الزجاج إنه ظرف ردّه الفارسىّ بأنه مختص بالمكان الذى يرصد فيه ؛ فليس مبهما ، وقوله :

* كما عسل الطّريق الثّعلب * [٣]

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٢]

ص: ١١٠٠

أى فى الطرىق ، وقول ابن الطراوه إنه ظرف مردود أيضا بأنه غير مبهم ، وقوله إنه اسم لكل ما يقبل الاستطراق فهو مبهم لصلاحيته لكل موضع منازع فيه ، بل هو اسم لما هو مستطرق.

ولا- يحذف الجار قياسا إلا مع أنّ وأن ، وأهمل النحويون هنا ذكر كى مع تجويزهم فى نحو «جئت كى تكرمى» أن تكون كى مصدرية واللام مقدره والمعنى لكى تكرمى ، وأجازوا أيضا كونها تعليلية وأن مضمرة بعدها ، ولا يحذف مع كى إلا لام العله ؛ لأنها لا يدخل عليها جار غيرها ، بخلاف أختيها ، قال الله تعالى (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ) (شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) أى بأن لهم ، وبأنه (وَتَرَعَبُونَ أَنْ تَنَكِّحُوهُنَّ) أى فى أن ، أو عن ، على خلاف فى ذلك بين المفسرين ، ومما يحتملها قوله :

٧٧١- ويرغب أن يبنى المعالى خالد***ويرغب أن يرضى صنيع الألائم

أنشده ابن السيد ، فإن قدر «فى» أولا و «عن» ثانيا فمدح ، وإن عكس فذم ، ولا يجوز أن يقدر فيهما معا فى أو عن ؛ للتناقض.

ومحل أنّ وأن وصلتتهما بعد حذف الجار نصب عند الخليل وأكثر النحويين حملا على الغالب فيما ظهر فيه الإعراب مما حذف منه ، وجوز سيبويه أن يكون المحلّ جرا ، فقال بعد ما حكى قول الخليل : ولو قال إنسان إنه جر لكان قولاً قويا ، وله نظائر نحو قولهم «لاه أبوك» وأما نقل جماعه منهم ابن مالك أن الخليل يرى أن الموضع جر وأن سيبويه يرى أنه نصب فسهو.

ومما يشهد لمدعى الجر قوله تعالى (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٣]

ص: ١١٠١

الله أَحَدًا) (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) أصلهما لا تدعوا مع الله أحدا لأن المساجد لله ، وفاعبدون لأن هذه.

ولا يجوز تقديم منصوب الفعل عليه إذا كان أنَّ وصلتها ، لا تقول «أنك فاضل عرفت» وقوله :

٧٧٢- وما زرت ليلي أن تكون حبيبه***إلى ، ولا دين بها أنا طالبه

رووه بخفض «دين» عطفا على محل «أن تكون» ؛ إذ أصله لأن تكون ، وقد يجاب بأنه عطف على توهم دخول اللام ، وقد يعترض بأنَّ الحمل على العطف على المحل أظهر من الحمل على العطف على التوهم ، ويجاب بأن القواعد لا تثبت بالمحتملات.

وهنا معدّ ثامن ذكره الكوفيون ، وهو تحويل حركة العين ، يقال : كسى زيد ، بوزن فرح ، فيكون قاصرا ، قال :

٧٧٣- وأن يعرين إن كسى الجوارى***فتنبو العين عن كرم عجاف (١)

فإذا فتحت السين صار بمعنى ستر وغطى ، وتعدى إلى واحد ، كقوله :

٧٧٤- وأركب في الزرع خيفانه***كسا وجهها سعف منتشر

أو بمعنى أعطى كسوه وهو الغالب ، فيتعدى إلى اثنين ، نحو كسوت زيدا جبّه ، قالوا : وكذلك شترت عينه بكسر التاء قاصر بمعنى انقلب جفنها ، وشر الله عينه بفتحها متعد [بمعنى] قلبها ، وهذا عندنا من باب المطاوعة ، يقال : شتره فشتر كما يقال ثرمه فثرم وثلمه فثلم ، ومنه كسوته الثوب فكسيه ، ومنه البيت ، ولكن حذف فيه المفعول.

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٤]

ص: ١١٠٢

١- عن كرم - بالراء كما فى اللسان وكامل المبرد - أى ذوات كرم.

الباب الخامس : في ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها

اشاره

وهي عشره :

الجهه الأولى : أن يراعى ما يقتضيه ظاهر الصناعه ولا يراعى المعنى

و كثيرا ما تزل الأقدام بسبب ذلك.

وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه ، مفردا أو مركبا ، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور على القول بأنها من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه.

ولقد حكى لى أن بعض مشايخ الإقراء أعرب لتلميذ له بيت المفصل.

٧٧٥- لا يبعد الله التلبب وال***غارات إذ قال الخميس : نعم

فقال : نعم حرف جواب ، ثم طلبا محل الشاهد فى البيت ، فلم يجدها ، فظهر لى حينئذ حسن لغه كنانه فى نعم الجوابيه وهى نعم بكسر

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٥]

ص: ١١٠٣

العين ، وإنما نعم هنا واحد الأنعام ، وهو خبر لمحذوف ، أى هذه نعم ، وهو محل الشاهد.

وسألني أبو حيان - وقد عرض اجتماعنا - علام عطف «بحقّلد» من قول زهير :

٧٧٦- تقىّ تقىّ لم يكثر غنيمه***بنهكه ذى قربي ولا بحقّلد

فقلت : حتى أعرف ما الحقّلد ، فنظرناه فإذا هو سىء الخلق ، فقلت : هو معطوف على شىء متوهم ؛ إذ المعنى ليس بمكثر غنيمه ، فاستعظم ذلك.

وقال الشلوين : حكى لى أن نحويا من كبار طلبه الجزولى سئل عن إعراب (كَلَالَه) من قوله تعالى (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَهً أَوْ امْرَأَةً) فقال : أخبروني ما الكلاله ، فقالوا له : الورثه إذا لم يكن فيهم أب فماعلا- ولا ابن فما سفل ، فقال : فهى إذا تميز ، وتوجيه قوله أن يكون الأصل : وإن كان رجل يرثه كلاله ، ثم حذف الفاعل وبنى الفعل للمفعول فارتفع الضمير واستتر ، ثم جىء بكلاله تميزا ، ولقد أصاب هذا النحوى فى سؤاله ، وأخطأ فى جوابه ؛ فإن التمييز بالفاعل بعد حذفه نقض للغرض الذى حذف لأجله ، وتراجع عما بنيت الجملة عليه من طى ذكر الفاعل فيها ؛ ولهذا لا يوجد فى كلامهم مثل ضرب أخوك رجلا ، وأما قراءه من قرأ (يَسْبُحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ) بفتح الباء - فالذى سوّغ فيها أن يذكر الفاعل بعد ما حذف أنه إنما ذكر فى جملة أخرى غير التى حذف فيها.

وكإعراب هذا المعرب كلاله تميزا قول بعضهم فى هذا البيت :

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص: ١١٠٤

إن الأصل كما بسط كلب ذراعيه ، ثم جىء بالمصدر وأسند للمفعول فرفع ، ثم أضيف إليه ، ثم جىء بالفاعل تمييزا.

والصواب فى الآيه أن (كَلَالَهُ) بتقدير مضاف ، أى ذا كلاله ، وهو إمّا حال من ضمير (يُورَثُ) فكان ناقصه ، ويورث خبر ، أو تامه فيورث صفه ، وإما خبر فيورث صفه ، ومن فسّر الكلاله بالميت الذى لم يترك ولدا ولا والدا فهى أيضا حال أو خبر ، ولكن لا يحتاج إلى تقدير مضاف ، ومن فسرها بالقرايه فهى مفعول لأجله.

أما البيت فتخرجه على القلب ، وأصله كما بسط ذراعاه كلبا ، ثم جىء بالمصدر وأضيف للفاعل المقلوب عن المفعول ، وانتصب كلبا على المفعول المقلوب عن الفاعل.

وها أنا مورد بعون الله أمثله متى بنى فيها على ظاهر اللفظ ولم ينظر فى موجب المعنى حصل الفساد ، وبعض هذه الأمثله وقع للمعربين فيه وهم بهذا السبب ، وسترى ذلك معينا.

فأحدها : قوله تعالى : (أَصَيْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْزُبُ أَبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ) فَإِنَّهُ يَتبادر إلى الذهن عطف (أَنْ نَفْعَلَ) على (أَنْ نَتْرُكَ) ، وذلك باطل ؛ لأنه لم يأمرهم أن يفعلوا فى أموالهم ما يشاؤون ، وإنما هو عطف على ما ؛ فهو معمول للترك ، والمعنى أن نترك أن نفعل ، نعم من قرأ تفعل وتشاء - بالتاء لا بالنون - فالعطف على (أَنْ نَتْرُكَ).

وموجب الوهم المذكور أن المعرب يرى أن والفعل مرتين ، وبينهما حرف العطف.

ونظير هذا سواء أن يتوهم فى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٧]

لن ما رأيت (١) أبا يزيد مقاتلاً***أدع القتال وأشهد الهيجاء [٤٦١]

أن الفعلين متعاطفان ، حين يرى فعلين مضارعين منصوبين ، وقد بينت في فصل لَمَّا أن ذلك خطأ ، وأن «أدع» منصوب بـلن ، وأشهد معطوف على القتال.

الثاني : قوله تعالى : (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي) فإن المتبادر تعلّق من بخفت ، وهو فاسد في المعنى ، والصواب تعلقه بالموالي ؛ لما فيه من معنى الولايه ، أى خفت ولايتهم من بعدى وسوء خلافتهم ، أو بمحذوف هو حال من الموالى أو مضاف إليهم ، أى كائنين من ورائى ، أو فعل الموالى من ورائى ، وأما من قرأ (خفت) بفتح الخاء وتشديد الفاء وكسر التاء فمن متعلقه بالفعل المذكور.

الثالث : قوله تعالى (وَلَا تَسْتَبْشِرُوا أَنْ تَكْتُوبُوا صَٰغِرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ) فإن المتبادر تعلّق إلى بتكتبوه ، وهو فاسد ؛ لاقتضائه استمرار الكتابه إلى أجل الدّين ، وإنما هو حال ، أى مستقرا في الذمه إلى أجله.

ونظيره قوله تعالى : (فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةٌ عَامٌ) فإن المتبادر انتصاب مائه بأماته ، وذلك ممتنع مع بقائه على معناه الوضعى ، لأن الإمانه سلب الحياه وهى لا تمتد ، والصواب أن يضمّن أماته معنى البثه ، فكأنه قيل فألبته الله بالموت مائه عام ، وحينئذ يتعلق به الظرف بما فيه من المعنى العارض له بالتضمين ، أى معنى اللبث لا معنى الإلباث ؛ لأنه كالإماته فى عدم

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٨]

ص: ١١٠٦

١- كتبت فى فصل لما (ص ٢٨٣) «لما رأيت - إلخ» لقصد الإلغاز ؛ ليسأل «أين جواب لما» كما قال المؤلف هناك ، وحقيقته أن يكتب كما هنا.

الامتداد ؛ فلو صح ذلك لعلناه بما فيه من معناه الوضعي ، ويصير هذا التعلق بمنزلته في قوله تعالى (قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ، قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةً عَامًا).

وفائده التضمين : أن يدلّ بكلمه واحده على معنى كلمتين ، يدلّك على ذلك أسماء الشرط والاستفهام.

ونظيره أيضا قوله عليه الصلاة والسلام : «كلّ مولود يولد على الفطره حتّى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه» لا يجوز أن يعلق حتى يولد ؛ لأن الولاده لا تستمر إلى هذه الغايه ، بل الذى يستمر إليها كونه على الفطره ؛ فالصواب تعليقه بما تعلق به على ، وأن على متعلقه بكائن محذوف منصوب على الحال من الضمير فى بولد ، ويولد خبر كل.

الرابع : قول الشاعر :

٧٧٨- تركت بنا لocha ، ولو شئت جادنا***بعيد الكرى ثلج بكرمان ناصح

فإن المتبادر تعلق بعيد الكرى بجاد ، والصواب تعليقه بما فى ثلج من معنى بارد ، إذ المراد وصفها بأن ريقها يوجد عقب الكرى باردا ، فما الظن به فى غير ذلك الوقت ؟ لا- أنه يتمنى أن تجود له [به بعيد] الكرى دون ما عداه من الأوقات ، واللوح - بفتح اللام - العطش.

الخامس : قوله تعالى (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ) فإن المتبادر تعلق مع يبلغ ، قال الزمخشري : أن فلما بلغ أن يسعى مع أبيه فى أشغاله وحوائج ، قال : ولا يتعلق مع يبلغ ؛ لاقتضائه أنهما [بلغا] معا حد السعى ، ولا بالسعى ؛ لأن صله المصدر لا تتقدم عليه ، وإنما هى متعلقه بمحذوف على أن يكون بيانا ، كأنه قيل : فلما بلغ الحد الذى يقدر فيه على السعى ،

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٩]

ص : ١١٠٧

فقيل : مع من؟ فقيل : مع أعطف الناس عليه وهو أبوه ، أى أنه لم يستحکم قوته بحيث يسعى مع غير مشفق.

السادس : قوله تعالى (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) فإن المتبادر أن حيث ظرف مكان ؛ لأنه المعروف فى استعمالها ، ويردّه أن المراد أنه تعالى يعلم المكان المستحقّ للرساله ، لا أن علمه فى المكان ؛ فهو مفعول به ، لا مفعول فيه ، وحينئذ لا ينتصب بأعلم إلا على قول بعضهم بشرط تأويله بعالم ، والصواب انتصابه بيلم (1) محذوفا دلّ عليه أعلم.

السابع : قوله تعالى (فَخُذْ أَرْبَعَهُ مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ) فإن المتبادر تعلق إلى بصرهنّ ، وهذا لا يصح إذا فسّر صرهنّ بقطعهنّ ، وإنما تعلقه بخذ ، وأما إن فسّر بأملهنّ فالتعلق به ، وعلى الوجهين يجب تقدير مضاف ، أى إلى نفسك ؛ لأنه لا يتعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل إلا فى باب ظن نحو (أَنْ رَأَتْهُ اشْتَتَعْنِي فَلَا تَحْسَبَنَّهِنَّ بِمَفَازِهِ) فيمن ضم الباء ، ويجب تقدير هذا المضاف فى نحو (وَهَزُّوْا إِلَيْكُمْ بِجُدْعِ النَّخْلَةِ وَأَضْمُمُ إِلَيْكُمْ جَنَاحَكُمْ مِنَ الرَّهْبِ أَمْسِكْ عَلَيْكُمْ زَوْجَكُمْ) وقوله :

هَوْنٌ عَلَيْكَ فَإِنَّ الْأُمُورَ *** بِكَفِّ الْإِلَهِ مَقَادِيرُهَا [٢٣٢]

وقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٤١٠]

ص : ١١٠٨

١- ارجع إلى مبحث حيث فى ص ١٣١.

ودع عنك نهبا صحيح في حجرانه [٢٤٢]

قوله «حجراته» بفتحيتين أى نواحيه ، وقول ابن عصفور إن عن وعلى فى ذلك اسمان كما فى قوله :

غدت من عليه بعد ما تمّ ظمؤها [٢٣١]

وقوله :

فلقد أرانى للزمّاح دريئه***من عن يمينى مرّه وأمامى [٢٤٠]

دفعاً للمحدور المذكور وهم ؛ لأن معنى على الاسميه فوق ، ومعنى عن الاسميه جانب ، ولا يتأتیان هنا ، ولأن ذلك لا يتأتى مع إلى ؛ لأنها لا تكون اسما.

الثامن : قوله تعالى (يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ) فإن المتبادر تعلق من بأغنياء لمجاورته له ، ويفسده أنهم متى ظنّهم ظانّ قد استغنوا من تعففهم علم أنهم فقراء من المال ؛ فلا يكون جاهلا بحالهم ، وإنما هى متعلقه بيحسب ، وهى للتعليل.

التاسع : قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا) فإن المتبادر تعلق إذ بفعل الرؤيه ، ويفسده أنه لم ينته علمه أو نظره إليهم فى ذلك الوقت ، وإنما العامل مضاف محذوف ، أى ألم تر إلى قصتهم أو خبرهم ، إذ التعجب إنما هو من ذلك ، لا من ذواتهم.

[شماره صفحه واقعى : ٤١١]

ص : ١١٠٩

العاشر: قوله تعالى (فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي ، وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً) فإن المتبادر تعلق الاستثناء بالجمله الثانيه ، وذلك فاسد ، لاقتضائه أن من اعترف غرفه بيده ليس منه ، وليس كذلك ، بل ذلك مباح لهم ، وإنما هو مستثنى من الأولى ، ووهم أبو البقاء فى تجويزه كونه مستثنى من الثانيه ، وإنما سهل الفصل بالجمله الثانيه لأنها مفهومه من الأولى المفصوله ، لأنه إذا ذكر أن الشارب ليس منه اقتضى مفهومه أن من لم يطعمه منه ، فكان الفصل به كلا فصل .

الحادى عشر: قوله تعالى (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) فإن المتبادر تعلق إلى باغسلوا ، وقد ردّه بعضهم بأن ما قبل الغايه لا- بد أن يتكرر قبل الوصول إليها ، تقول «ضربته إلى أن مات» ويمتنع «قتلته إلى أن مات» وغسل اليد لا- يتكرر قبل الوصول إلى المرفق ، لأن اليد شامله لرؤوس الأنامل والمناكب وما بينهما ، قال : فالصواب تعلق إلى بأسقطوا محذوفاً ، ويستفاد من ذلك دخول المرافق فى الغسل ، لأن الإسقاط قام الإجماع على أنه ليس من الأنامل ، بل من المناكب ، وقد انتهى إلى المرافق ، والغالب أن ما بعد إلى يكون غير داخل ، بخلاف حتى ، وإذا لم يدخل فى الإسقاط بقى داخلا فى المأمور بغسله ، وقال بعضهم : الأيدى فى عرف الشرع اسم للأكف فقط ، بدليل آيه السرقة ، وقد صح الخبر باقتصاره صلى الله عليه و (آله و) سلم فى التيمم على مسح الكفين ، فكان ذلك تفسيراً للمراد بالأيدى فى آيه التيمم. قال : وعلى هذا فىإلى غايه للغسل ، لا للاسقاط ، قلت : وهذا إن سلم فلا بد من تقدير محذوف أيضاً ، أى ومدّوا الغسل إلى المرافق ، إذ لا يكون غسل ما وراء الكف غايه لغسل الكف.

[شماره صفحه واقعى : ٦١٢]

ص: ١١١٠

الثانى عشر : قول ابن دريد :

٧٧٩- إنّ امرأ القيس جرى إلى مدى ***فاعتاقه حمامه دون المدى

فإن المتبادر تعلق إلى بجرى ، ولو كان كذلك لكان الجرى قد انتهى إلى ذلك المدى ، وذلك مناقض لقوله :

فاعتاقه حمامه دون المدى

وإنما «إلى مدى» متعلق بكون خاصّ منصوب على الحال ، أى طالبا إلى مدى ، ونظيره قوله أيضا يصف الحاج :

٧٨٠- ينوى التى فضلها ربّ العلى ***لما دحا تربتها علىبنى

فإن قوله «علىبنى» متعلق بأبعد الفعلين ، وهو فضل ، لا بأقربهما وهو دحا بمعنى بسط ، لفساد المعنى .

الثالث عشر : ما حكاه بعضهم من أنه سمع شيخا يعرب لتلميذه (قِيَمًا) من قوله تعالى (وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيَمًا) صفه لعوجا ، قال : فقلت له : يا هذا كيف يكون العوج قيما؟ وترحمت على من وقف من القراء على ألف التنوين فى (عِوَجًا) وقفه لطيفه دفعا لهذا التوهم ، وإنما (قِيَمًا) حال : إما من اسم محذوف هو وعامله ، أى أنزله قيما ؛ وإما من الكتاب ، وجمله النفى معطوفه على الأول ومعترضه على الثانى ، قالوا : ولا تكون معطوفه ؛ لثلا يلزم العطف على الصلة قبل كمالها ، وإما من الضمير المجرور باللام إذا أعيد إلى الكتاب لا إلى مجرور على ، أو جملة النفى وقيما حالان من الكتاب ، على أن الحال يتعدّد ، وقياس قول الفارسى فى

[شماره صفحه واقعى : ٤١٣]

ص: ١١١١

الخبر إنه لا يتعدد مختلفا بالإفراد والجملة أن يكون الحال كذلك ، لا يقال : قد صح ذلك في النعت نحو (وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ) بل قد ثبت في الحال في نحو (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) ثم قال سبحانه (وَلَا جُنْبًا) لأن الحال بالخبر أشبهه ومن ثم اختلف في تعددهما ، واتفق على تعدد النعت ، وأما (جُنْبًا) فعطف على الحال ، لا حال ، وقيل : المنفيه حال ، و (قِيَمًا) بدل منها ، عكس «عرفت زيدا أبو من هو».

الرابع عشر : قول بعضهم في (أَحْوَى) إنه صفة لغناء ، وهذا ليس بصحيح على الإطلاق ، بل إذا فسر الأحوى بالأسود من الجفاف واليبس ، وأما إذا فسر بالأسود من شدة الخضرة لكثرة الرى كما فسّر (مُيْدَاهِمَاتَانِ) فجعله صفة لغناء كجعل قيما صفة لعوجا ، وإنما الواجب أن تكون حالا من المرعى وآخر لتناسب الفواصل.

الخامس عشر : قول بعضهم في قوله تعالى (فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ) فيمن رفع (جَنَّاتٍ) إنه عطف على قنوان ، وهذا يقتضى أن جنات الأعناب تخرج من طلع النخل ، وإنما هو مبتدأ بتقدير : وهناك جنات ، أو ولهم جنات ، ونظيره قراءه من قرأ (وَحُورٌ عِينٌ) بالرفع بعد قوله تعالى (يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ) أى ولهم حور ، وأما قراءه السبعة (وَجَنَّاتٍ) بالنصب فبا لعطف على (نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ) وهو من باب (وَمَلَأْنَاهُ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ).

السادس عشر : قول ابن السّيد في قوله تعالى (مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) إن (مَنْ) فاعل بالمصدر ، ويردّه أن المعنى حينئذ والله على الناس أن

[شماره صفحه واقعى : ٦١٤]

ص: ١١١٢

يَحجّ المستطيع ؛ فيلزم تأثيم جميع الناس إذا تخلف مستطيع عن الحج ، وفيه مع فساد المعنى ضعف من جهة الصنائه ؛ لأن الإتيان بالفاعل بعد إضافه المصدر إلى المفعول شاذ ، حتى قيل : إنه ضروره كقوله :

٧٨١- أفنى تлады وما جمعت من نشب *** قرع القواقيز أفواه الأباريق

فيمن رواه برفع أفواه ، والحق جواز ذلك في النثر ، إلا أنه قليل ، ودليل الجواز هذا البيت ، فإنه روى بالرفع مع التمكن من النصب وهى الروايه الأخرى ، وذلك على أن القواقيز الفاعل ، والأفواه مفعول ، وصح الوجهان لأن كلا منهما قارع ومقروع ، ومن مجيئه في النثر الحديث «وحج البيت من استطاع إليه سبيلا» ولا يتأتى فيه ذلك الإشكال ؛ لأنه ليس فيه ذكر الوجوب على الناس ، والمشهور فى (مَنْ) فى الآيه أنها بدل من الناس بدل بعض ، وجوز الكسائى كونها مبتدأ ، فإن كانت موصوله فخيرها محذوف ، أو شرطيه فالمحذوف جوابها ، والتقدير عليهما : من استطاع فليحج ؛ وعليهن فالعموم مخصّص إما بالبدل أو بالجمله.

السابع عشر : قول الزمخشري فى قوله تعالى (يا وَيَلْتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوَاءَهُ أَحِي) إن انتصاب (أوارى) فى جواب الاستفهام ، ووجه فساده أن جواب الشىء مسبب عنه ، والمواراه لا تتسبب عن العجز وإنما انتصابه بالعطف على (أَكُونَ) ومن هنا امتنع نصب (تصبح) فى قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً) لأن إصباح الأرض مخضره لا يتسبب عن رؤيه إنزال المطر ، بل عن الإنزال نفسه ، وقيل : إنما لم ينصب لأن (أَلَمْ تَرَ) فى معنى قد رأيت ، أى أنه استفهام تقريرى مثل (أَلَمْ نَشْرَحْ) وقيل : النصب جائز كما فى قوله

[شماره صفحه واقعى : ٦١٥]

ص: ١١١٣

تعالى (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ) ولكن قصد هنا إلى العطف على (أَنْزَلَ) على تأويل تصيح بأصبحت ، والصواب القول الأول ، وليس (أَلَمْ تَرَ) مثل (أَفَلَمْ يَسِيرُوا) لما بيناه.

الثامن عشر : قول بعضهم فى (فَلَوْلَا نَصِيْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً) إن الأصل اتخذوهم قربانا ، وإن الضمير وقربانا مفعولان ، وآلهه بدل من قربانا ، وقال الزمخشري : إن ذلك فاسد فى المعنى ، وإن الصواب أن آلهه هو المفعول الثانى ، وأن قربانا حال ، ولم يبين وجه فساد المعنى ؛ ووجهه أنهم إذا ذموا على اتخاذهم قربانا من دون الله اقتضى مفهومه الحث على أن يتخذوا الله سبحانه قربانا ، كما أنك إذا قلت «أتتخذ فلانا معلما دونى؟» كنت أمرا له أن يتخذك معلما له دونه ، والله تعالى يتقرب إليه بغيره ، ولا يتقرب به إلى غيره ، سبحانه.

التاسع عشر : قول المبرد فى قوله تعالى (أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ) إن جملة (حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ) جملة دعائية ، وردّه الفارسيّ بأنه لا يدعى عليهم بأن تحصر صدورهم عن قتال قومهم ، ولك أن تجيب بأن المراد الدعاء عليهم بأن يسلبوا أهليته القتال حتى لا يستطيعوا أن يقاتلوا أحدا البته.

المتمم العشرين : قول أبى الحسن فى قوله تعالى (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ) فيمن نون مائه إنه يجوز كون سنين منصوبا بدلا من ثلاث ، أو مجرورا بدلا من مائه ، والثانى مردود ، فإنه إذا أقيم مقام مائه فسد المعنى.

الحادى والعشرون : قول المبرد فى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ

[شماره صفحه واقعى : ٤١٦]

ص : ١١١٤

لَفَسَدَتَا) : إن اسم الله تعالى بدل من آلهه ، ويردّه أن البدل في باب الاستثناء مستثنى موجب له الحكم ، أما الأول فلأن الاستثناء إخراج ، و «ما قام أحد إلا زيد» مفيد لإخراج زيد ، وأما الثاني فلأنه كلما صدق «ما قام أحد إلا زيد» صدق «قام زيد» واسم الله تعالى هنا ليس بمستثنى ولا موجب له الحكم ؛ أما الأول فلأن الجمع المنكّر لا عموم له فيستثنى منه ، ولأن المعنى حينئذ لو كان فيهما آلهه مستثنى منهم الله لفسدتا ، وذلك يقتضى أنه لو كان فيهما آلهه فيهم الله لم يفسدا ، وإنما المراد أن الفساد يترتب على تقدير التعدد مطلقا ، وأما أنه ليس بموجب له الحكم فلأنه لو قيل لو كان فيهما الله لفسدتا لم يستقم. وهذا البحث يأتي في مثال سيوييه «لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبننا» لأن رجلا ليس بعام فيستثنى منه ، ولأنه لو قيل لو كان معنا جماعه مستثنى منهم زيد لغلبننا اقتضى أنه لو كان معهم جماعه فيهم زيد لم يغلّبوا ، وهذا وإن كان معنى صحيحا إلا أن المراد إنما هو أن زيدا وحده كاف.

فإن قيل : لا نسلم أن الجمع في الآية والمفرد في المثال غير عامين ؛ لأنهما واقعان في سياق لو ، وهي للامتناع ، والامتناع انتفاء.

قلت : لو صح ذلك لصح أن يقال لو كان فيهما من أحد ، ولو جاءني ديار ولو جاءني فأكرمه بالنصب لكان كذا وكذا ، واللازم ممتنع.

الثاني والعشرون : قول أبي الحسن الأَخْفَش في «كَلَّمْتَهُ فَاهَ إِلَى فَيٍّ» إن انتصاب فاه على إسقاط الخافض ، أى من فيه ، وردّه المبرد فقال : إنما يتكلم الإنسان من في نفسه لا من في غيره ، وقد يكون أبو الحسن إنما قال ذلك في «كَلَّمْنِي فَاهَ إِلَى فَيٍّ» أو قاله في ذلك وحمله على القلب لفهم

[شماره صفحه واقعى : ٦١٧]

ص : ١١١٥

المعنى ؛ فلا يرد عليه سؤال أبي العباس ، فلنعدل إلى مثال غير هذا.

حكى عن اليزيدى أنه قال فى قول العرجى :

٧٨٢- أظلم إن مصابكم رجلا***ردّ السلام تحيه ظلم

[ص ٦٧٣]

إن الصواب رجل بالرفع خبر لإينّ ، وعلى هذا الإعراب يفسد المعنى المراد فى البيت ، ولا يتحصل له معنى ألبته ، وله حكاية مشهوره بين أهل الأدب.

رووا عن أبى عثمان المازنى أن بعض أهل الذمه بذل له مائه دينار على أن يقرئه كتاب سيبويه ، فامتنع من ذلك مع ما كان به من شدّه احتياج ، فلامه تلميذه المبرد ، فأجابه بأن الكتاب مشتمل على ثلثائه وكذا وكذا آيه من كتاب الله تعالى ، فلا ينبغي تمكين ذمى من قراءتها ، ثمّ قدّر أن غنّت جاريه بحضره الواثق بهذا البيت ، فاختلف الحاضرون فى نصب رجل ورفع ، وأصرت الجارية على النصب ، وزعمت أنها قرأتها على أبى عثمان كذلك ، فأمر الواثق بإشخاصه من البصره ، فلما حضر أوجب النصب ، وشرحه بأن مصابكم بمعنى إصابتكم ، ورجلا مفعوله ، وظلم الخير ، ولهذا لا يتم المعنى بدونه ، قال : فأخذ اليزيدى فى معارضتى ، فقلت له : هو كقولك «إن ضربك زيدا ظلم» فاستحسنه الواثق ، ثم أمر له بألف دينار ، وردّه مكرما ، فقال للمبرد : تركنا لله مائه دينار فعوضنا ألفا.

الجهه الثانيه : أن يراعى المعرب معنى صحيحا و لا ينظر فى صحته فى الصنائه

وها أنا مورد لك أمثله من ذلك.

أحداها : قول بعضهم فى (وَتَمُودَ فَمَا أَبْقَى) إن تمودا مفعول

[شماره صفحه واقعى : ٦١٨]

ص: ١١١٦

مقدم ، وهذا ممتنع ، لأن لما النافية الصِّدر ، فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها ، وإنما هو معطوف على (عاداً) أو هو بتقدير وأهلك ثمودا ، وإنما جاء :

ونحن عن فضلك ما استغنيا [١٣٧]

لأنه شعر ، مع أن المعمول ظرف ، وأما قراءه عمرو بن فائد (مِنْ شَرٍّ مَا خَلَقَ) بتنوين شر ، فما بدل من شر ، بتقدير مضاف ، أى من شر شر ما خلق ، وحذف الثانى لدلاله الأول.

الثانى : قول بعضهم فى إذ من قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسِكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ) إنها ظرف للمقت الأول ، أو للثانى ، وكلاهما ممنوع ، أما امتناع تعليقه بالثانى فلفساد المعنى ، لأنهم لم يمقتوا أنفسهم ذلك الوقت ، وإنما يمقتونها فى الآخره.

ونظيره قول من زعم فى (يَوْمَ تَجِدُ) إنه ظرف ليحذر كم ، حكاه مكى ، قال : وفيه نظر ، والصواب الجزم بأنه خطأ ، لأن التحذير فى الدنيا لا فى الآخره ، ولا يكون مفعولا به ليحذر كم كما فى (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ) لأن يحذر قد استوفى مفعوليه ، وإنما هو نصب بمحذوف تقديره اذكروا أو احذروا.

وأما امتناع تعليقه بالأول - وهو رأى جماعه منهم الزمخشري - فلاستلزامه الفصل بين المصدر ومعموله بالأجنبى ، ولهذا قالوا فى قوله :

٧٨٣- وهنّ وقوف ينتظرن قضاءه ***بضاحى غداه أمره وهو ضامز

إن الباء متعلقه بقضائه ، لا بوقوف ولا ينتظرن ، لثلا يفصل بين قضائه وأمره بالأجنبى ، ولا حاجه إلى تقدير ابن الشجرى وغيره أمره معمولا لقضى محذوفا لوجود ما يعمل ، ونظير ما لزم الزمخشريّ هنا ما لزمه إذ علق

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص: ١١١٧

(يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ) بالرجع من قوله تعالى (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ) وإذ علق أياما بالصيام من قوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ) فإن في الأولى الفصل بخبر إن وهو لقادر ، وفي الثانية الفصل بمعمول كتب وهو كما كتب.

فإن قيل : لعله يقدر (كما كُتِبَ) صفة للصيام ، فلا يكون متعلقا بكتب.

قلنا : يلزم محذور آخر ، وهو إتباع المصدر قبل أن يكمل معموله ، ونظير اللازم له على هذا التقدير ما لزمه إذ قال في قوله تعالى (وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفِّرَ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) : إن المسجد عطف على سبيل الله ، وإنه حينئذ من جملة معمول المصدر ، وقد عطف (كُفِّرَ) على المصدر قبل مجيئه.

والصواب أن الظروف الثلاثة متعلقه بمحذوف ، أى مقتكم إذ تدعون ، وصوموا أياما ، ويرجعه يوم تبلى السرائر ، ولا ينتصب يوم بقادر ، لأن قدرته تعالى لا تتقيد بذلك اليوم ولا بغيره ، ونظيره فى التعلق بمحذوف (يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ) ألا ترى أن اليوم لو علق ببشرى لم يصح من وجهين : أنه مصدر ، وأنه اسم للا ، وأما (أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ) فعلى الخلاف فى جواز تقدم منصوب ليس عليها.

والصواب أن خفض (الْمَسْجِدِ) بباء محذوفه لدلاله ما قبلها عليها ، لا بالعطف ، ومجموع الجار والمجرور عطف على (بِهِ) ، ولا يكون خفض المسجد بالعطف على الهاء ، لأنه لا يعطف على الضمير المخفوض إلا بإعادته الخافض.

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٠]

ص: ١١١٨

ومن أمثله ذلك قول المتنبي :

٧٨٤- وفاؤكما كالربع أشجاه طاسمه***بأن تسعدا والدّمع أشفاه ساجمه

وقد سأل أبو الفتح المتنبي عنه ، فأعرب «وفاؤكما كالربع» مبتدأ وخبره ، وعلق الباء بـ «وفاؤكما» ، فقال له : كيف تخبر عن اسم لم يتم؟ فأنشده قول الشاعر :

٧٨٥- لسنا كمن جعلت إيراد دارها***تكرت تمنع حبّها أن يحصدا

أى أن «إباد» بدل من من قبل مجيء معمول جعلت وهو دارها ، والصواب تعليق دارها وبأن تسعدا بمحذوف ، أى جعلت ووفيتها ، ومعنى البيت وفاؤكما يا صاحبي بما وعدت منى به من الإسعاد بالبكاء عند ربع الأحبه إنما يسلينى إذا كان يدمع ساجم ، أى هامل ، كما أن الربع إنما يكون أبعث على الحزن إذا كان دارسا.

الثالث : تعليق جماعه الظروف من قوله تعالى : (لا عاصمَ اليَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ لا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ اليَوْمَ) ومن قوله عليه الصلاة والسلام : «لا مانع لما أعطيت ، ولا معطى لما منعت» باسم لا ، وذلك باطل عند البصريين ، لأن اسم لا حينئذ مطول ، فيجب نصبه وتنوينه ، وإنما التعليق فى ذلك بمحذوف إلا عند البغداديين ، وقد مضى.

والرابع ، وهو عكس ذلك : تعليق بعضهم الظرف من قوله تعالى : (وَلَوْ لا- فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُم) بمحذوف : أى كائن عليكم ، وذلك ممتنع عند الجمهور ، وإنما هو متعلق بالمذكور وهو الفضل ، لأن خبر المبتدأ بعد لو لا واجب الحذف ، ولهذا لحن المعرى فى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٦٢١]

ص : ١١١٩

الخامس : قول بعضهم فى (وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَّكَ) : إن الظرف كان صفة لأمه ، ثم قدم عليها فانتصب على الحال ، وهذا يلزم منه الفصل بين العاطف والمعطوف بالحال ، وأبو على لا- يجيزه بالظرف ، فما الظن بالحال التى هى شبيهه بالمفعول به؟ ومثله قول أبى حيان فى (فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا) إن (أَشَدَّ) حال كان فى الأصل صفة لذكرا.

السادس : قول الحوفى : إن الباء من قوله تعالى (فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجَعُ الْمُرْسِلُونَ) متعلقه بناظره ، ويردّه أن الاستفهام له الصّدر ، ومثله قول ابن عطيه فى (قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ) : إنّ أنى ظرف لقاتلهم الله ، وأيضا فيلزم كون يؤفكون لا موقع لها حينئذ ، والصواب تعلقهما بما بعدهما.

ونظيرهما قول المفسرين فى (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةَ مِنَ الْمَأْرُضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) : إن المعنى إذا أنتم تخرجون من الأرض ، فعلقوا ما قبل إذا بما بعدها ، حكى ذلك عنهم أبو حاتم فى كتاب الوقف والابتداء ، وهذا لا يصح فى العريبه.

وقول بعضهم فى (مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا تَفْتَقُوا أَخِذُوا) : إن ملعونين حال من معمول ثقفوا أو أخذوا ، ويردّه أن الشرط له الصّدر. والصواب أنه منصوب على الذم ، وأما قول أبى البقاء إنه حال من فاعل (يُجَاوِرُونَكَ) فمردود ، لأن الصحيح أنه لا يستثنى بأداه واحده دون عطف شيان.

وقول آخر فى (وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ) : إن فى متعلقه بزاهدين

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٢]

المذكور ، وهذا ممتنع إذا قدرت آل موصوله وهو الظاهر ، لأن معمول الصلته لا يتقدم على الموصول ، فيجب حينئذ تعلقها بأعني محذوفه ، أو بزاهدين محذوفاً مدلولاً عليه بالمذكور ، أو بالكون المحذوف الذي تعلق به من الزاهدين ، وأما إن قدرت آل للتعريف فواضح.

السابع : قول بعضهم في بيت المتنبي يخاطب الشيب :

٧٨٦- ابعـد بعـدت بياضاً لا بياض له *** لأنـت أسود في عيني من الظلم

إن من متعلقه بأسود ، وهذا يقتضى كونه اسم تفضيل ، وذلك ممتنع في الألوان ، والصحيح أن «من الظلم» صفة لأسود ، أى أسود كائن من جملة الظلم ، وكذا قوله :

٧٨٧- يلقاك مرتدياً بأحمر من دم *** ذهبت بخضرتـه الطلى والأكبد «من دم» إما تعليل ، أى أجمر من أجل التباسه بالدم ، أو صفة كأن السيف لكثرة التباسه بالدم صار دماً.

الثامن : قول بعضهم في «سقى لك» إن اللام متعلقه بسقيا ، ولو كان كذا لقليل سقيا إياك ، فإن سقى يتعدى بنفسه.

فإن قيل : اللام للتقويه مثل (مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ).

فلام التقويه لا- تلزم ، ومن هنا امتنع في (وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ) كون الذين نصبوا على الاشتغال ، لأن لهم ليس متعلقاً بالمصدر.

التاسع : قول الزمخشري في (وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ) : إنه من اللف والنشر ، وإن المعنى منامكم وابتغاءكم من فضله بالليل والنهار ، وهذا يقتضى أن يكون النهار معمولاً للابتغاء مع

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٣]

ص: ١١٢١

تقديمه عليه ، وعطفه على معمول منامكم وهو بالليل ، وهذا لا يجوز في الشعر ، فكيف في أفصح الكلام؟

وزعم عصرى في تفسير له على سورتى البقره وآل عمران فى قوله تعالى : (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَيْذَرَ الْمَوْتِ) أن (مِنْ) متعلقه بحذر أو بالموت ، وفيهما تقديم معمول المصدر ، وفى الثانى أيضا تقديم معمول المضاف إليه على المضاف ، وحامله على ذلك أنه لو علقه يجعلون وهو فى موضع المفعول له لزم تعدد المفعول له من غير عطف ؛ إذ كان حذر الموت مفعولا- له ، وقد أوجب بأن الأول تعليل للجعل مطلقا ، والثانى تعليل له مقيدا بالأول ، والمطلق والمقيد غيران ، فالمعلل متعدد فى المعنى ، وإن اتحد فى اللفظ ، والصواب أن يحمل على أن المنام فى الزمانين والابتغاء فيهما.

العاشر : قول بعضهم فى (قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ) : إن ما بمعنى من ، ولو كان كذلك لرفع قليل على أنه خبر.

الحادى عشر : قول بعضهم فى (وَمَا هُوَ بِمَرْحُورٍ مِنْ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ) : إن هو ضمير الشأن ، وأن يعمر : مبتدأ ، وبمزرحة : خبر ، ولو كان كذلك لم يدخل الباء فى الخبر.

ونظيره قول آخر فى حديث بدء الوحي «ما أنا بقارى» : إن ما استفهاميه مفعوله لقارىء ، ودخول الباء فى الخبر يأتى ذلك.

الثانى عشر : قول الزمخشري فى (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمْ الْمَوْتُ) فىمن رفع يدرك : إنه يجوز كون الشرط متصلا بما قبله ، أى ولا تظلمون فتبلا أينما تكونوا ؛ يعنى فىكون الجواب محذوفا مدلولا عليه بما قبله ، ثم

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ١١٢٢

يبتدىء (يُدْرِكُكُمْ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ) وهذا مردود بأن سيويوه وغيره من الأئمة نصّوا على أنه لا يحذف الجواب إلا- وفعل الشرط ماض ، تقول «أنت ظالم إن فعلت» ولا تقول «أنت ظالم إن تفعل» إلا في الشعر ، وأما قول أبي بكر في كتاب الأصول : إنه يقال «آتيك إن تأتني» فنقله من كتب الكوفيين ، وهم يجيزون ذلك ، لا على الحذف ، بل على أن المتقدم هو الجواب ، وهو خطأ عند أصحابنا ، لأن الشرط له الصّدر.

الثالث عشر : قول بعضهم في (بِأَلَّا خَسِرِينَ أَعْمَالًا) : إن (أَعْمَالًا) مفعول به ، وردّه ابن خروف بأن خسرا لا يتعدّى كنقيضه ربح ، ووافق الصّغار مستدلا بقوله تعالى : (كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ) إذ لم يرد أنها خسرت شيئا ، وثلاثتهم ساهون ، لأن اسم التفضيل لا ينصب المفعول به ، ولأن خسرا متعد ، ففي التنزيل (الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) (خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ) وأما خاسره فكأنه على النسب أي ذات خسرا ، وربح أيضا يتعدّى فيقال : ربح ديناراً ، وقال سيويوه : أعمالا مشبه بالمفعول به ، ويردّه أن اسم التفضيل لا يشبه باسم الفاعل ، لأنه لا تلحقه علامات الفروع إلا بشرط ، والصواب أنه تمييز.

الجهه الثالثه : أن يخرج على ما لم يثبت في العربية

و ذلك إنما يقع عن جهل أو غفله ، فلنذكر منه أمثله.

أحدها : قول أبي عبيده في (كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ) إن الكاف حرف قسم ، وإن المعنى : الأنفال لله والرسول والذي أخرجك ، وقد شنع ابن الشجرى على مكى في حكايته هذا القول وسكوته عنه قال : ولو أن قائلا قال «كالله لأفعلن» لاستحق أن يبصق في وجهه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص: ١١٢٣

ويبطل هذه المقالة أربعة أمور ، أن الكاف لم تجيء بمعنى واو القسم ، وإطلاق «ما» على الله سبحانه وتعالى ، وربط الموصول بالظاهر وهو فاعل أخرج وباب ذلك الشعر كقوله :

[فيارب أنت الله في كل موطن]**]**[وأنت الذي في رحمه الله أطمع] [٣٤٣]

ووصله بأول السوره مع تباعد ما بينهما.

وقد يجاب عن الثاني بأنه قد جاء نحو (وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا) وعنه أنه قال : الجواب (يُجَادِلُونَكَ) ويردّه عدم توكيده ، وفي الآيه أقوال آخر ، ثانيها : أن الكاف مبتدأ ، وخبره فاتقوا الله ، ويفسده اقترانه بالفاء ، وخلوّه من رابط وتباعد ما بينهما ، وثالثها أنها نعت مصدر محذوف ، أى يجادلونك فى الحق الذى هو إخراجك من بيتك جدالا مثل جدال إخراجك ، وهذا فيه تشبيه الشىء بنفسه ورابعها - وهو أقرب مما قبله - أنها نعت مصدر أيضا ، ولكن التقدير قل الأنفال ثابتة لله والرسول مع كراهيتهم ثبوتا مثل ثبوت إخراج ربك إياك من بيتك وهم كارهون ، وخامسها - وهو أقرب من الرابع - : أنها نعت لحقا ، أى أولئك هم المؤمنون حقا كما أخرجك ، والذى سهّل هذا تقاربهما ، ووصف الإخراج بالحق فى الآيه ، وسادسها - وهو أقرب من الخامس - أنها خبر لمحذوف ، أى هذه الحال كحال إخراجك ، أى أن حالهم فى كراهيه ما رأيت من تنفيلك الغزاه مثل حالهم فى كراهيه خروجك من بيتك للحرب ، وفى الآيه أقوال آخر منتشره.

المثال الثانى : قول ابن مهران فى كتاب الشواذ فيمن قرأ (إن البقر

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ١١٢٤

تشابهت) بتشديد التاء : إن العرب تزيد تاء على التاء الزائدة في أول الماضي ، وأنشد :

٧٨٨- *تقطعت بي دونك الأسباب*

ولا حقيقه لهذا البيت ولا لهذه القاعده ، وإنما أصل القراءه (إن البقره) بناء الوحده ، ثم أدغمت في تاء تشابهت ، فهو إدغام من كلمتين .

الثالث : قول بعضهم في (وَمَا لَنَا أَلَّا نُفَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) : إِنَّ الْأَصْلَ وَمَا لَنَا وَأَنْ لَا نَقَاتِلَ ، أى ما لنا وترك القتال ، كما تقول «مالك وزيدا» ولم يثبت في العريه حذف واو المفعول معه .

الرابع : قول محمد بن مسعود الزكى في كتابه البديع - وهو كتاب خالف فيه أقوال النحويين في أمور كثيره - : إن الذى وأن المصدريه يتقارضان ، فيقع الذى مصدرية كقوله :

٧٨٩- أتقترح أكباد المحيين كالذى ***أرى كبدى من حبّ ميه يقترح؟

وتقع أن بمعنى الذى كقولهم «زيد أعقل من أن يكذب» أى من الذى يكذب ، اه .

فأما وقوع الذى مصدرية فقال به يونس والفراء والفراسي ، وارتضاه ابن خروف وابن مالك ، وجعلوا منه (ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ) (وَحُضَّتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا) .

وأما عكسه فلم أعرف له قائلا ، والذى جرّاه عليه إشكال هذا الكلام ، فإن ظاهره تفضيل زيد فى العقل على الكذب ، وهذا لا معنى له ، ونظائر هذا التركيب كثيره مشهوره الاستعمال ، وقلّ من يتنبه لإشكالها ، وظهر لى فيها

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٧]

ص: ١١٢٥

توجيهان ، أحدهما : أن يكون في الكلام تأويل على تأويل ، فيؤول أن والفعل بالمصدر ، ويؤول المصدر بالوصف ، فيؤول إلى المعنى الذى أرادته ولكن بتوجيه يقبله العلماء ، ألا ترى أنه قيل فى قوله تعالى (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى) إن التقدير : ما كان افتراء . ومعنى هذا ما كان مفترى . وقال أبو الحسن فى قوله تعالى (ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا) : إن المعنى ثم يعودون للقول ، والقول فى تأويل المقول : أى يعودون للمقول فيهن لفظ الظهار ، وذلك هو الموافق لقول جمهور العلماء : إن العود الموجب للكفاره العود إلى المرأه لا العود إلى القول نفسه كما يقول أهل الظاهر ، وبعد فهذا الوجه عندى ضعيف ؛ لأن التفضيل على الناقص لا فضل فيه ، وعليه قوله :

٧٩٠- إذ أنت فضلت امرأ ذا براعه***على ناقص كان المديح من النقص

التوجيه الثانى : أن «أعقل» ضمن معنى أبعد فمعنى المثال زيد أبعد الناس من الكذب لفضله من غيره ، فمن المذكوره ليست الجاره للمفضول ، بل متعلقه بأفعل ، لما تضمنه من معنى البعد ، لا لما فيه من المعنى الوضعى ، والمفضل عليه متروك أبدا مع أفضل هذا لقصد التعميم ، ولو لا خشية الإسهاب لأوردت لك أمثله كثيره من هذا الباب لتقف منها على العجب العجائب .

الجهه الرابعه : أن يخرج على الأمور البعيده و الأوجه الضعيفه و يترك الوجه القريب و القوى

فإن كان لم يظهر له إلا- ذاك فله عذر ، وإن ذكر الجميع فإن قصد بيان المحتمل أو تدريب الطالب فحسن ، إلا فى ألفاظ التنزيل فلا يجوز أن يخرج إلا على ما يغلب على الظن إرادته ، فإن لم يغلب شىء فليذكر الأوجه المحتمله من غير تعسف ، وإن أراد مجرد

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٨]

ص: ١١٢٦

الإغراب على الناس وتكثير الأوجه فصعب شديد ، وسأضرب لك أمثله مما خرّجوه على الأمور المستبعده لتجنبها وأمثالها.

أحدها : قول جماعه فى (وَقِيلَ) إنه عطف على لفظ (السَّاعَةُ) فىمن خفض ، وعلى محلها فىمن نصب ، مع ما بينهما من التباعد ، وأبعد منه قول أبى عمرو فى قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ) إن خبره (أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) وأبعد من هذا قول الكوفيين والزجاج فى قوله تعالى (ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ) : إن جوابه (إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقُّ) وقول بعضهم فى (ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ) : إنه عطف على (وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ) وقول الزمخشري فى (وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ) فىمن جر (مُسْتَقَرٌّ) : إن كلا عطف على (السَّاعَةُ) وأبعد منه قوله فى (وَفِي مُوسَى إِذِ ارْتَدَّ) : إنه عطف على (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ) وأبعد من هذا قوله فى (فَاسْتَفْتَاهُمُ الرَّبَّكَ الْبَنَاتُ) : إنه عطف على (فَاسْتَفْتَاهُمُ أَهْمُ أَشَدُّ خَلْقًا) قال : هو معطوف على مثله فى أول السوره وإن تباعدت بينهما المسافه ، انتهى.

والصواب خلاف ذلك كله.

فأما (وَقِيلَ) فىمن خفض ، فقيل : الواو للقسم وما بعده الجواب ، واختاره الزمخشري ، وأما من نصب ، فقيل : عطف على (سِرَّهُمْ) أو على مفعول محذوف معمول ليكتبون أو ليعلمون ، أى يكتبون ذلك ، أو يعلمون الحق ، أو أنه مصدر لقال محذوفا ، أو نصب على إسقاط حرف القسم ، واختاره الزمخشري.

وأما (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ) فقيل : الذين بدل من الذين فى (إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ) والخبر (لَا يَخْفُونَ) واختاره الزمخشري ، وقيل : مبتدأ خبره مذکور ، ولكن حذف رابطة ، ثم اختلف فى تعيينه ؛ فقيل : هو (ما يُقَالُ لَكَ)

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٩]

ص: ١١٢٧

أى فى شأنهم ، وقيل : هو (لَمَّا جَاءَهُمْ) أى كفروا به ، وقيل (لا- يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ) أى لا يأتيه منهم ، وهو بعيد ؛ لأن الظاهر أن (لا يَأْتِيهِ) من جملة خبر إنه.

وأما (ص وَالْقُرْآنِ) الآيه ؛ فقيل : الجواب محذوف ، أى إنه لمعجز ، بدليل الثناء عليه بقوله (ذِي الذِّكْرِ) أو (إِنَّكَ لَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ) بدليل (وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ) أو ما الأمر كما زعموا ، بدليل (وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ) وقيل : مذکور ، فقال الأَخفش (إِنْ كُتِبَ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ) وقال الفراء وثعلب (أَخْرَصَ) لأن معناها صدق الله ، ويردّه أن الجواب لا يتقدم ، فإن أريد أنه دليل الجواب فقريب ، وقيل (كَمْ أَهْلَكْنَا) الآيه ، وحذفت اللام للطول.

وأما (ثُمَّ آتَيْنَا) فعطف على (ذَلِكَ وَمَصَّاكُمْ بِهِ) وثم لترتيب الأخبار ، لا لترتيب الزمان ، أى ثم أخبركم بأنا آتينا موسى الكتاب.

وأما (وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقَرٌّ) فمبتدأ حذف خبره ، أى وكل أمر مستقر عند الله واقع ، أو ذكر ، وهو (حِكْمَةٌ بِالْعَهْدِ) وما بينهما اعتراض ، وقول بعضهم الخبر (مُسْتَقَرٌّ) وخفض على الجوار حمل على ما لم يثبت فى الخبر.

وأما (وَفِي مُوسَى) فعطف على (فيها) من (وَوَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ).

الثانى : قول بعضهم فى (فَلا- جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) إن الوقف على (فَلا جُنَاحَ) : إن ما بعده إغراء ليفيد صريحا مطلوبية التطوف بالصفة والمروه ؛ ويردّه أن إغراء الغائب ضعيف ، كقول بعضهم وقد بلغه أن إنسانا يهدّده «عليه رجلا ليسنى» أى ليلزم [غيرى] ، والذى فسرت به عائشه رضى

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٠]

ص: ١١٢٨

الله عنها خلاف ذلك ، وقصتها مع عروه بن الزبير رضى الله تعالى عنهم فى ذلك مسطوره فى صحيح البخارى ثم الإيجاب لا بتوقف على كون (عَلَيْهِ) إغراء ، بل كلمه على تقتضى ذلك مطلقا.

وأما قول بعضهم فى (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) : إن الوقف قبل (عَلَيْكُمْ) وإن (عَلَيْكُمْ) إغراء فحسن ، وبه يتخلص من إشكال ظاهر فى الآيه محوج للتأويل.

الثالث : قول بعضهم فى (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) إن (أَهْلَ) منصوب على الاختصاص ، وهذا ضعيف ؛ لوقوعه بعد ضمير الخطاب مثل «بك الله نرجو الفضل» وإنما الأكثر أن يقع بعد ضمير التكلم كالحديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» والصواب أنه منادى.

الرابع : قول الزمخشري فى (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) إنه يجوز كون (تَجْعَلُوا) منصوبا فى جواب الترجى أعنى (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) على حد النصب فى قراءة حفص (فَمَا طَلَعَ) وهذا لا- يجيزه بصرى ، ويتأولون قراءة حفص : إما على أنه جواب للأمر وهو (ابن لى صِرْحًا) أو على العطف على الأسباب ، على حد قوله :

ولبس عباءه وتقرّ عيني [٤٢٤]

أو على معنى ما يقع موقع أبلغ ، وهو أن أبلغ ، على حد قوله *ولا سابق شيئا* [١٣٥] ثم إن ثبت قول الفراء إن جواب الترجى منصوب كجواب التمنى فهو قليل ، فكيف تخرج عليه القراءة المجمع عليها

وهذا كتخريجه قوله تعالى (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

[شماره صفحه واقعى : ٦٣١]

ص: ١١٢٩

الْغَيْبِ إِلَّا اللَّهُ) على أن الاستثناء منقطع ، وأنه جاء على البدل الواقع في اللغة التميميه ، وقد مضى البحث فيها.

ونظير هذا على العكس قول الكرمانى فى (وَمَنْ يَزْعُبْ عَن مِّلِهِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِيهَةٌ نَفْسُهُ) إن (مَنْ) نصب على الاستثناء و (نَفْسُهُ) توكيد ، فحمل قراءه السبعه على النصب فى مثل «ما قام أحد إلا زيدا» كما حمل الزمخشري قراءتهم على البدل فى مثل «ما فيها أحد إلا حمار» وإنما تأتى قراءه الجماعه على أفصح الوجهين ، ألا ترى إلى إجماعهم على الرفع فى (وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ) وأن أكثرهم قرأ به فى (ما فعلوه إلا قليلاً منهم) وأنه لم يقرأ أحد بالبدل فى (وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى) لأنه منقطع؟. وقد قيل :

إن بعضهم قرأ به فى (ما لهم به من علم إلا أتباع الظن) وإجماع الجماعه على خلافه.

ونظير حمل الكرمانى النفس على التوكيد فى موضع لم يحسن فيه ذلك قول بعضهم فى قوله تعالى (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) إن الباء زائده ، و (بِأَنْفُسِهِنَّ) توكيد للنون ، وإنما لغه الأكثرين فى توكيد الضمير المرفوع المتصل بالنفس أو العين أن يكون بعد التوكيد بالمنفصل نحو «قمتم أنتم أنفسكم».

الخامس : قول بعضهم فى (لَتَسْتَبْشِرُوا عَلَى ظُهُورِهِ) : إن اللام للأمر ، والفعل مجزوم ، والصواب أنها لام العله والفعل منصوب ؛ لضعف أمر المخاطب باللام كقوله :

لتقم أنت يا ابن خير قريش***فالتقى حوائج المسلمينا [٣٧٦]

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص : ١١٣٠

السادس : قول التبريزى فى قراءه يحيى بن يعمر (تَمَاماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ) بالرفع : إن أصله أحسنوا ، فحذفت الواو اجتزاء عنها بالضمه ، كما قال :

٧٩١- إذا ما شاء ضرّوا من أرادوا***ولا يألوهم أحد ضرارا

واجتماع حذف الواو وإطلاق الذى على الجماعه كقوله :

وإنّ الذى حانت بفلج دماؤهم [٣١٥]

ليس بالسهل ، والأولى قول الجماعه : إنه بتقدير مبتدأ ، أى هو أحسن ، وقد جاءت منه مواضع ، حتى إن أهل الكوفه يقيسونه ، والاتفاق على أنه قياس مع أى كقوله :

فسلم على أيهم أفضل [١١٧]

وأما قول بعضهم فى قراءه ابن محيصن (لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ) : إن الأصل أن يتموا بالجمع فحسن ؛ لأن الجمع على معنى من مثل (وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ) ولكن أظهر منه قول الجماعه : إنه قد جاء على إهمال أن الناصبه حملا على أختها ما المصدريه .

السابع : قول بعضهم فى قوله تعالى (وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرُرْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً) فيمن قرأ بتشديد الراء وضمها : إنه على حد قوله :

٧٩٢- [يا أقرع بن حابس يا أقرع]***إنك إن يصرع أخوك تصرع

فخرج القراءه المتواتره على شىء لا يجوز إلا فى الشعر ، والصواب

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٣]

ص : ١١٣١

أنه مجزوم ، وأن الضمه إتياع كالضمه فى قولك لم يشد ولم يرد وقوله تعالى (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) إذا قدر (لَا يَضُرُّكُمْ) جوابا لاسم الفعل ، فإن قدر استثناء فالضمه إعراب ، بل قد امتنع الزمخشري من تخريج التنزيل على رفع الجواب مع مضى فعل الشرط فقال فى قوله تعالى (وَمَا عَمَلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ) : لا يجوز أن تكون ما شرطيه لرفع تود ، هذا مع تصريحه فى المفصل بجواز الوجهين فى نحو «إن قام زيد أقوم» ولكنه لما رأى الرفع مرجو حالم يستسهل تخريج القراءه المتفق عليها عليه ، يوضح لك هذا أنه جوز ذلك فى قراءه شاذه مع كون فعل الشرط مضارعا ، وذلك على تأويله بالماضى ، فقال قرىء (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ) برفع يدرك ؛ فقليل : هو على حذف الفاء ، ويجوز أن يقال : إنه محمول على ما يقع موقعه ، وهو أينما كنتم ، كما حمل *ولا ناعب* [فى قوله] :

[مشائيم ليسوا مصلحين عشيره***ولا ناعب إلّا بين غرابها] [٧٣٠]

على ما يقع موقع «ليسوا مصلحين» وهو ليسوا بمصلحين ، وقد يرى كثير من الناس قول الزمخشري فى هذه المواضع متناقضا ، والصواب ما بينت لك ، قال : ويجوز أن يتصل بقوله (وَلَا تُظَلِّمُونَ) اه ، وقد مضى رده.

الثامن : قول ابن حبيب : إن (بِسْمِ اللَّهِ) خبر ، و (الْحَمْدُ) مبتدأ ، والله حال ، والصواب أن (الْحَمْدُ لِلَّهِ) مبتدأ وخبر ، وبسم الله على ما تقدم فى إعرابها.

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٤]

ص : ١١٣٢

التاسع : قول بعضهم إن أصل بسم كسر السين أو ضمها على لغه من قال سم أو سم ، ثم سكنت السين ؛ لثلا يتوالى كسرات ، أو لثلا يخرجوا من كسر إلى ضم ، والأولى قول الجماعة إن السكون أصل ، وهى لغه الأكثرين ، وهم الذين يتدثون اسما بهمز الوصل.

العاشر : قول بعضهم فى الرحيم من البسملة : إنه وصل بنيه الوقف فالتقى ساكنان الميم ولام الحمد فكسرت الميم لالتقائهما ، وممن جوز ذلك ابن عطيه ، ونظير هذا قول جماعه منهم المبرد إن حركه راء «أكبر» من قول المؤذن «الله أكبر ، الله أكبر» فتحه ، وإنه وصل بنيه الوقف ، ثم اختلفوا ، ف قيل : هى حركه الساكنين ، وإنما لم يكسروا حفظا لتفخيم اللام كما فى (الم الله) وقيل : هى حركه الهمزه نقلت ، وكل هذا خروج عن الظاهر لغير داع ، والصواب أن كسره الميم إعرابيه ، وأن حركه الراء ضمه إعرابيه ، وليس لهمزه الوصل ثبوت فى الدرّج فتنقل حركتها إلا فى ندور.

الحادى عشر : قول الجماعة فى قوله تعالى (تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ) : إن فيه حذف مضافين ، والمعنى علمت ضعفاء الجن أن لو كان رؤساؤهم ، وهذا معنى حسن ، إلا أن فيه دعوى حذف مضافين لم يظهر الدليل عليهما ؛ والأولى أن (تَبَيَّنَ) بمعنى وضح ؛ وأن وصلتها بدل اشتمال من الجن ، أى وضح للناس أن الجن لو كانوا إلخ.

الثانى عشر : قول بعضهم فى (عَيْنًا فِيهَا تُسَيِّمِي) : إن الوقف على (تُسَيِّمِي) هنا ، أى عينا مسماه معروفه ، وإن (سَيِّمِيًّا) جمله أمریه أى : اسأل طريقا موصّله إليها ، ودون هذا فى البعد قول آخر : إنه علم مركب

[شماره صفحه واقعى : ۶۳۵]

ص : ۱۱۳۳

كتأيط شرا ، والأظهر أنه اسم مفرد مبالغه فى السلسال ، كما أن السلسال مبالغه فى السلسال ، ثم يحتمل أنه نكره ، ويحتمل أنه علم منقول وصرف لأنه اسم لماء ، وتقدم ذكر العين لا يوجب تأنيته كما تقول «هذه واسط» بالصيرف ، ويبعد أن يقال : صرف للتاسب ك- (قواريرا) لاتفاقهم على صرفه.

الثالث عشر : قول مكى وغيره فى قوله تعالى (وَلَا تَمِدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) : إن زهره حال من الهاء فى به ، أو من ما ، وإن التنوين حذف للساكنين مثل قوله :

٧٩٣- [فألفيته غير مستعجب]***ولا ذاكر الله إلّا قليلا [ص ٦٤٤]

وإن جر الحياه على أنه بدل من ما ، والصواب أن (زَهْرَةَ) مفعول بتقدير جعلنا لهم أو آتيناهم ، ودليل ذلك ذكر التمتع ، أو بتقدير أذم ؛ لأن المقام يقتضيه ، أو بتقدير أعنى بيانا لما أو للضمير ، أو بدل من أزواج ، إما بتقدير ذوى زهره ، أو على أنهم جعلوا نفس الزهره مجازا للمبالغه ، وقال الفراء : هو تمييز لما أو للهاء ، وهذا على مذهب الكوفيين فى تعريف التمييز ، وقيل : بدل من ما ، ورد بأن (لِنَفْتِنَهُمْ) من صله (مَتَّعْنَا) فيلزم الفصل بين أبعاض الصلّه بأجنبى ، وبأن الموصول لا يتبع قبل كمال صلته ، وبأنه لا يقال «مررت بزبد أخاك» على البدل ؛ لأن العامل فى المبدل منه لا يتوجه إليه بنفسه ، وقيل : من الهاء ، وفيه ما ذكر ، وزياده الإبدال من العائد ، وبعضهم يمنعه بناء على أن المبدل منه فى نيه الطرح فيبقى الموصول بلا عائد فى التقدير ، وقد مر أن الزمخشرى منع فى (أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ) أن يكون

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٦]

ص : ١١٣٤

بدلاً من الهاء في (أَمَرْتَنِي بِهِ) ورددناه عليه ، ولو لزم إعطاء منوَى الطَّرح حكم المطروح لزم إعطاء منوَى التأخير حكم المؤخر ، فكان يمتنع «ضرب زيدا غلامه» ويرد ذلك قوله تعالى : (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ) والإجماع على جوازه.

تنبيه - وقد يكون الموضع لا- يتخرَّج إلا- على وجه مرجوح ؛ فلا- حرج على مخرجه ، كقراءه ابن عامر وعاصم (وكذلك نجى المؤمنين) ف قيل : الفعل ماض مبني للمفعول ، وفيه ضعف من جهات : إسكان آخر الماضي ، وإنابه ضمير المصدر مع أنه مفهوم من الفعل ، وإنابه غير المفعول به مع وجوده ، وقيل : مضارع أصله ننجى بسكون ثانيه ، وفيه ضعف ؛ لأن النون عند الجيم تخفى ولا تدغم ، وقد زعم قوم أنها أدغمت فيها قليلاً وأن منه أترج وإجاصه وإجانه ، وقيل : مضارع وأصله ننجى بفتح ثانيه وتشديد ثالثه ثم حذفت النون الثانيه ، ويضعفه أنه لا يجوز في مضارع تبتأت ونقبت ونزلت ونحوهن إذا ابتدأت بالنون أن تحذف النون الثانيه إلا في ندور كقراءه بعضهم (وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا).

الجهه الخامسة : أن يترك بعض ما يحتمله اللفظ من الأوجه الظاهره

إشاره

و لنورد مسائل من ذلك ليتمرن بها الطالب مرتبه على الأبواب ليسهل كشفها.

باب المبتدأ

مسأله - يجوز في الضمير المنفصل من نحو (إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) ثلاثه أوجه : الفصل وهو أرجحها ، والابتداء وهو أضعفها ، ويختص ،

[شماره صفحه واقعي : ٦٣٧]

ص : ١١٣٥

بلغه تميم ، والتوكيد.

مسأله - يجوز فى الاسم المفتوح به من نحو قوله «هذا أكرمه» الابتداء والمفعوليه ، ومثله «كم رجل لقيته» و «من أكرمه» لكن فى هاتين يقدر الفعل مؤخرا ، ومثلهما «ربّ رجل صالح لقيته».

مسأله - يجوز فى المرفوع من نحو «أفى الله شكّ» و «ما فى الدار زيد» الابتدائيه والفاعليه ، وهى أرجح لأن الأصل عدم التقديم والتأخير ، ومثله كلمتا (عُرِفُ) فى سورة الزمر (1) ؛ لأن الطرف الأول معتمد على المخبر عنه ، والثانى على الموصوف ؛ إذ الغرف الأولى موصوفه بما بعدها ، وكذا «نار» فى قول الخنساء :

٧٩٤- [وإن صخرًا لتأتّم الهداه به] *** كأنه علم فى رأسه نار

ومثله الاسم التالى للوصف فى نحو «زيد قائم أبوه» و «أقائم زيد» لما ذكرنا ، ولأن الأب إذا قدر فاعلا كان خبر زيد مفردا ، وهو الأصل فى الخبر ، ومثله (ظلمات) من قوله تعالى (أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ) لأن الأصل فى الصفه الأفراد ، فإن قلت «أقائم أنت» فكذلك عند البصريين ، وأوجب الكوفيون فى ذلك الابتدائيه ، ووافقهم ابن الحاجب ، ووهم إذ نقل فى أماليه الإجماع على ذلك ، وحجتهم أن المضمر المرتفع بالفعل لا يجاوره منفصلا عنه ، لا يقال «قام أنا» والواجب أنه إنما انفصل مع الوصف لثلا- يجهل معناه ؛ لأنه يكون معه مستترا ، بخلافه مع الفعل فإنه يكون بارزا كقمت أو قمت ، ولأن طلب الوصف لمعموله دون طلب الفعل ؛ فلذلك احتمال معه الفصل ، ولأن المرفوع بالوصف سدّ فى اللفظ مسدّ

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٨]

ص: ١١٣٦

١- الآيه هى (لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ).

واجب الفصل وهو الخبر ، بخلاف فاعل الفعل ، ومما يقطع به على بطلان مذهبهم قوله تعالى (أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي) وقول الشاعر :

٧٩٥- خليلي ما واف بعهدى أتما***[إذا لم تكونا لي على من أقاطع]

فإن القول بأن الضمير مبتدأ كما زعم الزمخشري في الآية مؤدّ إلى فصل العامل من معموله بالأجنبي ، والقول بذلك في البيت مؤدّ إلى الإخبار عن الاثنين بالواحد ، ويجوز في نحو «ما في الدار زيد» وجه ثالث عند ابن عصفور ، ونقله عن أكثر البصريين ، وهو أن يكون المرفوع اسما لما الحجازيه ، والظرف في موضع نصب على الخبريه ، والمشهور وجوب بطلان العمل عند تقدم الخبر ولو ظرفا.

مسأله - يجوز في نحو «أخوه» من قولك «زيد ضرب في الدار أخوه» أن يكون فاعلا بالظرف ؛ لاعتماده على ذي الحال وهو ضمير زيد المقدر في ضرب ، وأن يكون نائبا عن فاعل ضرب على تقديره خاليا من الضمير ، وأن يكون مبتدأ خبره الظرف والجمله حال ، والفراء والزمخشري يريان هذا الوجه شاذا رديئا ؛ لخلو الجمله الاسميّه الحاليه من الواو ، ويوجبان الفاعليه في نحو «جاء زيد عليه جبّه» وليس كما زعما ، والأوجه الثلاثه في قوله تعالى (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ) قيل : وإذا قرىء بتشديد قتل لزم ارتفاع ربيون بالفعل ، يعنى لأن التكثر لا ينصرف إلى الواحد ، وليس بشيء ؛ لأن النبي هنا متعدد لا واحد ، بدليل كآين ، وإنما أفرد الضمير بحسب لفظها.

مسأله - «زيد نعم الرجل» يتعين في زيد الابتداء ، و «نعم الرجل زيد» قيل : كذلك ، وعليهما فالرابط العموم ، أو إعادته المبتدأ بمعناه ، على

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٩]

ص: ١١٣٧

الخلافة فى الألف واللام أللجنس هى أم للعهد ، وقيل : يجوز أيضا أن يكون خبرا لمحذوف وجوبا ، أى الممدوح زيد ، وقال ابن عصفور : يجوز فيه وجه ثالث وهو أن يكون مبتدأ حذف خبره وجوبا ، أى زيد الممدوح ، وردّ بأنه لم يسدّ شىء مسدّه.

مسأله - «حبذا زيد» يحتتمل زيد - على القول بأن حبّ فعل وذا فاعل - أن يكون مبتدأ مخبرا عنه بحبذا ، والرابط الإشاره ، وأن يكون خبرا لمحذوف ، ويجوز على قول ابن عصفور السابق أن يكون مبتدأ حذف خبره ، ولم يقل به هنا ؛ لأنه يرى أن حبذا اسم ، وقيل : بدل من ذا ، ويرده أنه لا يحل محل الأول وأنه لا يجوز الاستغناء عنه ، وقيل : عطف بيان ، ويرده قوله :

٧٩٦- وحبذا نفحات من يمانيه***[تأتيك من قبل الرّيان أحيانا]

ولا تبيّن المعرفه بالنكره باتفاق ، وإذا قيل حبذا اسم للمحبوب فهو مبتدأ وزيد خبر ، أو بالعكس عند من يجيز فى قولك «زيد الفاضل» وجهين وإذا قيل بأن حبذا كله فعل فزيد فاعل ، وهذا أضعف ما قيل ؛ لجواز حذف المخصوص كقوله :

٧٩٧- ألا حبذا - لو لا الحياء - وربّما***منحت الهوى ما ليس بالمتقارب

والفاعل لا يحذف.

مسأله - يجوز فى نحو (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) ابتدائيه كل منهما وخبريه الآخر ، أى شأنى صبر جميل ، أو صبر جميل أمثل من غيره.

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٠]

ص: ١١٣٨

مسأله - يجوز في كان من نحو (إِنَّ فِي ذَلِكْ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) ونحو «زيد كان له مال» نقصان كان ، وتمامها ، وزيادتها وهو أضعفها ، قال ابن عصفور : باب زيادتها الشَّعر ، والظرف متعلق بها على التمام ، وباستقرار محذوف مرفوع على الزيادة ، ومنصوب على النقصان ، إلا أن قدرت الناقصه شانيه فالاستقرار مرفوع لأنه خبر المبتدأ.

مسأله - (فَمَا نَظَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ) يحتمل في كان الأوجه الثلاثه ، إلا أن الناقصه لا تكون شانيه ؛ لأجل الاستفهام ، ولتقدم الخبر ، وكيف : حال على التمام ، وخبر لكان على النقصان ، وللمبتدأ على الزيادة.

مسأله - (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا) تحتمل كان الأوجه الثلاثه ؛ فعلى الناقصه الخبر إما لبشر ، ووحيا استثناء مفرغ من الأحوال ؛ فمعناه موحيا أو موحى ، أو من وراء حجاب ، بتقدير : أو موصيا لا ذلك من وراء حجاب ، وأو يرسل بتقدير أو إرسالا ، أى أو ذا إرسال ، وإما وحيا والتفريغ في الأخبار ، أى ما كان تكليمهم إلا إحياء أو إيصالا- من وراء حجاب أو إرسالا- ، وجعل ذلك تكيما على حذف مضاف ، ولبشر على هذا تبين ، وعلى التمام والزيادة فالتفريغ في الأحوال المقدره في الضمير المستتر في لبشر.

مسأله - «أين كان زيد قائما» يحتمل الأوجه الثلاثه ، وعلى النقصان فالخبر إما قائما وأين ظرف له ، أو أين فيتعلق بمحذوف وقائما حال ، وعلى

[شماره صفحه واقعى : ٦٤١]

الزيادة والتمام فقائماً حال ، وأين ظرف له ، ويجوز كونه ظرفاً لكان إن قدرت تامه .

مسأله - يجوز في نحو «زيد عسى أن يقوم» نقصان عسى فاسمها مستتر ، وتمامها فأن والفعل مرفوع المحل بها .

مسأله - يجوز الوجهان في «عسى أن يقوم زيد» فعلى النقصان زيد اسمها وفي يقوم ضميره ، وعلى التمام لا إضمار ، وكل شيء في محله ، ويتعين التمام في نحو «عسى أن يقوم زيد في الدار» و (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) لئلا يلزم فصل صلة أن من معمولها بالأجنبي وهو اسم عسى .

مسأله - (وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ) تحتمل ما الحجازيه والتميمييه ، وأوجب الفارسي والزمخشري الحجازيه ظناً أن المقتضى لزيادة الباء نصب الخبر ، وإنما المقتضى نفيه ؛ لامتناع الباء في «كان زيد قائماً» وجوازها في :

٧٩٨- [وإن مدّت الأيدي إلى الزّاد] لم أكن ***بأعجلهم ؛ [إذ أجشع القوم أعجل]

وفي «ما إن زيد بقائم» .

مسأله - «لا رجل ولا امرأه في الدار» إن رفعت الاسمين فهما مبتدآن على الأرجح ، أو اسمان للا الحجازيه ، فإن قلت «لا زيد ولا عمرو في الدار» تعين الأول ؛ لأن لا إنما تعمل في النكرات ، فإن قلت «لا رجل في الدار» تعين الثاني ؛ لأن لا إذا لم تتكرر يجب أن تعمل ، ونحو (فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) إن فتحت الثلاثه فالظرف خبر للجمع عند سيبويه ، ولو اُحد عند غيره ، ويقدر للآخرين ظرفان ، لأن لا المركبه عند غيره

[شماره صفحه واقعي : ٦٤٢]

ص : ١١٤٠

عامله فى الخبر ، ولا- يتوارد عاملان على معمول واحد ، فكيف عوامل؟ وإن رفعت الأولين فإن قدرت لا معهما حجازيه تعين عند الجميع إضمار خبرين إن قدرت لا الثانيه كالأولى وخبراً واحداً إن قدرتها مؤكده لها و قدرت الرفع بالعطف ، وإنما وجب التقدير فى الوجهين لاختلاف خبرى الحجازيه والتبرئه بالنصب والرفع ؛ فلا يكون خبر واحد لهما ، وإن قدرت الرفع بالابتداء فيهما - على أنهما مهملتان - قدرت عند غير سيبويه خبراً واحداً للأولين أو للثالث كما تقدر فى «زيد وعمرو قائم» خبراً للأول أو للثانى ، ولم يحتج لذلك عند سيبويه (١).

باب المنصوبات المتشابهه

ما يحتمل المصدريه والمفعوليه - من ذلك نحو (وَلَا تُظَلِّمُونَ فِتْيَانًا) (وَلَا يُظَلِّمُونَ نَقِيرًا) أى ظلما ما أو خيراً ما ، أى لا تنقصونه مثل (وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا) ومن ذلك (ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُواكُمْ شَيْئًا) أى نقصاً أو خيراً ، وأما (وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا) فمصدر ؛ لاستيفاء ضرر مفعوله ، وأما (فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْئًا) فشىء قبل ارتفاعه مصدر أيضاً ، لا مفعول به ؛ لأن عفا لا يتعدى.

ما يحتمل المصدريه والظرفيه والحاليه - من ذلك «سرت طويلاً» أى سيرا طويلاً ، أو زمناً طويلاً ، أو سرته (٢) طويلاً ، ومنه (وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ)

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٣]

ص: ١١٤١

- ١- وجهه أن سيبويه لا يرى للاعمال فى الخبر ؛ فلا يمتنع على مذهبه أن يكون للجميع خبر واحد.
- ٢- الضمير فى «سرت» يعود إلى السير المفهوم من الفعل.

لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ) أى إزلافا غير بعيد ، أو زما غير بعيد أو أزلفته الجنه - أى الإزلاف - فى حاله كونه غير بعيد ، إلا أن هذه الحال مؤكده ، وقد يجعل حالا من الجنه فالأصل غير بعيدة ، وهى أيضا حال مؤكده ، ويكون التذكير على هذا مثله فى (لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ).

ما يحتمل المصدريه والحاليه - «جاء زيد ركضا» أى يركض ركضا ، أو عامله «جاء» على حد «قعدت جلوسا» أو التقدير جاء راكضا ، وهو قول سيبويه ، ويؤيده قوله تعالى (اتَّبِيتَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ، قَالَتَا : أَتَيْنَا طَائِعِينَ) فجاءت الحال فى موضع المصدر السابق ذكره.

ما يحتمل المصدريه والحاليه والمفعول لأجله - من ذلك (يُرِيكُمُ الْبُرْجُلَ خَوْفًا وَطَمَعًا) أى فتخافون خوفا وتطمعون طمعا ، وابن مالك يمنع حذف عامل المصدر المؤكد إلا فيما استثنى ، أو خائفين وطامعين ، أو لأجل الخوف والطمع ، فإن قلنا «لا يشترط اتحاد فاعلى الفعل والمصدر المعامل» وهو اختيار ابن خروف فواضح ، وإن قيل باشرطه فوجهه أن (يُرِيكُمُ) بمعنى يجعلكم ترون ، والتعليل باعتبار الرؤيه لا الإراءه ، أو الأصل إخافه وإطماعا ، وحذفت الزوائد.

وتقول «جاء زيد رغبه» أى يرغب رغبه ، أو مجيء رغبه ، أو راغبا ، أو للرغبه ، وابن مالك يمنع الأول ؛ لما مر ، وابن الحاجب يمنع الثانى ؛ لأنه يؤدى إلى إخراج الأبواب عن حقائقها ، إذ يصح فى «ضربته يوم الجمعة» أن يقدر ضرب يوم الجمعة ، قلت : وهو حذف بلا دليل ؛ إذ لم تدع إليه ضروره ، وقال المتنبى :

٧٩٩- أيلى الهوى أسفا يوم النوى بدنى *** [وفرق الهجر بين الجفن والوسن]

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٤]

ص : ١١٤٢

والتقدير آسف أسنا ، ثم اعترض بذلك بين الفاعل والمفعول به ، أو إبلاء آسف ، أو لأجل الأسف ؛ فمن لم يشترط اتحاد الفاعل فلا إشكال ، وأما من اشترطه فهو على إسقاط لام العله توسّعا ، كما في قوله تعالى : (يَبْتَغُونَهَا عَوَجًا) أو الاتحاد موجود تقديرا : إما على أن الفعل المَعْلَم مطاوع أبلى محذوفا ، أى فليت أسفا ، ولا تقدر فبلى بدنى ؛ لأن الاختلاف حاصل ؛ إذ الأسف فعل النفس لا البدن ، أو لأن الهوى لما حصل بتسبيه كان كأنه قال : أبلت بالهوى بدنى.

ما يحتمل المفعول به والمفعول معه - نحو «أكرمتك وزيدا» يجوز كونه عطفا على المفعول وكونه مفعولا- معه ، ونحو «أكرمتك وهذا» يحتملها وكونه معطوفا على الفاعل ؛ لحصول الفصل بالمفعول ، وقد أجزى في «حسبك وزيدا درهم» كون «زيد» مفعولا- معه ، وكونه مفعولا- به بإضمار يحسب ، وهو الصحيح ، لأنه لا- يعمل فى المفعول معه إلا ما كان من جنس ما يعمل فى المفعول به ، ويجوز جره :

ف قيل : بالعطف ، وقيل : بإضمار حسب أخرى وهو الصواب ، ورفع بتقدير حسب فحذفت وخلفها المضاف إليه ، ورووا بالأوجه الثلاثة قوله :

٨٠٠- إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا***فحسبك والضحاك سيف مهند

باب الاستثناء

يجوز فى نحو «ما ضربت أحدا إلا زيدا» كون زيد بدلا من المستثنى منه ، أرجحها ، وكونه منصوبا على الاستثناء ، وكون إلا وما بعدها نعتا ، وهو

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٥]

ص: ١١٤٣

أضعفها ، ومثله «ليس زيد شيئاً إلّا شيئاً لا يعبأ به» فإن جئت بما مكان ليس بطل كونه بدلا ، لأنها لا تعمل فى الموجب .

مسأله - يجوز فى نحو «قام القوم حاشاك ، وحاشاه» كون الضمير منصوبا ، وكونه مجرورا ، فإن قلت «حاشاى» تعين الجر ، أو «حاشانى» تعين النصب ، وكذا القول فى خلا وعدا .

مسأله - يجوز فى نحو «ما أحد يقول ذلك إلّا زيد» كون زيد بدلا من أحد وهو المختار ، وكونه بدلا من ضميره ، وأن ينصب على الاستثناء ، فارتفاعة من وجهين ، وانتصابه من وجه ، فإن قلت «ما رأيت أحدا يقول ذلك إلا زيد» فبالعكس ، ومن مجيئه مرفوعا قوله :

فى ليله لا نرى بها أحدا***يحكى علينا إلّا كواكبها [٢٢٤]

و «على» هنا بمعنى عن ، أو ضمّن يحكى معنى ينمّ أو يشنع .

ما يحتمل الحالیه والتمييز - من ذلك «كرم زيد ضيفا» إن قدرت أن الضيف غير زيد فهو تمييز محول عن الفاعل ، يمتنع أن تدخل عليه من ، وإن قدر نفسه احتمال الحال والتمييز ، وعند قصد التمييز فالأحسن إدخال من ، ومن ذلك «هذا خاتم حديدا» والأرجح التمييز للسلامه به من جمود الحال ، ولزومها ، أى عدم انتقالها ، ووقوعها من نكره ، وخير منهما الخفض بالإضافه .

من الحال ما يحتمل كونه من الفاعل وكونه من المفعول - نحو «ضربت زيدا ضاحكا» ونحو (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً) وتجويز الزمخشري

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٦]

ص: ١١٤٤

الوجهين في (ادخلوا في السلم كافة) وهم لأن كاهه مختص بمن يعقل ، ووهمه في قوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) إذ قدر (كافة) نعتا لمصدر محذوف - أي إرساله كاهه - أشد ، لأنه أضاف إلى استعماله فيما لا يعقل إخراجها عما التزم فيه من الحاليه ، ووهمه في خطبه المفصل إذ قال «محيط بكافة الأبواب» أشد وأشد لإخراجه إياه عن النصب ألبته.

من الحال ما يحتمل باعتبار عامله وجهين - نحو (وهذا بعلى شيخاً) يحتمل أن عامله معنى التنبيه أو معنى الإشارة ، وعلى الأول فيجوز «قائما ذا زيد» قال :

٨٠١- ها بينا ذا صريح النص فاصغ له *** [وطع فطاعه مهد نصحه رشد]

[ص ٦٥٩]

وعلى الثاني يمتنع ، وأما التقديم عليهما معا فيمتنع على كل تقدير.

من الحال ما يحتمل التعدد والتداخل - نحو «جاء زيد راكبا ضاحكا» فالتعدد على أن يكون عاملها جاء ، وصاحبها زيد ، والتداخل على أن الأولى من زيد وعاملها جاء والثانيه من ضمير الأولى وهي العامل ، وذلك واجب عند من منع تعدد : الحال ، وأما «لقيته مصعدا منحدرًا» فمن التعدد ، لكن مع اختلاف الصاحب ، ويستحيل التداخل ، ويجب كون الأولى من المفعول والثانيه من الفاعل قليلا للفصل ، ولا يحمل على العكس إلا بدليل كقوله :

٨٠٢- خرجت بها أمشي تجرّ وراءنا*** [على أثرينا ذيل مرط مرحل]

ومن الأول قوله :

٨٠٣- عهدت سعاد ذات هوى معني*** فزدت ، وعاد سلوانا هواها

[شماره صفحه واقعي : ٦٤٧]

ص : ١١٤٥

مسألة - «ما تأتينا فتحدثنا» لك رفع تحدثت على العطف فيكون شريكا في النفي ، أو الاستثناف فتكون مثبتا ، أى فأنت تحدثنا الآن بدلا عن ذلك ، ونصبه بإضممار أن ، وله معنيان : نفي السبب فينتفى المسبب ، ونفى الثانى فقط ؛ فإن جئت بلن مكان ما ؛ فلنصب وجهان : إضممار أن والعطف ، وللرفع وجه وهو القطع ، وإن جئت بلم فلنصب وجه وهو إضممار أن ، وللرفع وجه وهو الاستثناف ولك الجزم بالعطف ، فإن قلت «ما أنت آت فتحدثنا» فلا جزم ولا رفع بالعطف ؛ لعدم تقدم الفعل ، وإنما هو على القطع.

مسألة - «هل تأتيني فأكرمك» الرفع على وجهين ، والنصب على الإضممار ، و «هل زيد أخوك فتكرمه» لا يرفع على العطف ، بل على الاستثناف ، و «هل لك التفات إليه فتكرمه» الرفع على الاستثناف ، والنصب إما على الجواب أو على العطف على التفات ، وإضممار أن واجب على الأول وجائز على الثانى ، وكالمثال سواء (فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ) إن سلم كون «لو» للتمنى.

مسألة - «ليتني أجد مالا- فأنفق منه» الرفع على وجهين ، والنصب على إضممار أن ، و «ليت لى مالا- فأنفق منه» يمتنع الرفع على العطف.

مسألة - «ليقم زيد فنكرمه» الرفع على القطع ، والجزم بالعطف ، والنصب على الإضممار.

مسألة - نحو (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا) يحتمل الجزم بالعطف والنصب على الإضممار ، مثل (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ) ونحو : (وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجُورَكُمْ) يحتمل (تَتَّقُوا) الجزم بالعطف ، وهو

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٨]

الراجح ، والنصب بإضمار أن على حد قوله :

٨٠٤- ومن يقترب منا ويخضع نؤوه *** [ولا يخش ظلما ما أقام ولا هضما

باب الموصول

مسأله - يجوز في نحو «ماذا صنعت ، وما ذا صنعت» ما مضى شرحه (١) وقوله تعالى : (ما ذا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ) ماذا : مفعول مطلق ، لا مفعول به ؛ لأن أجاب لا يتعدى إلى الثانى بنفسه ، بل بالباء ، وإسقاط الجار ليس بقياس ، ولا يكون «ماذا» مبتدأ وخبرا ، لان التقدير حينئذ : ما الذى أجبتكم به ، ثم حذف العائد المجرور من غير شرط حذفه ، والأكثر فى نحو «من ذا لقيت» كون ذا للإشارة خبرا ، ولقيت : جمله حالیه ، وبقلّ كون ذا موصوله ، ولقيت صله ، وبعضهم لا يخيزه ، ومن الكثير (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ) إذ لا يدخل موصول على موصول إلا شاذًا كقراءه زيد بن على (وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) بفتح الميم واللام.

مسأله - (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ) ما مصدریه ، أى بالأمر ، أو موصول اسمى أى بالذى تؤمره ، على حد قولهم *أمرتك الخير* [٥٢٤] وأما من قال «أمرتك بكذا» وهو الأكثر فيشكل ؛ لأن شرط حذف العائد المجرور بالحرف أن يكون الموصول مخفوضا بمثله معنى ومتعلقا نحو (وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ) أى منه ، وقد يقال : إن (اصدع) بمعنى أوامر ، وأما (فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا) فى الأعراف فيحتمل أن يكون الأصل بما كذبوه فلا إشكال ، أو بما كذبوا به ويؤيده التصريح به فى سورة يونس ، وإنما جاز مع اختلاف المتعلق ، لأن (ما كانوا ليؤمنوا) بمنزله

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٩]

ص: ١١٤٧

١- فيه سته أوجه تقدم ذكرها ، وانظر فصلا عقده المؤلف فى «ماذا» ص ٣٠٠

كذبوا فى المعنى ، وأما (ذَلِمَكَ الَّذِى يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ) فقليل : الذى مصدره أى ذلك تبشير الله ، وقيل : الأصل يبشر به ، ثم حذف الجار توسعا فانتصب الضمير ثم حذف.

مسأله - يجوز فى نحو (تَمَامًا عَلَى الَّذِى أَحْسَنَ) كون الذى موصولا اسما فىحتاج إلى تقدير عائد ، أى زياده على العلم الذى أحسنه ، وكونه موصولا- حرفيا ، فلا يحتاج لعائد ، أى تماما على إحسانه ، وكونه نكرة موصوفه فلا يحتاج إلى صله ، ويكون أحسن حينئذ اسم تفضيل ، لا فعلا ماضيا ، وفتحته إعراب لا بناء ، وهى علامه الجر ، وهذان الوجهان كوفيان ، وبعض البصريين يوافق [على] الثانى.

مسأله - نحو «أعجبنى ما صنعت» يجوز فيه كون ما بمعنى الذى ، وكونها نكرة موصوفه ، وعليهما فالعائد محذوف ، وكونها مصدره فلا عائد ، ونحو (حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) يحتمل الموصوله والموصوفه ، دون المصدره ، لأن المعانى لا ينفق منها ، وكذا (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) فإن ذهبت الى تأويل (مِمَّا تُحِبُّونَ) و (ما رزقناهم) بالحب والرزق وتأويل هذين بالمحجوب والمرزوق فقد تعسفت من غير محوج إلى ذلك ، وقال أبو حيان : لم يثبت مجيء ما نكرة موصوفه ؛ ولا دليل فى «مررت بما معجب لك» لاحتمال الزياده ، ولو ثبت نحو «سرّنى ما معجب لك» لثبت ذلك ، انتهى. ولا أعلمهم زادوا ما بعد الباء إلا ومعناها السببيه ، نحو (فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ) (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ).

مسأله - إذا قلت : «أعجبنى من جاءك» احتمل كون من موصوله أو موصوفه ، وقد جوزوا فى (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ) وضعف أبو البقاء الموصوله ،

[شماره صفحه واقعى : ٦٥٠]

ص: ١١٤٨

لأنها تتناول قوما بأعيانهم ، والمعنى على الإبهام ، وأحيب بأنها نزلت فى عبد الله بن أبى وأصحابه .

باب التوابع

مسأله - نحو (آمَّنَا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ) يحتمل بدل الكل من الكل ، وعطف البيان ، ومثله (نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ) (فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مُكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاَهُمْ) فيمن فتح الهمزه ، ويحتمل هذا تقدير مبتدأ أيضا ، أى هى أنا دمرناهم .

مسأله - نحو (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) يجوز فيه كون (الأعلى) صفة للاسم أو صفة للرب ، وأما نحو «جاءنى غلام زيد الظريف» فالصفة للمضاف ، ولا تكون للمضاف إليه إلا بدليل ، لأن المضاف إليه إنما جىء به لغرض التخصيص ، ولم يؤت به لذاته ، وعكسه :

٨٠٥- *وكل فتى يتقى فائر*

فالصفة للمضاف إليه ، لأن المضاف إنما جىء به لقصد التعميم ، لا للحكم عليه ولذلك ضعف قوله :

وكل أخ مفارقه أخوه *** لعمر أبيك إلا الفرقدان [١٠٦]

مسأله - نحو (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) و «مررت بالرجل الذى فعل» يجوز فى الموصول أن يكون تابعا أو بإضمار أعنى أو أمدح أو هو ،

[شماره صفحه واقعى : ٦٥١]

ص : ١١٤٩

وعلى التبعيه فهو نعت لا بدل إلا إذا تعذر ، نحو (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا) لأن النكره لا توصف بالمعرفه.

باب حروف الجر

مسأله - نحو «زيد كعمرو» تحتمل الكاف فيه عند المعربين الحرفيه فتتعلق باستقرار ، وقيل : لا تتعلق ، والاسميه فتكون مرفوعه المحل وما يعدها جرّ بالإضافه ولا تقدير بالاتفاق ، ونحو «جاء الذى كزيد» يتعين الحرفيه ؛ لأن الوصل بالمتضايين ممتنع.

مسأله - «زيد على السطح» يحتمل على الوجهين (1) ، وعليهما فهى متعلقه باستقرار محذوف.

مسأله - قيل فى نحو (وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ) : إن الواو تحتمل العاطفه والقسميه ، والصواب الأول ، وإلا لاحتاج كل إلى الجواب ، ومما يوضحه مجيء «الفاء فى أوائل سورتي المرسلات والنازعات.

باب فى مسائل مفرده

مسأله - نحو (يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ) فيمن فتح الباء يحتمل كون النائب عن الفاعل الظرف الأول - وهو الأولى - أو الثانى أو الثالث ، ونحو (ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى) النائب الظرف أو الوصف ، وفى هذا

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص: ١١٥٠

١- الوجهان هما أن تكون على حرف جر للاستعلاء ، واسما ظرفا بمعنى فوق.

ضعف ؛ لضعف قولهم «سير عليه طويل».

مسأله - «تجلى الشمس» يحتمل كون تجلى ماضيا تركت التاء من آخره لمجازيه التأنيث ، وكونه مضارعا أصله تتجلى ثم حذفت إحدى التائين على حد قوله تعالى : (ناراً تَلَّظَى) ولا يجوز فى هذا كونه ماضيا ، وإلا لقل تلَّظت ؛ لأن التأنيث واجب مع المجازى إذا كان ضميرا متصلا ، وبما ذكرنا من الوجهين فى المثال الأول تعلم فساد قول من استدل على جواز نحو «قام هند» فى الشعر بقوله :

٨٠٦- تمنى ابتئى أن يعيش أبوهما***[وهل أنا إلّا من ربيعته أو مضر]

[ص ٦٧٠]

لجواز أن يكون أصله تتمنى.

الوجه السادس : أن لا يراعى الشروط المختلفه بحسب الأبواب

إشاره

فإن العرب يشترطون فى باب شيئا ويشترطون فى آخر نقيض ذلك الشىء على ما اقتضته حكمه لغتهم وصحيح أقيستهم ؛ فإذا لم يتأمل المعرب اختلطت عليه الأبواب والشروط.

فلنورد أنواعا من ذلك مشيرين إلى بعض ما وقع فيه الوهم للمعربين :

النوع الأول : اشتراطهم الجمود لعطف البيان و الاشتقاق للنعت

ومن الوهم فى الأول قول الزمخشري فى (مَلِكِ النَّاسِ ، إِلِهَ النَّاسِ) إنهما عطفان بيان ، والصواب أنهما نعتان ، وقد يجاب بأنهما أجريا مجرى

[شماره صفحه واقعى : ٦٥٣]

ص: ١١٥١

الجوامد ؛ إذ يستعملان غير جاريتين على موصوف وتجرى عليهما الصفات ، نحو قولنا «إله واحد ، وملك عظيم».

ومن الخطأ فى الثانى قول كثير من النحويين فى نحو «مررت بهذا الرجل» إن الرجل نعت ، قال ابن مالك : أكثر المتأخرين يقلد بعضهم بعضا فى ذلك ، والحامل لهم عليه توهمهم أن عطف البيان لا يكون إلّا أخص من متبوعه ، وليس كذلك ؛ فإنه فى الجوامد بمنزلة النعت فى المشتق ، ولا يمتنع كون المنعوت أخص من النعت ، وقد هدى ابن السيد إلى الحق فى المسألة فجعل ذلك عطفًا لا نعتًا ، وكذا ابن جنى ، اه. قلت : وكذا الزجاج والسهيلي ، قال السهيلي : وأما تسميه سيويه له نعتًا فتسامح ، كما سمى التوكيد وعطف البيان صفه ، وزعم ابن عصفور أن النحويين أجازوا فى ذلك الصفه والبيان ، ثم استشكله بأن البيان أعرف من المبين وهو جامد ، والنعت دون المنعوت أو مساو له وهو مشتق أو فى تأويله ، فكيف يجتمع فى الشئ أن يكون بيانا ونعتًا؟ وأجاب بأنه إذا قدر نعتًا فاللام فيه للعهد والاسم مؤول بقولك الحاضر أو المشار إليه ، وإذا قدر بيانا فاللام لتعريف الحضور ؛ فيساوى الإشاره بذلك ويزيد بإفادته الجنس المعين فكان أخص ، قال : وهذا معنى قول سيويه ، اه. وفيما قاله نظر ؛ لأن الذى يؤوله النحويون بالحاضر والمشار إليه إنما هو اسم الإشاره نفسه إذا وقع نعتا «كمررت بزید هذا» فأما نعت اسم الإشاره فليس ذلك معناه ، وإنما هو معنى ما قبله ، فكيف يجعل معنى ما قبله تفسيراً له؟

وقال الزمخشري فى (ذِكْمُ اللَّهِ رَبُّكُمْ) : يجوز كون اسم الله تعالى صفه للإشاره أو بيانا ، وربكم الخبر ، فجوز فى الشئ الواحد البيان والصفه ، وجوز كون العلم نعتًا ، وإنما العلم ينعت ولا ينعت به ، وجوز

[شماره صفحه واقعى : ٦٥٤]

ص: ١١٥٢

نعت الإشارة بما ليس معرفاً بلام الجنس ، وذلك مما أجمعوا على بطلانه.

النوع الثاني : اشتراطهم التعريف لعطف البيان و نعت المعرفة ...

التنكير للحال و التمييز ، و أفعل من ، و نعت النكرة.

ومن الوهم في الأول قول جماعه في (صديد من ماء صديد) وفي طعام مساكين من (كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ) فيمن نون كفاره :
إنهما عطفًا بيان ، وهذا إنما هو معترض على قول البصريين ومن وافقهم ؛ فيجب عندهم في ذلك أن يكون بدلا ، وأما الكوفيون
فيرون أن عطف البيان في الجوامد كالنعت في المشتقات ، فيكون في المعارف والنكرات ، وقول بعضهم في «ناقع» من قول
النابعه :

٨٠٧- [فبت كَأَنِّي سَاورتني ضئيلُه] ***من الرقش في أنيابها السَّم نافع

إنه نعت للسم ، والصواب أنه خبر للسم ، والظرف متعلق به ، أو خبر ثان.

وليس من ذلك قول الزمخشري في (شديدُ العِقَابِ) : إنه يجوز كونه صفة لاسم الله تعالى في أوائل سورة المؤمن ، وإن كان
من باب الصفة المشبهة ، وإضافتها لا تكون إلا في تقدير الانفصال ، ألا ترى أن (شديدُ العِقَابِ) معناه شديد عقابه ، ولهذا قالوا
: كل شيء إضافته غير محضه فإنه يجوز أن تصير إضافته محضه ، إلا الصفة المشبهة ؛ لأنه جعله (١) على تقدير أل ، وجعل
سبب حذفها إرادته الازدواج ، وأجاز وصفيته أيضا أبو البقاء ، لكن على أن شديدا بمعنى مشدد كما أن الأذنين في معنى المؤذن
، فأخرجه بالتأويل من باب الصفة المشبهة إلى باب اسم الفاعل ، والذي قدمه

[شماره صفحه واقعي : ٦٥٥]

ص: ١١٥٣

١- هذا تعليل لقوله «وليس من ذلك قول الزمخشري».

الزمخشريّ أنه وجميع ما قبله أبدال ، أما أنه بدل فلتنكيره ، وكذا المضافان قبله وإن كانا من باب اسم الفاعل ؛ لأن المراد بهما المستقبل ، وأما البواقي فالتناسب ، وردّ على الزجاج في جعله (شَدِيدُ الْعِقَابِ) بدلا وما قبله صفات ، وقال : في جعله بدلا وحده من بين الصفات نبوّ ظاهر.

ومن ذلك (1) قول الجاحظ في بيت الأعشى :

٨٠٨- ولست بالأكثر منهم حصي ***[وإنما العزّه للكاثر]

إنه يبطل قول النحويين «لا- تجتمع أل ومن في اسم التفضيل» فجعل كلا من أل ومن معتدا به جاريا على ظاهره ، والصواب أن تقدر أل زائده ، أو معرفه ومن متعلقه بأكثر منكر محذوفا مبدلا من المذكور أو بالمذكور على أنها بمنزلتها في قولك «أنت منهم الفارس البطل» أي أنت من بينهم ، وقول بعضهم «إنها متعلقه بليس» قد يردّ بأنها لا تدل على الحدث عند من قال في أخواتها إنها تدل عليه ، ولأن فيه فصلا بين أفعل وتمييزه بالأ-جنبي ، وقد يجاب بأن الظرف يتعلق بالوهم ، وفي ليس رائحه قولك انتفى ، وبأن فصل التمييز قد جاء في الضروره في قوله :

٨٠٩- على أنني بعد ما قد مضى *** ثلاثون للهجر حولا كميلا

وأفعل أقوى في العمل من ثلاثون.

ومن الوهم في الثاني قول مكى في قراءه ابن أبى عبه (فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبُهُ) بالنصب : إن (قَلْبُهُ) تمييز ، والصواب أنه مشبه بالمفعول به كحسن وجهه ، أو بدل من اسم إنّ وقول الخليل والأخفش والمازنى في «إيأى ،

[شماره صفحه واقعى : ٦٥٦]

ص: ١١٥٤

١- هذا من الوهم في الثاني وهو ما يشترط فيه التنكير ، وليس على ما يقتضيه ظاهر صنيع المؤلف.

وإِيَّاكَ ، وإِيَّاهُ : إن إيا ضمير أضيف إلى ضمير ؛ فحكموا للضمير بالحكم الذى لا يكون إلا للنكرات وهو الإضافة ، وقول بعضهم فى «لا- إله إلا- الله» إن اسم الله تعالى خبر لا التبرئة ويردّه أنها لا تعمل إلا فى نكره منفيّه ، واسم الله تعالى معرفه موجب ، نعم يصح أن يقال : إنه خبر للامع اسمها فإنهما فى موضع رفع بالابتداء عند سيبويه ، وزعم أن المركبه لا تعمل فى الخبر ؛ لضعفها بالتركيب عن أن تعمل فيما تباعد منها وهو الخبر ، كذا قال ابن مالك. والذى عندى أن سيبويه يرى أن المركبه لا تعمل فى الاسم أيضا ؛ لأن جزء الشئ لا يعمل فيه ، وأما «لا رجل ظريفا» بالنصب فإنه عند سيبويه مثل «يا زيد الفاضل» بالرفع ، وكذا البحث فى «لا إله إلا هو» للتعريف والإيجاب أيضا ، وفى «لا إله إلا إله واحد» للإيجاب ، وإذا قيل «لا مستحقا للعباده إلا إله واحد ، أو إلا- الله» لم يتجه الاعتذار المتقدم ؛ لأن لا فى ذلك عامله فى الاسم والخبر لعدم التركيب ، وزعم الأكثر أن المرتفع بعد «إلا» فى ذلك كله بدل من محل اسم لا ، كما فى قولك «ما جاءنى من أحد إلّا زيد» ويشكل على ذلك أن البدل لا- يصلح هنا لحلولة محل الأول ، وقد يجاب بأنه بدل من الاسم مع لا ، فإنهما كالشئ الواحد ، ويصح أن يخلفهما ، ولكن يذكر الخبر حينئذ فيقال «الله موجود» وقيل : هو بدل من ضمير الخبر المحذوف ، ولم يتكلم الزمخشري فى كشفه على المسأله اكتفاء بتأليف مفرد له فيها ، وزعم فيه أن الأصل «الله إله» المعرفه مبتدأ ، والنكره خبر ، على القاعده ، ثم قدّم الخبر ، ثم أدخل النفى على الخبر والإيجاب على المبتدأ ، وركبت لا- مع الخبر ، فيقال له : فما تقول فى نحو «لا طالعا جبلا إلا زيد» لم انتصب خبر المبتدأ؟ فإن قال : إن لا عامله عمل ليس ، فذلك ممتنع ؛ لتقدم الخبر ، ولانتقاض النفى ، ولتعريف أحد

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٧]

ص: ١١٥٥

الجزأين ، فأما قوله «يجب كون المعرفة المبتدأ» فقد مر أن الإخبار عن النكرة المخصَّصه المقدمه بالمعرفه جائز نحو (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ).

ومن ذلك قول الفارسي في «مررت برجل ما شئت من رجل» : إن ما مصدرية ، وإنها وصلتها صفة لرجل ، وتبعه على ذلك صاحب الترشيح ، قال : ومثله قوله تعالى (فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ) أى فى أى صوره مشيئته أى يشاؤها ، وقول أبى البقاء فى (تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ) : إن أن وصلتها بدل من سواء ، وبدل الصفة صفة ، والحرف المصدرى وصلتته فى نحو ذلك معرفه ، فلا يقع صفة للنكرة. وقول بعضهم فى (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ) : إن الذى صفة.

والصواب أن «ما» فى المثال شرطية حذف جوابها ، أى فهو كذلك ، والصفة الجملتان معا.

وأما الآيه الأولى فقال أبو البقاء : ما شرطية أو زائده ، وعليهما فالجمله صفة لصوره ، والعائد محذوف ، أى عليها ، وفى متعلقه بركبك ، اه كلامه.

وكان حقه إذ علق فى بركبك وقال الجمله صفة أن يقطع بأن ما زائده ، إذ لا يتعلق الشرط الجازم بجوابه ، ولا تكون جمله الشرط وحدها صفة ، والصواب أن يقال : إن قدرت ما زائده فالصفة جمله شاء وحدها ، والتقدير شاءها ، وفى متعلقه بركبك ، أو باستقرار محذوف هو حال من مفعوله ، أو بعدلك ، أى وضعك فى صوره أى صوره ، وإن قدرت ما شرطية فالصفة مجموع الجملتين ، والعائد محذوف أيضا ، وتقديره عليها ، وتكون

[شماره صفحه واقعى : ٦٥٨]

ص: ١١٥٦

فى حىنئذ متعلقه بعدلك ، أى عدلك فى صوره أى صوره ، ثم استؤنف ما بعده.

والصواب فى الآيه الثانيه أنها على تقدير مبتدأ.

وفى الثالثه أن (الذى) بدل ، أو صفه مقطوعه بتقدير هو أو أذم أو أعنى.

هذا هو الصواب ، خلافا لمن أجاز وصف النكره بالمعرفه مطلقا ، ولمن أجاز به بشرط وصف النكره أولا- بنكره ، وهو قول الأ-خفش ، زعم أن (الأوليان) صفه لآخران فى (فآخران يقومان مقامهما) الآيه ، لوصفهما بيقومان ، وكذا قال بعضهم فى قوله تعالى (والله لا يحب كل مختال فخور الذين يتخلون).

ومن ذلك قول الزمخشري فى (إنما أعظكم بواحد أن تقوموا لله) : إن (أن تقوموا) عطف بيان على واحده ، وفى (مقام إبراهيم) : انه عطف بيان على (آيات بينات) مع اتفاق النحويين على أن البيان والمبين لا يتخالفان تعريفا وتنكيرا ، وقد يكون عبر عن البدل بعطف البيان لتأخيها ، ويؤيده فى قوله (أسيكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) : إن (من وجدكم) عطف بيان لقوله تعالى (من حيث سكنتم) وتفسير له ، قال : ومن : تبعيضية حذف مبعضا ، أى أسكنوهن مكانا من مساكنكم مما تطيقون ، اه. وإنما يريد البدل ، لأن الخافض لا يعاد إلا معه ، وهذا إمام الصناعه سيبويه يسمى التوكيد صفه وعطف البيان صفه كما مر.

النوع الثالث : اشتراطهم فى بعض ما التعريف شرطه تعريفا خاصا

كمنع الصرف اشتراطوا له تعريف العلميه أو شبهه ، كما فى أجمع ، وكنعت

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٩]

ص: ١١٥٧

الإشارة وأى في النداء ، اشترطوا لهما تعريف اللام الجنسيه ، وكذا تعريف فاعلى نعم وبئس ، ولكنها تكون مباشره له أو لما أضيف إليه ، بخلاف ما تقدم فشرطها المباشره له.

ومن الوهم فى ذلك قول الزمخشري فى قراءه ابن ابن عبله (إِنَّ ذَلِكَ لَحَقُّ تَخَاصُّمِ أَهْلِ النَّارِ) بنصب تخاصم : إنه صفة للإشاره ، وقد مضى أن جماعه من المحققين اشترطوا فى نعت الإشاره الاشتقاق كما اشترطوه فى غيره من النعت ، ولا يكون التخاصم أيضا عطف بيان ، لأن البيان يشبه الصفه ، فكما لا توصف الإشاره إلا بما فيه أل كذلك ما يعطف عليها ، ولهذا منع أبو الفتح فى (وهذا بعلى شيخ) فى قراءه ابن مسعود برفع شيخ كون (بعلى) عطف بيان ، وأوجب كونه خبرا ، وشيخ : إما خبر ثان ، أو خبر لمحدوف ، أو بدل من بعلى ، أو بعلى بدل وشيخ الخبر ، ونظير منع أبى الفتح ما ذكرنا منع ابن السيد فى كتاب المسائل والأجوبه وابن مالك فى التسهيل كون عطف البيان تابعا للمضمر ، لامتناع ذلك فى النعت ، ولكن أجاز سيويه «يا هذان زيد وعمرو» على عطف البيان ، وتبعه الزيادى ، فأجاز «مررت بهذين الطويل والقصير» على البيان ، وأجازه على البديل أيضا ، ولم يجزه على النعت ، لأن نعت الإشاره لا يكون إلا طبقها فى اللفظ ، وممن نص على منع النعت فى هذا سيويه والمبرد والزجاج ، وهو مقتضى القياس. ومنع سيويه فيها مخالف لإجازته فى النداء.

النوع الرابع : اشتراط الإبهام فى بعض الألفاظ كظروف المكان

والاختصاص فى بعضها كالمبتدآت وأصحاب الأحوال.

ومن الوهم فى الأول قول الزمخشري فى (فَاسْتَبَقُوا الصُّرَاطَ) وفى

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٠]

ص: ١١٥٨

(سُنْعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى) وقول ابن الطراوه فى قوله :

* كما غسل الطريق التعلب * [٣]

وقول جماعه فى «دخلت الدار ، أو المسجد ، أو السوق» إن هذه المنصوبات ظروف ، وإنما يكون ظرفا مكانيا ما كان مبهما ، ويعرف بكونه صالحا لكل بقعه كمكان وناحيه وجهه وجانب وأمام وخلف.

والصواب أن هذه المواضع على إسقاط الجار توسعا ، والجار المقدر «إلى» فى (سُنْعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى) و «فى» فى البيت ، وفى أو إلى فى الباقي ، ويحتمل أن (استبقوا) ضمّن معنى تبادروا ، وقد أجزى الوجهان فى (فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ) ويحتمل (سِيرَتَهَا) أن يكون بدلا من ضمير المفعول بدل اشتمال ، أى سنعيدها طريقته.

ومن ذلك قول الزجاج فى (وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ) إن كلا ظرف ، وردّه أبو على فى الأغفال بما ذكرنا ، وأجاب أبو حيان بأن (أَفْعُدُوا) ليس على حقيقته ، بل معناه ارصدوهم كل مرصد ، ويصح ارصدوهم كل مرصد ، فكذا يصح قعدت كل مرصد ، قال : ويجوز قعدت مجلس زيد ، كما يجوز قعدت مقعده ، اهـ.

وهذا مخالف لكلامهم ، إذ اشترطوا توافق مادتى الظرف وعامله ، ولم يكتفوا بالتوافق المعنوى كما فى المصدر ، والفرق أن انتصاب هذا النوع على الظرفيه على خلاف القياس لكونه مختصا ، فينبغى أن لا يتجاوز به محل السماع ، وأما نحو «قعدت جلوسا» فلا دافع له من القياس ، وقيل :

[شماره صفحه واقعى : ٦٦١]

ص : ١١٥٩

التقدير [اقعدوا لهم] على كل مرصد ، فحذفت على ، كما قال :

وأخفى الذى لو لا الأسى لقضانى [٢٢٢]

أى لقضى على ، وقياس الزجاج أن يقول فى (لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ) مثل قوله فى (وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ) والصواب فى الموضوعين أنهما على تقدير على ، كقولهم «ضرب زيد الظهر والبطن» فيمن نصبهما ، أو أنْ لَأَقْعُدَنَّ واقعدوا ضمنا معنى لألزمَنَّ والزموا.

ومن الوهم فى الثانى قول الحوفى فى (ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ) : إن (بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ) جملة مخبر بها عن ظلمات ، وظلمات غير مختص : فالصواب قول الجماعه إنه خبر لمحدوف ، أى تلك ظلمات ؛ نعم إن قدر أن المعنى ظلمات أى ظلمات بمعنى ظلمات عظام أو متكاثفه وتركت الصفه لدلاله المقام عليها كما قال

٨١٠- له حاجب فى كل أمر يشينه***[وليس له عن طالب العرف حاجب]

صح ، وقول الفارسى فى (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا) : إنه من باب «زيدا ضربته» واعترضه ابن الشجرى بأن المنصوب فى هذا الباب شرطه أن يكون مختصا ليصح رفعه بالابتداء ، والمشهور أنه عطف على ما قبله ، وابتدعوها : صفه ، ولا بد من تقدير مضاف ، أى وحب رهبانيه ، وإنما لم يحمل أبو على الآيه على ذلك لاعتزاله ، فقال : لأن ما يبتدعونه لا يخلقه الله عزوجل ، وقد يتخيل ورود اعتراض ابن الشجرى على أبى البقاء فى تجويزه فى (وَأُخْرَى تُجْبُونَهَا) كونه كزيدا ضربته ، ويجاب بأن الأصل «وصفه أخرى» ويجوز كون (تُجْبُونَهَا) صفه ، والخبر إما نصر ، وإما محذوف ، أى ولكم نعمه

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٢]

ص: ١١٦٠

أخرى ، ونصر : بدل أو خبر لمحذوف ، وقول ابن [ابن] مالك بدر الدين فى قول الحماسى :

٨١١- فارسا ما غادروه ملحما***[غير زميل ولا نكس وكل]

إنه من باب الاشتغال كقول أبى على فى الآيه ، والظاهر أنه نصب على المدح لما قدمنا ، وما فى البيت زائده ؛ ولهذا أمكن أن يدعى أنه من باب الاشتغال.

النوع الخامس : اشتراطهم الإضمار فى بعض المعمولات والإظهار فى بعض

فمن الأول مجرور لو لا- ومجرور وحد ، ولا- يختصيان بضمير خطاب ولا غيره ، تقول : لولاي ، ولولاك ، ولولاه ، ووحدى ، ووحدك ، ووحده ، ومجرور لبي وسعدى وحنانى ، ويشترط لهن ضمير الخطاب ، وشذ نحو قوله :

٨١٢- [دعونى] فيالبي إذ هدرت لهم ***[شفاشق أقوام فأسكتها هدرى]

وقول آخر :

٨١٣- [إنك لو دعوتنى ودونى ***زوراء ذات مترع بيون]

لقلت لئيه لمن يدعونى

كما شذت إضافتها إلى الظاهر فى قوله :

٨١٤- [دعوت لما نابنى مسورا]***فلبي فلبى يدى مسور

ومن ذلك مرفوع خبر كاد وأخواتها إلا عسى ؛ فتقول : كاد زيد يموت ولا تقول : يموت أبوه ، ويجوز «عسى زيد أن يقوم ، أو يقوم أبوه» فيرفع

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٣]

ص : ١١٦١

السببيّ ، ولا يجوز رفعه الأجنبيّ نحو «عسى زيد أن يقوم عمرو عنده».

ومن ذلك مرفوع اسم التفضيل في غير مسأله الكحل ، وهذا شرطه مع الإضمار الاستتار ، وكذا مرفوع نحو قم وأقوم ونقوم وتقوم.

ومن الثاني تأكيد الاسم المظهر ، والنعت ، والمنعوت ، وعطف البيان ، والمبين

ومن الوهم في الأول قول بعضهم في «لولاي وموسى» : إن موسى يحتمل الجر ، وهذا خطأ ؛ لأنه لا يعطف على الضمير المجرور إلا- بإعادة الجار ، ولأن لو لا لا تجر الظاهر ؛ فلو أعيدت لم تعمل الجر ، فكيف ولم تعد؟ هذه مسأله يحاجى بها فيقال ضمير مجرور لا يصح أن يعطف عليه اسم مجرور أعدت الجار أم لم تعده ، وقولي «مجرور» لأنه يصح أن تعطف عليه اسما مرفوعا ؛ لأن «لو لا» محكوم لها بحكم الحروف الزائده ، والزائد لا يقدح في كون الاسم مجردا من العوامل اللفظيه ؛ فكذا ما أشبه الزائد ؛ وقول جماعه في قول هدبه :

عسى الكرب الذى أمسيت فيه *** يكون وراءه فرج قريب [٢٤٧]

إن فرجا اسم كان ، والصواب أنه مبتدأ خبره الظرف ؛ والجمله خبر كان ، واسمها ضمير الكرب ، وأما قوله :

٨١٥- وقد جعلت إذا ما قمت يثقلنى *** ثوبى ؛ فأنهض نهض الشارب الثمل

فتوبى : بدل اشتمال من تاء جعلت ، لا فاعل يثقلنى.

ومن الوهم في الثاني قول أبى البقاء فى (إِنَّ شَائِنَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) :

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٤]

ص: ١١٦٢

إنه يجوز كون هو توكيدا وقد مضى ، وقول الزمخشري في قوله تعالى (مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ) إذا قدرت أن مصدره ، وأنها وصلتها عطف بيان على الهاء ، وقول النحويين في نحو (اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ) إن العطف على الضمير المستتر ، وقد رد ذلك ابن مالك وجعله من عطف الجمل ، والأصل وليسكن زوجك ، وكذا قال في (لا نُخَلِّفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ) : إن التقدير ولا تخلفه أنت ؛ لأن مرفوع فعل الأمر لا يكون ظاهرا ، ومرفوع الفعل المضارع ذى النون لا يكون غير ضمير المتكلم ، وجوز في قوله :

٨١٦- نَطَوَّفَ مَا نَطَوَّفَ ثُمَّ نَأْوَى *** ذُو الْأَمْوَالِ مَنَا وَالْعَدِيمِ

إِلَى حَفْرِ أَسَافِلِهِنَّ جَوْفَ *** وَأَعْلَاهُنَّ صَفَّاحٍ مَقِيمِ

كون ذوو فاعلا بفعل غيبه محذوف ، أى يأوى ذوو الأموال ، وكونه وما بعده توكيدا على حد «ضرب زيد الظهر والبطن».

تنبيه - من العوامل ما يعمل في الظاهر وفي المضمرة بشرط استتاره وهو نعم وبئس ، تقول «نعم الرجلان الزيدان ، ونعم رجلين الزيدان» ولا يقال «نعمًا» إلا في لغته ، أو بشرط إفراده وتذكيره وهو «رب» فى الأصح.

النوع السادس : اشتراطهم المفرد فى بعض المعمولات و الجملة فى بعض

فمن الأول الفاعل ونائبه وهو الصحيح ، فأما (ثُمَّ يَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَ جُنَّةً) (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ) فقد مرّ البحث فيهما.

ومن الثانى خير أن المفتوحه إذا خففت ، وخبر القول المحكى نحو

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٥]

ص: ١١٦٣

«قولى لا إله إلا الله» وخرج بذكر المحكى قولك «قولى حق» وكذلك خبر ضمير الشأن ، وعلى هذا فقوله تعالى (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) إذا قدر ضمير إنه للشأن لزم كون آثم خبراً مقدماً وقلبه مبتدأ مؤخرًا ، وإذا قدر راجعاً إلى اسم الشرط جاز ذلك ، وأن يكون آثم الخبر وقلبه فاعل به ، وخبر أفعال المقاربه.

ومن الوهم قول بعضهم فى (فَطَفِقَ مَسْحًا بِالشُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ) إن (مَسْحًا) خبر طفق ، والصواب أنه مصدر لخبر محذوف أى يمسح مسحاً ، وجواب الشرط ، وجواب القسم (1) ومن الوهم قول الكسائى وأبى حاتم فى نحو (يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ) إن اللام وما بعدها جواب ، وقد مر البحث فى ذلك ، وقول بدر الدين ابن مالك فى قوله تعالى (أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسِينًا) إن جواب الشرط محذوف ، وإن تقديره : ذهب نفسك عليهم حسره ، بدليل (فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ) أو كمن هداه الله ، بدليل (فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ لَهُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) ، والتقدير الثانى باطل : ويجب عليه كون من موصوله ، وقد يتوهم أن مثل هذا قول صاحب اللوامح - وهو أبو الفضل الرازى - فإنه قال فى قوله تعالى : (أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) لا بد من إضمار جملة معادله ، والتقدير كمن لا يخلق - اهـ. وإنما هذا مبنى على تسميه جماعه منهم الزمخشري فى مفصله الظرف من نحو «زيد فى الدار» جملة ظرفيه ؛ لكونه عندهم خلفاً عن جملة مقدره ، ولا يعتذر بمثل هذا عن ابن مالك ؛ فإن الظرف لا يكون جواباً ، وإن قلنا إنه جملة.

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٦]

ص: ١١٦٤

١- هذا معطوف على قوله «خبر أن» فى قوله فيما مضى «ومن الثانى خبر أن المفتوحه - إلخ» يعنى أن جواب الشرط وجواب القسم مما اشترطوا فيه أن يكون جملة

النوع السابع : اشتراط الجملة الفعلية في بعض المواضع و الاسميه في بعض

ومن الأول جملة الشرط غير لو لا وجملة جواب لو ولو لا ولو ما ، والجملتان بعد لما ، والجملة التالیه أحرف التحضيض ، وجملة أخبار أفعال المقاربه ، وخبر أن المفتوحه بعد لو عند الزمخشري ومتابعيه نحو (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا).

ومن الثاني الجملة بعد «إذا» الفجائية ، و «ليتما» على الصحيح فيهما.

ومن الوهم في الأول أن يقول من لا يذهب إلى قول الأخفش والكوفيين في نحو (وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ) (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ) و (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) : إن المرفوع مبتدأ ، وذلك خطأ ؛ لأنه خلاف قول من اعتمد عليهم ، وإنما قاله سهوا ، واما إذا قال ذلك الأخفش أو الكوفي فلا يعد ذلك الإعراب خطأ ؛ لأن هذا مذهب ذهبوا إليه ولم يقولوه سهوا عن قاعده ، نعم الصواب خلاف قولهم في أصل المسأله ، وأجازوا أن يكون المرفوع محمولا- على إضمار فعل كما يقول الجمهور ، وأجاز الكوفيون وجها ثالثا ، وهو أن يكون فاعلا بالفعل المذكور على التقديم والتأخير ، مستدلين على جواز ذلك بنحو قول الزباء :

٨١٧- ما للجمال مشيها وئيدا**][أجندلا يحملن أم حديدا]

فيمن رفع «مشيها» وذلك عند الجماعه مبتدأ حذف خبره وبقي معمول الخبر ، أى مشيها يكون وئيدا أو يوجد وئيدا ، ولا يكون بدل بعض من الضمير المستتر في الظرف كما كان فيمن جره بدل اشتمال من الجمال ؛

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٧]

ص: ١١٦٥

لأنه عائد على «ما» الاستفهاميه ، ومتى أبدل اسم من اسم استفهام وجب اقتران البدل بهمزه الاستفهام ، فكذلك حكم ضمير الاستفهام ، ولأنه لا ضمير فيه راجع إلى المبدل منه .

ومن ذلك قول بعضهم فى بيت الكتاب :

[صددت فأطولت الصدود] وقلما***وصال على طول الصدود يدوم [٥٠٩]

إن «وصال» مبتدأ ، والصواب أنه فاعل بيدوم محذوفا مفسرا بالمذكور ، وقول آخر فى نحو «آتيك يوم زيدا تلقاه» : إنه يجوز فى زيد الرفع بالابتداء ، وذلك خطأ عند سيبويه ؛ لأن الزمن المبهم المستقبل يحمل على إذا فى أنه لا- يضاف إلى الجملة الاسميه ، وأما قوله تعالى (يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ) فقد مضى أن الزمن هنا محمول على إذ ، لا على إذا ، وأنه لتحققه نزل منزله الماضى ، وأما جواب ابن عصفور عن سيبويه بأنه إنما يوجب ذلك فى الظروف ، واليوم هنا بدل من المفعول به وهو (يَوْمَ التَّلَاقِ) فى قوله تعالى (لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ) فمردود ، وإنما ذلك فى اسم الزمان ظرفا كان أو غيره ، ثم هذا الجواب لا يتأتى له فى قوله :

وكن لى شفيعا يوم لا ذو شفاعه***بمغن فتिला عن سواد بن قارب [٦٥٩]

ومن الوهم أيضا قول بعضهم فى قوله تعالى : (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ) بعد ما جزم بأن (مِنْ) شرطيه : إنه يجوز كون الجملة الاسميه معطوفه على (كَانَ) وما بعدها ، ويرده أن جملة الشرط لا تكون اسميه ، فكذا المعطوف عليها ، على أنه لو قدر من موصوله لم يصح قوله أيضا ؛ لأن الفاء لا تدخل فى الخبر إذا كانت الصلة جملة اسميه ؛

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٨]

ص: ١١٦٦

لعدم شبهه حينئذ باسم الشرط ، وقول ابن طاهر فى قوله :

٨١٨- فإن لا مال أعطيه فأنى ***صديق من غدو أو رواح

وقول آخرين فى قول الشاعر :

ونبتت ليلى أرسلت بشفاعه***إلى ، فهلا نفس ليلى شفيها [١٠٩]

إن ما بعد إن لا وهلا جملة اسميه نابت عن الجملة الفعلية ، والصواب أن التقدير فى الأولى فإن أكن ، وفى الثانية فهلا كان ، أى الأمر والشأن ، والجملة الاسمية فيهما خبر.

ومن ذلك قول جماعه منهم الزمخشري فى (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ) : إن الجملة الاسمية جواب لو ، والأولى أن يقدر الجواب محذوفاً ، أى لكان خيراً لهم ، أو أن يقدر «لو» بمنزله ليت فى إفاده التمنى ؛ فلا تحتاج إلى جواب.

ومن ذلك قول جماعه منهم ابن مالك فى قوله تعالى : (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ) : إن الجملة جواب لما ، والظاهر أن الجواب جملة فعلية محذوفه ، أى انقسموا قسمين فمنهم مقتصد ومنهم غير ذلك ، ويؤيد هذا أن جواب لما لا يقترن بالفاء.

ومن الوهم فى الثانى تجويز كثير من النحويين الاشتغال فى نحو «خرجت فإذا زيد يضربه عمرو» ومن العجب أن ابن الحاجب أجاز ذلك فى كافيته مع قوله فيها فى بحث الظروف : وقد تكون للمفاجأه فيلزم المبتدأ بعدها ، وأجاز ابن أبى الربيع فى «ليتما زيدا أضربه» أن يكون انتصاب «زيدا» على الاشتغال كالنصب فى «إنما زيدا أضربه» والصواب أن انتصابه

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٩]

ص: ١١٦٧

بليت ؛ لأنه لم يسمع نحو «ليتما قام زيد» كما سمع «إنما قام زيد».

تنبيه - اعترض الرازي على الزمخشري في قوله تعالى : (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ) : إن الجملة معطوفة على (وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا) بأن الاسميه لا تعطف على الفعلية ، وقد مر أن تخالف الجملتين في الاسميه والفعلية لا يمنع التعاطف ، وقال بعض المتأخرين في تجويز أبي البقاء في قوله تعالى : (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) : إنه يجوز كون الجملة الاسميه بدلا من (فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) : هذا مردود ، لأن الاسميه لا تبدل من الفعلية ، اهـ. ولم يقم دليل على امتناع ذلك.

النوع الثامن : اشتراطهم في بعض الجمل الخبرية و في بعضها الإنشائية

فالأول كثير كالصله ، والصفه ، والحال ، والجملة الواقعة خبرا لكان ، أو خبرا لإن أو لضمير الشأن ، قيل : أو خبرا للمبتدأ ، أو جوابا للقسم غير الاستعطافي.

ومن الثاني جواب القسم الاستعطافي كقوله :

٨١٩- برَبِّكَ هل ضمنت إليك ليلي *** [قبيل الصبح أو قبلت فاها؟]

وقوله :

٨٢٠- بعيشك يا سلمى ارحمى ذا صبابه *** [أبى غير ما يرضيك فى السرّ والجهر]

وما ورد على خلاف ما ذكر مؤول ، فمن الأول قوله :

وإنى لراج نظره قبل التى *** لعلّى - وإن شطت نواها - أزورها [٦٢٢]

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٠]

ص: ١١٦٨

وتخريجه على إضمار القول ، أى قبل التى أقول لعلى ، أو على أن الصلّه أزورها وخبر لعل محذوف ، والجملة معترضه ، أى لعلّى أفعل ذلك ، وقوله :

جاؤا بمذق هل رأيت الذئب قطّ [٤٠٥]

وقوله :

٨٢١- *فإنما أنت أخ لا نعدمه*

وتخريجها على إضمار القول ، أى أخ مقول فيه لا جعلنا الله نعدمه ، وبمذق مقول عند رؤيته ذلك ، وقول أبى الدرداء رضى الله عنه «وجدت الناس اخبر تقله» أى صادفت الناس مقولا فيهم ذلك ، وقوله :

٨٢٢- وكونى بالمكارم ذكرينى ***ودلى دلّ ماجده صناع

والجملة فى هذا مؤوله بالجملة الخبرية ، أى وكونى تذكرينى ، مثل قوله تعالى : (قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا) أى فيمد ، وقوله :

٨٢٣- إِنَّ الَّذِينَ قَتَلْتُمْ أَمْسَ سَيِّدَهُمْ ***لا تحسبوا ليلهم عن ليلكم ناما

وقوله :

٨٢٤- إِنِّي إِذَا مَا الْقَوْمَ كَانُوا أَنْجِيهِ ***واضطرب القوم اضطراب الأرشيه

هناك أوصينى ولا توصى بيه

وينبغى أن يستثنى من منع ذلك فى خبرى إنّ وضمير الشأن خبر أن المفتوحه إذا خففت ؛ فإنه يجوز أن يكون جملة دعائيه كقوله تعالى :

[شماره صفحه واقعى : ٦٧١]

ص : ١١٦٩

(وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا) فى قراءه من قرأ أن بالتخفيف و غضب بالفعل والله فاعل ، وقولهم «أما أن جزاك الله خيراً» فيمن فتح الهمزة ، وإذا لم نلتزم قول الجمهور فى وجوب كون اسم [أن] هذه ضمير شأن فلا- استثناء بالنسبه إلى ضمير الشأن ، إذ يمكن أن يقدر والخامسه أنها ، وأما أنك ، وأما (نُودَى أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ) فيجوز كون أن تفسيريته.

ومن الوهم فى هذا الباب قول بعضهم فى قوله تعالى : (وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا) : إن جملة الاستفهام حال من العظام ، والصواب أن كيف وحدها حال من مفعول نشز ، وأن الجملة بدل من العظام ، ولا يلزم من جواز كون الحال المفردة استفهاما جواز ذلك فى الجملة ؛ لأن الحال كالخبر وقد جاز بالاتفاق نحو «كيف زيد» واختلف فى نحو «زيد كيف هو» وقول آخرين إن جملة الاستفهام حال فى نحو «عرفت زيدا أبو من هو» وقد مر.

واعلم أن النظر البصرى يعلق فعله كالنظر القلبى ، قال تعالى : (فَلْيَنْظُرْ أَيْهَا أَرْكَى طَعَامًا) ، وقال سبحانه وتعالى : (انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ).

ومن ذلك قول الأمين المحلى فيما رأيت بخطه : إن الجملة التى بعد الواو من قوله :

اطلب ولا تضجر من مطلب ***[فآفه الطالب أن يضجرا] [٦٣٧]

حاليه ، وإن «لا» ناهيه ، والصواب أن الواو للعطف ، ثم الأصح أن الفتحة إعراب مثلها فى «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» لا بناء لأجل نون

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٢]

ص: ١١٧٠

النوع التاسع : اشتراطهم لبعض الأسماء أن يوصف و لبعضها أن لا يوصف

فمن الأول مجرور ربّ إذا كان ظاهرا ، وأى فى النداء ، والجماء فى قولهم «جاؤا الجماء الغفير» وما وطىء به من خبر أو صفه أو حال ، نحو «زيد رجل صالح ، ومررت بزيد الرجل الصالح» ومنه (بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ) (وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ) إلى قوله تعالى (قُرْآنًا عَرَبِيًّا) وقول الشاعر :

٨٢٥- أأكرم من ليلي على فتبتغى *** به الجاه أم كنت امرالا أطيعها؟

ومن ثم أبطل أبو على كون الظرف من قول الأعشى :

٨٢٦- ربّ رفد هرقته ذلك اليو***م وأسرى من معشر أقيال

متعلقا بأسرى ؛ لثلا يخلو ما عطف على مجرور ربّ من صفه ، قال : وأما قوله

فيا ربّ يوم قد لهوت وليله***بأنسه كأنها خطّ تمثال [٢٠٦]

فعلى أن صفه الثانى محذوفه مدلول عليها بصفه الأول ، ولا يتأتى ذلك هنا ، وقد يجوز ذلك هنا ؛ لأن الإراقة إتلاف ، فقد تجعل دليلا عليه.

ومن الثانى فاعلا نعم وبئس والأسماء المتوغله فى شبه الحرف إلا من وما النكرتين فإنهما يوصفان نحو «مررت بمن معجب لك ، وبما معجب لك» وألحق بهما الأيخفش أيا نحو «مررت بأى معجب لك» وهو قوى فى القياس ؛ لأنها معربه ؛ ومن ذلك الضمير ، وجوز الكسائى نعتة إن كان

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٣]

لغائب والنعته لغير التوضيح ، نحو (قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَٰمُ الْعُيُوبِ) ونحو (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) فقدر (عَلَّامٌ) نعته للضمير المستتر في (يَقْذِفُ بِالْحَقِّ) و (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) نعتين لهو ، وأجاز غير الفارسي وابن السراج نعت فاعلي نعم وبئس تمسكا بقوله :

٨٢٧- نعم الفتى المرى أنت إذا هم ***حضروا لدى الحجرات نار الموقد

وحمله الفارسي وابن السراج على البدل ، وقال ابن مالك : يمتنع نعته إذا قصد بالنعته التخصيص مع إقامه الفاعل مقام الجنس ؛ لأن تخصيصه حينئذ مناف لذلك القصد ، فأما إذا تؤول بالجامع لأكمل الخصال فلا مانع من نعته حينئذ ؛ لإمكان أن ينوى في النعت ما نوى في المنعوت ، وعلى هذا يحمل البيت ، اه. وقال الزمخشري وأبو البقاء في (وَكَمَّ أَهْلَكُنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَزْنٍ هُمْ أَحْسَنُ) : إن الجملة بعدكم صفه لها ، والصواب أنها صفه لقرن ، وجمع الضمير حملا على معناه ، كما جمع وصف جميع في نحو (وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخْضَرُونَ).

النوع العاشر : تخصيصهم جواز وصف بعض الأسماء بمكان دون آخر

كالعامل من وصف ومصدر ، فإنه لا يوصف قبل العمل ويوصف بعده ، وكالموصول فإنه لا يوصف قبل تمام صلته ويوصف بعد تمامها ، وتعميمهم الجواز في البعض ، وذلك هو الغالب.

ومن الوهم في الأول قول بعضهم في قول الحطيئة :

٨٢٨- أزمعت يأسا مبينا من نوالكم ***ولن ترى طاردا للحرّ كالياس

إن «من» متعلقه بيأسا ، والصواب أن تعلها بيئست محذوفا ، لأن المصدر لا يوصف قبل أن يأتي معموله.

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٤]

ص: ١١٧٢

وقال أبو البقاء في (وَلَمَّا آمَنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَتَتَّعُونَ فَضْلًا) : لا يكون يتتغون نعتا لآمين ؛ لأن اسم الفاعل إذا وصف لم يعمل في الاختيار ، بل هو حال من آمين ، اه. وهذا قول ضعيف ، والصحيح جواز الوصف بعد العمل

النوع الحادى عشر : إجازتهم فى بعض أخبار النواسخ أن يتصل بالناسخ

نحو «كان قائما زيد» ومنع ذلك فى البعض نحو «إن زيدا قائم».

ومن الوهم فى هذا قول المبرد فى قولهم «إن من أفضلهم كان زيدا» إنه لا يجب أن يحمل على زياده كان كما قال سيبويه ، بل يجوز أن تقدر كان ناقصه واسمها ضمير زيد ، لأنه متقدم رتبه ، إذ هو اسم إن ، ومن أفضلهم : خبر كان ، وكان ومعمولاها خبر إن ، فلزمه تقديم خبر إن على اسمها مع أنه ليس ظرفا ولا مجرورا ، وهذا لا يجيزه أحد.

النوع الثانى عشر : إيجابهم لبعض معمولات الفعل و شبهه أن يتقدم

كالاستفهام والشرط وكم الخبرية نحو (فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُكْفَرُونَ) (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) (أَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضِيَتْ) ولهذا قدر ضمير الشأن فى قوله :

إن من يدخل الكنبسه يوما***يلق فيها جآذرا وظباء [٤٨]

ولبعضها أن يتأخر : إما لذاته كالفاعل ونائبه ومشبهه ، أو لضعف الفعل كمفعول التعجب نحو «ما أحسن زيدا» أو لعارض معنوى أو لفظى وذلك كالمفعول فى نحو «ضرب موسى عيسى» فإن تقديمه يوهم أنه مبتدأ وأن الفعل مسند إلى ضميره ، وكالمفعول الذى هو أى الموصول نحو

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٥]

ص: ١١٧٣

«سأكرم أيهم جاءني» كأنهم قصدوا الفرق بينها وبين أي الشرطيه والاستفهاميه ، والمفعول الذي هو أن وصلتها نحو «عرفت أنك فاضل» كرهوا الابتداء بأن المفتوحه لثلا يلتبس بأن التي بمعنى لعل ، وإذا كان المبتدأ الذي أصله التقديم يجب تأخره إذا كان أن وصلتها نحو (وَآيَةُ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ) فأن يجب تأخر المفعول الذي أصله التأخير نحو (وَلَا تَخَافُونَ أَنْكُمْ أَشْرَكْتُمْ) أحق وأولى ، وكمعمول عامل اقترن بلام الابتداء أو القسم ، أو حرف الاستثناء ، أو ما النافيه ، أولا في جواب القسم.

ومن الوهم الأول قول ابن عصفور في (أَوْلَمَ يَهْدِي لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا) : إن كم فاعل يهد ، فإن قلت : خرج على لغه حكاها الأخفش ، وهى أن بعض العرب لا يلتزم صدرية كم الخبريه ، قلت : قد اعترف برداءتها ، فتخريج التنزيل عليها بعد ذلك رداءه ، والصواب أن الفاعل مستتر راجع إلى الله سبحانه وتعالى ، أى أو لم يبين الله لهم ، أو إلى الهدى ، والأول قول أبى البقاء ، والثانى قول الزجاج ، وقال الزمخشري : الفاعل الجمله ، وقد مر أن الفاعل لا يكون جمله ، وكم مفعول أهلكنا ، والجمله مفعول يهد ، وهو معلق عنها ، وكم الخبريه تعلق خلافا لأكثرهم.

ومن الوهم فى الثانى قول بعضهم فى بيت الكتاب :

[صددت فأطولت الصدود] وقلما***وصال على طول الصدود يدوم [٥٠٩]

إن «وصال» فاعل بيدوم ، وفى بيت الكتاب أيضا :

٨٢٩- [فإنك لا تبالى بعد حول ***أظبي كان أمك أم حمار

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٤]

ص : ١١٧٤

إن «ظبي» اسم كان ، والصواب أن «وصال» فاعل يدوم محذوفا مدلولاً عليه بالمدكور ، وأن «ظبي» اسم لكان محذوفه مفسّره بكان المذكوره ، أو مبتدأ ، والأول أولى ؛ لأن همزه الاستفهام بالجمل الفعلية أولى منها بالاسميه ، وعليهما فاسم كان ضمير راجع إليه ، وقول سيبويه «إنه أخبر عن النكره بالمعرفه» واضح على الأول ؛ لأن ظبياً المذكور اسم كان ، وخبره «أمك» وأما على الثانى فخير ظبى إنما هو الجملة ، والجمل نكرات ، ولكن يكون محل الاستشهاد قوله «كان أمك» على أن ضمير النكره عنده نكره لا على أن الاسم مقدم.

وقول بعضهم فى قوله تعالى (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) : إن (عَنْهُ) مرفوع المحل بمسئولاً ، والصواب أن اسم كان ضمير المكلف وإن لم يجر له ذكر ، وأن المرفوع بمسئولاً مستتر فيه راجع إليه أيضاً ، وأن (عَنْهُ) فى موضع نصب.

وقول بعضهم فى قوله :

آليت حبّ العراق الدّهر أطعمه [١٣٩]

إنه من باب الاشتغال ، لا على إسقاط على كما قال سيبويه ، وذلك مردود : لأن «أطعمه» بتقدير لا أطعمه.

وقول الفراء فى (وَإِنَّ كَلًّا لَّمَّا لَيُؤْفِقِينَهِمْ رَبُّكَ أَعْمَالُهُمْ) فيمن خفف إن : إنه أيضاً من باب الاشتغال مع قوله إن اللام بمعنى إلا ، وإن نافية ولا- يجوز بالإجماع أن يعمل ما بعد إلا- فيما قبلها ، على أن هنا مانعا آخر وهو لام القسم ، وأما قوله تعالى (وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٧]

ص: ١١٧٥

حَيًّا) فَإِن إِذَا ظَرَفَ لِأَخْرَجَ ، وَإِنَّمَا جَازَ تَقْدِيمَ الظَّرْفِ عَلَى لَامِ القِسْمِ لِتَوْسِعَهُمْ فِي الظَّرْفِ ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ :

رضيى لبان ثدى أم تحالفا**بأسحم داج عوض لا تتفرق [٢٤٤]

أى لا تتفرق أبدا ، ولا النافية لها الصّدر فى جواب القسم ، وقيل : العامل محذوف ، أى أئذا ما مت أبعث لسوف أخرج.

النوع الثالث عشر : منعهم من حذف بعض الكلمات و إيجابهم حذف بعضها

فمن الأول الفاعل ، ونائبه ، والجار الباقي عمله ، إلا فى مواضع نحو قولهم «الله لأفعلن» و «بكم درهم اشتريت» أى والله ، وبكم من درهم.

ومن الثانى أحد معمولى «لات».

ومن الوهم فى الأول قول ابن مالك فى أفعال الاستثناء نحو «قاموا ليس زيدا ، ولا يكون زيدا ، وما خلا زيدا» : إن مرفوعهن محذوف ، وهو كلمه بعض مضافه إلى ضمير من تقدم ، والصواب أنه مضمّر عائد إما على البعض المفهوم من الجمع السابق كما عاد الضمير من قوله تعالى (فَإِن كُنَّ نِسَاءً) على البنات المفهومه من الأولاد (يُوصِيَهُ يَكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) وإما على اسم الفاعل المفهوم من الفعل ، أى لا- يكون هو - أى القائم - زيدا ، كما جاء «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» وإما على المصدر المفهوم من الفعل ، وذلك فى غير ليس ولا يكون ، تقول «قاموا خلا زيدا» أى جانب هو - أى قيامهم - زيدا.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٨]

ص: ١١٧٤

ومن ذلك قول كثير من المعربين والمفسرين فى فواتح السور: إنه يجوز كونها فى موضع جر بإسقاط حرف القسم.

وهذا مردود بأن ذلك مختص عند البصريين باسم الله سبحانه وتعالى ، وبأنه لا أجوبه للقسم فى سورة البقره وآل عمران ويونس وهود ونحوهنّ ، ولا- يصحّ أن يقال: قدّر (ذَلِكَ الْكِتَابُ) فى البقره ، و (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) فى آل عمران جوابا ، وحذفت اللام من الجملة الاسميه كحذفها فى قوله.

٨٣٠- وربّ السّموات العلى وبروجها***والأرض وما فيها المقدّر كائن

وقول ابن مسعود «والله الذى لا- إله غيره هذا مقام الذى أنزلت عليه سورة البقره» لأن ذلك - على قلته - مخصوص باستطاله القسم.

ومن الوهم فى الثانى قول ابن عصفور فى قوله :

٨٣١- حنّت نوار ولات هنا حنّت***[وبدا الذى كانت نوار أحنّت]

إن هنا اسم لات ، وحنّت خبرها بتقدير مضاف ، أى وقت حنت ، فاقترضى إعرابه الجمع بين معموليها ، وإخراج هنا عن الظرفيه ، وإعمال لات فى معرفه ظاهره وفى غير الزمان وهو الجملة النائبه عن المضاف ، وحذف المضاف إلى الجملة ، والأولى قول الفارسى إن «لات» مهمله ، وهنا خبر مقدم ، وحنّت مبتدأ مؤخر بتقدير أن مثل «تسمع بالمعيديّ خير من أن تراه».

النوع الرابع عشر : تجويزهم فى الشعر ما لا يجوز فى النثر

وذلك كثير ، وقد أفرد بالتصنيف ، وعكسه ، وهو غريب جدا ، وذلك بدلا الغلط والنسيان زعم بعض القدماء أنه لا يجوز فى الشعر ، لأنه يقع غالبا عن تروّ وفكر.

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٩]

ص: ١١٧٧

النوع الخامس عشر : اشتراطهم وجود الرابط في بعض المواضع و فقده في بعض

فالأول قد مضى مشروحا. والثاني الجملة المضاف إليها نحو «يوم قام زيد» فأما قوله :

٨٣٢- وتسخن ليله لا يستطيع ***نباحا بها الكلب إلّا هريرا

وقوله :

٨٣٣- مضت سنه لعام ولدت فيه ***وعشر بعد ذاك وحجتان

فنادر ، وهذا الحكم خفى على أكثر النحويين ، والصواب في مثل قولك «أعجبنى يوم ولدت فيه» تنوين اليوم ، وجعل الجملة بعده صفة له ، وكذلك «أجمع» وما يتصرف منه في باب التوكيد ، يجب تحريده من ضمير المؤكد ، وأما قولهم «جاء القوم بأجمعهم» فهو بضم الميم لا- بفتحها ، وهو جمع لقولك جمع ، على حد قولهم فلس وأفلس ، والمعنى جاءوا بجماعتهم ، ولو كان توكيدا لكانت الباء فيه زائده مثلها في قوله :

٨٣٤- هذا وجدّ كم الصغار بعينه ***[لا أم لى إن كان ذاك ولا أب]

فكان يصح إسقاطها.

النوع السادس عشر : اشتراطهم لبناء بعض الأسماء أن تقطع عن الإضافة

كقبل وبعد وغير ، ولبناء بعضها أن تكون مضافه ، وذلك أى الموصوله ؛ فإنها لا تبني إلا إذا أضيفت وكان صدر صلتها ضميرا محذوفا نحو (أَيُّهُمْ أَشَدُّ).

ومن الوهم في ذلك قول ابن الطراوه (أَيُّهُمْ أَشَدُّ) مبتدأ وخبر ، وأى مبنية مقطوعه عن الإضافة ، وهذا مخالف لرسم المصحف ولإجماع النحويين.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص: ١١٧٨

الوجه السابعه : أن يحمل كلاما على شيء ويشهد استعمال آخر

فى نظير ذلك الموضوع بخلافه ، وله أمثله :

أحدها : قول الزمخشري فى (مُخْرِجِ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ) إنه عطف على (فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى) ولم يجعله معطوفا على (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) ؛ لأن عطف الاسم على الاسم أولى ، ولكن مجيء قوله تعالى (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) بالفعل فيهما يدل على خلاف ذلك.

الثانى : قول مكى وغيره فى قوله تعالى (ما ذا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا - يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا) : إن جملة (يُضِلُّ) صفة لمثلا- أو مستأنفه ، والصواب الثانى ؛ لقوله تعالى فى سورة المدثر (ما ذا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ).

الثالث : قول بعضهم فى (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ) : إن الوقف هنا على (رَيْبَ) وبيئدىء (فِيهِ هُدًى) ويدل على خلاف ذلك قوله تعالى فى سورة السجده (الْم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

الرابع : قول بعضهم فى (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) : إن الرابط الإشاره ، وإن الصابر والغافر جعلاء- من عزم الأمور مبالغه ، والصواب أن الإشاره للصبر والغفران ، بدليل (وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) ولم يقل إنكم.

الخامس : قولهم فى (أَيُّنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ) : إن التقدير تزعمونهم شركاء ، والأولى أن يقدر تزعمون أنهم شركاء ، بدليل (وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ) ولأن الغالب على «زعم»

[شماره صفحه واقعى : ٤٨١]

أن لا يقع على المفعولين صريحا ، بل على أن وصلتها ، ولم يقع في التنزيل إلا كذلك.

ومثله في هذا الحكم «تعلم» كقوله :

٨٣٥- تعلم رسول الله أنك مدركي ***[وأن وعيدا منك كالأخذ باليد]

ومن القليل فيهما قوله :

٨٣٦- زعمتني شيخا ولست بشيخ ***[إنما الشيخ من يدب ديبيا]

وقوله :

٨٣٧- تعلم شفاء النفس قهر عدوها***[فبالغ بلطف في التحيل والمكر]

وعكسهما في ذلك هب بمعنى ظن ؛ فالغالب تعدّيه إلى صريح المفعولين كقوله :

٨٣٨- فقلت : أجرني أبا خالد ، ***[وإلا فهبني امرأ هالكا]

ووقوعه على أن وصلتها نادر ، حتى زعم الحريري أن قول الخواص «هب أن زيدا قائم» لحن ، وذهل عن قول القائل «هب أن أبانا كان حمارا» ونحوه.

السادس : قولهم في (سواءً عليهم أأنذرتهم أم لم تُنذِرهم لا يؤمنون) إن (لا يؤمنون) مستأنف ، أو خبر لأن ، وما بينهما اعتراض ، والأولى الأول ؛ بدليل (وسواءً عليهم أأنذرتهم أم لم تُنذِرهم لا يؤمنون).

السابع : قولهم في نحو (وما ربك بظلام) (وميا الله بغافل) : إن المجرور في موضع نصب أو رفع على الحجازيه والتميمييه ، والصواب

[شماره صفحه واقعي : ٦٨٢]

ص : ١١٨٠

الأول ؛ لأن الخبر بعد «ما» لم يجيء فى التنزيل مجردا من الباء إلا وهو منصوب نحو (ما هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ) (ما هذا بَشْرًا).

الثامن : قول بعضهم فى (وَلَيْتَنَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) : إن اسم الله سبحانه وتعالى مبتدأ أو فاعل ، أى الله خلقهم أو خلقهم الله. والصواب الحمل على الثانى ؛ بدليل (وَلَيْتَنَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ).

التاسع : قول أبى البقاء فى (أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى) إن الظرف حال أى على قصد تقوى ، أو مفعول أسس ، وهذا الوجه هو المعتمد عليه عندى ؛ لتعيينه فى (لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى).

تنبيه - وقد يحتمل الموضع أكثر من وجه ، ويوجد ما يرجح كلا- منها ؛ فينظر فى أولها كقوله تعالى (فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا) فَإِنَّ الموعِد محتمل للمصدر ، ويشهد له (لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ) وللزمان ويشهد له (قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْتَةِ) وللمكان ويشهد له (مَكَانًا سُوءًا) وإذا أعرب (مَكَانًا) بدلا منه لا ظرفا لتخلفه تعين ذلك.

الجهة الثامنة : أن يحمل المعرب على شىء و فى ذلك الموضع ما يدفعه

و هذا أصعب من الذى قبله ، وله أمثله :

أحدها : قول بعضهم فى (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ) : إنها إنّ واسمها ، أى إن القصة ، وذان : مبتدأ ، وهذا يدفعه رسم إنّ منفصلة ، وهذان متصله.

والثانى : قول الأخفش وتبعه أبو البقاء فى (وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٣]

ص : ١١٨١

كُفَّارًا) : إن اللام للابتداء ، والذين : مبتدأ ، والجمله بعده خبره ، ويدفعه أن الرسم (وَلَا) وذلك يقتضى أنه مجرور بالعطف على (الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ) لا مرفوع بالابتداء ، والذي حملهما على الخروج عن ذلك الظاهر أن من الواضح أن الميت على الكفر لا توبه له لفوات زمن التكليف ويمكن أن يدعى لهما أن الألف [فى لا] زائده كالألف فى (لا اذبحنه) ، فإنها زائده فى لرسم ، وكذا فى (لا أوضعا) والجواب أن هذه الجمله لم تذكر ليفاد معناها بمجرده ، بل ليسوى بينها وبين ما قبلها ، أى أنه لا فرق فى عدم الانتفاع بالتوبه بين من أخرها إلى حضور الموت وبين من مات على الكفر ، كما نفى الإثم عن المتأخر فى (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) مع أن حكمه معلوم ؛ لأنه آخذ بالعزيمه ، بخلاف المتعجل فإنه آخذ بالرخصه ، على معنى يستوى فى عدم الإثم من يتعجل ومن لم يتعجل ، وحمل الرسم على خلاف الأصل مع إمكانه غير سديد.

والثالث : قول ابن الطراوه فى (أَيُّهُمْ أَشَدُّ) هم أشد : مبتدأ وخبر ، وأى مضافه لمحذوف ، ويدفعه رسم أيهم متصله ، وأن أيا إذا لم تضيف أعربت باتفاق.

والرابع : قول بعضهم فى (وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ) : إن هم الأولى ضمير رفع مؤكد للواو ، والثانيه كذلك أو مبتدأ وما بعده خبره ، والصواب أن هم مفعول فيهما ؛ لرسم الواو بغير ألف بعدها ، ولأن الحديث فى الفعل لا فى الفاعل ؛ إذ المعنى إذا أخذوا من الناس استوفوا ، وإذا أعطوهم أخسروا ، وإذا جعلت الضمير للمطففين صار معناه إذا أخذوا استوفوا وإذا تولوا الكيل أو الوزن هم على الخصوص أخسروا ، وهو كلام

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٤]

ص : ١١٨٢

متنافر ، لأن الحديث فى الفعل لا فى المباشر.

الخامس : قول مكى وغيره فى قوله تعالى (ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ، جَنَّاتٌ عَرِدْنَ يَدْخُلُونَهَا) إن جنات بدل من الفضل ، والأولى أنه مبتدأ ؛ لقراءه بعضهم بالنصب على حد «زيدا ضربته».

السادس : قول كثير من النحويين فى قوله تعالى (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ) : إنه دليل على جواز استثناء الأ-كث من الأقل ، والصواب أن المراد بالعباد المخلصون لا-عموم المملوكين ، وأن الاستثناء منقطع ؛ بدليل سقوطه فى آيه سبحان (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ، وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا) ونظيره المثال الآتى.

السابع : قول الزمخشري فى (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تَكُ) : إن من نصب قَدْر الاستثناء من (فَأَسِيرِ بِأَهْلِكَ) ومن رفع قَدْره من (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ) ويردّ باستلزامه تناقض القراءتين ؛ فإن المرأه تكون مسرى بها على قراءه الرفع ، وغير مسرى بها على قراءه النصب ، وفيه نظر ؛ لأن إخراجها من جمله النهى لا يدل على أنها مسرى بها ، بل على أنها معهم ، وقد روى أنها تبعتهم ، وأنها التفتت فرأت العذاب فصاحت فأصابها حجر فقتلها ، وبعد فقول الزمخشري فى الآيه خلاف الظاهر ، وقد سبقه غيره إليه ، والذى حملهم على ذلك أن النصب قراءه الأ-كث من (أَحَدٌ) كانت قراءه تهم على الوجه المرجوح ، وقد التزم بعضهم جواز مجيء قراءه الأ-كث على ذلك ، مستدلا بقوله تعالى (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) فإن النصب فيها عند سيبويه على حد قولهم «زيدا ضربته» ولم ير خوف إلباس المفسر بالصفه مرجحا كما رآه بعض المتأخرين وذلك لأنه يرى

[شماره صفحه واقعى : ٦٨٥]

ص : ١١٨٣

فى نحو «خفت» بالكسر و «طلت» بالضم ، أنه محتمل لفعلى الفاعل والمفعول ، ولا- خلاف أن نحو «تضارَّ» محتمل لهما ، وأن نحو «مختار» محتمل لوصفهما ، وكذلك نحو «مشتري» فى النسب ، وقال الزجاج فى (فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ) : إن النحويين يجيزون كون الأول اسما والثانى خبرا والعكس ، وممن ذكر الجواز فىهما الزمخشري ، قال ابن الحاج : وكذا نحو «ضرب موسى عيسى» كل من الاسمين محتمل للفاعلية والمفعولية ، والذى التزم فاعلية الأول إنما هو بعض المتأخرين ، والإلباس واقع فى العربية ، بدليل أسماء الأجناس والمشاركات .

والذى أجزم به أن قراءه الأكثرين لا تكون مرجوحه ، وأن الاستثناء فى الآيه من جمله الأمر على القراءتين ، بدليل سقوط (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ) فى قراءه ابن مسعود ، وأن الاستثناء منقطع بدليل سقوطه فى آيه الحجر ، ولأن المراد بالأهل المؤمنون وإن لم يكونوا من أهل بيته ، لا أهل بيته وإن لم يكونوا مؤمنين ، ويؤيده ما جاء فى ابن نوح عليه السلام (يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) ووجه الرفع أنه على الابتداء ، وما بعده الخبر ، والمستثنى الجملة ونظيره (لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ، إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ ، فَيَعِذُّهُ اللَّهُ) واختار أبو شامه ما اخترته من أن الاستثناء منقطع ، ولكنه قال : وجاء النصب على اللغة الحجازيه والرفع على التميميه ، وهذا يدل على أنه جعل الاستثناء من جمله النهى وما قدمته أولى ؛ لضعف اللغة التميميه ، ولما قدمت من سقوط جمله النهى فى قراءه ابن مسعود حكاها أبو عبيده وغيره .

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٦]

ص : ١١٨٤

ولذلك أمثله :

أحدها : نحو «زيد أحصى ذهنا ، وعمرو أحصى مالا» فإن الأول على أن أحصى اسم تفضيل ، والمنصوب تمييز مثل «أحسن وجهها» والثانى على أن أحصى فعل ماض ، والمنصوب مفعول مثل (أحصى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا).

ومن الوهم قول بعضهم فى (أحصى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا) : إنه من الأول ، فإن الأمد ليس محصيا بل محصى ، وشرط التمييز المنصوب بعد أفعل كونه فاعلا فى المعنى كـ «زيد أكثر مالا» بخلاف «مال زيد أكثر مال».

الثانى : نحو «زيد كاتب شاعر» فإن الثانى خبر أو صفة للخبر ، ونحو «زيد رجل صالح» فإن الثانى صفة لا غير ، لأن الأول لا يكون خبرا على انفراده لعدم الفائده ومثلهما «زيد عالم يفعل الخير وزيد رجل يفعل الخير» وزعم الفارسى أن الخير لا يتعدد مختلفا بالافراد والجملة ؛ فيتعين عنده كون الجملة الفعلية صفة فيهما ، والمشهور فيهما الجواز ؛ كما أن ذلك جائز فى الصفات ، وعليه قول بعضهم فى (فَمَا إِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ) : إن يختصمون خبر ثان أو صفة ، ويحتمل الحالیه أيضا ، أى فإذا هم مفترقون مختصمين ، وأوجب الفارسى فى (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) كون خاسئين خبرا ثانيا ؛ لأن جمع المذكر السالم لا يكون صفة لما لا يعقل.

الثالث : «رأيت زيدا فقيها ، ورأيت الهلال طالعا» فإن رأى فى الأول علميه ، وفتيها مفعول ثان ، وفى الثانى بصريه ، وطالعا حال ، وتقول : «تركت زيدا عالما» فإن فسرت تركت بصيرت فعالما مفعول ثان ، أو بخلفت فحال ، وإذا حمل قوله تعالى : (وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ) على

[شماره صفحه واقعى : ٦٨٧]

ص : ١١٨٥

الأول فالظرف ولا يبصرون مفعول ثان ، وتكرر كما يتكرر الخبر ، أو الظرف مفعول ثان والجمله بعده حال ، أو بالعكس ، وإن حمل على الثاني فحالان.

الرابع : (اغْتَرَفَ غُرْفَهُ بِيَدِهِ) إن فتحت الغين فمفعول مطلق ، أو ضممتها فمفعول به ، ومثلهما «حسوت حسوه ، وحسوه».

الجهه العاشره : أن يخرج على خلاف الأصل أو على خلاف الظاهر لغير مقتضى

كقول مكى فى (لا تُبْطَلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنْ وَالَّذِى كَالَّذِى) الآيه إن الكاف نعت لمصدر محذوف ، أى إبطالا كالذى ، ويلزمه أن يقدر إبطالا كإبطال إنفاق الذى ينفق ، والوجه أن يكون (كَالَّذِى) حالا من الواو ، أى لا تبطلوا صدقاتكم مشبهين الذى ينفق ، فهذا الوجه لا حذف فيه.

وقول بعض العصريين فى قول ابن الحاجب «الكلمه لفظ» أصله الكلمه هى لفظ ، ومثله قول ابن عصفور فى شرح الجمل : إنه يجوز فى «زيد هو الفاضل» أن يحذف ، مع قوله وقول غيره : إنه لا يجوز حذف العائد فى نحو «جاء الذى هو فى الدار» لأنه لا دليل حينئذ على المحذوف ، وردّه على من قال فى بيت الفرزدق :

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم *** إذ هم قريش وإذ ما مثلهم بشر [١٢٠]

إن بشر مبتدأ ، ومثلهم : نعت لمكان محذوف خبره ، أى وإذ ما بشر

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٨]

ص : ١١٨٦

مكانا مثل مكانهم ، بأنّ مثلاً لا يختصّ بالمكان ؛ فلا دليل حينئذ ، وكقول الزمخشري في قوله :

لا نسب اليوم ولا خله***[أتسع الخرق على الراقع][٣٧٥]

إنّ النصب بإضمار فعل ، أى ولا أرى ، وإنما النصب مثله فى «لا حول ولا قوه» وقول الخليل فى قوله :

ألا رجلا جزاه الله خيرا***[يدلّ على محصله تبيت][١٠٣]

إنّ التقدير «ألا ترونى رجلا» مع إمكان أن يكون من باب الاشتغال ، وهو أولى من تقدير فعل غير مذكور ، وقد يجاب عن هذا بثلاثة أمور :

أحدها : أن رجلا نكره ، وشرط المنسوب على الاشتغال أن يكون قابلاً للرفع بالابتداء ، ويجاب بأن النكره هنا موصوفه بقوله :

يدلّ على محصله تبيت

الثانى : أن نصبه على الاشتغال يستلزم الفصل بالجملة المفسره بين الموصوف والصفه ، ويجاب بأن ذلك جائز كقوله تعالى (إِنَّ أَمْرًا هَلَكًا لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ).

الثالث : أن طلب رجل هذه صفته أهم من الدعاء له ؛ فكان الحمل عليه أولى.

وأما قول سيبويه فى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٩]

ص : ١١٨٧

اليت حبّ العراق الدّهر أطعمه***[والحبّ يأكله في القرية السّوس][١٣٩]

إن أصله آليت على حب العراق ، مع إمكان جعله على الاشتغال وهو قياسى ، بخلاف حذف الجار ، فجوابه أن «أطعمه» بتقدير لا- أطعمه ، ولا- النافية فى جواب القسم لها الصّيدر ؛ لحلولها محل أدوات الصدور ، كلام الابتداء وما النافية ، وماله الصدر لا يعمل ما بعده فيما قبله ، وما لا يعمل لا يفسر عاملا.

وإنما قال فى (قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) : إنه على تقدير «يا» ، ولم يجعله صفة على المحل ؛ لأن عنده أن اسم الله سبحانه وتعالى لما اتصل به الميم المعوضه عن حرف النداء أشبه الأصوات ؛ فلم يجز نعته.

وإنما قال فى قوله :

٨٣٩- اعتاد قلبك من سلمى عوائده***وهاج أحزانك المكنونه الطلل

ربع قواه أذاع المعصرات به***وكل حيران سار ماؤه خضل

إن التقدير : هو ربع ، ولم يجعله على البدل من الطلل ؛ لأن الربع أكثر منه ، فكيف يبدل الأكثر من الأقل؟ ولثلا يصير الشعر معييا لتعلق أحد البيتين بالآخر ؛ إذ البدل تابع للمبدل منه ، ويسمى ذلك علماء القوافى تضمينا ، ولأن أسماء الديار قد كثر فيها أن تحمل على عامل مضمّر ، يقال : دارميه ، وديار الأحباب ، رفعا بإضمار هى ، ونصبا بإضمار اذكر ، فهذا موضع ألف فيه الحذف.

وإنما قال الأخفش فى «ما أحسن زيدا» إن الخبر محذوف بناء على

[شماره صفحه واقعى : ٦٩٠]

ص: ١١٨٨

أن «ما» معرفه موصوله أو نكره موصوفه ، وما بعدها صلّه أو صفه ، مع أنه إذا قدر «ما» نكره تامه والجمله بعدها خبرا - كما قال سيبويه - لم يحتج إلى تقدير خبر ؛ لأنه رأى أن «ما» التامه غير ثابتة أو غير فاشيه ، وحذف الخبر فاش ؛ فترجّح عنده الحمل عليه .

وإنما أجاز كثير من النحويين فى نحو قولك «نعم الرجل زيد» كون زيد خبرا لمحذوف مع إمكان تقديره مبتدأ والجمله قبله خبرا ؛ لأن نعم وبئس موضوعان للمدح والذم العامّين ؛ فناسب مقامهما الإطناب بتكثير الجمل ، ولهذا يجيزون فى نحو (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) أن يكون (الَّذِينَ) نصبا بتقدير أمدح ، أو رفعا بتقديرهم ، مع إمكان كونه صفه تابعه ، على أن التحقيق الجزم بأن المخصوص مبتدأ وما قبله خبر ، وهو اختيار ابن خروف وابن الباذش ، وهو ظاهر قول سيبويه : وأما (١) قولهم «نعم الرجل عبد الله» فهو بمنزله «ذهب أخوه عبد الله ، مع قوله : وإذا قال «عبد الله نعم الرجل» فهو بمنزله «عبد الله ذهب أخوه» فسوى بين تأخير المخصوص وتقديمه ، والذى غرّ أكثر النحويين أنه قال : كأنه قال «نعم الرجل» فقيل له : من هو؟ فقال : عبد الله ، ويرد عليهم أنه قال أيضا : وإذا قال «عبد الله» فكأنه قيل له : ما شأنه؟ فقال : نعم الرجل ، فقال مثل ذلك مع تقدم المخصوص ، وإنما أراد أنّ تعلق المخصوص بالكلام تعلق لازم ؛ فلا تحصل الفائده إلا بالمجموع قدّمت أو أخرت ، وجوز ابن عصفور فى المخصوص المؤخر أن يكون مبتدأ حذف خبره ، ويردّه أن الخبر لا يحذف وجوبا إلّا إن سدّ شىء مسدّه ، وذلك وارد على الأخفش فى «ما أحسن زيدا» .

[شماره صفحه واقعى : ٦٩١]

ص : ١١٨٩

١- قوله «وأما قولهم نعم الرجل عبد الله» هذا نص كلام سيبويه .

وأما قول الزمخشري في قول الله عزوجل : (قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ) : إنه يجوز أن يكون تقديره : هو في آذانهم وقر ؛ فحذف المبتدأ ، أو في آذانهم منه وقر ، والجمله خبر الذين ، مع إمكان أن يكون لا حذف فيه ؛ فوجه أنه لما رأى ما قبل هذه الجمله وما بعدها حديثا في القرآن قدّر ما بينهما كذلك ، ولا يمكن أن يكون حديثا في القرآن إلا- على ذلك ، اللهم إلا- أن يقدر عطف الذين على الذين ، وقر على هدى ؛ فيلزم العطف على معمولي عاملين ، وسيبويه لا يجيزه ، وعليه فيكون (في آذانهم) نعتا لوقر قدم عليه فصار حالا.

وأما قول الفارسي في «أول ما أقول إنني أحمد الله» فيمن كسر الهمزة : إن الخبر محذوف تقديره ثابت ؛ فقد خولف فيه ، وجعلت الجمله خبرا ، ولم يذكر سيبويه المسأله ، وذكرها أبو بكر في أصوله ، وقال : الكسر على الحكايه ، فتوهم الفارسي أنه أراد الحكايه بالقول المذكور ، فقدر الجمله منصوبه المحل ، فبقى له المبتدأ بلا خبر فقدّره ، وإنما أراد أبو بكر أنه حكى لنا اللفظ الذي يفتح به قوله.

خاتمه : في شروط الحذف

إشاره

-وإذ قد انجرّ بنا القول إلى ذكر الحذف فلنوجه القول إليه ؛ فإنه من المهمات ؛ فنقول :

ذكر شروطه-وهي ثمانية :

أحدها : وجود دليل حالي

إشاره

كقولك لمن رفع سوطا «زيدا» بإضمار اضرب ، ومنه (قالوا سَلاماً) أي سلّمنا سلاما ، أو مقالتي كقولك لمن قال : من أضرب؟ «زيدا» ومنه (وإذا قيل لهم ما ذا أنزل ربكم؟ قالوا : خيرا)

[شماره صفحه واقعي : ٦٩٢]

ص : ١١٩٠

وإنما يحتاج إلى ذلك إذا كان المحذوف الجملة بأسرها كما مثلنا ، أو أحد ركنيها نحو (قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ) أى سلام عليكم أنتم قوم منكرون ، فحذف خبر الأولى ومبتدأ الثانية ، أو لفظاً (١) يفيد معنى فيها هى مبنية عليه نحو (تَاللَّهِ تَفْتَأُ) أى لا تفتؤ ، وأما إذا كان المحذوف فضله فلا يشترط لحذفه وجدان الدليل ، ولكن يشترط أن لا يكون فى حذفه ضرر معنوى كما فى قولك «ما ضربت إلّا زيدا» أو صناعى كما فى قولك «زيد ضربته» وقولك «ضربنى وضربته زيد» وسيأتى شرحه.

ولا يشترط الدليل فيما تقدم امتنع حذف الموصوف فى نحو «رأيت رجلاً أبيض» بخلاف نحو «رأيت رجلاً- كاتباً» وحذف المضاف فى نحو «جاءنى غلام زيد» بخلاف نحو (وَجَاءَ رَبُّكَ) وحذف العائد فى نحو «جاء الذى هو فى الدار» بخلاف نحو (لَسْتَرِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْهَمُّ أَشَدُّ) وحذف المبتدأ إذا كان ضمير الشأن ؛ لأن ما بعده جملة تامه مستغنيه عنه ، ومن ثم جاز حذفه فى باب إن نحو «إن بك زيد مأخوذ» لأن عدم المنصوب دليل عليه ، وحذف الجار فى نحو «رغبت فى أن تفعل» أو «عن أن تفعل» بخلاف «عجبت من أن تفعل» وأما (وَتَرَعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ) فإنما حذف الجار فيها لقرينه ، وإنما اختلف العلماء فى المقدّر من الحرفين فى الآيه لاختلافهم فى سبب نزولها ؛ فالخلاف فى الحقيقة فى القرينه.

وكان مردودا قول أبى الفتح : إنه يجوز «جلست زيدا» بتقدير مضاف ، أى جلوس زيد ؛ لاحتمال أن المقدّر كلمه إلى ، وقول جماعه : إن بنى تميم لا يثبتون خبر لا التبرئه ، وإنما ذلك عند وجود الدليل ، وأما نحو «لا أحد أغير من الله» وقولك مبتدأ من غير قرينه «لا رجل يفعل كذا»

[شماره صفحه واقعى : ٦٩٣]

ص: ١١٩١

١- هذا معطوف على قوله «الجملة» فى قوله «إذا كان المحذوف الجملة بأسرها»

فإثبات الخبر فيه إجماع ، وقول الأكثرين : إن الخبر بعد لو لا واجب الحذف ، وإنما ذلك إذا كان كونا مطلقا نحو «لو لا زيد لكان كذا» يريد لو لا زيد موجود أو نحوه ، وأما الأكوان الخاصه التي لا دليل عليها لو حذفت فواجبه الذكر ، نحو «لو لا زيد سالمنا ما سلم» ونحو قوله عليه الصلاه والسّلام : «لو لا قومك حديثو عهد بالإسلام لأستبيت البيت على قواعد إبراهيم» وقال الجمهور : لا يجوز «لا تدن من الأسد يأكلك» بالجزم ؛ لأن الشرط المقدر إن قدر مثبتا - أى فإن تدن - لم يناسب فعل النهى الذى جعل دليلا عليه ، وإن قدر منفيًا - أى فلا تدن - فسد المعنى ، بخلاف «لا تدن من الأسد تسلم» فإن الشرط المقدر منفي ، وذلك صحيح فى المعنى والصناعة ، ولك أن تجيب عن الجمهور بأن الخبر إذا كان مجهولا وجب أن يجعل نفس المخبر عنه عند الجميع فى باب لو لا- ، وعند تميم فى باب لا ، فيقال «لو لا قيام زيد» و «لا قيام» أى موجود ، ولا يقال «لو لا زيد» ولا «لا رجل» ويراد قائم ؛ لئلا يلزم المحذور المذكور ، وأما «لو لا قومك حديثو عهد» فلعله مما يروى بالمعنى ، وعن الكسائى فى إجازته الجزم بأنه يقدر الشرط مثبتا مدلولا عليه بالمعنى لا باللفظ ؛ ترجيحاً للقرينه المعنويه على القرينه اللفظيه ، وهذا وجه حسن إذا كان المعنى مفهوما.

تنبيهان

أحدهما : أن دليل الحذف نوعان ؛ أحدهما : غير صناعى ، وينقسم إلى حالى ومقالى كما تقدم ، والثانى : صناعى ، وهذا يختص بمعرفته النحويون ؛ لأنه إنما عرف من جهه الصناعه ، وذلك كقولهم فى قوله تعالى (لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) إن التقدير : لأننا أقسم ؛ وذلك لأن فعل الحال لا يقسم عليه فى قول البصريين ؛ وفى «قمت وأصك عينه» إن التقدير : وأنا أصك ، لأن واو الحال لا تدخل على المضارع المثبت الخالى

[شماره صفحه واقعى : ٦٩٤]

ص : ١١٩٢

من قد ؛ وفى «إنها لا يبل أم شاء» إن التقدير : أم هى شاء ؛ لأن أم المنقطعه لا تعطف إلا الجمل ؛ وفى قوله :

٨٤٠- إن من لام فى بنى بنت حسًا***ن ألمه وأعصه فى الخطوب

إن التقدير : إنه أى الشآن ، لأن [اسم] الشرط لا يعمل فيه ما قبله ، ومثله قول المتنبي :

وما كنت ممّن يدخل العشق قلبه***ولكنّ من يبصر جفونك يعشق [٤٨٣]

وفى (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ) إن التقدير : ولكن كان رسول الله ، لأن ما بعد لكن ليس معطوفا بها لدخول الواو عليها ، ولا بالواو لأنه مثبت وما قبلها منفى ، ولا يعطف بالواو مفرد على مفرد إلا وهو شريكه فى النفى والإثبات ، فإذا قدر ما بعد الواو جملة صح تخالفهما كما تقول «ما قام زيد وقام عمرو» وزعم سيبويه فى قوله :

٨٤١- ولست بحلال التّلاع مخافه***ولكن متى يسترفد القوم أرفد (١)

أن التقدير : ولكن أنا ، ووجهه بأن لكن تشبه الفعل فلا تدخل عليه وبيان كونها داخله عليه أن «متى» منصوبه بفعل الشرط ، فالفعل مقدّم فى الرتبة عليه. وردّه الفارسى بأن المشبه بالفعل هو لكن المشدده لا المخففه ، ولهذا لم تعمل المخففه لعدم اختصاصها بالأسماء ، وقيل : إنما يحتاج إلى التقدير إذا دخلت عليها الواو ، لأنها حينئذ تخلص لمعناها ، وتخرج عن العطف.

[شماره صفحه واقعى : ٦٩٥]

ص : ١١٩٣

١- وقع فى جميع النسخ المطبوعه «ولست بحلال التلال - إلخ».

التنبيه الثانى - شرط الدليل اللفظى أن يكون طبق المحذوف ، فلا يجوز «زيد ضارب وعمرو» أى ضارب ، وتريد بضارب المحذوف معنى يخالف المذكور : بأن يقدر أحدهما بمعنى السفر من قوله تعالى (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ) والآخر بمعنى الإيلام المعروف ، ومن ثم أجمعوا على جواز «زيد قائم وعمرو ، وإن زيدا قائم وعمرو» وعلى منع «ليت يدا قائم وعمرو» وكذا فى لعل وكأن ، لأن الخير المذكور متمنى أو مترجى أو مشبه به ، والخير المحذوف ليس كذلك ، لأنه خير المبتدأ.

فإن قلت : فكيف تصنع بقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) فى قراءه من رفع. وذلك محمول عند البصريين على الحذف من الأول لدلاله الثانى ، أى إن الله يصلى وملائكته يصلون. وليس عطفًا على الموضوع ويصلون خبرا عنهما ، لثلا يتوارد عاملان على معمول واحد ، والصلاه المذكوره بمعنى الاستغفار ، والمحذوفه بمعنى الرحمه ، وقال الفراء فى قوله تعالى (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ) إن التقدير : بلى ليحسبنا قادرين ، والحسبان المذكور بمعنى الظن ، والمحذوف بمعنى العلم ؛ إذ التردد فى الادعاء كفر ، فلا يكون مأمورا به ، وقال بعض العلماء فى بيت الكتاب :

٨٤٢- لن تراها - ولو تأملت - إلا***ولها فى مفارق الرأس طيبا

إن ترى المقدره الناصبه لطيبا قلبيه لا بصريه ، لثلا يقتضى كون الموصوفه مكشوفه الرأس ، وإنما تمدح النساء بالخفر والتصون ، لا بالتبذل ، مع أن رأى المذكوره بصريه؟؟.

قلت : الصواب عندى أن الصلاه لغه بمعنى واحد ، وهو العطف ، ثم

[شماره صفحه واقعى : ٦٩٦]

ص: ١١٩٤

العطف بالنسبه إلى الله سبحانه وتعالى الرحمه وإلى الملائكه الاستغفار وإلى الآدميين دعاء بعضهم لبعض ، وأما قول الجماعه فبعيد من جهات ، إحداهما : اقتضاؤه الاشتراك والأصل عدمه لما فيه من الإلباس ، حتى إن قوما نفوه ، ثم المثبتون له يقولون : متى عارضه غيره مما يخالف الأصل كالمجاز قدّم عليه ، الثانيه : أنا لا نعرف في العرييه فعلا واحدا يختلف معناه باختلاف المسند إليه إذا كان الإسناد حقيقيا ، والثالثه : أن الرحمه فعلها متعدّ والصلاه فعلها قاصر ، ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدى ، والرابعه : أنه لو قيل مكان «صلى عليه» دعا عليه انعكس المعنى ، وحقّ المترادفين صحه حلول كل منهما محلّ الآخر.

وأما آيه القيامه فالصواب فيها قول سيبويه إن (قَادِرِينَ) حال ، أى بلى نجمعها قادرين ، لأن فعل الجمع أقرب من فعل الحسبان ، ولأن بلى إيجاب للمنفى وهو فى الآيه فعل الجمع ، ولو سلم قول الفراء فلا يسلم أن الحسبان فى الآيه ظن ، بل اعتقاد وجزم ، وذلك لإفراط كفرهم.

وأما قول المعرب فى البيت فمردود ، وأحوال الناس فى اللباس والاحتشام مختلفه ، فحال أهل المدر يخالف حال أهل الوبر ، وحال أهل الوبر مختلف ، وبهذا أجاب الزمخشريّ عن إرسال شعيب عليه الصلاه والسلام ابنتيه لسقى الماشيه ، وقال : العادات فى مثل ذلك متباينه ، وأحوال العرب خلاف أحوال العجم.

الشرط الثانى : أن لا يكون ما يحذف كالجاء

فلا يحذف الفاعل ولا نائبه ولا مشبهه ، وقد مضى الرّد على ابن مالك فى مرفوع أفعال الاستثناء ، وقال الكسائى وهشام والسهيلى فى نحو «ضربنى وضربت زيدا» : إن الفاعل محذوف لا مضمّر ، وقال ابن عطيه فى (بئس مثل القوم الذين

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٧]

كَذَّبُوا): إن التقدير بئس المثل مثل القوم ، فإن أراد أن الفاعل لفظ المثل محذوفاً فمردود ، وإن أراد تفسير المعنى وأن في بئس ضمير المثل مستتراً فأين تفسيره ، وهذا لازم للزمخشري فإنه قال في تقديره : بئس مثلاً! وقد نص سيبويه على أن تمييز فاعل نعم وبئس لا يحذف ، والصواب أن (مَثَلُ الْقَوْمِ) فاعل ، وحذف المخصوص ، أي مثل هؤلاء ، أو مضاف : أي مثل الذين كذبوا ، ولا خلاف في جواز حذف الفاعل مع فعله نحو (قَالُوا خَيْرًا) و «يا عبد الله» و «زيداً ضربته».

الثالث : أن لا يكون مؤكداً

و هذا الشرط أول من ذكره الأخفش ، منع في نحو «الذى رأيت زيداً» أن يؤكد العائد المحذوف بقولك «نفسه» ، لأن المؤكد مرید للطول ، والحاذف مرید للاختصار ، وتبعه الفارسي ، فرد في كتاب الأغفال قول الزجاج في (إن هذان لساحران) إن التقدير : إن هذان لهما ساحران ، فقال : الحذف والتوكيد باللام متنافيان ، وتبع أبا علي أبو الفتح ، فقال في الخصائص : لا يجوز «الذى ضربت نفسه زيداً» كما لا- يجوز إدغام نحو اقعنسس ، لما فيهما جميعاً من نقض الغرض [وهو الإلحاق باحرنجم] وتبعهم ابن مالك فقال : لا يجوز حذف عامل المصدر المؤكد ك- «ضربت ضرباً» لأن المقصود به تقويه عامله وتقرير معناه ، والحذف منافٍ لذلك ، وهؤلاء كلهم مخالفون للخليل وسيبويه أيضاً ؛ فإن سيبويه سأل الخليل عن نحو «مررت بزيد وأتاني أخوه أنفسهما» كيف ينطق بالتوكيد؟ فأجابه بأنه يرفع بتقدير : هما صاحباي أنفسهما ، وينصب بتقدير : أعنيهما أنفسهما ، ووافقهما على ذلك جماعه ، واستدلوا بقول العرب :

إِنَّ مَحَلًّا وَإِنْ مَرْتَجَلًا***[وإن في السفر إذ مضوا مهلاً] [١٢١]

[شماره صفحه واقعی : ٦٩٨]

ص : ١١٩٦

و «إِنَّ مَالًا وَإِنَّ وَلَدًا» فحذفوا الخبر مع أنه مؤكد يانّ ، وفيه نظر : فإن المؤكّد نسبه الخبر إلى الاسم ، لا نفس الخبر ، وقال الصفار : إنما قرّ الأخص من حذف العائد في نحو «الذى رأيتَه نفسه زيد» لأن المقتضى للحذف الطول ، ولهذا لا يحذف في نحو «الذى هو قائم زيد» فإذا فروا من الطول فكيف يؤكّدون؟ وأما حذف الشيء للدليل وتوكيده فلا تنافى بينهما ؛ لأن المحذوف لدليل كالثابت ، ولبدر الدين بن مالك مع والده في المسألة بحث أجاد فيه.

الرابع : أن لا يؤدّى حذفه إلى اختصار المختصر

فلا يحذف اسم الفعل دون معموله ؛ لأنه اختصار للفعل ، وأما قول سيبويه في «زيدا فاقتله» وفي «شأنك والحجّ» وقوله :

٨٤٣- يا أيها المائح ، دلوى دونكا***[إتّى رأيت الناس يحمدونكا]

[ص ٦١٨]

إن التقدير : عليك زيدا ، وعليك الحج ، ودونك دلوى ، فقالوا : إنما أراد تفسير المعنى لا الإعراب ، وإنما التقدير خذ دلوى ، والزم زيدا ، والزم الحج ، ويجوز في دلوى أن يكون مبتدأ ودونك خبره.

الخامس : أن لا يكون عاملا ضعيفا

فلا يحذف الجار والجازم والناصب للفعل ، إلا في مواضع قويت فيها الدلالة وكثر فيها استعمال تلك العوامل ، ولا يجوز القياس عليها.

السادس : أن لا يكون عوضا عن شيء

فلا تحذف ما في «أما أنت منطلقا انطلقت» ولا كلمه لا من قولهم «افعل هذا إما لا» ولا التاء من عدّه وإقامه واستقامه ؛ فأما قوله تعالى (وَأَقَامَ الصَّلَاةَ) فمما يجب الوقوف عنده ، ومن هنا لم يحذف خبر كان لأنه عوض أو كالعوض من مصدرها ،

[شماره صفحه واقعى : ٦٩٩]

ص: ١١٩٧

ومن ثم لا يجتمعان ، ومن هنا قال ابن مالك : إن العرب لم تقدر أحرف النداء عوضا من أَدْعُو وأنادى ؛ لِإِجَازَتِهِمْ حَذْفَهَا.

السابع و الثامن : أن لا يؤدي حذفه إلى تهيئه العامل للعمل و قطعه عنه

إشاره

ولا- إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي ، وللأمر الأول منع البصريون حذف المفعول الثاني من نحو «ضربني وضربته زيد» لثلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الأول ، ولاجتمع الأمرين امتنع عند البصريين أيضا حذف المفعول في نحو «زيد ضربته» لأن في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه ، وإعمال الابتداء مع التمكن من إعمال الفعل ، ثم حملوا على ذلك «زيد ما ضربته ، أو هل ضربته» فمنعوا الحذف وإن لم يؤد إلى ذلك ، وكذلك منعوا رفع رأسها في «أكلت السمكه حتى رأسها» إلا أن يذكر الخبر ، فتقول : مأكول ، ولاجتماعهما مع الإلباس منع الجميع تقديم الخبر في نحو «زيد قام» ولانتفاء الأمرين جاز عند البصريين وهشام تقديم معمول الخبر على المبتدأ في نحو «زيد ضرب عمرا» وإن لم يجز تقديم الخبر ، فأجاروا «زيدا أجله أحرز» وقال البصريون في قوله :

٨٤٤- [قنafd هذاجون حول بيوتهم] ***بما كان إياهم عطيه عودا

إن عطيه مبتدأ ، وإياهم مفعول عود ، والجمله خبر كان ، واسمها ضمير الشأن ، وقد خفيت هذه النكته على ابن عصفور فقال : هربوا من محذور - وهو أن يفضلوا بين كان واسمها بمعمول خبرها - فوقعوا في محذور آخر ، وهو تقديم معمول الخبر حيث لا يتقدم خبر المبتدأ ، وقد بينا أن امتناع تقديم الخبر في ذلك لمعنى مفقود في تقديم معموله ، وهذا

[شماره صفحه واقعى : ٧٠٠]

ص : ١١٩٨

بخلاف عله امتناع تقديم المفعول على ما النافيه فى نحو «ما ضربت زيدا» فإنه لنفس العله المقتضيه لامتناع تقديم الفعل عليها ، وهو وقوع ما النافيه [فيه] حشوا.

تنبيه

ربما خولف مقتضى هذين الشرطين أو أحدهما فى ضروره أو قليل من الكلام.

فالأول كقوله :

٨٤٥- وخالد يحمد ساداتنا***[بالحق ، لا يحمد بالباطل]

وقوله :

[قد أصبحت أم الخيار تدعى***على ذنبا] كله لم أصنع [٣٣٢]

وقيل : هو فى صيغ العموم أسهل ، ومنه قراءه ابن عامر (وكل وعد الله الحسنى).

والثانى كقوله :

٨٤٦- بعكاظ يعشى الناظرين***إذا هم لمحوا شعاعه

فإن فيه تهيئه «لمحوا» للعمل فى «شعاعه» مع قطعه عن ذلك بإعمال «يعشى» فيه ، وليس فيه إعمال ضعيف دون قوى ، وذكر ابن

مالك فى قوله :

عممتهم بالندى حتى غواتهم***فكنت مالك ذى غى وذى رشد [١٩٨]

إنه يروى «غواتهم» بالأوجه الثلاثه ؛ فإن ثبتت روايه الرفع فهو من

[شماره صفحه واقعى : ٧٠١]

ص : ١١٩٩

الوارد فى النوع الأول فى الشذوذ ؛ إذ لا ضروره تمنع من الجر والنصب ، وقد روىا.

بيان أنه قد يظن أن الشيء من باب الحذف و ليس منه

جرت عاده النحويين أن يقولوا : يحذف المفعول اختصارا واقتصارا ، ويريدون بالاختصار الحذف لدليل ، وبالاقتصار الحذف لغير دليل ، ويمثلونه بنحو (كُلُوا وَاشْرَبُوا) أى أوقعوا هذين الفعلين ، وقول العرب فيما يتعدى إلى اثنين «من يسمع يخل» أى تكن منه خيله.

والتحقيق أن يقال : إنه تاره يتعلق الغرض بالإعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من أوقعه أو من أوقع عليه ؛ فيجاء بمصدره مسندا إلى فعل كون عام ؛ فيقال : حصل حريق أو نهب.

وتاره يتعلق بالإعلام بمجرد إيقاع الفاعل للفعل ؛ فيقتصر عليهما ، ولا يذكر المفعول ، ولا ينوى ؛ إذ المنوى كالثابت ، ولا يسمى محذوفا ؛ لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزله ما لا مفعول له ، ومنه (رَبِّى الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ) (هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَكْفُرُونَ) (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) (وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ) إذ المعنى ربه الذى يفعل الإحياء والإماتة ، وهل يستوى من يتصف بالعلم ومن ينتفى عنه العلم ، وأوقعوا الأكل والشرب ، وذروا الإسراف ، وإذا حصلت منك رؤيه هنالك ، ومنه على الأصح (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ) الآية ، ألا ترى أنه عليه الصلاه والسلام إنما رحمهما إذ كانتا على صفه الذّيادة وقومهما على السقى ، لا لكون مذودهما غنما ومسقيهم إبلا ، وكذلك المقصود من قولهما (نَشِيقِ) السقى ، لا المسقى ، ومن لم يتأمل قدر : يسقون إبلهم ، وتذودان غنمهما ولا نسقى غنمنا.

[شماره صفحه واقعى : ٧٠٢]

ص: ١٢٠٠

وتاره يقصد إسناد الفعل إلى فاعله وتعليقه بمفعوله ؛ فيذكران نحو (لا تَأْكُلُوا الرِّبَا) (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى) وقولك «ما أحسن زيدا» وهذا النوع إذا لم يذكر مفعوله قيل : محذوف ، نحو (ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى) وقد يكون فى اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره ، نحو (أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا) (وَكَلَّمَ وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى) و :

[حميت حمى تهامه بعد نجد]****وما شىء حميت بمستباح [٧٤٥]

بيان مكان المقدر

القياس أن يقدر الشىء فى مكانه الأسمى ، لئلا يخالف الأصل من وجهين : الحذف ، ووضع الشىء فى غير محله.

فيجب أن يقدر المفسر فى نحو «زيدا رأيت» مقدما عليه ، وجوز البيانون تقديره مؤخرا عنه ، وقالوا : لأنه يفيد الاختصاص حينئذ ، وليس كما توهموا ، وإنما يرتكب ذلك عند تعذر الأصل ، أو عند اقتضاء أمر معنوى لذلك.

فالأول نحو «أيهم رأيت» إذ لا يعمل فى الاستفهام ما قبله ، ونحو (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ) فيمن نصب ، إذ لا يلى «أما» فعل ، وكنا قدّمنا فى نحو «فى الدار زيد» أن متعلق الظرف يقدر مؤخرا عن زيد ؛ لأنه فى الحقيقة الخبر ، وأصل الخبر أن يتأخر عن المبتدأ ، ثم ظهر لنا أنه يحتمل تقديره مقدما لمعارضه أصل آخر ، وهو أنه عامل فى الظرف ، وأصل العامل أن يتقدم على المعمول ، اللهم إلا أن يقدر المتعلق فعلا فيجب التأخير ، لأن الخبر الفعلى لا يتقدم على المبتدأ فى مثل هذا ،

[شماره صفحه واقعى : ٧٠٣]

ص : ١٢٠١

وإذا قلت «إن خلفك زيدا» وجب تأخير المتعلق ، فعلا كان أو اسما ، لأن مرفوع إن لا يسبق منصوبها وإذا قلت «كان خلفك زيد» جاز الوجهان ، ولو قدرته فعلا ، لأن خبر كان يتقدم مع كونه فعلا على الصحيح ، إذ لا تلتبس الجملة الاسمية بالفعل.

والثاني نحو متعلق باء البسملة الشريفه ، فإن الزمخشري قدّره مؤخرا عنها ، لأن قريشا كانت تقول : باسم اللات والعزى نفعل كذا ، فيؤخرون أفعالهم عن ذكر ما اتخذوه معبودا لهم تفخيما لشأنه بالتقديم ، فوجب على الموحد أن يعتقد ذلك في اسم الله تعالى ، فإنه الحقيق بذلك ، ثم اعترض ب- (أقرأ باسم ربك) وأجاب بأنها أول سورة أنزلت ، فكان تقديم الأمر بالقراءة فيها أهم ، وأجاب عنه السكاكي بتقديرها متعلقه باقرا الثاني. واعترضه بعض العصريين باستلزامه الفصل بين المؤكد وتأكيد بمعمول المؤكد. وهذا سهو منه ، إذ لا تؤكد هنا ، بل أمر أولا بإيجاد القراءة ، وثانيا بقراءة مقيدة ، ونظيره (الذي خلق ، خلق الإنسان) ومثل هذا لا يسميه أحد مؤكدا. ثم هذا الإشكال لازم له على قوله إن الباء متعلقه باقرا الأول لأن تقييد الثاني إذا منع من كونه مؤكدا فكذا تقييد الأول ، ثم لو سلم ففصل الموصوف من صفته بمعمول الصفه جائز باتفاق ، ك- «مرت برجل عمرا ضارب» فكذا في التوكيد ، وقد جاء الفصل بين المؤكد والمؤكد في (ولا يحزنن ويروضن بما آتتهن كلهن) مع أنهما مفردان ، والجمل أحمل للفصل ، وقال الراجز :

٨٤٧- [يا ليتنى كنت صبيا مرضعا]**تحملنى الذلفاء حولا أكتعا

إذا بكيت قبلتني أربعا]**إذا ظلمت الدهر أبكى أجمعا

تنبيه - ذكروا أنه إذا اعترض شرط على آخر نحو «إن أكلت إن شربت فأنت طالق» فإن الجواب المذكور للسابق منهما ، وجواب الثاني

[شماره صفحه واقعى : ٧٠٤]

ص : ١٢٠٢

محذوف مدلول عليه بالشرط الأول وجوابه ، كما قالوا فى الجواب المتأخر عن الشرط والقسم (١) ، ولهذا قال محققوا الفقهاء فى المثال المذكور : إنها لا تطلق حتى تقدم المؤخر وتأخر المقدم ، وذلك لأن التقدير حينئذ إن شربت فإن أكلت فأنت طالق ، وهذا كله حسن ، ولكنهم جعلوا منه قوله تعالى : (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصِيحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصِيحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ) وفيه نظر ؛ إذ لم يتوال شرطان وبعدها جواب كما فى المثال ، وكما فى قول الشاعر :

٨٤٨- إن تستغيثوا بنا إن تدعروا تجدوا***منا معاقل عز زانها كرم

وقول ابن دريد :

٨٤٩- فإن عثرت بعدها إن وألت***نفسى من هاتا فقولاً لالعال.

إذ الآيه الكريمه لم يذكر فيها جواب ، وإنما تقدم على الشرطين ما هو جواب فى المعنى للشرط الأول ؛ فينبغى أن يقدر إلى جانبه ، ويكون الأصل : إن أردت أن أنصح لكم فلا- ينفعكم نصحى إن كان الله يريد أن يغويكم ، وأما أن يقدر الجواب بعدهما ثم يقدر بعد ذلك مقدا إلى جانب الشرط الأول فلا وجه له ، والله أعلم.

بيان مقدار المقدر

ينبغى تقليله ما أمكن ، لتقل مخالفة الأصل.

ولذلك كان تقدير الأخفش فى «ضربى زيدا قائما» ضربه قائما ، أولى

[شماره صفحه واقعى : ٧٠٥]

ص: ١٢٠٣

١- فى نسخه «عن القسم والشرط» والخطب فى ذلك سهل.

من تقدير باقى البصريين : حاصل إذا كان - أو إذ كان - قائما ، لأنه قدّر اثنين وقدروا خمسه ، ولأن التقدير من اللفظ أولى .

وكان تقديره فى «أنت منى فرسخان» بعدك منى فرسخان ، أولى من تقدير الفارسى : أنت منى ذو مسافه فرسخين ؛ لأنه قدر مضافا لا يحتاج معه إلى تقدير شىء آخر يتعلق به الطرف ، والفارسى قدر شيئين يحتاج معهما إلى تقدير ثالث .

وضعف قول بعضهم فى (وَأَشْرَبُوا فى قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ) إن التقدير : حبّ عباده العجل ، والأولى تقدير الحب فقط .

وضعف قول الفارسى ومن وافقه فى (وَاللَّائى يَنْسَنَ) الآيه : إن الأصل : واللأ لم يحضن فعدهن ثلاثه أشهر ، والأولى أن يكون الأصل : واللأ لم يحضن كذلك .

وكذلك ينبغى أن يقدر فى نحو «زيد صنع بعمره جميلا- وبخالد سواً وبكر» أى كذلك ، ولا- يقدر عين المذكور ؛ تقليلا للمحذوف ، ولأن الأصل فى الخبر الأفراد ، ولأنه لو صرح بالخبر لم يحسن إعادته ذلك المتقدم لثقل التكرار .

ولك أن لا تقدر فى الآيه شيئا البتة ؛ وذلك بأن تجعل الموصول معطوفا على الموصول ، فيكون الخبر المذكور لهما معا ، وكذا تصنع فى نحو «زيد فى الدار وعمره» ، ولا يتأتى ذلك فى المثال السابق ، لأن أفراد فاعل الفعل يأباه ، نعم لك أن تسلم فيه من الحذف ، بأن تقدر العطف على ضمير الفعل لحصول الفصل بينهما .

[شماره صفحه واقعى : ٧٠٦]

ص : ١٢٠٤

فإن قلت : لو صح ما ذكرته في الآيه والمثال السابق لصح «زيد قائمان وعمرو» بتقدير : زيد وعمرو قائمان.

قلت : إن سلم منعه فلقبح اللفظ ، وهو متنف فيما نحن بصدده ، ولكن يشهد للجواز قوله :

٨٥٠- ولست مقرا للرجال ظلامه***أبي ذاك عمى الأكرمان وخاليا

وقد جوزوا في «أنت أعلم وزيد» كون زيد مبتدأ حذف خبره ، وكونه عطفًا على أنت ؛ فيكون خبرا عنهما.

بيان كيفية التقدير

إذا استدعى الكلام تقدير أسماء متضايقه ، أو موصوفه (١) وصفه مضافه ؛ أو جار ومجرور مضمّر عائد على ما يحتاج إلى الربط ، فلا تقدر أن ذلك حذف دفعه واحده ، بل على التدرّج.

فالأول نحو (كَالَّذِي يُعْشَى عَلَيْهِ) أي كدوران عين الذي.

والثاني كقوله :

٨٥١- إذا قامتا تَضَوَّعَ المسك منهما***نسيم الصبا جاءت برّيا القرنفل

أي تَضَوَّعَا مثل تَضَوَّعَ نسيم الصبا

والثالث كقوله تعالى : (وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) أي لا تجزى فيه ، ثم حذفت في فصار لا تجزيه ، ثم حذفت الضمير منصوبا

[شماره صفحه واقعی : ٧٠٧]

ص : ١٢٠٥

١- في نسخه «أو موصوف وصفه مضافه» وكلمه «موصوفه» معطوفه بأو على كلمه «متضايقه».

لا مخفوضا ، هذا قول الأخفش ، وعن سيبويه أنهما حذفاً دفعه [واحد] ونقل ابن السجري القول الأول عن الكسائي ، واختاره ، قال : والثاني قول نحوي آخر ، وقال أكثر أهل العربية منهم سيبويه والأخفش : يجوز الأمران ، اهـ . وهو نقل غريب .

ينبغي أن يكون المحذوف من لفظ المذكور مهما أمكن

فيقدر في «ضربي زيدا قائما» ضربه قائما ، فإنه من لفظ المبتدأ وأقل تقديرا ، دون «إذ كان ، أو إذا كان» ويقدر «اضرب» دون «أهن في «زيدا اضربه» .

فإن منع من تقدير المذكور معنى أو صناعه قدّر ما لا مانع له .

فالأول نحو «زيدا اضرب أخاه» يقدر فيه «أهن دون اضرب ، فإن قلت «زيدا أهن أخاه» قدرت «أهن» .

والثاني نحو «زيدا امر به» تقدر فيه جاوز دون امور ، لأنه لا يتعدى بنفسه ، نعم إن كان العامل مما يتعدى تاره بنفسه وتاره بالجار نحو نصح في قولك «زيدا نصحت له» جاز أن يقدر نصحت زيدا ؛ بل هو أولى من تقدير غير الملفوظ به .

ومما لا يقدر فيه مثل المذكور لمانع صناعي قوله :

يا أيها المائح دلوى دونكا***[إني رأيت الناس يحمدونكا] [٨٤٣]

إذا قدر دلوى منصوبا فالمقدر خذ ، لا دونك ، وقد مضى ، وقوله :

[شماره صفحه واقعي : ٧٠٨]

ص : ١٢٠٦

الناصب فيه للقوانس فعل محذوف ، لا اسم تفضيل محذوف ، لأننا فررنا بالتقدير من إعمال اسم التفضيل المذكور فى المفعول ، فكيف يعمل فيه المقدر؟ وقولك «هذا معطى زيد أمس درهما» التقدير أعطاه ، ولا يقدر اسم فاعل ، لأنك إنما فررت بالتقدير من إعمال اسم الفاعل الماضى المجرد من أل ، وقال بعضهم فى قوله تعالى (لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيْتَاتِ وَالَّذِى فَطَرَنَا) : إن لو او للقسم ، فعلى هذا دليل الجواب المحذوف جمله النفى السابقه ، ويجب أن يقدر : والذى فطرنا لا نؤثرك ، لأن القسم لا يجاب بلن إلا فى الضروره كقول أبى طالب :

والله لن يصلوا إليك بجمعهم***حتى أوسد فى التراب دفينا [٤٦٤]

وقال الفارسى ومتابعوه فى (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) التقدير : فعدتهن ثلاثه أشهر ، وهذا لا يحسن وإن كان ممكنا ، لأنه لو صرح به اقتضت الفصاحه أن يقال : كذلك ، ولا تعاد الجملة الثانيه.

إذا دار الأمر بين كون المحذوف مبتدأ وكونه خبرا فأيهما أولى؟

قال الواسطى : الأولى كون المحذوف المبتدأ ، لأن الخبر محطّ الفائده

وقال العبدى : الأولى كونه الخبر ؛ لأن التجوز فى أواخر الجملة أسهل ، نقل القولين ابن إياز.

[شماره صفحه واقعى : ٧٠٩]

ص: ١٢٠٧

ومثال المسأله (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) أى : شأنى صبر جميل ، أو صبر جميل أمثل من غيره ، ومثله (طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ) أى الذى يطلب منكم طاعه معلومه لا- يرتاب فيها ، لا إيمان باللسان لا يواطئه القلب ، أو طاعتكم معروفه ، أى عرف أنها بالقول دون الفعل ، أو طاعه معروفه أمثل بكم من هذه الأيمان الكاذبه.

ولو عرض ما يوجب التعيين عمل به ، كما فى «نعم الرّجل زيد» على القول بأنهما جملتان ؛ إذ لا يحذف الخبر وجوبا إلا إذا سدّ شىء مسدّه ، ومثله «حبّذا زيد» إذا حمل على الحذف ، وجزم كثير من النحويين فى نحو «عمر ك لأفعلن» و «أيمن الله لأفعلن» بأن المحذوف الخبر ، وجوز ابن عصفور كونه المبتدأ ، ولذلك لم يعدّه فيما يجب فيه حذف الخبر ؛ لعدم تعيينه عنده لذلك ، قال : والتقدير إمّا قسمى أيمن الله ، أو أيمن الله قسم لى ، اه. ولو قدرت أيمن الله قسمى ، لم يمتنع ؛ إذ المعرفه المتأخره عن معرفه يجب كونها الخبر على الصّحيح.

إذا دار الأمر بين كون المحذوف فعلا و الباقي فاعلا و كونه مبتدأ و الباقي خبرا فالثانى أولى

لأن المبتدأ عين الخبر ؛ فالمحذوف عين الثابت ؛ فيكون الحذف كلا حذف ، فأما الفعل فإنه غير الفاعل .
اللهم إلا أن يعتضد الأول بروايه أخرى فى ذلك الموضع ، أو بموضع آخر يشبهه ، أو بموضع آت على طريقته.

[شماره صفحه واقعى : ٧١٠]

ص: ١٢٠٨

فالأول كقراءه شعبه (يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا) بفتح الباء ، وكقراءه ابن كثير (كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ ، اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) بفتح الحاء ، وكقراءه بعضهم (وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ ، شُرَكَاءُهُمْ) ببناء زَيْن للمفعول ، ورفع القتل والشركاء ، وكقوله :

٨٥٣- ليبيك يزيد ، ضارع لخصومه ***[ومختبط مما تطيح الطوائح](١)

فيمن رواه مبنيا للمفعول ، فإن التقدير : يسبّحه رجال ، ويوحيه الله ، وزينه شركاؤهم ، ويبيكه ضارع ، ولا تقدر هذه المرفوعات مبتدآت حذفت أخبارها ؛ لأن هذه الأسماء قد ثبتت فاعليتها في روايه من بنى الفعل فيهن للفاعل .

والثاني كقوله تعالى : (وَلَيْسَ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) فلا يقدر ليقولن الله خلقهم ، بل خلقهم الله ؛ لمجىء ذلك في شبه هذا الموضع ، وهو : (وَلَيْسَ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ) وفي مواضع آتية على طريقته نحو (قَالَتْ : مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا؟ قَالَ : تَبَأْنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ) (قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ : يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا).

إذا دار الأمر بين كون المحذوف أولا أو ثانيا فكونه ثانيا أولى

وفيه مسائل :

[شماره صفحه واقعى : ٧١١]

ص : ١٢٠٩

١- من العلماء من قال في هذا البيت : إن «يزيد» منادى بحرف نداء محذوف أى ليبيك ضارع يا يزيد.

إحداها : نون الوقايه فى نحو (أَتَحَاجُّونِي) و (تَأْمُرُونِي) فيمن قرأ بنون واحده وهو قول أبى العباس وأبى سعيد وأبى على وأبى الفتح وأكثر المتأخرين ، وقال سيويه واختاره ابن مالك : إن المحذوف الأولى.

الثانيه : نون الوقايه مع نون الإناث فى نحو قوله :

٨٥٤- [تراه كالثغام يعلّ مسكا]***يسوء الفاليات إذا فلينى

هذا هو الصحيح ، وفى البسيط أنه مجمع عليه ؛ لأن نون الفاعل لا يليق بها الحذف ، ولكن فى التسهيل أن المحذوف الأولى ، وأنه مذهب سيويه.

الثالثه : تاء الماضى مع تاء المضارع فى نحو (ناراً تَلْطَى) وقال أبو البقاء فى قوله تعالى (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ) يضعف كون (تَوَلَّوْا) فعلا مضارعا ؛ لأن أحرف المضارعه لا تحذف ، اه. وهذا فاسد؟ لأن المحذوف الثانيه ، وهو قول الجمهور ، والمخالف فى ذلك هشام الكوفى ، ثم إن التنزيل مشتمل على مواضع كثيره من ذلك لا شك فيها نحو (ناراً تَلْطَى) (وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ).

الرابعه : نحو مقول ومبيح ، المحذوف منهما واو مفعول ، والباقى عين الكلمه ، خلافا للاخفش.

الخامسه : نحو إقامه واستقامه ، المحذوف منهما ألف الإفعال والاستفعال والباقى عين الكلمه ، خلافا للاخفش أيضا.

السادسه : نحو :

[شماره صفحه واقعى : ٧١٢]

ص : ١٢١٠

يا زيد زيد اليعملات الذبّل *** [تطاول الليل عليك فانزل] [٦٩٨]

بفتحهما ، و :

٨٥٥- [يا من رأى عارضا أسرّبه] *** بين ذراعى وجهه الأسد

وهذا هو الصحيح ، خلافا للمبرد.

السابعة : نحو «زيد وعمرو قائم» ومذهب سيبويه أن الحذف فيه من الأول لسلامته من الفصل ، ولأن فيه إعطاء الخبر للمجاور ، مع أن مذهبه فى نحو *يا زيد زيد اليعملات* [٦٩٨]

أن الحذف من الثانى ، قال ابن الحاجب : إنما اعترض بالمضاف الثانى بين المتضامفين لىبقى المضاف إليه المذكور فى اللفظ عوضا مما ذهب ، وأما هنا فلو كان قائم خيرا عن الأول لوقع فى موضعه ، إذ لا ضروره تدعو إلى تأخيره ؛ إذ كان الخبر يحذف بلا- عوض نحو «زيد قائم وعمرو» من غير قبح فى ذلك ، اه. وقيل أيضا : كل من المبتدأين عامل فى الخبر ؛ فالأولى إعمال الثانى لقربه ، ويلزم من هذا التعليل أن يقال بذلك فى مسأله الإضافه

تنبيه - الخلاف إنما هو عند التردد ، وإلا فلا تردّد فى أن الحذف من الأول فى قوله

٨٥٦- نحن بما عندنا ، وأنت بما *** عندك راض ، والزأى مختلف

[شماره صفحه واقعى : ٧١٣]

ص : ١٢١١

وقوله :

خيلتي هل طبّ؟ فآني وأنتما***وإن لم تبوحا بالهوى دنفان [٧٢٣]

ومن الثاني فى قوله تعالى (قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) إذ لو كان الجواب للثانى لجزم ، فقلنا بذلك فى نحو «إن أكلت إن شربت فأنت طالق» وفى (فأما إن كان من الممقربين فرؤح) ونحو (ولو لا رجال مؤمنون) ثم قال تعالى (لو تزيّلوا لعذبنا) وانبنى على ذلك المثل أنها لا تطلق حتى تؤخر المقدم وتقدم المؤخر ، إذ التقدير : إن أكلت فأنت طالق إن شربت ، وجواب الثانى فى هذا الكلام من حيث المعنى هو الشرط الأول وجوابه ، كما أن الجواب من حيث المعنى فى «أنت ظالم إن فعلت» ما تقدم على اسم الشرط ، بل قال جماعه : إنه الجواب فى الصنائه أيضا.

ومن ذلك قوله :

[فمن يك أمسى بالمدينه رحله]***فآني وقتيار بها لغريب [٧٢٤]

وقد تكلف بعضهم فى البيت الأول ؛ فزعم أن «نحن» للمعظم نفسه ، وأن «راض» خبر عنه ، ولا يحفظ مثل «نحن قائم» بل يجب فى الخبر المطابقه نحو (وإنّا لنحن الصّافون ، وإنّا لنحن المسبّحون) وأما (قال ربّ ارجعون) فأفرد ثم جمع لأن غير المبتدأ والخبر لا يجب لهما من التطابق ما يجب لهما.

[شماره صفحه واقعى : ٧١٤]

ص: ١٢١٢

حذف الاسم المضاف

(وَجَاءَ رَبُّكَ) (فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ) أى أمره ، لاستحاله الحقيقي ، فأما (ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ) فالباء للتعديه ، أى أذهب الله نورهم.

ومن ذلك ما نسب فيه حكم شرعى إلى ذات ، لأن الطلب لا يتعلق إلا بالأفعال نحو (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) أى استمتاعهن (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ) أى أكلها (حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ) أى تناولها ، لا- أكلها ، ليتناول شرب ألبان الإبل (حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا) أى منافعها ، ليتناول الركوب والتحميل ، ومثله (وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْآنِعَامُ).

ومن ذلك ما علق فيه الطلب بما قد وقع نحو (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ) فإنهما قولان قد وقعا فلا يتصور فيهما نقض ولا وفاء ، وإنما المراد الوفاء بمقتضاهما ، ومنه (فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ) إذ الذوات لا يتعلق بها لوم ، والتقدير فى حبه ، بدليل (قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا) أو فى مرادوته ، بدليل (تُرَاوِدُ فَتَاهَا) وهو أولى لأنه فعلها بخلاف الحب (وَسِئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا) أى أهل القرية وأهل العير (وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا) أى وإلى أهل مدين بدليل (أَخَاهُمْ) وقد ظهر فى (وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ) وأما (وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا) فقدر النحويون الأهل بعد من وأهلكنا وجاء ، وخالفهم الزمخشري فى الأولين ، لأن القرية تهلك ، ووافقهم فى (فَجَاءَ) لأجل (أَوْ هُمْ قَائِلُونَ) (إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ) أى ضعف عذاب الحياة وضعف عذاب الممات (لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ) أى رحمته (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ)

[شماره صفحه واقعى : ٧١٥]

أى عذابه ، بدليل (وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ) (يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا) أى يضاهى قولهم قول الذين كفروا ، وقال الأعشى :

٨٥٧- ألم تغتمض عيناك ليله أرمدا***[وبت كما بات السليم مسهدا]

فحذف المضاف إلى ليله والمضاف إليه ليله وأقام صفته مقامه ، أى اغتماض ليله رجل أرمدا ، وعكسه نيابه المصدر عن الزمان «جتتك طلوع الشمس» أى وقت طلوعها ، فتاب المصدر عن الزمان ، وليس من ذلك «جتتك مقدم الحاج» خلافا للزمخشري ، بل المقدم اسم لزمن القدوم.

تنبيه - إذا احتاج الكلام إلى حذف مضاف يمكن تقديره مع أول الجزئين ومع ثانيهما فتقديره مع الثانى أولى ، نحو (الحجج أشهر) ونحو (ولكن البر من آمن) فيكون التقدير : الحجج حج أشهر ، والبر بر من آمن ، أولى من أن يقدر : أشهر الحج أشهر ، وذا البر من آمن ، لأنك فى الأول قدرت عند الحاجة إلى التقدير ، ولأن الحذف من آخر الجملة أولى.

حذف المضاف إليه

يكثر فى ياء المتكلم مضافا إليها المنادى نحو (رَبِّ اغْفِرْ لِي) وفى الغايات نحو (لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ) أى من قبل الغلب ومن بعده ، وفى أى وكلّ وبعض وغير بعد ليس ، وربما جاء فى غيرهن ، نحو (فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ) فيمن ضم ولم ينون ، أى فلا خوف شىء عليهم ، وسمع «سلام عليكم» فيحتمل ذلك ، أى سلام الله ، أو إضمار أل.

[شماره صفحه واقعى : ٧١٦]

ص: ١٢١٤

حذف اسمين مضافين

(فَأِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ) أى فإن تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب (فَبُضَّ مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ) أى من أثر حافر فرس الرسول (كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ) أى كدوران عين الذى ، وقال رؤبه (١) :

٨٥٨- [فأدر ك إرقال العراده ظلعهها]***وقد جعلتنى من حزيمه إصبعاى.

أى ذا مسافه إصبع

حذف ثلاث متضائفات

(فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ) أى فكان مقدار مسافه قربه مثل قاب قوسين ؛ فحذف ثلاثه من اسم كان ، وواحد من خبرها ، كذا قدره الزمخشري .

تنبيه - للقاب معيان : القدر ، وما بين مقبض القوس وطرفيها ، وعلى تفسير الذى فى الآيه بالثانى فقييل : هى على القلب ، والتقدير قابى قوس ، ولو أريد هذا لأغنى عنه ذكر القوس .

حذف الموصول الاسمى

ذهب الكوفيون والأخفش إلى إجازته ، وتبعهم ابن مالك ، وشرط فى بعض كتبه كونه معطوفا على موصول آخر ، ومن حجتهم (آمنوا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم) وقول حسان :

[شماره صفحه واقعى : ٧١٧]

ص: ١٢١٥

١- البيت ليس لرؤبه ، وإنما هو للكلمة اليربوعى .

٨٥٩- أمن يهجو رسول الله منكم *** ويمدحه وينصره سواء؟

وقول آخر :

٨٦٠- ما الذى دأبه احتياط وحزم *** وهواه أطاع يستويان

أى والذى أنزل ، ومن يمدحه ، والذى أطاع هواه.

حذف الصلّه

يجوز قليلا لدلاله صلّه أخرى ، كقوله :

٨٦١- وعند الذى واللّات عدنك إحنه *** عليك ؛ فلا يغررك كيد العوائد

أى الذى عادك ، أو دلالة غيرها كقوله :

نحن الأولى فاجمع جمو *** عك ثم وجّهم إلينا [١٢٧]

أى نحن الأولى عرفوا بالشجاعه ، وقال :

٨٦٢- بعد اللّتيا واللّتيا والّتى *** إذا علتها أنفس تردّت

فقيل : يقدر مع اللّتيا فيهما نظير الجملة الشرطيه المذكوره ، وقيل : يقدر اللّتيا دقت واللّتيا دقت ؛ لأن التصغير يقتضى ذلك ، وصله الثالثه الجملة الشرطيه ، وقيل : يقدر مع اللّتيا فيهما : عظمت ، لا دقت ، وإنه تصغير تعظيم كقوله :

[وكلّ أناس سوف تدخل بينهم] *** دويبيه تصفرّ منها الأنامل [٦٣]

[شماره صفحه واقعى : ٧١٨]

ص: ١٢١٦

قوله تعالى (وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ) أى حور قاصرات (وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ ، أَنْ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ) أى دروعا سابغات (فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا) أى ضحكا قليلا وبكاء كثيرا ، كذا قيل ، وفيه بحث سيأتى (وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) أى دين المله القيمه (وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ) أى ولدار الساعه الآخره ، قاله المبرد ، وقال ابن الشجرى : الحياه الآخره ، بدليل (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ) ومنه (حَبَّ الْحَصِيدِ) أى حب النبت الحصيد ، وقال سحيم :

أنا ابن جلا وطلّاع الثنايا***[متى أضع العمامه تعرفونى][٢٦٣]

قيل : تقديره أنا ابن رجل جلا الأمور ، وقيل : جلا علم محكى على أنه منقول من نحو قولك «زيد جلا» فيكون جمله ، لا من قولك جلا زيد ، ونظيره قوله :

٨٦٣- تَبَّتْ أحوالى بنى يزيد***ظلما علينا لهم فديد

فيزيد : منقول من نحو قولك «المال يزيد» لا من قولك يزيد المال ، وإلا لأعرب غير منصرف ، فكان يفتح ؛ لأنه مضاف إليه .

واختلف فى المقدر مع الجملة فى نحو «منا ظعن ومنا أقام» فأصحابنا يقدرون موصوفا : أى فريق ، والكوفيون يقدرون موصولا ، أى الذى أو من ، وما قدرناه أقيس ؛ لأن اتصال الموصول بصلته أشد من اتصال الموصوف بصفته لتلازمهما ، ومثله «ما منهما مات حتى لقيته» ن قدره بأحد ، ويقدرونه بمن (وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ) أى إلا إنسان ، أو

[شماره صفحه واقعى : ٧١٩]

ص: ١٢١٧

إلا من ، وحكى الفراء عن بعض قدمائهم أن الجملة القسميه لا تكون صلّه ، وردّه بقوله تعالى (وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطِئَنَّ).

حذف الصفه

(يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا) أى صالحه ، بدليل أنه قرىء كذلك ، وأن تعبيها لا يخرجها عن كونها سفينه ؛ فلا فائده فيه حينئذ (تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ) أى سلطت عليه بدليل (مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ) الآية (قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ) أى الواضح ، وإلا لكان مفهومه كفرا (وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا) وقال :

٨٦٤- [وقد كنت فى الحرب ذا تدرا***فلم أعط شيئا ولم أمنع

وقال :

٨٦٥- [وليس لعيشنا هذا مهاه]***وليست دارنا هاتا بدار

أى من أختها السابقه ، وبار طائله ، ولم أعط شيئا طائلا ؛ دفعا للتناقض فيهن (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسِيْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ) أى نافع (إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا) أى ضعيفا.

حذف المعطوف

ويجب أن يتبعه العاطف نحو (لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ) أى ومن أنفق من بعده ، دليل التقدير أن الاستواء إنما يكون

[شماره صفحه واقعى : ٧٢٠]

ص: ١٢١٨

بين شيئين ودليل المقدر (أولئك أعظم درجته من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) (لا نفرق بين أحد من رُسُلِهِ) (وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ) أى بين أحد وأحد منهم ، وقيل : أحد فيهما ليس بمعنى واحد مثله فى (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) بل هو الموضوع للعموم ، وهمزته أصليه لا مبدله من الواو ؛ فلا تقدير ، وردّ بأنه يقتضى حينئذ أن المعرّض بهم وهم الكافرون فرّقوا بين كل الرسل ، وإنما فرّقوا بين محمد عليه الصلاه والسّلام وبين غيره فى النبوه ، وفى لزوم هذا نظر ، والذى يظهر لى وجه التقدير ، وأن المقدر بين أحد وبين الله ، بدليل (وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ) ونحو (سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ) أى والبرد ، وقد يكون اكتفى عن هذا بقوله سبحانه وتعالى فى أول السوره (لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ) (وَلَهُ مَا سَكَنَ) أى وما تحرك ، وإذا فسر سكن باستقر لم يحتج إلى هذا (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) أى فإن أحصرتم فحللتم (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدِيَةٌ) أى فحلق ففديه (لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا) أى إيمانها وكسبها ، والآيه من اللف والنشر وبهذا التقدير تندفع شبهه المعتزله كالزمخشري وغيره ؛ إذ قالوا : سوى الله تعالى بين عدم الإيمان وبين الإيمان الذى لم يقترن بالعمل الصالح فى عدم الانتفاع به ، وهذا التأويل ذكره ابن عطيه وابن الحاجب .

ومن القليل حذف «أم» ومعطوفها كقوله :

[دعانى إليها القلب إننى لأمره *** مطيع] فما أدرى أرشد طلابها [٥]

أى أم غى ، وقد مرّ البحث فيه .

[شماره صفحه واقعى : ٧٢١]

ص : ١٢١٩

حذف المعطوف عليه

(اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ) أى فضرب فانفجرت ، وزعم ابن عصفور أن الفاء فى (فَانْفَجَرَتْ) هى فاء فضرب ، وأن فاء (فَانْفَجَرَتْ) حذفت ؛ ليكون على المحذوف دليل ببقاء بعضه ، وليس بشىء ؛ لأن لفظ الفاءين واحد ، فكيف يحصل الدليل؟ وجوز الزمخشري ومن تبعه أن تكون فاء الجواب ، أى : فإن ضربت فقد انفجرت ، ويردّه أن ذلك يقتضى تقدم الانفجار على الضرب مثل (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرِقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ) إلا إن قيل : المراد فقد حكما بترتب الانفجار على ضربك ، وقيل فى (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ) : إن أم متصله ، والتقدير : أعلمتم أن الجنة حفت بالمكاره أم حسبتم.

حذف المبدل منه

قيل فى (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ) وفى (كَمَا أُرْسِلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ) : إن الكذب بدل من مفعول تصف المحذوف ، أى لما تصفه ، وكذلك فى (رَسُولًا) بناء على أن ما فى (كَمَا) موصول اسمى ، ويردّه أن فيه إطلاق «ما» على الواحد من أولى العلم ، والظاهر أن ما كاهه ، وأظهر منه أنها مصدرية ؛ لإبقاء الكاف حينئذ على عمل الجر ، وقيل فى (الْكَذِبَ) إنه مفعول إما لتقولوا والجملتان بعده بدل منه ، أى لا تقولوا الكذب لما تصفه ألسنتكم من البهائم بالحل أو الحرمة ، وإما لمحذوف ، أى فتقولون الكذب ، وإما لتصف على أن ما مصدرية والجملتان محكيता القول ،

[شماره صفحه واقعى : ٧٢٢]

ص: ١٢٢٠

أى لا- تحلوا وتحرموا لمجرد قول تنطق به ألسنتكم ، وقرىء بالجر بدلاً من (مِمَّا) على أنها اسم ، وبالرفع وضم الكاف والذال جمعاً لكذوب صفه للفاعل ، وقد مر أنه قيل فى «لا إله إلا الله» : إن اسم الله تعالى بدل من ضمير الخبر المحذوف.

حذف المؤكده بقاء توكيده

قد مر أن سيبويه والخليل أجازاه ، أن أبا الحسن ومن تبعه منعه (١).

حذف المبتدأ

يكثر ذلك فى جواب الاستفهام نحو (وَمَا أَذْرَاكَ مَيَّا الحُطْمَةُ؟ نَارُ اللهِ) أى هى نار الله (وَمَا أَذْرَاكَ مَا هِيَ؟ نَارٌ حَامِيَةٌ) (ما أصحابُ اليمينِ؟ فى سِدْرٍ مَخْضُودٍ) الآيتين (هل أنبئكم بشر من ذلكم؟ النار).

وبعد فاء الجواب نحو (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ، وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) أى فعمله لنفسه وإساءته عليها (وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ) أى فهم إخوانكم (فَإِنْ لَمْ يَصِبْ بِهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ) (وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُوسُ قَنُوطٌ) (فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَآمْرَأَتَانِ) أى فالشاهد ، وقرأ ابن مسعود (إن تعذبهم فعبادك).

وبعد القول نحو (وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ

[شماره صفحه واقعى : ٧٢٣]

ص: ١٢٢١

١- انظر الشرط الثالث من شروط الحذف فى (ص ٦٠٨).

مَجْنُونٌ) (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً) الآيات (بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ).

وبعد ما الخبر صفة له في المعنى نحو (التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ) ونحو (صُمُّكُمْ عُمِّي).

ووقع في غير ذلك أيضا نحو (لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعَ قَلِيلٍ) (وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً) (لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ،
بِالْبَلَاغِ) أي هذا بلاغ ، وقد صرح به في (هذا بلاغ للناس) (سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا) أي هذه سورة ، ومثله قول العلماء «باب كذا» وسيبويه
يصرح به.

حذف الخبر

(وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ، وَالْمُحْصِنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصِنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) أي حل لكم (أكلها دائم ، وظلها) أي دائم ، وأما (أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ) فلا- حاجه إلى دعوى الحذف كما قيل ؛ لصحة كون اعلم خيرا عنهما ، وأما «أنت أعلم ومالك» فمشكل لأنه إن عطف على أنت لزم كون أعلم خيرا عنهما ، أو على أعلم لزم كونه شريكه في الخبريه ، أو على ضمير أعلم لزم أيضا نسبه العلم إليه والعطف على الضمير المرفوع المتصل من غير توكيد ولا فصل ، وإعمال أفعل في الظاهر ، وإن قدر مبتدأ حذف خبره لزم كون المحذوف أعلم ، والوجه فيه أن الأصل بمالك ، ثم أنبت الواو مناب الباء قصدا للتشاكل اللفظي ، لا للاشتراك المعنوي ، كما قصد بالعطف في نحو (وَأَرْجُلُكُمْ) فيمن خفض على القول بأن الخفض للجوار ، ونظيره «بعت

[شماره صفحه واقعی : ۷۲۴]

ص: ۱۲۲۲

الشَّاهِ شاه ودرهما» والأصل شاه بدرهم ، وقالوا «النَّاسُ مجزؤون بأعمالهم ، إن خير فخير» أى إن كان فى عملهم خير ، فحذفت كان وخبرها ، وقال :

٨٦٦- لهفى عليك للهفه من خائف ***بيغى جوارك حين ليس مجير

أى ليس له ، وقالوا «من تأتى أصاب أو كاد ، ومن استعجل أخطأ أو كاد» وقالوا «إن مالا وإن ولدا» وقال الأعشى :

إن محلا وإن مرتحلا***[وإن فى السفر إذ مضوا مهلا] [١٢١]

أى إن لنا حلولا فى الدنيا وإلا لنا ارتحالا عنها ، وقد مر البحث فى (إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصِيدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ) مستوفى ، وقال تعالى (قَالُوا لَا ضَيْرَ) أى علينا (وَلَوْ تَرَى إِذْ فَرَعُوا فَلَا قُوَّةَ) أى لهم ، وقال الحماسى :

من صد عن نيرانها***فأنا ابن قيس لا براح [٣٩٣]

وقد كثر حذف خبر «لا» هذه حتى قيل : إنه لا يذكر ، وقال آخر :

٨٦٧- إذا قيل سيروا إن ليلي لعلها***جرى دون ليلي مائل القرن أعضب (١)

أى لعلها قريبه.

ما يحتمل النوعين

يكثر بعد الفاء نحو (فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ) (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (فَمَا

[شماره صفحه واقعى : ٧٢٥]

ص : ١٢٢٣

١- خبر إن هو كلمه لعلها مع خبرها المحذوف ، وقوله «جرى» هو جواب إذا.

اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) (فَنظَرَهُ إِلَى مَيْسَرِهِ) أى فالواجب كذا ، أو فعلية كذا ، أو فعليكم كذا.

ويأتى فى غيره نحو (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) أى أمرى ، أو أمثل ، ومثله (طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ) أى أمرنا أو أمثل ، ويدل للأول قوله :

٨٦٨- فقالت : على اسم الله ، أمرك طاعه***[وإن كنت قد كلفت ما لم أعود]

وقد مرّ تجويز ابن عصفور الوجهين فى «لعمرك لأفعلن ، وأيمن الله لأفعلن» وغيره جزم بأن ذلك من حذف الخبر ، وفى «نعم الرّجل زيد» وغيره جزم بأنه إذا جعل على الحذف كان من حذف المبتدأ.

حذف الفعل وحده أو مع مضمّر مرفوع أو منصوب أو معهما

يطرد حذفه مفسّرا نحو (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ) (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) (قُلْ لَوْ أَنَّكُمْ تَمْلِكُونَ) والأصل : لو تملكون تملكون ، فلما حذف الفعل انفصل الضمير ، قاله الزمخشري وأبو البقاء وأهل البيان ، وعن البصريين أنه لا يجوز «لو زيد قام» إلا فى الشعر أو الندور نحو «لو ذات سوار لطمتنى» وقيل : الأصل لو كنتم ، فحذفت كان دون اسمها ، وقيل : لو كنتم أنتم ، فحذفا مثل «التمس ولو خاتما من حديد» وبقي التوكيد.

ويكثر فى جواب الاستفهام نحو (لَيَقُولَنَّ اللَّهُ) أى ليقولن خلقهن الله (وإذا قيل لهم ما ذا أنزل ربكم قالوا خيرا).

[شماره صفحه واقعى : ٧٢٦]

ص: ١٢٢٤

وأكثر من ذلك كله حذف القول ، نحو (وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ) حتى قال أبو علي : حذف القول من حديث البحر قل ولا حرج.

ويأتى حذف الفعل فى غير ذلك نحو (انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ) أى وأتوا خيرا ، وقال الكسائى : يكن الانتهاء خيرا ، وقال الفراء : الكلام جملة واحده ، وخيرا : نعت لمصدر محذوف ، أى انتهاء خيرا (وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ) أى واعتقدوا الإيمان من قبل هجرتهم. وقال :

٨٦٩- علفتها تبنا وماء باردا***[حتى شت هماله عيناها]

ف قيل : التقدير وسقيتها ، وقيل : لا- حذف ، بل ضمن علفتها معنى أنلتها وأعطيتها وألزموا صحه نحو «علفتها ماء باردا وتبنا» فالتزموه محتجين بقول طرفه :

٨٧٠- أعمر بن هند ما ترى رأى صرمة [لها سبب ترعى به الماء والشجر

وقالوا «الحمد لله أهل الحمد» يا ضممار أمدح ، وفى التنزيل (وَأْمُرْ أَتَهُ حَمَالَةَ الْحَطْبِ) يا ضممار أذم ، ونظائره كثيرة ، وقالوا «أما أنت منطلقا انطلقت» أى لأن كنت منطلقا انطلقت ، وقالوا «لا أكلمه ما أن حراء مكانه ، وما أن فى السماء نجما» أى ما ثبت ، ويروى «نجم» بالرفع ، فأن : فعل ماضى بمعنى عرض ، وأصله عن.

حذف المفعول

يكتر بعد «لو شئت» نحو (فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ) أى فلو

[شماره صفحه واقعى : ٧٢٧]

ص: ١٢٢٥

شاء هدايتكم ، وبعد نفى العلم ونحوه ، نحو (ألا- إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ) أى أنهم سفهاء (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ) وعائدا على الموصول نحو (أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا) وحذف عائذ الموصوف دون ذلك كقوله :

[حميت حمى تهامه بعد نجد] ***وما شىء حميت بمستباح [١٤٥]

وعائذ المخبر عنه دونهما كقوله :

على ذنبا كله لم أصنع [٣٣٢]

وقوله :

فتوب لبست وثوب أجر (١) [٧١٩]

وجاء فى غير ذلك ، نحو (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَةَ يَوْمِ شَهْرَيْنِ) (فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا) أى فمن لم يجد الرقبه ، فمن لم يستطع الصوم.

ومن غريبه حذف المقول وبقاء القول نحو (قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ) أى هو سحر ، بدليل (أَسِحْرٌ هَذَا) ويكثر حذفه فى الفواصل نحو (وَمَا قَلَى) (وَلَا- تَخْشَى) ويجوز حذف مفعولى أعطى نحو (فَمَا مَّا مَنْ أَعْطَى) وثانيهما فقط نحو : (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ) ، وأولهما فقط ،

[شماره صفحه واقعى : ٧٢٨]

ص: ١٢٢٦

١- رواه المؤلف فيما مضى (ص ٤٧٢) «فتوب نسيت» وشرحه وذكر له نظيرا فى المعنى.

خلافاً للسهيلى ، نحو (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ).

حذف الحال

أكثر ما يرد ذلك إذا كان قولاً أغنى عنه المقول نحو (وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ) أى قائلين ذلك ، ومثله (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا) ويحتمل أن الواو للحال وأن القول المحذوف خبر ، أى وإسماعيل يقول ، كما أن القول حذف خبراً للموصول فى (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا) ويحتمل أن الخبر هنا (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) فالقول المحذوف نصب [على الحال] أو رفع خبراً أول ، أو لا موضع له ؛ لأنه بدل من الصلة ، هذا كله إن كان (الَّذِينَ) للكفار ، والعائد الواو ، فإن كان للمعبودين عيسى والملائكة والأصنام والعائد محذوف - أى اتخذوهم - فالخبر (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) وجمله القول حال أو بدل.

حذف التمييز

نحو «كم صمت» أى كم يوماً ، وقال تعالى (عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ) (إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ) وهو شاذ فى باب نعم نحو «من تَوْضاً يوم الجمعة فيها ونعمت» أى فبالرخصه أخذ ونعمت رخصه.

حذف الاستثناء

وذلك بعد إلا وغير المسبوقين بليس ، يقال : قبضت عشره ليس إلا ،

[شماره صفحه واقعى : ٧٢٩]

ص : ١٢٢٧

أو ليس غير ، وقد تقدم ، وأجاز بعضهم ذلك بعد لم يكن ، وليس بمسموع.

حذف حرف العطف

بابه الشعر كقول الحطيئة :

٨٧١- إنَّ امرأ رهطه بالشَّام منزله *** برمل يبرين جارا شدَّ ما اغتربا

أى ومنزله برمل يبرين ، كذا قالوا ، ولك أن تقول : الجملة الثانية صفة ثانية ، لا معطوفة ، وحكى أبو زيد «أكلت خبزا لحما تمرا» ف قيل : على حذف الواو ، وقيل : على بدل الإضراب ، وحكى أبو الحسن «أعطه درهما درهمين ثلثه» وخرج على إضمار أو ، ويحتمل البديل المذكور ، وقد خرج على ذلك آيات ؛ إحداها (وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ) أى ووجوه ، عطف على (وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ) ، والثانية (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) فيمن فتح الهمزة ، أى وأنَّ الدِّينَ ، عطف على (أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) وبيعه أن فيه فصلا بين المتعاطفين المرفوعين بالمنصوب ، وبين المنصوبين بالمرفوع ، وقيل : بدل من أن الأولى وصلتها ، أو من القسط ، أو معمول للحكيم على أن أصله الحاكم ثم حول للمبالغة ، والثالثة (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ) أى وقلت ، وقيل : بل هو الجواب ، و (تُولُّوا) جواب سؤال مقدر ، كأنه قيل : فما حالهم إذ ذاك؟ وقيل : (تُولُّوا) حال على إضمار قد ، وأجاز الزمخشري أن يكون (قُلْتَ) استئنفا ، أى إذا ما أتوك لتحملهم تولوا ، ثم قدر أنه قيل : لم تولوا باكين؟ ف قيل : (قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ) ثم وسط بين الشرط والجزاء.

[شماره صفحه واقعى : ٧٣٠]

ص: ١٢٢٨

حذف فاء الجواب

هو مختص بالضرورة ، كقوله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها [٨١]

وقد مر أن أبا الحسن خرّج عليه (إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ).

حذف واو الحال

تقدم فى قوله :

نصف النهار الماء غامره [ورفيقه بالغيب لا يدرى] [٧٤٨] أى انتصف النهار والحال أن الماء غامر هذا الغائض.

حذف قد

زعم البصريون أن الفعل الماضى الواقع حالا لا بد معه من «قد» ظاهره نحو (وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ) أو مضمرة نحو (أَنْتُمْ لِمَكَّ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ) (أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتِ رِثٌ صِيدُورُهُمْ) وخالفهم الكوفيون ، واشتروا ذلك فى الماضى الواقع خبرا لكان كقوله عليه الصلاه والسلام لبعض أصحابه «أليس قد صليت معنا» ،

[شماره صفحه واقعى : ٧٣١]

ص: ١٢٢٩

وقول الشاعر :

٨٧٢- وكنا حسبا كل بيضاء شحمه***عشيّه لاقينا جذاما وحميرا

وخالفهم البصريون. وأجاز بعضهم «إن زيدا لقام» على إضمار قد ، وقال الجميع : حقّ الماضي المثبت المجاب به القسم أن يقرن باللام وقد نحو (تَاللهَ لَقَدْ آتَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا) وقيل فى (قُتِلَ أَصِيحَابُ الْأَخْذُودِ) إنه جواب للقسم على إضمار اللام وقد جميعا للطول ، وقال :

حلفت لها بالله حلفه فاجر***لناموا ، فما إن من حديث ولا صال [٢٨٨]

فأضمر «قد» وأما (وَلَيْتَ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ) فزعم قوم أنه من ذلك ، وهو سهو ، لأن ظلوا مستقبل ، لأنه مرتب على الشرط وساد مسد جوابه ؛ فلا سبيل فيه إلى قد ؛ إذ المعنى ليظنّ ، ولكن النون لا تدخل على الماضى.

حذف لا التبرئه

حكى الأخفش «لا رجل وامرأه» بالفتح ، وأصله ولا امرأه ، فحذفت لا وبقي البناء للتركيب بحاله.

حذف لا النافيه و غيرها

يطرد ذلك فى جواب القسم إذا كان المنفى مضارعا نحو (تَاللهِ تَفْتُوًا تَذَكُرُ يُوْسُفَ) وقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٧٣٢]

ص: ١٢٣٠

٨٧٣- فقلت : يمين الله أبرح قاعدا***[ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي]

وبقل مع الماضي كقوله :

٨٧٤- فإن شئت آليت بين المقام***م والركن والحجر الأسود

نسيتهك مادام عقلي معي***أمدّ به أمد السرمد

ويسهله تقدم لا على القسم كقوله :

٨٧٥- فلا والله نادى الحيّ قومي***[طوال الدهر ما دعى الهديل]

وسمع بدون القسم كقوله :

٨٧٦- وقولي إذا ما أطلقوا عن بعيرهم :***يلاقونه حتى يؤوب المنخل

وقد قيل به في (يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا) أى لئلا ، وقيل : المحذوف مضاف ، أى كراهه أن تضلوا.

حذف ما النافية

ذكر ابن معطي ذلك في جواب القسم ، فقال في ألفيته :

وإن أتى الجواب منفيًا بلا***أو ما كقولي والسما ما فعلا

فإنه يجوز حذف الحرف***إن أمن الإلباس حال الحذف

قال ابن الخباز : وما رأيت في كتب النحو إلما حذف لا- ، وقال لي شيخنا : لا يجوز حذف ما ، لأن التصرف في لا أكثر من التصرف في ما ، انتهى.

وأنشد ابن مالك :

[شماره صفحه واقعي : ٧٣٣]

ص : ١٢٣١

٨٧٧- فو الله ما نلتم وما نيل منكم ***بمعتدل وفق ولا متقارب

وقال : أصله ما ما نلتم ، ثم فى بعض كتبه قدر المحذوف «ما» النافيه ، وفى بعضها قدره ما الموصوله .

حذف ما المصدريه

قاله أبو الفتح فى قوله :

بآيه يقدمون الخيل شعثا***[كأنّ على سنايكها مداما [٦٦١]

والصواب أن آيه مضافه إلى الجملة كما مر ، وعكسه قول سيويه فى قوله :

[ألا من مبلغ عنى تميما]***بآيه ما تحبون الطعاما [٦٦٣]

إن ما زائده ، والصواب أنها مصدرية .

حذف كى المصدريه

أجازه السيرا فى نحو «جئت لتكرمنى» وإنما يقدر الجمهور هنا «أن» بعينها ، لأنها أمّ الباب ؛ فهى أولى بالتجوز .

[شماره صفحه واقعى : ٧٣٤]

ص : ١٢٣٢

حذف أداة الاستثناء

لا أعلم أن أحدا أجازه ، إلا أن السهيلي قال في قوله تعالى (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ) الآية : لا يتعلق الاستثناء بفاعل إذ لم يمه عن أن يصل إلا أن يشاء الله بقوله ذلك ، ولا بالنهاي ، لأنك إذا قلت أنت منهي عن أن تقوم إلا أن يشاء الله فليست بمنهي ، فقد سلطته على أن يقوم ويقول : شاء الله ذلك ، وتأويل ذلك أن الأصل إلا قائلا إلا أن يشاء الله ، وحذف القول كثير ، اه فتضمن كلامه حذف أداة الاستثناء والمستثنى جميعا ، والصواب أن الاستثناء مفرغ ، وأن المستثنى مصدر أو حال ، أى إلا قولاً مصحوبا بأن يشاء الله ، أو إلا متلبسا بأن يشاء الله ، وقد علم أنه لا يكون القول مصحوبا بذلك إلا مع حرف الاستثناء ، فطوى ذكره لذلك ، وعليهما فالباء محذوفه من أن ، وقال بعضهم : يجوز أن يكون (أَنْ يَشَاءَ اللهُ) كلمة تأييد ، أى لا تقولنه أبدا ، كما قيل فى (وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّنَا) ؛ لأن عودهم فى ملتهم مما لا يشاؤه الله سبحانه. وجوز الزمخشري أن يكون المعنى ولا تقولن ذلك إلا أن يشاء الله أن تقوله بأن يأذن لك فيه ، ولما قاله مبعده ، وهو أن ذلك معلوم فى كل أمر ونهى ، ومبطل ، وهو أنه يقتضى النهى عن قول إنى فاعل ذلك غدا مطلقا ، وبهذا يرد أيضا قول من زعم أن الاستثناء منقطع ، وقول من زعم أن (إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ) كناية عن التأييد.

حذف لام التوطئة

(وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ) (وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ

[شماره صفحه واقعى : ٧٣٥]

ص: ١٢٣٣

لَمْشِرْ كُونَ) (وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) بخلاف (وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ).

حذف الجار

يكثر ويطرده مع أن وأن نحو (يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا) أى بأن ، ومثله (بِإِذْنِ اللَّهِ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ) (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي) (وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا) (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) أى : ولأن المساجد لله (أَيُّعِدُّكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ) أى بأنكم.

وجاء فى غيرهما نحو : (قَدَّرْنَا مَنْزِلَ) أى قدر ناله (وَيَبْتَغُونَهَا عَوْجًا) أى يبتغون لها (إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ) أى يخوفكم بأوليائه.

وقد يحذف مع بقاء الجر كقول رؤبه - وقد قيل له كيف أصبحت - «خير عافاك الله» وقولهم «بكم درهم اشترت» ويقال فى القسم «الله لأفعلن».

حذف أن الناصبه

هو مطرد فى موضع معروفه ، وشاذ فى غيرها نحو «خذ اللص قبل يأخذك» و «مره يحفرها» و «لا بد من تتبعها» وقال به سيبويه فى قوله :

٨٧٨- [فلم أر مثلها خباسة واجد] ***ونهنهت نفسى بعد ما كدت أفعله

وقال المبرد : الأصل أفعلها ، ثم حذفت الألف ونقلت حركه الهاء

[شماره صفحه واقعى : ٧٣٦]

ص: ١٢٣٤

إلى ما قبلها ، وهذا أولى من قول سيبويه ، لأنه أضمر أن في موضع حقها أن لا تدخل فيه صريحا وهو خبر كاد ، واعتد بها مع ذلك بإبقاء عملها.

وإذا رفع الفعل بعد إضمار أن سهل الأمر ، ومع ذلك فلا ينقاس ، ومنه (قُلْ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ) (وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبُرْقَ) و «تسمع بالمعيديّ خير من أن تراه» وهو الأشهر في بيت طرفه :

ألا أيها ذا الرّاجري أحضر الوغى *** وأن أشهد اللّذات هل أنت مخلدى؟ [٦١٦]

وقرىء (أعبد) بالنصب كما روى «أحضر» كذلك ، وانتصاب (غَيْرِ) في الآية على القراءتين لا يكون بأعبد ؛ لأن الصلّه لا تعمل فيما قبل الموصول ، بل بتأمروني ، و (أَنْ أَعْبُدَ) بدل اشتمال منه ، أى تأمروني بغير الله عبادته.

حذف لام الطلب

هو مطرد عند بعضهم فى نحو «قل له يفعل» وجعل منه (قُلْ لِعِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ) (وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا) وقيل : هو جواب لشرط محذوف ، أو جواب للطلب ، والحق أن حذفها مختص بالشعر كقوله :

محمّد تفد نفسك كلّ نفس *** [إذا ما خفت من أمر تبالا] [٣٧١]

حذف حرف النداء

نحو (أَيُّهُ الثَّقَلَانِ) (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) (أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ

[شماره صفحه واقعى : ٧٣٧]

ص: ١٢٣٥

عبادَ الله) وشذ في اسمى الجنس والإشارة في نحو «أصبح ليل» وقوله :

٨٧٩- [إذا هملت عيني لها قال صاحبي]:***بممتلك هذا لوعه وغرام

ولحن بعضهم المتنبي في قوله :

٨٨٠- هذى برزت لنا فهجت رسيسا***[ثم اثنت وما شفيت رسيسا]

وأجيب بأن «هذى» مفعول مطلق : أى برزت هذه البرهه ، وردّه ابن مالك بأنه لا يشار إلى المصدر إلا منعوتا بالمصدر المشار إليه كضربته ذلك الضرب ، ويرده بيت أنشده هو ، وهو قوله :

٨٨١- يا عمرو إنك قد مللت صحابتي ***وصحابتيك إخال ذاك قليل

حذف همزة الاستفهام

قد ذكر في أول الباب الأول من هذا الكتاب.

حذف نون التوكيد

يجوز في نحو «لأفعلن» في الضروره كقوله :

٨٨٢- فلا وأبى لنأتيها جميعا***ولو كانت بها عرب وروم

ويجب حذف الخفيفه إذا لقيها ساكن نحو «اضرب الغلام» بفتح الباء ، والأصل اضربن ، وقوله :

لا تهين الفقير علك أن ***تركع يوما والدّهر قد رفعه [٢٥٥]

[شماره صفحه واقعى : ٧٣٨]

ص: ١٢٣٦

وإذا وقف عليها تاليه ضمه أو كسره ويعاد حينئذ ما كان حذف لأجلها ، فيقال في «اضربن يا قوم» : اضرَبوا ، وفي «اضربن يا هند» : اضرِبى ، قيل : وحذفها في غير ذلك ضروره كقوله :

٨٨٣- اضرِب عنك الهموم طارقها***ضربك بالسيف قونس الفرس

وقيل : ربما جاء في النثر ، وخَرَج بعضهم عليه قراءه من قرأ (أَلَمْ نَشْرَحْ) بالفتح ، وقيل : إن بعضهم ينصب بلم ويجزم بلمن ، ولك أن تقول : لعل المحذوف فيهما الشديده ؛ فيجاب بأن تقليل الحذف والحمل على ما ثبت حذفه أولى.

حذف نونى التشبيه و الجمع

يحذفان للإضافه نحو (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ) و (إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ) ولشبهه الإضافه نحو «لا غلامى لزيد» و «لا مكرمى لعمر» إذا لم تقدر اللام مقحمه ، ولتقصير الصله نحو «الضَّارِبَا زَيْدَا ، وَالضَّارِبُو عَمْرَا» وللام الساكنه قليلا نحو (لَمَذَائِقُوا الْعَيْدَابِ) فيمن قرأه بالنصب ، وللضروره نحو قوله :

٨٨٤- هما خطتا : إما إِسَارَ وَمَنَّهُ ، ***وإِذَا دَمَ ، وَالْقَتْلَ بِالْحَرِّ أَجْدَر

[ص ٦٩٩]

فيمن رواه برفع «إِسَارَ وَمَنَّهُ» وأمامن خفض فبالإضافه ، وفصل بين المتضايقين يَأْمَا ؛ فلم ينفك البيت عن ضروره ، واختلف في قوله :

٨٨٥- [رَبِّ حَيِّ عَرْنَدَسِ ذِي طَلَالِ] ***لا يزالون ضارِبين القباب

ف قيل : الأصل : ضارِبين ضارِبى القباب ، وقيل للقباب ، كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٧٣٩]

ص : ١٢٣٧

أشارت كليب بالأكفّ الأصابع [٢]

وقيل : ضارين معرب إعراب مساكين ، فنصبه بالفتحة ، لا بالياء.

حذف التنوين

يحذف لزوما لدخول أل نحو «الرّجل» وللإضافة نحو «غلامك» ولشبهها نحو «لا مال لزيد» إذا لم تقدر اللام مقحمه ؛ فإن قدرت فهو مضاف ، ولمانع الصرف نحو «فاطمه» وللوقف في غير النصب ، وللاتصال بالضمير نحو «ضاربك» فيمن قال إنه غير مضاف ، فأما قوله :

[وما أدرى وطنّي كلّ ظنّي] ***أمسلمنى إلى قوم شراحي [٥٦٣]

فضروره ، خلافا لهشام ، ثم هو نون وقايه لا تنوين كقوله :

وليس الموافيني ليرفد خائباً***[فإنّ له أضعاف ما كان أملاً] [٥٦٤]

إذ لا يجتمع التنوين مع ال ، ولكون الاسم علما موصوفا بما اتصل به وأضيف إلى علم ، من ابن وابنه اتفاقا ، أو بنت عند قوم من العرب ، فأما قوله :

٨٨٦- جاريه من قيس بن ثعلبه ***[كريمه أخوالها والعصبه]

فضروره ، ويحذف لالتقاء الساكنين قليلا كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٧٤٠]

ص: ١٢٣٨

فألفيته غير مستعتب ***ولا ذاك الله إلّا قليلا [٧٩٣]

وإنما آثر ذلك على حذفه للإضافه لإرادته تماثل المتعاطفين فى التنكير ، وقرىء (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمِيدُ) (وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ) بترك تنوين أحد وسابق وينصب النهار.

واختلف لم ترك التنوين (١) فى نحو «قبضت عشره ليس غير» فقليل : لأنه مبنى كقبل وبعد ، وقيل : لنيه الإضافه وإن الضمه إعراب وغير متعينه لأنها اسم ليس ، لا محتمله لذلك وللخبريه ، ويرده أن هذا التركيب مطرد ، ولا يحذف تنوين مضاف لغير مذكور باطراد ، إلا إن أشبه فى اللفظ المضاف نحو «قطع الله يد ورجل من قالها» فإن الأول مضاف للمذكور ، والثانى لمجاورته له مع أنه المضاف إليه فى المعنى كأنه مضاف إليه لفظا.

حذف أل

تحذف للإضافه المعنويه ، وللنداء نحو «يا رحمن» إلا- من اسم الله تعالى ، والجمل المحكيه ، قيل : والاسم المشبه به نحو «يا الخليفه هيبه» وسمع «سلام عليكم» بغير تنوين ؛ فقليل : على إضمار أل ، ويحتمل عندى كونه على تقدير المضاف إليه ، والأصل سلام الله عليكم ، وقال الخليل فى «ما يحسن بالرجل خير منك أن يفعل كذا» هو على نيه أل فى خبر ، ويرده أنه لا تجامع من الجاره للمفضول ، وقال الأخفش : اللام زائده ، وليس هذا

[شماره صفحه واقعى : ٧٤١]

ص: ١٢٣٩

١- فى نسخه «لم ترك تنوين غير فى نحو - إلخ».

بقياس ، والتركيب قياسى ، وقال ابن مالك : خير بدل ، وإبدال المشتق ضعيف ، وأولى عندى أن يخرج على قوله :

ولقد أمر على اللثيم يسبنى *** [فمضيت ثمت قلت لا يعينى] [١٤٢]

حذف لام الجواب

وذلك ثلاثه : حذف لام جواب لو نحو (لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا) وحذف لام لقد ، يحسن مع طول الكلام نحو (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) وحذف لام لأفعلن يختص بالضرورة كقول عامر بن الطفيل :

٨٨٧- وقتيل مرّه أثارنّ ؛ فإنه *** فرغ ، وإنّ أخاكم لم يثار

حذف جمله القسم

كثير جدا ، وهو لازم مع غير الباء من حروف القسم ، وحيث قيل «لأفعلن» أو «لقد فعل» أو «لئن فعل» ولم يتقدم جمله قسم فثم جمله قسم مقدره ، نحو (لَأَعَدُّنَّهٗ عَذَابًا شَدِيدًا) الآيه (وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ) (لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ) واختلف فى نحو «لزيد قائم» ونحو «إنّ زيدا قائم ، أو لقائم» هل يجب كونه جوابا لقسم أو لا؟

حذف جواب القسم

يجب إذا تقدم عليه أو اكتنفه ما يغنى عن الجواب ؛ فالأول نحو «زيد قائم

[شماره صفحه واقعى : ٧٤٢]

ص : ١٢٤٠

والله» ومنه «إن جاءني زيد والله أكرمه» والثاني نحو «زيد والله قائم» فإن قلت «زيد والله إنه قائم ، أو لقائم» احتمل كون المتأخر عنه خيرا عن المتقدم عليه ، واحتمل كونه جوابا وجمله القسم وجوابه الخبر.

ويجوز في غير ذلك ، نحو (وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا) الآيات ، أى لتبعثن ، بدليل ما بعده ، وهذا المقدر هو العامل في (يَوْمَ تَرْجُفُ) أو عامله اذكر ، وقيل : الجواب (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً) وهو بعيد لبعده ، ومثله (ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ) أى لنهلكن ، بدليل (كَمْ أَهْلَكْنَا) أو إنك لمنذر ، بدليل (بَلْ عَجَبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ) وقيل : الجواب مذکور ؛ فقال الأخفش (لَقَدْ عَلِمْنَا) وحذفت اللام للطول مثل (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) وقال ابن كيسان (ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ) الآية ، الكوفيون (بَلْ عَجَبُوا) والمعنى لقد عجبوا ، بعضهم (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَمَذْكَرٍ) ومثله (ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ) أى إنه لمعجز ، أو (إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ) أو ما الأمر كما يزعمون ، وقيل : مذکور ؛ فقال الكوفيون والزجاج (إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ) وفيه بعد ، الأخفش (إِنْ كُلُّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ) الفراء وثعلب (أَحْرَصَ) لأن معناها صدق الله ، ويرده أن الجواب لا يتقدم ، وقيل : (كَمْ أَهْلَكْنَا) وحذفت اللام للطول.

حذف جملة الشرط

هو مطرد بعد الطلب نحو (فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) أى فإن تتبعونى يحببكم الله (فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ) (رَبَّنَا أَخْرِنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نُجِبْ دَعْوَتَكَ وَتَّبِعِ الرُّسُلَ).

وجاء بدونه نحو (إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِنِّي آتِيكُمْ فَاعْبُدُونِ) أى فإن لم

[شماره صفحه واقعی : ۷۴۳]

ص: ۱۲۴۱

يتأت إخلاص العباد له في هذه البلده فيأى فاعبدون في غيرها (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ) أى إن أرادوا أولياء بحق فالله هو الولي (أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ ، فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهَيْدَى وَرَحْمَةً فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ) أى إن صدقتكم فيما كنتم تعدون به من أنفسكم فقد جاءكم بينه وإن كذبتكم فلا أحد أكذب منكم فمن أظلم ، وإنما جعلت هذه الآيه من حذف جمله الشرط فقط - وهى من حذفها وحذف جمله الجواب - لأنه قد ذكر فى اللفظ جمله قائمه مقام الجواب ، وذلك يسمى جوابا تجوزا كما سيأتى ، وجعل منه الزمخشري وتبعه ابن مالك بدر الدين (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ) أى إن افتخرتم بقتلهم فلم تقتلوهم ، ويرده أن الجواب المنفى بلم لا تدخل عليه الفاء.

وجعل منه أبو البقاء (فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ) أى إن أردت معرفته فذلك ، وهو حسن.

وحذف جمله الشرط بدون الأداء كثير كقوله :

٨٨٨- فطلقها فلست لها بكفء***وإلا بعل مفرقك الحسام

أى وإلا تطلقها.

حذف جمله جواب الشرط

وذلك واجب إن تقدم عليه أو اكتنفه ما يدل على الجواب : فالأول نحو «هو ظالم إن فعل» والثانى نحو «هو إن فعل ظالم» (وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ) ومنه «والله إن جاءنى زيد لأكرمنه» وقول ابن معطى :

[شماره صفحه واقعى : ٧٤٤]

ص : ١٢٤٢

اللفظ إن يفد هو الكلام

إما من ذلك ففيه ضروره ، وهو حذف الجواب مع كون الشرط مضارعا ، وإما الجواب الجملة الاسميّه وجملتا الشرط والجواب خبر ففيه ضروره أيضا ، وهى حذف الفاء كقوله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها [٨١]

ووهم ابن الخباز إذ قطع بهذا الوجه ، ويجوز حذف الجواب فى غير ذلك نحو (فَإِنْ اسْتِطَعْتَ أَنْ تَبْتَغَى نَفَقاً فِي الْأَرْضِ) الآيه ، أى فافعل (وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ) الآيه ، أى لما آمنوا به ، بدليل (وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ) والنحويون يقدرّون : لكان هذا القرآن ، وما قدرته أظهر (لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ) أى لارتدعتم وما ألهاكم التكاثر (وَلَوْ افْتَدَى بِهِ) أى ما تقبل منه (وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ) أى لأدرّكم (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) أى أعرضوا ، بدليل ما بعده (أَإِنْ ذُكِّرْتُمْ) أى تطيرتم (وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا) أى لنفد (وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ) أى لرأيت أمرا فظيعا (وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ) أى لهلكتم (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ) قال الزمخشري : تقديره أستم ظالمين ، بدليل (إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) ويرده أن جملة الاستفهام لا تكون جوابا إلا بالفاء مؤخره عن الهمزه نحو «إن جئتك أفما تحسن إليّ» ومقدمه على غيرها نحو «فهل تحسن إليّ».

تنبيه - التحقيق أن من حذف الجواب مثل (مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ) لأن الجواب مسبب عن الشرط ، وأجل الله آت سواء

[شماره صفحه واقعى : ٧٤٥]

ص : ١٢٤٣

أوجد الرجاء أم لم يوجد ، وإنما الأصل فليبادر بالعمل فإن أجل الله لآت ، ومثله (وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ) أى فاعلم أنه غنى عن جهرك (فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ) (وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ) أى فتصبر (فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ) (إِنْ يَمَسَسْكُمْ قَرْحٌ) أى فاصبروا (فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ) (وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ) أى يفعل الفواحش والمنكرات (فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (وَمَنْ يَتَّوَلَّ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا) أى يغلب (فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ) (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ) أى فلا تؤذوهم بقول ولا فعل ؛ فإن الله يسمع ذلك ويعلمه (فَإِنْ تَوَلَّوْا) أى فلا لوم على (فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ).

حذف الكلام بجملته

يقع ذلك باطراد فى مواضع :

أحدها : بعد حرف الجواب ، يقال : أقام زيد؟ فتقول : نعم ، وألم يقم زيد؟ فتقول : نعم ، إن صدقت النفى ، وبلى ، إن أبطلته ، ومن ذلك قوله :

٨٨٩- قالوا : أخفت؟ فقلت : إن ، وخيفتى *** ما إن تزال منوطه برجائى

فإن إن هنا بمعنى نعم ، وأما قوله :

ويقلن : شيب قد علا***ك وقد كبرت فقلت : إنه [٤٩]

فلا يلزم كونه من ذلك ، خلافا لأكثرهم ؛ لجواز أن لا تكون الهاء للسكت ، بل اسما لإن على أنها المؤكده والخبر محذوف ، أى إنه كذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٧٤٤]

ص: ١٢٤٤

الثانى : بعد نعم وبئس إذا حذف المخصوص ، وقيل : إن الكلام جملتان نحو (إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ).

والثالث : بعد حروف النداء فى مثل (يا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ) إذا قيل : إنه على حذف المنادى ، أى يا هؤلاء.

الرابع : بعد إن الشرطيه كقوله :

٨٩٠- قالت بنات العمّ يا سلمى وإن *** كان فقيرا معدما؟ قالت : وإن

أى : وإن كان كذلك رضيته.

الخامس : فى قولهم «افعل هذا إمّا لا» أى إن كنت لا تفعل غيره فافعله.

حذف أكثر من جمله

فى غير ما ذكر ، أنشد أبو الحسن :

٨٩١- إن يكن طبّك الدّلال فلو فى *** سالف الدّهر والسّنين الخوالى

أى إن كان عادتك الدلال فلو كان هذا فيما مضى لاحتملناه منك ، وقالوا فى قوله تعالى (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ، كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى) : إن التقدير فضرِبوه فحيى فقلنا : كذلك يحيى الله ، وفى قوله تعالى (أَنَا أُبَيِّنُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ) الآية : إن التقدير : فأرسلون إلى يوسف لأستعبره الرؤيا فأرسلوه فأتاه وقال له يا يوسف ؛ وفى قوله تعالى (فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاَهُمْ) إن التقدير فأتيهم فأبلغاهم الرساله فكذبوهما فدمرناهم.

[شماره صفحه واقعى : ٧٤٧]

ص : ١٢٤٥

تنبيه - الحذف الذى يلزم النحوى النظر فيه هو ما اقتضته الصنائه ، وذلك بأن يجد خيرا بدون مبتدأ أو بالعكس ، أو شرطا بدون جزاء أو بالعكس ، أو معطوفا بدون معطوف عليه ، أو معمولا بدون عامل ، نحو (لَيَقُولَنَّ اللهُ) ونحو (قَالُوا خَيْرًا) ونحو «خير عافاك الله» وأما قولهم فى نحو (سَرَايِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ) إن التقدير : والبرد ، ونحو (وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَيْنِي إِسْرَائِيلَ) إن التقدير ولم تعبدنى ، ففضول فى فن النحو ، وإنما ذلك للمفسر ، وكذا قولهم : يحذف الفاعل لعظمته وحقاره المفعول أو بالعكس أو للجهل به أو للخوف عليه أو منه أو نحو ذلك ، فإنه تطفل منهم على صنائه البيان ، ولم أذكر بعض ذلك فى كتابى جريا على عادتهم ، وأنشد متمثلا :

٨٩٢- وهل أنا إلا من غزّيه : إن غوت ***غويت ، وإن ترشد غزّيه أرشد

بل لأنى وضعت الكتاب لإفاده متعاطى التفسير والعرييه جميعا ، وأما قولهم فى «راكب النّاقه طليحان» إنه على حذف عاطف ومعطوف ، أى والنّاقه ، فلازم لهم ؛ ليطابق الخبر المخبر عنه ، وقيل : هو على حذف مضاف ، أى أحد طليحين ، وهذا لا يتأتى فى نحو «غلام زيد ضربتهما».

[شماره صفحه واقعى : ٧٤٨]

ص: ١٢٤٦

الباب السادس : فى التحذير من أمور اشتهرت بين المعريين و الصواب خلافها

وهى كثيره ، والذى يحضرنى الآن منها عشرون موضعا.

أحداها : قولهم فى لو «إنها حرف امتناع لامتناع» وقد بينا الصواب فى ذلك فى فصل لو ، وبسطنا القول فيه بما لم نسبق إليه.

والثانى : قولهم فى إذا غير الفجائيه «إنها ظرف لما يستقبل من الزمان وفيها معنى الشرط غالبا» وذلك معيب من جهات :

إحداها : أنهم يذكرونه فى كل موضع ، وإنما ذلك تفسير للأداة من حيث هى ، وعلى المعرب أن يبين فى كل موضع : هل هى متضمنه لمعنى الشرط أم لا؟

وأحسن مما قالوه أن يقال ، إذا أريد تفسيرها من حيث هى : ظرف مستقبل خافض لشرطه منصوب بجوابه صالح لغير ذلك.

والثانيه : أن العبارة التى تلقى للمتدرّين يطلب فيها الإيجاز لتخف على الألسنه ؛ إذ الحاجه داعيه إلى تكرارها ، وكان أخصر من قولهم لما يستقبل من الزمان أن يقولوا : مستقبل.

والثالثه : أن المراد أنها ظرف موضوع للمستقبل ، والعبارة موهمه أنها

[شماره صفحه واقعى : ٧٤٩]

ص: ١٢٤٧

محل للمستقبل ، كما تقول : اليوم ظرف للسفر ؛ فإن الزمان قد يجعل ظرفاً للزمان مجازاً كما تقول : كتبته في يوم الخميس في عام كذا ، فإن الثاني حال من الأول ، فهو ظرف له على الاتساع ، ولا يكون بدلاً منه ؛ إذ لا يبدل الأكثر من الأقل على الأصح ، ولو قالوا «ظرف مستقبل» لسلموا من الإسهاب والإيهام المذكورين.

والرابعة : أن قولهم «غالبا» راجع إلى قولهم «فيه معنى الشرط» كذا يفسرونه ، وذلك يقتضى أن كونه ظرفاً وكونه للزمان وكونه للمستقبل لا يتخلفن ، وقد بينا في بحث إذا أن الأمر بخلاف ذلك.

الثالث : قولهم «النعته يتبع المنعوت في أربعة من عشره» وإنما ذلك في النعته الحقيقي ، فأما السببى فإنما يتبع في اثنين من خمسه : واحد من أوجه الإعراب ، وواحد من التعريف والتنكير ، وأما الإفراد والتذكير وأضدادهما فهو فيها كالفعل تقول : مررت برجلين قائم أبواهما ، وبرجال قائم أبأؤهم ، وبرجل قائمه أمه وبامراه قائم أواها ، وإنما يقول : قائمين أبواهما ، وقائمين أبأؤهم ، من يقول أكلوني البراغيث ، وفي التنزيل (رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا) غير أن الصفه الرافعه للجمع يجوز فيها في الفصيح أن تفرد ، وأن تكسر ، وهو أرجح على الأصح كقوله :

٨٩٣- بكرت عليه بكره فوجدته ***قعودا عليه بالصريم عواذله

وصح الاستشهاد بالبيت لأن هذا الحكم ثابت أيضا للخبر والحال.

والرابع : قولهم في نحو (وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا) «إن رغدا نعت مصدر محذوف» ومثله (وَأَذْكُرُ رَبِّكَ كَثِيرًا) وقول ابن دريد :

[شماره صفحه واقعى : ٧٥١]

ص : ١٢٤٨

واشتعل المبيض في مسوده ***مثل اشتعال النار في جزل الغضا [٦٧٧]

أى أكلا رغدا ، وذكرها كثيرا ، واشتعالا مثل اشتعال النار.

قيل : ومذهب سيبويه والمحققين خلاف ذلك ، وأن المنصوب حال من ضمير مصدر الفعل ، والأصل فكلاه ، واشتعله ، أى فكلا الأكل واشتعل الاشتعال ودليل ذلك قولهم «سير عليه طويلا» ولا يقولون طويل ، ولو كان نعتا للمصدر لجاز ، وبدليل أنه لا يحذف الموصوف إلا- والصفه خاصه بجنسه ، تقول «رأيت كاتبا» ولا تقول : رأيت طويلا ، لأن الكتابه خاصه بجنس الإنسان دون الطول

وعندى فيما احتجوا به نظر ؛ أما الأول فلجواز أن المانع من الرفع كراهيه اجتماع مجازين : حذف الموصوف ، وتصيير الصفه مفعولا على السبعه ؛ ولهذا يقولون «دخلت الدار» بحذف فى توسعا ، ومنعوا «دخلت الأمر» لأن تعلق الدخول بالمعاني مجاز ، وإسقاط الخافض مجاز ، وتوضيحه أنهم يفعلون ذلك فى صفه الأحيان ؛ فيقولون : سير عليه زمن طويل ، فإذا حذفوا الزمان قالوا : طويلا- ، بالنصب لما ذكرنا ، وأما الثانى فلأن التحقيق أن حذف الموصوف إنما يتوقف على وجدان الدليل ، لا على الاختصاص ، بدليل (وَأَلَّنَّا لَهُ الْحَدِيدَ أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ) أى دروعا سابغات ، ومما يقدر فى قولهم مجيء نحو قولهم «اشتعل الصماء» أى الشملة الصماء ، والحاليه متعذره لتعريفه.

والخامس : قولهم «الفاء جواب الشرط» والصواب أن يقال : رابطه لجواب الشرط ، وإنما جواب الشرط الجملة

[شماره صفحه واقعى : ٧٥١]

ص : ١٢٤٩

والسادس : قولهم «العطف على عاملين» والصواب على معمولي عاملين.

والسابع : قولهم «بل حرف إضراب» والصواب حرف استدراك وإضراب ؛ فإنها بعد النفي والنهي بمنزله لكن سواء.

والثامن : قولهم فى نحو «أنتنى أكرمك» : إن الفعل مجزوم فى جواب الأمر ، والصحيح أنه جواب لشرط مقدر ، وقد يكون إنما أرادوا تقريب المسافه على المتعلمين.

والتاسع : قولهم فى المضارع فى مثل «يقوم زيد» : فعل مضارع مرفوع لخلوه من ناصب وجازم ، والصواب أن يقال : مرفوع لخلوله محل الاسم ، وهو قول البصريين ، وكأن حاملهم على ما فعلوا إرادته التقريب ، وإلا فما بالهم يبحثون على تصحيح قول البصريين فى ذلك ، ثم إذا أعربوا أو عربوا قالوا خلاف ذلك؟.

والعاشر : قولهم «امتنع نحو سكران من الصرف للصفه والزياده ، ونحو عثمان للعلميه والزياده» وإنما هذا قول الكوفيين ، فأما البصريون فمذهبهم أن المانع الزيادة المشبهه لألفى التأنيث ، ولهذا قال الجرجاني : وينبغى أن تعدّموا مع الصرف ثمانيه لا تسعه ، وإنما شرطت العلميه أو الصفه لأن الشبه لا يتقوم إلا بأحدهما ، ويلزم الكوفيين أن يمنعوا صرف نحو عفريت - علما - فإن أجابوا بأن المعتبر هو زيادتان بأعيانهما ، سألتاهم عن عله الاختصاص ؛ فلا يجدون مصرفا عن التعليل بمشابهه ألفى التأنيث ؛ فيرجعون إلى ما اعتبره البصريون.

والحادى عشر : قولهم فى نحو قوله تعالى (فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ

[شماره صفحه واقعى : ٧٥٢]

ص : ١٢٥٠

مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ) «إن الواو نائبة عن أو» ولا يعرف ذلك في اللغة ، وإنما يقوله بعض ضعفاء المعربين والمفسرين ، وأما الآيه فقال أبو طاهر حمزه بن الحسين الإصفهاني في كتابه المسمى ب- «الرساله المعربه عن شرف الإعراب» القول فيها بأن الواو بمعنى أو عجز عن درك الحق ، فاعلموا أن الأعداد التي تجمع قسمان : قسم يؤتى به ليضم بعضه إلى بعض وهو الأعداد الأ-صول ، نحو (ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ ، تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) (ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً) وقسم يؤتى به لا ليضم بعضه إلى بعض ، وإنما يراد به الانفراد ، لا الاجتماع ، وهو الأعداد المعدوله كهذه الآيه وآيه سوره فاطر ، وقال : أى منهم جماعه ذوو جناحين جناحين وجماعه ذوو ثلاثه ثلاثه وجماعه ذوو أربعه أربعه ؛ فكل جنس مفرد بعدد ، وقال الشاعر :

٨٩٤- ولكنما أهلى بواد أنيسه *** ذئاب تبغى الناس مثنى وموحدا

ولم يقولوا ثلاث وخماس ويريدون ثمانيه كما قال تعالى (ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ) وللجهل بمواقع هذه الألفاظ استعملها المتنبي في غير موضع التقسيم ، فقال :

أحاد أم سداس فى أحاد*** ليلتنا المنوطه بالتنادى [٦٠]

وقال الزمخشري : فإن قلت الذى أطلق للناكح فى الجمع أن يجمع بين اثنين أو ثلاث أو أربع ، فما معنى التكرير فى مثنى وثلاث ورباع؟ قلت : الخطاب للجميع ؛ فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما أراه من العدد الذى أطلق له ، كما تقول للجماعه : اقتسموا هذا المال

[شماره صفحه واقعى : ٧٥٣]

ص : ١٢٥١

درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة ، ولو أفردت لم يكن له معنى. فإن قلت : لم جاء العطف بالواو دون أو؟ قلت : كما جاء بها في المثال المذكور ، ولو جئت فيه بأو لأعلمت أنه لا يسوغ لهم أن يقتسموه إلا على أحد أنواع هذه القسمة ، وليس لهم أن يجمعوا بينها فيجعلوا بعض القسمة على تشبيه وبعضها على تثلث وبعضها على تريب ، وذهب معنى تجويز الجمع بين أنواع القسمة الذي دلّت عليه الواو ، وتحريره أن الواو دلّت على إطلاق أن يأخذ الناكحون من أرادوا نكاحها من النساء على طريق الجمع ، إن شأوا مختلفين في تلك الأعداد وإن شأوا متفقين فيها ، محظورا عليهم ما وراء ذلك.

وأبلغ من هذه المقالة في الفساد قول من أثبت واو الثمانية ، وجعل منها (سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) وقد مضى في باب الواو أن ذلك لا حقيقه له ، واختلف فيها هنا فقيل : عاطفه خبر هو جمله على خبر مفرد ، والأصل هم سبعة وثمانهم كلبهم ، وقيل : للاستئناف ، والوقف على سبعة ، وإن في الكلام تقريراً لكونهم سبعة ، وكأنه لما قيل سبعة قيل : نعم وثمانهم كلبهم ، واتصل الكلامان ، ونظيره (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً) الآية ، فإن (وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ) ليس من كلامها ، ويؤيده أنه قد جاء في المقالتين الأوليين (رَجْماً بِالْغَيْبِ) ولم يجيء مثله في هذه المقالة ؛ فدل على مخالفتها لهما فتكون صدقا ، ولا يرد ذلك بقوله تعالى (مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ) لأنه يمكن أن يكون المراد ما يعلم عدّتهم أوقصتهم قبل أن نتلوها عليك إلا قليل من أهل الكتاب الذين عرفوه من الكتب ، وكلام الزمخشري يقتضى أن القليل هم الذين قالوا سبعة ؛ فيندفع الإشكال أيضا ، ولكنه خلاف الظاهر ، وقيل : هي واو الحال ، أو الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوق الاسم

[شماره صفحه واقعی : ۷۵۴]

ص : ۱۲۵۲

بالصفه كمررت برجل ومعه سيف ، فأما الواو الأولى فلا حقيقه لها ، وأما واو الحال فأين عامل الحال إن قدرت هم ثلاثه أو هؤلاء ثلاثه ، فإن قيل على التقدير الثاني : هو من باب (وَهَذَا بَعْلَى شَيْخًا) قلنا : العامل المعنوى لا يحذف .

الثاني عشر : قولهم «المؤنث المجازى يجوز معه التذكير والتأنيث» وهذا يتداوله الفقهاء فى محاوراتهم ، والصواب تقييده بالمسند إلى المؤنث المجازى ، وبكون المسند فعلا- أو شبهه ، وبكون المؤنث ظاهرا ، وذلك نحو «طلع الشمس ، ويطلع الشمس ، وأطالع الشمس» ولا- يجوز : هذا الشمس ، ولا هو الشمس ، ولا الشمس هذا ، أو هو ، ولا يجوز فى غير ضروره «الشمس طلع» خلافا لابن كيسان ، واحتج بقوله :

٨٩٥- [فلا مزنه ودقت ودقها] ***ولا أرض أبقل إبقالها [ص ٦٧٠]

قال : وليس بضروره لتمكنه من أن يكون «أبقلت إبقالها» بالنقل ، وردّ بأننا لا نسلم أن هذا الشاعر ممن لغته تخفيف الهمزه بنقل أو غيره .

الثالث عشر : قولهم «ينوب بعض حروف الجر عن بعض» وهذا أيضا مما يتداولونه ويستدلون به ، وتصحيحه بإدخال قد على قولهم ينوب ، وحينئذ فيتعذر استدلالهم به ، إذ كل موضع ادعوا فيه ذلك يقال لهم فيه : لا نسلم أن هذا مما وقعت فيه النيبه ، ولو صح قولهم لجاز أن يقال : مررت فى زيد ، ودخلت من عمرو ، وكتبت إلى القلم ، على أن البصريين ومن تابعهم يرون فى الأماكن التى ادعيت فيها النيبه أن الحرف باق على معناه ، وأن العامل ضمن معنى عامل يتعدى بذلك الحرف ؛ لأن التجوز فى الفعل

[شماره صفحه واقعى : ٧٥٥]

ص : ١٢٥٣

أسهل منه في الحرف.

الرابع عشر: قولهم «إن النكرة إذا أعيدت نكره كانت غير الأولى ، وإذا أعيدت معرفه أو أعيدت المعرفه معرفه أو نكره كان الثانى عين الأول» وحملوا على ذلك ما روى «لن يغلب عشر يسرين» قال الزجاج : ذكر العسر مع الألف واللام ثم ثنى ذكره ؛ فصار المعنى إن مع اليسر يسرين ، اه. ويشهد للصورتين الأوليين أنك تقول : اشتريت فرسا ثم بعت فرسا ، فيكون الثانى غير الأول ، ولو قلت . ثم بعت الفرس ، لكان الثانى عين الأول ، وللرابع قول الحماسى :

٨٩٦- صفحنا عن بنى ذهل ***وقلنا : القوم إخوان

عسى الأيام أن يرجعن ***قوما كالذى كانوا

ويشكل على ذلك أمور ثلاثه :

أحدها : أن الظاهر فى آيه (أَلَمْ نَشْرَحْ) أن الجملة الثانيه تكرر للجملة الأولى ، كما تقول «إنّ لزيد دارا إن لزيد دارا» وعلى هذا فالثانيه عين الأولى.

والثانى : أن ابن مسعود قال : لو كان العسر فى جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ، إنه لن يغلب عسر يسرين ، مع أن الآيه فى قراءته وفى مصحفه مره واحده ؛ فدلّ على ما ادعينا من التأكيد ، وعلى أنه لم يستفد تكرر اليسر من تكرره ، بل هو من غير ذلك كأن يكون فهمه مما فى التنكير من التفخيم فتأوله بيسر الدارين

والثالث : أن فى التنزيل آيات تردّ هذه الأحكام الأربعة ، فيشكل على الأول قوله تعالى (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ) الآيه ، (وَهُوَ الَّذِي

[شماره صفحه واقعى : ٧٥٦]

ص: ١٢٥٤

فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ ، وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ) وَاللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، وَعَلَى الثَّانِي قَوْلُهُ تَعَالَى (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصِرَّيَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ) فَالصُّلْحُ الْأَوَّلُ خَاصٌ ، وَهُوَ الصُّلْحُ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ ، وَالثَّانِي عَامٌ ، وَلِهَذَا يَسْتَدِلُّ بِهَا عَلَى اسْتِحْبَابِ كُلِّ صُلْحٍ جَائِزٍ ، وَمِثْلُهُ (زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ) وَالشَّيْءُ لَا يَكُونُ فَوْقَ نَفْسِهِ ، وَعَلَى الثَّلَاثِ قَوْلُهُ تَعَالَى (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ) فَإِنَّ الْمُلْكَ الْأَوَّلَ عَامٌ ، وَالثَّانِي خَاصٌ (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) فَإِنَّ الْأَوَّلَ الْعَمَلُ وَالثَّانِي الثَّوَابُ (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) فَإِنَّ الْأَوَّلِي الْقَاتِلَةَ وَالثَّانِيَةَ الْمَقْتُولَةَ ، وَكَذَلِكَ بَقِيَهُ الْآيَةُ. وَعَلَى الرَّابِعِ (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ) وَقَوْلُهُ :

٨٩٧- [بلاد بها كنا وكنا من أهلها] *** إذ الناس ناس والزمان زمان (١)

فإن الثاني لو ساوى الأول في مفهومه لم يكن في الإخبار به عنه فائده ، وإنما هذا من باب قوله :

أنا أبو النجم وشعري وشعري [٥٣٦]

أى وشعري لم يتغير عن حالته.

فإذا ادعى أن القاعده فيهن إنما هي مستمره مع عدم القرينه ، فأما إن وجدت قرينه فالتعويل عليها ؛ سهل الأمر.

[شماره صفحه واقعی : ٧٥٧]

ص: ١٢٥٥

١- المحفوظ : * إذ الناس ناس والبلاد بلاد* ورأيت بالقياس التي رواها المؤلف في رساله للبديع الهمذاني أثرها صاحب اليتيمه
٢٧١ / ٤ وذكر البديع أنه لرجل من عاد ، وفيه «وكنا نجبها»

وفى الكشاف «فإن قلت : ما معنى لن يغلب عسر يسرين؟ قلت : هذا حمل على الظاهر ، وبناء على قوة الرجاء ، وأن وعد الله لا يحمل إلا- على أبلغ ما يحتمله اللفظ ، والقول فيه أن الجملة الثانية يحتمل أن تكون تكريرا للأولى كتكرير (فَوَيْلٌ لِلْمُكَدِّبِينَ) لتقرير معناها فى النفوس (١) وكتكرير المفرد فى نحو جاء زيد زيد ، وأن تكون الأولى عده بأن العسر مردوف باليسر لا محاله ، والثانية عده مستأنفه بأن العسر متبوع باليسر لا محاله ؛ فهما يسران على تقدير الاستئناف وإنما كان العسر واحدا لأن اللام إن كانت فيه للعهد فى العسر الذى كانوا فيه فهو هو ؛ لأن حكمه حكم زيد فى قولك «إن مع زيد مالا إن مع زيد مالا» وإن كانت للجنس الذى يعلمه كل أحد فهو هو أيضا ، وأما اليسر فمكرر متناول لبعض الجنس ، فإذا كان الكلام الثانى مستأنفا فقد تناول بعضا آخر ، ويكون الأول ما تيسر لهم من الفتوح فى زمنه عليه الصلاة والسلام ، والثانى ما تيسر فى أيام الخلفاء ، ويحتمل أن المراد بهما يسر الدنيا ويسر الآخرة مثل (هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ) وهما الظفر والثوب» اه ملخصا.

وقال بعضهم : الحق أن فى تعريف الأول ما يوجب الاتحاد ، وفى التنكير يقع الاحتمال ، والقريته تعين ، وبيانها هنا أنه عليه الصلاة والسلام كان هو وأصحابه فى عسر الدنيا ؛ فوسّع الله عليهم بالفتوح والغنائم ، ثم وعد عليه الصلاة والسلام بأن الآخرة خير له من الأولى ، فالتقدير : إن مع العسر فى الدنيا يسرا فى الدنيا وإن مع العسر فى الدنيا يسرا فى الآخرة ؛ للقطع بأنه لا عسر عليه فى الآخرة ، فتحققنا اتحاد العسر ، وتيقنا أن له يسرا فى الدنيا ويسرا فى الآخرة.

[شماره صفحه واقعى : ٧٥٨]

ص: ١٢٥٦

١- فى نسخه «فى النفس».

الخامس عشر: قولهم «يجب أن يكون العامل في الحال هو العامل في صاحبها» وهذا مشهور في كتبهم وعلى ألسنتهم ، وليس بلازم عند سيويه ، ويشهد لذلك أمور :

أحدها : قولك «أعجبنى وجه زيد متبسما ، وصوته قارئا» فإن صاحب الحال معمول للمضاف أو لجار مقدر ، والحال منصوبه بالفعل.

والثاني قوله :

لَمِيه موحشا طلل *** [يلوح كأنه خلل] [١٢٥]

فإن صاحب الحال عند سيويه النكرة ، وهو عنده مرفوع بالابتداء ، وليس فاعلا كما يقول الأخفش والكوفيون ، والناصب للحال الاستقرار الذى تعلق به الظرف.

والثالث : (وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) فَإِنَّ (أُمَّةً) حال من معمول إن وهو (أُمَّتُكُمْ) وناصب الحال حرف التنبيه أو اسم الإشارة ، ومثله (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا) وقال :

ها بينا ذا صريح التصح فاصغ له *** [وطع فطاعه مهد نصحه رشد] [٨٠١]

العامل حرف التنبيه ، ولك أن تقول : لا نسلم أن صاحب الحال طلل ، بل ضميره المستتر فى الظرف ؛ لأن الحال حينئذ حال من المعرفة ، وأما جواب ابن خروف بأن الظرف إنما يتحمل الضمير إذا تأخر عن المبتدأ فمخالف لإطلاقهم ولقول أبى الفتح فى :

[شماره صفحه واقعى : ٧٥٩]

ص: ١٢٥٧

إنّ الأولى حملة على العطف على ضمير الظرف ، لا على تقديم المعطوف على المعطوف عليه ، وقد اعترض عليه بأنه تخلّص عن ضروره بأخرى ، وهى العطف مع عدم الفصل ، ولم يعترض بعدم الضمير ، وجوابه أن عدم الفصل أسهل ، لوروده فى النثر ك- «مررت برجل سواء والعدم» حتى قيل : إنه قياس ، وأما جواب ابن مالك بأن الحمل على طلل أولى لأنه ظاهر ، فإنما يصح لو ساوى الظاهر الضمير فى التعريف ، وأما البواقي فاتّحاد العامل فيها موجود تقديرا ؛ إذ المعنى أشير إلى أمتكم وإلى صراطى ، وتنبه لصريح النصح بينا ، وأما مسألتنا المضاف إليه فصلاحيه المضاف فيهما للسقوط جعل المضاف إليه كأنه معمول فعل ، وعلى هذا فالشرط فى المسأله اتّحاد العامل تحقيقا أو تقديرا.

السادس عشر : قولهم «يغلب المؤنث على المذكر فى مسألتين ؛ إحداهما ضبعان فى تثنيه ضبع للمؤنث ، وضبعان للمذكر ؛ إذ لم يقولوا ضبعانان ، والثانيه : التأريخ ؛ فإنهم أرّخوا بالليالى دون الأيام» ذكر ذلك الجرجانى وجماعه ، وهو سهو ، فإن حقيقه التغليب : أن يجتمع شيئان فيجرى حكم أحدهما على الآخر ، ولا- يجتمع الليل والنهار ، ولا هنا تعبير عن شيئين بلفظ أحدهما على الآخر ، وإنما أرّخت العرب بالليالى لسبقها ؛ إذ كانت أشهرهم قمريه ، والقمر إنما يطلع ليلا- ، وإنما المسأله الصحيحه قولك : كتبه لثلاث بين يوم وليله ، وضابطها : أن يكون معنا عدد مميز بمذكر ومؤنث ، وكلاهما مما لا يعقل ، وفصلا من العدد بكلمه بين ، قال :

٨٩٨- *فطافت ثلاثا بين يوم وليله*

[شماره صفحه واقعى : ٧٦٠]

ص : ١٢٥٨

السابع عشر: قولهم في نحو (خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ) إن السموات مفعول به ، والصواب أنه مفعول مطلق : لأن المفعول المطلق ما يقع عليه اسم المفعول بلا قيد ، نحو قولك «ضربت ضربا» والمفعول به ما لا يقع عليه ذلك إلا مقيدا بقولك به كضربت زيدا ، وأنت لو قلت السموات مفعول كما تقول الضرب مفعول كان صحيحا ، ولو قلت السموات مفعول به كما تقول زيد مفعول به لم يصح.

وقد يعارض هذا بأن يضاغ لنحو السموات في المثال اسم مفعول تام ، فيقال : فالسموات مخلوقه ، وذلك مختص بالمفعول به.

إيضاح آخر : المفعول به ما كان موجودا قبل الفعل الذى عمل فيه ، ثم أوقع الفاعل به فعلا ، والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعل إيجاده ، والذى غرّ أكثر النحويين فى هذه المسألة أنهم يمثلون المفعول المطلق بأفعال العباد ، وهم إنما يجرى على أيديهم إنشاء الأفعال لا الذوات (١) ، فتوهموا أن المفعول المطلق لا يكون إلا حدثا ، ولو مثلوا بأفعال الله تعالى لظهر لهم أنه لا يختص بذلك ؛ لأن الله تعالى موجد للأفعال والذوات (٢) جميعا ، لا موجد لهما فى الحقيقة سواه سبحانه وتعالى ، وممن قال بهذا الذى ذكرته الجرجاني وابن الحاجب فى أماليه.

وكذا البحث فى «أنشأت كتابا» و «عمل فلان خيرا» و (آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ).

وزعم ابن الحاجب فى شرح المفصل وغيره أن المفعول المطلق

[شماره صفحه واقعى : ٧٤١]

ص : ١٢٥٩

١- فى نسخه «لا الذات».

٢- فى نسخه «للذوات والأفعال جميعا».

يكون جملة ، وجعل من ذلك نحو «قال زيد عمرو منطلق» وقد مضى رده ، وزعم أيضا في «أنبات زيدا عمرا فاضلا» أن الأول مفعول به ، والثاني والثالث مفعول مطلق ؛ لأنهما نفس النبا ، قال : بخلاف الثاني والثالث في «أعلمت زيدا عمرا فاضلا» فإنهما متعلقا العلم ، لا- نفسه ، وهذا خطأ ؛ بل هما أيضا منبأ بهما ، لا نفس النبا ، وهذا الذى قاله لم يقله أحد ، ولا يقتضيه النظر الصحيح.

الثامن عشر : قولهم فى كاد : إثباتها نفي ، ونفيها إثبات ، فإذا قيل «كاد يفعل» فمعناه أنه لم يفعل ، وإذا قيل «لم يكذب يفعل» فمعناه أنه فعله ، دليل الأول (وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) وقوله :

٨٩٩- كادت النفس أن تفيض عليه *** [إذ غدا حشو ريطه وبرود]

ودليل الثاني (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ) وقد اشتهر ذلك بينهم حتى جعله المعرّي لغزا فقال :

أنحوى هذا العصر ما هي لفظه *** جرت فى لسانى جرهم وثمرود

إذا استعملت فى صورته الجحد أثبتت *** وإن أثبتت قامت مقام جحد

والصواب أن حكمها حكم سائر الأفعال فى أن نفيها نفي وإثباتها إثبات ، وبيانه : أن معناها المقاربه ، ولا شك أن معنى «كاد يفعل» قارب الفعل ، وأن معنى «ما كاد يفعل» ما قارب الفعل ؛ فخبرها منفي دائما ، أما إذا كانت منفيه فواضح ، لأنه إذا انتفت مقاربه الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل ، ودليله (إِذَا أُخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكُذِّبْ يَرَاهَا) ولهذا كان أبلغ من أن يقال «لم يرها» لأن من لم يرقد يقارب الرؤيه ، وأما إذا كانت المقاربه مثبته فلأن الإخبار بقرب الشيء يقتضى عرفا عدم حصوله ، وإلا لكان الإخبار

[شماره صفحه واقعى : ٧٦٢]

ص : ١٢٦٠

حينئذ بحصوله ، لا بمقاربه حصوله ؛ إذ لا يحسن فى العرف أن يقال لمن صلى : قارب الصلاة ، وإن كان ما صلى حتى قارب الصلاة ، ولا فرق فيما ذكرنا بين كاد ويكاد ، فإن أورد على ذلك (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ) مع أنهم قد فعلوا ؛ إذ المراد بالفعل الذبح ، وقد قال تعالى (فَدَبَّحُوا) فالجواب أنه إخبار عن حالهم فى أول الأمر ؛ فإنهم كانوا أولاً بعداء من ذبحها ، بدليل ما يتلى علينا من تعنتهم وتكرّر سؤالهم ، ولما كثر استعمال مثل هذا فيمن انتفت عنه مقاربه الفعل أولاً ثم فعله بعد ذلك توهم من توهم أن هذا الفعل بعينه هو الدالّ على حصول ذلك الفعل بعينه ، وليس كذلك ، وإنما فهم حصول الفعل من دليل آخر كما فهم فى الآيه من قوله تعالى : (فَدَبَّحُوا).

التاسع عشر : قولهم فى السين وسوف : حرف تنفيس ، والأحسن حرف استقبال ؛ لأنه أوضح ، ومعنى التنفيس التوسيع ؛ فإن هذا الحرف ينقل الفعل عن الزمن الضيق - وهو الحال - إلى الزمن الواسع وهو الاستقبال.

وههنا تنبيهان - أحدهما : أن الزمخشري قال فى (أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ) : إن السين مفيدة وجود الرحمة لا محاله ، فهى مؤكده للوعد ، واعترضه بعض الفضلاء بأن وجود الرحمة مستفاد من الفعل ، لامن السين ، وبأن الوجوب المشار إليه بقوله لا محاله لا إشعار للسين به ، وأجيب بأن السين موضوعه للدلالة على الوقوع مع التأخر ، فإن كان (١) المقام ليس مقام تأخر لكونه بشاره تمحضت لإفاده الوقوع ، ويتحقق الوقوع يصل إلى درجه الوجوب.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦٣]

ص : ١٢٦١

١- فى نسخه «فإذا كان - إلخ».

الثانى : قال بعضهم فى (سَيَجِدُونَ آخِرِينَ) : السين للاستمرار ، لا للاستقبال مثل (سَيَقُولُ الشُّفَهَاءُ) فإنها نزلت بعد قولهم : (ما ولأهم عن قبلتهم) الآية ، ولكن دخلت السين إشعارا بالاستمرار ، اه.

والحق أنها للاستقبال ، وأنّ (يقول) بمعنى يستمر على القول ، وذلك مستقبل ؛ فهذا فى المضارع نظير (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) فى الأمر ، هذا إن سلم أن قولهم سابق على النزول ، وهو خلاف المفهوم من كلام الزمخشري ؛ فإنه سأل : ما الحكمه فى الإعلام بذلك قبل وقوعه؟ تمام العشرين : قولهم فى نحو «جلست أمام زيد» : إن زيدا مخفوض بالظرف ، والصواب أن يقال : مخفوض بالإضافة ؛ فإنه لا مدخل فى الخفض لخصوصيه كون المضاف ظرفا.

خاتمه - ينبغى للمعرب أن يتخير من العبارات أجزها وأجمعها للمعنى المراد ؛ فيقول فى نحو ضرب : فعل ماض لم يسم فاعله ، ولا يقول : مبنى لما لم يسم فاعله ، لطول ذلك وخفائه ، وأن يقول فى المرفوع به : نائب عن الفاعل ، ولا يقول مفعول ما لم يسم فاعله ، لذلك ولصدق هذه العبارة على المنصوب (1) من نحو «أعطى زيد دينارا» ألا ترى أنه مفعول لأعطى ، وأعطى لم يسم فاعله؟ وأما النائب عن الفاعل فلا يصدق إلا على المرفوع ، وأن يقول فى قد : حرف لتقليل زمن الماضى وحدث الآنى ولتحقيق حدثهما ، وفى أما : حرف شرط وتفصيل وتوكيد ، وفى لم : حرف جزم لنفى المضارع وقلبه ماضيا ، ويزيد فى لما الجازمه متصلا نفيه متوقعا ثبوته ، وفى الواو : حرف عطف لمجرد الجمع ، أو لمطلق الجمع ، ولا

[شماره صفحه واقعى : ٧٦٤]

ص: ١٢٦٢

١- فى نسخه «ولصدق هذه العبارة بالمنصوب - إلخ».

يقول : للجمع المطلق ، وفي حتى : حرف عطف للجمع والغايه ، وفي ثم : حرف عطف للترتيب والمهله ، وفي الفاء : حرف عطف للترتيب والتعقيب ، وإذا اختصرت فيهن فقل : عاطف ومعطوف ، وناصب ومنصوب ، وجازم ومجزوم ، كما تقول : جار ومجرور.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦٥]

ص: ١٢٦٣

[شماره صفحه واقعی : ۷۶۶]

ص: ۱۲۶۴

والمخاطب بمعظم هذا الباب المبتدئون

اعلم أن اللفظ المعبر عنه إن كان حرفاً واحداً عبر عنه باسمه الخاص به أو المشترك فيقال فى المتصل بالفعل من نحو «ضربت»: التاء فاعل ، أو الضمير فاعل ، ولا- يقال ت فاعل ، كما بلغنى عن بعض المعلمين ؛ إذ لا يكون اسم [ظاهر] هكذا فأما الكاف الاسميه فإنها ملازمه للاضافه ، فاعتمدت على المضاف إليه ، ولهذا إذا تكلمت على إعرابها جئت باسمها فقلت فى [نحو] قوله :

٩٠٠- *وما هداك إلى أرض كعالمها*

الكاف فاعل ، ولا تقول ك- فاعل ؛ لزوال ما تعتمد عليه ، ويجوز فى نحو «م الله» و «ق نفسك» و «ش الثوب» و «ل هذا الأمر» أن تنطق بلفظها فتقول : م مبتدأ ، وذلك على القول بأنها بعض أيمن ، وتقول : ق فعل أمر ؛ لأن الحذف فيها عارض ، فاعتبر فيها الأصل ، وتقول : الباء حرف جر ، والواو حرف عطف ، ولا تنطق بلفظهما.

وإن كان اللفظ على حرفين نطق به ؛ فقليل : قد حرف تحقيق ، وهل

[شماره صفحه واقعى : ٧٦٧]

ص: ١٢٦٥

حرف استفهام ، ونا فاعل أو مفعول ، والأحسن أن تعبر عنه بقولك : الضمير ؛ لئلا تنطق بالمتصل مستقلا ، ولا يجوز أن تنطق باسم شيء من ذلك كراهيه الإطاله ، وعلى هذا فقولهم «أل» أقيس من قولهم : الألف واللام ، وقد استعمل التعبير بهما الخليل وسيبويه .

وإن كان أكثر من ذلك نطق به أيضا ؛ فقليل : سوف حرف استقبال ، وضرب فعل ماض ، وضرب هذا اسم ؛ ولهذا أخبر عنها بقولك فعل ماض ، وإنما فتحت على الحكايه ، يدلّك على ما ذكرنا أن الفعل ما دلّ على حدث وزمان ، وضرب هنا لا تدل على ذلك ، وأن الفعل لا يخلو عن الفاعل في حاله التركيب ، وهذا لا يصح أن يكون له فاعل ، ومما يوضّح لك ذلك أنك تقول في زيد من «ضرب زيد» زيد مرفوع بضرب ، أو فاعل بضرب ؛ فتدخل الجار عليه ، وقال لى بعضهم : لا دليل في ذلك ؛ لأن المعنى بكلمه ضرب ، فقلت له : وكيف وقع ضرب مضافا إليه مع أنه في ذلك ليس باسم في زعمك؟ فإن قلت : فإذا كان اسما فكيف أخبرت عنه بأنه فعل؟ قلت : هو نظير الإخبار في قولك «زيد قائم» ألا ترى أنك أخبرت عن زيد باعتبار مسماه ، لا باعتبار لفظه؟ وكذلك أخبرت عن ضرب باعتبار مسماه ، وهو ضرب الدالّ (1) على الحدث والزمان ، فهذا في أنه لفظ مسماه لفظ كأسماء السور وأسماء حروف المعجم ، ومن هنا قلت : حرف التعريف أل ، فقطعت الهمزه ، وذلك لأنك لما نقلت اللفظ من الحرفيه إلى الاسميه أجريت عليه قياس همزات الأسماء ، كما أنك إذا سميت باضرب قطعت همزته ، وأما قول ابن مالك : إن الإسناد اللفظي يكون في الأسماء والأفعال والحروف ، وإن الذي يختص به الاسم هو الإسناد المعنوي ؛ فلا تحقيق فيه .

[شماره صفحه واقعي : ٧٦٨]

ص : ١٢٦٦

١- في نسخه «وهو ضرب الذي يدل على الحدث والزمان».

وقال لى بعضهم : كيف تتوهم أن ابن مالك اشتبه عليه الأمر فى الاسم والفعل والحرف؟ فقلت : كيف توهم ابن مالك أن النحويين كافة غلطوا فى قولهم : إن الفعل يحبر به ولا يخبر عنه ، وإن الحرف لا يخبر به ولا عنه ، وممن قلد ابن مالك فى هذا الوهم أبو حيان.

ولا- بد للمتكلم على الاسم أن يذكر ما يقتضى وجه إعرابه كقولك : مبتدأ ، خبر ، فاعل ، مضاف إليه ؛ وأما قول كثير من المعربين مضاف أو موصول أو اسم إشارة فليس بشيء ؛ لأن هذه الأشياء لا تستحقّ إعرابا مخصوصا ، فلاقتصار فى الكلام عليها على هذا القدر لا يعلم به موقعها من الإعراب ، وإن كان المبحوث فيه مفعولا عين نوعه ؛ ففيل : مفعول مطلق ، أو مفعول به ، أو لأجله ، أو معه ، أو فيه ، وجرى اصطلاحهم على أنه إذا قيل مفعول وأطلق لم يرد إلا المفعول به ، لما كان أكثر المفاعيل دورا فى الكلام خففوا اسمه ؛ وإنما كان حق ذلك أن لا- يصدق إلا- على المفعول المطلق ، ولكنهم لا- يطلقون على ذلك اسم المفعول إلا- مقيدا ب قيد الإطلاق ، وإن عين المفعول فيه - ففيل : ظرف زمان أو مكان - فحسن ولا بد من بيان متعلقه كما فى الجار والمجرور الذى له متعلق ، وإن كان المفعول به متعددا عينت كل واحد فقلت : مفعول أول ، أو ثان ، أو ثالث.

وينبغى أن تعين للمبتدئ نوع الفعل ؛ فتقول : فعل ماض ، أو فعل مضارع أو فعل أمر ، وتقول فى نحو تلطّى : فعل مضارع أصله تلطّى ؛ وتقول فى الماضى : مبنى على الفتح ، وفى الأمر : مبنى على ما يجزم به مضارعه ، وفى نحو (يَتَرَبَّصْنَ) مبنى على السكون لاتصاله بنون الإناث ، وفى نحو (لَيُتَبَدَّنَّ) : مبنى على الفتح لمباشرته لنون التوكيد ، وتقول فى المضارع المعرب : مرفوع لحلولة محل الاسم ، وتقول : منصوب بكذا ، أو

[شماره صفحه واقعى : ٧٦٩]

ص: ١٢٦٧

ياضمار أن ، ومجزوم بكذا ، ويبين علامه الرفع والنصب والجزم ، وإن كان الفعل ناقصا نصّ عليه فقال مثلا : كان فعل ماض ناقص يرفع الاسم وينصب الخبر ، وإن كان المعرب حالاً في غير محله عين ذلك : فقيل في قائم مثلا من نحو «قائم زيد» : خبر مقدم ، ليعلم أنه فارق موضعه الأصلي ، ولتطلب مبتدأه ، وفي نحو (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ) : الذين مفعول مقدّم ، لتطلب فاعله ، وإن كان الخبر مثلا غير مقصود لذاته قيل : خبر موطن ؛ ليعلم أن المقصود ما بعده كقوله تعالى (بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ) وقوله :

كفى بجسمى نحولا أنني رجل ***لو لا مخاطبتى إياك لم ترنى [١٥٩]

ولهذا أعيد الضمير بعد قوم ورجل إلى ما قبلهما ، لا إليهما ، ومثله الحال الموطّئه في نحو (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا).

وإن كان المبحوث فيه حرفا بين نوعه ومعناه وعمله إن كان عاملا ، فقال مثلا :

إنّ حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر ، لن : حرف نفى ونصب واستقبال ، أن : حرف مصدرى ينصب الفعل المضارع ، لم : حرف نفى يجزم المضارع ويقبله ماضيا ، ثم بعد الكلام على المفردات يتكلم عن الجمل (١) ، أها محلّ من الإعراب أم لا؟

فصل : أول ما يحترز منه المبتدئ في صناعه الإعراب ثلاثة أمور

إشاره

[شماره صفحه واقعى : ٧٧٠]

ص: ١٢٦٨

١- في نسخه «يتكلم على الجمل».

و مثاله أنه إذا سمع أنّ أَل من علامات الاسم ، وأن أحرف نأيت من علامات المضارع ، وأن تاء الخطاب من علامات الماضي ، وأن الواو والفاء من أحرف العطف ، وأن الباء واللام من أحرف الجر ، وأن فعل ما لم يسمّ فاعله مضموم الأول ، سبق وهمه إلى أن ألفيت وألهبت اسمان ، وأن أكرمت وتعلمت مضارعان ، وأن وعظ وفسخ عاطفان ومعطوفان ، وأن نحو بيت وبين ولهو ولعب كل منهما جار ومجرور ، وأن نحو أدرج مبنى لما لم يسمّ فاعله ، وقد سمعت من يعرب (أَلْهَأُكُمْ التَّكَاثُرُ) مبتدأ وخبراً ، فظنهما مثل قولك «المنطلق زيد». ونظير هذا الوهم قراءة كثير من العوام (نَارٌ حَامِيَةٌ أَلْهَأُكُمْ التَّكَاثُرُ) بحذف الألف كما تحذف أول السورة في الوصل فيقال (لخبير القارعه) وذكر [لى] عن رجل كبير من الفقهاء ممن يقرأ علم العرييه أنه استشكل قول الشريف المرتضى :

٩٠١- أتيت رِيَان الجفون من الكرى *** وأبيت منك بليله الملسوع

وقال : كيف ضمّ التاء من تبيت وهى للمخاطب لا- للمتكلم؟ وفتحها من أبيت وهو للمتكلم لا- للمخاطب ، فبينت للحاكي أن الفعلين مضارعان ، وأن التاء فيهما لام الكلمه ، وأن الخطاب فى الأول مستفاد من تاء المضارعه ، والتكلم فى الثانى مستفاد من الهمزه ، والأول مرفوع لحلولة محل الاسم ، والثانى منصوب بأن مضمرة بعد واو المصاحبه على حد قول الحطيئه :

٩٠٢- ألم أك جاركم ويكون بينى *** وبينكم المودّه والإخاء؟

وحكى العسكرى فى كتاب التصحيف أنه قيل لبعضهم : ما فعل

[شماره صفحه واقعى : ٧٧١]

ص : ١٢٦٩

أبوك بحماره؟ فقال : باعه ، فقيل له : لم قلت باعه؟ قال : فلم قلت أنت بحماره؟ فقال : أنا جررته بالباء ، فقال : فلم تجرّ بأوك وبائي لا تجرّ؟

ومثله من القياس الفاسد ما حكاه أبو بكر التاريخي في كتاب «أخبار النحويين» أن رجلا قال لسماك بالبصره : بكم هذه السمكه؟ فقال : بدرهمان ، فضحك الرجل ، فقال السماك : أنت أحمق ، سمعت سيويه يقول : ثمنها درهمان.

وقلت يوما : ترد الجملة الاسمية الحاليه بغير واو في فصيح الكلام ، خلافا للزمخشري ، كقوله تعالى : (وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ) فقال بعض من حضر : هذه الواو في أولها.

وقلت يوما : الفقهاء يلحنون في قولهم «الباع» بغير همز ، فقال قائل : فقد قال الله تعالى (فَبَايَعُوهُنَّ).

وقال الطبري في قوله تعالى (أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ) : إن ثم بمعنى هنالك.

وقال جماعه من المعربين في قوله تعالى (وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ) في قراءه ابن عامر وأبي بكر بنون واحده : إن الفعل ماض ، ولو كان كذلك لكان آخره مفتوحا ، والمؤمنين مرفوعا.

فإن قيل : سكنت الياء للتخفيف كقوله :

٩٠٣- *هو الخليفه فارضوا ما رصى لكم*

وأقيم ضمير المصدر مقام الفاعل.

قلنا : الإسكان ضروره ، وإقامه غير المفعول به مقامه مع وجوده

[شماره صفحه واقعى : ٧٧٢]

ص : ١٢٧٠

ممتنعه ، بل إقامه ضمير المصدر ممتنعه ، ولو كان وحده ؛ لأنه مبهم .

ومما يشتهه نحو (تَوَلَّوْا) بعد الجازم والناصب ، والقرائن تبين ؛ فهو فى نحو (فَبِأَن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ) ماض ، وفى نحو (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَبِأَنى أَخَافُ عَلَيْكُمْ) (فَبِأَن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ) مضارع ، وقوله تعالى : (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) الأول أمر ، والثانى مضارع ؛ لأن النهى لا يدخل على الأمر ، و (تَلَطَّى) فى (فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى) مضارع ، وإلا لقل : تَلَطَّتْ ، وكذا تمنى من قوله :

تمنى ابتئى أن يعيش أبوهما***[وهل أنا إلا من ربيعه أو مضر]؟ [٨٠٦]

ووهم ابن مالك فجعله ماضيا من باب.

[فلا مزنه ودقت ودقها]***ولا أرض أقبل إقبالها [٨٩٥]

وهذا حمل على الضروره من غير ضروره.

ومما يلتبس على المبتدىء أن يقول فى نحو «مررت بقاض» إن الكسره علامه الجر ، حتى إن بعضهم يستشكل قوله تعالى (لا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ) وقد سألتى بعضهم عن ذلك فقال : كيف عطف المرفوع على المجرور؟ فقلت : فهلا استشكلت ورود الفاعل مجرورا ، وبينت له أن الأصل زانى بياء مضمومه ، ثم حذف الضمه للاستتقال ، ثم حذف الياء لالتقائها ساكنه هى والتنوين ؛ فيقال فيه : فاعل ، وعلامه رفعه ضمه مقدره على الياء المحذوفه ، ويقال فى نحو «مررت بقاض» : جار ومجرور ، وعلامه جره كسره مقدره على الياء المحذوفه ، وفى نحو (وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ)

[شماره صفحه واقعى : ٧٧٣]

ص : ١٢٧١

والفجر جار ومجرور ، وليال عاطف ومعطوف ، وعلامه جرّه فتحه مقدره على الياء المحذوفه ، وإنما قدرت الفتحه مع خفتها لنيابتها عن الكسره ، ونائب الثقيل ثقيل ؛ ولهذا حذفت الواو فى يهب كما حذفت فى يعد ، ولم تحذف فى يوجل ، لأن فتحته ليست نائبه عن الكسره ، لأن ماضيه وجل بالكسر فقياس مضارعه الفتح ، وماضيهما فعل بالفتح فقياس مضارعهما الكسر ، وقد جاء يعد على ذلك ، وأما يهب فإن الفتحه فيه عارضه لحرف الحلق.

ومن هنا أيضا قال أبو الحسن فى يا غلاما : يا غلام ، بحذف الألف وإن كانت أخف الحروف ، لأن أصلها الياء.

ومن ذلك أن يبادر فى نحو المصطفين والأعلىين إلى الحكم بأنه مثنى ، والصوب أن ينظر أولا فى نونه ، فإن وجدها مفتوحه كما فى قوله تعالى (وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفِينَ الْأَخْيَارِ) حكم بأنه جمع ، وفى الآيه دليل ثان ، وهو وصفه بالجمع ، وثالث وهو دخول من التبعية عليه بعد (وَإِنَّهُمْ) ومحال أن يكون الجمع من الاثنين ، وقال الأحنف [بن قيس] :

٩٠٤- تحلّم عن الأذنين واستبق ودّهم***ولن تستطيع الحلم حتى تحلّما

ومن ذلك أن يعرب الياء والكاف والهاء فى نحو «غلامي أكرمنى ، وغلامك أكرمك ، وغلامه أكرمه» إعرابا واحدا ، أو بعكس الصواب ، فليعلم أنهم إذا اتصلن بالفعل كن مفعولات ، وإن اتصلن بالاسم كن مضافا إليهن ، ويستثنى من الأول ، نحو «أرأيتك زيدا ما صنع ، وأبصرك زيدا» فإن الكاف فىهما حرف خطاب ، ومن الثانى نوعان : نوع لا محل فيه لهذه الألفاظ ، وذلك نحو قولهم «ذلك ، وتلك ، وإيأى ، وإياك ، وإياه» فإنهن أحرف تكلم وخطاب وغيبه ، ونوع هى فيه فى محل نصب ، وذلك نحو «الضّاربك ،

[شماره صفحه واقعى : ٧٧٤]

ص : ١٢٧٢

والضَّارِبِ» على قول سيبويه ؛ لأنه لا يضاف الوصف الذى بآل إلى عار منها ، ونحو قولهم «لا عهد لى بالأم قفا منه ولا أوضعه» بفتح العين ، فالهاء فى موضع نصب كالهاء فى «الضَّارِبِ» إلا أن ذلك مفعول ، وهذا مشبه بالمفعول ؛ لأن اسم التفضيل لا ينصب المفعول إجماعا ، وليست مضافا إليها وإلا لخفض «أوضع» بالكسره ، وعلى ذلك فإذا قلت «مررت برجل أبيض الوجه لا أحمره» فإن فتحت الراء فالهاء منصوبه المحل ، وإن كسرتها فهى مجرورته ومن ذلك قوله :

٩٠٥- [فإن يكن النكاح أحلّ شيء] ***فإنّ نكاحها مطر حرام

فيمن رواه بجر مطر ؛ فالضمير منصوب على المفعوليه ، وهو فاصل بين المتضايقين

تنبيه - إذا قلت «رويدك زيد» فإن قدرت رويدا اسم فعل فالكاف حرف خطاب ، وإن قدرته مصدرا فهو اسم مضاف إليه ، ومحلّه الرفع ؛ لأنه فاعل.

الثانى : أن يجرى لسانه على عبارته اعتادها فيستعملها فى غير محلها

أن يجرى لسانه على عبارته (١) اعتادها فيستعملها فى غير محلها

كأن يقول فى «كنت ، وكانوا» فى الناقصه : فعل وفاعل ؛ لما ألف من قول ذلك فى نحو فعلت وفعّلوا ، وأما تسميه الأقدمين الاسم فاعلا والخبر مفعولا فهو اصطلاح غير مألوف ، وهو مجاز ، كتسميتهم الصوره الجميله دميّه ، والمبتدئ إنما يقوله على سبيل الغلط ؛ فلذلك يعاب عليه.

الثالث : أن يعرب شيئا طالبا لشيء و يهمل النظر فى ذلك المطلوب

[شماره صفحه واقعى : ٧٧٥]

ص : ١٢٧٣

١- فى نسخه «إلى عبارته».

كأن يعرب فعلا ولا يتطلب فاعله ، أو مبتدأ ولا يتعرض لخبره ، بل ربما مر به فأعربه بما لا يستحقه ونسى ما تقدم له.

فإن قلت : فهل من ذلك قول الزمخشري في قوله تعالى (وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ) الآية : قد أهتمهم : صفة لطائفه ، ويظنون : صفة أخرى ، أو حال بمعنى قد أهتمهم أنفسهم ظانين ، أو استئناف على وجه البيان للجمله قبلها ، ويقولون : بدل من يظنون ، فكأنه نسي المبتدأ ؛ فلم يجعل شيئا من هذه الجمله خبرا له.

قلت : لعله رأى أن خبره محذوف ، أى ومعكم طائفه صفتهم كيت وكيت ، والظاهر أن الجمله الأولى خبر ، وأن الذى سوغ الابتداء بالنكره صفة مقدره ، أى وطائفه من غيركم ، مثل «السمن منوان بدرهم» أى منه ، أو اعتماده على واو الحال كما جاء فى الحديث «دخل عليه الصلاه والسلام وبرمه على النار».

وسألت كثيرا من الطلبة عن إعراب «أحق ما سأل العبد مولاه» فيقولون : مولاه مفعول ، فيبقى لهم المبتدأ بلا خبر ، والصواب أنه الخبر ، والمفعول العائد المحذوف : أى سأله ، وعلى هذا فيقال : أحق ما سأل العبد ربّه ، بالرفع ، وعكسه «إن مصابك المولى قبيح» يذهب الوهم فيه إلى أن المولى خبر ، بناء على أن المصاب اسم مفعول ، وإنما هو مفعول ، والمصاب مصدر بمعنى الإصابه ، بدليل مجيء الخبر بعده ، ومن هنا أخطأ من قال فى مجلس الواثق بالله فى قوله :

أظلوم إن مصابكم رجلا** *أهدى السلام تحيه ظلم [٧٨٢]

[شماره صفحه واقعى : ٧٧٦]

ص : ١٢٧٤

إنه برفع رجل ، وقد مضت الحكايه.

تنبيه : قد يكون للشئ إعراب إذا كان وحده

فإذا اتصل به شئ آخر تغير إعرابه ؛ فينبغي التحرز في ذلك.

من ذلك «ما أنت ، وما شأنك» فإنهما مبتدأ وخبر ، إذا لم تأت بعدهما بنحو قولك «وزيدا» فإن جئت به فأنت مرفوع بفعل محذوف ، والأصل : ما تصنع ، أو ما تكون ، فلما حذف الفعل برز الضمير وانفصل ، وارتفاعة بالفاعليه ، أو على أنه اسم لكان ، وشأنك بتقدير ما يكون ، وما فيهما في موضع نصب خبرا ليكون ، أو مفعولا لتصنع. ومثل ذلك «كيف أنت وزيدا» إلا أنك إذا قدرت تصنع كان «كيف» حالا ؛ إذ لا تقع مفعولا به.

وكذلك يختلف إعراب الشئ باعتبار المحل الذي يحل فيه ، وسألت طالبا : ما حقيقه كان إذا ذكرت في قولك «ما أحسن زيدا؟» فقال : زائده ، بناء منه على أن المثال المسئول عنه «ما كان أحسن زيدا» وليس في السؤال تعيين ذلك ، والصواب الاستفصال ؛ فإنها في هذا الموضع زائده كما ذكر ، وليس لها اسم ولا خبر ؛ لأنها [قد] جرت مجرى الحروف ، كما أن قلّ في «قلما يقوم زيد» لما استعملت استعمال ما النافيه لم تحتج لفاعل ، وهذا قول الفارسي والمحققين ، وعند أبي سعيد [هي] تامه وفاعلها ضمير الكون ، وعند بعضهم هي ناقصه ، واسمها ضمير ما ، والجمله بعدها خبرها. وإن ذكرت بعد فعل التعجب وجب الإتيان قبلها بما المصدريه وقيل «ما أحسن ما كان زيد» وكان تامه ، وأجاز بعضهم أنها ناقصه على تقدير ما اسما موصولا ، وأن ينصب زيد على أنه الخبر ، أي ما أحسن الذي كان زيدا ، وردّ بأن «ما أحسن زيدا» مغن عنه.

[شماره صفحه واقعي : ٧٧٧]

ص: ١٢٧٥

[شماره صفحه واقعی : ۷۷۸]

ص: ۱۲۷۶

اشاره

و هى إحدى عشره قاعده :

القاعده الأولى

قد يعطى الشىء حكم ما أشبهه : فى معناه ، أو فى لفظه ، أو فىهما.

فأما الأول فله صور كثيره :

إحداها : دخول الباء فى خبر أن فى قوله تعالى (أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهُنَّ بِقَادِرٍ) لأنه فى معنى أو ليس الله بقادر ، وللذى سهل ذلك التقدير تباعد ما بينهما ، ولهذا لم تدخل فى (أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ).

ومثله إدخال الباء فى (كفى بالله شهيداً) لما دخله من معنى اكتف بالله شهيداً ، بخلاف قوله :

قليل منك يكفينى ، ولكن ***[قليلك لا يقال له قليل] [١٥٢]

وفى قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٧٧٩]

ص : ١٢٧٧

[هَنْ الحرائر لا ربّات أخمره]***سود المحاجر لا يقرآن بالسّور [٣٢]

لما دخله من معنى لا يتقربن بقراءه السور ، ولهذا قال السهيلي : لا يجوز أن تقول «وصل إليّ كتابك فقرأت به» على حد قوله :

لا يقرآن بالسّور

لأنه عار عن معنى التقرب.

والثانيه : جواز حذف خبر المبتدأ فى نحو «إنّ زيدا قائم وعمرو» اكتفاء بخبر إن ، لما كان «إنّ زيدا قائم» فى معنى زيد قائم ؛ ولهذا لم يجز «ليت زيدا قائم وعمرو».

والثالثه : جواز «أنا زيدا غير ضارب» لما كان فى معنى أنا زيدا لا أضرب ، ولو لا ذلك لم يجز ؛ إذ لا يتقدم المضاف إليه على المضاف. فكذا لا يتقدم معموله ، لا تقول «أنا زيدا أوّل ضارب ، أو مثل ضارب» ودليل المسأله قوله تعالى (وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) وقول الشاعر :

٩٠٦- فتى هو حقاً غير ملغ تولّه***ولا تتخذ يوماً سواه خليلاً (١)

وقوله :

٩٠٧- إنّ امرأ خصّنى يوماً مودّته***على الثنائى لعندى غير مكفور

ويحتمل أن يكون منه (فَدَلِكْ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ، عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ) ويحتمل تعلق (عَلَى) بعسير ، أو بمحذوف هو نعت له ، أو حال من ضميره.

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٠]

ص : ١٢٧٨

١- «حقاً» مفعول به لمغ ، أى غير ملغ حقاً.

ولو قلت «جاءنى غير ضارب زيدا» لم يجز التقديم ؛ لأن النافى هنا لا يحل مكان غيره.

والرابعة : جواز «غير قائم الزيدان» لما كان فى معنى ما قائم الزيدان ، ولو لا ذلك لم يجز ؛ لأن المبتدأ إما أن يكون ذا خبر أو ذا مرفوع يغنى عن الخبر ، ودليل المسأله قوله :

٩٠٨- غير لاه عداك فاطرح اللهو***ولا تغترر بعارض سلم

وهو أحسن ما قيل فى بيت أبى نواس :

غير مأسوف على زمن***ينقضى بالهمم والحزن [٢٦٢]

والخامسه : إعطاؤهم «ضارب زيد الآن أو غدا» حكم «ضارب زيدا» فى التنكير ؛ لأنه فى معناه ، ولهذا وصفوا به النكره ، ونصبوه على الحال ، وخفضوه برَبِّ ، وأدخلوا عليه أل ، وأجاز بعضهم تقديم حال مجروره عليه نحو «هذا ملتوتا شارب السويق» كما يتقدم عليه حال منصوبه ، ولا يجوز شىء من ذلك إذا أريد المضى ؛ لأنه حينئذ ليس فى معنى الناصب.

والسادسه : وقع الاستثناء المفرغ فى الإيجاب فى نحو (وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) (وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ) لما كان المعنى وإنها لا تسهل إلا على الخاشعين ، ولا يريد الله إلا أن يتم نوره.

السابعه : العطف بولا بعد الإيجاب فى نحو :

٩٠٩- [فما سؤدتنى عامر عن وراثه]***أبى الله أن اسمو بأم ولا أب

لما كان معناه قال الله لى : لا تسم بأم ولا أب.

الثامنه : زياده لا فى قوله تعالى (ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ) قال ابن

[شماره صفحه واقعى : ٧٨١]

ص : ١٢٧٩

السيد : المانع من الشيء أمر للممنوع أن لا يفعل ، فكأنه قيل : ما الذى قال لك لا تسجد ، والأقرب عندى أن يقدر فى الأول لم يرد الله لى ، وفى الثانى ما الذى أمرك ، يوضحه فى هذا أن الناهيه لا نصاب الناصبه ، بخلاف النافيه .

التاسعه : تعدى رضى بعلى فى قوله :

إذا رضيت على بنو قشير**][لعمرك الله أعجبني رضاها][٢٢٣]

لما كان رضى عنه بمعنى أقبل عليه بوجه وده ، وقال الكسائى : إنما جاز هذا حملا على نقيضه وهو سخط .

العاشره : رفع المستثنى على إبداله من الموجب فى قراءه بعضهم (فشربوا منه إلا- قليل) لما كان معناه فلم يكونوا منه ، بدليل (فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي) وقيل : إلا وما بعدها صفه ، فقيل : إن الضمير يوصف فى هذا الباب ، وقيل : مرادهم بالصفه عطف البيان ، وهذا لا يخلص من الاعتراض إن كان لازما ؛ لأن عطف البيان كالنعت فلا يتبع الضمير ، وقيل : قليل مبتدأ حذف خبره ، أى لم يشربوا .

الحاديه عشره : تذكير الإشاره فى قوله تعالى (فَإِنَّكَ بُرْهَانٌ) مع أن المشار إليه اليد والعصا وهما مؤنثان ، ولكن المبتدأ عين الخبر فى المعنى والبرهان مذكر ، ومثله (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) فيمن نصب الفتنة وأنت الفعل .

الثانيه عشره : قولهم «علمت زيد من هو» برفع زيد جوازا ؛ لأنه نفس من فى المعنى .

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٢]

ص : ١٢٨٠

الثالثة عشره : قولهم «إنّ أحدا لا يقول ذلك» فأوقع أحدا في الإثبات لأنه نفس الضمير المستتر في يقول ، والضمير في سياق النفي فكان أحد كذلك ، وقال :

في ليله لا ترى بها أحدا***يحكى علينا إلّا كواكبها [٢٢٤]

فرفع كواكبها بدلا من ضمير يحكى ؛ لأنه راجع إلى «أحدا» ، وهو واقع في سياق غير الإيجاب ؛ فكان الضمير كذلك.

وهذا الباب واسع ، ولقد حكى أبو عمرو بن العلاء أنه سمع شخصا من أهل اليمن يقول : فلان لغوب أخته كتابي فاحتقرها ، فقال له : كيف قلت أخته كتابي؟ فقال : أليس الكتاب في معنى الصحيفة؟.

وقال أبو عبيده لرؤبه بن العجاج لما أنشد :

٩١٠- فيها خطوط من سواد وبلق***كأنه في الجلد توليع البهق

إن أردت الخطوط فقل : كأنها ، أو السواد والبلق فقل : كأنهما ، فقال : أردت ذلك ويلك.

وقالوا «مررت برجل أبي عشره نفسه ، ويقوم عرب كلهم ، وبقاع عرفج كلّه» برفع التوكيد فيهنّ ، فرفعوا الفاعل بالأسماء الجامده ، وأكدوه لما لحظوا فيها المعنى ؛ إذ كان العرب بمعنى الفصحاء ، والعرفج بمعنى الخشن ، والأب بمعنى الولد.

تنبيهان - الأول : أنه وقع في كلامهم أبلغ مما ذكرنا من تنزيلهم لفظا موجودا منزله لفظ آخر لكونه بمعناه ، وهو تنزيلهم اللفظ [المعدوم] الصالح للوجود بمنزله الموجود كما في قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٣]

ص : ١٢٨١

بدالى أئى لست مدرک ما مضى ***ولا سابق شئنا إذا كان جائيا [١٣٥]

وقد مضى ذلك.

والثانى : أنه ليس بلازم أن يعطى الشىء حكم ما هو فى معناه ، ألا ترى أن المصدر قد لا يعطى حكم أن أو أن وصلتهما ، وبالعكس ، دليل الأول أنهم لم يعطوه حكمهما فى جواز حذف الجار ، ولا فى سدّهما مسدّ جزءى الإسناد ، ثم إنهم شركوا بين أن وأن فى هذه المسأله فى باب ظن ، وخصّوا أن الخفيفه وصلتها بسدها مسدهما فى باب عسى ، وخصّوا الشديده بذلك فى باب لو ، ودليل الثانى أنهما لا يعطيان حكمه فى النيبه عن ظرف الزمان ، تقول : عجت من قيامك ، وعجت أن تقوم ، وأنك قائم ، ولا يجوز : عجت قيامك ، وشذ قوله :

٩١١- فإياك إياك المرء فإنه ***إلى الشّرّ دعاء وللشّرّ جالب

فأجرى المصدر مجرى أن يفعل فى حذف الجار ، وتقول «حسبت أنه قائم ، أو أن قام» ولا تقول «حسبت قيامك» حتى تذكر الخبر ، وتقول «عسى أن تقوم» ويمتنع : عسى أنك قائم ، ومثلها فى ذلك لعل ، وتقول : لو أنك تقوم ، ولا تقول لو أن تقوم ، وتقول : جئتك صلاه العصر ، ولا يجوز «جئتك أن تصلى العصر» خلافا لابن جنى والزمخشري .

والثانى - وهو ما أعطى حكم الشىء المشبه له فى لفظه دون معناه - له صور كثيره أيضا :

أحدها : زياده إن بعد ما المصدريه الظرفيه ؛ وبعد ما التى بمعنى الذى ؛ لأنهما بلفظ ما النافيه كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٤]

ص : ١٢٨٢

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيتہ ***على السنّ خيرا لا يزال يزيد [٢٧]

وقوله :

يرجى المرء ما إن لا يراه ***وتعرض دون أدناه الخطوب [٢٦]

فهذان محمولان على نحو قوله :

٩١٢- ما إن رأيت ولا سمعت بمثلہ ***كالیوم هانیء أیتق جرب

الثانيه : دخول لام الابتداء على ما النافية ، حملا لها فى اللفظ على ما الموصوله الواقعه مبتدأ ، كقوله :

٩١٣- لما أغفلت شكرک فاصطنعنى ***فكيف ومن عطائك جلّ مالى؟

فهذا محمول فى اللفظ على نحو قولک «لما تصنعه حسن».

الثالثه : توكيد المضارع بالنون بعد لا- النافیه حملا- لها فى اللفظ على لا النافیه نحو (ادخلوا مساكنکم لا يحطمنکم سليمان وجنوده) ونحو (واتقوا فتنة لا- تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة) فهذا محمول فى اللفظ على نحو (ولا تحسبنّ الله غافلا) ومن اولها على النهى لم يحتج إلى هذا.

الرابعه : حذف الفاعل فى نحو قوله تعالى (أسمع بهم وأبصر) لما كان «أحسن بزيد» مشبها فى اللفظ لقولک «امرر بزيد».

الخامسه : دخول لام الابتداء بعد إنّ التى بمعنى نعم ، لشبهها فى اللفظ بإنّ المؤكده ، قاله بعضهم فى قراءه من قرأ (إنّ هذان لساحران)

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٥]

ص: ١٢٨٣

وقد مضى البحث فيها.

السادسه : قولهم «اللهم اغفر لنا أيتها العصابة» بضم أيه ورفع صفتها كما يقال «يا أيتها العصابة» وإنما [كان] حقهما وجوب النصب كقولهم «نحن العرب أقرى الناس للضيف» ولكنها لما كانت فى اللفظ بمنزله المستعمله فى النداء أعطيت حكمها وإن انتفى موجب البناء ، وأما «نحن العرب» فى المثال فإنه لا يكون منادى ؛ لكونه بأل ، فأعطى الحكم الذى يستحقه فى نفسه ، وأما نحو «نحن معاشر الأنبياء لا ورث» فواجب النصب ، سواء اعتبر حاله أو حال ما يشبهه وهو المنادى.

السابعه : بناء باب حذام فى لغة الحجاز على الكسر ، تشبيها لها بدراك ونزال ، وذلك مشهور فى المعارف ، وربما جاء فى غيرها ، وعليه وجه قوله :

٩١٤- يا ليت حظي من جداك الصافي *** والفضل أن تتركني كفاف

فالأصل كفافا ، فهو حال ، أو ترك كفاف ، فمصدر ، ومنه عند أبى حاتم قوله :

٩١٥- جاءت لتصرعني ، فقلت لها : اقصرى *** إننى امرؤ صرعى عليك حرام

وليس كذلك ؛ إذ ليس لفعله فاعل أو فاعله ، فالأولى قول الفارسي إن أصله «حرامى» كقوله :

[أطربا وأنت قنسى] *** والدهر بالإنسان دوارى [١٢]

ثم خفف ، ولو أقوى (١) لكان أولى ، وأما قوله :

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٦]

ص: ١٢٨٤

١- أقوى : أى خالف بين حركات الروى ؛ فرفع حرام لكونه خبر المبتدأ.

طلبوا صلحنا ولات أوان***فأجبنا أن ليس حين يقاء [٤١٣]

فعله بنائه قطعه عن الإضافه ، ولكن عله كسره وكونه لم يسلك به فى الضم مسلك قبل وبعد شبهه بنزال.

الثامنه : بناء حاشا فى (وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ) لشبهها فى اللفظ بحاشا الحرفيه ، والدليل على اسميتها قراءه بعضهم (حاشا) بالتنوين على إعرابها كما تقول «تنزيها لله» وإنما قلنا إنها ليست حرفا لدخولها على الحرف ، ولا فعلا إذ ليس بعدها اسم منصوب بها ، وزعم بعضهم أنها فعل حذف مفعوله ، أى جانب يوسف المعصيه لأجل الله وهذا التأويل لا يتأتى فى كل موضع ، يقال لك : أتفعل كذا؟ أو أفعلت كذا؟ فنقول «حاشا لله» فإنما هذه بمعنى تبرأت لله براءه من هذا الفعل ، ومن نونها أعربها على إلغاء هذا الشبه ، كما أن بنى تميم أعربوا باب حذام لذلك.

التاسعه : قول بعض الصحابه رضى الله تعالى عنهم «قصرنا الصلاه مع رسول الله صلى الله عليه و (آله و) سلم أكثر ما كنا قطّ وآمنه» فأوقع قطّ بعد ما المصدريه كما تقع بعد ما النافيه.

العاشره : إعطاء الحرف حكم مقاربه فى المخرج حتى أدغم فيه ، نحو (خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) و (لَمَكَ قُصُوراً) وحتى اجتمعا رويين كقوله :

٩١٦- بنى إن البرّ شىء هين***المنطق الطيب والطعّم

وقول أبى جهل :

ما تنقم الحرب العوان منى***بازل عامين حديث سنّى

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٧]

ص: ١٢٨٥

لمثل هذا ولدتنى أُمى [٥٨]

وقول آخر :

٩١٧- إذا ركبت فاجعلونى وسطا***إنى كبير لا أطيق العندا (١)

ويسمى ذلك إكفاء.

والثالث - وهو ما أعطى حكم الشىء لمشابهته له لفظا ومعنى - نحو اسم التفضيل وأفعال فى التعجب ؛ فإنهم منعوا أفعال التفضيل أن يرفع الظاهر لشبهه بأفعال فى التعجب وزنا وأصلا وإفاده للمبالغة ، وأجازوا تصغير أفعال فى التعجب لشبهه بأفعال التفضيل فيما ذكرنا ، قال :

٩١٨- يا ما أميلح غزلانا شدنّ لنا***[من هؤلئائكُنّ الضّال والسّمّر]

ولم يسمع ذلك إلا فى أحسن وأملح ، ذكره الجوهري ، ولكن النحويين مع هذا قاسوه ، ولم يحك ابن مالك اقتياسه إلا عن ابن كيسان ، وليس كذلك ، قال أبو بكر بن الأنبارى : ولا يقال إلا لمن صغر سنه.

القاعده الثانيه

أن الشىء يعطى حكم الشىء إذا جاوره كقول بعضهم «هذا جحر ضبّ خرب» بالجحر ، والأكثر الرفع ، وقال :

[كأنّ أبانا فى عرائين وبله]***كبير أناس فى بجاد مزمل [٧٥٩]

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٨]

ص: ١٢٨٦

١- العند : جمع عاند - بوزن راعع وررع - وهو الذى يحدد عن الطريق.

وقيل به في (وَحُورٌ عَيْنٌ) فيمن جرهما ، فإن العطف على (وَلِدَانٌ مُخَلَّدُونَ) لا على (بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيْقٍ) إذ ليس المعنى أن الولدان يطوفون عليهم بالحور ، وقيل : العطف على (جَنَاتٍ) وكأنه قيل : المقربون في جنات وفاكهه ولحم طير وحور ، وقيل : على (أَكْوَابٍ) باعتبار المعنى ؛ إذ معنى (يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَلِدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ) ينعمون بأكواب ، وقيل في (وَأَرْجُلِكُمْ) بالخفض : إنه عطف على (بِأَيْدِيكُمْ) لا- على (رُؤْسِكُمْ) ؛ إذ الأرجل مغسولة لا ممسوحة ، ولكنه خفض لمجاوره (رُؤْسِكُمْ) والذي عليه المحققون أن خفض الجوار يكون في النعت قليلا كما مثلنا ، وفي التوكيد نادرا كقوله :

٩١٩- يا صاح بلغ ذوى الزوجات كلهم *** أن ليس وصل إذا انحلت عرى الذنب

قال الفراء : أنشدنيه أبو الجراح بخفض كلهم ، فقلت له : هلا قلت كلهم - يعنى بالنصب - فقال : هو خير من الذى (١) قلته أنا ، ثم استنشدته إياه ، فأنشدنيه بالخفض ، ولا يكون فى النسق ؛ لأن العاطف يمنع من التجاور ، وقال الزمخشري : لما كانت الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها كانت مظنه الإسراف المذموم شرعا ، فعطف (٢) على الممسوح لا لتمسح ، ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها ، وقيل (إِلَى الْكَعْبَيْنِ) فجىء بالغايه إماطه لظن من يظن أنها ممسوحة ؛ لأن المسح لم تضرب له غايه فى الشريعة ، انتهى .

تنبيه - أنكر السيرافى وابن جنى الخفض على الجوار ، وتأولا قولهم «خرب» بالجز على أنه صفة لضب .

[شماره صفحه واقعى : ٧٨٩]

ص : ١٢٨٧

١- فى نسخه «مما قلته أنا» .

٢- فى نسخه «فعطفت» .

ثم قال السيرافى : الإصل خرب الجحر منه ، بتنوين خرب ورفع الجحر ، ثم حذف الضمير للعلم به ، وحول الإسناد إلى ضمير الضب ، وخفض الجحر كما تقول «مررت برجل حسن الوجه» بالإضافة ، والأصل حسن الوجه منه ، ثم أتى بضمير الجحر مكانه لتقدم ذكره فاستتر.

وقال ابن جنى : الأصل خرب جحره ، ثم أنيب المضاف إليه عن المضاف فارتفع واستتر.

ويلزمهما استتار الضمير مع جريان الصفه على غير من هى له ، وذلك لا يجوز عند البصريين وإن أمن اللبس ، وقول السيرافى إن هذا مثل «مررت برجل قائم أبواه لا قاعدين» مردود ؛ لأن ذلك إنما يجوز فى الوصف الثانى دون الأول على ما سيأتى.

ومن ذلك قولهم «هنأنى ومرأنى» والأصل أمرأنى ، وقولهم «هو رجس نجس» بكسر النون وسكون الجيم ، والأصل نجس بفتحه فكسره ، كذا قالوا ، وإنما يتم هذا أن لو كانوا لا يقولون هذا نجس بفتحه فكسره ، وحينئذ فيكون محل الاستشهاد إنما هو الالتزام للتناسب ، وأما إذا لم يلتزم فهذا جائز بدون تقدم رجس ؛ إذ يقال فعل بكسره فسكون فى كل فعل بفتحه فكسره ، نحو : كتف ولبن ونبق ، وقولهم «أخذه ما قدم وما حدث» بضم دال حدث ، وقراءه جماعه (سَيَاسِلٌ وَأَغْلَالٌ) بصرف سلاسل ، وفى الحديث «ارجعن مأزورات غير مأجورات» والأصل موزورات بالواو لأنه من الوزر ، وقراءه أبى حبه (يُوقُنُونَ) بالهمزه ، وقوله :

٩٢٠- أَحَبَّ الْمُؤَقِدِينَ إِلَىٰ مُوسَىٰ *** وَجَعَدَهُ ؛ إِذْ أَضَاءَهُمَا الْوَقُودَ

بهمز «المؤقدين و موسى» على إعطاء الواو المجاوره للضمه حكم

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٠]

ص : ١٢٨٨

الواو المضمومه ، فهمزت كما قيل فى وجوه : أجوه : وفى وقتت : أقتت ، ومن ذلك قولهم فى صوم : صيم ، حملا على قولهم فى عصو عصى ، وكان أبو على ينشد فى مثل ذلك :

٩٢١- *قد يؤخذ الجار بجرم الجار*

القاعده الثالثه

قد يشربون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه ، ويسمى ذلك تضمينا.

وفائدته : أن تؤدى كلمه مؤدى كلمتين ؛ قال الزمخشري : ألا- ترى كيف رجع معنى (وَلَا تَعِدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ) إلى قولك : ولا تقتحم عيناك مجاوزين إلى غيرهم (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ) أى ولا تضموها إليها آكلين ، اه.

ومن مثل ذلك أيضا قوله تعالى (الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ) ضمن الرفث معنى الإفضاء ، فعدى بإلى مثل (وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ) وإنما أصل الرفث أن يتعدى بالباء ، يقال : أرفث فلان بامرأته ، وقوله تعالى (وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ) أى فلن تحرموه ، أى فلن تحرموا ثوابه ، ولهذا عدى إلى اثنين لا إلى واحد ، وقوله تعالى (وَلَا تَعْرِمُوا عُقَدَةَ النَّكَاحِ) أى لا تنووا ، ولهذا عدى بنفسه لا- بعلى ، وقوله تعالى (لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى) أى لا يصغون. وقولهم «سمع الله لمن حمده» أى استجاب ، فعدى يسمع فى الأول بإلى وفى الثانى باللام ، وإنما أصله أن يتعدى بنفسه مثل (يَوْمَ يَشِيعُونَ الصَّيْحَةَ) وقوله تعالى (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ

[شماره صفحه واقعى : ٧٩١]

ص : ١٢٨٩

المُصْرِحِ) أى يميز ، ولهذا عدى بمن لا- بنفسه ، وقوله تعالى (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ) أى يمتنعون من وطء نسائهم بالحلف ؛ فلهذا عدى بمن ، ولما خفى التضمين على بعضهم فى الآية ، ورأى أنه لا يقال «حلف من كذا» بل حلف عليه - قال : من متعلقه بمعنى للذين ، كما تقول لى منك مبرّه ، قال وأما قول الفقهاء «آلى من امرأته» فغلط أوقعهم فيه عدم فهم المتعلق فى الآية ، وقال أبو كبير الهذلى :

٩٢٢- حملت به فى ليله مزهوده***كرها ، وعقد نطاقها لم يحلل

وقال قبله :

٩٢٣- ممّن حملن به وهنّ عواقد***حبك النطاق فشبّ غير مهبل

مزهوده أى مذعوره ، ويروى بالجر صفة ليله مثل (وَاللَّيْلِ إِذَا يَشِيرِ) وبالنصب حالا من المرأة ، وليس بقوى ، مع أنه الحقيقه ؛ لأن ذكر الليله حينئذ لا- كبير فائده فيه. والشاهد فيهما أنه ضمن حمل معنى علق ، ولو لا ذلك لعدى بنفسه مثل (حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا) ، وقال الفرزدق :

٩٢٤- كيف ترانى قالبا مجنّى***قد قتل الله زيادا عنى

أى صرفه عنى بالقتل.

وهو كثير ، قال أبو الفتح فى كتاب التمام : أحسب لو جمع ما جاء منه لجا عن كتاب يكون مئين أوراقا.

القاعده الرابعه

أنهم يعلبون على الشىء ما لغيره ، لتناسب بينهما ، أو اختلاط.

فلهذا قالوا «الأبوين» فى الأب والأم ، ومنه (وَلِلأَبَوَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدٍ

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٢]

ص : ١٢٩٠

مِنْهُمْ بِالسُّدُسِ) وفي الألب والخاله ، ومنه (وَرَفَعَ أَيُّوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ) و «المشرقين ، والمغربين» ومثله «الخافقان» في المشرق والمغرب ، وإنما الخافق المغرب ، ثم إنما سمي خافقا مجازا ، وإنما هو مخفوق فيه ؛ و «القمرين» في الشمس والقمر ؛ قال المتنبي :

٩٢٥- واستقبلت قمر السماء بوجهها***فأرتنى القمرين في وقت معا

أى الشمس وهو وجهها وقمر السماء. وقال التبريزي : يجوز أنه أراد قمرًا وقمرًا ؛ لأنه لا يجتمع قمران في ليله كما أنه لا تجتمع الشمس والقمر ، اه. وما ذكرناه أمدح ، و «القمران» في العرف الشمس والقمر ؛ وقيل : إن منه قول الفرزدق :

٩٢٦- أخذنا بآفاق السماء عليكم***لنا قمرها والنجوم الطوالع

وقيل : إنما أراد محمدا والخليل عليهما الصلاة والسلام ؛ لأن نسبه راجع إليهما بوجه ، وإن المراد بالنجوم الصحابه ، وقالوا «العمرين» في أبى بكر وعمر ، وقيل : المراد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز ، فلا تغليب ، ويردّ بأنه قيل لعثمان رضى الله عنه : نسألك سيره العمرين ؛ قال : نعم ؛ قال قتاده : أعتق العمران فمن بينهما من الخلفاء أمهات الأولاد ، وهذا المراد به عمر وعمر ؛ وقالوا «العجاجين» في رؤبه والعجاج ؛ و «المروتين» في الصفا والمروه.

ولأجل الأختلاط أطلقت من على ما لا يعقل في نحو (فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ) فإن الاختلاط حاصل في العموم السابق في قوله تعالى (كُلُّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ) وفي (مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ) اختلاط آخر في عبارته التفصيل ؛ فإنه

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٣]

ص: ١٢٩١

يعم الإنسان والطائر ؛ واسم المخاطبين على الغائبين فى قوله تعالى (اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) لأن «لعل» متعلقه بخلقكم لا بعبدوا ؛ وللدكرين على المؤنث حتى عدت منهم فى (وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ) والملائكة على أبلِس حتى استثنى منهم فى (فَسَجِدُوا لِلَّهِ إِلَّا إِبْلِيسَ) قال الزمخشري : والاستثناء متصل ؛ لأنه واحد من بين أظهر الألوف من الملائكة ؛ فغلبوا عليه فى (فَسَجِدُوا) ثم استثنى منهم استثناء أحدهم ؛ ثم قال : ويجوز أن يكون منقطعا.

ومن التغليب (أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا) بعد (لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا) فإنه عليه الصلاة والسلام لم يكن فى ملتهم قط ؛ بخلاف الذين آمنوا معه ومثله (جَعَلْ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ) فإن الخطاب فيه شامل للعقلاء والأنعام ؛ فغلب المخاطبون والعاقلون على الغائبين والأنعام ؛ ومعنى (يَذُرُّكُمْ فِيهِ) يبتكم ويكثركم فى هذا التدبير ؛ وهو أن جعل للناس وللأنعام أزواجا حتى حصل بينهم التوالد ؛ فجعل هذا التدبير كالمنبع والمعدن للبت والتكثير ؛ فلذا جىء بفى دون الباء ؛ ونظيره (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) وزعم جماعة أن منه (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ونحو (بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ) وإنما هذا من مراعاة المعنى ؛ الأول من مراعاة اللفظ.

القاعدة الخامسة

أنهم يعبرون بالفعل عن أمور :

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٤]

ص : ١٢٩٢

أحدها : وقوعه ؛ وهو الأصل .

والثانى : مشارفته ؛ نحو (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ) أى فشارفن انقضاء العده (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ) أى والذين يشارفون الموت وترك الأزواج يوصون وصيه (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً) أى لو شارفوا أن يتركوا ، وقد مضت فى فصل لو ونظائرها ؛ ومما لم يتقدم ذكره قوله :

٩٢٧- إلى ملك كاد الجبال لفقده ***تزول ، وزال الراسيات من الصخر

الثالث : إرادته ؛ وأكثر ما يكون ذلك بعد أداه الشرط نحو (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا) (إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ) (وَإِن حَكَمْتَ فَمَا حَكَمْ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ) (وَإِن عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ) (إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْأَيْمِ وَالْعُدْوَانِ) (إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا - الْآيَةَ) (إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) وفى الصحيح «إِذَا أَتَى أَحَدَكُمْ الْجَمْعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ».

ومنه فى غيره (فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) أى فأردنا الإخراج (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) لأن ثم للترتيب ؛ ولا يمكن هنا مع الحمل على الظاهر ؛ فإذا حمل خلقنا وصورنا على إرادته الخلق والتصوير لم يشكك . وقيل : هما على حذف مضافين ؛ أى خلقنا أباكم ثم صورنا أباكم . ومثله (وَكَم مِّن قَرِيْبِهِ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بِأُسْنَا) أى أردنا إهلاكها (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى) أى أراد الدنو من محمد عليه الصلاة والسلام ، فتدلى فتعلق فى الهواء ، وهذا أولى من قول من ادعى لقلب فى

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٥]

ص : ١٢٩٣

هاتين الآيتين وأن التقدير : وكم من قريه جاءها بأسنا فأهلكناه ، ثم تدلى فدنى ، وقال :

٩٢٨- فارقنا قبل أن نفارقه ***لَمَّا قَضَىٰ مِنْ جَمَاعِنَا وَطَرَا

أى أراد فراقنا.

وفى كلامهم عكس هذا ؛ وهو التعبير بإرادة الفعل عن إيجاده ، نحو (وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ) بدليل أنه قوبل بقوله سبحانه وتعالى (وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ).

والرابع : القدره عامه ، نحو (وَعِيداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ) أى قادرين على الإعادة ، وأصل ذلك أن الفعل يسبب عن الإراده والقدره ، وهم يقيمون سبب مقام المسبب وبالعكس ؛ فالأول نحو (وَنَبَلُّوا أَخْبَارَكُمْ) أى ونعلم أخباركم ؛ لأن الابتلاء الاختبار ، وبالاختبار يحصل العلم ، وقوله تعالى (هَلْ يَشْتَطِيعُ رَبُّكَ) الآيه فى قراءه غير الكسائى يستطيع بالغبه وربك بالرفع ، معناه هل يفعل ربك ؛ فعبر عن الفعل بالاستطاعه لأنها شرطه ، أى هل ينزل علينا ربك مائده إن دعوته. ومثله (فَطَنُّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ) أى لن نؤاخذه ، فعبر عن المؤاخذه بشرطها ، وهو القدره عليها. وأما قراءه الكسائى (١) فتقديرها هل تستطيع سؤال ربك ، فحذف المضاف ، أو هل تطلب طاعه ربك فى إنزال المائده أى استجابته ، ومن الثانى (فَاتَّقُوا النَّارَ) أى [فاتقوا] العناد الموجب للنار.

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٦]

ص: ١٢٩٤

١- قرأ الكسائى (هل تستطيع ربك) بقاء المضارعه وبنصب ربك.

أنهم يعبرون عن الماضي والآتى كما يعبرون عن الشيء الحاضر قصدا لإحضاره فى الذهن حتى كأنه مشاهد حاله الإخبار ، نحو (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) لأن لام الابتداء للحال ، ونحو (هَذَا مِنْ شَيْعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عِيدُوهُ) إذ ليس المراد تقريب الرجلين من النبى صلى الله عليه و (آله و) سلم ، كما نقول : هذا كتابك فخذ ، وإنما الإشاره كانت إليهما فى ذلك الوقت هكذا فحكيت ، ومثله (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَثِيرُ سَحَابًا) قصد بقوله سبحانه وتعالى (فَتَثِيرُ) إحضار تلك الصورة البديعه الداله على قدره الباهره من إثاره السحاب ، تبدو أولا قطعاً ثم تتضام متقلبه بين أطوار حتى تصير ركاما. ومنه (ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) أى فكان (وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا حَرَّمَ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَوِيٍّ) (وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَوْا فِي الْأَرْضِ) إلى قوله تعالى : (وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ) ومنه عند الجمهور (وَكَلْبُهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ) أى ييسط ذراعيه ، بدليل (وَنُقَلِّبُهُمْ) ولم يقل وقلبناهم ، وبهذا التقرير يندفع قول الكسائى وهشام : إن اسم الفاعل الذى بمعنى الماضى يعمل ، ومثله (وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) إلا أن هذا على حكاية حال كانت مستقبله وقت التدارؤ ، وفى الآيه الأولى حكيت الحال الماضيه ، ومثلها قوله :

٩٢٩- جاريه فى رمضان الماصى ***تقطع الحديث بالإيماض

ولو لا حكاية الحال فى قول حسان :

يغشون حتى لا تهز كلابهم ***[لا يسألون عن السواد المقبل] [١٩٧]

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٧]

ص: ١٢٩٥

لم يصح الرفع ؛ لأنه لا يرفع إلا وهو للحال ، ومنه قوله تعالى : (حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ) بالرفع.

القاعدة السابعة

أن اللفظ قد يكون على تقدير ، وذلك المقدر على تقدير آخر ، نحو قوله تعالى : (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ) فإن يفتري مؤول بالافتراء ، والافتراء مؤول بمفتري ، وقال :

٩٣٠- لعمر ك ما الفتیان أن تنبت اللحي ***ولكنما الفتیان كل فتى ندى

وقالوا «عسى زيد أن يقوم» ف قيل : هو على ذلك ، وقيل : على حذف مضاف ، أى عسى أمر زيد ، أو عسى زيد صاحب القيام ، وقيل : أن زائده ، ويرده عدم صلاحيتها للسقوط فى الأكثر ، وأنها قد عملت ، والزائد لا يعمل ، خلافا لأبى الحسن ؛ وأما قول أبى الفتح فى بيت الحماسه :

٩٣١- حتى يكون عزيزا فى نفوسهم ***أو أن يبين جميعا وهو مختار

يجوز كون أن زائده ؛ فلأن النصب هنا يكون بالعطف لا- بأن ؛ وقيل فى (تَمْ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا) إن (لِمَا قَالُوا) بمعنى القول ، والقول بتأويل المقول ، أى يعودون للمقول فيهن لفظ الظهار وهن الزوجات ، وقال أبو البقاء فى (حَيْتَى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) : يجوز عند أبى على كون ما مصدرية ، والمصدر فى تأويل اسم المفعول ، اه. وهذا يقتضى أن غير أبى على لا يجوز ذلك. وقال السيرافى : إذا قيل : «قاموا ما خلا زيدا ، وما عدا زيدا» فما مصدرية ، وهى وصلتها حال ، وفيه معنى الاستثناء ، قال ابن مالك : ف وقعت الحال معرفه لتأولها بالنكره ، اه. والتأويل خالين عن زيد ، ومتجاوزين زيدا ، وأما قول ابن خروف والشلوبين «إن ما وصلتها نصب على

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٨]

ص : ١٢٩٦

الاستثناء» فغلط ؛ لأن معنى الاستثناء قائم بما بعدهما لابهما ، والمنصوب على معنى لا يليق ذلك المعنى بغيره.

القاعدة الثامنة

كثيرا ما يغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الأوائل ؛ فمن ذلك «كَلَّ شاه وسختها بدرهم» و

٩٣٢- *أَيَّ فتى هيجاء أنت وجارها*

و «رَبِّ رجل وأخيه» (إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ) ولا- يجوز : كل سختها ، ولا أى جارها ، ولا رَبِّ أخيه ، ولا يجوز «إن يقيم زيد قام عمرو» فى الأصح ، إلا فى الشعر كقوله :

٩٣٣- ان يسمعوا سبّه طاروا بها فرحاً***عَتَى ، وما يسمعوا من صالح دفنوا

إذ لا- تضاف كَلِّ وأَيِّ إلى معرفه مفرده ، كما أن اسم التفضيل كذلك ، ولا- تجرّ رَبِّ إلا- النكرات ، ولا يكون فى النثر فعل الشرط مضارعا والجواب ماضيا ، وقال الشاعر :

٩٣٤- إن تركبوا فركوب الخيل عادتنا***أو تنزلون فإننا معشر نزل

فقال يونس : أراد أو أنتم تنزلون ، فعطف الجملة الاسمية على جملة الشرط ، وجعل سبويه ذلك من العطف على التوهم ؛ قال : فكأنه قال : أتركبون فذلك عادتنا أو تنزلون فنحن معروفون بذلك ، ويقولون : مررت برجل قائم أبواه لا قاعدين ويمتنع قائمين لا قاعد أبواه ، على إعمال الثانى وربط الأول بالمعنى.

[شماره صفحه واقعى : ٧٩٩]

ص: ١٢٩٧

أنهم يتسعون في الظرف والمجرور ما لا يتسعون في غيرهما ؛ فلذلك فصلوا بهما الفعل الناقص من معموله نحو « كان في الدار - أو عندك - زيد جالسا» وفعل التعجب من المتعجب منه نحو « ما أحسن في الهيجاء لقاء زيد ، وما أثبت عند الحرب زيدا» وبين الحرف الناسخ ومنسوخه نحو قوله :

٩٣٥- فلا تلحنى فيها فإنَّ بحبِّها***أخاك مصاب القلب جمّ بلابله

وبين الاستفهام والقول الجارى مجرى الظن كقوله

٩٣٦- أبعد بعد تقول الدار جامعه***[شملى بهم أم تقول البعد محتوما]

وبين المضاف وحرف الجر ومجرورهما ، وبين إذن ولن ومنصوبهما نحو «هذا غلام والله زيد ، واشتريته بو الله درهم» وقوله :

٩٣٧- إذن والله نرهم بحرب***[تشيب الطفل من قبل المشيب]

وقوله :

لن ما رأيت أبا يزيد مقاتلا***أدع القتال وأشهد الهيجاء [٤٦١]

وقدموهما خبرين على الاسم فى باب إنَّ نحو [إنَّ فى ذلِكَ لَعِبْرَةٌ] ومعمولين للخبر فى باب ما نحو «ما فى الدار زيد جالسا» وقوله :

٩٣٨- [بأهبه حزم لذ وإن كنت آمنا]***فما كلَّ حين من تواتى مؤاتيا

فإن كان المعمول غيرهما بطل عملها كقوله :

٩٣٩- [وقالوا : تعرّفها المنازل من منى]***وما كل من وافى منى أنا عارف

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٠]

ومعمولين لصله أل نحو (وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ) في قول ، وعلى الفعل المنفى بما في نحو قوله :

ونحن عن فضلك ما استغينا [١٣٧]

وقيل : وعلى إن معمولا لخبرها في نحو أما بعد فإنى أفعل كذا وكذا ، وقوله :

أبا خراشه أما أنت ذا نفر**فإن قومي لم تأكلهم الضبع [٤٤]

وعلى العامل المعنوى في نحو قولهم «أكل يوم لك ثوب».

وأقول : أما مسأله أما فاعلم أنه إذا تلاها ظرف ، ولم يل الفاء ما يمتنع تقدم معموله عليه نحو «أما في الدار - أو عندك - فزيد جالس» جاز كونه معمولا لأما أو لما بعد الفاء ، فإن تلا الفاء ما لا يتقدم معموله عليه نحو «أما زيدا - أو اليوم - فإنى صارب» فالعامل فيه عند المازنى أما فتصح مسأله الظرف فقط ؛ لأن الحروف لا تنصب المفعول به ، وعند المبرد تجوز مسأله الظرف من وجهين ، ومسأله المفعول به

من جهه إعمال ما بعد الفاء ، واحتج بأن «أما» وضعت على أن ما بعد فاء جوابها يتقدم بعضه فاصلا بينها وبين أما ، وجوزه بعضهم فى الظرف دون المفعول به ، وأما قوله *أما أنت ذا نفر* [٤٤] فليس المعنى على تعلقه بما بعد الفاء ، بل هو متعلق تعلق المفعول لا-جله بفعل محذوف ؛ والتقدير : ألهدنا فخرت على؟ وأما المسأله الأخره فمن أجاز «زيد جالساً فى الدار» لم يكن ذلك مختصاً عنده بالظرف.

[شماره صفحه واقعى : ٨٠١]

ص : ١٢٩٩

من فنون كلامهم القلب. وأكثر وقوعه فى الشعر ، كقول حسان رضى الله تعالى عنه :

كأنّ سيئه من بيت رأس *** يكون مزاجها غسل وماء [٦٩٤]

فيمن نصب المزاج ؛ فجعل المعرفه الخبر والنكره الاسم ، وتأوله الفارسى على أن انتصاب المزاج على الظرفيه المجازيه ، والأولى رفع المزاج ونصب الغسل ، وقد روى كذلك أيضا ؛ فارتفاع ماء بتقدير وخالطها ماء ، ويرى برفعهن على إضمام الشأن ، وأما قول ابن أسد إنّ كان زائده فخطأ ؛ لأنها لا تزداد بلفظ المضارع بقياس ، ولا ضروره تدعو إلى ذلك هنا ، وقول رؤبه :

٩٤٠- ومهمه مغبره أرجاؤه *** كأنّ لون أرضه سماؤه

أى كأن لون سمائه لغبرتها لون أرضه ، فعكس التشبيهه مبالغه ، وحذف المضاف ، وقال آخر :

٩٤١- فإن أنت لاقيت فى نجاهه *** فلا تهيبك أن تقدا

أى تهيبها ، وقال ابن مقبل :

٩٤٢- ولا تهيبنى الموماه أركبها *** إذا تجاوبت الأصداء بالسحر

أى ولا أتهيبها ، وقال كعب :

٩٤٣- كأنّ أوب ذراعها إذا عرقت *** وقد تلفع بالقور العساقيل

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٢]

القور : جمع قاره ، وهى الجبل الصغير ، والعساquil : اسم لأوائل السراب ، ولا واحد له ، والتلفع : الاشتمال. وقال عروه بن الورد :

٩٤٤- فديت بنفسه نفسى ومالى ***وما آلو ك إلا ما أطيع

وقال القطامى :

٩٤٥- فلما أن جرى سمن عليها***كما طينت بالفدن السباعا

الفسن : القصر ، والسِياع : الطين ، ومنه فى الكلام «أدخلت القلنسوه فى رأسى» و «عرضت الناقه على الحوض» و «عرضتها على الماء» قاله الجوهرى وجماعه منهم السكاكى والزمخشرى ، وجعل منه (وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ) وفى كتاب التوسعه ليعقوب بن إسحاق السكيت : إن «عرضت الحوض على الناقه» مقلوب ، وقال آخر : لا قلب فى واحد منهما ، واختاره أبو حيان ، وردّ على قول الزمخشرى فى الآيه ، وزعم بعضهم فى قول المتنبى :

٩٤٦- وعذلت أهل العشق حتى ذفته ***فعجبت كيف يموت من لا يعشق

أن أصله كيف لا- يموت من يعشق ، والصواب خلافه ، وأن المراد أنه صار يرى أن لا سبب للموت سوى العشق ، ويقال : إذا طلعت الجوزاء انتصب العود فى الحرباء ، أى انتصب الحرباء فى العود. وقال ثعلب فى قوله تعالى (ثُمَّ فى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ) : إن المعنى اسلكوا فيه سلسله ، وقيل : إن منه (وَكَمِ مِنْ قَوْمِهِ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بِأُسْنَا) (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى) وقد مضى تأويلهما ونقل الجوهرى فى (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ) أن أصله قابى قوس ، فقلبت التشبيه بالإفراد ، وهو حسن إن فسّر القلب بما بين مقبض القوس وسيتها أى طرفها ، ولها طرفان ، فله قابان ؛

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٣]

ص : ١٣٠١

ونظير هذا إنشاد ابن الأعرابي :

٩٤٧- إذا أحسن ابن العمّ بعد إساءه***فلمست لشري فعله بحمول

أى فلست لشري فعله.

قيل : ومن القلب (اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا) الآية ؛ وأجيب بأن المعنى ثم تولّ عنهم إلى مكان يقرب منهم ؛ ليكون ما يقولونه بمسمع منك فانظر ما ذا يرجعون ، وقيل فى (فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمْ) : إن المعنى فعميتم عنها (١) ، وفى (حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ) الآية فيمن جرّ بعلّى بعد أن وصلتها على أن المعنى حقيق على ، يادخالها على ياء المتكلم كما قرأ نافع ؛ وقيل : ضمن حقيق معنى حريص ؛ وفى (مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ) : إن المعنى لتنوء العصبه بها أى تنهض بها متثاقله ، وقيل الباء للتعديه كالهمزه ، أى لتنىء العصبه ؛ أى تجعلها تنهض متثاقله.

القاعده الحاديه عشره

من ملح كلامهم تقارض اللفظين فى الأحكام ، ولذلك أمثله :

أحدها : إعطاء «غير» حكم إلا فى الاستثناء بها نحو (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ) فيمن نصب غير ، وإعطاء «إلا» بحكم غير فى الوصف بها نحو (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا).

والثانى : إعطاء أن المصدريه حكم «ما» المصدريه فى الإهمال كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٤]

ص : ١٣٠٢

١- الصواب أن يقال «فعموا عنها» أو تتلى آيه هود (فَعَمِيَتْ عَلَيْكُمْ) ليكون المعنى «فعميتم عنها»

أن تقرأ على أسماء ويحكما***منى السلام وأن لا تشعرأ أحدا [٣٥]

الشاهد فى «أن» الأولى ، وليست مخففه من الثقيله ، بدليل أن المعطوفه عليها ، وإعمال «ما» حملا على أن كما روى من قوله عليه الصلاه والسلام «كما تكونوا يولئى عليكم» ذكره ابن الحاجب ، والمعروف فى الروايه كما تكونون.

والثالث : إعطاء إن الشرطيه حكم لو فى الإهمال كما روى فى الحديث «فإن لا تراه فإنه يراك» وإعطاء لو حكم إن فى الجزم كقوله :

لو يشأ طار بها ذوميعه***[لاحق الآطال نهد ذو خصل] [٤٣٦]

ذكر الثانى ابن الشجرى ، وخرجه غيره على أنه [جاء] على لغة من يقول شايشا - بالألف - ثم أبدلت الألف همزه على حد قول بعضهم العالم والخاتم - بالهمزه - ويؤيده أنه لا يجوز مجيء إن الشرطيه فى هذا الموضع ؛ لأنه إخبار عما مضى ، فالمعنى لو شاء ، وبهذا يقدر أيضا فى تخريج الحديث السابق على ما ذكر ، وهو تخريج ابن مالك ، والظاهر أنه يتخرج على إجراء المعتل مجرى الصحيح كقراءه قبل (إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ) بإثبات ياء يتقى وجزم يصبر.

والرابع : إعطاء إذا حكم متى فى الجزم بها كقوله :

[استغن ما أغناك ربك بالغنى]***وإذا تصبك خصاصه فتحمل [١٣٢]

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٥]

ص : ١٣٠٣

وإهمال متى حكما لها بحكم إذا ، كقول عائشه رضى الله عنها «وأنه متى يقوم مقامك لا يسمع الناس».

والخامس : إعطاء لم حكم لن فى عمل النصب ، ذكره بعضهم مستشهدا بقراءه بعضهم (أَلَمْ نَشْرَحْ) بفتح الحاء ، وفيه نظر ؛ إذ لا تحل لن هنا ، وإنما يصح - أو يحسن - حمل الشىء على ما يحل محله كما قدمنا ، وقيل : أصله «نشرحن» ثم حذفت النون الخفيفه وبقى الفتح دليلا عليها ، وفى هذا شدوذان : توكيد المنفى بلم مع أنه كالفعل الماضى فى المعنى ، وحذف النون لغير مقتضى مع أن المؤكد لا يليق به الحذف ، وإعطاء لن حكم لم فى الجزم كقوله :

لن يخب الآن من رجائك من***حرّك من دون بابك الحلقة [٤٦٦]

الروايه بكسر الباء.

والسادس : إعطاء ما النافيه حكم ليس فى الأعمال ، وهى لغه أهل الحجاز نحو (ما هذا بَشْرًا) وإعطاء ليس حكم ما فى الإهمال عند انتقاض النفى بآلاً كقولهم «ليس الطيب إلّا المسك» وهى لغه بنى تميم.

والسابع : إعطاء عسى حكم لعل فى العمل كقوله :

[تقول بنتى قد أنى أناكا]***يا أبنا علك أو عساكا [٢٤٦]

وإعطاء لعل حكم عسى فى اقتران خبرها بأن ، ومنه الحديث «فلعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض».

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٦]

ص : ١٣٠٤

والثامن : إعطاء الفاعل إعراب المفعول وعكسه عند أمن اللبس ، كقولهم : خرق الثوب المسمار ، وكسر الزجاج الحجر ، وقال الشاعر :

٩٤٨- مثل القنafd هداجون قد بلغت ***نجران أو بلغت سوآتهم هجر

وسمع أيضا نصبهما كقوله :

٩٤٩- قد سالم الحيات منه القداما***[الأفعاون والشجاع الشجعما]

فى روايه من نصب الحيات ، وقيل : القداما تشنيه حذف نونه للضرورة كقوله :

هما خطتا إما إصار ومنه***[وإما دم ، والقتل بالحرّ أجدرا] [٨٨٤]

فيمن رواه برفع إصار ومنه ، وسمع أيضا رفعهما كقوله :

٩٥٠- إن من صاد عقمقا لمشوم***كيف من صاد عقققان وبوم

والتاسع : إعطاء «الحسن الوجه» حكم «الضارب الرجل» فى النصب ، وإعطاء «الضارب الرجل» حكم «الحسن الوجه» فى الجر.

والعاشر : إعطاء أفعل فى التعجب حكم أفعل التفضيل ، فى جواز التصغير ، وإعطاء أفعل التفضيل حكم أفعل فى التعجب فى أنه لا يرفع الظاهر ، وقد مر ذلك.

ولو ذكرت أحرف الجر ودخول بعضها على بعض فى معناه لجااء من ذلك أمثله كثيره.

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٧]

ص: ١٣٠٥

وهذا آخر ما تيسر إيراده في هذا التأليف ، وأسأل الله الذي منّ عليّ بإنشائه وإتمامه في البلد الحرام ، في شهر ذى القعدة الحرام ، ويسير عليّ إتمام ما ألحقت به من الزوائد في شهر رجب الحرام : أن يحرمّ وجهي على النار ، وأن يتجاوز عما تحمّلت من الأوزار ، وأن يوقظني من رفته الغفلة قبل الفرت ، وأن يطف بي عند معالجه سكرات الموت ، وأن يفعل ذلك بأهلي وأحبابي ، وجميع المسلمين ، وأن يهدي أشرف صلواته وأزكى تحياته إلى أشرف العالمين ، وإمام العاملين : محمد نبي الرّحمة ، الكاشف في يوم الحشر بشفاعته الغمّة ، وعلى آله الهادين ، وأصحابه الذين شادوا لنا قواعد الإسلام ، ومهدوا الدين ، وأن يسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين ، والحمد لله رب العالمين ، اللهم صل وسلّم وبارك على حبيبنا محمد عدد الرمل والدقيق وعدد الموج الدقيق ، وسلم تسليما.

تنبيه

قد وضعنا رقما متتابعا للشواهد الشعريه ، فإذا تكرر البيت وضعنا في المره الأولى في آخره رقم الصفحه أو الصفحات التي يتكرر فيها ، ووضعنا في آخره في كل مره بعد الأولى رقمه الذي استحقه أول مره ، فإذا رأيت بيتا وضع في أوله رقم فاعلم أنه لم يتقدم ذكره ، وإذا رأيت في آخره رقما مسبوqa بحرف ص فاعلم أنه سيأتي في الصفحه أو الصفحات المذكوره أرقامها ، وإذا رأيت في آخره رقما غير مسبوق بهذا الحرف فاعلم أنه قد سبق ذكره بهذا الرقم.

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٨]

ص: ١٣٠٦

فهرس الجزء الثاني

من كتاب مغنى اللبيب لابن هشام

[شماره صفحه واقعى : ٨٠٩]

ص: ١٣٠٧

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۰]

ص: ۱۳۰۸

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۱]

ص: ۱۳۰۹

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۲]

ص: ۱۳۱۰

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۳]

ص: ۱۳۱۱

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۴]

ص: ۱۳۱۲

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۵]

ص: ۱۳۱۳

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۶]

ص: ۱۳۱۴

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۷]

ص: ۱۳۱۵

[شماره صفحه واقعی : ۸۱۸]

ص: ۱۳۱۶

تم فهرس الموضوعات الواردة فى الجزء الثانى من كتاب «مغنى اللبيب، عن كتب الأعراب» لابن هشام الأنصارى والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، و صلواته و أزكى تسليماته على أشرف الكائنات، و على آله و صحبه و عشرته الذين نالوا باتباعه أعلى الدرجات.

[شماره صفحه واقعى : ٨١٩]

ص: ١٣١٧

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۰]

ص: ۱۳۱۸

الوارده فى كتاب «مغنى اللبيب، عن كتب الأعاريب» لابن هشام

[شماره صفحه واقعى : ٨٢١]

ص: ١٣١٩

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۲]

ص: ۱۳۲۰

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۳]

ص: ۱۳۲۱

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۴]

ص: ۱۳۲۲

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۵]

ص: ۱۳۲۳

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۶]

ص: ۱۳۲۴

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۷]

ص: ۱۳۲۵

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۸]

ص: ۱۳۲۶

[شماره صفحه واقعی : ۸۲۹]

ص: ۱۳۲۷

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۰]

ص: ۱۳۲۸

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۱]

ص: ۱۳۲۹

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۲]

ص: ۱۳۳۰

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۳]

ص: ۱۳۳۱

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۴]

ص: ۱۳۳۲

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۵]

ص: ۱۳۳۳

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۶]

ص: ۱۳۳۴

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۷]

ص: ۱۳۳۵

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۸]

ص: ۱۳۳۶

[شماره صفحه واقعی : ۸۳۹]

ص: ۱۳۳۷

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۰]

ص: ۱۳۳۸

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۱]

ص: ۱۳۳۹

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۲]

ص: ۱۳۴۰

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۳]

ص: ۱۳۴۱

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۴]

ص: ۱۳۴۲

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۵]

ص: ۱۳۴۳

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۶]

ص: ۱۳۴۴

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۷]

ص: ۱۳۴۵

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۸]

ص: ۱۳۴۶

[شماره صفحه واقعی : ۸۴۹]

ص: ۱۳۴۷

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۰]

ص: ۱۳۴۸

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۱]

ص: ۱۳۴۹

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۲]

ص: ۱۳۵۰

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۳]

ص: ۱۳۵۱

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۴]

ص: ۱۳۵۲

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۵]

ص: ۱۳۵۳

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۶]

ص: ۱۳۵۴

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۷]

ص: ۱۳۵۵

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۸]

ص: ۱۳۵۶

[شماره صفحه واقعی : ۸۵۹]

ص: ۱۳۵۷

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۰]

ص: ۱۳۵۸

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۱]

ص: ۱۳۵۹

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۲]

ص: ۱۳۶۰

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۳]

ص: ۱۳۶۱

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۴]

ص: ۱۳۶۲

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۵]

ص: ۱۳۶۳

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۶]

ص: ۱۳۶۴

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۷]

ص: ۱۳۶۵

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۸]

ص: ۱۳۶۶

[شماره صفحه واقعی : ۸۶۹]

ص: ۱۳۶۷

[شماره صفحه واقعی : ۸۷۰]

ص: ۱۳۶۸

[شماره صفحه واقعی : ۸۷۱]

ص: ۱۳۶۹

[شماره صفحه واقعی : ۸۷۲]

ص: ۱۳۷۰

عنوان و نام پدیدآور: جواهر البلاغه (متن درسی)/تالیف احمد هاشمی؛ با تحقیق و تصحیح جمعی از اساتید حوزه.

مشخصات نشر: قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، ۱۴۲۳ق. ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری: ۳۵۴ صفحه

موضوع: زبان عربی -- معانی و بیان و بدیع

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۷۶۱۰

توضیح: «جواهر البلاغه» تألیف احمد هاشمی، از جمله آثار معاصر در موضوع بلاغت (علم معانی، بیان و بدیع) است که در سال های اخیر جایگزین کتاب «مختصر المعانی» شده است و به دلیل اختصار، مورد استقبال طلاب علوم دینی قرار گرفته است. نویسنده در این کتاب با اسلوب علمی، خلاصه ای از تمام قواعد فصاحت و بلاغت و اصول بلاغی را ارائه کرده است.

کتاب، مشتمل بر مقدمه و مباحث مقدماتی و سه بخش است. در بخش اول، «علم معانی» در نه باب و در بخش دوم، «علم بیان» در سه باب و هر باب در ضمن چند مبحث مطرح شده است. در بخش سوم نیز «علم بدیع» در دو باب تألیف شده که در ذیل هر باب به ترتیب، محسنات معنوی و لفظی عنوان شده است.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۱۳۷۱

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۳۷۲

الموضوع الصفحه

تمهيد ١٣

مقدمه فى معرفه الفصاحه و البلاغه ١٥

فصاحه الكلمه ١٦

فصاحه الكلام ٢٣

فصاحه المتكلم ٣٠

البلاغه ٣١

بلاغه الكلام ٣٢

بلاغه المتكلم ٣٤

أقوال ذوى النبوغ و العبقرية فى البلاغه ٣٥

ملاحظات ٤٠

علم المعانى

تعريف علم المعانى، و موضعه، و واضعه ٤٤

الباب الأول فى تقسيم الكلام إلى خبر و إنشاء

المبحث الأول فى حقيقه الخبر ٥١

المقاصد و الأغراض التى من اجلها يلقى الخبر ٥٢

المبحث الثانى فى كيفية إلقاء المتكلم الخبر الموضوع الصفحه

للمخاطب ٥٥

المبحث الثالث فى تقسيم الخبر إلى جملة فعلية و جملة اسمية ٦٢

الباب الثاني في حقيقه الإنشاء و تقسيمه ٦٥

المبحث الأول في الأمر ٦٧

المبحث الثاني في النهي ٧٠

المبحث الثالث في الاستفهام ٧٣

المبحث الرابع في التمني ٨٤

المبحث الخامس في النداء ٨٦

تطبيق عام على الباب الثاني ٩٤

الباب الثالث في أحوال المسند إليه ٩٧

المبحث الأول في ذكر المسند إليه ٩٧

المبحث الثاني في حذف المسند إليه ٩٩

المبحث الثالث في تعريف المسند إليه ١٠٣

في تعريف المسند إليه بالإضمار ١٠٣

في تعريف المسند اليه بالعلميه ١٠٥

[شماره صفحه واقعى : ٣]

ص: ١٣٧٣

فى تعريف المسند إليه بالاشاره ١٠٦

فى تعريف المسند إليه بالموصوليه ١٠٧

فى تعريف المسند إليه بأل ١٠٩

فى تعريف المسند إليه بالإضافه ١١١

المبحث العاشر فى تعريف المسند إليه بالنداء ١١٢

المبحث الرابع فى تنكير المسند إليه ١١٣

المبحث الخامس فى تقديم المسند إليه ١١٤

المبحث السادس فى تأخير المسند إليه ١١٧

تطبيق عام على احوال المسند اليه و ما قبله ١١٨

الباب الرابع فى المسند و أحواله ١٢١

المبحث الأول فى ذكر المسند أو حذفه ١٢١

المبحث الثانى فى تعريف المسند أو تنكيره ١٢٥

المبحث الثالث فى تقديم المسند أو تأخيره ١٢٦

تطبيق عام على احوال المسند ١٢٩

الباب الخامس فى الاطلاق و التقييد ١٣١

المبحث الاول فى التقييد بالنعته ١٣٢

المبحث الثانى فى التقييد بالتوكيد ١٣٣

المبحث الثالث فى التقييد بعطف البيان ١٣٣

المبحث الرابع فى التقييد بعطف النسق ١٣٣

المبحث الخامس فى التقييد بالبدل ١٣٥

المبحث السادس فى التقييد بضمير الفصل ١٣٥

المبحث السابع فى التقييد بالنواسخ ١٣٥

المبحث الثامن فى التقييد بالشرط ١٣٦

المبحث التاسع فى التقييد بالنفى ١٣٩

المبحث العاشر فى التقييد بالمفاعيل الخمسه و نحوها ١٤٠

تطبيق عام على الاطلاق و التقييد ١٤٢

الباب السادس فى أحوال متعلقات الفعل ١٤٥

الباب السابع فى تعريف القصر ١٤٩

المبحث الأول فى طرق القصر ١٥٠

المبحث الثانى فى تقسيم القصر باعتبار الحقيقه و الواقع ١٥٣

المبحث الثالث فى تقسيم القصر باعتبار طرفيه ١٥٥

المبحث الرابع فى تقسيم القصر الإضافى ١٥٦

تطبيق عام على القصر و انواعه ١٥٨

الباب الثامن فى الوصل و الفصل ١٥٩

تعريف الوصل و الفصل فى حدود البلاغه ١٥٩

بلاغه الوصل ١٦١

المبحث الأول فى إجمال مواضع الوصل ١٦١

[شماره صفحه واقعى : ٤]

ص: ١٣٧٤

المبحث الثاني فى مجمل مواضع الفصل ١٦٥

المبحث الثالث فى تفصيل مواضع الفصل ١٦٦

الباب التاسع فى الإيجاز، و الإطناب، و المساواه ١٧٧

المبحث الأول فى الإيجاز و أقسامه ١٧٨

المبحث الثانى فى الإطناب و أقسامه ١٨٢

المبحث الثالث فى المساواه ١٨٨

تطبيق عام على الإيجاز و الإطناب و المساواه ١٨٩

خاتمه ١٩٢

علم البيان

الباب الأول فى التشبيه ١٩٩

تعريف التشبيه و بيان أركانه الأربعة ١٩٩

المبحث الأول فى تقسيم طرفى التشبيه إلى حسى، و عقلى ٢٠٠

المبحث الثانى فى تقسيم طرفى التشبيه باعتبار الأفراد، و التركيب ٢٠٣

المبحث الثالث فى تقسيم طرفى التشبيه: باعتبار تعددهما ٢٠٤

المبحث الرابع فى تقسيم طرفى التشبيه باعتبار وجه الشبه ٢٠٧

المبحث الخامس فى تشبيه التمثيل ٢١١

المبحث السادس فى أدوات التشبيه ٢١٣

المبحث السابع فى تقسيم التشبيه باعتبار أدواته ٢١٤

المبحث الثامن فى فوائد التشبيه ٢١٦

التشبيه الضمنى ٢١٩

المبحث فى تقسيم التشبيه باعتبار الغرض إلى مقبول و إلى مردود ٢٢١

تطبيق عام على انواع التشبيه ٢٢٤

بلاغه التشبيه و بعض ما أثر منه عن العرب و المحدثين ٢٢٧

الباب الثانى فى المجاز ٢٣١

المبحث الأول فى تعريف المجاز و أنواعه ٢٣٢

المبحث الثانى فى المجاز اللغوى المفرد المرسل و علاقاته ٢٣٣

المبحث الثالث فى تعريف المجاز العقلى و علاقاته ٢٣٧

بلاغه المجاز المرسل و المجاز العقلى ٢٤١

المبحث الرابع فى المجاز المفرد بالاستعاره ٢٤٢

[شماره صفحه واقعى : ٥]

ص: ١٣٧٥

تعريف الاستعارة و بيان أنواعها ٢٤٣

المبحث الخامس فى تقسيم الاستعارة باعتبار ما يذكر من الطرفين ٢٤٥

المبحث السادس فى الاستعارة باعتبار الطرفين ٢٤٨

المبحث السابع فى الاستعارة باعتبار اللفظ المستعار ٢٤٨

المبحث الثامن فى تقسيم الاستعارة المصرحة باعتبار الطرفين ٢٤٢

المبحث التاسع فى تقسيم الاستعارة باعتبار الجامع ٢٤٣

المبحث العاشر فى تقسيم الاستعارة باعتبار ما يتصل بها من الملاءمات، و عدم اتصالها ٢٤٥

المبحث الحادى عشر فى المجاز المرسل المركب ٢٤٧

المبحث الثانى عشر فى المجاز المركب بالاستعارة التمثيلية ٢٤٩

بلاغه الاستعارة بجميع أنواعها ٢٧٥

الباب الثالث فى الكنايه و تعريفها و أنواعها ٢٧٧

بلاغه الكنايه ٢٨٥

أثر علم البيان فى تأديه المعانى ٢٨٧

علم البديع الباب الأول فى المحسنات المعنويه ٢٩٣

التوريه ٢٩٣

الاستخدام ٢٩٥

الاستطراد ٢٩٦

الافتنان ٢٩٧

الطباق ٢٩٧

المقابله ٢٩٩

مراعاة النظر ٢٩٩

الإرصاد ٣٠٠

الإدماج ٣٠١

المذهب الكلامي ٣٠١

حسن التعليل ٣٠٢

التجريد ٣٠٥

المشاكله ٣٠٦

المزاوجه ٣٠٧

الطى و النشر ٣٠٧

الجمع ٣٠٨

التفريق ٣٠٩

التقسيم ٣١٠

الجمع مع التفريق ٣١٠

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص: ١٣٧٦

الجمع مع التقسيم ٣١١

المبالغه ٣١١

المغايره ٣١٢

تأكيد المدح بما يشبه الذم ٣١٣

تأكيد الذم بما يشبه المدح ٣١٤

التوجيه ٣١٥

نفى الشيء بإيجابه ٣١٦

القول بالموجب ٣١٦

ائتلاف اللفظ مع المعنى ٣١٧

التفريع ٣١٧

الاستتباع ٣١٨

السلب و الإيجاب ٣١٨

الإبداع ٣١٩

الأسلوب الحكيم ٣٢١

تشابه الأطراف ٣٢٣

العكس ٣٢٣

تجاهل العارف ٣٢٤

تطبيق عام على البديع المعنوى ٣٢٦

الباب الثانى فى المحسنات اللفظيه ٣٢٩

الجناس ٣٢٩

التصحييف ٣٣٧

الازدواج ٣٣٧

السجع ٣٣٧

الموازنه ٣٣٨

الترصيع ٣٣٩

التشريع ٣٣٩

لزوم ما لا يلزم ٣٤٠

رد العجز على الصدر ٣٤٤

ما لا يستحيل بالانعكاس ٣٤١

المواربه ٣٤١

ائتلاف اللفظ مع اللفظ ٣٤٢

التسميط ٣٤٢

الانسجام أو السهوله ٣٤٢

الاكتفاء ٣٤٣

التطريز ٣٤٣

خاتمه فى السرقات الشعريه و ما يتبعها ٣٤٥

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ١٣٧٧

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۱۳۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

لا شك ان علم البلاغه (المعانى و البيان و البديع) من العلوم التى لها دور فاعل فى الفهم الصحيح للمتون الاسلاميه خصوصا الآيات و الروايات، و يتوقف على الالمام بها فهم جانب كبير من اعجاز القرآن الكريم و ادراك عمق بعض المصادر الدينيه الاخرى (كنهج البلاغه) و (الصحيحه السجديه) ؛

و لهذه الأسباب دأب العلماء منذ القدم على تأليف الكتب و البحوث القيمه فى هذا المجال؛ و التى بدورها تحتوى على فوائد جمّه.

و من جمله الآثار المدوّنه فى هذا المجال كتاب (جواهر البلاغه) و الذى اختاره مركز مديره الحوزه العلميه فى قم المقدسه متنا درسيا لطلابه نظرا لما فيه من المميزات التى تميزه عن باقى الكتب.

و هذا الكتاب يقدّم الابحاث التى يحتاجها طلاب علم البلاغه مقرونه بالتمارين المتعدده التى يرفع قدره الطالب على تعلّم ابحاث الكتاب بشكل جيّد، و لكنها فى بعض الأحيان زائده عن حدها و اكثر مما يحتاجه الطالب، خصوصا اذا اخذنا بنظر الاعتبار الوقت المحدد لدراسه الكتاب؛ حيث كان الأساتذه و الطلاب يعانون مشكله اساسيه تكمن فى عدم كفاف الوقت لاتمام الكتاب، اضافه الى ذلك فأنا قد وجدنا فى الكتاب بعض الأخطاء المطبعيه و الفنيه-من حيث الاخراج الفنى للكتاب-و ايضا وجدنا فيه مدحا من المؤلف لبعض الأشخاص الذين ثبت اندافهم الفكرى.

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ١٣٧٩

لذلك قامت معاونيه التعليم فى مركز مديرية الحوزه العلميه فى قم المقدسه باعاده النظر فى الكتاب و اصلاحه سواء على صعيد حذف بعض التمارين الزائده او اعاده الأخراج الفنى للكتاب او تغيير متن الكتاب فى موارد قليله.

بالرغم من ان الكتاب يحتوى على نقاط ضعف فى متنه الاصلى الا أننا-و لبعض الأسباب-لم نقم بأصلاح علمى لجميع متن الكتاب و بالطبع يجدر بالأساتذه الأعزاء ان يسيروا الى الموارد التى تحتوى على اشكالات و ينبهوا الطلاب عليها.

و يجدر بنا فى هذه المقدمه ان نتقدم بالشكر الجزيل لسماحه حجه الإسلام و المسلمين السيد حميد الجزائرى تقديرا له على ما بذله من جهد مبارك فى اصلاح الكتاب.

كما و نرجوا من البارى تعالى ان تستمر حركه اصلاح المتون الدراسيه بما يؤثر فى تحصن نظام التعليم فى الحوزه و ان يتقبل اعمال العاملين فى هذا المجال.

معاونيه التعليم مركز مديرية الحوزه العلميه قم

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ١٣٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن خصَّ سيّد الرّسل بكمال الفصاحه بين البدو و الحضر و أنطقه بجوامع الكلم فأعجز بلغاء ربيعه و مضر، و أنزل عليه الكتاب المفحم بتحدّيه مصاقع بلغاء الأعراب، و آتاه بحكمته أسرار البلاغه و فصل الخطاب، و منحه الأسلوب الحكيم (1) في جوامع كلمه، و خصَّ «السّعاده الأبدية» لمقتفى آثاره و حكمه، صلّى الله عليه و آله و سلّم «جواهر البلاغه» الذين نظموا لآلىء البديع فى عقود الإيجاز و الإطناب، ففهنّا بعد اللّكن «جواهر الإعراب» و نطقنا «بميزان الذهب» و طرّزنا سطور الطّروس «بجواهر الأدب» فصارت «المفرد العلم» فى باب النّسب (و بعد) فإنّ العلوم أرفع المطالب، و أنفع المآرب، و علم البلاغه من بينها أجلها شأنًا و أبينها تبيانًا، إذ هو الكفيل بإيضاح حقائق التنزيل؛ و إفصاح دقائق التأويل، و إظهار «دلائل الإعجاز» و رفع معالم الإيجاز، و لاشتغالى بتدريس البيان بالمدارس الثّانويه، كانت البواعث داعيه إلى تأليف كتاب «جواهر البلاغه» جامعًا للمهمّات من القواعد و التطبيقات- و أسأل المولى جل شأنه أن ينفع بهذا الكتاب، و هو الموفّق للحق و الصّواب.

المؤلف السيد أحمد الهاشمى

[شماره صفحه واقعى : ۱۱]

ص: ۱۳۸۱

۱- الأسلوب الحكيم و السعاده الأبدية و جواهر البلاغه. و جواهر الإعراب و جواهر الأدب، و ميزان الذهب، و المفرد العلم، الواردة فى هذه الخطبه أسماء بعض كتب مطبوعه لمؤلف هذا الكتاب. و غيرها من القواعد الأساسيه للغه العربيه. و مختار الأحاديث النبويه و الحكم المحمديه و السحر الحلال فى الحكم و الأمثال.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۱۳۸۲

لمّا وضع «علم الصّيرف» للنّظر في أبنية الألفاظ. و وضع «علم النّحو» للنّظر في إعراب ما تركب منها. وضع «البيان» (١) للنّظر في أمر هذا التركيب، و هو ثلاثه علوم:

العلم الأول: ما يحترز به عن الخطأ في تأديه المعنى الذى يريده المتكلم لإيصاله إلى ذهن السامع، و يسمّى «علم المعانى» .

العلم الثانى: ما يحترز به عن التعقيد المعنوى أى عن أن يكون الكلام غير واضح الدلالة على المعنى المراد، و يسمّى «علم البيان» .

العلم الثالث: ما يراد به تحسين الكلام و يسمّى «علم البديع» فعلم البديع تابع لهما إذ بهما يعرف التحسين الذاتى، و به يعرف التحسين العرضى.

و الكلام باعتباره «المعانى البيان» يقال إنه:

«فصيح» من حيث اللفظ-لأن النّظر فى الفصاحه إلى مجرّد اللفظ دون المعنى.

«و بليغ» من حيث اللفظ و المعنى جميعا-لأن البلاغه ينظر فيها إلى الجانبين (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ١٣٨٣

١- علم البيان فى اصطلاح المتقدمين من أئمه البلاغه يطلق على فنونها الثلاثه من باب تسميه الكل باسم البعض، و خصه المتأخرون بالعلم الباحث عن المجاز و الاستعاره و التشبيه، و الكنايه، و الغرض منه صوغ الكلام بطريقه تبيّن ما فى نفس المتكلم من المقاصد، و توصل الأثر الذى يريده إلى نفس السامع.

٢- و بيان ذلك أن الفصاحه تمام آله البيان فهى مقصوره على اللفظ لأن الآله تتعلق باللفظ دون المعنى، فإذا هى كمال لفظى توصف به الكلمه و الكلام: و البلاغه إنما هى إنهاء المعنى فى القلب فكأنها مقصوره على المعنى، و من الدليل على أن الفصاحه تتضمن اللفظ. و البلاغه تتناول المعنى. أن البيغاء يسمّى فصيحاً و لا يسمّى بليغاً، إذ هو مقيم الحروف و ليس لها قصد إلى المعنى الذى يؤديه، و قد يجوز مع هذا أن يسمّى الكلام الواحد فصيحاً بليغاً إذا كان واضح المعنى سهل اللفظ جيد السبك غير مستكره فح، و لا متكلف و خم، و لا يمنع من أحد الاسمين شىء لما فيه من إيضاح المعنى و تقويم الحروف. و اعلم أن الفصيح من الألفاظ هو الظاهر البين. و إنما كان ظاهراً بيناً لأنه مألوف الاستعمال و إنما كان مألوف الاستعمال بين النابهين من الكتاب و الشعراء لمكان حسنه. و حسنه مدرك بالسمع. و الذى يدرك بالسمع إنما هو اللفظ لأنه صوت يتألف من مخارج الحروف، فما استلذه السمع منه فهو الحسن، و ما كرهه فهو القبيح، و الحسن هو الموصوف بالفصاحه، و القبيح غير موصوف بالفصاحه، لأنه ضدها لمكان قبحه.

و أما باعتبار البديع فلا يقال إنه فصيح و لا بليغ، لأن البديع أمر خارجى يراد به تحسين الكلام لا غير.

إذا تقرّر ذلك، و جب على طالب البيان أن يعرف قبل الشروع فيه معرفه معنى «الفصاحه و البلاغه» لأنهما محوراه، و إليهما مرجع أبحاثه. فهما الغايه التى يقف عندها المتكلم و الكاتب، و الضالاه التى ينشدها.

و ما عقد أئمه البيان الفصول، و لا بوّوا الأبواب، إلا بغيه أن يوقفوا المسترشد على تحقيقات، و ملاحظات و ضوابط، إذا روعيت فى خطابه أو كتابه بلغت الحدّ المطلوب من سهوله الفهم، و إيجاد الأثر المقصود فى نفس السّامع، و اتّصفت من ثمّ بصفه الفصاحه (١) و البلاغه.

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٣٨٤

١- يرى الإمام عبد القاهر الجرجانى و جمع من المتقدمين أن الفصاحه و البلاغه و البيان و البراعه، ألفاظ مترادفه لا تتصف بها المفردات، و إنما يوصف بها الكلام بعد تحرى معانى النحو فيما بين الكلم حسب الأغراض التى يصاغ لها. قال أبو هلال العسكري فى كتاب الصناعتين: الفصاحه و البلاغه ترجعان الى معنى واحد، و إن اختلف أصلاهما، لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى و الإظهار له. و قال الرازى فى نهايه الإيجاز: و أكثر البلغاء لا يكادون يفرقون بين الفصاحه و البلاغه. و قال الجوهري فى كتاب الصحاح: الفصاحه هى البلاغه.

مقدمه (١) (في معرفه الفصاحه و البلاغه)

الفصاحه

اشاره

الفصاحه: تطلق في اللغه على معان كثيره، منها: البيان و الظهور، قال الله تعالى: وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا [القصص: ٣٤] أى أبين منى منطقا و أظهر منى قولاً. و يقال: أفصح الصبى في منطقه. إذا بان و ظهر كلامه. و قالت العرب: أفصح الصبح. إذا أضاء، و فصح أيضا. و أفصح الأعجمي: إذا أبان بعد أن لم يكن يفصح و يبين. و فصح اللسان: إذا عبّر عما في نفسه. و أظهره على وجه الصواب دون الخطأ.

و الفصاحه: في اصطلاح أهل المعانى، عباره عن الألفاظ البيئه الظاهره، المتبادره إلى الفهم، و المأنوسه الاستعمال بين الكتاب و الشعراء لمكان حسنهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ١٣٨٥

١- مقدمه مشتقه من قدم اللازم، و هذه مقدمه كتاب لأنها ألفاظ تقدمت أمام المقصود لارتباط له بها و انتفاع بها فيه، بخلاف مقدمه العلم فهى معان يتوقف المشروع عليها، كبيان حد العلم المشروع فيه، و موضوعه، و غايته. و اعلم أن علوم البلاغه أجل العلوم الأدبيه قدرا، و أرسخها أصلا، و أسبقها فرعا و أحلاها جنى، و أعذبها وردا. لأنها العلوم التى تستولى على استخراج درر البيان من معادنها، و تريك محاسن النكت فى مكانها (و لولاها لم تر لسانا يحوك الوشى، و يلفظ الدر. و ينفث السحر، و يريك بدائع الزهر، و ينثر بين يديك الحلو اليناع من الثمر) فهى الغايه التى تنتهى إليها أفكار النظر و اللاكء التى تتطلبها غاصه البحار لهذا كانت منزلتها تلو العلم بتوحيد الله تعالى.

و هي تقع وصفا للكلمه؛ و الكلام، و المتكلم؛ حسبما يعتبر الكاتب اللفظه وحدها، أو مسبوكه مع أخواتها.

فصاحه الكلمه

تتحقق فصاحه الكلمه بسلامتها من أربعة عيوب.

١-خلوصها من تنافر الحروف: لتكون رقيقه عذبه، تخفّ على اللسان؛ و لا- تثقل على السّمع، فلفظ: أسد، أخفّ من لفظ فدوكس! .

٢-خلوصها من الغرابه، و تكون مألوفه الاستعمال.

٣-خلوصها من مخالفه القياس الصرفي، حتى لا تكون شاذه.

٤-خلوصها من الكراهه فى السمع. (١)

أمّا تنافر الحروف: فهو وصف فى الكلمه يوجب ثقلها على السّمع و صعوبه أدائها باللسان، بسبب كون حروف الكلمه متقاربه المخارج. و هو نوعان:

١-شديد فى الثقل: نحو: هعخع لنبت ترعاه الإبل من قول أعرابى:

تركت ناقتى ترعى الهعخع

٢-و خفيف فى الثقل: كالنّقنقه: لصوت الضفادع، و النّفاخ: للماء العذب الصافى، و نحو: مستشزرات «بمعنى مرتفعات» من قول امرئ القيس يصف شعر ابنه عمّه: [البحر الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ١٣٨٦

١- ففصاحه الكلمه تكونها من حروب متالفه يسهل على اللسان نطقها من غير عناء، مع وضوح معناها، و كثره تداولها بين المتكلمين و موافقتها للقواعد الصرفيه و مرجع ذلك الذوق السليم، و الإلمام بمتن اللغه، و قواعد الصرف، و بذلك تسلم مادتها، و صيغتها، و معناها، من الخلل، و اعلم أنه ليس تنافر الحروف يكون موجه دائما قرب مخارج الحروف. إذ قربها لا يوجه دائما، كما أن تباعدها لا يوجب خفتها. فها هي كلمه «بفمى» حسنه، و حروفها من مخرج واحد و هو الشفه، و كلمه «ملع» متنافره ثقيله، و حروفها متباعده المخارج، و أيضا ليس موجب التنافر طول الكلمه و كثره حروفها.

و لا ضابط لمعرفة الثقل و الصعوبه سوى الذوق السليم، و الحس الصادق الناجمين عن النظر في كلام البلغاء و ممارسه أساليبهم (٢).

و أمّا غرابه الاستعمال، فهي كون الكلمه غير ظاهره المعنى، و لا- مألوفه الاستعمال عند العرب الفصحاء، لأنّ المعوّل عليه في ذلك استعمالهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ١٣٨٧

١- «الغدائر» الصفائر، و الضمير يرجع إلى (فرع) في البيت قبله (و الاستشزار) الارتفاع (و العقاص) جمع عقيصه و هي الخصله من الشعر (و المثنى) الشعر المفتول (و المرسل) ضده أى ابنه عمه لكثرة شعرها بعضه مرفوع، و بعضه مثنى، و بعضه مرسل، و بعضه معقوص، أى ملوى.

٢- الألفاظ تنقسم إلى ثلاثه أقسام، قسمان حسنان، و قسم قبيح، فالقسمان الحسنان: أحدهما ما تداول استعماله السلف و الخلف من الزمن القديم إلى زماننا هذا و لا- يطلق عليه أنه وحشى. و الآخر ما تداول استعماله السلف دون الخلف، و يختلف في استعماله بالنسبه إلى الزمن و أهله، و هذا هو الذى يعاب استعماله عند العرب لأنه لم يكن عندهم وحشيا و هو عندنا وحشى. و لا يسبق وهمك إلى قول قصرء النظر بأن العرب كانت تستعمل من الألفاظ كذا و كذا، فهذا دليل على أنه حسن، بل ينبغي أن تعلم أن الذى نستحسنه نحن في زماننا هذا، هو الذى كان عند العرب مستحسنا، و الذى نستقبحه هو الذى كان عندهم مستقبحا، و الاستعمال ليس بدليل على الحسن، فإننا نحن نستعمل الآن من الكلام ما ليس يحسن، و إنما نستعمله لضروره، فليس استعمال الحسن بممكن في كل الأحوال، و اعلم أن استحسان الألفاظ و استقباحتها لا يؤخذ بالتقليد من العرب لأنه شىء ليس للتقليد فيه مجال، و إنما هو شىء له خصائص و هيئات و علامات إذا وجدت علم حسنه من قبحه، ألا ترى أن لفظه (المزنه) مثلا حسنه عند الناس كافة من العرب و غيرهم، لا- يختلف أحد في حسنها و كذلك لفظ (البعاق) فإنها قبيحه عند الناس كافة من العرب و غيرهم، فإذا استعملتها العرب لا- يكون استعمالهم إياها مخرجا لها عن القبح، و لا- يلتفت إذن إلى استعمالها إياها بل يعاب مستعملها و يغلظ له النكير حيث استعملها، فلا تظن أن الوحشى من الألفاظ ما يكرهه سمعك و يثقل عليك النطق به و إنما هو الغريب الذى يقل استعماله، فتاره يخف على سمعك و لا تجد به كراهه و تاره يثقل على سمعك و تجد منه الكراهه، و ذلك في اللفظ عيبان: كونه غريب الاستعمال و كونه ثقيلًا على السمع كرها على الذوق. و ليس وراءه في القبح درجه أخرى، و لا يستعمله إلا أجهل الناس ممن لم يخطر بباله شىء من معرفه هذا الفن أصلا. انتهى عن المثل السائر، بتصرف.

القسم الأول: ما يوجب حيره السامع فى فهم المعنى المقصود من الكلمه: لترددها بين معنيين أو أكثر بلا قرينه.

و ذلك فى الالفاظ المشتركه: كمسرج، من قول رؤبه بن العجاج: [الرجز]

و مقله و حاجبا مزججا

و فاحما و مرسنا مسرجا (١)

فلا يعلم ما أراد بقوله: مسرجا حتى اختلف أئمه اللغه فى تخريجه.

فقال ابن دريد: يريد أن أنفه فى الاستواء و الدقه كالسيف السريجي. و قال «ابن سيده»: يريد أنه فى البريق و اللمعان كالسراج (٢). فلهدا يحتر السامع فى فهم المعنى المقصود لتردد الكلمه بين معنيين بدون «قرينه» تعين المقصود منهما. فلأجل هذا التردد، و لأجل أن ماده (فعل) تدل على مجرد نسبه شىء لشىء، لا على النسبه التشبيهيه: كانت الكلمه غير ظاهره الدلاله على المعنى فصارت غريبه.

و أما مع القرينه فلا- غرابه- كلفظه: عزّر فى قوله تعالى: فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّوهُ وَ نَصَّوهُ [الأعراف: ١٥٧] فإنها مشتركه بين التعظيم و الإهانه. و لكن ذكر النصر قرينه على إرادته التعظيم.

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ١٣٨٨

١- مزججا: مدققا مطولا (فاحما) شعرا أسود كالفحمه (مرسنا) بكسر الميم و فتح السين كمنبر، أو بفتح الميم و كسر السين كمجلس، و معناه أنه ذو لمعان كالسراج أو ذو صقاله واحد يدا ب كالسيف السريجي أى المنسوب إلى سريج و هو قين حداد تنسب إليه السيوف فى الدقه و الاستواء.

٢- أى و لفظه مسرج غير ظاهره الدلاله على ما ذكر، لأن فعل إنما يدل على مجرد النسبه. و هى لا تدل على التشبيه، فأخذه منها بعيد، لهذا أدخل الحيره على السامع فى فهم المعنى المقصود من الكلمه لترددها بين معنيين أو أكثر بلا- قرينه، و مثله قول الشاعر: لو كنت أعلم أن آخر عهدكم يوم الرحيل فعلت ما لم أفعل [الكامل] فلا يعلم ما إذا أراد الشاعر بقوله فعلت ما لم أفعل، أكان يبكى إذ رحلوا، أم كان يهيم على وجهه من الغم الذى لحقه، أم يتبعهم إذا ساروا، أم يمنعهم من المضى على عزمه الرحيل.

القسم الثاني: ما يعاب استعماله لاحتياج إلى تتبع اللغات. و كثره البحث و التفتيش في المعاجم و قواميس متن اللغة المطوله.

أ- فمنه ما يعثر فيها على تفسيره بعد كدّ و بحث نحو: تكأ كأتّم (بمعنى اجتمعتم) من قول عيسى بن عمرو النحوى:

ما لكم تكأ كأتّم على، كتكأ كئكم على ذى جنّه؟ (١) افرنقوا عني (٢) و نحو (مشمخّر) فى قول: بشر بن عوانه. يصف الأسد:

فخّر مضرّجا بدم كانى

هدمت به بناء مشمخّرًا

ب- و منه ما لم يعثر على تفسيره نحو: (جحلنجع) من قول أبى الهميسع [الرجز]

من طمحه صبيرها جحلنجع (٣)

لم يحضها الجدول بالتّنوع

و أمّا مخالفه القياس: فهو كون الكلمه شاذّه غير جاريه على القانون الصّرفيّ المستنبط من كلام العرب؛ بأن تكون على خلاف ما

ثبت فيها عن العرف العربى الصّحيح (٤)

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ١٣٨٩

١- جنون.

٢- انصرفوا، و قال ذلك حين سقط عن دابته فاجتمع الناس حوله.

٣- الطمحه النظره، و الصبير السحاب المتراكم. و قبله: [الرجز]. إن تمنعى صوبك صوب المدمع يجرى على الخد كضئب الثعنع الضئب الحب و الثعنع اللؤلؤ، قال صاحب القاموس: ذكروا جحلنجع و لم يفسروه. و قالوا: كان أبو الهميسع من أعراب مدين. و كنا لا نكاد نفهم كلامه.

٤- ما استثناه الصرفيون من قواعدهم المجمع عليها و إن خالف القياس (فصيح) فمثل «آل و ماء» أصلهما أهل و موه، أبدلت الهاء فيهما همزه. و إبدال الهمزه من الهاء و إن كان على خلاف القياس إلا أنه ثبت عن الواضع، و مثل «أبى يابى» بفتح الباء فى المضارع. و القياس، كسرهما فيه لأن فعل بفتح العين لا يأتى مضارعه على يفعل بالفتح إلا إذا كان عين ماضيه أو لامه حرف حلق كسأل و نفع، فمجيء المضارع بالفتح على خلاف القياس، إلا أن الفتح ثبت عن الواضع، و مثل (عور يعور) فالقياس فيهما عار يعار بقلب الواو ألفا لتحركها و انفتاح ما قبلها، فتصحيح الواو خلاف القياس إلا أنه ثبت عن الواضع.

(مثل الأجل) فى قول أبى النّجم: [الرجز]

الحمد لله العلى الأجل

الواحد الفرد القديم الأوّل

فإن القياس الأجلّ بالإدغام، و لا مسوّغ لفكّه.

و كقطع همزه وصل إثنين فى قول جميل: [الطويل]

ألا لا أرى إثنين أحسن شيمه

على حدثان الدهر متّى و من جمل (1)

و يستثنى من ذلك ما ثبت استعماله لدى العرب مخالفا للقياس و لكنّه فصيح.

لهذا لم يخرج عن الفصاحه لفظتا: المشرق و المغرب بكسر الراء، و القياس فتحها فيهما، و كذا لفظتا: المدهن و المنخل و القياس فيهما مفعّل بكسر الميم و فتح العين - و كذا نحو قولهم: عور و القياس: عار، لتحرك الواو و انفتاح ما قبلها.

و أمّا الكراهه فى السمع: فهو كون الكلمه وحشيه، و تأنفها الطّباع و تمجها الأسماع، و تنبو عنه، كما ينبو عن سماع الأصوات المنكره. كالجرشّى للنفس فى قول أبى الطيب المتنبّى يمدح سيف الدّوله: [المتقارب]

مبارك الاسم أغرّ اللقب

كريم الجرشى شريف النسب

و ملخص القول: أن فصاحه الكلمه تكون بسلامتها من تنافر الحروف و من الغرابه، و من مخالفه القياس، و من الابتدال، و الضّعف.

فإذا لصق بالكلمه عيب من هذه العيوب السابقه و جب نبذها و أطراحها.

تطبيق

ما الذى أخلّ بفصاحه الكلمات فيما يأتى:

قال يحيى بن يعمر لرجل حكّمته امرأته إليه: «أئن سألتك ثمن شكرها و شبرك، أخذت تطلّها و تضهلّها؟» (2)

١- الشيمه الخلق، و الحدثان نوابب الدهر.

٢- الشكر الرضاع و الشبر النكاح و تطلها تسعى فى بطلان حقا و تضهلها تعطىها الشىء القليل.

و قال بعض امراء العرب، و قد اعتلت أمه، فكتب رقاعا و طرحها فى المسجد الجامع بمدينة السلام: صين امرؤ و رعا، دعا لامرأه أنقله (١) مقسنه (٢) قد منيت بأكلها الظرموق (٣) فأصابها من أجله الاستمصال (٤) بأن يمن الله عليها بالأطرعشاش (٥) و الأبرعشاش. أسمع جعجعه (٦) و لا- أرى طحنا، الإسقنط (٧) حرام، و هذا الخنثليل (٨) صقيل، و الفدوكس مفترس (٩). يوم عصبص، و هلوف، ملأ السجسج طلا (١٠).

أمنا أن تصرع عن سماح

و للآمال فى يدك اصطراع (١١)

[الوافر]

و قال الفرزدق: [الكامل]

و إذا الرّجال رأوا يزيد رأيتهم

خضع الرّقاب نواكس الأبصار (١٢)

يا نفس صبرا كل حى لاقى

و كل اثنين إلى افتراق

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ١٣٩١

-
- ١- يابسه.
 - ٢- مسنه عجوز.
 - ٣- ابتليت بأكل الطين.
 - ٤- الإسهال.
 - ٥- البرء، و كذا معنى ما بعده.
 - ٦- جعجعه غير فصيحته لتنافر حروفها، و هو مثل يضرب لمن يقول و لا يفعل.
 - ٧- الاسقنط الخمر.
 - ٨- الخنثليل السيف.
 - ٩- الفدوكس الأسد، فكل من هذه الألفاظ الثلاثة و حشيه غير مألوفه.
 - ١٠- شديد البرد فيهما، السجسج الأرض التى ليست بسهله و لا صلبيه.
 - ١١- أراد: أنهم أمنوا أن يغلبه غالب يصرعه عن السماع و يمنعه منه و أما قوله: (و للآمال فى يدك اصطراع) فمعناه تنافس و

تغالب و ازدحام فى يده، يرید كثره نواله و كرمه. و استعماله للفظه الاصطراع بهذا المعنى بعيد.
١٢- فقد جمع (ناكس) على (فواعل) شذوذا و هذا لا- يطرد إلا- فى وصف لمؤنث عاقل لا لمذكر كما هنا إلا فى موضعين
(فوارس و هوالك) و الناكس: مطأطىء الرأس.

تشكو الوجى من أظلل و أظلل

من طول إملال و ظهر ممل (١)

[الرجز]

تمرين

١- أى أجزاء هذين البيتين غير فصيح:

أصبحت كالثوب اللبیس قد اخلقت

جداته منه فعاد مذالا (٢)

[الكامل]

رمتنى مئى بالهوى رمى ممضغ

من الوحش لوط لم تعقه الأوالس (٣)

[الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص : ١٣٩٢

١- الوجى الحفا: والأصل باطن خف البعير، و خالف القياس بفك الإدغام. تنبيهات: الأول من عيوب فصاحه اللفظه المفرده كونها مبتدله، أى عاميه ساقطه كالفالق و الشنطار و نحوهما: و الابتدال ضربان: أ- ما استعملته العامه و لم تغيره عن وضعه، فسخف و انحطت رتبته. و أصبح استعماله لدى الخاصه معيبا. كلفظه البرسام فى قول المتنبى. [الخفيف]. إن بعضا من القريض هراء ليس شيئا و بعضه أحكام فيه ما يجلب البراعه و الفهم و فيه ما يجلب البرسام ب- ما استعملته العامه دالا على غير ما وضع له. و ليس بمستقبح و لا- مكروه كقول المتلمس: و قد أتناسى الهم عند احتضاره بناج عليه الصيعريه مكدم الثانى: لا تستعمل الالفاظ المبهمه اذا كان غرضك التعيين و إحضار صوره الشئ. أو المعنى المراد فى الذهن. الثالث: لا تستعمل اللفظ المشترك الأ مع قرينه تبين المراد من معانيه المشتركه.

٢- لابن الرومى، و اللبیس: الملبوس و الإخلاق: البلى. و الجده: صفه الثوب الجديد: و المذال: الممتهن.

٣- اللوط: الخفيف السريع، و الأوالس: النوق السريعه.

فصاحه الكلام: سلامته بعد فصاحه مفرداته ممّا يبهم معناه، و يحول دون المراد منه (١) و تتحقق فصاحته بخلوّه من سته عيوب.

١- تنافر الكلمات مجتمعه، ٢- ضعف التأليف، ٣- التّعقيد اللفظي ٤- التّعقيد المعنوي، ٥- كثره التكرار (٢)، ٦- تنابع الاضافات.

الأوّل: تنافر الكلمات مجتمعه: أن تكون الكلمات ثقيله على السمع، يلزم من تركيبها مع بعضها عسره النطق بها مجتمعه على اللسان. (و إن كان كل جزء منه على انفراده فصيحاً).

و التنافر يحصل: إمّا بتجاور كلمات متقاربه الحروف، و إمّا بتكرير كلمه واحده.

[شماره صفحه واقعي : ٢٣]

ص: ١٣٩٣

١- المراد بفصاحه الكلام تكوّنه من كلمات فصيحه يسهل على اللسان النطق بها لتآلفها، و يسهل على العقل فهمها لترتيب ألفاظها وفق ترتيب المعاني. و مرجع ذلك إلى الذوق السليم و الإلمام بقواعد النحو، بحيث يكون واضح المعنى سهل اللفظ. حسن السبك، و لذلك يجب أن تكون كل لفظه من ألفاظه واضحه الدلاله على المقصود منها. جاريه على القياس الصرفي، عذبه سلسله، كما يكون تركيب الكلمات جاريا على القواعد النحويه خاليا عن تنافر الكلمات مع بعضها، و من التّعقيد. فمرجع الفصاحه سواء في اللفظه المفرد، أو في الجمل المركبه إلى أمرين (مراعاة القواعد، و الذوق السليم) و تختلف فصاحه الكلام أحيانا باختلاف التعبير عما يدور بالنفس من المعاني اختلافا ظاهرا. فتجد في عبارات الأدباء من الحسن و الجوده ما لا تجد في تعبير غيرهم، مع اتحاد المعنى الذي يعبر عنه و يختلف الأدباء أنفسهم في أساليبهم: فقد يعلو بعضهم في أسلوبه. فتراه يسيل رقه و عذوبه. و يصل إلى القلوب فيبلغ منها ما يشاء أن يبلغ. و ذلك نوع من البيان يكاد يكون سحرا، و قد يكون دون هذه المنزله قليلا أو كثيرا، و هو مع ذلك من فصيح القول و حسن البيان.

٢- (كثره التكرار: و تنابع الإضافات) أقول الحق، إن هذين العيين قد احترز عنهما بالتنافر. على أن بعضهم أجازهما لوقوعهما في القرآن كما في قوله تعالى وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا آيَات، و في قوله تعالى: ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِيَّا.

أ-و منه شديد الثقل: كالشطر الثاني في قوله: [الرجز]

و قبر حرب بمكان قفر

و ليس قرب قبر حرب قبر (١)

ب-و منه خفيف الثقل كالشطر الأول في قول أبي تمام [الطويل]

كريم متى أمدحه أمدحه و الوري

معى، و إذا ما لمته لمته وحدى (٢)

الثانى: ضعف التأييف: أن يكون الكلام جاريا على خلاف ما اشتهر من قوانين النحو المعتبره عند جمهور العلماء: كوصل الضميرين، و تقديم غير الأعراف منهما على الأعراف، مع أنه يجب الفصل فى تلك الحاله، كقول المتنبي: [الكامل]

خلت البلاد من الغزاه ليلها

فأعاضهاك الله كى لا تحزنا

و كالإضمار قبل ذكر مرجعه لفظا و رتبه و حكما فى غير أبوابه (٣) نحو: [الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ١٣٩٤

١- حرب بن أميه: قتله قائل هذا البيت، و هو هاتف من الجن صاح عليه (قفر) خال من الماء و الكلا، و قبر اسم ليس مؤخر، و قرب خبرها مقدم، قيل: إن هذا البيت لا- يمكن إنشاده ثلاث مرات متواليه إلا و يغلط المنشد فيه، لأن نفس اجتماع كلماته و قرب مخارج حروفها. يحدثان ثقلا ظاهرا، مع أن كل كلمه منه لو أخذت وحدها ما كانت مستكرهه و لا ثقله.

٢- أى هو كريم. و إذا مدحته وافقنى الناس على مدحه. و يمدحونه معى لإسداء إحسانه إليهم كإسداءه إلى، و إذا لمته، لا يوافقنى أحد على لومه، لعدم وجود المقتضى للوم فيه، و آثر لمته على هجوته مع أنه مقابل المدح إشاره إلى أنه لا يستحق الهجو و لو فرط منه شىء فإنما يلام عليه فقط و الثقل فى قوله: «أمدحه» لما بين الحاء و الهاء من التنافر، للجمع بينهما. و هما من حروف الحلق، كما ذكره الصحاب إسماعيل بن عباد.

٣- المجموعه فى قول بعضهم: [الرجز]. و مرجع الضمير قد تأخرا لفظا و رتبه و هذا حصرا فى باب نعم و تنازع العمل و مضمرة الشأن و رب و البدل و مبتدا مفسر بالخبر و باب فاعل بخلف فاخبر و اعلم أن ضعف التأليف ناشىء من العدول عن المشهور إلى قول له صحه عند بعض أولى النظر، أما إذا خالف المجمع عليه كجبر الفاعل و رفع المفعول ففاسد غير معتبر، و الكلام فى (تركيب له صحه و اعتبار).

و لو أنّ مجدا أخذ الدهر واحدا

من الناس أبقى مجده الدهر (مطعما) (١)

الثالث: التعقيد اللفظي: هو كون الكلام خفي الدلالة على المعنى المراد به، بحيث تكون الألفاظ غير مرتّبه على وفق ترتيب المعانى. (و ينشأ ذلك التعقيد من تقديم أو تأخير أو فصل بأجنى بين الكلمات التي يجب أن تتجاور و يتصل بعضها ببعض) (٢) و هو مذموم: لأنه يوجب اختلال المعنى و اضطرابه، من وضع ألفاظه فى غير المواضع اللائقة بها كقول المتنبي: [الكامل]

جفخت و هم لا يجفخون بها بهم

شيم على الحسب الأغر دلائل (٣)

أصله: جفخت بهم شيم دلائل على الحسب الأغر، و هم لا يجفخون بها.

الرابع: التعقيد المعنوي: كون التركيب خفي الدلالة على المعنى المراد (٤) بحيث لا يفهم معناه إلا بعد عناء و تفكير طويل.

و ذلك لخلل فى انتقال الذهن من المعنى الأصلي إلى المعنى المقصود بسبب إيراد اللوازم البعيدة، المفتقره إلى وسائط كثيره، مع عدم ظهور القرائن الداله على المقصود: بأن يكون

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ١٣٩٥

١- فإن الضمير فى (مجده) راجع إلى (مطعما) و هو متأخر فى اللفظ كما يرى و فى الرتبة لأنه مفعول به. فالبيت غير فصيح لمخالفته قواعد النحو. و مطعم أحد رؤساء المشركين، و كان يدافع عن النبي صلى الله عليه و آله. و معنى البيت أنه لو كان مجد الإنسان سببا لخلوده فى هذه الدنيا لكان (مطعم بن عدى) أولى الناس بالخلود لأنه حاز من المجد ما لم يحزه غيره، على يد أصحاب الشريعة.

٢- و ذلك كالفصل بأجنى بين الموصوف و الصفه، و بين البدل و المبدل منه، و بين المبتدأ و الخبر، و بين المستثنى و المستثنى منه، ما يسبب ارتباكا و اضطرابا شديدا.

٣- فلفظه جفخت مره الطعم، و إذا مرت على السمع اقشعر منها. و لو استعمل (المتنبي) عوضا عن جفخت (فخرت) لاستقام البيت، و حظى فى استعماله بالأحسن.

٤- بحيث يعمد المتكلم إلى التعبير عن معنى فيستعمل فيه كلمات فى غير معانيها الحقيقيه، فيسئ اختيار الكلمات للمعنى الذى يريده، فيضطرب التعبير و يلتبس الأمر على السامع نحو. نشر الملك ألسنته فى المدينه، يريد جواسيسه و الصواب نشر عيوننه.

فهم المعنى الثانى من الأول بعيدا عن الفهم عرفا (١). كما فى قول عباس بن الأحنف: [الطويل]

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا

و تسكب عيناي الدموع لتجمدا (٢)

جعل سكب الدموع كناية عما يلزم فى فراق الأحبه من الحزن و الكمد: فأحسن و أصاب فى ذلك، و لكنه أخطأ فى جعل جمود العين كناية عما يوجه التلاقى من الفرح و السرور بقرب أحبته، و هو خفى و بعيد (٣)، إذ لم يعرف فى كلام العرب عند الدعاء لشخص بالسرور أن يقال له: (جمدت عينك) أو لا زالت عينك جامده. بل المعروف عندهم أن جمود العين إنما يبنى به عن عدم البكاء حاله الحزن، كما فى قول الخنساء: [المقارب]

أعيني جودا و لا تجمدا

ألا تبكيان لصخر الندى

و كما فى قول أبى عطاء يرثى ابن هبيرة: [الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ١٣٩٦

- ١- فالمناط فى الصعوبه عدم الجريان على ما يتعاطاه أهل الذوق السليم، لا كثره الوسائط الحسيه، فإنها قد تكثر من غير صعوبه، كما فى قولهم: فلان كثير الرماد كناية عن المضياف، فإن الوسائط كثيره فيه و لكن لا تعقيد.
- ٢- تسكب بالرفع عطف على أطلت، و بالنصب عطف على بعد: من قبيل عطف الفعل على اسم خالص من التأويل بالفعل. و المراد طلب استمرار السكب: لا أصله لئلا يلزم تحصيل الحاصل.
- ٣- و وجه الخفاء و البعد: أن أصل معنى جمود العين جفافها من الدموع عند إرادتها منها، و الانتقال منه إلى حصول السرور بعيد لأنه يحتاج إلى وسائط. بأن ينتقل من جمود العين إلى انتفاء الدمع منها، حال إرادته البكاء، و منه إلى انتفاء الدمع مطلقا، و منه إلى انتفاء الحزن و نحوه «فإن ذلك هو السبب غالبا فى الدمع» و من انتفاء الحزن و نحوه إلى السرور، و لا يخفى أن الشاعر قد طوى و حذف جميع هذه الوسائط فأورث بقاء الانتقال من المعنى الأصل الحقيقى إلى المعنى المراد، و خالف حينئذ أسلوب البلغاء. فنشأ من ذلك التعقيد المعنوى. و اعلم أن الشاعر أراد أن يرضى بالبعد و الفراق، و يعود نفسه على مقاساه الأحزان و الأشواق. و يتحمل من أجلها حزنا يفيض من عينيه الدموع. ليتوصل بذلك إلى وصل يدوم. و مسره لا تزول، على حد قول الشاعر: [الكامل]. و لطالما اخترت الفراق مغالطا و احتلت فى استثمار غرس و دادى و رغبت عن ذكر الوصال لأنها تبنى الأمور على خلاف مرادى

ألا إنَّ عينا لم تجد يوم واسط

عليك بجارى دمعها لجمود (١)

و هكذا كل الكنايات التى تستعملها العرب لأغراض و يغيرها المتكلم، و يريد بها أغراضا أخرى تعتبر خروجاً عن سنن العرب فى استعمالاتهم، و يعدّ ذلك تعقيداً فى المعنى، حيث لا يكون المراد بها واضحاً.

الخامس: كثره التكرار (٢): كون اللفظ الواحد اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً.

و سواء أكان الاسم: ظاهراً أو ضميراً، تعدّد مرّته بعد أخرى بغير فائده كقوله: [الرجز]

إنى و أسطار سطر سطر

لقائل يا نصر نصر نصراً

و كقول المتنبي: [البسيط]

أقل أنل اجمل علّ سل عد

زد هسّ بشّ تفضل أدن سرّ صل

و كقول أبى تمام فى المديح: [البسيط]

كأنه فى اجتماع الرّوح فيه له

فى كل جارحه من جسمه روح

السادس: تنابع الإضافات: كون الاسم مضافاً إضافته متداخلة غالباً، كقول ابن بابك: [الطويل]

حمامه جرعاً حومه الجندل اسجعى

فأنت بمراًى من سعاد و مسمع (٣)

و ملخص القول: إنّ فصاحه الكلام تكون بخلوّه من تنافر كلماته. و من ضعف تأليفه، و تعقيد معناه، و من وضع ألفاظه فى غير المواضع اللائقة بها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

١- أى لبخيله بالدموع.

٢- المراد بالكثرة ههنا ما فوق الواحده، فذكر الشىء ثانيا تكرر. و ذكره ثالثا كثره. و إنما شرطت الكثره لأن التكرار بلا كثره لا يخل بالفصاحه، و إلا لقبح التوكيد اللفظى.

٣- ففيه إضافه حمامه إلى جرعا و هو تأنيث الأجرع و هو المكان ذو الحجاره السود، أو مكان الرمل الذى لا يثبت شيئا «و جرعا» مضاف إلى «حومه» و هى معظم الشىء مضاف إلى «الجنديل» بسكون النون و هو الحجر، و المراد به هنا مكان الحجاره، فهو بمعنى الجنديل بفتح النون و كسر الدال، و قوله: فأنت بمراى من سعاد و مسمع، أى أنت بحيث تراك سعاد و تسمع كلامك، يقول: اسجعى أرض قفره سبخه، فإن سعاد تراك و تسمعك.

بين العيوب التي أخلت بفصاحه الكلام فيما يأتي:

لك الخير غيرى رام من غيرك الغنى

و غيرى بغير اللاذقيه لاحق

[الطويل]

و أزور من كان له زائرا

و عاف عافى العرف عرفانه (١)

[السريع]

أنى يكون أبا البرايا آدم

و أبوك و الثقلان أنت محمد (٢)

[الكامل]

و من جاهل بى و هو يجهل جهله

و يجهل علمى أنه بى جاهل

[الطويل]

و قلقلت بالهم الذى قلقل الحشا

قلاقل هم كلهن قلاقل

[الطويل]

و ما مثله فى الناس إلا مملكا

أبو أمه حتى أبوه يقاربه (٣)

[الطويل]

- ١- العيب فى تنافر الكلمات، و المعنى انحرف عنه من كان يزوره، و كره طالب الإحسان معرفته.
- ٢- يريد كيف يكون آدم أبا البرايا و أبوك محمد و أنت الثقلان أى الإنس و الجن. يعنى أنه قد جمع ما فى الخليقه من الفضل و الكمال، و قد فصل بين المبتدأ و الخبر و هما أبوك محمد. و قدم الخبر على المبتدأ تقديما قد يدعو إلى اللبس فى قوله: «و الثقلان و أنت» على أنه بعد هذا التعسف لم يسلم كلامه من سخف و هذر.
- ٣- يريد الفرزدق مدح إبراهيم بن إسماعيل خال هشام بن عبد الملك، و ما مثله فى الناس حى «أحد» يقاربه «يشابهه» إلا مملكا، أبوه، فقدم المستثنى على المستثنى منه، و فصل بين مثل و حى و هما بدل و مبدل منه و بين أبو أمه و أبوه و هما مبتدا و خبر، و بين حى و يقاربه و هما نعت و منعت، و لا يفصل بين كل منهما بأجنى و المعنى: و ليس إبراهيم فى الناس أحد يشبهه فى الفضائل إلا ابن أخته هشام، فضمير أمه عائد على المملك، و ضمير أبوه عائد على إبراهيم الخال.

إلى ملك ما أمّه من محارب

أبوه ولا كانت كليب تصاهر (١)

[الطويل]

ليس إلاك يا عليّ همام

سيفه دون عرضه مسلول (٢)

[الخفيف]

كسا حلمه ذا الحلم أثواب سؤدد

ورقى نداه ذا الندى فى ذرا المجد (٣)

[الطويل]

من يهتدى فى الفعل ما لا يهتدى

فى القول حتى يفعل الشعراء (٤)

[الكامل]

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ١٣٩٩

١- يريد إلى ملك أبوه ليس أمه من محارب، أى ما أمه منهم.

٢- فيه ضعف تأليف حيث وضع الضمير المتصل بعد إلا، وحقه وضع المنفصل (إياك).

٣- أى من كان ديدنه الحلم و الكرم حاز السيادة و الرفعه، فالضمير فى حلمه لذا الحلم المذكور بعد، فهو المتأخر لفظاً و معنى و حكماً، و كذا الضمير فى نداء لذا الندى.

٤- أى يهتدى فى الفعل ما لا يهتديه الشعراء فى القول حتى يفعل.

فصاحه المتكلم: عباره عن الملكه (١) التي يقتدر بها صاحبها على التعبير عن المقصود بكلام فصيح في أى غرض كان.

فيكون قادرا بصفه الفصاحه الثابته في نفسه على صياغه الكلام متمكنا من التصرف في ضروبه. بصيرا بالخوض في جهاته و مناخيه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص: ١٤٠٠

١- أى كيفيه و صفه من العلم راسخه و ثابتة في نفس صاحبها يكون قادرا بها على أن يعبر عن كل ما قصده من أى نوع من المعانى كالمدح و الذم و الرثاء و غير ذلك بكلام فصيح فإذا المراد على الاقتدار المذكور سواء وجد التعبير أو لم يوجد و أن من قدر على تأليف كلام فصيح في نوع واحد من تلك المعانى لم يكن فصيحاً، و أنه لا يكون فصيحاً إلا إذا كان ذا صفه من العلم راسخه فيه و هى المسماه «بالملكه» يقتدر بها على أن يعبر عن أى معنى قصده بكلام فصيح أى خال عن الخلل في مادته «و ذلك بعدم تنافر كلماته» و عن الخلل في تأليفه «و ذلك بعدم ضعف تأليفه» و عن الخلل في دلالته على المعنى التركيبى «و ذلك بعدم التعقيد اللفظى و المعنوى» فإن كان شاعرا اتسع أمامه ميدان القول في جميع فنون الشعر، من نسيب و تشبيب و مديح و هجاء و وصف و رثاء و عتاب و اعتذار و أشباه ذلك، و إن كان ناثرا حاك الرسائل المحلاه، و الخطب الممتعه الموشاه، في الوعظ، و الإرشاد و الحفل، و الأعياد.

البلاغه فى اللغه (الوصول و الانتهاء) يقال بلغ فلان مراده- إذا وصل إليه، و بلغ الركب المدينه، إذا انتهى إليها (1) و مبلغ الشىء منتهاه. و بلغ الرجل بلاغه فهو بليغ: إذا أحسن التعبير عمّا فى نفسه.

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ١٤٠١

١- البلاغه هى تأديه المعنى الجليل واضحاً بعبارة صحيحه فصيحه: لها فى النفس أثر خلاب، مع ملاءمه كل كلام للموطن الذى يقال فيه، و الأشخاص الذين يخاطبون. و البلاغه مأخوذه من قولهم بلغت الغايه إذا انتهت إليها، و بلغت غيرى، و المبالغه فى الشىء الانتهاء إلى غايته، فسميت البلاغه بلاغه لأنها تنهى المعنى إلى قلب السامع فيفهمه، و سميت البلاغه بلاغه لأنك تتبلغ بها، فتنتهى بك إلى ما فوقها، و هى البلاغ أيضاً و يقال: الدنيا بلاغ لأنها تؤديك إلى الآخرة و البلاغ أيضاً التبليغ و منه هذا بلاغ للناس- أى تبليغ- و يقال بلغ الرجل بلاغه إذا صار بليغاً، كما يقال نبيل الرجل نباله إذا صار نبيلاً، قال أعرابى. البلاغه التقرب من البعيد، و التباعد من الكلفه: و الدلاله بقليل على كثير، و قال عبد الحميد بن يحيى، البلاغه تقرير المعنى فى الأثناء، من أقرب وجوه الكلام، و قال ابن المعتز: البلاغه البلوغ إلى المعنى و لم يطل سفر الكلام، و قال العتابى: البلاغه مد الكلام بمعانيه إذا قصر، و حسن التأليف إذا طال، و قال عبد الله بن المقفع: البلاغه لمعان تجرى فى وجوه كثيره، فمنها ما يكون فى الإشاره، و منها ما يكون فى الحديث و منها ما يكون فى الاستماع، و منها ما يكون فى الاحتجاج. و منها ما يكون شعراً. و منها ما يكون ابتداء و منها ما يكون جواباً و منها ما يكون خطاباً، و منها ما يكون رسائل. فعامه هذه الأبواب الوحى فيها و الإشاره إلى المعنى أبلغ، و الإيجاز هو البلاغه. فالسكوت يسمى بلاغه مجازاً، و هى فى حاله لا ينجح فيها القول، و لا ينفع فيها إقامة الحجج إما عند جاهل لا يفهم الخطاب أو عند ضيع لا يرهب الجواب، أو ظالم سليط يحكم بالهوى، و لا يرتدع بكلمه التقوى و إذا كان الكلام يعرى من الخير. أو يجلب الشر فالسكوت أولى، و قال الرشيد: البلاغه التباعد من الإطاله، و التقرب من البغيه و الدلاله بالقليل من اللفظ، على الكثير من المعنى قال أحد الأدباء: أبلغ الكلام ما حسن إيجازه، و قل مجازه و كثر إعجازه و تناسب صدوره و أعجازه.

و تقع البلاغه فى الاصطلاح: وصفا للكلام، و المتكلم فقط.

و لا توصف الكلمه بالبلاغه، لقصورها عن الوصول بالمتكلم إلى غرضه، و لعدم السماع بذلك.

بلاغه الكلام

البلاغه فى الكلام: مطابقته لما يقتضيه حال الخطاب (1)، مع فصاحه ألفاظه مفردا و مركبا.

و الكلام البليغ: هو الذى يصوره المتكلم بصوره تناسب أحوال المخاطبين.

و حال الخطاب: و يسمى بالمقام هو الأمر الحامل للمتكلم على أن يورد عبارته على صوره مخصوصه دون أخرى.

و المقتضى: و يسمى الاعتبار المناسب هو الصوره المخصوصه التى تورد عليها العبارة.

مثلا: المدح حال يدعو لإيراد العبارة على صوره الإطناب. و ذكاء المخاطب حال يدعو لإيرادها على صوره الإيجاز. فكل من المدح و الذكاء حال و مقام. و كل من الإطناب و الإيجاز مقتضى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ١٤٠٢

١- مقتضى الحال، هو ما يدعو إليه الأمر الواقع، أى ما يستلزمه مقام الكلام و أحوال المخاطب من التكلم على وجه مخصوص. و لن يطابق الحال إلا إذا كان وفق عقول المخاطبين، و اعتبار طبقاتهم فى البلاغه، و قوتهم فى البيان و المنطق، فليسوقه كلام لا يصلح غيره فى موضعه، و الغرض الذى يبنى له، و لسراه القوم و الأمراء فن آخر لا يسد مسده سواه، من أجل ذلك كانت مراتب البلاغه متفاوتة، بقدر تفاوت الاعتبارات المقتضيات و بقدر رعايتها يرتفع شأن الكلام فى الحسن و القبح، و يرتقى صعودا إلى حيث تنقطع الاطماع، و تخور القوى، و يعجز الإنس و الجن أن يأتوا بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا، و تلك مرتبه الإعجاز التى تخرس عندها ألسن الفصحاء لو تآقت إلى العبارة: و قد عرف بالخبر المتواتر أن القرآن الكريم نزل فى أوفى العصور فصاحه، و أجملها بلاغه. و لكنه سد السبل أمام العرب عند ما صاح عليهم صيحه الحق. فوجفت قلوبهم، و خرست شفاشقهم، مع طول التحدى و شد النكير (و حقت للكتاب العزيز الكلمه العليا).

و إيراد الكلام على صورته الإطناب (١) أو الإيجاز مطابقه للمقتضى و ليست البلاغه (٢) إذا منحصره فى إيجاد معان جليله، و لا فى اختيار ألفاظ واضحه جزيله. بل هى تتناول مع هذين الأمرين أمرا ثالثا: هو إيجاد أساليب مناسبه للتأليف بين تلك المعانى و الألفاظ مما يكسبها قوه و جمالا.

و ملخص القول: أن الأمر الذى يحمل المتكلم على إيراد كلامه فى صورته دون أخرى: يسمى «حالا» و إلقاء الكلام على هذه الصوره التى اقتضاها الحال يسمى «مقتضى و البلاغه هى مطابقه الكلام الفصيح لما يقتضيه الحال.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص: ١٤٠٣

١- فإن اختلاف هذه الظروف يقتضى هيئه خصوصيه من التعبير، و لكل مقام مقال، فعلى المتكلم ملاحظه المقام أو الحال: و هو الأمر الذى يدعوه إلى أن يورد كلامه على صورته خاصه تشاكل غرضه، و تلك الصوره الخاصه التى يورد عليها تسمى المقتضى، أو الاعتبار المناسب، فمثلا- الوعيد و الزجر و التهديد مقام يقتضى كون الكلام المورد فيه فخما جزلا، و البشاره بالوعد، و استجلاب الموده، مقام يتطلب رقيق الكلام و لطيفه: و الوعظ مقام يوجب البسط و الاطناب، و كون المخاطب عاميا سوقيا، أو أميرا شريفا، يوجب الاتيان بما يناسب بيانه عقله.

٢- لأن البلاغه كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه فى نفسه كتمكنه فى نفسك مع صورته مقبوله، و معرض حسن، و إنما جعلنا حسن المعرض و قبول الصوره شرطا فى البلاغه، لأن الكلام إذا كانت عبارته رثه، و معرضه خلقا، لم يسم بليغا و إن كان مفهوم المعنى؛ مكشوف المغزى. فعناصر البلاغه إذا (لفظ و معنى، و تأليف للألفاظ)؛ يمنحها قوه و تأثيرا و حسنا. ثم دقه فى اختيار الكلمات و الأساليب، على حسب مواطن الكلام و مواقعه، و موضوعاته و حال السامعين و النزعه النفسيه التى تملكهم و تسيطر على نفوسهم، فرب كلمه حسنت فى موطن، ثم كانت مستكرهه فى غيره، و رب كلام كان فى نفسه حسنا خلابا، حتى إذا جاء فى غير مكانه، و سقط فى غير مسقطه، خرج عن حد البلاغه، و كان غرضا لسهام الناقدین.

بلاغه المتكلم: هي ملكه في النفس (1) يقتدر بها صاحبها على تأليف كلام بليغ مطابق لمقتضى الحال. مع فصاحته في أى معنى قصده.

و تلك غايه لن يصل إليها إلا من أحاط بأساليب العرب خبراً، و عرف سنن مخاطبهم في منافراتهم، و مفاخراتهم، و مديحهم، و هجائهم، و شكرهم، و اعتذارهم؛ ليلبس لكل حاله لبوسها، و لكل مقام مقال.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ١٤٠٤

١- أى أن الهيئه و الصفه الراسخه الثابته في نفس المتكلم يمكنه بواسطتها أن يعبر عن المعانى التى يريد إفادتها لغيره بعبارات بليغه، أى مطابقه لحال الخطاب. فلو لم يكن ذا ملكه يقتدر بها على التصرف فى أغراض الكلام و فنونه بقول رائع، و بيان بديع بالغا من مخاطبه كل ما يريد، لم يكن بليغا، و إذا لا بد للبليغ: أولاً من التفكير فى المعانى التى تجيش فى نفسه، و هذه يجب أن تكون صادقه ذات قيمه، و قوه يظهر فيها أثر الابتكار و سلامه النظر و ذوق تنسيق المعانى و حسن ترتيبها، فإذا تم له ذلك عمد إلى الألفاظ الواضحه المؤثره الملائمه، فألف بينها تأليفا يكسبها جمالا- و قوه. فالبلاغه ليست فى اللفظ وحده، و ليست فى المعنى وحده، و لكنها أثر لازم لسلامه تآلف هذين و حسن انسجامهما. و قد علم أن البلاغه أخص و الفصاحه أعم لأنها مأخوذه فى تعريف البلاغه، و أن البلاغه يتوقف حصولها على أمرين، الأول: الاحتراز عن الخطأ فى تأديه المعنى المقصود، و الثانى: تمييز الكلام الفصيح من غيره، لهذا كان للبلاغه درجات متفاوتة تعلقو و تسفل فى الكلام بنسبه ما تراعى فيه مقتضيات الحال، و على مقدار جوده ما يستعمل فيه من الأساليب فى التعبير و الصور البيانيه و المحسنات البديعيه و أعلى تلك الدرجات ما يقرب من حد الاعجاز، و أسفلها ما إذا غير الكلام عنه إلى ما هو دونه التحق عند البلغاء بأصوات الحيوانات العجم، و إن كان صحيح الإعراب: و بين هذين الطرفين مراتب عديده.

١-قال قدامه: البلاغه ثلاثه مذاهب:

المساواه: و هى مطابقه اللفظ المعنى، لا زائدا و لا ناقصا.

و الإشاره: و هى أن يكون اللفظ كاللمحه الداله.

و التذليل: و هو إعاده الألفاظ المترادفه على المعنى الواحد، ليظهر لمن لم يفهمه، و يتأكد عند من فهمه (١).

٢-و قيل لجعفر بن يحيى: ما البيان؟ فقال: أن يكون اللفظ محيطا بمعناك، كاشفا عن مغزاك، و تخرجه من الشركه، و لا تستعين عليه بطول الفكره، و يكون سالما من التكلف، بعيدا من سوء الصنعه، بريئا من التعقيد، غنيا عن التأمل (٢).

٣-و مما قيل فى وصف البلاغه: لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغه حتى يسابق معناه لفظه، و لفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك (٣).

٤-و سأل معاويه صحارا العبدى: ما البلاغه؟ قال: أن تجيب فلا تبطىء، و تصيب فلا تخطىء (٤).

٥-و قال الفضل: قلت لأعرابى ما البلاغه؟ قال: الإيجاز فى غير عجز، و الإطناب فى غير خطل (٥).

٦-و سئل ابن المقفع: ما البلاغه؟ فقال: البلاغه اسم جامع لمعان تجرى فى وجوه كثيره: فمنها ما يكون فى السكوت، و منها ما يكون فى الاستماع، و منها ما يكون فى الإشاره، و منها ما يكون فى الحدث، و منها ما يكون فى الاحتجاج، و منها ما يكون جوابا، و منها ما يكون ابتداء، و منها ما يكون شعرا، و منها ما يكون سجعا و خطبا، و منها ما يكون رسائل. فعائمه ما يكون من هذه الأبواب-الوحى فيها، و الإشاره إلى المعنى، و الإيجاز هو البلاغه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ١٤٠٥

١-نهايه الأرب، جزء ٧، ص ٨.

٢-نهايه الأرب، جزء ٧، ص ٩.

٣-من كتاب البيان و التبيين للجاحظ، جزء ١، صحيفه ٩١.

٤-نهايه الأرب، جزء ٧، ص ٨.

٥-البيان و التبيين، جزء ١، ص ٩١.

فأما الخطب بين السَّماطين، و في إصلاح ذات البين، فالإكثار في غير خطل، و الإطاله في غير إملال. و ليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك فقيل له: فإن ملّ المستمع الإطاله التي ذكرت أنها حق ذلك الموقف؟ قال: إذا أعطيت كل مقام حقه، و قمت بالذى يجب من سياسه ذلك المقام، و أرضيت من يعرف حقوق الكلام، فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد و العدو، فإنه لا يرضيهما شيء. و أما الجاهل فلست منه، و ليس منك. و قد كان يقال: «رضاء الناس شيء لا ينال» (١).

٧- و لابن المعتز: أبلغ الكلام: ما حسن إيجازه، و قلّ مجازه، و كثر إعجازه، و تناسبت صدوره و أعجازه (٢).

٨- و سمع خالد بن صفوان رجلا يتكلم، و يكثر الكلام.

فقال: اعلم-رحمك الله-أن البلاغه ليست بخفه اللسان، و كثره الهذيان، و لكنها بإصابه المعنى، و القصد إلى الحجه (٣).

٩- و لبشر بن المعتمر فيما يجب أن يكون عليه الخطيب و الكاتب: رساله من أنفس الرسائل الأديبه البليغه، جمعت حدود البلاغه و صورتها أحسن تصوير. و سندكر مع شيء من الإيجاز ما يتصل منها بموضوعنا-قال:

خذ من نفسك ساعه نشاطك، و فراغ بالك، و إجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعه أكرم جوهرها، و أشرف حسبا، و أحسن في الأسماع و أحلى في الصدور، و أسلم من فاحش الخطأ، و أجلب لكل عين و غرّه من لفظ شريف، و معنى بديع. و اعلم أن ذلك أجدى عليك: مما يعطيك يومك الأطول بالكّدّ و المطاوله و المجاهده، و بالتكليف و المعاوده. و إياك و التوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، و التعقيد هو الذى يستهلك معانيك، و يشين ألفاظك، و من أراد معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف، و من حقهما أن تصونهما عما يفسدهما و يهجنهما. . .

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ١٤٠٦

١- البيان و التبيين، جزء ١، ص ٩١، ٩٢.

٢- نهايه الأرب، جزء ٧، ص ١١.

٣- مختار العقد الفريد، ص ٩٨.

و كن فى ثلاث منازل: فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا و فخما سهلا، و يكون معناك ظاهرا مكشوفاً، و قريبا معروفا. إِمَّا عند الخاصه: إن كنت للخاصه قصدت، و إِمَّا عند العامه: إن كنت للعامه أردت، و المعنى ليس يشرف بأن يكون من معانى الخاصه، و كذلك ليس يتّضع بأن يكون من معانى العامه، و إنما مدار الشرف على الصواب، و إحراز المنفعه، مع موافقه الحال، و ما يجب لكل مقام من المقال، و كذلك اللفظ العامى و الخاصى؛ فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك و بلاغه قلمك، و لطف مداخلك، و اقتدارك على نفسك... على أن تفهم العامه معانى الخاصه، و تكسوها الألفاظ الواسعه التى لا تلتطف عن الدهماء، و لا تجفوا عن الأكفاء، فأنت البليغ التام.

فإن كانت المنزله الأولى لا تواتيك و لا تعتريك، و لا تسنح لك عند أول نظرك، و فى أول تكلفك، و تجد اللفظه لم تقع موقعها، و لم تصل إلى حقها: من أماكنها المقسومه لها، و القافيه لم تحلّ فى مركزها و فى نصابها، و لم تصل بشكلها، و كانت قلقه فى مكانها، نافر من موضعها. فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن، و النزول فى غير أوطانها، فإنك إذا لم تتعاط قرض الشعر الموزون، و لم تتكلف اختيار الكلام المنثور، لم يعبك بترك ذلك أحد. و إن أنت تكلفته، و لم تكن حاذقا مطبوعا، و لا محكما لسانك. بصيرا بما عليك أو ما لك، عابك من أنت أقلّ عيبا منه و رأى من هو دونك أنه فوقك. فإن ابتليت بأن تتكلف القول، و تتعاطى الصنعه، و لم تسمح لك الطباع فى أول وهله، و تعصى عليك بعد إحاله الفكره، فلا تعجل و لا تضجر و دعه بياض يومك، أو سواد ليلك، و عاوده عند نشاطك و فراغ بالك، فإنك لا تعدم الإجابه و المواتاه، إن كانت هناك طبيعه، أو جريت من الصنعه على عرق.

فإن تمنع عليك بعد ذلك من غير حادث شغل عرض، و من غير طول إهمال، فالمنزله الثالثه أن تتحول من هذه الصنعه إلى أشهى الصناعات إليك، و أخفها عليك... ، لأن النفوس تجود بمكنونها مع الرغبه، و لا تسمح بمخزونها مع الرهبه؛ كما تجود به مع المحبه و الشهوه. فهكذا هذا.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ١٤٠٧

و ينبغي للمتكلم: أن يعرف أقدار المعانى؛ و يوازن بينها و بين أقدار المستمعين، و بين أقدار الحالات؛ فيجعل لكل طبقه من ذلك كلاما، و لكل حاله من ذلك مقاما حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعانى، و يقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات، و أقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات.

و بعد، فأنت ترى فيما قالوه: أن حد البلاغه-هو أن تجعل لكل مقام مقالا؛ فتوجز: حيث يحسن الإيجاز، و تطنب: حيث يجمل الإطناب، و تؤكد: فى موضع التوكيد، و تقدم أو تؤخر، إذا رأيت ذلك أنسب لقولك و أوفى بعرضك، و تخاطب الذكى بغير ما تخاطب به الغبى، و تجعل لكل حال ما يناسبها من القول، فى عباره فصيحته، و معنى مختار. و من هنا عرّف العلماء البلاغه بأنها مطابقه الكلام لمقتضى الحال مع فصاحه عباراته.

و اعلم: أن الفرق بين الفصاحه و البلاغه: أن الفصاحه مقصوره على وصف الألفاظ، و البلاغه لا تكون إلا وصفا للألفاظ مع المعانى؛ و أن الفصاحه تكون وصفا للكلمه و الكلام، و البلاغه لا تكون وصفا للكلمه، بل تكون للكلام؛ و أن فصاحه الكلام شرط فى بلاغته.

فكل كلام بليغ فصيح، و ليس كل فصيح بليغا، كالذى يقع فيه الإسهاب حين يجب الإيجاز.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ١٤٠٨

بين الحال و مقتضاه فيما يلي:

١-هناك محاذات العزاء المقدما

فما عبس المحزون حتى تبسما (١)

[الطويل]

٢-تقول للراضى عن إثاره الحروب: إن الحرب متلفه للعباد، ذهابه (٢) بالطارف و التلاد.

٣-يقول الناس إذا رأوا لضا أو حريقا: لص، حريق (٣).

٤-قال تعالى: وَ أَنَا لَا نَدْرِي أَ شَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ، أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا (٤)[الجن: ١٠].

٥-يقول رائى البرامكه:

أصبت بساده كانوا عيوننا

بهم نسقى إذا انقطع الغمام (٥)

[الوافر]

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ١٤٠٩

١- الحال هنا هو تعجيل المسره، و المقتضى هو تقديم الكلمه الداله على السرور، و هى «كلمه هناه» .

٢- الحال هنا هو إنكار الضرر من الحرب، و المقتضى هو توكيد الكلام.

٣- الحال هنا هو ضيق المقام، و المقتضى هو الاختصار بحذف المسند إليه و التقدير، هذا لص. هذا حريق.

٤- الحال فى (أشّر أريد) هو عدم نسبه الشر إلى الله تعالى. و المقتضى هو حذف الفاعل، إذ الأصل. أشّر أراده الله بمن فى

الأرض؟ و الحال فى (أم أراذ بهم ربهم رشدا) هو نسبه الخير إلى الله تعالى، و المقتضى بقاء الفاعل من غير حذف «أى فعل

الإراداه جاء مع الشر على صورته المبني للمجهول، و مع الرشد على صورته المبني للمعلوم، و الحال الداعيه إلى بناء الأول

للمجهول (التأذب) فى جانب الله تعالى بعدم نسبه الشر إليه صراحه، و إن كان الخير و الشر مما قدره الله تعالى و أراده» .

٥- الحال هنا هو الخوف من (الرشيد) ناكب البرامكه، و المقتضى حذف الفاعل من أصبت.

١-التَّنَافَرُ: يعرف بالذُّوق السليم، و الحسِّ الصادق (١).

٢-مخالفة القياس: تعرف بعلم الصِّرف.

٣-ضعف التَّأليف و التَّعقيد اللفظيين: يعرفان بعلم النحو.

٤-الغرابه: تعرف بكثرة الأطلّاع على كلام العرب، و الإحاطه بالمفردات المأنوسه.

٥-التَّعقيد المعنوى: يعرف بعلم البيان.

٦-الأحوال و مقتضياتها: تعرف بعلم المعانى.

٧-خلوّ الكلام من أوجه التَّحسين: التى تكسوه رقه و لطافه بعد رعايه مطابقته: يعرف بعلم البديع.

فإذا وجب على طالب البلاغه: معرفه اللغه. و الصِّرف. و التَّحو، و المعانى و البيان، و البديع، مع كونه سليم الذُّوق، كثير الأطلّاع على كلام العرب، و صاحب خبره وافره بكتب الأدب، و درايه تامه بعاداتهم و أحوالهم، و استظهار للجَيِّد الفاخر من نثرهم و نظمهم، و علم كامل بالنابغين من شعراء و خطباء و كُتّاب ممّن لهم الأثر البين فى اللغه و الفضل الأ-كبر على اللسان العربى المبين.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ١٤١٠

١- الذوق: فى اللغه الحاسه يدرك بها طعم المأكّل، و فى الاصطلاح، قوه غريزيه لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام و محاسنه الخفيفه، و تحصل بالمتابره على الدرس، و ممارسه كلام أئمه الكتاب، و تكراره على السمع، و التفطن لخواص معانيه و تراكيبه، و أيضا تحصل بتنزيه العقل و القلب عما يفسد الآداب و الأخلاق فإن ذلك من أقوى أسباب سلامه الذوق. و اعلم أن (الذوق السليم) هو العمده فى معرفه حسن الكلمات و تمييز ما فيها من وجوه البشاعه و مظاهر الاستكراه، لأن الألفاظ أصوات، فالذى يطرب لصوت البلبل، و ينفر من صوت البوم و الغربان، ينبو سمعه عن الكلمه إذا كانت غريبه متنافره الحروف، ألا ترى أن كلمتى (المزنه و الاديمه، للسحابه الممطره) كلتاهما سهله عذبه يسكن إليها السمع، بخلاف كلمه (البعاق) التى فى معناهما فإنها قبيحه تصك الأذن و أمثال ذلك كثير فى مفردات اللغه تستطيع أن تدركه بذوقك، و قد سبق شرح ذلك.

اشاره

يحسن أيضا بطالب البلاغه أن يعرف شيئا عن الأسلوب الذى هو المعنى المصوغ فى ألفاظ مؤلفه على صورته تكون أقرب لنيل الغرض المقصود من الكلام، و أفعال فى نفوس سامعيه.

و أنواع الأساليب ثلاثه:

١- الأسلوب العلمى

و هو أهدأ الأساليب، و أكثرها احتياجا إلى المنطق السليم، و الفكر المستقيم، و أبعدها عن الخيال الشعري؛ لأنه يخاطب العقل، و يناجى الفكر، و يشرح الحقائق العلميه التى لا تخلو من غموض و خفاء، و أظهر ميزات هذا الأسلوب: الوضوح. و لا بد أن يبدو فيه أثر القوه و الجمال؛ و قوته فى سطوع بيانه، و رصانه حججه. و جماله فى سهوله عباراته، و سلامه الذوق فى اختيار كلماته، و حسن تقريره المعنى فى الأفهام، من أقرب وجوه الكلام.

فيجب أن يعنى فيه باختيار الألفاظ الواضحه الصريحه فى معناها الخاليه من الاشتراك، و أن تؤلف هذه الألفاظ فى سهوله و جلاء، حتى تكون ثوبا شفافا للمعنى المقصود، و حتى لا تصبح مثارا للظنون، و مجالا للتوجيه و التأويل.

و يحسن التنحى عن المجاز، و محسنات البديع فى هذا الأسلوب، إلا ما يجيء من ذلك عفوا، من غير أن يمس أصلا من أصوله أو ميزه من ميزات.

أما التشبيه الذى يقصد به تقريب الحقائق إلى الأفهام، و توضيحها بذكر مماثلها، فهو فى هذا الأسلوب مقبول.

٢- الأسلوب الأدبى

و الجمال أبرز صفاته، و أظهر مميزات و منشأ جماله، لما فيه من خيال رائع، و تصوير دقيق، و تلمس لوجوه الشبه البعيده بين الأشياء، و إلباس المعنوى ثوب المحسوس، و إظهار المحسوس فى صورته المعنوى.

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ١٤١١

هذا-و من السهل عليك: أن تعرف أن الشعر و النثر الفني هما موطننا هذا الأسلوب، ففيهما يزدهر، و فيهما قنّه الفنّ و الجمال.

٣- الأسلوب الخطابي

هنا تبرز قوّه المعاني و الألفاظ، و قوه الحجّج و البرهان، و قوه العقل الخصب، و هنا يتحدث الخطيب إلى إرادته سامعيه لإثاره عزائمهم، و استنهاض هممهم، و لجمال هذا الأسلوب و وضوحه، شأن كبير في تأثيره، و وصوله إلى قراره النفوس، و ممّا يزيد في تأثير هذا الأسلوب، منزله الخطيب في نفوس سامعيه، و قوه عارضته، و سطوع حجّته، و نبرات صوته، و حسن إلقائه، و محكم إشاراته. و من أظهر مميزات هذا الأسلوب: التكرار و استعمال المترادفات و ضرب الأمثال، و اختيار الكلمات الجزله ذات الرنين.

و يحسن فيه أن تتعاقب ضروب التعبير من إخبار، إلى استفهام، إلى تعجب، إلى استنكار، و أن تكون مواطن الوقف كافيه شافيه، ثم واضحه قويّه.

و يظنّ الناشئون في صناعه الأدب أنه كلما كثر المجاز و كثرت التشبيهات، و الأخيله، في هذا الأسلوب-زاد حسنه.

و هذا خطأ بين، فإنه لا يذهب بجمال هذا الأسلوب أكثر من التكلّف، و لا يفسده شرّ من تعمد الصّناعه.

[شماره صفحه واقعي : ٤٢]

ص: ١٤١٢

إن الكلام البيغ: هو الذى يصوره المتكلم بصوره تناسب أحوال المخاطبين، و إذا لا بد لطالب البلاغه أن يدرس هذه الأحوال، و يعرف ما يجب أن يصور به كلامه فى كل حاله، فيجعل لكل مقام مقالا.

و قد اتفق رجال البيان على تسميه العلم الذى تعرف به أحوال اللفظ العربى التى بها يطابق اقتضاء الحال: باسم: علم المعانى (١).

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ١٤١٣

١- قال بعض العلماء: المعانى المتصوره فى عقول الناس المتصله بخواطرهم، خفيه بعيده. لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، و لا حاجه أخيه، و لا مراد شريكه و لا معاون على أمره إلا بالتعابير التى تقربها من الفهم، و تجعل الخفى منها ظاهرا و البعيد قريبا، فهى تخلص الملتبس، و تحل المنعقد، و تجعل الخفى منها ظاهرا مطلقا و المجهول معروفا، و الوحشى مألوفاً، و على قدر وضوح الدلاله و صواب الإشاره يكون ظهور المعنى، و العاقل يكسو المعانى فى قلبه، ثم يبديها بألفاظ عرائس فى أحسن زينه. فينال المجد و الفخار، و يلحظ بعين العظمه و الاعتبار. و الجاهل يستعجل فى إظهار المعانى قبل العنايه بتزيين معرضها، و استكمال محاسنها فيكون بالذم موصوفا و بالنقص معروفا، و يسقط من أعين السامعين، و لا يدرج فى سلك العارفين. و اعلم أن الأصل فى اللفظ أن يحمل على ظاهر معناه؛ و من ذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل كما جاء فى القرآن وَ لِيَأْبَكَ فَطَهَّرَ فَإِنِ الظاهر من لفظ الثياب هو ما يلبس و من تأول ذهب إلى أن المراد هو القلب لا الملبوس و هذا لا بد له من دليل لأنه عدول عن ظاهر اللفظ. و اعلم أيضا أنه يجب على صناعه معانى المعانى أن يرجع المعانى بحيث يرجع بين حقيقه و مجاز، أو بين حقيقتين، أو مجازين.

١- علم المعاني أصول و قواعد يعرف بها أحوال الكلام العربي التي يكون بها مطابقا لمقتضى الحال (١) بحيث يكون وفق الغرض الذي سيق له.

فذكاء المخاطب: حال تقتضى إيجاز القول، فإذا أوجزت في خطابه كان كلامك مطابقا لمقتضى الحال، و غباوته حال تقتضى الإطناب و الإطالة- فإذا جاء كلامك في مخاطبته مطنبا: فهو مطابق لمقتضى الحال، و يكون كلامك في الحالين بليغا، و لو أنك عكست لانتفت من كلامك صفة البلاغه.

٢- و موضوعه: اللفظ العربي من حيث إفادته المعاني الثواني (٢) التي هي الأغراض لمقصوده للمتكلم: من جعل الكلام مشتملا على تلك اللطائف و الخصوصيات، التي بها مطابق مقتضى الحال.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ١٤١٤

١- الحال هو الأمر الداعى للمتكلم إلى إيراد خصوصيه فى الكلام، و تلك الخصوصيه هى مقتضى الحال، مثلا إن كان بينك و بين مخاطبك عهد بشىء، فالعهد حال يقتضى إيراد الكلام معرفا، و التعريف هو مقتضى الحال، فالحال هو ما بعد لام التعليل المذكوره بعد كل خصوصيه كقولك فى الذكر: لكون ذكره الأصل و فى الحذف: حذف للاستغناء عنه، و هلم جرا.

٢- أى المعانى الأول، ما يفهم من اللفظ بحسب التركيب. و هو أصل المعنى مع زياده الخصوصيات من التعريف و التنكير: قال بعض أهل المعانى: الكلام الذى يوصف بالبلاغه، هو الذى يدل بلفظه على معناه اللغوى. أو العرفى أو الشرعى، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانيه على المعنى المقصود الذى يريد المتكلم إثباته أو نفيه، فهناك ألفاظ و معان ثوان، فالمعانى الأول هى مدلولات التركيب، و الألفاظ التى تسمى فى علم النحو أصل المعنى، و المعانى الثوانى و الأغراض التى يساق لها الكلام لذا قيل (مقتضى الحال) و هو المعنى الثانى كرد الإنكار و دفع الشك، مثلا إذا قلنا إن زيدا قائم. فالمعنى الأول هو القيام المؤكد. و المعنى الثانى هو رد الإنكار. و دفع الشك بالتوكيد، و هلم جرا، و الذى يدل على المعانى خمس أشياء: اللفظ و الإشاره و الكنايه، و العقد، و الحال.

٣-وفائده: أ- معرفه إعجاز القرآن الكريم، من جهه ما خصه الله به من جوده السبك، و حسن الوصف، و براعه التراكيب، و لطف الإيجاز و ما اشتمل عليه من سهوله التركيب، و جزاله كلماته، و عذوبه ألفاظه و سلامتها، إلى غير ذلك من محاسنه التي أقعدت العرب عن مناهضته، و حارت عقولهم أمام فصاحته و بلاغته.

ب- و الوقوف على أسرار البلاغه و الفصاحه: في منشور كلام العرب و منظومه، كى تحتذى حذوه، و تنسج على منواله، و تفرق بين جيد الكلام و رديئه.

٤- و واضعه: الشيخ عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ هـ (١).

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ١٤١٥

١- اعلم أنه لما احتدم الجدل فى صدر الدوله العباسيه، إبان زهو اللغه و عزها فى بيان وجوه إعجاز القرآن. و تعددت نزعات العلماء فى ذلك. و لما قامت سوق نافقه للمناظره بين أئمه اللغه و النحو، أنصار الشعر القديم الذين جنحوا إلى المحافظه على أساليب العرب. رأوا الخير كله فى الوقوف عند أوضاعهم. و بين الأدباء و الشعراء أنصار الشعر الحديث الذين لم يحفلوا بما درج عليه أسلافهم و آمنوا بان للحضاره التى غدوا بلبانها آثارا، غدوا معها فى حل من كل قديم و لما شجر الخلاف بين أساطين الأدب فى بيان جيد الكلام و رديئه. دعت هذه البواعث و لفتت أنظار العلماء إلى وضع قواعد و ضوابط يتحاكم إليها الباحثون. و تكون دستوراً للناظرين فى آداب العرب (المنثور منها و المنظوم). لا نعلم أحدا سبق أبا عبيده بن المثنى المتوفى سنة ٢١١ هـ تلميذ الخليل بن أحمد فى تدوين كتاب فى علم البيان يسمى (مجاز القرآن) كما لا نعرف بالضبط أول من ألف فى علم المعانى، و إنما أثر فيه نبذ عن بعض البلغاء كالجاحظ فى كتابه «إعجاز القرآن». و ابن قتيبه فى كتابه «الشعراء»، و المبرد فى كتابه «الكامل» و لكن نعلم أن أول من ألف فى البديع (الخليفة عبد الله بن المعتز بن المتوكل العباسى) المتوفى سنة ٢٩٦ هـ و ما زالت هذه العلوم تسير فى طريق النمو، حتى نزل فى الميدان (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى) المتوفى سنة ٤٧١ هـ فشمروا عن ساعد الجد، فدون كتابيه، أسرار البلاغه، و دلائل الإعجاز، و قرن فيهما بين العلم و العمل، ثم جاء إثر عبد القاهر، (جار الله الزمخشري)، فكشف فى تفسيره «الكشاف»؛ عن وجوه إعجاز القرآن، و أسرار بلاغته، و أوضح ما فيه من الخصائص و المزايا، و قد أبان خلالها كثيرا من قواعد هذه الفنون، ثم نهض بعده (أبو يعقوب يوسف السكاكى) المتوفى سنة ٦٢٦ هـ فى القسم الثالث من كتاب «المفتاح» ما لا مزيد عليه. و جاء بعده علماء القرن السابع فما بعده يختصرون و يضعون مؤلفاتهم حسب ما تسمح به مناهج التعليم للمتعلمين فى كل قطر من الأقطار حتى غدت أشبه بالمعميات و الألغاز.

٥- واستمداده: من الكتاب الشريف، و الحديث النبوى، و كلام العرب.

و اعلم أنّ المعانى جمع معنّى؛ و هو فى اللغة المقصود.

و فى اصطلاح البيهقيين: هو التّعير باللفظ عما يتصوّره الذّهن، أو هو الصوره الذّهنيه: من حيث تقصد من اللفظ.

و اعلم أنّ لكل جمله ركنين:

مسندا: و يسمى محكوما به، أو مخبرا به.

مسندا إليه: و يسمى محكوما عليه، أو مخبرا عنه.

و أمّا التّسبه التى بينهما فتدعى إسنادا.

و ما زاد على المسند و المسند إليه من مفعول، و حال، و تمييز، و نحوها فهو قيد زائد على تكوينها، إلا- صله الموصول، و المضاف إليه ٢ (١).

و الإسناد انضمام كلمه (٢) المسند إلى أخرى (٣) المسند إليه على وجه يقيد الحكم

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص: ١٤١٦

١- اعلم أنّ الجمل ليست فى مستوى واحد عند أهل المعانى، بل منها جمل رئيسيه و جمل غير رئيسيه. و الأولى هى المستقله التى لم تكن قيّدا فى غيرها، و الثانيه ما كانت قيّدا إعرابيا فى غيرها، و ليست مستقله بنفسها. و القيود هى: أدوات الشرط، و النفى، و التوابع، و المفاعيل، و الحال، و التمييز، و كان و أخواتها، و إن و أخواتها، و ظن و أخواتها، كما سيأتى.

٢- أى: و ما يجرى مجراها.

٣- أى: و ما يجرى مجراها، كما سيأتى.

يأحدهما على الأخرى: ثبوتا أو نفيا. نحو: الله واحد لا شريك له (١).

[شماره صفحه واقعی : ٤٧]

ص: ١٤١٧

١- تبييه: الإسناد مطلقا قسما: حقيقه عقليه، و مجاز عقلي، فالحقيقه العقليه هي إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ما وضع له عند المتكلم في الظاهر من حاله نحو: تجرى الأمور بما لا يشتهي البشر. و أنبت الله النبات. و المجاز العقلي (و يسمى إسنادا مجازيا، و مجازا حكما، و مجازا في الإسناد) هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما وضع له لعلاقه مع قرينه مانعه من إرادته الإسناد إلى ما هو له نحو، تجرى الرياح بما لا تشتهي السفن، و له علاقات شتى فيلائم الفاعل لوقوعه منه. نحو سيل مفعم بفتح العين أي مملوء، فإسناد مفعم و هو مبني للمفعول إلى ضمير السيل و هو فاعل مجاز عقلي ملابسته الفاعليه، و يلائم المفعول به لوقوعه عليه نحو عيشه راضيه: فإسناد راضيه و هو مبني للفاعل إلى ضمير العيشه و هي مفعول به (مجاز عقلي) ملابسته المفعوليه، و يلائم الزمان و المكان لوقوعه فيهما نحو صام نهارا. و سال الميزاب، و نهار صائم، و نهر جار، و يلائم المصدر نحو جد جده، و يلائم السبب نحو بنى الأمير المدينه، و كما يقع المجاز العقلي في الإسناد يقع في النسبه الإضافيه: كمكر الليل، و جرى الأنهار: شقاق بينهما. و غراب البين (على زعم العرب) و في النسبه الإيقاعيه: نحو وَ أَطِيعُوا أَمْرِي وَ لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ، و أجريت النهر، و كما يكون في الإثبات يكون في النفي نحو قوله تعالى: فَمَا رَبِحْتَ بِتِجَارَتِهِمْ و ما نام ليلي، على معنى خسرت تجارتهم، و سهر ليلي قصد إلى إثبات النفي، لا نفي الإثبات، و يكون أيضا في الإنشاء كما سبقت الإشارة إليه نحو قوله تعالى: أَ صَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ و نحو يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا و ليصم نهارك و ليجد جدك، و ليت النهر جار، و ما أشبه ذلك. و أقسامه باعتبار حقيقه طرفيه و مجازيتهما أربعه، لأنهما إما حقيقتان لغويتان نحو أنبت الربيع البقل، أو مجازان لغويان نحو أحيا الأرض شباب الزمان، إذ المراد بإحياء الأرض تهيج القوى الناميه فيها، و إحداث نضارتها بأنواع الرياحين و الإحياء في الحقيقه إعطاء الحياه، و هي صفه تقتضى الحس و الحركه و كذا المراد بشباب الزمان، زمان ازدياد قواها الناميه، و هو في الحقيقه عباره عن كون الحيوان في زمان تكون حرارته الغريزيه مشبوهه أي قويه مشتعله، أو المسند حقيقه لغويه و المسند إليه مجازى لغوى: نحو أنبت البقل شباب الزمان، أو المسند إليه حقيقه لغويه و المسند مجاز لغوى نحو أحيا الأرض الربيع: و وقوع المجاز العقلي في القرآن كثير: نحو ما تقدم، و نحو وَ إِذَا تَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا، وَ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا، أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا. و لا بد له من قرينه صارفه عن إرادته المعنى الأصلي لأن الفهم لو لا القرينه يتبادر إلى الحقيقه، و القرينه إما لفظيه و إما معنويه فاللفظيه كقولك هزم الأمير الجند و هو في قصره، و المعنويه كاستحاله قيام المسند بالمسند إليه المذكور معه عقلا- بمعنى أنه لو خلى العقل و نفسه عد ذلك القيام محالا- كقولك محبتك جاءت بي إليك لاستحاله قيام المجيء بالمحبه عقلا و كاستحاله ما ذكر عاده نحو هزم الأمير الجند لاستحاله قيام هزيمة الجند بالأمر وحده عاده، و إن أمكن، و كان يصدر من الموحد: نحو [المتقارب]. أشاب الصغير و أفنى الكبي ر كر الغداه و مر العشى فإن صدور ذلك من الموحد قرينه معنويه على أن إسناد أشاب و أفنى إلى كر الغداه و مر العشى مجاز، ثم هذا غير داخل في الاستحاله إذ قد ذهب إليه كثير من المبطلين. و لا- يجب أن يكون في المجاز العقلي للفعل فاعل يعرف الإسناد إليه حقيقه. بل تاره يكون له فاعل. يعرف إسناده إليه حقيقه كما تقدم، و تاره لا، نحو قوله: [مجزوء الوافر]. يزيدك وجهه حسنا إذا ما زدته نظرا فإن اسناد الزيادة

للوجه مجاز عقلي و ليس لها أى الزيادة فاعل يكون الإسناد إليه معروفا حقيقه، و مثله سرتنى رؤيتك و أقدمنى بلدك حق لى عليك، فهذه الأمثله و نحوها من المجاز العقلى الذى لا فعل له يعرف الإسناد إليه حقيقه: كما قال الشيخ (عبد القاهر)، و قيل لا بد له من فاعل يعرف الإسناد إليه حقيقه، و معرفته إما ظاهره نحو **فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ** أى فما ربحوا فى تجارتهم، و إما خفيه كهذه الأمثله و الفاعل الله تعالى. هذا، و قد أنكر (السكاكى) المجاز العقلى ذاهبا إلى أن أمثله السابقه و نحوها منتظمه فى سلك الاستعاره بالكنايه فنحو أنبت الربيع البقل يجعل الربيع استعاره عن الفاعل الحقيقى بواسطه المبالغه فى التشبيه، و يجعل نسبه الاثبات إليه قرينه الاستعاره و سيأتى مذهبه، إن شاء الله تعالى فى فن البيان عند الكلام على الاستعاره بالكنايه. تنبيه: ذكر بعض المؤلفين (مبحث المجاز العقلى و الحقيقه العقليه) فى أحوال الإسناد من علم المعانى. و بعضهم ذكرهما فى فن البيان عند تقسيم اللفظ إلى حقيقه و مجاز و لكل وجهه.

و مواضع المسند ثمانيه:

١- خبر المبتدأ: نحو قادر من قولك: اللّٰه قادر.

٢- والفعل التام: نحو حضر من قولك: حضر الأمير.

٣- واسم الفعل: نحو هيهات و وى و آمين.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ١٤١٨

٤-و المبتدأ الوصف المستغنى عن الخبر بمرفوعه: نحو عارف من قولك: أعارف أخوك قدر الإنصاف.

٥-و أخبار التواسخ: كان و نظائرها، و إنَّ و نظائرها.

٦-و المفعول الثانى لظنّ و أخواتها.

٧-و المفعول الثالث لأرى و أخواتها. نحو: يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ.

٨-و المصدر النائب عن فعل الأمر: نحو سعيًا فى الخير.

و مواضع المسند إليه سته:

١-الفاعل للفعل التام أو شبهه: نحو فؤاد و أبوه من قولك: حضر فؤاد العالم أبوه.

٢-و أسماء التواسخ: كان و أخواتها، و إنَّ و أخواتها، نحو: المطر من قولك: كان المطر غزيرا، و نحو: إنَّ المطر غزير.

٣-و المبتدأ الذى له خبر: نحو العلم من قولك: العلم نافع.

٤-و المفعول الأول لظن و أخواتها.

٥-و المفعول الثانى لأرى و أخواتها.

٦-و نائب الفاعل: كقوله تعالى: وَ وُضِعَ الْكِتَابُ [الكهف:٤٩].

ثم إن المسند و المسند إليه يتنوعان إلى أربعة أقسام:

١-إما أن يكونا كلمتين حقيقه: كما ترى فى الأمثلة السالفه.

٢-و إما أن يكونا كلمتين حكما، نحو: لا إله إلا لله ينجو قائلها من النار، أى: توحيد الإله نجاه من النار.

٣-و إما أن يكون المسند إليه كلمه حكما، و المسند كلمه حقيقه نحو: تسمع بالمعيديّ خير من أن تراه، أى: سماعك بالمعيديّ خير من رؤيته.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ١٤١٩

٤- وإما بالعكس. نحو: الأمير قرب قدومه، أى الأمير: قريب قدومه (١)

و يسمى المسند و المسند إليه: ركنى الجملة.

و كل ما عداهما يعتبر قيذا زائدا عليها كما سبق الكلام عليه.

و ينحصر علم المعانى فى ثمانيه أبواب و خاتمه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ١٤٢٠

١- ففى الأوّل بؤول، سماعك بالمعيدى خير، و فى الثانى: الأمير قريب قدومه، و فى نحو لا إله إلا الله ينجو قائلها من النار، عدم شريك للمولى نجاه من النار.

الخبر: كلام يحتمل الصدق و الكذب لذاته (١).

و إن شئت فقل: الخبر هو ما يتحقق مدلوله فى الخارج بدون النطق به. نحو: العلم نافع، فقد أثبتنا صفة النفع للعلم، و تلك الصفة ثابتة له، سواء تلفظت بالجملة السابقه أم لم تلفظ. لأن نفع العلم أمر حاصل فى الحقيقه و الواقع، و إنما أنت تحكى ما اتفق عليه الناس قاطبه، و قضت به الشرائع، و هدت إليه العقول، بدون نظر إلى إثبات جديد.

و المراد بصدق الخبر مطابقته للواقع و نفس الأمر. و المراد بكذبه عدم مطابقته له.

فجملة: «العلم نافع»، إن كانت نسبتها الكلاميه «و هى ثبوت النفع للعلم المفهومه من تلك الجملة» مطابقه للنسبه الخارجيه، أى موافقه لما فى الخارج و الواقع فصدق و إلا فكذب

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ١٤٢١

١- أى بقطع النظر عن خصوص المخبر، أو خصوص الخبر، و إنما ينظر فى احتمال الصدق و الكذب إلى الكلام نفسه لا إلى قائله: و ذلك لتدخل الأخبار الواجبه الصدق كأخبار الله تعالى، و أخبار رسوله. و البديهيات المألوفه، نحو السماء فوقنا، و النظريات المتعين صدقها و لا تحتمل شكاً كإثبات العلم و قدره للمولى سبحانه و تعالى، و لتدخل الأخبار الواجبه الكذب كأخبار المتنبيين فى دعوى النبوه.

نحو: الجهل نافع فنسبته الكلاميه ليست مطابقه و موافقه للنسبه الخارجيه (١).

المقاصد و الأغراض التي من أجلها يلقي الخبر

الأصل في الخبر أن يلقي لأحد غرضين:

أ- إما إفاده المخاطب الحكم الذي تضمّنته الجملة، إذا كان جاهلا له، و يسمى هذا النوع: فائده الخبر نحو: الدّين المعامله.

ب- و إما إفاده المخاطب أن المتكلم عالم أيضا بأنه يعلم الخبر كما تقول لتلميذ أخفى عليك نجاحه في الامتحان و علمته من طريق آخر: أنت نجحت في الامتحان، و يسمى هذا النوع: لازم الفائدة: لأنه يلزم في كل خبر أن يكون المخبر به عنده علم أو ظنّ به.

و قد يخرج الخبر عن الغرضين السابقين إلى أغراض أخرى تستفاد بالقرائن، و من سياق الكلام: أهمّها:

١- الاسترحام و الاستعطاف، نحو: إني فقير إلى عفو ربّي (٢).

٢- و تحريك الهمة إلى ما يلزم تحصيله، نحو: ليس سواء عالم و جهول.

٣- و إظهار الضّعف و الخشوع. نحو: رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي [مريم: ٤].

٤- و إظهار التحسّر على شيء محبوب. نحو: إِنِّي وَصَعْتُهَا أُنتَى [آل عمران: ٣٦].

[شماره صفحه واقعي : ٥٢]

ص: ١٤٢٢

١- فمطابقه النسبه الكلاميه للنسبه الخارجيه ثبوتا و نفيًا صدق، و عدم المطابقه كذب، فالنسبه التي دل عليها الخبر و فهمت منه تسمى كلاميه. و النسبه التي تعرف من الخارج بقطع النظر عن الخبر تسمى خارجيه، فحينئذ هناك نسبتان نسبه تفهم من الخبر. و يدل عليها الكلام و تسمى النسبه الكلاميه، و نسبه أخرى تعرف من الخارج بقطع النظر عن الخبر و تسمى النسبه الخارجيه. فما وافق الواقع فهو صدق، و ما خالف الواقع فهو كذب.

٢- فليس الغرض هنا إفاده الحكم. و لا- لازم الفائدة، لأن الله تعالى عليم و لكنه طلب عفو ربه، و لهذا ترى في الكلام العربي أخبارا كثيره لا يقصد بها إفاده المخاطب الحكم. و لا أن المتكلم عالم به، فتكون قد خرجت عن معناها الأصلي السالف ذكره إلى أغراض أخرى.

٥- إظهار الفرح بمقبل، و الشماته بمدبر. نحو: جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ [الإسراء: ٨١].

٦- التوبيخ كقولك للعاثر: الشمس طالعه.

٧- التذكير بما بين المراتب من التفاوت نحو: لا يستوى كسلان و نشيط.

٨- التحذير. نحو: أبغض الحلال إلى الله الطلاق.

٩- الفخر. نحو: إن الله اصطفاني من قريش.

١٠- المدح كقوله: [الطويل].

فإنك شمس و الملوك كواكب

إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

و قد يجيء لأغراض أخرى، و المرجع في معرفه ذلك إلى الذوق و العقل السليم.

تمرين

عين الأغراض المستفاده من الخبر في الأمثلة الآتية:

١- قال تعالى: لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ، فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ، وَ اللَّهُ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [البقره: ٢٨٤].

٢- وقال تعالى: عَبَسَ وَ تَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى، وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى، أَمْ مَا مِنْ شَيْءٍ فَانْتَلَى لَهُ تَصَدَّى، وَ مَا عَلَيْكَ إِلَّا يَزَّكَّى! وَ أَمْ مَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَ هُوَ يَخْشَى، فَانْتَ عَنْهُ تَلْهَى [عبس: ١-١٠].

٣- وقال صلى الله عليه و آله: «عدل ساعه في حكمه خير من عباده ستين سنه» .

٤- وقال صلى الله عليه و آله: «إن أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل أشركه الله في حكمه، فأدخل عليه الجور في عدله» .

٥- من خطبه له عليه الصلاة و السلام بمكة حين دعا قومه إلى الإسلام: «إن الرائد لا يكذب أهله، و الله لو كذبت الناس ما كذبتكم و لو غررت الناس ما غررتكم، و الله الذي لا إله إلا هو إنى رسول الله إليكم حقا، و إلى الناس كافة» .

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

٦- وقال الشريف الرضى: [الكامل]

جار الزمان فلا جواد يرتجى

للنابثات و لا صديق يشفق

و إذا الحلیم رمى بسرّ صديقه

عمدا فأولى بالوداد الأحمق

٧- وقال المعرى [الطويل]

عرفت سجايا الدهر، أما شروره

فنفد، و أما خيره فوعود

٨- وقال: [الطويل]

رأيت سكوتى متجرا فلزمته

إذا لم يفد ربها فلست بخاسر

٩- وقال أيضا: [الوافر]

أرى ولد الفتى عبثا عليه

لقد سعد الذى أمسى عقيما

فإما أن يربيه عدوا

و إما أن يخلفه يتيما

١٠- قال ابن حيوس مادحا: [الطويل]

بنى صالح أقصدتم من رميتم

و أحييتم من أم معروفكم قصدا

و ذلّتم صعب الزمان لأهله

فذلّ و قد كان الجماح له وكدا

مناقب لو أن الليالي توشحت

بأذيالها لا بيضّ منهن ما اسودّا

١١- وقال أبو فراس: [الطويل]

صبت على اللأواء صبر ابن حزه

كثير العدا فيها قليل المساعد

منعت حمى قومي و سدت عشيرتي

وقلّدت أهلي غز هذي القلائد

[شماره صفحه واقعي : ٥٤]

ص: ١٤٢٤

إشاره

حيث كان الغرض من الكلام الإفصاح و الإظهار، يجب أن يكون المتكلم مع المخاطب كالطبيب مع المريض، يشخص حالته، و يعطيه ما يناسبها. فحقّ الكلام: ، أن يكون بقدر الحاجه، لا زائدا عنها، لئلا يكون عبثا، و لا ناقصا عنها، لئلا يخلّ بالغرض، و هو: الإفصاح و البيان.

لهذا تختلف صور الخبر في أساليب اللغه باختلاف أحوال المخاطب الذي يعتريه ثلاث أحوال:

أولا: أن يكون المخاطب خالي الذهن من الخبر. غير متردد فيه و لا منكر له، و في هذه الحال لا يؤكد له الكلام، لعدم الحاجه إلى التوكيد. نحو قوله تعالى: **الْمَالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا** [الكهف: ٤٦]. و يسمى هذا الضرب من الخبر: ابتدائيا و يستعمل هذا الضرب حين يكون المخاطب خالي الذهن من مدلول الخبر فيتمكن فيه لمصادفته إيّاه خاليا (١).

ثانيا: أن يكون المخاطب مترددا في الخبر، طالبا الوصول لمعرفته، و الوقوف على حقيقته فيستحسن تأكيد (٢) الكلام الملقى إليه تقويه للحكم، ليتمكن من نفسه و يطرح الخلاف وراء ظهره، نحو: إن الأمير منتصر.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص: ١٤٢٥

١- عرفت هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبا خاليا فتمكنا

٢- المراد بالتأكيد في هذا الباب تأكيد الحكم، لا تأكيد المسند إليه و لا تأكيد المسند. و اعلم أن الخطاب بالجمله الاسميّه وحدها آكد من الخطاب بالجمله الفعلية، فإذا أريد مجرد الاخبار أتى بالفعلية، و أما إن أريد التأكيد فبالاسميّه وحدها، أو بها مع إن، أو بهما و باللام، أو بالثلاثه و القسم، و اعلم أن لام الابتداء هي الداخلة على المبتدأ، و اللاحقه للخبر، كما أن السين و سوف لا تفيدان التوكيد إلا إذا كانت للوعد أو الوعيد.

و يسمّى هذا الضرب من الخبر: طلبياً و يؤتى بالخبر من هذا الضرب حين يكون المخاطب شاكاً في مدلول الخبر، طالبا للتثبت من صدقه.

ثالثاً: أن يكون المخاطب منكراً للخبر الذى يراد إلقاؤه إليه، معتقداً خلافه، فيلزم تأكيد الكلام له بمؤكد. أو مؤكداً أو أكثر، على حسب حاله من الإنكار، قوه و ضعفه. نحو: إنّ أخاك قادم، أو إنه لقادم، أو والله إنه لقادم. أو لعمري: إنّ الحقّ يعلو و لا يعلو عليه. و يسمّى هذا الضرب من الخبر: إنكارياً و يؤتى بالخبر من هذا الضرب حين يكون المخاطب منكراً.

و اعلم أنه كما يكون التأكيد فى الإثبات، يكون فى النفى أيضاً، نحو: ما المقتصد بمفتقر، و نحو: و الله ما المستشير بنادم.

تنبيهات

الأول: لتوكيد الخبر أدوات كثيرة، و أشهرها إنّ، و لام الابتداء و أحرف التنيه، و القسم، و نونا التوكيد، و الحروف الزائده (كتفعل و استفعل نحو: استعفف)، و التكرار، و قد، و أما الشرطيّه، و إنّما، و اسميه الجملة، و ضمير الفصل، و تقديم الفاعل المعنوى.

الثانى: يسمّى إخراج الكلام على الأضرب الثلاثة السابقه إخراجاً على مقتضى ظاهر الحال (1).

و قد تقتضى الأحوال العدول عن مقتضى الظاهر و يورد الكلام على خلافه لاعتبارات يلحظها المتكلم، و سلوك هذه الطريقه شعبه من البلاغه.

1-منها: تنزيل العالم بفائده الخبر، أو لازمها، أو بهما معاً، منزله الجاهل بذلك، لعدم جريه على موجب علمه فيلقى إليه الخبر كما يلقى إلى الجاهل به، كقولك لمن يعلم وجوب

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ١٤٢٦

1- اعلم أن (الحال) هو الأمر الداعى إلى إيراد الكلام مكيفاً بكيفيه ما سواء أكان ذلك الأمر الداعى ثابتاً فى الواقع، أو كان ثبوته بالنظر لما عند المتكلم كتنزيل المخاطب غير السائل منزله السائل. (و ظاهر الحال) هو الأمر الداعى إلى إيراد الكلام مكيفاً بكيفيه مخصوصه بشرط أن يكون ذلك الأمر الداعى ثابتاً فى الواقع فكل كيفيه اقتضاها ظاهر الحال اقتضاها الحال، و ليس كل كيفيه اقتضاها الحال اقتضاها ظاهره.

الصلاه، و هو لا يصلى: الصلاه واجبه توييخا على عدم عمله بمقتضى علمه، و كقولك، لمن يؤذى أباه: هذا أبوك.

٢- ومنها تنزيل خالى الذهن منزله السائل المتردد، إذا تقدّم فى الكلام ما يشير إلى حكم الخبر كقوله سبحانه و تعالى: **وَ مَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** [يوسف: ٥٣] فمدخول إنّ مؤكّد لمضمون ما تقدمه، لإشعاره بالتردد فيما تضمنه مدخولها، و كقوله سبحانه و تعالى: **وَ لَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ** [الدخان: ٢٤]. لما أمر المولى نوحا أولا بصنع الفلك، و نهاه ثانيا عن مخاطبته بالشفاعة فيهم، صار مع كونه غير سائل فى مقام السائل المتردد (١). هل حكم الله عليهم بالإغراق؟ فأجيب بقوله: **إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ**.

٣- ومنها: تنزيل غير المنكر منزله المنكر: إذا ظهر عليه شيء من أمارات الإنكار؛ كقول حجل بن نضله القيسى «من أولاد عمّ شقيق». [السريع].

جاء شقيق عارضا رمحه

إنّ بنى عمّك فيهم رماح

فشقيق رجل لا ينكر رماح بنى عمه. و لكن مجيئه على صورته المعجب بشجاعته، واضعا رمحه على فخذه بالعرض و هو راكب أو حاملا له عرضا على كتفه فى جهه العدو بدون اكرائه به، بمنزله إنكاره أن لبنى عمه رماحا، و لن يجد منهم مقاوما له كأنهم كلّهم فى نظره

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ١٤٢٧

١- أى فصار الكلام مطنه للتردد و الطلب و إن لم يتردد المخاطب، و لم يطلب بالفعل، و ذلك لأنه تكاد نفس الذكى إذا قدم لها ما يشير إلى جنس الخبر أن تتردد فى شخص الخبر، و تطلبه من حيث إنها تعلم أن الجنس لا يوجد إلا فى فرد من أفراده فيكون ناظر إليه بخصوصه كأنه متردد فيه كنظر السائل، فقوله: و لا تخاطبني، يشير إلى جنس الخبر و أنه عذاب، و قوله إنهم مغرقون، يشير إلى خصوص الخبر الذى أشير إليه ضمنا فى قوله و لا تخاطبني، و كقول الشاعر: [الوافر] ترفق أيها المولى عليهم فإن الرفق بالجاني عتاب فالأصل: أن يورد الخبر هنا خاليا من التوكيد، لأن المخاطب خالى الذهن من الحكم، و لكن لما تقدم فى الكلام ما يشعر بنوع الحكم أصبح المخاطب متشوقا لمعرفته فنزل منزله السائل المتردد الطالب، و استحسّن إلقاء الكلام إليه مؤكدا جريا على خلاف مقتضى الظاهر.

عزل، ليس مع أحد منهم رمح. فأكد له الكلام استهزاء به، خوطب خطاب التفات بعد غيبه تهكما به، و رميا له بالنزق و خرق
الرأى.

٤- ومنها تنزيل المتردد منزله الخالى، كقولك للمتردد فى قدوم مسافر مع شهرته: قدم الأمير.

٥- ومنها تنزيل المتردد (١) منزله المنكر، كقولك للسائل المستبعد لحصول الفرج: إن الفرج لقريب.

٦- ومنها تنزيل المنكر منزله الخالى، إذا كان لديه دلائل و شواهد لو تأملها لارتدع و زال إنكاره كقوله تعالى: **وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ [البقره: ١٦٣]**. و كقولك لمن ينكر منفعه لطب: **الطّب نافع**.

٧- ومنها تنزيل المنكر منزله المتردد، كقولك لمن ينكر شرف الأدب إنكارا ضعيفا: «إنّ الجاه بالمال إنّما يصحبك ما صحبك المال، و أمّا الجاه بالأدب فإنه غير زائل عنك» .

الثالث: قد يؤكد الخبر لشرف الحكم و تقويته، مع أنه ليس فيه تردّد و لا إنكار، كقولك فى افتتاح كلام: إنّ أفضل ما نطق به اللسان كذا (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ١٤٢٨

١- و فائده التنزيل و جوب زياده التأكيد قوه و ضعفا، لأنه نزل المتردد منزله المنكر، فيعطى حكمه حينئذ و هكذا تفهم فى عكسه و هو تنزيل المنكر منزله المتردد فى استحسان التوكيد له. و اعلم أنه إذا التبس إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر بإخراجه على مقتضى الظاهر يحتاج إلى قرينه تعين المقصود أو ترجمه، فإن لم توجد قرينه صح حمل الكلام على كل من الأمرين، و ذلك كجعل السائل كالخالى، و جعل المتردد كالمنكر، فإن وجدت قرينه عمل بها، و الأصح الحكم بأحدهما.

٢- من مزايا اللغة العربيه دقه التصرف فى التعبير، و اختلاف الأساليب باختلاف المقاصد و الأغراض، فمن العيب الفاضح عند ذوى المعرفه بها «الاطناب» إذا لم تكن هناك حاجه إليه «و الإيجاز و الاختصار» حيث تطلب الزيادة، و قد تخفى دقائق تراكيبها على الخاصه بله العامه، فقد أشكل أمرها على بعض ذوى الفطنه من نابتة القرن الثالث: إبان زهو اللغة و نضره شبابها، يرشدك إلى ذلك ما رواه الثقافه من أن المتفلسف الكندى: ركب إلى أبى العباس المبرد و قال له: إني لأجد فى كلام العرب حشوا، فقال أبو العباس فى أى موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون عبد الله قائم. ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون، إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكرره، و المعنى واحد، فقال أبو العباس بل المعانى مختلفه لاختلاف الألفاظ، فالأول إخبار عن قيامه، و الثانى جواب عن سؤال سائل، و الثالث جواب عن إنكار منكر قيامه؛ فقد تكررت الألفاظ لتكرار المعانى. فما أحرار المتفلسف جوابا. و من هذا: نعلم أن العرب لاحظت أن يكون الكلام بمقدار الحاجه. لا أزيد و إلا كان عبثا، و لا أنقص و لا أخل بالعرض، و هو الإفصاح و البيان.

بين أغراض الخبر و المقاصد منه فيما يأتي:

- ١- قومي هم قتلوا أميم أخي فإذا رميت يصيبني سهمي (١)[الكامل]
- ٢- قد كنت عدّتي التي أسطو بها و يدي إذا اشتدّ الزمان و ساعدى (٢)[الكامل]
- ٣- أبا المسك أرجو منك نصرا على العدى و آمل عزا يخضب البيض بالدم (٣)[الطويل]
- ٤- كفى بجسمى نحولا أننى رجل لو لا مخاطبتى إياك لم ترنى (٤)[البسيط]

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ١٤٢٩

-
- ١- إظهار الحسره على موت أخيه بيد قومه.
 - ٢- إظهار الضعف لكونه أصبح بلا معين.
 - ٣- الاسترحام بطلب المساعدة و شد الأزر.
 - ٤- إظهار الضعف بأن نحو له صيره إلى ما وصف.

أحصى المؤكدات فى العبارات التالىة، و بين ضروب الخبر الثلاثة:

١- ألا فى سبيل المجد ما أنا فاعل عفاف و إقدام و حزم و نائل [الطويل]

٢- و إن امرأ قد سار خمسين حجّه إلى منهل من ورده لقريب [الطويل]

٣- ليس الصديق بمن يعيرك ظاهرا متبسما عن باطن متجهم [الكامل]

٤- قال تعالى: لَئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ [يونس: ٢٢].

٥- قال تعالى: وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتًا وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِياسًا وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا. [النبأ: ٩-١١]

٦- أمّا الفراق فإنه ما أعهد هو توأمى، لو أن بينا يولد [الكامل]

٧- و إن الذى بينى و بين بنى أبى و بين بنى عمى لمختلف جدا (١) [الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص: ١٤٣٠

١- (*) الرقم المؤكدات ١ ألا- (أداه استفتاح و تنبيه) ٢ إن، قد، اللام فى (لقريب) ٣ الباء الزائده فى (بمن) ٤ لام القسم، لام التوكيد، نون التوكيد ٥ تكرار جعلنا ٦ أما، إن، أن ٧ أن، لام الابتداء ضرب الخبر طلبى إنكارى لزياده المؤكدات على واحد طلبى إنكارى طلبى طلبى لأن كل مؤكده فى جمله إنكارى لزياده المؤكدات على واحد

٨- إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ [يس:١٤]

٩- و إِنِّي لَصَبَّارٌ عَلَى مَا يَنْبَغُنِي وَ حَسْبُكَ أَنْ اللَّهُ أَتْنَى عَلَى الصَّبْرِ [الطويل]

١٠- و إِنِّي لَقَوْلٍ لَدَى الْبَتِّ مَرْحَبًا وَ أَهْلًا إِذَا مَا جَاءَ مِنْ غَيْرِ مَرْصَدٍ (١) [الطويل]

[شماره صفحه واقعی : ٤١]

ص: ١٤٣١

١- (*) ٨ لما روى القرآن قصه رسل عيسى الذين أرسلهم إلى قومه فأنكروا رسالتهم قال لهم الرسل إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ فَأَلْقُوا إِلَيْهِمُ الْكَلَامَ مُؤَكِّدًا بِمُؤَكِّدِينَ، فَكَذَّبُوا فَقَالُوا لَهُمْ: إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ مُؤَكِّدِينَ لَهُمُ الْقَوْلَ بِمُؤَكِّدٍ ثَالِثٍ، فَجَحَدُوا، فَقَالُوا لَهُمْ: رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ فزادوا مؤكدا رابعا و هو القسم.

١- الجملة الفعلية: ما تركبت من فعل و فاعل، أو من فعل و نائب فاعل؛ و هى: موضوعه لإفاده التجدد و الحدوث فى زمن معين مع الاختصار (١) نحو: يعيش البخيل عيشه الفقراء، و يحاسب فى الآخرة حساب الأغنياء. و نحو: اشرفت الشمس و قد ولى الظلام هاربا. فلا يستفاد من ذلك إلا ثبوت الإشراق للشمس، و ذهاب الظلام فى الزمان الماضى.

و قد تفيد الجملة الفعلية الاستمرار التجددى شيئا فشيئا بحسب المقام، و بمعونه القرائن، لا بحسب الوضع (٢)، بشرط أن يكون الفعل مضارعا نحو قول المتنبي: [الطويل].

تدبر شرق الأرض و الغرب كفه

و ليس لها يوما عن المجد شاغل

فقرينه المدح تدل على أن تدبير الممالك ديدنه، و شأنه المستمر الذى لا يحدد عنه. و يتجدد آنا، فأنا.

ب- و الجملة الاسمية: هى ما تركبت من مبتدأ و خبر، و هى تفيد بأصل وضعها ثبوت شىء لشىء (٣) ليس غير، بدون نظر إلى تجدد و لا استمرار، نحو: الأرض متحركة، فلا

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

ص: ١٤٣٢

١- و ذلك أن الفعل دال بصيغته على أحد الأزمنة الثلاثة بدون احتياج لقرينه بخلاف الاسم: فإنه يدل على الزمن بقرينه ذكر لفظه: الآن، أو أمس، أو غدا.

٢- و ذلك نظير الاستمرار الثبوتى فى الجملة الاسمية نحو لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ أَى لو استمر على إطاعتكم وقتنا فوقتا لحصل لكم عنت و مشقه.

٣- فالجملة الاسمية موضوعه لمجرد ثبوت المسند للمسند إليه. قال الشيخ عبد القاهر: موضوع الاسم على أن يثبت به الشىء للشىء من غير اقتضاء أنه يتجدد و يحدث شيئا فشيئا: فلا تعرض فى نحو: زيد منطلق، لأكثر من إثبات الانطلاق له فعلا، كما فى زيد طويل و عمرو قصير، أى أن ثبوت الطول و القصر هو بأصل الوضع، و أما استفاده الدوام فمن الملازمه فى هذين الوصفين، و حينئذ فالتمثيل للنفى.

يستفاد منها سوى ثبوت الحركة للأرض، بدون نظر إلى تجدد ذلك و لا حدوثه.

و قد تخرج الجملة الاسميه عن هذا الأصل، و تفيد الدوام و الاستمرار بحسب القرائن: إذا لم يكن فى خبرها فعل مضارع: و ذلك بأن يكون الحديث فى مقام المدح، أو معرض الذم كقوله تعالى: **وَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ** [القلم: ٤] فسياق الكلام فى معرض المدح دال على إرادته الاستمرار مع الثبوت، و منه قول النضر بن جؤبه يتمدح بالغنى و الكرم: [البيسط].

لا يَألف الدرهم المضروب صرّتنا

لكن يمر عليها و هو منطلق

يريد أن دراهمه لا ثبات لها فى الصره و لا بقاء، فهى دائما تنطلق منها، و تمرق مروق السهام من قسيتها، لتوزع على المعوزين و أرباب الحاجات.

و اعلم أن الجملة الاسميه لا تفيد الثبوت بأصل وضعها، و لا الاستمرار بالقرائن، إلا إذا كان خبرها مفردا نحو: الوطن عزيز. أو كان خبرها جملة اسميه نحو: الوطن هو سعادتى. أما إذا كان خبرها فعلا فإنها تكون كالجمله الفعلية فى إفاده التجدد و الحدوث فى زمن مخصوص، نحو: الوطن يسعد بأبنائه، و نحو: [المتقارب].

نروح و نغدو لحاجاتنا

و حاجه من عاش لا تنقضى

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ١٤٣٣

أَسْئَلُهُ يَطْلُبُ أَجْوِبَتَهَا

ما هو علم المعاني؟ ما هو الإسناد؟ ما هي مواضع المسند و المسند إليه؟ ما المراد بصدق الخبر و كذبه؟ ما الفرق بين النسبه الكلاميه و النسبه الخارجيه؟ ما هو الأصل في إلقاء الخبر؟ ما هي الأغراض الأخرى التي يلقي إليها الخبر؟ ما هي أضرب الخبر؟ ما هي أدوات التوكيد؟ لماذا يعدل عن مقتضى الظاهر؟ إلى كم ينقسم الخبر؟ لأي شيء وضعت الجملة الاسمية و الفعلية؟ هل تفيد الجملة الفعلية و الاسمية غير ما وضعتا لأجله؟

تدريب

بين فائده التعبير بالجملة الاسمية أو الفعلية في التراكيب الآتية:

١- قال تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ [الرعد: ٣٩].

٢- نروح و نغدو لحاجاتنا و حاجه من عاش لا تنقضى [المتقارب]

٣- و على إثرهم تساقط نفسى حسرات و ذكرهم لى سقام (١)[الخفيف]

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ١٤٣٤

الإنشاء لغه: الإيجاد، و اصطلاحا: كلام لا يحتمل صدقا و لا كذبا لذاته (1)، نحو اغفر- و ارحم، فلا ينسب إلى قائله صدق-أو كذب. و إن شئت فقل فى تعريف الإنشاء: هو ما لا يحصل مضمونه و لا يتحقق إلا إذا تلفظت به. فطلب الفعل فى: افعل، و طلب الكف فى لا تفعل، و طلب المحبوب فى: التمنى، و طلب الفهم فى: الاستفهام، و طلب الإقبال فى النداء، كل ذلك ما حصل إلا بنفس الصيغ المتلفظ بها.

و ينقسم الإنشاء إلى نوعين: إنشاء طلبى، و إنشاء غير طلبى.

فالإنشاء غير الطلبى: ما لا يستدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب، و يكون: بصيغ المدح، و الذم، و صيغ العقود، و القسم، و التعجب و الرجاء، و يكون برّب و لعلّ، و كم الخبريه.

١- أما المدح و الذم فيكونان: بنعم و بنس، و ما جرى مجراهما. نحو حَبْذا و لا حَبْذا؛ و الأفعال المحوِّله إلى فعل نحو طاب على نفسا و خبث بكر أصلا.

٢- أما العقود: فتكون بالماضى كثيرا، نحو بعث و اشترت و وهبت، و بغيره قليلا، نحو عبدى حرّ لوجه الله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ١٤٣٥

١- أى بقطع النظر عما يستلزمه الإنشاء فإنّ «اغفر» يستلزم خيرا و هو أنا طالب المغفره منك، و كذا لا تكسل، يستلزم خيرا، و هو أنا طالب عدم كسلك، لكن كل هذا ليس لذاته.

٣- أما القسم: فيكون: بالواو، والباء، والتاء، و غيرها نحو: لعمر ك ما فعلت كذا.

٤- أما التعجب: فيكون قياسا بصيغتين، ما أفعله، و أفعل به و سماعا بغيرهما، نحو: لله درّه عالما، كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ مُّؤْمِنَاتًا فَأَخْيَاكُمْ [البقره: ٢٨].

٥- أما الرجاء: فيكون: بعسى، و حرى، و اخلولق، نحو: عسى الله أن يأتي بالفتح.

و اعلم أن الإنشاء غير الطلبى لا- تبحث عنه علماء البلاغه، لأن أكثر صيغه فى الأصل أخبار نقلت إلى الإنشاء. و إنما المبحوث عنه فى علم المعانى هو: الإنشاء الطلبى: لما يمتاز به من لطائف بلاغيه.

إذن يتضح أن الإنشاء الطلبى هو الذى يستدعى مطلوبا (١) غير حاصل (٢) فى اعتقاد المتكلم وقت الطلب. و أنواعه خمس: الأمر، و النهى و الاستفهام، و التمنى، و النداء (٣). و فى هذا الباب خمس مباحث.

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص: ١٤٣٦

١- اعلم أنه إذا كان المطلوب غير متوقع كان الطلب (تمنيا) و إن كان متوقعا فأما حصول صوره أمر فى الذهن فهو (الاستفهام) و أما حصوله فى الخارج فإن كان ذلك الأمر انتفاء فعل، فهو (النهى) و إن كان ثبوته: فأما بأحد حروف (النداء) فهو النداء، و أما بغيرها فهو (الأمر). و بهذا تعلم أن الطلب هنا منحصر فى هذه الأنواع الخمسه لاختصاصها بكثير من اللطائف البلاغيه.

٢- أى لأنه لا- يليق طلب الحاصل، فلو استعمل صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع إجراؤها على معانيها الحقيقيه، و يتولد من تلك الصيغ ما يناسب المقام، كطلب دوام الإيمان و التقوى فى قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ، و هلم جرا.

٣- و يكون الإنشاء الطلبى أيضا، بالعرض و التحضيض، و لكن لم يتعرض لهما البيانىون لأنهما مولدان على الأصح من الاستفهام و التمنى، فالأول من الهمزه مع لا النافيه فى «ألا» و الثانى من هل و لو للتمنى مع لا و ما الزائدين فى «هلا و ألا» بقلب الهاء همزه. و كذا: لو لا- و لو ما، و اعلم أن الإنشاء الطلبى نوعان، الأول ما يدل على معنى الطلب بلفظه و يكون بالخمسه المذكوره. و الثانى: ما يدل على الطلب بغير لفظه كالدعاء.

الأمر: هو طلب الفعل من المخاطب: على وجه الاستعلاء (١) مع الإلزام، وله أربع صيغ:

١- فاعل الأمر كقوله تعالى: يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ [مريم: ١٢].

٢- المضارع المجزوم بلام الأمر كقوله سبحانه و تعالى: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ [الطلاق: ٧].

٣- و اسم فعل الأمر نحو: عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَصُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ [المائدة: ١٠٥].

٤- المصدر النائب عن فعل الأمر، نحو: سعيًا فى سبيل الخير.

وقد تخرج صيغ الأمر عن معناها الأصلية و هو «الإيجاب و الإلزام» إلى معان أخرى: تستفاد من سياق الكلام، و قرائن الأحوال.

١- كالدعاء: فى قوله تعالى: رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ [النمل: ١٩ و الأحقاف: ١٥].

٢- و الالتماس: كقولك لمن يساويك: أعطني القلم أيها الأخ.

٣- و الإرشاد: كقوله تعالى: إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ إِجْلِ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ، وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ [البقره: ٢٨٢].

٤- و التهديد: كقوله تعالى: إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ، إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [فصلت: ٤٠].

٥- و التعجيز: كقوله تعالى: فَأَتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ [البقره: ٢٣].

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ١٤٣٧

١- بأن يعد الأمر نفسه عاليًا لمن هو أقل منه شأنًا، سواء أكان عاليًا فى الواقع أو لا. و لهذا نسب إلى سوء الأدب إن لم يكن عاليًا. و ذهب بعض إلى أن لا يشترط هذا، و الأشبه أن الصدور من المستتر يفيد إيجابًا فى الأمر، و تحريمًا فى النهى، و اعلم أن الأمر للطلب مطلقًا، و الفور و التراخى من القرائن، و لا- يوجب الاستمرار و التكرار فى الأصح، و قيل ظاهره الفور كالنداء و الاستفهام إلا بقريته، و هو ما اختاره السكاكى، و اعلم أيضا أن الأمر يكون استعلاء مع الأدنى، و دعاء مع الأعلى، و التماسًا مع النظير.

٦- والإباحه: كقوله تعالى: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ [البقره: ١٨٧].

و نحو: اجلس كما تشاء.

٧- والتسويه: نحو قوله تعالى: فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا [الطور: ١٦].

٨- والإكرام: كقوله تعالى: أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ [الحجر: ٤٦].

٩- الامتان: كقوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ [النحل: ١١٤].

١٠- الإهانه: كقوله تعالى: كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً [الإسراء: ٥٠].

١١- الدوام: كقوله تعالى: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ [الفاتحه: ٦].

١٢- التمنى: كقول امرئ القيس: [البحر الطويل]

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى

بصبح و ما الإصباح منك بأمثل

١٣- الاعتبار: أَنْظَرُوا إِلَيَّ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ [الأنعام: ٩٩].

١٤- الإذن: كقولك لمن طرق الباب: ادخل.

١٥- التكوين: كقوله تعالى: كُنْ فَيَكُونُ [البقره: ١١٧، الأنعام: ٧٣، النحل: ٤٠].

١٦- التخيير: نحو: تزوج هنداً أو أختها.

١٧- التأديب: نحو: كل ممّا يليك.

١٨- التّعجب: كقوله تعالى: أَنْظَرُ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ [الإسراء: ٤٨].

١٩- التسخير: كقوله تعالى: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ

٢٠- الاخبار: كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، اذا المراد: يتبوأ مقعده.

[شماره صفحه واقعى : ٦٨]

بين ما يراد من صيغ الأمر في التراكيب الآتية:

١- خُذِ الْعَفْوَ، وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ، وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ [الأعراف: ١٩٩].

٢- أسيئ بنا أو أحسنى لا ملومه

لدينا ولا مقلتيه إن تقلت

٣- يا ليل طل يا نوم زل

يا صبح قف لا تطلع

٤- عش ما بدا لك سالما

في ظل شاهقه القصور

٥- وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ [الملك: ١٣].

٦- ترفق أيها المولى عليهم

فإن الرفق بالجاني عتاب

٧- أرى العنقاء تكبر أن تصادا

فعاند من تطيق له عنادا

٨- خليلي هبنا طالما قد رقدتما

أجدكما لا تقضيان كراكما

٩- أريني جوادا مات هزلا لعلني

أرى ما ترين أو بخيلا مخلدا

١٠- قال تعالى: قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (١) [البقره: ١١١].

النهي: هو طلب الكف عن الشيء على وجه الاستعلاء (1) مع الإلزام، وله صيغته واحده، و هي المضارع المقرون بلا الناهيه: كقوله تعالى: وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا [الأعراف: ٨٥] وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا [الحجرات: ١٢].

وقد تخرج هذه الصيغه عن أصل معناها إلى معانٍ أخرى، تستفاد من سياق الكلام و قرائن الأحوال.

١- كالدعاء: نحو قوله تعالى: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا [البقره: ٢٨٦].

٢- والالتماس: كقولك لمن يساويك: أيها الأخ لا تتوان.

٣- والإرشاد: كقوله تعالى: لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ [المائده: ١٠١].

٤- والدوام: كقوله تعالى: وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ [ابراهيم: ٤٢].

٥- وبيان العاقبه: نحو قوله تعالى: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ

[آل عمران: ١٦٩].

٦- والتيسير: نحو قوله تعالى: لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ [التوبه: ٦٦].

٧- والتمنى: نحو يا ليله الأانس لا تنفضي. و كقوله: [الكامل]

يا ليل طل يا نوم زل

يا صبح قف لا تطلع

[شماره صفحه واقعي : ٧٠]

ص: ١٤٤٠

١- اعلم: أن النهي طلب الكف عن الشيء، ممن هو أقل شأنًا من المتكلم، و هو حقيقه في التحريم: كما عليه الجمهور، فمتى وردت صيغته النهي أفادت الحظر و التحريم على الفور. و اعلم: أن النهي كالأمر، فيكون استعلاء مع الأدنى، و دعاء مع الأعلى، و التماسا مع النظير.

٨-و التهديد: كقولك لخادمك: لا تطع أمرى.

٩-و الكراهه: نحو لا تلتفت و أنت فى الصلاه.

١٠-و التوبيخ: نحو لا تنه عن خلق و تأتى مثله.

١١-و الائتناس: نحو لا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا [التوبه:٤٠].

١٢-و التحقير: كقوله: [البسيط]

لا تطلب المجد إنَّ المجد سلمه

صعب، و عش مستريحا ناعم البال

و كقوله: [البسيط]

دع المكارم لا ترحل لبغيتها

و اقعد فإنك أنت الطاعم الكاسى

تطبيق

اذكر ما يرد من صيغ النهى الآتية:

١- وَ لَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ [البقره:٤٢].

٢-فلا تلزمنَّ الناس غير طباعهم

فتتعب من طول العتاب و يتعبوا

و لا تغترر منهم بحسن بشاشه

فأكثر إيماض البوارق خلب

[الكامل]

٣-فلا تهج إن كنت ذا إربه

حرب أخى التجربه العاقل

[السريع]

٤- لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ [التحریم:٧].

٥- لَا تحسب المجد تمرا أنت آكله

لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا

[البسيط]

[شماره صفحه واقعی : ٧١]

ص: ١٤٤١

٦- لا تحتجب عن العيون أيها القمر

٧- لا تعرضن لجعفر متشبها

بندى يديه فلست من أنداده

[الكامل]

٨- لا تيأسوا أن تستردوا مجدكم

فلرب مغلوب هوى ثم ارتقى

[الكامل]

و لا تجلس إلى أهل الدنيا

فإن خلائق السفهاء تعدى (١)

[الوافر]

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص : ١٤٤٢

(١ - *)

اشاره

الاستفهام: هو طلب العلم بشىء لم يكن معلوما من قبل. و ذلك بأداه من إحدى أدواته الآتية؛ و هى:

الهمزه، و هل، و ما، و متى، و أين، و كيف، و أين، و أنى، و كم، و أى.

و تنقسم بحسب الطلب إلى ثلاثة أقسام:

أ- ما يطلب به التصوّر تاره، و التصديق تاره أخرى، و هو: الهمزه.

ب- و ما يطلب به التصديق فقط، و هو: هل.

ج- و ما يطلب به التصوّر فقط، و هو بقيه ألقاظ الاستفهام.

الهمزه

يطلب بالهمزه أحد أمرين: تصوّر، أو تصديق؛ .

أ- فالتصوّر: هو إدراك المفرد (1)، نحو: «أعلىّ مسافر أم سعيد» تعتقد أنّ السفر حصل

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ١٤٤٣

١- أى إدراك عدم وقوع النسبه و ذلك كإدراك الموضوع وحده، أو المحمول وحده، أو هما معا، أو ذات النسبه التى هى مورد الإيجاب و السلب. فالاستفهام عن التصوّر يكون عند التردد فى تعيين أحد الشئين، أى يتردد المتكلم فى تعيين أحد أمرين، تذكر بينهما أم المتصله المعادله، و قد تحذف هى و ما بعدها اكتفاء بما قبلها، و لا يلى الهمزه غير المستفهم عنه. و المفرد كما يكون اسما يكون فعلا: نحو أنتهى عند هذا الحد أم تتمادى؟ و الاستفهام عن التصديق يكون عن نسبه تردد الذهن فيها بين ثبوتها و نفيها و حينئذ للهمزه استعمالان، فتاره يطلب بها معرفه مفرد، و تاره يطلب بها معرفه نسبه، و تسمى معرفه المفرد تصورا. و معرفه النسبه تصديقا، و اعلم أن كل همزه استفهام تستعمل فى معناها أو فى غيره إن وليها الفعل كان هو المقصود بمعناها و إن وليها الاسم كان هو المراد المقصود، فإن قلت اسافر الأمير؟ كان الشك فى السفر، و إذا قلت أسعد سافر؟ كان السفر مفروضا.

أحدهما، و لكن تطلب تعيينه. و لذا يجاب فيه بالتعيين، فيقال: سعيد مثلا.

و حكم الهمزة التي لطلب التصور؛ أن يليها المسؤول عنه بها، سواء أكان:

١-مسندا إليه، نحو: أنت فعلت هذا أم يوسف؟

٢-أم مسندا، نحو: أراغب أنت عن الأمر أم راغب فيه؟

٣-أم مفعولا، نحو: إياي تقصد أم سعيدا؟ فالاصل: أ إياي.

٤-أم حالا، نحو: أراكبا حضرت أم ماشيا؟

٥-أم ظرفا، نحو: أيوم الخميس قدمت أم يوم الجمعة؟

و يذكر المسؤول عنه في التصور بعد الهمزة: و يكون له معادل يذكر بعد أم غالبا: و تسمى متّصله.

و قد يستغنى عن ذكر المعادل نحو: أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِاللَّهْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ؟ [الأنبياء: ٦٢]

ب-و التصديق: هو إدراك وقوع نسبه تامه بين المسند و المسند إليه، أو عدم وقوعها (١) بحيث يكون المتكلم خالي الذهن ممّا استفهم عنه في جملته مصدقا للجواب إثباتا بنعم أو نفيا بلا.

و همزة الاستفهام تدلّ على التصديق إذا أريد بها النسبه. و يكثر التصديق في الجمل الفعلية كقولك: أحضر الأمير؟ (٢). تستفهم عن ثبوت النسبه و نفيها و في هذه الحاله يجاب بلفظه: نعم أو لا. و يقلّ التصديق في الجمل الاسميه نحو: أعلىّ مسافر؟

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ١٤٤٤

١- أى إدراك موافقتها لما فى الواقع أو عدم موافقتها له، و اعلم أن إدراك وقوع النسبه أو عدم وقوعها كما يسمى تصديقا، يسمى: حكما، أو إسنادا. أو إيقاعا و انتزاعا، أو إيجابا و سلبا.

٢- أى فقد تصورت الحضور و الأمير و النسبه بينهما، و سألت عن وقوع النسبه بينهما، هل هو محقق خارجا أو لا، فإذا قيل حضر، حصل التصديق و كذا يقال فيما بعده. فالمسؤول عنه فى التصديق نسبه يتردد الذهن فى ثبوتها و نفيها، كما سبق توضيحه.

و يمتنع أن يذكر مع همزه التصديق معادل كما مثل. فإن جاءت أم بعدها قدّرت منقطعه (1) و تكون بمعنى (بل):

و لست أبالى بعد فقدي مالكا

أموتى ناء أم هو الآن واقع

[الطويل]

و نحو: [الكامل]

هل يسمعن النَّصر إن ناديته

أم كيف يسمع ميت لا ينطق؟

هل

يطلب بها التصديق فقط، أى معرفه وقوع النسبه. أو عدم وقوعها لا غير، نحو هل حافظ المصريون على مجد أسلافهم؟

و لأجل اختصاصها بطلب التصديق لا يذكر معها المعادل بعد أم المتصله، فلذا.

أ- امتنع هل سعد قام أم سعيد؟ لأنّ وقوع المفرد و هو سعيد بعد أم الواقعه فى حيز الاستفهام دليل على أنّ أم متصله. و هى لطلب تعيين أحد الأمرين، و لا بد حينئذ أن يعلم بها أولاً أصل الحكم. و هل لا يناسبها ذلك، لأنها لطلب الحكم فقط، فالحكم فيها غير معلوم، و إلا- لم يستفهم عنه بها، و حينئذ يؤدّى الجمع بين هل و أم إلى التناقض. لأنّ هل تفيد أنّ السائل جاهل بالحكم لأنها لطلبه. و أم المتصله: تفيد أنّ السائل عالم به، و إنما يطلب تعيين أحد الأمرين فإن جاءت أم كذلك، كانت منقطعه بمعنى بل التى تفيد الإضراب نحو: هل جاء صديقك أم عدوك.

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ١٤٤٥

١- أى: و لا- بد من وقوع الجمله بعد أم المنقطعه. فإن وقع بعدها مفرد قدر بجمله نحو أحضر الأمير أم جيشه، أى بل حضر جيشه. و اعلم أنه تلخص مما تقدم أن همزه التصور إن جاء بعدها «أم» تكون متصله. و أن همزه التصديق أو هل: إن جاء بعدهما «أم» قدرت منقطعه و تكون بمعنى بل.

ب- و قبح استعمال هل فى تركيب هو مظنه للعلم بحصول أصل النسبه، و هو ما يتقدم فيه المعمول على الفعل، نحو هل خليلا أكرمت، فتقديم المعمول على الفعل يقتضى غالبا حصول العلم للمتكلم. و تكون هل لطلب حصول الحاصل و هو عبث.

تنبيهات

الأول: هل كالتين و سوف تخلص المضارع للاستقبال.

فلا يقال: هل تصدق؟ جوابا لمن قال أحبك الآن، بل تقول له: أتصدق؟ و لأجل اختصاصها بالتصديق، و تخليصها المضارع للاستقبال قوى اتصالها بالفعل لفظا أو تقديرا نحو هل يجىء على أو هل على يجىء؟

فإن عدل عن الفعل إلى الاسم لإبراز ما يحصل فى صورته الحاصل دلالة على كمال العناية بحصوله كان هذا العدول أبلغ فى إفاده المقصود كقوله تعالى: فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ [الأنبياء: ٨٠] فهذا التركيب أدل على طلب الشكر من قولك، هل تشكرون، و ذلك لأن الفعل لازم بعد هل و العدول عنه يدل على قوة الداعى لذلك لما ذكر.

الثانى: هل نوعان: بسيطه و مركبه.

أ- البسيطه هى التى يستفهم بها عن وجود شىء فى نفسه، أو عدم وجوده، نحو هل العنقاء (١) موجوده و نحو: هل الخل الوفى موجود.

ب- و المركبه هى التى يستفهم بها عن وجود شىء لشىء و عدم وجوده له نحو هل المريخ مسكون؟ هل النبات حساس؟

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ١٤٤٦

١- حكى الزمخشري فى (ربيع الأبرار) أن العنقاء كانت طائرا و كان فيها من كل شىء من الألوان و كانت فى زمن أصحاب الرأس تأتى إلى أطفالهم. صغارهم فتخطفهم و تغرب بهم نحو الجبل فتأكلهم، فشكوا ذلك إلى نبيهم (صالح) عليه السلام فدعا الله عليها فأهلكها و قطع عقبها و نسلها فسميت (عنقاء مغرب) لذلك.

الثالث: هل لا تدخل على:

١- المنفى (١) فلا يقال: هل لا يفهم على

٢-و لا على المضارع الذى هو الحال فلا يقال: هل تحتقر عليا و هو شجاع

٣-و لا على إنّ فلا يقال: هل إنّ الأمير مسافر

٤-و لا على الشرط فلا يقال: هل إذا زرتك تكرمنى

٥-و لا على حرف العطف (٢) فلا يقال: هل فيتقدم أو هل ثمّ يتقدم

٦-و لا على اسم بعده فعل فلا يقال: هل بشرا منّا واحدا نتّبعه

بخلاف الهمزة فإنها تدخل على جميع ما ذكر.

و اعلم: أنّ الهمزة و هل يسأل بهما عمّا بعدهما، لأنهما حرفان ليس لهما معنى مستقلّ.

الرابع: بقيه أدوات الاستفهام موضوعه (للتصوّر) فقط، فيسأل بها عن معناها و هي: ما، و متى، و أيّان، و كيف، و أين، و أنى، و كم، و أى.

و لهذا يكون الجواب معها بتعيين المسؤول عنه.

ما و من

ما: موضوعه للاستفهام عن أفراد غير العقلاء، و يطلب بها:

أ- إيضاح الاسم: نحو ما المسجد؟ فيقال فى الجواب: إنه ذهب.

ب- أو يطلب بها بيان حقيقه المسمّى: نحو: ما الشمس؟ فيجاب بأنه كوكب نهاريّ.

ج- أو يطلب بها بيان الصفه نحو: ما خليل؟ -و جوابه طويل أو قصير: مثلا.

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ١٤٤٧

١- أى لأن هل فى الأصل بمعنى قد، و هى لا تدخل على المنفى، فلا يقال قد لا يقوم خليل، فحينئذ هى مخصوصه بدخولها على النسب المثبتة، سواء أكانت جملا- فعليه أو اسميه. و اعلم أنّ عدم دخولها على المنفى لا ينافى أنها لطلب التصديق مطلقا

سواء فى الإيجابى و السلبى.

٢- أى لا تقع هل قبل الحروف العاطف بل تقع بعده دائما.

و تقع هل البسيطه فى الترتيب العقلى (١) بين ما التى لشرح الاسم، و ما التى للحقيقه. فمن يجهل معنى البشر مثلا يسأل أولا بما عن شرحه: فيجاب بإنسان، ثم بهل البسيطه عن وجوده، فيجاب بنعم. ثم بما عن حقيقته، فيجاب بحيوان ناطق.

و من موضوعه للاستفهام، و يطلب بها تعيين أفراد العقلاء، نحو: من فتح مصر؟ و نحو: من شيد الهرم الأكبر؟ و نحو: من شيد القناطر الخيريّه؟

متى و أيان

متى: موضوعه للاستفهام، و يطلب بها تعيين الزمان، سواء أكان ماضيا أو مستقبلا، نحو متى تولى الامامه على عليه السلام؟ و متى نحظى بالحرية.

و أيان: موضوعه للاستفهام، و يطلب بها تعيين الزمان المستقبل خاصه و تكون فى موضع التهويل و التفخيم دون غيره، كقوله تعالى: **يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** (٢) [القيامة: ٦].

كيف و أين و أنى و كم و أى

كيف: موضوعه للاستفهام، و يطلب بها تعيين الحال: كقوله تعالى: **فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ** [النساء: ٤١]. و كقوله [الطويل]

و كيف أخاف الفقر أو أحرم الغنى

و رأى أمير المؤمنين جميل

و أين: موضوعه للاستفهام، و يطلب بها تعيين المكان نحو: أين شركاؤكم.

و أنى: موضوعه للاستفهام-و تأتى لمعان كثيره.

١-فتكون بمعنى كيف، كقوله تعالى: **أَنى يُحْيى هذه الله بعد موتها** [البقره: ٢٥٩].

٢-و تكون بمعنى من أين، كقوله تعالى: **يا مريم أنى لك هذا** [آل عمران: ٣٧].

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص: ١٤٤٨

١- الترتيب العقلى: هو أن يكون المتأخر متوقفا على المتقدم، من غير أن يكون المتقدم عله له و ذلك كتحقق المفرد على المركب.

٢- أى فقد استعملت أيان مع يوم القيامة للتهويل و التفخيم بشأنه، و جواب هذا السؤال **يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ**.

٣-و تكون بمعنى متى، كقولك: زرنى أنى شت.

و كم: موضوعه للاستفهام؛ و يطلب بها تعيين عدد مبهم، كقوله تعالى: كَمْ لَبِثْتُمْ [الكهف: ١٩].

و أى: موضوعه للاستفهام، و يطلب بها تمييز أحد المتشاركين فى أمر يعمهما، كقوله تعالى: أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا [مريم: ٧٣] و يسأل بها عن الزمان و المكان، و الحال، و العدد، و العاقل؛ و غيره على حسب ما تضاف إليه أى. و لذا تأخذ أى معناها ممّا تضاف إليه. فإن أضيفت إلى ما تفيده «ما» أخذت حكمها. و إن أضيفت إلى ما تفيده «متى»، أو كيف أو غيرهما من الأدوات السابقة» أخذت معناها.

و قد تخرج ألفاظ الاستفهام عن معناها الأصلية و هو طلب العلم بمجهول، فيستفهم بها عن الشيء مع العلم به لأغراض أخرى: تفهم من سياق الكلام و دلالاته-و من أهم ذلك.

١-الأمر، كقوله تعالى: فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ [المائدة: ٩١]أى: انتهوا.

٢-و النهى، كقوله تعالى: أَلَمْ تَخْشَوْهُمْ فَرَأَوْهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ (١)[التوبة: ١٣].

٣-و التسويه، كقوله تعالى: سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ [البقره: ٦].

٤-و النفى، كقوله تعالى: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (٢)[الرحمن: ٦٠].

٥-و الإنكار (٣)، كقوله تعالى: أَلَمْ يَغَيِّرِ اللَّهُ تَدْعُونَ [الأنعام: ٤٠].

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ١٤٤٩

١-أى: لا تخشوهم فالله أحق أن تخشوه.

٢-أى ما جزاء الإحسان إلا الإحسان.

٣-اعلم أن الإنكار إذا وقع فى الإثبات يجعله نفياً، كقوله تعالى: أَلَمْ يَغَيِّرِ اللَّهُ تَدْعُونَ؟ أى لا-شك فيه، و إذا وقع فى النفى يجعله إثباتاً، نحو قوله تعالى: أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا أى: قد وجدناك. و بيان ذلك: أن إنكار الإثبات و النفى نفى لهما. و نفى الإثبات نفى، و نفى النفى إثبات. ثم الإنكار قد يكون للتكذيب، نحو أياحسب الإنسان أن يترك سدى. و قد يكون للتوبيخ و اللوم على ما وقع. نحو: أتعبدون ما تنحتون. و هذه الآيه من كلام إبراهيم عليه السلام لقومه، حينما رأهم يعبدون الأصنام من الحجارة.

٦-و التَّشْوِيقُ، كقوله تعالى: هَلْ أَدُلَّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ [الصف: ١٠].

٧-و الاستئناس، كقوله تعالى: وَ مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ [طه: ١٧].

٨-و التَّقْرِيرُ (١)، كقوله تعالى: أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ [الشرح: ١].

٩-و التهويل، كقوله تعالى: الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ [الحاقة: ٣].

١٠-و الاستبعاد، كقوله تعالى: أَنَّىٰ لَهُمُ الذُّكْرَىٰ وَ قَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ [الدخان: ١٣]. و نحو قول الشاعر: [الكامل]

من لى بإنسان إذا أغضبتَه

و جهلت كان الحلم ردّ جوابه

١١-و التعظيم، كقوله تعالى: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ [البقره: ٢٥٥].

١٢-و التحقير، نحو: أهذا الذى مدحته كثيرا؟

١٣-و التعجب، كقوله تعالى: مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَ يَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ [الفرقان: ٧] و كقول الشاعر: [الطويل]

خليلى فيما عشتما هل رأيتما

قتيلا بكى من حبّ قاتله قبلى

١٤-و التهكم، نحو: أعقلك يسوغ لك أن تفعل كذا.

١٥-و الوعيد، نحو: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ [الفجر: ٦].

١٦-و الاستبطاء، كقوله: مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ [البقره: ٢١٤] و نحو: كم دعوتك.

١٧-و التنبيه على الخطأ، كقوله تعالى: أَلَمْ تَسْتَبْدِلْ أَلَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ [البقره: ٦١].

١٨-و التنبيه على الباطل، كقوله تعالى: أَلَمْ تَأْتِ تَسْمِعُ الصَّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْىَ [الزخرف: ١٤٠].

١٩-و التحسّر: كقول شمس الدين الكوفى: [الكامل]

ما للمنازل أصبحت لا أهلها

أهلَى، و لا جيرانها جيرانى

١- و يكون غالباً بالهمزة يليها المقرر به، كقولك (أفعلت هذا)، إذا أردت أن تقرره بأن الفعل كان منه، و كقولك أ أنت فعلت هذا، إذا أردت أن تقرره بأنه الفاعل، و كقولك أخليلاً ضربت، إذا أردت أن تقرره بأن مضروبه خليل. و يكون التقرير أحياناً بغير الهمزة نحو: لمن هذا الكتاب، و كم لى عليك؟

٢٠-و التنييه على ضلال الطريق، كقوله تعالى: فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ [التكوير: ٢٦]

٢١-و التكتير، كقول أبي العلاء المعري: [الخفيف]

صاح، هذى قبورنا تملأ الرّحب

فأين القبور من عهد عاد؟؟

و اعلم أن كل ما وضع من الأخبار فى صوره الاستفهام فى الأمثله السابقه و الآتيه تجددت له مزيه بلاغيه، زادت المعنى روعه و جمالا.

إذا عرفت هذا، فاعرف أيضا أنه يستعمل كل من: الأمر، و النهى، و الاستفهام فى أغراض أخرى، يرجع فى إدراكها إلى الذوق الأدبى، و لا يكون استعمالها فى غير ما وضعت له؛ إلا لطريقه أدبيه، تجعل لهذا الاستعمال مزيه، يترقى بها الكلام فى درجات البلاغه.

تمرين

ما هى المعانى التى استعمل فيها الاستفهام فى الأمثله الآتيه:

١- قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ [الرعد: ١٦].

٢- هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَزُوقُكُمْ [فاطر: ٣].

٣- أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ، وَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ [النحل: ٧٢].

٤- أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ، وَ هُمْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ، وَ هُمْ يَدْعُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ. أَمْ تَحْشَوْنَ اللَّهَ فَأَلَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَحْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ [التوبه: ١٣].

٥- أَ فَتَطْمَئِنُّونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ، ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ [البقره: ٧٥]

٦- أَ فَغَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ [آل عمران: ٨٣].

٧- إِنْ أَلْدَيْنَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ [البقره: ٦].

٨- أَ فَاصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِينَ، وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا [الإسراء: ٤٠].

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

٩- وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ، وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا [النساء: ٣٩].

١٠- مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ [الحديد: ١١].

١١- أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى، أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [الملك: ٢٢].

١٢- أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى، وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى، وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى [الضحى: ٦-٨].

تمرين

وضّح الأغراض التي خرج إليها: الأمر، والنهي، والاستفهام في الأمثلة الآتية:

١- قال أبو الطيب يعاتب رجلا ظنه أنه هجاه، و كان غيره هو الذي هجاه: [الوافر]

أتنكر يابن إسحاق إخائي

و تحسب ماء غيرى من إنائي

أ أنطق فيك هجرا بعد علمي

بأنك خير من تحت السماء

وهبنى قلت هذا الصبح ليل

أيعمى العالمون عن الضياء

٢- وقال يخاطب سيف الدولة: [الطويل]

أجزنى إذا أنشدت شعرا فإنما

بشعري أتاك المادحون مرددا

ودع كل صوت غير صوتي فإننى

أنا الصائح المحكى و الآخر الضدى

٣- وقال: [الخفيف]

عش عزيزا أو مت و أنت كريم

بين طعن القنا و خفق البنود

و اطلب العزّ في لظى و ذر الذ

ل و لو كان في جنان الخلود

٤-و قال: [الطويل]

لمن تطلب الدنيا إذا لم ترد بها

سرور محبّ أو إساءه مجرم

٥-و قال أبو فراس: [الطويل]

بمن يثق الإنسان فيما ينوبه

و من أين للحر الكريم صحاب

و قد صار هذا الناس إلا أقلهم

ذئابا على أجسادهنّ ثياب

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ١٤٥٢

٦- وقال أبو العتاهيه في عبد الله بن معن بن زائده: [الهزج]

فصغ ما كنت حليت

به سيفك خلخالاً

و ما تصنع بالسيف

إذا لم تك قتالاً

٧- ولابن رشيق: [الخفيف]

أيها الليل طل بغير جناح

ليس للعين راحه في الصّباح

كيف لا أبغض الصّباح و فيه

بان عنّي نور الوجوه الملاح

٨- وقال كثير: [الطويل]

أسيئى بنا أو أحسنى لا ملومه

لدينا و لا مقلّيه إن تقلّت

فلا يبعدن وصل لعزّه أصبحت

بعاقبه أسبابه قد تولّت

٩- وقال البحتري: [البيط]

إسلم أبا الصّقر للمعروف تصنعه

و المجد تبنيه في ذهل بن شيان

١٠- وقال الفرزدق: [الطويل]

أترجو ربيع أن يجيء صغارها

بخير و قد أعيأ ربيعا كبارها

١١- وقال جرير: [الكامل]

قل للجبان إذا تأخر سرجه

هل أنت من شرك المنيه ناجي

١٢- وقال المعري: [الكامل]

إفهم عن الأيام فهي نواطق

ما زال يضرب صرفها الأمثالا

لم يمض في دنياك أمر معجب

إلا أرتك لما مضى تمثالا

١٣- وقال: [الخفيف]

ما افتخار الفتى بثوب جديد

و هو من تحته بعرض لبيس

و الفتى ليس بالجين و بالتبر

و لكن بعزه في النفوس

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ١٤٥٣

التمنى: هو طلب الشئ المحبوب الذى لا يرجى، ولا يتوقع حصوله.

١- إما لكونه مستحيلا كقوله: [الوافر]

ألا ليت الشباب يعود يوما

فأخبره بما فعل المشيب

٢- وإما لكونه ممكنا غير مطموع فى نيله، كقوله تعالى: يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ [القصص: ٧٩].

و إذا كان الأمر المحبوب ممّا يرجى حصوله كان طلبه ترجيا. و يعبر فيه بعسى، و لعل كقوله تعالى: لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِتُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا [الطلاق: ١] و فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِي بِالْفَتْحِ [المائدة: ٥٢]. و قد تستعمل فى الترجى ليت لغرض بلاغى (١).

و للتمنى أربع أدوات، واحده أصلية و هى: ليت

و ثلاث غير أصلية نائبة عنها، و يتمنى بها لغرض بلاغى: و هى:

١- هل (٢) كقوله تعالى: فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا (٣) [الأعراف: ٥٣].

٢- لو (٤)، كقوله تعالى: فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ [الشعراء: ١٠٢].

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ١٤٥٤

١- الغرض هو إبراز المرجو فى صورته المستحيل مبالغه فى بعد نيله، فإلى ما بينى و بين أحببى من البعد ما بينى و بين المصائب و قد تستعمل أيضا للتندم نحو: يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا .

٢- اعلم أن سبب العدول عن (ليت) إلى «هل» إبراز التمنى لكمال العناية به فى صورته الممكن الذى لا يجزم بانتفائه. و هو المستفهم عنه.

٣- لما كان عدم الشفعاء معلوما لهم امتنع حقيقه الاستفهام. و تولد منه التمنى المناسب للمقام.

٤- و سبب العدول إلى «لو» الدلالة على عزه متمناه و ندرته، حيث أبرزه فى صورته الذى لا يوجد، لأن «لو» تدل بأصل وضعها على امتناع الجواب لامتناع الشرط.

٣-و لعلّ (١١)، كقوله: [الطويل]

أسرب القطا هل من يعير جناحه؟

لعلّي إلى من قد هويت أظير

و لأجل استعمال هذه الأدوات في التّمتي ينصب المضارع الواقع في جوابها.

تمرين

بين المعاني المستفاده من صيغ التمني فيما يأتي:

قال تعالى: فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ [غافر: ١١].

لو يأتينا فيحدثنا، لعلّي أحجّ فأزورك، يا ليتني اتّخذت مع الرسول سييلا، هل إلى مرد من سبيل، يا ليت لنا مثل ما أوتى قارون، لعلّي أبلغ الأسباب، لو تتلو الآيات فتشوّ سمعي.

كلّ من في الكون يشكو دهره

ليت شعري هذه الدنيا لمن؟؟

[الرمل]

فليت الليل فيه كان شهرا

و مرّ نهاره مرّ السحاب

[الوافر]

فليت هوى الأحبّه كان عدلا

فحمل كلّ قلب ما أطاقا

[الوافر]

علّ الليالي التي أضنت بفرقتنا

جسمى ستجمعني يوما و تجمعه

١- و ذلك لبعء المرجو، فكأنه مما لا يرجى حصوله، و اعلم أن «هلا و ألا و لوما، و لولا»، مأخوذه من «هل و لو» بزياده (ما) و «لا» عليهما، و أصل «ألا، هلا» قلبت الهاء همزه ليتعين معنى التمنى، و يزول احتمال الاستفهام و الشرط، فيتولد من التمنى معنى التنديم فى الماضى نحو: هلا- قمت، و معنى التحضيض فى المستقبل نحو هلا- نقف. و لا- يتمنى: بهل، و لو، و لعل: إلا- فى المقطوع بعدم وقوعه لثلا تحمل على معانيها الأصلية.

اشاره

النداء: هو طلب المتكلم إقبال المخاطب عليه بحرف نائب مناب أنادى المنقول من الخبر إلى الإنشاء و أدواته ثمان:

الهمزه، و أى، و يا، و آى، و أيا، و هيا، و وا (١).

و هى فى كفيته الاستعمال نوعان.

١- الهمزه و أى: لنداء القريب.

٢- و باقى الأدوات لنداء البعيد.

و قد ينزل البعيد منزله القريب، فينادى بالهمزه و أى، إشاره إلى أنه لشده استحضاره فى ذهن المتكلم صار كالحاضر معه. لا يغيب عن القلب، و كأنه مائل أمام العين. كقول الشاعر: [الطويل]

اسكان نعمان الأراك تيقنوا

بأنكم فى ريع قلبى سكان

و قد ينزل القريب منزله البعيد، فينادى بغير الهمزه و أى.

أ- إشاره إلى علو مرتبته. فيجعل بعد المنزله كأنه بعد فى المكان كقوله «أيا مولاي» و أنت معه، للدلاله على أن المنادى عظيم القدر، رفيع الشأن.

ب- أو إشاره إلى انحطاط منزلته و درجته، كقولك «أيا هذا» لمن هو معك.

ج- أو إشاره إلى أن السامع لغفلته و شرود ذهنه كأنه غير حاضر كقولك للساهى: أيا فلان، و كقول البارودى: [البسيط]

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ١٤٥٦

١- اعلم أن لفظ الجلاله يختص نداؤه، (بيا) .

يا أيها السّادر المزورّ من صلف

مهلا، فإنك بالأيام منخدع (١)

و قد تخرج ألفاظ النداء عن معناها الأصلي إلى معانٍ أخرى، تفهم من السياق بمعونه القرائن و من أهمّ ذلك:

١-الأغراء، نحو قولك لمن أقبل يتظلم: يا مظلوم.

٢-و الاستغائه، نحو يا لله للمؤمنين.

٣-و التّديه، نحو قول الشاعر: [الطويل]

فوا عجباً كم يدعى الفضل ناقص

و وا أسفاكم يظهر النقص فاضل

٤-و التّعجب، كقول الشاعر: [الرجز]

يا لك من قبره بمعمر

خلا لك الجوّ فيضى و اصفرى

٥-و الزجر، كقول الشاعر: [الخفيف]

أفؤادى متى المتاب أ، لَمَا

تصح و الشيب فوق رأسى أ لَمَا

٦-و التحسّر و التوجّع، كقوله تعالى: يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً [النبأ: ٤٠].

و كقول الشاعر: [الطويل]

أيا قبر معن كيف وارىت جوده

و قد كان منه البرّ و البحر مترعا

٧-و التذكر، كقوله: [الطويل]

أيا منزلى سلمى سلام عليكما

هل الأزمن اللّاتى مضين رواج

٨-و التّحير و التّضجر، نحو قول الشاعر: [البسيط]

أيا منازل سلمى أين سلماك

من أجل هذا بكيناها بكيناك

و يكثر هذا فى نداء الأطلال و المطايا، و نحوها.

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ١٤٥٧

١- السّادر الذاهب عن الشىء ترفعا عنه، و الذى لا يبالى و لا يهتم بما صنع. المزور: المنحرف. و الصلف: الكبر.

و الاختصاص (١): هو ذكر اسم ظاهر بعد ضمير لأجل بيانه، نحو قوله تعالى: رَحِمْتُ اللَّهَ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ [هود: ٧٣] أو نحو: «نحن العلماء ورثة الأنبياء» .

أ- إِمَّا لِلتَّفَاخِرِ، نحو: أنا أكرم الضيف أيها الرجل.

ب- و إِمَّا لِلتَّوَاضِعِ، نحو: أنا الفقير المسكين أيها الرجل. و نحو: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة (٢).

تمرين

يَبَيِّنُ الْمَعَانِي الْحَقِيقِيَّةَ الْمُسْتَفَادَةَ مِنْ صَيْغِ النَّدَاءِ، وَ الْمَعَانِيَ الْمَجَازِيَّةَ الْمُسْتَفَادَةَ مِنَ الْقِرَائِنِ:

صاح شمّر و لا تزل ذاكر المو

ت فنسيانه ضلال مبین

[الخفيف]

يا لقومی و یا لأمثال قومی

لأناس عتوّهم فی ازدياد

[الخفيف]

أيها القلب قد قضيت مراما

فإلام الولوع بالشّهوات

[الخفيف]

أيأ شجر الخابور مالک مورقا

كأنك لم تجزع على ابن طريف

[الطويل]

[شماره صفحه واقعی : ٨٨]

ص: ١٤٥٨

١- بيان ذلك أن النداء تخصيص المنادى بطلب إقباله عليك، فجرد عن طلب الاقبال، و استعمل فى تخصيص مدلوله من بين أمثاله بما نسب إليه منها.

٢- أى اللهم اغفر لنا مخصوصين من بين العصائب، فصورته صورته النداء و ليس به، إذ لم يرد به إلا ما دل عليه ضمير المتكلم السابق. و لذا لا يجوز إظهار حرف النداء فيه.

يا أيها الظالم في فعله

الظلم مردود على من ظلم

[السريع]

يا ناق سيرى عنقا فسيحا

إلى سليمان فنستريحا

[الرجز]

حجبه عن الرياح لأنى

قلت يا ريح بلّغيه السّلاما

[الخفيف]

يا ليله لست أنسى طيبها أبدا

كأنّ كلّ سرور حاضر فيها

[البيط]

يا ليله كالمسك مخبرها

و كذاك في التشبيه منظرها

أحييتها و البدر يخدمنى

و الشّمس أنهاها و أمرها

[الكامل]

يا من تذكّرني شمائله

ريح الشّمال تنفّست سحرا

[الكامل]

و إذا امتطى قلم أنامله

سحر العقول به و ما سحرا

يا قلب ويحك ما سمعت لناصح

لما ارتميت و لا اتقيت ملاما

[الكامل]

يا أعدل الناس إلا فى معاملتى

فيك الخصام و أنت الخصم و الحكم

[البيط]

يا رحمه الله حلّى فى منازلنا

و جاورينا فدتك النفس من جار

[البيط]

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ١٤٥٩

الأول: يوضع الخبر موضع الإنشاء لأغراض كثيرة، أهمها:

١-التفاؤل: نحو «هداك الله لصالح الأعمال.» كأن الهدايه حصلت بالفعل فأخبر عنها، و نحو: وفقك الله.

٢-والاحتراز عن صورته الأمر تأدبا واحتراما، نحو رحم الله فلانا و نحو: ينظر مولاي فى أمرى و يقضى حاجتى.

٣-والتنبيه على تيسير المطلوب لقوه الأسباب. كقول الأمير لجنده: «تأخذون بنواصيهم و تنزلونهم من صياصيهم» .

٤-والمبالغه فى الطلب للتنبيه على سرعه الامتثال. نحو: وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ [البقره:٨٤]. لم يقل لا تسفكوا، قصدا للمبالغه فى النهى، حتى كأنهم نهوا فامتثلوا ثم أخبر عنهم بالامتثال.

٥-إظهار الرغبه: نحو قولك فى غائب: رزقنى الله لقاءه.

الثانى: يوضع الإنشاء موضع الخبر لأغراض كثيرة.

أ-منها: إظهار العناية بالشىء: و الاهتمام بشأنه كقوله تعالى: قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ [الأعراف:٢٩].

لم يقل: و إقامه وجوهكم، إشعارا بالعنايه بأمر الصلاه لعظيم خطرهما، و جليل قدرهما فى الدين.

ب- ومنها: التحاشى و الاحتراز عن مساواه اللاحق بالسابق. كقوله تعالى: قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ، وَ إِشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِهِ [هود:٥٥،٥٤]لم يقل: و أشهدكم تحاشيا و فرارا من مساواه شهادتهم بشهاده الله تعالى.

الثالث: الإنشاء كالخبر فى كثير مما ذكر فيه، و مما سيدكر فى الأبواب التاليه من الذكر و الحذف و غيرهما.

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

الرابع: يستعمل كل من الأمر والنهي والاستفهام في أغراض آخر يرجع في إدراكها إلى الذوق الأدبي، ولا يكون استعمالها في غير ما وضعت له إلا لطريقه أدبيه تجعل لهذا الاستعمال مزيه يترقى بها الكلام في درجات البلاغه، كما سبق القول.

تطبيق

بين المعاني المستفاده من النداء، و سبب استعمال أداه دون غيرها فيما يلي:

١-أيا منازل سلمى أين سلماك

من أجل هذا بكيناها بكيناك (١)

[البسيط]

٢-صادح الشرق قد سكت طويلا

و عزيز علينا ألا تقولا (٢)

[الخفيف]

٣-أيا قبر معن كيف وارىت جوده

و قد كان منه البرّ و البحر مترعا (٣)

[الطويل]

٤-يا درّه نزع من تاج والدها

فأصبحت حليه في تاج رضوان

[البسيط]

٥-فيا لائمي دعني أعالى بقيمتي

ففيمه كلّ الناس ما يحسنونه

[الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

١- يريد لعدم وجود سلمى بكيناها و بكينا المنازل، فواو العطف محذوفه.

٢- صدح الرجل: رفع صوته بالغناء.

٣- المترع أى المملوء! الرقم/نوع الكلام/البيان/الاعتبار ١-الانشاء/إذا التقدير أحسنوا بالوالدين والمقام للأخبار/الاهتمام وإظهار

العنايه ٢-الخبر/إذ المعنى ليأمن من دخله/إظهار الحرص على وقوعه ٣-الخبر/المقام للإنشاء إذ الغرض الدعاء له/التفاؤل بالدعاء

٤-الخبر/المقام للطلب/لأظهار الحرص على وقوعه

تطبيق آخر

وصح الاعتبار الداعى لوضع كل من الخبر و الإنشاء موضع الآخر:

١- قال تعالى: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا [الإسراء: ٢٣].

٢- وقال تعالى: وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا [آل عمران: ٩٧].

٣- أتانى أبيت اللعن أنك لمُتنى

و تلك التى أهتمّ منها و أنصب (١)

[الطويل]

٤- إذا فعاقبنى يا ربى معاقبه

قرت بها عين من يأتىك بالحسد

[البيسط]

تدريب

بين فيما يلى الغرض من وضع الإنشاء موضع الخبر و بالعكس

١- كل خليل كنت خالته

لا ترك الله له واضحه

[السريع]

٢- قال الله تعالى: وَقَالَ إِزْجَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا [هود: ٤١].

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ١٤٦٢

١- أبيت اللعن. كانت تحيه الملوک، و معناها أبيت أن تفعل شيئا تلعن به، اهتم أى أصير ذاهم. أنصب أى أتعب.

٣- تقول لصديقك: رزقنى الله لقاءك.

٤- ولائمه لامتك يا فضل فى الندى فقلت لها هل أثر اللوم فى البحر أنتهين فضلا عن عطاياه للورى و من ذا الذى ينهى الغمام عن القطر [الطويل]

تمرين

عين الجمل الخبريه و الإنشائه فيما يأتى:

١- آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ، وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ [البقره: ٢٨٥].

٢- يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يُزِيذُ الصَّدَقَاتِ، وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ [البقره: ٢٧٦].

٣- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ [النساء: ٥٩].

قال رسول الله صلى الله عليه و آله: استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان فإن كل ذى نعمه محسود.

٥- و قال أبو العلاء المعرى: [البسيط]

لا تحلفن على صدق و لا كذب

فما يفيدك إلا المأثم الحلف

٦- و قال: [الكامل]

لا تفرحن بما بلغت من العلا

و إذا سبقت فعن قليل تسبق

و ليحذر الدعوى اللبيب فإنها

للفضل مهلكه و خطب موبق

٧- و قال أبو العتاهيه: [الوافر]

بكيت على الشباب بدمع عيني

فلم يغن البكاء و لا التحيب

ألا ليت الشباب يعود يوماً

فأخبره بما فعل المشيب

[شماره صفحه واقعی : ۹۳]

ص: ۱۴۶۳

أنا الذائد الحامي الذمار و إنما

يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

[الطويل]

الجملة الأولى: خبريه اسميه من الضرب الابتدائي، و المراد بها الفخر و إظهار الشجاعه، المسند إليه أنا، و المسند الذائد، و الجملة الثانيه خبريه فعليه من الضرب الثالث لما فيها من التوكيد بإنما، و المراد بها الفخر و إظهار الشجاعه أيضا. المسند يدافع، و المسند إليه أنا.

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [فصلت: ٤٦] جملة خبريه اسميه من الضرب الثالث، و المراد بها التوبيخ، المسند إليه رب، و المسند ظلام.

أنت خرجت عن حدك: جملة خبريه اسميه من الضرب الثالث، و المراد بها التوبيخ، المسند إليه أنت، و المسند جملة خرجت.

رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ: [الشعراء: ١١٧] جملة رب: إنشائية ندائيه، و المراد بها الدعاء. المسند و المسند اليه محذوفان نابت عنهما ياء النداء المحذوفه، و جملة: إن قومي كذبون، خبريه اسميه من الضرب الثالث، و المراد إظهار التحسر، المسند إليه قومي، و المسند جملة كذبون.

زارنا الغيث: جملة خبريه فعليه من الضرب الابتدائي، و المراد بها إظهار الفرح، المسند إليه: الغيث و المسند: زار، و أتى بها فعليه لإفاده المحدوث فى الزمن الماضى مع الاختصار.

ذهب عنا الحزن: جملة خبريه فعليه من الضرب الابتدائي، و المراد بها إظهار الشماته بمدبر، المسند ذهب، و المسند إليه الحزن، و أتى بها فعليه لإفاده الحدوث فى الزمن الماضى مع الاختصار.

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ١٤٦٤

قابلت الأمير: جملة خبريه فعليه من الضرب الابتدائي، و المراد بها إظهار السرور، المسند قابل، و المسند اليه التاء.

أنا ممثّل لأمرِك: جملة خبريه اسميه من الضرب الابتدائي و المراد بها إظهار التواضع، المسند إليه أنا، و المسند ممثّل، و أتى بها اسميه لمجرد ثبوت المسند للمسند إليه.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْنَّاسَ شَيْئًا: [يونس: ٤٤] جملة خبريه اسميه من الضرب الثالث، و المراد بها التوبيخ للناس، المسند إليه لفظ الجلالة، و المسند جملة لا يظلم. و أتى: بالمسند جملة لتقويه الحكم، بتكرار الإسناد، و الجملة الاسميه مفيدة للاستمرار الآن بقريته الإسناد إلى الله تعالى.

ما جاءنا من أحد: جملة خبريه فعليه من الضرب الثالث، و المراد بها فائده الخبر المسند جاء، و المسند إليه أحد، و أتى بها فعليه لما تقدم.

أنت نجحت: جملة خبريه اسميه من الضرب الثالث لما فيها من تقويه الحكم بتكرار الإسناد، و المراد بها لازم الفائدة، المسند إليه أنت، و المسند جملة نجحت.

حضر الأمير: جملة خبريه فعليه من الضرب الابتدائي، و المراد بها أصل الفائدة، المسند إليه الأمير.

سيحرم المقصر: خبريه فعليه من الضرب الابتدائي، و المراد بها الذم. المسند سيرحم، و المسند إليه المقصر، و هي تفيد الاستمرار التجددى بقريته الذم.

ما برح المقصر نادما: جملة خبريه اسميه من الضرب الابتدائي، و المراد بها الذم، المسند إليه المقصر، و المسند نادما، و هي مفيدة للاستمرار بقريته ما برح.

كلما جئتني أكرمتك: جملة أكرمتك خبريه فعليه من الضرب الابتدائي. و هي الجملة، و ما قبلها قيد لها، لأن الشرطيه لا تعتبر إلا بجوابها، المسند أكرم، و المسند إليه التاء، و هي مفيدة للاستمرار التجددى: بقريته كلما.

ما مجتهد صاحبك: جملة خبريه فعليه من الضرب الابتدائي، و لا يقال اسميه لأن الاسم

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ١٤٦٥

حل محل الفعل، و لذلك رفع ما بعده على أنه فاعله، و المراد بها الاستمرار بقريته الدم، المسند مجتهد، و المسند إليه صاحبك، و قس عليها. نحو ما مبعوض أنت، و ما حسن فعل أعدائك، و أقائم أخواك، و هل منصف أصحابك.

كلما ذاك المجتهد استفاد: جملة استفاد: فعليه خبريه من الضرب الابتدائي المسند

الشمس طالعه: تقولها للعائر، جملة خبريه اسميه من الضرب الابتدائي.

المسند إليه الشمس، و المسند طالعه، و المراد بها التوبيخ.

الكريم محبوب: جملة خبريه اسميه من الضرب الابتدائي، المسند إليه الكريم و المسند محبوب، و المراد بها الاستمرار بقريته المدح.

من يسافر؟ جملة إنشائية استفهاميه، المسند إليه من، و المسند جملة يسافر التفتوا، جملة إنشائية أمرية، المسند التفت، و المسند إليه الواو.

لا تتركوا المذاكره: جملة إنشائية نهيه، المسند تترك، و المسند إليه الواو.

ليت البخيل وجود: جملة إنشائية تمنيه اسميه المسند إليه البخيل، و المسند جملة وجود.

هل فهمتم؟ جملة إنشائية استفهاميه، المسند فهم، و المسند إليه التاء.

يا تلاميذ: جملة إنشائية ندائيه، المسند و المسند إليه محذوفان تقديرهما أدعو نابت عنهما يا.

قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَعْبُدُوا رَبًّا وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ [الأنعام: ١٦٤] الهمزه الداخلة على لفظ أعبر ليست للاستفهام الحقيقي، بل هي للإنكار الذى لم يقع على أنه يعنى ربا، و لكنه وقع على أن يكون المبنى ربا غير الله.

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ١٤٦٦

المسند إليه: هو المبتدأ الذى له خبر، و الفاعل، و نائبه، و أسماء النواسخ.

و أحواله هى الذكر، و الحذف، و التعريف، و التنكير، و التقديم، و التأخير و غيرها، و فى هذا الباب عدده مباحث.

المبحث الأول فى ذكر المسند إليه

كلّ لفظ يدلّ على معنى فى الكلام خليق طبعاً بالذكر، لتأديه المعنى المراد به؛ فلهذا يذكر المسند إليه وجوباً، حيث إنّ ذكره هو الأصل، و لا مقتضى للحذف، لعدم قرينه تدلّ عليه عند حذفه. و إلاّ كان الكلام معمى مبهماً، لا يستبين المراد منه.

و قد يترجّح الذكر مع وجود قرينه تمكّن من الحذف، حين لا يكون منه مانع؛ فمن مرجّحات الذكر (١).

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ١٤٦٧

١- بيان ذلك أنه إذا لم يوجد فى الكلام قرينه تدل على ما يراد حذفه، أو وجدت قرينه ضعيفه غير مصحوبه بغرض آخر يدعوا إلى الحذف، فلا بد من الذكر جرياً على الأصل، و قد تدعوا الظروف و المناسبات إلى ترجيح (الذكر) مع وجود قرينه تمكّن من (الحذف) و ذلك لأغراض مختلفه، ترجع إلى أساليب البلاغ فنجدهم قد ذكروا أحياناً ما يجوز أن يستغنى عنه، و حذفوا ما لا يوجد مانع من ذكره، فرجحوا الذكر أحياناً و الحذف أحياناً لأسباب بلاغيه اقتضت ذلك.

١- زياده التقرير و الإيضاح للسامع: كقوله تعالى: أُولَئِكَ عَلَيَّ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [البقره:٥] (١)، و كقول الشاعر: [الطويل]

هو الشمس في العليا هو الدهر في السطا

هو البدر في النّادى هو البحر في النّدى

٢- قله الثقه بالقرينه: لضعفها أو ضعف فهم السامع. نحو سعد نعم الرّعيم: تقول ذلك إذا سبق لك ذكر سعد، و طال عهد السامع به، أو ذكر معه كلام فى شأن غيره.

٣- الرّد على المخاطب: نحو: الله واحد، ردّا على من قال: الله ثالث ثلاثة.

٤- التلذذ: نحو: الله ربي، الله حسبي.

٥- التعريض بغباهه السامع: نحو سعيد قال كذا، فى جواب: ماذا قال سعيد؟

٦- التّسجيل على السامع (٢)، حتّى لا يتأتّى له الإنكار- كما إذا قال الحاكم لشاهد: هل أقرّ زيد هذا بأنّ عليه كذا؟ فيقول الشاهد نعم زيد هذا أقرّ بأنّ عليه كذا (٣).

٧- التّعجب: إذا كان الحكم غريباً، نحو: علىّ يقاوم الأسد فى جواب من قال: هل علىّ يقاوم الأسد؟

٨- التعظيم: نحو حضر سيف الدوله. فى جواب من قال: هل حضر الأمير؟

٩- الإهانه: نحو السارق قادم. فى جواب من قال: هل حضر السارق؟

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ١٤٦٨

١- الشاهد فى أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ حيث كرر اسم الإشاره المسند إليه التقرير و الإيضاح تنبيها على أنّهم كما ثبتت لهم الأثره و الميزه بالهدى فهى ثابتة لهم بالفلاح أيضا.

٢- أى كتابه الحكم عليه بين يدي الحاكم.

٣- فيذكر المسند إليه لئلا يجد المشهود عليه سبيلا للإنكار بأن يقول للحاكم عند التسجيل، إنّما فهم الشاهد أنك أشرت إلى غيرى فأجاب: و لذلك لم أنكر و لم أطلب الاعذار فيه.

الحذف خلاف الأصل و هو قسمان:

أ-قسم يظهر فيه المحذوف عند الإعراب: كقولهم: أهلا و سهلا فَإِنَّ نَصْبَهُمَا يَدُلُّ عَلَى نَاصِبٍ مَحذُوفٍ يَقْدَرُ بِنَحْوِ: جِئْتَ أَهْلًا وَ نَزَلْتَ مَكَانًا سَهْلًا، و ليس هذا القسم من البلاغه فى شىء.

ب-و قسم لا يظهر فيه المحذوف عند الإعراب: و إنما تعلم مكانه إذا أنت تصفحت المعنى و وجدته لا يتم إلا بمراعاته، نحو يعطى و يمنع أى: يعطى من يشاء، و يمنع من يشاء. و لكن لا سبيل إلى إظهار ذلك المحذوف، و لو أنت أظهرته زالت البهجه، و ضاع ذلك الرّونق (١).

و من دواعى حذف المسند اليه إذا دلت عليه قرينه:

١-ظهوره بدلاله القرائن عليه: نحو: فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ [الذاريات:٢٩]. أى أنا عجوز.

٢-إخفاء الأمر عن غير المخاطب: نحو أقبل، تريد علينا مثلا.

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ١٤٦٩

١- و فى هذا القسم تظهر دقائق البلاغه و مكنون سرها و رائع أساليبها. و لهذا يقول الإمام (عبد القاهر الجرجاني) فى باب الحذف: إنه باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر و الصمت عن الإفاده أزيد للإفاده، و تجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، و أتم ما تكون بيانا إذا لم تبين، و هذه جمله قد تنكرها حتى تخبر، و تدفعها حتى تنظر و الأصل فى جميع المحذوفات على اختلاف ضرورها أن يكون فى الكلام ما يدل عليها، و إلا كان الحذف تعميمه و إلغازا لا يصار إليه بحال، و من شرط حسن الحذف أنه متى ظهر المحذوف زال ما كان فى الكلام من البهجه و الطلاوه، و صار إلى شىء غث لا تناسب بينه و بين ما كان عليه أولا (و القرينه شرط فى صحة الحذف) إذا اقترن بها غرض من الأغراض المذكوره.

٣- تيسّر الإنكار إن مسّت إليه الحاجه: نحو «لثيم خسيس» بعد ذكر شخص، لا تذكر اسمه ليتأتى لك عند الحاجه أن تقول ما أردته ولا قصدته.

٤- الحذر من فوات فرصه سانحه: كقول مته الصياد: «غزال»، أى: هذا غزال.

٥- اختبار تنبه السامع له عند القرينه، أو مقدار تنبهه: نحو نوره مستفاد من نور الشمس، أو هو واسطه عقد الكواكب أى «القمر» فى كلّ من المثالين.

٦- ضيق المقام عن إطاله الكلام بسبب تضجّر و توجّع: كقوله: [الخفيف]

قال لى كيف أنت قلت عليل

سهر دائم و حزن طويل (١)

٧- المحافظه على السجع نحو: من طابت سريره، حمدت سيرته (٢).

٨- المحافظه على قافيه كقوله: [الطويل]

و ما المال و الأهلون إلا ودائع

و لا بدّ يوما أن تردّ الودائع (٣)

٩- المحافظه على وزن كقوله: [الطويل]

على أنّى راض بأن أحمل الهوى

و أخلص منه لا علىّ و لا ليا (٤)

١٠- كون المسند إليه معينا معلوما حقيقه نحو: **عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ** [الأنعام: ٧٣، التوبه: ٩٤] أى الله، أو معلوما ادعاء نحو وهاب الألوفاً أى فلان.

١١- إتباع الاستعمال الوارد على تركه (٥): نحو: رميه من غير رام، أى هذه رميه. و نحو: نعم الزعيم سعد: أى هو سعد.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ١٤٧٠

١- أى لم يقل أنا عليل لضيق المقام بسبب الضجر الحاصل له من الضنى.

٢- أى لم يقل حمد الناس سيرته للمحافظه على السجع المستلزم رفع الثانيه.

٣- فلو قيل: أن يرد الناس الودائع او جعل «ان ترد» صيغه الخطاب لاختلفت القافيه لصيرورتها مرفوعه فى الأول منصوبه فى الثانى

٤- أى لا على شىء، و لا لى شىء.

٥- و كذا أيضا الوارد على ترك نظائره مثل الرفع على المدح نحو مررت بزيد الهمام، و على الذم نحو رأيت بكرا اللئيم، و على

الترحم مثل: ترفق بخالد المسكين.

١٢- إشعار أن في تركه تطهيرا له عن لسانك، أو تطهيرا للسانك عنه، مثال الأول (مقرر للشرائع موضح للدلائل) تريد صاحب الشريعة و مثال الثانى: صُمْ بِكُمْ عُمِّي [البقره: ١٧١، ١٨].

١٣- تكثر الفائدة: نحو: فَصَبْرٌ جَمِيلٌ [يوسف: ١٨، ٨٣] أى فأمرى صبر جميل.

١٤- تعينه بالعهدية: نحو: وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى (١) [هود: ٤٤] أى السفينه و نحو: تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ [ص: ٣٢] أى الشمس. و مرجع ذلك إلى الذوق الأدبى: فهو الذى يوحى إليك بما فى القول من بلاغه و حسن بيان.

تدريب

بين أسباب ذكر و حذف المسند إليه فى الأمثلة الآتية:

وَ أَنَا لَا نَدْرِي أَسْرُّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا [الجن: ١٠].

الرئيس كلمنى فى أمرى، و الرئيس أمرنى بمقابلتك (٢)، الأمير نشر المعارف، و أمن المخاوف (٣)، محتال مراوغ (٤)، منضجه للزرع. مصلحه للهواء (٥).

فعباس يصد الخطب عنا

و عباس يجير من استجارا

[الوافر]

خَلَقَ فَسَوَّى [الأعلى: ٢] مقرر للشرائع موضح للدلائل، وَ لَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ [النحل: ٩].

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ١٤٧١

١- قيل الجودى هو [الجبل] الذى وقفت عليه سفينه نوح، و هى معهوده فى الكلام السابق فى قوله تعالى: وَ اضْيَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا النخ.

٢- تخاطب غيبا.

٣- جوابا لمن سأل ما فعل الأمير؟

٤- بعد ذكر إنسان.

٥- تعنى الشمس.

٦- أى لو شاء هدايتكم.

و إني من القوم الذين هم هم

إذ مات منهم سيد قام صاحبه

[الطويل]

أنا مصدر الكلم البوادي

بين المحاضر و النوادي

[مجزوء الكامل]

أنا فارس أنا شاعر

في كلّ ملحمة و نادي

إن حل في روم ففيها قيصر

أو حلّ في عرب ففيها تبع

[الكامل]

تسائلني ما الحبّ قلت عواطف

منوّعه الأجناس موطنها القلب

[الطويل]

تطبيق

وضح دواعي الحذف في التراكيب الآتية:

ملوك و إخوان إذا ما مدحتهم

أحكّم في أموالهم و أقرب

[الطويل]

أما و الذي أبكى و أضحك و الذي

أمات و أحيا و الذي أمره أمر

[الطويل]

حريص على الدنيا مضيع لدينه

و ليس لما في بيته بمضيع

[الطويل]

و إنى رأيت البخل يزرى بأهله

فأكرمت نفسي أن يقال بخيل

[الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ١٤٧٢

حقّ المسند إليه: أن يكون معرفه، لأنّه المحكوم عليه الذى ينبغى أن يكون معلوما. ليكون الحكم مفيدا.
و تعريفه (1) إمّا بالاضمار، و إمّا بالعلميّة، و إمّا بالإشاره، و إمّا بالموصوليه، و إمّا بأل، و إمّا بالإضافه، و إمّا بالنداء.

فى تعريف المسند إليه بالاضمار

يؤتى بالمسند إليه ضميرا لأغراض:

١- لكون الحديث فى مقام التكلّم كقوله صلى الله عليه و آله: «أنا النبى لا أكذب، أنا ابن عبد المطلب» .

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ١٤٧٣

١- اعلم أن كلاً من المعرفة و النكره يدل على معين. و إلا- امتنع الفهم، إلا- أن الفرق بينهما أن (النكره) يفهم منها ذات المعين فقط. و لا- يفهم منها كونه معلوما للسامع و أن (المعرفة) يفهم منها ذات المعين، و يفهم منها كونه معلوما للسامع لدلاله اللفظ على التعيين، و التعيين فيها، إما بنفس اللفظ من غير احتياج إلى قرينه خارجه كما فى العلم و إما بقرينه تكلم أو خطاب أو غيبه كما فى الضمائر، و إما بقرينه إشاره حسيه كما فى الإشاره و إما بنسبه معهوده كما فى الأسماء الموصوله، و إما بحرف و هو المعرف بأل. و النداء. و إما بإضافه معنويه و هو المضاف إلى واحد مما ذكر ما عدا المنادى. و اعلم أنه قدم ذكر (الاضمار) لأنه أعرف المعارف، و أصل الخطاب أن يكون لمعين، و قد يستعمل أحيانا دون أن يقصد به مخاطب معين كقول المتنبي: [الطويل]. إذا أنت أكرمت الكريم ملكته و إن أنت أكرمت اللئيم تمردا اخرج الكلام هنا فى صوره الخطاب ليفيد العموم.

٢- أو لكون الحديث فى مقام الخطاب كقول الشاعر: [الطويل]

و أنت الذى أخلفتنى ما وعدتنى

و أشمتت بى من كان فىك يلوم

٣- أو لكون الحديث فى مقام الغيبة لكون المسند إليه مذكورا- أو فى حكم المذكور لقرينه نحو الله تبارك و تعالى.

و لا بد من تقدم ذكره:

أ- إِمَّا لَفْظًا: كقوله تعالى: وَ إِصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ [يونس: ١٠٩].

ب- و إِمَّا مَعْنَى: نحو: وَ إِنْ قِيلَ لَكُمْ إِرْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ [النور: ٢٨] أى الرجوع.

ج- أو دلت عليه قرينه حال كقوله تعالى: فَلَهُنَّ ثُلَاثًا مِمَّا تَرَكَ [النساء: ١١] أى: الميت.

تنبيهات

الأول: الأصل فى الخطاب أن يكون لمشاهد معين. نحو: أنت استرقتنى يا حسانك.

و قد يخاطب:

أ- غير المشاهد إذا كان مستحضرا فى القلب نحو: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ [الأنبياء: ٨٧]، و نحو: [البسيط]

جودى بقربك أبلغ كل أمنيته

أنت الحياه و أنت الكون أجمعه

ب- و غير المعين: إذا قصد تعميم الخطاب لكل من يمكن خطابه على سبيل البدل، لا التناول دفعه واحده كقول المتنبي:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته

و إن أنت أكرمت اللئيم تمردا

[الطويل]

الثانى: الأصل فى وضع الضمير عدم ذكره إلا بعد تقدم ما يفسره و قد يعدل عن هذا الأصل: فيقدم الضمير على مرجعه لأغراض كثيرة منها:

أ-تمكين ما بعد الضمير في نفس السامع لتشويقه إليه كقوله: [الطويل] هي النفس ما حملتها تتحمل.

[شماره صفحه واقعی : ١٠٤]

ص: ١٤٧٤

فَأَيْهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ [الحج: ٤٦]، و نعم رجلا على، فالفاعل ضمير يفسيـره التميـز، و يطرد ذلك في باب نعم و بس، و في باب ضمير الشأن نحو قوله تعالى: هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]

ب- و ادعاء أن مرجع الضمير دائم الحضور في الذهن، نحو: أقبل و عليه الهيبة و الوقار. و نحو قول الشاعر: [الكامل]

أبت الوصال مخافه الرقباء

و أتتك تحت مدارع الظلماء

و يسمى هذا العدول بالإضمار في مقام الإظهار.

الثالث: يوضع الظاهر سواء أكان علما، أو صفة، أو إشاره موضع الضمير، لأغراض كثيره:

١- منها إلقاء المهابه في نفس السامع، كقول الخليفه: أمير المؤمنين يأمر بكذا.

٢- و تمكين المعنى في نفس المخاطب، نحو: الله ربي و لا أشرك بربي أحدا.

٣- و منها التلذذ كقول الشاعر: [الطويل]

سقى الله نجدا و السلام على نجد

و يا جبذا نجد على القرب و البعد

٤- و منها الاستعطاف، نحو: اللهم عبدك يسألك المغفره. أي أنا أسألك.

و يسمى هذا العدول بالإظهار في مقام الإضمار.

في تعريف المسند إليه بالعلميه

يؤتى بالمسند إليه علما: لإحضار معناه في ذهن السامع، ابتداء باسمه الخاص ليمتاز عما عداه، كقوله تعالى: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْمَاعِيلُ [البقره: ١٢٧].

و قد يقصد به مع هذا أغراض أخرى تناسب المقام:

١- كالممدح في الألقاب التي تشعر بذلك، نحو: جاء نصر، و حضر صلاح الدين.

٢- و الذم و الإهانه، نحو: جاء صخر، و ذهب تأبط شرا.

٣- و التفاؤل، نحو: جاء سرور.

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۵]

ص: ۱۴۷۵

٤- والتشاؤم، نحو: حرب في البلد.

٥- والتبرك، نحو: الله أكرمني، في جواب: هل أكرمك الله؟

٦- والتلذذ، كقول الشاعر. [البسيط]

بالله يا ظبيات القاع قلن لنا

ليلاى منكن أم ليلي من البشر

٧- والكنايه عن معنى يصيّلح العلم لذلك المعنى: بحسب معناه الأصلي قبل العلميه، نحو: أبو لهب فعل كذا، . . كنايه عن كونه جهنميا. لأن اللهب الحقيقي هو لهب جهنم، فيصح أن يلاحظ فيه ذلك.

في تعريف المسند إليه بالإشارة.

يؤتى بالمسند إليه اسم إشاره: إذا تعيّن طريقا لإحضار المشار إليه في ذهن السامع، بأن يكون حاضرا محسوسا، ولا يعرف المتكلم و السامع اسمه الخاص، ولا معينا آخر، كقولك أتبع لي هذا، مشيرا إلى شيء لا تعرف له اسما ولا وصفا.

أما إذا لم يتعيّن طريقا لذلك، فيكون لأغراض أخرى.

١- بيان حاله في القرب، نحو: هذه بضاعتنا. او في التوسط، نحو: ذاك ولدى. او في البعد، نحو: ذلك يوم الوعيد.

٢- تعظيم درجته بالقرب، نحوه: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ [الإسراء: ٩].

أو تعظيم درجته بالبعد، كقوله تعالى: ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ [البقره: ٢].

٣- أو التحقير بالقرب، نحو: هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ [الأنبياء: ٣].

أو التحقير بالبعد، كقوله تعالى: فَذَلِكَ الَّذِي يُدْعُ الْيَتِيمَ [الماعون: ٢].

٤- وإظهار الاستغراب، كقول الشاعر: [البسيط].

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه

و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترك الأوهام حائرته

و صير العالم التحرير زنديقا

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۶]

ص: ۱۴۷۶

٥- وكمال العناية و تمييزه أكمل تمييز، كقول الفرزدق: [البسيط]

هذا الذى تعرف البطحاء و طأته

و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم

و نحو قوله: هذا أبو الصّقر فردا فى محاسنه.

٦- و التعريض بعباوه المخاطب، حتى كأنه لا يفهم غير المحسوس، نحو: [الطويل]

أولئك آبائى فجئنى بمثلهم

إذا جمعتنا يا جرير المجمع

٧- و التنبية على أن المشار إليه المعقّب بأوصاف، جدير لأجل تلك الأوصاف بما يذكر بعد اسم الإشارة، كقوله تعالى: [□]أُولَئِكَ عَلَيَّ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [لقمان: ٥ البقره: ٥]. (١)

و كثيرا ما يشار إلى القريب غير المشاهد بإشاره البعيد، تنزيلا للبعد عن العيان، منزله البعد عن المكان، نحو: [□]ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَشْطَعْ عَلَيْهِ صَبْرًا [الكهف: ٨٢].

فى تعريف المسند إليه بالموصوليه

يؤتى بالمسند إليه اسم موصول اذا تعيّن طريقا لإحضار معناه. كقولك: الذى كان معنا أمس سافر، إذا لم تكن تعرف اسمه.

أما إذا لم يتعيّن طريقا لذلك؛ فيكون لأغراض أخرى. منها:

١- التّشويق: و ذلك فيما إذا كان مضمون الصّله حكما غريبا كقوله: [الخفيف]

و الذى حارت البريه فيه

حيوان مستحدث من جماد (٢)

٢- إخفاء الأمر عن غير المخاطب كقول الشاعر: [الكامل]

و أخذت ما جاد الأمير به

و قضيت حاجاتى كما أهوى

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

١- أى فالمشار إليه بأولئك هم المتقون. وقد ذكر عقبه أوصاف هى الإيمان بالغيب، وإقامه الصلاه و ما بعدهما، ثم أتى بالمسند إليه اسم إشاره و هو أولئك تنبيها على أن المشار إليهم جديرون و أحقاء من أجل تلك الخصال، بأن يفوزوا بالهدايه عاجلا، و الفوز بالفلاح آجلا.

٢- يعنى تحيرت البريه فى المعاد الجسمانى.

٣-التنبية على خطأ المخاطب، نحو: إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أُوتُوا لَكُمْ [الأعراف:١٩٤]، و كقول الشاعر: [الكامل]

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِخْوَانَكُمْ

يشفى غليل صدورهم أن تصرعوا (١)

٤-التنبية على خطأ غير المخاطب كقوله: [الكامل]

إِنَّ الَّتِي زَعَمْتَ فُؤَادَكَ مَلَهَا

خلقت هواك كما خلقت هوى لها

٥-تعظيم شأن المحكوم به كقول الشاعر: [الكامل]

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا

بيتا دعائمه أعزّ وأطول (٢)

٦-التهويل: تعظيما أو تحقيرا نحو: فَعَشِيَهُمْ مِنَ اللَّيْلِ مَا عَشِيَهُمْ [طه:٤٨] (٣) و نحو: من لم يدر حقيقه الحال قال ما قال.

٧-استهجان التصريح بالاسم نحو: الذي رباني أبي (٤).

٨-الإشارة إلى الوجه الذي يبني عليه الخبر من ثواب أو عقاب كقوله تعالى: فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ [الحج:٥٠].

٩-التوبيخ نحو: الذي أحسن إليك قد أسأت إليه.

١٠-الاستغراق نحو: الذين يأتونك أكرمهم.

١١-الإبهام نحو: لكلّ نفس ما قدّمت.

و اعلم أنّ التعريف بالموصوليه مبحث دقيق المسلك، غريب النزعه يوقفك على دقائق من البلاغه تؤنسك إذا أنت نظرت إليها بشاقب فكرك، و تثلج صدرك إذا تأملتها بصادق رأيك، فأسرار و لطائف التعريف بالموصوليه لا يمكن ضبطها، و اعتبر في كل مقام ما تراه مناسبا.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

- ١- أى من تظنون اخوتهم يحبون دماركم فأنتم مخطئون فى هذا الظن، و لا يفهم هذا المعنى (لو قيل إن قوم كذا يشفى الخ).
- ٢- أى إن من سمك السماء بنى لنا بيتا من العز و الشرف، هو أعز و أقوى من دعائم كل بيت.
- ٣- أى غطاهم و سترهم من البحر موج عظيم، لا تحيط العبارة بوصفه.
- ٤- أى بأن كان اسمه قبيحا كمن كان اسمه «برغوٲ». أو جحش. أو بطه، أو غيره.

يؤتى بالمسند إليه معرّفاً بأل العهديّة أو أل الجنسيه لأغراض آتية:

أل العهديه: تدخل على المسند إليه للإشارة إلى فرد معهود خارجاً بين المتخاطبين و عهده يكون:

أ- إما بتقدّم ذكره صريحا كقوله تعالى: **كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ** [المزمل: ١٦، ١٥]: و يسمّى عهدا صريحيا.

ب-و إما بتقدّم ذكره تلويحا كقوله تعالى: **وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ** [آل عمران: ٣٦]. فالذكر و إن لم يكن مسبوqa صريحا، إلا أنه إشاره إلى ما فى الآيه قبله: **رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ (مَكَّ) فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا (١)**. فإنهم كانوا لا يحررون لخدمه بيت المقدس إلا الذكور، و هو المعنى ب «ما» و يسمّى كنايةا.

ج-و إما بحضوره بذاته نحو: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** [المائدة: ٣] أو بمعرفه السامع له نحو: هل انعقد المجلس، و يسمّى عهدا حضوريا.

أل الجنسيه: و تسمّى لام الحقيقه: تدخل على المسند إليه لأغراض أربعه:

١- للإشارة إلى الحقيقه: من حيث هى بقطع النظر عن عمومها و خصوصها، نحو: الإنسان حيوان ناطق. و تسمّى لام الجنس لأن الإشاره فيه إلى نفس الجنس، بقطع النظر عن الأفراد نحو: الذهب أثمن من الفضة.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ١٤٧٩

١- التحرير هو العتق لخدمه بيت المقدس. أى: و ليس الذكر الذى طلبت كالأنثى التى وهبت لها، فطلبها الذكر كان بطريق الكنايه فى قولها **رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا** فإن ذلك كان مقصورا عندهم على المذكور قال فى «الذكر» عائده إلى مذكر بطريق الكنايه، و أل فى «الأنثى» عائده إلى مذكور صريحا فى قولها **رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ**.

٢- أو للإشارة إلى الحقيقة في ضمن فرد مبهم، إذا قامت القرينه على ذلك، كقوله تعالى: وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّبُّ [يوسف:١٣]. و مدخولها في المعنى كالنكره فيعامل معاملتها و تسمى لام العهد الذهني.

٣- أو للإشارة إلى كل الأفراد التي يتناولها اللفظ بحسب اللغه.

أ- بمعونه قرينه حاله نحو: عَالِمٌ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ [الأنعام:٧٣، التوبه:٩٤]. أى كل غائب و شاهد.

ب- أو بمعونه قرينه لفظيه نحو: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ [العصر:٢]. أى كل إنسان بدليل الاستثناء بعده. و يسمى استغراقا حقيقيا.

٤- أو للإشارة إلى كل الأفراد مقيدا نحو: جمع الأمير التجار و ألقى عليهم نصائحه أى جمع الأمير تجار مملكته لا تجار العالم أجمع. و يسمى استغراقا عرفيا.

تنبيهات

التنبيه الأول: علم مما تقدم أن أَل التعريفه قسمان:

القسم الأول: لام العهد الخارجي، و تحته أنواع ثلاثه: صريحى و كنائى و حضورى.

و القسم الثانى: لام الجنس: و تحته أنواع أربعه: لام الحقيقه من حيث هى، و لام الحقيقه فى ضمن فرد مبهم، و لام الاستغراق الحقيقى، و لام الاستغراق العرفى.

التنبيه الثانى: استغراق المفرد أشمل من استغراق المثنى، و الجمع، و اسم الجمع. لأن المفرد: يتناول كل واحد واحد من الأفراد. و المثنى إنما يتناول كل اثنين اثنين. و الجمع إنما يتناول كل جماعه جماعه بدليل صحه: لا رجال فى الدار، إذا كان فيها رجل أو رجلان، بخلاف قولك: لا رجل، فإنه لا يصح إذا كان فيها رجل أو رجلان.

و هذه القضيه ليست بصحيحه على عمومها، و إنما تصح فى النكره المنفيه، دون الجمع المعرف باللام، لأن المعرف باللام الاستغراق يتناول كل واحد من الأفراد نحو الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ [النساء:٣٤] بل هو فى المفرد أقوى، كما دل عليه الاستقراء و صرح به أئمه اللغه

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ١٤٨٠

و علماء التفسير فى كل ما وقع فى القرآن العزيز نحو: أَعْلَمَ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [البقره: ٣٣]، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ [آل عمران: ١٣٤]، وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا [البقره: ٣١] إلى غير ذلك من آى الذكر الحكيم كما فى المطولات.

التنبیه الثالث: قد يعرف الخبر بلام الجنس لتخصيص المسند إليه بالمسند المعروف و عكسه حقيقه نحو: هو الغفور الودود. و نحو: وَ تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى [البقره: ١٩٧] أو ادعاء للتنبیه على كمال ذلك الجنس فى المسند إليه نحو: محمد العالم، أى الكامل فى العلم، أو كمال فى المسند، نحو الكرم التقوى أى لا كرم إلاهى.

فى تعريف المسند إليه بالإضافه

يؤتى بالمسند إليه معرفًا بالإضافه إلى شىء من المعارف السابقه لأغراض كثيره

- ١- منها أنها أخصر طريق إلى إحضاره فى ذهن السامع نحو: جاء غلامى فإنه أخصر من قولك: جاء الغلام الذى لى.
- ٢- ومنها تعذر التعدد: أو تعسره نحو: أجمع أهل الحق على كذا، و أهل مصر كرام.
- ٣- ومنها الخروج من تبعه تقديم البعض على البعض نحو: حضر أمراء الجند.
- ٤- ومنها التعظيم للمضاف نحو: كاتب السلطان حضر.
- أو التعظيم للمضاف إليه نحو: الأمير تلميذى أو غيرهما، نحو: أخو الوزير عندى.
- ٥- ومنها التحقير للمضاف نحو: ولد اللص قادم
- أو التحقير للمضاف إليه نحو: رفيق زيد لص أو غيرهما نحو: أخو اللص عند عمرو.
- ٦- ومنها الاختصار لضيق المقام: لفرط الضجر و السآمه كقول جعفر بن علبه، و هو فى السجن بمكه: [الطويل]

هوای مع الركب اليمانيں مصعد

جنيب و جثمانى بمكه موثق (١)

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ١٤٨١

- ١- أى: من أهواه و أحبه ذاهب مع ركب الإبل، القاصدين إلى اليمن منضم إليهم، مقود معهم، و جسمى مقيد بمكه، محبوس و ممنوع عن السير معهم، فلفظ هوای أخصر من الذى أهواه، و نحوه.

و اعلم أن هيئه التركيب الإضافي: موضوعه للاختصاص المصحح لأن يقال المضاف للمضاف إليه فإذا استعملت في غير ذلك كانت مجازا كما في الإضافه لأدنى ملابسه نحو: مكر الليل و كقوله: [الطويل]

إذا كوكب الخرقاء لاح بسحره

«سهيل» أذاعت غزلها في القرائب (١)

في تعريف المسند إليه بالنداء

في تعريف المسند إليه بالنداء (٢)

يؤتى بالمسند إليه معرفا بالنداء: لأغراض كثيره.

١-منها إذا لم يعرف للمخاطب عنوان خاص: نحو يا رجل.

٢-و منها الإشارة إلى عله ما يطلب منه نحو: يا تلميذ اكتب الدرس.

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص: ١٤٨٢

١- أضاف الكوكب إلى (الخرقاء) أى المرأه الحمقاء مع أنه ليس لها، لأنها لا تتذكر كسوتها إلا وقت طلوع (سهيل) سحرا في الشتاء، و تفصيل ذلك أنه يقال إن المرأه الحمقاء كانت تضع وقتها في الصيف، فإذا طلع سهيل و هو كوكب قريب من القطب الجنوبي في السحر، و ذلك قرب الشتاء أحست بالبرد، و احتاجت إلى الكسوه، ففرقت غزلها أى قطنها أو كتانها الذى يصير غزلا- فى أقاربها، ليغزلوا لها بسبب عجزها عن الغزل ما يكفيها لضيق الوقت، فإضافه كوكب الخرقاء لأدنى ملابسه، و قد جعل الشاعر هذه المبالسه بمنزله الاختصاص.

٢- اعلم أن أغلب البيانين لم يثبت (التعريف بالنداء) فى تعريف المسند إليه. و تحقيق ذلك يطلب من المطولات فى علوم البلاغه.

يؤتى بالمسند إليه نكره: لعدم علم المتكلم بجهه من جهات التعريف حقيقه أو ادعاء، (١) كقولك: جاء هنا رجل يسأل عنك. إذا لم تعرف ما يعينه من علم أو صله أو نحوهما، وقد يكون لأغراض أخرى.

١- كالتكثير (٢) نحو: وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ [فاطر:٤] أى رسل كثيرون.

٢- والتقليل نحو: لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ [آل عمران:١٥٤]، و نحو: وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ [التوبه:٧٢].

٣- والتعظيم و التحقير كقول ابن أبى السمط: [الطويل]

له حاجب عن كل أمر يشينه

و ليس له عن طالب العرف حاجب

أى له مانع عظيم، و كثير عن كل عيب و ليس له مانع قليل أو حقير عن طالب الإحسان (٣)، فيحتمل التعظيم و التكثير و التقليل و التحقير.

٤- إخفاء الأمر نحو: قال رجل إنك انحرقت عن الصواب تخفى اسمه، حتى لا يلحقه أذى.

٥- و قصد الأفراد نحو: ويل أهون من ويلين. «أى ويل واحد أهون من ويلين».

٦- و قصد النوعيه نحو: لكلّ داء دواء. «أى لكل نوع من الداء نوع من الدواء».

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص: ١٤٨٣

١- كقوله تعالى: هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمْرَقٍ إِنَّا لَنُكْمِ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ .

٢- اعلم أن الفرق بين التعظيم و التكثير أن التعظيم بحسب رفعه الشأن و علو الطبقة، و أن التكثير باعتبار الكميات و المقادير، تحقيقا كما فى قولك إن له لإبلا و إن له لغنما، أو تقديرا نحو: و رضوان من الله أكبر، أى قليل من الرضوان أكبر من كل شىء، و يلاحظ ذلك الفرق فى التحقير و التقليل أيضا.

٣- و منه قوله: [الطويل] و لله عندى جانب لا أضيعه و للهو عندى و الخلاعه جانب و يحتمل التكثير و التقليل قوله تعالى: إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ.

المبحث الخامس فى تقديم المسند إليه (١)

مرتبه المسند إليه: التقديم و ذلك لأنّ مدلوله هو الذى يخطر أولاً فى الذهن، لأنه المحكوم عليه، و المحكوم عليه سابق للحكم طبعاً. فاستحقّ التقديم و ضعاً، و لتقديمه دواع شتى.

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ١٤٨٤

١- معلوم: أن الألفاظ قوالب المعانى. فيجب أن يكون ترتيبها الوضعى حسب ترتيبها الطبيعى. و من البين أن (رتبه المسند إليه التقديم) لأنه المحكوم عليه، و رتبه المسند التأخير، إذ هو المحكوم به، و ما عداها فهو متعلقات و توابع تأتي تاليه لهما فى الرتبه و لكن قد يعرض لبعض الكلم من المزايا و الاعتبارات ما يدعو إلى تقديمها، و إن كان من حقها التأخير فيكون من الحسن إذا تغيير هذا الأصل و اتباع هذا النظام ليكون المقدم مشيراً إلى الغرض الذى يؤدى إليه، و مترجماً عما يريد. و لا يخلو (التقديم) من أحوال أربع: الأول: ما يفيد زياده فى المعنى مع تحسين فى اللفظ و ذلك هو الغايه القصوى و إليه المرجع فى فنون البلاغه، و الكتاب الكريم هو العمده فى هذا. انظر إلى قوله تعالى: **وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** تجد أن تقديم الجار فى هذا قد أفاد التخصيص و أن النظر لا يكون إلا لله، مع جوده الصياغه و تناسق السجع. الثانى: ما يفيد زياده فى المعنى فقط نحو **بَلِ اللَّهِ فَاعْتِدِ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ** فتقديم المفعول فى هذا لتخصيصه بالعباده، و أنه ينبغى ألا تكون لغيره، و لو آخر ما أفاد الكلام ذلك. الثالث: ما يتكافأ فيه القديم و التأخير، و ليس لهذا الضرب شىء من الملاحه كقوله: [الطويل] و كانت يدي ملأى به ثم أصبحت «بحمد إلهى» و هى منه سلب فتقديره: ثم أصبحت و هى منه سلب بحمد إلهى. الرابع: ما يختل به المعنى و يضطرب، و ذلك هو التعقيد اللفظى، أو المعاطله التى تقدمت، كتقديم الصفه على الموصوف، و الصله على الموصول، أو نحو ذلك من الأنواع التى خرجت عن الفصاحه، و منها قول لفرزدق: [الطويل] إلى ملك ما أمه من محارب أبوه و لا كانت كليب تصاهره فتقديره: إى ملك أبوه ما أمه من محارب، أى ما أم أبيه منهم، و لا شك أن هذا لا يفهم من كلامه للنظره الأولى، بل يحتاج إلى تأمل و تريث و رفق، حتى يفهم المراد منه.

١- تعجيل المسره نحو: ألعفو عنك صدر به الأمر.

٢- تعجيل المساء نحو: القصاص حكم به القاضى.

٣- التشويق إلى المتأخر إذا كان المتقدم مشعرا بغرابه كقول أبى العلاء المعرى: [الخفيف]

و الذى حارت البريه فيه

حيوان مستحدث من جماد (١)

٤- التلذذ نحو: ليلى وصلت، و سلمى هجرت.

٥- التبرك: نحو: اسم الله اهتديت به.

٦- النص على عموم السلب أو النص على سلب العموم.

فعموم السلب: يكون بتقديم أداه العموم (٢) ككل، و جميع على أداه النفى نحو: كل ظالم لا يفلح، المعنى: لا يفلح أحد من الظلمه. و نحو: كل ذلك لم يكن: أى لم يقع هذا و لا ذاك. و نحو: كل تلميذ لم يقصر فى واجبه، و يسمى شمول النفى.

و اعلم: أن عموم السلب يكون النفى فيه لكل فرد. و توضيح ذلك: أنك إذا بدأت بلفظه كل، كنت قد سلطت الكليه على النفى، و أعملتها فيه و ذلك يقضى ألا يشذ عنه شىء.

و سلب العموم: يكون بتقديم أداه النفى على أداه العموم. نحو: لم يكن كل ذلك، أى لم يقع المجموع، فيحتمل ثبوت البعض و يحتمل نفى كل فرد لأن النفى يوجه إلى الشمول خاصه، دون أصل الفعل. و يسمى نفى الشمول.

و اعلم: أن سلب العموم يكون النفى فيه للمجموع غالبا كقول المتنبي: [البسيط]

ما كل رأى الفتى يدعو إلى رشد.

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ١٤٨٥

١- قيل (الحيوان) هو الإنسان، (و الجماد) الذى خلق منه هو النطفه و حيره البريه فيه هو الاختلاف فى إعادته للحشر، و هو يريد

أن الخلائق تحيرت فى المعاد الجسمانى، يدل لذلك قوله قبله: [الخفيف]

٢- بشرط أن تكون أداه العموم غير معموله للفعل الواقع بعدها كما مثل، فإن كانت معموله للفعل بعدها: سواء تقدمت لفظا أو

تأخرت، نحو: كل ذنب لم أصنع، و لم آخذ كل الدراهم، أفاد الكلام سلب العموم و نفى الشمول غالبا.

و قد جاء لعموم النفي قليلا: نحو قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ [لقمان: ١٨] و دليل ذلك: الذوق و الاستعمال.

٧- إفاده التخصيص قطعا (١) إذا كان المسند إليه مسبوqa بنفي، و المسند فعلا- نحو: ما أنا قلت هذا، أى: لم أقله، و هو مقول لغيرى. و لذا لا يصح أن يقال: ما أنا قلت هذا و لا لغيرى، لأن مفهوم: ما أنا قلت، أنه مقول للغير، و منطوق: و لا لغيرى كونه غير مقول للغير فيحصل التناقض سلبا و إيجابا.

و إذا لم يسبق المسند إليه نفي كان تقديمه محتملا (٢) لتخصيص الحكم به أو تقويته، إذا كان المسند فعلا (٣) نحو: أنت لا تبخل. و نحو: هو يهب الألوفا، فإنّ فيه الإسناد مرتين. إسناد الفعل إلى ضمير المخاطب: فى المثال الأول. و إسناد الجملة إلى ضمير الغائب: فى المثال الثانى.

٨- مراعاة الترتيب الوجودى: نحو: لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ [البقرة: ٢٥٥].

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ١٤٨٦

١- و ذلك يكون فى ثلاثه مواضع. الأول: أن يكون المسند إليه معرفه ظاهره بعد نفي، نحو: ما فؤاد فعل هذا. الثانى: أن يكون المسند إليه معرفه مضمرة بعد نفي، نحو: ما أنا قلت ذلك. الثالث: أن يكون المسند إليه نكره بعد نفي، نحو: ما تلميذ حفظ الدرس.

٢- و ذلك فى سته مواضع: الأول: أن يكون المسند إليه معرفه ظاهره قبل نفي، نحو فؤاد ما قال هذا. الثانى: أن يكون المسند إليه معرفه ظاهره مثبتة، نحو عباس أمر بهذا. الثالث: أن يكون المسند إليه معرفه مضمرة قبل نفي، نحو أنا ما كتبت الدرس. الرابع: أن يكون المسند إليه معرفه مضمرة مثبتة، نحو أنا حفظت درسى. الخامس: أن يكون المسند إليه نكره قبل نفي، نحو رجل ما قال هذا. السادس: أن يكون المسند إليه نكره مثبتة، نحو تلميذ حضر اليوم فى المدرسه. و اعلم أن ما ذكرناه هو مذهب عبد القاهر الجرجانى و هو الحق، و خالفه السكاكى.

٣- فإن قيل: لماذا اشترط أن يكون المسند فعلا، و هل إذا كان المسند وصفا مشتملا على ضمير، نحو: أنت بخيل، لم يكن كالفعل فى إفاده التقويه؟

إشاره

يؤخر المسند إليه: إن اقتضى المقام تقديم المسند كما سيجىء و لا نلتمس دواعى التقديم و التأخير إلا إذا كان الاستعمال يبيح كليهما.

تطبيق عام على أحوال المسند إليه و ما قبله

أمير المؤمنين يأمر بكذا: جمله خبريه اسميه من الضرب الثالث، المراد بالخبر بيان سبب داعى الامتثال. المسند إليه أمير المؤمنين. ذكر للتعظيم. و قدم لذلك. و المسند جمله يأمر، ذكر لأن الأصل فيه ذلك، و آخر لاقتضاء المقام تقديم المسند إليه و أتى به جمله لتقويه الحكم بتكرار الإسناد و التعظيم و تقويه الحكم و كون ذكر المسند هو الأصل و لا مقتضى للعدول عنه و اقتضاء المقام تقديم المسند إليه أحوال، و الذكر و التقديم و التأخير مقتضيات، و الإتيان بهذه الجملة على هذا الوجه مطابقه لمقتضى الحال.

أنت الذى أعاننى. و أنت الذى سرنى: ذكر أنت ثانيا لزيادة التقرير و الإيضاح فزياده التقرير و الإيضاح حال، و التقرير مقتضى و الإتيان بالجملة على هذا الوجه مطابقه لمقتضى الحال.

سعيد يقتحم الأخطار: بعد مدحه ذكر سعيد للتعظيم و التعجب، فالتعظيم و التعجب حال و الذكر مقتضى، و الإتيان بالجملة على هذا الوجه مطابقه لمقتضى الحال.

على كتب الدرر: جواب ما الذى عمل على، ذكر على للتعريض بغباوه السامع. و قدم لتقويه الحكم لكون الخبر فعلا فالتعريض و التقويه حالان و الذكر و التقديم مقتضيان. و الإتيان بالجملة على هذا الوجه: مطابقه لمقتضى الحالين.

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

محمود نعم التلميذ: بعد مدح كثير له، ذكر محمود لقله الثقه بالقرينه و قدم لتقويه الحكم.

معطى الوسامات و الرتب: حذف المسند إليه للتنبيه على تعيين المحذوف ادعاء كالسلطان مثلاً.

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى [الضحى: ٦]: حذف مفعول آوى للمحافظة على الفاصله.

صاحبك يدعو إلى وليمه العرس: حذف مفعول يدعو للتعميم باختصار.

لا يعطى و لا يمنع إلا الله تعالى: حذف المفعولان لعدم تعلق الغرض بهما.

أهين الإمبر: حذف الفاعل للخوف عليه.

لسان الفتى نصف، و نصف فؤاده: قدم نصف الثانى للمحافظة على الوزن.

ما كل ما يتمنى المرء يدركه: قدمت أداه النفى على أداه العموم لإفاده سلب العموم و نفى الشمول.

جميع العقلاء لا يسعون فى الشر: قدمت أداه العموم على أداه النفى لإفاده عموم السلب و شمول النفى.

وَ عَلَى اللَّهِ فليتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ [آل عمران: ١٢٢]: قدم الجار و المجرور للتخصيص.

و نحن التاركون لما سخطنا

و نحن الآخذون لما رضينا

[الوافر]

الجملة الأولى خبريه اسميه، من الضرب الابتدائى، و المراد بالخبر إظهار الفخر و الشجاعه. المسند إليه نحن. ذكر لأن ذكره الأصل. و قدم للتعظيم، و عرف بالإضمار لكون المقام للتكلم مع الاختصار. و المسند التاركون. ذكر و آخر لأن الأصل ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ١٤٨٨

و أنت الذى أخلفتى ما وعدتني

و أشمتّ بي من كان فيك يلوم

[الطويل]

جملة خبريه اسميه من الضرب الابتدائي. و المراد بالخبر التوبيخ. المسند إليه أنت ذكر و قدم لأن الأصل فيه ذلك. و عرف بالإضمار لكون المقام للخطاب مع الاختصار و المسند لفظه الذى، و قد ذكر و آخر لأن الأصل فيه ذلك و عرف بالموصوليه للتعليل. يعنى أن إخالاف وعده كان سبب الشماته و اللوم. و أما جملة أشمتّ فمعطوفه على جملة أخلفت و وصلت بها لما تقدم. و عرف المسند إليه و هو الفاعل فى يلوم بالإضمار لكون المقام للغيه مع الاختصار.

أبو لهب فعل كذا: جملة خبريه اسميه من الضرب الثالث لما فيها من تقويه الحكم بتكرار الاسناد. و المراد بالخبر أصل الفائده لمن يجهل ذلك. المسند إليه أبو لهب. ذكر و قدم لأن الأصل فيه ذلك. و عرف بالعلميه كناية عن كونه جهنميا.

أستله على أحوال المسند إليه يطلب أجوبتها

ما هو المسند إليه؟ ما هى أحواله؟ متى يجب ذكره؟ ما هى الوجوه التى نرجح ذكره عند وجود القرينه، متى يحذف؟ ما الفرق بين المعرفه و النكره؟ لم يعرّف المسند إليه بالإضمار؟ ما هو الأصل فى الخطاب؟ ما الإصل فى وضع الضمير؟ لم يعرّف المسند إليه بالعلميه؟ لم يعرّف بالإشاره؟ لم يعرّف بالموصوليه؟ لم يعرّف بالنداء؟ لأى شىء ينكر المسند إليه؟ لم يقدم المسند إليه؟ ما الفرق بين عموم السلب و سلب العموم؟ لم يؤخر المسند إليه؟

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص: ١٤٨٩

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۱۴۹۰

إشاره

الباب الرابع فى المسند و أحواله (١)

المسند، هو: الخبر، و الفعل التام؛ و اسم الفعل، و المبتدأ الوصف المستغنى بمرفوعه عن الخبر و أخبار النواسخ، و المصدر التائب عن الفعل.

و أحواله: هى الذكر، و الحذف، و التعريف، و التنكير، و التقديم، و التأخير، و غيرها و فى هذا الباب ثلاثة مباحث.

المبحث الأول فى ذكر المسند أو حذفه

إشاره

يذكر المسند للأغراض التى سبقت فى ذكر المسند إليه، و ذلك:

١- ككون ذكره هو الأصل، و لا مقتضى للعدول عنه، نحو: العلم خير من المال.

٢- كضعف التعويل على دلالة القرينه، نحو: حالى مستقيم و رزقى ميسور، إذ لو حذف ميسور لا يدلّ عليه المذكور.

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ١٤٩١

١- و إنما ذكر المسند بعد المسند إليه لأن المسند محكوم به، و المسند إليه محكوم عليه، و المحكوم به مؤخر عن المحكوم عليه طبعاً، فاستحق ذلك الترتيب وضعاً. و مبحث الذكر: لم يعرض له كثير كأبى هلال العسكرى. و الإمام عبد القاهر و لعله يتعلق كثيرا بالنحو.

٣- وكضعف تنبّه السّامع، نحو: أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَزَعُهَا فِي السَّمَاءِ [إبراهيم: ٢٤] إذ لو حذف ثابت ربما لا يتنبّه السامع لضعف فهمه.

٤- كالزّد على المخاطب، نحو: قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ [يس: ٧٩]، جوابا لقوله تعالى: مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ [يس: ٧٨].

٥- وكإفاده أنه: فعل فيفيد التّجدّد و الحدوث، و مقيدا بأحد الأزمنة الثلاثة بطريق الاختصار.

أو كإفاده أنه اسم فيفيد الثبوت مطلقا، نحو: يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ [النساء: ١٤٢]. فإنّ يخادعون تفيّد التّجدّد مرّه بعد أخرى، مقيدا بالزمن من غير افتقار إلى قرينه تدلّ عليه كذكر الآن أو الغد. وقوله: و هو خادعهم تفيّد الثبوت مطلقا من غير نظر إلى زمان.

و يحذف المسند لأغراض كثيرة:

١- منها إذا دلت عليه قرينه، و تعلق بتركه غرض ممّا مرّ في حذف المسند إليه.

و القرينه: إمّا المذكوره، كقوله تعالى: وَ لئن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ [لقمان: ٢٥، الزمر: ٣٨] أي: خلقهنّ الله. و إمّا مقدّره، كقوله تعالى: يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ [النور: ٣٦] أي: يسبحه رجال، كأنه قيل: من يسبحه؟

٢- ومنها الاحتراز عن العبث، نحو: أَنْ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ [التوبه: ٣] أي: و رسوله برىء منهم أيضا. فلو ذكر هذا المحذوف لكان ذكره عبثا لعدم الحاجه اليه.

٣- و منها ضيق المقام عن إطاله الكلام، كقول الشاعر:

نحن بما عندنا و أنت بما عن

دك راض و الرأى مختلف

أي: نحن بما عندنا راضون، فحذف لضيق المقام.

٤- و منها اتباع و مجاراه ما جاء في استعمالاتهم الوارده عن العرب نحو: لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ [سبأ: ٣١]. أي: لولا- أنتم موجودون. و قولهم في المثل: رميه من غير رام أي هذه رميه.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ١٤٩٢

عين أسباب الحذف و نوع المحذوف في الأمثلة الآتية:

١- نحو: ذَلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [البقره: ٢٣٢].

٢- وقال عليه الصلاة و السلام: «علامه المؤمن ثلاث: إذا حدّث صدق، و إذا وعد و فى، و إذا أوتمن لم يخن» .

٣- وقال: «يقول ابن آدم، مالى مالى، و أنما لك من مالك ما أكلت فأفنيته، أو لبست فأبليت، أو تصدّقت فأبقيت» .

٤- وقال: «إن أحبّكم إليّ و أقربكم منى مجالس يوم القيامة، أحاسنكم أخلاقا، الموطنون أكنافا، الذين يألفون و يؤلفون» .

٥- وقال أبو العتاهيه: [الطويل]

جزى الله عنى صالحا بوفائه

و أضعف أضعافا له فى جزائه

صديق إذا ما جئت أبغيه حاجه

رجعت بما أبغى، و وجهى بمائه

٦- وقال البحترى يمدح الفتح بن خاقان: [الطويل]

رزين إذا القوم خفت حلومهم

و قور إذا ما حادث الدهر أجلبا

فتى لم يضيّع وجهه حزم و لم يبت

يلاحظ أعجاز الأمور تعقبا

٧- وقال الشاعر: [المجث]

من قاس جدواك يوما

بالسحب أخطأ مدحك

السحب تعطى و تبكى

و أنت تعطى و تضحك

٨- و قال المتنبي: [الوافر]

و لما صار ودّ الناس خبّاً

جزيت على ابتسام بابتسام

و صرت أشكّ فيمن أصطفيه

لعلمي أنه بعض الأنام

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

ص: ١٤٩٣

٩- وقال: [البسيط]

لولا المشقه ساد الناس كلهم

الجود يفقر و الإقدام قتال

١٠- وقال أبو فراس: [مجزوء الكامل]

لا تطلبين دنو دار

من خليل أو معاشر

أبقى لأسباب الموّد

ه أن تزور و لا تعاشر

تدريب

عّين أسباب الذكر في الأمثلة الآتية:

١- قال الله تعالى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا، فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ، وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ [البقره: ٧٩].

٢- وقال مروان بن أبي حفصه يمدح معن بن زائده: [الطويل]

بنو مطر يوم اللقاء كأنهم

أسود لها في بطن خفان أشبل

هم يمنعون الجار حتى كأنما

لجارهم بين السماكين منزل

٣- وقال السموأل بن عادياء: [الطويل]

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه

فكلّ رداء يرتديه جميل

و إن هو لم يحمل على النفس ضيمها

فليس إلى حسن الثناء سبيل

٤- وقال أبو العتاهيه: [الطويل]

إذا أنت لم تشرب مرارا على القذى

ظمئت و أئى الناس تصفو مشاربه

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ١٤٩٤

تعريف المسند:

- ١- لإفاده السامع حكما على أمر معلوم عنده بأمر آخر مثله: بإحدى طرق التعريف، نحو: هذا الخطيب، و ذاك نقيب الأشراف.
- ٢- وإفاده قصره على المسند إليه حقيقه نحو: سعد الزعيم إذا لم يكن زعيم سواه أو إدعاء مبالغه لكمال معناه في المسند إليه، نحو سعد الوطني أى الكامل الوطني، فيخرج الكلام فى صورته توهم أن الوطني لم توجد إلا فيه، لعدم الاعتداد بوطنيه غيره.
- و ذلك: إذا كان المسند معرفا بلام الجنس (١).
- و ينكر المسند: «لعدم الموجب لتعريفه» و ذلك:
- ١- لعدم قصد إرادته العهد أو الحصر نحو: أنت أمير و هو وزير.
- ٢- و لاتباع المسند إليه فى التنكير نحو: تلميذ واقف بالباب:
- ٣- و لإفاده التفخيم نحو: هُدَى لِمُتَّقِينَ [البقره: ٢].
- ٤- و لقصد التحقير نحو: ما خالد رجلا يذكر.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١٤٩٥

-
- ١- على أن التعريف بلام الجنس لا يفيد احيانا القصر، كقول الخنساء [الوافر] إذا قبح البكاء على قتيل وجدت بكاء ك الحسن الجميل فالخنساء: لا تقصد قصر الجنس على بكاء قتيلها، لكنها تريد أن تثبت له، و تخرجه من جنس بكاء غيره من القتلى فهو ليس من القصر فى شىء.

إشاره

يقدم المسند: إذا وجد باعث على تقديمه كأن يكون عاملاً نحو: قام على. أو مما له الصدارة فى الكلام، نحو: أين الطريق؟ أو إذا أريد به غرض من الأغراض الآتية:

١-التخصيص بالمسند إليه نحو: لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [المائدة: ١٢٠].

٢-التنبية من أول الأمر على أنه خبر لا نعت كقوله: [الطويل]

له همم لا منتهى لكبارها

و همته الصغرى أجلّ من الدهر

له راحه لو أن معشار جودها

على البر كان البر أندى من البحر

فلو قيل: همم له، لتوهم ابتداء كون له صفه لما قبله.

٣-التشويق للمتأخر، إذا كان فى المتقدم ما يشوق لذكره. كتقديم المسند فى قوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ
اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولَى الْأَلْبَابِ [آل عمران: ١٩٠].

و كقوله: [الكامل]

خير الصنائع فى الأنام صنيعه

تنبو بحاملها عن الإذلال

٤-التفاؤل: كما تقول للمريض: فى عافيه أنت. و كقوله: [الكامل]

سعدت بغيره وجهك الأيام

و تزينت بلقائك الأعوام

٥- ومنها: إفاده قصر المسند إليه على المسند نحو: لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ [الكافرون: ٦]، أى دينكم مقصور عليكم و دينى مقصور على.

٦- ومنها: المساءه نكايه بالمخاطب: كقول المتنبي: [الطويل]

و من نكد الدنيا على الحر أن يرى

عدوا له ما من صداقته بدّ

[شماره صفحه واقعى : ١٢٦]

ص: ١٤٩٦

٧- ومنها: تعجيل المسره للمخاطب، أو التعجب، أو التعظيم، أو المدح، أو الذم، أو الترحم، أو الدعاء. نحو: لله درك، و عظيم أنت يا الله، و نعم الزعيم سعد، و هلم جرا. و بئس الرجل خليل، و فقير أبوك، و مبارك وصولك بالسلامه.

و يؤخر المسند لأن تأخيره هو الاصل، و تقديم المسند إليه أهم، نحو: الوطن عزيز.

خاتمه

و ينقسم المسند من حيث الأفراد و عدمه إلى قسمين-مفرد-و جملة، فالمسند المفرد قسمان: فعل-نحو قدم سعد-و اسم: نحو سعد قادم. و المسند الجملة ثلاثة أنواع:

١-أن يكون سبباً نحو خليل أبوه منتصر، أو أبوه انتصر، أو انتصر أبوه.

٢-و أن يقصد تخصيص الحكم بالمسند إليه، نحو أنا سعت في حاجتك أى الساعى فيها أنا لا غيرى.

٣-و أن يقصد تأكيد الحكم نحو: سعد حضر.

و ذلك: لما فى الجملة: من تكرار الإسناد مرتين.

و يؤتى بالمسند: ظرفاً للاختصار، نحو خليل عندك. و جارا و مجرورا، نحو: محمود فى المدرسه.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ١٤٩٧

بين أسباب التقديم و التأخير فيما يأتي:

١- ما كل ما فوق البسيطه كافيا

فإذا قنعت فبعض شيء كافي (١)

[الكامل]

٢- إذا شئت يوما أن تسود عشيره

فبالحلم سد لا بالتسرع و الشتم (٢)

[الكامل]

٣- ثلاثة تشرق الدنيا بهجتها

شمس الضحى و أبو إسحاق و القمر (٣)

[البسيط]

٤- أفي الحق أن يعطى ثلاثون شاعرا

و يحرم ما دون الرضا شاعر مثلى (٤)

[البسيط]

٥- فكيف و كل ليس يعدو حمامه

و ما لا مرى عما قضى الله مرهل (٥)

[الكامل]

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص : ١٤٩٨

إذا كنت طامعا.

٢- قدم الجار و المجرور فى قوله (بالحلم سد) ليدل على التخصيص، أى إنك تسود بالحلم لا بغيره. و كذا إذا تقدم الظرف. و ما أشبههما، مما رتبته التأخير: كما سلف.

٣- قدم العدد و هو ثلاثة و آخر المعدود ليشوق إليه لأن الإنسان إذا سمع العدد مجموعا يشناق إلى تفصيل آحاده.

٤- قدم الجار المجرور بعد الاستفهام فى قوله أفى الحق أن يعطى، ليدل على أن ذلك المقدم هو محط الإنكار. فتحليل المعنى: أنه لا ينكر الاعطاء، و لكنه ينكر أن يعد ذلك حقا و صوابا مع حرمانه هو.

٥- قدم أداه العموم على أداه السلب فى قوله: (كل ليس يعدو) ليدل على عموم السلب، أى أن الناس واحدا واحدا يشملهم حكم الموت و لا مفر منه.

٧- وقال الله تعالى: بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ، وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ [الزمر:٦٦] (١).

٨- بك اقتدت الأيام فى حسناتها

و شيمتها لولاك همّ و تكريب

[الكامل]

تطبيق عام على أحوال المسند

لما صدأت مرآه الجنان، قصدت لجلالها بعض الجنان: الجملة الشرطيه لا تعتبر إلا بجوابها و هو قصدت. و هى خبريه فعليه من الضرب الابتدائى، و امراد بها أصل الفائده المسند قصد. ذكر: لأن ذكره الأصل. و قدم لإفاده الحدوث فى الزمن الماضى مع الاختصار. و المسند إليه التاء ذكر لأن الأصل فيه ذلك، و آخر لاقتضاء المقام تقديم المسند، و عرف بالإضمار لكون المقام للمتكلم مع الاختصار.

كأنه الكوثر الفياض: جمله خبريه اسميه من الضرب الابتدائى، و المراد بها المدح، فقى تفيد الاستمرار بقريته المدح، المسن إليه الهاء، ذكر و قدم لأن الأصل فيه ذلك، و عرف بالإضمار لكون المقام للغيبه مع الاختصار، و المسند الكوثر ذكر و آخر لأن الأصل فيه ذلك، و عرف بأل للعهد الذهني.

كتاب فى صحائفه حكم: التنكير فى هذه الجملة للتعظيم.

ما هذا الرجل إنسانا: نكر المسند إنسانا للتحقير.

له همم لا منتهى لكبارها: المسند له قدم لإفاده أنه خبر من أول الأمر لأنه لو تأخر لتوهم أنه صفة المسند إليه لأنه نكره.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص: ١٤٩٩

١- قدم المفعول على الفعل فى قوله: (الله فاعبد) ليدل على التخصيص أى اعبد الله و لا تعبد غيره.

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ٤]: قدم المسند كفوا على المسند إليه أحد للمحافظة على الفاصله، على رأى بعضهم و المنصوص عليه فى كتب التفسير المعتبره أن التقديم للمبادره إلى نفى المثل.

زهرة العلم أنضر من زهرة الروضه: جمله خبريه اسميه من الضرب الابتدائى و المراد بها الاستمرار بقريته المدح، المسند إليه زهرة العلم ذكر و قدم لأن الأصل فيه ذلك، و عرف بالإضافه الى العلم لتعظيمه، و المسند أنضر. ذكر و آخر لأن الأصل فيه ذلك، و نكر لتعظيمه.

غلامى سافر، أخى ذهبت جاريته، أنا أحب المطالعه، الحق ظهر، العضب آخره ندم: أتى بالمسند فى هذه المثل جمله لتقويه الحكم لما فيها من تكرار الإسناد.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ١٥٠٠

الباب الخامس فى الاطلاق (١) و التقييد

إذا اقتصر فى الجملة على ذكر جزأىها المسند إليه و المسند فالحكم مطلق و ذلك: حين لا يتعلق الغرض بتقييد الحكم بوجه من الوجوه ليذهب السامع فيه كل مذهب ممكن.

و إذا زيد عليهما شىء مما يتعلق بهما أو بأحدهما. فالحكم مقيد و ذلك: حيث يراد زياده الفائدة و تقويتها عند السامع، لما هو معروف من أن الحكم كلما كثرت قيوده ازداد إيضاحا و تخصيصا، فتكون فائدته أتم و أكمل، و لو حذف القيد لكان الكلام كذبا أو غير مقصود نحو. قوله تعالى: ﴿ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ [الأنبياء: ١٦]. فلو حذف الحال و هو لاعبين لكان الكلام كذبا. بدليل المشاهده و الواقع. و نحو: قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيءُ [النور: ٣٥] إذ لو حذف (يكاد) لفات الغرض المقصود، و هو إفاده المقاربه.

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ١٥٠١

١- الاطلاق و التقييد: وصفان للحكم. فالاطلاق أن يقتصر فى الجملة على ذكر (المسند و المسند إليه) حيث لا غرض يدعو إلى حصر الحكم، ضمن نطاق معين بوجه من الوجوه، نحو: الوطن عزيز، و التقييد أن يزداد على المسند و المسند إليه شىء يتعلق بهما، أو بأحدهما، مما لو أغفل لفات الفائدة المقصوده أو كان الحكم كاذبا نحو: الولد النجيب يسر أهله.

و اعلم: أن معرفه خواص التراكيب و أسرار الأساليب و ما فيها من دقيق الوضع، و باهر الصنع، و لطائف المزايا، يسترعى لبك، إلى أن التقييد بأحد الأنواع الآتية: يكون لزياده الفائده، و تقويتها عند السامع. لما هو معروف من أن الحكم كلما ازدادت قيوده ازداد إيضاحا و تخصيصا.

و التقييد يكون: بالتوابع، و ضمير الفصل، و النواسخ، و أدوات الشرط، و النفي، و المفاعيل الخمسه، و الحال، و التمييز، و فى هذا الباب جملة مباحث (١).

المبحث الأول فى التقييد بالنعته

أما النعت: فيؤتى به للمقاصد و الأغراض التى يدل عليها.

أ- منها: تخصيص المنعوت بصفه تميزه إن كان نكرة، نحو: جاءنى رجل تاجر.

ب- منها: توضيح المنعوت إذا كان معرفه لغرض:

١- الكشف عن حقيقته، نحو: الجسم الطويل، العريض، يشغل حيزا من الفراغ.

٢- أو التأكيد، نحو: و أمس الدّابر كان يوما عظيما.

٣- أو المدح، نحو: حضر سعد المنصور.

٤- أو الذم، نحو: فاستعد بالله من الشيطان الرجيم

٥- أو الترحم، نحو: قدم زيد المسكين.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص: ١٥٠٢

١- اعلم أن التقييد: يكون لتمام الفائده، لما تقرر من أن الحكم كلما زاد قيده زاد خصوصيه، و كلما زاد خصوصيه زادت فائدته. لا فرق بين المسند إليه أو مسند أو غيرهما، كما لا فرق بين تقييده بالتوابع أو غيرها.

المبحث الثاني فى التقييد بالتوكيد

أما التوكيد: فيؤتى به للأغراض التى يدل عليها، فيكون:

- ١- لمجرد التقرير، و تحقيق المفهوم عند الإحساس بغفله السامع. و نحو: جاء الأمير الأمير.
- ٢- و للتقرير مع دفع توهم خلاف الظاهر نحو: جاءنى الامير نفسه.
- ٣- و للتقرير مع دفع توهم عدم الشمول نحو: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [الحجر: ٣٠].
- ٤- و لإرادته انتقاش معناه فى ذهن السامع نحو: أُسْكِنُ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ [البقره: ٣٥].

المبحث الثالث فى التقييد بعطف البيان

أما عطف البيان: فيؤتى به لمقاصد و الأغراض التى يدل عليها، فيكون:

- أ- لمجرد التوضيح للمتبوع باسم مختص به (١)
- ب- و للمدح: كقوله تعالى: جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ [□] فِيمَا لِلنَّاسِ [□] الْمَائِدَة: ٩٧] فاليبت الحرام، عطف بيان: للمدح.

المبحث الرابع فى التقييد بعطف النسق

أما عطف النسق: فيؤتى به للإغراض الآتية:

- ١- لتفصيل المسند إليه باختصار، نحو: جاء سعد و سعيد، فإنه أخصر من: جاء سعد، و جاء سعيد، و لا يعلم منه تفصيل المسند لأن الواو لمطلق الجمع.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ١٥٠٣

- ١- يكفى فى التوضيح: أن يوضح الثانى الأول، عند الاجتماع، و إن لم يكن أوضح منه عند الانفراد، نحو على زين العابدين، و نحو: عسجد ذهب.

٢- و لتفصيل المسند مع الاختصار ايضاً، نحو: جاء نصر فمَنْصُور (١) أو ثم مَنْصُور، أو قدم الحجيح حتى المشاه، لأن هذه الأحرف الثلاثة مشتركه في تفصيل المسند، إلا أن الأول يفيد الترتيب مع التعقيب، و الثاني يفيد الترتيب مع التراخي، و الثالث يفيد ترتيب أجزاء ما قبله، ذاهبا من الاقوى إلى الأضعف، أو بالعكس، نحو: مات الناس حتى الأنبياء.

٣- و لرد السامع إلى الصواب مع الاختصار، نحو جاء نصر، لا مَنْصُور.

٤- و لصرف الحكم إلى آخر، نحو: ما جاء مَنْصُور، بل نصر.

٥- و للشك من المتكلم أو التشكيك للسامع، أو للإبهام. نحو قوله تعالى: **وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ** [سبأ: ٢٤].

٦- و للإباحه أو التخيير.

مثال الأول: تعلم نحواً أو صرفاً. أو نحو: تعلم إما صرفاً و إما نحواً.

و مثال الثاني: تزوج هنداً أو أختها أو نحو: تزوج إما هنداً و إما أختها.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٤]

ص: ١٥٠٤

١- قد تجيء الفاء للتعقيب في الذكر: دون الزمان، إما مع ترتيب ذكر الثاني على الأول: كما في تفصيل الإجمال في قوله تعالى: **وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ** و زادى نُوحٍ رَبُّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ إِيَّنِي مِنْ أَهْلِي و نحو قوله تعالى: **أَدْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ** . و أما بدون ترتيب: و ذلك عند تكرير اللفظ الأول نحو: بالله، فبالله، و قد تجيء ثم للتراخي في الذكر: دون الزمان، إما مع الترتيب المذكور. نحو: [الخفيف] أن من ساد ثم ساد أبوه ثم ساد من قبل ذلك جده و نحو: [الطويل] هو الكلب و ابن الكلب و الكلب جده و لا خير في كلب تناسل من كلب فإن الغرض ترتيب درجات حال الممدوح في البيت الأول. فابتدأ بسيادته، ثم بسيادته أبيه، ثم بسياده جده. و إما بدون ترتيب، نحو: **وَ مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ** . و لاستبعاد مضمون جمله عن مضمون جمله أخرى، نحو: **ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَنَزَلُوا التَّرْتِيبَ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ** منزله الترتيب الزماني. المستفاد منها بأصل الوضع. و لذا يكون استعمالها في هذه الأمور مجازاً.

المبحث الخامس فى التقييد بالبدل

أما البدل: فيؤتى به للمقاصد والأغراض التى يدل عليها.

و يكون لزياده التقرير والإيضاح، لأن البدل مقصود بالحكم بعد إبهام نحو: حضر ابني على، فى بدل الكل.

و نحو: سافر الجند أغلبه، فى بدل البعض. و نحو: نفعنى الأستاذ علمه، فى بدل الاشتمال. و نحو: وجهك بدر شمس، فى بدل الغلط (١). و ذلك: لإفاده المبالغه التى يقتضيها الحال.

المبحث السادس فى التقييد بضمير الفصل

يؤتى بضمير الفصل: لإغراض كثيره، منها:

١-التخصيص، نحو: أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ [التوبه:١٠٤].

٢-و تأكيد التخصيص إذا كان فى التركيب مخصص آخر. كقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ [التوبه:١١٨].

٣-و تمييز الخبر عن الصفه، نحو: العالم هو العامل بعلمه.

المبحث السابع فى التقييد بالنواسخ

التقييد بها: يكون للأغراض التى تؤديها معانى ألفاظ النواسخ كالأستمرار أو لحكاية الحال الماضيه فى «كان» (٢). و كالتوقيت بزمن معين: فى «ظل، و بات، و أصبح، و أمسى، و أضحى». و كالتوقيت بحاله معينه: فى «مادام». و كالمقاربه: فى كاد، و كرب، و «أوشك». و كالتأكيد: فى إن و أن، و كالتشبيه: فى «كأن». و كالأستدراك: فى لكن، و كالرجاء: فى «لعل». و كالتمنى: فى ليت، و كاليقين: فى «وجد، و ألقى، و درى، و علم». و كالظن: فى خال، و زعم، و حسب، و كالتحول: فى «اتخذ، و جعل، و صير».

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ١٥٠٥

١- لكن الحق الذى عليه الجمهور: أن بدل الغلط لا يقع فى كلام البلغاء.

٢- فالجمله تنعقد من الاسم والخبر، أو من المفعولين اللذين أصلهما مبتدأ وخبر و يكون الناسخ قيدا، فإذا قلت: رأيت الله أكبر كل شىء، فمعناه (الله أكبر كل شىء) على وجه العلم واليقين. و هكذا.

اشاره

التقييد به. يكون للأغراض التى تؤديها معانى أدوات الشرط. كالزمان فى «متى، و أيان» و المكان فى «أين، و أنى، و حيثما» و الحال فى «كيفما» و استيفاء ذلك و تحقيق الفرق بين تلك الأدوات يذكر فى علم النحو. و إنما يفرق هنا بين إن، و إذا، و لو، لاختصاصها بمزايا تعد من وجوه البلاغه.

الفرق بين «إن، إذا، لو»

الأصل عدم جزم و قطع المتكلم بوقوع الشرط فى المستقبل مع إن. و من ثم أكثر أن تستعمل، إن، فى الأحوال التى يندر وقوعها. و وجب أن يتلوا لفظ المضارع لاحتمال الشك فى وقوعه (١).

بخلاف، إذا، فتستعمل بحسب أصلها فى كل ما يقطع المتكلم بوقوعه فى المستقبل، و من أجل هذا لا تستعمل، إذا، إلا فى الأحوال الكثيره الوقوع و يتلوا الماضى لدلالته على الوقوع و الحصول قطعا. كقوله تعالى: فَأِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَ إِن تَصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَ مَنْ مَعَهُ [الأعراف: ١٣١]؛ فلكون مجيء الحسنه منه تعالى محققا، ذكر هو و الماضى مع إذا. و إنما كان ما ذكر محققا لأن المراد بها مطلق الحسنه الشامل لأنواع كثيره من خصب، و رخاء، و كثره أولاد، كما يفهم من التعريف بأل الجنسيه فى لفظه الحسنه، و لكون مجيء السيئه نادرا، ذكر هو و المضارع مع إن. و إنما كان ما ذكر نادرا لأن المراد بها نوع قليل: و هو جذب و بلاء كما يفهم من التنكير فى سيئه على التقليل.

و لو: للشرط فى الماضى مع الجزم و القطع بانتفائه، فيلزم انتفاء الجزاء. على أن الجزاء كان يمكن أن يقع، لو وجد الشرط. و يجب كون جملتها فعليتين ماضيتين، نحو: لو إتقنت عملك لبلغت إملك. و تسمى لو حرف امتناع لامتناع، كقوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا [الأنبياء: ٢٢] و نحو: وَ لَوْ شَاءَ لَهَيَّاكُمْ أَجْمَعِينَ [النحل: ٩]. أى انتفت هدايته إياكم، بسبب انتفاء مشيئته لها.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص: ١٥٠٦

١- و لذا: لا يقال إن طلعت الشمس أزرك. لأن طلوع الشمس مقطوع بوقوعه، و إنما يقال إذا طلعت الشمس أزورك.

الأول: علم مما تقدم: أن المقصود بالذات من الجملة الشرطية هو الجواب: فإذا قلت إن اجتهد فريد كافأته، كنت مخبرا بأنك ستكافئه، و لكن في حال حصول الاجتهاد، لا في عموم الأحوال (١). و يتفرع على هذا: أنها تعد خبريه أو إنشائيه باعتبار جوابها.

الثاني: ما تقدم من الفرق بين إن و إذا، هو مقتضى الظاهر.

و قد يخرج الكلام على خلافه، فتستعمل إن في الشرط المقطوع بثبوته أو نفيه لأغراض كثيرة:

أ- كالتجاهل: نحو قول المعتذر: إن كنت فعلت هذا فعن خطأ.

ب- و كنتزيل المخاطب العالم منزله الجاهل لمخالفته مقتضى علمه. كقولك للمتكبر توبيخا له: إن كنت من تراب فلا تفتخر.

ح- و كنتغليب غير المتصف بالشرط على المتصف به: كما إذا كان السفر قطعى الحصول لسعيد، غير قطعى لخليل، فتقول إن سافر تما كان كذا (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ١٥٠٧

١- قال السكاكى: قد يقيد الفعل بالشرط لاعتبارات تستدعى التقييد به و لا يخرج الكلام بتقييده به عما كان عليه من الخبريه و الإنشائيه، فالجزاء إن كان خبرا: فالجملة خبريه نحو إن جئتني أكرمك أى أكرمك لمجيئك، و إن كان إنشاء فالجملة إنشائية. نحو إن جاءك خليل فأكرمه. أى إكرمه وقت مجيئه، فالحكم عنده فى الجمل المصدره بان و أمثالها فى الجزاء، و أما نفس الشرط فهو قيد للمسند فيه، و قد أخرجته الأداه عن الخبريه و احتمال الصدق و الكذب.

٢- أى ففيه تغليب لمن لم يقطع له بالسفر على من قطع له به فاستعملت (إن) فى المجزوم. و هو من قطع له به بسبب تغليبه على من لم يقطع له به، و هذا السبب مساغ لذكر (إن)، و اعلم أن التغليب (الذى هو أن يعطى أحد المصطحبين، أو المتشاكلين حكم الآخر) باب واسع يجرى فى أساليب كثيره نكات عديده، سمحت بها المطولات فى هذا المقام. و اعلم أيضا: أن المقصود بالذات من جملتى الشرط و الجواب: هو جملة الجواب فقط، و أما جملة الشرط فهى قيد لها، فإذا قلت إن زارنى سليم أكرمته فالمقصود أنك ستكرم سليما، و لكن فى حال زيارته لك. فتعد الجملة اسميه أو فعليه أو خبريه. أو إنشائيه: باعتبار الجواب كما سبق توضيحه مفصلا: فارجع إليه إن شئت.

و قد تستعمل إذا في الشرط المشكوك في ثبوته أو نفيه، لأغراض:

أ-منها: الإشعار بأن ذلك الشرط لا ينبغي أن يكون مشكوكا فيه. بل ينبغي أن يكون مجزوما به. نحو: إذا كثر المطر في هذا العام أخصب الناس.

ب- ومنها: تغليب المتصف بالشرط على غير المتصف به. نحو: إذا لم تسافر كان كذا، و هلم جزًا من عكس الأغراض التي سبقت.

الثالث: لما كانت إن، و إذا لتعليق الجزاء على حصول الشرط في المستقبل وجب أن يكون شرط و جزاء كل منهما جملة فعلية استقبالية لفظا و معنى، كقوله تعالى: **وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ [الكهف: ٢٩]**. و نحو:

و النفس راغبه إذا رغبته

و إذا ترد إلى قليل تقنع

[الكامل]

و لا يعدل عن استقبالية الجملة لفظا و معنى، إلى استقباليته معنى فقط، إلا لدواع غالبا.

منها: التفاؤل. نحو: إن عشت فعلت الخير (١).

و منها: تخيل إظهار غير الحاصل و هو الاستقبال في صورته الحاصل و هو الماضي. نحو: إن مت كان ميراثي للفقراء.

الرابع: علم مما تقدم من كون لو للشرط في الماضي: لزوم كون جملة شرطها و جزائها فعليتين ما ضويتين، و عدم ثبوتهما.

و هذا هو مقتضى الظاهر و قد يخرج الكلام على خلافه.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٨]

ص: ١٥٠٨

١- و قد تستعمل «إن» في غير الاستقبال لفظا و معنى. و ذلك فيما إذا قصد بها تعليق الجزاء على حصول الشرط الماضي حقيقه كقول إبي العلاء المعري: [الطويل] فيا وطني إن فاتني بك سابق من الدهر فلينعم بساكنك البال و قد تستعمل «إذا» أيضا في الماضي حقيقه نحو: **حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ وَ لِلأَسْتَمْرَارِ نَحْو: إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا**

فتستعمل لو فى المضارع لدواع اقتضاها المقام، و ذلك:

أ- كالأشارة إلى أن المضارع الذى دخلت عليه يقصد استمراره فيما مضى: وقتا بعد وقت، و حصوله مره بعد أخرى.

كقوله تعالى: لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ [الحجرات: ٧] (١).

ب- و كنتزىل المضارع منزله الماضى، لصدوره عمّن المستقبل عنده كالماضى فى تحقق الوقوع، و لا تخلف فى أخباره. كقوله تعالى: وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ [السجده: ١٢] (٢).

المبحث التاسع فى التقييد بالنفى

التقييد بالنفى: يكون لسلب النسبه على وجه مخصوص، مما تفيده أحرف النفى السبعه، و هى: لا، و ما، و لات، و إن، و لن، و لم، و لَمَا.

(فلا-) للنفى مطلقا و (ما، و إن، و لات) لنفى الحال. إن دخلت على المضارع و (لن) لنفى الاستقبال و (لم و لما) لنفى المضى، إلا- أنه (بَلَمَّا) ينسحب إلى ما بعد زمن التكلم، و يختص بالمتوقع و على هذا فلا يقال: لَمَا يقيم خليل ثم قام، و لا: لَمَا يجتمع النقيضان كما يقال: لم يقيم على ثم قام و لم يجتمع الضدان، فلَمَا فى النفى تقابل (قد) فى الإثبات، و حينئذ يكون منفيا قريبا من الحال، فلا يصح: لَمَا يجىء خليل فى العام الماضى.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص: ١٥٠٩

- ١- أى امتنع عنكم. أى وقوعكم فى جهد و هلاك بسبب امتناع استمراره فيما مضى على اطاعتكم.
- ٢- نزل و قوفهم على النار فى يوم القيامة منزله الماضى: فاستعمل فيه «إذ». و لفظ الماضى. و حينئذ فكان الظاهر أن يقال «و لو رأيت» بلفظ الماضى، لكن عدل عنه إلى المضارع تنزيلا للمستقبل الصادر عن لا خلاف فى خبره. منزله الماضى الذى علم و تحقق معناه، كأنه قيل: قد انقضى هذا الأمر و ما رأيت، و لو رأيت لرأيت أمرا فظيعا.

اشاره

التقييد بها: يكون لبيان نوع الفعل، أو ما وقع عليه. أو فيه. أو لأجله أو بمقارنته، و يقيد بالحال لبيان هيئه صاحبها و تقييد عاملها، و يقيّد بالتمييز لبيان ما خفى من ذات أو نسبه. فتكون القيود هى محط الفائده. و الكلام بدونها كاذب أو غير مقصود بالذات كقوله تعالى: **وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ [الأنبياء: ١٦]**.

و قد سبق القول فى أول الباب مفصلاً، فارجع إليه إن شئت.

تنبيهات

الأول: علم مما تقدم أن التقييد بالمفاعيل الخمسه و نحوها للأغراض التى سبقت و تفيدها إذا كانت المذكوره. أما إذا كانت محذوفه فتفيد أغراضاً أخرى:

١- منها: التعميم باختصار كقوله تعالى: **وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ ذَارِ السَّلَامِ [يونس: ٢٥]**. أى جميع عباده لأن حذف المعمول يؤذن بالعموم (١). و لو ذكر لفات غرض الاختصار المناسب لمقتضى الحال.

٢- منها: الاعتماد على تقدم ذكره كقوله تعالى: **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ [الرعد: ٣٩]** أى و يثبت ما يشاء.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ١٥١٠

١- أى ما لم يكن تعلق فعل المشيئه بالمفعول غريباً كقوله: [الطويل] **فلو شئت أن أبكى دماً لبكيتته عليه و لكن ساحه الصبر أوسع و أعدده ذخراً لكل ملمه و سهم المنايا بالذخائر أولع فإن تعلق فعل إبكى ببياء الدم غريب فلذا لم يحذف المفعول ليتقرر فى نفس السامع.**

٣- ومنها: طلب الاختصار نحو: يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ [الفتح: ١٤] أى يغفر الذنوب.

٤- ومنها: استهجان التصريح به نحو قول عائشه: «ما رأيت منه و لا رأى منى» أى العوره.

٥- ومنها: البيان بعد الإبهام كما فى حذف مفعول فعل المشيئه (١)، و نحوها (٢) إذا وقع ذلك الفعل شرطاً. فإنّ الجواب يدل عليه، و يبينه بعد إبهامه، فيكون أوقع فى النفس، و يقدر المفعول مصدراً من فعل الجواب، نحو: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ [الكهف: ٢٩] أى فمن شاء الأيمان.

٦- ومنها: المحافظه على سجع، أو وزن.

فالأول: كقوله تعالى: سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى [الأعلى: ١٠]. إذ لو قيل: يخشى الله، لم يكن على سنن رؤوس الآى السابقه.

و الثانى: كقول المتنبي: [الطويل]

بناها فأعلى و القنا يقرع القنا

و موج المنايا حولها متلاطم

أى: فأعلاها.

٧- ومنها تعيين المفعول نحو رعت الماشيه، أى نباتا.

٨- ومنها: تنزيل المتعدى منزله اللازم لعدم تعلق الغرض بالمعمول، بل يجعل المفعول منسيا، بحيث لا يكون ملحوظا مقدرًا. كما لا يلاحظ تعلق الفعل به أصلاً، كقوله تعالى: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ [الزمر: ٩] (٣).

الثانى: الأصل فى العامل أن يقدم على المعمول. و قد يعكس: فيقدم المعمول على العامل لأغراض شتى.

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص: ١٥١١

١- هذا التعميم و إن أمكن بذكر المفعول على صيغه العام؛ لكن يفوت الاختصار المطلوب.

٢- أى ما يرادفها فى المعنى كالإراداه و المحبه.

٣- أى فالغرض مجرد إثبات العلم و نفيه، بدون ملاحظه تعلقه بمعلوم عام أو خاص، و المعنى: لا يستوى من ثبتت له حقيقه العلم، و من لم تثبت له، فلو قدر له مفعول، و قيل: هل يستوى الذين يعلمون الدين، و الذين لا يعلمونه، لفات هذا الغرض.

١-منها: التخصيص نحو: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** [الفاتحه:٥] (١)

٢- منها: رد المخاطب إلى الصواب عند خطئه في تعيين المفعول نحو: نصرا رأيت، ردا لمن اعتقد أنك رأيت غيره.

٣- منها: كون المتقدم (٢) محط الإنكار مع متعجب نحو: أبعد طول التجربه تنخدع بهذه الزخارف.

٤- منها: رعايه موازاه رؤوس الآى نحو: **خُذُوهُ فَعَلُّوهُ، ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ** [الحاقه:٣١] و هلم جزا من بقيه الأغراض التي سبقت.

تطبيق عام على الاطلاق و التقييد

إذا كنت في نعمه فارعها

فإن المعاصى تزيل النعم

[المتقارب]

جملة فارعها: إنشائية أمرية. و الأمر مستعمل في أصل معناه، المسند إليه أنت و هي مقيدة بالمفعول به لبيان ما وقع عليه الفعل، و مقيدة بالشروط للتعليق؛ و كانت أداه الشرط (إذا) لتحقيق الحصول «فإن المعاصى تزيل النعم» جملة خبرية اسميه من الضرب الثالث،

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ١٥١٢

١- و ذلك لأن المناسب لمقام عرض العباده له تعالى تخصيصها به، لا مجرد الإخبار بأن العباده له، فاستفاده التخصيص من التقديم إنما هي بحسب المقام، لا بأصل الوضع.

٢- أى فيكون التقديم: التبرك: و التلذذ و موافقه كلام السامع. و الاهتمام و ضروره الشعر. و غير ذلك. و اعلم أن اختلاف الترتيب بين المعمولات: إما لأمر معنوى: نحو **وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى**، فلو أخرج المجرور لتوهم أنه من صله الفاعل. و المراد كونه من صله فعله. و إما لأمر لفظى: نحو **وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى** فلو قدم الفاعل لاختلفت الفواصل، لأنها مبنيه على الألف، و قد يتقدم بعض المفاعيل على بعض، إما لأصالتها في التقدم لفظا: نحو حسبت زيدا كريما فإن زيدا و إن كان مفعولا في الحال لكنه مبتدأ فى الأصل، أو معنى: نحو أعطى زيد عمرا درهما، فإن عمرا و إن كان مفعولا بالنسبه إلى زيد لكنه لا يخلو من معنى الفاعليه بالنسبه إلى الدرهم. لأنه آخذه، و الدرهم مأخوذ.

و المراد بالخبر التحذير من المعاصى. المسند إليه (المعاصى) و المسند جمله: تزيل، و أتى به جمله: لتقويه الحكم بتكرار الأَسناد، و قيد بالمفعول به «النعم» لبيان ما وقع عليه الفعل، و الحكم مقيد بإن للتوكيد.

إن اجتهد خليل أكرمته: الجملة «أكرمته» و هى جمله خبريه فعليه من الضرب الابتدائى، المسند أكرم، و المسند إليه التاء، و هى مقيدة بالمفعول به لبيان ما وقع عليه الفعل و بالشرط للتعليق. و كانت أداه الشرط «إن» لعدم الجزم بوقوع الفعل.

و أصابت تلك الربى عين شمس

أورثتها من لونها اصفرارا

[الخفيف]

كلما جال طرفها تترك النا

س سكارى و ما هم بسكارى

و أصابت تلك الربى جمله خبريه فعليه من الضرب الابتدائى. و المراد بالخبر أصل الفائده. المسند أصاب ذكر، لأن الأصل فى ذلك. و قدم لإفاده الحدوث فى الزمن الماضى مع الاختصار. و المسند إليه عين شمس. و ذكر لأن الأصل فيه ذلك و آخر: لاقتضاء المقام تقديم المسند. و خصص بالإضافه لتعينها طريقا لاحضار معناه فى ذهن السامع، و المضاف إليه (شمس) قيد بالصفه «أورثتها من لونها» لأنها فى محل جر صفه شمس للتخصيص، و قيد الحكم بالمفعول به «تلك» لبيان ما وقع عليه الفعل، و عرف المفعول به بالاشارة لبيان حاله فى البعد. و قيد المفعول بالبدل «الربى» لتقدير حاله فى نفس السامع «تترك الناس سكارى» هى الجملة الرئيسيه، لأن الشرطيه لا تعتبر إلا بجوابها، و هى جمله خبريه اسميه من الضرب الابتدائى، و المراد بالخبر التفخيم، المسند إليه الناس، ذكر و قدم لأن الأصل فيه ذلك و عرف بأل للعهد الذهنى، لأن المراد بالناس، الذين نظروا إليها، و المسند سكارى، ذكر و آخر لأن الأصل فيه ذلك و نكر للتحويل، و الحكم مقيد «بتترك» لإفاده التحويل، و بالشرط للتعلق، كانت أداه الشرط «كلما» لإفاده التكرار «و ما هم بسكارى» جمله خبريه اسميه من الضرب الثالث. و المراد بالخبر أصل الفائده. و المسند إليه هم، و المسند سكارى و الحكم مقيد بما لئفى الحال.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ١٥١٣

لا تياسن و كن بالصبر معتصما

لن تبلغ المجد حتى تعلق الصبرا

[البسيط]

«لا تياسن» جملة إنشائية نهيه، و المراد بالنهاى الإرشاد، المسند لا تياس و المسند إليه أنت. و «كن بالصبر معتصما» أصلها: أنت معتصم بالصبر، و هى جملة إنشائية أمرية، و المراد بالأمر الإرشاد أيضا، المسند إليه الضمير المستتر فى كن و المسند معتصما و الحكم مقيد «بالصبر» لبيان ما وقع عليه الفعل، و بالأمر «كن» لإفاده التوقيت بالاستقبال.

«لن تبلغ المجد حتى تعلق الصبر» أصلها لن تبلغ المجد حتى تعلق الصبر، و هى جملة خبرية فعلية من الضرب الابتدائى، و المراد بالخبر الحث على الصبر. المسند تبلغ و المسند إليه أنت، الحكم مقيد بن للنفى فى المستقبل، و بالجاء و المجرور لبيان غايه الفعل.

عسى الكرب الذى أمسيت فيه

يكون وراءه فرج قريب

[الوافر]

فى البيت جملة إنشائية، غير طلبية، و هى اسميه من الضرب الثالث لما فيها من تقويه الحكم بتكرار الإسناد، المسند إليه «الكرب» ذكر و قدّم لأن الأصل فيه ذلك و عرف بأل للعهد الذهنى، و قيد بالنعته «الذى أمسيت فيه» لتوضيحه، و المسند يكون الخ، و الحكم مقيد بعسى لإفاده الرجاء، و أما جملة النعت «الذى أمسيت فيه» فهى جملة خبرية اسميه من الضرب الابتدائى: المسند إليه فيها التاء، و المسند الجار و المجرور و الحكم مقيد بأسمى لإفاده المساء، و جملة الخبر (يكون وراءه فرج قريب) جملة خبرية اسميه من الضرب الابتدائى المسند إليه فيها «فرج» ذكر لأن الأصل فيه ذلك آخر لضروره النظم، و قيد بالنعته «قريب» لإفاده القرب، و المسند وراءه-ذكر لأن الأصل فيه ذلك، و قدم للضروره، و الحكم مقيد بالناسخ «يكون» لإفاده الاستقبال.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ١٥١٤

متعلقات الفعل كثيره منها: المفعول، و الحال، و الظرف، و الجار و المجرور، و هذه المتعلقات أقل فى الأهميه من ركنى الجملة و مع ذلك فقد تتقدم عليهما أو على أحدهما:

يتقدم كل من الحال، و الظرف، و الجار و المجرور، لأغراض كثيره.

١-منها: تخصيصها بالفعل.

٢-و منها: كونها موضع الإنكار.

٣-و منها: مراعاة الفاصله أو الوزن.

و الأصل فى المفعول: أن يؤخر عن الفعل، و لا يقدم عليه إلا لأغراض كثيره.

١-منها: التخصيص نحو: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** [الفتاحه:٥] ردا على من قال اعتقد غير ذلك.

٢-و منها: رعايه الفاصله نحو: **ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوُهُ** [الحاقه:٣١]

٣-و منها: التبرك نحو: قرآنا كريما تلوت.

٤-و منها: التلذذ نحو: الحبيب قابلت.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

و الأصل فى العامل: أن يقدم على المعمول، كما أن الأصل فى المعمول أن تقدم عمدته على فضلته، فيحفظ هذا الأصل بين الفعل و الفاعل.

أما بين الفاعل و المفعول و نحوه: كالظرف، و الجاز و المجرور، فيختلف الترتيب للأسباب الآتية:

أ- إِمَّا لِأَمْرٍ مَعْنَوِيٍّ نَحْوِ: وَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْأَمْدَانِ يَشْرِي [يس: ٢٠]. (فلو أخرج المجرور لتوهم أنه من صلة الفاعل، و هو خلاف الواقع؛ لأنه صلة لفعله).

ب- و إما لِأَمْرٍ لَفْظِيٍّ نَحْوِ: وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى [النجم: ٢٣]. (فلو قدم الفاعل لاختلفت الفواصل، لأنها مبنية على الألف).

ج- و إما لِلأَهْمِيَّةِ نَحْوِ: قَتَلَ الْخَارِجِيُّ فُلَانًا.

و أما تقديم الفضلات على بعض: فقد يكون.

١- لِلأَصَالَةِ فِي التَّقَدُّمِ لَفْظًا نَحْوِ: حَسِبْتَ الْهَلَالَ طَالِعًا. فَإِنَّ الْهَلَالَ وَ لَوْ كَانَ مَفْعُولًا فِي الْحَالِ، لَكِنَّهُ مَبْتَدَأٌ فِي الْأَصْلِ.

أو لِلأَصَالَةِ فِي التَّقَدُّمِ مَعْنَى وَ ذَلِكَ كَالْمَفْعُولِ الْأَوَّلِ فِي نَحْوِ: أَعْطَى الْأَمِيرُ الْوَزِيرَ جَائِزَهُ، فَإِنَّ الْوَزِيرَ، وَ إِنْ كَانَ مَفْعُولًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمِيرِ، لَكِنَّهُ فَاعِلٌ فِي الْمَعْنَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجَائِزَةِ (١).

٢- أو لِإِخْلَالِ فِي تَأْخِيرِهِ نَحْوِ: مَرَرْتُ رَاكِبًا بِفُلَانٍ، فَلَوْ أَخْرَجْتُ الْحَالَ لِتَوْهَمِ أَنَّهَا حَالٌ مِنَ الْمَجْرُورِ، وَ هُوَ خِلَافُ الْوَاقِعِ، فَإِنَّهَا حَالٌ مِنَ الْفَاعِلِ وَ الْأَصْلِ فِي الْمَفْعُولِ ذِكْرُهُ؛ وَ لَا يَحْذَفُ إِلَّا لِأَغْرَاضٍ تَقْدِمُ ذِكْرَهَا.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ١٥١٦

١- لِأَنَّ الْجَائِزَةَ مَأْخُودَةً، وَ الْآخِذَ لَهَا الْوَزِيرَ الَّذِي فِيهِ مَعْنَى الْفَاعِلِيَّةِ الَّتِي تَسْتَدْعَى حَقَّ التَّقَدُّمِ.

بين المتقدم من ركني الجملة، و متعلقات الفعل، و سبب تقدمه.

١- قال الله تعالى: [□]فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى [□][النجم: ٢٥].

٢- و كتب ابن المعتز لأحد خلاته: قلبي نجى ذكرك، و لسانى خادم شكرك.

٣- و قال الله تعالى: [□]اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ [□]وَيَقْدِرُ [□][الرعد: ٢٦].

٤- كل حى و إن أقام كنوح

فى أمان من الردى سوف يفنى

[الخفيف]

٥- أنشا يمزق أثوابى يودبنى

أبعد شيبى يبغي عندى الأدبا

[البسيط]

٦- منهومان لا يشبعان: طالب علم، و طالب مال.

٧- عباس مولاى أهدانى مظلمته

يظلل الله عباسا و يرعاه

[البسيط]

٨- ما كل ما يتمنى المرء يدركه

تجرى الرياح بما لا تشتهى السفن

[البسيط]

الجملة

١- فله الآخرة و الأولى

٢-قلبي. و لسانی

٣-الله يبسط الرزق

٤-كل حي و إن أقام

٥-أبعد شيبى يبغى

٦-منهومان لا يشبعان

٧-عباس مولاى

٨-ما كل ما يتمنى المرء يدركه

٢ أنواع المتقدم

خبر

مبتدأ٠

مبتدأ

مبتدأ

ظرف

مبتدأ

مبتدأ

مبتدأ

سبب تقدمه

تخصيص الخبر بالمبتدأ

أنه الأصل

تخصيصه الخبر

إفاده التعميم

موضع الإنكار

التشويق إلى المبتدأ

التعظيم

نفى العموم

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ١٥١٧

تدريب

العبارات الآتية تقدم فيها بعض أجزاء الكلام على بعض. اذكر المتقدم، و بين نوعه في كل عبارة:

١- قال تعالى: فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ [البقره: ٧٩].

٢- وقال تعالى: كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ، وَ بِالْأَشْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ [الذاريات: ١٧، ١٨].

٣- اثنان لا يستغنى عنهما إنسان: العلم و المال.

٤- قال عليه الصلاة و السلام: «إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم».

٥- قبيح أن يحتاج الحارس إلى من يحرسه.

٦- إلى الله كل الأمر في الخلق كلهم

و ليس إلى المخلوق شيء من الأمر

[الطويل]

تمرين

عين المتقدم من ركني الجملة أو من متعلقات الفعل، و اذكر سبب تقدمه:

١- قال الله تعالى: وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ [البقره: ٥٧].

٢- وقال الله تعالى: وَ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ: كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ [الروم: ٢٦].

٣- وقال الله تعالى: قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ [البقره: ٧١].

٤- الدنيا دار عناء، ليس لأحد فيها البقاء، و غدا تسرُّ أو تساء.

٥- أُلقت مقاليدها الدنيا إلى رجل

ما زال وقفاً عليه الجود و الكرم

[البسيط]

بأى لفظ تقول الشعر زعنفه

تجوز عندك الا عرب و لا عجم

[البسيط]

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ١٥١٨

القصر: لغه الحبس، قال الله تعالى: حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ [الرحمن: ٧٢] و اصطلاحا: هو تخصيص شىء بشىء بطريق مخصوص.

و الشىء الأول: هو المقصور. و الشىء الثانى: هو المقصور عليه. و الطريق المخصوص لذلك التخصيص يكون بالطرق و الأدوات الآتية: نحو: ما شوقى إلا شاعر؛ فمعناه تخصيص شوقى بالشعر و قصره عليه، و نفى صفه الكتابه عنه ردًا على من ظنَّ أنه شاعر، و كاتب. و الذى دلَّ على هذا التخصيص هو النفى بكلمه ما المتقدمه، و الاستثناء بكلمه إلاّ التى قبل الخبر. فما قبل إلاّ، و هو شوقى يسمّى مقصورا، و ما بعدها و هو شاعر يسمّى مقصورا عليه، و ما و إلاّ، طريق القصر و أدواته. و لو قلت شوقى شاعر بدون نفى و استثناء ما فهم هذا التخصيص.

و لهذا، يكون لكل قصر طرفان مقصور، و مقصور عليه. و يعرف المقصور بأنه هو الذى يؤلف مع المقصور عليه الجملة الأصلية فى الكلام.

و من هذا تعلم أن القصر: هو تخصيص الحكم بالمذكور فى الكلام و نفيه عن سواه بطريق من الطرق الآتية:

و فى هذا الباب اربعة مباحث.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

للقصر طرق كثيره، و أشهرها فى الاستعمال أربعة (1)، و هى:

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ١٥٢٠

١- و من طرق القصر التى ليست مشهوره الاستعمال لفظ: وحده أو: فقط أو: لا غير. أو: ليس غير. أو: ماده الاختصاص، أو: ماده القصر، أو توسط ضمير الفصل. أو: تعريف المسند إليه. أو تقديم المسند إليه على خبره الفعلى أحيانا و غير ذلك و هذه الطرق خاليه من اللطائف البلاغيه و قد أوصلها «جلال الدين السيوطى» فى كتابه «الاتقان فى علوم القرآن» إلى أربعة عشر طريقا. أهمها الطرق الأربعة المشهوره الاستعمال، و هى تختلف مع بعضها من أوجه كثيره. منها: أن «لا» العاطفه لا تجتمع مع النفى و الاستثناء: لأن شرط المنفى بها ألا يكون منفيا صريحا قبلها بغيرها فلا تقول: ما على إلا مجتهد لا متكاسل، و لذا عيب على الحريرى قوله: [الطويل] لعمر ك ما الإنسان إلا ابن يومه على ما تحلى يومه لا ابن أمسه و تحتل «لا» مع «إنما» أو «التقديم» نحو إنما أنا مصرى لا سورى و نحو المجتهد أكرمت لا الكسلان، لأن النفى فيهما غير مصرح به. و منها: إن الأصل فى الحكم من النفى و الاستثناء أن يكون مجهولا- منكرا للمخاطب «أى شأنه أن يجهله المخاطب و ينكره» بخلاف «إنما» لأن النفى مع الاستثناء لصراحته أقوى فى التأكيد من «إنما» فنبغى أن يكون لشديد الإنكار. و نحو: قولك «و قد رأيت شبعا من بعد»: ما هو إلا زيد لمن اعتقد أنه غيره، و نحو: **إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا** لما كانوا مصرين على دعوى الرساله مع زعم المكذبين امتناع الرساله فى البشر. رد المكذبون أصرارهم عليهم بقولهم ذلك. و قد ينزل المعلوم منزله المجهول لغرض بلاغى، فيستعمل فيه النفى و الاستثناء، نحو **وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ** فقد قصر الله محمدا على صفه الرساله و نفى عنه أن يظن فى أمره الخلود، فلا يموت أو يقتل. و هذا معلوم للصحابه، لكن لاستعظامهم موته، لشده حرصهم على بقاءه صلى الله عليه و آله و سلم، نزلوا منزله من لا يعلمه. و قد ينزل المجهول منزله المعلوم، نحو: **إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ** لادعائهم أن كونهم مصلحين أمر ظاهر، و لهذا رد عليهم بقوله: **أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ** مؤكدا بما ترى بالجملة، فالاستثناء لقوته يكون لرد شديد الإنكار حقيقه، أو ادعاء و «إنما» لضعفها تكون لرد الإنكار فى الجملة حقيقه أو ادعاء، و يكون للقصر «إنما» مزيه على العطف لأنه يفهم منه الاثبات للمذكور، و النفى عما عداه معا، بخلاف العطف لأنه يفهم منه أولا الإثبات، ثم النفى: أو عكسه، نحو إنما خليل فاهم، خليل فاهم لا حافظ، و أحسن موقعها التعريض نحو: **إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ**. و اعلم أن «غير» كإلا: فى إفاده القصر، و فى امتناع اجتماعه مع لا العاطفه، فلا يقال: ما على غير شاعر لا منجم، و ما شاعر غير على لا نصر.

أولاً: يكون القصر بالنفى و الاستثناء (١)، نحو: ما شوقى إلا شاعر أو ما شاعر إلا شوقى.

ثانياً: يكون القصر بإنما نحو: [□]إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ [فاطر: ٢٨] و كقول الشاعر:

إنما يشتري المحامد حر

طاب نفسا لهن بالأثمان

[الخفيف]

ثالثاً: يكون القصر بالعطف بلا، و بل، و لكن، نحو: الأرض متحركة لا ثابتة، و كقول الشاعر:

عمر الفتى ذكره لا طول مدته

و موته خزيه لا يومه الدانى

[البسيط]

و كقوله: [الكامل]

ما نال فى دنياه و ان بغيه

لكن أخو حزم يجدد و يعمل

رابعاً: يكون القصر بتقديم ما حقه التأخير نحو: [□]إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ [□]إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ [الفاتحه: ٥] أى نخصك بالعباده و الاستعانه.

١- فالمقصود عليه فى النفى و الاستثناء هو المذكور بعد أداء الاستثناء نحو: و ما توفيقى إلا بالله.

٢- و المقصود عليه مع إنما: هو المذكور بعدها، و يكون مؤخراً فى الجملة وجوباً، نحو:

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ١٥٢١

١- يكون النفى بغير «ما» كقوله تعالى: [□]إِن هَذَا إِلَّا- [□]مَلَكٌ كَرِيمٌ كما يكون الاستثناء بغير «إلا» نحو: لم يبق سواك تلوذ به بما نخشاه من المحن [المتدارك]

إنما الدنيا غرور.

٣-و المقصور عليه مع لا العاطفه: هو المذكور قبلها. و المقابل لما بعدها. نحو: الفخر بالعلم لا بالمال.

٤-و المقصور عليه مع بل و لكن، العاطفتين: هو المذكور بعدهما نحو: ما الفخر بالمال بل بالعلم، و نحو: ما الفخر بالنسب لكن بالتقوى.

٥-و المقصور عليه في تقديم ما حقه التأخير: هو المذكور المتقدم نحو: على الله توكلنا، و كقول المتنبي: [الكامل]

و من البليه عدل من لا يرعوى

عن غيّه و خطاب من لا يفهم

ملاحظات

أولاً: يشترط في كل من بل و لكن أن تسبق بنفى، أو نهى، و أن يكون المعطوف بهما مفرداً، و ألا تقترن، لكن، بالواو.

ثانياً: يشترط في لا، أفراد معطوفها، و أن تسبق بإثبات، و ألا يكون ما بعدها داخلاً في عموم ما قبلها.

ثالثاً: يكون للقصر بإنما، مزيه على العطف لأنها تفيد الإثبات للشيء، و النفي عن غيره دفعه واحده، بخلاف العطف، فإنه يفهم منه الإثبات أولاً، ثم النفي ثانياً، أو عكسه.

رابعاً: التقديم: يدل على القصر بطريق الذوق السليم، و الفكر الصائب، بخلاف الثلاث الباقية فتدل على القصر بالوضع اللغوي للأدوات.

خامساً: الأصل أن يتأخر المعمول على عامله إلا لضروره. و من يتتبع أساليب البلغاء في تقديم ما حقه التأخير: يجد بأنهم يريدون بذلك: التخصيص.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ١٥٢٢

إشارة

الف-قصر حقيقى (1): و هو أن يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الحقيقه و الواقع، بالأ يتعداه إلى غيره أصلاً: نحو لا إله إلا الله.

ب-وقصر إضافى: و هو أن يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الإضافه و النسبه إلى شىء آخر معين، لا لجميع ما عداه، نحو: ما المسافر الا خليل فإنك تقصد قصر السفر عليه بالنسبه لشخص غيره، كمحمود مثلاً و ليس قصدك أنه لا يوجد مسافر سواه إذ الواقع يشهد ببطلانه.

تنبيهات

الأول: الاصل فى العطف أن ينص فيه على المثبت له الحكم، و المنفى عنه إلا إذا خيف التطويل، و فى الثلاثه الباقيه ينص على المثبت فقط.

الثانى: النفى بلا العاطفه: لا يجتمع مع النفى و الاستثناء، فلا تقول ما محمد إلا ذكى لا غبى. لأن شرط جواز النفى بلا، ألا يكون ما قبلها منفيًا بغيرها.

و يجتمع النفى بلا العاطفه مع كل من إنما، و التقديم فتقول: إنما محمد ذكى لا غبى و بالذكاء يتقدم محمد لا بالغباه.

و الأصل فى العطف بلا أن يتقدم عليه مثبت، و يتأخر منفي بعده. و قد يترك إيضاحه اختصاراً، مثل: على يجيد السباحه لا غير. أى لا المصارعه، و لا الملاكمه و لا غير ذلك من الصفات.

الثالث: الأصل فى النفى و الاستثناء أن يجيء لأمر ينكره المخاطب، أو يشك فيه، أو لما هو منزل

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص: ١٥٢٣

١- و منه نوع يسمى: قصر «الحقيقى الادعائى» و يكون على سبيل المبالغه بفرض أن ما عدا المقصور عليه لا يعتد به.

هذه المنزلة: و من الأخير قوله تعالى: **وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ * إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ** [فاطر: ٢٣، ٢٢].

الرابع: الأصل فى إنما أن تجيء لأمر من شأنه ألا- يجهله المخاطب، و لا- ينكره، و إنما يراد تنبيهه فقط، أو لما هو منزل هذه المنزلة، فمن الأول قوله تعالى: **إِنَّمَا يَشِيءُ تَجِيبُ الَّذِينَ يَشِيءُ مَعُونَ** [الانعام: ٣٦] و قوله تعالى: **فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ** [الرعد: ٤٠] و من الثانى قوله تعالى حكاية عن اليهود: **إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ** [البقره: ١١] فهم قد ادعوا أن إصلاحهم أمر جلى لا شك فيه، و قال الشاعر: [الطويل]

أنا الذائد الحامى الذمار و إنما

يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

أسباب و نتائج

@

اشاره

الغايه من القصر تمكين الكلام و تقريره فى الذهن، كقول الشاعر: [الطويل]

و ما المرء إلا كالهلال و ضوءه

يوافى تمام الشهر ثم يغيب

و قد يراد بالقصر المبالغه فى المعنى كقول الشاعر: [الطويل]

و ما المرء إلا الأصغر لسانه

و معقوله و الجسم خلق مصور

و كقوله: [مجزوء الكامل]

لا سيف إلا ذو الفقار

و لافتى إلا على

و ذو الفقار، لقب سيف الإمام على عليه السلام.

و القصر: قد ينحو فيه الأديب مناحى شتى، كأن يتجه إلى القصر الإضافى، رغبه فى المبالغه، كقوله: [الوافر]

و ما الدنيا سوى حلم لذيذ

تنبهه تباشير الصباح

و قد يكون من مرامى القصر التعريض كقوله تعالى: **إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ** [الرعد: ١٩] إذ ليس الغرض من الآيه الكريمة أن يعلم السامعون ظاهر معناها، و لكنها تعريض بالمشركين الذين فى حكم من لا عقل له.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ١٥٢٤

ينقسم القصر باعتبار طرفيه: المقصور و المقصور عليه. سواء أكان القصر حقيقيا أم إضافيا، إلى نوعين:

أ- قصر صفه على موصوف: هو أن تحبس الصفه على موصوفها و تختصّ به، فلا يتصف بها غيره، و قد يتصف هذا الموصوف بغيرها من الصفات.

مثاله من الحقيقى: لا رازق إلا الله. و مثاله من الإضافى، نحو: لا زعيم إلا سعد.

ب- قصر موصوف على صفه، هو أن يحبس الموصوف على الصفه و يختصّ بها، دون غيرها، و قد يشاركه غيره فيها.

مثاله من الحقيقى، نحو: إنّما الله جامع جميع صفات الكمال (١). و مثاله من الإضافى، قوله تعالى: وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ (٢) قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ، وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا [آل عمران: ١٤٤].

و اعلم أن المراد بالصفه هنا الصفه المعنويه التى تدل على معنى قائم بشىء، سواء أكان اللفظ الدال عليه جامدا أو مشتقا، فعلا أو غير فعل، فالمراد بالصفه ما يحتاج إلى غيره ليقوم به كالفعل و نحوه و ليس المراد بها (الصفه النحويه المسماه بالنعته).

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ١٥٢٥

١- قصر الموصوف على الصفه فى القصر الحقيقى. لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطه بصفات الشىء، حتى يمكن إثبات شىء منها و نفى ما عداها، و يكثّر القصر الحقيقى فى قصر الصفه على الموصوف، بخلاف القصر الإضافى الذى يأتى كثيرا فى كل من قصر الصفه على الموصوف، و قصر الموصوف على الصفه.

٢- فقد قصر الله محمدا على صفه الرساله، و نفى عنه أن يظن فى أمره الخلود، فلا يموت، أو يقتل.

ينقسم القصر الإضافى بنوعيه السابقين (1) على حسب حال المخاطب إلى:

أ- قصر أفراد: إذا اعتقد المخاطب الشركه، نحو إنما الله إله واحد، ردّا على من اعتقد أنّ الله ثالث ثلاثه.

ب- قصر قلب: إذا اعتقد المخاطب عكس الحكم الذى تثبته نحو: ما سافر إلا على، ردّا على من اعتقد أن المسافر خليل لا على. فقد قلبت و عكست عليه اعتقاده.

ج- قصر تعيين: إذا كان المخاطب يتردد فى الحكم: كما إذا كان مترددا فى كون الأرض متحركه أو ثابتة، فتقول له: الأرض متحركه لا ثابتة، ردّا على من شكّ و تردد فى ذلك الحكم.

و اعلم إن القصر بنوعيه يقع بين المبتدأ والخبر، و بين الفعل والفاعل و بين الفاعل والمفعول، و بين الحال و صاحبها و غير ذلك من المتعلقات، و لا يقع القصر مع المفعول معه.

و القصر من ضروب الإيجاز الذى هو أعظم ركن من أركان البلاغه، إذ إن جمله القصر فى مقام جملتين، فقولك: ما كامل إلا الله تعادل، قولك: الكمال لله، و ليس كاملا غيره.

و أيضا: القصر يحدد المعانى تحديدا كاملا، و يكثر ذلك فى المسائل العلميه: و ما يماثلها.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ١٥٢٦

١- بخلاف القصر الحقيقى بنوعيه، إذ العاقل لا يعتقد اتصاف أمر بجميع الصفات أو اتصافه بجميعها إلا واحده، أو يتردد فى ذلك، كيف و فى الصفات ما هى متقابله فلا يصح أن يقصر الحكم على بعضها و ينفى عن الباقي: أفرادا، أو قلبا، أو تعيينا. و على هذا المنوال قصر الصفه على الموصوف، كما فى المطول.

تطبيق وَصَح فيما بلى نوع القصر و طريقه

١- ما الدهر عندك إلا روضه أنف

يا من شمائله في دهره زهر

[البسيط]

٢- ليس عار بأن يقال فقير

إنما العار أن يقال بخيل

[الخفيف]

٣- وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت

فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا (١)

[البسيط]

تمرين

عين المقصور، و المقصور عليه، نوع القصر و طريقته، فيما يأتي:

١- قال الله تعالى: فَذَكَّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ [الغاشية: ٢٢، ٢١].

٢- وقال الله تعالى: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ [الكهف: ١١٠].

٣- وقال تعالى: إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ [النحل: ١٠٥].

٤- قال ابن الرومي: [الكامل]

غلط الطيب على غلظه مورد

عجزت موارده عن الإصدار

و الناس يلحون الطيب و إنما

غلط الطيب إصابه الأقدار

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۷]

ص: ۱۵۲۷

(* - ۱)

لا حول و لا قوه إلا بالله: جملتان خبريتان اسميتان من الضرب الثالث لما فيهما من التوكيد بالقصر الذى هو أقوى طرق التوكيد. المسند إليه حول و قوه و المسند الجار و المجرور، و لا نظر لتقديم الخبر لأن ذلك مراعاة لقاعده نحويه لا يعتبرها أهل المعانى و لا يعدون حذفه إيجازاً، و الحكمان مقيدان بالنفى و الاستثناء إياك و قدم المفعولين لإفاده القصر، ففيهما قصر صفة و هو التحول عن المعاصى، و القوه على الطاعة على موصوف و هو الذات الأقدس، و هو قصر إضافى طريقه النفى و الاستثناء، ثم إن كان للرد على من يعتقد أن التحول عن المعاصى و القوه على الطاعة بغير الله تعالى فهو قصر قلب، أو على من يعتقد الشركه فهو أفراد، أو على من يتردد فهو تعيين.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ [الفاتحه: ٥]: جملتان خبريتان فعليتان من الضرب الثالث. المسند نعبد و نستعين، و المسند إليه الضمير المستتر فيهما، و هما مقيدتان بالمفعولين لإفاده القصر، ففيهما قصر صفة و هو العباده و الاستعانه، على موصوف و هو الذات الأقدس، طريقه تقديم ما حقه التأخير، و هو إضافى ثم إن كان للرد على من يعتقد أن المعبود غير الله تعالى، فهو: قلب أو على من يعتقد الشرك فهو أفراد، أو على من يتردد فهو تعيين.

إنما شوقى شاعر: فيه قصر موصوف و هو شوقى على صفة و هو الشعر، و طريقه إنما، و هو قلب أو أفراد، أو تعيين على حسب حال المخاطب.

الله الغفور الرحيم: فيه قصر الصفة و هو المغفره و الرحمه على موصوف و هو الله تعالى: طريقه تعريف المسند بأل. و هو: قلب أو أفراد أو تعيين على حسب حال المردود عليه.

إنما الشجاع على: فيه قصر صفة و هو الشجاعه على موصوف و هو على و طريقه إنما.

المرء بآدابه لا بثيابه: فيه قصر الموصوف على الصفة، قصر قلب بين المسند إليه و المسند، طريقه العطف بلا.

إنما الإله واحد: فيه قصر الموصوف على الصفة، قصر حقيقياً، طريقه إنما: و هو واقع بين المسند إليه و المسند.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

العلم بمواقع الجمل و الوقوف على ما ينبغى أن يصنع فيها من العطف و الاستئناف و التهدى إلى كيفية إيقاع حروف العطف فى مواقعها أو تركها عند عدم الحاجة إليها صعب المسلك، لا يوفق للصواب فيه إلا من أوتى قسطا موفورا من البلاغه، و طبع على إدراك محاسنها، و رزق حظا من معرفه فى ذوق الكلام، و ذلك لغموض هذا الباب، و دقه مسلكه، و عظيم خطره و كثير فائدته: يدل لهذا، أنهم جعلوه حدا للبلاغه. فقد سئل عنها بعض البلغاء، فقال: هى معرفه الفصل و الوصل.

تعريف الوصل و الفصل فى حدود البلاغه

الوصل عطف جملة على أخرى بالواو، و الفصل ترك هذا العطف (1) بين الجملتين،

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ١٥٢٩

١- إذا توالى الجملتان. لا يخلو الحال من أن يكون، للأولى محل من الإعراب، أو لا. و إن كان لها محل من الإعراب فلا بد من أن يقصد تشريك الثانية لها فى حكم الإعراب، أو لا. فإن قصد التشريك عطف الثانية عليها نحو **اللَّهُ يُحْيِي وَ يُمِيتُ**، و إلا فصلت عنها نحو **قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**. لم يعطف قوله **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** على ما قبله لثلا يشاركه فى حكم المفعوليه للقول و هو ليس مما قاله كما سيأتى، و إن لم يكن لها محل من الإعراب، فإن كان لها حكم لم يقصد اعطاؤه للثانية و جب الفصل، دفعا للتشريك بينهما، نحو **إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**، **اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى**، لم يعطف (قوله **اللَّهُ يَعْلَمُ**) على ما قبله لثلا. يشاركه فى حكم القصر فيكون تعالى مقصورا على هذا العلم، و إن لم يكن لها ذلك الحكم نحو: زيد خطيب و عمرو متشرع، أو قصد إعطاء حكمها للثانية نحو **إنما زيد كاتب و عمرو شاعر**، و جب الوصل كما رأيت، ما لم تكن إحدى الجملتين مطلقا منقطعه عن الأخرى انقطاعا كاملا بحيث لا يصلح ارتباطهما أو متصله بها اتصالا كاملا. بحيث لا تصح المغايره بينهما. فيجب الفصل لتعذر ارتباط المنقطعتين بالعطف و عدم افتقار المتصلتين إلى ارتباط به. و يحمل شبه كل واحد من الكماليين عليه فيعطى حكمه، و اعلم أنه لا يقبل فى العطف إلا عطف المتناسبات مفردة أو جملا بالواو أو غيرها، فالشرط وجود جهه جامعته بين المتعاطفات، فنحو الشمس و القمر و السماء و الأرض. محدثه (مقبول) و نحو الشمس و الأرنب و الحمار. محدثه (غير مقبول) لكن اصلاهم اختصاص الوصول و الفصل (بالجملة، و بالواو) فلا يحسن الوصل إلا بين الجمل المتناسبه، لا المتحدده و لا المتباينه، و إلا فصل. و اعلم أنه إن وجدت الواو بدون معطوف عليه قدر مناسب للمقام، نحو (أ وَ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا) فتقدر (أكفروا و كلما عاهدوا) لأن الهمزه تستدعى فعلا.

والمجىء بها منثور، تستأنف واحده منها بعد الأخرى. فالجمله الثانيه: تأتي في الأساليب البليغه مفصوله أحيانا، و موصوله أحيانا.

فمن الفصل، قوله تعالى: [□] وَلَا تَسِدِّي تَوِي الْحَسِيَّةُ وَلَا السَّيِّئَةُ إِدْفَعِ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ [فصلت: ٣٤] فجمله ادفع مفصوله عمّا قبلها، و لو قيل: و ادفع بالتّي هي أحسن، لما كان بليغا.

و من الوصل قوله تعالى: [□] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ [التوبه: ١١٩] عطف جمله: و كونوا على ما قبلها. و لو قيل: اتقوا الله كونوا مع الصادقين، لما كان بليغا.

فكل من الفصل و الوصل يجيء لأسباب بلاغيه. و من هذا يعلم أن الوصل جمع و ربط بين جملتين بالواو خاصه لصله بينهما في الصوره و المعنى، أو لدفع اللبس.

و الفصل: ترك الربط بين الجملتين. إما لأنهما متحدتان صوره و معنى، أو بمنزله المتحدتين، و إما لأنه لا صلّه بينهما في الصوره أو في المعنى.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ١٥٣٠

و بلاغه الوصل: لا تتحقق إلا بالواو العاطفه فقط دون بقيه حروف العطف، لأن الواو هى الأداة التى تخفى الحاجه إليها، و يحتاج العطف بها إلى لطف فى الفهم، و دقه فى الإدراك، إذ لا تفيد إلا مجرّد الربط، و تشريك ما بعدها لما قبلها فى الحكم: نحو: مضى وقت الكسل، و جاء زمن العمل، و قم واسع فى الخير.

بخلاف العطف بغير الواو فيفيد مع التشريك معانى أخرى، كالترتيب مع التعقيب فى الفاء و كالترتيب مع التراخى فى ثم، و هكذا باقى أدوات العطف التى إذا عطف بواحد منها ظهر الفائده، و لا يقع اشتباه فى استعماله.

و شرط العطف بالواو أن يكون بين الجملتين جامع. كالموافق فى نحو: يقرأ و يكتب، و كالمضاده فى نحو: يضحك و يبكى، و إنما كانت المضاده فى حكم الموافقه، لأنّ الذهن يتصوّر أحد الضدين عند تصور الآخر، فالعلم يخطر على البال عند ذكر الجهل. كما تخطر الكتابه عند ذكر القراءه.

و الجامع يجب أن يكون باعتبار المسند إليه و المسند جميعا. فلا يقال: خليل قادم و البعير ذاهب، لعدم الجامع بين المسند إليهما كما لا يقال: سعيد عالم، و خليل قصير، لعدم الجامع بين المسندين، و فى هذا الباب مبحثان.

المبحث الأول فى مواضع الوصل

إشاره

الوصل: عطف جمله على أخرى بالواو، و يقع فى ثلاثه مواضع (١):

الأول: إذا اتحدت الجملتان فى الخبريه و الإنشائيه لفظا و معنى. أو معنى فقط (٢) و لم يكن هناك سبب يقتضى الفصل بينهما و كانت بينهما مناسبه تامه فى المعنى.

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ١٥٣١

١- الوصل يقع وجوبا بين جملتين متناسبتين لا متحدتين و لا مختلفتين كما سيأتى تفصيل ذلك.

٢- المعول عليه اتحادهما فى المعنى لأن العبره به و لا قيمه لاختلاف الصوره اللفظيه.

فمثال الخبريتين قوله تعالى: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ [الانفطار: ١٣].

و مثال الإنشائيتين قوله تعالى: فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ [الشورى: ١٥] وقوله تعالى: وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا [النساء: ٣٦]. وصل جملة وَلَا تُشْرِكُوا بجمله وَاعْبُدُوا لاتحادهما فى الإنشاء، ولأن المطلوب بهما مما يجب على الإنسان أن يوديه لخالقه، و يختصه به. و من هذا النوع قول المرحوم شوقى بك: [الرمل]

عالجوا الحكمه و استشفوا بها

و انشدوا ما حلّ منها فى السير

فقد وصل بين ثلاث جمل، تتناسب فى أنها مما يتعلق بأمر الحكمه و بواجب الشباب فى طلبها، و الانتفاع بها.

و مثال المختلفتين، قوله سبحانه: إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ، وَ إِشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ [هود: ٥٤]. أى: إني أشهد الله و أشهدكم (٢)، فتكون الجملة الثانيه فى هذه الآية: إنشائه لفظا، و لكنها خبريه فى المعنى (٣). و نحو: اذهب إلى فلان، و تقول له كذا، فتكون الجملة الثانيه من هذا المثال خبريه لفظا، و لكنها إنشائه معنى: و قل له. فالاختلاف فى اللفظ، لا فى المعنى المعول عليه، و لهذا وجب الوصل. و عطف الجملة الثانيه على الأولى لوجود الجامع بينهما، و لم يكن هناك سبب يقتضى الفصل بينهما، و كل من الجملتين لا موضع له من الإعراب.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص: ١٥٣٢

١- فى هذا الكلام جملتان خبريتان وصلت الثانيه بالأولى لأن بين الجملتين تناسبا فى الفكر. فإذا جرى فى الذهن حال أحد الفريقين تصور حال الفريق الآخر.

٢- و الداعى لذكر الجملة الثانيه إنشائه، و لم تذكر كالأولى خبريه، لأجل التحاشى عن مساواه شهادتهم بشهادته عز و جل، تعال الله عما يقولون علوا كبيرا.

٣- اعلم أن صور الجملتين ثمانيه، لأنهما (إما خبريتان) لفظا و معنى، أو معنى لا لفظا، أو الأولى جملة خبريه معنى لا لفظا، أو بالعكس. (و إما إنشائيتان) لفظا و معنى، و معنى لا لفظا، أو الأولى جملة خبريه صوره و الثانيه إنشائه، أو بالعكس كما مثلنا.

الثانى: دفع توهم غير المراد، و ذلك إذا اختلفت الجملتان فى خبريه و الإنشائيه، و كان الفصل يوهم خلاف المقصود (١) كما تقول مجيباً لشخص بالنفى «لا شفاه الله» (٢). لمن يسألك: هل برىء على من المرض؟ فترك الواو يوهم السامع الدعاء عليه، و هو خلاف المقصود، لأن الغرض الدعاء له (٣). و لهذا وجب أيضا الوصل. و عطف الجمله الثانيه الدعائيه الإنشائيه على الجمله الأولى خبريه المصوّره بلفظ لا لدفع الإيهام، و كل من الجملتين لا محل له من الإعراب.

الثالث: إذا كان للجمله الأولى محل من الإعراب، و قصد تشريك الجمله الثانيه لها فى الإعراب حيث لا مانع، نحو: على يقول، و يفعل (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ١٥٣٣

- ١- أما إذا لم يحصل إبهام خلاف المقصود فيجب الفصل نحو سافر فلان سلمه الله.
- ٢- فجمله شفاه الله خبريه لفظاً إنشائيه معنى: و العبره بالمعنى، و اعلم أن الجمله الأولى المدلول عليها بكلمه «لا» جمله خبريه إذ التقدير «لا برء حاصل له» و هكذا يقدر المحذوف بحسب كل مثال يليق به.
- ٣- كما حكى: أن (صحابياً) مرّ برجل فى يده ثوب. فقال له: أتبيع هذا؟ فقال الرجل «لا، يرحمك الله» فقال الصحابى: «لا تقل هكذا، بل قل: لا، و يرحمك الله» و هكذا إذا سئلت عن مريض: هل أبلى؟ فقل: «لا، و شفاه الله» حتى لا يتوهم السامع أنك تدعو عليه، و أنت تريد الدعاء له، فالجمله الأولى المدلول عليها بكلمه «لا» خبريه، و الثانيه إنشائيه فى المعنى، لأنها لطلب الرحمه و الشفاء، و كان الواجب الفصل بينهما، لو لا ما يسببه الفصل من الوهم.
- ٤- فجمله (يقول) فى محل رفع خبر المبتدأ، و كذلك جملته: (و يفعل) معطوفه على جملته يقول، و تشاركها بأنها فى محل رفع خبر ثان للمبتدأ، فاشتراك الجملتين فى الحكم الإعرابى يوجب الوصل. و حكم هذه الجمله حكم المفرد المقتضى مشاركته الثانى للأول فى إعرابه. و الأحسن أن تتفق الجملتان فى الاسميه و الفعلية و الفعليتان فى الماضويه و المضارعيه.

وضّح أسباب الوصل في الجمل الآتية:

١- قال عز وجل: **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا** [الإسراء: ٢٩].

٢- وقال سبحانه: **وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيْرًا** [الفرقان: ٣٥].

٤- وقال عليه الصلاة والسلام: «اتق الله حيثما كنت، و أتبع السيئه الحسنه تمحها، و خالق الناس بخلق حسن» .

٥- قال أبو العتاهيه:

تأتى المكاره حين تأتى جملة

و أرى السرور يجيء في الفلتات

[الكامل]

تمرين آخر

بين أسباب الفصل في الإمثله الآتية:

١- قال الله تعالى: **وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ. قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ*** قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ [يس: ٧٩، ٧٨].

٢- وقال تعالى: **فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا** [الشرح: ٥، ٦].

٣- وقال تعالى: **إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ** [القصاص: ٤].

٤- وقال تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ*** خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً [البقره: ٧، ٦].

٥- وقال سبحانه: **وَ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَ لَىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا** [لقمان: ٧].

[شماره صفحه واقعی : ١٦٤]

المبحث الثاني في مواضع الفصل (١)

أحيانا تتقارب الجمل في معناها تقاربا تاما، حتى تكون الجمله الثانيه كأنها الجمله الأولى، وقد تنقطع الصيله بينهما. إما لاختلافهما في الصوره، كأن تكون إحدى الجملتين إنشائية و الأخرى خبريه. و إما لتباعد معناهما، بحيث لا يكون بين المعنيين مناسبة، و في هذه الأحوال يجب الفصل في كل موضع من المواضع الخمسه الآتية و هي:

الموضع الأول: كمال الاتصال و هو اتحاد الجملتين اتحادا تاما و امتزاجا معنويا بحيث تنزل الثانيه من الأولى منزله نفسها:

أ- بأن تكون الجمله الثانيه بمنزله البدل من الجمله الأولى، نحو: وَ اتَّقُوا الَّذِي أَمَرَكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَرَكُمْ بِالتَّعَامِ وَ بَيْنَ [الشعراء: ١٣٣، ١٣٢] (٢).

ب- أو بأن تكون الجمله الثانيه بيانا لإبهام في الجمله الأولى. كقوله سبحانه: فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ [طه: ١٢٠] فجمله: قال يا آدم بيان لما وسوس به الشيطان إليه.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٥]

ص: ١٥٣٥

١- الفصل: ترك الربط بين الجملتين: إما لأنهما متحدتان صوره و معنى. أو بمنزله المتحدتين: و إما لأنه لا صلح بينهما في الصوره أو في المعنى.

٢- هذا في بدل البعض، و أما في بدل الكل: فنحو قوله تعالى: بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ. قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَاباً وَ عِظَاماً أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ، فجمله قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَاباً قَوْلُوا كالبديل المطابق، و أما بدل الاشتمال فنحو قوله: [الطويل] أقول له ارحل لا تقيمن عندنا و إلا: فكن في السر و الجهر مسلما فجمله لا تقيمن بمنزله البدل من جمله «ارحل» بدل اشتمال لأن بينهما مناسبة بغير الكليه و الجزئيه.

ج- أو بأن تكون الجملة الثانية مؤكده للجملة الأولى، بما يشبه أن يكون توكيذا لفظيا أو معنويا، كقوله عز و جل: فَمَهْلِكُ الْكَافِرِينَ أَهْمِلُهُمْ رُوَيْدًا [الطارق: ١٧]. و كقوله: وَمَنْ أَدَّاسٍ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا [البقره: ٧٨] فالمانع من العطف في هذا الموضع اتحاد الجملتين اتحادا تاما يمنع عطف الشيء على نفسه و يوجب الفصل.

الموضع الثاني: كمال الانقطاع و هو اختلاف الجملتين اختلافا تاما:

أ- بأن يختلفا خبرا و إنشاء: لفظا و معنى، أو معنى فقط، نحو: حضر الأمير حفظه الله، و نحو تكلم إنى مصغ إليك و كقول الشاعر: [البسيط]

و قال رائدهم أرسوا نزاولها

فحتف كل امرىء يجرى بمقدار (١)

ب- أو: بالأ- تكون بين الجملتين مناسبه فى المعنى و لا- ارتباط، بل كل منهما مستقل بنفسه كقولك: على كاتب، الحمام طائر، فإنه لا مناسبه بين كتابه على. و طيران الحمام. و كقوله: [الرجز]

و إنما المرء بأصغريه

كل امرىء رهن بما لديه

فالمانع من العطف فى هذا الموضع أمر ذاتى لا- يمكن دفعه أصلا و هو التباين بين الجملتين، و لهذا: وجب الفصل، و ترك العطف. لأن العطف يكون للربط، و لا ربط بين جملتين فى شدّه التباعد و كمال الانقطاع.

الموضع الثالث: شبه كمال الاتصال: و هو كون الجملة الثانية قويه الارتباط بالأولى، لوقوعها جوابا عن سؤال يفهم من الجملة الأولى فتفصل عنها كما يفصل الجواب عن السؤال كقوله سبحانه: وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ [يوسف: ٥٣] (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص: ١٥٣٦

١- أى أوقفوا السفينه كى نباشر الحرب، و لا تخافوا من الموت، فإن لكل أجل كتابا، أى فالمانع من العطف فى هذا الموضع أمر ذاتى لا يمكن دفعه أصلا، و هو كون إحداهما جملة خيريه، و الأخرى إنشائية، و لا جامع بينهما.

٢- الجملة الثانية شديده الارتباط بالجملة الأولى لأنها جواب عن سؤال نشأ من الأولى «لم لا تبرىء نفسك؟» فقال: إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ فهذه الرابطة القويه بين الجملتين مانعه من العطف. فأشبهت حاله اتحاد الجملتين، و بذلك ظهر الفرق بين كمال الاتصال و شبه كمال الاتصال.

و نحو قول الشاعر: [الكامل]

زعم العواذل أنني في غمره

صدقوا، ولكن غمرتي لا تنجلي

كأنه سئل: أصدقوا في زعمهم أم كذبوا؟ فأجاب: صدقوا (١).

[شماره صفحه واقعی : ١٦٧]

ص: ١٥٣٧

١- و بيان ذلك بعبارة أخرى: أنه إذا اجتمعت جملتان فذلك على خمسة أحوال: أولاً: أن تكون الثانية بمعنى الأولى. أو جزءاً منها، فيجب ترك العطف لأن الشيء لا يعطف على نفسه. و كذا الجزء لا يعطف على كله. فيقال حينئذ: إن بين الجملتين كمال الاتصال، و مواضعه: (أ) أن تكون الثانية توكيداً للأولى، مثل قوله تعالى مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ . (ب) أن تكون الثانية بدلاً من الأولى، مثل أطعت الله، أدت الصلاة. (ج) أن تكون الثانية بيانا للأولى، مثل بشى شكواه. قال: إنى لا أجد قوت يومى. ثانياً: أن تكون الثانية مباينة للأولى تمام المباينة. فيجب ترك العطف لأن العطف يكون للربط، و لا ربط بين المتباينين فيقال بين الجملتين كمال الانقطاع. و مواضع ذلك: (أ) أن تختلفا خبراً و إنشأء مثل، مات فلان رحمه الله. إلا إذا أوهم ترك العطف خلافاً المقصود فيجب العطف نحو لا- و شفاك الله. (ب) أن تتحددا خبراً و إنشأء، و لكن لا يوجد بينهما رابط، مثل القمر طالع، أكلت كثيراً. ثالثاً: أن تكون الجملتان متناسبتين و بينهما رابط، و يسمى ذلك: التوسط بين الكمالين، و ذلك على نوعين: (أ) ألا يمنع من العطف مانع فيعطف، مثل اجتهدوا و تأدبوا. (ب) أن يمنع من العطف مانع و هو عدم قصد التشريك فى الحكم، فيمتنع العطف مثل قوله تعالى وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ . رابعاً: أن تكون الثانية قويه الرابطة بالأولى. لأنها جواب عن سؤال يفهم من الأولى، فهذه الرابطة القويه تمنع العطف، لأنها أشبهت حاله اتحاد الجملتين. و يسمى ذلك (شبه كمال الاتصال)، مثل رأيت مبتسماً، أظنه نجح. خامساً: أن تكون الأخيره مناسبه للأولى، و لا مانع من عطفها عليها، و لكن يعرض حائل بينهما، و هو جملة أخرى ثالثه متوسطه، فلو عطفنا الثالثه على الأولى المناسبه لها. لتوهم أنها معطوفه على المتوسطه، فامتنع العطف بتاتا، و أصبحت الجملتان كأنهما منقطعتان بهذا الحائل، و يسمى ذلك (شبه كمال الانقطاع)، نحو قول الشاعر: [الكامل] و تظن سلمى أنني أبغى بها بدلاً أراها فى الضلال تهيم و اعلم أن التركيب الذى تجاذبت فيه أسباب الوصل و تعاضدت دواعيه قد يفصل إما لمانع من تشريك الجملة الثانية مع الأولى و يسمى قطعاً كما سبق. و إما لجعله جواب سؤال مقدر لإغناء السامع عنه «أو لكراهه سماعه له لو سأل، أو لكراهه انقطاع كلامه بكلام السائل، أو للاختصار، و يسمى الفصل لذلك استثناءفا، كقوله: [الكامل] فى المهد ينطق عن سعادته جده أثر النجابه ساطع البرهان على تقدير أنه جواب، كيف نطق؟ و هو رضيع لم يبلغ أوان النطق!»!

و نحو: [البسيط]

السيف أصدق أنباء من الكتب

في حدّه الحدّ بين الجدّ واللّعب

فكأنه استفهم. و قال: لم كان السيف أصدق؟؟ فأجاب بقوله في حدّه: الخ فالمانع من العطف في هذا الموضع وجود الرابطه القويه بين الجملتين فأشبهت حاله اتحاد الجملتين و لهذا وجب أيضا الفصل.

الموضع الرابع: شبه كمال الانقطاع و هو أن تسبق جمله بجملتين يصحّ عطفها على الأولى لوجود المناسبه، و لكن في عطفها على الثانيه فساد في المعنى، فيترك العطف بالمره: دفعا لتوهم أنه معطوف على الثانيه نحو:

و تظنّ سلمى أنى أبغى بها

بدلا أراها في الضلال تهيم

[الكامل]

فجمله أراها يصح عطفها على جمله تظن لكن يمنع من هذا توهم العطف على جمله أبغى بها فتكون الجمله الثالثه من مضمونات سلمى، مع أنه غير المقصود و لهذا امتنع العطف بتاتا و وجب أيضا الفصل. و المانع من العطف في هذا الموضع أمر خارجي احتمالي يمكن دفعه بمعونه قرينه و من هذا: و مما سبق، يفهم الفرق بين كل من: كمال الانقطاع، و شبه كمال الانقطاع.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ١٥٣٨

الموضع الخامس: التوسط بين الكمالين مع قيام المانع و هو كون الجملتين متناسبتين: و بينهما رابطه قويه لكن يمنع من العطف مانع، و هو عدم التشريك في الحكم، كقوله تعالى: وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ [البقره: ١٤، ١٥]. فجملة «ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» لا يصح عطفها على جملة «إنا معكم» لاقتضائه أنه من مقول المنافقين: و الحال أنه من مقوله تعالى دعاء عليهم، و لا- على جملة «قالوا» لئلا- يتوهم مشاركته له في التقييد بالظرف و أن استهزاء الله بهم مقيد بحال خلوهم إلى شياطينهم، و الواقع أن استهزاء الله بالمنافقين غير مقيد بحال من الأحوال و لهذا وجب أيضا الفصل.

تنبيهان

الأول: لما كانت الحال تجيء جملة، و قد تقترن بالواو، و قد لا تقترن فأشبهت الوصل و الفصل، و لهذا يجب وصل الجملة الحاليه بما قبلها بالواو إذا خلت من ضمير صاحبها، نحو جاء فؤاد و الشمس طالعه (١) .

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٥٣٩

و يجب فصلها في ثلاثه مواضع:

١- إذا كان فعلها ماضيا تاليا «إلا» ، أو وقع ذلك الماضى قبل «أو» التى للتسويه، نحو:

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ١٥٤٠

ما تكلم فؤاد إلا قال خيرا-و كقول الشاعر:

كن للخليل نصيرا جار أو عدلا

و لا تشخ عليه جاد أو بخلا

[البيسط]

٢- إذا كان فعلها مضارعا مثبتا أو منفيا بما، أو لا- نحو: وَجَاءُوا آبَاهُمْ عِشَاءً يَتُكُونَ [يوسف:١٦] و نحو: وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ [المائدة:٨٤] و نحو:

عهدتك ما تصبو و فيك شبيهه

فما لك بعد الشيب صبا متيما

[الطويل]

٣- إذا كانت جملة اسميه واقعه بعد حرف عطف، أو كانت اسميه مؤكده لمضمون ما قبلها، كقوله تعالى: فَجَاءَهَا بِأُسَيْنًا بِيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ [الاعراف:٤] و كقوله تعالى: ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ [البقره:٢]. (١)

الثانى: علم مما تقدم أن من مواضع الوصل اتفاق الجملتين فى الخبريه و الإنشائيه، و لا بدمع اتفاقهما من جهه بها يتجاذبان، و أمر جامع به يتآخذان، و ذلك الجامع: إما عقلى (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٥٤١

١- لما كان قوله: (ذلك الكتاب) فيه مظهره مجازفه بسبب إيراد المسند إليه اسم إشاره، و المسند معرفا بأل أكده بقوله: (لا ريب فيه) تأكيدا معنويا. و لما كانت الدعوى المذكوره مع ادعاء عدم المجازفه مظهره استبعاد، أكده بقوله هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ تأكيدا لفظيا، حتى كأنه نفس الهدايه.

٢- فالجامع العقلى، أمر بسببه يقتضى العقل اجتماع الجملتين فى القوه المفكره كالاتحاد فى المسند: أو المسند إليه، أو فى قيد من قيودهما، نحو زيد يصلى و يصوم و يصلى زيد و عمرو. . . و زيد الكاتب شاعر. و عمرو الكاتب منجم. و زيد ماهر، و عمرو طبيب ماهر، و كالتماثل و الاشتراك فيهما، أو فى قيد من قيودهما أيضا بحيث يكون التماثل له نوع اختصاص بهما أو بالقيد، لا مطلق تماثل، فنحو زيد شاعر و عمرو كاتب لا يحسن إلا إذا كان بينهما مناسبه، لها نوع اختصاص بهما، كصدقه أو أخوه أو شركه أو نحو ذلك، و كالتضاييف بينهما. بحيث لا يتعقل أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر. كالأبوه مع البنوه و العله مع المعلول، و العلو و السفلى، و الأقل و الأكثر، إلى غير ذلك.

أو: وهمى (١) أو: خيالى (٢).

و للقرآن الكريم اليد البيضاء فى هذا الباب، كقوله تعالى: **فَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ** فالمناسبه بين الإبل و السماء، و بينها و بين الجبال و الأرض غير موجوده بحسب الظاهر. و لكنه «أسلوب حكيم» فى غايه البلاغه، لأنه لما كان الخطاب مع العرب. و ليس فى تخيلاتهم إلا الإبل، لأنها رأس المنافع عندهم، و الأرض لرعيها و السماء لسقيها، و هى التى توصلهم إلى الجبال التى هى حصنهم عند ما تفاجئهم حادثه أورد الكلام على طبق ما فى تخيلاتهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ١٥٤٢

١- و الجامع الوهمى، أمر بسببه يقتضى الوهم اجتماع الجملتين فى المفكره. كشه التماثل الذى بين نحو لوني البياض و الصفرة، فإن الوهم يبرزهما فى معرض المثليين من جهه أنه يسبق إليه أنهما نوع واحد، زائد فى أحدهما عارض فى الآخر بخلاف العقل فإنه يدرك أنهما نوعان متباينان داخلان تحت جنس واحد، هو اللون. و كالتضاد بالذات، و هو التقابل بين أمرين وجوديين بينهما غايه الخلاف، يتعاقبان على محل واحد، و كالسواد و البياض. أو التضاد بالعرض كالأسود و الأبيض، لأنهما ليسا ضددين لذاتهما لعدم تعاقبهما على محل واحد، بل بواسطه ما يشتملان عليه من سواد و بياض. و كشه التضاد كالسما و الأرض، فإن بينهما غايه الخلاف ارتفاعا و انخفاضاً، لكن لا يتعاقبان على محل واحد، كالتضاد بالذات، و لا على ما يشمله كالتضاد بالعرض.

٢- و الجامع الخيالى، أمر بسببه يقتضى الخيال اجتماع الجملتين فى المفكره، بأن يكون بينهما تقارن فى الخيال سابق على العطف لتلازمهما فى صناعه خاصه، أو عرف عام، كالقدوم و المنشار. و المنقاب، فى خيال النجار. و القلم، و الدواه، و القرطاس، فى خيال الكاتب. و كالسيف، و الرمح، و الدرع، فى خيال المحارب، و هلم جرا.

عين أسباب الوصل و الفصل فى الأمثلة الآتية:

١- قال الله تعالى: مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ، وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ، إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَغَضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ، سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ [المؤمنون: ٩١].

٢- وقال الله تعالى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَنْبِئِهِمْ، وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ. ، ذَلِكَ أَرْكَىٰ لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. [النور: ٣٠].

٣- وقال: لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ، إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [الشورى: ١٢].

٤- مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ [يوسف: ٣١].

٥- يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ [الرعد: ٢-٤].

٦- وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ [النجم: ٣-٥].

٧- فَقَالُوا سَلَامًا، قَالَ سَلَامٌ [الذاريات: ٢٥].

٨- وقال أبو العتاهيه: [الكامل]

و إذا ابتليت ببذل وجهك سائلا

فابذله للمتكرم المفضل

ما اعتاض باذل وجهه بسؤاله

عوضا و لو نال الغنى بسؤال

٩- وقال: [المنسرح]

من عرف الناس فى تصرفهم

لم يتبع من صاحب زللا

إن أنت كافأت من أساء فقد

سرت إلى مثل سوء ما فعلا

١٠- أخط مع الدهر إذا ما خطا

و اجر مع الدهر كما يجرى

[السريع]

[شماره صفحه واقعى : ١٧٣]

ص: ١٥٤٣

٧-حکم المنیه فی البریه جاری

ما هذه الدنيا بدار قرار

[الكامل]

٨-قال لی کیف أنت قلت علی

سهر دائم و حزن طويل

[الخفيف]

٩-یری البخیل سبیل المال واحده

إن الکریم یری فی ما له سبلا

[البسيط]

[شماره صفحه واقعی : ١٧٤]

ص: ١٥٤٤

تطبيق عام على الوصل و الفصل

جربت دهرى و أهليه فما تركت

لى التجارب فى ود امرىء غرضاً

[البسيط]

فصلت الثانيه، لشبه كمال الاتصال، فإنها جواب سؤال.

يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ [النور: ٣٦]. فصلت الثانيه لشبه كمال الاتصال، فإنها جواب سؤال ناشىء مما قبلها.

فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلاً- وَ لِيُنْكُوا كَثِيراً [التوبه: ٨٢]: عطف الجمله الثانيه على الأولى لاتفاقهما فى الإنشاء، مع المناسبه التامه بين المفردات، فإن المسند إليه فيهما متحد و المسند و قيدهما متقابلان.

إِنَّ الْمَأْتِرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَ إِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحِيمٍ [الانفطار: ١٤]: عطف الجمله الثانيه على الأولى لاتفاقهما خيراً. لفظاً و معنى. مع المناسبه التامه بين مفرداتهما، فإن المسندين المقدرين فيهما متحدان، و المسندان إليهما متقابلان. و قيدهما الأول متحد. و الثاني متقابل.

اشكر الله على السراء ينجيك من الضراء: لم تعطف الثانيه على الأولى لكمال الانقطاع. فإن الأولى إنشائية لفظاً و معنى، و الثانيه عكسها.

اصبر على كيد الحسود لا تضجر من مكائده: لم تعطف الثانيه على الأولى لكمال الاتصال، فإنها مؤكده لها.

أنت حميد الخصال تصنع المعروف و تغيث الملهوف: فصلت الثانيه من الأولى لكمال الاتصال فإنها بيان لها. و وصلت الثالثه للتوسط بين الكمالين، مع وجود مانع من الوصل.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ١٥٤٥

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

ص: ۱۵۴۶

كل ما يجول فى الصدر من المعانى، و يخطر ببالك معنى منها، لا يعدو التعبير (١) عنه طريقا من طرق ثلاث:

أولاً: إذا جاء التعبير على قدر المعنى، بحيث يكون اللفظ مساويا لأصل ذلك المعنى، فهذا هو «المساواه». و هى الأصل الذى يكون أكثر الكلام على صورته، و الدستور الذى يقاس عليه.

ثانياً: إذا زاد التعبير على قدر المعنى لفائده، فذاك هو «الإطناب» فإن لم تكن الزيادة لفائده فهى حشو أو تطويل.

ثالثاً: إذا نقص التعبير على قدر المعنى الكثير، فذلك هو «الإيجاز» (٢).

فكل ما يخطر ببال المتكلم من المعانى فله فى التعبير عنه بإحدى هذه الطرق الثلاث. فتاره يوجز. و تاره يسهب، و تاره يأتى بالعباره بين بين. و لا يعد الكلام فى صورته من هذه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ١٥٤٧

١- أى: إذا أردت أن تتحدث إلى الناس فى معنى من المعانى، فأنت تعبر عنه تعبيراً صحيحاً مقبولاً فى إحدى صور ثلاث و هى: المساواه، و الإيجاز، و الإطناب.

٢- قال الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام: ما رأيت بليغاً قط إلا- و له فى القول إيجاز، و فى المعانى إطاله. و قالت بنت الحطيئه لأبيها: ما بال قصارك أكثر من طوالك، قال: لأنها بالآذان أولج، و بالأفواه أعلق. و قيل لشاعر: لم لا تطيل شعرك؟ فقال: حسبك من القلاده ما أحاط بالعنق.

الصور بليغا. إلا إذا كان مطابقا لمقتضى حال المخاطب، و يدعو إليه مواطن الخطاب.

فإذا كان المقام للإطناب مثلا، و عدلت عنه إلى الإيجاز، أو المساواه لم يكن كلامك بليغا و فى هذا الباب ثلاثة مباحث.

المبحث الأول فى الإيجاز و أقسامه

الإيجاز: هو وضع المعانى الكثيره فى ألفاظ أقل (1) منها، و افيه بالعرض المقصود، مع الإبانه و الإفصاح، كقوله تعالى: **خُذِ الْعَفْوَ** وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ [الأعراف: ١٩٩]. فهذه الآيه القصيره جمعت مكارم الأخلاق بأسرها، و كقوله تعالى: **أَلَا لَهُ** الْخَلْقُ وَ أَلَمْ يَخْلُقْ [الأعراف: ٥٤] و كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «إنما الأعمال بالنيات» فإذا لم تف العبارة بالعرض سمي إخلالا و حذفنا ردينا كقول الشكرى:

و العيش خير فى ظلا

ل النوك ممن عاش كدا

[مجزوء الكامل]

مراده: أن العيش الناعم الرغد فى حال الحمق و الجهل، خير من العيش الشاق فى حال العقل، لكن كلامه لا يعد صحيحا مقبولا.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ١٥٤٨

١- بأن يكون اللفظ أقل من المعهود عاده مع وفائه بالمراد. فإن لم يف كان الإيجاز إخلالا و حذفنا ردينا فلا يعد الكلام صحيحا مقبولا، كقول عروه بن الورد: [الطويل]. عجبت لهم إذ يقتلون نفوسهم و مقتلهم عند الوغى كان اعدارا يريد: إذ يقتلون نفوسهم فى السلم، لكن صوغ كلامه لا يدل عليه. و مثل قول بعضهم ثنا «فإن المعروف إذا زجا كان أفضل منه إذا وفر و أبطأ» و لأجل تمام ما يريد: كان عليه أن يقول، إذا قل وزجا. و لا يعد مثل هذا الكلام صحيحا مقبولا. و اعلم أن متعارف أوساط البلغاء هم الذين لم يرتقوا إلى درجه البلغاء، و لم ينحطوا إلى درجه البسطاء، فالمساواه: هى الدستور الذى يقاس عليه كل من الأيجاز و الإطناب.

و ينقسم الإيجاز إلى قسمين، إيجاز قصر (١)، و إيجاز حذف.

فإيجاز القصر و يسمى إيجاز البلاغه يكون بتضمين المعانى الكثيره فى ألفاظ قليله من غير حذف، كقوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ [البقره: ١٧٩]. فإن معناه كثير، و لفظه يسير، إذ المراد: أن الإنسان إذا علم أنه متى قتل قتل: امتنع عن القتل، و فى ذلك حياته و حياه غيره، لأن القتل أنفى للقتل (٢) و بذلك تطول الأعمار، و تكثر الذريه و يقبل كل واحد

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ١٥٤٩

١- و إيجاز القصر. هو ما زيد فيه المعانى على الألفاظ و لا يقدر فيه محذوف و يسمى [إيجاز البلاغه] لأن الأقدار تتفاوت فيه. و للقرآن الكريم فيه المنزله التى لا- تسامى، و الغايه التى لا تدرك. فمن ذلك قوله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ فهذه الآيه قد جمعت مكارم الأخلاق، و انطوى تحتها كل دقيق و جليل، إذ فى العفو الصفح عنم أساء. و فى الأمر بالمعروف صله الأرحام. و منع اللسان عن الكذب و غض الطرف عن كل المحارم، و قوله عز اسمه وَ الْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ استوعبت تلك الآيه الكريمه أنواع المتاجر. و صنوف المرافق التى لا يبلغها العد، و قوله: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ أَلَمْ نُزِقْهُنَّ مِمَّا تَحْتَا بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ عَلَى غَايَةِ الْإِسْتِقْصَاءِ، و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «المعده بيت الداء و الحميه رأس الدواء. و عودوا كل جسم ما اعتاد» فقد تضمن ذلك من المعانى الطيبه شيئاً كثيراً. و قول الإمام امير المؤمنين على عليه السلام: «من استقبل وجوه الآراء عرف وجوه الخطأ». و قول بعض الأعراب: اللهم هب لى حقتك و أرض عنى خلقك. فسمعه الإمام عليه السلام وجهه فقال: هذا هو البلاغه. و منه قول السموأل: [الطويل] و إن هو لم يحمل على النفس ضيمها فليس إلى حسن الثناء سبيل فقد اشتمل على حميد الصفات من سماحه و شجاعه و تواضع و حلم و صبر و احتمال مكاره فى سبيل طلب الحمد، إذ كل هذه مما تضيف النفس لما يحصل فى تحملها من المشقه و العناء. و السبب فيما له من الحسن و الروعه دلالة قليل الألفاظ على كثير المعانى إلى ما فيه من الدلاله على التمكن فى الفصاحه و البراعه. و لذا قال محمد الأمين: «عليكم بالإيجاز، فإن له إفهاماً. و للإطاله استبهاماً» و قال آخر: «القليل الكافى خير من كثير غير شاف».

٢- لقد أثر و نقل عن العرب قولهم: «القتل أنفى للقتل» و أين هذا المثل من بلاغه هذه الآيه الشريفه التى بلغت حد الإعجاز و تمتاز بوجوه، منها أنها كلمتان، و ما نقل عنهم أربع، و منها أنه لا تكرر فيها. و فيما قالوه تكرر، و منها أنه ليس كل قتل يكون نافياً للقتل، و إنما يكون كذلك إذا كان على جهه القصاص، و منها حسن التأليف و شده التلاؤم المدركان بالحس فى الآيه الكريمه التى أعجزتهم أن يأتوا بمثلاها. لا فيما قالوه فى مثلهم البسيط الذى لا يزيد عن متعارف الأوساط.

على ما يعود عليه بالنفع، و يتم النظام، و يكثر العمران. فالقصاص: هو سبب ابتعاد الناس عن القتل، فهو الحافظ للحياه.

و هذا القسم مطمح نظر البلغاء، و به تتفاوت أقدارهم، حتى أن بعضهم سئل عن البلاغه فقال: هي «إيجاز القصر». و قال أكنم بن صيفى خطيب العرب: «البلاغه: الايجاز» .

و إيجاز الحذف يكون بحذف شىء من العبارة لا يخل بالفهم، عند وجود ما يدل على المحذوف، من قرينه لفظيه، أو معنويه. و ذلك المحذوف إما أن يكون:

١- حرفا: كقوله تعالى: وَ لَمْ أَكُ بَغِيًّا أَصْلَهُ: و لم أكن (١).

٢- أو اسما مضافا نحو: وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ [الحج: ٧٨] أى، فى سبيل الله.

٣- أو اسما مضافا إليه نحو: وَ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اتَّمَمْنَا بِعَشْرِ [الأعراف: ١٤٢] أى: بعشر ليال.

٤- أو اسما موصوفا كقوله تعالى: وَ مَنْ تَابَ وَ عَمِلَ صَالِحًا [الفرقان: ٧١] أى: عملا صالحا.

٥- أو اسما صفه نحو: فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ أى: مضافا إلى رجسهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٥٥٠

١- و كحذف لا فى قول عاصم المنقرى: [الوافر] رأيت الخمر جامده و فيها خصال تفسد الرجل الحلما فلا و الله أشربها حياتى و لا أسقى بها أبدا نديما يريد: لا أشربها. و يقع إيجاز الحذف كثيرا فى أساليب البلغاء بشرط أن يوجد ما يدل على الحذف، و إلا كان الحذف رديئا، و الكلام غير مقبول.

٦- أو شرطاً نحو: فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ [آل عمران: ٣١]. أى: فإن تتبعونى.

٧- أو جواب شرط نحو: وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ النَّارِ [الأنعام: ٢٧]. أى: لرأيت أمراً فظيعاً.

٨- أو مسنداً نحو: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ [لقمان: ٢٥] أى: خلقهنَّ الله.

٩- أو مسنداً إليه كما فى قول حاتم: [الطويل]

أماوى ما يغنى الثراء عن الفتى

إذا حشرجت يوماً و ضاق بها الصدر

أى: إذا حشرجت النفس يوماً.

١٠- أو متعلقاً نحو: لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ [الأنبياء: ٢٣] أى: عما يفعلون.

١١- أو جملة نحو: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ [البقره: ٢١٣] أى: فاختلّفوا فبعث.

١٢- أو جملاً كقوله تعالى: فَأَرْسَلْنَا يُوسُفَ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ [يوسف: ٤٦، ٤٥] (١) أى فأرسلونى إلى يوسف لأستعبره الرؤيا، فأرسلوه فأثابه، و قال له: يوسف أيها الصديق.

و اعلم أنه لا بد من دليل يدل على المحذوف و هو:

إما العقل وحده: نحو و جاء ربك، و إما العقل مع غيره: نحو حرمت عليكم الميتة، أى تناولها. و إما العاده: نحو فذلكن الذى لمتننى فيه، أى فى مرادوته. و إما الشروع فيه: نحو بسم الله الرحمن الرحيم، أو لى مثلاً و إما مقارنة الكلام للفعل: كما تقول لمن تزوج «بالرفاء و البنين» أى أعرت متلبساً بالألفه و البنين.

و اعلم أن دواعى الإيجاز كثيره منها: الاختصار، و تسهيل الحفظ و تقريب الفهم، و ضيق المقام، و إخفاء الأمر على غير السامع، و الضجر و السأمه، و تحصيل المعنى الكثير باللفظ اليسير- الخ.

و يستحسن الإيجاز فى الاستعطاف، و شكوى الحال، و الاعتذارات، و التعزیه، و العتاب،

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ١٥٥١

١- فأرسلون. حكاية عن أحد الفتيين الذى أرسله العزيز إلى يوسف عليه السلام ليستعبره ما رآه. تنبيه: حذف الجمل أكثر ما يرد فى كلام الله عز و جل. إذ هو الغايه فى الفصاحه، و النهايه فى مراتب البلاغه. و اعلم أن كلاً من الحشو و التطويل يخل ببلاغه

الكلام، بل لا يعد الكلام معهما إلا ساقطا عن مراتب البلاغه كلها.

و الوعد، و الوعيد، و التويخ، و رسائل طلب الخراج، و جبايه الأموال، و رسائل الملوک في أوقات الحرب إلى الولاة، و الأوامر و النواهي الملكيه، و الشكر على النعم.

و مرجعك في إدراك أسرار البلاغه إلى الذوق الأدبي، و الإحساس الروحي.

المبحث الثاني في الإطناب و أقسامه

الإطناب: زياده اللفظ على المعنى لفائده، أو هو تأديه المعنى بعباره زائده عن متعارف أوساط البلغاء: لفائده تقويته و توكيده نحو: رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا [مريم: ٤] أي كبرت.

فإذا لم تكن في الزيادة فائده يسمى تطويلا إن كانت الزيادة في الكلام غير متعينه. و يسمى حشوا إن كانت الزيادة في الكلام متعينه لا يفسد بها المعنى.

فالتطويل كقول: عدى العبادى: فى جذيمه الأبرش: [الوافر]

و قدّدت الأديم لراهشيه

و ألفى قولها كذبا و مينا (١)

فالمين و الكذب بمعنى واحد، و لم يتعين الزائد منهما، لأنّ العطف بالواو لا يفيد ترتيبا و لا تعقبا و لا معيه، فلا يتغير المعنى بإسقاط أيهما شئت.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ١٥٥٢

١- و قدّدت أى قطعت و الضمير فيه يعود على الزباء. و هى امرأه ورثت الملك عن أبيها، و الأديم الجلد، و لراهشيه. أى: إلى أن وصل القطع للراهشين و هما عرقان فى باطن الذراع يتدفق الدم منهما عند القطع، و الضمير فى ألفى يعود على المقطوع راهشاه، و هو جذيمه الأبرش. و امراد الإخبار بأن جذيمه غدرت به الزباء و قطعت راهشيه، و سال منه الدم حتى مات، و أنه وجد ما وعدته من تزوجه بها كذبا و مينا، و هما بمعنى واحد. و إحدى الكلمتين زائده فلا يتغير المعنى بإسقاط أيهما شئت.

و الحشو: كقول: زهير بن أبي سلمى. [الطويل]

و أعلم علم اليوم و أمس قبله

و لكننى عن علم ما فى غد عمى (١)

و كل من الحشو و التطويل معيب فى البيان، و كلاهما بمعزل عن مراتب البلاغه.

و اعلم أن دواعى الإطناب كثيره، منها تثبت المعنى، و توضيح المراد و التوكيد، و دفع الإيهام، و إثارة الحميه و غير ذلك.

و أنواع الإطناب كثيره (٢)

١- منها: ذكر الخاص بعد العام: كقوله تعالى: **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى** [البقره: ٢٣٨] و فائدته التنبيه على مزيه: و فضل فى الخاص حتى كأنه لفضله و رفعته، جزء آخر، مغاير لما قبله. و لهذا خص الصلاه الوسطى (و هى العصر) بالذكر لزياده فضلها.

٢- منها: ذكر العام بعد الخاص، كقوله تعالى: **رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** [نوح: ٢٨] (٣) و فائدته شمول بقيه الأفراد و الاهتمام بالخاص لذكره ثانيا فى عنوان عام بعد ذكره اولاً فى عنوان خاص.

٣- منها: الإيضاح بعد الإبهام، لتقرير المعنى فى ذهن السامع بذكره مرتين، مره على سبيل الإبهام و الإجمال، و مره على سبيل التفصيل و الإيضاح، فيزيده ذلك نبلا و شفا كقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ** [الصف: ١١، ١٠]، و كقوله تعالى: **وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوَلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ** [الحجر: ٦٦]. فقوله إن دابر

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص: ١٥٥٣

١- الشاهد فى قوله، قبله، لأنه معلوم من قوله أمس، و كقول الآخر: [مجزوء الوافر] ذكرت أخى فعاودنى صداع الرأس و الوصب فإن الصداع لا يكون إلا فى الرأس، فذكر الرأس لا فائده فيه.

٢- و منها الحروف الزائده. و تكثير الجمل، نحو **فَبِمَا رَحَمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ**.

٣- من دعاء سيدنا نوح عليه السلام لنفسه و لوالديه و للمؤمنين.

هؤلاء تفسير و توضيح لذلك الأمر المبهم و فائدته توجيه الذهن إلى معرفته، و تفخيم شأن المبين، و تمكينه في النفس فأبهم في كلمه الأمر ثم وضحه بعد ذلك تهويلاً لأمر العذاب.

٤- ومنها: التوشيح: و هو أن يؤتى في آخر الكلام بمثنى مفسر بمفردين ليرى المعنى في صورتين، تخرج فيهما من الخفاء المستوحش إلى الظهور المأنوس، نحو العلم علماً، علم الأبدان، و علم الأديان.

٥- منها: التكرير: و هو ذكر الشيء مرتين أو أكثر لأغراض:

الأول: التأكيد و تقرير المعنى في النفس كقوله تعالى: **كَلَّا- سَيُوفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا- سَوْفَ تَعْلَمُونَ** [التكاثر: ٣، ٤] (١) و كقوله تعالى: **فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا** [الشرح: ٥، ٦].

الثاني: طول الفصل لثلاثي يجمع مبتورا ليس له طلاوه. كقوله تعالى: **يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ** [يوسف: ٤] فكرر رأيت لطول الفصل و من هذا قول الشاعر: [الطويل]

و إن امرأ دامت موثيق عهده

على مثل هذا إنه لكريم (٢)

الثالث: قصد الاستيعاب: نحو: قرأت الكتاب بابا بابا، و فهمته كلمه كلمه.

الرابع: زياده الترغيب في امر مطلوب كالعفو في قوله تعالى: **إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ يَعِدُونَ لَكُمْ فَاحِذَرُوهُمْ. وَإِنْ تَعَفُّوا وَ تَصَفَّحُوا وَ تَغْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** [التغابن: ١٤].

الخامس: الترغيب في قبول النصيح باستماله المخاطب لقبول الخطاب كقوله تعالى: **وَ قَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ يَا قَوْمِ إِنَّمَا هِيَ هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ** [غافر: ٣٨، ٣٩]. ففي تكرير يا قوم تعطيف لقلوبهم، حتى لا يشكوا في إخلاصه لهم في نصحه.

[شماره صفحه واقعی : ١٨٤]

ص: ١٥٥٤

١- أى سوف تعلمون ما أنتم عليه من الخطأ إذا شاهدتم هول المحشر، فقد أكد الإنذار بتكريره ليكون أبلغ تأثيراً و أشد تخويفاً.

٢- الشاهد في تكرير (إن) التي في أول البيت، و تكريرها في آخره.

السادس: التنويه بشأن المخاطب (١) نحو: «إن الكريم ابن الكريم ابن يوسف بن يعقوب بن إبراهيم» .

السابع: التريديد: وهو تكرار اللفظ متعلقا بغير ما تعلق به أولا نحو: السخى: قريب من الله، قريب من الناس، قريب من الجنة. و البخيل: بعيد من الله، بعيد من الناس، بعيد من الجنة.

الثامن: التلذذ بذكره، نحو قول: مروان بن أبي حفصه. [الطويل]

سقى الله نجدا و السلام على نجد

و يا حبذا نجد على القرب و البعد

التاسع: الإرشاد إلى الطريقة المثلى، كقوله تعالى: أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ [القيامة: ٣٥، ٣٤].

٦- ومنها: الاعتراض لغرض يقصده المتكلم و هو أن يؤتى في أثناء الكلام، أو بين كلامين متصلين في المعنى، بجمله معترضه، أو أكثر، لا محل لها من الإعراب (٢). و ذلك لأغراض يرمى إليها البليغ غير دفع الإيهام.

أ- كالدعاء: نحو: إني حفظك الله مريض. و كقول عوف بن محلم الشيباني: [السريع]

إن الثمانين و بلغتها

قد أحوجت سمعى إلى ترجمان (٣)

ب- و التنبيه على فضيله العلم كقول الآخر:

و اعلم فعلم المرء ينفعه

أن سوف يأتي كل ما قدرا

[الكامل]

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص: ١٥٥٥

١- او التشويه بشأن المخاطب كقول الإمام الحسين عليه السلام: انّ الدعى ابن الدعى قد ركضنى بين اثنتين، بين السله و الذله و هيهات منّا الذله.

٢- لم يشترط بعضهم وقوعه بين جزأى جمله و لا- بين كلامين، بل جوز وقوعه آخر الكلام مطلقا، سواء وليه ارتباطا بما قبله أو لا- كقوله تعالى وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ، فجمله و نعم الوكيل معترضه، و ليست معطوفه على ما قبلها حتى يلزم عطف

الانشاء على الخبر.

٣- بلغتها بفتح التاء أى بلغك الله إياها، و ترجمان كزعفران، و يجوز ضم التاء مع الجيم و اعلم أن الدعاء من الشاعر موجه إلى المخاطب بطول عمره، و أن يعيش مثله ثمانين سنة، و اعلم أنه قد يقع الاعتراض فى الاعتراض كقوله تعالى: **فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِى كِتَابٍ مَكْنُونٍ** .

ج-و التنزيه: كقوله: وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ [النحل: ٥٧].

د-و زياده التأكيد: كقوله تعالى: وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَيَّ وَ هُنَّ عَلَيَّ وَهْنٌ وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَ لِيُؤَدِّكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ [لقمان: ١٤].

ه-و الاستعطف كقول الشاعر: [الكامل]

و خفوق قلب لو رأيت لهيبه

يا جنتي لرأيت فيه جهنما

و-و التهويل: نحو: وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ [الواقعه: ٧٦].

٧-و منها الإيغال: و هو ختم الكلام بما يفيد نكته، يتم المعنى بدونها كالمبالغه: في قول الخنساء: [البسيط]

و إن صخرًا لتأتم الهداه به

كأنه علم في رأسه نار

فقولها: كأنه علم واف بالمقصود، لكنها أعقبته بقولها في رأسه نار لزياده المبالغه، و نحو: قوله تعالى: وَ اللَّهُ يَزُزُّ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ [البقره: ٢١٢].

٨-و منها التذييل: و هو تعقيب جمله بجمله أخرى مستقلة، تشتمل على معناها، تأكيداً لمنطوق الأولى، (١) أو لمفهومها نحو قوله تعالى: وَ قُلْ لِّجَاءِ الْحَقِّ وَ زَهَقِ الْبَاطِلِ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا [الإسراء: ٨١]. و نحو قوله تعالى: ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ [سبأ: ١٧].

و التذييل: قسمان قسم مستقل بمعناه، لجريانه مجرى المثل. و قسم لا مستقل بمعناه، لعدم جريانه مجرى المثل.

فالأول: الجارى مجرى الأمثال، لاستقلال معناه، و استغنائه عما قبله كقول طرفه:

كلّ خليل كنت خالته

لا ترك الله له واضحه

[السريع]

كلكم أروغ من ثعلب

١- التأكيد ضربان: تأكيد المنطوق كما فى هذه الآيه، و تأكيد المفهوم كقوله: [الطويل] و لست بمستبق أخا لا تلمه على شعث
إى الرجال المهذب فقد دل بمفهومه على نفي الكمال من الرجال فأكده بقوله: «أى الرجال المهذب» .

و الثاني: غير الجارى مجرى الأمثال، لعدم استغنائه عما قبله، و لعدم استقلاله بإفاده المعنى كقول الناغى: [البسيط]

لم يبق جودك لى شيئاً أومله

تركنتى أصحاب الدنيا بلا أمل

فالشرط الثانى: مؤكد للإول، و ليس مستقلا عنه، فلم يجر مجرى المثل.

٩- ومنها الاحتراس: و يقال له التكميل، و هو أن يؤتى فى كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفع ذلك الوهم. فالاحتراس: يوجد حيثما يأتى المتكلم بمعنى يمكن أن يدخل عليه فيه لوم، فيفطن لذلك و يأتى بما يخلصه.

سواء أوقع الاحتراس فى وسط الكلام. كقول طرفه بن العبد: [الكامل]

فسقى ديارك غير مفسدها

صوب الربيع وديمه تهى (١)

فقوله: غير مفسدها: للاحتراس.

أو وقع الاحتراس فى آخره، نحو: وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ [الانسان: ٨] أى: مع حب الطعام: و اشتهاؤهم له، و ذلك أبلغ فى الكرم، فلفظ «على حبه» فضله للاحتراس و لزياده التحسين فى المعنى. و كقول أعرابيه لرجل: أذل الله كل عدو لك إلا نفسك.

١٠- منها التتميم: و هو زياده فضله، كمفعول، أو حال، أو تمييز، أو جار و مجرور، توجد فى المعنى حسنا بحيث لو حذفت صار الكلام مبتذلا. كقول ابن المعتز يصف فرسا: [الطويل]

صبنا عليها ظالمين سيطنا

فطارت بها أيد سراع و أرجل

إذ لو حذفت ظالمين لكان الكلام مبتذلا، لا رقه فيه و لا طلاوه و توهم أنها بليده تستحق الضرب.

و يستحسن الإطناب فى الصلح بين العشائر، و المدح، و الثناء و الذم و الهجاء، و الوعظ، و الإرشاد، و الخطاب: فى أمر من الأمور العامه، و التهنته و منشورات الحكومه إلى الأمه، و كتب الولاه إلى الملوك، لإخبارهم بما يحدث لديهم من مهام الأمور.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ١٥٥٧

١- لما كان المطر مما يسبب الخراب دفع هذا الوهم بقوله: «غير مفسدها» .

و هناك أنواع أخرى من الإطناب، كما تقول فى الشىء المستبعد: رأيتہ بعينى و سمعته بأذنى، و ذقته بقمى: تقول ذلك لتأكيد المعنى و تقريره. و كقوله تعالى: فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ [النحل: ٢٦] السقف لا- يخر طبعاً إلا من فوق و لكنه دل بقولهم (من فوقهم) على الإحاطه و الشمول.

و اعلم: أن الإطناب أرجح عند بعضهم من الإيجاز، و حجته فى ذلك أن المنطق إنما هو البيان، و البيان لا يكون إلا بالإشباع و الاشباع لا يقع إلا بالإقناع و أفضل الكلام أبينه. و أبينه أشده إحاطه بالمعانى. و لا يحاط بالمعانى إحاطه تامه، إلا بالاستقصاء و الإطناب.

و المختار: أن الحاجه إلى كل من الإطناب، و الإيجاز، ماسه: و كل موضع لا يسد أحدهما مكان الآخر فيه. و للذوق السليم القول الفصل فى موطن كل منهما. (١)

المبحث الثالث فى المساواه

إشاره

المساواه: هى تأديه المعنى المراد: بعبارته مساويه له (١)، بأن تكون الألفاظ على قدر المعانى، لا يزيد بعضها على بعض.

و لسنا بحاجه إلى الكلام على المساواه، فإنها هى الأصل المقيس عليه، و الدستور الذى

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ١٥٥٨

١- المساواه هى ما ساوى لفظه معناه بحيث لا- يزيد أحدهما على الآخر، و هى نوعان: الأول: مساواه مع الاختصار، و هى أن يتحرى البليغ فى تأديه المعنى أوجز ما يكون من الألفاظ القليله الأ-حرف الكثيره المعانى. كقوله تعالى: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ. و كقوله تعالى: وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ. و الثانى: مساواه بدون اختصار «و يسمى متعارف الأوساط» و هو تأديه المقصود من غير طلب للاختصار. كقوله تعالى: حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْجَنِّاتِ. و الوجهان فى المركز الأسمى من البلاغه غير أن الأول أدخل فيها و أدل عليها. و المساواه فن من القول عزيز المثال تشرئب إليه أعناق البلغاء لكن لا يرتقى إلى ذراه إلا الأفضال لصعوبه المرتقى، و جلال المقصد، و المساواه يعتبرها بعضهم وسطاً بين الإيجاز و الإطناب، و بعضهم يدمجها، و لا يعدها قسماً ثالثاً للإيجاز و الإطناب.

يعتمد عليه. كقوله تعالى: ﴿ مَا تَقْدُمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ [البقره: ١١٠]. و كقوله تعالى: كُلَّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ [الطور: ٢١]. و كقوله تعالى: مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ [الروم: ٤٤]. و كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «إنما الأعمال بالنيات و لكل امرئ ما نوى». فإن اللفظ فيه على قدر المعنى، لا ينقص عنه، و لا يزيد عليه. و كقول طرفه بن العبد: [الطويل]

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا

و يأتيك بالأخبار من لم تزود

هذه أمثله للمساواه، لا يستغنى الكلام فيها عن لفظ منه، و لو حذف منه شيء لأخل بمعناه.

أَسْئَلُهُ عَلَى الْإِيجَازِ وَ الْإِطْنَابِ وَ الْمَسَاوَاهِ تَطْلُبُ أَجْوَبَتَهَا

ما هي المساواه؟ ما هو الإيجاز؟ ما هو الإطناب؟ كم قسما للإيجاز؟ ما هو إيجاز القصر؟ ما هو إيجاز الحذف؟ بأي شيء يكون إيجاز الحذف؟ كم قسما للإطناب؟ ما هو ذكر الخاص بعد العام؟ ما هو ذكر العام بعد الخاص؟ ما هو الإيضاح بعد الإبهام؟ ما هو التكرار؟ ما هو الاعتراض؟ ما هو الإيغال؟ ما هو التوسيع؟ ما هو التذييل؟ ما هو التكميل؟ ما هو التتميم؟ ما هو الاحتراس؟ ما هو الفرق بين التطويل و الحشو؟ ما هي دواعي الإيجاز؟ ما هي دواعي الإطناب؟ كم قسما للتذييل؟ أيكون الإطناب بغير هذه الأنواع؟

تطبيقات عام على الإيجاز و الإطناب و المساواه

درست الصرف: فيه مساواه. لأن اللفظ على قدر المعنى

وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَشَكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا [الإنسان: ٨] فيه إطناب بالتميم فإن على حبه فضله لزياده التحسين في المعنى
وَ لَا يَحِقُّ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ [فاطر: ٤٣] فيه مساواه.

المرء بأدبه: فيه إيجاز قصر لتضمن العبارة القصيره معاني كثيره.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ١٥٥٩

تَاللَّهِ تَفْتَنُوا تَذَكَّرْ يُوْسُفَ [يوسف: ٨٥] فيه إيجاز حذف و هو «لا» .

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبُحْرَ فَانْفَلَقَ: فيه إيجاز حذف جمله. أى فضرب فانفلق. ألا كل شىء ما خلا الله باطل: فيه إطناب بالاحتراس.

إذا أنت لم تشرب مرارا على القذى

ظمئت و أى الناس تصفو مشاربه

[الطويل]

فيه الإطناب بالتذليل. و الجملة الثانيه جاريه مجرى المثل.

جوزى المذنب بذنبه و هل يجازى إلا المذنب: فيه إطناب بالتذليل، و ليس جاريا مجرى المثل.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ [الأنبياء: ٩٤]: فيه إطناب بالاحتراس.

البخيل بعيد من الله بعيد من الناس بعيد من الجنة: فيه إطناب بالترديد.

وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ إِتْقَانٍ: فيه إيجاز حذف مضاعف، أى ذا البر.

و اهتم للسفر القريب فإنه

أنأى من السفر البعيد و أشنع

[الكامل]

فيه إطناب بالإيغال. فإن أشنع مزیده للترتيب فى الاهتمام.

خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا [التوبة: ١٠٢] فيه إيجاز حذف أى خلطوا عملا صالحا بسيىء.

وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ: [الفجر: ٤] فيه إيجاز بحذف الياء و سبب حذفها أن الليل لما كان غير سار و إنما يسرى من فيه، نقص منه حرف، إشارة إلى ذلك جريا على عادة العرب فى مثل ذلك.

لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْبَاطِلَ [الأنفال: ٨] فيه إيجاز بحذف جمله. أى فعل ذلك.

تمرين

بين الإيجاز، و الإطناب، و المساواه: و أقسام كل منها فيما يأتى:

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ

[شماره صفحه واقعی : ١٩٠]

ص: ١٥٦٠

دَائِهِ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ [البقره: ١٦٤] (١).

و قال تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ [الأعراف: ١٩٩] (٢).

و قال تعالى: يَاخُذْ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا [الكهف: ٧٩].

أنا ابن جلا (٤) و طلاع الثنايا

متى أضع العمامه تعرفونى

[الوافر]

(فالله هو الولى) (٥) وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ [فاطر: ٤] (٤).

فقلت يمين الله أبرح (٧) قاعدا

و لو قطعوا رأسى لديك و أوصالى

[الطويل]

شيخ يرى الصلوات الخمس نافله

و يستحل دم الحجاج فى الحرم (٨)

و قال تعالى: تَطْمِئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ [الرعد: ٢٨].

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١٥٦١

١- فى هذه الآيه الإطناب بتكثير الجمل. و هذا خلاف الأنواع السابقه و ذلك لأنه لما كان الخطاب مع العموم و فيهم الذكى و الغبى صرح بخلق أمهات الممكنات الظاهره ليكون دليلا على القدره الباهره، و ذلك بدل أن يقال (إن فى وقوع كل ممكن تساوى طرفاه لآيات للعقلاء).

٢- فيه إيجاز القصر لأنه قد جمع مكارم الأخلاق.

٣- أى سفينه سالمه.

٤- أى أنا ابن رجل جلا المشكلات.

٥- الشرط محذوف أى إن أرادوا وليا فالله هو الولى.

٦- أى فافتدر اصبر.

٧- أى لا أبرح.

٨- فى الحرم، إىغال للزىاده فى المبالغه

علمت أن البلاغه متوقفه على مطابقه الكلام لمقتضى الحال. و رأيت فى ما تقدم من الأحكام، أن مقتضى الحال يجرى على مقتضى الظاهر.

و هذا بالطبع هو الأصل، و لكن قد يعدل عما يقتضيه الظاهر إلى خلافه مما تقتضيه الحال فى بعض مقامات الكلام، لاعتبارات يراها المتكلم. و قد تقدم كثير من ذلك العدول المسمى باخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فى الابواب السابقه.

و بقى من هذا القبيل أنواع أخرى كثيره.

الأول: الالتفات: و هو الانتقال من كل تكلم أو الخطاب، أو الغيبه إلى صاحبه، لمقتضيات و مناسبات تظهر بالتأمل فى مواقع الالتفات؛ تفننا فى الحديث، و تلويها للخطاب، حتى لا يمل السامع من التزام حاله واحده، و تنشيطا و حملا على زياده الإصغاء، فإن لكل جديد لذه و لبعض مواقعه لطائف، ملاك إدراكها الذوق السليم.

و اعلم أن صور العدول إلى الالتفات سته.

١- عدول من التكلم إلى الخطاب: كقوله تعالى: **وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** [يس: ٢٢] و القياس: و إليه أرجع.

٢- عدول من التكلم إلى الغيبه: كقوله تعالى: **يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ** [الزمر: ٥٣].

٣- عدول من الخطاب إلى التكلم: كقوله تعالى: **وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ**.

٤- عدول من الخطاب إلى الغيبه: كقوله تعالى: **رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ** [آل عمران: ٩].

٥- عدول من الغيبه إلى التكلم: كقوله تعالى: **وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا** [الفرقان: ٤٨] و القياس: و أنزل.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

٦- عدول من الغيبة إلى الخطاب: كقوله تعالى: وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ [البقره: ٨٣].

الثانى: تجاهل العارف، و هو سوق المعلوم مساق المجهول، بأن يجعل العارف بالشىء نفسه جاهلا به، و ذلك لأغراض:

١- كالتعجب: نحو قوله تعالى: أَفَسِحَّرَ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ [الطور: ١٥]

٢- و المبالغه فى المدح: نحو: وجهك البدر أم شمس.

٣- و المبالغه فى الذم: كقول الشاعر: [الوافر]

و ما أدرى و سوف إخال أدرى

أقوم آل حصن أم نساء

٤- و التوبيخ و شدة الجزع: كقول شاعر: [الطويل]

أيا شجر الخابور ما لك مورقا

كأنك لم تجزع على ابن طريف (١)

٥- و شدة الوله: كقول الشاعر: [البسيط]

بالله يا ظبيات القاع قلن لنا

ليلاى منكن أم ليلى من البشر

٦- و الفخر: كقوله [الخفيف]

أينا تعرف المواقف منه

و ثبات على العدا و ثباتا

الثالث: القلب (٢): و هو جعل كل من الجزأين فى الكلام مكان صاحبه، لغرض المبالغه، نحو قول رؤبه بن العجاج: [الرجز]

و مهمه مغبره أرجاؤه

كأن لون أرضه سماؤه (٣)

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

- ١- تجاهلت أخت طريف عن سبب انتفاء الجزع عن الشجر لشده التحير و التضجر.
- ٢- و يستدل عليه بالتأمل فى المعنى فنحو عرضت الناقه على الحوض. و أدخلت الخاتم فى أصبعى، أصله «عرضت الحوض على الناقه» لأن العرض يكون على ما له «إدراك» و أصله أدخلت أصبعى فى الخاتم «لأن الظرف هو الخاتم» و النكته أن الظاهر الإتيان بالمعروض إلى المعروض عليه، و تحريك المظروف نحو الظرف. و لما كان ما هنا بالعكس قلبوا الكلام رعايه لهذا الاعتبار، و إنما يقبل حيث يتضمن اعتبارا لطيفا.
- ٣- و المهمه المفازه البعيده، و أرجاؤه نواحيه.

أى: كأن لو سمائه لغبرتها لون أرضه، مبالغه فى وصف لون السماء بالغبره، حتى صار بحيث يشبه به لون الارض.

و نحو: أدخلت الخاتم فى أصبعى: و القياس: أدخلت أصبعى فى الخاتم و عرضت الناقه على الحوض.

الرابع: التعبير عن المضارع بلفظ الماضى، و عكسه.

فمن أغراض التعبير عن المضارع بلفظ الماضى.

أ-التنبيه على تحقق وقوعه: نحو أتى [□]أمرُ الله [النحل: ١]أى: يأتى.

ب-أو قرب الوقوع: نحو: قد قامت الصلاة، أى قرب القيام لها.

ج-و التفاؤل: نحو: إن شفاك الله تذهب معى.

د-و التعريض: نحول قوله تعالى: لئن أشركت ليحبطن عملك [الزمر: ٦٥]. فيه تعريض للمشركين بأنهم قد حبطت أعمالهم.

و من أغراض التعبير عن الماضى بلفظ المضارع.

أ-حكايه الحاله الماضيه باستحضار الصوره الغريبه فى الخيال (١). كقوله تعالى: [□]الله الذى أرسل الرياح فتثير سحاباً [فاطر: ٩]بدل فأثارت.

ب-و إفاده الاستمرار فيما مضى: كقوله تعالى: لو يُطِيعُكُمْ فى كثيرٍ من الأمرِ لعنتتم [الحجرات: ٤٧] أى: لو استمر على إطاعتكم لهلكتم.

الخامس: التعبير عن المستقبل بلفظ اسم الفاعل. نحو قوله تعالى: [□]إن الدين لواقع [الذاريات: ٦]. أو بلفظ اسم المفعول: نحو قوله تعالى: [□]ذلك يومٌ مجموعٌ له الناس [هود: ١٠٣].

و ذلك: لأن الوصفين المذكورين حقيقه فى الحال، مجاز فيما سواه.

السادس: يوضع المضممر موضع المظهر، خلافا لمقتضى الظاهر، ليتمكن ما بعده فى ذهن السامع، نحو: هو الله عادل.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص: ١٥٦٤

و يوضع المظهر موضع المضمرة لزياده التمكين، نحو: خير الناس من نفع الناس أو لإلقاء المهابه فى نفس السامع، كقول الخليفه: أمير المؤمنين يأمر بكذا أى: أنا آمر. أو للاستعطاف: نحو: أياذن لى مولاي أن أتكلم أى: أتأذن.

السابع: التغليب: و هو ترجيح أحد الشئين على الآخر فى إطلاق لفظه عليه (1) و ذلك:

١- كتغليب المذكر على المؤنث، فى قوله تعالى: **وَ كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ [التحریم: ١٢]** و قياسه القانتات. و نحو: الأبوين للأب و الأم و القمرين: للشمس و القمر.

٢- و كتغليب الأخف على غيره، نحو الحسنين، فى الحسن و الحسين.

٣- و كتغليب الأ-كثر على الأقل، كقوله تعالى: **لَنُخْرِجَنَّكَ بِشُعَيْبٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَةٍ أَوْ لَنَعُودَنَّ فِي مَلَّتِنَا [الأعراف: ٨٨]**. أدخل (شعيب) فى العود إلى ملتهم، مع أنه لم يكن فيها قط، ثم خرج منها و عاد، تغليبا للأكثر.

ط- و كتغليب العاقل على غيره، كقوله تعالى: **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ [الفتاحه: ٢]**.

و صلى الله على سيدنا محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

تم علم المعانى، و يليه علم البيان، و الله المستعان أولا و آخرا.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ١٥٦٥

١- التغليب: هو إطلاق لفظ أحد الصاحبين على الآخر ترجيحا له عليه. و التغليب كثير فى كلام العرب. و الله سبحانه و تعالى أعلم.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۱۵۶۶

١-البيان (١): لغة الكشف، والإيضاح، والظهور (٢).

و اصطلاحاً: أصول و قواعد يعرف (٣)بها إيراد المعنى الواحد، بطرق يختلف بعضها عن بعض، فى وضوح الدلاله العقليه على نفس ذلك المعنى.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١٥٦٧

١- هو اسم لكل شىء كشف لك بيان المعنى، و هتك لك الحجب، دون الضمير، حتى يفضى السامع إلى حقيقه، و يهجم على محصله، كائنا ما كان ذلك البيان. و من أى جنس كان ذلك الدليل، لأن مدار الأمر و الغايه التى يجرى إليها القائل و السامع، إنما هو الفهم و الإفهام. فبأى شىء بلغت الأفهام، و أوضحت عن المعنى فذلك هو البيان فى ذلك الموضوع. و اعلم أن المعبر فى علم البيان دقه المعانى المعبره فيها من الاستعارات و الكنايات مع وضوح الألفاظ الداله عليها. فالبيان هو المنطق الفصيح، المعرب عما فى الضمير.

٢- فإذا كان معنى البيان (الإيضاح) كان متعدياً. و إن كان بمعنى (الظهور) كان لازماً يقال: بينت الشىء: أوضحته. و بان الشىء ظهر و اتضح، و كذلك تقول أبنت الشىء و أبان الشىء، و كذلك بينت الشىء أظهرته، و بين الشىء ظهره، و كذلك تبينت الشىء و تبين الشىء و استبنت الشىء، و استبان الشىء، بمعنى واحد. و التبيان بالكسر البيان. و الكشف، و الإيضاح.

٣- أى يعرف من حمل تلك الأصول كيف يعبر عن المعنى الواحد بعبارات بعضها أوضح من بعض. فعلم البيان: عليم يستطاع بمعرفته إبراز المعنى الواحد بصور متفاوتة، و تراكيب مختلفه فى درجه الوضوح، مع مطابقه كل منها مقتضى الحال، فالمحيط بفن البيان الضليع من كلام العرب منثور و منظومه. إذا أراد التعبير عن أى معنى يدور فى خلد و يجول بضميره. استطاع أن يختار من فنون القول، و طرق الكلام ما هو أقرب لمقصده. و أليق بغرضه، بطريقه تبين ما فى نفس المتكلم من المقاصد و توصل الأثر الذى يريد به إلى نفس السامع فى المقام المناسب له، فينال الكاتب و الشاعر، و الخطيب، من نفس مخاطبيه إذا جود قوله، و سحرهم بيديع بيانه. و لا- بد فى علم البيان من اعتبار [المطابقه المقتضى الحال]المعبره فى علم المعانى فمنزله [المعانى]من [البيان] منزله الفصاحه من البلاغه.

فالمعنى الواحد: يستطاع أداءه بأساليب مختلفه، فى وضوح الدلاله عليه. فإنك: تقرأ فى بيان فضل العلم مثلا- قول الشاعر:
[الكامل]

١- العلم ينهض بالخسيس إلى العلى

و الجهل يقعد بالفتى المنسوب

ثم تقرأ فى المعنى نفسه، كلام الإمام على عليه السلام.

٢- العلم نهر و الحكمة بحر. و العلماء حول النهر يطوفون. و الحكماء وسط البحر يغوصون. و العارفون فى سفن النجاه يسيرون.

فتجد: أن بعض هذه التراكيب أوضح من بعض، كما تراه يضع أمام عينيك مشهدا حسيا، يقرب إلى فهمك ما يريد الكلام عنه من فضل العلم.

فهو: يشبهه بنهر، و يشبه الحكمة ببحر.

و يصور لك أشخاصا طائفين حول ذلك النهر هم العلماء.

و يصور لك أشخاصا غائسين وسط ذلك البحر هم الحكماء.

و يصور لك أشخاصا راكبين سفنا ماخره فى ذلك البحر للنجاه من مخاطر هذا العالم هم أرباب المعرفة.

و لا شك: أن هذا المشهد البديع: يستوقف نظرك، و يستثير إعجابك من شدّة الرّوعه و الجمال المستمدّه من التشبيه، بفضل البيان الذى هو سر البلاغه.

ب- و موضوع هذا العلم: الالفاظ العربيه، من حيث: التشبيه، و المجاز، و الكنايه.

ج- و واضعه: أبو عبيده الذى دوّن مسائل هذا العلم فى كتابه المسمّى مجاز القرآن و ما زال ينمو شيئا فشيئا، حتى وصل إلى عبد القاهر فأحكم أساسه، و شيد بناءه، و رتب قواعده، و تبعه الجاحظ، و ابن المعتزّ و قدامه و أبو هلال العسكري.

د- و ثمرته: الوقوف على أسرار كلام العرب منثور و منظومه و معرفه ما فيه من تفاوت فى فنون الفصاحه، و تباين فى درجات البلاغه التى يصل بها إلى مرتبه إعجاز القرآن الكريم الذى حار الجنّ و الإنس فى محاكاته و عجزوا عن الإتيان بمثله.

و فى هذا الفن أبواب و مباحث.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

للتشبيه: روعه و جمال، و موقع حسن فى البلاغه، و ذلك لإخراجه الخفى إلى الجلى، و إدنائه البعيد من القريب، يزيد المعانى رفعة و وضوحا، و يكسبها جمالا و فضلا، و يكسوها شرفا و نبلا؛ فهو فن واسع النطاق، فسيح الخطو، ممتد الحواشى، متشعب الأطراف، متوعر المسلك، غامض المدرك، دقيق المجرى، غزير الجدوى.

و من أساليب البيان: أنك إذا أردت إثبات صفة لموصوف مع التوضيح، أو وجه من المبالغه، عمدت إلى شىء آخر، تكون هذه الصفة واضحه فيه، و عقدت بين الاثنین مماثله، تجعلها وسيله لتوضيح الصفة، أو المبالغه فى إثباتها؛ لهذا كان التشبيه أول طريقه تدلّ عليه الطبيعه لبيان المعنى.

تعريف التشبيه و بيان أركانه الأربعة

التشبيه: لغة التمثيل، يقال: هذا شبه هذا و مثيله.

و التشبيه اصطلاحا: عقد مماثله بين أمرين، أو أكثر، قصد اشتراكهما فى صفة أو أكثر، بأداة: لغرض يقصد المتكلم.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ١٥٦٩

و أركان التشبيه أربعه:

١- المشبه: هو الأمر الذى يراد إلحاقه بغيره.

هذان الركنان يسميان طرفى التشبيه

٢- المشبه به: هو الأمر الذى يلحق به المشبه.

٣- وجه الشبه: هو الوصف المشترك بين الطرفين، و يكون فى المشبه به، أقوى منه فى المشبه و قد يذكر وجه الشبه فى الكلام و قد يحذف كما سيأتى توضيحه.

٤- أداه التشبيه: هى اللفظ الذى يدلّ على التشبيه، و يربط المشبه بالمشبه به، و قد تذكر الأداه فى التشبيه، نحو: كان على عليه السلام فى رعيته كالميزان فى العدل، و كان فيهم كالوالد فى الرحمه و العطف. و قد تحذف الأداه نحو: خذّه ورد فى اللطافه.

المبحث الاول فى تقسيم طرفى التشبيه إلى حسى و عقلى

اشاره

طرفا التشبيه، المشبه و المشبه به.

١- إما حسيان (١) أى مدر كان بإحدى الحواس الخمس الظاهره. نحو: أنت كالشمس فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ١٥٧٠

١- اعلم أن من الحسى، ما لا تدركه الحواس الخمس التى هى (البصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس) و لكن تدرك مادته فقط و يسمى هذا التشبيه (بالخيالى) الذى ركبه المتخيله من أمور موجوده، كل واحد منها يدرك بالحسن، كقوله: [الطويل] كأن الحباب المستدير برأسها كواكب درّ فى سماء عقيق فإن كواكب در، و سماء عقيق، لا يدركها الحس، لأنها غير موجوده، و لكن يدرك مادتها التى هى الدر و العقيق، على انفراد، و المراد بالحباب ما يعلو الماء من الفقاقيع و الضمير للخمير، و منه أيضا قول الآخر: [مجزوء الكامل] و كأن محمر الشق يق إذا تصوّب أو تصعد أعلام ياقوت نشر ن على رماح من زبرجد فإن الأعلام و الياقوت و الزبرجد و الرماح موجوده، لكن المشبه الذى مادته هذه ليس موجودا و لا محسوسا.

الضياء، و كما فى تشبيه الخد بالورد،

٢-و إما عقليان أى مدركان بالعقل، نحو العلم كالحياه، و نحو: الضلال عن الحق كالعمى و نحو: الجهل كالموت.

٣-و إما مختلفان، بان يكون:

أ-المشبه حسى، و المشبه به عقلى، نحو: طيب السوء كالموت.

ب-و المشبه عقلى، و المشبه به حسى، نحو العلم كالنور.

و اعلم أن العقلى (١) هو ما عدا الحسى، فيشمل المدرك ذهنا: كالرأى، و الخلق، و الحظ. و الأمل، و العلم، الذكاء، و الشجاعه.

و يشمل أيضا الوهمى، و هو ما لا وجود له، و لا لأجزائه كلها، أو بعضها فى الخارج، و لو وجد لكان مدركا بإحدى الحواس.

و يشمل الوجدانى: و هو ما يدرك بالقوى الباطنه، كالغم، و الفرح، و الشبع، و الجوع،

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص: ١٥٧١

١- المراد بالعقلى ما لا يدرك هو و لا مادته بإحدى الحواس الظاهره، بل إدراكه عقلا. فيدخل فيه الوهمى و هو ما لا يدرك هو و لا مادته بإحدى الحواس، و لكن لو وجد فى الخارج لكان مدركا بها، و يسمى هذا التشبيه «بالوهمى» الذى لا وجود له و لا لأجزائه كلها أو بعضها فى الخارج، و لو وجد لكان مدركا بإحدى الحواس كقوله تعالى: **طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ** و كقوله: [الطويل] أيقنتلى و المشرفى مضاجعى و مسنونه زرق كأنياب أغوال فإن أنياب الأغوال لم توجد هى و لا مادتها و إنما اخترعها الوهم، لكن لو وجدت لأدركت بالحواس و المشرفى السيف. و المسنونه السهام. و الأغوال يزعمون أنها وحوش هائله المنظر و لا- أصل لها، و الوجدانيات كالجوع و العطش و نحو العطش و نحو ههما ملحقه بالعقلى ثم التضاد بين الطرفين قد ينزل منزله التناسب، و يجعل وجه الشبه على وجه الطرافه أو الاستهزاء كما فى تشبيه شخص أكن «بقس بن ساعده»، أو رجل بخيل «بحاتم»، و الفرق بين الطرافه و الاستهزاء يعرف بالقرائن. فإن كان الغرض مجرد الطرافه فطرافه، و إلا فاستهزاء.

و العطش، و الرى.

فالحسيان يشتركان:

١- فى صفه مبصره كتشبيه المرأه بالنهار فى الإشراق، و الشعر بالليل فى الظلمه و السواد، كما فى قول الشاعر: [الكامل]

فرعاء تسحب من قيام شعرها

و تغيب فيه و هو ليل أسحم

فكأنها فيه نهار مشرق

و كأنه ليل عليها مظلم (١)

٢- أو فى صفه مسموعه: نحو: غرد تغريد الطيور و نحو: سجع سجع القمري و نحو: أن أنين الثكلى، و نحو: أسمع دويا كدوى

النحل، و كتشبيه إنقاض الرحل بصوت الفراريج فى قول الشاعر: [السيط]

كأن أصوات من إيغالهن بنا

أواخر الميس إنقاض الفراريج (٢)

و كتشبيه الأصوات الحسنه فى قراءه القرآن الكريم بالمزامير.

٣- أو فى صفه مذوقه، كتشبيه الفواكه الحلوه بالعسل

٤- أو فى صفه ملموسه: كتشبيه الجسم بالحرير فى قول ذى الرمه: [الطويل]

لها بشر مثل الحرير و منطق

رخيم الحواشى لا هراء و لا نذر (٣)

٥- أو فى صفه مشمومه، كتشبيه الريحان بالمسك، و النكهه بالعنبر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ١٥٧٢

١- امرأه فرعاء: كثيره الشعر. و أسحم: اسود من سحم كتعب.

٢- الميس: الرحل. و الإنقاض: قيل صوت الفراريج الضئيل، و قيل صوت الحيوان و النقض صوت الموتان كالرحل، و الفراريج:

جمع فروج و هو فرخ الدجاجة. و تقدير البيت: كأن أصوات أواخر الميس من إيغالهن بنا إنقاض الفراريح.
٣- رخييم الحواشى. مختصر الأطراف، و الهراء (بضم الهاء) المنطق الكثير و قيل المنطق الفاسد الذى لا نظام له.

المبحث الثاني فى تقسيم طرفى التشبيه: باعتبار الأفراد، و التركيب

طرفا التشبيه، المشبه و المشبه به:

١- إما مفردان مطلقان نحو: ضوءه كالشمس. و خده كالورد.

أو مقيدان (١) نحو: الساعى بغير طائل كالزّاقم على الماء.

أو مختلفان نحو: ثغره كاللؤلؤ المنظوم، و نحو: العين الزرقاء كالسنان.

و إما مركبان تركيباً لم يمكن أفراد أجزاءهما، بحيث يكون المركب هيئته حاصله من شيئين. أو من أشياء تلاصقت حتى اعتبرها المتكلم شيئاً واحداً، و إذا انتزع الوجه من بعضها دون بعض، اختل قصد المتكلم من التشبيه كقوله (٢): [الطويل]

كأن سهيلاً و النجوم ورائه

صفوف صلاه قام فيها إمامها

إذا قيل: كأن سهيلاً إمام، و كأن النجوم صفوف صلاه، لذهبت فائده التشبيه.

٢- أو مركبان تركيباً إذا أفردت أجزاءه زال المقصود من هيئته «المشبه به» كما ترى فى قول الشاعر الآتى: حيث شبه النجوم اللامعه فى كبد السماء، بدرّ منتشر على بساط أزرق.

و كأنّ أجرام السماء لوامعا

درر نثرن على بساط أزرق

إذ لو قيل: كأن النجوم درر، و كأن السماء بساط أزرق، كان التشبيه مقبولاً، لكنه قد زال منه المقصود بهيئته المشبه به.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٣]

ص: ١٥٧٣

١- و تقييده بالإضافة، أو الوصف، أو المفعول، أو الحال، أو الظروف، أو بغير ذلك. و يشترط فى القيد: أن يكون له تأثير فى وجه الشبه. و لهذا جعل قوله تعالى: هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ و أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ من باب تشبيه المفرد بالمفرد بلا قيد. و نحو التعلم فى الصغر كالنقش فى الحجر.

٢- و منه قول الشاعر: [المتقارب] كأن الدموع على خدها بقيه ظل على جلنار فالمشبه مركب من الدموع و الخد، و المشبه به مركب من الطل و الجلنار.

٣- وإما مفرد بمركب: كقول الخنساء (١): [البسيط]

أغر أبلج تأتم الهداه به

كأنه علم فى رأسه نار

٤- وإما مركب بمفرد، نحو: الماء المالح كالمسم (٢).

واعلم: أنه متى ركب أحد الطرفين لا يكاد يكون الآخر مفردا مطلقا بل يكون مركبا. أو مفردا مقيدا، و متى كان هناك تقييد أو تركيب كان الوجه مركبا. ضروره انتزاعه من المركب، أو من القيد. و المقيد.

المبحث الثالث فى تقسيم طرفى التشبيه: باعتبار تعددهما

إشاره

المبحث الثالث فى تقسيم طرفى التشبيه: باعتبار تعددهما (٣)

ينقسم طرفا التشبيه، المشبه و المشبه به باعتبار تعددهما، أو تعدد أحدهما. إلى أربعة أقسام:

ملفوف، و مفروق، و تسويه، و جمع.

١- فالتشبيه الملفوف: هو جمع كل طرف منهما مع مثله، كجمع المشبه مع المشبه، و المشبه به مع المشبه به، بحيث يؤتى بالمشبهات معا على طريق العطف، أو غيره، ثم يؤتى بالمشبهات بها كذلك أو بالعكس كقوله: [مشطور البسيط]

ليل و بدر و غصن

شعر و وجه و قد

خمر و در و ورد

ريق و ثغر و خد

و كقوله: [البسيط]

تبسم و قطوب فى ندى و وعى

كالغيث و البرق تحت العارض البرد

-
- ١- و كقوله: [الكامل] و حدائق لبس الشقيق نباتها كالارجوان منقطا بالعنبر
 - ٢- و كقوله: [الكامل] لا تعجبوا من خاله فى خده كل الشقيق بنقطه سوداه فالمشبهه مركب من «الخال و الخد» و المشبه به مفرد و هو «الشقيق»
 - ٣- متى تعدد الطرفان معا نتج تشبيهان أو أكثر، لا تشبيه واحد.

و كقوله [الوافر]

وضوء الشهب فوق الليل باد

كأطراف الأسنه فى الدرور (١)

٢-و التشبيه المفروق: هو جمع كل مشبه مع ما شبه به، كقوله (٢): [الكامل]

النشر مسك و الوجوه دنا

نير و أطراف الأكف عنم

٣-و تشبيه التسويه: هو أن يتعدد المشبه دون المشبه به كقوله: [المجتث]

صدغ الحبيب و حالى

كلاهما كالليالى

و ثغره فى صفاء

و أدمعى كاللاكى

سمى بذلك: للتسويه فيه بين المشبهات.

٤-و التشبيه الجمع: هو أن يتعدد المشبه به دون المشبه، كقوله: [السريع]

كأنما يبسم عن لؤلؤ

منضد أو برد أو أفاح (٣)

سمى بتشبيه الجمع للجمع فيه بين ثلاث مشبهات به و كقوله: [مجزوء الكامل]

مرت بنا راد الضحى

تحكى الغزاله و الغزالا

تمرين

اذكر أحوال طرفى التشبيه فيما يأتى:

علم لا ينفع، كدواء لا ينجع، الصديق المنافق، و الابن الجاهل، كلاهما كجمر الغضاء، الحق سيف على أهل الباطل، الحميه من الأنام، كالحميه من الطعام.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ١٥٧٥

-
- ١- أى فقد جمع ضوء الشهب و الليل امشبهين، مع أطراف الأسنه و الدرور المشبه بهما.
 - ٢- و منه قوله: [الخفيف] إنما النفس كالزجاجه و العل م سراج و حكمه الله زيت فإذا أشرقت فإنك حى و إذا أظلمت فإنك ميت
 - ٣- أى كأن المحبوب يتسم عن أسنان كاللؤلؤ المنظوم، أو كالبرد أو كالأفاح فشبه الشاعر ثغر المحبوب بثلاثه أشياء اللؤلؤ (و هو الجوهر المعلوم) و البرد (و هو حب الغمام) و الأفاح جمع أقحوان بضم الهمزه و فتحها، و هو زهر نبت طيب الرائحه حوله ورق أبيض، و وسطه أصفر.

وجه الشبه: و هو الوصف الخاص (1) الذى يقصد اشتراك الطرفين فيه كالكرم فى نحو:

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ١٥٧٦

١- إما «حقيقه» كالبأس فى قولك «زيد كالأسد» و إما «تخيلا» كما فى قوله: [الكامل] يا من له شعر كحظى أسود جسمى نحيل من قراقك أصفر فإن وجه الشبه فيه بين الشعر و الحظ هو السواد. و هما يشتركان فيه، لكنه يوجد فى المشبه تحقيقا. و لا يوجد فى المشبه به إلا على سبيل التخيل لأنه ليس من ذوات الألوان: ثم اعلم أن وجه الشبه، إما داخل فى حقيقه الطرفين و ذلك كما فى تشبيه ثوب بآخر، فى جنسهما أو نوعهما أو فصلهما كقولك هذا القميص مثل ذلك فى كونهما كتانا أو قطنا، و إما خارج عن حقيقتهم و هو ما كان صفه لهما «حقيقه» و هى قد تكون حسيه كالحمره فى تشبيه الخد بالورد، و قد تكون عقليه كالشجاعه فى تشبيه الرجل بالأسد، أو «إضافيه» و هى ما ليست هيئه متقرره فى الذات، بل هى معنى متعلقا بها كالجلاء فى تشبيه البينه بالصبح. ثم إن وجه التشبيه قد يكون واحدا و قد يكون بمنزله الواحد «لكونه مركبا من متعدد» و قد يكون متعددا، و كل من ذلك قد يكون حسيا و قد يكون عقليا. «أما الواحد» فالحسى منه كالحمره فى تشبيه الخد بالورد، و العقلى كالنفع فى تشبيه العلم بالحياه. «و أما المركب» فالحسى منه قد يكون مفرد الطرفين، كما فى قوله: [الطويل] و قد لاح فى الصبح الثريا كما ترى كعنقود ملاحبيه حين نورا فإن وجه الشبه فيه هو الهيئه الحاصله من التمام الحجب البيض الصغيره المستديره المرصوص بعضها فوق بعض على الشكل المعلوم. و كلا الطرفين مفرد، و هما الثريا و العنقود. و قد يكون مركب الطرفين كما فى قوله: [الكامل] و البدر فى كبد السماء كدرهم ملقى على ديباجه زرقاء فإن وجه الشبه فيه هو الهيئه الحاصله من طلوع صوره بيضاء مشرقه مستديره فى رقعته زرقاء مبسوطه، و كلا الطرفين مركب أولهما من البدر و السماء، و الثانى من الدرهم و الديباجه. و قد يكون مختلف الطرفين كقوله: [الكامل] و حدائق لبس الشقيق نباتها كالأرجوان منقطا بالعنبر فإن وجه الشبه هو الهيئه الحاصله من انبساط رقعته حمراء قد نقطت بالسواد منثورا عليها. و المشبه مفرد و هو الشقيق. و المشبه به مركب من الأرجوان و العنبر. و كقوله: [الكامل] لا تعجبوا من خاله فى خده كل الشقيق بنقطه سوداء فإن وجه الشبه فيه هو الهيئه الحاصله من طلوع نقطه سوداء مستديره فى وسط رقعته حمراء مبسوطه. و المشبه مركب من الخال و الخد، و المشبه به مفرد و هو الشقيق و العقلى من المركب كما فى قوله: [البسيط] المستجير بعمر و عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار فإن وجه الشبه فيه هو الهيئه الحاصله من الالتجاء من الضار إلى ما هو أضر منه طمعا فى الانتفاع به، و وجه الشبه مركب من هذه المتعددات فى الجميع، و الرمضاء الأرض التى أسختها حراره الشمس الشديده. و المراد. «بعمر» هنا هو جساس بن مره البكرى، يقال إنه لما رمى كليب بن ربيعه التغلبى وقف على رأسه فقال له: «يا عمرو» أغثنى بشربه ماء، فأتم قتله: و أما المتعدد، فالحسى منه كما فى قوله: [المجتث] مهفهف و جنتاه كالخمر لونا و طعاما و العقلى كالنفع و الضرر فى قوله: [الكامل] طلق شديد الباس راحتة كالبحر فيه النفع و الضرر فإن وجه الشبه فيهما متعدد و هو اللون و الطعم فى الأول، و النفع و الضرر فى الثانى. و قد يجىء المتعدد مختلفا كما فى قوله:

[الرجز] هذا أبو الهيجاء فى الهيجاء كالسيف فى الرنق و المضاء فإن وجه الشبه فيه هو الرنق و هو حسى، و المضاء و هو عقلى و أبو الهيجاء لقب عبد الله بن حمدان العدوى. و اعلم أن الحسى لا- يكون طرفاه إلا- حسيين، و أما العقلى: فلا يلزمه كونها عقليين، لأن الحسى يدرك بالفعل، خلافا لعقلى فإنه لا يدرك بالحس.

خليل كحاتم، و نحو: له سيره كالمسك، و أخلاقه كالعنبر. و اشتراك الطرفين قد يكون ادعائيا بتنزيل التضاد منزله التناسب و إبراز الخسيس فى صوره الشريف تهكما أو تمليحا و يظهر ذلك من المقام.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ١٥٧٧

و ينقسم التشبيه باعتبار وجه الشبه إلى:

١- تشبيه تمثيل: و هو ما كان وجه الشبه فيه وصفا منتزعا من متعدد: حسيا كان أو غير حسى، كقوله: [الطويل]

و ما المرء إلا كالشهاب وضوئه

يوافى تمام الشهر ثم يغيب

فوجه الشبه سرعه الفناء انتزعه الشاعر من أحوال القمر المتعدده إذ يبدو هلالا، فيصير بدرا، ثم ينقص، حتى يدركه المحاق. و يسمى تشبيه التمثيل.

٢- تشبيه غير تمثيل: و هو ما لم يكن وجه الشبه فيه صوره منتزعه من متعدد، نحو: وجهه كالبدر، و مثل قول الشاعر: [الكامل]

لا تطلبنّ بآله لك رتبه

قلم البليغ بغير حظ مغزل

فوجه الشبه قله الفائده، و ليس منتزعا من متعدد.

٣- مفصل: و هو ما ذكر فيه وجه الشبه، أو ملزومه، نحو: طبع فريد كالنسيم رقه، و يده كالبحر جودا، و كلامه كالدر حسنا، و ألفاظه كالعسل حلاوه، و مثل قول ابن الرومى: [مجزوء الكامل]

شبيه البدر حسنا و ضياء و منالا

و شبيه الغصن لنا و قواما و اعتدالا

٤- مجمل: و هو ما لا يذكر فيه وجه الشبه، و لا ما يستلزمه، نحو: النحو فى الكلام كالملح فى الطعام. فوجه الشبه هو الإصلاح فى كل، و مثل قوله: [مجزوء الرمل]

إنما الدنيا كبيت

نسجه من عنكبوت

و اعلم أن وجه الشبه المجمل: إما أن يكون خفيا و إما أن يكون ظاهرا و منه ما وصف فيه احد الطرفين أو كلاهما بوصف يشعر بوجه الشبه، و منه ما ليس كذلك.

٥- قريب مبتذل: و هو ما كان ظاهر الوجه ينتقل فيه الذهن من المشبه إلى المشبه به، من غير احتياج إلى شدة نظر و تأمل، لظهور وجهه بادية الرأى. و ذلك لكون وجهه لا تفصيل فيه: كتشبيه الخد بالورد فى الحمره، أو لكون وجهه قليل التفصيل،

كتشيه الوجه

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٨]

ص: ١٥٧٨

بالدر، فى الإشراق أو الاستداره، أو العيون بالترجس.

و قد يتصرف فى القريب بما يخرجه عن ابتداله إلى الغرابه، كقول الشاعر: [الكامل]

لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا

إلا بوجه ليس فيه حياء

فإن تشبيه الوجه الحسن، بالشمس: مبتذل، و لكن حديث الحياء أخرج به إلى الغرابه.

و قد يخرج وجه الشبه من الابتذال إلى الغرابه و ذلك:

بالجمع بين عده تشبيهات كقول الشاعر: [السريع]

كأنما يبسم عن لؤلؤ

منضد، أو برد أو أقاح

أو باستعمال شرط، كقوله: [الكامل]

عزماته مثل النجوم ثواقبا

لو لم يكن للثاقبات أفول

٦-و بعيد غريب: و هو ما احتاج فى الانتقال من المشبه إلى المشبه به، إلى فكر و تدقيق نظر، لخفاء وجهه بادية الرأى كقوله:

[الكامل]

و الشمس كالمرآه فى كف الأشل

فإن الوجه فيه: هو الهيئه الحاصله من الاستداره مع الإشراق، و الحركه السريعه المتصله مع تموج الإشراق، حتى ترى الشعاع كأنه

يهم بأن ينبسط حتى يفيض من جوانب الدائره؛ ثم يبدو له فيرجع إلى الانقباض.

و حكم وجه الشبه. أن يكون فى المشبه به أقوى منه فى المشبه و إلا فلا فائده فى التشبيه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ١٥٧٩

تمرين

بين أركان التشبيه و أقسام كل منها فيما يلي:

١- مكلف الأيام ضدّ طباعها

متطلب في الماء جذوه نار

[الكامل]

٢- الدهر يقرعنى طورا و أقرعه

كأنه جبل يهوى إلى جبل

[البسيط]

٣- فأن أغش قوما بعده أو أزورهم

فكالوحش يدينها من الأنس المحل (١)

[الطويل]

٤- قال على عليه السلام: «مثل الذى يعلم الخير و لا يعمل به مثل السراج يضىء للناس و يحرق نفسه» .

٥- قال صاحب كليله و دمنه: الدنيا كالماء الملح، كلما ازددت منه شربا ازددت عطشا.

٦- فتراه فى ظلم الوغى فتخاله

قمرا يكر على الرجال بكوكب (٢)

[الكامل]

٧- كأن الثريا فى أواخر ليلها

تفتح نور أو لجام مفضض

[الطويل]

٨- صحو و غيم و ضياء و ظلم

مثل سرور شابه عارض غم

[الرجز]

[شماره صفحه واقعي : ٢١٠]

ص: ١٥٨٠

١- الأانس محركه: من تأنس به جمعه اناس و لغه في الإنس بالكسر، و المحل الجذب.

٢- الكوكب هنا السيف.

تشبيه التمثيل: أبلغ من غيره، لما فى وجهه من التفصيل الذى يحتاج إلى إمعان فكر، و تدقيق نظر، و هو أعظم أثرا فى المعانى: يرفع قدرها، و يضاعف قواها فى تحريك النفوس لها، فإن كان مدحا كان أوقع، أو ذما كان أوجع، أو برهانا كان أسطع، و من ثم يحتاج إلى كد الذهن فى فهمه، لاستخراج الصوره المنتزعه من أمور متعدده، حسيه كانت أو غير حسيه لتكون وجه الشبه كقول الشاعر: [البسيط]

و لاحت الشمس تحكى عند مطلعها

مرآه تبر بدت فى كف مرتعش

فمثل الشمس حين تطلع حمراء لامعه مضطربه، بمرآه من ذهب تضطرب فى كف ترتعش.

و تشبيه التمثيل نوعان:

الأول: ما كان ظاهر الأداة: نحو: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً [الجمعه: ٥] فالمشبه: هم الذين حملوا التوراه و لم يعقلوا ما بها: و المشبه به الحمار الذى يحمل الكتب النافعه، دون استفادته منها، و الأداة الكاف، و وجه الشبه: الهيئه الحاصله من التعب فى حمل النافع دون فائده.

الثانى: ما كان خفى الأداة: كقولك للذى يتردد فى الشىء بين أن يفعل و ألا يفعل: أراك تقدم رجلا- و تؤخر أخرى، إذ الأصل: أراك فى ترددك مثل من يقدم رجلا مره، ثم يؤخرها مره أخرى. فالأداة محذوفه، و وجه الشبه هيئه الإقدام و الإحجام المصحوبين بالشك.

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

مواقع تشبيه التمثيل

لتشبيه التمثيل موقعان:

١- أن يكون في مفتح الكلام، فيكون قياسا موضحا، و برهانا مصاحبا، و هو كثير جدا في القرآن، نحو: **مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ** [البقره: ٢٦١].

٢- ما يجيء بعد تمام المعانى، لإيضاحها و تقريرها، فيشبه البرهان الذى تثبت به الدعوى، نحو: [البسيط]

لا ينزل المجد إلا فى منازلنا

كالنوم ليس له مأوى سوى المقل

تأثير تشبيه التمثيل فى النفس

إذا وقع التمثيل فى صدر القول: بعث المعنى إلى النفس بوضوح و جلاء مؤيد بالبرهان، ليقنع السامع، و إذا أتى بعد استيفاء المعانى كان:

١- إما دليلا على إمكانها، كقول المتنبي: [الوافر]

و ما أنا منهم بالعيش فيهم

و لكن معدن الذهب الرغام (١)

٢- إما تأييدا للمعنى الثابت نحو: [البسيط]

ترجو النجاه و لم تسلك مسالكها

إن السفينه لا تجرى على اليبس

و عله هذا: أن النفس تأنس إذا أخرجتها من خفى إلى جلى؛ و مما تجهله إلى ما هى به أعلم. و لذا تجد النفس من الأريحيه ما لا تقدر قدره، إذا سمعت قول أبى تمام: [الطويل]

و طول مقام المرء فى الحى مخلق

لديباجتيه فاغترب تتجدد

فأنى رأيت الشمس زيدت محبته

الى الناس ان ليست عليهم بسرمد (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ١٥٨٢

-
- ١- لما ادعى أنه ليس منهم مع إقامته بينهم، و كان ذلك يكاد يكون مستحيلا فى مجرى العاده، ضرب لذلك المثل بالذهب فإن مقامه فى التراب، و هو أشرف منه.
 - ٢- الديباجتان الخدان، و السرمد الدائم.

المبحث السادس في أدوات التشبيه (١)

أدوات التشبيه: هي ألفاظ تدل على المماثلة، كالکاف، و كأن، و مثل، و شبه، و غيرها مما يؤدي معنى التشبيه: كیحكى، و يضاهى و يضارع، و يماثل و يساوى، و يشابه، و كذا أسماء فاعلها. فأدوات التشبيه بعضها: اسم، و بعضها: فعل، و بعضها: حرف. و هي إما ملفوظة، و إما ملحوظة، نحو جماله كالبدن، و أخلاقه فى الرقه كالنسيم، و نحو اندفع الجيش اندفاع السيل، أى كاندفاعه.

الأصل فى الكاف، و مثل، و شبه، من الأسماء المضافه لما بعدها أن يليها المشبه به لفظا (٢) أو تقديرا.

نحو: قوله تعالى: حُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ [الواقعه: ٢٢]. و نحو: قوله تعالى: وَ لَهُ الْجَوَارِ الْمُشْجَاتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ [الرحمن: ٢٤] و كقول الشاعر: [الكامل]

و الوجه مثل الصبح مبيض

و الفرع مثل الليل مسود

ضدان لما استجمعا حسنا

و الضد يظهر حسنه الضد

و الأصل فى كأن، و شابه، و مائل، و ما يرادفها، أن يليه المشبه، مثل قوله: [الطويل]

كأن الثريا راحه تشبر الدجى

لتنظر طال الليل أم قد تعرضا

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ١٥٨٣

١- (التشبيه) يفيد التفاوت، و أما (التشابه) يفيد التساوى بلفظ تشابه. و تماثل و تشاكل، و تساوى، و تضارع، و كذا بقولك:

كلاهما سواء، لا بما كان له فاعل و مفعول به: مثل شابه. و ساوى، فإن فى هذا إلحاق الناقص بالزائد.

٢- و قد يليها غير المشبه به إذا كان التشبه مركبا، أى هيئه منتزعه من متعدد و ذكر بعد الكاف بعض ما ننتزع منه تلك الهيئه

كقوله تعالى: وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاهِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ فَإِنْ

المراد تشبيه حال الدنيا في حسن نضارتها و بهجه روائها في المبدأ. و ذهاب حسنها و تلاشى رونقها شيئاً فشيئاً في الغايه، بحال النبات الذى يحسن من الماء فتزهو خضرته. ثم ييبس شيئاً فشيئاً، ثم يتحطم فتطيره الرياح، فيصير كأن لم يكن شيئاً مذكوراً، بجامع الهيئه الحاصله في كل من حسن و إعجاب و منفعه، يعقبها التلف و العدم.

و كأن: تفيد التشبيه: إذا كان خبرها جامدا، نحو: كأن البحر مرآه صافيه.

و تفيد الشك: إذا كان خبرها مشتقا، نحو: كأنك فاهم، و مثل قوله: [الطويل]

كأنك من كل النفوس مركب

فأنت إلى كل النفوس جيب

و قد يغنى عن أداء التشبيه فعل يدل على حال التشبيه، و لا يعتبر أداء.

فإن كان الفعل لليقين، أفاد قرب المشابهة، لما في فعل اليقين من الدلالة على تيقن الاتحاد و تحققه، و هذا يفيد التشبيه مبالغه، نحو: فلما رأوه عارضا مستقبلا أوديتهم قالوا هذا عارض مُمطرنا [الأحقاف: ٢٤]. و نحو: رأيت الدنيا سرايا عزارا.

و إن كان الفعل للشك أفاد بعدها: لما في فعل الرجحان من الإشعار بعدم التحقق، و هذا يفيد التشبيه ضعفا، (١) كقوله تعالى: إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا [الإنسان: ١٩] و نحو: [الكامل]

قوم إذا لبسوا الدروع حسبتها

سحبا مزرده على أقمار

المبحث السابع في تقسيم التشبيه باعتبار أداته

ينقسم التشبيه باعتبار أداته إلى:

أ- التشبيه المرسل (٢): و هو ما ذكرت فيه الأداه، كقول الشاعر: [مجزوء الرمل]

إنما الدنيا كبيت

نسجه من عنكبوت

ب- التشبيه المؤكد: و هو ما حذف منه أداته، نحو: يسجع سجع القمري و كقول الشاعر: [الخفيف]

و أنت نجم في رفعه و ضياء

تجتليك العيون شرقا و غربا

[شماره صفحه واقعى : ٢١٤]

١- و الضعف قد يكون فى المشبه و قد يكون فى المشبه به.

٢- و سمى مرسلًا: لإرساله عن التأكيد.

و من المؤكد: ما أضيف فيه المشبه به إلى المشبه، كقول الشاعر: [الكامل]

و الرّيح تعبت بالغصون و قد جرى

ذهب الأصيل على (١)لجين الماء

أى أصيل كالذهب على ماء كاللجين.

و المؤكد أوجز، و أبلغ، و أشد وقعاً في النفس. أما أنه أوجز فلحذف أدواته، و أما أنه أبلغ فلإيهامه أن المشبه عين المشبه به.

ج-و التشبيه البليغ: هو ما حذف فيه أداه التشبيه، و وجه الشبه (٢)، نحو: [الكامل]

فاقضوا ما أربكم عجالاً إنما

أعماركم سفر من الأسفار

و نحو: [الكامل]

عزما نهم قضب و فيض أكفهم

سحب و بيض وجوههم أعمار

و التشبيه البليغ: ما بلغ درجة القبول لحسنه. أو الطيب الحسن فكلما كان وجه الشبه قليل الظهور، يحتاج في إدراكه إلى إعمال الفكر كان ذلك أفعال في النفس و أدعى إلى تأثرها و اهتزازها، لما هو مركز في الطبع، من أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، و الاشتياق إليه، و معاناه الحنين نحوه كان نيله أحلى، و موقعه في النفس أجل و ألطف، و كانت به أضن و أشغف، و ما أشبه هذا الضرب من المعاني، بالجواهر في الصدف، لا يبرز إلا أن تشقه و بالحبيب المتحجب لا يريك وجهه، حتى تستأذن.

و سبب هذه التسمية: أن ذكر الطرفين فقط، يوهم اتحادهما، و عدم تفاضلهما، فيعلو المشبه إلى مستوى المشبه به، و هذه هي المبالغة في قوة التشبيه.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ١٥٨٥

١- الأصيل الوقت بين العصر إلى المغرب، و اللجين الفضة.

٢- و من التشبيه البليغ أن يكون المشبه به مصدراً مبيناً للنوع نحو: أقدم الجندي إقدام الأسد، و راغ المدين روغان الثعلب، و منه أيضاً إضافه المشبه به للمشبه نحو لبس فلان ثوب العافية، و منه أيضاً أن يكون المشبه به حالاً نحو: حمل القائد على أعدائه

الغرض من التشبيه و الفائءه منه هى الإيضاح و البيان فى التشبيه غير المقلوب و يرجع ذلك الغرض إلى المشبه و هو إما:

١- بيان حاله: و ذلك حينما يكون المشبه مبهما غير معروف الصفه، التى يراد إثباتها له قبل التشبه، فيفيءه التشبيه الوصف، و يوضحه المشبه به، نحو شجر النارنج كشجر البرتقال و مثل قول الشاعر: [الوافر]

إذا قامت لحاجتها تثت

كأن عظامها من خيزران

شبه عظامها بالخيزران بيانا لما فيها من اللين (١)

٢- أو بيان إمكان حاله: و ذلك حين يسند إليه أمر مستغرب لا تزول غرابته إلا بذكر شبيه له، معروف واضح مسلم به، ليثبت فى ذهن السامع و يقرر مثل قوله: [الكامل]

و يلاه إن نظرت و إن هى أعرضت

وقع السهام و نزعهن أليم

شبه نظرها: بوقع السهام، و شبه إعرضها بنزعها: بيانا لإمكان إيلاهما بهما جميعا.

٣- أو بيان مقدار حال المشبه فى القوه و الضعف و ذلك إذا كان المشبه معلوما معروف الصفه التى يراد إثباتها له معرفه إجماليه قبل التشبيه بحيث يراد من ذلك التشبيه بيان مقدار نصيب المشبه من هذه الصفه و ذلك بأن يعمد المتكلم لأن يبين للسامع ما يعنيه من هذا المقدار مثل قوله: [البسيط]

كأن مشيتها من بيت جارتها

مر السحابه لا ريث و لا عجل

و كتشبيه: الماء بالثلج، فى شء البروده. و مثل قوله: [الكامل]

فيها اثنتان و أربعون حلوبه

سودا كخافيه الغراب الأسحم

١- و التشبيه لهذا الغرض يكثر فى العلوم و الفنون لمجرد البيان و الإيضاح، فلا يكون فيه حينئذ أثر للبلاغه لخلوه من الخيال و عدم احتياجه إلى التفكير، و لكنه لا يخلو من ميزه الاختصار فى البيان و تقريب الحقيقه إلى الأذهان، كقولهم: الأرض كالكره.

شبه النياق السود، بخافيه الغراب، بيانا لمقدار سوادها، فالسواد صفه مشتركه بين الطرفين.

٤- أو تقرير حال المشبه، و تمكينه فى ذهن السامع، بإبرازها فيما هى فيه أظهر (١) كما إذا كان ما أسند إلى المشبه يحتاج إلى التثبيت و الإيضاح فتأتى بمشبهه به حسى قريب التصور، يزيد معنى المشبه إيضاحا لما فى المشبه به من قوه الظهور و التمام، نحو: هل دوله الحسن إلا كدوله الزهر، و هل عمر الصبا إلا أصيل أو سحر، و مثل قوله: [الكامل]

إن القلوب إذا تنافر ودها

مثل الزجاجه كسرها لا يجبر (٢)

شبه تنافر القلوب، بكسر الزجاجه، تشبيتا لتعذر عوده القلوب إلى ما كانت عليه من الأئس و الموده.

٥- أو بيان إمكان وجود المشبه، بحيث يبدو غريبا يستبعد حدوثه و المشبه به يزيل غرابته، و يبين أنه ممكن الحصول، مثل قوله: [الوافر]

فإن تفق الأنام و أنت منهم

فإن المسك بعض دم الغزال (٣)

٦- أو مدحه و تحسين حاله، ترغيبا فيه، أو تعظيما له، بتصويره بصوره تهيج فى النفس قوى الاستحسان، بأن يعمد المتكلم إلى ذكر مشبه به معجب، قد استقر فى النفس حسنه و

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ١٥٨٧

- ١- و يكثر فى تشبيه الأمور المعنويه بأخرى ما تدرك بالحس: نحو التعلم فى الصغر كالنقش فى الحجر.
- ٢- تنافر القلوب و توادها من الأمور المعنويه، و لكن الشاعر نظر إلى ما فى المشبه به من قوه الظهور و التمام. فانتقل بالسامع من تنافر القلوب الذى لا ينتهى اذا وقع، الى كسر الزجاجه الذى لا يجبر اذا حصل، فصور لك الامر المعنوى بصوره حسيه.
- ٣- أى أنه لا استغراب فى علوك على الأنام مع أنك واحد منهم، لأن لك نظيرا و هو (المسك) فإنه بعض دم الغزال و قد فاق على سائر الدماء، ففيه تشبيه حال الممدوح بحال المسك تشبيها ضمنيًا، و التشبيه الضمنى هو تشبيها لا يوضع فيه المشبه و المشبه به فى صورته من صور التشبيه المعروفه، بل بلمحان فى التركيب لإفاده أن الحكم الذى أسند إلى الشبه ممكن. نحو: المؤمن مرآه المؤمن.

حَبّه فيصوّر المشبه بصورته، كقوله: [الطويل]

و زاد بك الحسن البديع نضاره

كأنك في وجه الملاحه خال

و نحو: [الطويل]

كأنك شمس و الملوك كواكب

إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

٧- أو تشويه المشبه و تقييحه، تنفيرا منه أو تحقيرا له، بأن تصوّره بصورة تمجها النفس، و يشمئز منها الطبع، كقوله: [الكامل]

و إذا أشار محدّثا فكأنه

قرد يقهقه أو عجوز تلطم

و قوله: [الكامل]

و ترى أناملها دبت على مزمارها

كخنافس دبت على أوتار

٨- أو استطرافه: أي عدّه طريفا حديثا، بحيث يجيء المشبه به طريفا، غير مألوف للذهن.

إما لإبرازه في صورة الممتنع عادة، كما في تشبيه فحم فيه جمر متقد ببحر من المسك موجه الذهب و قوله: [مجزوء الكامل]

و كأن مخمّر الشقيق

إذا تصوب أو تصعد

أعلام ياقوت نشر

ن على رماح من زبرجد

و إما لندور حضور المشبه به في الذهن عند حضور المشبه، كقوله: [الكامل]

أنظر إليه كزورق من فضّه

قد أثقلته حموله من عنبر (١)

[شماره صفحه واقعی : ٢١٨]

ص: ١٥٨٨

١- الحمولة ما يحمل فيه و يوضع و المقصد من التشبيه وجود شيء اسود داخل أبيض و اعلم أن التشبيه اذا يعود فيه الغرض إلى المشبه يكون وجه شبهه أتم و أعرف في المشبه به، منه في المشبه، و عليه جرى أبو العلاء المعري في قوله: ظلمناك في تشبيه صدغيك بالمسك. و قاعده التشبيه نقصان ما يحكى، و شراح التلخيص اشترطوا الأعرفيه و لم يشترطوا الأتميه. و في المطول و الأطول ما يلفت النظر، فارجع إليهما.

تشبيه على غير طرقة الأصلية التشبيه الضمني

هو تشبيه لا يوضع فيه المشبه و المشبه به، في صورته من صور التشبيه المعروفه، بل يلمح المشبه و المشبه به، و يفهمان من المعنى، و يكون المشبه به دائما برهانا على إمكان ما أسند إلى المشبه، كقول المتنبي: [الخفيف]

من يهن يسهل الهوان عليه

ما لجرح بميت إيلام

أى: إن الذى اعتاد الهوان، يسهل عليه تحمله، و لا يتألم له، و ليس هذا الادعاء باطلا، لأن الميت إذا جرح لا يتألم.

و فى ذلك تلميح بالتشبيه فى غير صراحه، و ليس على صورته من صور التشبيه المعروفه، بل إنه تشابه يقتضى التساوى، الأداة، و أما التشبيه فيقتضى التفاوت.

التشبيه المقلوب

قد يعكس التشبيه، فيجعل المشبه مشبها به و بالعكس (1) فتعود فائدته إلى المشبه به،

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ١٥٨٩

١- التشبيه المقلوب: و يسمى المنعكس، هو ما رجح فيه وجه الشبه إلى المشبه به، و ذلك حين يراد تشبيه الزائد بالناقص و يلحق الأصل بالفرع للمبالغه، و هذا النوع جار على خلاف العاده فى التشبيه، و وارد على سبيل الدور. و إنما يحسن فى عكس المعنى المتعارف كقول البحترى: فى طلعه البدر شىء من محاسنها و للقضييب نصيب من تشبهها و المتعارف تشبيه الوجوه الحسنه بالدور. و المقامات بالقضييب فى الاستقامه و التثنى لكنه عكس ذلك مبالغه، هذا إذا أريد إلحاق كامل بناقص فى وجه الشبه. فإن تساوى حسن العدول عن (التشبيه) إلى الحكم (بالتشابه) تباعدا و احترازا من ترجيح أحد المتساويين على الآخر، كقول أبى إسحاق الصابى. تشابه دمعى إذ جرى و مدامتى فمن مثل ما فى الكأس عيني تسكب فو الله ما أدري أبالخمر أسبلت جفونى أم من عبرتى كنت أشرب و كقول الصاحب بن عباد: رق الزجاج و راق الخمر فتشابهها و تشاكل الأمر فكأنما خمر و لا قدح و كأنما قدح و لا خمر

لادعاء أن المشبه أتمّ و أظهر من المشبه به في وجه الشبه.

و يسمى ذلك بالتشبيه المقلوب (١) أو المعكوس نحو: كأن ضوء النهار جبينه، و نحو: كأن نشر الروض حسن سيرته، و نحو: كأن الماء في الصفاء طباعه و كقول محمد بن وهيب الحميري (٢) [الكامل]

و بدا الصّباح كأن غرّته

وجه الخليفة حين يمتدح

شبه غرّه الصّباح، بوجه الخليفة، إيهاما أنه أتم منها في وجه الشبه و هذا التشبيه مظهر من مظاهر الافتنان و الإبداع، كقوله تعالى حكاية عن الكفار: **إِنَّمَا أَلْبِيعُ مِثْلَ الرَّبِّ** [البقره: ٢٧٥] في مقام أن الرّبّ مثل البيع عكسوا ذلك لإيهام أن الرّبّ عندهم أحل من البيع، لأن الغرض الربح و هو أثبت وجودا في الرّبّ منه في البيع، فيكون أحقّ بالحل عندهم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ١٥٩٠

-
- ١- يقرب من هذا النوع ما ذكره الحلبي في كتاب حسن التوسل و سماه «تشبيه التفضيل» و هو أن يشبه شىء بشىء لفظا أو تقديرا ثم يعدل عن التشبيه لادعاء أن المشبه به، كقوله: حسبت جمالها بدرا منيرا و أين البدر من ذلك الجمال
 - ٢- فالبحتري أراد أن يوهم أن وجه الخليفة أتم من غره الصّباح إشراقا و نورا.

إشاره

ينقسم التشبيه باعتبار الغرض: إلى حسن مقبول، و إلى قبيح مردود

١-فالحسن المقبول: هو ما و فى بالأغراض السابقه، كأن يكون المشبه به أعرف من المشبه فى وجه الشبه، إذا كان الغرض بيان حال المشبه، أو بيان المقدار، أو أن يكون أتم شىء فى وجه الشبه، إذا قصد إلحاق الناقص بالكامل، أو أن يكون فى بيان الإمكان مسلم الحكم، و معروفًا عند المخاطب، إذا كان الغرض بيان إمكان الوجود، و هذا هو الأكثر فى التشبيهات، إذ هى جاربه على الرشاقه، ساريه على الدقه و المبالغه ثم إذا تساوى الطرفان فى وجه الشبه عند بيان المقدار كان التشبيه كاملاً فى القبول، و إلا فكلما كان المشبه به أقرب فى المقدار إلى المشبه كان التشبيه أقرب إلى الكمال و القبول.

٢-و القبيح المردود: هو ما لم يف بالغرض المطلوب منه، لعدم وجود وجه بين المشبه و المشبه به، أو مع وجوده لكنه بعيد.

تنبيهات

الأول: بعض أساليب التشبيه أقوى من بعض فى المبالغه، و وضوح الدلاله و لها مراتب ثلاثه:

أ-أعلاها و أبلغها: ما حذف فيها الوجه و الأداة، نحو: على أسد، و ذلك أنك ادعيت الاتحاد بينهما بحذف الأداة-و ادعيت التشابه بينهما فى كل شىء بحذف الوجه و لذا سمي هذا تشبيهاً بليغاً.

ب-المتوسطه: ما تحذف فيها الأداة وحدها، كما تقول على أسد شجاعه أو يحذف فيها

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

وجه الشبه، فتقول على كالأسد. و بيان ذلك: أنك بذكرك الوجه حصرت التشابه. فلم تدع للخيال مجالاً في الظن بأن التشابه في كثير من الصفات كما أنك بذكر الأداة نصصت على وجود التفاوت بين المشبه و المشبه به. و لم تترك باباً للمبالغه.

ج-أقلها: ما ذكر فيها الوجه و الأداة، و حينئذ فقدت الميزتين السابقتين

الثاني: قد يكون الغرض من التشبيه حسناً جميلاً، و ذلك هو النمط الذي تسمو إليه نفوس البلغاء، و قد أتوا فيه بكل حسن بديع، كقول ابن نباته في وصف فرس أعر محجل: [الكامل]

و كأنما لطم الصباح جبينه

فاقتص منه فخاض في أحشائه

و قد لا يوفق المتكلم إلى وجه الشبه، أو يصل إليه مع بعد، و ما أخلق مثل هذا النوع بالاستكراه و أحقه بالذم. لما فيه من القبح و الشناعه بحيث ينفر منه الطبع السليم.

الثالث: علم مما سبق أن أقسام التشبيه من حيث الوجه و الأداة كالاتي:

١-التشبيه المرسل: هو ما ذكرت فيه الأداة.

٢-التشبيه المؤكد: هو ما حذفته منه الأداة.

٣-التشبيه المجمل: هو ما حذف منه وجه الشبه.

٤-التشبيه المفصل: هو ما ذكر فيه وجه الشبه.

٥-التشبيه البليغ: هو ما حذفته منه الأداة. و وجه الشبه (١) و هو أرقى أنواع التشبيه بلاغه، و قد تقدم الكلام عليه مستوفى.

٦-التشبيه الضمني: هو تشبيه لا يوضع فيه المشبه؛ و المشبه به؛ في صورته من صور التشبيه المعروفه، بل يلمح المشبه، و المشبه به، و يفهمان من المعنى، نحو:

علا فما يستقر المال في يده

و كيف تمسك ماء قنه الجبل

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

١- المراد بالبليغ هنا: ما بلغ درجة القبول لحسنه، أو المراد به اللطيف الحسن.

فالمشبه الممدوح هو ضمير (علا) و المشبه به (قنه الجبل) و المشبه الثانى هو (المال) و المشبه به الثانى هو (الماء) و وجه الشبه، عدم الاستقرار، و الأداة محذوفه أيضا.

و هذا النوع يؤتى به ليفيد أن الحكم الذى أسند إلى المشبه ممكن (1).

أسئله تطلب أجوبتها

ما هو علم البيان لغه و اصطلاحا؟ ما هو التشبيه؟ ما أركان التشبيه؟ طرفا التشبيه حسيان أم عقليان؟ ما المراد بالحسى؟ ما هو التشبيه الخيالى؟ ما المراد بالعقلى؟ ما هو التشبيه الوهمى؟ ما هو وجه الشبه؟ ما هى أدوات التشبيه؟ هل الأصل فى أدوات التشبيه أن يليها المشبه او المشبه به؟ متى تفيد كأن التشبيه؟ ما هو التشبيه البليغ؟ ما هو التشبيه الضمنى؟ ما هو التشبيه المرسل؟ كم قسما للتشبيه باعتبار طرفيه؟ كم قسما للتشبيه باعتبار تعدد طرفيه؟ ما هو التشبيه الملفوف؟ ما هو التشبيه المفروق؟ ما هو تشبيه التسويه؟ ما هو تشبيه الجمع؟ كم قسما للتشبيه باعتبار وجه الشبه؟ ما هو تشبيه التمثيل؟ ما هو تشبيه غير التمثيل؟ ما هو التشبيه المفصل؟ ما هو التشبيه المجمل؟ كم قسما للتشبيه باعتبار الغرض منه؟

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ١٥٩٣

١- كقوله: [الكامل] لا- تنكرى عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالى أى لا تنكرى خلو الرجل الكريم من الغنى فإن ذلك ليس عجبا، لأن قمم الجبال و هى أعلى الأماكن، لا يستقر فيها ماء السيل «فهاهنا يلمح الذكى تشبيها» و لكنه لم يضع ذلك صريحا، بل أتى بجمله مستقله و ضمنها هذا المعنى فى صورته برهان فيكون هذا التشبيه على غير طرقة الاصليه، بحيث يورد التشبيه ضمنا من غير أن يصرح به و يجعل فى صورته برهان على الحكم الذى أسند إليه المشبه، كما سبق شرحه. و قد يراد إيهام أن المشبه و المشبه به متساويان فى وجه الشبه، فيترك التشبيه ادعاء بالتساوى دون الترجيح.

تطبيق عام على أنواع التشبيه

اشترت ثوبا أحمر كالورد: فى هذه الجملة تشبيه مرسل مفصل المشبه ثوبا، و المشبه به هو الورد. و هما حسيان مفردان، و الأداة الكاف، و وجه الشبه: الحمره فى كل، و الغرض منه بيان حال المشبه.

ما الدهر إلا الربيع المستنير إذا

أتى الربيع أتاك النور و النور

فالأرض ياقوته و الجو لؤلؤه

و النبت فيروزج و الماء بلور

[البسيط]

الأرض ياقوته: تشبيه بليغ مجمل. المشبه الأرض، و المشبه به ياقوته، و هما حسيان مفردان. و وجه الشبه المحذوف، و هو الخضره فى كل. و الأداة محذوفه. و الغرض منه تحسينه، و الجو لؤلؤه، و النبت فيروزج و الماء بلور كذلك. و فى البيت كله تشبيه مفروق، لأنه أتى بمشبه و مشبه به، و آخر و آخر.

العمر و الإنسان و الدنيا همو

كالظل فى الإقبال و الإدبار

[الكامل]

فيه تشبيه تسويه مرسل مفصل، المشبه العمر و الإنسان و الدنيا، و المشبه به الظل و المشبه بعضه حسى، و بعضه عقلى، و المشبه به حسى، و الكاف الأداة، و وجه الشبه الإقبال و الإدبار. و الغرض تقرير حاله فى نفس السامع.

كم نعمه مرت بنا و كأنها

فرس يهرول أو نسيم سارى

[الكامل]

فى البيت: تشبيه جمع مرسل مجمل، المشبه نعمه، و المشبه به فرس يهرول، أو نسيم سارى، و هما حسيان، و كأن الأداة، و وجه الشبه السرعة فى كل، و الغرض منه بيان مقدار حاله.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ليل و بدر و غصن

شعر و وجه و قد

[المجتث]

فيه تشبيه بليغ مجمل ملفوف، المشبه شعر و هو حسى، و المشبه به ليل، و هو عقلى، و الأداة محذوفه، و وجه الشبه السواد فى كل، و الغرض منه بيان مقدار حاله.

و فى الثانى: المشبه وجه، و المشبه به بدر، و هما حسيان. و وجه الشبه الحسن فى كل. و الأداة محذوفه، و الغرض تحسينه. و فى الثالث المشبه قد، و المشبه به غصن و هما حسيان. و وجه الشبه الاعتدال فى كل، و الأداة محذوفه، و الغرض بيان مقداره-هذا، و إن شئت فقل هذا تشبيه مقلوب بجعل المشبه به مشبها. و المشبه به بأن يجعل الليل مشبها، و الشعر مشبها به.

و قد لاح فى الصبح الثريا كما ترى

كعنقود ملاحبه حين نورا

[الطويل]

فيه تشبيه تمثيل مرسل مجمل، المشبه هيئه الثريا الحاصله من اجتماع أجرام مشرقه مستديره منيره: و المشبه به هيئه عنقود العنب المنور، و الجامع الهيئه الحاصله من اجتماع أجرام منيره مستديره فى كل، و الأداة الكاف، و الغرض منه بيان حاله

تمرين

بين أنواع التشبيه فيما يأتى:

١- قال الله تعالى: وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيْحُ [الكهف: ٤٥].

٢- قال تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيْحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ [إبراهيم: ١٨]

٣- و قال تعالى: وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعِهِ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا [النور: ٣٩].

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ١٥٩٥

٤-الورد فى أعلى الغصون كأنه

ملك تحفّ به سراه جنوده

[الكامل]

٥-إذا ارتجل الخطاب بدا خليج

بفيه يمدّه بحر الكلام

كلام بل مدام بل نظام

من الياقوت بل حبّ الغمام

[الوافر]

٦-و كأنّ الصبح لَمّا

لاح من تحت الثريا

ملك أقبل فى التا

ج يفدى و يحيا

[مجزوء الرمل]

٧-إنما النفس كالزجاجه و العل

م سراج و حكمه الله زيت

فإذا أشرقت فإنك حى

و إذا أظلمت فإنك ميت

[الخفيف]

٨-و غير تقى يأمر الناس بالتقى

طبيب يداوى الناس و هو مريض

[الطويل]

٩- إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت

له عن عدو في ثياب صديق

[الطويل]

١٠- والبدر أول ما بدا مثلثا

يبدى الضياء لنا بخد مسفر

فكأنما هو خوزه من فضه

قد ركبت في هامه من عنبر

[الكامل]

١١- ما الناس إلا كالديار و أهلها

بها يوم حلّوها و غدوا بلاقع

[الكامل]

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٦]

ص: ١٥٩٦

بلاغه التشبيه (1) و بعض ما أثر منه عن العرب و المحدثين

تنشأ بلاغه التشبيه: من أنه ينتقل بك من الشئ نفسه، إلى شئ طريف يشبهه، أو صورته بارعه تمثله. و كلما كان هذا الانتقال بعيدا، قليل الخطور بالبال، أو ممتزجا بقليل أو كثير من الخيال، كان التشبيه أروع للنفس، و أدعى إلى إعجابها و اهتزازها. فإذا قلت: فلان يشبه فلانا في الطول، أو إن الأرض تشبه الكره في الشكل، لم يكن في هذه التشبيهات أثر للبلاغه، لظهور المشابهه، و عدم احتياج العثور عليها إلى براعه، و جهد أدبيّ، و لخلوها من الخيال.

و هذا الضرب من التشبيه: يقصد به البيان و الإيضاح، و تقريب الشئ إلى الأفهام، و أكثر ما يستعمل في العلوم و الفنون.

و لكنك تأخذك روعه التشبيه، حينما تسمع قول المعزى يصف نجما: [الخفيف]

يسرع اللحم في احمرار كما تس

رع في اللحم مقله الغضبان

فإن تشبيه لمحات النجم و تألقه مع احمرار ضوئه، بسرعه لمحاه الغضبان من التشبيهات النادره، التي لا تنقاد إلا لأديب، و من ذلك قول الشاعر: [الخفيف]

و كأن النجوم بين دجاها

سنن لاح بينهنّ ابتداء

فإن جمال هذا التشبيه: جاء من شعورك ببراعه الشاعر، و حذقه في عقد المشابهه بين حالتين، ما كان يخطر بالبال تشابههما، و هما حاله النجوم في رقع الليل، بحال السنن الدّينيه الصحيحه، متفرقه بين البدع الباطله.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ١٥٩٧

١- التشبيه مع ما فيه من ميزه الإيجاز في اللفظ يفيد المبالغه في الوصف. و يخرج الخفى إلى الجلى و المعقول إلى المحسوس، و يجعل التافه نفيسا، و النفيس تافها و يدنى البعيد من القريب، و يزيد المعنى وضوحا، و يكسبه تأكيدا، فيكون أوقع في النفس و أثبت، و له روعه الجمال و الجلال.

و لهذا التشبيه: روعه أخرى، جاءت من أن الشاعر: تخيل أن السنن مضيئه لَماعه، و أن البدع مظلمه قاتمه.

و من أبدع التشبيهات قول المتنبي: [الطويل]

بليت بلى الأطلال إن لم أقف بها

وقوف شحيح ضاع في التراب خاتمه

يدعو الشاعر على نفسه بالبلى و الفناء، إذا هو لم يقف بالأطلال، ليذكر عهد من كانوا بها، ثم أراد أن يصوّر لك هيئه وقوفه، فقال: كما يقف شحيح فقد خاتمه في التراب، من كان يوفق إلى تصوير حال الذاهل المتحير المحزون، المطرق برأسه، المنتقل من مكان إلى مكان في اضطراب و دهشه، بحال شحيح فقد في التراب خاتما ثمينا.

هذه بلاغه التشبيه من حيث مبلغ طرفته، و بعد مرماه، و مقدار ما فيه من خيال.

أما بلاغته من حيث الصورة الكلاميه التي يوضع فيها، فمتفاوته ايضا.

فأقلّ التشبيهات مرتبه في البلاغه ما ذكرت أركانها جميعها، لأنّ بلاغه التشبيه مبنيه على ادعاء أنّ المشبه عين المشبه به، و وجود الأداه، و وجه الشبه معا، يحولان دون هذا الادعاء؛ فإذا حذفت الأداه وحدها، أو وجه الشبه وحده، ارتفعت درجه التشبيه في البلاغه قليلا، لأن حذف أحد هذين يقوّى ادعاء اتحاد المشبه و المشبه به بعض التقويه-أما أبلغ أنواع التشبيه «فالتشبيه البليغ» لأنه مبنّى على ادعاء أن المشبه و المشبه به شيء واحد.

هذا-وقد جرى العرب و المحدثون على تشبيه: الجواد بالبحر و المطر، و الشجاع بالأسد، و الوجه الحسن بالشمس و القمر، و الشهم الماضي في الامور بالاحلام و الوجه الصبيح بالدينار، و الشعر الفاحم بالليل، و الماء بالسيف، و العالى المنزله بالنجم، و الحلیم الرّزين بالجبل، و الأمانى الكاذبه بالعنقاء، و الماء الصافى باللّجين، و الليل بموج البحر، و الجيش بالبحر الرّاخر، و الخيل بالرّيح و البرق، و النجوم بالدرّ و الأزهار، و الأسنان بالبرد و اللؤلؤ، و السفن بالجبال، و الجداول بالحيات الملتويه، و الشيب بالنهار و لمع السيوف، و غرّه الفرس بالهلال، و يشبهون الجبان بالنعامه و الذبابه، و اللثيم بالثعلب، و الطائش بالفراش، و الذليل

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ١٥٩٨

بالتد، و القاسى بالحديد و الصخر، و البليد بالحمار، و البخيل بالأرض المجدبه.

و قد اشتهر رجال من العرب بخصال محموده، فصاروا فيها أعلاما-فجرى التشبيه بهم، فيشبه الوفى بالسموأل (١) و الكريم بحاتم، و الحلیم بالأحنف (٢)، و الفصیح بسحبان، و الخطيب بقس (٣) و الشجاع بعمر بن معد يكرب، و الحكيم بلقمان (٤) و الذكى بإياس.

و اشتهر آخرون بصفات ذميمه، فجرى التشبيه بهم أيضا، فيشبه العيى بإقل (٥)، و الأحمق بهبنقه (٦)، و النادم بالكسعى (٧)، و البخيل بمادر (٨)، و الهجاء بالحطيئه (٩)، و القاسى بالحجاج الثقفى أحد جبابره العرب المتوفى سنة ٩٧ هـ

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ١٥٩٩

- ١- هو السموأل بن عادياى اليهودى، يضرب به المثل فى الوفاء، و هو من شعراء الجاهليه، توفى سنة ٦٢ ق هـ
- ٢- هو الأحنف بن قيس من سادات التابعين، كان شهما حلیمًا، عزيزا فى قومه إذا غضب غضب له مائه ألف سيف لا يسألون لماذا غضب: توفى سنة ٦٧ هـ
- ٣- هو قس بن ساعده الإيادى، خطيب العرب قاطبه، و يضرب به المثل فى البلاغه و الحكمة.
- ٤- حكيم مشهور آتاه الله الحكمة، أى الإصابه بالقول و العمل.
- ٥- رجل اشتهر بالعى، اشترى غزالا مره بأحد عشر درهما، فسئل عن ثمنه فمد اصابع كفيه يريد عشره، و أخرج لسانه ليكملها أحد عشر، ففر الغزال، فضرب به المثل فى العى.
- ٦- هو لقب أبى الودعات يزيد بن ثروان القيسى، يضرب به المثل فى الحمق.
- ٧- هو غامد بن الحارث، خرج مره للصيد فأصاب خمسة حمر بخمسه أسهم، و كان يظن كل مره أنه مخطىء، فغضب و كسر قوسه، لما أصبح رأى الحمر مصروعه و الأسهم مخضبه بالدم، فندم على كسر قوسه، و عض على إبهامه فقطعها.
- ٨- لقب رجل من بنى هلال، اسمه مخارق، و كان مشهورا بالبخل و اللؤم.
- ٩- شاعر مخضرم، كان هجاء مرا، و لم يكذ يسلم من لسانه أحد، هجا أمه و أباه، و نفسه و له ديوان شعر، و توفى سنة ٤٠ هـ

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]

ص: ۱۶۰۰

الباب الثاني في المجاز (1)

المجاز مشتق من جاز الشيء يجوز، إذا تعدّاه سمّوا به اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي، واستعمل ليدلّ على معنى غيره، مناسب له.

والمجاز: من أحسن الوسائل البيانيّة التي تهدي إليها الطبيعة؛ لإيضاح المعنى، إذ به يخرج المعنى متّصفا بصفه حسّيه، تكاد تعرضه على عيان السّامع، لهذا شغفت العرب باستعمال المجاز لميلها إلى الاتساع في الكلام، و إلى الدلالة على كثره معاني الألفاظ، و لما فيه من الدّقه في التعبير، فيحصل للنفس به سرور و أريحيّه، و لأمر ما كثر في كلامهم، حتى أتوا فيه بكل معنى رائق، و زينوا به خطبهم و أشعارهم.

و في هذا الباب مباحث:

[شماره صفحه واقعي : ٢٣١]

ص: ١٦٠١

١- أقول: إن المخلوقات كلها تفتقر إلى أسماء، يستدل بها عليها، ليعرف كل منها باسمه، من أجل التفاهم بين الناس. و هذا يقع ضروره لا بد منها. فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقه له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازا.

المجاز: هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب لعلاقه مع قرينه (١)، مانعه من إرادته المعنى الوضعى.

و العلاقه و هى المناسبه (٢) بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، قد تكون المشابهه بين المعنيين، و قد تكون غيرها. فإذا كانت العلاقه المشابهه فالمجاز استعاره و إلا فهو مجاز مرسل.

و القرينه: و هى المانعه من إرادته المعنى الحقيقى، قد تكون لفظيه، و قد تكون حالیه، كما سيأتى.

و ينقسم المجاز: إلى أربعة اقسام: مجاز مفرد مرسل، و مجاز مفرد بالاستعاره و يجريان فى الكلمه، و مجاز مركب مرسل، و مجاز مركب بالاستعاره و يجريان فى الكلام.

و أنواع المجاز كثيره: أهمها المجاز المرسل و هو المقصود بالذات، و سيأتى مجاز، يسمّى المجاز العقلى و يجرى فى الإسناد.

و متى أطلق المجاز، انصرف إلى المجاز اللغوى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص: ١٦٠٢

١- القرينه: هى الأمر الذى يجعله المتكلم دليلا على أنه أراد باللفظ غير ما وضع له، فهى تصرف الذهن من المعنى الوضعى، إلى المعنى المجازى، و بتقييد القرينه بمانعه الخ خرجت (الكنايه) فإن قرينتها لا تمنع من إرادته المعنى الأصلى، و القرينه إما لفظيه، أو حالیه. فاللفظيه: هى التى يلفظ بها فى التركيب، و الحالیه: هى التى تفهم من حال المتكلم، أو من الواقع. و أما القرينه التى تعين المراد من المجاز، فليست شرطا. و اعلم أن كلاً من المجاز و الكنايه فى حاجه إلى قرينه، و لكنها فى المجاز مانعه، و فى الكنايه غير مانعه.

٢- العلاقه هى المناسبه بين المعنى المنقول عنه و المنقول إليه، و سميت بذلك: لأن بها يتعلق و يرتبط المعنى الثانى بالأول فينتقل الذهن من الأول للثانى، و باشرط ملاحظه العلاقه، يخرج الغلط كقولك: خذ هذا الكتاب، مشيراً إلى فرس مثلاً، إذ لا علاقته هنا ملحوظه.

المبحث الثاني فى المجاز اللغوى المفرد المرسل و علاقته

المجاز المفرد المرسل: (١) هو الكلمه المستعمله قصدا فى غير معناها الأصلي لملاحظه علاقته غير المشابهه مع قرينه داله على عدم إرادته المعنى الوضعى.

و له علاقات كثيره، أهمها.

١-السببىة: و هى كون الشىء المنقول عنه سببا، و مؤثرا فى غيره، و ذلك فيما إذا ذكر لفظ السبب، و أريد منه المسبب، نحو: رعت الماشيه الغيث، أى النبات؛ لأن الغيث أى المطر سبب فيه (٢). و قرينته لفظيه و هى رعت لأن العلاقة تعتبر من جهه المعنى المنقول عنه.

و نحو: لفلان على يد: تريد باليد: النعمه؛ لأنها سبب فيها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ١٦٠٣

١- سمي (مرسلا) لإطلاقه عن التقييد بعلاقته واحده مخصوصه، بل له علاقات كثيره، و اسم علاقته يستفاد من وصف الكلمه التى تذكر فى الجمله، و ليس المقصود من علاقته إلا- بيان الارتباط و المناسبه، فالظن يرى ما يناسب كل مقام. و قيل: سمي (مرسلا) لأنه أرسل عن دعوى الاتحاد المعبره فى الاستعاره.

٢- و كقول الشاعر: [المنسرح] له أديان على سابغه أعد منها و لا أعددها و كقوله: [الكامل] قامت تظللنى من الشمس نفس أحب إلى من نفسى قامت تظللنى و من عجب شمس تظللنى من الشمس فائده: القصد من علاقته: إنما هو تحقق الارتباط، و الذكى يعرف مقال كل مقام، ثم إن (العلاقه): قيل تعتبر من جهه المعنى المنقول عنه، الذى هو الحقيقى، و قيل تعتبر من جهه المعنى المنقول إليه، لأنه المدار، و قيل تعتبر من جهتهما، رعايه لحقيهما. و اعلم أن اللفظ الواحد: قد يكون صالحا بالنسبه إلى معنى واحد، لأن يكون مجازا مرسلا، و استعاره باعتبارين.

٢-و المسيبيه: هي أن يكون المنقول عنه مسبباً، و أثر الشيء آخر، و ذلك فيما إذا ذكر لفظ المسبب، و أريد منه السبب، نحو: وَ يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا [غافر:١٣]أى: مطرا يسبب الرزق.

٣-و الكلّيه: هي كون الشيء متضمنا للمقصود و لغيره، و ذلك فيما إذا ذكر لفظ الكل، أريد منه الجزء، نحو: يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ [البقره:١٩]أى أناملهم و القرينه حالیه و هي استحاله إدخال الأصبع كله في الأذن.

و نحو: شربت ماء النيل، و المراد بعضه، بقرينه شربت.

٤-و الجزئيه: هي كون المذكور ضمن شيء آخر، و ذلك فيما إذا ذكر لفظ الجزء، و أريد منه الكل، مثل قوله تعالى: فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ [النساء:٩٢]. و نحو: نشر الحاكم عيونه في المدينه: أى الجواسيس، فالعيون مجاز مرسل، علاقته الجزئيه لأن كل عين جزء من جاسوسها، و القرينه الاستحاله.

٥-و اللازميه: هي كون الشيء يجب وجوده، عند وجود شيء آخر، نحو: طلع الضوء، أى الشمس؛ فالضوء مجاز مرسل، علاقته اللازميه لأنه يوجد عند وجود الشمس، و المعتبر هنا اللزوم الخاص، و هو عدم الانفكاك.

٦-و الملزوميه: هي كون الشيء يجب عند وجوده وجود شيء آخر، نحو: ملأت الشمس المكان، أى الضوء، فالشمس مجاز مرسل، علاقته الملزوميه لأنها متى وجدت وجد الضوء، و القرينه ملأت.

٧-و الآئيه: هي كون الشيء واسطه لإيصال أثر شيء إلى آخر، و ذلك فيما إذا ذكر اسم الآله، و أريد الأثر الذى ينتج عنه، نحو: وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ [الشعراء:٨٤] أى ذكرا حسنا فلسان بمعنى ذكر حسن مجاز مرسل، علاقته الآئيه لأن اللسان آله في الذكر الحسن.

٨-و التقييد، ثم الإطلاق: هو كون الشيء مقيدا بقيد أو أكثر، نحو: مشفر زيد مجروح؛ فإن المشفر لغه: شفه البعير، ثم أريد هنا مطلق شفه، فكان في هذا منقولا عن المقيد إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ١٦٠٤

المطلق، و كان مجازاً مرسلًا، علاقته التقييد، ثم نقل من مطلق شففه، إلى شففه الإنسان، فكان مجازاً مرسلًا بمرتبتين، و كانت علاقته التقييد و الإطلاق.

٩-و العموم: هو كون الشيء شاملًا لكثير، نحو قوله تعالى: أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ [النساء:٥٤] أى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. فالناس مجاز مرسل، علاقته العموم، و مثله قوله تعالى: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ [آل عمران:١٧٣] فإن المراد من الناس واحد، و هو نعيم بن مسعود الأشجعي.

١٠-و الخصوص: هو كون اللفظ خاصًا بشيء واحد، كإطلاق اسم الشخص على القبيلة نحو ربيعة و قريش.

١١-و اعتبار ما كان: هو النظر إلى الماضي، أى تسميه الشيء باسم ما كان عليه، نحو: وَ آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ [النساء:٢] أى الذين كانوا يتامى. ثم بلغوا فاليتامى: مجاز مرسل علاقته اعتبار ما كان؛ و هذا إذا جرينا على أن دلالة الصفه على الحاضر حقيقه، و على ما عداه مجاز.

١٢-و اعتبار ما يكون: هو النظر إلى المستقبل، و ذلك فيما إذا أطلق اسم الشيء على ما يؤول إليه، كقوله تعالى: إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا [يوسف:٣٦]، أى عصيرا يؤول أمره إلى خمر، لأنه حال عصره لا- يكون خمرًا. فالعلاقة هنا: اعتبار ما يؤول إليه. و نحو: وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاغْرًا كَفَّارًا [نوح:٢٧] و المولود حين يولد، لا يكون فاجرًا، و لا كافرًا، و لكنه قد يكون كذلك بعد الطفوله فأطلق المولود الفاجر، و أريد به الرجل الفاجر، و العلاقة اعتبار ما يكون.

١٣-و الحالیه: هى كون الشيء حالاً فى غيره، و ذلك فيما إذا ذكر لفظ الحال و أريد المحل لما بينهما من الملازمه، نحو: فَفِي رَحْمَتِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ [آل عمران:١٠٧] فالمراد من الرحمه الجنه التى تحل فيها رحمه الله. ففيه مجاز مرسل، علاقته الحالیه و كقوله تعالى: خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ [الأعراف:٣١] أى لباسكم، لحلول الزينه فيه، فالزينه حال و اللباس محلها، و نحو: و أرى بياضا يظهر و يختفى، و أرى حركه تعلق و تسفل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

١٤- والمحليه: هي كون الشيء يحلّ فيه غيره، وذلك فيما إذا ذكر لفظ المحل و أريد به الحال فيه، كقوله تعالى: فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ [العلق:١٧] والمراد من يحل في النادي. و كقوله تعالى: يَقُولُونَ بِأَفْوَهِهِمْ [آل عمران:١٦٧] أى ألسنتهم، لأن القول لا يكون عادة إلا بها.

١٥- البدليه: هي كون الشيء بدلا عن شيء آخر، كقوله تعالى: فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ [النساء:١٠٣] والمراد: الأداء.

١٦- المبدليه: هي كون الشيء مبدلا منه شيء آخر، نحو: أكلت دم زيد أى ديتة. فالدم مجاز مرسل علاقته المبدليه لأن الدم: مبدل عنه الدية.

١٧- المجاوره: هي كون الشيء مجاورا لشيء آخر، نحو كلمت الجدار و العمود، أى الجالس بجوارهما، فالجدار و العمود مجازان مرسلان علاقتهما المجاوره.

١٨- و التعلق الاشتقاقى: هو إقامه صيغه مقام أخرى، و ذلك:

أ- كإطلاق المصدر على اسم المفعول، فى قوله تعالى: صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ [النمل:٨٨] أى مصنوعه.

ب- و كإطلاق اسم الفاعل على المصدر، فى قوله تعالى: لَيْسَ لَوْعَعِهَا كَاذِبُهُ [الواقعه:٢] أى تكذيب.

ج- و كإطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول، فى قوله تعالى: لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [هود:٤٣] أى لا معصوم.

د- و كإطلاق اسم المفعول على اسم الفاعل، فى قوله تعالى: حِجَابًا مَسْتُورًا [الإسراء:٤٥] أى ساترا.

و القرينه على مجازيه ما تقدم، هي ذكر ما يمنع إرادته المعنى الأصلي.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ١٦٠٦

المبحث الثالث فى تعريف المجاز العقلى و علاقته (١)

المجاز العقلى: هو إسناد الفعل، أو ما فى معناه من اسم فاعل، أو اسم مفعول أو مصدر؛ إلى غير ما هو له فى الظاهر؛ من المتكلم، لعلاقه مع قرينه تمنع من أن يكون الإسناد إلى ما هو له.

أشهر علاقات المجاز العقلى

١-الإسناد إلى الزمان: نحو: من سرّه زمن ساءته أزمان، أسند الإساءه و السرور إلى الزمن، و هو لم يفعلهما؛ بل كانا واقعين فيه على سبيل المجاز.

٢-الإسناد إلى المكان، نحو: وَ جَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ [الأنعام:٦] فقد أسند الجرى إلى الأنهار، و هى أمكنه للمياه، و ليست جاريه بل الجارى ماؤها.

٣-الإسناد إلى السبب، نحو: [البسيط]

إنى لمن معشر أفنى أوائلهم

قيل الكماه ألا أين المحامونا؟

فقد نسب الإفناء إلى قول الشجعان، هل من مبارز؟ و ليس ذلك القول بفاعل له، و مؤثر فيه، و إنما هو سبب فقط.

٤-الإسناد إلى المصدر: كقول أبى فراس الحمدانى: [الطويل]

سيدكرنى قومى إذا جدّ جدّهم

و فى الليله الظلماء يفتقد البدر

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ١٦٠٧

فقد أسند الجد إلى الجد، أى الاجتهاد، و هو ليس بفاعل له، بل فاعله الجاد، فأصله جد الجاد جدا. أى اجتهد اجتهادا. فحذف الفاعل الأصلي و هو الجاد. و أسند الفعل إلى الجدّ.

٥- إسناد ما بنى للفاعل إلى المفعول: نحو: سرنى حديث الوامق. فقد استعمل اسم الفاعل و هو الوامق. أى: المحبّ بدل الموموق. أى: المحبوب. فإن المراد: سررت بمحادثه المحبوب.

٦- إسناد ما بنى للمفعول إلى الفاعل: نحو: «جعلت بينى و بينك حجابا مستورا» أى ساترا، فقد جعل الحجاب مستورا، مع أنه هو الساتر.

تنبيهات

أ- كما يكون هذا المجاز فى الإسناد. يقع فى النسبه الإضافيه نحو: جرى الأنهار و غراب البين و مكر الليل: فنسبه الجرى إلى الأنهار مجاز علاقته المكانية. و نسبه البين إلى الغراب. مجاز علاقته السببيه. و نسبه المكر إلى الليل مجاز علاقته الزمانيه.

ب- الفعل المبني للفاعل و اسم الفاعل إذا أسندا إلى المفعول فالعلاقه المفعوليه. و الفعل المبني للمجهول و اسم المفعول إذ أسندا إلى الفاعل فالعلاقه الفاعليه. و اسم المفعول المستعمل فى موضع اسم الفاعل مجاز: علاقته المفعوليه. و اسم الفاعل المستعمل فى موضع اسم المفعول مجاز: علاقته الفاعليه.

ج- هذا المجاز: ماده الشاعر المفلق، و الكاتب البليغ، و طريق من طرق البيان لا يستغنى عنها واحد منهما.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ١٦٠٨

تطبيق على أشهر علاقات المجاز العام

اذكر علاقات المجاز فيما يلي:

١-أبا المسك أرجو منك نصرا على العدا

و آمل عزًا يخضب البيض بالدم (١)

و يوما يغیظ الحاسدين و حاله

أقيم الشقا فيها مقام التّعم (٢)

[الطویل]

٢-قال الله تعالى: لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ [هود:٤٣].

٣-ذهبنا إلى حديقه غناء.

٤-تكاد عطاياه يجن جنونها

إذا لم يعوّذها برقيه طالب (٣)

[الطویل]

الإجابة

أ-عزًا يخضب البيض بالدم:

إسناد خضب السيوف بالدم إلى ضمير العز غير حقيقي، لأن العز لا يخضب السيوف و لكنه سبب القوه، و جمع الأبطال الذين يخضبون السيف بالدم ففي العبارة مجاز عقلي، علاقته السببيه.

ب-و يوما يغیظ الحاسدين.

إسناد غیظ الحاسدين إلى ضمير اليوم غير حقيقي، غير أن اليوم هو الزمان الذى يحصل فيه الغیظ، ففي الكلام مجاز عقلي، علاقته الزمانيه.

ج- لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [هود:٤٣].

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

- ١- أبا المسك: كنيه كافور الاخشيدى، و البيض: السيوف، يقول: أرجو منك أن تنصرنى على أعدائى، و أن تولينى عزا أتمكن به منهم، و أخضب سيوفى بدمائهم.
- ٢- يقول: و أرجوا أن أبلغ بك يوما يغتاض فيه حسادى، لما يرون من إعظامك لقدرى، و كذلك أرجو أن أبلغ بك حاله تساعدنى على الانتقام منهم، فأتنعم بشقائى فى حربهم.
- ٣- يعوذ ما يحصنها، و رقيه ما يرقى بها الإنسان من عين حاسد.

المعنى لا معصوم (١) اليوم من أمر الله إلا من رحمه الله، فاسم الفاعل أسند إلى المفعول، وهذا مجاز عقلي، علاقته المفعوليه.
د- ذهبنا إلى حديقته غناء.

غناء مشتقة من الغن، و الحديقه لا تغن، و إنما الذى يغن عصافيرها أو ذبابها، ففي الكلام مجاز عقلي، علاقته المكانية.
ه- تكاد عطايه يجن جنونها.

إسناد الفعل إلى المصدر مجاز عقلي، علاقته المصدريه.

نموذج آخر

بين المجاز العقلي و اذكر علاقته فيما يلي:

١- أهلكننا الليل و النهار (٢) ٢- منزل عامر بنعم الله (٣)

٣- أنشأ وزير الترييه عده مدارس (٤) ٤- مشرب عذب (٥)

٥- هذا يوم عصيب (٦) ٦- ربحت تجار تهم (٧)

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ١٦١٠

-
- ١- يجوز أن تكون «عاصم» مستعمله فى حقيقتها، و يكون المعنى لا- شىء يعصم الناس من قضاء الله إلا من رحمه الله منهم. فإنه تعالى هو الذى يعصمه.
 - ٢- فى قوله أهلكننا الليل و النهار، مجاز عقلي، علاقته السببيه، فقد نسب الإهلاك إلى الليل و النهار، مع أن فاعله هو الله تعالى. و هذان سببان فيه.
 - ٣- فى قوله منزل عامر بنعم الله، مجاز عقلي، علاقته المفعوليه، إذ قد أسند اسم الفاعل إلى المفعول فى المعنى.
 - ٤- فى قوله أنشأ وزير الترييه عده مدارس، مجاز عقلي، علاقته السببيه، إذ نسب الإنشاء إلى الوزير، و هو السبب فقط.
 - ٥- فى قوله مشرب عذب، نسب العذوبه إلى المكان، لا إلى الماء مجاز لعلاقه المكانية.
 - ٦- العصبية و الشديده، خطوب اليوم و حوادثه لا هو، فوصفه بذلك وصف للزمان، فهو مجاز: علاقته الزمانيه.
 - ٧- أسند الربح إلى التجاره، و الراجح هو صاحبها، لا هى: فهو مجاز، علاقته المفعوليه.

إذا تأملت أنواع المجاز المرسل (١) والعقلي رأيت أنها في الغالب تؤدي المعنى المقصود بإيجاز، فإذا قلت: هزم القائد الجيش أو قرر المجلس كذا كان ذلك أوجز من أن تقول: هزم جنود القائد الجيش أو قرر أهل المجلس كذا ولا شك أن الإيجاز ضرب من ضروب البلاغة. وهناك مظهر آخر للبلاغة في هذين المجازين. هو المهارة في تخيير العلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، بحيث يكون المجاز مصورا للمعنى المقصود خير تصوير كما في إطلاق العين على الجاسوس، والأذن على سريع التأثير بالوشاية، والخفّ والحافر على الجمال والخيل، في المجاز المرسل و كما في إسناد الشيء: إلى سببه، أو مكانه، أو زمانه، في المجاز العقلي. فإن البلاغة توجب أن يختار السبب القوي، والمكان والزمان المختصان.

و إذا دقت النظر رأيت أن أغلب ضروب المجاز المرسل و المجاز العقلي لا تخلوا من مبالغه بديعه، ذات أثر في جعل المجاز رائعا خلايا، فإن إطلاق الكل على الجزء مبالغه، ومثله إطلاق الجزء وإرادته الكل كما إذا قلت «فلان فم» تريد أنه شره، يلتقم كل شيء. ونحوه: «فلان أنف» عند ما تريد أن تصفه بعظم الأنف؛ فتبالغ فتجعله كله أنفا؟ ومما يؤثر عن بعض الأدباء في وصف رجل أنافي (٢) قوله: «لست أدري: أهو في أنفه، أم أنفه فيه» ؟ ؟

[شماره صفحه واقعي : ٢٤١]

ص: ١٦١١

١- المجاز المرسل: يوسع اللغه، ويعين على الافتنان في التعبير، ويساعد الكاتب و الخطيب على إيراد المعنى الواحد بصور مختلفه، وقد تدعوا إليه: كما في «الطراز» حليه لفظيه، من تقفيه. أو ضروره شعريه. أو مشاكله: أو اختصار أو خفه في لفظه. و كثيرا ما يكون الداعي إليه راجعا إلى المعنى.

٢- الأنافي: عظيم الأنف.

اشاره

سبق: أن التشبيه أول طريقه دلت عليها الطبيعه؛ لإيضاح أمر يجهله المخاطب، بذكر شىء آخر، معروف عنده، ليقسه عليه، وقد نتج من هذه النظرية، نظريه أخرى فى تراكيب الكلام، ترى فيها ذكر المشبه به او المشبه فقط. وتسمى هذه بالاستعاره، وقد جاءت هذه التراكيب المشتمله على الاستعاره أبلغ من تراكيب التشبيه، وأشد وقعا فى نفس المخاطب، لأنه كلما كانت داعيه إلى التحليق فى سماء الخيال، كان وقعها فى النفس أشد، و منزلتها فى البلاغه أعلى.

و ما يبتكره أمراء الكلام من أنواع صور الاستعاره البديعه، التى تأخذ بمجامع الأئنده، و تملك على القارىء و السامع لبهما و عواطفهما هو سر بلاغه الاستعاره.

فمن الصور المعمله التى عليها طابع الابتكار و روعه الجمال قول شاعر الحماسه: [البسيط]

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم

طاروا إليه زرافات و وحدانا

فإنه قد صور لك الشر، بصوره حيوان مفترس مكشر عن أنيابه مما يملأ فؤادك رعبا، ثم صور القوم الذين يعينهم، بصور طيور تطير إلى مصادمه الأعداء؛ طيرانا مما يستثير إعجابك بنجدتهم، و يدعوك إلى إكبار حميتهم و شجاعتهم.

و منهم: من يعمد إلى الصوره التى يرسمها، ويفصل أجزاءها، و يبين لكل جزء ميزته الخاصه، كقول امرىء القيس فى وصف الليل بالطول: [الطويل]

فقلت له لما تمطى بصلبه

و أردف أعجازا و ناء بكلكل (١)

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص: ١٦١٢

١- تمطى تمدد، و الصلب عظم فى الظهر من لذن الكاهل إلى العجب، و العجز مؤخر الجسم و الكلكل الصدر، أو ما بين الترقوتين.

فإنه لم يكتف بتمثيل الليل، بصوره شخص طويل القامة، بل استوفى له جملة أركان الشخص؛ فاستعار صلبا يتمطى به، إذ كان كل ذى صلب يزيد فى طوله تمطيه، و بالغ فى ذلك بأن جعل له أعجازا يردف بعضها بعضا، ثم أراد أن يصفه بالثقل على قلب ساهره، فاستعار له كلكلا ينوء به أى يثقل به و لا يخفى عليك ما يتركه هذا التفصيل البديع فى قلب سامعه من الأثر العظيم، و الارتياح الجميل.

و منهم: من لا يكتفى بالصورة التى يرسمها، بل ينظر إلى ما يترتب على الشئ فيعقب تلك الصورة بأخرى أشد و أوقع، كقول
أبى الطيب المتنبى: [الوافر]

رمانى الدهر بالأرزاء حتى

فؤادى فى غشاء من نبال (١)

فصرت إذا أصابتنى سهام

تكسرت النصال على النصال (٢)

فإنه لم يكتف بتصويره المصائب سهاماً فى سرعه انصابتها، و شدة إيلاها، و لا بالمبالغه فى وصف كثرتها، بأن جعل منها غشاء محيطاً بفؤاده، حتى جعل ذلك الغشاء من المتانه و الكثافه، بحيث إن تلك النصال مع استمرار انصابتها عليه، لا تجد منفذاً إلى فؤاده، لأنها تتكسر على النصال التى سبقتها، فانظر إلى هذا التمثيل الرائع، و قل لى: هل رأيت تصويراً أشد منه لتراكم المصائب و الآلام؟

تعريف الاستعاره و بيان أنواعها

الاستعاره لغه: من قولهم، استعار المال: طلبه عاربه. و اصطلاحاً: هى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقه المشابهه بين المعنى المنقول عنه و المعنى المستعمل فيه، مع قرينه صارفه عن إرادته المعنى الأصلى.

[شماره صفحه واقعى: ٢٤٣]

ص: ١٦١٣

١- الأرزاء المصائب، و الغشاء الغلاف، و النبال السهام.

٢- النصال حدائد السهام.

و الاستعاره ليست إلا تشبيها مختصرا؛ و لكنها أبلغ منه (١) كقولك: رأيت أسدا في المدرسه، فأصل هذه الاستعاره «رأيت رجلا شجاعا كالأسد في المدرسه» فحذفت المشبه «لفظ رجلا» و حذفت وجه التشبيه «الشجاعه» و ألحقته بقرينه «المدرسه» لتدل على أنك تريد بالأسد شجاعا.

و أركان الاستعاره ثلاثه.

١- مستعار منه: و هو المشبه به.

٢- مستعار له: و هو المشبه.

[و يقال لهما الطرفان]

٣- مستعار: و هو اللفظ المنقول.

فكل مجاز يبنى على التشبيه يسمى استعاره و لا بد فيها من عدم ذكر وجه الشبه، و لا أداه التشبيه، بل و لا بد ايضا من تناسى التشبيه الذى من أجله وقعت الاستعاره فقط، مع ادعاء أن المشبه عين المشبه به. أو ادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به الكلى. بأن يكون اسم جنس أو علم جنس و لا- تتأتى الاستعاره فى العلم الشخصى (٢) لعدم إمكان دخول شىء فى الحقيقه الشخصيه، لأن نفس تصور الجزئى يمنع من تصور الشركه فيه. إلا إذا أفاد العلم

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ١٦١٤

١- فأصل الاستعاره: تشبيه حذف أحد طرفيه و وجه شبهه و أداته، و لكنها أبلغ منه لأن التشبيه مهما تنهى فى المبالغه، فلا بد فيه من ذكر المشبه، و المشبه به و هذا اعتراف بتباينهما. و أن العلاقه ليست إلا التشابه و التدانى، فلا تصل إلى حد الاتحاد. بخلاف الاستعاره ففيها دعوى الاتحاد و الامتراج. و أن المشبه و المشبه به صارا معنى واحدا، يصدق عليهما لفظ واحد، فالاستعاره (مجاز لغوى) لا- عقلى علاقه المشابهه. و اعلم أن حسن الاستعاره «غير التخيليه» لا يكون إلا برعايه جهات التشبيه و ذلك بأن يكون وافيا بإفاده الغرض منه، لأنها مبنيه عليه، فهى تابعه له حسنا و قبحا.

٢- يعنى أن الاستعاره تقتضى ادخال المشبه فى جنس المشبه به. و لذلك لا تكون علما، لأن الجنس يقتضى العموم، و العلم ينافى ذلك بما فيه من التشخيص، إلا إذا كان العلم يتضمن و صفيه قد اشتهر بها «كسحبان» المشهور بالفصاحه، فيجوز فيه ذلك، لأنه يستفيد الجنسيه من الصفه، نحو: سمعت اليوم سحبان، أى خطيبا فصيحاً، و هلم جرا.

الشخصى وصفا. به يصح اعتباره كليا. فتجوز استعارته: كتضمن حاتم للجود، و قس للخطابه، فيقال: رأيت حاتما، و قسا؛ بدعوى كليه حاتم و قس، و دخول المشبه فى جنس الجواد و الخطيب.

و للاستعاره أجمل وقع فى الكتابه، لأنها تجدى الكلام قوه، و تكسوه حسنا و رونقا، و فيها تثار الأهواء و الإحساسات.

المبحث الخامس فى تقسيم الاستعاره باعتبار ما يذكر من الطرفين

إذا ذكر فى الكلام لفظ المشبه به فقط فاستعاره تصريحيه أو مصرحه (١)نحو:

فأمطرت لؤلؤا من نرجس و سقت

وردا و عضت على العناب بالبرد

فقد استعار: اللؤلؤ، و النرجس، و الورد، و العناب، و البرد. للدموع، و العيون، و الخدود، و الأنامل، و الأسنان.

و إذا ذكر فى الكلام لفظ المشبه فقط، و حذف فيه المشبه به، و أشير إليه بذكر لازمه المسمى تخيلا فاستعاره مكنيه (٢)أو بالكنايه، كقوله: [الكامل]

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ١٦١٥

١- (معنى تصريحيه) أى مصرح فيها باللفظ الدال على المشبه به، المراد به المشبه و تسمى ايضا تحقيقيه. و (معنى مكنيه) أى مخفى فيه لفظ المشبه به، استغناء بذكر شىء من لوازمه، فلم يذكر فيها من أركان التشبيه، سوى المشبه.

٢- أى و هذا مذهب السلف. و كذا (الزمخشري) صاحب الكشاف، و أما مذهب (السكاكى) فظاهر كلامه يشعر بأن الاستعاره بالكنايه لفظ المشبه. أى كلفظ المنيه فى نحو «أظفار المنيه نشبت بفلان» المستعمل فى المشبه به، بادعاء أنه عينه عين المشبه به، و حينئذ يصير للمشبه به (فردان)، أحدهما حقيقى، و الآخر ادعائى فالمنيه: مراد بها السبع، بادعاء السبعيه لها، و إنكار أن تكون شيئا آخر غير السبع بقريته إضافه الأظفار التى هى من خواص المشبه به و هو السبع، و أنكر (السكاكى) (التبعيه) بمعنى أنها مرجوحه عنده، و اختار ردها إلى قرينه المكنيه، و رد قرينتها إلى نفس المكنيه، ففى نطقت الحال مثلا. يقدر القوم: أن نطقت استعاره تبعيه و الحال قرينه لها، و هو يقول: إن الحال استعاره بالكنايه، و نطقت قرينتها و فى كلامه نظر من وجهين: الأول: أن لفظ المشبه، لم يستعمل إلا- فى معناه الحقيقى، فلا- يكون استعاره. الثانى: أنه صرح بأن نطقت مستعاره للأمر الوهمى، أى المتوهم اثباته للحال، تشبيها بالنطق الحقيقى، فيكون استعاره، و الاستعاره فى الفعل لا تكون إلا تبعيه فيلزمه القول بالتبعيه، و أوجب عنه بأجوبه تطلب من المطولات. و أما مذهب (الخطيب) فإنه يقول: إن الاستعاره بالكنايه، هى التشبيه المضمّر أركانه سوى المشبه المدلول عليه، بإثبات لازم المشبه به للمشبه و يلزم على مذهبه أنه لا وجه لتسميتها استعاره، لأن الاستعاره هى اللفظ

المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقه المشابهه، أو استعمال اللفظ المذكور، و التشبيه غير ذلك: بل هو فعل من أفعال النفس. تنبيه: المشبه: فى مواد الاستعاره بالكنايه، لا يجب أن يكون مذكورا بلفظ المشبه به، فيجوز ذكره بغير لفظه، كأن يشبه شىء كالنحافه و اصفرار اللون، بأمرين كاللباس، و الطعم المر البشع. و يستعمل لفظ أحد الأمرين فيه و يثبت له شىء من لوازم الآخر، كما فى قوله تعالى: فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ فَإِنْ شَبِهَ مَا غَشَى الْإِنْسَانَ عِنْدَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ مِنَ النَّحَافَةِ وَاصْفَرَارِ اللَّوْنِ بِاللَّبَاسِ لَأَسْتَمَالَهُ عَلَى اللَّابِسِ وَاسْتِمَالِ أَثَرِ الضَّرَرِ عَلَى مِنْ بِهِ ذَلِكَ، فاستعير له اسمه، و شبه ما غشى الانسان عند الجوع «أى ما يدرك من اثر الضرر و الألم، باعتبار أنه مدرك من حيث الكراهيه» بما يدرك من الطعم المر البشع، حتى أوقع عليه الإذاقه، فتكون الآيه مشتمله على الاستعاره المصرحه. نظرا إلى الأول، و المكنيه نظرا إلى الثانى، و تكون الإذاقه تخيلا بالنسبه للمكنيه، و تكون تجريدا بالنسبه إلى المصرحه لأنها تلائم المشبه، و هو النحافه و الاصفرار، لأنها مستعاره للإصابه، و كثرت فيها حتى جرت مجرى الحقيقه و يقال شبه ما غشى الإنسان عند الجوع و الخوف من أثر الضرر، باللباس، بجامع الاشتمال فى كل، و استعير اسم المشبه به للمشبه، على سبيل الاستعاره التصريحيه و طريق اجراء الاستعاره الثانيه، أن يقال: شبه ما غشى الإنسان عند الجوع و الخوف من أثر الضرر، بالطعم المر البشع، بجامع الكراهه فى كل، و استعير لفظ المشبه به للمشبه، ثم حذف و أثبت له شىء من لوازمه و هو (الإذاقه) على سبيل الاستعاره المكنيه، و إثبات الإذاقه تخييل، و طريق إجراء الاستعاره الثالثه: أن يقال شبهت الإذاقه المتخيله، بالإذاقه المتحققه، و استعيرت المتحققه، للمتخيله، على سبيل التخييليه، على مذهب (السكاكى) .

و إذا المنيه أنشبت أظفارها

ألفيت كل تميمه لا تنفع

فقد شبه المنيه، بالسبع، بجامع الاغتياى فى كل، و استعار السبع للمنيه و حذفه. و رمز إليه بشىء من لوازمه، و هو الأظفار على طريق الاستعاره المكنيه الأصلية، و قرينتها لفظه أظفار.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ١٤١٦

ثم أخذ الوهم: فى تصوير المنيه بصوره السبع، فاخترع لها مثل صوره الأظفار ثم أطلق على الصوره التى هى مثل صوره الأظفار، لفظ الأظفار. فتكون لفظه أظفار استعاره تخيليه لأن المستعار له لفظ أظفار صوره و هميه. تشبه صوره الأظفار الحقيقيه، و قرينتها إضافتها إلى المنيه.

و نظرا إلى أن الاستعاره التخيليه قرينه المكنيه؛ فهى لازمه لا تفارقها، لأنه لا استعاره بدون قرينه.

و إذا تكون أنواع الاستعاره ثلاثه: تصريحيه، و مكنيه، و تخيليه. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ١٦١٧

١- اعلم أن المذاهب فى التخيليه أربعه. الأول: مذهب السلف، و الخطيب: هو أن جميع أفراد قرينه المكنيه مستعمله فى حقيقتها، و التجوز إنما هو فى (الإثبات لغير ما هو له) المسمى استعاره تخيليه، فهما متلازمان، و هى من المجاز العقلى. الثانى: مذهب السكاكى: و هو أن قرينه المكنيه، تاره تكون تخيليه أى مستعاره لأمر و همى: كأظفار المنيه و تاره تكون تحقيقيه، أى مستعاره لأمر محقق «كابلعى ماء ك» و تاره تكون حقيقيه «كأثبت الربيع البقل» فلا تلازم بين التخيليه و المكنيه، بل يوجد كل منهما بدون الآخر، و قد استدلل السكاكى على انفراد التخيليه عن المكنيه بقوله: [الكامل] لا تسقنى ماء الملام فإننى صب قد استعذبت ماء بكائى فإنه قد توهم: أن للملام شيئا شبيها بالماء، و استعاره اسمه له استعاره تخيليه غير تابعه للمكنيه، و رده العلامه (الخطيب) بأنه لا- دليل له فيه، لجواز أن يكون فيه استعاره بالكنايه، فيكون قد شبه الملام، بشىء مكروه، له ماء. و طوى لفظ المشبه به و رمز إليه بشىء من لوازمه، و هو الماء على طريق التخييل. و أن يكون من باب إضافه المشبه به إلى المشبه، و الأصل لا- تسقنى الملام الشبيه بالماء و أيضا: لا يخفى ما فى مذهب السكاكى من التعسف، أى الخروج عن طريق الجاده لما فيه من كثره الاعتبارات، و ذلك. أن المستعير يحتاج إلى اعتبار أمر و همى، و اعتبار علاقته بين و بين الأمر الحقيقى، و اعتبار قرينه داله على أن المراد من اللفظ الأمر الوهمى، فهذه اعتبارات ثلاثه لا يدل لها دليل، و لا تمس إليها حاجه. الثالث: مذهب صاحب الكشاف و هو أنها تكون تاره مصرحه تحقيقيه، و تاره تكون تخيليه، أى مجازا فى الإثبات. الرابع: (مذهب صاحب السمرقنديه) و هو مثل مذهب صاحب الكشاف غير أن الفرق بينهما: أن مدار الأقسام عند صاحب الكشاف على الشيوخ، و عدمه و عند صاحب (السمرقنديه) على الإمكان و عدمه. تنبيه: الفرق: بين ما يجعل قرينه للمكنيه و بين ما يجعل نفسه تخيلا: على مذهب السكاكى أو استعاره تحقيقيه: على مذهب صاحب الكشاف فى بعض المواد، و على (مختار صاحب السمرقنديه) كذلك، أو إثباته تخيلا على مذهب (السلف، و صاحب الكشاف) فى بعض المواد، و على (مختار صاحب السمرقنديه) كذلك، و بين ما يجعل زائدا عليها (قوه الاختصاص) أى الارتباط بالمشبه به، فأيهما أقوى ارتباطا به فهو (القرينه) و ما سواه (ترشيح) و ذلك كالنشب فى قولك (مخالب المنيه نشبت بفلان) فإن (المخالب) أقوى اختصاصا و تعلقا بالسبع، من (النشب) لأنها ملازمه له دائما، بخلاف النشب.

المبحث السادس فى الاستعاره باعتبار الطرفين

إن كان المستعار له محققا حسا بأن يكون اللفظ قد نقل إلى أمر معلوم، يمكن أن يشار إليه إشاره حسيه كقولك: رأيت بحرا يعطى. أو كان المستعار له محققا عقلا بأن يمكن أن ينص عليه. و يشار إليه إشاره عقليه، كقوله تعالى: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ [الفاتحه: ٦] أى: الدين الحق، فالاستعاره تحقيقيه.

و إن لم يكن المستعار له محققا، لا حسا و لا عقلا فالاستعاره تخيليه و ذلك: كالأظفار، فى نحو: أنشبت المنيه أظفارها بفلان.

المبحث السابع فى الاستعاره باعتبار اللفظ المستعار

إشاره

١- إذا كان اللفظ المستعار اسما جامدا لذات كالبدن إذا استعير للجميل، أو اسما جامدا لمعنى، كالقتل إذا استعير للضرب الشديد. سميت الاستعاره أصليه فى كل من التصريحه

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ١٦١٨

والمكنية كقوله تعالى: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ [إبراهيم: ١] (١). و كقوله تعالى: وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ [الإسراء: ٢٤] (٢).

و سميت أصلية: لعدم بنائها على تشبيه تابع لتشبيه آخر معتبر أولا.

٢-و إذا كان اللفظ المستعار فعلا (٣) أو اسم فعل، أو اسما مشتقا، أو اسما مبهما أو حرفا

[شماره صفحه واقعی : ٢٤٩]

ص: ١٦١٩

١- يقال فى إجراء الاستعاره فى الآيه الأولى، شبهت الضلاله بالظلمه، بجامع عدم الاهتداء فى كل، و استعير اللفظ الدال على المشبه به، و هو الظلمه، للمشبه و هو الضلاله، على الاستعاره التصريحيه الأصلية.

٢- و يقال فى إجراء الاستعاره فى الآيه الثانيه، شبه الذل بطائر، و استعير لفظ المشبه به و هو الطائر، للمشبه و هو الذل، على طريق الاستعاره المكنية الأصلية ثم حذف الطائر. و رمز إليه بشىء من لوازمه و هو الجناح.

٣- مثال الاستعاره التصريحيه فى الفعل. نطقت الحال بكذا، و تقريرها أن يقال: شبهت الدلاله الواضحه، بالنطق بجامع إيضاح المعنى فى كل. و استعير النطق للدلاله الواضحه، و اشتق من النطق بمعنى الدلاله الواضحه نطقت بمعنى دلت على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعيه و نحو: يحيى الأرض بعد موتها يقدر تشبيه تزيينها بالنبات ذى النضره، بالإحياء، بجامع الحسن أو النفع فى كل، و يستعار الإحياء للتزيين، و يشتق من الإحياء بمعنى التزيين يحيى بمعنى يزين، استعاره تبعيه لجريانها فى الفعل تبعا لجريانها فى المصدر، هذا إذا كانت استعاره فى الفعل اعتبار مدلول صيغته، أى «مادته و هو الحدث» و أما إذا كانت باعتبار مدلول «هيئته و هو الزمن» كما فى قوله تعالى: أَتَىٰ أَمْرٌ أَلَّهُ فِتْرَتِهَا أَنْ يَقَالَ: شبه الإتيان فى المستقبل بالإتيان فى الماضى، بجامع تحقق الوقوع فى كل و استعير الإتيان فى الماضى للإتيان فى المستقبل و اشتق منه أتى بمعنى يأتى، على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعيه، و نحو: وَ نَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَى ينادى، شبه النداء فى المستقبل، بالنداء فى الماضى، بجامع تحقق الوقوع فى كل، استعير لفظ النداء فى الماضى للنداء فى المستقبل. ثم اشتق منه نادى بمعنى ينادى، و نحو قوله تعالى: مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا أَنْ قَدَرَ الْمَرْقَدُ مَسْتَعَارًا لِلْمَوْتِ، فالاستعاره أصلية، و إن قدر لمكان الرقاد مستعارا للقبر، فالاستعاره تبعيه لأنها فى اسم المكان، فلا يستعار المرقد للقبر إلا بعد استعاره الرقاد للموت. و مثال الاستعاره فى اسم الفاعل، لزيد قاتل عمرا، إذا كان عمرو مضروبا ضريبا شديدا، و مثالها فى اسم المفعول، عمرو مقتول لزيد، إذا كان زيد ضاربا لعمرو ضريبا شديدا، و إجراء الاستعاره فيهما أن يقال: شبه الضرب الشديد بالقتل بجامع شدة الإيذاء فى كل، و استعير اسم المشبه به للمشبه و اشتق من القتل بمعنى الضرب الشديد قاتل أو مقتول، بمعنى ضارب أو مضروب، على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعيه. و مثالها فى الصفه المشبهه، هذا حسن الوجه، مشيرا إلى قبيحه، و إجراء الاستعاره فيه أن يقال، شبه القبح، بالحسن، بجامع تأثر النفس فى كل، و استعير الحسن للقبح تقديرا، و اشتق من الحسن بمعنى القبح حسن بمعنى قبيح، على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعيه التهكميه و مثال الاستعاره فى أفعال التفضيل، هذا أقتل لعبيده من زيد، أى أشد ضربا لهم منه. و مثال اسم الزمان و المكان، هذا مقتل زيد، مشيرا إلى مكان ضربه أو زمانه، و مثال اسم الآله، هذا مفتاح الملك: مشيرا إلى وزيره، و اجراؤها أن يقال: شبهت الوزاره، بالفتح

للأبواب المغلقة، بجامع التوسل إلى المقصود في كل، و استعير الفتح للوزاره، و اشتق منه مفتاح بمعنى وزير. و مثال اسم الفعل المشتق، نزال بمعنى انزل. تريد به ابعده. فتقول شبهه معنى البعد، بمعنى النزول، بجامع مطلق المفارقة في كل و استعير لفظ النزول لمعنى البعد، و اشتق منه نزال بمعنى أبعد، و مثال اسم الفعل غير اشتق «صه» بمعنى اسكت عن الكلام، تريد به اترك فعل كذا، فتقول شبه ترك الفعل، بمعنى السكوت، و استعير لفظ السكوت لمعنى ترك الفعل، و اشتق منه اسكت بمعنى اترك الفعل، و عبر بدل اسكت بصه، و مثال المصغر «رجيل» لمتعاطى ما لا يليق، و مثال المنسوب «قرشى» للمتخلف بأخلاق قريش و ليس منهم. و مثال الاستعاره في الحرف قوله تعالى: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا و اجراؤها أن يقال شبهت المحبه و التبنى، بالعداوه و الحزن اللذين هما العله الغائيه للالتقاط بجامع مطلق الترتيب، و استعيرت اللام من المشبه به للمشبهه على طريق الاستعاره التصريحيه التبعيه. و اعلم أن اللام لم تستعمل في معناها الأصلى و هو العله. لأن عله التقاطهم له أن يكون لهم ابنا، و إنما استعملت مجازا (لعاقبه الالتقاط) و هى كونه لهم عدوا، فاستعيرت العله للعاقبه، بجامع أن كلا منهما مترتب على الالتقاط. ثم استعيرت اللام تبعيا لاستعارتها، فالمستعار منه العله. و المستعار له العاقبه، و الترتب على الالتقاط هو الجامع، و القرينه على المجاز استحاله التقاط الطفل ليكون عدوا، و كقوله تعالى: وَ لَأَصِيبُنَّكُمْ فِي مَجدُوعِ النَّخْلِ و اجراؤها أن يقال شبه مطلق استعلاء بمطلق ظرفيه بجامع التمكن في كل، فسرى التشبيه من الكلين للجزئيات التى هى معانى الحروف فاستعير لفظ «فى» الموضوع لكل جزئى من جزئيات الظرفيه، لمعنى «على» على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعيه، و مثال المكنيه التبعيه فى الاسم المشتق يعجبني إراقه الضارب دم الباغي، و إجراء الاستعاره أن يقال شبه الضرب الشديد بالقتل، بجامع الإيذاء فى كل، و استعير القتل للضرب الشديد و اشتق من القتل القاتل بمعنى ضارب ضربا شديدا ثم حذف و أثبت له شىء من لوازمه و هو الإراقه على سبيل الاستعاره المكنيه التبعيه، و مثالها فى الاسم المبهم قولك لجليسك المشغول عنك: أنت مطلوب منك أن تسير إلينا الآن، شبه مطلق مخاطب بمطلق غائب فسرى التشبيه للجزئيات، و استعير الثانى للأول، ثم استعير بناء على ذلك ضمير الغائب للمخاطب، و حذف و ذكر المخاطب، و رمز إلى المحذوف بذكر لازمه، و هو طلب السير منه إليك، و إثباته له تخييل. و اعلم أن استعاره الأسماء المبهمه أعنى الضمائر و أسماء الإشاره و الموصولات تبعيه، لأنها ليست باسم جنس لا تحقيقا و لا تأويلا، و لأنها لا تستقل بالمفهوميه لأن معانيها لا تتم و لا تصلح لأن يحكم عليها بشىء ما لم تصحب تلك الألفاظ فى الدلاله عليها ضميمه تتم بها، كالإشاره الحسيه و الصله و المرجع، فلا بد أن تعتبر التشبيه أولا فى كليات تلك المعانى الجزئيه، ثم سريانه فيها لتبنى عليه الاستعاره، مثلا فى استعاره لفظ «هذا» لأمر معقول، يشبه المعقول المطلق فى قبول التمييز بالمحسوس المطلق فيسرى التشبيه إلى الجزئيات فيستعار لفظ هذا المحسوس الجزئى للمعقول الجزئى الذى سرى إليه التشبيه، فهى استعاره تبعيه، و الاستعاره فى الضمير و الموصول المؤنث، أو بموصولها عنه لشبهه بها. أو عكسه. فتشبه المذكر المطلق، بالمؤنث، كالتعبير عن المذكر بضمير المطلق، فيسرى التشبيه، فتستعير الضمير، أو الموصول، للجزء الخاص.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۰]

ص: ۱۶۲۰

فالاستعاره تصريحيه تبعيه نحو: نامت همومى عنى. و نحو: صه: الموضوع للسكوت عن الكلام، و المستعمل مجازا فى ترك الفعل و نحو: الجندى قاتل اللص، بمعنى ضاربه ضربه شديدا و نحو: هذا الموضوعه للإشاره الحسيه؛ و المستعمله مجازا فى الاشاره العقليه نحو: هذا رأى حسن، و نحو: قوله: وَ لَأَصِيَّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ [طه: ٧١] و نحو: قوله تعالى: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا [القصص: ٨].

و سميت تبعيه لأن جريانها فى المشتقات، و الحروف، تابع لجريانها أولا: فى الجوامد، و فى كليات معانى الحروف. يعنى: أنها سميت تبعيه لتبعيتها لاستعاره أخرى، لأنها فى المشتقات

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ١٦٢١

تابعه للمصادر. نحو: ركب فلان كتفى غريمه (١)أى: لازمه ملازمه شديده. و لأنها فى معانى الحروف تابعه لمتعلق معانيها، إذ معانى الحروف جزئيه لا تتصور الاستعاره فيها إلا بواسطه كلى مستقل بالمفهوميه. ليتأتى كونها مشبها و مشبها بها أو محكوما عليها، أو بها. كقوله تعالى: **أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ** [البقره:٥]أى تمكنوا من الحصول على الهدايه التامه (٢)، و نحو: أذقته لباس الموت (٣)أى ألبسته إياه.

٣-و إذا كان اللفظ المستعار اسما مشتقا، أو اسما مبهما دون باقى أنواع التبعيه المتقدمه فالاستعاره تبعيه مكنيه. (٤)

تنبيهات عشره

التنبيه الأول: كل تبعيه قرينتها مكنيه.

التنبيه الثانى: إذا أجريت الاستعاره فى واحده من الاستعاره التصريحيه أو فى الاستعاره المكنيه، امتنع إجراؤها فى الأخرى.

التنبيه الثالث: تقسيم الاستعاره إلى أصليه و تبعيه عام فى كل من الاستعاره التصريحيه و المكنيه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ١٦٢٢

١- يقال فى إجرائها: شبه اللزوم الشديد، بالركوب، بجامع السلطه و القهر، و استعير لفظ المشبه به و هو الركوب للمشبه و هو اللزوم، ثم اشتق من الركوب بمعنى اللزوم ركب بمعنى لزم، على طريق الاستعاره التصريحيه التبعيه.

٢- يقال فى إجرائها: شبه مطلق ارتباط بين مهدي و هدى، بمطلق ارتباط بين مستعلى و مستعلى عليه بجامع التمكن فى كل، فسرى التشبيه من الكلين للجزئيات ثم استعيرت «على» من جزئى من جزئيات المشبه به، لجزئى من جزئيات المشبه على طريق الاستعاره التصريحيه التبعيه.

٣- يقال فى إجرائها: شبهت الإذاقه بالإلباس، و استعير الإلباس للإذاقه بجامع الاشتمال فى كل و اشتق منه ألبس بمعنى أذاق، على طريق الاستعاره التصريحيه التبعيه، ثم حذف لفظ المشبه به، و رمز إليه بشىء من لوازمه و هو اللباس، على طريق الاستعاره المكنيه.

٤- و لم يذكرها القوم. و لعله لعدم وجدانهم إياها فى كلام البلغاء.

التنبیه الرابع: تبين أن الاستعاره هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقه المشابهه، مع قرينه مانعه من إرادته المعنى الوضعى (١). أو هي: مجاز لغوى علاقته المشابهه، كقول زهير: [الطويل]

لدى أسد شاكى السلاح مقذف

له لبد اظفاره لم تقلم

فقد استعار لفظ الأسد: للرجل الشجاع. لتشابههما في الجراءه. و المستعار له هنا: محقق حسا.

و كقوله تعالى: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ [الفاتحه:٦]؛ فقد استعار الصراط المستقيم للدين الحق، لتشابههما في أن كلاً يوصل إلى المطلوب.

و كقوله تعالى: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ [إبراهيم:١] أى من الضلال إلى الهدى، فقد استعير لفظ الظلمات للضلال، لتشابههما في عدم اهتداء صاحبيهما، و كذلك استعير لفظ النور للإيمان. لتشابههما في الهدايه، و المستعارات لهما هو الضلال و الإيمان، كل منها محقق عقلا و تسمى هذه الاستعارات تصريحيه و تسمى تحقيقيه.

و أما قول أبى ذؤيب الهذلى: [الكامل]

و إذا المنيه أنشبت أظفارها

ألفيت كل تميمه لا تنفع

فشبه المنيه بالسبع. فى اغتيال النفوس قهرا. من غير تفرقه بين نفاع و ضرار، و لم يذكر لفظ المشبه به، بل ذكر بعض لوازمه و هو أظفارها التى لا يكمل الاغتيال فى السبع إلا بها. تنبيها على المشبه به المحذوف فهو استعاره مكنيه و كقوله: [الكامل]

و لئن نطقت بشكر برك مفصحا

فلسان حالى بالشكايه أنطق

فشبه الحال، بإنسان ناطق فى الدلاله على المقصود، و لم يصرح بلفظ المشبه به بل ذكر لازمه. و هو اللسان الذى لا تقوم الدلاله الكلاميه إلا به، تنبيها به عليه، فهو أيضا استعاره مكنيه. و قد اثبت للمشبه لازم من لوازم المشبه به، لا يكون إلا به كماله أو قوامه فى وجه الشبه

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص: ١٦٢٣

١- قد يراد بالاستعارة المعنى المصدري: أى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فىكون اللفظ مستعاراً، و المشبه به مستعاراً منه، و المشبه مستعاراً له.

كالأظفار التي لا يكمل الافتراض إلا بها. كما في المثال الأول و اللسان الذى لا تقوم الدلاله الكلاميه فى الإنسان إلا به، كما فى المثال الثانى و ليس للمنيه شىء كالأظفار نقل إليه هذا اللفظ، و لالحال شىء كاللسان نقل إليه لفظ اللسان. و ما كان هذا حاله يعتبر طبعاً تخيلاً أو استعاره تخيلاً.

التنبیه الخامس: تقدم أن الاستعاره التصريحيه أو المصرحه: هى ما صرح فيها بلفظ المشبه به. و أن المكنيه، هى ما حذف فيها لفظ المشبه به، استغناء ببعض لوازمه التى بها كماله أو قوامه فى وجه الشبه (1) و أن إثبات ذلك اللازم تخيلاً أو استعاره تخيلاً.

غير أنهم اختلفوا فى تعريف كل من المكنيه و التخييله.

فمذهب السلف: أن المكنيه اسم المشبه به، المستعار فى النفس للمشبه، و أن إثبات لازم المشبه به للمشبه استعاره تخييله (2) فكل من الأظفار فى قوله: و إذا المنيه أنشبت أظفارها. و اللسان فى قوله: فلسان حالى بالشكايه أنطق حقيقه، لأنه مستعمل فيما وضع له.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص: ١٦٢٤

١- إذا لم يكن اللازم كذلك، اعتبر ترشيحاً، فالفرق بين الترشيح و التخييل: «أ» أن الترشيح يكون فى المصرحه و المكنيه: و التخييل، إنما يكون فى المكنيه. «ب» أن التخييل به كمال المشبه به، أو قوامه فى وجه الشبه، و لا يكون إلا كذلك.

٢- و على مذهبهم لا تكون التخييله «مجازاً لغوياً» لأنها فعل من أفعال النفس و هو الإثبات، و المجاز اللغوى من عوارض الألفاظ. و على مذهبهم أيضاً تتلازم المكنيه و التخييله، إلا أن أحدهم و هو «الزمخشري» انفرد من بينهم بأن قال إن قرينه المكنيه قد تكون تحقيقيه إذا كان للمشبه لازم يشبه لازم المشبه به نحو يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ فقد شبه العهد بالحبل بجامع أن كلاً يصل بين شيئين و يربطهما: فالعهد يربط المتعاهدين كما يربط الشيطان بالحبل، ثم حذف لفظ المشبه به و هو الحبل و استعير النقض و هو فك طاقات الحبل لإبطال العهد، بجامع الإفساد فى كل «استعاره أصليه تحقيقيه» ثم اشتق من النقض ينقضون بمعنى يبطلون، على سبيل الاستعاره، «التحقيقيه التبعية» فالزمخشري يجمع بين المكنيه و التحقيقيه أحياناً، على أن التحقيقيه ليست مقصوده لذاتها، و إنما جاءت تبعاً للمكنيه، للدلاله عليها، فلا تلازم عنده بين المكنيه و التخييله. إلا أن يدعى أن القرينه «تصريحيه» باعتبار المعنى المقصود فى الحاله الراهنه «تخييله» باعتبار الإشعار بالأصل. أما غيره من السلف فتقول: شبه العهد بالحبل، و حذف لفظ الحبل، و رمز إليه بلازمه، و هو النقض و إثبات النقض للعهد تخييل.

و مذهب «الخطيب القزويني» أن المكنيه هي التشبيه المضمرة في النفس، المرموز إليه بإثبات لازم المشبه به للمشبه و هذا الإثبات هو الاستعاره التخيليه. (١)

و مذهب «السكاكي» أن المكنيه لفظ المشبه، مرادا به المشبه به (٢) فالمراد بالمنيه في قوله: و إذا المنيه أنشبت أظفارها هو السبع بادعاء السبعيه لها. و إنكار أن تكون شيئا غير السبع، بقريته إضافة الأظفار التي هي من خواص السبع إليها. و التخيليه عنده ما لا تحقق لمعناه. لا- حسا و لا عقلا بل هو صورته وهميه محضه: كالأظفار في ذلك المثال فإنه لما شبه المنيه، بالسبع في الاغتيال، أخذ الوهم بصورها بصورته. و يخرع لها لوازمه، فاخترع لها صورته كصوره الأظفار. ثم أطلق عليها لفظ الأظفار فيكون لفظ الاظفار استعاره تصريحيه تخيليه.

اما أنها تصريحيه: فلأنه صرح فيها بلفظ المشبه به و هو اللازم الذي أطلق على صورته وهميه شبيهه بصوره الاظفار المحققه.

أما أنها تخيليه: فلأن المستعار له غير محقق لا حسا و لا عقلا. و القرينه على نقل الأظفار

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٥]

ص: ١٦٢٥

١- من هذا التعريف نفهم أولا: أن «القزويني» يخالف السلف في تعريف المكنيه و يتفق معهم في قرينتها. و نفهم ثانيا أن المكنيه و التخيليه عند القزويني فعلا من أفعال النفس هما التشبيه و الإثبات، فليسا من المجاز اللغوي، لأنه من عوارض الألفاظ و تكون التخيليه عند القزويني و القوم «مجازا عقليا»، لما فيها من إثبات الشيء لغير ما هو له، و إنما سموها (استعاره) لما فيها من نقل اللازم من ملاءمه الأصل، و هو المشبه به إلى المشبه، و سموها تخيليه لأن اللازم لما نقل من المشبه به إلى المشبه صار السامع يخيل إليه أن المشبه من جنس المشبه به. و نفهم ثالثا أن لفظ اللازم في المكنيه حقيقه عند (القزويني).

٢- تقرير الاستعاره على مذهب (السكاكي) أن يقال: شبهنا المنيه التي هي الموت المجرد عن ادعاء السبعيه، بالسبع الحقيقي، و ادعينا أنها فرد من أفرادها، و أن للسبع فردين فردا متعارفا و هو الحيوان المفترس، و فردا غير متعارف و هو الموت الذي ادعيت له السبعيه، و استعير اسم المشبه و هو المنيه بمعنى ذلك الفرد غير المتعارف، أعنى الموت الذي ادعيت له السبعيه، فصح بهذا أنه قد أطلق اسم المشبه، و هو المنيه و أريد به المشبه به، و هو السبع.

من معناها الحقيقي إلى المعنى المتخيل، إضافتها إلى المنية. (١)

هذا، و مذهب السكاكي في المكنية مردود عليه. بأن لفظ المشبه فيها مستعمل فيما وضع له تحقيقاً، للقطع بأن المراد بالمنية الموت لا غير: فليس مستعاراً.

التنبية السادس: الاستعاره صفه للفظ على المشهور؛ و الحق أن المعنى يعار أولاً ثم يكون اللفظ دليلاً على الاستعاره، و ذلك:

١- لأنه إذا لم يكن نقل الاسم تابعا لنقل المعنى تقديراً لم يكن ذلك استعاره مثل الأعلام المنقوله فأنت إذا سميت إنساناً بأسد، أو نمر، أو كلب، لا يقال إن هذه الأسماء مستعاره؛ لأن نقلها لم يتبع نقل معانيها تقديراً.

٢- لأن البلغاء: جزموا بأن الاستعاره؛ ابلغ من الحقيقه فإن لم يكن نقل الاسم تابعا لنقل المعنى، لم يكن فيه مبالغه، إذ لا مبالغه في إطلاق الاسم المجرد عن معناه.

التنبية السابع: ظهر أن الاستعاره باعتبار اللفظ نوعان أصليه و تبعيه.

فالأصليه: ما كان فيها المستعار اسم جنس غير مشتق، سواء أكان اسم ذات كأسد للرجل الشجاع، أم اسم معنى، كقتل للإذلال، و سواء أكان اسم جنس حقيقه كأسد و قتل، أم تأويلاً كما في الأعلام المشهوره بنوع من الوصف كحاتم في قولك: رأيت اليوم حاتماً، تريد رجلاً كامل الجود فاعتبر لفظ حاتم في قوه الموضوع لمفهوم كلى، حتى كاد يغلب استعماله في كل من له وصف حاتم، فكما أن اسداً يتناول الحيوان المفترس و الرجل الشجاع: كذلك حاتم يتناول الطائي و غيره ادعاء، و يكون استعماله في الطائي حقيقه، و في غيره مجازاً، لأن الاستعاره مبنيه على ادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به، فلا بد أن يكون المشبه به كليا ذا أفراد.

[شماره صفحه واقعي: ٢٥٦]

ص: ١٦٢٦

١- يرى (السكاكي) أن التخيليه قد توجد من غير المكنية كقولهم: أظفار المنية التي كالسبع نشبت بفلان، ففي أظفار (استعاره تخيليه) وجدت مع تشبيه صريح، و لكن هذا بعيد إذ لم يوجد له نظير في الكلام العربي، فالفرق بين السكاكي و غيره أن السكاكي يرى أن كل مكنية معها تخيليه و لا عكس، و غيره (إلا الزمخشري) يقول إنهما متلازمان.

و المراد باسم الجنس غير المشتق ما صلح لأن يصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف في الدلالة.

و ليس العلم الشخصي و اسم الإشارة و الضمير و الموصول من الكليات، فلا تصح أن تجرى فيها الاستعارة الأصلية. أما المشتق فالصفه جزء من مدلوله وضعا، لأنه موضوع لذات متصفه بصفه، فكريم موضوع لذات متصفه بالكرم، و قاتل موضوع لذات متصفه بوقوع القتل عليها.

و قد اعتبرت الأعلام التي تتضمن معنى الوصف اسم جنس تأويلا و لم تعتبر من قبيل المشتق، لأن الوصف ليس جزءا من معناها وضعا، بل هو لازم له، غير داخل في مفهومه، فحاتم لم يوضع للدلالة على الجود و لا على ذات متصفه به، و لكن الجود عرض له. و لزمه فيما بعد.

التنبية الثامن: التبعية (1) ما كان فيها المستعار مشتقا، و يدخل في هذا: الفعل و الاسم المشتق، و الحرف.

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٧]

ص: ١٦٢٧

١- كذلك يدخل فيه الاسم المبهم، فقد جعل بعضهم استعاره الإشارة و الضمير و الموصول من التبعية، لأن كلاً من هذه المبهمات ليس من اسم الجنس لا تحقيقاً و لا تأويلاً، إذ إن معانيها جزئية، و الأصلية: مختصه باسم الجنس، فاذا قلت: هذا رأى حسن، فقد استعرت اسم الإشارة من المحسوس للمعقول، و يقال: شبه المعقول مطلقاً بالمحسوس مطلقاً في قبول التمييز و التعبير، فسرى التشبيه من الكليات إلى الجزئيات فاستعير لفظ (هذا) من جزئي المشبه به لجزئي المشبه استعاره تبعيه، لقصد المبالغة في بيان تعيين المعقول، و إذا قلت لنسوه: إني منتظركم، فقد شبّهت مطلق مخاطبه فيها عظمه، بمطلق مخاطب فيه عظمه، بجامع العظمه في كل. فسرى التشبيه من الكلين إلى الجزئيات فاستعير ضمير جماعه الذكور من جزئي المشبه به لجزئي المشبه، استعاره تبعيه، و كذا إذا استعملت في المؤنث ما وضع من أسماء الموصول في المذكر. و إذا عاد الضمير أو اسم الإشارة على مجاز: نحو: زارني هذا الأسد فأكرمه فليس فيهما تجوز بناء على أن وضعهما أن يعودا على ما يراد بهما من حقيقه أو مجاز، و قيل فيهما تجوز تبعا لما يرجعان إليه و يكونان مستعارين بناء على التشبيه و الاستعاره في مرجعهما، فيدخلان في التبعية.

فاستعاره الفعل (١)، نحو قوله تعالى: إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ [الحاقة: ١١] و نحو قوله تعالى: وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا [الأعراف: ١٦٨] و نحو قوله تعالى: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ [آل عمران: ٢١، التوبة: ٣٤]

يقال: شبه زياده الماء زياده مفسده، بالطغيان، بجامع مجاوزه الحد فى كل، و ادعى أن المشبه فرد من أفراد المشبه به، ثم استعير المشبه به للمشبه: على سبيل الاستعاره التصريحيه الأصلية، ثم اشتق من الطغيان بمعنى الزيادة طغى بمعنى زاد، و علا؛ على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعيه.

هذا: و قد يستعمل لفظ الماضى موضع المضارع، بناء على تشبيه المستقبل المحقق، بالماضى الواقع، بجامع تحقق الوقوع فى كل، نحو: قوله تعالى: وَقَالُوا لَئِن لَّوَجَدْنَاهُمْ لَمِ يَسْتَعِينُوا وَ قَالُوا لَئِن لَّوَجَدْنَاهُمْ لَمِ يَسْتَعِينُوا [فصلت: ٢١]. و قد يعبر بالمضارع عن الماضى، بناء على تشبيه غير الحاضر بالحاضر فى استحضار صورته الماضيه، لنوع غرابه فيها. نحو: قوله تعالى إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ .

التنبية التاسع: استعاره المشتق: إما صفة (٢)، و أما اسم زمان؛ أو مكان أو آله فالصفه،

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص: ١٦٢٨

١- لو دخلت أن المصدريه على فعل مستعار نحو: يسوءنى أن يطغى الماء على قربتى، فالحق أنها تبعيه و أن المستعار هو الفعل وحده و هو الذى حل محل يكثر أو يعلو. و العبره باللفظ. و المصدر غير ملفوظ به، و «أن» إنما هى آله فى السبك أتى بها لغرض هو تأويل مدخولها بمصدر. فإذا أدى بها هذا الغرض طرحت كما طرح الآله إثر إتمام العمل الذى يؤدي بها. و قال بعضهم إنها أصلية نظرا للمصدر المؤول.

٢- يراد بالصفه: اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفه المشبه و اسم التفضيل و يلحق بها المصغر و المنسوب كرجيل إذا أريد به رجل كبير تعاطى ما لا يليق به و كقرشى لمصرى يتخلق بأخلاق القرشيين فإن استعارتهما تابعه لاستعاره مصدرين يؤدي هذان اللفظان معناهما و هما صغير و منتسب الى قريش. شبه فعل ما لا يليق بالصغر، بجامع أن كلاً يسقط الهيبة، و استعير لفظ الصغر لفعل ما لا يليق ثم اشتق منه صغير بمعنى فاعل ما لا يليق، ثم عبر عن فاعل ما لا يليق بلفظ رجيل. أو شبه رجيل، أو شبه مطلق فعل ما لا يليق، بمطلق الصغر، فسرى التشبيه إلى فردى المشبه و المشبه به، و هما فاعل ما لا يليق و رجيل، ثم استعير بناء على التشبيه الحاصل بالسريان رجيل للكبير الذى يفعل فعل الصغير، و شبه التخلق بأخلاق قريش الانتساب إليهم، و استعير الانتساب للتخلق و اشتق منه المنتسب بمعنى المتخلق بأخلاقهم ثم عبر عن هذا بلفظ يؤديه و هو «قرشى» على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعيه.

نحو: حكم على قاتلك بالسجن، من القتل بمعنى الضرب الشديد، مجازاً. و نحو: إنما أصادف الأَصم عن الخنى، و أجاوز الأعمى عن العورات، و نحو: فلسان حالى بالشكايه أنطق: أى أدل. و نحو قوله تعالى: مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا و نحو: جئت بمقتالك (١): أى بالآله التى أضربك بها ضرباً شديداً.

التنبية العاشر: مدار قرينه التبعيه فى الفعل و المشتق على ما تأتى:

١-على الفاعل: نحو: إنا لما طغى الماء، و نظفت الحال بكذا (٢).

٢-أو على نائبه: نحو: ضربت عليهم الذله و المسكنه (٣).

٣-أو على المفعول به، نحو: [المديد]

جمع الحقّ لنا فى إمام

قتل البخل و أحيأ السماحا (٤)

٤-أو على المفعول به الثانى-نحو: [الوافر]

صبحنا الخزرجيه مرهفات

أباد ذوى أرومتها ذووها (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ١٦٢٩

١- شبه الضرب بالقتل بجامع شده الإيذاء فى كل، ثم استعير للضرب الشديد على سبيل الاستعاره التصريحيه الأصلية، ثم اشتق منه «مقتال» بمعنى آله الضرب على سبيل الاستعاره التبعيه و شبه الأعراض عن سوء القول و عدم سمعه بالصمم بجامع عدم تأثير النفس بالقول فى كل. و كذلك شبه الإغضاء عن العورات بالعمى، بجامع عدم تأثير النفس بالمرئى فى كل.

٢- لأن كلاً من الطغيان و النطق من شأن الإنسان.

٣- لأن الضرب من شأن الخيام، لا من شأن الذله التى هى أمر معنوى.

٤- لأن القتل و الإحياء لا يقعان إلا على ذى روح، و البخل و السماح معنويان لا روح فيهما، فدل هذا: على أن المراد بالقتل الإزالة، و بالإحياء الإكثار. شبه الإزالة بالقتل بجامع ما يترتب على كل من العدم و الإكثار بالإحياء بجامع إظهار المتعلق فى كل.

٥- القرينه تعلق الفعل «صبح» بمرهفات و هى مفعول به ثان يقال: صبحه كقطع سقاه الصبوح، و هو شراب الغداه، و مرهفات أى سيوفاً مرهفات، يقال أرهف السيف إذا حدده و رققه: و اباده أهلكه، و الأرومه الأصل و الضمير فى أرومتها للخزرجيه، و فى «ذووها» للمرهفات يقول: أبداً أصول هذه القبيله بسيوفنا المرهفات، و نزل التضاد منزله التناسب، فشبه الإساءه إلى الخزرجيه

صباحا بالإحسان إليهم، و تقديم الصبوح لهم، بجامع إدخال السرور على النفس فى كل، و إن كال ادعائيا فى المشبه، ثم استعار
الفظ المشبه به للمشبه على سبيل الاستعاره التصريحيه الأصلية العناديه التهكميه، ثم اشتق من الصبوح بمعنى الضرب بالمرهفات
«صبح» بمعنى ضرب بها على سبيل الأستعاره التبعية.

٥- أو على الفاعل و المفعولين، كقول الشاعر: [البسيط]

تقرى الرياح رياض الحزن مزهره

إذا سرى النوم فى الأجفان إيقاظا (١)

٦- أو على مفعولين؛ كقوله تعالى: وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا

٧- أو على المجرور: نحو: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢) و نحو فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ [الحجر: ٩٤] و نحو: بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ [الأنبياء: ١٨].

هذا و قد تكون قرينه التبعية غير ذلك، نحو: قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْصَدِنَا [يس: ٥٢] (٣) إذ القرينه فى هذه الآيه، كونه من كلام الموتى، مع قوله: هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ [يس: ٥٢].

التنبیه الحادى عشر: استعاره الحرف (٤) نحو فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا [القصص: ٨]

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ١٦٣٠

١- الجفن غطاء العين و غلاف السيف استعير لأكمام الزهر بجامع التغطية فى كل، و كنى بسريان النوم فيها عن ذبولها، و إيقاظ مصدر أيقظ مصدر مستعار لتفتيح الزهر و ايجاد النضره و البهجه فيه، و قد حسن التعبير بالإيقاظ مجيئه بعد النوم و الأجفان، و المعنى: تهب الرياح على بساتين الحزن فتكسوها تفتيحا و حسنا و نضاره.

٢- قوله بعذاب: قرينه على أن «بشر» مستعار، لأن التبشير بما يسر فلا يناسب تعلقه بالعذاب، و قوله: «بما تؤمر» كذلك لأنه معنوى و الصدع المحسوس، كما أن الحق معنوى أيضا، فكل منها كان صارفا عن المعنى الأصلي للفعل إلى المعنى المجازى.

٣- هذا على أن مرقد اسم مكان، و الا فالاستعاره أصلية كما تقدم.

٤- إيضاح: مثل الابتداء و الظرفيه و الاستعلاء معان كليه، يصح أن تكون مستقلة بالفهم، يحكم بها و عليها، و تكون مقصوده لذاتها، و لكن لابتداء المفهوم من لفظ «من» ابتداء مخصوص لم يقصد لذاته، بل الغرض منه الربط بين معنيين مستقلين بالفهم، و هما السير و البصره فى قولك: سرت من البصره و لذا كان جزئيا بالنسبه للابتداء الأول، و ما قيل فى الابتداء، يقال نظيره فى الظرفيه و العله الغائيه و الاستعلاء و غيرها من المعانى التى تستفاد من الحروف نحو: فى، و اللام، و على. فأى معنى يستفاد من الحرف فى جمله ما، يعتبر جزئيا من كليه، غير مقصود لذاته، بل للربط بين معنيين مستقلين، و تعتبر الحروف حينئذ روابط بين المعانى المقصوده.

فقد شبه مطلق ترتب عله واقعيه على فعل (١)، بمطلق ترتب عله غائيه على فعل (٢)، بجامع مطلق الترتب في كل (٣)، فسرى التشبيه من الكلين إلى الجزئيات، ثم استعمل في جزئي المشبه (٤) اللام الموضوعه لجزئي المشبه به (٥) على سبيل الاستعاره التبعية، و نحو قوله تعالى: وَ لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي حُذُوعِ النَّخْلِ [طه: ٧١] (٦) و نحو قوله تعالى: أُولَئِكَ عَلَيَّ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ [البقره: ٥] (٧)، و نحو: زيد في نعمه (٨).

و من هذه الأمثله السابقه: يتبين أنه لا يشترط أن يكون للمشبه حرف موضوع له يدل عليه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦١]

ص: ١٦٣١

- ١- العداوه و الحزن عله واقعيه للالتقاط.
- ٢- العله الغائيه لفعل هي التي تحمل على تحصيله التحصل بعد حصوله كتبني فرعون لموسى، و محبه موسى إياه، لأن فرعون و آله إنما كفلوه بعد التقاطه لذلك.
- ٣- إلا أن الترتب في الغائيه [رجائي أو تقديري] و في العداوه و الحزن [واقعي].
- ٤- جزئي المشبه هنا هو ترتب العداوه و الحزن الخاصين المتعلقين ب[موسى].
- ٥- جزئي المشبه به هنا هو ترتب عله الالتقاط الخاصه: و هي تبني موسى و المحبه، لأنهما متقدمان على كفالته بعد الالتقاط، و مرتبان عليه في الخارج.
- ٦- شبه مطلق ارتباط بين مستعل و مستعلى عليه، بمطلق ارتباط بين ظرف و مظروف، بجامع التمكن، أو مطلق الارتباط في كل. فسرى التشبيه من الكلين إلى الجزئيات، فاستعير لفظ «في» من جزئيات المشبه به، لجزئي من جزئيات المشبه استعاره تبعيه.
- ٧- شبه مطلق ارتباط بين مهدي و هدى بمطلق ارتباط بين مستعل و مستعلى عليه، بجامع مطلق الارتباط في كل، فسرى التشبيه من الكلين إلى الجزئيات، فاستعير لفظ «على» من جزئيات المشبه به، لجزئي المشبه، استعاره تبعيه.
- ٨- شبه مطلق ملايسه الإنسان للنعمه، بمطلق ملايسه بين ظرف و مظروف بجامع مطلق الملايسه في كل، فسرى التشبيه من الكلين إلى الجزئيات، فاستعير لفظ «في» من جزئيات المشبه به، لجزئي من جزئيات المشبه، استعاره تبعيه.

و اختار السكاكى تقليلا لأقسام الاستعاره: أن يستغنى عن التبعية فى الفعل، و المشتق، و الحرف، بأن يجعل قرينه التبعية استعاره مكنيه، و أن يجعل التبعية قرينه للمكنيه؛ ففى قوله تعالى: **إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ** [الحاقه: ١١] يجعل القوم الطغيان مستعارا للكثرة المفسده. و يقول «السكاكى» فى لفظ الماء استعاره مكنيه، و نسه الطغيان إليه قرينه.

المبحث الثامن فى تقسيم الاستعاره المصرحه باعتبار الطرفين إلى عناديه و وفاقيه

فالعناديه: هى التى لا يمكن اجتماع طرفيها فى شىء واحد لتنافيهما كاجتماع النور و الظلام.

و الوفاقيه: هى التى يمكن اجتماع طرفيها فى شىء واحد لعدم التنافى كاجتماع النور و الهدى.

و مثالهم قوله تعالى: **أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ** [الأنعام: ١٢٢] أى ضالا فهديناه.

ففى هذه الآيه استعارتان.

الأولى: فى قوله ميتا شبه الضلال: بالموت، بجامع ترتب نفى الانتفاع فى كل. و استعير الموت للضلال، و اشتق من الموت بمعنى الضلال، ميتا بمعنى ضالا، و هى عناديه، لأنه لا يمكن اجتماع الموت و الضلال فى شىء واحد.

و الثانية: استعاره الإحياء للهدايه، و هى وفاقيه لإمكان اجتماع الإحياء و الهدايه فى الله تعالى: فهو محيى و هاد.

ثم العناديه: قد تكون تمليحيه، أى المقصود منها التمليح و الظرافه. و قد تكون تهكميه أى المقصود منها التهكم و الاستهزاء، بأن يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى شريف، على ضده أو نقيضه، نحو رأيت أسدا تريد جبانا، قاصدا التمليح و الظرافه، أو التهكم و السخرية: و هما اللتان نزل فيهما التضاد، منزله التناسب-نحو: **فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** [آل عمران: ٢١، التوبه: ٣٤] أى أنذرهم فاستعيرت البشاره التى هى الخبر السار، للإندار الذى هو ضده بإدخال الإنذار فى جنس البشاره، على سبيل التهكم و الاستهزاء. و كقوله تعالى: **فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ** [الصفات: ٢٣].

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ١٦٣٢

الاستعاره المصرحه باعتبار الجامع نوعان (1):

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ١٤٣٣

١- الجامع فى الاستعاره: بمثابه «وجه الشبه» فى التشبيه، و هو ما قصد اشتراك الطرفين فيه، و سمي جامعا لأنه جمع المشبه فى أفراد المشبه به تحت مفهومه و أدخله فى جنسه ادعاء، و لا بد أن يكون فى المستعار منه أقوى، لأن الاستعاره مبنيه على المبالغه فى التشبيه، و المبالغه فيه توجب ابلاغ المشبه لما هو أكمل. و ينقسم الجامع، إلى داخل و خارج، فالأول: ما كان داخلا فى مفهوم الطرفين نحو قوله تعالى: وَ قَطَّعْنَا هُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا فَاسْتَعِيرَ التَّقْطِيعَ الْمَوْضُوعَ لِإِزَالَةِ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْأَجْسَامِ الْمَلْتَصِقِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، لتفريق الجماعه و إبعاد بعضها عن بعض. و الجامع إزاله الاجتماع، و هى داخله فى مفهومها و هى فى القطع أشد. و الثانى: و هو ما كان خارجا عن مفهوم الطرفين، نحو: رأيت أسدا، أى: رجلا شجاعا، فالجامع و هى الشجاعه أمر عارض للأسد، لا- داخل فى مفهومه. و ينقسم الجامع أيضا باعتبارها، و باعتبار الطرفين، إلى سته أقسام، لأن الطرفين إما حسيان و إما عقليان «أو المستعار منه حسى و المستعار له عقلى أو بالعكس» و الجامع فى الأول من الصور الأربع تاره يكون حسيا و تاره يكون عقليا و أخرى مختلفا، و فى الثلاث الأخيره لا يكون إلا عقليا. مثال ما إذا كان الطرفان حسيين و الجامع كذلك قوله تعالى: فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسِيْدًا لَهُ خُوَارٌّ فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَلِدَ الْبَقْرِ، و المستعار له الحيوان المصوغ من «حلى القبط» بعد سبكها بنار السامرى، و إلقاء التراب المأخوذ من أثر فرس جبريل عليه السلام، و الجامع لهما الشكل و الخوار، فإنه كان على شكل ولد البقر، مما يدرك بحاسه البصر «و بحث بعضهم بأن إبدال جسدا من عجلا يمنع الاستعاره». و مثال ما إذا كان الطرفان حسيين، و الجامع عقلى، قوله تعالى: وَ آيَةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ أى نكشف و نزيل الضوء من مكان الليل، و موضوع ظلمته، فإن المستعار منه أعنى السلخ و هو كشط الجلد و إزالته عن الشاه و نحوها و المستعار إزاله الضوء عن مكان الليل و موضع ظلمته: و هما حسيان. و الجامع لهما ما يعقل من ترتب أمر على آخر بحصوله عقبه، كترتب ظهور اللحم على السلخ و الكشط. و ترتب حصول الظلمه على إزاله ضوء النهار عن مكان ظلمه الليل و الترتب عقلى، و إجراء الاستعاره، شبه كشف الضوء عن الليل، بكشط الجلد عن نحو الشاه: بجامع ترتب ظهور شىء على شىء فى كل، و استعير الفظ المشبه به و هو «السلخ» للمشبه، و هو كشف الضوء و اشتق من «نسلخ» بمعنى نكشف، على طريق الاستعاره التصريحيه التبعيه. و مثال ما إذا كان الطرفان حسيين، و الجامع بعضه حسى، و بعضه عقلى. قولك رأيت بدرا يضحك، تريد شخصا مثل «البدرا» فى حسن الطلعه و علو القدر. حسن الطلعه حسى. و علو القدر عقلى، و مثل ما إذا كان الطرفان عقليين و لا يكون الجامع فيهما إلا عقليا، كباقي الأقسام. قوله تعالى: مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ «المرقاد» أى. النوم و المستعار له الموت و الجامع بينهما عدم ظهور الافعال الاختياريه (و الجميع عقلى)، و إجراء الاستعاره: شبه الموت بالنوم بجامع عدم ظهور الفعل فى كل، و استعير لفظ المشبه به للمشبه على طريق الاستعاره التصريحيه الأصلية، و قال بعضهم عدم ظهور الفعل فى الموت أقوى. و شرط الجامع أن يكون فى المستعار منه أقوى، فليجعل الجامع هو «البعث» الذى هو فى النوم أظهر، و قرينه الاستعاره أن هذا الكلام كلام الموتى، مع قوله: هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَيَّدَ الْقَوْمَ الَّتِي لَمْ يَكُنْ يَدْرِكُونَ و على هذا يقال: شبه الموت بالمرقاد، بجامع عدم ظهور الفعل فى كل. و استعير المرقاد للموت و اشتق منه

«مرقد» اسم مكان ارقاد بمعنى قبر اسم مكان الموت، على طريق الاستعارة التصريحية التبعيه، و مثال ما إذا كان المستعار منه حسيا، و المستعار له عقليا قوله تعالى: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فَإِنِ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ كَسَرَ الزجاجة، و هو أمر حسي، باعتبار متعلقه و المستعار له التبليغ جهرا و الجامع التأثير الذى لا يمكن معه رد كل منهما إلى ما كان عليه، أى: أظهر الأمر إظهارا لا ينمحي كما أن صدع الزجاجه لا- يلتئم و إجراء الاستعارة: شبه التبليغ جهرا، بكسر الزجاجه، بجامع التأثير الشديد فى كل و استعير المشبه به و هو «الصدع» للمشبه و هو التبليغ جهرا، و اشتق منه اصدع بمعنى بلغ جهرا، على طريق الاستعارة التصريحية التبعيه، و مثال ما إذا كان المستعار منه عقليا، و المستعار له حسيا قوله تعالى: إِذَا لَمَّ أَطْغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ فَإِنِ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ كَثُرَ الْمَاءُ كَثُرَ مَفْسَدُهُ وَ هِيَ حَسِيَّةٌ، و المستعار منه التكبير، و الجامع الاستعلاء المفرط، و هما عقليان و إجراء الاستعارة، شبهت كثره الماء المفرطه بمعنى الطغيان و هو مجاوزة الحد، بجامع الاستعلاء المفرط فى كل. و استعير لفظ المشبه به. و هو الطغيان للمشبه و هو الكثره المفرطه، و اشتق منه طغى بمعنى كثر كثره مفرطه على طريق الاستعارة التصريحية التبعيه.

١- عاميه: و هي القرييه المبتذله التي لاكتها الألسن، فلا تحتاج إلى بحث: و يكون الجامع فيها ظاهرا نحو: رأيت أسدا يرمى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص: ١٦٣٤

و كقوله: [الوافر]

و أدهم يستمدّ الليل منه

و تطلع بين عينيه الثريا

فقد استعار الثريا، غزّه المهر، و الجامع بين الطرفين ظاهر، و هو البياض و قد يتصرّف في العاميه بما يخرجها إلى الغرابه.

٢- و خاصيه: و هي الغريبه التي يكون الجامع فيها غامضا، لا يدركه إلا أصحاب المدارك من الخواص كقول كثير يمدح عبد العزيز بن مروان: [الكامل]

غمر الرّداء، إذا تبسم ضاحكا

غلقت لضحكته رقاب المال

غمر الرداء كثير العطايا و المعروف استعار الرّداء للمعروف، لأنه يصون و يستر عرض صاحبه، كستر الرداء ما يلقي عليه، و أضاف إليه الغمر، و هو القرينه على عدم إرادته معنى الثوب لأن الغمر من صفات المال، لا من صفات الثوب.

و هذه الاستعاره: لا يظفر باقتطاف ثمارها إلا ذوو الفطر السليمه و الخبره التامه.

المبحث العاشر في تقسيم الاستعاره باعتبار ما يتصل بها من الملاءمات، و عدم اتصالها

تنقسم الاستعاره: باعتبار ذكر ملاءم المستعار منه أو باعتبار ذكر ملاءم المستعار له أو باعتبار عدم اقترانها بما يلائم أحدهما.

إلى ثلاثه أقسام: مطلقه، و مرشحه، و مجرّده.

أ- فالمطلقه: هي التي لم تقترن بما يلائم المشبه و المشبه به، نحو: يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ [البقره: ٢٧، الرعد: ٢٥] أو ذكر فيها ملاءمهما معا، كقول زهير: [الطويل]

لدى أسد شاكى السلاح مقذف

له لبد أظفاره لم تقلم

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٥]

ص: ١٦٣٥

استعار الأسد: للرجل الشجاع، وقد ذكر ما يناسب المستعار له، في قوله: شاكى السلاح مقذف و هو التجريد، ثم ذكر ما يناسب المستعار منه، في قوله: له لبد أظفاره لم تقلم و هو الترشيح، و اجتماع التجريد و الترشيح يؤدى إلى تعارضهما و سقوطهما، فكأن الاستعاره لم تقترن بشيء و تكون فى رتبه المطلقه.

ب- و المرشحه: هى التى قرنت بملائم المستعار منه أى المشبه به، نحو: **أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ** [البقره: ١٦] استعير الشراء للاستبدال و الاختيار، ثم فرع عليها ما يلائم المستعار منه من الربح و التجاره و نحو، من باع دينه بدنياه لم ترباح تجارته.

و سميت مرشحه: لترشيحها و تقويتها بذكر الملائم، و ترشيح الاستعاره التصريحيه متفق عليه.

ج- و المجرّده: هى التى قرنت بملائم المستعار له أى لمشبهه نحو: اشتر بالمعروف عرضك من الأذى.

و سميت بذلك: لتجريدها عن بعض المبالغه، لبعده المشبهه حينئذ عن المشبه به بعض بعد؛ و ذلك يبعد دعوى الاتحاد الذى هو منبى الاستعاره.

ثم اعتبار الترشيح و التجريد، إنما يكون بعد تمام الاستعاره بقرينتها سواء أكانت القرينه مقالیه أم حالیه فلا تعد قرينه المصرحه تجريدا و لا قرينه المكنيه ترشيحا بل الزائد على ما ذكر.

و اعلم أن الترشيح أبلغ من غيره، لا شتماله على تحقيق المبالغه بتناسى التشبيه، و ادعاء أن المستعار له هو نفس المستعار منه لا شيء شبيه به و كأن الاستعاره غير موجوده أصلا، و الإطلاق أبلغ من التجريد فالتجريد أضعف الجميع، لأن به تضعف دعوى الاتحاد.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص: ١٦٣٦

و إذا اجتمع ترشيح و تجريد: فتكون الاستعاره فى رتبه المطلقه، إذ بتعارضهما يتساقطان، كما سبق تفصيله.

و كما يجرى هذا التقسيم فى التصريحه يجرى أيضا فى المكنيه (١)

المبحث الحادى عشر فى المجاز المرسل المركب

المجاز المرسل المركب: هو الكلام المستعمل فى غير المعنى الذى وضع له، لعلاقه غير المشابهه: مع قرينه مانعه من إرادته معناه الوضعى.

و يقع أولا: فى المركبات الخبريه المستعمله فى الإنشاء و عكسه، لأغراض:

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٧]

ص: ١٦٣٧

١- فالاستعاره المكنيه المرشحه، هى ما قرنت بما يلائم المشبه فقط، نحو، نطق لسان الحال بكذا، شبهت «الحال» بمعنى الانسان و استعير لفظ المشبه به للمشبه، و حذف و رمز اليه بشىء من لوازمه و هو «لسان» و إثبات اللسان للحال تخيل، و هو القرينه و النطق ترشيح، لأنه يلائم المشبه به فقط. و ترشيح المكنيه فيه خلاف مبسوط فى المطولات. و المكنيه المجرده، هى ما قرنت بما يلائم المشبه فقط: نحو نطقت الحال الواضحه بكذا، فالوضوح تجريد، لأنه لا يلائم المشبه و لا المشبه به، أو قرنت بما يلائمهما معا نحو نطقت الحال بكذا، و نطق لسان الحال الواضحه بكذا ففى الأول، شبهت الحال بإنسان و استعير لها اسمه و حذف و رمز إليه بشىء من لوازمه و هو النطق، و إثبات النطق للحال تخيل، و هى مجردة لأنها لم تقترن بشىء يلائمها. و فى الثانى: شبهت الحال بإنسان و استعير له اسمه، و حذف و رمز إليه بشىء من لوازمه و هو «لسان» و إثباته للحال تخيل و هو القرينه، و النطق ترشيح، لأنه يلائم المشبه به، و الوضوح تجريد، لأنه يلائم المشبه، و لما تعارضا سقطا. و تنقسم المكنيه أيضا إلى عناديه، نحو: أنشبت المنيه أظفارها بفلان، لأنه لا يمكن اجتماع طرفيها فى شىء واحد (يكون منيه و سبعا) و وفاقه، نحو نطقت الحال بكذا، لأنه يمكن اجتماع طرفيها فى شىء واحد كالحال مع الإنسان.

١-منها: التَّحَسُّرُ و إظهار التأسف، كما فى قول الشاعر: [الكامل]

ذهب الصبا و تولت الأيام

فعلى الصبا و على الزمان سلام

فإنه و إن كان خبرا فى أصل وضعه، إلا أنه فى هذا المقام مستعمل فى إنشاء التحسر و التحزن على ما فات من الشباب.

و كما فى قول جعفر بن علبه الحارثى: [الطويل]

هواى مع الركب اليمانين مصعد

جنيب و جثمانى بمكه موثق

فهو يشير إلى الأيسف و الحزن الذى ألم به من فراق الأُحبه، و يتحسّر على ما آل إليه أمره، و القرينه على ذلك حال المتكلم، كما يفهم من الشطر الثانى فى قوله هواى، الخ.

٢- منها: إظهار الضعف، كما فى قوله، [الخفيف]

ربّ إنى لا أستطيع اصطبارا

فاعف عنيّ يا من يقيل العثارا

٣- منها: إظهار السرور، نحو: كتب اسمى بين الناجحين.

٤- منها: الدعاء، نحو: نجح الله مقاصدنا، أيها الوطن لك البقاء.

و ثانيا: فى المركبات الإنشائية كالأمر، و النهى، و الاستفهام، التى خرجت عن معانيها الأصلية، و استعملت فى معان آخر: كما فى قول المصطفى عليه الصلاه و السّلام: «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار». إذ المراد «يتبوأ مقعده» و العلاقه فى هذا السببىه و المسيبيه لأن إنشاء المتكلم للعباره سبب لإخباره بما يتضمّنه، فظاهره أمر، و معناه خبر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص: ١٦٣٨

المبحث الثاني عشر في المجاز المركب (١) بالاستعارة التمثيلية

المجاز المركب بالاستعارة التمثيلية: هو تركيب استعمل في غير ما وضع له، لعلاقته المشابهة، مع قرينه مانعه من إرادته معناه الوضعي، بحيث يكون كل من المشبه و المشبه به هيئه منتزعه من متعدّد، و ذلك بأن تشبه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين. أو أمور بأخرى ثم تدخل المشبه في الصورة المشبهه بها. مبالغه في التشبيه، و يسمّى بالاستعارة التمثيلية (٢) و هي كثيره الورود في الأمثال السائره، نحو «في الصيف ضيّعت اللبن» يضرب لمن فرط في تحصيل أمر في زمن يمكنه الحصول عليه فيه، ثم طلبه في زمن لا يمكنه الحصول عليه فيه، (٣)

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٩]

ص: ١٦٣٩

- ١- المجاز المركب: هو تركيب استعمل في ما يشبه بمعناه الأصلي «تشبيه التمثيل» .
- ٢- سميت تمثيلية مع أن التمثيل عام في كل استعاره، للإشارة إلى عظم شأنها كأن غيرها ليس فيه تمثيل أصلا، إذ الاستعاره التمثيلية مبنية على تشبيه التمثيل. و وجه الشبه فيه هيئه منتزعه من متعدّد، لهذا كان أدق أنواع التشبيه. و كانت الاستعاره المبنية عليه أبلغ أنواع الاستعارات-و لذلك كان كل من تشبيه التمثيل، و الاستعاره التمثيلية غرض البلاغ
- ٣- أصل المثل: أن امرأه كانت متزوجه بشيخ غني، فطلبت طلاقها منه في زمن الصيف لضعفه، فطلقها و تزوجت بشاب فقير، ثم طلبت من مطلقها لبنا وقت الشتاء فقال لها ذلك المثل، و اجراء الاستعاره في المثل الأول، أن يقال: شبهت هيئه من فرط في أمر زمن إمكان تحصيله، بهيئه المرأه التي طلقت من الشيخ اللابن، ثم رجعت إليه، تطلب منه اللبن شتاء، بجامع التفريط في كل. و استعير الكلام الموضوع للمشبه به للمشبه، على طريق الاستعاره التمثيلية. و إجراء الاستعاره في المثل الثاني أن يقال: شبهت هيئه من يتردد في أمر بين أن يفعله و ألا يفعله، بهيئه من يتردد في الدخول، فتاره يقدم رجله، و تاره يؤخرها بجامع الحيره في كل. و استعير الكلام الموضوع للمشبه به للمشبه، على طريق الاستعاره التمثيلية. و إجراء الاستعاره في المثل الثالث، شبهت هيئه من يظلم من وجهين، بهيئه رجل باع آخر تمرا رديئا و ناقص الكيل، بجامع الظلم من وجهين في كل، استعير الكلام الموضوع للمشبه به للمشبه، على طريق الاستعاره التمثيلية. و إجراء الاستعاره في المثل الرابع، شبهت هيئه الرجل المتستر تحت أمر ليحصل على أمر خفي يريده، بهيئه الرجل المسمى (قصيرا) حين جدع أنفه ليأخذ بثأر (جذيمه) من (الزباء) بجامع الاحتيال في كل. و استعير الكلام الموضوع للمشبه به للمشبه، على طريق الاستعاره التمثيلية و إجراء الاستعاره في المثل الخامس أن يقال شبهت هيئه الرجل الكريم الأصل العزيز النفس الذي لا يفضل الدنيا على الرزايا عند ما تزل به القدم. بهيئه المرأه التي تفضل جوعها على إجاتها للإرضاع عند فقرها بجامع ترجيح الضرر على النفع في كل و استعير الكلام الموضوع للمشبه به للمشبه، على طريق الاستعاره التمثيلية. و إجراء الاستعاره في المثل السادس، شبهت هيئه من يريد أن يعمل عملا وحده و هو عاجز عنه، بهيئه من يريد أن يصفق بيد واحده، بجامع العجز في كل. و استعير الكلام الموضوع للمشبه به للمشبه، على سبيل الاستعاره التمثيلية. و إجراء

استعاره فى المثل السابع، شبهت هئته الرجل الذى يحصل بوجه فصل المشكالات، بهئته نبى الله موسى عليه السلام، مع سحره فرعون، بجامع حسم النزاع فى كل، و استمر الكلام الموضوع للمشبه على طريق الاستعاره التمثليه. و إجراء الاستعاره فى المثل الثامن، شبهت هئته الرجل الذى لا يقول إلا الحق و لا يخبر إلا بالصدق، بهئته المرأه المسماه «حذام» بجامع الصدق فى كل و استعير الكلام الموضوع للمشبه به للمشبه، على طريق الاستعاره التمثليه.

و نحو: «إني أراك تقدّم رجلا و تؤخر أخرى» يضرب لمن يتردد في أمر، فتاره يقدم و تاره يحجم، و نحو: «أحشفا و سوء كيله» يضرب لمن يظلم من وجهين، و أصله أن رجلا اشترى تمرا من آخر، فإذا هو ردىء و ناقص الكيل، فقال المشتري ذلك. و مثل ما تقدم جميع الأمثال السائرة نثرا و نظما.

فمن الشر قولهم لمن يحتال على حصول أمر خفى، و هو مستتر تحت أمر ظاهر: «لأمر ما جدع قصير أنفه» و قولهم: «تجوع الحرّ و لا تأكل بشديها» و قولهم: لمن يريد أن يعمل عملا وحده و هو عاجز عنه «اليد لا تصفق وحدها» و قولهم لمجاهد عاد إلى وطنه بعد سفر: «عاد السيف إلى قرابه، و حل الليث منيع غابه» و قولهم: لمن يأتي بالقول الفصل:

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ١٦٤٠

قطعت جهيزه قول كل خطيب (١).

و من الشعر قول الشاعر: [المتقارب]

إذا جاء موسى و ألقى العصا

فقد بطل السحر و الساحر

و قول آخر: [الوافر]

إذا قالت حذام فصدّقوها

فإن القول ما قالت حذام

و قول آخر: [الطويل]

متى يبلغ البنيان يوما تمامه

إذا كنت تبنيه و غيرك يهدم (٢)

و إذا فشت و شاعت الاستعاره التمثيليه (٣)، و كثر استعمالها تكون مثلا (٤) لا يغير مطلقا، بحيث يخاطب به

[شماره صفحه واقعي : ٢٧١]

ص: ١٦٤١

١- أصل هذا المثل: أن قوما اجتمعوا للتشاور في الصلح بين حيين من العرب قتل رجل من أحدهما رجلا من الآخر، و بينما خطباؤهم يتكلمون، إذا بجاريه تدعى (جهيزه) أقبلت فأخبرتهم أن أولياء المقتول ظفروا بالقاتل، فقتلوه، فقال أحدهم (قطعت جهيزه قول كل خطيب) فذهب قوله مثلا.

٢- و إجراء الاستعاره في المثل التاسع: شبهت حال المصلح ببدء الإصلاح ثم يأتي غيره فيبطل عمله. بحال البنيان ينهض به حتى إذا أوشك أن يتم جاء من يهدمه، و الجامع هو الحاله الحاصله من عدم الوصول إلى الغايه، لوجود ما يفسد على المصلح إصلاحه، ثم حذف المشبه و استعير التركيب الدال على المشبه به للمشبه.

٣- و تنقسم التمثيليه إلى قسمين تحقيقيه و تخيليه، فالتحقيقيه هي المنتزعه من عده أمور متحققه موجوده خارجا، كما في الأمثله السابقه، و التخيليه هي المنتزعه من عده أمور متخيله مفروضه لا تحقق لها في الخارج و لا في الذهن. و تسمى الأولى «تمثيليه تحقيقيه» و الثانيه «تخيليه» كقوله تعالى: **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا** الآيه على احتمال فيها فإنه لم يحصل عرض و إباء و إشفاق منها حقيقيه، بل هذا تصوير و تمثيل. بأن يفرض تشبيه حال

التكاليف فى ثقل حملها و صعوبه الوفاء بها، بحال أنها عرضت على هذه الأشياء، مع كبر أجرامها، و قوه متانتها، فامتنعن و خفن من حملها، بجامع عدم تحقق الحمل فى كل، ثم استعير التركيب الدال على المشبه به، للمشبه استعاره تمثليه، و نحو قوله تعالى: **فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** فإن معنى أمر السماء و الأرض بالإتيان و امثالهما أنه أراد تكوينهما فكالتا كما أراد. فالغرض تصوير تأثير قدرته فيهما و تأثرهما عنها، و تمثيل ذلك بحاله الأمر المطاع لهما و إجابتهما له بالطاعه فرضا و تخيلا من غير أن يتحقق شيء من الخطاب و الجواب، هذا أحد وجهين فى الآيتين كما فى [الكشاف]. فارجع إليه.

٤- الأمثال (*)، هى عبارات موجزه مأثوره، يشبه الناس بها جديد أحوالهم بقديمها، و هى نوعان: حقيقه، و فرضيه. فالحقيقه: هى ما حدث موردها فى الوجود. و الفرضيه: ما لم يحدث موردها فى الوجود و إنما اخترعت على لسان حيوان أو غيره. و لكل مثل (مورد) و هو الحاله القديمه التى قيل فيها لأول مره. و لكل مثل (مضرب) و هو الحاله الجديده التى استعير لها. و كما تكون الأمثال نثرا تكون شعرا، و تضرب كما وردت دون تغيير فى لفظها. (*) الأمثال الحقيقه أسباب و نتائج، تفيد المجتمع الإنسانى. منها، كونها مرآه صقلية للمواعظ و العبر. و منها، كونها مقياسا لرقى الأمه و لسان أخلاقها. و منها، كونها مجموعه نفيه من السلف إلى الخلف. أما الأمثال الفرضيه فهى عظه للعاقل و مسلاه للجاهل. و أشهر الكتب الجامعه للأمثال: كتاب «مجمع الأمثال» للميدانى. «جمهره الأمثال»، لأبى هلال العسكري. «العقد الفريد»، لابن عبد ربه. كتاب «كليه و دمنه»، لابن المقفع، و غيرهم. و لا يسمى القول مثلا إلا إذا سار و ذاع بين الناس جميعا. و مما تقدم شرحه فى تشبيه التمثيل، و الاستعاره التمثليه، يعلم الفرق بين كل منهما فى الجدول الآتى للموازنه بينهما. تشبيه التمثيل : ١- تشبيه التمثيل يذكر فيه المشبه و الأداة ٢- تشبيه التمثيل يجوز أن يكون بين مفردين مثل: المنافق كالحرباء ٣- تشبيه التمثيل لا يصلح استعاره دون حذف ٤- تشبيه التمثيل لا يحتاج إلى قرينه معه تدل على حقيقته ٥- تشبيه التمثيل نوع من الحقيقه. الاستعاره التمثليه : ١- الاستعاره التمثليه لا تكون إلا فى التراكيب ٢- الاستعاره التمثليه نوع من المجاز فهى لذلك أبلغ منه ٣- الاستعاره التمثليه تحتاج إلى قرينه تمنع من إرادته المعنى الأصلى ٤- الاستعاره التمثليه يحذف منها المشبه و الأداة و لا يبقى فيها من أركان التشبيه إلا ما كان مشبها به فقط ٥- الاستعاره التمثليه تصلح مشبها به دون حذف. و التشبيه معها أكثر ما يكون غير تمثيل

المفرد، و المذكر، و فروعهما بلفظ واحد من غير تغيير و لا تبديل عن مورده الأول و إن لم يطابق المضروب له.

و لذا كانت هذه الاستعاره محط أنظار البلغاء، لا يعدلون بها إلى غيرها إلا عند عدم إمكانها، فهي أبلغ أنواع المجاز مفردا أو مركبا، إذ مبناها تشبيه التمثيل الذي قد عرفت أن وجه الشبّه فيه هيئه منتزعه من أشياء متعدده.

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٢]

ص: ١٦٤٢

و من ثم كانت هي و التشبيه المبنيه عليه غرض البلاغاء الذين يتسامون إليه، و يتفاوتون في إصابته، و قد كثر ذلك في القرآن الكريم كثره كانت إحدى الحجج على إعجازه.

و الاستعاره ميدان فسيح من ميادين البلاغه، و هي أبلغ من التشبيه لأنها تضع أمام المخاطب بدلا من المشبه صورته جديده تملك عليه مشاعره و تذهله عما ينطوي تحتها من التشبيه و على مقدار ما في تلك الصوره من الروعه، و سموّ الخيال، تكون البلاغه في الاستعاره.

و أبلغ أنواع الاستعاره المرشحه لذكر ما يناسب المستعار منه فيها، بناء على الدعوى بأن المستعار له هو عين المستعار منه.

ثم تليها المطلقه لترتك ما يناسب الطرفين فيها، بناء على دعوى التساوي بينهما.

ثم تليها المجرده لذكر ما يناسب المستعار له فيها، بناء على تشبيهه بالمستعار منه.

و لا بد في الاستعاره، و في التمثيل على سبيل الاستعاره، من مراعاة جهات حسن التشبيه، كشمول وجه الشبه للطرفين و من كون التشبيه واقيا بإفاده الغرض، و من عدم شم رائحه التشبيه لفظا، و يجب أن يكون وجه الشبه بين الطرفين جليا، لئلا تصير الاستعاره و التمثيل تعميميه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٣]

ص: ١٦٤٣

تمرين على كيفية إجراء الاستعارات

١- فسمونا و الفجر يضحك في

الشرق إلينا مبشرا بالصباح (١)

[الخفيف]

٢- عَضْنَا الدهر بنا به

ليت ما حلَّ بنا به (٢)

[مجزوء الرمل]

٣- سقاه الردى سيف إذا سل أو مضت

إليه ثنانيا الموت من كل مرقد (٣)

٤- سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ (٤). [الرحمن: ٣١].

٥- إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (٥). [الأعراف].

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ١٦٤٤

١- شبه الفجر بإنسان يتبسم، فتظهر أسنانه مضيئه لا معه، و القدر المشترك بينهما [البريق و اللمعان] و استعار اللفظ الدال على المشبه به للمشبه، ثم حذف المشبه و أشار إليه بشيء من لوازمه و هو الضحك، على طريق الاستعاره بالكنايه، و إثبات الضحك استعاره تخيليه.

٢- شبه حوادث الدهر بالعض، بجامع التأثير و الايلام من كل، و استعار اللفظ الدال على المشبه به للمشبه، و اشتق من العض و هو المصدر، عض بمعنى ألم. على سبيل الاستعاره تصريحيه التبعية، و ذكر الناب ترشيح.

٣- شبه لحاق الموت به [بالسقى] بجامع الوصول فى كل، و استعار اللفظ الدال على المشبه به للمشبه، ثم اشتق من السقى سقى على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعية و القرينه على ذلك نسبة السقى إلى الردى، و أيضا قد شبه الموت بإنسان له ثنانيا يضحك منها فتلمع و تضىء، و الجامع البريق و اللمعان. و استعار اللفظ الدال على المشبه به للمشبه ثم حذفه و رمز إليه بشيء من لوازمه و هو الثنانيا، على سبيل الاستعاره المكنيه الأصلية المرشحه، و الثنانيا استعاره تخيليه، و أومض ترشيح.

٤- شبه القصد إلى الشيء و التوجه له، بالفراغ و الخلو من الشواغل، بجامع الاهتمام فى كل، و استعار اللفظ الدال على المشبه به للمشبه ثم اشتق من الفراغ بمعنى الخلو: تفرغ، على سبيل الاستعاره التصريحيه التبعية؛ و القرينه حالیه.

٥- فى كلمه «فى» استعاره تصريحيه تبعيه، فقد شبهت «فى» التى تدل على الارتباط «بفى» التى تدل على الظرفيه بجامع التمكن فى كل فسرى التشبيه من الكلين إلى الجزئيات فاستعيرت فى من الثانى للأول على سبيل الاستعاره التصريحيه تبعيه، و القرينه على ذلك كلمه الضلال.

سبق لك أن بلاغه التشبيه آتية من ناحيتين، الأولى: طريقه تأليف ألفاظه. و الثانية: ابتكار مشبه به بعيد عن الأذهان، لا يجول إلا في نفس أديب، وهب الله له استعدادا سليما في تعرف وجوه الشبه الدقيقه بين الأشياء و أودعه قدره على ربط المعاني، و توليد بعض إلى مدى بعيد لا يكاد ينتهي.

و سر بلاغه الاستعاره لا يتعدى هاتين، فبلاغتها من ناحيه اللفظ أن تركيبها يدل على تناسي التشبيه، و يحملك عمدا على تخيل صورته جديده تنسيك روعتها ما تضمنه الكلام من تشبيه خفي مستور.

انظر إلى قول البحرى فى الفتح بن خاقان: [البسيط]

يسمو بكفّ على العافين حانيه

تهمى و طرف إلى العلياء طمّاح

أ لست ترى كفه: و قد تمثلت فى صورته سحابه هتانه، تصب و بلها على العافين و السائلين، و أن هذه صورته قد تملكك عليك مشاعرك فأذهلتك عما اختبأ فى الكلام من تشبيه؟

لهذا كانت الاستعاره أبلغ من التشبيه البليغ لأنه و إن بنى على ادعاء أن المشبه و المشبه به سواء، لا يزال فيه التشبيه منويا ملحوظا. بخلاف الاستعاره فالتشبيه فيها منسى مجحود، و من ذلك يظهر لك أن الاستعاره المرشحه أبلغ من الاستعاره المطلقه، و أن الاستعاره المطلقه أبلغ من الاستعاره المجرده.

أما بلاغه الاستعاره من حيث الابتكار، و روعه الخيال، و ما تحدثه من أثر فى نفوس سامعيها، فمجال فسيح للإبداع، و ميدان لتسابق المجيدين من فرسان الكلام. انظر إلى قوله عز شأنه فى وصف النار: **تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كَلِّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ** [سوره الملك، الإيه: ٨]. ترتسم أمامك النار فى صورته مخلوق ضخم، بطاش مكفهر الوجه عابس يغلى صدره حقدا و غيظا. (عن البلاغه الواضحه بتصريف).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۶]

ص: ۱۶۴۶

الكنايه (١) لغه: ما يتكلم به الإنسان، و يريد به غيره. و هى: مصدر كنى، أو كنوت

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص: ١٦٤٧

١- توضيح المقام: أنه إذا أطلق اللفظ، و كان المراد منه غير معناه، فلا يخلو إما: أن يكون معناه الأصلي مقصودا أيضا، ليكون وسيله إلى المراد. و إما، ألا يكون مقصودا، فالأول: الكنايه، و الثانى: المجاز. فالكنايه: هى أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى، فلا يذكره باللفظ الموضوع له و لكن يجيء إلى معنى هو مرادفه، فيسمى به إلى المعنى الأول، و يجعله دليلا عليه. أو الكنايه: هى اللفظ الدال على ما له صله بمعناه الوضعى، لقرينه لا تمنع من إرادته الحقيقه، كفلان نقى الثوب، أى مبرأ من العيب، و كلفظ «طويل النجاد» المراد به طول القامه، فإنه يجوز أن يراد منه طول النجاد أى علاقه السيف ايضا، فهى تخالف المجاز من جهة إمكان إرادته المعنى الحقيقى مع إرادته لانزومه. بخلاف المجاز فإنه لا يجوز فيه إرادته المعنى الحقيقى لوجود القرينه المعاناه من إرادته. و مثل ذلك قولهم «كثير الرماد» يعنون به أنه كثير القرى و الكرم، و قول الحضرمى: [الكامل] قد كان تعجب بعضهن براعتى حتى رأين تنحنحى و سعالى كنى عن كبر السن بتوابعه، و هى التنحنح و السعال. و قولهم: المجد بين ثوبيه و الكرم بين برديه، و قوله: [الكامل] إن السماحه و المروءه و الندى فى قبه ضربت على ابن الحشرج و قوله: [الوافر] و ما يك فى من عيب فإنى جبان الكلب مهزول الفصيل فإن «جبان الكلب» كنايه، و كذا «مهزول الفصيل» و المراد منها ثبوت الكرم و كل واحده على حدتها يؤدى هذا المعنى، و قد جاء عن العرب كنايات كثيره كقوله: [البسيط] بيض المطابخ لا تشكو إماؤهم طبخ القدور و لا غسل المناديل و يروى أن خلافا وقع بين بعض الخلفاء نديم له فى مسأله، فاتفقا على تحكيم بعض اهل العلم فأحضر، فوجد الخليفه مخطئا، فقال: القائلون بقول امير المؤمنين أكثر (يريد الجهال) و إذا كان الرجل أحقق قيل، نعته لا ينصرف، و نظر البديع الهمذانى إلى رجل طويل بارد، فقال: قد أقبل ليل الشتاء. و دخل رجل على مريض يعود و قد اقشعر من البرد، فقال: ما تجد (فديتك) قال أجدك (يعنى البرد) و إذا كان الرجل ملولا قيل: هو من بقيه قوم موسى، و إذا كان ملحدا، قيل قد عبر (يريدون جسر الإيمان) و إن كان يسىء الأدب فى المؤكله قيل تسافر يده على الخوان و يرعى أرض الجيران. و يقال عمن يكتر الأسفار: (فلان) لا يضع العصا عن عاتقه، و جاء فى القرآن الكريم أَيْحِبُّ أَيْحِدُكُمْ أَنْ يَأْكَلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَإِنَّهُ كُنِيَ الْغِيْبَهُ بِأَكْلِ الْإِنْسَانِ لَحْمَ الْإِنْسَانِ وَ هَذَا شَدِيدُ الْمُنَاسَبَةِ لِأَنَّ الْغِيْبَةَ إِنَّمَا هِيَ ذِكْرُ مِثَالِ النَّاسِ وَ تَمْزِيقُ أَعْرَاضِهِمْ وَ تَمْزِيقُ الْعُرْضِ مِمَّا ثَلَّ لِأَكْلِ الْإِنْسَانِ لَحْمَ مَنْ يَغْتَابُهُ. وَ مِنْ أَمْثَالِ الْعَرَبِ، قَوْلُهُمْ: لَبِستَ لِفْلَانٍ جِلْدَ النَّمْرِ، وَ جِلْدَ الْأَرْقَمِ. كُنَايَهُ عَنِ الْعِدَاوَةِ، وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُمْ (قَلْبَتَ لَهُ ظَهَرَ الْمَجْنُونِ) كُنَايَهُ عَنِ تَغْيِيرِ الْمُوَدَّةِ، وَ يَقُولُ الْقَوْمُ: فَلَانٌ بَرِيءٌ السَّاحَةِ، إِذَا بَرَّؤُهُ مِنْ تَهْمَةٍ، وَ رَحِبَ الذَّرَاعِ، إِذَا كَانَ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ، وَ طَوِيلَ الْبَاعِ فِي الْأَمْرِ، إِذَا كَانَ مَقْتَدِرًا فِيهِ، وَ قَوِي الظَّهْرِ، إِذَا كَثُرَ نَاصِرُوهُ. وَ مِنْ ذَلِكَ أَنْ (الْمَنْصُورِ) كَانَ فِي بَسْتَانَ لَهُ، أَيَّامَ مُحَارَبَتِهِ (إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ) فَنَظَرَ إِلَى شَجَرِهِ خِلَافَ فَقَالَ لِلرَّبِيعِ: مَا هَذِهِ الشَّجَرَةُ؟ فَقَالَ: طَاعَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَتَفَاءَلَ الْمَنْصُورُ بِهِ، وَ عَجِبَ مِنْ ذِكَائِهِ، وَ مِثْلَ ذَلِكَ: أَنْ رَجُلًا مَرَّ فِي صَحْنِ دَارِ (الرَّشِيدِ)، وَ مَعَهُ حَزْمَةُ خَيْرَانَ، فَقَالَ

الرشيد للفضل بن الربيع: ما ذاك؟ فقال (عروق الرماح) يا أمير المؤمنين، وكره أن يقول «الخيزران» لموافقته اسم (والده الرشيد) و من كلامهم «فلان طويل الذيل» يريدون أنه غنى حسن الحال. و عليه قول الحريري: [البسيط] إن الغريب الطويل الذيل ممتهن فكيف حال غريب ما له قوت و كذلك قولهم: فلان طاهر الثوب، أى منزه عن السيئات، فلان دنس الثوب أى متلوث بها، قال امرؤ القيس: ثياب بنى عوف طهارى نقيه و أوجههم عند المشاهد غرات و يقولون: فلان غمر الرداء، إذا كان كثير المعروف عظيم العطايا. قال كثير: [الكامل] غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال و من الكنايات اللطيفه: ما ذكرها الأدباء فى الشيب و الكبر، فقالوا: عرضت لفلان فتره، و عرض له ما يمحو ذنوبه. و أقمر ليله. و نور غصن شبابه، و فضض الزمان أبنوسه، و جاءه النذير. و قرع ناجذ الحلم. و ارتاض بلجام الدهر. و أدرك زمان الحنكه. و رفض غره الصبا. و لبي دواعى الحجى. و من كناياتهم عن الموت: استأثر الله به. و أسعده بجواره. و نقله إلى دار رضوانه و محل غفرانه، و اختار له النقله من دار البوار إلى دار الأبرار. و من الكنايات أيضا أن يقام وصف الشىء مقام اسمه كما ورد فى القرآن الكريم وَ حَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأُورَاقِ وَ دُسِّرَ يَعْنِي السَّفِينَةَ. فوضع صفتها موضع تسميتها، كما ورد إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِرَاتُ الْجِيَادُ يَعْنِي الْخَيْلَ، و قال بعض المتقدمين: [الكامل] سألت قتيبه عن أبيها صحبه فى الروح هل ركب الأغر الأشقرا يعنى هل قتل، لأن الأغر الأشقر، وصف الدم فأقامه مقام اسمه.

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۸]

ص: ۱۶۴۸

بكذا، عن كذا إذا تركت التصريح به.

و اصطلاحاً: لفظ أريد به غير معناه الذى وضع له، مع جواز إرادته المعنى الأصلى لعدم وجود قرينه مانعه من إرادته نحو: زيد طويل النجاد تريد بهذا التركيب أنه شجاع عظيم، فعدلت عن التصريح بهذه الصفة، إلى الإشاره إليها بشيء تترتب عليه و تلزمه، لأنه يلزم من طول حماله السيف طول صاحبه، و يلزم من طول الجسم الشجاعه عاده، فإذا: المراد طول قامته، و إن لم يكن له نجاد، و مع ذلك يصح أن يراد المعنى الحقيقى، و من هنا يعلم أن الفرق بين الكنايه و المجاز صحه إرادته المعنى الأصلى فى الكنايه، دون المجاز: فإنه ينافى ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ١٦٤٩

نعم: قد تمتنع إرادته المعنى الأصلي فى الكناية، لخصوص الموضوع كقوله تعالى: وَ السَّمَّاءَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ [سوره الزمر، الآيه: ٦٧] و كقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥] كناية عن تمام قدره، و قوه التمكن و الاستيلاء.

و تنقسم الكناية بحسب المعنى الذى تشير إليه إلى ثلاثة أقسام:

١- كناية عن صفه: كما تقول: هو ربيب أبى الهول تكنى عن شدة كتمانها لسهه.

و تعرف كناية الصفه بذكر الموصوف: ملفوظا أو ملحوظا من سياق الكلام.

٢- كناية عن موصوف: كما تقول: أبناء النيل تكنى عن المصريين و مدينة النور تكنى عن باريس و تعرف بذلك الصفه مباشرة، أو ملازمه و منها قولهم تستغنى مصر عن مصب النيل و لا تستغنى عن منبعه كنوا بمنبع النيل عن أرض السودان. و منها قولهم: هو حارس على ماله كنوا به عن البخيل الذى يجمع ما له، و لا ينتفع به. و منها قولهم: هو فتى رياضى يكنون عن القوه، و هلم جرا.

٣- كناية عن نسبة: و سيأتى الكلام عليها فيما بعد.

فالقسم الأول: و هو الكناية التى يطلب بها صفه هى ما كان الممكنى عنه فيها صفه ملازمه لموصوف مذكور فى الكلام.

و هى نوعان:

أ- كناية قريبه: و هى ما يكون الانتقال فيها إلى المطلوب بغير واسطه بين المعنى المنتقل عنه، و المعنى المنتقل إليه، نحو قول الخنساء فى رثاء أخيها صخر: [المتقارب]

رفيع العماد طويل النجا

دساد عشيرته أمردا (١)

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ١٦٥٠

١- قصدت الخنساء وصف صخر بطول القامه و الشجاعه، فعدلت التصريح بما أرادت إلى الإشاره إليه بطول النجاد لأنه يلزم من طول حماله السيف طول قامه صاحبه. أو طول القامه يلزم الشجاعه غالبا، كما أرادت وصفه بالعزه و السيادة فلم تصرح بقصدها و صرحت بما يستدعى ما أرادت فقالت: (رفيع العماد) فرفعه العماد تستلزم أنه عظيم المكانه فى قومه على الشأن بين عشيرته، لجريان العاده بذلك. و عمدت إلى وصفه بالجود و الكرم، فقالت: (كثير الرماد) تشير إلى كثره الإيقاد للإطعام، و هذا يلزم الكرم.

ب- و كناية بعيدة: و هي ما يكون الانتقال فيها إلى المطلوب بواسطة، أو بوسائط، نحو: فلان كثير الرماد كناية عن المضياف، و الوسائط: هي الانتقال من كثره الرماد إلى كثره الإحراق، و منها إلى كثره الطبخ و الخبز، و منها إلى كثره الضيوف، و منها إلى المطلوب و هو المضياف الكريم.

القسم الثاني: الكناية التي يكون الممكنى عنه موصوفا (1) بحيث يكون إما معنى واحدا كموطن الأسرار كناية عن القلب، و كما في قول الشاعر:

فلما شربناها و دبّ ديبها

إلى موطن الأسرار قلت لها قفى

[الطويل]

و إما مجموع معان: كقولك: جاءنى حىّ مستوى القامة، عريض الأظفار كناية عن الإنسان لاختصاص مجموع هذه الأوصاف الثلاثة به و نحو:

الضّارين بكلّ أبيض مخدم

و الطاعنين مجامع الأضغان (2)

[الكامل]

و يشترط فى هذه الكناية: أن تكون الصفه أو الصفات مختصه بالموصوف، و لا تتعداه ليحصل الانتقال منها إليه.

القسم الثالث: الكناية التي يراد بها نسبه أمر لآخر، إثباتا أو نفيا فيكون الممكنى عنه نسبه، أسندت إلى ما له اتصال به، نحو قول الشاعر: [الكامل]

إنّ السماحه و المروءه و الندى

فى قبه ضربت على ابن الحشرج

فإن جعل هذه الأشياء الثلاثة فى مكانه المختص به يستلزم إثباتها له.

و الكناية المطلوب به نسبه:

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

١- أى يكون المكنى عنه فيها ذاتا ملازمه للمعنى المفهوم من الكلام.

٢- الضاربين منصوب بأمدح المحذوف، و الأبيض السيف، و المخدم بكسر الميم و سكون الخاء و فتح الذال المعجمتين القاطع، و الأضغان جمع ضغن و هو ما انطوى عليه الصدر من الحقد، كنى الشاعر بمجامع الأضغان عن القلوب، و هى لا كناية صفه، و لا كناية نسبه، بل هى كناية موصوف.

أ- إما أن يكون ذو النسبه مذكورا فيها، كقول الشاعر: [مجزوء الكامل]

اليمن يتبع ظله

والمجد يمشى فى ركابه

ب- إما أن يكون ذو النسبه غير مذكور فيها: كقولك: خير الناس من ينفع الناس، كناية عن نفي الخيره عن لا ينفعهم.

و تقسيم الكنايه أيضا باعتبار الوسائط (اللوازم) و السياق: إلى أربعة أقسام: تعريض و تلويح، و رمز، و إيحاء.

١-التعريض: لغه خلاف التصريح. و اصطلاحا: هو أن يطلق الكلام، و يشار به إلى معنى آخر يفهم من السياق نحو: قولك للمؤذى (المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده) تعريضا بنفى صفه الإسلام عن المؤذى و كقول الشاعر: [الطويل]

إذا الجود لم يرزق خلاصا من الأذى

فلا الحمد مكسوبا و لا المال باقيا

٢-و التلويح: لغه: أن تشير إلى غيرك من بعد. و اصطلاحا: هو الذى كثرت وسائط بلا تعريض نحو: [الوافر]

و ما يك فى من عيب فإنى

جبان الكلب مهزول الفصيل

كنى عن كرم الممدوح بكونه جبان الكلب، مهزول الفصيل، فإنّ الفكر ينتقل إلى جملة وسائط.

٣-و الرمز: لغه: أن تشير إلى قريب منك خفيه، بنحو: شفه، أو حاجب. و اصطلاحا: هو الذى قلت وسائطه، مع خفاء فى اللزوم بلا-تعريض نحو فلان عريض القفا، أو عريض الوساده كناية عن بلادته و بلاهته، و نحو: هو مكتنز اللحم كناية عن شجاعته، و متناسب الأعضاء كناية عن ذكائه و نحو: غليظ الكبد كناية عن القسوه و هلم جرا.

٤-و الإيحاء أو الإشارة: هو الذى قلت وسائطه، مع وضوح اللزوم، بلا تعريض، كقول الشاعر: [الكامل]

أو ما رأيت المجد ألقى رحله

فى آل طلحه ثم لم يتحول

كنايه عن كونهم: أمجادا أجوادا، بغايه الوضوح.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٢]

و من لطيف ذلك قول بعضهم: [الطويل]

سألت الندى و الجود ما لى أراكما

تبدلتما ذلا بعز مؤبد

و ما بال ركن المجد أمسى مهّدا

فقالا، أصبنا بابن يحيى محمد

فقلت: فهلا متما عند موته

فقد كنتما عبديه فى كل مشهد

فقالا: أقمنا كى نعزّى بفقده

مسافه يوم ثم نتلوه فى غد

و الكنايه من اللف أساليب البلاغه و أدقها، و هى أبلغ من الحقيقه و التصريح، لأن الانتقال فيها يكون من الملزوم إلى اللازم فهو كالدعوى بينه، فكأنك تقول فى زيد كثير الرماد زيد كريم، لأنه كثير الرماد و كثرته تستلزم كذا الخ، كيف لا و أنها تمكن الإنسان من التعبير عن أمور كثيره، يتحاشى الإفصاح بذكرها، إما احتراما للمخاطب أو للإبهام على السامعين، أو للنيل من خصمه، دون أن يدع له سبيلا عليه، أو لتتزيه الأذن عما تنبو عن سماعه و نحو ذلك من الأغراض و اللطائف البلاغيه.

تمرين

بين أنواع الكنايات الآتيه، و عين لازم معنى كل منها.

١- قال البحترى يصف قتله ذئبا: [الطويل]

فأتبعها أخرى فأضلت نصلها

بحيث يكون اللبّ و الرعب و الحقد (١)

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٣]

ص: ١٦٥٣

١- ضمير أتبعثها يعود على الطعنه، و أضللت أخفيت، و النصل حديده السيف و اللب العقل، و الرعب الفزع و الخوف. و اعلم أن الكنايه: إما حسنه، و هى ما جمعت بين الفائده و لطف الإشاره كما فى الأمثله السابقه. و إما قبيحه، هى ما خلت عن الفائده المراده، و هى معييه لدى أرباب البيان كقول المتنبي: إني على شغفى بما فى خمرها لأعف عما فى سراويلاتها كنايه عن النزاهه و العفه. إلا أنها قبيحه لسوء تأليفها و قبح تركيبها.

٢- وقال آخر في رثاء من مات بعله في صدره:

و دبت له في موطن الحلم عله

لها كالصلال الرقش شر ديب (١)

[الطويل]

تمرين آخر

بين أنواع الكنايات الآتية، و بين منها ما يصح فيه إرادته المعنى المفهوم من صريح اللفظ، و ما لا يصح: ١- وصف أعرابي رجلا بسوء العشره فقال: كان إذا رآنى قرب من حاجب حاجبا.

٢- وقال أبو نواس فى المديح:

فما جازه جود و لا حلّ دونه

و لكن يسير الجود حيث يسير

[الطويل]

٣- فتى مختصر المأكول

و المشروب و العطر

نقى الكأس و القص

ه و المنديل و القدر

[الهزج]

٤- اليمن يتبع ظله

و المجد يمشى فى ركابه

[مجزوء الكامل]

٥- أصبح فى قيدك السماحه و المجد

و فضل الصلاح و الحسب

[المنسرح]

٦-فلسنا على الأعقاب تدمى كلومنا

و لكن على أقدامنا تقطر الدما (٢)

[الطويل]

المجد بين ثوبيك. و الكرم ملء برديك.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ١٦٥٤

-
- ١- الصلال جمع صل بالكسر ضرب من الحيات صغير أسود لا نجاه من لدغته و الرقش جمع رقشاء، و هى التى فيها نقط سوداء فى بياض، و الحيه الرقشاء من أشد الحيات إيذاء.
 - ٢- الأعقاب جمع عقب و هو مؤخر القدم. و الكلوم الجراح، يقول: نحن لا- نولى فنجرح فى ظهورنا فتقطر دماء كلومنا على أعقابنا، و لكننا نستقبل السيوف بوجهنا، فإن جرحنا قطرت الدماء على أقدامنا.

الكنايه مظهر من مظاهر البلاغه، و غايه لا يصل إليها إلا من لطف طبعه، و صفت قريحته، و السرّ في بلاغتها أنها في صور كثيره تعطيك الحقيقه، مصحوبه بدليلها، و القضيه و في طيها برهانها، كقول البحتري في المديح: [الطويل]

يغضون فضل اللحظ من حيث ما بدا

لهم عن مهيب في الصدور محبب

فإنه كنى عن إكبار الناس للممدوح، و هيبتهم إياه، بغض الأبصار الذي هو في الحقيقه برهان على الهيبه و الإجلال، و تظهر هذه الخاصه جليه في الكنايات عن الصفه و النسبه.

و من أسباب بلاغه الكنايات أنها تضع لك المعاني في صوره المحسوسات و لا شك أن هذه خاصه الفنون، فإن المصور إذا رسم لك صوره للأمل أو لليأس، بهرك و جعلك ترى ما كنت تعجز عن التعبير عنه واضحا ملموسا.

فمثل كثير الرماد في الكنايه عن الكرم. و رسول الشر، في الكنايه عن المزاح.

و قول البحتري: [الكامل]

أو ما رأيت المجد ألقى رحله

في آل طلحه ثم لم يتحوّل

و ذلك في الكنايه عن نسبه الشرف إلى آل طلحه. كل أولئك يبرز لك المعاني في صوره تشاهدها و ترتاح نفسك إليها.

و من خواص الكنايه: أنها تمكنك من أن تشفى غلتك من خصمك من غير أن تجعل له إليك سييلا، و دون أن تخدش وجه الأدب، و هذا النوع يسمى بالتعريض. و مثاله قول المتنبي في قصيده، يمدح بها كافورا و يعرض بسيف الدوله: [الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ١٦٥٥

رحلت فكم باك بأجفان شادن

علّى و كم باك بأجفان ضيغم (١)

و ما ربه القرط المليح مكانه

بأجزع من رب الحسام المصمم (٢)

فلو كان ما بي من حبيب مقنع

عذرت و لكن من حبيب معمم

رمى و اتقى رميى و من دون ما اتقى

هوى كاسر كفى و قوسى و أسهمى

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه

و صدق ما يعتاده من توهم

فأنه كنى عن سيف الدوله، أولاً: بالحبيب المعمم، ثم وصفه بالغدر الذى يدعى أنه من شيمه النساء، ثم لومه على مبادته بالعدوان، ثم رماه بالجبن لأنه يرمى و يتقى الرمى بالاستتار خلف غيره، على أن المتنبى لا يجازيه على الشر بمثله، لأنه لا يزال يحمل له بين جوانحه هوى قديماً، يكسر كفه و قوسه، و أسهمه، إذا حاول النضال، ثم وصفه بأنه سىء الظن بأصدقائه لأنه سىء الفعل، كثير الأوهام و الظنون، حتى ليظن أن الناس جميعاً مثله فى سوء الفعل، و ضعف الوفاء، فانظر كيف نال المتنبى من سيف الدوله هذا النيل كله، من غير أن يذكر من اسمه حرفاً.

هذا، و من أوضح مميزات الكنايه التعبير عن القبيح بما تسىغ الأذان سماعه، و أمثله ذلك كثيره جدا فى القرآن الكريم، و كلام العرب فقد كانوا لا يعبرون عما لا يحسن ذكره إلا بالكنايه، و كانوا لشده نخوتهم يكونون عن المرأه بالبيضه و الشاه.

و من بدائع الكنايات قول بعض العرب:

ألا يا نخله من ذات عرق

عليك و رحمه الله السّلام (٣)

[الوافر]

فإنه كنى بالنخله، عن المرأه التى يحبها.

-
- ١- الشادن ولد الغزال، و الضيغم الأسد، أراد بالباكي بأجفان الشادن المرأه الحسناء، و بالباكي بأجفان الضيغم الرجل الشجاع. يقول كم من نساء و رجال بكوا على فراقى، و جزعوا لارتحالى.
 - ٢- القرط ما يعلق فى حمه الأذن، و الحسام السيف القاطع، و المصمم الذى يصيب المفاصل و يقطعها، يقول لم تكن المرأه الحسناء بأجزع على فراقى من الرجل الشجاع.
 - ٣- ذات عرق موضع بالباديه و هو مكان إحرام أهل العراق.

ظهر لك من دراسته علم البيان: أن معنى واحداً يستطاع أداءه بأساليب عديده و طرائق مختلفه، و أنه قد يوضع فى صورته رائعه من صور التشبيه أو الاستعاره، أو المجاز المرسل، أو المجاز العقلى، أو الكنايه، فقد يصف الشاعر إنساناً بالكرم، فيقول: [المتقارب]:

يريد الملوک مدى جعفر

و لا يصنعون كما يصنع

و ليس بأوسعهم فى الغنى

و لكنّ معروفه أوسع

و هذا كلام بليغ جداً، مع أنه لم يقصد فيه إلى تشبيه أو مجاز، و قد وصف الشاعر فيه ممدوحه بالكرم، و أن الملوک يريدون أن يبلغوا منزلته و لكنهم لا يشترون الحمد بالمال كما يفعل، مع أنه ليس بأغنى منهم، و لا بأكثر مالا.

و قد يعتمد الشاعر عند الوصف بالكرم إلى أسلوب آخر، فيقول: [الكامل]

كالبحر يقذف للقريب جواهرها

جوداً و يبعث للبعيد سحائباً

فيشبه الممدوح: بالبحر، و يدفع بخيالك إلى أن يضاهاى بين الممدوح و البحر الذى يقذف الدرر للقريب، و يرسل السحائب للبعيد، أو يقول: [الطويل]

هو البحر من أىّ النواحي أتيته

فلجته المعروف و الجود ساحله

فيدعى أنه البحر نفسه، و ينكر التشبيه نكراناً يدل على المبالغه، و ادعاء المماثله الكامله، أو يقول: [البسيط]

علا فما يستقر المال فى يده

و كيف تمسك ماء قنه الجبل؟

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

فيرسل إليك التشبيه: من طريق خفى، ليرتفع الكلام إلى مرتبه أعلى في البلاغه و ليجعل لك من التشبيه الضمنى دليلا على دعواه، فإنه ادعى: أنه لعلو منزلته ينحدر المال من يديه، و أقام على ذلك برهانا. فقال و كيف تمسك ماء قنه الجبل أو يقول: [الطويل]

جرى النهر حتى خلته منك أنعما

تساق بلا ضنّ و تعطى بلا منّ (١)

فيقلب التشبيه زياده فى المبالغه، و افتنانا فى أساليب الإجاهه. و يشبه ماء النهر بنعم الممدوح، بعد أن كان المألوف، أن تشبه النعم، بالنهر الفياض أو يقول: [البيسط]

كأنه حين يعطى المال مبتسما

صوب الغمامه تهيمى و هى تأتلق (٢)

فيعمد إلى التشبيه المركب، و يعطيك صورته رائعه، تمثل لك حاله الممدوح و هو وجود، و ابتسامه السرور تعلقو شفتيه، أو يقول: [البيسط]

جادت يد الفتح و الأنداء باخله

و ذاب نائله و الغيث قد جمدا

فيضاهى بين جود الممدوح و المطر، و يدعى أنّ كرم ممدوحه لا ينقطع، إذا انقطعت الانداء، أو جمد المطر، أو يقول: [الكامل]

قد قلت للغيم الرّكام و لّجّ فى

إبراقه و ألّحّ فى إرعاده (٣)

لا تعرضنّ لجعفر متشبّها

بندى يديه فلست من أنداده

فيصرح لك فى جلاء، و فى غير خشيه بتفضيل جود صاحبه على جود الغيم، و لا يكتفى بهذا، بل تراه ينهى السحاب فى صورته تهديد أن يحاول التشبه بممدوحه؛ لأنه ليس من أمثاله و نظائره، أو يقول: [الطويل]

و أقبل يمشى فى البساط فما درى

إلى البحر يسعى أم إلى البدر يرتقى

-
- ١- الضن البخل، و المن الامتنان بتعداد الصنائع.
 - ٢- تهى تسيل، و تألق تلمع.
 - ٣- الغيم الركام المتراكم. لّج و ألّج كلاهما بمعنى استمر.

يصف حال رسول الروم داخلا على سيف الدوله، فينزِع في وصف الممدوح بالكرم، إلى الاستعاره التصريحيه، و الاستعاره كما علمت مبنيه على تناسي التشبيه، و المبالغه فيها أعظم، و أثرها في النفوس أبلغ، أو يقول: [الطويل]

دعوت نداءه دعوه فأجابني

و علّمني إحسانه كيف آمله

فيشبهه ندى ممدوحه و إحسانه بإنسان ثم يحذف المشبه به، و يرمز إليه بشيء من لوازمه، و هذا ضرب آخر من ضروب المبالغه التي تساق الاستعاره لأجلها، أو يقول: [الطويل]

و من قصد البحر استقلّ السواقيا

فيرسل العبارة كأنّها مثل، و يصوّر لك أنّ من قصد ممدوحه استغنى عمّن هو دونه، كما أنّ قاصد البحر لا يأبه للجداول، فيعطيك استعاره تمثليه، لها روعه، و فيها جمال، و هي فوق ذلك تحمل برهانا على صدق دعواه، و تؤيّد الحال الذي يدّعيها، أو يقول: [البسيط]

ما زلت تتبع ما تولى يدا بيد

حتى ظننت حياتي من أياديكا

فيعدل عن التشبيه و الاستعاره، إلى المجاز المرسل و يطلق كلمه يد و يريد بها النعمه؛ لأن اليد آله النعم و سببها، أو يقول: [البسيط]

أعاد يومك أيامي لنضرتها

و اقتصّ جودك من فقري و إعساري

فيستند الفعل إلى اليوم، و إلى الجود، على طريقه المجاز العقلي، أو يقول: [الطويل]

فما جازه جود و لا حلّ دونه

و لكن يسير الجود حيث يسير

فيأتي بكنايه عن نسبه الكرم إليه، بادّعاء أنّ الجود يسير معه دائما؛ لأنه بدل أن يحكم بأنه كريم، ادّعى أن الكرم يسير معه اين ما سار.

و لهذه الكنايه من البلاغه، و التأثير في النفس، و حسن تصوير المعنى، فوق ما يجده السامع في غيرها من بعض ضروب الكلام. فأنت ترى أنه من المستطاع التعبير عن وصف إنسان بالكرم بأربعة عشر أسلوبا كلّ له جماله، و حسنه، و براعته، و لو نشاء لأتينا

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۹]

ص: ۱۶۵۹

بأساليب كثيره أخرى فى هذا المعنى؛ فإن للشعراء و رجال الأدب افتنانا و توليدا للأساليب و المعانى، لا يكاد ينتهى إلى حد، و لو أردنا لأوردنا لك ما يقال من الأساليب المختلفه المناحى فى صفات أخرى، كالشجاعه، و الإباء، و الحزم و غيرها، و لكننا لم نقصد إلى الإطاله، و نعتقد أنك عند قراءتك الشعر العربى و الآثار الأدبيه، ستجد بنفسك هذا ظاهرا و ستدهش للمدى البعيد الذى و صل إليه العقل الإنسانى فى التصوير البلاغى، و الإبداع فى صوغ الأساليب (عن البلاغه الواضحه بتصريف).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ١٦٦٠

البديع، لغه: المخترع الموجد على غير مثال سابق. و هو مأخوذ و مشتق من قولهم: بدع الشيء و أبدعه، اخترعه لا على مثال (١).

و اصطلاحاً: هو علم يعرف به الوجوه (٢) و المزايا التي تزيد الكلام حسنا و طلاوه،

[شماره صفحه واقعي : ٢٩١]

ص: ١٦٦١

١- البديع فعيل بمعنى مفعول، أو بمعنى مفعول، و يأتي البديع بمعنى اسم الفاعل في قوله تعالى: **يَدْبِعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** أى مبدعها.

٢- وجوه التحسين أساليب وطرق معلومه وضعت لتزيين الكلام و تنميته و تحسين الكلام بعلمى المعانى والبيان «ذاتى» و تحسين الكلام بعلم البديع «عرضى». ووجوه التحسين : إما معنويه ، وإما لفظيه ، وأدخل المتأخرون فيهما أنواعا كثيره. فالبديع المعنوى هو الذى وجبت فيه رعايه المعنى دون اللفظ ، فيبقى مع تغيير الالفاظ كقوله : أتطلب صاحباً لا عيب فيه وأنت لكل من تهوى ركوب ففى هذا القول ضربان من البديع (هما الاستفهام والمقابله) لا يتغيران بتبدل الألفاظ ، كما لو قلت مثلاً : كيف تطلب صديقاً منزهاً عن كل نقص ، مع أنك أنت نفسك ساع وراء شهواتك! والبديع اللفظى : هو ما رجعت وجوه تحسينه إلى اللفظ دون المعنى ، فلا يبقى الشكل إذا تغير اللفظ كقوله : إذا ملك لم يكن ذاهبه فدولته ذاهبه فانك إذا أبدلت لفظه (ذاهبه) بغيرها ولو بمعناها يسقط الشكل البديعى بسقوطها ، وملخص القول أن المحسنات المعنويه هى ما كان التحسين بها راجعاً إلى المعنى أولاً وبالذات ، وان حسنت اللفظ تبعاً والمحسنات اللفظيه هى ما كان التحسين بها راجعاً إلى اللفظ بالأصالة ، وان حسنت المعنى تبعاً ، وقد أجمع العلماء : على أن هذه المحسنات خصوصاً اللفظيه منها ، لا تقع موقعها من الحسن ، ألا إذا طلبها المعنى ، فجاءت عفواً بدون تكلف ، والا فهى مبتذله.

و تكسوه بهاء و رونقا، بعد مطابقته لمقتضى الحال. مع وضوح دلالاته على المراد لفظا و معنى.

و واضعه عبد الله بن المعتز العباسى المتوفى سنة ٢٧٤ هجرية. ثم اقتفى أثره فى عصره قدامه بن جعفر الكاتب فزاد عليها. ثم ألف فيه كثيرون كأبى هلال العسكرى و ابن رشيق القيروانى، و صفى الدين الحللى، و ابن حجة الحموى، و غيرهم ممن زادوا فى أنواعه، و نظموا فيها قصائد تعرف (بالبديعيات).

و فى هذا العلم بابان: و خاتمه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص: ١٦٦٢

١- التوريه أن يطلق لفظ له معنيان ، أحدهما قريب غير مراد ، والآخر بعيد هو المراد ، ويدل عليه بقرينه يغلب أن تكون خفيه لا يدركها الا- الفطن. وتنقسم التوريه إلى أربعة أقسام مجردة ، ومرشحه ومبينه ومهيأه. ١-فالمجرده : هى التى لم تقترن بما يلائم المعنيين : كقول الخليل لما سأله الجبار عن زوجته : فقال «هذه أختى» ، أراد أخوه الدين ، وكقوله (وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار). ٢-المرشحه : هى التى اقترنت بما يلائم المعنى القريب ، وسميت بذلك لتقويتها به ، لأن القريب غير مراد ، فكانه ضعيف ، فاذا ذكر لازمه تقوى به ، نحو (والسماء بنيناها بأيد) فانه يحتمل (الجارحه) وهو القريب ، وقد ذكر من لوازمه البنيان على وجه الترشيح : ، ويحتمل (القدره) وهو البعيد المقصود ، وهى قسمان باعتبار ذكر اللازم قبلها أو بعدها. ٣- والمبينه : هى ما ذكر فيها لازم المعنى البعيد - سميت بذلك لتبيين المورى عنه ، بذكر لازمه ، إذ كان قبل ذلك خفياً ، فلما ذكر لازمه تبين : نحو : يا من رآنى بالهموم مطوقاً*** وظللت من فقدى غصونا فى شجون أتلومنى فى عظم نوحى والبكا***شأن المطوق أن ينوح على غصون وهى أيضا قسمان باعتبار ذكر اللازم قبل أو بعد. ٤-والمهيأه : هى التى لا تقع التوريه فيها إلا- بلفظ قبلها أو بعدها ، فهى قسمان أيضاً. فالأول : وهو ما تتهياً بلفظ قبل ، نحو قوله : وأظهرت فينا من سماتك سنه***فأظهرت ذاك الفرض من ذلك الندب فالفرض والندب معناهما القريب الحكمان الشرعيان. والبعيد ، الفرض ، معناه العطاء ، والندب ، معناه الرجل السريع فى قضاء الحوائج ، ولولا ذكر السنه لما تهيأت التوريه ولا فهم الحكمان. والثانى : وهو ما تتهياً بلفظ بعد : كقول الامام على رضى الله تعالى عنه فى الاشعث بن قيس ، أنه كان يحرك الشمال باليمين ، فالشمال معناها القريب ضد اليمين ، والبعيد جمع شمله ، ولولا ذكر اليمين بعده لما فهم منه السامع معنى اليد الذى به التوريه.

التورية لغه: مصدر وزيت الخير توريه: إذا سترته و أظهرت غيره. و اصطلاحا: هي أن يذكر المتكلم لفظا مفردا له معنيان؛ أحدهما قريب غير مقصود و دلالة اللفظ عليه ظاهره، و الآخر بعيد مقصود، و دلالة اللفظ عليه خفيه، فيتوهم السامع: أنه يريد المعنى القريب، و هو إنما يريد المعنى البعيد بقرينه تشير إليه و لا تظهره، و تستره عن غير المتيقظ الفطن، كقوله تعالى: وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ [سوره الأنعام، الآية: ٦٠] أراد بقوله جرحتم معناه البعيد، و هو ارتكاب الذنوب، و لأجل هذا سميت التورية إبهاما و تخيلا و كقول سراج الدين الوراق: [الوافر]

أصون أديم وجهي عن أناس

لقاء الموت عندهم الأديب

و ربّ الشعر عندهم بغيض

و لو وافى به لهم «حبيب»

و كقوله: [مجزوء الكامل]

أبيات شعرك كالقص

ور و لا قصور بها يعوق

و من العجائب لفظها

حرّ و معناها «رقيق»

[شماره صفحه واقعی : ٢٩٤]

ص: ١٦٦٤

و كقوله: [الطويل]

برغم شبيب فارق السيف كفه

و كانا على العلات يصطحبان

كأن رقاب الناس قالت لسيفه

رفيقك قيسى و أنت يمانى (١)

(٢) الاستخدام

الاستخدام: هو ذكر لفظ مشترك بين معنيين، يراد به أحدهما، ثم يعاد عليه ضمير، أو إشاره، بمعناه الآخر، أو يعاد عليه ضميران يراد بثنائيهما غير ما يراد بأوليهما.

فالأول: كقوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ [البقره: ١٨٥] أريد أولاً بالشهر الهلال ثم أعيد عليه الضمير أخيراً بمعنى أيام رمضان. و كقول معاوية بن مالك: [الوافر]

إذا نزل السماء بأرض قوم

رعيناه و إن كانوا غضابا

أراد بالسماء المطر و بضميره فى رعيناه الثبات (٢)، و كلاهما معنى مجازى للسماء.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ١٦٦٥

١- يريد أن كف شبيب و سيفه متنافران، لا- يجتمعان، لأن شبيبا كان قيسيا و السيف يقال له: «يمانى» فورى به عن الرجل المنسوب إلى اليمن و معلوم ما بين قيس و اليمن من التنافر فظاهر قوله «يمانى» أنه رجل منسوب إلى اليمن، و مراده البعيد الدلالة على السيف، لأن كلمه يمانى من أسمائه.

٢- ملخص الاستخدام: هو أن يؤتى بلفظ له معنيان، فيراد به أحدهما. ثم يراد بضميره المعنى الآخر، كقول الشاعر: [البيسيط] و للغزاه شىء من تلفته و نورها من ضيا خديه مكتسب أراد الشاعر: بالغزاه الحيوان المعروف و بضمير «نورها» الغزاه بمعنى الشمس و كقوله: [البيسيط] رأى العقيق فأجرى ذاك ناظره متيم لج فى الأشواق خاطره و كقوله: [الطويل] إذا لم أبرقع بالحيا وجه عفتى فلا- أشبهته راحتى بالتكوم و لا- كنت ممن يكسر الجفن بالوغى إذا أنا لم أعضضه عن رأى مخرم و قال الآخر فى الدعاء، أقر الله عين الأمير و كفاه شرها. و أجرى له عذبتها و أكثر لديه تبرها، و كقول الشاعر: [الوافر] رحلتم بالغداه فبت شوقا

أسائل عنكم فى كل ناد أراعى النجم فى سبرى إلكم و ىرعاه من البىءا ءواءى

و الثاني: كقول البحترى [الكامل]

فسقى الغضا و الساكنيه و إن هم

شبهه بين جوانحي و ضلوعى

الغضا: شجر بالباديه، و ضمير ساكنيه أولا- راجع إلى الغضا، باعتبار المكان و ضمير شبهه عائد ثانيا إلى الغضا بمعنى النار الحاصله من شجر الغضا، و كلاهما مجاز للغضا.

(٣) الاستطراد

الاستطراد: هو أن يخرج المتكلم من الغرض الذى هو فيه إلى غرض آخر لمناسبه بينهما، ثم يرجع فينتقل إلى إتمام الكلام الأول، كقول السموأل: [الطويل]

و إنا لقوم لا نرى القتل سبه

إذا ما رأته عامر و سلول

يقرب حب الموت آجالنا لنا

و تكرهه آجالهم فتطول

فسياق القصيده، للفخر بقومه، و انتقل منه إلى هجو قبيلتي عامر و سلول ثم عاد إلى مقامه الأول، و هو الفخر بقومه، و كقوله: [البيط]

لنا نفوس لنيل المجد عاشقه

فإن تسلت أسلناها على الأسل

لا ينزل المجد إلا فى منازلنا

كالنوم ليس له مأوى سوى المقل

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٦]

ص: ١٦٦٦

(٤) الافتنان

الافتنان: هو الجمع بين فئتين مختلفتين، كالغزل، والحماسه، والمدح، والهجاء والتعزیه والتهنئه، كقول رجل، جامعا بين التعزیه والتهنئه، حين دخل على ولد سلطان وقد مات ابوه، وخلفه هو فى الملك:

«آجرك الله على الرزیه، وبارك لك فى العطيه، و أعانك على الرعيه فقد رزئت عظيمًا، و أعطيت جسيما، فاشكر الله على ما أعطيت، و اصبر على ما رزيت، فقد فقدت الخليفه. و أعطيت الخلافه ففارقت خليلا و وهبت جليلا.

و كقول عنتره يخاطب عبه: [الطويل]

و لقد ذكرتك و الرماح نو اهل

منى و بيض الهند تقطر من دمی

فوددت تقبيل السيوف لأنها

لمعت كبارق ثغرك المتبسم

(٥) الطباق

(٥) الطباق (١)

الطباق: هو الجمع بين لفظين مقابلين فى المعنى. و هما قد يكونان اسمين، نحو: قوله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ [سوره الحديد، الآيه: ٣]. و كقوله تعالى: وَ تَحْسَبُهُمْ آيَاتًا وَ هُمْ رُفُودٌ [سوره الكهف، الآيه: ١٨].

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ١٦٦٧

١- و يسمى بالمطابقه: و بالتضاد. و بالتطبيق. و بالتكافؤ. و بالتطابق، و هو أن يجمع المتكلم فى كلامه بين لفظين، يتنافى وجود معنهما معا فى شىء واحد، فى وقت واحد، بحيث، يجمع المتكلم فى الكلام بين معنيين متقابلين، سواء أكان ذلك التقابل: تقابل الضدين، أو النقيضين، أو الإيجاب و السلب. أو التضاييف.

أو فعلين، نحو: قوله تعالى: وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَ أَبْكَى وَ أَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَ أَحْيَا [سورة النجم، الآية: ٤٤] و كقوله تعالى: ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى [سورة الأعلى، الآية: ١٣].

أو حرفين: نحو قوله تعالى: وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ [سورة البقرة، الآية: ٢٢٨].

أو مختلفين: نحو قوله تعالى: وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ [سورة الرعد، الآية: ٣٣] (١).

و نحو قوله تعالى: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ [سورة الأنعام، الآية: ١٢٢].

فيكون تقابل المعنيين و تخالفهما مما يزيد الكلام حسنا و طرافه.

[شماره صفحه واقعی : ٢٩٨]

ص: ١٦٦٨

١- و الطباق ضربان: أحدهما طباق الإيجاب: و هو ما لم يختلف فيه الضدان إيجابا و سلبا نحو قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُوتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تَعَزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدَلُّ مَنْ تَشَاءُ . و كقوله: [الكامل] حلو الشمائل و هو مر باسل يحمى الذمار ضيحه الإرهاق و ثانيهما طباق السلب: و هو ما اختلف فيه الضدان إيجابا و سلبا بحيث يجمع بين فعلين من مصدر واحد، أحدهما مثبت مره، و الآخر ينفي تاره أخرى فى كلام واحد نحو يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَ لَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَ نَحْوِ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ . أو أحدهما أمر، و الآخر نهى نحو اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ وَ نَحْوِ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اِخْشَوْنِ . و ملخص الطباق الذى هو الجمع بين معنيين متقابلين فى كلام واحد، و هو نوعان: ١- طباق سلب، و هو أن يجمع بين فعلين، من مصدر واحد، أحدهما مثبت، و الآخر منفي، و أحدهما أمر و الآخر نهى. ٢- طباق الإيجاب، و هو ما كان تقابل المعنيين فيه بالتضاد. و يلحق بالطباق، ما بنى على المضاده، تأويلا فى المعنى، نحو فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ فَإِنَّ الْعَذَابَ صَرِيحًا لَكِنْ عَلَى تَأْوِيلٍ كونه صادرا عن المؤاخذه التى هى ضد المغفرة. أو تخيلا فى اللفظ باعتبار أصل معناه نحو مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَ يَهْدِيهِ إِلَى عَذَابٍ أَلِيمٍ أى يقوده فلا يقابل الضلاله بهذا الاعتبار و لكن لفظه يقابلها فى أصل معناه. و هذا يقال له: «إيهام التضاد» .

المقابلة: هي أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معان متوافقه، ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب، كقوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَ
اتَّقَىٰ وَ صَدَقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسُيِّرَهُ لِلْيُسْرَىٰ، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنَىٰ وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسُيِّرَهُ لِلْعُسْرَىٰ [سوره الليل، ٥-١٠] و كقوله
تعالى: يُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يَحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْجَبَائِثَ [سوره الأعراف: ١٥٧] و قال عليه الصلاه و السلام للأنصار: «إنكم لتكثرن عند
الفرع و تفلون عند الطمع» و قال خالد بن صفوان يصف رجلا: ليس له صديق في السرّ و لا عدوّ في العلانيه و كقوله: [الطويل]

فتى كان فيه ما يسرّ صديقه

و لكنّ فيه ما يسوء الأعدايا

و كقوله: [الطويل]

و باسط خير فيكم بيمينه

و قابض شرّ عنكم بشماله

و كقوله: [البسيط]

ما أحسن الدين و الدنيا إذا اجتماعا

و أقبح الكفر و الإفلاس بالرجل

و كقوله: [البسيط]

يا امه كان قبج الجور يسخطها

دهرا فأصبح حسن العدل يرضيها

(٧) مراعاة النظير

(٧) مراعاة النظير (١)

مراعاة النظير: هي الجمع بين أمرين، أو أمور متناسبه، لا على جهه التضاد، و ذلك إما بين اثنين، نحو قوله تعالى: وَ هُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ [الشورى: ١١]. و إما بين أكثر، نحو قوله تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ [البقره: ١٦].

١- و تسمى بالتناسب و التوافق. و الائتلاف.

و يلحق بمراعاة النظر، ما بنى على المناسبه فى المعنى بين طرفى الكلام يعنى: أن يختم الكلام بما يناسب أوله فى المعنى، نحو: قوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام: ١٠٣]. فإن اللطيف يناسب عدم إدراك الأبصار له، و الخبير يناسب إدراكه سبحانه و تعالى للأبصار. و ما بنى على المناسبه فى اللفظ باعتبار معنى له غير المعنى المقصود فى العبارة، نحو قوله تعالى: الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ [الرحمن: ٥-٦].

فإن المراد بالنجم هنا النبات، فلا يناسب الشمس و القمر و لكن لفظه يناسبهما باعتبار دلالته على الكواكب؛ و هذا يقال له: إيهام التناسب

(٨) الإحصاء

الإحصاء: هو أن يذكر قبل الفاصله من فقره، أو القافيه، من البيت ما يدل عليها إذا عرف الرّويّ نحو: قوله تعالى: وَ سَبَّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلِ الْغُرُوبِ [سوره ق، الآيه: ٣٩]. و نحو: قوله تعالى: وَ مَا كَانِ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ [العنكبوت: ٤٠] (١) و كقول الشاعر: [الطويل]

أحلت دمي من غير جرم و حرّمت

بلا سب عند اللقاء كلامي

فليس الذي حللته بمحلل

و ليس الذي حرّمته بحرام

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ١٦٧٠

١- فالسامع: إذا وقف على قوله تعالى: قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ بَعْدَ الْإِحَاطَةِ بِمَا تَقَدَّمَ، علم أنه «و قبل الغروب». و كذا البصير بمعانى الشعر و تأليفه، اذا سمع المصراع الأول «أحلت دمي، الخ» علم أن العجز «و حرمت، الخ» ليس إلا ما قاله الشاعر.

و نحو:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه

و جاوزه إلى ما تستطيع

[الوافر]

و قد يستغنى عن معرفه الروي، نحو قوله تعالى: لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ [الأعراف: ٣٤].

(٩) الإدماج

الإدماج: هو أن يضمّن كلام قد سبق لمعنى، معنى آخر، لم يصرح به، كقول المتنبي [الوافر]

أقلب فيه أجفاني كأنى

أعد بها على الدهر الذنوبا

ساق الشاعر: هذا الكلام أصاله لبيان طول الليل، و أدمج الشكوى من الدهر، فى وصف الليل بالطول.

(١٠) المذهب الكلامي

المذهب الكلامي: هو أن يورد المتكلم على صحه دعواه حجه قاطعه مسلمه عند المخاطب، بأن تكون المقدمات بعد تسليمها مستلزمه للمطلوب، كقوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و اللازم و هو الفساد باطل، فكذا الملزوم و هو تعدد الآلهه باطل، و ليس شىء أدل على ذلك من الحقيقه و الواقع، و كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ [سوره الحج: ٥]، و نحو قوله تعالى: وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ [الروم: ٢٧] أى و كل ما هو أهون عليه فهو أدخل تحت الإمكان، فالإعادة ممكنه.

و سمى هذا النوع بالمذهب الكلامي لأنه جاء على طريقه علم الكلام و التوحيد و هو عباره عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطعه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص: ١٦٧١

حسن التعليل (١): هو أن ينكر الأديب صراحه، أو ضمنا، عله الشيء المعروفه، و يأتي بعله أخرى أديبه طريفه، لها اعتبار لطيف، و مشتمله على دقه النظر، بحيث تناسب الغرض الذى يرمى إليه.

يعنى أن الأديب: يدعى لوصف عله مناسبه غير حقيقه، و لكن فيها حسن و طرافه، فيزداد بها المعنى المراد الذى يرمى إليه جمالا و شرفا كقول المعرى فى الرثاء: [الطويل]

و ما كلفه البدر المنير قديمه

و لكنها فى وجهه أثر اللطم

يقصد: أن الحزن على المرثى شمل كثيرا من مظاهر الكون، فهو لذلك: يدعى أن كلفه البدر، و هى ما يظهر على وجهه من كدره ليست ناشئه عن سبب طبيعى، و إنما هى حادثه من أثر اللطم على فراق المرثى و مثله قول الشاعر الآخر: [البسيط]

أما ذكاء فلم تصفرّ إذ جنحت

إلا لفرقه ذاك المنظر الحسن

يقصد أن الشمس لم تصفر عند الجنوح إلى المغيب للسبب المعروف و لكنها اصفرت مخافه أن تفارق وجه الممدوح و مثله قول الشاعر الآخر: [البسيط]

ما قصر الغيث عن مصر و تربتها

طبعا و لكن تعداكم من الخجل

و لا جرى النيل إلا و هو معترف

بسبقكم فلذا يجرى على مهل

ينكر هذا الشاعر: الأسباب الطبيعه لقله المطر بمصر، و يلتمس لذلك سببا آخر، و هو أن المطر يخجل أن ينزل بأرض يعمها فضل الممدوح وجوده لأنه لا يستطيع مباراته فى الجود و العطاء، و لا بد فى العله أن تكون ادعائه، ثم إن الوصف أعم من أن يكون ثابتا فيقصد بيان علتة، أو غير ثابت فيراد إثباته.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

١- من الأشياء ما له صفة ثابتة، ذات عله معروفه، أو غير معروفه: كزلزله الأرض، و سقوط المطر من السحب، و مقاتله الأعداء، و بزوغ القمر و أفوله، و نحو ذلك، فيلتمس الأدباء لها عللا أخرى، فيها طرافه و حسن؛ يزداد بها المعنى الذى يريدون تقديره و جمالا و شرفا، فحسن التعليل: هو استنباط عله مناسبه للشئ غير حقيقه، بحيث تكون على وجه لطيف بليغ، يحصل بها زياده فى المقصود.

أ-فالأول: وصف ثابت غير ظاهر العله، كقوله: [البسيط]

بين السيوف و عينيها مشاركه

من أجلها قيل للأجفان أجفان

و قوله: [الكامل]

لم يحك نائلك السحاب و إنما

حمت به فصبيها الرّحضاء (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

ص: ١٦٧٣

١- أى أنّ السحاب لا- تقصد محاكاة جودك بمطرها لأن عطاءك المتتابع أكثر من مائها و أغزر، و لكنها حمت حسدا لك. فالماء الذى ينصب منها هو عرق تملك الحمى، فالرحضاء عرق الحمى: و كقوله: [البسيط] و لم يطلع البدر إلا- من تشوقه***إليك حتى يوافى وجهك النضرا و لا- تغيب إلا- عند خجلته***لما رآك فولى عنك و استترا و كقوله: [الوافر] سألت الأرض لم كانت مصلى***و لم جعلت لنا طهرا و طيبا فقالت غير ناطقه لأنى***حويت لكل إنسان حبيبا و كقوله: عيون تبر كأنها سرقت***سواد أحداقها من الغسق فإن دجا ليلها بظلمته***تضمها خيفه من السرقة و كقوله: [البسيط] ما زلزلت مصر من كيد يراد بها***و إنما رقصت من عدله طربا و كقوله: [الكامل] لا تنكروا خفقان قلبى***و الحبيب لدى حاضر ما القلب إلا- داره***دقت له فيها البشائر و كقوله: [الوافر] أرى بدر السماء يلوح حيناً***و يبدو ثم يلتحف السحابا و ذاك لأنه لما تبدى***و أبصر وجهك استحيا و غابا و كقوله: [الطويل] لما تؤذن الدنيا به فى صروفها***يكون بكاء الطفل ساعه يولد و كقوله: [المتقارب] و لو لم تكن ساخطا لم أكن***أذم الزمان و أشكو الخطوبا و كقوله: [الكامل] قد طيب الأفواه حسن ثنائته***من أجل ذا تجد الثغور عذابا

و قوله: [الكامل]

زعم البنفسج أنه كعذاره

حسنا، فسلوا من قفاه لسانه

فخرج ورقه البنفسج إلى الخلف لا عله ظاهره له، لكنه ادعى أن علته الافتراء على المحبوب.

ب-أو وصف ثابت ظاهر العله، غير التي تذكر، كقول المتنبي: [الرملة]

ما به قتل أعاديته و لكن

يتقى إخلاف ما ترجو الذئاب

فإن قتل الأعادي عاده للملوك، لأجل أن يسلموا من أذاهم و ضرهم و لكن المتنبي اخترع لذلك سببا غريبا، فتخيل أن الباعث له على قتل أعاديته لم يكن إلا ما اشتهر و عرف به، حتى لدى الحيوان الأعجم من الكرم الغريزي، و محبته إجابته طالب الإحسان و من ثم فتك بهم، لأنه علم، أنه إذا غدا للحرب، رجت الذئاب أن يتسع عليها رزقها. و تنال من لحوم أعدائه القتلى، و ما أراد أن يخيب لها مطلبا.

و الثاني: وصف غير ثابت، و هو:

١-إما ممكن كقول مسلم بن الوليد: [البسيط]

يا واشيا حسنت فينا إساءته

نجى حذارك إنساني من الغرق

فاستحسان إساءه الواشى ممكن، و لكنه لما خالف الناس فيه، عقبه بذكر سببه و هو أن

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

ص: ١٦٧٤

حذاره من الواشى منعه من البكاء، فسلم إنسان عينه من الغرق فى الدموع.

٢- وإما غير ممكن كقول الخطيب القزوينى: [البسيط]

لو لم تكن نيه الجوزاء خدمته

لما رأيت عليها عقد منتطق

فقد ادعى الشاعر: أن الجوزاء تريد خدمه الممدوح، و هذه صفة غير ممكنه و لكنه عللها بعله طريقه ادعاها أيضا ادعاء أدبيا مقبولا إذ تصور أن النجوم التى تحيط بالجوزاء إنما هى نطاق شدته حولها على نحو ما يفعل الخدم، ليقوموا بخدمه الممدوح (١).

(١٢) التجريد

التجريد: لغه إزالة الشىء عن غيره. و اصطلاحا: أن ينتزع المتكلم من أمر ذى صفة أمرا آخر مثله فى تلك الصفة مبالغه فى كمالها فى المنتزع منه، حتى أنه قد صار منها بحيث، يمكن أن ينتزع منه موصوف آخر بها، و أقسام التجريد كثيرة:

أ- منها: ما يكون بواسطه من التجريديه كقولك: لى «من» فلان صديق حميم، أى بلغ

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص: ١٦٧٥

١- و مثله قول ابن المعتز: [المنسرح] قالوا اشتكت عينه فقلت لهم من كثره القتل نالها الوصب حمرتها من دماء من قتلت و الدم فى السيف شاهد عجب و كقوله: [الكامل] فلئن بقيت لأرحلن بغزوه تحوى الغنائم أو يموت كريم و كقوله: [الطويل] عداتى لهم فضل على و منه فلا- أذهب الرحمن عنى الأعاديا هم بحثوا عن زلتى فاجتنبتها و هم نافسونى فاكسبت المعاليا و كقوله: [البسيط] لو لم يكن أقحوانا ثغر مبسمها ما كان يزداد طيبا ساعه السحر

فلان من الصداقه حدا صح معه أن يستخلص منه آخر مثله فيها. و نحو: [الطويل]

ترى منهم الأسد الغضاب إذا سطوا

و تنظر منهم فى اللقاء بدورا

ب-و منها: ما يكون بواسطه «الباء» التجريديه الداخله على المنتزع منه. نحو قولهم، لئن سألت فلانا لتسألن به البحر، بالغ فى اتصافه بالسماحه، حتى انتزع منه بحرا فيها.

ج-و منها: ما لا يكون بواسطه، نحو: وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَلْتُمَّهَ الْكُفْرِ [التوبه: ١٢]

د-و منها: ما يكون بطريق الكنايه، كقول الأعشى: [المنسوخ]

يا خير من ركب المطى ولا

يشرب كأسا بكف من بخلا (١)

(١٣) المشاكلة

المشاكلة: هى أن يذكر الشىء بلفظ غيره، لوقوعه فى صحبته كقوله تعالى: تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ [المائدة: ١١٦] المراد: و لا أعلم ما عندك. و عبر بالنفس للمشاكلة و نحو: قوله تعالى: نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ [الحشر: ١٩] أى أهملهم. ذكر الإهمال هنا بلفظ النسيان لوقوعه فى صحبته. و من ذلك ما حكى عن أبى الرقعم: أن أصحابا له، أرسلوا يدعونه إلى الصبح فى يوم بارد، و يقولون له: ماذا تريد أن نضع لك طعاما؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص: ١٦٧٦

١- أى يشرب الكأس بكف الجواد، انتزع منه جوادا يشرب هو بكفه عن طريق الكنايه، لأن الشرب بكف غير البخيل يستلزم الشرب بكف الكريم و هو لا- يشرب إلا- بكف نفسه. فإذا هو ذلك الكريم. و من التجريد خطاب المرء نفسه، كقول المتنبي: [البيسط] لا خيل عندك تهديها و لا مال فليسعد النطق إن لم تسعد الحال أى الغنى، فقد انتزع من نفسه شخصا آخر و خاطبه، و هذا كثير فى كلام الشعراء، و إنما سمي هذا النوع تجريدا لأن العرب تعتقد أن فى الإنسان معنى كامنا فيه كأنه حقيقته، فتخرج ذلك إلى ألفاظها مجردا عن الإنسان، كأنه غيره. و فائده هذا النوع «مع التوسع» أن يثبت الإنسان لنفسه ما لا يليق التصريح بثبوتته له.

و كان فقيرا، ليس له كسوه تقيه البرد، فكتب إليهم يقول: [الكامل]

أصحابنا قصدوا الصبح بسحره

و أتى رسولهم إلى خصيصا

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه

قلت أطبخوا لي جبه و قميصا (١)

و كقوله:

من مبلغ أفناء يعرب كلها

أنى بنيت الجار قبل المنزل

و كقوله:

ألا لا يجهلن أحد علينا

فنجهل فوق جهل الجاهلينا

(١٤) المزاجه

المزاجه: هى أن يزواج المتكلم بين معنيين فى الشرط و الجزاء، بأن يرتب على كل منهما معنى رتب على الآخر، كقوله:

[الطويل]

إذا ما نهى الناهى فلج بى الهوى

أصاغت إلى الواشى فلج بها الهجر

زواج بين النهى و الإصاخه فى الشرط و الجزاء بترتيب اللجاج عليهما.

و كقوله: [الطويل]

إذا احتربت يوما ففاضت دماؤها

تذكرت القربى ففاضت دموعها

زواج (٢) بين الاحتراب أى التحارب و بين تذكر القربى، فى الشرط و الجزاء بترتيب الفيض عليهما.

(١٥) الطى و النشر

الطى و النشر: أن يذكر متعدد، ثم يذكر ما لكل من أفراده شائعا من غير تعيين، اعتمادا على تصرف السامع فى تمييز ما لكل واحد منها، و ردّه إلى ما هو له و هو نوعان:

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص: ١٦٧٧

-
- ١- أى خيطوا لى جبه و قميصا، فذكر الخياطه بلفظ، الطبخ لوقوعه فى صحبه طبخ الطعام.
 - ٢- المزواجه: يقال زواج أى خالط و أشبه بعضه بعضا فى السجع أو الوزن.

أ- إما أن يكون النشر فيه على ترتيب الطى، نحو قوله تعالى: وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ [القصص: ٧٣] فقد جمع بين الليل والنهار ثم ذكر السكون لليل، وابتغاء الرزق للنهار، على الترتيب.

و كقوله: [الطويل]

عيون و أصداع و فرع و قامه

و خال و وجنات و فرق و مرشف

سيوف و ريحان و ليل و بانه

و مسك و ياقوت و صبح و قرقف

و كقوله: [الكامل]

فعل المدام و لونها و مذاقها

فى مقلتيه و وجنتيه و ريقه

ب- إما أن يكون النشر على خلاف ترتيب الطى نحو: فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ [الإسراء: ١٢] ذكر ابتغاء الفضل للثانى، و علم الحساب للأول، على خلاف الترتيب:

و كقوله:

و لحظه و محياه و قامته

بدر الدجا و قضيب البان و الرّاح

[البسيط]

فبدر الدجا: راجع إلى المحيّا الذى هو الوجه، و قضيب البان راجع إلى القامه، و الرّاح راجع إلى اللّحظ و يسمى اللف و النشر أيضاً.

(١٦) الجمع

الجمع: هو أن يجمع المتكلم بين متعدد، تحت حكم واحد و ذلك:

أ- إما فى اثنين، نحو قوله تعالى: الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا [الكف: ٤٦] و نحو قوله تعالى: وَ إِعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ

فِتْنَةُ [الأنفال: ٢٨]

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٨]

ص: ١٦٧٨

ب-و إما فى أكثر نحو قوله تعالى: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ و كقوله: [الرجز]

إن الشباب و الفراغ و الجده

مفسده للمرء أى مفسده

و كقوله: [البسيط]

آراؤه و عطاياه و نعمته

و عفوه رحمه للناس كلهم

و كقوله: [البسيط]

آراؤكم و وجوهكم و سيوفكم

فى الحادثات إذا دجون نجوم

(١٧) التفريق

التفريق: أن يفرق بين أمرين من نوع واحد فى اختلاف حكمهما نحو قوله تعالى: وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَيْدٌ قُرَاتٌ سَائِعٌ شَرَابُهُ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ [فاطر: ١٢] و كقول الشاعر: [الخفيف]

ما نوال الغمام وقت ربيع

كنوال الأمير يوم سخاء

فنوال الأمير بدره عين

و نوال الغمام قطره ماء

و كقوله: [المضارع]

من قاس جدواك يوما

بالسحب أخطأ مدحك

السحب تعطى و تبكى

و أنت تعطى و تضحك

و كقوله: [المنسرح]

من قاس جدواك بالغمام فما

أنصف فى الحكم بين شكلين

أنت إذا جدت ضاحك أبدا

و هو إذا جاد دامع العين

و كقوله: [مجزوء الكامل]

ورد الخدود أرقّ من

ورد الرياض و أنعم

هذاك تنشقه الأنو

ف و ذا يقبله الفم

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ١٦٧٩

(١٨) التقسيم

التقسيم: هو أن يذكر متعدد، ثم يضاف إلى كل من أفرادها، ما له على جهة التعيين نحو: كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ، فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ، وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ [سوره الحاقه: ٤-٦].

و كقوله: [البسيط]

و لا يقيم على ضيم يراد به

إلا الأذلان غير الحى و الوتد

هذا على الخسف مربوط برمته

و ذا يشج فلا يرثى له أحد

و قد يطلق التقسيم على أمرين آخرين:

أولهما: أن تستوفى أقسام الشىء نحو قوله تعالى: لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى [طه: ٦]

و ثانيهما: أن تذكر أحوال الشىء مضافا إلى كل منها ما يليق به كقوله تعالى: فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ [المائدة: ٥٤]، و كقوله: [الطويل]

سأطلب حتى بالقنا و مشايخ

كأنهم من طول ما التشموا مرد

ثقال إذا لاقوا خفاف إذا دعوا

كثير إذا شدوا قليل إذا عدوا

(١٩) الجمع مع التفريق

الجمع مع التفريق: أن يجمع المتكلم بين شيئين فى حكم واحد، ثم يفرق بين جهتى إدخالهما كقوله تعالى: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ، وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ [الأعراف: ١٢].

و كقوله: [المتقارب]

فوجهك كالنار في ضوئها

و قلبي كالنار في حرها

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۰]

ص: ۱۶۸۰

(٢٠) الجمع مع التقسيم

الجمع مع التقسيم: أن يجمع المتكلم بين شيئين أو أكثر تحت حكم واحد. ثم يقسم ما جمع أو: يقسم أولاً، ثم يجمع.

فالأول: نحو: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَكَقَوْلِ الْمُتَنَبِّي [البسيط]

حتى أقام على أرباض خرشنه (١)

تشقى به الروم و الصلبان و البيع

للرق ما نسلوا و القتل ما ولدوا

و النهب ما جمعوا و النار ما زرعوا

و نحو: [الطويل]

سأطلب حقى بالقنا و مشايخ (٢)

كأنهم من طول ما التثموا مرد

ثقال إذا لاقوا، خفاف إذا دعوا

كثير إذا شدوا قليل إذ عدوا

و الثاني: كقول حسان: [البسيط]

قوم إذا حاربوا ضرروا عدوهم

أو حاولوا النفع في أشياعهم نفعوا

سجيه تلك فيهم غير محدثه

إن الخلائق فاعلم شرها البدع

(٢١) المبالغه

المبالغه: هي أن يدعى المتكلم لوصف، بلوغه في الشده أو الضعف حدا مستبعدا، أو مستحيلا، و تنحصر في ثلاثه أنواع:

١-تبلغ: إن كان ذلك الادعاء للوصف من الشده أو الضعف ممكنا عقلا و عاده، نحو قوله تعالى: ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا [النور: ٤٠] و كقوله فى وصف فرس: [الوافر]

إذا ما سابقتها الريح فزّت

و أَلقت فى يد الريح الترايا

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص: ١٦٨١

١- الأرباض: جمع ربض و هو ما حول المدينه، و خرشنه، بلد بالروم.

٢- القنا: الرماح، و المشايخ أصحابه، أى يطلب حقه بنفسه و مستعينا بأصحابه المجربين المحنكين، و لذلك جعلهم مشايخ.

٢-و إغراق: إن كان الادعاء للوصف من الشده أو الضعف ممكنا عقلا، لا عاده كقوله: [الوافر]

و نكرم جارنا ما دام فينا

و نتبعه الكرامه حيث ما لا

٣-و غلو (١): إن كان الادعاء للوصف من الشده أو الضعف مستحيلا عقلا و عاده كقوله: [الوافر] تكاد قسيه من غير رام تمكن في قلوبهم النبلا

(٢٢) المغايره

المغايره: هي مدح الشيء بعد ذمه، أو عكسه كقول الحريري في مدح الدينار: «أكرم به أصفر راقث صفرته». بعد ذمه في قوله: «تباله من خادع ممارق».

[شماره صفحه واقعي : ٣١٢]

ص: ١٦٨٢

١- أما الغلو: فمنه مقبول، و منه مردود: فالمقبول ثلاثه أنواع: أحدها ما اقترن به ما يقربه للصح. «كفعل مقاربه» نحو: قوله تعالى: **يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ** وَ لَوْ لَمْ تَمْسِسْهُ نَارٌ أَوْ «أداه فرض» نحو قوله تعالى: **لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ** . و ثانيها ما تضمن حسن تخيل، كقول المتنبي: عقدت سنابكها عليها عثيرا لو تبتغي عنقا عليه لأمكننا (١) و قول المعري: يذيب الرعب منه كل غضب فلولا الغمد يمسكه لسالا و ثالثها ما أخرج مخرج الهزل و الخلاعه، كقول النظام: تو همه طرفي فآلم طرفه فصار مكان الوهم في خده أثر و مر بفكري خاطرا فجرحته و لم أر خلقا قط يجرحه الفكر و قول الآخر: لك أنف يا ابن حرب أنفت منه الأنوف أنت في القدس تصلى و هو في البيت يطوف (*) السنابك جمع سنبك و هو طرف مقدم الحافر. و العثير الغبار. و العنق ضرب من السير سريع فسيح الخطو، يقول إن حوافر هذه الخيل عقدت فوقها غبارا كثيفا، حتى لو أرادت السير عليه لكان يحملها، كالأرض لشده كثافته.

(٢٣) تأكيد المدح بما يشبه الذم تأكيد المدح بما يشبه الذم: نوعان:

الأول: أن يستثنى من صفة ذم منفيه عن الشيء، صفة مدح بتقدير دخولها فيها كقوله: [الطويل]

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم

بهن فلول من قراع الكنائب (١).

الثاني: أن يثبت لشيء صفة مدح، ثم يؤتى بعدها بأداة استثناء تليها صفة مدح أخرى والنوع الأول أبلغ كقوله: [الطويل]

فتى كملت أو صافه غير أنه

جواد فما يبقى من المال باقيا

و النوع الأول ابلغ وقد تقوم لكن مقام أداه الاستثناء في هذا النوع.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ص: ١٦٨٣

١- أى إن كان تكسر حد سيوفهم من مقارعه الجيوش عيبا فلا عيب فيهم غيره، و من المعلوم أنه ليس بعيب و كقول الآخر، و لا عيب فيهم سوى أن النزيل بهم يسلو عن الأهل و الأوطان و الحشم و قوله: [الطويل] و لا عيب فيه غير أن خدوده بهن احمرار من عيون المتيم و قوله: [السريع] ليس به عيب سوى أنه لا تقع العين على شبهه و قوله: [الطويل] و لا عيب فى معروفهم غير أنه يبين عجز الشاكرين عن الشكر و قوله: [الطويل] و لا عيب فيكم غير أن ضيو فكم تعاب بنسيان الأحبه و الوطن

(٢٤) تأكيد الذم بما يشبه المدح (١)

تأكيد الذم بما يشبه المدح: ضربان أيضا:

الأول: أن يستثنى من صفة مدح منفيه عن الشيء، صفة ذم بتقدير دخولها فيها، كقوله: [مجزوء البسيط]

خلا من الفضل غير أنى

أراه فى الحمق لا يجارى

و نحو: لا فضل للقوم إلا أنهم لا يعرفون للجار حقه. و نحو: فلان ليس أهلا للمعروف، إلا أنه يسىء إلى من يحسن إليه.

الثانى: أن يثبت لشيء صفة ذم، ثم يؤتى بعدها بأداة استثناء (٢) تليها صفة ذم أخرى، نحو: فلان حسود إلا أنه نمام، و كقوله: [الطويل]

هو الكلب إلا أن فيه ملاله

و سوء مراعاة و ما ذاك فى الكلب

و كقوله: [المتقارب]

لثيم الطباع سوى أنه

جبان يهون عليه الهوان

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ١٦٨٤

١- و هنا نوع آخر، يسمى «الهجاء فى معرض المدح» و هو أن يؤتى بكلام ظاهره مدح، و باطنه ذم، كقوله: [المتقارب] أبو

جعفر رجل عالم بما يصلح المعده الفاسده تخوف تخمه أضيافه فعودهم أكله واحده

٢- و مثل أداه الاستثناء فى ذلك، أداه الاستدراك فى قول الشاعر: [الطويل] وجوه كأظهار الرياض نضاره و لكنها يوم الهياج

صخور و كقوله: هو البدر إلا أنه البحر زاخرا سوى أنه الضرغام لكنه الوبل أدرج أهل البيان (التدبيج) فى الطباق. و أفرده أهل

البديع، و هو الأولى، لجواز أن لا يقع التقابل بين الألوان، فيفوت «الطاق» .

اشاره

التوجيه: هو أن يؤتى بكلام يحتمل معنيين متضادين على السواء كهجاء، و مديح و دعاء للمخاطب، أم دعاء عليه، ليبلغ القائل غرضه بما لا يمسك عليه، كقول بشار في خياط أعور اسمه عمرو: [مجزوء الرمل]

خاط لي عمرو قباء

ليت عينيه سواء

فإنّ دعاءه لا يعلم، هل له أم عليه، و قوله:

كلما لاح وجهه بمكان

كثرت زحمه العيون عليه

و يحكى أن محمدا بن حزم هنا الحسن بن سهل باتصال بنته بوران التي تنسب إليها الأطبخه البورانية بالخليفة المأمون العباسي مع من هنا، فأثابهم، و حرمه، فكتب إليه إن أنت تماديت على حرمانى، قلت فيك بيتا لا يعرف أهو مدح أم ذم، فاستحضره و سأله؟ فأقر، فقال الحسن: لا أعطيك أو تفعل، فقال:

بارك الله للحسن

و لبوران فى الختن

يا إمام الهدى ظفر

ت و لكن بنت من؟؟

فلم يدر: بنت من؟؟ أفى العظمه و علو الشان و رفعه المنزله، أم فى الدناءه و الخسه؟؟ فاستحسن الحسن منه ذلك.

الفرق بين التوريه و التوجيه

التوريه: تكون فى لفظ واحد.

و أما التوجيه: فيكون فى تركيب:

ب-التوريه: يقصد المتكلم بها معنى واحدا: هو البعيد.

التوجيه: لا يترجح فيه أحد المعنيين على الآخر.

[شماره صفحه واقعی : ٣١٥]

ص: ١٦٨٥

نفى الشيء بإيجابه: هو أن ينفى متعلق أمر عن أمر، فيوهم إثباته له، والمراد نفيه عنه أيضا، نحو قوله تعالى: رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ [النور: ٣٧] (١). فإن نفي إلهاء التجاره منهم، إثباتها لهم، والمراد نفيها أيضا.

(٢٧) القول بالموجب القول بالموجب: نوعان:

الأول: أن يقع فى كلام الغير إثبات صفة لشيء و ترتيب حكم عليها، فينقل السامع تلك الصفة إلى غير ذلك الشيء من غير تعرض لثبوت ذلك الحكم له أو انتفائه عنه كقوله تعالى: يَقُولُونَ لِنُنْزِلَنَّ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ [المنافقون: ٨] (٢) فالمنافقون أرادوا بالأعز أنفسهم، وبالأذل المؤمنين ورتبوا على ذلك الإخراج من المدينة فنقلت صفة العزه للمؤمنين، وأبقيت صفة الأذليه للمنافقين، من غير تعرض لثبوت حكم الإخراج للمتصفيين بصفة العزه و لا لنفيه عنهم.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٦]

ص: ١٦٨٦

١- مقتطع من الآيه: التى مرت فى مبحث ترك المسند، حيث يقول: يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ [فإن قوله: لا- تلهيهم تجاره] يوهم أن لهم تجاره، غير أنهم لا- يلتهون بها. و لكن المراد أنهم ليس لهم تجاره حتى يلتهو بها، لأن رجال الجنه لا يتعاطون التجاره.

٢- تلخيص العبارة: أن الكافرين حكموا لأنفسهم بالعزه، و للمؤمنين، بالذله و قالوا إن رجعا إلى المدينة نخرجهم منها. فحكم بالعزه لله، و لرسوله، و للمؤمنين و لم يقل إنهم يخرجون أولئك منها، و لا أنهم لا يخرجونهم.

و الثاني: حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده بذكر متعلق له كقوله: [الوافر]

و قالوا قد صفت منا قلوب

لقد صدقوا و لكن عن ودادى

ارادوا بصفو قلوبهم الخلوص فحملة على الخلو بذكر متعلقه، و هو قوله: عن ودادى.

(٢٨) ائتلاف اللفظ مع المعنى

ائتلاف اللفظ مع المعنى: هو أن تكون الألفاظ موافقه للمعاني، فتختار الألفاظ الجزله، و العبارات الشديده للفخر و الحماسه، و تختار الكلمات الرقيقه، و العبارات اللينه، للغزل و المدح كقوله: [الطويل]

إذا ما غضبنا غضبه مضريه

هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دما

أذا ما أعرنا سيدا من قبيله

ذرا منبر صلى علينا و سلما

و كقوله: [الطويل]

و لست بنظار إلى جانب الغنى

إذا كانت العلياء فى جانب الفقر

و كقوله: [الرملى]

لميطل ليلى و لكن لم أنم

و نفى عنى الكرى طيف ألم

(٢٩) التفريع

التفريع: هو أن يثبت حكم لمتعلق أمر، بعد إثباته لمتعلق له آخر كقول الشاعر: [المنسرح]

فاضت يداه بالنضار كما

فاضت ظباه فى الوغى بدمى

و كقوله: [البسيط]

أحلامكم لسقام الجهل شافيه

كما دماؤكم تشفى من الكلب

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص: ١٦٨٧

(٣٠) الاستتباع

الاستتباع: هو الوصف بشيء على وجه يستتبع الوصف بشيء آخر، مدحا أو ذما. يعنى أن الاستتباع هو المدح على وجه يستتبع المدح بأمر آخر، كقوله: [الطويل]

ألا ايها المال الذى قد أباده

تسلّ فهذا فعله بالكثائب

و كقوله: [الطويل]

سمح البديهة ليس يمسك لفظه

فكأنما ألفاظه من ما له

و كقوله: [البسيط]

الحرب نزهته و البأس همته

و السيف عزمته و الله ناصره

وقيل: إنه يكون أيضا فى الدم، كقول بعضهم فى قاض لم يقبل شهادته برؤيه هلال الفطر: [مجزوء الرمل]

أترى القاضى أعمى

أم تراه يتعامى

سرق العيد كأن العى

د أموال اليتامى

(٣١) السلب و الإيجاب

السلب و الإيجاب: هو أن يقصد المتكلم تخصيص شيء بصفه فينفيها عن جميع الناس، ثم يثبتها له مدحا أو ذما،

فالمدح كقول الخنساء: [الطويل]

و ما بلغت كفّ أمرىء متناولا

من المجد إلا و الذى نلت أطول

و لا بلغ المهدون للناس مدحه

و إن أظنوا إلا الذى فىك أفضل

و الدم، كقول بعضهم: [الكامل]

خلقوا و ما خلقوا لمكرمه

فكأنهم خلقوا و ما خلقوا

رزقوا و ما رزقوا سماح يد

فكأنما رزقوا و ما رزقوا (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص: ١٦٨٨

١- و هذا مثال للايجاب و السلب.

الإبداع: هو أن يكون الكلام مشتملا على عدة أنواع من البديع، كقول الشاعر: [الطويل]

فضحت الحيا و البحر جودا فقد بكى ال

حيا من حياء منك و التطم البحر (١)

و للقرآن الكريم اليد البيضاء في هذا النوع فقد وجد اثنان و عشرون نوعا في قوله تعالى وَ قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَ غِيضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى وَ قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ مع كون الآية سبع عشره لفظه، و لا بد لى من ذكرها، تبركا بها، و إجماعا لبعض المعاصرين الذين يتفوهون بما لا يليق ذكره، بالنسبه لكلام رب العالمين:

(١) ففيها [المناسبه التامه] بين ابلعى و أقلعى.

(٢) الاستعاره فيهما.

(٣) الطباق بين الأرض و السماء.

(٤) المجاز فى قوله [يا سماء] فإن الحقيقه يا مطر.

(٥) الإشاره: فى وَ غِيضَ الْمَاءِ فإنه عبر به عن معان كثيره، فإن الماء لا يغيض حتى لا يقلع مطر السماء و تبلع الأرض ما يخرج منها من عيون الماء.

(٦) الإرداف: فى قوله: وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى فإنه عبر عن استقرارها فى المكان بلفظ قريب من لفظ المعنى.

(٧) التمثيل فى قوله: وَ قُضِيَ الْأَمْرُ فإنه عبر عن هلاك الهالكين و نجاه الناجين بلفظ بعيد عن الموضوع.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ١٦٨٩

١- فإن فيه حسن التعليل فى قوله: [بكى الحياء حياء منك]. و فيه التقسيم فى قوله: [فضحت الحيا و البحر]، حيث ارجع ما لكل إليه على التعيين بقوله بكى الحيا، و التطم البحر، و فيه المبالغه فى جعله بكاء الحيا و النظام البحر حياء من الممدوح. و فيه الجمع فى قوله: فضحت الحيا و البحر. و فيه رد العجز على الصدر: فى ذكر البحر و البحر و فيه الجناس التام: بين الحيا و الحياء.

(٨) التعليل، فإن غيظ الماء عله الاستواء.

(٩) التقسيم: فإنه استوفى أقسام الماء حال نقصه.

(١٠) الاحتراس: في قوله: وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ إِذِ الدَّعَاءِ يشعر بأنهم مستحقو الهلاك، احتراسا من ضعيف يتوهم أن الغرق لعمومه ربما يشمل غير المستحق.

(١١) الانسجام، فإن الآيه منسجمه كالماء الجارى فى سلاسته.

(١٢) حسن التنسيق، فإنه تعالى قص القصة و عطف بعضها على بعض بحسن الترتيب.

(١٣) ائتلاف اللفظ مع المعنى، لأن كل لفظه لا يصلح لمعناها غيرها.

(١٤) الإيجاز فإنه سبحانه و تعالى، أمر فيها و نهى و أخبر و نادى و نعت و سمى، و أهلك و أبقى و أسعد و أشقى، و قص من الأنبياء ما لو شرح لجفت الأقلام.

(١٥) التسهيم: إذ أول الآيه يدل على آخرها.

(١٦) التهذيب: لأن مفرداتها موصوفه بصفات الحسن، لأن كل لفظه سهله مخارج الحروف عليها رونق الفصاحه، سليمه من التنافر، بعيده عن عقاده التراكيب.

(١٧) حسن البيان: لأن السامع لا يشكل عليه فى فهم معانيها شىء.

(١٨) الاعتراض، و هو قوله: وَ غِيْظَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى .

(١٩) الكنايه فإنه لم يصرح بمن أغاض الماء. و لا بمن قضى الأمر، و سوى السفينه، و لا بمن قال و قيل بعدا. كما لم يصرح بقائل: يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي فى صدر الآيه سلوكا فى كل واحد من ذلك سبيل الكنايه.

(٢٠) التعريض: فإنه تعالى عرض بسالكي مسالكهم فى تكذيب الرسل ظلما، و أن الطوفان و تلك الصوره الهائله ما كانت إلا بظلمهم.

(٢١) الأبداع الذى نحن بصدد الاستشهاد له، و فيها غير ذلك، و قد أفردت هذه الآيه

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٠]

الشريفه بتأليف عديده لما اشتملت عليه من البلاغه، حتى عد بعضهم فيها مائه و خمسين نوعا، و قد أجمع المعاندون على أن طوق البشر عاجز عن الإتيان بمثلها.

(٣٣) الأسلوب الحكيم

أسلوب الحكيم: هو تلقى المخاطب بغير ما يترقبه.

١- إما بترك سؤاله: و الإجابة عن سؤال لم يسأله. تنبيهها على أنه كان ينبغي له أن يسأل هذا السؤال

٢-و إما بحمل كلام المتكلم على غير ما كان يقصد و يريد، تنبيهها على أنه كان ينبغي له أن يقصد هذا المعنى.

فمثال الأول، قوله تعالى: **وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّذِينَ وَاللَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ** [البقره: ٢١٥] سألو النبي عليه الصلاه و السلام عن حقيقه ما ينفقون من مالهم، فأجيبوا ببيان طرق إنفاق المال: تنبيهها على أن هذا هو الأولى و الأجدر بالسؤال عنه. و قال تعالى: **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتٌ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ** [البقره: ١٨٩] (١).

و مثال الثانى: ما فعل القبعثرى بالحجاج (٢)، إذ قال له الحجاج متوعدا (لأحملنك على الأدهم).

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ١٦٩١

١- بيان ذلك: أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله سألوه عن الأهل؟ لم تبدو صغيره، ثم تزداد حتى يتكامل نورها. ثم تتضاءل حتى لا ترى (و هذه مسأله دقيقه من علم الفلك) تحتاج إلى فلسفه عاليه و ثقافه عامه. فصرفهم عنها ببيان أن الأهل و سائل للتوقيت فى المعاملات، و العبادات، إشاره إلى أن الأولى بهم أن يسألوا عن هذا.

٢- هو الحجاج بن يوسف الثقفى، كان عاملا على العراق و خراسان: لعبد الملك بن مروان، ثم للوليد من بعده، و كان شديد البطش قاسيا، حتى ضرب المثل بجوره و ظلمه توفى سنه ٩٥ هـ

يريد الحجاج: القييد الحديد الأسود: فقال القبعثري: «مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب» يعنى الفرس الأسود، و الفرس الأبيض، فقال له الحجاج: أردت الحديد فقال القبعثري: لأن يكون حديدا خيرا من أن يكون بليدا، و مراده تخطئه الحجاج بأن الأليق به الوعد لا الوعيد (١).

و قال ابن حجاج بغدادى: [الخفيف]

قال: ثقلت، إذ أتيت مرارا

قلت: ثقلت كاهلى بالأيدى

قال: طولت، قال: أوليت طولاً

قال: أبرمت، قلت: حبل و دادى (٢)

فصاحب ابن حجاج، يقول له: قد ثقلت عليك بكثرة زيارتى، فيصرفه عن رأيه فى أدب و طرف و ينقل كلامه من معنى إلى معنى آخر: و قول الشاعر: [الطويل]

و لما نعى الناعى سألتناه خشيه

و للعين خوف البين تسكاب أمطار

أجاب قضى: قلنا قضى حاجه العلا

فقال: مضى قلنا: بكلّ فخار

و يحكى: أنه لما توجه خالد بن الوليد لفتح الحيره، أتى إليه من قبل أهلها رجل ذو تجربه فقال له خالد: فيم أنت؟ قال: فى ثيابى، فقال: علام أنت؟ فأجاب على الأرض فقال كم سنك؟ قال: اثنتان و ثلاثون فقال: أسألك عن شىء و تجيبنى بغيره، فقال: إنما أجبتك عما سألت.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

ص: ١٦٩٢

١- سبب ذلك: أن الحجاج بلغه أن القبعثري لما ذكر الحجاج بينه و بين أصحابه فى بستان، قال: اللهم سود وجهه، و اقطع عنقه و استقنى من دمه، فوشى به إلى الحجاج فلما مثل بين يديه، و سأله عن ذلك، قال: إنما أردت «العنب» فقال له الحجاج ما ذكر.
٢- فقد وقع لفظ «ثقلت» فى كلام المتكلم بمعنى «حملتك المؤونه» فحملة المخاطب على الإكثار من المنن و الأيدى «و أبرمت» وقع فى كلامه بعضى «أملت» فحملة المخاطب على إبرام حبل الوداد و إحكامه، و ليس فى طولت الأولى التى سمى

من طول الإقامه، و تطولت من التطول و هو التفضل: شاهد.

(٣٤) تشابه الأطراف

تشابه الأطراف: قسمان معنوي و لفظي.

فالمعنوي: هو أن يختم المتكلم كلامه بما يناسب ابتداءه في المعنى كقوله: [الطويل]

ألد من السحر الحلال حديثه

و أعذب من ماء الغمامه ريقه

فالريق: يناسب اللذه في أول البيت.

و اللفظي نوعان: الأول: أن ينظر الناظم أو الناثر إلى لفظه وقعت في آخر المصراع الأول أو الجملة، فيبدأ لها المصراع الثاني، أو الجملة التاليه، كقوله تعالى: مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ [النور: ٣٥] و كقول أبي تمام: [الطويل]

هوى كان خلصا إن من أبرد الهوى

هوى جلت أفيائه و هو خامل

الثاني: أن يعيد الناظم لفظه القافيه من كل بيت في أول البيت الذي يليه، كقوله: [الطويل]

رمتني و ستر الله بيني و بينها

عشيه آرام الكناس رميم

رميم التي قالت لجيران بيتها

ضمنت لكم ألا يزال يهيم

(٣٥) العكس

العكس: هو أن تقدم في الكلام جزءا ثم تعكس، بأن تقدم ما أخرت، و تؤخر ما قدمت، و يأتي على أنواع:

أ- أن يقع العكس بين أحد طرفي جملة، و ما أضيف إليه ذلك الطرف نحو: كلام الملوكة ملوك الكلام و كقول المتنبي: [الطويل]

إذا أمطرت منهم و منك سحابه

فوابلهم طلّ و طلك و ابل

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۳]

ص: ۱۶۹۳

ب- أن يقع العكس بين متعلقى فعلين فى جملتين كقوله تعالى: يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ [الروم: ١٩].

ج- أن يقع العكس بين لفظين فى طرفى الجملتين كقوله تعالى: لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَّهُنَّ [الممتحنة: ١٠].

د- أن يقع العكس بين طرفى الجملتين نحو قول الشاعر: [الطويل]

طويت بإحراز الفنون و نيلها

رداء شباب و الجنون فنون

فحين تعاطيت الفنون و حظها

تبين لى أن الفنون جنون

ه- أن يكون العكس بترديد مصراع البيت معكوسا نحو قول الشاعر: [الخفيف]

إن للوجد فى فؤادى تراكم

ليت عينى قبل الممات تراكم

فى هواكم يا سادتى مت وجدا

مت وجدا يا سادتى فى هواكم

(٣٦) تجاهل العارف

إشاره

تجاهل العارف: هو سؤال المتكلم عما يعلمه حقيقه، تجاهلا لنكته، كالتوبيخ، فى قوله: [الطويل]

أيا شجر الخابور ما لك مورك

كأنك لم تجزع على ابن طريف

أو المبالغه فى المدح، كقول البحرى: [البسيط]

ألمع برق سرى أم ضوء مصباح؟؟

أم ابتسامتها بالمنظر الضاحى

أو المبالغه فى الدم، كقول زهير: [الوافر]

و ما أدرى و سوف إخال أدرى

أقوم آل حصن أم نساء

أو التعجب نحو: أفسحُرْ هذا أم أنتم لا تُبصِرُونَ [الطور: ١٥] إلى غير ذلك من الأغراض البديعيه التى لا تحصى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ١٦٩٤

بين الأنواع البديعية فيما يلي:

١- قال بعضهم في وصف إبل: [الرجز]

صلب العصا بالضرب قد أدامها

تودّ أن الله قد أفناها (١)

٢- وللغزاه شىء من تلفته

و نورها من ضيا خديّه مكتسب (٢)

[البسيط]

٣- أفنى جيوش العدا غزوا فلست ترى

سوى قتيل و مأسور و منهزم (٣)

[البسيط]

٤- ولا عيب فيهم غير أن ذوى الندى

خساس إذا قيسوا بهم و لثام (٤)

[الطويل]

٥- على رأس عبد تاج عزيزينه

و فى رجل حر قيد ذل يشينه (٥)

[الطويل]

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ١٦٩٥

المقصود و المراد بالتوريه.

- ٢- فيه استخدام: إذ أراد بالغزاله الحيوان المعروف، و بضمير (نورها) الغزاله بمعنى الشمس.
- ٣- فيه تقسيم: إذ هو قد استوفى جميع أقسام جيش العدو، بحصرها فى الأقسام الثلاثه.
- ٤- فيه تأكيد المدح بما يشبه الذم، فإنه استثنى من صفه ذم منفيه. صفه مدح.
- ٥- فيه مقابله بين سته و سته: فقد قابل بين على و فى. رأس و رجل، حر و عبد، تاج و قيد، عز و ذل، يزين و يشين.

٦- فلا الجود يفنى المال و الجدّ مقبل

و لا البخل يبقى المال و الجدّ مدبر (١)

[الطويل]

٧- رحم الله من تصدّق من فضل

أو آسى من كفاف، أو آثر من قوت (٢)

[الخفيف]

٨- آراؤكم و جوهكم و سيوفكم

فى الحادثات إذا دجون نجوم (٣)

[الكامل]

٩- ما زلزلت مصر من كيد ألم بها

لكنها رقصت من عدلكم طربا (٤)

[البسيط]

١٠- أراعى النجم فى سيرى إليكم

و يراه من البيدا جوادى (٥)

[الوافر]

تطبيق عام على البديع المعنوى

يا سيدا حاز لطفنا

له البرايا عبيد

أنت الحسين و لكن

جفاك فىنا يزيد

١- فله مقابله: بين الجود و البخل، يفنى و يبقى، مقبل و مدبر.

٢- فله تقسيم: باستيفاء أقسام الشىء، لأن طبقات الناس هذه الثلاثة ليس غير.

٣- فله الجمع، فقد جمع بين ثلاثة أشياء فى حكم واحد.

٤- فله حسن التعليل فقد جعل عله زلزال مصر طربا من عدل الممدوح لا لمكروه نزل بها، و هى لا شك غير العله التى يتعارفها الناس فيما بينهم.

٥- فله استخدام: إذ النجم الأول الكوكب، و أعاد عليه الضمير بمعنى النبات الذى لا ساق له.

فى هذا الكلام توربه؁ مهياه بلفظ قبلها؁ فإن ذكر «الحسبن» لازم لكون يزبد اسما بعد احتمال الفعل المضارع المورى عنه.

حماه فى بهجتها جنه

و هى من الغم لنا جنه

لا تياسوا من رحمه الله فقد

رايتم العاصى فى الجنه

[السريع]

فى هذا الكلام توربه مرشحه؁ فإن ذكر الرحمه ترشيح للفظ العاصى المورى به الذى هو من العصيان؁ و المورى عنه النهر المعروف الذى عبر حماه.

إن ضيعت فيه جميع مالى

فكم من لحيه حلقت بموسى

[الوافر]

فيه التوربه المرشحه؁ بذكر اللحيه و الحلق؁ و هما يناسبان المورى به و هو «موسى الحديد» و المورى عنه الاسم المذكور.

يا عدولى فى مغن مطرب

حرك الأوتار لَمَا سفرا

لم تهز العطف منه طربا

عند ما تسمع منه و ترا

[الرمل]

فيه توربه فى لفظ و ترا فإن معناه البعيد المراد هو الرؤيه؁ و القريب أحد الأوتار و لفظ تسمع هيا قوله و ترا للتوربه.

سألته عن قومه فأنثنى

يعجب من إفراط دمعى السخى

و أبصر المسك و بدر الدجى

فقال ذا خالى و هذا أخى

[السريع]

فيه توريه فى لفظ خالى فمعناه البعيد المراد، النقطة السوداء فى الخد، و القريب أخ الأم، و لفظه أخى هى التى هيأت خالى للتوريه و هى بعيدة.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص: ١٦٩٧

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۸]

ص: ۱۶۹۸

١-الجناس

إشاره

١-الجناس (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٩]

ص: ١٦٩٩

١- و يقال له التجنيس، و التجانس، و المجانسه. و لا يستحسن إلا إذا ساعد اللفظ المعنى، و وازى مصنوعه مطبوعه، مع مراعاة النظر، و تمكن القرائن، فينبغى أن ترسل المعانى على سجيته ليكتسى من الألفاظ ما يزينها حتى لا يكون التكلف فى الجناس مع مراعاة الالتئام. موقعا صاحبه فى قول من قال: [الكامل] طبع المجنس فيه نوع قياده أو ما ترى تأليفه للأحرف و بملاحظه ما قدمنا يكون فيه استدعاء لميل السامع و الإصغاء إليه، لأن النفس تستحسن المكرر مع اختلاف معناه، و يأخذها نوع من الاستغراب. و تلخيص القول فى الجناس: أنه نوعان: تام. و غير تام: فالتام، هو ما اتفق فيه اللفظان المتجانسان فى أمور أربعة: نوع الحروف. و شكلها من الهيئه الحاصله من الحركات و السكنات. و عددها. و ترتيبها. و غير التام، و هو ما اختلف فيه اللفظان فى واحد من الأمور الأربعة كقول الله تعالى: وَ اتَّتَّ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ و كقول الشاعر: [الطويل] و سميته يحيى ليحيا فلم يكن إلى رد أمر الله فيه سبيل و كقوله: [مجزوء الكامل] أشكو و أشكر فعله فاعجب لشاك منه شاكر طرفى و طرف النجم فى ه كلاهما ساه و ساهر و كقول ابن الفارض: [الكامل] هلا نهاك عن لوم امرىء لم يلف غير منعم بشقاه و قول المعرى: [البسيط] لم نلق غيرك إنسانا يلاذ به فلا برحت لعين الدهر إنسانا

الجناس: هو تشابه لفظين في النطق، و اختلافهما في المعنى.

و هو ينقسم إلى نوعين: لفظي و معنوي.

أنواع الجناس اللفظي

١- منها: الجناس التام: و هو ما اتفق فيه اللفظان المتجانسان في أربعة أشياء نوع الحروف، و عددها، و هيئاتها الحاصله من الحركات و السكّنات، و ترتيبها مع اختلاف المعنى.

فإن كان اللفظان المتجانسان من نوع واحد كاسمين، أو فعلين، أو حرفين سمى: الجناس مماثلا (١) نحو: وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ [الروم: ٥٥] فالمراد بالساعة الأولى يوم القيامة، و بالساعة الثانية المدة من الزمان، و نحو: رحبه رحبه. فرحبه الأولى: فناء الدار، و رحبه الثانية: بمعنى واسعته.

و إن كانا من نوعين: كفعل و اسم، سمى: الجناس مستوفيا. نحو ارع الجار و لو جار و كقول الشاعر: [الكامل]

ما مات من كرم الزمان فإنه

يحيا لدى يحيى بن عبد الله

فيحيا الأول فعل مضارع، و يحيى الثانى اسم الممدوح. و نحو: [السريع]

إذا رماك الدهر فى معشر

قد أجمع الناس على بغضهم

فدارهم ما دمت فى دارهم

و أرضهم ما دمت فى أرضهم

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٠]

ص: ١٧٠٠

١- اعلم أن العبره فى المماثلة تكون بالنطق لا بالكتابة.

و الجناس التام: مما لا يتفق للبلغ إلا على ندور و قله، فهو لا يقع موقعه من الحسن حتى يكون المعنى هو الذى استدعاه و ساقه، و حتى تكون كلمته مما لا يتغى الكاتب منها بدلا، و لا يجد منها حولا.

و أما: الجناس غير التام: فهو ما اختلف فيه اللفظان فى واحد أو أكثر من الأربعة السابقه، و اختلفاهما، يكون إما:

بزياده حرف. فى الأول: نحو: دوام الحال من المحال. أو فى الوسط نحو: جدى جهدى أو فى الآخر نحو: الهوى مطيه الهوان. و الأول يسمى مردوفا. و الثانى يسمى مكتنفا. و الثالث مطرفا.

او باختلاف حرف فى الأول كقوله تعالى: **ذِكْرُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ** [غافر: ٧٥] و فى الوسط كقول الشاعر: [الوافر]

فإن حلوا فليس لهم مقرّ

و إن رحلوا فليس لهم مقر

و فى الآخر كقوله عليه السلام: «الخيال معقود فى نواصيها الخير إلى يوم القيامة» .

و من اختلاف أعدادها، قولك: هذا بناء ناء.

و من اختلاف ترتيب الحروف، قوله: فى حسامه فتح لأوليائه، و حتف لأعدائه.

و من اختلاف الهيئه، قول الشاعر: [البسيط]

الجدّ فى الجدّ و الحرمان فى الكسل

فانصب تصب عن قريب غايه الأمل.

٢- ومنها: الجناس المطلق: و هو توافق ركنيه فى الحروف و ترتيبها بدون أن يجمعهما اشتقاق، كقوله صلى الله عليه و آله «أسلم» سالمها الله، «و غفار» غفر الله لها، «و عصيه» عصت الله و رسوله.

فإن جمعهما اشتقاق نحو: **لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ** [الكافرون: ٣]

[شماره صفحه واقعى : ٣٣١]

ص: ١٧٠١

فقيل: يسمى جناس الاشتقاق (١).

٣- ومنها: الجناس المذيل، و الجناس المطرف.

فالأول: يكون الاختلاف بأكثر من حرف فى آخره.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص: ١٧٠٢

١- كقوله: فيا دمع أنجدنى على ساكنى نجد و كقوله: [الخفيف] و إذا ما رياح جودك هبت صار قول العذول فيه هباء و قول النابعة: [الطويل] فيا لك من حزم و عزم طواهما جديد الردى بين الصفا و الصفائح و قول البحترى: [الوافر] نسيم الروض فى ريح شمال و صوب المزن فى راح شمول و كقوله: [الوافر] أراك فيمتلى قلبى سرورا و أخشى أن تشط بك الديار فجر و اهجر وصل و لا- تصلنى رضيت بأن تجور و أنت جار و كقوله: [مجزوء الكامل] من بحر جودك أعترف و بفضل علمك أعترف و كقولهم «خلف الوعد خلق الوغد» و كقول البشتى: [الوافر] بسيف الدوله اتسقت أمور رأيناها مبدده النظام و كقول الشبكي: [الكامل] كن كيف شئت عن الهوى لا- أنتهى حتى تعود لى الحياء و أنت هى و كقوله: [الوافر] سما و حمى نبى سام و حام فليس كمثلته سام و حام و قول أبى نواس: [الكامل] عباس عباس إذا احتدم الوغى و الفضل فضل و الربيع ربيع

و الثاني: يكون الاختلاف بزيادة حرف في اخره.

فالجناس المذيل: كقول الخنساء: [المجزوء الكامل]

انّ البكاء هو الشفا

ء من الجوى بين الجوانح

و الجناس المطرف: كقول أبي تمام: [الطويل]

يمدون من أيد عواص عواصم

تصول بأسياف قواض قواضب

٤- ومنها: الجناس المضارع و الجناس اللاحق.

فالجناس المضارع، يكون باختلاف ركنيه في حرفين، لم يتباعدا مخرجا

إما في الأول: نحو: ليل دامس، و طريق طامس.

و إما في الوسط: نحو: وَ هُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ، وَ يَنْأَوْنَ عَنْهُ [الأنعام: ٢٦].

و إما في الآخر: نحو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «الخيال معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة» .

و الجناس اللاحق يكون في متباعدين.

إما في الأول: نحو هُمَزِهِ لُْمَزِهِ [الهمزة: ١].

و إما في الوسط: نحو: إِنَّهُ عَلِيٌّ ذَلِكَ لَشَهِيدٌ، وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ [العاديات: ٧٨].

و إما في الآخر: نحو قوله تعالى: وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ [النساء: ٨٣].

٥- ومنها: الجناس اللفظي و هو ما تماثل ركناه لفظا، و اختلف احد ركنيه عن الآخر خطأ، إما الاختلاف في الكتابه بالنون و

التنوين. و إما الاختلاف في الكتابه بالضاد و الظاء، أو الهاء و التاء.

فالأول: و هو ما تماثل ركناه لفظا، و اختلف أحد ركنيه عن الآخر خطأ في الكتابه بالنون و التنوين قوله: [الرجز]

أعذب خلق الله نطقا و (فما)

إن لم يكن أحقّ بالحسن (فمن)

مثل الغزال نظره و لفته

من ذا رآه مقبلا ولا افتتن

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۳]

ص: ۱۷۰۳

و الثاني: و هو اختلاف أحد ركنيه فى الضاد و الظاء نحو قوله تعالى: **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ** (إِلَىٰ رَبِّهَا **نَاظِرَةٌ**) [القيامة: ٢٢]، و كقول أبى فراس: [مجزوء الكامل]

ما كنت تصبر فى القدى

م فلم صبرت الآن عنا

و لقد ظننت بك الظنو

ن لأنه من (ضنّ ظنا)

و الثالث: و هو اختلاف أحد ركنيه فى الهاء و التاء كقوله: [البسيط]

إذا جلست إلى قوم لتؤنسهم

بما تحدّث من ماض و من آت

فلا تعيدن حديثا إنّ طبعهم

موكل (بمعاداه المعادات)

٦- منها: الجناس المحرّف و «الجناس المصحّف»

فالأول: ما اختلف ركناه فى هيئات الحروف الحاصله من حركاتها و سكناتها، نحو: جبه البرد جّته البرد. و نحو: إذا زلّ العالم، زلّ بزله العالم

و الثانى: ما تماثل ركناه وضعاء، و اختلفا نقطا، بحيث لو زال إعجام أحدهما لم يتميز عن الآخر كقول بعضهم: عزّك عزّك، فصار قصارى ذلك ذلك، فاحش فاحش فعلك، فعلك بهذا تهدى. و مثل قول أبى فراس: [مجزوء الكامل]

من بحر شعرك أعترف

و بفضل علمك أعترف

٧- منها: الجناس المركب و الجناس الملقق.

فالأول: ما اختلف ركناه أفرادا و تركيبا. فإن كان من كلمه و بعض أخرى سمى مرفّوا مثل قول الحريرى: [الطويل]

و لا تله عن تذكّار ذنبك و ابكه

بدمع يضاهى المزن حال مصابه

و مثل لعينيك الحمام و وقعه

و روعه ملقاه و مطعم صابه

و إن كان من كلمتين فإن اتفق الركنان خطا سَمِيَ (مقرونا) مثل قوله: [الطويل]

إذا ملك لم يكن «ذاهبه»

فدعه فدولته «ذاهبه»

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۴]

ص: ۱۷۰۴

و إلا سَمَى مفروقا مثل قوله: [الكامل]

لا تعرضنّ على الزّواه قصيده

ما لم تكن بالغت في تهذيبها

فإذا عرضت الشر غير مهذب

عدّوه منك و ساوسا تهذى بها

و الثاني: و هو الجناس الملقق: يكون بتركيب الركنين جميعا مثل قوله: [الوافر]

و ليت الحكم خمسا و هي خمس

لعمري و الصبا في العنقوان

فلم تضع الأعدى قدر شاني

و لا قالوا فلان قد رشاني

٨- ومنها: جناس القلب و هو ما اختلف فيه اللفظان في ترتيب الحروف، نحو: حسامه فتح لأوليائه، و حتف لأعدائه. و يسمى قلب كلّ لانعكاس الترتيب.

و نحو: اللهم استر عوراتنا، و آمن روعاتنا، و يسمى قلب بعض.

و نحو: رحم الله امرأ، أمسك ما بين فكيه، و أطلق ما بين كفيه.

و إذا وقع أحد المتجانسين في أول البيت، و الآخر في آخره، سَمَى مقلوبا مجنحا كأنه ذو جناحين مثل قوله: [مجزوء الكامل]

لاح أنوار الهدى

من كفه في كل حال

و إذا ولي أحد المتجانسين الآخر قيل له المزدوج.

و إن كان التركيب بحيث لو عكس حصل بعينه فالمستوى و يسمى أيضا ما لا- يستحيل بالانعكاس نحو: كُذِّبَ فِي فَلَكٍ [الأنبياء: ٣٣] و نحو: وَ رَبِّكَ فَكَبِّرْ [المدثر: ٣].

و بعد: فلا يخفى على الأديب، ما في الجناس من الاستدعاء لميل السامع، لأن النفس ترى حسن الإفاده، و الصورة صورته تكرار

وإعادته و من ثم تأخذها الدهشه و الاستغراب، و لأمر ما، عدّ الجناس من حلى الشعر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

ص: ١٧٠٥

أنواع الجناس المعنوي

الجناس المعنوي: نوعان: جناس إضمار و جناس إشاره.

أ-جناس الإضمار أن يأتي بلفظ يحضر في ذهنك لفظا آخر و ذلك اللفظ المحضر يراد به غير معناه، بدلاله السياق مثل قوله:
[البسيط]

«منعم» الجسم تحكى الماء رفته

و قلبه «قسوه» يحكى أبا أوس

و أوس شاعر مشهور من شعراء العرب، و اسم أبيه حجر، فلفظ أبي أوس يحضر في الذهن اسمه، و هو حجر؛ و هو غير مراد؛ و إنما المراد: الحجر المعلوم، و كان هذا النوع في مبدئه مستنكرا، و لكن المتأخرين و لعوا به، و قالوا منه كثيرا. فمن ذلك قول البهاء زهير: [البسيط]

و جاهل طال به عنائي

لا زمني و ذاك من شقائي

أبغض للعين من الأعداء

أثقل من شماته الأعداء

فهو إذا رأت عين الرائي

أبو معاذ أو أخو الخنساء

ب-و جناس الإشاره هو ما ذكر فيه أحد الركنين، و أشير للآخر بما يدل عليه، و ذلك إذا لم يساعد الشعر على التصريح به. نحو:
[المجتث]

يا «حمزه» اسمح بوصل

و امنن علينا بقرب

في ثغرك اسمك أضحي

مصحفا و بقلبي

فقد ذكر الشاعر أحد المتجانسين: و هو حمزه، و أشار إلى الجناس فيه، بأن مصحفه، في ثغره، اي خمرة و في قلبه، اي جمرة و

بعد: فاعلم أنه لا يستحسن الجناس، ولا يعدّ من اسباب الحسن، إلا إذا جاء عفواً، وسمح به الطبع من غير تكلف، حتى لا يكون من أسباب ضعف القول و انحطاطه، و تعرّض قائله للسخرية و الاستهزاء.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۶]

ص: ۱۷۰۶

التصنيف: هو التشابه في الخط بين كلمتين فأكثر: بحيث لو أزيل أو غيرت نقط كلمه، كانت عين الثانيه، نحو التخلّى، ثم التخلّى، ثم التجلّى.

الازدواج: هو تجانس اللفظين المجاورين، نحو: من جدّ و جد، و من لَجّ و لج

السجع: هو توافق الفاصلتين (١) في الحرف الأخير من النثر. و أفضله: ما تساوت فقره، و هو ثلاثة أقسام:

أولها: السجع المطرّف، و هو ما اختلفت فاصلته في الوزن، و اتفقتا في التقضيه، نحو قوله تعالى: مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً [نوح:١٣].

و نحو قوله تعالى: أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً [النبا:٤].

ثانيها: السجع المرصّع، و هو ما اتفقت فيه ألفاظ إحدى الفقرتين أو أكثرها في الوزن و التقفيه، مثل قول الحريري: هو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، و يقرع الأسماع بزواجر وعظه (٢)، و مثل قول الهمداني: إن بعد الكدر صفوا، و بعد المطر صحوا.

ثالثها: السجع المتوازي و هو ما لم تتفق فيه الفقرتان في الوزن و التففيه نحو قوله تعالى: فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ [الغاشيه:١٤] لاختلاف سرر، و أكواب، وزنا

[شماره صفحه واقعی : ٣٣٧]

ص: ١٧٠٧

١- «الفاصله» في النثر «كالقافيه» في الشعر، و السجع خاص بالنثر.

٢- و لو أبدل الأسماع بالأذان كان مثالا للأكثر: و سمى السجع سجعاً تشبيهاً له بسجع الحمام. و فواصل الأسجاع موضوعه على أن تكون ساكنه الاعجاز، موقوفاً عليه، لأن الغرض أن يزواج بينها، و لا يتم ذلك إلا بالوقف.

و تقييه، و نحو قوله تعالى: وَ الْمُرْسِيَّاتِ عُرْفًا فَالْعَاصِمَاتِ عَصْفًا [المرسلات: ٢] لاختلاف المرسلات، و العاصفات وزنا فقط، و نحو: حسد الناطق و الصامت، و هلك الحاسد و الشامت لاختلاف ما عدا الصامت، و الشامت: تقييه فقط.

و الأسجاع مبنية على سكون أواخرها، و أحسن السجع ما تساوت فقره، نحو قوله تعالى: فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ، وَ طَلْحٍ مَّنْضُودٍ، وَ ظِلٌّ مَّمْدُودٍ [الواقعه: ٢٨]. ثم ما طالت فقرته الثانيه، نحو قوله تعالى: وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا مَدَّ لَهُ أَجْزَامًا وَ مَا غَوَىٰ [النجم: ٢] ثم ما طالت ثالثته، نحو قوله تعالى: النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ وَ هُمْ عَلَيْهَا يُفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ [البروج: ٥-٧] و لا يحسن عكسه، لأن السامع ينتظر إلى مقدار الأول، فإذا انقطع دونه، أشبه العثار (١)، و لا يحسن السجع إلا إذا كانت المفردات رشيقة، و الألفاظ خدم المعانى.

و لا يستحسن السجع أيضا إلا إذا جاء عفوا، خاليا من التكلف و التصنع، و من ثم لا تجد لبلوغ كلاما يخلو منه، كما لا تخلو منه سوره و إن قصرت.

و السجع: موطنه النثر. و قد يجيء في الشعر نادرا، مثل قوله: [مجزوء البسيط]

فنحن في جزل

و الروم في وجل

و البرّ في شغل

و البحر في خجل

و لا يقال في القران «اسجاع» لان السجع في الاصل هدير الحمام و نحوها؛ بل يقال: «فواصل»

٥- الموازنه

الموازنه: هى تساوى الفاصلتين فى الوزن دون التقفيه، نحو قوله تعالى: وَ تَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَ زُرَابِيٌّ مَبْثُوثَةٌ [الغاشيه: ١٦] فإن مصفوفه و مبثوته متفقتان فى الوزن، دون التقفيه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص: ١٧٠٨

١- يعنى أنه لا يحسن أن يأتى فى السجع بفقره أقصر مما قبلها كثيرا، لأن السجع إذا استوفى أمده من الأولى لطولها، ثم جاءت الثانيه أقصر منها، يكون كالشئ المبتور.

٦- الترصيع

الترصيع: هو توازن الألفاظ، مع توافق الأعجاز، أو تقاربها.

مثال التوافق: نحو قوله عز وجل: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ [الانفطار: ١٣].

و مثال التقارب: نحو قوله سبحانه: وَ آتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَ هَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ [الصافات: ١١٧، ١١٨].

٧- التشريع

التشريع: هو بناء البيت على قافيتين، يصح المعنى عند الوقوف على كل منهما كقول الشاعر: [الكامل].

يا خاطب الدنيا الدنيه إنها

شرك الردى و قراره الأقدار

دار متى ما أضحكك فى يومها

أبكت غدا تبا لها من دار

و إذا أظل سحابها لم ينتفع

منه صدى لجهامه الغرار

غاراتها لا تنقضى و أسيرها

لا يفتدى بجلائل الأخطار

فتكون هذه الأبيات من بحر الكامل و يصح أيضا الوقوف على الردى و غدا و صدى، و يفتدى؛ و تكون إذا من (مجزوء الكامل) و تقرأ هكذا:

يا خاطب الدنيا الدنيه

إنها شرك الردى

دار متى ما أضحكت

فى يومها أبكت غدا

و إذا أضلّ سحابها

لم ينتفع منه صدى

غاراتها لا تنقضى

و أسيرها لا يفتدى

و كقوله: [الكامل]

يا أيها الملك الذى عمّ الورى

ما فى الكرام له نظير ينظر

لو كان مثلك آخر فى عصرنا

ما كان فى الدنيا فقير معسر

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٩]

ص: ١٧٠٩

اذ يمكن أن يقال ايضا فى هذين البيتين: [مجزوء الكامل]

يا ايها الملك الذى

ما فى الكرام له نظير

لو كان مثلك آخر

ما كان فى الدنيا فقير

٨- لزوم ما لا يلزم

لزوم ما لا يلزم: هو أن يجيء قبل حرف الزوى، أو ما فى معناه من الفاصله، بما ليس بلازم فى التفقيه، و يلتزم فى بيتين أو أكثر من النظم أو فى فاصلتين أو أكثر من النثر نحو قوله تعالى: فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ [الضحى: ٩، ١٠].

و كقول الطغرائى فى أول لاميته المشهوره: [البسيط]

أصاله الرأى صانتنى عن الخطل

و حليه الفضل زانتنى لدى العطل

و كقوله: [الكامل]

يا محرقا بالنار وجه محبه

مهلا فإن مدامعى تطفيه

أحرق بها جسدى و كل جوارحى

و احرص على قلبى فإنك فيه

و قد يلتزم أكثر من حرف، مثل قوله: [السريع]

كل و اشرب الناس على خبره

فهم يمرّون و لا يعذبون

و لا تصدّقهم إذا حدّثوا

فإنهم من عهدهم يكذبون

٩-رد العجز على الصدر

٩-رد العجز على الصدر (١)

ردّ العجز على الصّيدر: في النثر هو أن يجعل أحد اللفظين، المكررين، أو المتجانسين، أو الملحقين بهما بأن جمعهما اشتقاق أو شبهه في أول فقره، ثم تعاد في آخرها، مثل قوله تعالى: وَ تَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ [الأحزاب: ٣٧] ونحو قوله سبحانه: اسْتَغْفِرُوا رَبُّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً [نوح: ١٠]. و قولك: «سائل» اللّئيم يرجع و دمه «سائل». فسائل الأول: من

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٠]

ص: ١٧١٠

١- وقد يسمّى ب «التصدير»

السؤال؛ و سائل الثاني من السيلان.

و اللذان يجمعهما شبه اشتقاق، نحو قوله عز و جل: **قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ** [الشعراء: ١٦٨].

ب-ردّ العجز على الصدر: في النظم هو أن يكون أحدهما في آخر البيت، و الآخر يكون. إما في صدر المصراع الأول، أو في حشوه، أو في آخره (١). و إما في صدر المصراع الثاني.

نحو قوله: [الطويل]

سريع إلى ابن العم يلطم وجهه

و ليس إلى داعي الندى بسريع

و قوله: [الوافر]

تمتع من شميم عرار نجد

فما بعد العشيّه من عرار

و نحو: [الطويل]

و ما لامرئ طول الخلود و إنما

يخلده طول الثناء فيخلد

١٠- ما لا يستحيل بالانعكاس

ما لا- يستحيل بالانعكاس: هو كون اللفظ يقرأ طرداً و عكساً نحو: كن كما أمكنك، كقوله تعالى: **وَ رَبِّكَ فَكَبِّرُ** [المدثر: ٣]. و كقوله: [الوافر]

مودّته تدوم لكلّ هول

و هل كلّ مودّته تدوم

١١- المواربه

المواربه: هي أن يجعل المتكلم كلامه بحيث يمكنه أن يغيّر معناه بتحريف، أو تصحيف. أو غيرهما، ليسلم من المؤاخذه كقول

أبي نواس: [المتقارب]

لقد ضاع شعري على بابكم

كما ضاع عقد على خالصه

[شماره صفحه واقعي : ٣٤١]

ص: ١٧١١

١- كقوله: [الكامل] و من كان بالبيض الكواعب مغرما فما زلت بالبيض القواضب مغرما

فلما أنكر عليه الرشيد ذلك، قال أبو نواس: لم أقل إلا:

لقد ضاء شعري على بابكم

كما ضاء عقد على خالصه

١٢- ائتلاف اللفظ مع اللفظ

ائتلاف اللفظ مع اللفظ: هو كون ألفاظ العبارة من واد واحد في الغرابه و التأمل، مثل قوله سبحانه: تَاللّٰهِ تَفْتُوًا تَذَكَّرُ يُوسُفَ [يوسف: ٨٥].

لما أتى بالتاء التي هي أغرب حروف القسم، أتى بتفتأ التي هي أغرب أفعال الاستمرار.

١٣- التسميط

التسميط: هو أن يجعل الشاعر بيته على أربعة أقسام:

ثلاثة منها على سجع واحد، بخلاف قافيه البيت كقول جنوب الهدليّ: [المتقارب]

و حرب وردت و ثغر سدوت

و علج شدت عليه الحبالا

و قوله: [البسيط]

في ثغره لعس في خده قبس

في قدّه ميس في جسمه ترف

١٤- الانسجام أو السهولة

الانسجام أو السهولة: هو سلامة الألفاظ، و سهوله المعاني مع جزالتهما و تناسبهما مثل قول الشاعر: [المنسرح]

ما وهب الله لامرئ هبه

أفضل من عقله و من أدبه

هما كمال الفتى فإن فقدنا

ففقده للحياه أليق به

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٢]

ص: ١٧١٢

الاكتفاء: هو أن يحذف الشاعر من البيت شيئاً، يستغنى عن ذكره، بدلاله العقل عليه، مثل قول الشاعر: [المتقارب]

فإنّ المتيه من يخشها

فسوف تصادمه أينما

أى أينما توجه (١).

١٦-التطريز

إشاره

التطريز: هو أن يكون صدر النثر أو الشعر مشتملاً على ثلاثة أسماء مختلفه المعانى و يكون العجز صفة متكرره بلفظ واحد كقول القائل: [الوافر]

و تسقيني و تشرب من رحيق

خليق أن يلقّب بالخلوق

كأنّ الكأس فى يدها و فيها

عقيق فى عقيق فى عقيق

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص: ١٧١٣

١- و كقوله: [الرجز] ما للنوى ذنب و من أهوى معى إن غاب عن إنسان عيني فهو فى و كقوله: [المجتث] يا لائى فى هواها أفرط فى اللوم جهلا ما يعلم الشوق إلا و لا الصبابه إلا و كقوله: [البسيط] ضلوا عن الماء لما أن سروا سحرا قومى فظلوا حيارى يلهثون ظما و الله أكرمنى بالماء بعدهم فقلت يا ليت قومى يعلمون بما و كقوله: [الكامل] الدمع قاض بافتضاحى فى هوى طبى يغار الغصن منه إذا مشى و غدا بوجدى شاهد و وشى بما أخفى فيالله من قاض وشا و كقوله: [الكامل] لا أنتهى أنثنى لا أرعوى ما دمت فى قيد الحياه و لا إذا

بين ما فى الأبيات الآتية من المحسنات اللفظه:

١-عضنا الدهر بناه

ليت ما حل بناه (١)

[مجزوء الرمل]

٢-إلى حتفى سعى قدمى

أرى قدمى أراق دمي (٢)

٣-لئن أخطأت فى مديح

ك ما أخطأت فى معنى (٣)

لقد أنزلت حاجاتى

بواد غير ذى زرع

[مجزوء الوافر]

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص: ١٧١٤

١- فيه جناس تام: بين «بناه» الأولى، أحد أنياب الأسنان «و بناه» الثانية المركبه من «بنا» و «به» .

٢- فيه جناس تام: بين أرى قدمى، أى أنظر قدمى و أراق دمي أى صب و أهدر دمي أى قتلنى بلا ديه.

٣- فى الشطر الأخير من البيت الثانى، اقتباس من الآيه الكريمة رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ .

خاتمه فى السرقات الشعرية و ما يتبعها

السرقة: هى أن يأخذ الشخص كلام الغير، و ينسبه لنفسه.

و هى ثلاثة أنواع: نسخ، و مسخ و سلخ.

أ-النسخ: و يسمى انتحالا أيضا: هو أن يأخذ السارق اللفظ و المعنى معا، بلا تغيير و لا تبديل، أو بتبديل الألفاظ كلها، أو بعضها بمرادفها، و هذا مذموم، كما فعل عبد الله بن الزبير بقول معن بن أوس (١): [الطويل]

إذا أنت لم تنصف أخاك وجدته

على طرف الهجران إن كان يعقل

و يركب حدّ السيف من أن تضيمه

إذا لم يكن عن شفره السيف مزحل

و أما تبديل الالفاظ بمرادفها، كما فعل بقول الحطيئة: [البسيط]

دع المكارم لا ترحل لبغيتها

و اقعد فإنك أنت الطاعم الكاسى

فقال الآخر: [البسيط]

ذر المآثر لا تذهب لمطلبها

و اجلس فإنك أنت الآكل اللابس

و قريب منه: تبدل الألفاظ بصدّها، مع رعايه النّظم و الترتيب، كما فعل بقول حسان: [الكامل]

بيض الوجوه كريمه أحسابهم

شمّ الأنوف من الطراز الأوّل

فقال غيره: [الكامل]

سود الوجوه لثيمه أحسابهم

فطس الأنوف من الطراز الآخر

ب-و المسخ: أو الإغاره: هو أن يأخذ بعض اللفظ، أو يغيّر بعض النظم، فإن امتاز الثاني بحسن السبك فممدوح، نحو قول الآخر:
[البيط]

من راقب الناس لم يظفر بحاجته

و فاز بالطيبات الفاتك اللهج

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص: ١٧١٥

١- الزبير بفتح فكسر فى هذا، و يوجد اسم آخر بضم ففتح، و معن بضم و فتح و معن بن زائده بفتح فسكون.

مع قول غيره: [البسيط]

من راقب الناس مات همًا

و فاز باللذّة الجسور

فإن الثاني أعذب و أخصر.

و إن امتاز الأول فقط فالثاني مذموم. و إن تساويا فالثاني لا يذمّ، و لا يمدح، و الفضل للسابق.

ج-و السّلخ: و يسمّى إماما: و هو أن يأخذ السّارق المعنى وحده، فإن امتاز الثاني فهو أبلغ، نحو قول الشاعر: [الطويل]

هو الصنع أن يعمل فخير و إن يرث

فللرّيث في بعض المواضع أنفع

مع قول غيره: [الخفيف]

و من الخير بطء سبيك عنّي

أسرع السّحب في المسير الجهام

و إن امتاز الأول: فالثاني مذموم، و إن تماثلا فهو أبعد عن الذم، كقوله: [الوافر]

و لم يك أكثر الفتیان مالا

و لكن كان أرحبهم ذراعا

مع قول الآخر: [المتقارب]

و ليس بأوسمهم في الغنى

و لكن معروفه أوسع

و يتّصل بالسرقات الشعريه؛ ثمانية أمور: الاقتباس، و التضمين، و العقد، و الحلّ و التلميح، و الابتداء، و التخلّص، و الانتهاء.

١-الاقتباس: هو أن يضمّن المتكلم منشوره، أو منظومه، شيئا من القرآن، أو الحديث، على وجه لا يشعر بأنه منهما،؛ فمثاله من النشر. فلم يكن إلّا كلمح البصر، أو هو أقرب، حتى أنشد فأغرب. و نحو قول الحريري: أنا أتبتّكم بتأويله. و أميزّ صحيح القول من عليه. و كقول عبد المؤمن الأصفهاني: لا تغرّنك من الظلمه كثيره الجيوش و الأنصار،

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۶]

ص: ۱۷۱۶

إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ [إبراهيم: ٤٢] ومثاله من الشعر قوله (١): [المتقارب]

و ثغر تنضد من لؤلؤ

بألباب أهل الهوى يلعب

إذا ما ادلهمت خطوب الهوى

يكاد سنا برقه يذهب

و كقول الشاعر الآخر: [السريع]

إن كنت أزمعت على هجرنا

من غير ما جزم فصبر جميل

و إن تبدلت بنا غيرنا

فحسبنا الله و نعم الوكيل

و كقول القائل الآخر: [الخفيف]

لا تكن ظالما و لا ترض بالظلم

و أنكر بكل ما استطاع

يوم يأتي الحساب ما لظلوم

من حميم و لا شفيع يطاع

و كقول بعضهم: [الكامل]

إن كانت العشاق من أشواقهم

جعلو التّسيم إلى الحبيب رسولا

فأنا الذي أتلو لهم يا ليتنى

كنت اتخذت مع الرسول سبيلا

و كقول الشاعر: [الكامل]

رحلوا فلست مسائلا عن دارهم

«أنا باخع نفسي على آثارهم»

و كقول الآخر: [الوافر]

و لاح بحكمتى نور الهدى

فى ليال للظلاله مدلهمه

يريد الجاهلون ليطفئوه

و يأبى الله إلا أن يتمه

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص: ١٧١٧

١- ولا بأس بتغيير يسير فى اللفظ المقتبس للوزن أو غيره، نحو: [البسيط] قد كان ما خفت أن يكونا إنا إلى الله راجعونا و فى القرآن إنا لله و إنا إليه راجعون و يكون الاقتباس مذموما فى الهزل كقوله: [السريع] أوحى إلى عشاقه طرفه هيهات هيهات لما توعدون و ردف ينطق من خلفه لمثل هذا فليعمل العاملون

و مثاله من الحديث فى النثر قول الحريرى: شاهت الوجوه، و قبح اللكع و من يرجوه، و كقول الحريرى أيضا: و كتمان الفقر زهاده، و انتظار الفرج بالصبر عباده.

و مثاله من الحديث فى الشعر قول الشاعر: [مجزوء الرمل]

قال لى: إن رقيبى

سبىء الخلق فداره

قلت: دعنى وجهك «ال

جنه حفت بالمكاره»

و كقول الشاعر: [الطويل]

فلو كانت الأخلاق تحوى وراثه

و لو كانت الآراء لا تتشعب

لأصبح كل الناس قد ضمهم هوى

كما أن كل الناس قد ضم أب

و لكنها الأقدار «كل ميسر

لما هو مخلوق له» و مقرب

و كقول القائل: [الرمل]

لا تعاد الناس فى أوطانهم

قلما يرعى غريب الوطن

و إذا ما شئت عيشا بينهم

خالق الناس بخلق حسن (1)

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

١- و ينقسم الاقتباس: إلى ضربين. الأول: ضرب منه لا ينقل فيه اللفظ المقتبس عن معناه الأصلي إلى معنى آخر، كما تقدم. الثاني: ما ينقل إلى معنى آخر، كقول ابن الرومي: [التهج] لئن أخطأت في مديح ك ما أخطأت في منعي قد أنزلت حاجاتي بواد غير ذى زرع فقد كنى بلفظ «واد» عن رجل لا- يرجى نفعه، و لا- خير فيه، و هو فى الآية الكريمة: بمعنى «واد» لا ماء و لا نبات. و قد أجازوا تغيير اللفظ المقتبس بزياده فيه أو نقص أو تقديم أو تأخير، كما سبق. و اعلم أن الاقتباس ثلاثه أقسام. ١- مقبول: و هو ما كان فى الخطب و المواعظ. ٢- مباح: و هو ما يكون فى الغزل و الرسائل و القصص. ٣- مردود: و هو ما كان فى الهزل، كما تقدم ذكره.

٢- والتّضمين: هو أن يضمّن الشاعر كلامه شيئاً من مشهور شعر الغير مع التّنبية عليه (١) إن لم يكن مشهوراً لدى نقاد الشعر، و ذوى اللسن، و بذلك يزداد شعره حسناً، كقول الصّاحب بن عبّاد: [البسيط]

أشكو إليك زمانا ظل يعركني

عرك الأديم، و من يعدو على الزمن

و صاحباً كنت مغبوطاً بصحبته

دهراً فغادرنى فرداً بلا سكن

و باع صفو و داد كنت أقصره

عليه مجتهداً فى السر و العلن

كأنه كان مطويّاً على إحـن

و لم يكن فى قديم الدهر أنشدنى

«إن الكرام إذا ما أيسروا ذكروا

من كان يألّفهم فى المنزل الخشن»

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ١٧١٩

١- أما تضمينه بلا تنبيه عليه لشهرته: فكقوله: [البسيط] أولى البريه طرا أن تواسيه عند السرور الذى و اساك فى الحزن «إن الكرام إذا ما أيسروا ذكروا من كا يألّفهم فى المنزل الخشن) و كقوله: [الكامل] قد قلت لما اطلعت و جناته حول الشقيق الغض روضه آس أعذاره السارى العجول ترمقا ما فى وقوفك ساعه من باس فالمصراع الأخير، مطلع قصيده مشهوره لأبى تمام: [الكامل] ما فى وقوفك ساعه من باس تقضى حقوق الأربع الأدراس و أحسن التّضمين: أن يزيد المضمّن فى كلامه نكته لا توجد فى الأصل كالتوريه و التشبيه، كما فى قول ابن أبى الأصبح: مضمنا [الطويل] إذا الوهم أبدى لى لما ها و ثغرها «تذكرت ما بين العذيب و بارق» و يذكرنى من قدها و مدامعى «مجرى عوالينا و مجرى السوابق» فالمصراعان الأخيران مطلع قصيده لأبى الطيب المتنبى: تذكرت ما بين العذيب و بارق مجرى عوالينا و مجرى السوابق يريد المتنبى: أنهم كانوا نزولاً- بين هذين الموضوعين، يجرون الرماح عند مطارده الفرسان، و يسابقون على الخيل، أما الشاعر الآخر: فأراد بالعذيب تصغير العذب و عنى به شفه الحبيبه، و أراد ببارق ثغرها الشبيه بالبرق، و بما بينهما ريقاً، و هذه توريه بديعه نادره فى بابها، و شبه بتختر قدها بتمايل

الرماح، و تتابع دموعه بجريان الخيل السوابق.

و كقوله: [التقارب]

إذا ضاق صدرى و خفت العدا

تمثلت بيتا؛ بحالى يلىق

فبالله أبلغ ما أرتجى

و بالله أذفع ما لا أطيق

و كقول الحريرى: يحكى ما قاله الغلام الذى عرضه أبو زيد للبيع: [الوافر]

على أنى سأئشد عند بيعى:

أضاعونى و أى فتى أضاعوا (١)

فالمصراع الأخير للعرجى و هو محبوس و أصله: [الوافر]

أضاعونى و أى أضاعوا

ليوم كريبه و سداد نغر

و صبر عند معترك المنايا

و قد شرعت أستنها بنحرى

٣-و العقد: هو نظم النثر مطلقا لا على وجه الاقتباس، و من شروطه أن يؤخذ المنشور بجمله لفظه، أو بمعظمه، فيزيد الناظم فيه و ينقص، ليدخل فى وزن الشعر.

فعقد القرآن الكريم، كقوله: [الوافر]

أنلنى بالذى استقرضت خطا

و أشهد مشعرا قد شاهدوه

فإن الله خلّاق البرايا

عنت لجلال هيبة الوجوه

يقول: «إذا تداينتم بدين

إلى أجل مسمى فاكتبوه»

و كقوله: [البسيط]

و استعمل الحلم و احفظ قول بارئنا

سبحانه خلق الإنسان من عجل

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

ص: ١٧٢٠

١- و لا بأس من التغيير اليسير. كقوله: [الوافر] أقول لمعشر غلطوا و غضوا من الشيخ الرشيد و أنكروه هو ابن جلا و طلاع الثنايا متى يضع العمامه تعرفوه و كقوله: [السريع] طول حياه ما لها طائل تغص عندى كل ما يشتهى اصبحت مثل الطفل فى ضعفه تشابه المبدأ و المنتهى فلم تلم سمعى إذا خاننى إن الثمانين و بلغتها

و عقد الحديث الشريف كقوله: [البيسط]

إن القلوب لأجناد مجنده

بالأذن من ربها تهوى و تأتلف

فما تعارف منها فهو مؤتلف

و ما تناكر منها فهو مختلف

٤-و الحل: هو نثر النظم و إنما يقبل إذا كان جيد السبك، حسن الموقع كقوله: [الطويل]

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه

و صدق ما يعتاده من توهم

٥-و التلميح: هو الإشارة إلى قصه معلومه، أو شعر مشهور أو مثل سائر، من غير ذكره، فالأول: و هو الإشارة إلى قصه معلومه

نحو: [الجتث]

يا بدر أهلك جاروا

و علموك التجرى

و قبحوا لك و صلى

و حسنو لك هجرى

فليفعلو ما أرادو

فإنهم أهل بدر

و كقوله تعالى: هَيْلٌ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ [يوسف: ٦٤] أشار يعقوب في كلام هنا لأولاده، بالنسبه إلى

حيانتهم السابقة في أمر أخيهم يوسف، و نحو قول الشاعر: [الطويل]

فو الله ما أدري أحكام نائم

ألمت بنا أم كان في الركب يوشع (١)

و الثانى: و هو الإشارة إلى شعر مشهور، نحو قول الشاعر: [الطويل]

لعمرو مع الرمضاء و النار تلتظى

أرق و أحفى منك فى ساعه الكرب

إشاره إلى قول الآخر: [البسيط]

المستجير بعمر و عند كربته

كالمستجير من الرمضاء بالنار

و الثالث: و هو الإشاره إلى مثل سائر من غير ذكره، نحو قول الشاعر: [البسيط]

من غاب عنكم نسيتموه

و قلبه عندكم رهينه

أظنكم فى الوفاء ممن

صحبتة صحبه السفينه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص: ١٧٢١

١- إشاره إلى استيقاف (يوشع) للشمس. يروى أنه عليه السلام: قاتل الجبارين يوم الجمعة، فلما أدبرت الشمس خاف أن تغرب قبل أن يفرغ من قتالهم، و يدخل يوم السبت، فلا يحل له قتالهم فيه، فدعا الله فأبقى له الشمس، حتى فرغ من قتالهم.

٦-و حسن الابتداء: أو براعه المطلع: هو أن يجعل أول الكلام رقيقا سهلا، واضح المعانى، مستقلا عما بعده؛ مناسبا للمقام؛ بحيث يجذب السامع إلى الإصغاء بكليته؛ لأنه أول ما يقرع السمع؛ و به يعرف مما عنده.

قال ابن رشيق: إن حسن الافتتاح داعيه الانشراح؛ و مطيه النجاح، و ذلك مثل قول الشاعر: [البسيط]

المجد عوفى إذ عوفيت و الكرم

و زال عنك إلى أعدائك السقم

و تزداد براعه المطلع حسنا، إذا دلت على المقصود بإشاره لطيفه.

و تسمى براعه استهلال (1) و هى أن يأتى الناظم، أو الناثر: فى ابتداء كلامه بما يدل على مقصوده منه، بالإشارة لا بالتصريح.

قول أبى محمد الخازن مهنئا لصاحب بن عبا بمولود: [البسيط]

بشرى فقد أنجز الاقبال ما وعدا

و كوكب المجد فى أفق العلا صعدا

و قول غيره، فى التهتهه ببناء قصر: [الكامل]

قصر عليه تحيه و سلام

خلعت على جمالها الأيام

و قول المرحوم احمد شوقى بك فى الرثاء [الكامل]

أجل و إن طال الزمان موافى

أخلى يدىك من الخليل الوافى

و قول آخر فى الاعتذر: [الوافر]

لنار الهم فى قلبى لهيب

فعفوا أيها الملك المهيب

و قد جاء فى الأخبار أن الشعر قفل، و أوله مفتاحه.

۱- و براءه الطلب، هى أن يشر الطالب إلى ما فيه نفسه، دون أن يصرح بالطلب، نحو وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ إِيْنِي مِنْ أَهْلِي إِشَارَه إِلَى طلب النجاه لابنه. و كقوله: [الطويل] و فى النفس حاجات و فيك فطانه سكوتى بيان عندها و خطاب

٧-و التخلص: هو الخروج و الانتقال مما ابتدء به الكلام إلى الغرض المقصود، برابطه تجمل المعانى آخذاً بعضها بقراب بعض، بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من نسيب، إلى مدح، أو غيره، لشده الالتئام و الانسجام. و منه قول الشاعر: [الكامل]

و إذا جلست إلى المداد و شربها

فاجعل حديثك كله فى الكأس

و إذا نزع عن الغوايه فليكن

(لله) ذاك النزع لا للناس

و إذا أردت مديح قوم لم تلم

فى مدحهم فامدح بنى العباس

و قوله: [الكامل]

دعت النوى بفراقهم فتشتتوا

و قضى الزمان بينهم فتبددوا

و قد ينتقل مما افتتح به الكلام إلى الغرض المقصود مباشرة، بدون رابطه بينهما، و يسمى ذلك اقتضاباً كقول أبى تمام: [الخفيف]

لو رأى الله أن فى الشيب خيراً

جاورته الأبرار فى الخلد شيباً

كل يوم تبدى صروف الليالى

خلقا من أبى سعيد غريباً

٨-و حسن الانتهاء: و يقال له حسن الختام هو أن يجعل المتكلم آخر كلامه، عذب اللفظ، حسن السبك؛ صحيح المعنى. مشعراً بالتمام حتى تتحقق براعه المقطع بحسن الختام. إذ هو آخر ما يبقى منه فى الأسماع و ربما حفظ من بين سائر الكلام لقرب العهد به.

يعنى: أن يكون آخر الكلام مستعدباً حسناً، لتبقى لذته فى الأسماع مؤذناً بالانتهاء بحيث لا يبقى تشوقاً ألى ما وراءه كقول أبى نواس: [الطويل]

و إني جدير إذ بلغتك بالمني

و أنت بما أملت فيك جدير

فإن تولني منك الجميل فأهله

و إلا فإني عاذر و شكور

و قول غيره: [الطويل]

بقيت بقاء الدهر يا كهف أهله

و هذا دعاء للبريه شامل

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٣]

ص: ١٧٢٣

و قال ابن حججه: [الطويل]

عليك سلام نشره كلما بدى

به يتغالى الطيب و المسك يختم

و قال غيره: [البسيط]

ما أسأل الله إلا أن يدوم لنا

لا أن تزيد معاليه فقد كلمت

و الحمد لله الذى وفق عبده المفتاق الى رحمته تعالى السيد حميد الجزايرى لتصحيح هذا الكتاب القيم. و قد تمّ فى شهر رجب المرجب عام ١٤٢٣هـ. ق. و نسأل الله تعالى أن يمنّ علينا بصيانه الحوزات العلميه فى جميع انحاء العالم. و نسأله التعجيل فى ظهور الامام الحجّه صلوات الله و سلامه عليه و على آبائه الطيبين الطاهرين المعصومين.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٤]

ص: ١٧٢٤

عنوان و نام پدیدآور: مختصر المعانی / لسعدالدین التفتازانی

مشخصات نشر: قم: دار الفکر، ۱۴۱۱ق. = ۱۳۷۰.

مشخصات ظاهری: ۳۲۳ صفحه

یادداشت: کتاب حاضر شرح تلخیص المفتاح خطیب قزوینی است که خود تلخیصی است از مفتاح العلوم سکاکی.

موضوع: زبان عربی -- بلاغت

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۳-۱۴۴۶

توضیح: الشرح المختصر، معروف به «مختصر المعانی» که شرح کوتاه تر «تلخیص المفتاح» است، در ۷۵۶ تألیف شده است. کتاب مختصر المعانی تألیف ادیب نامور قرن هشتم، ملا سعدالدین تفتازانی، از ممتازترین کتب و آثاری است که در زمینه علوم بلاغی تدوین شده است. این کتاب در سه بخش کلی تدوین شده است: ۱- فن علم معانی؛ ۲- فن علم بیان؛ ۳- فن بدیع.

بخش اول کتاب از هشت باب تشکیل شده است. بخش دوم نیز مشتمل بر دو مقصد و فصولی است؛ اما بخش سوم کتاب از هیچ تبویب یا فصل بندی خاصی برخوردار نیست. در خاتمه کتاب نیز بحث سرادقات شعری و مباحث مرتبط با آن مانند اقتباس و تضمین آمده است.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۱۷۲۵

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۷۲۶

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۷۲۷

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۷۲۸

خطبه المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من شرح صدورنا لتلخيص البيان في ايضاح المعاني ، ونور قلوبنا بلوامع التبيان من مطالع المثاني ، ونصلي على نبيك محمد المؤيد دلائل اعجازه باسرار البلاغه ، وعلى آله واصحابه المحرزين قصبات السبق في مضمار الفصاحه والبراعه.

(وبعد) فيقول الفقير الى الله الغنى ، مسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازاني ، هداه الله سواء الطريق ، واذاقه حلاوه التحقيق ، انى قد شرحت فيما مضى تلخيص المفتاح ، واغنيته بالاصباح عن المصباح ، واودعته غرائب نكت سمحت بها الانظار ، ووشحته بلطائف فقر سبكتها يد الافكار ، ثم رأيت الجمع الكثير من الفضلاء ، والجم الغفير من الاذكياء ، يسألوننى صرف الهمه نحو اختصاره ، والاقتصار على بيان معانيه وكشف استاره ، لما شاهدوا من ان المحصلين قد تقاصرت همهم عن استطلاع طوابع انواره ، وتقاعدت عزائمهم عن استكشاف خبيئات اسراره ، وان المنتحلين قد قلبوا احداق الاخذ والانتهاج ، ومدوا اعناق المسخ على ذلك الكتاب.

وكنت اضرب عن هذا الخطب صفحا ، واطوى دون مرامهم كشحا ، علما منى بان مستحسن الطبايع باسرهما ، ومقبول الاسماع عن آخرها ، امر لا يسعه مقدره

[شماره صفحه واقعى : ٥]

ص: ١٧٢٩

البشر ، وانما هو شأن خالق القوى والقدر ، وان هذا الفن قد نضب اليوم مأؤه فصار جدالاً بلا اثر ، وذهب رواؤه فعاد خلافاً بلا ثمر ، حتى طارت بقيه آثار السلف ادراج الرياح ، وسالت باعناق مطايا تلك الاحاديث البطاح ، واما الاخذ والانتهاج فامر يرتاح له اللبيب ، وللارض من كأس الكرام نصيب ، وكيف ينهر عن الانهار السائلون ، ولمثل هذا فليعمل العاملون.

ثم ما زادتهم مدافعتي الاشغفا وغراما ، وظمأ في هواجر الطلب واواما ، فانتصبت لشرح الكتاب على وفق مقترحهم ثانياً ، ولعنان العنايه نحو اختصار الاول ثانياً ، مع جمود القريحه بصر البليات ، وخمود الفطنه بصر صر النكبات ، وترامى البلدان بى والاقطار ، ونبوّ الاوطان عنى والاوطار.

حتى طفقت اجوب كل اغبر قاتم الارحاء ، واحرر كل سطر منه فى شطر من الغبراء ، يوماً بالجزوى ويوما بالعقيق ويوما بالعذيب ويوما بالخليصاء ، ولما وفقت بعون الله تعالى للتمام ، وقوضت عنه خيامه بالاختتام ، بعد ما كشفت عن وجوه خرائده اللثام ، ووضعت كنوز فرائده على طرف الثام ، سعد الزمان وساعد الاقبال ، ودنا المنى واجابت الآمال ، وتبسم فى وجه رجائى المطالب ، بان توجهت تلقاء مدين المآرب حضره من انام الانام فى ظل الامان ، وافاض عليهم سجال العدل والاحسان ، ورد بسياسته القرار الى الاجفان ، وسد بهيئته دون يأجوج الفتنة طرق العدوان ، واعاد رميم الفضائل والكمالات منشورا ، ووقع باقلام الخطيات على صحائف الصفائح لنصره الاسلام منشورا.

وهو السلطان الاعظم ، مالك رقاب الامم ، ملاذ سلاطين العرب والعجم ، ملجأ صناديد ملوك العالم ، ظل الله على بريته ، وخليفته فى خليقته ، حافظ البلاد ، ناصر العباد ، ماحى ظلم الظلم والعناد ، رافع منار الشريعة النبويه ، ناصب رايات العلوم الدينيه ، خافض جناح الرحمه لاهل الحق واليقين ، مادّ سرادق الامن بالنصر العزيز والفتح المبين كهف الانام ملاذ الخلائق قاطبه ظل الاله جلال الحق والدين ، ابو المظفر السلطان محمود جاني بك خان ، خلد الله سرادق عظمته وجلاله ، وادام رواء نعيم

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص: ١٧٣٠

الامال من سجال افضاله ، فحاولت بهذا الكتاب التشبث باذيال الاقبال ، والاستغلال بظلال الرأفة والافضال ، فجعلته خدمه لسدته التي هي ملتئم شفاه الاقبال ومعول رجاء الآمال ومثوى العظمه والجلال ، لا زالت محط رجال الافاضل ، وملاذ ارباب الفضائل ، وعون الاسلام وغوث الانام ، بالنبي وآله عليه وعليهم السلام ، فجاء بحمد الله كما يروق النواظر ، ويجلو صداء الازهان ، ويرهق البصائر ، ويضئ لباب ارباب البيان ، ومن الله التوفيق والهدايه ، وعليه التوكل في البدايه والنهايه ، وهو حسبي ونعم الوكيل .

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ١٧٣١

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۱۷۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها ، والشكر فعل ينبى عن تعظيم المنعم لكونه منعماً سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان ، فمورد الحمد لا يكون الا اللسان ومتعلقه يكون النعمة و غيرها ومتعلق الشكر لا يكون الا النعمة ومورده يكون اللسان وغيره فالحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق واخص منه باعتبار المورد والشكر بالعكس.

لله هو اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ، والعدول الى الجملة الاسمية للدلاله على الدوام والثبات ، وتقديم الحمد باعتبار انه اهم نظر الى كون المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشف فى تقديم الفعل فى قوله تعالى (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) على ما سيجىء بيانه ، وان كان ذكر الله اهم نظرا الى ذاته.

(على ما انعم) اى على انعامه ، ولم يتعرض للمنعم به ايها ما لقصور عبارته عن الاحاطه به ولثلا- يتوهم اختصاصه بشىء دون شىء.

وعلم من عطف الخاص على العام رعايه لبراعه الاستهلال وتنبئها على فضيله نعمه البيان (من البيان) بيان لقوله ما لم نعلم قدم رعايه للسجع ، والبيان هو المنطق الفصيح المعرب عما فى الضمير والصلاه على سيدنا محمد خير من نطق بالصواب وافضل من اوتى الحكمة هى علم الشرائع وكل كلام وافق الحق ، وترك فاعل الايتاء لان هذا الفعل لا يصلح الا لله تعالى وفصل الخطاب اى الخطاب المفصول البين الذى يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه او الخطاب الفاصل بين الحق والباطل وعلى آله اصله اهل بدليل اهيل ، خص استعماله فى الاشراف واولى الخطر (الاطهار) جمع طاهر كصاحب واصحاب وصحابته الاخيار جمع خير بالتشديد.

(اما بعد) هو من الظروف المبنيه المنقطعه عن الاضافه اى بعد الحمد والصلاه ، والعامل فيه اما لنيابتها عن الفعل ، والاصل مهما يكن من شىء بعد الحمد

[شماره صفحه واقعى : ٩]

والصلاه ، ومهما ههنا مبتدأ والاسميه لازمه للمبتدأ ويكن شرط والفاء لازمه له غالبا فحين تضمنت اما معنى الابتداء والشرط لزمتهما الفاء ولصوق الاسم اقامه لل لازم مقام الملزوم وابقاء لاثره فى الجملة.

(فلما) هو ظرف بمعنى اذا يستعمل استعمال الشرط ويليه فعل ماض لفظا او معنى (كان علم البلاغه) هو المعانى والبيان (و) علم (توابعها) هو البديع (من اجل العلوم قدرا وادقها سرا اذبه) اى بعلم البلاغه وتوابعها لا بغيره من العلوم كاللغه والصرف والنحو (تعرف دقائق العرييه واسرارها) فيكون من ادق العلوم سرا.

(ويكشف عن وجوه الاعجاز فى نظم القرآن استارها) اى : به يعرف ان القرآن معجز لكونه فى اعلى مراتب البلاغه لاشتماله على الدقائق والاسرار والخواص الخارجه عن طوق البشر وهذا وسيله الى تصديق النبى عليه السلام ، وهو وسيله الى الفوز بجميع السعادات فيكون من اجل العلوم لكون معلومه وغايتها من اجل المعلومات والغايات.

وتشبيه وجوه الاعجاز بالاشياء المحتجبه تحت الاستار استعاره بالكنايه واثبات الاستار لها استعاره تخيليه وذكر الوجوه ايها او تشبيه الاعجاز بالصور الحسنه استعاره بالكنايه واثبات الوجوه استعاره تخيليه ، وذكر الاستار ترشيح ونظم القرآن تأليف كلماته ، مرتبه المعانى ، متناسقه الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لا تواليها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق.

(وكان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذى صنفه الفاضل العلامه أبو يعقوب يوسف السكاكى اعظم ما صنف فيه) اى فى علم البلاغه وتوابعها (من الكتب المشهوره) بيان لما صنف.

(نفعاً) تميز من اعظم (لكونه) اى القسم الثالث (احسنها) اى احسن الكتب المشهوره (ترتيا) هو وضع كل شىء فى مرتبه (و) لكونه (اتمها تحريرا) هو تهذيب الكلام (واكثرها) اى اكثر الكتب (للاصول) هو متعلق بمحذوف يفسره قوله (جمعا) لان معمول المصدر لا يتقدم عليه والحق جواز ذلك فى الظروف لانها مما يكفيه رائقه

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ١٧٣٤

من الفعل.

(ولكن كان) اى القسم الثالث (غير مصون) اى غير محفوظ (عن الحشو) وهو الزائد المستغنى عنه (والتطويل) وهو الزيادة على اصل المراد بلا فائده وستعرف الفرق بينهما فى باب الاطناب (والتعقيد) وهو كون الكلام مغلقا لا يظهر معناه بسهولة (قابلا) خبر بعد خبر اى كان قابلا (للاختصار) لما فيه من التطويل (مفتقرا) اى محتاجا (الى الايضاح) لما فيه من التعقيد (و) الى (التجريد) عما فيه من الحشو.

(الفت) جواب لما (مختصرا يتضمن ما فيه) اى فى القسم الثالث (من القواعد) جمع قاعده وهى «حكم كلى ينطبق على جميع جزئياته ليعرف احكامها منه كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده.

(ويشتمل على ما يحتاج اليه من الامثله) وهى الجزئيات المذكوره لايضاح القواعد (والشواهد) وهى الجزئيات المذكوره لاثبات القواعد فهى اخص من الامثله.

(ولم آل) من الالو وهو التفسير (جهدا) اى اجتهادا وقد استعمل الالو فى قولهم لا آلوك جهدا متعديا الى مفعولين وحذف ههنا المفعول الاول والمعنى لم امنعك جهدا (فى تحقيقه) اى فى المختصر يعنى فى تحقيق ما ذكر فيه من الابحاث (وتهذيبه) اى تنقيحه.

(ورتبته) اى المختصر (ترتيا اقرب تناولا) اى اخذا (من ترتيبه) اى من ترتيب السكاكى او القسم الثالث اضافه للمصدر الى الفاعل او المفعول (ولم ابالغ فى اختصار لفظه تقريبا) مفعول له لما تضمنه معنى لم ابالغ اى تركت المبالغه فى الاختصار تقريبا (لتعاطيه) اى تناوله (وطلبا لتسهيل فهمه على طالبيه) والضمائر للمختصر وفى وصف مؤلفه بانه مختصر منقح سهل المآخذ تعريض بانه لا تطويل فيه ولا حشو ولا تعقيد كما فى القسم الثالث.

(واضفت الى ذلك) المذكور من القواعد وغيرها (فوائد عثرت) اى اطلعت (فى بعض كتب القوم عليها) اى على تلك الفوائد (وزوائد لم اظفر) اى لم افز (فى)

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ١٧٣٥

كلام احد بالتصريح بها) اى بتلك الزوائد (ولا الاشاره اليها) بان يكون كلامهم على وجه يمكن تحصيلها منه بالتبعيه وان لم يقصدوها.

(وسميته تلخيص المفتاح) ليطلق اسمه معناه (وانا اسأل الله تعالى) قدم المسند اليه قصدا الى جعل الواو للحال (من فضله) حال من (ان ينفع به) اى بهذا المختصر (كما نفع باصله) وهو المفتاح والقسم الثالث منه.

(انه) اى الله (ولى ذلك) النفع (وهو حسبى) اى محسبى وكافى (ونعم الوكيل) اما عطف على جمله هو حسبى والمخصوص محذوف واما على حسبى اى وهو نعم الوكيل فالمخصوص هو الضمير المتقدم على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره فى نحو زيد نعم الرجل وعلى كلا التقديرين يلزم عطف الانشاء على الاخبار.

[شماره صفحه واقعى : ١٢]

ص: ١٧٣٦

رتب المختصر على مقدمه وثلاث فنون ، لان المذكور فيه اما ان يكون من قبيل المقاصد فى هذا الفن ، اولاً. الثانى المقدمه والاول ان كان الغرض منه الاحتراز عن الخطاء فى تأديه المعنى المراد فهو الفن الاول والا فان كان الغرض منه الاحتراز عن التعقيد المعنوى فهو الفن الثانى والا فهو الفن الثالث.

وجعل الخاتمه خارجه عن الفن الثالث وهم كما سنبين ان شاء الله تعالى.

ولما انجر كلامه فى آخر هذه المقدمه الى انحصار المقصود فى الفنون الثلاثه ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدى بخلاف المقدمه ، فانها لا- مقتضى لايرادها بلفظ المعرفه فى هذا المقام والخلاف فى ان تنوينها للتعظيم او للتقليل مما لا ينبغى ان يقع بين المحصلين.

والمقدمه مأخوذه من مقدمه الجيش للجماعه المتقدمه منها من قدم بمعنى تقدم يقال : مقدمه العلم لما يتوقف عليه الشروع فى مسائله ومقدمه الكتاب لطائفه من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه.

وهى هيهنا لبيان معنى الفصاحه والبلاغه وانحصار علم البلاغه فى علمى المعانى والبيان وما يلائم ذلك ولا يخفى وجه ارتباط المقاصد بذلك.

والفرق بين مقدمه العلم ومقدمه الكتاب مما خفى على كثير من الناس.

(الفصاحه) وهى فى الاصل تنبئ عن الظهور والابانه (يوصف بها المفرد) مثل كلمه فصيحته (والكلام) مثل كلام فصيح وقصيده فصيحته.

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ١٧٣٧

قيل : المراد بالكلام ما ليس بكلمه ليعم المركب الاسنادى وغيره فانه قد يكون بيت من القصيده غير مشتمل على اسناد يصح السكوت عليه مع انه يتصف بالفصاحه.

وفيه نظر لانه انما يصح ذلك لو اطلقوا على مثل هذا المركب أنه كلام فصيح ولم ينقل عنهم ذلك واتصافه بالفصاحه يجوز ان يكون باعتبار فصاحه المفردات على ان الحق انه داخل فى المفرد لانه يقال على ما يقابل المركب وعلى ما يقابل المثنى والمجموع وعلى ما يقابل الكلام ومقابلته بالكلام ههنا قرينه داله على انه اريد به المعنى الاخير اعنى ما ليس بكلام (و) يوصف بها (المتكلم) ايضا يقال كاتب فصيح وشاعر فصيح.

(والبلاغه) وهى تنبئ عن الوصول والانتهاء (يوصف بها الاخير ان فقط) اى الكلام والمتكلم دون المفرد اذ لم يسمع كلمه بليغه والتعليل بان البلاغه انما هى باعتبار المطابقه لمقتضى الحال وهى لا تتحقق فى المفرد وهم لان ذلك انما هو فى بلاغه الكلام والمتكلم.

وانما قسم كلا من الفصاحه والبلاغه اولا لتعذر جمع المعانى المختلفه الغير المشتركه فى امر يعمها فى تعريف واحد وهذا كما قسم ابن الحاجب المستثنى الى متصل ومنقطع ثم عرف كلا منهما على حده.

(فالفصاحه فى المفرد) قدم الفصاحه على البلاغه لتوقف معرفه البلاغه على معرفه الفصاحه لكونها مأخوذه فى تعريفها ثم قدم فصاحه المفرد على فصاحه الكلام والمتكلم لتوقفهما عليها (خلوصه) اى خلوص المفرد (من تنافر الحروف والغرابه ومخالفه القياس) اللغوى اى المستنبط من استقراء اللغه.

وتفسير الفصاحه بالخلوص لا يخلو عن تسامح لان الفصاحه تحصل عند

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٧٣٨

(فالتنافر) وصف فى الكلمه يوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها (نحو) مستشزرات فى قول امرئ القيس (غدائره) اى ذوائبه جمع غديره والضمير عائد الى الفرع فى البيت السابق (مستشزرات) اى مرتفعات او مرفوعات يقال واستشزر اى ارتفع (الى العلى) تضل العقاص فى مثنى ومرسل تضل : اى تغيب.

العقاص : جمع عقيصه وهى الخصله المجموعه من الشعر والمثنى المفتول يعنى ان ذوائبه مشدوده على الرأس بخيوط وان شعره ينقسم الى عقاص ومثنى ومرسل والاول يغيب فى الاخيرين.

والغرض بيان كثره الشعر والضابط ههنا ان كل ما يعده الذوق الصحيح ثقيلًا متعسر النطق به ، فهو متنافر سواء كان من قرب المخارج او بعدها او غير ذلك على ما صرح به ابن الاثير فى المثل السائر.

وزعم بعضهم ، ان منشأ الثقل فى مستشزر هو توسط الشين المعجمه التى هى من المهموسه الرخوه بين التاء التى هى من المهموسه الشديده وبين الزاء المعجمه التى هى من المجهوره ولو قال مستشرف لزال ذلك الثقل.

وفيه نظر ، لان الرء المهمله ايضا من المجهوره.

وقيل : ان قرب المخارج سبب للثقل المخل بالفصاحه ، وان فى قوله تعالى (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ) ثقلا- قريبا من المتناهى فيخل بفصاحه الكلمه ، لكن الكلام الطويل المشتمل على كلمه غير فصيحىه لا- يخرج عن الفصاحه ، كما لا يخرج الكلام الطويل المشتمل على كلمه غير عربيه عن ان يكون عربيا ؛ وفيه نظر ، لادن فصاحه الكلمات مأخوذه فى تعريف فصاحه الكلام من غير تفرقه بين طويل وقصير ، على ان هذا القائل فسر الكلام بما ليس بكلمه ، والقياس على الكلام العربى ظاهر الفساد ولم سلم عدم خروج السوره عن الفصاحه ، فمجرد اشتمال القرآن على كلام غير فصيح بل على كلمه غير فصيحىه مما يقود الى نسبه الجهل او العجز الى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

(والغرابه) كون الكلمه وحشيه غير ظاهره المعنى ولا مأنوسه الاستعمال (نحو) مسرج فى قول العجاج ومقله وحاجبا مزججا اى مدققا مطولا (وفاحما) اى شعرا اسود كالفحم (ومرسنا) اى انفا (مسرجا اى كالسيف السريجي فى الدقه والاستواء) وسريج اسم قين تنسب اليه السيوف (او كالسراج فى البريق) واللمعان.

فان قلت : لم لم يجعلوه اسم مفعول من سرج الله وجهه اى بهجّه وحسنّه.

قلت : هو ايضا من هذا القبيل او مأخوذ من السراج على ما صرح به الامام المرزوقى رحمه الله تعالى حيث قال السريجي منسوب الى السراج ، ويجوز ان يكون وصفه بذلك لكثره مائه ورونقه ، حتى كان فيه سراجا.

ومنه ما قيل : سرج الله امرك اى حسنه ونوره.

(والمخالفه) ان تكون الكلمه على خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعه ، اعنى على خلاف ما ثبت عن الواضع (نحو) الاجلل بفك الادغام فى قوله (الحمد لله العلى الاجلل) والقياس الاجلّ بالادغام ، فنحو آل وماء وابى يابى وعور يعور فصيح لانه ثبت عن الواضع كذلك.

(قيل) : فصاحه المفرد خلوصه مما ذكر (ومن الكراهه فى السمع) بان يكون اللفظه بحيث يمجها السمع ويتبرأ عن سماعها (نحو) الجرشى فى قول ابى الطيب مبارك الاسم اغر اللقب (كريم الجرشى) اى النفس (شريف النسب) والاغر من الخيل الابيض الجبهه ثم استعير لكل واضح معروف.

(وفيه نظر) لان الكراهه فى السمع انما هى من جهه الغرابه المفسره بالوحشيه ، مثل تكأ كأتّم وافرئقوا ونحو ذلك.

وقيل : لان الكراهه فى السمع وعدمها يرجعان الى طيب النغم وعدم الطيب لا الى نفس اللفظ.

وفيه نظر للقطع باستكراه الجرشى دون النفس مع قطع النظر عن النغم.

(و) الفصاحه (فى الكلام خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها) هو حال من الضمير فى خلوصه واحترز به عن مثل زيدا

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص : ١٧٤٠

جلل وشعره مستشزر وانفه مسرّج.

وقيل : هو حال من الكلمات ولو ذكره بجنبها لسلم من الفصل بين الحال وذبيها بالاجنبى.

وفيه نظر لانه حينئذ يكون قيذا للتنافر لا للخلوص ويلزم ان يكون الكلام المشتمل على تنافر الكلمات الغير الفصيحه فصيحاً ، لانه يصدق عليه انه خالص عن تنافر الكلمات حال كونها فصيحاً فافهم.

(فالضعف) ان يكون تأليف الكلام على خلاف القانون النحوى المشهور بين الجمهور كالاضمام قبل الذكر لفظاً ومعنى وحكماً (نحو ضرب غلامه زيدا).

(والتنافر) ان تكون الكلمات ثقيله على اللسان وان كان كل منها فصيحاً (كقوله وليس قرب قبر حرب) وهو اسم رجل (قبر) وصدر البيت «وقبر حرب بمكان قفر» اى خال عن الماء والكلاء ، ذكر فى عجائب المخلوقات ان من الجن نوعاً يقال له الهاتف فصاح واحد منهم على حرب بن اميه فمات فقال ذلك الجنى هذا البيت (وكقوله «كريم متى امدحه امدحه والورى معى ، واذا ما لمته لمته وحدى») والواو فى الورى للحال ، وهو مبتدأ وخبره قوله معى.

وانما مثل بمثاليين لان الاول متناه فى الثقل والثانى دونه ، او لان منشأ الثقل فى الاول نفس اجتماع الكلمات وفى الثانى حروف منها ، وهو فى تكرير امدحه ، دون مجرد الجمع بين الحاء والهاء ، لوقوعه فى التنزيل ، مثل فسبحه ، فلا يصح القول بان مثل هذا الثقل مخل بالفصاحه.

وذكر الصاحب اسماعيل بن عباد انه انشد هذه القصيده بحضرة الاستاذ ابن العميد ، فلما بلغ هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئاً من الهجته؟ قال : نعم مقابله المدح باللوم ، وانما يقابل بالذم او الهجاء ، فقال : الاستاذ غير هذا اريد ، فقال : لا ادرى غير ذلك.

فقال الاستاذ : هذا التكرير فى امدحه امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء ، وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال نافر كل التنافر فائتى عليه

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ١٧٤١

الصاحب.

(والتعقيد) اى كون الكلام معقدا (ان لا يكون الكلام ظاهر الدلاله على المراد لخلل) واقع (اما فى النظم) بسبب تقديم او تأخير او حذف او غير ذلك ، مما يوجب صعوبه فهم المراد (كقول الفرزدق فى خال هشام) بن عبد الملك ، وهو ابن ابراهيم بن هشام بن اسمعيل المخزومى

(وما مثله فى الناس الا مملكا**ابو امه حى ابو يقاربه)

اى ليس مثله فى الناس (حى يقاربه) اى احد يشبهه فى الفضائل (الا مملكا) اى رجل اعطى الملك والمال يعنى هشاما (ابو امه) اى ابو ام ذلك الملك (ابوه) اى ابو ابراهيم الممدوح اى لا يماثله احد الا ابن اخته وهو هشام.

ففيه فصل بين المبتدأ والخبر اعنى ابو امه ابو بالاجنبى الذى هو حى ، وبين الموصوف والصفه ، اعنى حى يقاربه بالاجنبى الذى هو ابو ، وتقديم المستثنى اعنى مملكا على المستثنى منه اعنى حى وفصل كثير بين البدل وهو حى والمبدل منه وهو مثله ، فقوله مثله اسم ما وفى الناس خبره والا مملكا منصوب لتقدمه على المستثنى منه.

قيل ذكر ضعف التأليف يغنى عن ذكر التعقيد اللفظى.

وفيه نظر ، لجواز ان يحصل التعقيد باجتماع عدده امور موجب لصعوبه فهم المراد ، وان كان كل واحد منها جاريا على قانون النحوى.

وبهذا يظهر فساد ما قيل : انه لا حاجه فى بيان التعقيد فى البيت الى ذكر تقديم المستثنى على المستثنى منه ، بل لا وجه له ، لان ذلك جائز باتفاق النحاه ، اذ لا يخفى انه يوجب زياده التعقيد وهو مما يقبل الشده والضعف.

(واما فى الانتقال) عطف على قوله : (اما فى النظم) اى لا يكون الكلام ظاهره الدلاله على المراد ، لخلل واقع فى انتقال الذهن من المعنى الاول المفهوم بحسب اللغه الى الثانى المقصود ، وذلك بسبب ايراد اللوازم البعيده المفتقره الى الوسائط الكثيره مع خفاء القرائن الداله على المقصود (كقول الاخر) وهو عباس بن الاحنف ولم يقل

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ١٧٤٢

كقوله لثلا يتوهم عود الضمير الى الفرزدق.

(سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب) بالرفع ، وهو الصحيح وبالنصب وهم (عيناي الدموع لتجمدا) جعل سكب الدموع كناية عما يلزمه فراق الاحبه من الكئابه والحزن واصاب ، لكنه اخطأ فى جعل جمود العين كناية عما يوجبه دوام التلاقى من الفرح والسرور (فان الانتقال من جمود العين الى بخلها بالدموع) حال اراده البكاء ، وهى حاله الحزن (لا- الى ما قصده من السرور) الحاصل بالملاقاه.

ومعنى البيت : انى اليوم اطيب نفسا بالبعد والفراق واوطنها على مقاساه الا-حزان والا-شواق ، واتجرع غصصها واتحمل لاجلها حزنا يفيض الدموع من عينى لأتسبب بذلك الى وصل يدوم ومسرره لا تزول ، فان الصبر مفتاح الفرج ولكل بدايه نهايه ، ومع كل عسر يسرا والى هذا اشار الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز.

وللقوم ههنا كلام فاسد اوردناه فى الشرح.

(قيل) : فصاحه الكلام خلوصه مما ذكر (ومن كثره التكرار وتتابع الاضافه كقوله) وتسعدنى فى غمره بعد غمره (سبوح) : اى فرس حسن الجرى لا تتعب راكبها كأنها تجرى فى الماء (لها) صفة سبوح.

(منها) حال من شواهد (عليها) متعلق بشواهد (شواهد) فاعل الظرف اعنى لها يعنى ان لها من نفسها علامات داله على نجابتها.

قيل التكرار ذكر الشىء مره بعد اخرى ولا يخفى انه لا يحصل كثره بذكره ثالثا.

وفيه نظر ، لان المراد بالكثره ههنا ما يقابل الوحده ولا يخفى حصوله بذكره ثالثا.

(و) تتابع الاضافات مثل (قوله «حمامه جرعى حومه الجندل اسجعى) ، فانت بمرأى من سعاد ومسمع».

ففيه اضافه حمامه الى جرعى وجرعى الى حومه وحومه الى الجندل.

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص : ١٧٤٣

والجرعى تأنيث الاجرع قصرها للضروره ، وهى : ارض ذات رمل لا تنبت شيئا ، والحومه معظم الشىء ، والجنبدل ارض ذات حجاره ، والسجع هدير الحمامه ونحوه.

وقوله : فانت بمرأى اى بحيث تراك سعاد وتسمع صوتك. يقال : «فلان بمرأى منى ومسمع اى بحيث اراه واسمع قوله» كذا فى الصحاح.

فظهر فساد ما قيل ان معناه انت بموضع ترين منه سعاد وتسمعين كلامها وفساد ذلك مما يشهد به العقل والنقل.

(وفيه نظر) لاین کلا- من كثره التكرار وتتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه على اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر والا فلا يخل بالفصاحه ، كيف وقع فى التنزيل مثل دأب قوم نوح ، كذلك ذكر رحمه ربك عبده زكريا ، ونفس وما سواها ، فالهمها فجورها وتقواها.

(و) الفصاحه (فى المتكلم ملكه) وهى كيفيه راسخه فى النفس والكيفيه عرض لا- يتوقف تعلقه على تعقل الغير ، ولا- يقتضى القسمة واللاقسمه فى محله اقتضاء اوليا.

فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبيه مثل الاضافه او الفعل والانفعال ونحو ذلك ، وبقولنا ، لا يقتضى القسمة الكميات ، وبقولنا واللاقسمه النقطه والوحده ، وبقولنا اوليا ليدخل فيه مثل العلم بالمعلومات المقتضيه للقسمة واللاقسمه.

فقوله : ملكه اشعار بانه لو عبر عن المقصود بلفظ فصيح لا يسمى فصيحاً فى الاصطلاح ما لم يكن ذلك راسخاً فيه.

وقوله : (يقتدر بها على التعبير عن المقصود) دون ان يقول يعبر ، اشعار بانه يسمى فصيحاً اذا وجد فيه تلك الملكه ، سواء وجد التعبير او لم يوجد.

وقوله : (بلفظ فصيح) ليعم المفرد والمركب ، اما المركب فظاهر. واما المفرد فكما تقول عند التعداد دار غلام جاريه ثوب بساط الى غير ذلك.

(والبلاغه فى الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته) : اى فصاحه الكلام ، والحال هو الامر الداعى للمتكلم الى ان يعتبر مع الكلام الذى يؤدى به اصل

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص : ١٧٤٤

المراد خصوصيه ما ، وهو مقتضى الحال ، مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضى تأكيد الحكم ، والتأكيد مقتضى الحال ، وقولك له ان زيدا فى الدار مؤكدا بان كلام مطابق لمقتضى الحال.

وتحقيق ذلك انه جزئى من جزئيات ذلك الكلام ، الذى يقتضيه الحال ، فان الانكار مثلا يقتضى كلاما مؤكدا ، وهذا مطابق له ، بمعنى انه صادق عليه على عكس ما يقال : ان الكلى مطابق للجزئيات.

وان اردت تحقيق هذا الكلام فارجع الى ما ذكرناه فى الشرح فى تعريف علم المعانى (وهو) : اى مقتضى الحال (مختلف فان مقامات الكلام متفاوتة) لان الاعتبار اللائق بهذا المقام يغير الاعتبار اللائق بذاك ، وهذا عين تفاوت مقتضيات الاحوال ، لان التغير بين الحال والمقام انما هو بحسب الاعتبار ، وهو انه يتوهم فى الحال ، كونه زمانا لورود الكلام فيه وفى المقام كونه محلا له.

وفى هذا الكلام اشاره اجماليه الى ضبط مقتضيات الاحوال وتحقيق لمقتضى الحال.

(فمقام كل من التنكير والاطلاق والتقديم والذكر يبين مقام خلافه) : اى مقام خلاف كل منها يعنى ان المقام الذى يناسبه تنكير المسند اليه او المسند ، يبين المقام الذى يناسبه التعريف ، ومقام اطلاق الحكم او التعليق او المسند اليه او المسند او متعلقه يبين مقام تقييده بمؤكد ، او اداء قصر او تابع او شرط او مفعول او ما يشبه ذلك ، ومقام تقديم المسند اليه او المسند او متعلقاته ، يبين مقام تاخيره ، وكذا مقام ذكره يبين مقام حذفه ، فقوله خلافه شامل لما ذكرناه.

وانما فصل قوله (ومقام الفصل يبين مقام الوصل) تنبيها على عظم شان هذا الباب ، وانما لم يقل مقام خلافه لانه احضر واطهر ، لان خلاف الفصل انما هو الوصل ، وللتنبيه على عظم شان الفصل قوله (ومقام الايجاز يبين مقام خلافه) اى الاطناب والمساواه (وكذا خطاب الذكى مع خطاب الغبى) فان مقام الاول يبين مقام الثانى فان الذكى يناسبه من الاعتبارات اللطيفه والمعانى الدقيقه الخفيه ما لا

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص : ١٧٤٥

يناسب الغبى.

(ولكل كلمه مع صاحبها) اى مع كل كلمه اخرى مصاحبه لها (مقام) ليس لتلك الكلمه مع ما يشارك تلك المصاحبه فى اصل المعنى ، مثلا الفعل الذى قصد اقترانه بالشرط ، فله مع ان مقام ليس له مع اذا وكذا الكل من ادوات الشرط مع الماضى مقام ليس له مع المضارع وعلى هذا القياس (وارتفاع شأن الكلام فى الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه) اى انحطاط شأنه (بعدها) اى بعدم مطابقته للاعتبار المناسب.

(والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذى اعتبره المتكلم مناسباً بحسب السليقه او بحسب تتبع تراكيب البلغاء ، يقال اعتبرت الشىء ، اذا نظرت اليه وراعت حاله) واراد بالكلام ، الكلام الفصيح وبالحسن ، الحسن الذاتى الداخلى فى البلاغه دون العرضى الخارج لحصوله بالمحسنات البديعيه (فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب) للحال والمقام ، يعنى اذا علم ان ليس ارتفاع شأن الكلام الفصيح فى الحسن الذاتى الا بمطابقته للاعتبار المناسب على ما يفيداه اضافه المصدر.

ومعلوم انه انما يرتفع بالبلاغه التى هى عبارته عن مطابقه الكلام الفصيح لمقتضى الحال ، فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب ومقتضى الحال واحد ، والا- لما صدق انه لا- يرتفع الا- بالمطابقه للاعتبار المناسب ، ولا يرتفع الا بالمطابقه لمقتضى الحال فليتأمل.

(فالبلاغه) صفه (راجع الى اللفظ) يعنى انه يقال : كلام بليغ لكن لا من حيث انه لفظ وصوت ، بل (باعتبار افادته المعنى) اى الغرض المصوغ له الكلام (بالتركيب) متعلق بافادته ، وذلك لان البلاغه كما مرّ عبارته عن مطابقه الكلام الفصيح لمقتضى الحال ، فظاهر ان اعتبار المطابقه وعدمها انما يكون باعتبار المعانى والاعراض التى يصاغ لها الكلام ، لا باعتبار الالفاظ المفرده والكلم المجرده.

(وكثيرا ما) نصب على الظرف لانه من صفه الاحيان وما لتأكيد معنى الكثره والعامل فيه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص: ١٧٤٦

قوله : (يسمى ذلك) الوصف المذكور (فصاحه ايضا) كما يسمى بلاغه ، فحيث يقال : أن اعجاز القرآن من جهه كونه فى اعلى طبقات الفصاحه يراد بها هذا المعنى . (ولها) اى لبلاغه الكلام (طرفان : اعلى وهو حد الاعجاز) وهو ان يرتقى الكلام فى بلاغته الى ان يخرج عن طوق البشر ، ويعجزهم عن معارضته .

(وما يقرب منه) عطف على قوله وهو والضمير فى منه عائد الى اعلى ، يعنى ان الاعلى مع ما يقرب منه كلاهما من حد الاعجاز ، هذا هو الموافق لما فى المفتاح .

وزعم بعضهم انه عطف على حد الاعجاز والضمير فى منه عائد اليه ، يعنى ان الطرف الاعلى هو حد الاعجاز ، وما يقرب من حد الاعجاز .

وفيه نظر لان القريب من حد الاعجاز لا يكون من الطرف الاعلى الذى هو حد الاعجاز وقد اوضحنا ذلك فى الشرح .

(واسفل وهو ما اذا غير) الكلام (عنه الى ما دونه) اى الى مرتبه اخرى هى ادنى منه وانزل (التحق) الكلام وان كان صحيح الاعراب (عند البلغاء باصوات الحيوانات) تصدر عن محالها بحسب ما يتفق ، من غير اعتبارات اللطائف والخواص الزائده على اصل المراد (وبينهما) اى بين الطرفين (مراتب كثيره) متفاوته بعضها اعلى من بعض بحسب تفاوت المقامات ورعايه الاعتبار ، والبعد من اسباب الاخلال بالفصاحه (وتتبعها) اى بلاغه الكلام (وجوه اخر) سوى المطابقه .

والفصاحه (تورث الكلام حسنا) وفى قوله (تتبعها) اشاره الى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضى خارج عن حد البلاغه ، والى ان هذه الوجوه انما تعد محسنه بعد رعايه المطابقه ، والفصاحه وجعلها تابعه للبلاغه الكلام دون المتكلم لانها ليست مما تجعل المتكلم متصفا بصفه .

(و) البلاغه (فى المتكلم ملكه يقتدر بها على تأليف كلام بليغ فعلم) مما تقدم (ان كل بليغ) كلا ما كان او متكلما على سبيل استعمال المشترك فى معنيه ، او على تأويل كل ما يطلق عليه لفظ البليغ (فصيح) لان الفصاحه مأخوذه فى تعريف

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص : ١٧٤٧

البلاغه مطلقا (ولا عكس) بالمعنى اللغوى : اى ليس كل فصيح بليغا ، لجواز أن يكون كلام فصيح غير مطابق لمقتضى الحال ، وكذا يجوز ان يكون لاحد ملكه يقتدر بها التعبير عن المقصود بلفظ فصيح من غير مطابقه لمقتضى الحال.

(و) علم ايضا (ان البلاغه) فى الكلام (مرجعها) اى ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها ، كما يقال مرجع الجود الى الغنى (الى الاحتراز عن الخطأ فى تأديه المعنى المراد) والا لربما ادى المعنى المراد بلفظ فصيح ، غير مطابق لمقتضى الحال فلا يكون بليغا (والى تمييز) الكلام (الفصيح من غيره) والا لربما اورد الكلام المطابق لمقتضى الحال بلفظ غير فصيح ، فلا يكون ايضا بليغا لوجوب وجود الفصاحه فى البلاغه ، ويدخل فى تمييز الكلام الفصيح من غيره تمييز الكلمات الفصيحه من غيرها لتوقفه عليها.

(والثانى) اى تمييز الفصيح من غيره (منه) اى بعضه (ما يبين) اى يوضح (فى علم متن اللغه) كالغرابه.

وانما قال فى علم متن اللغه اى معرفه اوضاع المفردات لان اللغه اعم من ذلك لانه يطلق على سائر اقسام العريبه ، يعنى به يعرف تمييز السالم من الغرابه عن تمييز غيره ، بمعنى ان من تتبع الكتب المتداوله واحاط بمعانى المفردات المأنوسه علم ان ما عداها مما يفتقر الى تنقيح او تخريج ، فهو غير سالم من الغرابه.

وبهذا تبين فساد ما قيل انه ليس فى علم متن اللغه ان بعض الالفاظ مما يحتاج فى معرفته الى ان يبحث عنه فى الكتب المبسوطه فى اللغه (او) فى علم (التصريف) كمخالفه القياس اذ به يعرف ان الاجل مخالف (للقياس) دون الاجل (او فى علم النحو) كضعف التأليف والتعقيد اللفظى (او يدرك بالحس) كالتنافر ، اذ به يعرف ان مستشزرا متنافر دون مرتفع.

وكذا تنافر الكلمات (وهو) اى ما يبين فى العلوم المذكوره او ما يدرك بالحس ، فالضمير عائد الى ما ، ومن زعم انه عائد الى ما يدرك بالحس فقدسها سهوا ظاهرا.

(ما عد التعقيد المعنوى) اذ لا يعرف بتلك العلوم ولا بالحس تمييز السالم من

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص : ١٧٤٨

التعقيد المعنوى من غيره فعلم ان مرجع البلاغه بعضه مبين فى العلوم المذكوره وبعضها مدرك بالحس وبقي الاحتراز عن الخطأ فى تأديه المعنى المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوى.

فمست الحاجه الى وضع علمين مفيدين لذلك ، فوضعوا علم المعانى للاول وعلم البيان للثانى.

واليه اشار بقوله (وما يحترز به عن الاول) اى الخطاء فى تأديه المعنى المراد (علم المعانى وما يحترز به عن التعقيد المعنوى علم البيان).

وسموا هذين العلمين علم البلاغه لمكان مزيد اختصاص لهما بالبلاغه ، وإن كان البلاغه تتوقف على غيرهما من العلوم.

ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغه الى علم آخر ، فوضعوا لذلك علم البديع واليه اشار بقوله (وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع).

ولما كان هذا المختصر فى علم البلاغه وتوابعها انحصر مقصوده فى ثلاثه فنون (وكثير) من الناس (يسمى الجميع علم البيان وبعضهم يسمى الاول علم المعانى و) يسمى (الاخيرين) يعنى البيان والبديع (علم البيان والثلاثه علم البديع) ولا يخفى وجوه المناسبه والله اعلم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص : ١٧٤٩

[شماره صفحه واقعی : ۲۶]

ص: ۱۷۵۰

(الفن الأول علم المعانى) قدمه على البيان ، لكونه منه بمنزلة المفرد من المركب ، لان رعايه المطابقه لمقتضى الحال وهو مرجع علم المعانى ، معتبره فى علم البيان ، مع زياده شىء آخر وهو ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفه.

(وهو علم) اى ملكه يقتدر بها على ادراكات جزئيه ، ويجوز أن يريد به نفس الاصول والقواعد المعلومه ، ولاستعمالهم المعرفه فى الجزئيات.

قال (تعرف به احوال اللفظ العربى) اى هو علم يستنبط منه ادراكات جزئيه ، وهى معرفه كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكوره ، بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك العلم.

وقوله (التي بها يطابق) اللفظ (مقتضى الحال) احتراز عن الاحوال التي ليست بهذه الصفه ، مثل الاعلال والادغام والرفع والنصب وما اشبه ذلك مما لا بد منه فى تأديه اصل المعنى ، وكذا المحسنات البديعيه من التنجيس والترصيع ونحوهما مما يكون بعد رعايه المطابقه.

والمراد انه علم يعرف به هذه الاحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، لظهور ان ليس علم المعانى عباره عن تصور معانى التعريف والتنكير والتقديم والتأخير والاثبات والحذف وغير ذلك.

وبهذا يخرج عن التعريف علم البيان ، اذ ليس البحث فيه عن احوال اللفظ من هذه الحثيه ، والمراد باحوال اللفظ : الامور العارضه له من التقديم والتأخير والاثبات والحذف وغير ذلك.

ومقتضى الحال فى التحقيق هو الكلام الكلى المتكيف بكيفيه مخصوصه على ما اشار اليه فى المفتاح ، وصرح به فى شرحه لا نفس الكيفيات من التقديم والتأخير

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

والتعريف والتذكير على ما هو ظاهر عبارته المفتاح وغيره ، والا لما صح القول بانها احوال بها يطابق اللفظ مقتضى الحال ، لانها عين مقتضى الحال ، قد حققنا ذلك فى الشرح.

واحوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ ، باعتبار أن التأكيد وتركه مثلا من الاعتبارات الراجعة الى نفس الجملة ، وتخصيص اللفظ بالعربى مجرد اصطلاح ، لان الصنائه انما وضعت لذلك.

(وينحصر) المقصود من علم المعانى (فى ثمانية ابواب) : انحصار الكل فى الاجزاء لا الكلى فى الجزئيات ، والا لصدق علم المعانى على كل باب من الابواب المذكوره ، وليس كذلك (احوال الاسناد الخبرى) و (احوال المسند اليه) و (احوال المسند) و (احوال متعلقات الفعل) و (القصر) و (الانشاء) و (الفصل) و (الوصل) و (الايجاز) و (الاطناب) و (المساواه).

وانما انحصر فيها؟ (لان الكلام اما اخبار او انشاء لانه) لا محاله يشتمل على نسبه تامه بين الطرفين ، قائمه بنفس المتكلم وهى تعلق احد الشئيين بالآخر ، بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا او سلبا او غيرهما كما فى الانشائيات وتفسيرها بايقاع المحكوم به على المحكوم عليه او سلبه عنه خطأ فى هذا المقام ، لانه لا يشمل النسبه فى الكلام الانشائى فلا يصح التقسيم.

فالكلام (ان كان لنسبته خارج) فى احد الازمنه الثلاثه : اى يكون بين الطرفين فى الخارج نسبه ثبوتيه او سلبيه (تطابقه) اى تطابق تلك النسبه ذلك الخارج ، بان يكونا ثبوتيين او سلبيتين (او لا تطابقه) بان تكون النسبه المفهومه من الكلام ثبوتيه ، والتى بينهما فى الخارج والواقع سلبيه او بالعكس.

(فخبر) اى فالكلام خبر (والا) اى وان لم يكن لنسبته خارج كذلك (فانشاء).

وتحقيق ذلك ان الكلام اما ان يكون له نسبه بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجدا لها من غير قصد الى كونه دالا على نسبه حاصله فى الواقع بين الشئيين

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص : ١٧٥٢

وهو الانشاء او تكون له نسبه بحيث يقصدان لها نسبه خارجيه مطابقه اولا مطابقه ، وهو الخبر ، لان النسبه المفهومه من الكلام الحاصله فى الذهن لا بد وان تكون بين الشئيين ، ومع قطع النظر عن الذهن لا بد وان يكون بين هذين الشئيين فى الواقع نسبه ثبوتيه ، بان يكون هذا ذاك ، او سلبيه بان لا يكون هذا ذاك.

الا ترى انك اذا قلت زيد قائم ، فان القيام حاصل لزيد قطعا ، سواء قلنا ان النسبه من الامور الخارجيه او ليست منها ، وهذا معنى وجود النسبه الخارجيه.

(والخبر لا بد له من مسند اليه ومسند واسناد ، والمسند قد يكون له متعلقات اذا كان فعلا او ما فى معناه) كالمصدر واسم الفاعل واسم المفعول وما اشبه ذلك ، ولا وجه لتخصيص هذا الكلام بالخبر.

(وكل من الاسناد والتعليق اما بقصر او بغير قصر وكل جمله قرنت باخرى ، اما معطوفه عليها او غير معطوفه ، والكلام البليغ اما زائد على اصل المراد لفائده) احترز به عن التطويل ، على انه لا حاجه اليه بعد تقييد الكلام بالبليغ (او غير زائد).

هذا كله ظاهر لكن لا طائل تحته ، لان جميع ما ذكر من القصر والفصل والوصل والايجاز ومقابليه ، انما هو من احوال الجمله او المسند اليه والمسند ، مثل التأكيد والتقديم والتأخير وغير ذلك ، فالواجب فى هذا المقام بيان سبب افرادها وجعلها ابوابا برأسها وقد لخصنا ذلك فى الشرح.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ١٧٥٣

(تنبيه) على تفسير الصدق والكذب الذى قد سبق اشاره ما اليه فى قوله تطابقه او لا تطابقه.

اختلف القائلون بانحصار الخبر فى الصدق والكذب فى تفسيرها.

ف قيل : (صدق الخبر مطابقتها) اى مطابقه حكمه (للوابع) وهو الخارج الذى يكون لنسبه الكلام الخبرى (وكذبه) اى كذب الخبر (عدمها) اى عدم مطابقتها للواقع ، يعنى ان الشئيين اللذين اوقع بينهما نسبه فى الخبر ، لا بد وان يكون بينهما نسبه فى الواقع ، اى مع قطع النظر عما فى الذهن وعما يدل عليه الكلام فمطابقه تلك النسبه المفهومه من الكلام للنسبه التى فى الخارج ، بان يكونا ثبوتيين او سلبيتين صدق وعدمها ، بان يكون احديهما ثبوتيه والاخرى سلبيه كذب.

(وقيل) (صدق الخبر (مطابقتها لاعتقاد المخبر ولو كان) ذلك الاعتقاد (خطاء) غير مطابق للواقع (و) كذب الخبر (عدمها) اى عدم مطابقتها لاعتقاد المخبر ولو كان خطاء ، فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق ، وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب ، والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم او الراجح ، فيعم العلم والظن.

وهذا يشكل بخبر الشاك لعدم الاعتقاد فيه فيلزم الواسطه ولا يتحقق الانحصار.

اللهم الا ان يقال انه كاذب لانه اذا انتفى الاعتقاد صدق عدم مطابقه الاعتقاد والكلام فى ان المشكوك خبر او ليس بخبر مذكور فى الشرح فليطالع ثمه (بدليل) قوله تعالى (إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ... وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَكَاذِبُونَ) فانه تعالى جعلهم كاذبين فى قولهم انك لرسول الله لعدم مطابقتها لاعتقادهم وان كان مطابقا للواقع.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

(ورد) هذا الاستدلال (بان المعنى لكاذبون فى الشهاده) وفى ادعائهم المواطأه ، فالتكذيب راجع الى الشهاده باعتبار تضمينها خبرا كاذبا غير مطابق للواقع ، وهو ان هذه الشهاده من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهاده انّ واللام والجمله الاسميه (او) المعنى انهم لكاذبون (فى تسميتها) اى فى تسميه هذا الاخبار شهاده لان الشهاده ما يكون على وفق الاعتقاد فقولته تسميتها مصدر مضاف الى المفعول الثانى والاول محذوف (او) المعنى انهم لكاذبون (فى المشهود به) اعنى قولهم انك لرسول الله لكن لا- فى الواقع بل (فى زعمهم) الفاسد واعتقادهم الباطل لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا باعتقادهم وان كان صادقا فى نفس الامر فكأنه قيل انهم يزعمون انهم كاذبون فى هذا الخبر الصادق وحينئذ لا يكون الكذب الا بمعنى عدم المطابقه للواقع فليتأمل.

لئلا يتوهم ان هذا اعتراف بكون الصدق والكذب راجعين الى الاعتقاد.

(والجاحظ) انكر انحصار الخبر فى الصدق والكذب واثبت الواسطه وزعم ان صدق الخبر (مطابقته) للواقع (مع الاعتقاد) بانه مطابق (و) كذب الخبر (عدمها) اى عدم مطابقته للواقع (معها) أى مع اعتقاد انه غير مطابق (وغيرهما) اى غير هذين القسمين.

وهو اربعة اعنى المطابقه مع اعتقاد عدم المطابقه ، او بدون الاعتقاد اصلا ، او عدم المطابقه مع اعتقاد المطابقه ، او بدون الاعتقاد اصلا (ليس بصدق ولا كذب) فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بالتفسيرين السابقين لانه اعتبر فى الصدق مطابقه الواقع والاعتقاد جميعا وفى الكذب عدم مطابقتهما جميعا بناء على ان اعتقاد المطابقه يستلزم مطابقه الاعتقاد.

ضروره توافق الواقع والاعتقاد حينئذ وكذا اعتقاد عدم المطابقه يستلزم عدم مطابقه الاعتقاد حينئذ.

وقد اقتصر فى التفسيرين السابقين على احدهما (بدليل افتري على الله كذبا ام به جنه) لان الكفار حصروا اخبار النبى عليه السلام بالحشر والنشر على ما يدل

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ١٧٥٥

عليه قوله تعالى (إِذَا مَرَّكُمْ كُلٌّ مِّمَّزِقٍ إِنَّا كَفَرْنَا بِكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) في الافتراء والاختبار حال الجنه على سبيل منع الخلو.

ولا شك (ان المراد بالثاني) اى الاخبار حال الجنه لا قوله ام به جنه على ما سبق الى بعض الاوهام (غير الكذب لانه قسيمه) اى لائن الثانى قسيم الكذب اذ المعنى الكذب ام اخبر حال الجنه وقسيم الشىء يجب ان يكون غيره (وغير الصدق لانهم لم يعتقدوه) اى لان الكفار لم يعتقدوا صدقه فلا يريدون فى هذا المقام الصدق الذى هو بمراحل عن اعتقادهم ، ولو قال لانهم اعتقدوا عدم صدقه لكان اظهر.

فمرادهم بكونه خيرا حال الجنه غير الصدق وغير الكذب وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغه فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا- كاذب حتى يكون هذا منه بزعمهم وعلى هذا لا- يتوجه ما قيل انه لا يلزم من عدم اعتقادهم الصدق عدم الصدق لانه لم يجعله دليلا على عدم الصدق بل على عدم اراده الصدق فليتأمل.

(ورد) هذا الاستدلال (بان المعنى) اى معنى ام به جنه (ام لم يفتر فعبر عنه) اى عدم الافتراء (بالجنه لان المجنون لا افتراء له) لانه الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فالثانى ليس قسيما للكذب ، بل لما هو اخص منه ، اعنى الافتراء فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب بزعمهم فى نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ١٧٥٦

(احوال الاسناد الخبرى) وهو ضم كلمه او ما يجرى مجراها الى اخرى بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احديهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه وانما قدم بحيث الخبر لعظم شأنه وكثره مباحثه.

ثم قدم احوال الاسناد على احوال المسند اليه والمسند مع تأخر النسبه عن الطرفين لان البحث فى علم المعانى انما هو عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسند اليه او مسندا وهذا الوصف انما يتحقق بعد تحقق الاسناد والمتقدم على النسبه انما هو ذات الطرفين ولا بحث لنا عنها.

(لا- شك ان قصد المخبر) اى من يكون بصدد الاخبار والاعلام والا- فالجمله الخبريه كثيرا ما تورد لاغراض آخر غير افاده الحكم او لانه مثل التحسّر والتحرّز وفى قوله تعالى حكاية عن امرأه عمران (رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ) وما اشبه ذلك (بخبره) متعلق بقصر (افاده المخاطب) خبران.

(اما الحكم) مفعول الافاده (او كونه) اى كون المخبر (عالما به) اى بالحكم والمراد بالحكم هنا وقوع النسبه اولا وقوعها وكونه مقصودا للمخبر بخبر لا يستلزم تحققه فى الواقع.

وهذا مراد من قال ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى او انتفائه على سبيل القطع والا فلا يخفى ان مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه ان القيام ثابت لزيد وعدم ثبوته له احتمال عقلى لا مدلول ولا مفهوم للفظ فليفهم.

(ويسمى الاول) اى الحكم الذى يقصد بالخبر افادته (فائده الخبر والثانى)

[شماره صفحه واقعى : ۳۳]

ای کون المخبر عالما به (لازمها) ای لازم فائده الخبر ، لانه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به وليس كلما افاد انه عالم بالحكم افاد نفس الحكم ، لجواز ان يكون الحكم معلوما قبل الاخبار ، كما فى قولنا لمن حفظ التوریه قد حفظت التوریه وتسمیه مثل هذا الحكم فائده الخبر بناء على انه من شأنه ان يقصد بالخبر ويستفاد منه والمراد بكونه عالما بالحكم حصول صوره الحكم فى ذهنه وههنا ابحاث شریفه سمحنا بها فى الشرح.

(وقد ينزل) المخاطب (العالم بهما) ای بفائده الخبر ولازمها (منزله الجاهل) فىلقى الیه الخبر وان كان عالما بالفائدتين (لعدم جریه على موجب العلم) فان من لا یجرى على مقتضى علمه هو والجاهل سواء كما یقال للعالم التارك للصلاه ، الصلاه واجبه وتنزیل العالم بالشى منزله الجاهل به لاعتبارات خطایه كثير فى الكلام منه قوله تعالى (وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) بل تنزیل وجود الشىء منزله عدمه كثير منه قوله تعالى (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى).

(فینبغى) ای اذا كان قصد المخبر بخبره افاده المخاطب ینبغى (ان یقتصر من التركيب على قدر الحاجه) حذرا عن اللغو (فان كان) المخاطب (خالى الذهن من الحكم والتردد فيه) ای لا یكون عالما بوقوع النسبه او لا وقوعها ولا مترددا فى ان النسبه هل هی واقعه ام لا.

وبهذا تبين فساد ما قيل ان الخلو عن الحكم يستلزم الخلو عن التردد فيه فلا حاجه الى ذكره بل التحقيق ان الحكم والتردد فيه متنافيان (استغنى) على لفظ المبني للمفعول (عن مؤكيدات الحكم) لتمكن الحكم فى الذهن حيث وجدته خاليا (وان كان) المخاطب (مترددا فيه) ای فى الحكم (طالباً له) بان حضر فى ذهنه طرف الحكم وتحير فى ان الحكم بينهما وقوع النسبه او لا وقوعها (حسن تقويه) ای تقويته الحكم (بمؤكد) ليزيل ذلك المؤكد تردده ويمكن فيه الحكم.

لكن المذكور فى دلائل الاعجاز انه انما یحسن التأكيد اذا كان للمخاطب ظن فى خلاف حکمك (وان كان) ای المخاطب (منكراً) للحكم (وجب توكيده) ای

[شماره صفحه واقعى : ۳۴]

ص: ۱۷۵۸

توكيد الحكم (بحسب الانكار) اى بقدره قوه وضعفا يعنى يجب زياده التأكيد بحسب ازدياد الانكار ازاله له (كما قال الله تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام اذ كذبوا فى المره الاولى (إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ) مؤكدا بانّ واسميه الجمله (وفى) المره (الثانيه) ربنا يعلم (إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ) مؤكدا بالقسم وانّ واللام واسميه الجمله لمبالغه المخاطبين فى الانكار حيث قالوا (مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ) وقوله اذ كذبوا مبنى على أن تكذيب الاثنين تكذيب الثلاثه والا فالكذب اولا اثنان.

(ويسمى الضرب الاول ابتدائيا والثانى طلبيا والثالث انكاريا و) يسمى (اخراج الكلام عليها) اى على الوجوه المذكوره وهى الخلو عن التأكيد فى الاول والتقويه بمؤكد استحسانا فى الثانى ووجوب التأكيد بحسب الانكار فى الثالث (اخراجا على مقتضى الظاهر) وهو اخص مطلقا من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما فى صورته اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فانه يكون على مقتضى الحال ولا يكون على مقتضى الظاهر.

(وكثيرا ما يخرج) الكلام (على خلافه) اى على خلاف مقتضى الظاهر (فيجعل غير السائل كالسائل اذا قدم اليه) اى الى غير السائل (ما يلوح) اى يشير (له) اى لغير السائل (بالخبر فيستشرف) غير السائل (له) اى للخبر يعنى ينظر اليه يقال استشرف فلان الشىء اذا رفع رأسه لينظر اليه ويسط كفه فوق حاجبه كالمستظل من الشمس (استشرف الطالب المتردد نحو (وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا)) اى ولا تدعنى يا نوح فى شأن قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك فهذا كلام يلوح بالخبر تلويحا ما ويشعر بانه قد حق عليهم العذاب فصار المقام مقام ان يتردد المخاطب فى انهم هل صاروا محكوما عليهم بالاغراق ام لا فليل (انهم مغرقون) مؤكدا اى محكوم عليهم بالاغراق.

(و) يجعل (غير المنكر كالمنكر اذا لاح) اى ظهر (عليه) اى على غير المنكر

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ١٧٥٩

(شئ من امارات الانكار نحو جاء شقيق) اسم رجل (عارضاً رمحه) اى واضعاً على العرض فهو لا ينكر ان فى بنى عمه رماحا لكن مجيئه واضعاً الرمح على العرض من غير التفات وتهيؤ امارات انه يعتقد ان لا رمح فيهم بل كلهم عزل لا سلاح معهم فنزل منزله المنكر وخوطب خطاب التفات بقوله (ان بنى عمك فيهم رماح) مؤكداً بان وفى البيت على ما اشار اليه الامام المرزوقى تهكم واستهزاء كانه يرميه بان فيه من الضعف والجبن بحيث لو علم ان فيهم رماحا لما التفت لفت الكفاح ولم تقو يده على حمل الرماح على طريقه قوله :

فقلت لمحرز لما التقينا**تنكب لا يقطرك الزحام

يرميه بانه لم يباشر الشدائد ولم يدفع الى مضائق ، المجامع كانه يخاف عليه ان يداس بالقوائم ، كما يخاف على الصبيان والنساء لقله غنائه وضعف بناءه.

(و) يجعل (المنكر كغير المنكر اذا كان معه) اى مع المنكر.

(ما ان تأمله) اى شئ من الدلائل والشواهد ان تأمل المنكر ذلك الشئ (ارتدع) عن انكاره ومعنى كونه معه ان يكون معلوماً له ومشاهداً عنده كما تقول لمنكر الاسلام «الاسلام حق» من غير تأكيد لان مع ذلك المنكر دلائل داله على حقيقته الاسلام وقيل معنى كونه معه ان يكون معه موجوداً فى نفس الامر.

وفيه نظر لان مجرد وجوده لا يكفى فى الارتداع ما لم يكن حاصلًا عنده.

وقيل معنى ما ان تأمله شئ من العقل.

وفيه نظر لان المناسب حينئذ ان يقال ما ان تأمل به لانه لا يتأمل العقل بل يتأمل به.

(نحو (لا ريب فيه)) ظاهر هذا الكلام انه مثال لجعل منكر الحكم كغيره وترك التأكيد لذلك.

وبيانه ان معنى لا ريب فيه انه ليس القرآن بمظنه للريب ولا ينبغى ان يرتاب فيه وهذا الحكم مما ينكره كثير من المخاطبين لكن نزل انكارهم منزله عدمه لما معهم

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص : ١٧٦٠

من الدلائل الداله على انه ليس مما ينبغى ان يرتاب فيه والاحسن ان يقال انه نظير لتنزيل وجود الشىء منزله عدمه بناء على وجود ما يزيله فانه نزل ريب المرتابين منزله عدمه تعويلا على وجود ما يزيله حتى صح نفي الريب على سبيل الاستغراق كما نزل الانكار منزله عدمه لذلك حتى يصح ترك التأكيد.

(وهكذا) اى مثل اعتبارات الاثبات (اعتبارات النفي) من التجريد عن المؤكدات فى الابتدائى وتقويته بمؤكد استحسانا فى الطلبى ووجوب التأكيد بحسب الانكار فى الانكارى تقول لخالى الذهن ما زيد قائما او ليس زيد قائما وللطالب ما زيد بقائم وللمنكر والله ما زيد بقائم وعلى هذا القياس.

الاسناد الحقيقى و المجازى

(ثم الاسناد) مطلقا سواء كان انشائيا او اخباريا (منه حقيقه عقليه) لم يقل اما حقيقه واما مجاز لان بعض الاسناد عنده ليس بحقيقه ولا- مجاز كقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان وجعل الحقيقه والمجاز صفتى الاسناد دون الكلام لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد واوردهما فى علم المعانى لأنهما من احوال اللفظ فيدخلان فى علم المعانى.

(وهى) اى الحقيقه العقليه (اسناد الفعل او معناه) كالمصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفه المشبهه واسم التفضيل والظرف (الى ما) اى الى شىء.

(هو) اى الفعل او معناه (له) اى لذلك الشىء كالفاعل فيما بنى له نحو ضرب زيد عمرا او المفعول فيما بنى له نحو ضرب عمرو فان الضاربيه لزيد والمضروبىه لعمرو (عند المتكلم) متعلق بقوله له وبهذا دخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع (فى الظاهر) وهو ايضا متعلق بقوله له وبهذا يدخل فيه ما لا يطابق الاعتقاد والمعنى اسناد الفعل او معناه الى ما يكون هو له عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر حاله وذلك بان لا ينصب قرينه داله على انه غير ما هو له فى اعتقاده ومعنى كونه له ان معناه قائم به ووصف له وحقه ان يسند اليه سواء كان صادرا عنه باختياره كضرب او لا كمات ومرض.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ١٧٤١

واقسام الحقيقه العقلية على ما يشمله التعريف اربعة :

الاول ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا (كقول المؤمن انبت الله البقل و).

الثانى ما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انبت الربيع البقل.

الثالث ما يطابق الواقع فقط كقول المعتزلى لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه خلق الله تعالى الافعال كلها وهذا المثال متروك فى المتن.

(و) الرابع ما لا يطابق الواقع والاعتقاد (نحو قولك جاء زيد وانت) اى والحال انك خاصه (تعلم انه لم يجىء) دون المخاطب اذ لو علمه المخاطب ايضا لما تعين كونه حقيقه لجواز ان يكون المتكلم قد جعل علم السامع بانه لم يجىء قرينه على انه لم يرد ظاهره فلا يكون الاسناد الى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر.

(ومنه) اى ومن الاسناد (مجاز عقلى) ويسمى مجازا حكما ومجازا فى الاثبات واسنادا مجازيا (وهو اسناده) اى اسناد الفعل او معناه (الى ملابس له) اى للفعل او معناه (غير ما هو له) اى غير الملابس الذى ذلك الفعل او معناه مبنى له يعنى غير الفاعل فى المبنى للفاعل وغير المفعول به فى المبنى للمفعول به سواء كان ذلك الغير غيرا فى الواقع او عند المتكلم فى الظاهر.

وبهذا سقط ما قيل انه ان اراد به غير ما هو له عند المتكلم فى الظاهر فلا حاجه الى قوله يتأول وهو ظاهر وان اراد به غير ما هو له فى الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت الله البقل مجازا باعتبار الاسناد الى السبب.

(بتأول) متعلق باسناده ومعنى التأول تطلب ما يؤل اليه من الحقيقه او الموضوع الذى يؤل اليه من العقل وحاصله ان ينصب قرينه صارفه عن ان يكون الاسناد الى ما هو له (وله) اى للفعل وهذا اشاره الى تفصيل وتحقيق للتعريفين.

(ملابسات شتى) اى مختلفه جمع شتيت كمرىض (يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والسبب) ولم يتعرض للمفعول معه والحال ونحوهما لان الفعل لا يسند اليها.

(فاسناده الى الفاعل او المفعول به اذا كان مبنيا له) اى للفاعل او الى

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص : ١٧٦٢

المفعول به اذا كان مبنيا للمفعول به (حقيقه كما مر) من الامثله.

(و) اسناده (الى غيرهما) اى : غير الفاعل او المفعول به ، يعنى غير الفاعل فى المبنى للفاعل ، وغير المفعول به فى المبنى للمفعول به (للملابسه) : يعنى لاجل ان ذلك الغير يشابه ما هو له فى ملابسه الفعل (مجاز كقولهم عيشه راضيه) فيما بنى للفاعل واسند الى المفعول به اذ العيشه مرضيه.

(وسيل مفعم) فى عكسه اعنى فيما بنى للمفعول ، واسند الى الفاعل ، لان السيل هو الذى يفعم اى يملأ من افعمت الاناء اى ملئته (وشعر شاعر) فى المصدر والاولى بالتمثيل بنحو جد جده لان الشعر ههنا بمعنى المفعول (ونهاره صائم) فى الزمان (ونهر جار) فى المكان لان الشخص صائم فى النهار ، والماء جار فى النهر (وبنى الامير المدينه) فى السبب وينبغى ان يعلم ان المجاز العقلى يجرى فى النسبه الغير الاسناديه ايضا من الايقاعيه نحو : اعجنى انبات الربيع البقل ، وجرى الانهار ، قال الله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا) و (مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) ونومت الليل واجريت النهر. قال الله تعالى : (وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ) ، والتعريف المذكور انما هو للاسنادى.

اللهم الا ان يراد بالاسناد مطلق النسبه.

وههنا مباحث نفيسه وشحنا بها فى الشرح.

(وقولنا) فى التعريف (بتأول يخرج نحو ما مر من قول الجاهل) انبت الربيع البقل رائيا ، الانبات من الربيع فان هذا الاسناد وان كان الى غير ما هو له فى الواقع لكن لا تأول فيه لانه مراده ومعتقده ، وكذا شفى الطيب المريض ونحو ذلك فقوله بتأويل يخرج ذلك كما يخرج الاقوال الكاذبه ، وهذا تعريض بالسكاكى ، حيث جعل التأول لاجرا لاقوال الكاذبه فقط وللتنبيه.

على هذا تعرض المصنف فى المتن لبيان فائده هذا القيد مع انه ليس ذلك من دأبه فى هذا الكتاب واقتصر على بيان اخراجه لنحو قول الجاهل مع انه يخرج الأقوال الكاذبه ايضا.

(ولهذا) اى : ولان مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لاشتراط التأول فيه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ١٧٦٣

(لم يحمل نحو قوله :

اشاب الصغير وافنى الكبير***كر الغداه و مر العشى على المجاز

اى على ان اسناد اشاب وافنى الى كمر الغداه ومر العشى مجاز (ما) دام (لم يعلم او) لم (يظن ان قائله) اى قائل هذا القول (لم يعتقد ظاهره) اى ظاهر الاسناد لانتفاء التأول حينئذ لاحتمال ان يكون هو معتقدا للظاهر فيكون من قبيل قول الجاهل انبت الربيع البقل.

(كما استدل) يعنى ما لم يعلم ولم يستدل بشيء على انه لم يرد ظاهره مثل هذا الاستدلال (على ان اسناد ميز) الى جذب الليالى (فى قول ابى النجم ميز عنه) عن الرأس (قنزعاً عن قنزع) هو الشعر المجتمع فى نواحى الرأس.

(جذب الليالى) اى مضيتها واختلافها (ابطئ او اسرعى) هو حال من الليالى على تقدير القول اى مقولاً فيها ويجوز ان يكون الامر بمعنى الخبر (مجاز) خبر ان اى استدل على ان اسناد ميز الى جذب الليالى مجاز (بقوله) متعلق باستدل اى بقول ابى النجم (عقبيه) اى عقيب قوله ميز عنه قنزعاً عن قنزع (افناه) اى بالنجم او شعر رأسه ..

(قيل الله) اى امر الله تعالى وارادته (للمشمس اطلعنى) فانه يدل على اعتقاده انه من فعل الله وانه المبدئ والمعيد والمنشى والمفنى فيكون الاسناد الى جذب الليالى بتأول بناء على انه زمان او سبب.

(وأقسامه) اى اقسام المجاز العقلى باعتبار حقيقه الطرفين او مجازيتهما (اربعه : لان طرفيه)

وهما المسند اليه والمسند (اما حقيقتان) لغويتان (نحو انبت الربيع البقل او مجازان) لغويان (نحو احي الارض شباب الزمان) فان المراد باحياء الارض تهيج القوى الناميه فيها واحداث نضارتها بانواع النبات والاحياء فى الحقيقه اعطاء الحياه وهى صفة تقتضى الحس والحركة الاراديه وكذا المراد بشباب الزمان زمان ازدياد قوياها الناميه وهو فى الحقيقه عباره عن كون الحيوان فى زمان تكون حرارته الغريزيه مشبوه

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ١٧٦٤

ای قویه مشتعله (او مختلفان) بان يكون احد الطرفين حقيقه والآخر مجازا (نحو انبت البقل شباب الزمان) فيما المسند حقيقه والمسند اليه مجازا.

(واحیی الارض الربیع) فی عكسه ووجه الانحصار فی الاربعه على ما ذهب اليه المصنف ظاهر لانه اشترط فی المسند ان يكون فعلا او فی معناه فيكون فی مفرد وكل مفرد مستعمل اما حقيقه او مجاز.

(وهو): ای المجاز العقلي (فی القرآن كثير) ای كثير فی نفسه لا بالاضافه الى مقابله حتى تكون الحقيقه العقليه قليله.

وتقديم فی القرآن على كثير لمجرد الاهتمام كقوله تعالى (وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ) ای آیات الله (زَادَتْهُمْ إِيمَانًا) اسند الزيادة وهي فعل الله تعالى الى الايات لكونها سببا.

(يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ) نسب التذبيح الذي هو فعل الجيش الى فرعون ، لانه سبب أمر (يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا) نسب نزع اللباس عن آدم وهو فعل الله تعالى حقيقه الى ابليس لان سببه الاكل من الشجر وسبب الاكل وسوسته ومقاسمته اياهما انه لهما لمن الناصحين.

(يَوْمًا) نصب على انه مفعول به لتتقون ؛ ای كيف تتقون يوم القيمه ان بقيتم على الكفر يوما.

(يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا) نسب الفعل الى الزمان وهو الله تعالى حقيقه وهذا كناية عن شدته وكثره الهموم : والاحزان فيه لان الشيب هما يتسارع عند تفاقم الشدائد والمحن او عن طوله وان الاطفال يبلغون فيه او ان الشيخوخه.

(واخرجت الارض اثقالها) ای ما فيها من الدفائن والخزائن نسب الاخراج الى مكانه وهو فعل الله تعالى حقيقه (وهو غير مختص بالخبر) عطف على قوله كثير ای وهو غير مختص بالخبر وانما قال ذلك لاین تسميته بالمجاز فی الاثبات وایراده فی احوال الاسناد الخبری يوهم اختصاصه بالخبر.

(بل يجرى فی الانشاء نحو (يا همامُ ابنِ لي صرْحاً)) لان البناء فعل العمله ،

[شماره صفحه واقعی : ۴۱]

ص: ۱۷۶۵

وهامان سبب أمر ، وكذلك قولك لينبت الربيع ما شاء وليصم نهارك وليجد جدك وما اشبه ذلك ، مما اسند فيه الامر او النهى الى ما ليس المطلوب فيه صدور الفعل او الترك عنه وكذا قولك ليت النهر جار وقوله تعالى (أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ).

(ولا- بد له) : اى للمجاز العقلى (من قرينه) صارفه عن اراده ظاهره ، لان المتبادر الى الفهم عند انتفاء القرينه هو الحقيقه (لفظيه كما مر) فى قول ابى النجم من قوله افناه قيل الله (او معنويه كاستحاله قيام المسند بالمذكور) اى بالمسند اليه المذكور مع المسند.

(عقلا-) اى من جهه العقل يعنى ان يكون بحيث لا- يدعى احد من المحققين والمبطلين انه يجوز قيامه به لاین العقل اذا خلى ونفسه يعده محالا (كقولك محبتك جاءت بى اليك) لظهور استحاله قيام المجيء بالمحبه.

(او عاده) اى من جهه العاده (نحو هزم الامير الجند) لاستحاله قيام انهزام الجند بالامير وحده عاده وان كان ممكنا عقلا وانما قال قيامه به ليعم الصدور عنه مثل ضرب وهزم وغيره مثل قرب وبعد.

(وصدوره) عطف على استحاله اى وكصدور الكلام (عن الموحد فى مثل اشاب الصغير) وافنى الكبير البيت فانه يكون قرينه معنويه على ان اسناد شاب وافنى الى كر الغداه ومر العشى مجاز ، لا يقال هذا داخل فى الاستحاله لانا نقول لا نسلم ذلك كيف وقد ذهب اليه كثير من ذوى العقول واحتجنا فى ابطاله الى الدليل.

(ومعرفه حقيقته) : يعنى ان الفعل فى المجاز العقلى يجب ان يكون له فاعل او مفعول به اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقه.

فمعرفة فاعله او مفعوله الذى اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقه (اما ظاهره كما فى قوله تعالى (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ) اى فما ربحوا فى تجارتهم واما خفيه) لا- تظهر الا بعد نظر وتأمل (كما فى قولك سرتنى رؤيتك) اى سرنى الله عند رؤيتك (وقوله «يزيدك وجهه حسنا ، اذا ما زدته نظرا») اى يزيدك الله حسنا فى وجهه لما اودعه من دقائق الحسن والجمال تظهر بعد التأمل والامعان.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص: ١٧٦٦

وفى هذا تعريض بالشيخ عبد القاهر وردّ عليه حيث زعم انه لا- يجب فى المجاز العقلى ان يكون الاسناد اليه حقيقه لانه ليس لسرتنى فى سرتنى رؤيتك ولا ليزيدك فى يزيدك وجهه حسنا فاعل يكون الاسناد اليه حقيقه وكذا اقدمنى بلدك حق لى على فلان بل الموجود ههنا هو السرور والزياره والقدم.

واعترض عليه الامام فخر الدين الرازى : بان الفعل لابد وان يكون له فاعل حقيقه لامتناع صدور الفعل لا عن فاعل فهو ان كان ما اسند اليه الفعل فلا مجاز والا فيمكن تقديره.

فزعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق وان فاعل هذه الافعال هو الله تعالى وان الشيخ لم يعرف حقيقتها لخفائها فتبعه المصنف وفى ظنى ان هذا تكلف والحق ما ذكره الشيخ.

(وانكره) اى المجاز العقلى (السكاكى) وقال : الذى عندى نظمه فى سلك الاستعاره بالكنايه بجعل الربيع استعاره بالكنايه عن الفاعل الحقيقى بواسطه المبالغه فى التشبيه وجعل نسبه الانبات اليه قرينه للاستعاره وهذا معنى قوله (ذاهبا الى ان ما مر) من الامثله (ونحوه استعاره بالكنايه) وهى عند السكاكى ان تذكر المشبه وتريد المشبه به بواسطه قرينه.

وهى ان تنسب اليه شيئا من اللوازم المساويه للمشبه به مثل ان تشبه المنيه بالسبع ثم تفردا بالذكر وتضيف اليها شيئا من لوازم السبع فتقول مخالب المنيه نشبت بفلان بناء (على ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقى) للانبات يعنى القادر المختار (بقرينه نسبه الانبات) الذى هو من اللوازم المساويه للفاعل الحقيقى (اليه) اى الى الربيع.

(وعلى هذا القياس غيره) اى غير هذا المثال وحاصله ان يشبه الفاعل المجازى بالفاعل الحقيقى فى تعلق وجود الفعل به ثم يفرد الفاعل المجازى بالذكر وينسب اليه شىء من لوازم الفاعل الحقيقى.

(وفيه) اى فيما ذهب اليه السكاكى (نظر لانه يستلزم ان يكون المراد

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص : ١٧٦٧

بعيشه فى قوله تعالى (فَهُوَ فِي عَيْشِهِ رَاضٍ بِهِ) صاحبها لما سيأتى) فى الكتاب من تفسير الاستعاره بالكنايه على مذهب السكاكى وقد ذكرناه وهو يقتضى ان يكون المراد بالفاعل المجازى هو الفاعل الحقيقى فيلزم ان يكون المراد بعيشه صاحبها واللازم باطل اذ لا معنى لقولنا فهو فى صاحب عيشه راضيه وهذا مبنى على ان المراد بعيشه وضمير راضيه واحد.

(و) يستلزم (ان لا تصح الاضافه فى) كل ما اضيف الفاعل المجازى الى الفاعل الحقيقى (نحو نهاره صائم لبطلان اضافه الشىء الى نفسه) اللانزمه من مذهبه لان المراد بالنهار حينئذ فلان نفسه ولا شك فى صحه هذه الاضافه ووقوعها كقوله تعالى (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ) وهذا اولى بالتمثيل.

(و) يستلزم (ان لا يكون الامر بالبناء) فى قوله تعالى : (يا هامانُ ابْنِ لِي صَيْرُحًا) (لهامان) لان المراد به حينئذ هو العمله انفسهم واللازم باطل لان النداء له والخطاب معه.

(و) يستلزم (ان يتوقف نحو انبت الربيع البقل) وشفى الطيب والمريض وسرتنى رؤيتك مما يكون الفاعل الحقيقى هو الله تعالى (على السمع) من الشارع لان اسماء الله تعالى توقيفيه واللازم باطل ، لان مثل هذا التركيب صحيح شائع ذائع عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفيه واللازم باطل لان مثل هذا التركيب صحيح شائع ذائع عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفيه وغيرهم سمع من الشارع او لم يسمع.

(واللوازم كلها منتفيه) كما ذكرناه فينتفى كونه من باب الاستعاره بالكنايه لان انتفاء اللوازم يوجب انتفاء الملزوم.

والجواب ان مبنى هذه الاعتراضات على ان مذهب السكاكى فى الاستعاره بالكنايه ان يذكر المشبه ويراد المشبه به حقيقه وليس كذلك بل مذهبه ان يراد المشبه به ادعاء ومبالغه لظهور ان ليس المراد بالمنيه فى قولنا مخالف المنيه نسبت بفلان هو السبع حقيقه والسكاكى صرح بذلك فى كتابه والمصنف لم يطلع عليه (ولانه) اى ما ذهب اليه السكاكى (ينتقض بنحو نهاره صائم) وليله قائم وما اشبه ذلك مما يشتمل

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ١٧٦٨

على ذكر الفاعل الحقيقي (لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه) وهو مانع من حمل الكلام على الاستعارة كما صرح به السكاكي ،
والجواب انه انما يكون مانعا اذا كان ذكرهما على وجه ينبئ عن التشبيه بدليل انه جعل قوله

لا تعجبوا من بلى غلالته***قد زرا زراره على القمر

من باب الاستعارة مع ذكر الطرفين وبعضهم لما لم يقف على مراد السكاكي بالاستعارة بالكنايه اجاب عن هذه الاعتراضات بما
هو برئ عنه ورأينا تركه اولى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ١٧٦٩

[شماره صفحه واقعی : ۴۶]

ص: ۱۷۷۰

(احوال المسند اليه) اى الامور العارضه له من حيث انه مسند اليه ، وقدم المسند اليه على المسند لما سيأتى.

(اما حذفه) قدمه على سائر الاحوال ، لكونه عباره عن عدم الاتيان به ، وعدم الحادث سابق على وجوده ، وذكره ههنا بلفظ الحذف ، وفى المسند بلفظ الترك ، تنبيهها على ان المسند اليه هو الركن الاعظم الشديد الحاجه اليه ، حتى انه اذا لم يذكر فكأنه اتى به ، ثم حذف بخلاف المسند ، فانه ليس بهذه المثابه فكأنه ترك عن اصله (فلاحتراز عن العبث بناء على الظاهر) لدلاله القرينه عليه وان كان فى الحقيقه هو الركن من الكلام (او تخيل العدول الى اقوى الدليلين من العقل واللفظ).

فان الاعتماد عند الذكر على دلاله اللفظ من حيث الظاهر ، وعند الحذف على دلاله العقل وهو اقوى لافتقار اللفظ اليه.

وانما قال تخيل لان الدال حقيقه عند الحذف ايضا هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن (كقوله قال لى كيف انت قلت عليل) ولم يقل انا عليل ، للاحتراز والتخيل المذكورين (او اختبار تنبه السامع) عند القرينه هل يتنبه ام لا.

(و) اختبار (مقدار تنبهه) هل يتنبه بالقرائن الخفيه ام لا (او ايهام صونه) اى صون المسند اليه (عن لسانك) تعظيما له (او عكسه) اى ايهام صون لسانك عنه تحقيرا له (او تأتى الانكار) اى تيسره (لدى الحاجه) نحو فاسق فاجر عند قيام القرينه على ان المراد زيد ليتأتى لك ان تقول ما اردت زيدا بل غيره (او تعينه).

والظاهر ان ذكر الاحتراز عن العبث يغنى عن ذلك لكن ذكره لامرين.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

احدهما : الاحتراز عن سوء الادب فيما ذكروا له من المثال وهو خالق لما يشاء وفاعل لما يريد ، اى : الله تعالى .

والثانى التوطئه والتمهيد لقوله (او ادعاء التعيين له) نحو وهاب الاولوف اى السلطان (او نحو ذلك) كضيق المقام عن اطاله الكلام بسبب ضجره او سآمه او فوات فرصه او محافظه على وزن او سجع او قافيه او نحو ذلك كقول الصياد غزال اى هذا غزال او كالاخفاء عن غير السامع من الحاضرين مثل جاء وكاتباع الاستعمال الوارد على تركه مثل رميه من غير رام او ترك نظائره مثل الرفع على المدح او الذم او الترحم .

(واما ذكره) اى ذكر المسند اليه (فلكونه) اى الذكر (الاصل) ولا مقتضى للعدول عنه (او للاحتياط لضعف التعويل) اى الاعتماد (على القرينه او للتنبيه على غباوه السامع او زياده الايضاح والتقرير).

وعليه قوله تعالى : (أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًىٰ مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (او اظهار تعظيمه) لكون اسمه مما يدل على التعظيم نحو امير المؤمنين حاضر (او اهانته) اى اهانه المسند اليه لكون اسمه مما يدل على الاهانه مثل السارق اللئيم حاضر (او التبرك بذكره) مثل النبى عليه السلام قائل هذا القول (او استلذاذه) مثل الحبيب حاضر (او بسط الكلام حيث الاصغاء مطلوب) اى فى مقام يكون اصغاء السامع مطلوبا للمتكلم لعظمته وشرفه .

ولهذا يطال الكلام مع الاحباء وعليه (نحو) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (هِيَ عَصَايَ) أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا).

وقد يكون الذكر للتهويل او التعجب او الاشهاد فى قضيه او التسجيل على السامع حتى لا يكون له سبيل الى الانكار (واما تعريفه) اى ايراد المسند اليه التعريف وفى المسند التنكير . (فبالاضمار لان المقام للتكلم) نحو انا ضربت (او الخطاب) نحو انت ضربت (او الغيبه) نحو هو ضرب لتقدم ذكره اما لفظا تحقيقا او تقديرا واما معنى لدلاله اللفظ عليه او قرينه حال واما حكما .

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص : ١٧٧٢

(واصل الخطاب ان يكون لمعين) واحدا كان او اكثر لان وضع المعارف على ان تستعمل لمعين مع ان الخطاب هو توجيه الكلام الى حاضر (وقد يترك) الخطاب مع معين (الى غيره) اى غير معين (ليعم) الخطاب (كل مخاطب) على سبيل البدل (نحو) **وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ**) لا يريد بقوله **وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ** مخاطبا معيناً قصدا الى تفضيع حالهم (اى تناهت حالهم فى الظهور) لاهل المحشر الى حيث يمتنع خفاؤها فلا يختص بها رؤيه راء دون راء.

واذا كان كذلك (فلا- يختص به) اى بهذا الخطاب (مخاطب) دون مخاطب بل كل من يتأتى منه الرؤيه فله مدخل فى هذا الخطاب وفى بعض النسخ فلا يختص بها اى برؤيه حالهم مخاطب او بحالهم رؤيه مخاطب على حذف المضاف.

(وبالعلميه) اى تعريف المسند اليه بايراده علما وهو ما وضع لشيء مع جميع مشخصاته (لاحضاره) اى المسند اليه (بعينه) اى بشخصه ، بحيث يكون متميزا عن جميع ما عدا.

واحترز بهذا عن احضاره باسم جنسه نحو رجل عالم جاءنى (فى ذهن السامع ابتداء) اى اول مره واحترز به عن نحو جاءنى زيد وهو راكب (باسم مختص به) اى بالمسند اليه بحيث لا يطلق باعتبار هذا الوضع على غيره.

واحترز به عن احضاره بضمير المتكلم او المخاطب او اسم الاشاره او الموصول او المعرف بلام العهد او الاضافه وهذه القيود لتحقق مقام العلميه والا فالقيد الاخير مغن عما سبق.

وقيل احترز بقوله ابتداء ، عن الاحضار بشرط التقدم ، كما فى المضمير الغائب والمعرف بلام العهد والموصول فانه يشترط تقدم ذكره او تقدم العلم بالصله.

وفيه نظر لان جميع طرق التعريف كذلك حتى العلم فانه مشروط بتقدم العلم بالوضع (نحو **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**) فانه اصله الاله حذفت الهمزه وعوضت عنها حرف التعريف ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق للعالم.

وزعم بعضهم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته او المستحق للعبوديه له وكل منهما

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ١٧٧٣

كل انحصر في فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزئي.

وفيه نظر لانا لا نسلم انه اسم لهذا المفهوم الكلي كيف وقد اجتمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمه التوحيد ولو كان الله اسما لمفهوم كلي لما افادت التوحيد لان الكلي من حيث انه كلي يحتمل الكثيره (او تعظيم او اهانه) كما في الالقاب الصالحه لذلك مثل ركب على وهرب معاويه (او كنايه) عن معنى يصلح للعلم له نحو ابو لهب فعل كذا كنايه عن كونه جهنميا بالنظر الى الوضع الاول اعنى الاضافى لان معناه ملازم النار وملابسها ويلزمه انه جهنمي فيكون انتقالا من الملزوم الى اللازم باعتبار الوضع الاول وهذا القدر كاف في الكنايه.

وقيل في هذا المقام ان الكنايه كما يقال جاء حاتم ويراد به لازمه اي جواد لا الشخص المسمى بحاتم ويقال رأيت ابا لهب اي جهنميا.

وفيه نظر لانه حينئذ يكون استعاره لا كنايه على ما سيجئ ولو كان المراد ما ذكره لكان قولنا فعل هذا الرجل كذا مشيرا الى كافر.

وقولنا ابو جهل فعل كذا كنايه عن الجهنمي ولم يقل به احد.

ومما يدل على فساد ذلك انه مثل صاحب المفتاح وغيره في هذه الكنايه ، بقوله تعالى (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ).

ولا شك ان المراد به الشخص المسمى بابي لهب لا كافر آخر (او ايها المستلذاه) اي وجدان العلم لذيدا نحو قوله.

بالله يا ظبيات القاع قلن لنا***ليلاى منكن ام ليلي من البشر

(او التبرك به) نحو الله الهادي ، ومحمد الشفيح ، او نحو ذلك ، كالتفؤل والتطير والتسجيل على السامع وغيره مما يناسب اعتباره في الاعلام.

(وبالموصوليه) اي تعريف المسند اليه بايراده اسم موصول (لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصه به سوى الصله كقولك الذي كان معنا امس رجل عالم) ولم يتعرض المصنف لما لا يكون للمتكلم او لكليهما علم بغير الصله نحو الذين في بلاد المشرق لا اعرفهم او لا نعرفهم لقله جدوى مثل هذا الكلام (او استهجان

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ١٧٧٤

التصريح بالاسم او زياده التقرير) اى تقرير الغرض المسوق له الكلام.

وقيل تقرير المسند وقيل المسند اليه (نحو (وَرَأَوَدْتُهُ)) اى يوسف عليه السلام والمراد مفاعله من راد يرود جاء وذهب وكان المعنى خادعته عن نفسه وفعلت فعل المخادع لصاحبه عن الشيء الذى لا يريد ان يخرج من يده يحتال عليه ان يأخذ ، منه وهى عبارته عن التمثل لموافقته اياها.

والمسند اليه هو قوله ((الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ)) متعلق برأوده ، فالغرض المسوق له الكلام ، نزاهه يوسف عليه السلام ، وطهاره ذيله ، والمذكور ادل عليه من امرأه العزيز او زليخا ، لانه اذا كان فى بيتها وتمكن من نيل المراد منها ولم يفعل كان غايه فى النزاهه.

وقيل هو تقرير للمراد لما فيه من فرط الاختلاط والالفه.

وقيل تقرير للمسند اليه لامكان وقوع الابهام والاشتراك فى امرأه العزيز او زليخا والمشهور ان الآيه مثال لزياده التقرير فقط.

وظنى انها مثال لها ولاستهجان التصريح بالاسم وقد بينته فى الشرح (او التفخيم) اى التعظيم والتهويل (نحو (فَغَشِيَهُمْ مِنْ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ)) فان فى هذا الابهام من التفخيم ما لا يخفى (او تنبيه المخاطب على خطأ نحو «ان الذين ترونهم) اى تظنونهم (اخوانكم ، يشقى غليل صدورهم ان تصرعوا») اى تهلکوا وتصابوا بالحوادث.

ففيه من التنبيه على خطائهم فى هذا الظن ما ليس فى قولك ان القوم الفلانى (او الايماء) اى الاشاره (الى وجه بناء الخبر) اى الى طريقه. تقول : عملت هذا العمل على وجه عملك وعلى جهته اى على طرزه وطريقته يعنى تأتى بالموصول والصله للاشاره الى ان بناء الخبر عليه من اى وجه واى طريق من الثواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك (نحو (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَكِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي)) فان فيه ايماء الى ان الخبر المبني عليه امر من جنس العقاب والاذلال وهو قوله تعالى (سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص : ١٧٧٥

داخِرِينَ) ومن الخطاء فى هذا المقام تفسير الوجه فى قوله الى وجه بناء الخبر بالعله والسبب وقد استوفينا ذلك فى الشرح.

(ثم انه) اى الايماء الى وجه بناء الخبر لا- مجرد جعل المسند اليه موصولا- كما سبق الى بعض الاوهام (ربما جعل ذريعه) اى وسيله (الى التعريض بالتعظيم لشأنه) اى لشان الخبر (نحو ان الذى سمك) اى رفع (السماء بنى لنا بيتا) اراد به الكعبه او بيت الشرف والمجد (دعائمه اعز واطول) من دعائم كل بيت.

ففى قوله ان الذى سمك السماء ايماء الى ان الخبر المبني عليه امر من جنس الرفعه والبناء عند من له ذوق سليم.

ثم فيه تعريض بتعظيم بناء بيته لكونه فعل من رفع السماء التى لا بناء اعظم منها وارفع (او) ذريعه الى تعظيم (شان غيره) اى غير الخبر (نحو) (الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ)).

ففيه ايماء الى ان الخبر المبني عليه مما ينبئ عن الخيبة والخسران وتعظيم لشان شعيب عليه السلام.

وربما يجعل ذريعه الى الالهانه لشان الخبر نحو ان الذى لا- يحسن معرفه الفقه قد صنف فيه او لشان غيره نحو ان الذى يتبع الشيطان فهو خاسر وقد يجعل ذريعه الى تحقق الخبر اى جعله محققا ثابتا نحو.

ان التى ضربت بيتا مهاجره***بكوفه الجند غالت ودها غول

فان فى ضرب البيت بكوفه والمهاجره اليها ايماء الى ان طريق بناء الخبر مما ينبئ عن زوال المحبه وانقطاع الموده.

ثم انه يحقق زوال الموده ويقرره حتى كأنه برهان عليه وهذا معنى تحقيق الخبر وهو مفقود فى مثل ان الذى سمك السماء اذ ليس فى رفع الله السماء تحقيق وتثبيت لبنائه لهم بيتا فظهر الفرق بين الايماء وتحقيق الخبر.

(وبالاشاره) اى تعريف المسند اليه بإيراده اسم الاشاره (لتمييزه) اى

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ١٧٧٦

المسند اليه (اكمل تمييز) لغرض من الاغراض (نحو هذا ابو الصقر فردا) نصب على المدح او على الحال (فى محاسنه) ، من نسل شيان بين الضال والسلم وهما شجرتان بالباديه يعنى يقيمون بالباديه لان فقد العز فى الحضر (او التعريض بغاوه السامع) حتى كأنه لا يدرك غير المحسوس (كقوله

اولئك آبائى فجننى بمثلهم*** اذا جمعنا يا جرير المجامع

(او بيان حاله) اى المسند اليه (فى القرب او البعد او التوسط كقولك هذا او ذاك او ذلك زيد).

واخر ذكر التوسط؟ لانه انما يتحقق بعد تحقق الطرفين ، وامثال هذه المباحث تنظر فيها اللغه ، من حيث انها تبين ان هذا مثال للقريب ، وذاك للمتوسط وذلك لبعيد ،

وعلم المعانى من حيث انه اذا اريد بيان قرب المسند اليه يؤتى بهذا وهو زائد على اصل المراد الذى هو الحكم على المسند اليه المذكور المعبر عنه بشيء يوجب تصوره على اى وجه كان (او تحقيره) اى تحقير المسند اليه (بالقرب نحو (هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ) او تعظيمه بالبعد نحو (الم ذَلِكَ الْكِتَابُ)) تنزيلا لبعده درجته ورفعه محله منزله بعد المسافه (او تحقيره بالبعد كما يقال ذلك اللعين فعل كذا) تنزيلا لبعده عن ساحه عز الحضور والخطاب منزله بعد المسافه.

ولفظ ذلك صالح للاشاره الى كل غائب ، عينا كان او معنى ، وكثير ما يذكر المعنى الحاضر المتقدم الحاضر بلفظ ذلك لان المعنى غير مدرك بالحس فكأنه بعيد (او للتنبيه) اى تعريف المسند اليه بالاشاره للتنبيه (عند تعقيب المشار اليه باوصاف) اى عند ايراد الاوصاف على عقيب المشار اليه يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه.

ثم تعديه بالباء الى المفعول الثانى وتقول عقبته بالشىء اذا جعلت الشىء على عقبه.

وبهذا ظهر فساد ما قيل ان معناه عند جعل اسم الاشاره بعقب اوصاف (على انه) متعلق بالتنبيه اى للتنبيه على ان المشار اليه (جدير بما يرد به بعده) اى بعد اسم

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ١٧٧٧

الإشارة (من أجلها) متعلق بجدير اى حقيق بذلك لاجل الاوصاف التى ذكرت بعد المشار اليه (نحو) (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ) الى قوله (أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) عقب المشار اليه وهو اللذين يؤمنون باوصاف متعدده من الايمان بالغيب واقامه الصلاه وغير ذلك.

ثم عرف المسند اليه بالاشارة تبيينها على ان المشار اليهم احقء بما يرد بعد اولئك وهو كونهم على الهدى عاجلا والفوز بالفلاح آجلا- من اجل اتصافهم بالاوصاف المذكوره (وباللام) اى تعريف المسند اليه باللام (للاشارة الى معهود) اى الى حصه من الحقيقه معهوده بين المتكلم والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعه يقال عهدت فلانا اذا ادركته ولقيته وذلك لتقدم ذكره صريحا او كناية (نحو وليس الذكر كالانثى اى ليس) الذكر (الذى طلبت) امرأه عمران (كالتى) اى كالانثى التى (وهبت) تلك الانثى (لها) اى لامرأه عمران فالانثى اشاره الى ما تقدم ذكره صريحا فى قوله تعالى (قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ) ، لكنه ليس بمسند اليه.

والذكر اشاره الى ما سبق ذكره كنايه فى قوله تعالى (رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَمْكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا) ، فان لفظه ما وان كان يعم الذكور والاناث لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمه بيت المقدس انما كان للذكور دون الاناث وهو المسند اليه.

وقد يستغنى عن ذكره لتقدم علم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا- امير واحد (او) للاشارة (الى نفس الحقيقه) ومفهوم المسمى من غير اعتبار لما صدق عليه من الافراد (كقولك الرجل خير من المرأة).

(وقد يأتى) المعرف بلام الحقيقه (لواحد) من الافراد (باعتبار عهديته للذهن) لمطابقه ذلك الواحد مع الحقيقه يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقه الذى هو موضوع للحقيقه المتخذة فى الذهن على فرد موجود من الحقيقه باعتبار كونه معهودا فى الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقه مطابقا اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل جزئى من جزئياته.

وذلك عند قيام قرينه داله على أنه ليس القصد الى نفس الحقيقه من حيث

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ١٧٧٨

هى هى بل من حيث الوجود ولا من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد بل بعضها غير معين (كقولك ادخل السوق حيث لا عهد) فى الخارج ومثله قوله تعالى (وَإِخْفُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّبُّ) (وهذا فى المعنى كالنكره) وان كان فى اللفظ يجرى عليه احكام المعارف من وقوعه مبتدأ وذا حال ووصفا للمعرفه وموصوفا بها ونحو ذلك وانما قال كالنكره لما بينهما من تفاوت ما وهو ان النكره معناه بعض غير معين من جمله الحقيقه وهذا معناه نفس الحقيقه.

وانما تستفاد البعضيه من القرينه كالدخول والاكل فالمجرد وذو اللام بالنظر الى القرينه سواء وبالنظر الى انفسهما مختلفان ولكونه فى المعنى كالنكره قد يعامل معاملة النكره ويوصف بالجمله كقوله «ولقد امر على اللثيم يسبنى».

(وقد يفيد) المعرف باللام المشار بها الى الحقيقه (الاستغراق نحو (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ)) اشير بالام الى الحقيقه لكن لم يقصد بها الماهيه من حيث هى هى ولا من حيث تحققها فى ضمن بعض الافراد بل فى ضمن الجميع بدليل صحه الاستثناء الذى شرطه دخول المستثنى فى المستثنى منه لو سكت عن ذكره فاللام التى لتعريف العهد الذهنى او الاستغراق هى لام الحقيقه حمل على ما ذكرناه بحسب المقام والقرينه.

ولهذا قلنا ان الضمير فى قوله يأتى وقد يفيد عائد إلى المعرف باللام المشار بها الى الحقيقه ولا بد فى لام الحقيقه من ان يقصد بها الاشاره الى الماهيه باعتبار حضورها فى الذهن لتمييز عن اسماء الاجناس النكرات مثل الرجعى ورجعى واذا اعتبر الحضور فى الذهن فوجه امتيازته عن تعريف العهد ان لام العهد اشاره الى حصه معينه من الحقيقه واحدا كان او اثنين او جماعه ولام الحقيقه اشاره الى نفس الحقيقه من غير نظر الى الافراد فليتأمل.

(وهو) اى الاستغراق (ضربان حقيقى) وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغه (نحو (عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ) اى كل غيب وشهاده وعرفى) وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف (نحو جمع الامير الصاغه اى صاغه بلده او اطراف (مملكته) لانه المفهوم عرفا لا صاغه الدنيا.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص : ١٧٧٩

قيل المثال مبنى على مذهب المازنى والا فاللام فى اسم الفاعل عند غيره موصول ، وفيه نظر لان الخلاف انما هو فى اسم الفاعل والمفعول بمعنى الحدوث دون غيره نحو المؤمن والكافر والعالم والجاهل لانهم قالوا هذه الصفه فعل فى صوره الاسم فلا بد فيه من معنى الحدوث ولو سلم فالمراد تقسيم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعريف او غيره.

والموصول ايضا مما يأتى للاستغراق نحو اكرم الذين يأتونك الا- زيدا واضرب القاعدين والقائمين الا- عمرا وهذا ظاهر (واستغراق المفرد) سواء كان بحرف التعريف او غيره (اشمل) من استغراق المثنى والمجموع بمعنى انه يتناول كل واحد واحد من الافراد والمثنى انما يتناول كل اثنين اثنين والجمع انما يتناول كل جماعه جماعه (بدليل صحه لا رجال فى الدار اذا كان فيها رجل او رجلا دون لا رجل) فانه لا يصح اذا كان فيها رجل او رجلا وهذا فى النكره المنفيه مسلم.

واما فى المعرف باللام فلا نسلم بل الجمع المعرف بلام الاستغراق يتناول كل واحد من الافراد على ما ذكره اكثر ائمه الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء و اشار اليه ائمه التفسير وقد اشبعنا الكلام فى هذا المقام فى الشرح فليطالع ثمه.

ولما كان ههنا مظنه اعتراض وهو ان افراد الاسم يدل على وحده معناه والاستغراق يدل على تعدده وهما متنافيان اجاب عنه بقوله (ولا تنافى بين الاستغراق وافراد الاسم لان الحرف) الدال على الاستغراق كحرف النفى ولام التعريف (انما يدخل عليه) اى على الاسم المفرد حال كونه (مجردا عن) الدلاله على (معنى الواحده) وامتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظه على التشاكل اللفظى (ولانه) اى المفرد الداخلى عليه حرف الاستغراق (بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع) عند الجمهور وان حكاه الاخفش فى نحو اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض.

(وبالاضافه) اى تعريف المسند اليه بالاضافه الى شىء من المعارف (لانها) اى الاضافه (اخصر طريق) الى احضاره فى ذهن السامع (نحو هواى) اى مهوى

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص : ١٧٨٠

وهذا اخصر من الذى اهواه ونحو ذلك والاختصار مطلوب لضيق المقام وفرط السأمه لكونه فى السجن والحبيب على الرحيل (مع الركب اليمانيين مصعد) اى مبعده ذاهب فى الارض وتمامه «جنيب وجثمانى بمكه موثق».

الجنيب المجنون المستتبع والجثمان الشخص والموثق المقيد ولفظ البيت خبر ومعناه تأسف وتحسر.

(او لتضمنها) اى لتضمن الاضافه (تعظيما لشان المضاف اليه او المضاف او غيرهما كقولك) فى تعظيم المضاف اليه (عبدى حضر) تعظيما لك بان لك عبدا (او) فى تعظيم المضاف (عبد الخليفه ركب) تعظيما للعبد بانه عبد الخليفه (او) فى تعظيم غير المضاف والمضاف اليه (عبد السلطان عندى) تعظيما للمتكلم بان عبد السلطان عنده وهو غير المسند اليه المضاف وغير ما اضيف المسند اليه وهذا معنى قوله او غيرهما.

(او) لتضمنها (تحقيرا) للمضاف (نحو ولد الحجام حاضر) او المضاف اليه نحو ضارب زيد حاضر او غيرهما نحو ولد الحجام جليس زيد او لا- غنائها عن تفصيل متعذر نحو اتفق اهل الحق على كذا او متعسر نحو اهل البلد فعلوا كذا او لانه يمنع عن التفصيل مانع مثل تقديم البعض على بعض نحو علماء البلد حاضرون الى غير ذلك من الاعتبارات.

(واما تنكيه) اى تنكير المسند اليه (فللافراد) اى للقصد الى فرد مما يقع عليه اسم الجنس (نحو وجاء رجل من اقصى المدينه يسعى او النوعيه) اى للقصد الى نوع منه (نحو (وَعَلَىٰ اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ)) اى نوع من الـ غطيه وهو غطاء التعامى عن ايات الله تعالى ، وفى المفتاح انها للتعظيم اى غشاوه عظيمه (او التعظيم او التحقير كقوله له حاجب) اى مانع عظيم (فى كل امر يشينه) اى يعيبه (وليس له عن طالب العرف حاجب) اى مانع حقير فكيف بالعظيم (او التكثر كقولهم انّ له لأبلا- وان له لغنما او التقليل نحو (وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ)).

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ١٧٨١

والفرق بين التعظيم والتكثير ان التعظيم بحسب ارتفاع الشان وعلو الطبقة والتكثير باعتبار الكميات والمقادير تحقيقا كما فى الابل او تقديرا كما فى الرضوان وكذا التحقير والتقليل ،

وللاشاره الى ان بينهما فرقا قال (وقد جاء) التنكير (للتعظيم والتكثير نحو (إِنْ يُكَاذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ) (اى رسل ذووا عدد كثير) هذا ناظر الى التكثير (و) ذووا (آيات عظام) هذا ناظر الى التعظيم.

وقد يكون للتحقير والتقليل معا نحو حصل لى منه شىء اى حقير قليل (ومن تنكير غيره) اى غير المسند اليه (للافراد او النوعيه نحو (وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ)) اى كل فرد من افراد الدواب من نطفه معينه هى نطفه ابيه المختصه به او كل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه وهو نوع النطفه التى تختص بذلك النوع من الدابه (و) من تنكير غيره (للتعظيم نحو (فَمَا ذُنُوبًا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ)) اى حرب عظيم.

(وللتهقير نحو (إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا)) اى ظنا حقيرا ضعيفا اذ الظن مما يقبل الشده والضعف فالمفعول المطلق ههنا للنوعيه لا للتأكيد وبهذا الاعتبار صح وقوعه بعد الاستثناء مفرغا مع الامتناع نحو ما ضربته الا ضربا على ان يكون المصدر للتأكيد لان مصدر ضربته لا يحتمل غير الضرب والمستثنى منه يجب ان يكون متعددا ليشمل المستثنى وغيره.

واعلم انه كما ان التنكير الذى فى معنى البعضيه يقيد التعظيم فكذلك صريح لفظه البعض كما فى قوله تعالى (وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ) اراد محمدا صلى الله عليه وآله ففى هذا الابهام من تفخيم فضله واعلاء قدره ما لا يخفى.

(واما وصفه) اى وصف المسند اليه ، والوصف قد يطلق على نفس التابع المخصوص وقد يطلق بمعنى المصدر وهو الانسب ههنا ووافق بقوله واما بيانه واما الابدال عنه اى واما ذكر النعت له (فلكونه) اى الوصف بمعنى المصدر والاحسن ان يكون بمعنى النعت على ان يراد باللفظ احد معنيه وبضميره معناه الآخر على

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ١٧٨٢

ما سيجيء في البديع (مينا له) اى للمسند اليه.

(كاشفا عن معناه كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله) فان هذه الاوصاف مما يوضح الجسم ويقع تعريفها له (ومثله في الكشف) اى مثل هذا القول فى كون الوصف للكشف والايضاح وان لم يكن وصفا للمسند إليه (قوله الالعمى الذى يظن بك الظن كان قد رأى وقد سمعا) فان الالعمى معناه الذكى المتوقد والوصف بعده مما يكشف معناه ويوضحه.

لكنه ليس بمسند اليه لانه اما مرفوع على انه خبر ان فى البيت السابق اعنى قوله «ان الذى جمع السماحه والنجده والبر والتقوى جمعا» او منصوب على انه صفه لاسم ان او بتقدير اعنى وخبر ان حينئذ فى قوله بعد عدّه ابيات شعر «اودى فلا تنفع الاشاحه من امر لمرء يحاول البدعا» (او) لكون الوصف (مخصصا) للمسند اليه اى مقللا اشتراكه او رافعا احتمالاه.

وفى عرف النحاء التخصيص عباره عن تقليد الاشتراك فى النكرات والتوضيح عباره عن رفع الاحتمال الحاصل فى المعارف (نحو زيد التاجر عندنا) فان وصفه بالتاجر يرفع احتمال التاجر وغيره (او) لكون الوصف (مدحا او ذما نحو جاءنى زيد العالم او الجاهل حيث يتعين الموصوف) اعنى زيدا (قبل ذكره) اى ذكر الوصف والا- لكان الوصف مخصصا (او) لكونه (تأكيدا نحو امس الدابر كان يوما عظيما) فان لفظ الامس مما يدل على الدبور.

وقد يكون الوصف لبيان المقصود وتفسيره كقوله تعالى (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْمَآرِضِ وَلَا- طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ) حيث وصف دابه وطائرا بما هو من خواص الجنس لبيان ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد وبهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زياده التعميم والاحاطه.

(واما توكيده) اى توكيد المسند اليه (فللتقرير) اى تقرير المسند اليه اى تحقيق مفهومه ومدلوله اعنى جعله مستقرا محققا ثابتا بحيث لا يظن به غيره نحو جاءنى زيد زيدا اذا ظن المتكلم غفله السامع عن سماع لفظ المسند اليه او عن حملة

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ١٧٨٣

على معناه ، وقيل المراد تقرير الحكم نحو انا عرفت او المحكوم عليه نحو انا سعيت فى حاجتك وحدى او لا غيرى ،

وفيه نظر لانه ليس من تأكيد المسند اليه فى شىء ، اذ تأكيد المسند اليه لا يكون لتقرير الحكم قط وسيصرح المصنف رحمه الله بهذا (او لدفع توهم التجوز) اى التكلم بالمجاز نحو قطع اللص الامير الامير او نفسه او عينه لثلا يتوهم ان اسناد القطع الى الامير مجاز وانما القاطع بعض غلمانة (او) لدفع توهم (السهو) نحو : جاءنى زيد زيد ، لثلا يتوهم ان الجائى غير زيد وانما ذكر زيدا على سبيل السهو (او) لدفع توهم (عدم الشمول) نحو جاءنى القوم كلهم او اجمعون لثلا يتوهم ان بعضهم لم يجىء الا انك لم تعتد بهم او انك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم فى حكم شخص واحد كقولك بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم.

(واما بيانه) اى تعقيب المسند اليه بعطف البيان (فلا يضاحه باسم مختص به نحو قدم صديقك خالد) ولا يلزم ان يكون الثانى اوضح لجواز ان يحصل الايضاح من اجتماعها.

وقد يكون عطف البيان بغير اسم مختص به كقوله

و المؤمن العائذات الطير يمسحها**ر كبان مكه بين الغيل و السند

فان الطير عطف بيان للعائذات مع انه ليس اسما يختص بها.

وقد يجىء عطف البيان لغير الايضاح كما فى قوله تعالى (جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ) ذكر صاحب الكشاف ان البيت الحرام عطف بيان للكعبة جىء به للمدح لا للايضاح كما تجىء الصفة لذلك.

(واما الابدال منه) اى من المسند اليه (فلزيادة التقرير) من اضافته المصدر الى المفعول او من اضافته البيان اى الزيادة التى هى التقرير. وهذا من عادة افتنان صاحب المفتاح حيث قال فى التأكيد للتقرير وههنا لزيادة التقرير.

ومع هذا فلا يخلو عن نكته لطيفه وهى الايماء الى ان الغرض من البدل ، هو ان يكون مقصودا بالنسبه والتقرير زياده تحصل تبعا وضمنا بخلاف التأكيد ، فان

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص: ١٧٨٤

الغرض منه نفس التقرير والتحقيق (نحو جاءني اخوك زيد) في بدل الكل ويحصل التقرير بالتكرير (وجاءني القوم اكثرهم) في بدل البعض (وسلب زيد ثوبه) في بدل الاشتمال.

وبيان التقرير فيهما ان المتبوع يشتمل على التابع اجمالا حتى كأنه مذكور.

اما في البعض فظاهر.

واما في الاشتمال فلان معناه ان يشمل المبدل منه على البديل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه مشعرا به اجمالا ومتقاضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر المبدل منه متشوقه الى ذكره منتظره له.

وبالجملة يجب ان يكون المتبوع فيه بحيث يطلق ويراد به التابع نحو اعجبني زيد اذا اعجبك علمه بخلاف ضربت زيدا اذا ضربت حماره ، ولهذا صرحوا بان نحو جاءني زيد اخوه بدل غلط لا- بدل اشتمال كما زعم بعض النحاه ثم بدل البعض والاشتمال بل بدل الكل ايضا لا يخلو عن ايضاح وتفسير ولم يتعرض لبديل الغلط لانه لا يقع في فصيح الكلام.

(واما العطف) اي جعل الشيء معطوفا على المسند اليه (لفتصيل المسند اليه مع اختصار نحو جاءني زيد وعمرو) فان فيه تفصيلا للفاعل ، بانه زيد وعمرو ، من غير دلالة على تفصيل الفعل ، بان المجيئين كانا معا ، او مترتين مع مهله او بلا مهله.

واحتراز بقوله مع اختصار عن نحو جاءني زيد ، وجاءني عمرو ، فان فيه تفصيلا للمسند اليه ، مع انه ليس من عطف المسند اليه.

وما يقال من انه احتراز عن نحو جاءني زيد ، جاءني عمرو ، من غير عطف ، فليس بشيء ، اذ ليس فيه دلالة على تفصيل المسند اليه ، بل يحتمل ان يكون اضرابا عن الكلام الاول ونص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز.

(او) لتفصيل (المسند) بانه قد حصل من احد المذكورين اولاً ، ومن الاخر بعده مع مهله او بلا مهله (كذلك) اي مع اختصار.

[شماره صفحه واقعي : ٦١]

ص: ١٧٨٥

واحترز بقوله كذلك عن نحو جاءني زيد وعمرو بعده بيوم او سنه (نحو جاءني زيد وعمرو او ثم عمرو او جاءني القوم حتى خالد) فالثلاثه تشترك في تفصيل المسند الا ان الفاء تدل على التعقيب من غير تراخ و ثم على التراخي وحتى على ان اجزاء ما قبلها مترتبه في الذهن من الاضعف الى الاقوى او بالعكس.

فمعنى تفصيل المسند فيها ان يعتبر تعلقه بالمتبوع اولا وبالتابع ثانيا من حيث انه اقوى من اجزاء المتبوع او اضعفها ولا يشترط فيها الترتيب الخارجى.

فان قلت فى هذه الثلاثه ايضا تفصيل للمسند اليه فلم لم يقل او لتفصيلهما معا.

قلت فرق بين ان يكون الشىء حاصلًا من شىء وبين ان يكون الشىء مقصودًا منه وتفصيل المسند اليه فى هذه الثلاثه وان كان حاصلًا لكن ليس العطف بهذه الثلاثه لاجله لان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات او النفي فهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام ففى هذه الامثله تفصيل المسند اليه كانه امر كان معلوما وانما سيق الكلام لبيان ان مجيء احدهما كان بعد الاخر فليأمل.

وهذا البحث مما اورده الشيخ فى دلائل الاعجاز ووصى بالمحافظه عليه (اورد السامع) عن الخطاء فى الحكم (الى الصواب نحو جاءني زيد لا عمرو) لمن اعتقد ان عمروا جاءك دون زيد او انهما جاآك جميعا ولكن ايضا للرد الى الصواب الا انه لا يقال لنفى الشركه حتى ان نحو ما جاءني زيد لكن عمرو انما يقال لمن اعتقد ان زيدا جاءك دون عمرو ، لا لمن اعتقد انهما جاآك جميعا.

وفى كلام النحاه ما يشعر بانه انما يقال لمن اعتقد انتفاء المجيء عنهما جميعا (او صرف الحكم) عن المحكوم عليه (الى) محكوم عليه (آخر نحو جاءني زيد بل عمرو او ما جاءني زيد بل عمرو) فان بل للاضراب عن المتبوع وصرف الحكم الى التابع ومعنى الاضراب عن المتبوع ان يجعل فى حكم المسكوت عنه لا ان ينفى عنه الحكم قطعا خلافا لبعضهم.

ومعنى صرف الحكم فى المثبت ظاهر وكذا فى المنفى ان جعلناه بمعنى نفي الحكم عن التابع والمتبوع فى حكم المسكوت عنه او متحقق الحكم له حتى يكون

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

ص: ١٧٨٦

معنى ما جاءنى زيد بل عمرو ان عمرو لم يجيئ وعدم مجيئ زيد ومجيئه على الاحتمال او مجيئه محقق كما هو مذهب المبرد وان جعلناه بمعنى ثبوت الحكم للتابع حتى يكون معنى ما جاءنى زيد بل عمرو ان عمرو جاءك كما هو مذهب الجمهور.

فيه اشكال (او للشك) من المتكلم (او التشكيك للسامع) اى ايقاعه فى الشك (نحو جاءنى زيد او عمرو) او للابهام نحو قوله تعالى (وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) ، او للتخيير او للاباحه نحو ليدخل الدار زيد او عمرو والفرق بينهما ان فى الاباحه يجوز الجمع بينهما بخلاف التخيير.

واما فصله : اى تعقيب المسند اليه بضمير الفصل ، وانما جعله من احوال المسند اليه ، لانه يقترن به اولا ، ولانه فى المعنى عباره عنه ، وفى اللفظ مطابق له (فلتخصيصه) اى المسند اليه (بالمسند) يعنى لقصر المسند على المسند اليه ، لان معنى قولنا : زيد هو القائم ، ان القيام مقصور على زيد لا- يتجاوز الى عمرو ، فالباء فى قوله فلتخصيصه بالمسند مثلها فى قولهم ، خصصت فلانا بالذكر ، اى : ذكرته دون غيره ، كانك جعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ، اى منفردا به ، والمعنى ههنا جعل المسند اليه من بين ما يصح اتصافه بكونه مسندا اليه مختصا بان يثبت له المسند كما يقال : فى اياك نعبد معناه نخصك بالعباده ولا نعبد غيرك.

واما تقديمه : اى تقديم المسند اليه (فلكون ذكره اهم) ولا- يكفى فى التقديم مجرد ذكر الاهتمام بل لا- بد من ان يبين ان الاهتمام من اى جهة وبأى سبب فلذا فصله بقوله :

(اما لانه) اى تقديم المسند اليه (الاصل) لانه المحكوم عليه ولا بد من تحققه قبل الحكم فقصدوا ان يكون فى الذكر ايضا مقدا (ولا- مقتضى للعدول عنه) اى عن ذلك الاصل اذ لو كان امر يقتضى العدول عنه فلا يقدم كما فى الفاعل فان مرتبه العامل التقدم على المعمول.

(واما ليتمكن الخبر فى ذهن السامع ، لان فى المبتدأ تشويقا اليه) اى الخبر

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص : ١٧٨٧

(كقوله والذى حارت البريه فيه حيوان مستحدث من جماد) يعنى تحيرت الخلائق فى المعاد الجسمانى والنشور الذى ليس بنفسانى بدليل ما قبله «بان امر الاله واختلف الناس فداع الى ضلال وهاد» يعنى بعضهم يقول بالمعاد ، وبعضهم لا يقول به.

(واما التعجيل المسره او المساءه للتفائل) عله لتعجيل المسره (او التطير) عله لتعجيل المساءه (نحو سعد فى دارك) لتعجيل المسره (والسفاح فى دار صديقك) لتعجيل المساءه.

(واما لا- يهام انه) اى المسند اليه (لا- يزول عن خاطر) لكونه مطلوباً (او انه يستلذ به) لكونه محبوباً (او لنحو ذلك) كاظهار تعظيمه او تحقيره او ما اشبه ذلك قال (عبد القاهر وقد يقدم) المسند اليه (ليفيد) التقديم (تخصيصه بالخبر الفعلى) اى لقصر الخبر الفعلى عليه (ان ولى) المسند اليه (حرف النفى) اى وقع بعدها بلا- فصل (نحو ما انا قلت هذا اى لم اقله مع انه مقول لغيرى).

فالتقديم يفيد نفي الفعل عن المتكلم ، وثبوته لغيره على الوجه الذى نفي عنه من العموم او الخصوص ، ولا- يلزم ثبوته لجميع من سواك ، لان التخصيص ههنا انما هو بالنسبه الى من توهم المخاطب اشتراكك معه فى القول او انفرادك به دونه.

(ولهذا) اى ولان التقديم يفيد التخصيص ونفى الحكم عن المذكور ، مع ثبوته للغير (لم يصح ما انا قلت) هذا (ولا غيرى).

لان مفهوم ما انا قلت ثبوت قائليه هذا القول لغير المتكلم ، ومنطوق لا غيرى نفيها عنه وهما متناقضان (ولا ما انا رأيت احدا) لانه يقتضى ان يكون انسان غير المتكلم ، قد رأى كل احد من الانسان لانه قد نفي عن المتكلم الرؤيه على وجه العموم فى المفعول فيجب ان يثبت لغيره على وجه العموم فى المفعول ليتحقق تخصيص المتكلم بهذا النفى (ولا ما انا ضربت إلا زيدا) لانه يقتضى ان يكون انسان غيرك قد ضرب كل احد سوى زيد لان المستثنى منه مقدر عام وكل ما نفيته عن المذكور على وجه الحصر يجب ثبوته لغيره تحقيقاً لمعنى الحصر ان عاماً فعام وان خاصاً فخاص.

وفى هذا المقام مباحث نفيسه وشحننا بها فى الشرح (والا) اى وان لم يل المسند

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ١٧٨٨

اليه حرف النفي بان لا- يكون فى الكلام حرف النفي او يكون حرف النفي متأخرا عن المسند اليه (فقد يأتى) التقديم (للتخصيص) ردا (على من زعم انفراد غيره) اى غير المسند اليه المذكور (به) اى فى الخبر الفعلى (او) زعم (مشاركته) اى مشاركة الغير (فيه) اى فى الخبر الفعلى (نحو انا سعت فى حاجتك) لمن زعم انفراد الغير بالسعى ، فىكون قصر قلب او زعم مشاركته لك فى السعى ، فىكون قصر افراد (ويؤكد على الاول) اى على تقدير كونه ردا على من زعم انفراد الغير (بنحو لا غيرى) مثل لا زيد ولا عمرو ولا من سواى لانه الدال صريحا على نفي شبهه لان الفعل صدر عن الغير.

(و) يؤكد (على الثانى) اى على تقدير كونه ردا على من زعم المشاركة (بنحو وحدى) مثل منفردا او متوحدا او غير مشارك او غير ذلك لانه الدال صريحا على ازاله شبهه اشتراك الغير فى الفعل والتأكيد انما يكون لدفع شبهه خالجت قلب السامع (وقد يأتى لتقوى الحكم) وتقديره فى ذهن السامع دون التخصص (نحو هو يعطى الجزيل) قصدا الى تحقيق انه يفعل اعطاء الجزيل وسيرد عليك تحقيق معنى التقوى (وكذا اذا كان الفعل منفيا) فقد يأتى التقديم للتخصيص.

وقد يأتى للتقوى.

فالاول نحو انت ما سعت فى حاجتى قصدا الى تخصيصه لعدم السعى.

والثانى (نحو انت لا تكذب) وهو لتقويه الحكم المنفى.

وتقريره (فانه اشد لنفى الكذب من لا تكذب) لما فيه من تكرار الاسناد المفقود فى لا تكذب واقتصر المصنف على مثال التقوى ليفرع عليه التفرقه بينه وبين تأكيد المسند اليه كما اشار اليه بقوله (وكذا من لا تكذب انت) يعنى انه اشد لنفى الكذب من لا تكذب انت مع ان فيه تأكيدا (لانه) اى لان لفظ انت او لان لفظ لا تكذب انت (لتأكيد المحكوم عليه) بانه ضمير المخاطب تحقيقا وليس الاسناد اليه على سبيل السهو او التجوز او النسيان (لا) لتأكيد (الحكم) لعدم تكرار الاسناد وهذا الذى ذكر من ان التقديم للتخصيص تاره وللتقوى اخرى اذا بنى الفعل على

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ١٧٨٩

معرف (وان بنى الفعل على منكر افاد) التقديم (تخصيص الجنس او الواحد به) اى بالفعل (نحو رجل جاءنى اى لا امرأه) فيكون تخصيص جنس (او رجلا) فيكون تخصيص واحد وذلك ان اسم الجنس حامل لمعنيين الجنسيه والعدد المعين اعنى الواحد ان كان مفردا او الاثنين ان كان مثنى ، والزائد عليه ان كان جمعا ، فاصل النكره المفرده ان تكون لواحد من الجنس ، فقد يقصد به الواحد فقط والذى يشعر به كلام الشيخ فى دلائل الاعجاز ان لا فرق بين المعرفه والنكره فى ان البناء عليه قد يكون للتخصيص وقد يكون للتقوى.

(ووافقه) اى عبد القاهر (السكاكى على ذلك) اى على ان التقديم يفيد التخصيص لكن خالفه فى شرائط وتفصيل فان مذهب الشيخ انه ان ولى حرف النفى فهو للتخصيص قطعا والا فقد يكون للتخصيص وقد يكون للتقوى مضمرا كان الاسم او مظهرا معرفا كان او منكرا مثبتا كان الفعل او منفيا.

ومذهب السكاكى انه ان كان نكره فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفه فان كان مظهرا فليس الا للتقوى وان كان مضمرا فقد يكون للتقوى وقد يكون للتخصيص من غير تفرقه بين ما يلى حرف النفى وغيره.

والى هذا اشار بقوله (الا انه) اى السكاكى (قال التقديم يفيد الاختصاص ان جاز تقدير كونه) اى المسند اليه (فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط) لا لفظا (نحو انا قمت) فانه يجوز ان يقدر ان اصله قمت انا فيكون انا فاعلا معنى تأكيدا لفظا (وقدر) عطف على جاز يعنى ان افاده التخصيص مشروط بشرطين.

احدهما جواز التقدير والاخر ان يعتبر ذلك اى يقدر انه كان فى الاصل مؤخرا (والا) اى وان لم يوجد الشرطان (فلا يفيد) التقديم (الا تقوى الحكم) سواء (جاز) تقدير التأخير (كما مر) فى نحو انا قمت (ولم يقدر او لم يجز) تقدير التأخير اصلا (نحو زيد قام) فانه لا يجوز ان يقدر ان اصله قام زيد فقدم لما سذكروه.

ولما كان مقتضى هذا الكلام ان لا يكون نحو رجل جاءنى مفيدا للتخصيص لانه اذا اخر فهو فاعل لفظا لا معنى استثناء السكاكى واخرجه من هذا الحكم بان

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ١٧٩٠

جعله فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى لا لفظا بان يكون بدلا من الضمير الذى هو فاعل لفظا لا معنى وهذا معنى قوله.

(واستثنى) السكاكى (المنكر بجعله من باب واسروا النجوى الذين ظلموا ، اى على القول بالاببدال من الضمير) يعنى قدر بان اصل رجل جاءنى جاءنى رجل على ان رجل ليس بفاعل ، بل هو بدل من الضمير فى جاءنى ، كما ذكر فى قوله تعالى (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) ان الواو فاعل والذين ظلموا بدل منه.

وانما جعله من هذا الباب (لثلا ينتفى التخصيص اذ لا سبب له) اى للتخصيص (سواه) اى سوى تقدير كونه مؤخرا فى الاصل على انه فاعل معنى ولو لا انه مخصص لما صح وقوعه مبتدأ (بخلاف المعرف) فانه يجوز وقوعه مبتدأ من غير اعتبار التخصيص ، فلزم ارتكاب هذا الوجه البعيد فى المنكر دون المعرف.

فان قيل : فلزمه ابراز الضمير فى مثل جاءنى رجلا-ن وجاؤنى رجال والاستعمال بخلاف قلنا ليس مراده ان المرفوع فى قولنا جاءنى رجل ، بدل لا فاعل ، فانه مما لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل ، بل المراد ان المرفوع فى مثل قولنا رجل جاءنى ان يقدر ، ان الاصل جاءنى رجل على ان رجلا بدل لا فاعل ، ففى مثل رجال جاؤنى يقدر ان الاصل جاؤنى رجال فليتأمل.

(ثم قال) السكاكى (وشرطه) اى وشرط كون المنكر من هذا الباب ، واعتبار التقديم والتأخير فيه (اذا لم يمنع من التخصيص مانع كقولك رجل جاءنى على ما مر) ان معناه رجل جاءنى لا- امرأه او لا رجلا-ن (دون قولهم شر اهر ذا ناب) فان فيه مانعا من التخصيص.

(اما على تقدير الاول) يعنى تخصيص الجنس (فلا متناع ان يراد ان المهر شر لا خير) لان المهر لا يكون الاشرا.

واما على (الثانى) يعنى تخصيص الواحد (فلنبوه عن مظان استعماله) اى لنبو تخصيص الواحد عن مواضع استعمال هذا الكلام ، لانه لا يقصد به ان المهر شر لا شران وهذا ظاهر.

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص : ١٧٩١

(واذ قد صرح الائمة بتخصيصه حيث تأولوه بما اهر ذا ناب الا شرا فالوجه) اى وجه الجمع بين قولهم بتخصيصه وقولنا بالمانع من التخصيص (تفطع شان الشر به بتنكيره) اى جعل التنكير للتعظيم والتهويل ليكون المعنى شر عظيم فطع اهر ذا ناب لا شر حقير ، فيكون تخصيصا نوعيا ، والمانع ، انما كان من تخصيص الجنس او الواحد.

(وفيه) اى فيما ذهب اليه السكاكى (نظر اذ الفاعل اللفظى والمعنوى) كالتأكيد والبدال (سواء فى امتناع التقديم ما بقيا على حالهما) اى ما دام الفاعل فاعلا والتابع تابعا بل امتناع تقديم التابع اولى.

(فتجوز تقديم المعنوى دون اللفظ تحكّم) وكذا تجوز الفسخ فى التابع دون الفاعل تحكّم لان امتناع تقديم الفاعل هو انما كونه فاعلا والا فلا امتناع فى ان يقال : فى نحو زيد قام انه كان فى الاصل قام زيد فقدم زيد وجعل مبتدأ.

كما يقال فى جرد قطيفه ان جردا كان فى الاصل ، صفه ، فقدم وجعل مضافا ، وامتناع تقديم التابع حال كونه تابعا مما اجمع عليه النحاه الا فى ضروره الشعر ، فمنع هذا مكابره والقول بان فى حاله تقديم الفاعل ليجعل مبتدأ : يلزم خلو الفعل عن الفاعل وهو محال بخلاف الخلو عن التابع فاسد ، لان هذا اعتبار محض.

(ثم لا نسلم انتفاء التخصيص) فى نحو رجل جاءنى (لو لا تقدير التقديم لحصوله) اى التخصيص (بغيره) اى بغير تقدير التقديم (كما ذكره) السكاكى من التهويل وغيره كالتحقير والتكثير والتقليل.

والسكاكى وان لم يصرح بان لا سبب للتخصيص سواه لكن لزم ذلك من كلامه حيث قال انما يرتكب ذلك الوجه البعيد عند المنكر لفوات شرط الابتداء.

ومن العجائب ان السكاكى انما ارتكب فى مثل رجل جاءنى ذلك الوجه البعيد لثلا يكون المبتدأ نكره محضه.

وبعضهم يزعم انه عند السكاكى بدل مقدم لا مبتدأ وان الجملة فعليه لا

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ١٧٩٢

ويتمسك في ذلك بتلويحات بعيدة من كلام السكاكي وبما وقع من السهو للشارح العلامة في مثل زيد قام وعمر وقعد ان المرفوع يحتمل ان يكون بدلا مقدا ولا يلتفت الى تصريحاتهم بامتناع تقديم التوابع حتى قال الشارح العلامة في هذا المقام ان الفاعل هو الذى لا يتقدم بوجه ما.

واما التوابع فتحتمل التقديم على طريق الفسخ وهو ان يفسخ كونه تابعا ويقدم ، واما لا على طريق الفسخ فيمتنع تقديمها ايضا لاستحاله تقديم التابع على المتبوع من حيث هو تابع فافهم.

(ثم لا نسلم امتناع ان يراد المهر شر لا خير) كيف وقد قال الشيخ عبد القاهر قدم شر لا المعنى ان الذى اهره من جنس الشر لا من جنس الخير.

(ثم قال) السكاكى (ويقرب من) قبيل (هو قام زيد قائم فى التقوى لتضمنه) اى لتضمن قائم (الضمير) مثل قام فيحصل للحكم تقوى (وشبهه) اى شبه السكاكى مثل قائم المتضمن للضمير (بالخالى عنه) اى عن الضمير من جهه (عدم تغييره فى التكلم والخطاب والغيبه) نحو انا قائم وانت قائم وهو قائم كما لا يتغير الخالى عن الضمير نحو انا رجل وانت رجل وهو رجل. وبهذا الاعتبار قال يقرب ولم يقل نظيره.

وفى بعض النسخ وشبهه بلفظ الاسم مجرورا عطفا على تضمنه يعنى ان قوله يقرب مشعر بان فيه شيئا من التقوى وليس مثل التقوى فى زيد قام فالاول لتضمنه الضمير والثانى لشبهه بالخالى عن الضمير.

(ولهذا) اى ولشبهه بالخالى عن الضمير (لم يحكم بانه) اى مثل قائم مع الضمير وكذا مع فاعله الظاهر ايضا (جملة ولا عوامل) قائم مع الضمير (معاملتها) اى معاملته الجملة (فى البناء) حيث اعرب فى مثل رجل قائم ورجلا قائما ورجل قائم.

(ومما يرى تقديمه) اى من المسند اليه الذى يرى تقديمه على المسند (كاللازم لفظ مثل وغير) اذا استعملا على سبيل الكنايه (فى نحو مثلك لا يبخل

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

وغيرك لا- وجود بمعنى انت لا- تبخل وانت توجد من غير اراده تعريض بغير المخاطب) بان يراد بالمثل والغير انسان آخر مماثل للمخاطب او غير مماثل بل المراد نفى البخل عنه على طريق الكنايه ، لانه اذا نفى عنن كان على صفته من غير قصد الى مماثل ، لزم نفيه عنه ، واثبت الجود له بنفيه عن غيره ، مع اقتضائه محلا يقوم به.

وانما يرى التقديم فى مثل هذه الصوره كاللازم (لكونه) اى التقديم (اعون على المراد بهما) ان بهذين التركيبين لان الغرض منهما اثبات الحكم بطريق الكنايه التى هى ابلغ من التصريح والتقديم لا فادته التقوى اعون على ذلك وليس معنى قوله كاللازم انه قد يقدم وقد لا يقدم بل المراد انه كان مقتضى القياس ان يجوز التأخير لكن لم يرد الاستعمال الا على التقديم كما نص عليه الشيخ فى دلائل الاعجاز.

(قيل وقد يقدم) المسند اليه المعسور بكل على المسند المقرون بحرف النفى (لانه) اى التقديم (دال على العموم) اى على نفى الحكم عن كل فرد من افراد ما اضيف اليه لفظ كل (نحو كل انسان لم يقم) فانه يفيد نفى القيام عن كل واحد من افراد الانسان (بخلاف ما لو اخر نحو لم يقم كل انسان فانه يفيد نفى الحكم عن جمله الافراد لا عن كل فرد) فالتقديم يفيد عموم السلب وشمول النفى والتاخير لا يفيد الا سلب العموم ونفى الشمول.

وذلك اى كون التقديم مفيدا للعموم دون التأخير (لثلا يلزم ترجيح التأكيد) وهو ان يكون لفظ كل لتقرير المعنى الحاصل قبله (على التأسيس) وهو ان يكون لافاده معنى جديد مع ان التأسيس راجح لان الافاده خير من الاعاده.

وبيان لزوم ترجيح التأكيد على التأسيس اما فى صورته التقديم فلان قولنا انسان لم يقم موجه مهمله اما الايجاب فلانه حكم فيها بثبوت عدم القيام لأنسان لا بنفى القيام عنه لان حرف السلب وقع جزءاً من المحمول.

واما الاهمال فلانه لم يذكر فيها ما يدل على كميته افراد الموضوع مع ان الحكم فيها على ما صدق عليه الانسان واذا كان انسان لم يقم موجه مهمله يجب ان يكون معناه نفى القيام عن جمله الافراد ، لا عن كل فرد (لان الموجه المهمله المعدوله

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

المحموله فى قوه السالبه الجزئيه) عند وجود الموضوع نحو لم يقيم بعض الانسان بمعنى انهما متلازمان فى الصدق ، لأنه قد حكم فى المهمله بنفى القيام عما صدق عليه الانسان اعم من انه يكون جميع الافراد او بعضها وايا ما كان يصدق نفى القيام عن البعض وكلما صدق نفى القيام عن البعض صدق نفيه عما صدق عليه الانسان فى الجمله فهى فى قوه السالبه الجزئيه (المستلزمه نفى الحكم عن الجمله) لان صدق السالبه الجزئيه الموجوده الموضوع اما بنفى الحكم عن كل فرد او نفيه عن البعض مع ثبوته للبعض.

وايما كان يلزمها نفى الحكم عن جمله الافراد (دون كل فرد) لجواز ان يكون منفيا عن البعض ثابتا للبعض الاخر واذا كان انسان لم يقيم بدون كل معناه نفى القيام عن جمله الافراد لا عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضا معناه كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفى الحكم عن كل فرد ليكون كل لتأسيس معنى آخر ترجيحاً للتأسيس على التأكيد.

واما فى صورته التأخير فلان قولنا لم يقيم انسان سالبه مهمله لا سور فيها (والسالبه المهمله فى قوه السالبه الكليه المقتضيه للنفى عن كل فرد) نحو لا- شىء من الانسان بقائم ولما كان هذا مخالفا لما عندهم من ان المهمله فى قوه الجزئيه بينه بقوله (لورود موضوعها) اى موضوع المهمله (فى سياق النفى) حال كونه نكره غير مصدره بلفظ كل فانه يفيد نفى الحكم عن كل فرد واذا كان لم يقيم انسان بدون كل معناه نفى القيام عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضا كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفى القيام عن جمله الافراد ليكون كل لتأسيس معنى آخر.

وذلك لان لفظ كل فى هذا المقام لا يفيد الا احد هذين المعنيين فعند انتفاء احدهما يثبت الاخر ضروره.

والحاصل ان التقديم بدون كل لسلب العموم ونفى الشمول والتأخير لعموم السلب وشمول النفى ، فبعد دخول كل ، يجب ان يعكس هذا ، ليكون كل للتأسيس

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ١٧٩٥

(وفيه نظر لان النفي عن الجمله فى الصوره الاولى) يعنى الموجه المهمله المعدوله المحمول نحو انسان لم يقيم (وعن كل فرد فى) الصوره (الثانيه) يعنى السالبه المهمله نحو لم يقيم انسان (انما افاده الاسناد الى ما اضيف اليه كل) وهو لفظ انسان.

(وقد زال ذلك) الاسناد المفيد لهذا المعنى (بالاسناد اليها) اى الى كل لان انسانا صار مضافا اليه فلم يبق مسندا اليه (فيكون) اى على تقدير ان يكون الاسناد الى كل ايضا ، مفيدا للمعنى الحاصل من الاسناد الى انسان يكون كل (تأسيسا لا تأكيدا) لان التأكيد لفظ يفيد تقويه ما يفيد لفظ آخر وهذا ليس كذلك لان هذا المعنى حينئذ انما افاده الاسناد الى لفظ كل لا شىء آخر حتى يكون كل تأكيدا له.

وحاصل هذا الكلام انا لا نسلم انه لو حمل الكلام بعد دخول كل على المعنى الذى حمل عليه قبل كل كان كل للتأكيد.

ولا يخفى ان هذا انما يصح على تقدير ان يراد به التأكيد الاصطلاحى اما لو اريد بذلك ان يكون كل لافاده معنى كان حاصلًا بدونه ، فان دفاع المنع ظاهر وحينئذ يتوجه ما اشار اليه بقوله (ولان) الصوره (الثانيه) يعنى السالبه المهمله نحو لم يقيم انسان (اذا افادت النفي عن كل فرد فقد افادت النفي عن الجمله فاذا حملت) كل (على الثانى) اى على افاده النفي عن جمله الافراد حتى يكون معنى لم يقيم كل انسان نفي القيام عن الجمله لا عن كل فرد (لا يكون) كل (تأسيسا) بل تأكيدا ، لان هذا المعنى كان حاصلًا بدونه ، وحينئذ فلو جعلنا لم يقيم كل انسان لعموم السلب مثل لم يقيم انسان لم يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس اذ لا تأسيس اصلا بل انما لزم ترجيح احد التأكيدين على الآخر.

وما يقال ان دلالة لم يقيم انسان على النفي عن الجمله بطريق الالتزام ودلاله لم يقيم كل انسان عليه بطريق المطابقه فلا يكون تأكيدا.

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ففيه نظر اذ لو اشترط في التأكيد اتحاد الداليتين لم يكن حينئذ كل انسان لم يقيم على تقدير كونه لنفي الحكم عن الجملة تأكيدا لان دلالة انسان لم يقيم على هذا المعنى الترام (ولان النكره المنفيه اذا عمت كان قولنا لم يقيم انسان سالبه كليه لا مهمله) كما ذكره هذا القائل لانه قد بين فيها ان الحكم مسلوب عن كل واحد من الافراد والبيان لا بد له من مبين.

ولا محاله ههنا شيء يدل على ان الحكم فيها على كليه افراد الموضوع ولا نعني بالسور سوى هذا وحينئذ يندفع ما قيل سماها مهمله باعتبار عدم السور.

(وقال عبد القاهر ان كانت) كلمه (كل داخله في حيز النفي بان اخرت عن اداته) سواء كانت معموله لاداه النفي اولا وسواء كان الخير فعلا- (نحو ما كل «ما يتمنى المرء يدركه» تجرى الرياح بما لا تشتهي السفن» او غير فعل نحو قولك ما كل متمنى المرء حاصلا) او معموله للفعل المنفي).

الظاهر انه عطف على داخله وليس بسديد لان الدخول في حيز النفي شامل لذلك.

وكذا لو عطفها على اخرت بمعنى او جعلت معموله لان التأخير عن اداه النفي ايضا شامل له.

اللهم الا ان يخصص التأخير بما اذا لم تدخل الاداه على فعل عامل في كل على ما يشعر به المثال والمعمول (اعم) من ان يكون فاعلا- او مفعولا- او تأكيدا لاحدهما او غير ذلك (نحو ما جاءني القوم كلهم) في تأكيد الفاعل (او ما جاءني كل القوم) في الفاعل وقدم التأكيد على الفاعل لان كلا اصل فيه (او لم آخذ كل الدراهم) في المفعول المتأخر (او كل الدراهم لم آخذ) في المفعول المتقدم وكذا لم آخذ الدراهم كلها او الدراهم كلها لم آخذ ففي جميع هذه الصور (توجه النفي الى الشمول خاصه) لا الى اصل الفعل.

(وافاد) الكلام (ثبوت الفعل او الوصف لبعض) مما اضيف اليه كل ان كانت كل في المعنى فاعلا للفعل او الوصف المذكور في الكلام (او) افاد (تعلقه) اي

[شماره صفحه واقعي : ٧٣]

ص: ١٧٩٧

تعلق الفعل او الوصف (به) اى ببعض مما اضيف اليه كل ان كان كل فى المعنى مفعولا للفعل او الوصف.

وذلك بدليل الخطاب وشهادة الذوق والاستعمال والحق ان هذا الحكم اكثرى لا كلى بدليل قوله تعالى (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ) (والا) اى وان لم تكن داخله فى حيز النفى بان قدمت على النفى لفظا ولم تقع معموله للفعل المنفى (عم) النفى كل فرد مما اضيف اليه كل وافاد نفي اصل الفعل عن كل فرد (كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لما قال له ذو اليدين) اسم واحد من الصحابه (اقصرت الصلاة) بالرفع فاعل اقصرت (ام نسيت) يا رسول الله (كل ذلك لم يكن) هذا قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

والمعنى لم يقع واحد من القصر والنسيان على سبيل شمول النفى وعمومه لوجهين احدهما ان جواب ام اما بتعيين احد الامرين او بنفيهما جميعا تخطئه للمستفهم لا بنفى الجمع بينهما لانه عارف بان الكائن احدهما.

والثانى ما روى انه لما قال النبي عليه السلام كل ذلك لم يكن قال له ذو اليدين بل بعض ذلك قد كان ومعلوم ان الثبوت للبعض انما ينافى النفى عن كل فرد لا النفى عن المجموع (وعليه) اى على عموم النفى عن كل فرد.

(قوله) اى قول ابى النجم :

قد اصبحت ام الخيار تدعى***على ذنبا كله لم اصنع

برفع كله على معنى لم اصنع شيئا مما تدعيه على من الذنوب ولافاده هذا المعنى عدل عن النصب المستغنى عن الاضمار الى الرفع المفتقر اليه اى لم اصنعه.

(واما تأخيرها) اى تأخير المسند اليه (فلاقتضاء المقام تقديم المسند) وسيجىء بيانه.

(هذا) اى الذى ذكر من الحذف والذكر والاضمار وغير ذلك فى المقامات المذكوره (كله مقتضى الظاهر) من الحال.

(وقد يخرج الكلام على خلافه) اى على خلاف مقتضى الظاهر لاقتضاء

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص : ١٧٩٨

الحال اياه (فيوضع المضممر موضع المظهر كقولهم نعم رجلا) زيد (مكان نعم الرجل زيد) فان مقتضى الظاهر فى هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدم ذكر المسند اليه وعدم قرينه تدل عليه ،

وهذا الضمير عائد الى متعقل معهود فى الذهن والتزم تفسيره بنكره ليعلم جنس المتعقل وانما يكون هذا من وضع المضممر موضع المظهر (فى احد القولين) اى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف واما من يجعله مبتدأ ونعم رجلا- خبره فيحتمل عنده ان يكون الضمير عائدا الى المخصوص وهو مقدم تقديرا ويكون التزام افراد الضمير حيث لم يقل نعمنا ونعموا من خواص هذا الباب لكونه من الافعال الجامده.

(وقولهم هو او هى زيد عالم مكان الشأن او القصة) فالاضمار فيه ايضا على خلاف مقتضى الظاهر لعدم التقدم.

واعلم ان الاستعمال على ان ضمير الشأن انما يؤنث اذا كان فى الكلام مؤنث غير فضله ، فقوله هى زيد عالم مجرد قياس ثم علل وضع المضممر موضع المظهر فى البابين بقوله (ليتمكن ما يعقبه) اى يعقب الضمير اى يجىء على عقبه (فى ذهن السامع لانه) اى السامع (اذا لم يفهم منه) اى من الضمير (معنى انتظره) اى انتظر السامع ما يعقب الضمير ليفهم منه معنى فيتمكن بعد وروده فضل تمكن لان المحصول بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب.

ولا- يخفى ان هذا لا- يحسن فى باب نعم لان السامع ما لم يسمع المفسر لم يعلم ان فيه ضميرا فلا يتحقق فيه التشوق والانتظار (وقد يعكس) وضع المضممر موضع المظهر اى يوضع المظهر موضع المضممر (فان كان) المظهر الذى وضع موضع المضممر (اسم اشاره فلكمال العناية بتمييزه) اى تمييز المسند اليه (لاختصاصه بحكم بديع) كقوله (كم عاقل عاقل) هو وصف عاقل الاول بمعنى كامل العقل متناه فيه (اعيت) اى اعيتته واعجزته او اعيت عليه وصعبت (مذاهبه) اى طرق معاشه.

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص : ١٧٩٩

و جاهل تلقاه مرزوقا***هذا الذى ترك الاوهام حائره

وصير العالم النحرير) اى المتقن من نحر الامور علما اتقنها (زنديقا) كافرا نافيا للصانع العدل الحكيم ، فقوله هذا اشاره الى حكم سابق غير محسوس وهو كون العاقل محروما والجاهل مرزوقا فكان القياس فيه الاضمار فعدل الى اسم الاشارة لكمال العناية بتمييزه ليرى السامعين ان هذا الشىء المتميز المتعين هو الذى له الحكم العجيب وهو جعل الاوهام حائره والعالم النحرير زنديقا فالحكم البديع هو الذى اثبت للمسند اليه المعبر عنه باسم الاشارة (او التهكم) عطف على كمال العناية (بالسامع كما اذا كان السامع) (فاقد البصر) او لا يكون ثمه مشار اليه اصلا (او النداء على كمال بلاذته) اى بلاده السامع بانه لا يدرك غير المحسوس (او) على كمال (فطانتته) بان غير المحسوس عنده بمنزله المحسوس (او ادعاء كمال ظهوره) اى ظهور المسند اليه.

(وعليه) اى على وضع اسم الاشارة موضع المضممر لادعاء كمال الظهور (من غير هذا الباب) اى باب المسند اليه (تعالت) اى اظهرت العله والمرض (كى اشجى) اى احزن من شجى بالكسر اى صار حزينا لا من شجى العظم بمعنى نشب فى حلقه (وما بك عله ، تريدين قتلى قد ظفرت بذلك) اى بقتلى كان مقتضى الظاهر (ان يقول به لانه ليس) بمحسوس فعدل الى ذلك اشاره الى ان قتله قد ظهر ظهور المحسوس (وان كان) المظهر الذى وضع موضع المضممر (غيره) اى غير اسم الاشارة (فلزياده التمكن) اى جعل المسند اليه متمكنا عند السامع (نحو (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ، اللهُ الصَّمَدُ)) اى الذى يصمد اليه ويقصد فى الحوائج لم يقل هو الصمد لزياده التمكن.

(ونظيره) اى نظير (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ) فى وضع المظهر موضع المضممر لزياده التمكن (من غيره) اى من غير باب المسند اليه.

((وَبِالْحَقِّ)) اى بالحكمه المقتضيه للانزال ((أَنْزَلْنَاهُ)) اى القرآن ((وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ)) حيث لم يقل وبه نزل (او ادخال الروع) عطف على زياده التمكن (فى ضمير السامع وتربيته المهابه) عنده وهذا كالتأكيد لادخال الروع (او تقويه داعى

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ١٨٠٠

المأمور ، ومثالهما) اى مثال التقويه وادخال الروح مع التريه (قول الخلفاء امير المؤمنين يأمر بكذا) مكانا انا آمرک.

(وعليه) اى على وضع المظهر موضع المضمير لتقويه داعى المأمور (من غيره) اى من غير باب المسند اليه ((فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ)) لم يقل عَلَى لَمَّا فى لفظ الله من تقويه الداعى الى التوكل عليه لدلالته على ذات موصوفه بالاوصاف الكامله من القدره الباهره وغيرها (او الاستعفاف) اى طلب العطف والرحمه (كقوله :

الهي عبدك العاصى انا كما***مقرا بالذنوب و قد دعاكا

لم يقل انا العاصى لما فى لفظ عبدك العاصى من التخصع واستحقاق الرحمه وترقب الشفقه.

(قال السكاكى هذا) اعنى نقل الكلام عن الحكايه الى الغيبه (غير مختص بالمسند اليه ولا) النقل مطلقا مختص (بهذا القدر) اى بان يكون عن الحكايه الى الغيبه ولا- يخلو العبارة عن تسامح (بل كل من التكلم والخطاب والغيبه مطلقا) اى وسواء كان فى المسند اليه او غيره وسواء كان كل منها وارده فى الكلام او كان مقتضى الظاهر ايراده (ينقل الى الاخر) فتصير الاقسام سته حاصله من ضرب الثلاثه فى الا-ثنين ولفظ مطلقا ليس فى عباره السكاكى لكنه مراده بحسب ما علم من مذهبه فى الالتفات بالنظر الى الامثله.

(ويسمى هذا النقل عند علماء المعانى التفاتا) مأخوذا من التفات الانسان عن يمينه الى شماله او بالعكس (كقوله) اى قول امرىء القيس (تقاول ليلك) خطاب لنفسه التفاتا ومقتضى الظاهر ليلى (بالاثمند) بفتح الهمزه وضم الميم اسم موضع.

(والمشهور) عند الجمهور (ان الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من) الطرق (الثلاثه) التكلم والخطاب والغيبه (بعد التعبير عنه) اى عن ذلك المعنى (باخر منها) اى بطريق آخر من الطرق الثلاثه بشرط ان يكون التعبير الثانى على خلاف ما يقتضيه الظاهر ويترقبه السامع ولا بد من هذا القيد ليخرج مثل قولنا انا

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ١٨٠١

زيد وانت عمر ونحن اللذون صَبَّحُوا الصَّبَاحَ ، ومثل قوله تعالى (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ،) و (اهْدِنَا ،) و (أَنْعَمْتَ) فان الالتفات انما هو فى اياك نعبد والباقي جار على اسلوبه ومن زعم ان فى مثل يا ايها الذين آمنوا التفاتا والقياس آمنتم فقد سها على ما يشهد به كتب النحو.

(وهذا) اى الالتفات بتفسير الجمهور (اخص منه) بتفسير السكاكى لان النقل عنده اعم من ان يكون قد عبر عنه بطريق من الطرق ثم بطريق آخر او يكون مقتضى الظاهر ان يعبر عنه بطريق منها فترك وعدل الى طريق آخر فيتحقق الالتفات بتعبير واحد وعند الجمهور مخصوص بالاول حتى لا يتحقق الالتفات بتعبير واحد فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس كما فى تناول ليلك.

(مثال التفات من التكلم الى الخطاب ومالى لا اعبد الذى فطرني واليه ترجعون) ومقتضى الظاهر ارجع والتحقيق ان المراد ما لكم لا تعبدون ، لكن لما عبر عنهم بطريق التكلم كان مقتضى ظاهر السوق اجراء باقى الكلام على ذلك الطريق فعدل عنه الى طريق الخطاب فيكون التفاتا على المذهبين.

(و) مثال الالتفات من التكلم (الى الغيبه) (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ) .

ومقتضى الظاهر لنا (و) مثال الالتفات (من الخطاب الى التكلم) قول الشاعر (طحا) اى ذهب (بك قلب فى الحسان طروب) ومعنى طروب فى الحسان ان له طربا فى طلب الحسان ونشاطا فى مراودتها (بعيد الشباب) تصغير بعدد للقرب اى حين ولى الشباب وكاد ينصرم (عصر) ظرف زمان مضاف الى الجملة الفعلية اعنى قوله (حان) اى قرب (مشيب ، يكلفنى ليلى) فيه التفات من الخطاب فى بك الا التكلم.

ومقتضى الظاهر يكلفك وفاعل يكلفنى ضمير عائد الى القلب ولىلى مفعوله الثانى والمعنى يطالبنى القلب بوصل ليلى.

وروى تكلفنى بالتاء الفوقانية على انه مسند الى ليلى والمفعول محذوف اى

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص : ١٨٠٢

شدائد فراقها او على انه خطاب للقلب فيكون التفاتا آخر من الغيبه الى الخطاب (وقد شط) اى بعد (وليها) اى قربها (وعادت عواد بيننا وخطوب) قال المرزوقى عادت يجوز ان يكون فاعلت من المعاده كان الصوارف والخطوب صارت تعاديه ويجوز ان يكون من عاد يعود اى عادت عواد وعوائق كانت تحول بيننا الى ما كانت عليه قبل.

(و) مثال الالتفات من الخطاب (الى الغيبه) قوله تعالى (حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ) والقياس بكم (و) مثال الالتفات (من الغيبه الى التكلم) قوله تعالى (اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاَهُ) ومقتضى الظاهر فساقه اى ساق الله ذلك السحاب واجراه الى بلد ميت.

(و) مثال الالتفات من الغيبه (الى الخطاب) قوله تعالى (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ) ومقتضى الظاهر اياه (ووجهه) اى وجه حسن الالتفات (ان الكلام اذا نقل من اسلوب الى اسلوب آخر كان) ذلك الكلام (احسن نظريه) اى تجديدا واحداثا من طريت الثوب (لنشاط السامع وكان اكثر ايقاظا للاصغاء اليه) اى الى ذلك الكلام لان لكل جديد لذه ، وهذا وجه حسن الالتفات على الاطلاق.

(وقد يختص موقعه بلطائف) غير هذا الوجه العام (كما فى) سورة (الفاتحه فان العبد اذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد) ذلك العبد (من نفسه محركا للاقبال عليه) اى على ذلك الحقيقى بالحمد (وكلما اجرى عليه صفه من تلك الصفات العظام قوى ذلك المحرك الى ان يؤل الامر الى خاتمتها) اى خاتمه تلك الصفات يعنى مالك يوم الدين (المفيدة انه) اى ذلك الحقيق بالحمد (مالك الامر كله فى يوم الجزاء) لانه اضيف مالك الى يوم الدين على طريق الاتساع والمعنى على الظرفيه اى مالك فى يوم الدين والمفعول محذوف دلالة على التعميم.

(فحينئذ يوجب) ذلك المحرك لتناهيه فى القوه (الاقبال عليه) اى اقبال العبد على ذلك الحقيق ، بالحمد (والخطاب بتخصيصه بغايه الخضوع والاستعانه فى المهمات) فالباء فى بتخصيصه متعلق بالخطاب يقال : خاطبته بالدعاء اذا دعوت له

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ١٨٠٣

وغايه المخضوع : هو معنى العباده وعموم المهمات مستفاد من حذف مفعول نستعين والتخصيص مستفاد من تقديم المفعول فاللطفه المختص بها موقع هذا الالتفات ، هي : ان فيه تنبيها على ان العبد اذا اخذ في القراءه يجب ان يكون قراءته على وجه يجد من نفسه ذلك المحرك.

ولما انجر الكلام الى ذكر خلاف مقتضى الظاهر ، اورد عدده اقسام : منه وان لم تكن من مباحث المسند اليه ، فقال (ومن خلاف المقتضى) اي مقتضى الظاهر (تلقى المخاطب) من اضافه المصدر الى المفعول اي تلقى المتكلم للمخاطب (بغير ما يترقب) المخاطب (بحمل كلامه).

والباء في بغير للتعديه وفي بحمل كلامه للسببيه اي انما تلقاه بغير ما يترقبه بسبب انه حمل كلامه اي الكلام الصادر عن المخاطب (على خلاف مراده) اي مراد المخاطب ، وانما حمل كلامه على خلاف مراده (تنبيها) للمخاطب (على انه) اي ذلك الغير هو (الاولى بالقصد) والاراده.

(كقول القبعثرى للحجاج وقد قال) الحجاج (له) اي للبعثرى حال كون الحجاج (متوعدا) اياه («لاحملنك على الادهم») يعنى القيد ، هذا مقول قول الحجاج («مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب») هذا مقول قول القبعثرى فابرز وعيد الحجاج في معرض الوعد وتلقاه بغير ما يترقب بان حمل الادهم في كلامه على الفرس الادهم اي الذى غلب سواده حتى ذهب البياض الذى فيه وضم اليه الاشهب اي الذى غلب بياضه حتى ذهب سواده.

ومراد الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادهم ، هو الاولى بان يقصده الامير (اي من كان مثل الامير فى السلطان) اي الغلبه (وبسطه اليد) اي الكرم والمال والنعمه (فجدير بان يصفد) اي يعطى من اصفده (لا ان يصفد) اي يقيده من صفده (او السائل) عطف على المخاطب اي تلقى السائل (بغير ما يطلب بتزليل سؤاله منزله غيره) اي منزله غير ذلك السؤال (تنبيها) للسائل (على انه)

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ای ذلك الغير (هو الاولى بحاله او المهم له كقوله تعالى (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحِيَجِ)) سألوا عن سبب اختلاف القمر في زياده النور ونقصانه ،

فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف وهو ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع والمتاجر ومحال الديون والصوم وغير ذلك ومعالم للحج يعرف بها وقته.

وذلك للتنبيه على ان الاولى والاليق بحالهم ان يسألوا عن ذلك لانهم ليسوا ممن يطلعون بسهولة على دقائق علم الهيئه ولا يتعلق لهم به غرض (وكقوله تعالى (يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ) سألوا عن بيان ماذا ينفقون فاجيبوا ببيان المصارف تنبيها على ان المهم هو السؤال عنها لان النفقه لا يعتد بها الا ان تقع موقعها.

(ومنه) اي من خلاف مقتضى الظاهر (التعبير عن) المعنى (المستقبل بلفظ الماضي تنبيها على تحقق وقوعه نحو قوله تعالى (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ)) بمعنى يصعق.

(ومثله) التعبير عن المقصود المستقبل بلفظ اسم الفاعل كقوله تعالى (وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ) مكان يقع (ونحوه) التعبير عن المستقبل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالى (ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ) مكان يجمع وههنا بحث وهو ان كلا من اسمى الفاعل والمفعول قد يكون بمعنى الاستقبال وان لم يكن ذلك بحسب اصل الوضع فيكون كل منهما ههنا واقعا في موقعه واردا على حسب مقتضى الظاهر.

والجواب ان كلا منهما حقيقه فيما تحقق فيه وقوع الوصف وقد استعمل ههنا فيما لم يتحقق مجازا تنبيها على تحقق وقوعه.

(ومنه) اي من خلاف مقتضى الظاهر (القلب) وهو ان يجعل احد اجزاء الكلام مكان الاخر والاخر مكانه (عرضت الناقه على الحوض) اي اظهرته عليها لتشرب (وقبله) اي القلب (السكاكي مطلقا) وقال انه مما يورث الكلام ملاحه.

(ورده غيره) اي غير السكاكي (مطلقا) لانه عكس المطلوب ونقيض

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ١٨٠٥

المقصود (والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا) غير الملاحه التي اورثها نفس القلب (قبل كقوله «ومهمه) اى مفازه (مغيره اى مملوه بالغبره ارجاؤه ،) اى اطرافه ونواحيه جمع الرجى مقصورا (كان لون ارضه سماؤه») على حذف المضاف (اى لونها) يعنى لون السماء فالمصراع الاخير من باب القلب والمعنى كأن لون سمائه لغبرتها لون ارضه.

والاعتبار اللطيف هو المبالغه فى وصف لون السماء بالغبره حتى كأنه صار بحيث يشبه به لون الارض فى ذلك مع ان الارض اصل فيه (والا) اى وان لم يتضمن اعتبارا لطيفا (ردّ) لانه عدول عن مقتضى الظاهر من غير نكته يعتد بها (كقوله) فلما ان جرى سمن عليها (كما طينت بالفدن) اى بالقصر (السياعا) اى الطين بالتبن والمعنى كما طينت الفدن بالسياع يقال طينت السطح والبيت.

ولقائل ان يقول : انه يتضمن من المبالغه فى وصف الناقه بالسمن مالا يتضمنه قوله كما طينت الفدن بالسياع لا يهامه ان السباع قد بلغ مبلغا من العظم والكثرة الى ان صار بمنزله الاصل والfdن بالنسبه اليه كالسياع بالنسبه الى الفدن.

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ١٨٠٦

(اما تركه فلما مر) فى حذف المسند اليه (كقوله) :

«و من يك امسى بالمدينه رحله***فانى و قيار بها لغريب»

الرحل هو المنزل والمأوى ، وقيار اسم فرس او جمل للشاعر وهو ضابى ، ابن الحارث كذا فى الصحاح ، ولفظ البيت خبر ومعناه التحسر والتوجع فالمسند الى قيار محذوف لقصد الاختصار والاحتراز عن العبث بناء على الظاهر مع ضيق المقام بسبب التوجع ومحافظه الوزن.

ولا- يجوز ان يكون قيار عطفا على محل اسم ان وغريب خبرا عنهما لامتناع العطف على محل اسم ان قبل مضى الخبر لفظا او تقديرا واما اذا قدرنا له خبرا محذوفا فيجوز ان يكون هو عطفا على محل اسم ان لان الخبر مقدم تقديرا فلا يكون مثل ان زيدا وعمرو ذاهبان بل مثل ان زيدا وعمرو لذهاب وهو جائز ويجوز ان يكون مبتدأ والمحذوف خبره والجمله باسرها عطف على جملة ان مع اسمها وخبرها (وكقوله

«نحن بما عندنا وانت بما***عندك راض و الرأى مختلف»

فقوله : نحن مبتدأ محذوف الخبر لما ذكرنا ، اى نحن بما عندنا راضون ، فالمحذوف ههنا هو خبر الاول بقريته الثانى وفى البيت السابق بالعكس (وقولك : زيد منطلق وعمرو) اى وعمرو منطلق فحذف للاحتراز عن العبث من غير ضيق المقام (وقولك خرجت فاذا زيد) اى موجود او حاضر او واقف او ما اشبه ذلك فحذف لما مر مع اتباع الاستعمال ، لان اذا المفاجأه تدل على مطلق الوجود.

وقد ينضم اليها قرائن تدل على نوع ، خصوصيه كلفظ الخروج المشعر بان

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ١٨٠٧

المراد فاذا زيد بالباب حاضر او نحو ذلك (وقوله

«ان محلا وان مرتحلا**و ان فى السفر اذا مضوا مهلا»

(اى) ان (لنا فى الدنيا) حلولا (و) ان (لنا عنها) الى الاخره (ارتحالا).

والمسافرون قد توغلوا فى الماضى لا- رجوع لهم ، ونحن على اثرهم عن قريب ، فحذف المسند الذى هو ظرف قطعا لقصد الاختصار والعدول الى اقوى الدليلين ، اعنى العقل ولضيق المقام ، اعنى المحافظه على الشعر ولأتباع الاستعمال لاطراد الحذف فى مثل ان مالا وان ولدا وقد وضع سيبويه فى كتابه لهذا بابا فقال هذا باب ان مالا وان ولدا وقوله تعالى (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّيَ).

فقوله انتم ليس بمبتدأ لان لو انما تدخل على الفعل بل هو فاعل فعل محذوف ، والاصل لو تملكون انتم تملكون فحذف الفعل الاول احترازا عن العبث لوجود المفسر ثم ابدل من الضمير المتصل ضمير منفصل على ما هو القانون عند حذف العامل فالمسند المحذوف ههنا فعل وفيما سبق اسم او جمله.

وقوله تعالى : (فَصَبِّرْ جَمِيلٌ) (يحتمل الامرين) حذف المسند او المسند اليه (اى) فصبر جميل (اجمل او فامرى صبر جميل) ففى الحذف تكثير للفائدة بامكان حمل الكلام على كل من المعنيين بخلاف ما لو ذكر فانه يكون نصا فى احدهما.

(ولا- بد) للحذف (من قرينه) داله عليه ليفهم منه المعنى (كوقوع الكلام جوابا لسؤال محقق نحو (وَلَيْسَ سَاءَ لَّهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ)) اى خلقهن الله فحذف المسند لان هذا الكلام عند تحقق ما فرض من الشرط والجزاء يكون جوابا عن سؤال محقق والدليل على ان المرفوع فاعل والمحذوف فعله انه جاء عند عدم الحذف كذلك كقوله تعالى (وَلَيْسَ سَاءَ لَّهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ،) وكقوله تعالى (قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ).

(او مقدر) عطف على محقق (نحو) قول ضرار بن نهشل يرثى يزيد بن نهشل (ولييك يزيد) كانه قيل من يبكيه فقال (ضارع) اى يبكيه ضارع اى ذليل

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ١٨٠٨

(لخصومه) لانه كان ملجأً للاذلاء وعونا للضعفاء تمامه «ومختبئ مما تطيح الطوائح».

والمختبئ : هو الذى يأتى اليك للمعروف من غير وسيله تطيح من الاطاحه وهى الاذهاب والاهلاك والطوائح جمع مطيحه على غير القياس كلواقع جمع ملقحه ومما يتعلق بمختبئ وما مصدرية اى سائل يسئل من اجل اذهاب الوقائع ماله او بيكى المقدر اى بيكى لاجل اهلاك المنايا يزيد.

(وفضله) اى رجحانه نحو لييك يزيدا ضارع مبني للمفعول (على خلافه) يعنى لييك يزيد ضارع مبني للفاعل ناصبا ليزيد ورافعا لضارع (بتكرار الاسناد) بان اجمل اولاً (اجمالات) فصل ثانياً (تفصيلاً) اما التفصيل فظاهر.

واما الاجمال فلانه لما قيل : لييك علم ان هناك باكيا يسند اليه هذا البكاء لان المسند الى المفعول لا بد له من فاعل محذوف اقيم المفعول مقامه ولا- شك ان المتكرر أكد واقوى وان الاجمال ثم التفصيل اوقع فى النفس (وبوقوع نحو يزيد غير فضله) لكونه مسندا اليه لا- مفعولاً- كما فى خلافه (وبكون معرفه الفاعل كحصول نعمه غير مترقبه لان اول الكلام غير مطمع فى ذكره) اى ذكر الفاعل لاسناد الفعل وتمام الكلام به بخلاف ما اذا بنى للفاعل فانه مطمع فى ذكر الفاعل اذ لا بد للفعل من شىء يسند هو اليه.

(واما ذكره) اى ذكر المسند (فلما مر) فى ذكر المسند اليه من كون الذكر هو الاصل مع عدم المقتضى للعدول ومن الاحتياط لضعف التعويل على القرينه مثل (خَلَفَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ).

ومن التعريض بغباه السامع نحو محمد نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فى جواب من قال من نبيكم وغير ذلك (او) لاجل (ان يتعين) بذكر المسند (كونه اسما) فيفيد الثبوت والدوام (او فعلا) فيفيد التجدد والحدوث.

(واما افراده) اى جعل المسند غير جمله (فلكونه غير سببى مع عدم افاده تقوى الحكم) اذ لو كان سببياً نحو زيد قام ابوه او مفيداً للتقوى نحو زيد قام فهو جمله قطعاً.

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص : ١٨٠٩

واما نحو زيد قائم فليس بمفيد للتقوى بل هو قريب من زيد قام فى ذلك.

وقوله : مع عدم افاده التقوى معناه مع عدم افاده نفس التركيب تقوى الحكم فيخرج ما يفيد التقوى بحسب التكرير نحو عرفت عرفت او بحرف التأكيد نحو ان زيدا عارف او تقول ان تقوى الحكم فى الاصطلاح هو تأكيده بالطريق المنصوص نحو زيد قائم.

فان قلت : المسند قد يكون غير سببى ولا مفيد للتقوى ومع هذا لا يكون مفردا كقولنا انا سعيت فى حاجتك ورجل جاءنى وما انا فعلت هذا عند قصد التخصيص.

قلت : سلمنا ان ليس القصد فى هذا الصور الى التقوى.

لكن لا نسلم انها لا تفيد التقوى ضروره حصول تكرار الاسناد الموجب للتقوى ولو سلم فالمراد ان افراد المسند يكون لاجل هذا المعنى ولا يلزم منه تحقق الافراد فى جميع صور تحقق هذا المعنى.

ثم السببى والفعلى ، من اصطلاحات صاحب المفتاح ، حيث سمي فى قسم النحو الوصف بحال الشىء نحو رجل كريم وصفا فعليا ، والوصف بحال ما هو من سببه نحو رجل كريم ابوه وصفا سببيا ، وسمى فى علم المعانى المسند فى نحو زيد قام مسندا فعليا وفى نحو زيد قام ابوه مسندا سببيا وفسرهما بما لا يخلو عن صعوبه وانغلاق ،

فلهذا اکتفى المصنف فى بيان المسند السببى بالمثال.

وقال : (والمراد بالسببى نحو زيد ابوه منطلق) وكذا زيد انطلق ابوه.

ويمكن ان يفسر المسند السببى بجمله علق على مبتدأ بعائد لا يكون مسندا اليه فى تلك الجملة فيخرج عنه المسند فى نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد وفى نحو (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد وفى نحو زيد قام وزيد هو قائم لان العائد فيهما مسند اليه ودخل فيه نحو زيد ابوه قائم وزيد قام ابوه وزيد مررت به وزيد ضرب عمروا فى داره وزيد ضربته ونحو ذلك من الجمل التى وقعت

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص : ١٨١٠

خبر مبتدأ ولا تفيد التقوى.

والعمده فى ذلك تتبع كلام السكاكى لانا لم نجد هذا الاصطلاح لمن قبله.

(واما كونه) اى المسند (فعلا فللتقييد) اى تقييد المسند (باحد الازمنه الثلاثه) اعنى الماضى وهو الزمان الذى قبل زمانك الذى انت فيه والمستقبل وهو الزمان الذى يترقب وجوده بعد هذا الزمان والحال وهو اجزاء من اواخر الماضى واوائل المستقبل متعاقبه من غير مهله وتراخ وهذا امر عرفى.

وذلك لان الفعل دال بصيغته على احد الازمنه الثلاثه من غير احتياج الى قرينه تدل على ذلك بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه بقرينه خارجيه كقولنا زيد قائم الان او امس او غدا ولهذا قال (على اخصر وجه).

ولما كان التجدد لازما للزمان لكونه كما غير قار الذات اى لا يجتمع اجزائه فى الوجود والزمان جزء من مفهوم الفعل ، كان الفعل مع افادته التقييد باحد الازمنه الثالثه مفيدا للتجدد واليه اشار بقوله (مع افاده التجدد كقوله) اى كقول ظريف بن تميم (او كلما وردت عكاظ) هو متسوق للعرب كانوا يجتمعون فيه فيتناشدون ويتفاخرون وكانت فيه وقايع (قبيله بعثوا الى عريفهم) عريف القوم القيم بامرهم الذى شهر وعرف بذلك (يتوسم) اى يصدر عنه تفرس الوجوه وتأملها شيئا فشيئا ولحظه فلحظه.

(واما كونه) اى المسند (اسما فلأفاده عدمهما) اى عدم التقييد المذكور وافاده التجدد يعنى لأفاده الدوام والثبوت لاغراض تتعلق بذلك (كقوله «لا يألّف الدرهم المضروب صرتنا») وهو ما يجتمع فيه الدراهم (لكن يمر عليها وهو منطلق) يعنى ان الانطلاق من الصره ثابت للدرهم دائما.

قال الشيخ عبد القاهر : موضوع الاسم على ان يثبت به الشىء للشىء ، من غير اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا ، فلا تعرض فى زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما فى زيد طويل وعمرو قصير.

(واما تقييد الفعل) وما يشبهه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما (بمفعول)

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ١٨١١

مطلق او به او فيه او له او معه (ونحوه) من الحال والتمييز والاستثناء (فلتريه الفائده) لاین الحكم كلما زاد خصوصا زاد غرابه
وكلما زاد غرابه زاد افاده.

كما يظهر بالنظر الى قولنا شيء ما موجود وفلان بن فلان حفظ التوراه سنه كذا فى بلد كذا ولما استشعر سؤالا وهو ان خبر كان
من مشبهات المفعول والتقييد به ليس لتريه الفائده بدونه اشار الى جوابه بقوله (والمقيد فى نحو كان زيد منطلقا هو منطلقا لا
كان) لان منطلقا هو نفس المسند وكان قيد له للدلاله على زمان النسبه كما اذا قلت زيد منطلق فى الزمان الماضى.

(واما تركه) اى ترك التقييد (فلما نع منها) اى من تريبه الفائده ، مثل خوف انقضاء المده والفرصه او اراده ان لا يطلع الحاضرون
على زمان الفعل او مكانه او مفعوله او عدم العلم بالمقيدات او نحو ذلك.

(واما تقييده) اى الفعل (بالشرط) ، مثل اكرمك ان تكرمنى وان تكرمنى اكرمك (فلاعتبارات) شتى وحالات تقتضى تقييده به
(لا تعرف الا بمعرفه ما بين ادواته) يعنى حروف الشرط واسمائيه (من التفصيل وقد بين ذلك) اى التفصيل (فى علم النحو).

وفى هذا الكلام اشاره الى ان الشرط فى عرف اهل العربيه قيد لحكم الجزاء مثل المفعول ونحوه فقولك ان جئتني اكرمك
بمنزله قولك اكرمك وقت مجيئك اى ولا يخرج الكلام بهذا القيد عما كان عليه من الخبريه والانشائيه بل ان كان الجزاء
خبرا فالجمله الشرطيه خبريه نحو ان جئتني اكرمك وان كان انشائيا فانشائيه نحو ان جاءك زيد فاكرمه.

واما نفس الشرط ، فقد اخرجته الاداه عن الخبريه واحتمال الصدق والكذب وما يقال من ان كلا من الشرط والجزاء خارج عن
الخبريه واحتمال الصدق والكذب وانما الخبر هو مجموع الشرط والجزاء المحكوم فيه بلزوم الثانى للاول فانما هو باعتبار
المنطقيين فمفهوم قولنا كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود باعتبار اهل العربيه الحكم بوجود النهار فى كل وقت من اوقات
طلوع الشمس فالمحكوم عليه هو النهار

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ١٨١٢

والمحكوم به هو الموجود.

وباعتبار المنطقيين الحكم بلزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالمحكوم عليه طلوع الشمس والمحكوم به وجود النهار فكم من فرق بين الاعتبارين.

(ولكن لابد من النظر ههنا في ان واذا ولو) لان فيها ابحاثا كثيره لم يتعرض لها في علم النحو (فان واذا للشرط في الاستقبال لكن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط) فلا يقع في كلام الله تعالى على الاصل الاحكايه او على ضرب من التأويل (واصل اذا الجزم) بوقوعه فان واذا يشتركان في الاستقبال بخلاف لو ويفترقان بالجزم بالوقوع وعدم الجزم به واما عدم الجزم بلا وقوع الشرط فلم يتعرض له لكونه مشتركا بين اذا وان والمقصود بيان وجه الافتراق.

(ولذلك) اي ولان اصل ان عدم الجزم بالوقوع (كان) الحكم (الناذر) لكونه غير مقطوع به في الغالب (موقعا لان و) لان اصل اذا الجزم بالوقوع (غلب لفظ الماضي) لدلالته على الوقوع قطعا نظرا الى نفس اللفظ وان نقل ههنا الى معنى الاستقبال (مع اذا نحو (فَإِذَا جَاءَ تَهُمْ)) اي قوم موسى (الْحَسَنَةُ) كالخصب والرخاء (قَالُوا لَنَا هَذِهِ) اي هذه مختصه بنا ونحن مستحقوها (وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ) اي جذب وبلاء (يَطَّيَّرُوا) اي يتشأموا (بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ) من المؤمنين جىء في جانب الحسنه بلفظ الماضي مع اذا (لان المراد بالحسنه الحسنه المطلقه) التي حصولها مقطوع به.

(ولهذا عرفت) الحسنه (تعريف الجنس) اي الحقيقه لان وقوع الجنس كالواجب لكثرتة واتساعه لتحققه في كل نوع بخلاف النوع وجىء في جانب السيئه بلفظ المضارع مع ان لما ذكره بقوله (والسيئه نادره بالنسبه اليها) اي الى الحسنه المطلقه (ولهذا نكرت) السيئه ليدل على التقليل (وقد تستعمل ان في) مقام (الجزم) بوقوع الشرط (تجاهلا) ، كما اذا سئل العبد عن سيده هل هو في الدار وهو يعلم انه فيها ، فيقول : ان كان فيها اخبرك يتجاهل خوفا من السيد (او لعدم جزم المخاطب) بوقوع الشرط فيجری الكلام على سنن اعتقاده (كقولك لمن يكذبك ان صدقت

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ١٨١٣

فما ذا تفعل) مع علمك بانك صادق.

(او تنزيله) اى لتنزيل المخاطب العالم بوقوع الشرط (منزله الجاهل لمخالفته مقتضى العلم) كقولك لمن يؤذى اباه ان كان اباك فلا تؤذه.

(او التوبيخ) اى لتعبير المخاطب على الشرط (وتصوير ان المقام لاشتماله على ما يقلع الشرط عن اصله لا يصلح الا لفرضه) اى فرض الشرط (كما يفرض المحال) لغرض من الاغراض (نحو) (أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ) اى انهملكم فنضرب عنكم القرآن.

وما فيه من الامر والنهى والوعد والوعيد (صفحا) اى اعراضا او للاعراض او معرضين (ان كنتم قوما مسرفين فيمن قرأ ان بالكسر) فكونهم مسرفين امر مقطوع به لكن جىء بلفظ ان لقصد التوبيخ.

وتصوير ان الاسراف من العاقل فى هذا المقام يجب ان لا يكون الا على سبيل الفرض والتقدير كالمحالات لاشتمال المقام على الايات الداله على ان الاسراف مما لا ينبغى ان يصدر عن العاقل اصلا فهو بمنزله المحال وان كان مقطوعا ، بعدم وقوعه لكنهم يستعملون فيه ان لتنزيله منزله ما لا قطع بعدمه على سبيل المساهله وارخاء العنان لقصد التبكيت كما فى قوله تعالى (قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ).

(او تغليب غير المتصف به) اى بالشرط (على المتصف به) كما اذا كان القيام قطعى الحصول لزيد غير قطعى لعمر و فنقول ان قمتما كان كذا (وقوله تعالى للمخاطبين المرتابين (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ،) يحتملها) اى يحتمل ان يكون للتوبيخ والتصوير المذكور وان يكون لتغليب غير المرتابين على المرتابين لانه كان فى المخاطبين من يعرف الحق وانما ينكر عنادا فجعل الجميع كأنه لا ارتياب لهم.

وههنا بحث ، وهو : انه اذا جعل الجميع بمنزله غير المرتابين كان الشرط قطعى اللاوقوع فلا يصح استعمال ان فيه كما اذا كان قطعى الوقوع لانها انما تستعمل فى المعانى المحتمله المشكوكه وليس المعنى ههنا على حدوث الارتياب فى المستقبل.

ولهذا زعم الكوفيون ان ان ههنا بمعنى اذ ونص المبرد والزجاج على ان لا

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ١٨١٤

تغلب كان على معنى الاستقبال لقوه دلالاته على المضى فمجرد التغليب لا يصح استعمال ان ههنا بل لا بد من ان يقال لما غلب صار الجميع بمنزله غير المرتابين فصار الشرط قطعى الانتفاء فاستعمل فيه ان على سبيل الفرض والتقدير للتبكيك والالزام كقوله تعالى (فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا) ، و (قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ).

(والتغليب) باب واسع (يجرى فى فنون كثيره كقوله تعالى (وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ)) غلب الذكر على الانثى بان اجرى الصفه المشتركه بينهما على طريقه اجرائها على الذكور خاصه فان القنوت مما يوصف به الذكور والاناث لكن لفظ قانتين انما يجرى على الذكور فقط (و) نحو (قوله تعالى (يَلُ أُنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ)) غلب جانب المعنى على جانب اللفظ لان القياس يجهلون بياء الغيبه لان الضمير عائد الى قوم ولفظه لفظ الغائب لكونه اسما مظهرا لكنه فى المعنى عباره عن المخاطبين فغلب جانب الخطاب على جانب الغيبه.

(ومنه) اى ومن التغليب (ابوان) للاب والام (ونحوه) كالعمرين لابي بكر وعمر رضى الله عنهما والقمرين للشمس والقمر ، وذلك بان يغلب احد المتصاحبين او المتشابهين على الآخر بان يجعل الآخر متفقا له فى الاسم ثم يثنى ذلك الاسم ويقصد اللفظ اليهما جميعا فمثل ابوان ليس من قبيل قوله تعالى (وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ) كما توهمه بعضهم لان الابوه ليست صفه مشتركه بينهما كالقنوت.

فالحاصل ان مخالفه الظاهر فى مثل القانتين من جهه الهيئه والصيغه وفى مثل ابوان من جهه ماده وجوهر اللفظ بالكليه (ولكونهما) اى ان واذا (لتعليق امر) هو حصول مضمون الجزاء (بغيره) يعنى حصول مضمون الشرط (فى الاستقبال) متعلق بغيره على معنى انه يجعل حصول الجزاء مترتبا ومعلقا على حصول الشرط فى الاستقبال ولا يجوز ان يتعلق بتعليق امر لان التعليق انما هو فى زمان التكلم لا فى الاستقبال الا ترى انك اذا قلت ان دخلت الدار فانت حر فقد علقته فى هذه الحال حرته على دخول الدار فى الاستقبال (كان كل من جملى كل) من ان واذا يعنى

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ١٨١٥

الشرط والجزاء (فعلية استقبالية).

اما الشرط فلانه مفروض الحصول فى الاستقبال فيمتنع ثبوته ومضيه.

واما الجزاء ، فلان حصوله معلق على حصول الشرط فى الاستقبال ويمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصل فى المستقبل (ولا يخالف ذلك لفظا الا لنكته) لامتناع مخالفه مقتضى الظاهر من غير فائده.

وقوله لفظا : اشاره الى ان الجملتين وان جعلت كلتاهما او احديهما اسميه او فعليه ما ضويه فالمعنى على الاستقبال حتى ان قولنا ان اكرمتنى الان فقد اكرمتك امس معناه ان تعتد باكرامك اياى الان فاعتد باكرامى اياك امس.

وقد تستعمل ان فى غير الاستقبال قياسا مطردا مع كان نحو (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ) ، كما مر وكذا اذا جىء بها فى مقام التأكيد بعد واو الحال لمجرد الوصل والربط دون الشرط نحو زيد وان كثر ماله بخيل وعمر وان اعطى جاها لثيم.

وفى غير ذلك قليلا كقوله :

فيا وطنى ان فاتنى بك سابق***من الدهر فلينعم لساكنك البال

ثم اشار الى تفصيل النكته الداعيه الى العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله (كابر از غير الحاصل فى معرض الحاصل لقوه الاسباب) المتأخذه فى حصوله نحو ان اشترت كان كذا حال انعقاد اسباب الاشتراء (او كون ما هو مقطوع الوقوع كالواقع) هذا عطف على قوه الاسباب وكذا المعطوفات بعد ذلك باو لانها كلها علل لابرز غير الحاصل فى معرض الحاصل على ما اشار اليه فى اظهار الرغبه.

ومن زعم انها كلها عطف على ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل فقدسها سهوا بينا.

(او التفاؤل او اظهار الرغبه فى وقوعه) اى وقوع الشرط (نحو ان ظفرت بحسن العاقبه) فهو المرام هذا يصلح مثلا- للتفاؤل ولاظهار الرغبه ولما كان اقتضاء اظهار الرغبه ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل يحتاج الى بيان ما اشار اليه بقوله

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ١٨١٦

(فان الطالب اذا عظمت رغبته في حصول امر يكثر تصوره) اى الطالب (اياه) اى ذلك الامر (فربما يخيل) اى ذلك الامر (اليه حاصلًا) فيعبر عنه بلفظ الماضى (وعليه) اى على استعمال الماضى مع ان لظاهر الرغبه فى الوقوع ورد قوله تعالى (وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ) (ان اردن تحصنا) حيث لم يقل ان يردن.

فان قيل تعليق النهى عن الاكراه بارادتهن التحصن يشعر بجواز الاكراه عند انتفائها على ما هو مقتضى التعليق بالشرط ، اجيب بان القائلين بان التقييد بالشرط يدل على نفي الحكم عند انتفائه انما يقولون به اذا لم يظهر للشرط فائده اخرى ويجوز ان يكون فائدته فى الايه ، المبالغه فى النهى عن الاكراه يعنى انهن اذا اردن العفه فالمولى احق بارادتها وايضا دلالة الشرط على انتفاء الحكم انما هو بحسب الظاهر والاجماع القاطع على حرمه الاكراه مطلقا قد عارضه والظاهر يدفع بالقاطع (قال السكاكى او للتعريض) اى ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل.

اما لما ذكر واما للتعريض بان ينسب الفعل الى واحد والمراد غيره (نحو) قوله تعالى (وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ)) فالمخاطب هو النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم اشراكه مقطوع به ، لكن جىء بلفظ الماضى ابرازا للاشراك الغير الحاصل فى معرض الحاصل على سبيل الفرض والتقدير تعريضا لمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم كما اذا شتمك احد فتقول والله ان شتمنى الامير لا ضربته ،

ولا يخفى عليك انه لا معنى للتعريض لمن لم يصدر عنهم الاشراك وان ذكر المضارع لا يفيد التعريض لكونه على اصله ولما كان فى هذا الكلام نوع خفاء وضعف نسبه الى السكاكى والا فهو قد ذكر جميع ما تقدم ثم قال.

(ونظيره) اى نظير لئن اشركت ، (فى التعريض) لا فى استعمال الماضى مقام المضارع فى الشرط للتعريض قوله تعالى («وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي ،) اى وما لكم لا تعبدون الذى فطركم بدليل (وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)) اذ لو لا التعريض لكان المناسب ان يقال واليه ارجع على ما هو الموافق للسياق (ووجه حسنه) اى حسن هذا

[شماره صفحه واقعى : ۹۳]

ص: ۱۸۱۷

التعريض (اسماع) المتكلم (المخاطبين) الذين هم اعداؤه (الحق) هو المفعول الثانى للاسماع (على وجه لا يزيد) ذلك الوجه (غضبهم وهو) اى ذلك الوجه (ترك التصريح بنسبتهم الى الباطل ويعين) عطف على يزيد.

وليس هذا فى كلام السكاكى اى على وجه يعين (على قبوله) اى قبول الحق (لكونه) اى لكون ذلك الوجه (ادخل فى امحاض النصح لهم حيث لا يريد) المتكلم (لهم الا ما يريد لنفسه ولو للشرط) اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا (فى الماضى مع القطع بانتفاء الشرط) فيلزم انتفاء الجزاء كما تقول لو جئتنى لاكرمتك معلقا الاكرام بالمجىء مع القطع بانتفائه فيلزم انتفاء الاكرام فهى لامتناع الثانى اعنى الجزاء لامتناع الاول اعنى الشرط يعنى ان الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط ، هذا هو المشهور بين الجمهور.

واعترض عليه ابن الحاجب بان الاول سبب والثانى مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشىء اسباب متعدده بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع اسبابه فهى لامتناع الاول لامتناع الثانى الا ترى ان قوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس.

واستحسن المتأخرون رأى ابن الحاجب حتى كادوا ان يجمعوا على انها لامتناع الاول لامتناع الثانى.

اما لما ذكره واما لان الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم.

وانا اقول منشأ هذا الاعتراض : قله التأمل ، لانه ليس معنى قولهم لو لامتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثانى حتى يرد على ان انتفاع السبب او الملزوم لا يوجب انتفاع المسبب او اللازم بل معناه انها للدلاله على ان انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فمعنى (لَوْ شَاءَ) الله (لَهَيَّدَاكُمْ) ان انتفاء الهدايه انما هو بسبب انتفاء المشيئه يعنى انها تستعمل للدلاله على ان عله

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

انتفاء مضمون الجزاء فى الخارج هى انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان عله العلم بانتفاء الجزاء ما هى الا ترى ان قولهم لو لا- لامتناع الثانى لوجود الاول نحو «لو لا على لهلك عمر» معناه ان وجود على سبب لعدم هلاك عمر لا ان وجوده دليل على ان عمر لم يهلك.

ولهذا صح مثل قولنا «لو جئنى لاكرمتك لكنك لم تجىء» اعنى عدم الاكرام بسبب عدم المعجىء ، قال الحماسى «ولو طار ذو حافر قبلها ، لطارت ولكنه لم يطر» يعنى ان عدم طيران تلك الفرس بسبب انه لم يطر ذو حافر قبلها ، وقال ابو العلاء المعرى «ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم ، رعايا ولكن ما لهن دوام».

واما المنطقيون فقد جعلوا ، ان ولو ، اداه اللزوم وانما يستعملونها فى القياسات لحصول العلم بالنتائج فهى عندهم للدلاله على ان العلم بانتفاء الثانى عله للعلم بانتفاء الاول ضروره انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان عله انتفاء الجزاء فى الخارج ما هى وقوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) وارد على هذه القاعده لكن الاستعمال على قاعده اللغه هو الشان المستفيض وتحقيق هذا البحث على ما ذكرناه من اسرار هذا الفن.

وفى هذا المقام مباحث اخرى شريفه اوردناها فى الشرح واذا كان لو للشرط فى الماضى (فيلزم عدم الثبوت والمضى فى جمليتها) اذ الثبوت ينافى التعليق والاستقبال ينافى الماضى فلا يعدل فى جمليتها عن الفعلية الماضويه الا لنكتته ومذهب المبرد انها تستعمل فى المستقبل استعمال ان للوصل وهو مع قلته ثابت.

نحو قوله عليه السلام : «اطلبوا العلم ولو بالصين» و «انى اباهى بكم الامم يوم القيامه ولو بالسقط».

(فدخلوها على المضارع فى نحو) (وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ (لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ) اى لو قعتم فى جهد وهلاك (لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا).

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ١٨١٩

والفعل : هو الاطاعه يعنى ان امتناع عنتكم بسبب امتناع استمراره على اطاعتكم فان المضارع يفيد الاستمرار ودخول لو عليه يفيد امتناع الاستمرار.

ويجوز ان يكون الفعل امتناع الاطاعه يعنى ان امتناع عنتكم بسبب استمرار امتناعه عن اطاعتكم لانه كما ان المضارع المثبت يفيد استمرار الثبوت يجوز ان يفيد المنفى استمرار النفى والداخل عليه لو يفيد استمرار الامتناع كما ان الجمله الاسميه المثبتة تفيد تأكيد الثبوت ودوامه.

والمنفيه يفيد تأكيد النفى ودوامه لا- نفى التأكيد والدوام كقوله تعالى (وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) ردا لقولهم انا آمننا على ابلغ وجه وآكده كما فى قوله تعالى (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) حيث لم يقل الله مستهزئ بهم قصدا الى استمرار الاستهزاء وتجده وقتنا فوقنا.

(و) دخولها على المضارع (فى نحو قوله تعالى (وَلَوْ تَرَى)) الخطاب لمحمد عليه السلام او لكل من تأتى منه الرؤيه (إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ) اى اروها حتى يعاينوها واطلعوا عليها اطلاعا هى تحتهم او ادخلوها فعرفوا مقدار عذابها وجواب لو محذوف اى لرأيت امرا فظيعا (لتنزيله) اى المضارع (منزله الماضى لصدوره) اى المضارع او الكلام (عمن لا خلاف فى اخباره).

فهذه الحاله انما هى فى القيامه لكنها جعلت بمنزله الماضى المتحقق فاستعمل فيها لو واذا المختصان بالماضى لكن عدل عن لفظ الماضى ولم يقل ولو رأيت اشاره الى انه كلام من لا خلاف فى اخباره والمستقبل عنده بمنزله الماضى فى تحقق الوقوع فهذا الامر مستقبل فى التحقيق ماض بحسب التأويل كأنه قيل قد انقضى هذا الامر لكنك ما رأيت ولو رأيت لرأيت امرا فظيعا (كما) عدل عن الماضى الى المضارع (فى (رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا)) لتنزيله منزله الماضى لصدوره ممن لا خلاف فى اخباره.

وانما كان الاصل ههنا هو الماضى لانه قد التزم ابن السراج وابو على فى الايضاح ان الفعل الواقع بعد رب المكفوفه بما يجب ان يكون ماضيا لانها للتقليل فى الماضى ومعنى التقليل ههنا انه يدهشم احوال القيمه فيبهتون فان وجدت منهم افاقه ما تمنوا ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ١٨٢٠

وقيل هي مستعاره للتكثير او للتحقيق ومفعول يود محذوف لدلاله (لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ) عليه ولو للتمنى حكايه لودادتهم واما على رأى من جعل لو اللتى للتمنى حرفا مصدرية فمفعول يود هو قوله (لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ) (او لاستحضار الصورة) عطف على قوله لتزيله يعنى ان العدول الى المضارع فى نحو (وَلَوْ تَرَى) اما لما ذكر واما لاستحضار صورته رؤيه الكافرين موقوفين على النار لان المضارع مما يدل على الحال الحاضر الذى من شأنه ان يشاهد كأنه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة ليشاهدها السامعون ولا- يفعل ذلك الا فى امر يهتم بمشاهدته لغرابته او فظاعته او نحو ذلك (كما قال الله تعالى (فَتَثِيرٌ سَيَّحَابًا)) بلفظ المضارع بعد قوله تعالى (اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ) (استحضارا لتلك الصورة البديعه الداله على القدره الباهره) يعنى اثاره صورته السحاب مسخرا بين السماء والارض على الكيفيات المخصوصه والانقلابات المتفاوته (واما تنكيهه) اى تنكير المسند (فلاراده عدم الحصر والعهد) الدال عليهما التعريف (كقولك زيد كاتب وعمرو شاعر او للتفخيم نحو (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)) بناء على انه خبر مبتدأ محذوف او خبر ذلك الكتاب (او للتحقير) نحو ما زيد شيئا.

(واما تخصيصه) اى المسند (بالاضافه) نحو زيد غلام رجل (او الوصف) نحو زيد رجل عالم (فلكون الفائدة اتم) لما مر من ان زياده الخصوص توجب اتميه الفائدة.

واعلم ان جعل معمولات المسند كالحال ونحوه من المقيدات وجعل الاضافه والوصف من المخصصات انما هو مجرد اصطلاح.

وقيل لان التخصيص عباره عن نقص الشيوخ ولا شيوخ للفعل لانه انما يدل على مجرد المفهوم والحال تقيده والوصف يجيء فى الاسم الذى فيه الشيوخ فيخصصه وفيه نظر.

(واما تركه) اى ترك تخصيص المسند بالاضافه او الوصف (فظاهر مما سبق) فى ترك تقييد المسند لمانع من تربيته الفائدة.

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ١٨٢١

(واما تعريفه فلا فاده السامع حكما على امر معلوم له باحدى طرق التعريف) يعنى انه يجب عند تعريف المسند اليه اذ ليس فى كلامهم مسند اليه نكره ومسند معرفه فى الجملة الخبريه (بآخر مثله) اى حكما على امر معلوم بامر آخر مثله فى كونه معلوما للسامع باحدى طرق التعريف سواء يتحدا الطريقتان نحو الراكب هو المنطلق او يختلفان نحو زيد هو المنطلق (او لازم حكم) عطف على حكما (كذلك) اى على امر معلوم باخر مثله.

وفيه هذا تنبيه على ان كون المبتدأ والخبر معلومين لا ينافى افاده الكلام للسامع فائده مجهوله لان العلم بنفس المبتدأ والخبر لا يستلزم العلم باسناد احدهما الى الاخر (نحو زيد اخوك وعمرو المنطلق) حال كون المنطلق معرفا (باعتبار تعريف العهد او الجنس).

وظاهر لفظ الكتاب ان نحو زيد اخوك انما يقال لمن يعرف ان له اخا.

والمذكور فى الايضاح انه يقال لمن يعرف زيدا بعينه سواء كان يعرف ان له اخا او لم يعرف.

ووجه التوفيق ما ذكره بعض المحققين من النحاه ان اصل وضع تعريف الاضافه على اعتبار العهد والا لم يبق فرق بين غلام زيد وغلام لزيد فلم يكن احدهما معرفه والاخر نكره لكن كثيرا ما يقال جاءنى غلام زيد من غير اشاره الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافه فما فى الكتاب ناظر الى اصل الوضع وما فى الايضاح الى خلافه.

(وعكسها) اى ونحو عكس المثالين المذكورين وهو اخوك زيد والمنطلق عمرو.

والضابط فى التقديم انه اذا كان للشئ صفتان من صفات التعريف وعرف السامع اتصافه باحديهما دون الاخرى فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالتطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاخر فيجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وايهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالتطالب بحسب

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ١٨٢٢

زعمك ان تحكم بثبوتها للذات او انتفائه عنه يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خيرا فاذا عرف السامع زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بانه اخوه وارتدت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك واذا عرف اخا له ولا يعرفه على التعيين وارتدت ان تعينه عنده قلت اخوك زيد ولا يصح زيد اخوك ويظهر ذلك في نحو قولنا رأيت اسودا غابها الرماح ولا يصح رماحها الغاب.

(والثاني) يعنى اعتبار تعريف الجنس (قد يفيد قصر الجنس على شىء تحقيقا نحو زيد الامير) اذا لم يكن امير سواه (او مبالغه لكمالها فيه) اى لكمال ذلك الشىء فى ذلك الجنس او بالعكس (نحو عمرو الشجاع) اى الكامل فى الشجاعه كانه لا اعتداد بشجاعه غيره لقصورها عن رتبه الكمال وكذا اذا جعل المعرف بلام الجنس مبتدأ نحو الامير زيد والشجاع عمرو ولا تفاوت بينهما وبين ما تقدم فى افاده قصر الاماره على زيد والشجاعه على عمرو.

والحاصل ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفه او نكره وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ والجنس قد يبقى على اطلاقه كما مر وقد يقيد بوصف او حال او ظرف او مفعول او نحو ذلك نحو هو الرجل الكريم وهو السائر راكبا وهو الامير فى البلد وهو الواهب الف قنطار وجميع ذلك معلوم بالاستقراء وتصفح تراكيب البلغاء.

وقوله قد يفيد بلفظ قد اشاره الى انه قد لا يفيد القصر كما فى قول الخنساء «اذا قبح البكاء على قتيل ، رايت بكاء ك الحسن الجميلا» فانه يعرف بحسب الذوق السليم والطبع المستقيم والتدرب فى معرفه معانى كلام العرب ان ليس المعنى ههنا على القصر وان امكن ذلك بحسب النظر الظاهر والتأمل القاصر.

(وقيل) فى نحو زيد المنطلق او المنطلق زيد (الاسم متعين للابتداء) تقدم او تأخر (لدلالته على الذات والصفه) متعينه (للخبريه) تقدمت او تأخرت (لدلالتها على امر نسبي) لان معنى المبتدأ المنسوب اليه.

ومعنى الخبر المنسوب والذات هى المنسوب اليها والصفه هى المنسوب فسواء

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ١٨٢٣

قلنا زيد المنطلق او المنطلق زيد يكون زيد مبتدأ والمنطلق خبر وهذا رأى الامام الرازى قدس الله سره.

(ورد بان المعنى الشخص الذى له الصفه صاحب الاسم) يعنى ان الصفه تجعل داله على الذات ومسندا اليها والاسم يجعل دالا على امر نسبي ومسندا.

(واما كونه) اى المسند (جمله فالتقوى) نحو زيد قام (او لكونه سببيا) نحو زيد ابوه قايم (لما مر) من ان افراده يكون لكونه غير سببى مع عدم افاده التقوى.

وسبب التقوى فى مثل زيد قام على ما ذكره صاحب المفتاح هو ان المبتدأ لكونه مبتدأ يستدعى ان يسند اليه شىء فاذا جاء بعده ما يصلح ان يسند الى ذلك المبتدأ صرفه ذلك المبتدأ الى نفسه سواء كان خاليا عن الضمير او متضمنا له فينعقد بينهما حكم.

ثم اذا كان متضمنا له لضميره المعتد به بان لا يكون مشابها للخالى عن الضمير كما فى زيد قائم صرفه ذلك الضمير الى المبتدأ ثانيا فيكتسى الحكم قوه فعلى هذا يختص التقوى بما يكون مسندا الى ضمير مبتدا ويخرج عنه نحو زيد ضربته ويجب ان يجعل سببيا.

واما على ما ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز وهو ان الاسم لا يؤتى به معرى عن العوامل اللفظية الا لحديث قد نوى اسناده اليه.

فاذا قلت زيد فقد اشعرت قلب السامع بانك تريد الاخبار عنه فهذا توطئه له وتقدمه للاعلام به.

فاذا قلت قام دخل فى قلبه دخول المأنوس وهذا اشد للثبوت وامنع من الشبهه والشك.

وبالجمله ليس الاعلام بالشىء بغته مثل الاعلام به بعد التنبيه عليه ، والتقدمه ، فان ذلك يجرى مجرى تأكيد الاعلام فى التقوى والاحكام فيدخل فيه نحو زيد ضربته وزيد مررت به ومما يكون المسند فيه جمله لا للسببىه او التقوى خبر ضمير الشان ولم يتعرض له لشهره امره وكونه معلوما مما سبق.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ١٨٢٤

واما صورته التخصيص نحو انا سعيت في حاجتك ورجل جاءني فهي داخله في التقوى على ما مر (واسميتها وفعليتها وشرطيتها لما مر) يعني ان كون المسند جمله للسببية او التقوى وكون تلك الجملة اسميه للدوام والثبوت وكونها فعلية للتجدد والحدوث والدلاله على احد الازمنه الثلاثه على اخصر وجه وكونها شرطيه للاعتبارات المختلفه الحاصله من ادوات الشرط (وظرفيتها لاختصار الفعلية اذ هي) أى الظرفيه (مقدره بالفعل على الاصح) لان الفعل هو الاصل في العمل.

وقيل باسم الفاعل لان الاصل في الخبر ان يكون مفردا ، ورجح الاول بوقوع الظرف صله للموصول نحوى الذى فى الدار اخوك.

واجيب بان الصله من مظان الجملة بخلاف الخبر ، ولو قال اذ الظرف مقدر بالفعل على الاصح ، لكان اصوب لان ظاهر عبارته يقتضى ان الجملة الظرفيه مقدره باسم الفاعل على القول الغير الاصح ، ولا يخفى فساده.

(واما تأخيره) اى تأخير المسند (فلان ذكر المسند اليه اهم كما مر) فى تقديم المسند اليه (واما تقديمه) اى تقديم المسند (فلتخصيصه بالمسند اليه) اى لقصر المسند اليه على ما حققناه فى ضمير الفصل لان معنى قولنا تميمى انا هو انه مقصور على التميميه لا يتجاوزها الى القيسيه (نحو لا فيها غول اى بخلاف خمور الدنيا) فان فيها غولا.

فان قلت المسند هو الظرف اعنى فيها والمسند اليه ليس بمقصور عليه بل على جزء منه اعنى الضمير المجرور الراجع الى خمور الجنه قلت المقصود ان عدم الغول مقصور على الاتصاف بفي خمور الجنه لا- يتجاوزه الى الاتصاف بفي خمور الدنيا وان اعتبرت النفي فى جانب المسند فالمعنى ان الغول مقصور على عدم الحصول فى خمور الجنه لا يتجاوزه الى عدم الحصول فى خمور الدنيا فالمسند اليه مقصور على المسند قصرا غير حقيقى وكذلك قياس فى قوله تعالى (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ).

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ١٨٢٥

ونظيره ما ذكره صاحب المفتاح في قوله تعالى (إِنَّ حِسَابَهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي) من ان المعنى حسابهم مقصور على الاتصاف بعلى ربي لا- يتجاوزة الى الاتصاف بعلى فجميع ذلك من قصر الموصوف على الصفه دون العكس كما توهمه بعضهم (ولهذا) اى ولان التقديم يفيد التخصيص (لم يقدم الظرف) الذى هو المسند على المسند اليه (فى «لا ريب فيه») ولم يقل لا فيه ريب (لثلا يفيد) تقديمه عليه ثبوت الريب فى سائر كتب الله تعالى بناء على اختصاص عدم الريب بالقرآن.

وانما قال فى سائر كتب الله تعالى لانه المعتبر فى مقابله القرآن كما ان المعتبر فى مقابله خمور الجنه هى خمور الدنيا لا مطلق المشروبات وغيرها (او التنبيه) عطف على تخصيصه اى تقديم المسند للتنبيه (من اول الامر على انه) اى المسند (خبر لا نعت) اذ النعت لا يتقدم على المنعوت.

وانما قال من اول الامر لانه ربما يعلم انه خبر لا نعت بالتأمل فى المعنى والنظر الى انه لم يرد فى الكلام خبر للمبتدأ (كقوله

«له همم لا منتهى لكبارها***وهمته الصغرى اجل من الدهر»

حيث لم يقل همم له (او التفاؤل) نحو سعدت بغره وجهك الايام.

(او التشويق الى ذكر المسند اليه) بان يكون فى المسند المتقدم طول يشوق النفس الى ذكر المسند اليه فيكون له وقع فى النفس ومحل من القبول لان الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب (كقوله ثلاثه) هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله (تشرق) من اشرق بمعنى صار مضيئا (الدنيا) فاعل تشرق والعائد الى الموصوف هو الضمير المجرور فى قوله (ببهجتها) اى بحسنها ونضارتها اى تصوير الدنيا منوره ببهجه هذه الثلاثه وبهائها والمسند اليه المتأخر هو قوله (شمس الضحى وابو اسحق والقمر).)

(تنبيه ، كثير مما ذكر فى هذا الباب) يعنى باب المسند (والذى قبله) يعنى باب المسند اليه (غير مختص بهما كالذكر والحذف وغيرهما) من التعريف والتكثير والتقديم والتأخير والاطلاق والتقييد وغير ذلك مما سبق.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ١٨٢٦

وانما قال كثير مما ذكر لان بعضها مختص بالبائين كضمير الفصل المختص بما بين المسند اليه والمسند وككون المسند مفردا فعلا فانه مختص بالمسند اذ كل فعل مسند دائما.

وقيل : هو اشاره الى ان جميعها لا يجرى في غير البائين كالتعريف فانه لا يجرى في الحال والتمييز و كالتقديم فانه لا يجرى في المضاف اليه.

وفيه نظر لان قولنا جميع ما ذكر في البائين غير مختص بهما لا يقتضى ان يجرى شىء من المذكورات في كل واحد من الامور التى هي غير المسند اليه والمسند فضلا عن ان يجرى كل منها فيه اذ يكفى لعدم الاختصاص بالبائين ثبوته في شىء مما يغيرهما فافهم.

(والفطن اذا اتقن اعتبار ذلك فيهما) اى في البائين (لا- يخفى عليه اعتباره في غيرهما) من المفاعيل والملحقات بها والمضاف اليه.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ١٨٢٧

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۴]

ص: ۱۸۲۸

قد اشير فى التنبيه الى ان كثيرا من الاعتبارات السابقه يجرى فى متعلقات الفعل لكن ذكر فى هذا الباب تفصيل بعض من ذلك لاختصاصه بمزيد بحث ومهد لذلك مقدمه.

فقال (الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل فى ان الغرض من ذكره معه) اى ذكر كل من الفاعل والمفعول او ذكر الفعل مع كل منهما (افاده تلبسه به) اى تلبس الفعل بكل منهما اما بالفاعل فمن جهه وقوعه عنه واما بالمفعول فمن جهه وقوعه عليه (لا افاده وقوعه مطلقا) اى ليس الغرض من ذكره معه افاده وقوع الفعل وثبوته فى نفسه من غير اراده ان يعلم ممن وقع عنه او على من وقع عليه اذ لو اريد ذلك لقليل وقع الضرب او وجد او ثبت من غير ذكر الفاعل او المفعول لكونه عبثا (فاذا لم يذكر) المفعول به (معه) اى مع الفعل المتعدى المسند الى فاعله.

(فالغرض ان كان اثباته) اى اثبات الفعل (لفاعله او نفيه عنه مطلقا) اى من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه فضلا عن عمومه وخصوصه (نزل) الفعل المتعدى (منزله اللازم ولم يقدر له مفعول لان المقدر كالمذكور) فى ان السامع يفهم منها ان الغرض الاخبار بوقوع الفعل من الفاعل باعتبار تعلقه بمن وقع عليه.

فان قولنا فلان يعطى الدنانير يكون لبيان جنس ما يتناوله الاعطاء لا لبيان كونه معطيا ويكون كلاما مع من اثبت له اعطاء غير الدنانير لا- مع من نفى ان يوجد منه اعطاء (وهو) اى هذا القسم الذى نزل منزله اللازم (ضربان لانه اما ان يجعل الفعل) حال كونه (مطلقا) اى من غير اعتبار عموم او خصوص فيه ومن غير اعتبار

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

تعلقه بالمفعول (كنايه عنه) اى عن ذلك الفعل حال كونه (متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينه اولا) يجعل كذلك (الثانى كقوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ لِلَّذِينَ يَكْفُرُونَ﴾) اى لا يستوى من يوجد له حقيقه العلم ومن لا يوجد فالغرض اثبات العلم لهم ونفيه عنهم من غير اعتبار عموم فى افراده ولا خصوص ومن غير اعتبار تعلقه بمعلوم عام او خاص.

وانما قدم الثانى لانه باعتبار كثره وقوعه اشد اهتماما بحاله السكاكى ذكر فى بحث افاده اللام الاستغراق انه اذا كان المقام خطايا لا- استدلاليا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم «المؤمن غر كريم والمنافق خب لئيم» حمل المعرف باللام مفردا كان او جمعا على الاستغراق بعلة ايها ان القصد الى فرد دون آخر مع تحقق الحقيقه فيهما ترجيح لاحد المتساويين على الاخر.

ثم ذكر فى بحث حذف المفعول ، انه قد يكون للقصد الى نفس الفعل بتنزيل المتعدى منزله اللازم ذهابا فى نحو فلان يعطى الى معنى يفعل الاعطاء ويوجد هذه الحقيقه ايهاما للمبالغه بالطريق المذكور فى افاده اللام الاستغراق فجعل المصنف قوله بالطريق المذكور اشارته الى قوله ثم اذا كان المقام خطايا لا استدلاليا حمل المعرف باللام على الاستغراق واليه اشار بقوله.

(ثم) اى بعد كون الغرض ثبوت اصل الفعل وتنزيله منزله اللازم من غير اعتبار كونه كنايه (اذا كان المقام خطايا) يكتفى فيه بمجرد الظن (لا استدلاليا) يطلب فيه اليقين البرهانى (افاد) المقام او الفعل (ذلك) اى كون الغرض ثبوته لفاعله او نفيه عنه مطلقا (مع التعميم) فى افراد الفعل (دفعاً للتحكم) اللازم من حمله على فرد دون آخر.

وتحقيقه ان معنى يعطى حينئذ يفعل الاعطاء فالاعطاء المعرف بلام الحقيقه يحمل فى المقام الخطابى على استغراق الاعطآت وشمولها لمبالغه لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر.

لا يقال افاده التعميم فى افراد الفعل تنافى كون الغرض الثبوت او النفى عنه

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ١٨٣٠

مطلقا اى من غير اعتبار عموم ولا خصوص.

لانا نقول لا نسلم ذلك فان عدم كون الشئ معتبرا فى الغرض لا يستلزم عدم كونه مفادا من الكلام فالتعميم مفاد غير مقصود ،
ولبعضهم فى هذا المقام تخيلات فاسده لا طائل تحتها فلم نتعرض لها.

(والاول) وهو ان يجعل الفعل مطلقا كناية عنه متعلقا بمفعول مخصوص (كقول البخترى فى المعتز بالله) تعريضا بالمستعين بالله
(شجو حساده وغيظ عداه ،)

شجو حساده و غيظ عداه***ان يرى مبصر و يسمع واع)

اى ان يكون ذو رؤيه وذو سمع فيدرك بالبصر (محاسنه) وبالسمع (اخباره الظاهره الداله على استحقاقه الامامه دون غيره فلا
يجدوا) نصب وعطف على يدرك اى فلا يجد اعداؤه وحساده الذين يتمنون الامامه (الى منازعته) الامامه (سيبلا).

فالحاصل انه نزل يرى ويسمع منزله اللازم ، اى : من يصدر عنه السماع والرؤيه من غير تعلق بمفعول مخصوص ، ثم جعلها
كنايتين عن الرؤيه والسماع المتعلقين بمفعول مخصوص هو محاسنه.

واخباره بادعاء الملازمه بين مطلق الرؤيه ورؤيه آثاره ومحاسنه وكذا بين مطلق السماع وسماع اخباره للدلاله على ان آثاره
واخباره بلغت من الكثره والاشتهار الى حيث يمتنع اخفاؤها فأبصرها كل راء وسمعها كل واع بل لا يبصر الرائي الا تلك الاثار
ولا يسمع الواعى الا تلك الاخبار ، فذكر الملزوم واراد اللازم على ما هو طريق الكنايه ففى ترك المفعول والاعراض عنه اشعار
بان فضائله قد بلغت من الظهور والكثره الى حيث يكفى فيها مجرد ان يكون ذو سمع وذو بصر حتى يعلم انه المتفرد بالفضائل.

ولا يخفى انه يفوت هذا المعنى عند ذكر المفعول او تقديره (والا) اى : وان لم يكن الغرض عند عدم ذكر المفعول مع الفعل
المتعدى المسند الى فاعله او نفيه عنه مطلقا بل قصد تعلقه بمفعول غير مذكور (وجب التقدير بحسب القرائن) الداله على

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ١٨٣١

تعيين المفعول ان عاما فعام وان خاصا فخاص ، ولما وجب تقدير المفعول تعين انه مراد في المعنى ومحذوف من اللفظ لغرض فاشار الى تفصيل الغرض بقوله (ثم الحذف اما للبيان بعد الابهام كما في فعل المشيئه) والاراده ونحوهما اذا وقع شرطا فان الجواب يدل عليه ويبينه لكنه انما يحذف (ما لم يكن تعلقه به) اى تعلق فعل المشيئه بالمفعول (غريبا نحو (فَلَوْ شَاءَ لَهَيَّدَاكُمْ أَجْمَعِينَ)) اى لو شاء الله هدايتكم لهديكم اجمعين.

فانه لما قيل لو شاء علم السامع ، ان هناك شيئا علقت المشيئه عليه لكنه مبهم عنده ، فاذا جىء بجواب الشرط صار مبينا له وهذا اوقع فى النفس (بخلاف) ما اذا كان تعلق فعل المشيئه به غريبا فانه لا يحذف حينئذ كما فى نحو قوله («ولو شئت ان ابكى دما لبكيتيه) ، عليه ولكن ساحه الصبر اوسع».

فان تعلق فعل المشيئه ببكاء الدم غريب فذكره ليتقرر فى نفس السامع ويأنس به.

(واما قوله :

فلم يبق منى الشوق غير تفكرى**فلو شئت ان ابكى بكيت تفكرى»

فليس منه) اى مما ترك فيه حذف مفعول المشيئه بناء على غرابه تعلقها به على ما ذهب اليه صدر الافاضل فى ضرام السقط من ان المراد لو شئت ان ابكى تفكرا بكيت تفكرا فلم يحذف منه مفعول المشيئه.

ولم يقل لو شئت بكيت تفكرا لان تعلق المشيئه ببكاء التفكر غريب كتعلقها ببكاء الدم.

وانما لم يكن من هذا القبيل (لان المراد بالاول البكاء الحقيقى) لا البكاء التفكرى لانه اراد ان يقول افنانى النحول فلم يبق منى غير خواطر تجول فى حتى لو شئت البكاء فمريرت جفونى وعصرت عينى ليسيل منها دم مع لم اجده وخرج منها بدل الدمع التفكر فالبكاء الذى اراد ايقاع المشيئه عليه بكاء مطلق مبهم غير معدى

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص: ١٨٣٢

الى التفكير البته والبكاء الثانى مقيد معدى الى التفكير فلا يصلح ان يكون تفسيراً للاول وبيانا له كما اذا قلت لو شئت ان تعطى درهما اعطيت درهمين كذا فى دلائل الاعجاز ، ومما نشأ فى هذا المقام من سوء الفهم وقله التدبر ما قيل ان الكلام فى مفعول ابكى والمراد ان البيت ليس من قبيل ما حذف فيه المفعول للبيان بعد الابهام بل انما حذف لغرض آخر.

وقيل : يحتمل ان يكون المعنى لو شئت ان ابكى تفكرا بكيت تفكرا اى لم يبق فى مادته الدمع فصرت بحيث اقدر على بكاء التفكير فيكون من قبيل ما ذكر فيه مفعول المشيئة لغرابته.

وفيه نظر لان ترتب هذا الكلام على قوله لم يبق منى الشوق غير تفكرى يابى هذا المعنى عند التأمل الصادق لان القدره على بكاء التفكير لا تتوقف على ان لا يبقى فيه غير التفكير فافهم.

(واما لدفع توهم اراده غير المراد) عطف على اما للبيان (ابتداء) متعلق بتوهم (كقوله «وكم ذدت») اى دفعت (عنى من تحامل حادث)» يقال تحامل فلان على اذا لم يعدل وكم خبريه مميزها قوله من تحامل قالوا واذا فصل بين كم الخبريه ومميزها بفعل متعد وجبت الايتان بمن لئلا يلتبس بالمفعول ومحل كم النصب على انها مفعول ذدت.

وقيل المميز محذوف اى كم مره ومن فى من تحامل زائده وفيه نظر للاستغناء عن هذا الحذف والزيادة بما ذكرناه (وسوره ايام) اى شدتها وصولتها (حززن) اى قطعن اللحم (الى العظم) فحذف المفعول اعنى اللحم (اذ لو ذكر اللحم لربما توهم قبل ذكر ما بعده) اى ما بعد اللحم يعنى الى العظم (ان الحز لم ينته الى العظم).

وانما كان فى بعض اللحم فحذف دفعا لهذا التوهم (واما لانه اريد ذكره) اى ذكر المفعول (ثانيا على وجه يتضمن ايقاع الفعل على صريح لفظه) لا على الضمير العائد اليه (اظهارا لكمال العناية بوقوعه) اى الفعل (عليه) اى على المفعول حتى كأنه لا يرضى ان يوقعه على ضميره وان كان كناية عنه (كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

«قد طلبنا فلم نجد لك في السؤدد***والمجد و المكارم مثلا»

ای قد طلبنا لك مثلا فحذف مثلا اذ لو ذكره لكان المناسب فلم نجده فيفوت الغرض اعنى ايقاع عدم الوجدان على صريح لفظ المثل (ويجوز ان يكون السبب) في حذف مفعول طلبنا (ترك مواجهه الممدوح بطلب مثل له) قصدا الى المبالغه فى التأدب معه حتى كأنه لا يجوز وجود المثل له ليطلبه فان العاقل لا يطلب الا ما يجوز وجوده.

(واما للتعميم) فى المفعول (مع الاختصار كقولك قد كان منك ما يؤلم اى كل احد) بقرينه ان المقام مقام المبالغه ، وهذا التعميم وان امكن ان يستفاد من ذكر المفعول بصيغه العموم لكن يفوت الاختصار حينئذ.

(وعليه) اى وعلى حذف المفعول للتعميم مع الاختصار ورد قوله تعالى (وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ) اى جميع عباده.

فالمثال الاول يفيد العموم مبالغه والثانى تحقيقا (واما لمجرد الاختصار) من غير ان يعتبر معه فائده اخرى من التعميم وغيره.

وفى بعض النسخ (عند قيام قرينه) وهو تذكره لما سبق ولا حاجة اليه.

وما يقال من ان المراد عند قيام قرينه داله على ان الحذف لمجرد الاختصار ليس بسديد لان هذا المعنى معلوم ومع هذا جار فى سائر الاقسام ولا وجه لتخصيصه بمجرد الاختصار (نحو «اصغيت اليه» اى اذنى وعليه) اى على الحذف لمجرد الاختصار (قوله تعالى (رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) اى ذاتك).

وههنا بحث وهو ان الحذف للتعميم مع الاختصار ان لم يكن فيه قرينه داله على ان المقدر عام فلا- تعميم اصلا وان كانت فالتعميم مستفاد من عموم المقدر سواء حذف او لم يحذف فالحذف لا يكون الا لمجرد الاختصار.

(واما للرعايه على الفاصله نحو) قوله تعالى («وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ») (ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ) اى وما قلاك وحصول الاختصار ايضا ظاهر (واما لاستهجان) ذكره) اى ذكر المفعول (كقول عائشه) رضى الله تعالى عنها «ما رأيت منه اى من

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۰]

ص: ۱۸۳۴

النبي عليه السلام (ولا رأى منى) اى العوره.

(واما لنكته اخرى) كاخفائه او التمكّن من انكاره ان مست اليه حاجه او تعينه حقيقه او ادعاء او نحو ذلك (وتقديم مفعوله) اى مفعول الفعل (ونحوه) اى نحو المفعول من الجار والمجرور والظرف والحال وما اشبه ذلك (عليه) اى على الفعل (لرد الخطاء فى التعيين كقولك زيدا عرفت لمن اعتقد انك عرفت انسانا) واصاب فى ذلك (و) اعتقد (انه غير زيد) واخطأ فيه (وتقول لتأكيده) اى تأكيد هذا الرد زيدا عرفت لا غيره وقد يكون ايضا لرد الخطاء فى الاشتراك كقولك زيدا عرفت لمن اعتقد انك عرفت زيدا وعمرو ، وتقول لتأكيده زيدا عرفت وحده ، وكذا فى نحو زيدا اكرم وعمرو لا تكرم امرا ونهيا فكان الاحسن ان يقول لافاده الاختصاص.

(ولذلك) اى ولان التقديم لرد الخطاء فى تعيين المفعول مع الاصابه فى اعتقاد وقوع الفعل على مفعول ما (لا يقال ما زيدا ضربت ولا غيره) لان التقديم يدل على وقوع الضرب على غير زيد تحقيقا لمعنى الاختصاص.

وقولك ولا غيره ينفى ذلك فيكون مفهوم التقديم مناقضا لمنطوق لا غيره.

نعم لو كان التقديم لغرض آخر غير التخصيص جاز ما زيدا ضربت ولا غيره وكذا زيدا ضربت وغيره (ولا ما زيدا ضربت ولكن اكرمه) لان مبنى الكلام ليس على ان الخطاء واقع فى الفعل بانه الضرب حتى ترده الى الصواب بانه الاكرام وانما الخطا فى تعيين المضروب فالصواب ولكن عمروا.

(واما نحو زيدا عرفته فتأكيده ان قدر) الفعل المحذوف (المفسر) بالفعل المذكور (قبل المنصوب) اى عرفت زيدا عرفته (والا) اى وان لم يقدر المفسر قبل المنصوب بل بعده (فتخصيص) اى زيدا عرفت عرفته لان المحذوف المقدر كالمذكور فالتقديم عليه كالتقديم على المذكور فى افاده الاختصاص كما فى بسم الله فنحو زيدا عرفته محتمل للمعنيين التخصيص والتأكيده فالرجوع فى التعيين الى القرائن وعند قيام القرينه على انه للتخصيص يكون اوكد من قولنا زيدا عرفت لما فيه من التكرار وفى بعض النسخ.

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۱]

ص: ۱۸۳۵

(واما نحو «وَأَمَّا ثَمُودُ» فَهَـٰؤُلَاءِ نَحْنُ الَّذِيْنَ كَفَرْنَا بِهِمْ) فلا يفيد الا التخصيص (لامتناع ان يقدر الفعل مقديما نحو اما فهدينا ثمود لالتزامهم وجود فاصل بين اما والفاء بل التقدير اما ثمود فهديناهم بتقديم المفعول ، وفي كون هذا التقديم للتخصيص نظر لانه يكون مع الجهل بثبوت اصل الفعل كما اذا جاء ك زيد وعمرو ثم سألك سائل ما فعلت بهما فتقول اما زيدا فضربته واما عمرو فاكرمته فليتأمل .

(وكذلك) اى ومثل زيدا عرفت فى افاده الاختصاص (قولك بزيد مررت) فى المفعول بواسطه لمن اعتقد انك مررت بانسان وانه غير زيد وكذلك يوم الجمعة سرت وفى المسجد صليت وتأديبا ضربته وماشيا حججت .

(والتخصيص لازم للتقديم غالبا) اى لا ينفك عن تقديم المفعول ونحوه فى اكثر الصور بشهاده الاستقراء وحكم الذوق .

وانما قال غالبا لان اللزوم الكلى غير متحقق ، اذا التقديم قد يكون لاغراض اخر كمجرد الاهتمام والتبرك والاستلذاذ وموافقه كلام السامع وضروره الشعر او رعايه السجع والفاصله ونحو ذلك قال الله تعالى (خُذُوهُ) فَعَلُّوهُ ، ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ، ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ ، وقال (وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ، فَمَا مَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ، وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ،) وقال (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ،) الى غير ذلك مما لا يحسن فيه اعتبار التخصيص عند من له معرفه باساليب الكلام .

(ولهذا) اى ولان التخصيص لازم للتقديم غالبا (يقال فى (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) معناه نخصك بالعباده والاستعانه) بمعنى نجعلك من بين الموجودات مخصوصا بذلك لا نعبد ولا نستعين غيرك (وفى (لِأَلِي اللَّهِ تَحُشِّرُونَ) معناه اليه تحشرون لا الى غيره ويفيد) التقديم (فى الجميع) اى جميع صور التخصيص (وراء التخصيص) اى بعده (اهتماما بالمقدم) لانهم يقدمون الذى شأنه اهم وهم بيانه اعنى (ولهذا يقدر) المحذوف (فى بسم الله مؤخرا) اى بسم الله افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لان المشركين كانوا يبدؤن باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى فقصد الموحد تخصيص اسم الله بالابتداء للاهتمام والرد عليهم .

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۲]

ص: ۱۸۳۶

(واورد اقرأ باسم ربك) يعنى لو كان التقديم مفيدا للاختصاص والاهتمام لوجب ان يؤخر الفعل ويقدم باسم ربك لان كلام الله تعالى احق لرعايه ما تجب رعايته (واجيب بان الهم فيه القرائه) لانها اول سوره نزلت فكان الامر بالقرائه اهم باعتبار هذا العارض وان كان ذكر الله اهم فى نفسه هذا جواب جار الله العلامه فى الكشاف (وبانه) اى باسم ربك (متعلق باقرأ الثانى) اى هو مفعول اقرأ الذى بعده.

(ومعنى) اقرأ (الاول اوجد القرائه) من غير اعتبار تعديته الى مقروء به كما فى فلان يعطى ويمنع كذا فى المفتاح (وتقديم بعض معمولاته) اى معمولات الفعل (على بعض لان اصله) اى اصل ذلك البعض (التقديم) على البعض الاخر (ولا مقتضى للعدول عنه) اى عن الاصل (كالفاعل فى نحو ضرب زيد عمروا) لانه عمدته فى الكلام وحقه ان يلى الفعل وانما قال فى نحو ضرب زيد عمروا لان فى نحو ضرب زيدا غلامه مقتضيا للعدول عن الاصل (والمفعول الاول فى نحو اعطيت زيدا درهما) فان اصله التقديم لما فيه من معنى الفاعليه وهو انه عاط اى آخذ للطاء (او لان ذكره) اى ذكر ذلك البعض الذى يقدم.

(اهم) جعل الاهميه ههنا قسيما لكون الاصل التقديم وجعلها فى المسند اليه شاملا له ولغيره من الامور المقتضيه للتقديم وهو الموافق للمفتاح ولما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال انا لم نجدهم اعتمدوا فى التقديم شيئا يجرى مجرى الاصل غير العنايه والاهتمام لكن ينبغى ان يفسر وجه العنايه بشيء يعرف له فيه معنى وقد ظن كثير من الناس انه يكفى ان يقال قدم للعنايه ولكونه اهم من غير ان يذكر من اين كانت تلك العنايه وبم كان اهم.

فمراد المصنف بالاهميه ههنا الاهميه العارضه بحسب اعتناء المتكلم او السامع بشانه والاهتمام بحاله لغرض من الاغراض (كقوله قتل الخارجى فلان) لانه الهم فى تعلق القتل هو الخارجى المقتول ليتخلص الناس من شره (او لان فى التأخير اخلاصا لبيان المعنى نحو قوله تعالى «وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۳]

ص: ۱۸۳۷

إِيمَانُهُ» فإنه لو اخترَ قوله من آل فرعون عن قوله (يَكْفُرُوا بِإِيمَانِهِ) (لتوهم انه من صله (يَكْفُرُوا)) اى يكتُم ايمانه من آل فرعون (فلم يفهم انه) اى ذلك الرجل كان (منهم) اى من آل فرعون.

والحاصل انه ذكر للرجل ثلاثه اوصاف انه مؤمن ، ومن آل فرعون ، ويكتُم ايمانه ، قدم الاول اعنى مؤمن لكونه اشرف ثم الثانى لئلا يتوهم خلاف المقصود (او) لان فى التأخير اخلالا (بالتناسب كرعايه الفاصله نحو قوله تعالى (فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى) بتقديم الجار والمجرور والمفعول على الفاعل لان فواصل الاى على الالف.

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۴]

ص: ۱۸۳۸

فى اللغة الحبس وفى الاصطلاح تخصيص شىء بشىء بطريق مخصوص وهو (حقيقى وغير حقيقى) لان تخصيص شىء بشىء اما ان يكون بحسب الحقيقه وفى نفس الامر بان لا يتجاوزہ الى غيره اصلا وهو الحقيقى.

او بحسب الاضافه الى شىء آخر بان لا يتجاوزہ الى ذلك الشىء وان امكن ان يتجاوزہ الى شىء آخر فى الجملة وهو غير حقيقى بل اضافى كقولك ما زيد الا قائم بمعنى انه لا يتجاوز القيام الى القعود لا بمعنى انه لا يتجاوزہ الى صفه اخرى اصلا.

وانقسامه الى الحقيقى والاضافى بهذا المعنى لا ينافى كون التخصيص مطلقا من قبيل الاضافات.

(وكل واحد منهما) اى من الحقيقى وغيره (نوعان قصر الموصوف على الصفه) وهو ان لا يتجاوز الموصوف من تلك الصفه الى صفه آخر لكن يجوز ان تكون تلك الصفه لموصوف آخر.

(وقصر الصفه على الموصوف) وهو ان لا يتجاوز تلك الصفه ذلك الموصوف الى موصوف آخر لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات آخر.

(والمراد) بالصفه ههنا الصفه (المعنويه) اعنى المعنى القائم بالغير (لا النعت النجوى) اعنى التابع الذى يدل على معنى فى متبوعه غير الشمول وبينهما عموم من وجه لتصادقهما فى مثل اعجبني هذا العلم وتفارقهما فى مثل العلم حسن ومررت بهذا الرجل.

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۵]

واما نحو قولك ما زيد الا اخوك وما الباب الاساج وما هذا الا زيد فمن قصر الموصوف على الصفه تقديرا اذا المعنى انه مقصور على الاتصاف بكونه اخا او ساجا او زيدا.

(والاول) اى قصر الموصوف على الصفه (من الحقيقى نحو ما زيد الا كاتب اذا اريد انه لا يتصف بغيرها) اى غير الكتابه من الصفات (وهو لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطه بصفات الشىء) حتى يمكن اثبات شىء منها ونفى ما عداها بالكليه بل هذا محال لان للصفه المنفيه نقيضا وهو من الصفات التى لا يمكن نفيها ضروره امتناع ارتفاع النقيضين مثلا.

اذا قلنا ما زيد الا كاتب واردنا انه لا يتصف بغيره لزم ان لا يتصف بالقيام ولا بنقيضه وهو محال.

(والثانى) اى قصر الصفه على الموصوف من الحقيقى (كثير نحو ما فى الدار الا زيد) على معنى ان الحصول فى الدار المعينه مقصور على زيد (وقد يقصد به) اى بالثانى (المبالغه لعدم الاعتداد بغير المذكور) كما يقصد بقولنا ما فى الدار الا زيد ان جميع من فى الدار ممن عدا زيدا فى حكم العدم فيكون قصرا حقيقيا ادعائيا واما فى القصر الغير الحقيقى فلا يجعل فيه غير المذكور بمنزله العدم بل يكون المراد ان الحصول فى الدار مقصور على زيد بمعنى انه ليس حاصلًا لعمرو وان كان حاصلًا لبكر وخالد.

(والاول) اى قصر الموصوف على الصفه (من غير الحقيقى تخصيص امر بصفه دون) صفه (اخرى او مكانها) اى تخصيص امر بصفه مكان صفه اخرى.

(والثانى) اى قصر الصفه على الموصوف من غير الحقيقى (تخصيص صفه بامر دون) امر (آخر او مكانه).

وقوله دون اخرى معناه متجاوز عن الصفه الاخرى فان المخاطب اعتقد اشتراكه فى صفتين والمتكلم يخصصه باحديهما ويتجاوز عن الاخرى ومعنى دون فى الاصل ادنى مكانا من الشىء يقال هذا دون ذاك اذا كان احطّ منه قليلا ثم استعير

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۶]

ص: ۱۸۴۰

للتفاوت في الاحوال والرتب ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد وتخبطى حكم الى حكم.

ولقائل ان يقول ان اريد بقوله دون اخرى ودون آخر دون صفه واحده اخرى ودون امر واحد آخر فقد خرج عن ذلك ما اذا اعتقد المخاطب اشتراك ما فوق الاثنين كقولنا ما زيد الا كاتب لمن اعتقده كاتبا وشاعرا ومنجما وقولنا ما كاتب الا زيد لمن اعتقد ان الكاتب زيد او عمرو او بكر وان اريد به الاعم من الواحد وغيره فقد دخل في هذا التفسير القصر الحقيقي وكذا الكلام على مكان اخرى ومكان آخر.

(فكل منهما) اي فعلم من هذا الكلام ومن استعمال لفظه او فيه ان كل واحد من قصر الموصوف على الصفه وقصر الصفه على الموصوف (ضربان).

الاول التخصيص بشيء دون شيء والثاني التخصيص بشيء مكان شيء (والمخاطب بالاول من ضربى كل) من قصر الموصوف على الصفه وقصر الصفه على الموصوف ويعنى بالاول التخصيص بشيء دون شيء (من يعتقد الشركه) اي شركه صفتين في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفه وشركه موصوفين في صفه واحده في قصر الصفه على الموصوف فالمخاطب بقولنا ما زيد الا كاتب من يعتقد اتصافه بالشعر والكتابه وبقولنا ما كاتب الا زيد من يعتقد اشتراك زيد وعمرو في الكتابه.

(ويسمى) هذا القصر (قصر افراد لقطع الشركه) التي اعتقدها المخاطب (و) المخاطب (بالثاني) اعنى التخصيص بشيء مكان شيء من ضربى كل من القصرين (يعتقد العكس) اي عكس الحكم الذي أثبتته المتكلم فالمخاطب بقولنا ما زيد الا قائم من اعتقد اتصافه بالقعود دون القيام وبقولنا ما شاعر الا زيد من اعتقد ان الشاعر عمرو لا زيد.

(ويسمى) هذا القصر (قصر قلب لقلب حكم المخاطب او تساويا عنده) عطف على قوله يعتقد العكس على ما يفصح عنه لفظ الايضاح اي المخاطب بالثاني اما من يعتقد العكس واما من تساوى عنده الامر ان اعنى الاتصاف بالصفه المذكوره

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ١٨٤١

وغيرها في قصر الموصوف على الصفه واتصاف الامر المذكور وغيره بالصفه في قصر الصفه على الموصوف حتى يكون المخاطب بقولنا ما زيد الا- قائم من يعتقد اتصافه بالقيام او القعود من غير علم بالتعيين وبقولنا ما شاعر الا زيد من يعتقد ان الشاعر زيدا وعمروا من غير ان يعلمه على التعيين.

(ويسمى) هذا القصر (قصر تعيين) لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب.

فالحاصل ان التخصيص بشيء دون شيء آخر قصر افراد والتخصيص بشيء مكان شيء ان اعتقد المخاطب فيه العكس قصر قلب وان تساويا عنده قصر تعيين.

وفيه نظر لانا لو سلمنا ان في قصر التعيين تخصيص شيء بشيء مكان شيء آخر فلا يخفى ان فيه تخصيص شيء بشيء دون آخر فان قولنا ما زيد الا قائم لمن تردد بين القيام والقعود تخصص له بالقيام دون القعود.

ولهذا جعل السكاكي التخصيص بشيء دون شيء مشتركاً بين قصر الافراد والقصد الذي سماه المصنف قصر تعيين وجعل التخصيص بشيء مكان شيء قصر قلب فقط.

(وشرط قصر الموصوف على الصفه افراداً عدم تنافي الوصفين) ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما في الموصوف حتى تكون الصفه المنفيه في قولنا ما زيد الا- شاعر كونه كاتباً او منجماً لا كونه مفحماً اي غير شاعر لان الافحام وهو وجدان الرجل غير شاعر ينافي الشعريه.

(و) شرط قصر الموصوف على صفه (قلبا تحقق تنافيهما) اي تنافي الوصفين حتى يكون المنفى في قولنا ما زيد الا قائم كونه قاعداً او مضطجعا او نحو ذلك مما ينافي القيام.

ولقد احسن صاحب المفتاح في اهمال هذا الاشتراط لان قولنا ما زيد الا شاعر ، لمن اعتقد انه كاتب وليس بشاعر قصر قلب على ما صرح به في المفتاح مع عدم تنافي الشعر والكتابه ومثل هذا خارج عن اقسام القصر على ما ذكره المصنف.

لا يقال هذا شرط الحسن او المراد التنافي في اعتقاد المخاطب.

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ١٨٤٢

لانا نقول اما الاول فلا دلالة للفظ عليه مع انا لا نسلم عدم حسن قولنا ما زيد الا شاعر لمن اعتقده كاتباً غير شاعر.

واما الثانى فلان التنافى بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذكره فى تفسيره ان قصر القلب هو الذى يعتقد فيه المخاطب العكس فيكون هذا الاشتراط ضائعا ، وايضا لم يصح قول المصنف فى الايضاح ان السكاكى لم يشترط فى قصر القلب تنافى الوصفين وعلل المصنف رحمه الله اشتراط تنافى الوصفين بقوله ليكون اثبات الصفه مشعرا بانتفاء غيرها.

وفيه نظر يبين فى الشرح.

(وقصر التعيين اعم) من ان يكون الوصفان فيه متنافيين او لا فكل مثال يصلح لقصر الافراد والقلب يصلح لقصر التعيين من غير عكس.

(وللقصر طرق) والمذكور ههنا اربعة وغيرها قد سبق ذكره ، فالاربعه المذكوره ههنا (منها العطف كقولك فى قصره) اى قصر الموصوف على الصفه (افرادا زيد شاعر لا كاتب او ما زيد كاتباً بل شاعر) مثل بمثلين اولهما الوصف المثبت فيه معطوف عليه والمنفى معطوف والثانى بالعكس (وقلبا زيد قائم لا قاعد او ما زيد قائماً بل قاعد).

فان قلت اذا تحقق تنافى الوصفين فى قصر القلب فاثبات احدهما يكون مشعرا بانتفاء الغير فما فائده نفى الغير واثبات المذكور بطريق الحصر.

قلت الفائدة فيه التنبيه على رد الخطاء فيه اذ المخاطب اعتقد العكس فان قولنا زيد قائم وان دل على نفى القعود لكنه خال عن الدلالة على ان المخاطب اعتقد انه قاعد.

(وفى قصرها) اى قصر الصفه على الموصوف افرادا ، او قلبا بحسب المقام (زيد شاعر لا عمرو او ما عمرو شاعرا بل زيد) ويجوز ما شاعر عمرو بل زيد بتقديم الخبر لكنه يجب حينئذ رفع الاسمين لبطلان العمل ولما لم يكن فى قصر الموصوف على الصفه مثال الافراد صالحا للقلب لاشتراط عدم التنافى فى الافراد.

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۹]

ص: ۱۸۴۳

وتحقق التنافي في القلب على زعمه اورد للقلب مثلا يتنافى فيه الوصفان بخلاف قصر الصفه فان فيه مثلا واحدا يصلح لهما ، ولما كان كل ما يصلح مثلا لهما يصلح مثلا لقصر التعيين لم يتعرض لذكره ، وهكذا في سائر الطرق.

(ومنها النفي والاستثناء كقولك في قصره) افرادا (ما زيد الاشاعر) قلبا (وما زيد الا قائم وفي قصرها) افرادا وقلبا (ما شاعر الا زيد) والكل يصلح مثلا للتعيين والتفاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب.

(ومنها انما كقولك في قصره) افرادا (انما زيد كاتب) قلبا (وانما زيد قائم وفي قصرها) افرادا وقلبا (انما قائم زيد).

وفي دلائل الاعجاز ان انما ولاء العاطفه انما يستعملان في الكلام المعتد به لقصر القلب دون الافراد.

واشار الى سبب افاده انما القصر بقوله (لتضمنه معنى ما والا) و اشار بلفظ التضمن الى انه ليس بمعنى ما والا حتى كأنهما لفظان مترادفان اذ فرق بين ان يكون في الشيء معنى الشيء.

وبين ان يكون الشيء الشيء ، على الاطلاق فليس كل كلام يصلح فيه ما والا يصلح فيه انما صرح بذلك الشيخ في دلائل الاعجاز ، ولما اختلفوا في افاده انما القصر وفي تضمنه معنى ما والا بينه بثلثه اوجه فقال (لقول المفسرين انما حرّم عليكم الميته بالنصب معناه ما حرّم الله عليك الا الميته و) هذا المعنى (هو المطابق لقراءته الرفع) اي رفع الميته.

وتقرير هذا الكلام ان في الايه ثلث قراءات حرّم مبني للفاعل مع نصب الميته ورفعها وحرّم مبني للمفعول مع رفع الميته كذا في تفسير الكواشي ، فعلى القرائه الاولى ما في انما كافه اذ لو كانت موصوله لبقى ان بلا خبر والموصول بلا عائد وعلى الثانيه موصوله لتكون الميته خبرا اذ لا يصح ارتفاعها بحرم المبني للفاعل على ما لا يخفى.

والمعنى ان الذي حرّمه الله تعالى عليكم هو الميته وهذا يفيد القصر (لما مر) في

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

ص: ١٨٤٤

تعريف المسند من ان نحو المنطلق زيد وزيد المنطلق يفيد قصر الانطلاق على زيد.

فاذا كان انما متضمنا معنى ما والا وكان معنى القرائه الاولى ما حرّم الله عليكم الا الميته كانت مطابقه للقرائه الثانيه والا لم تكن مطابقه لها لافادتها القصر ، فمراد السكاكي والمصنف بقرائه النصب والرفع هو القرائه الاولى والثانيه فى المبني للفاعل ولهذا لم يتعرضا للاختلاف فى لفظ حرّم بل فى لفظ الميته رفعا ونصبا.

واما على القرائه الثالثه اعنى رفع الميته وحرّم مبنيا للمفعول فيحتمل ان يكون ما كافه اى ما حرّم عليكم الا- الميته وان يكون موصوله اى ان الذى حرّم عليكم وهو الميته ويرجح هذا ببقاء انّ عامله على ما هو اصلها.

وبعضهم توهم ان مراد السكاكي والمصنف بقرائه الرفع هذه القرائه الثالثه فطالبهما بالسبب فى اختيار كونها موصوله مع ان الزجاج اختار انها كافه.

(ولقول النحاه انما لاثبات ما يذكر بعده ونفى ما سواه) اى سوى ما يذكر بعده اما فى قصر الموصوف نحو انما زيد قائم فهو لاثبات قيام زيد ونفى ما سواه من القعود ونحوه واما فى قصر الصفه نحو انما يقوم زيد فهو لاثبات قيامه ونفى ما سواه من قيام عمرو وبكر وغيرهما (ولصحه انفصال الضمير معه) اى مع انما نحو انما يقوم انا فان الانفصال انما يجوز عند تعذر الاتصال ولا تعذر ههنا الا بان يكون المعنى ما يقوم الا انا فيقع بين الضمير وعامله فصل لغرض ثم استشهد على صحه هذا الانفصال ببيت من هو ممن يستشهد بشعره.

ولهذا صرح باسمه فقال (قال الفرزدق انا الذائد) ، من الذود وهو الطرد (الحامى الذمار) اى العهد.

وفى الاساس هو الحامى الذمار اذا حمى ما لو لم يحمه ليم وعنف من حماه وحريمه (وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلى) ، لما كان غرضه ان يخصص المدافع لا المدافع عنه فصل الضمير واخره اذ لو قال وانما ادافع عن احسابهم لصار المعنى انه يدافع عن احسابهم لا- عن احساب غيرهم وهو ليس بمقصوده. ولا- يجوز ان يقال انه محمول على الضروره لانه كان يصح ان يقال انما ادافع عن

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ١٨٤٥

احسابهم انا على ان يكون انا تأكيدا وليست ما موصوله اسم ان وانا خيرها اذ لا ضروره فى العدول عن لفظ من الى لفظ ما (ومنها التقديم) اى تقديم ما حقه التأخير كتقديم الخبر على المبتدأ او المعمولات على الفعل (كقولك فى قصره) اى قصر الموصوف (تميمى انا) كان الانسب ذكر المثالين لان التميميه والقيسيه ان تنافيا لم يصلح هذا مثالا لقصر الافراد والا لم يصلح لقصر القلب بل للافراد (وفى قصرها انا كفيت مهمتك) افرادا وقلبا او تعيينا بحسب اعتقاد المخاطب.

(وهذه الطرق الاربعه) بعد اشتراكها فى افاده القصر (تختلف من وجوه فدلاله الرابع) اى التقديم (بالفحوى) اى بمفهوم الكلام بمعنى انه اذا تأمل صاحب الذوق السليم فيه فهم منه القصر وان لم يعرف اصطلاح البلغاء فى ذلك (و) دلاله الثلثه (الباقية بالوضع) لان الواضع وضعها لمعان تفيد القصر.

(والاصل) اى الوجه الثانى من وجوه الاختلاف ان الاصل (فى الاول) اى فى طريق العطف (النص على الميثب والمنفى كما مر فلا يترك) النص عليهما (الا- لكراهه الاطناب كما اذا قيل زيد يعلم النحو الصرف والعروض او زيد يعلم النحو وعمرو وبكر فتقول فيهما) اى فى هذين المقامين (زيد يعلم النحو لا- غير) واما فى الاول [فمعناه: لا- غير النحوى اى: لا- التصريف ولا العروض واما فى الثانى] فمعناه لا غير زيد اى لا عمرو ولا بكر وحذف المضاف اليه من غير وبنى هو على الضم تشبيها بالغايات ، وذكر بعض النحاه ان لا فى لا غير ليست عاطفه بل لنفى الجنس (او نحوه) اى نحو لا غير مثل لا ما سواه ولا من عداه وما اشبه ذلك.

(و) الاصل (فى) الثلاثه (الباقية النص على الميثب فقط) دون المنفى وهو ظاهر (والنفى) اى وجه الثالث من وجوه الاختلاف ان النفى بلاء العاطفه (لا يجمع الثانى) اعنى النفى والاستثناء فلا يصح ما زيد الا قائم لا قاعد ،

وقد يقع مثل ذلك فى كلام المصنفين لا فى كلام البلغاء (لان شرط المنفى بلاء العاطفه ان لا يكون) ذلك المنفى (منفيا قبلها بغيرها) من ادوات النفى لانها موضوعه لان تنفى بها ما اوجبه للمتبوع لا لان تعيد بها النفى فى شىء قد نفىته وهذا

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص : ١٨٤٦

لأنك اذ قلت ما زيد الا قائم فقد نفيت عنه كل صفة وقع فيها التنازع حتى كانك قلت ليس هو بقاعد ولا نائم ولا مضطجع ونحو ذلك ، فاذا قلت لا قاعد فقد نفيت عنه بلاء العاطفه شيئا هو منفي قبلها بماء النافيه وكذا الكلام في ما يقوم الا زيد وقوله بغيرها يعنى من ادوات النفي على ما صرح به في المفتاح.

وفائدته الاحتراز عما اذا كان منفيا بفحوى الكلام او علم المتكلم او السامع ونحو ذلك كما سيجيء في بحث انما ،

لا يقال هذا يقتضى جواز ان يكون منفيا قبلها بلاء العاطفه الاخرى نحو جاءنى الرجال لا النساء لا هند لانا نقول الضمير لذلك المشخص اى بغير لاء العاطفه التى نفي بها ذلك المنفى ومعلوم انه يمتنع نفيه قبلها بها لامتناع ان ينفى شىء بلاء قبل الا تيان بها وهذا كما يقال دأب الرجل الكريم ان لا يؤذى غيره فان المفهوم منه ان لا يؤذى غيره سواء كان ذلك الغير كريما او غير كريم.

(ويجامع) اى النفي بلاء العاطفه (الاخيرين) اى انما والتقديم (فيقال انما انما تميمى لا قيسى وهو يأتينى لا عمرو لان النفي فيهما) اى فى الاخيرين (غير مصرح به) كما فى النفي والاستثناء فلا- يكون المنفى (بلاء العاطفه منفيا بغيرها من ادوات النفي وهذا كما يقال امتنع زيد عن المجيء لا عمرو) فانه يدل على نفي المجيء عن زيد لكن لا صريحا بل ضمنا وانما معناه الصريح هو ايجاب امتناع المجيء عن زيد فيكون لا نفيًا لذلك لايجاب.

والتشبيه بقوله امتنع زيد عن المجيء لا عمرو من جهة ان النفي الضمنى ليس فى حكم النفي الصريح لا من جهة ان المنفى بلاء العاطفه منفى قبلها بالنفي الضمنى كما فى انما انا تميمى لا قيسى اذ لا دلالة لقولنا امتنع زيد عن المجيء على نفي امتناع مجيء عمرو لا ضمنا ولا صريحا.

قال (السكاكى شرط مجامعته) اى مجامعه النفي بلاء العاطفه (الثالث) اى انما (ان لا- يكون الوصف فى نفسه مختصا بالموصوف) لتحصل الفائده (نحو) (إِنَّمَا

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ)) فانه يمتنع ان يقال لا الذين لا يسمعون لان الاستجابة لا تكون الا ممن يسمع ويعقل بخلاف انما يقوم زيد لا عمرو اذ القيام ليس مما يختص بزيد.

وقال الشيخ (عبد القاهر لا تحسن) مجامعه الثالث (فى) الوصف (المختص كما تحسن فى غيره وهذا اقرب) الى الصواب اذ لا دليل على الامتناع عند قصد زياده التحقيق والتأكيد (واصل الثانى) اى الوجه الرابع من وجوه الاختلاف ان اصل النفى والاستثناء (ان يكون ما استعمل له) اى الحكم الذى استعمل فيه النفى والاستثناء (مما يجهله المخاطب وينكره بخلاف الثالث) اى انما فان اصله ان يكون الحكم المستعمل هو فيه مما يعلمه المخاطب ولا ينكره كذا فى الايضاح نقلا عن دلائل الاعجاز.

وفيه بحث لانه المخاطب اذا كان عالما بالحكم ولم يكن حكمه مشوبا بخطاء لم يصح القصر بل لا يفيد الكلام سوى لازم الحكم وجوابه ان مراده ان انما يكون لخبر من شأنه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره حتى ان انكاره يزول بادنى تنبيه لعدم اصراره عليه وعلى هذا يكون موافقا لما فى المفتاح (كقولك لصاحبك وقد رأيت شبعا من بعيد ما هو الازيد اذا اعتقده غيره) اى اذا اعتقد صاحبك ذلك الشبح غير زيد (مصرا) على هذا الاعتقاد (وقد ينزل المعلوم منزله المجهول لاعتبار مناسب فيستعمل له) اى لذلك المعلوم.

(الثانى) اى النفى والاستثناء (افرادا) اى حال كونه قصر افراد (نحو) (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اى مقصور على الرساله لا يتعداها الى التبرى من الهلاك) فالمخاطبون وهم الصحابه رضى الله عنهم كانوا عالمين بكونه مقصورا على الرساله غير جامع بين الرساله والتبرى من الهلاك لكنهم لما كانوا يعدون هلاكه امرا عظيما (نزل استعظامهم هلاكه منزله انكارهم اياه) اى الهلاك فاستعمل له النفى والاستثناء واعتبار المناسب هنا هو الاشعار بعظم هذا الامر فى نفوسهم وشده حرصهم على بقاءه عليه الصلاه والسلام عندهم.

[شماره صفحه واقعى : ۱۲۴]

ص: ۱۸۴۸

(او قلبا) عطف على قوله افرادا (نحو (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا)) فالمخاطبون وهم الرسل عليهم السلام لم يكونوا جاهلين بكونهم بشرا ولا- منكرين لذلك لكنهم نزلوا منزله المنكرين (لاعتقاد القائلين) وهم الكفار (ان الرسول لا- يكون بشرا مع اصرار المخاطبين على دعوى رساله) فنزلهم القائلون منزله المنكرين للبشريه لما اعتقدوا اعتقادا فاسدا من التنافى بين رساله والبشريه فقبلوا هذا الحكم بان قالوا ان انتم الا بشر مثلنا اى مقصرون على البشريه ليس لكم وصف رساله التى تدعونها.

ولما كان هنا مظنه سؤال وهو ان القائلين قد ادعوا التنافى بين البشريه ورساله وقصروا المخاطبين على البشريه والمخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشريه حيث قالوا ان نحن الا بشر مثلكم فكأنهم سلموا انتفاء رساله عنهم اشارة الى جوابه بقوله. (وقولهم) اى قول الرسل المخاطبين (ان نحن الا بشر مثلكم من) باب (مجاراه الخصم) وارجاء العنان اليه بتسليم بعض مقدماته (ليعثر) الخصم من العثار وهو الزله.

وانما يفعل ذلك (حيث يراد تبكيته) اى اسكات الخصم والزامه (لا- لتسليم انتفاء رساله) فكأنهم قالوا ان ما ادعيتم من كوننا بشرا فحق لا ننكره.

ولكن هذا لا ينافى ان يمن الله تعالى علينا بالرساله فلماذا اثبتوا البشريه لانفسهم.

واما اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلام الخصم (و كقولك) عطف على قوله كقولك لصاحبك.

وهذا مثال لاصل انما اى الاصل فى انما ان يستعمل فيما لا ينكره المخاطب كقولك (انما هو اخوك لمن يعلم ذلك ويقرّ به وانت تريد ان ترققه عليه) اى ان تجعل من يعلم ذلك رقيقا مشفقا على اخيه.

والاولى بناء على ما ذكرنا ان يكون هذا المثال من الاخراج لا على مقتضى

[شماره صفحه واقعى : ۱۲۵]

ص: ۱۸۴۹

الظاهر (وقد ينزل المجهول منزله المعلوم لادعاء ظهوره فيستعمل له الثالث) اى انما (قوله تعالى حكاية عن اليهود (إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ)) ادعوا ان كونهم مصلحين امر ظاهر من شأنه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره (ولذلك جاء الا انهم هم المفسدون للرد عليهم مؤكدا بما ترى) من ايراد الجملة الاسمية الداله على اثبات.

وتعريف الخبر الدال على الحصر وتوسيط ضمير الفصل المؤكد لذلك وتصدير الكلام بحرف التنبيه الدال على ان مضمون الكلام مما له خطر وله عنايه.

ثم لتأكيد بان ثم تعقيبه بما يدل على التقرير والتوبيخ وهو قوله (وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ) (ومزيه انما على العطف انه يعقل منها) اى من انما (الحكمان) اعنى الاثبات للمذكور والنفى عما عداه (معا) بخلاف العطف فانه يفهم منه اولا الاثبات ثم النفى نحو زيد قائم لا قاعد وبالعكس نحو ما زيد قائم بل قاعدا.

(واحسن مواقعها) اى مواقع انما (التعريض نحو («إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»)) فانه تعريض بان الكفار من فرط جهلهم كالبهائم فطمع النظر) اى التأمل (منهم كطمعه منها) اى كطمع النظر من البهائم.

(ثم القصر كما يقع بين المبتدأ والخبر على ما مر يقع بين الفعل والفاعل) نحو ما قام الا زيد (وغيرهما) كالفاعل والمفعول نحو ما ضرب زيد الا- عمروا وما ضرب عمروا الا زيد والمفعولين نحو ما اعطيت زيدا الا درهما وما اعطيت درهما الا زيدا وغير ذلك من المتعلقات.

(ففى الاستثناء يؤخر المقصور عليه مع اداه الاستثناء) حتى لو اريد القصر على الفاعل قيل ما ضرب عمروا الا زيد ولو اريد القصر على المفعول قيل ما ضرب زيد الا عمروا ومعنى قصر الفاعل على المفعول مثلا قصر الفعل المسند اليه الفاعل على المفعول.

وعلى هذا قياس البواقى فيرجع فى الحقيقه الى قصر الصفه الى الموصوف وبالعكس ويكون حقيقيا وغير حقيقى افرادا وقلبا وتعيينا ولا يخفى اعتبار ذلك.

(وقلّ) اى جاز على قله (تقديمهما) اى تقديم المقصور عليه واداه الاستثناء

[شماره صفحه واقعى : ۱۲۶]

ص: ۱۸۵۰

على المقصور (حال كونهما بحالهما) وهو ان يلى المقصور عليه الاداء (نحو ما ضرب الا- عمروا زيد) فى قصر الفاعل على المفعول (وما ضرب الا- زيد عمروا) فى قصر المفعول على الفاعل ، وانما قال بحالهما احترازا عن تقديمهما مع ازالتهما عن حالهما بان يؤخر الاداء عن المقصور عليه كقولك فى ما ضرب زيدا الا عمروا ما ضرب عمروا الا زيد فانه لا يجوز ذلك لما فيه من اختلال المعنى وانعكاس المقصود.

وانما قل تقديمهما بحالهما (لاستزامه قصر الصفه قبل تمامها) لان الصفه المقصوره على الفاعل مثلا هى الفعل الواقع على المفعول لا مطلق الفعل فلا يتم المقصود قبل ذكر المفعول فلا يحسن قصره ، وعلى هذا فقس ، وانما جاز على قلبه نظرا الى انها فى حكم التام باعتبار ذكر المتعلق فى الاخر.

(ووجه الجميع) اى السبب فى افاده النفى والاستثناء القصر فيما بين المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغير ذلك (ان النفى فى الاستثناء المفرغ) الذى حذف منه المستثنى منه واعرب ما بعد الا بحسب العوامل (يتوجه الى مقدر وهو مستثنى منه) لان الا للاخراج والخراج يقتضى مخرجا منه.

(عام) ليتناول المستثنى وغيره فيتحقق الخراج (مناسب للمستثنى فى جنسه) بان يقدر فى نحو ما ضرب الا زيد ما ضرب احد وفى نحو ما كسوته الا العبه ما كسوته لباسا وفى نحو ما جاءنى الا راكبا ما جاءنى كائنا على حال من الاحوال وفى نحو ما سرت الا يوم الجمعه ما سرت وقتا من الاوقات.

وعلى هذا القياس (و) فى (صفته) يعنى فى الفاعليه والمفعوليه والحاليه ونحو ذلك.

واذا كان النفى متوجها الى هذا المقدر العام المناسب للمستثنى فى جنسه وصفته (فاذا اوجب منه) اى من ذلك المقدر (شئىء بالا جاء القصر) ضروره بقاء ما عداه على صفه الانتفاء.

(وفى انما يؤخر المقصور عليه تقول انما ضرب زيد عمروا) فيكون القيد الاخير بمنزله الواقع بعد الا فيكون هو المقصور عليه (ولا يجوز تقديمه) اى تقديم

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

المقصور عليه بانما (على غيره للالتباس) كما اذا قلنا فى انما ضرب زيد عمرو انما ضرب عمرو زيد بخلاف النفى والاستثناء فانه لا التباس فيه اذا المقصور عليه هو المذكور بعد الاسواء قدم او اخر وههنا ليس الا مذكورا فى اللفظ بل تضمننا.

(وغير كالا- فى افاده القصيرين) اى قصر الموصوف على الصفه وقصر الصفه على الموصوف افراد وقلبا وتعيينا (و) فى (امتناع مجامعته لاء) العاطفه لما سبق فلا يصح ما زيد غير شاعر لا كاتب ولا ما شاعر غير زيد لا عمرو.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ١٨٥٢

اعلم ان الانشاء قد يطلق على نفس الكلام الذى ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه وقد يقال على ما هو فعل المتكلم اعنى القاء مثل هذا الكلام كما ان الاخبار كذلك.

والاظهر ان المراد ههنا هو الثانى بقريته تقسيمه الى الطلب وغير الطلب وتقسيم الطلب الى التمنى والاستفهام وغيرهما والمراد بها معانيها المصدريه لا الكلام المشتمل عليها بقريته قوله واللفظ الموضوع له كذا وكذا لظهور ان لفظ ليت مثلا يستعمل لمعنى التمنى لا لقولنا ليت زيدا قائم فافهم.

فالانشاء ان لم يكن طلبا كافعال المقاربه وافعال المدح والذم وصيغ العقود والقسم وربّ ونحو ذلك فلا يبحث عنها ههنا لقله المباحث المناسبه المتعلقة بها ولا ين اكثرها فى الاصل اخبار نقلت الى معنى الانشاء فالانشاء (ان كان طلبا استدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب) لامتناع طلب الحاصل فلو استعمل صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤها على معانيها الحقيقيه ويتولد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام.

(وانواعه) اى الطلب (كثيره منها : التمنى) وهو طلب حصول شىء على سبيل المحبه (واللفظ الموضوع له ليت ولا يشترط امكان المتمنى) بخلاف الترجى (كقولك ليت الشباب يعود يوما) فاخبره بما فعل المشيب ولا تقول لعله يعود لكن اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك توقع وطماعيه فى وقوعه والا لصار ترجيا.

(وقد يتمنى بهل نحو هل لى من شفيح حيث يعلم ان لا شفيح له) لانه

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

حينئذ يمتنع حمله على حقيقه الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه ، والنكته فى التمنى بهل والعدول عن ليت هى ابراز التمنى لكمال العناية به فى صورته الممكن الذى لا جزم بانتفائه.

(و) قد يتمنى (بلو نحو لو تأتيني فتحدثنى بالنصب) على تقدير فان تحدثنى فان النصب قرينه على ان لو ليست على اصلها اذ لا ينصب المضارع بعدها باضمار ان وانما يضم ان بعد الاشياء الستة والمناسب للمقام ههنا هو التمنى.

قال (السكاكى كانّ حروف التنديم والتحضيض وهى هلا والا بقلب الهاء همزه ولو لا ولو ما مأخوذه منهما) وخبر كأن منهما اى كأنها مأخوذه من هل ولو اللتين للتمنى حال كونهما (مركبتين مع ماء ولاء المزيدتين لتضمينهما) عله لقوله مركبتين.

والتضمين جعل الشىء فى ضمن الشىء تقول ضمنت الكتاب كذا كذا بابا اذا جعلته متضمنا لتلك الابواب يعنى ان الغرض المطلوب من هذا التركيب والتزامه هو جعل هل ولو متضمنتين (معنى التمنى ليتولد) عله لتضمينهما يعنى ان الغرض من تضمينهما معنى التمنى ليس افاده التمنى بل ان يتولد (منه) اى من معنى التمنى المتضمنتين هما اياه (فى الماضى التنديم نحو هلا اكرمت زيدا) او لو ما اكرمه على معنى ليتك اكرمه قصدا الى جعله نادما على ترك الاكرام.

(وفى المضارع التحضيض نحو هلا تقوم) ولو ما تقوم على معنى ليتك تقوم قصدا الى حثه على القيام.

والمذكور فى الكتاب ليس عبارته السكاكى لكنه حاصل كلامه.

وقوله لتضمينهما مصدر مضاف الى المفعول الاول ومعنى التمنى مفعوله الثانى.

ووقع فى بعض النسخ لتضمينهما على لفظ التفاعل وهو لا يوافق معنى كلام المفتاح.

وانما ذكر هذا بلفظ كأن لعدم القطع بذلك.

(وقد يتمنى بلعل فيعطى له حكم ليت) وينصب فى جوابه المضارع على اضمار ان (نحو لعلى احج فازورك بالنصب لبعده المرجو عن الحصول).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ١٨٥٤

وبهذا يشبه المحالات والممكنات التي لا طماعيه في وقوعها فيتولد منه معنى التمني ومنها اى من انواع الطلب (الاستفهام) وهو طلب حصول صورته الشئ في الذهن فان كانت وقوع نسبة بين امرين او لا وقوعها فحصولها هو التصديق والا فهو التصور.

(والالفاظ الموضوعه له الهمزه وهل وما ومن واى وكم وكيف واين وانى ومتى واين).

فالهمزه لطلب التصديق) اى انقياد الذهن واذعانه لوقوع نسبة تامه بين الشئين (كقولك اقام زيد) فى الجملة الفعلية (وازيد قائم) فى الجملة الاسميه (او) لطلب (التصور) اى ادراك غير النسبه (كقولك) فى طلب تصور المسند اليه (ادبس فى الاناء ام غسل) عالما بحصول شئ فى الاناء طالبا لتعيينه (و) فى طلب تصور المسند (فى الخاييه دبسك ام فى الزق) عالما بكون الدبس فى واحد من الخاييه والزق طالبا لتعيين ذلك (ولهذا) اى ولمجىء الهمزه لطلب التصور (لم يقبح) فى تصور الفاعل (ازيد قام) كما قبح هل زيد قام (و) (لم يقبح فى طلب تصور المفعول «اعمروا عرفت») كما قبح هل عمروا عرفت.

وذلك لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل.

وهذا ظاهر فى أعمروا عرفت لا فى ازيد قام فليتأمل (والمسؤل عنه بها) اى بالهمزه (هو ما يليها كالفعل فى اضربت زيدا) اذا كان الشك فى نفس الفعل اعنى الضرب الصادر من المخاطب الواقع على زيد واردت بالاستفهام ان تعلم وجوده فيكون لطلب التصديق.

ويحتمل ان يكون لطلب تصور المسند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخاطب بزيد لكن لا تعرف انه ضرب او اكرام (والفاعل فى انت ضربت) اذا كان الشك فى الضارب (والمفعول فى ازيدا ضربت) اذا كان الشك فى المضروب ، وكذا قياس سائر المتعلقات (وهل لطلب التصديق فحسب) وتدخل على الجملتين (نحو هل قام زيد

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۱]

ص: ۱۸۵۵

وهل عمرو قاعد) اذا كان المطلوب حصول التصديق بثبوت القيام لزيد والقعود لعمرو.

(ولهذا) اى ولا اختصاصها بطلب التصديق (امتنع هل زيد قام ام عمرو) لان وقوع المفرد ههنا بعد ام دليل على ان ام متصله وهى لطلب تعيين احد الامرين مع العلم بثبوت اصل الحكم وهل انما تكون لطلب الحكم فقط.

ولو قلت هل زيد قام بدون ام عمرو لقبح ولا يمتنع لما سيجىء (و) لهذا ايضا (قبح هل زيدا ضربت لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل) فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال.

وانما لم يمتنع؟ لاحتمال ان يكون زيدا مفعول فعل محذوف او يكون التقديم لمجرد الاهتمام لا للتخصيص لكن ذلك خلاف الظاهر (دون) هل زيدا (ضربته) فانه لا يقبح (لجواز تقدير المفسر قبل زيدا) اى هل ضربت زيدا ضربته (وجعل السكاكى قبح هل رجل عرف لذلك) اى لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل لما سبق من مذهبه من ان الاصل عرف رجل على ان رجل بدل من الضمير فى عرف قدم للتخصيص.

(ويلزمه) اى السكاكى (ان لا- يقبح هل زيد عرف) لان تقديم المظهر المعرفه ليس للتخصيص عنده حتى يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل مع انه قبيح باجماع النحاه.

وفيه نظر لان ما ذكره من اللزوم ممنوع لجواز ان يقبح لعله اخرى (وعلل غيره) اى غير السكاكى (قبحهما) اى قبح هل رجل عرف وهل زيد عرف (بان هل بمعنى قد فى الاصل) واصله اهل (وترك الهمزه قبلها لكثرة وقوعها فى الاستفهام) فاقيمت هى مقام الهمزه وقد تطفلت عليها فى الاستفهام وقد من خواص الافعال فكذا ما هى بمعناها.

وانما لم يقبح هل زيد قائم لانها اذا لم تر الفعل فى حيزها ذهلت عنه ونسيت بخلاف ما اذا رأتها فانها تذكرت العهود وحتت الى الالف المألوف فلم ترض بافتراق

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۲]

ص: ۱۸۵۶

(وهي) اى هل (تخصص المضارع بالاستقبال) بحكم الوضع كالسين وسوف (فلا يصح هل تضرب زيدا) فى ان يكون الضرب واقعا فى الحال على ما يفهم عرفا ومن قوله (وهو اخوك كما يصح اضرب زيدا وهو اخوك) قصدا الى انكار الفعل الواقع فى الحال بمعنى انه لا ينبغى ان يكون وذلك لان هل تخصص المضارع بالاستقبال فلا يصح لانكار الفعل الواقع فى الحال بخلاف الهمزة فانها تصلح لانكار الفعل الواقع لانها ليست مخصصه للمضارع بالاستقبال.

وقولنا فى ان يكون الضرب واقعا فى الحال ليعلم ان هذا الامتناع جار فى كل ما يوجد فيه قرينه تدل على ان المراد انكار الفعل الواقع فى الحال سواء عمل ذلك المضارع فى جمله حاله كقولك اضرب زيدا وهو اخوك او لا كقوله تعالى (أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ،) وكقولك ا تؤذى اباك واتشتم الامير فلا يصح وقوع هل فى هذه المواضع.

ومن العجائب ما وقع لبعضهم فى شرح هذا الموضوع من ان هذا الامتناع بسبب ان الفعل المستقبل لا يجوز تقييده بالحال واعماله فيها.

ولعمري ان هذه فريه ما فيها مريه اذ لم ينقل عن احد من النحاه امتناع مثل سيجىء زيد راكبا وسأضرب زيدا وهو بين يدي الامير كيف وقد قال الله تعالى (سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ،) وانما (يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ مُهْطِعِينَ ،) وفى الحماسه «ساغسل عنى العار بالسيف جاليا ، على قضاء الله ما كان جالبا» وامثال هذه اكثر من ان تحصى.

واعجب من هذا انه لما سمع قول النحاه انه يجب تجريد صدر الجملة حاله عن علم الاستقبال لتنافى الحال والاستقبال بحسب الظاهر على ما سنذكره حتى لا-يجوز يأتينى زيد سيركب او لن يركب فهم منه انه يجب تجريد الفعل العامل فى الحال عن علامه الاستقبال حتى لا يصح تقييد مثل هل تضرب وستضرب ولن تضرب بالحال واورد هذا المقال دليلا على ما ادعاه ولم ينظر فى صدر هذا المقال حتى يعرف

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

انه لبيان امتناع تصدير الجملة الحاليه بعلم الاستقبال (ولاختصاص التصديق بها) اى لكون هل مقصوره على طلب التصديق وعدم مجيئها لغير التصديق كما ذكر فيما سبق.

(وتخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانيا اظهر) وما موصوله وكونه مبتدأ خبره اظهر وزمانيا خبر الكون اى بالشىء الذى زمانيته اظهر (كالفعل) فان الزمان جزء عن مفهومه بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه حيث يدل بعروضه له اما اقتضاء تخصيصها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل فظاهر.

واما اقتضاء كونها لطلب التصديق فقط لذلك فلان التصديق هو الحكم بالثبوت او الانتفاء والنفى والاثبات انما يتوجهان الى المعانى والاحداث التى هى مدلولات الافعال لا الى الذوات التى هى مدلولات الاسماء.

(ولهذا) اى ولان لها مزيد اختصاص بالفعل (كان فهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر من فهل تشكرون وفهل انتم تشكرون) مع انه مؤكد بالتكرير لان انتم فاعل فعل محذوف (لان ابراز ما سيتجدد فى معرض الثابت ادل على كمال العناية بحصوله) من ابقائه على اصله كما فى هل تشكرون لان هل فى هل تشكرون وفى هل انتم تشكرون على اصلها لكونها داخله على الفعل تحقيقا فى الاول وتقديرا فى الثانى.

(و) فهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر (من افانتم شاكرون) ايضا (وان كان للثبوت باعتبار) كون الجملة اسميه (لان هل ادعى للفعل من الهمزه فتركه معها) اى ترك الفعل مع هل (ادل على ذلك) اى على كمال العناية بحصول ما سيتجدد (ولهذا) اى ولان هل ادعى للفعل من الهمزه (لا يحسن هل زيد منطلق الا من البليغ) لانه الذى يقصد به الدلاله على الثبوت وابرز ما سيوجد فى معرض الوجود (وهى) اى هل (قسمان بسيطه وهى التى يطلب بها وجود الشىء او لا) وجوده (كقولنا هل الحركة موجوده) او لا موجوده (ومركبه وهى التى يطلب بها

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص : ١٨٥٨

وجود شيء لشيء) او لا وجود له (كقولنا هل الحركة دائمه) او لا دائمه فان المطلوب وجود الدوام للحركه او لا وجوده لها.

وقد اعتبر فى هذه شيان غير الوجود وفى الاولى شيء واحد فكانت مركبه بالنسبه الى الاولى وهى بسيطه بالنسبه اليها.

(والباقية) من الفاظ الاستفهام تشترك فى انها (لطلب التصور فقط) وتختلف من جهه ان المطلوب بكل منها تصور شيء آخر.

(قيل فيطلب بما ، شرح الاسم كقولنا ما العناء) طالبا ان يشرح هذا الاسم ويبين مفهومه فيجاب بايراد لفظ اشهر (او ماهيه المسمى) اى حقيقته التى هو بها هو (كقولنا ما الحركة) اى ما حقيقه مسمى هذا اللفظ فيجاب بايراد ذاتياته.

(وتقع هل البسيطه فى الترتيب بينهما) اى بين ما التى لشرح الاسم والتى لطلب الماهيه يعنى ان مقتضى الترتيب الطبيعى ان يطلب او لا- شرح الاسم ثم وجود المفهوم فى نفسه ثم ما هيته وحقيقته لان من لا- يعرف مفهوم اللفظ استحاله منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم ومن لا- يعرف انه موجود استحاله منه ان يطلب حقيقته وماهيته اذ لا- حقيقه للمعدوم ولا- ماهيه له والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهيه التى يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فان كل من خوطب باسم فهم فهما ما ووقف على الشيء الذى يدل عليه الاسم اذا كان عالما باللغه.

واما الحد فلا يقف عليه الا المرتاض بصناعه المنطق فالموجودات لما كان لها حقائق ومفومات فلها حدود حقيقه واسميه واما المعدومات فليس لها الا المفومات فلا حدود لها الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجوده حتى ان ما يوضع فى اول التعاليم من حدود الاشياء التى يبرهن عليها فى اثناء التعاليم انما هى حدود اسميه ثم اذا برهن عليها واثبت وجودها صارت تلك الحدود بعينها حدودا حقيقه جميع ذلك مذكور فى الشفاء.

(و) يطلب (بمن العارض المشخص) اى الامر الذى يعرض (لذى العلم) فيفيد تشخصه وتعيينه (كقولنا من فى الدار) فيجاب عنه يزيد ونحوه مما يفيد تشخصه

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ١٨٥٩

(وقال السكاكي يسأل بما عن الجنس تقول ما عندك اى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه) ويدخل فيه السؤال عن الماهيه والحقيقه نحو ما الكلمه اى اى اجناس الالفاظ هى وجوابه لفظ مفرد موضوع (او عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه و) يسأل (بمن عن الجنس من ذى العلم تقول من جبريل اى ابشر هو ام ملك ام جنى).

وفيه نظر) اذ لا- نسلم انه للسؤال عن الجنس وانه يصح فى جواب من جبريل ان يقال ملك بل جوابه ملك من عند الله يأتى بالوحى كذا وكذا مما يفيد تشخصه (ويسأل باى عما يميز احد المتشركين فى امر يعمهما) وهو مضمون اضيف اليه اى (نحو (أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ) خَيْرٌ مَقَامًا ، اى انحن ام اصحاب محمد عليه السلام) والمؤمنون والكافرون قد اشتركا فى الفريقيه وسألوا عما يميز احدهما عن الاخر مثل كون الكافرين قائلين بهذا القول ومثل كون اصحاب محمد عليه السلام غير قائلين.

(و) يسأل (بكم عن العدد نحو سل بنى اسرائيل (كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيْنَهُ ،)) اى كم آيه آتيناهم اعشرين ام ثلاثين فمن آيه مميزكم بزياده من لما وقع من الفصل بفعل متعد بين كم ومميزه كما ذكرنا فى الخبريه ، فكم ههنا للسؤال عن العدد لكن الغرض من هذا السؤال هو التفرع والتويخ.

(و) يسأل (بكيف عن الحال وبان عن المكان وبمتى عن الزمان) ماضيا كان او مستقبلا (وبايان عن الزمان) (المستقبل).

قيل ويستعمل فى مواضع التفخيم مثل (يَسْتَيْلُ أَيَّانَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ) ، وانى تستعمل تاره بمعنى كيف) ويجب ان يكون بعدها فعل (نحو (فَمَا تَوَا حَزَنُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)) اى على اى حال ومن اى شق اردتم بعد ان يكون المأتى موضع الحرث ولم يجىء ائى زيد بمعنى كيف هو (واخرى بمعنى من اين نحو (أَنَّى لَكَ هَذَا)) اى من اين لك هذا الرزق الاتى كل يوم.

وقوله يستعمل اشاره الى انه يحتمل ان يكون مشتركا بين المعنيين وان يكون فى احدهما حقيقه وفى الاخر مجازا ويحتمل ان يكون معناه اين الا انه فى الاستعمال

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۶]

يكون مع من ظاهره كما في قوله «من انى» عشرون لنا اى من اين او مقدره كما في قوله تعالى (أَنْتَى لَكَ هَذَا) اى من اين لك هذا على ما ذكره بعض النحاه.

(ثم ان هذه الكلمات الاستفهاميه كثيرا ما تستعمل فى غير الاستفهام) مما يناسب المقام بحسب معونه القرائن (كلاستبطاء نحو كم دعوتك والتعجب نحو (مَا لِيْ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ)) لانه كان لا يغيب عن سليمان عليه السلام الا باذنه فلما لم يبصره مكانه تعجب من حال نفسه فى عدم ابصاره اياه.

ولا يخفى انه لا معنى لاستفهام العاقل عن حال نفسه وقول صاحب الكشاف انه نظر سليمان الى مكان الهدهد فلم يبصره فقال مالى لا- اراه على معنى انه لا- يراه وهو حاضر لسائر ستره او غير ذلك ثم لاح له انه غائب فاضرب عن ذلك واخذ يقول اهو غائب كانه يسأل عن صحه ما لاح له يدل على ان الاستفهام على حقيقته.

(والتنبيه على الضلال نحو (فَأَيُّنَ تَذْهَبُونَ) والوعيد كقولك لمن يسىء الادب الم اؤدب فلانا اذا علم) المخاطب (ذلك) وهو انك ادبت فلانا فيفهم معنى الوعيد والتخويف ولا يحمله على السؤال.

(والتقرير) اى حمل المخاطب على الاقرار بما يعرفه والجائه اليه (بايلاء المقرر به الهمزه) اى بشرط ان يذكر بعد الهمزه ما حمل المخاطب على الاقرار به (كما مر) فى حقيقه الاستفهام من ايلاء المسؤل عنه الهمزه تقول اضربت زيدا فى تقريره بالفعل وانت ضربت فى تقريره بالفاعل وازيدا ضربت فى تقريره بالمفعول وعلى هذا القياس.

وقد يقال التقرير بمعنى التحقيق والتثيت فيقال اضربت زيدا بمعنى انك ضربته البته (والانكار كذلك نحو (أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ) (اى بايلاء المنكر الهمزه كالفعل فى قوله ايقتلنى والمشرقى مضاجعى ، والفاعل فى قوله تعالى (أَهُمْ يَقْسِمُونَ) رَحْمَتَ رَبِّكَ ، والمفعول فى قوله تعالى (أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُوا وَلِيًّا ،) و (أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ).

واما غير الهمزه فيجىء للتقرير والانكار لكن لا يجرى فيه هذه التفاصيل ولا يكثر كثره الهمزه فلذا لم يبحث عنه.

(ومنه) اى من مجىء الهمزه للانكار (نحو (أَلَيْسَ اللَّهُ) بِكَافٍ عَبْدَهُ ، اى الله

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۷]

ص: ۱۸۶۱

كاف) لان انكار النفي نفى له و (نفي النفي اثبات وهذا) المعنى (مراد من قال الهمزه فيه للتقرير) اى لحمل المخاطب على الاقرار (بما دخله النفي) وهو الله كاف (لا- بالنفي) وهو ليس الله بكاف فالتقرير لا يجب ان يكون بالحكم الذى دخلت عليه الهمزه بل بما يعرف المخاطب من ذلك الحكم اثباتا او نفيا.

وعليه قوله تعالى (أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيِ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ،) فالهمزه فيه للتقرير اى بما يعرفه عيسى عليه السلام من هذا الحكم لا بانه قد قال ذلك فافهم.

وقوله والانكار كذلك دل على ان صورته انكار الفعل ان يلى الفعل الهمزه ، ولما كان له صورته اخرى لا يلى فيها الفعل الهمزه اشار اليها بقوله (والانكار الفعل صورته اخرى وهى نحو «ازيدا ضربت ام عمروا» لمن يردد الضرب بينهما) من غير ان يعتقد تعلقه بغيرهما فاذا انكرت تعلقه بهما فقد نفىته عن اصله لانه لا- بد له من محل يتعلق به (والانكار اما للتوبيخ اى ما كان ينبغى ان يكون) ذلك الامر الذى كان (نحو «ا عصيت ربك») فان العصيان واقع لكنه منكر.

وما يقال انه للتقرير فمعناه التحقيق والتثبيت (او لا- ينبغى ان يكون فى) اى ان يحدث ويتحقق مضمون ما دخلت عليه الهمزه وذلك فى المستقبل (نحو «ا تعصى ربك») يعنى لا- ينبغى ان يتحقق العصيان (او للتكذيب) فى الماضى (اى لم يكن نحو (أَفَأَصِيَهُ فَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ)) اى لم يفعل ذلك (و) فى المستقبل اى (لا يكون نحو (أَنْزَلِمْكُمْوهَا)) اى انلزمكم تلك الهدايه او الحجه بمعنى أنكرهكم على قبولها ونفسركم على الاهتداء والحال انكم لها كارهون يعنى لا يكون منا هذا الالزام (والتهكم) عطف على الاستبطاء او على الانكار ، وذلك انهم اختلفوا فى انه اذا ذكر معطوفات كثيره ان الجميع معطوف على الاول او كل واحد عطف على ما قبله (نحو (أَصِيَلَاتُكُمْ تَأْمُرُكُمْ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا)) وذلك ان شعيبا عليه السلام كان كثير الصلوات وكان قومه اذا رأوه يصلون تضاحكوا فقصدوا بقولهم (أَصَلَاتُكُمْ تَأْمُرُكُمْ) الهزاء والسخرية لا حقيقه الاستفهام (والتحقيق نحو «من هذا») استحقارا بشانه مع انك

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۸]

ص: ۱۸۶۲

تعرفه (والتهويل كقراءه ابن عباس) رضى الله عنه ((وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ)) بلفظ الاستفهام) اى من بفتح الميم (ورفع فرعون) على انه مبتدأ ومن الاستفهاميه خبره او بالعكس على اختلاف الرايين فانه لا- معنى لحقيقه الاستفهام ههنا وهو ظاهر بل المراد انه لما وصف الله العذاب بالشده والفضاعه زادهم تهويلا بقوله (مِنْ فِرْعَوْنَ) اى هل تعرفون من هو فى فرط عتوه وشده شكيمته فما ظنكم بعذاب يكون المعذب به مثله (ولهذا قال (إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ)) زياده لتعريف حاله وتهويل عذابه (والاستبعاد نحو (أَنَّى لَهُمُ الذُّكْرَى)) فانه لا يجوز حمله على حقيقه الاستفهام وهو ظاهر.

بل المراد استبعاد ان يكون لهم الذكرى بقرينه قوله تعالى (وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ) اى كيف يتذكرون ويتعظون ويوفون بما وعدوه من الايمان عند كشف العذاب عنهم وقد جاءهم ما هو اعظم وادخل فى وجوب الاذكار من كشف الدخان وهو ما ظهر على يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الايات والبيانات من الكتاب المعجز وغيره فلم يتذكروا واعرضوا عنه.

(ومنها) اى من انواع الطلب (الامر) وهو طلب فعل غير كف على جهه الاستعلاء وصيغته تستعمل فى معان كثيره ، فاختلفوا فى حقيقته الموضوعه هى لها اختلافا كثيرا ، ولما لم تكن الدلائل مفيده للقطع بشىء.

قال المصنف : (والاظهر ان صيغته من المقترنه باللام نحو ليحضر زيد وغيرها نحو اكرم عمرا ورويد بكرا) فالمراد بصيغته ما دل على طلب فعل غير كف استعلاء سواء كان اسما او فعلا (موضوعه لطلب الفعل استعلاء) اى على طريق طلب العلو وعد الامر نفسه عاليا سواء كان عاليا فى نفسه ام لا (لتبادر الفهم عند سماعها) اى سماع الصيغه (الى ذلك) المعنى اعنى الطلب استعلاء والتبادر الى الفهم من اقوى امارات الحقيقه.

(وقد تستعمل) صيغه الامر (لغيره) اى لغير طلب الفعل استعلاء (كالاباحه نحو «جالس الحسن او ابن سيرين») فيجوز له ان يجالس احدهما او كليهما وان لا

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۹]

ص: ۱۸۶۳

يجالس احدا منهما اصلا (والتهديد) اى التخويف وهو اعم من الانذار لانه ابلاغ مع التخويف.

وفى الصحاح الانذار تخويف وهو مع دعوه (نحو) (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) لظهور ان ليس المراد الامر بكل عمل شأوا (والتعجيز نحو) (فَأْتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ) اذ ليس المراد طلب اتيانهم بسوره من مثله لكونه محالا.

والظرف اعنى قوله من مثله متعلق بفأتوا والضمير لعبدنا او صفه لسوره والضمير لما نزلنا او لعبدنا.

فان قلت لم لا يجوز على الاول ان يكون الضمير لما نزلنا.

قلت : لانه يقتضى ثبوت مثل القرآن فى البلاغه وعلوا الطبقة بشهادة الذوق اذ التعجيز انما يكون عن المأتى به فكأن مثل القرآن ثابت لكنهم عجزوا عن ان يأتوا عنه بسوره بخلاف ما اذا كان وصفا للسوره فان المعجوز عنه هو السوره الموصوفه باعتبار انتفاء الوصف.

فان قلت فليكن التعجيز باعتبار انتفاء المأتى به منه.

قلنا احتمال عقلى لا- يسبق الى الفهم ولا يوجد له مساغ فى اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم فلا اعتداد به ، ول بعضهم هنا كلام طويل لا طائل تحته (والتسخير نحو) («كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ») والاهانه نحو (كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً) اذ ليس الغرض من يطلب منهم كونهم قرده او حجاره او حديدا لعدم قدرتهم على ذلك لكن فى التسخير يحصل الفعل اعنى صيرورتهم قرده وفى الاهانه لا- يحصل اذا المقصود قله المبالاه بهم. (والتسويه نحو) (فَمَا صَبِرُوا أَوْ لَا- تَصْبِرُوا) ففى الاباحه كأن المخاطب توهم ان الفعل محظور عليه فاذن له فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وفى التسويه كانه توهم ان احد الطرفين من الفعل والترك انفع له وارجح بالنسبه اليه فرفع ذلك التوهم وسوى بينهما.

(والتمنى نحو الا- ايها الليل الطويل الا انجلي) بصبح وما الا صباح منك بامثل ، اذ ليس الغرض طلب الانجلاء من الليل اذ ليس ذلك فى وسعه لكنه يتمنى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ١٨٦٤

ذلك تخلصا عما عرض له فى الليل من تباريح الجوّ ولاستطاله تلك الليله كأنه طماعيه له فى انجلائها فلهدا يحمل على التمنى دون الترجى.

(والدعاء) اى الطلب على سبيل التضرع (نحو رب اغفر لى والالتماس كقولك لمن يساويك رتبه افعل بدون الاستعلاء) والتضرع ، فان قيل اى حاجه الى قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن يساويك رتبه ، قلت قد سبق ان الاستعلاء لا يستلزم العلو فيجوز ان يتحقق من المساوى بل من الادنى ايضا.

(ثم الامر قال السكاكى حقه الفور لانه الظاهر من الطلب) عند الانصاف كما فى الاستفهام والنداء (ولتبادر الفهم عند الامر بشىء بعد الامر بخلافه الى تغيير) الامر (الاول دون الجمع) بين الامرين (واراده التراخى).

فان المولى اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المساء يتبادر الفهم الى انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع ولم يرد الجمع بين القيام والاضطجاع مع تراخى احدهما.

(وفيه نظر) لانا لا نسلم ذلك عند خلو المقام عن القرائن.

(ومنها) اى من انواع الطلب (النهى) وهو طلب الكف عن الفعل استعلاء (وله حرف واحد وهو لاء الجازمه فى نحو قولك لا تفعل وهو كالامر فى الاستعلاء) لانه المتبادر الى الفهم.

(وقد يستعمل فى غير طلب الكف) عن الفعل كما هو مذهب البعض (او) طلب (الترك) كما هو مذهب البعض.

فانهم قد اختلفوا فى ان مقتضى النهى كف النفس عن الفعل بالاشتغال باحد اضداده او ترك الفعل وهو نفس ان لا تفعل (كالتهديد كقولك لعبد لا يمتثل امرى) وكالدعاء والالتماس وهو ظاهر.

(وهذه الاربعه) يعنى التمنى والاستفهام والامر والنهى (يجوز تقدير الشرط بعدها) وايراد الجزاء عقبيها مجزوما بان المضمرة مع الشرط (كقولك) فى التمنى (ليت لى مالا انفقته) اى ان ارزقه انفقته.

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص: ١٨٦٥

(و) فى الاستفهام (اين بيتك ازرك) اى ان تعرفنيه ازرك (و) فى الامر (اكرمنى اكرمك) اى ان تكرمنى اكرمك (و) فى النهى (لا- تشتمنى يكن خيرا لك) اى ان لا- تشتم يكن خيرا لك ، وذلك لان الحامل للمتكلم على الكلام الطلبى كون المطلوب مقصودا للمتكلم اما لذاته او لغيره لتوقف ذلك الغير على حصوله.

وهذا معنى الشرط فاذا ذكرت الطلب وذكرت بعده ما يصلح توقفه على المطلوب غلب على ظن المخاطب كون المطلوب مقصودا لذلك المذكور بعده لا لنفسه فيكون اذا معنى الشرط فى الطلب مع ذكر ذلك الشىء ظاهرا.

ولما جعل النحاه الاشياء التى تضمن حرف الشرط بعدها خمسة اشياء اشار المصنف الى ذلك بقوله (واما العرض كقولك الا تنزل عندنا تصب خيرا) اى ان تنزل تصب خيرا (فمولد من الاستفهام) وليس شيئا آخر برأسه لان الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفى وامتنع حملها على حقيقه الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلا- وتولد عنه بمعونه قرينه الحال عرض النزول على المخاطب وطلبه عنه (ويجوز) تقدير الشرط (فى غيرها) اى فى غير هذه المواضع (لقرينه) تدل عليه (نحو) (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ) (فالله هو الولي اى ان ارادوا اولياء بحق) فالله هو الولي الذى يجب ان يتولى وحده ويعتقد انه المولى والسيد.

وقيل لا شك ان قوله (أَمْ اتَّخَذُوا) انكار توبيخ بمعنى انه لا ينبغى ان يتخذ من دونه اولياء وحينئذ يترتب عليه قوله تعالى (فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ) من غير تقدير شرط كما يقال لا ينبغى ان يعبد غير الله فالله هو المستحق للعباده.

وفيه نظر اذ ليس كل ما فيه معنى الشىء حكمه حكم ذلك الشىء والطبع المستقيم شاهد صدق على صحه قولنا لا تضرب زيدا فهو اخوك بالفاء بخلاف تضرب زيدا فهو اخوك استفهام انكار فانه لا يصح الا بالواو الحالیه.

(منها) اى من انواع الطلب (النداء) وهو طلب الاقبال بحرف نائب مناب ادعو لفظا او تقديرا.

(وقد تستعمل صيغته) اى صيغه النداء (فى غير معناه) وهو طلب الاقبال

[شماره صفحه واقعى : ۱۴۲]

ص: ۱۸۶۶

(كالإغراء في قولك لمن أقبل يتظلم يا مظلوم) قصدا الى اغرائه وحثه على زياده التظلم وبث الشكوى لان القبال حاصل (والاختصاص في قولهم انا افعل كذا ايها الرجل) فقولنا ايها الرجل اصله تخصيص المنادى بطلب اقباله عليك ثم جعل مجردا عن طلب الاقبال ونقل الى تخصيص مدلوله من بين امثاله بما نسب اليه اذ ليس المراد باى ووصفه المخاطب بمنادى بل ما دل عليه ضمير المتكلم فايها مضموم والرجل مرفوع والمجموع فى محل النصب على انه حال.

ولهذا قال (متخصصا) اى مختصا (من بين الرجال) وقد يستعمل صيغه النداء فى الاستغاثه نحو «ياالله» والتعجب نحو «يا للماء» والتحسر والتوجع كما فى نداء الاطلال والمنازل والمطايا وما اشبه ذلك.

(ثم الخبر قد يقع موقع الانشاء اما للتفاؤل) بلفظ الماضى دلالة على انه كأنه وقع نحو وفقك الله للتقوى (او لظهار الحرص فى وقوعه) كما مر فى بحث الشرط من ان الطالب اذا عظمت رغبته فى شىء يكثر تصويره اياه فربما يخيل اليه حاصله نحو رزقنى الله لقاءك (والدعاء بصيغه الماضى من البليغ) كقوله رحمه الله (يحتملها) اى التفاؤل وظهار الحرص.

واما غير البليغ فهو ذاهل عن هذه الاعتبارات (او للاحتراز عن صورته الامر) كقول العبد للمولى ينظر المولى الى ساعه دون انظر لانه فى صورته الامر وان قصد به الدعاء او الشفاعة (او لحمل المخاطب على المطلوب بان يكون) المخاطب (ممن لا يحب ان يكذب الطالب) اى ينسب اليه الكذب كقولك لصاحبك الذى لا يحب تكذيبك تأتيني غدا مقام اء تينى تحمله بالطف وجه على الاثيان لانه ان لم يأتك غدا صرت كاذبا من حيث الظاهر لكون كلامك فى صورته الخبر.

تنبيه

(تنبيه) الانشاء كالخبر فى كثير مما ذكر فى الابواب الخمسه السابقه) يعنى احوال

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ١٨٦٧

الاسناد والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر (فليعتبره) اى ذلك الكثير الذى يشارك فيه الانشاء والخبر.

(الناظر) بنور البصيره فى لطائف الكلام مثلا الكلام الانشائى ايضا اما مؤكد او غير مؤكد والمسند اليه فيه اما محذوف او مذكور الى غير ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ١٨٦٨

بدأ بذكر الفصل لانه الاصل والوصل طار اى عارض عليه حاصل بزياده حرف من حروف العطف ، لكن لما كان الوصل بمنزله الملكه والفصل بمنزله العدم والاعدام انما تعرف بملكاتها بدأ فى التعريف بذكر الوصل.

فقال (الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه) اى ترك عطفه عليه (فاذا أنت جمله بعد جمله فالاولى اما ان يكون لها محل من الاعراب او لا-وعلى الاول) اى على تقدير ان يكون للاولى محل من الاعراب (ان قصد تشريك الثانيه لها) اى للاولى (فى حكمه) اى فى حكم الاعراب الذى كان لها مثل كونها خبر مبتدأ او حالا او صفة او نحو ذلك.

(عطف) الثانيه (عليها) اى على الاول ليدل العطف على التشريك المذكور (كالمفرد) فانه اذا قصد تشريكه لمفرد قبله فى حكم اعرابه من كونه فاعلا- او مفعولا- او نحو ذلك وجب عطفه عليه (فشرط كونه) اى كون عطف الثانيه على الاولى (مقبولا بالواو ونحوه ان يكون بينهما) اى بين الجملتين (جهه جامعه نحو زيد يكتب ويشعر) لما بين الكتابه والشعر من التناسب الظاهر (او يعطى ويمنع) لما بين الاعطاء والمنع من التضاد ، بخلاف نحو زيد يكتب ويمنع او يعطى ويشعر وذلك لثلا يكون الجمع بينهما كالجمع بين الضب والنون.

وقوله ونحوه اراد به ما يدل على التشريك كالفاء وثم وحتى وذكره حشو مفسد لان هذا الحكم مختص بالواو لان لكل من الفاء ، وثم ، وحتى ، معنى محصلا غير التشريك والجمعيه فان تحقق هذا المعنى حسن العطف وان لم توجد جهه جامعه بخلاف الواو.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

- (ولهذا) اى ولانه لا بد فى الواو من جهه جامعه (عيب على ابي تمام ، قوله لا والذى هو عالم ان النوى ، صبر وان ابا الحسين كريم) اذ لا مناسبه بين كرم ابي الحسين ومراره النوى.

فهذا العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد على مفرد كما هو الظاهر او عطف جمله على جمله باعتبار وقوعه موقع مفعولى عالم لان وجود الجامع شرط فى الصورتين.

وقوله «لا» نفى لما ادعته الحبيبه عليه من اندراس هواه بدلاله البيت السابق (والا) اى وان لم يقصد تشريك الثانيه للاولى فى حكم اعرابها (فصلت) الثانيه (عنها) لثلا يلزم من العطف التشريك الذى ليس بمقصود (نحو) (وَإِذَا خَلَوْا) إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ ، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ لَمْ يعطف الله يستهزئ بهم على انا معكم لانه ليس من مقولهم) فلو عطف عليه لزم تشريكه له فى كونه مفعول قالوا فيلزم ان يكون مقول قول المنافقين وليس كذلك.

وانما قال على (إِنَّا مَعَكُمْ) دون (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ) لان قوله (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ) بيان لقوله (إِنَّا مَعَكُمْ) فحكمه حكمه.

وايضا العطف على المتبوع هو الاصل (وعلى الثانى) اى على تقدير ان لا يكون للاولى محل من الاعراب (ان قصد ربطها بها) اى ربط الثانيه بالاولى (على معنى عاطف سوى الواو عطف) الثانيه على الاولى (به) اى بذلك العاطف من غير اشتراط امر آخر (نحو دخل زيد فخرج عمرو او ثم خرج عمرو واذا قصد التعقيب او المهمله) وذلك لان ما سوى الواو من حروف العطف يفيد مع الاشتراك معانى محصله مفصله فى علم النحو ، فاذا عطف الثانيه على الاولى بذلك العاطف ظهرت الفائده اعنى حصول معانى هذه الحروف.

بخلاف الواو فانه لا يفيد الا مجرد الاشتراك.

وهذا انما يظهر فيما له حكم اعرابى.

واما فى غيره ففيه خفاء واشكال وهو السبب فى صعوبه باب الفصل والوصل

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ١٨٧٠

حتى حصر بعضهم البلاغه فى معرفه الفصل والوصل.

(والاى) اى وان لم يقصد ربط الثانيه بالاولى على معنى عاطف سوى الواو (فان كان للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانيه بالفصل) واجب لثلا يلزم من الوصل التشريك فى ذلك الحكم (نحو (وَإِذَا خَلَوْا) الايه لم يعطف (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) على (قَالُوا) لثلا- يشاركه فى الاختصاص بالظرف لما مر) من ان تقديم المفعول ونحوه من الظرف وغيره يفيد الاختصاص فيلزم ان يكون استهزاء الله بهم مختصا بحال خلوهم الى شياطينهم وليس كذلك.

فان قيل اذا شرطيه لا ظرفيه.

قلنا اذا الشرطيه هى الظرفيه استعملت استعمال الشرط ولو سلم فلا ينافى ما ذكرناه لانه اسم معناه الوقت لا بد له من عامل وهو (قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ) بدلاله المعنى.

واذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل آخر عليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت وضربت زيدا بدلاله الفحوى والذوق (والا) عطف على قوله فان كان للاولى حكم اى وان لم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانيه.

وذلك بان لا- يكون لها حكم زائد على مفهوم الجملة او يكون ولكن قصد اعطاؤه للثانيه ايضا (فان كان بينهما) اى بين الجملتين (كمال الانقطاع بلا ايهام) اى بدون ان يكون فى الفصل ايهام خلاف المقصود (او كمال الاتصال او شبه احدهما) اى احد الكمالين (فكذلك) اى يتعين الفصل لان الوصل يقتضى مغايره ومناسبه (والا) اى وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام ولا كمال الاتصال ولا شبه احدهما (فالوصل) متعين لوجود الداعى وعدم المانع.

والحاصل ان للجملتين اللتين لا محل لهما من الاعراب ولم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانيه سته احوال.

الاول كمال الانقطاع بلا ايهام.

الثانى كمال الاتصال ، الثالث شبه كمال الانقطاع ،

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ١٨٧١

الرابع شبه كمال الاتصال ،

الخامس كمال الانقطاع مع الايهام ،

السادس التوسط بين الكمالين.

فحكم الاخيرين الوصل وحكم الاربعه السابقه الفصل فاخذ المصنف فى تحقيق الاحوال الستة فقال (اما كمال الانقطاع) بين الجملتين (فلاختلافهما خبر او انشاء لفظا ومعنى) بان يكون احديهما خبرا لفظا ومعنى والاخرى انشاء لفظا ومعنى (نحو وقال رائدهم) هو الذى يتقدم القوم لطلب الماء والكلاء (ارسوا) اى اقيموا من ارسيت السفينه حبستها بالمرساة (نزاولها) اى نحاول تلك الحرب ونعالجها ، فكل حثف امرئ يجرى بمقدار.

اى اقيموا نقاتل فان موت كل نفس يجرى بقدر الله تعالى لا الجبن ينجيه ولا الاقدام يرديه.

لم يعطف نزاولها على ارسوا لانه خبر لفظا ومعنى وارسوا انشاء لفظا ومعنى.

وهذا مثال لكمال الانقطاع بين الجملتين باختلافهما خبرا وانشاء لفظا ومعنى مع قطع النظر عن كون الجملتين مما ليس له محل من الاعراب والا- فالجملتان فى محل النصب على انه مفعول قال (او) لاختلافهما خبرا وانشاء (معنى) فقط بان يكون احديهما خبرا معنى والاخرى انشاء معنى وان كانتا خبريتين او انشاءيتين لفظا (نحو مات فلان رحمه الله) لم يعطف رحمه الله على مات لانه انشاء معنى ومات خبر معنى وان كانتا جميعا خبريتين لفظا (او لانه) عطف على لاختلافهما والضمير للشان (لا جامع بينهما كما سيأتى).

بيان الجامع فلا يصح العطف فى مثل زيد طويل وعمر و نائم.

(واما كمال الاتصال) بين الجملتين (فلكون الثانيه مؤكده للاولى) تأكيدا معنويا (لدفع توهم تجوز او غلط نحو (لا رَيْبَ فِيهِ)) بالنسبه الى (ذَلِكَ الْكِتَابُ) اذا جعلت (الم) طائفه من الحروف او جمله مستقله و (ذَلِكَ الْكِتَابُ) جمله ثانيه و (لا رَيْبَ فِيهِ) ثالثه (فانه لما بولغ فى وصفه اى وصف الكتاب (ببلوغه) متعلق بوصفه اى فى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ١٨٧٢

ان وصف بانه بلغ (الدرجة القصوى فى الكمال) وبقوله بولغ تتعلق الباء فى قوله (بجعل المبتدأ ذلك) الدال على كمال العناية بتميزه والتوسل ببعده الى التعظيم وعلو الدرجة (وتعريف الخبر باللام) الدال على الانحصار مثل حاتم الجواد.

فمعنى ذلك الكتاب انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا كأن ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص بل ليس بكتاب (جاز) جواب لما اى جاز بسبب هذه المبالغة المذكوره (ان يتوهم السامع قبل التأمل انه) اعنى قوله ذلك الكتاب (مما يرمى به جزافا) من غير صدور عن رويّه وبصيره (فاتبعه) على لفظ المبني للمفعول والمرفوع المستتر عائد الى (لا رَيْبَ فِيهِ) والمنصوب البارز الى (ذَلِكَ الْكِتَابُ) اى جعل لا ريب فيه تابعا لذلك الكتاب (نفيا لذلك) التوهم (فوزانه) اى وزان لا ريب فيه مع ذلك الكتاب (وزان نفسه) مع زيد (فى جاءنى زيد نفسه).

فظهر ان لفظ وزان فى قوله وزان نفسه ليس بزائد كما توهم او تأكيدا لفظيا كما اشار اليه بقوله (ونحو هدى) اى هو هدى (لِلْمُتَّقِينَ) اى الضالين الصائرين الى التقوى.

(فان معناه انه) اى الكتاب (فى الهدايه بالغ درجه لا يدركها كنهها) اى غايتها لما فى تنكير هدى من الابهام والتفخيم (حتى كأنه هدايه محضه) حيث قيل هدى ولم يقل هاد (وهذا معنى ذلك الكتاب لان معناه كما مر الكتاب الكامل).

والمراد بكماله كماله فى الهدايه لان الكتب السماويه بحسبها) اى بقدر الهدايه واعتبارها (تتفاوت فى درجات الكمال) لا بحسب غيرها لانها المقصود الاصل من الانزال (فوزانه) اى وزان (هُدًىً لِلْمُتَّقِينَ) (وزان زيد الثانى فى جاءنى زيد) لكونه مقررا لذلك الكتاب مع اتفاقهما فى المعنى بخلاف (لا رَيْبَ فِيهِ) فانه يخالفه معنى (او) لكون الجملة الثانيه (بدلا منها) اى من الاولى (لانها) اى الاولى (غير وافية بتمام المراد او كغير الوافيه) حيث يكون فى الوفاء قصور ما او خفاء ما (بخلاف الثانيه) فانها وافية كمال الوفاء (والمقام يقتضى اعتناء بشانه) اى بشأن المراد (لنكته ككونه) اى المراد (مطلوبا فى نفسه او فظيحا او عجيبا او لطيفا)

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ١٨٧٣

فتنزل الثانيه من الاولى منزله بدل البعض او الاشتمال فالاول (نحو) (أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ ، أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنِينَ) ، (وَجَنَاتٍ وَعُيُونٍ) ، فان المراد التنبيه على نعم الله تعالى) والمقام يقتضى اعتناء بشانه لكونه مطلوباً في نفسه وذريعه الى غيره.

(والثاني) اعنى قوله (أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ) الى آخره (او فى بتأديته) اى تأديه المراد الذى هو التنبيه (لدلالته) اى الثانيه (عليها) اى علم نعم الله تعالى (بالتفصيل من غير احواله على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه فى اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني فى الاول) لان ما تعلمون يشتمل الانعام وغيرها.

(والثاني) اعنى المنزل منزله بدل الاشتمال (نحو اقول له ارحل لا تقيم عندنا ، والا فكن فى السر والجهر مسلماً فان المراد به) اى بقوله ارحل (كمال اظهار الكراهه لاقامته) اى المخاطب (وقوله لا تقيم عندنا او فى بتأديته لدلالته) اى لدلاله لا تقيم عندنا (عليه) اى كمال اظهار الكراهه (بالمطابقه مع التأكيد) الحاصل من النون وكونها مطابقه باعتبار الوضع العرفى حيث يقال لا تقم عندى ولا يقصد كفه عن الاقامه بل مجرد اظهار كراهه حضوره (فوزانه) اى وزان لا تقيم عندنا (وزان حسنهما فى اعجبني الدار حسنهما لان عدم الاقامه مغاير للارتحال) فلا يكون تأكيداً (وغيره داخل فيه) فلا يكون بدل بعض ولم يعتدّ ببدل الكل لانه انما يتميز عن التأكيد بمغايره اللفظين وكون المقصود هو الثاني وهذا لا يتحقق فى الجمل لا سيما التى لا محل لها من الاعراب (مع ما بينهما) اى بين عدم الاقامه والارتحال (من الملايسه) اللزوميه فىكون بدل اشتمال.

والكلام فى ان الجملة الاولى اعنى ارحل ذات محل من الاعراب مثل ما مر فى ارسوا نزاولها.

وانما قال فى المثالين ان الثانيه او فى لان الاولى وافيه مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقه الدلاله فصارت كغير الوافيه (او) لكون الثانيه (بيانا لها) اى للاولى (لخفائها) اى الاولى (نحو) (فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةٍ الْخَلْدِ وَمَلَكٍ لَّا يَبُولُ) فان وزانه) اى وزان قال يا آدم (وزان عمر

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ١٨٧٤

فى قوله اقسام بالله ابو حفص عمر) ما مسها من نقب ولا دبر حيث جعل الثانى بياناً وتوضيحاً للاول.

فظهر ان ليس لفظ قال بياناً وتفسيراً للفظ وسوس حتى يكون هذا من باب بيان الفعل دون الجملة بل المبين هو مجموع الجملة (واما كونها) اى الجملة الثانى كالمقطعه عنها اى عن الاولى (فلكون عطفها عليها) اى عطف الثانى على الاولى (موهما لعطفها على غيرها) مما ليس بمقصود وشبه هذا بكمال الانقطاع باعتبار اشتماله على مانع من العطف الا انه لما كان خارجياً يمكن دفعه بنصب قرينه لم يجعل هذا من كمال الانقطاع.

(ويسمى الفصل لذلك قطعاً مثاله وتظن سلمى اننى ابغى بها بدلاً ، اراها فى الضلال تهيم) فبين الجملتين مناسبه ظاهره لاتحاد المسندين لانه معنى اراها اظنها وكون المسند اليه فى الاولى محبوباً وفى الثانى محباً لكن ترك العاطف لئلا يتوهم انه عطف على ابغى فيكون من مضمونات سلمى.

(ويحتمل الاستيناف) كأنه قيل كيف تراها فى هذا الظن فقال اراها تتحير فى اوديه الضلال.

(واما كونها) اى الثانى (كالمتمصله بها) اى بالاولى (فلكونها) اى الثانى (جواباً لسؤال اقتضته الاولى فتنزل) الاولى (منزلته) اى السؤال لكونها مشتمله عليه ومقتضيه له (فتفصل) اى الثانى (عنها) اى عن الاولى (كما يفصل الجواب عن السؤال) لما بينهما من الاتصال.

(وقال السكاكى فينزل ذلك) اى السؤال الذى تقتضيه الاولى وتدل عليه بالفحوى (منزله السؤال الواقع) ويطلب بالكلام الثانى وقوعه جواباً له فيقطع عن الكلام الاول لذلك وتنزله منزله الواقع انما يكون (لنكته كاغناء السامع عن ان يسأل او) مثل (ان لا يسمع منه) اى من السامع (شىء) تحقيراً له وكراهه لكلامه او مثل ان لا ينقطع كلامك بكلامه او مثل القصد الى تكثير المعنى بتقليل اللفظ وهو تقدير السؤال وترك العاطف او غير ذلك وليس فى كلام السكاكى دلالة على ان الاولى

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ١٨٧٥

تنزل منزله السؤال فكان المصنف نظر الى قطع الثانيه عن الاولى مثل قطع الجواب عن السؤال انما يكون على تقدير تنزيل الاولى منزله السؤال وتشبيها به والاظهر انه لا- حاجه الى ذلك بل مجرد كون الاولى منشأ للسؤال كاف فى ذلك اشير اليه فى الكشف.

(ويسمى الفصل لذلك) اى لكونه جوابا لسؤال اقتضته الاولى (استينافا وكذا) الجملة (الثانيه) نفسها ايضا تسمى استينافا ومستأنفه.

(وهو) اى الاستيناف (ثلاثه اضرب لان السؤال) الذى تضمنته الاولى (اما عن سبب الحكم مطلقا نحو قال :

لى كيف انت قلت عليل***سهر دائم و حزن طويل

اى ما بالك عليلا او ما سبب علتك) بقريته العرف والعهاده.

لانه اذا قيل فلان مريض فانما يسأل عن مرضه وسببه لا ان يقال هل سبب علتك كذا وكذا لا سيما السهر والحزن حتى يكون السؤال عن السبب الخاص (واما عن سبب خاص) لهذا الحكم (نحو) (وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) كأنه قيل هل النفس امارة بالسوء).

فقيل ان النفس لامارة بالسوء بقريته التأكيد فالتأكيد دليل على ان السؤال عن السبب الخاص فان الجواب عن مطلق السبب لا يؤكد (وهذا الضرب يقتضى تأكيد الحكم) الذى هو فى الجملة الثانيه اعنى الجواب لان السائل متردد فى هذا السبب الخاص هل هو سبب الحكم ام لا (كما مر) فى احوال الاسناد الخبرى من ان المخاطب اذا كان طالبا مترددا حسن تقويه الحكم بمؤكد.

ولا- يخفى ان المراد الاقتضاء استحسانا لا وجوبا والمستحسن فى باب البلاغه بمنزله الواجب (واما عن غيرهما) اى غير السبب المطلق والسبب الخاص (نحو) (قَالُوا) سَيَلَامًا قَالَ سَيَلَامًا) اى فماذا قال ابراهيم فى جواب سلامهم فقيل قال سلام اى حياهم بتحيه احسن لكونها بالجملة الاسميه الداله على الدوام والثبوت.

(وقوله زعم العواذل) جمع عاذله بمعنى جماعه عاذله (اننى فى غمره) وشده

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ١٨٧٦

(صدقوا) اى الجماعات العواذل فى زعمهم اننى فى غمره (ولكن غمرتى لا تتجلى) ولا تنكشف بخلاف اكثر الغمرات والشدائد كأنه قيل اصدقوا ام كذبوا فقيل صدقوا (وايضا منه) اى من الاستيناف.

وهذا اشاره الى تقسيم آخر له (ما يأتى باعاده اسم ما استؤنف عنه) اى وقع عنه الاستيناف واصل الكلام ما استؤنف عنه الحديث فحذف المفعول ونزل الفعل منزله اللازم (نحو احسنت) انت (الى زيد زيد حقيق بالاحسان) باعاده اسم زيد (ومنه ما بينى على صفته) اى صفة ما استؤنف عنه دون اسمه.

والمراد بالصفه صفة تصلح لترتب الحديث عليه (نحو) احسنت الى زيد (صديقك القديم اهل لذلك) والسؤال المقدر فيهما لما ذا احسن اليه وهل هو حقيق بالاحسان (وهذا) اى الاستيناف المبنى على الصفة (ابلق) لاشتماله على بيان السبب الموجب للحكم كالصدقه القديمه فى المثال المذكور لما يسبق الى الفهم من ترتب الحكم على الوصف الصالح للعليه انه عله له وههنا بحث وهو ان السؤال ان كان عن السبب.

فالجواب يشتمل على بيانه لا محاله والا فلا وجه لاشتماله عليه كما فى قوله تعالى (قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ) ، وقوله زعم العواذل ، ووجه التفصلى عن ذلك المذكور فى الشرح (وقد يحذف صدر الاستيناف) فعلا كان او اسما (نحو) (يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ) ، (رجال) فيمن قرأها مفتوحه الباء كانه قيل من يسبحه فقيل رجال اى يسبحه رجال (وعليه نعم الرجل زيد) او نعم رجلا زيد (على قول) اى على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف اى هو زيد.

ويجعل الجملة استينافا جوابا للسؤال عن تفسير الفاعل المبهم.

(وقد يحذف) الاستيناف (كله اما مع قيام شىء مقامه نحو) قول الحماسى («زعمتم ان اخوتكم قريش ، لهم الف) اى ايلاف فى الرحلتين المعروفتين لهم فى التجاره رحله فى الشتاء الى اليمن ورحله فى صيف الى الشام (وليس لكم آلايف») اى مؤالفه فى الرحلتين المعرفتين كأنه قيل اصدقنا فى هذا الزعم ام كذبنا فقيل كذبتم

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص: ١٨٧٧

فحذف هذا الاستيناف كله واقيم قوله لهم آلاف وليس لكم الالف مقامه لدلالته عليه (او بدون ذلك) اى قيام شىء مقامه اكتفاء بمجرد القرينه (نحو (فَنِعَمَ الْمَاهِدُونَ)) اى نحن (على قول) اى على قول من يجعل المخصوص خبر المبتدأ اى هم نحن.

ولما فرغ من بيان الاحوال الاربعه المقتضيه للفصل شرع فى بيان الحالتين المقتضيتين للوصل.

فقال (واما الوصل لدفع الايهام فكقولهم لا وايدك الله) فقولهم لا رد لكلام سابق كما اذا قيل هل الامر كذلك فيقال لا اى ليس الامر كذلك فهذه جمله اخباريه وايدك الله جمله انشائية دعائيه فيبينهما كمال الانقطاع لكن عطفت عليها لان ترك العطف يوهم انه دعاء على المخاطب بعدم التأييد مع ان المقصود الدعاء له بالتأييد فايما وقع هذا الكلام فالمعطوف عليه هو مضمون قولهم لا وبعضهم لما لم يقف على المعطوف عليه فى هذا الكلام.

نقل عن الثعالبي حكاية مشتمله على قوله قلت لا وايدك الله وزعم ان قوله وايدك الله عطف على قوله قلت ولم يعرف انه لو كان كذلك لم يدخل الدعاء تحت القول وانه لو لم يحك الحكايه فحين ما قال للمخاطب لا وايدك الله فلا بد له من معطوف عليه (واما للتوسط) عطف على قوله اما الوصل لدفع الايهام اى اما الوصل لتوسط الجملتين بين كمال الانقطاع والاتصال.

وقد صحفه بعضهم اما بكسر الهمزه بفتح الهمزه فركب متن عمياء وخبط خبط عشواء (فاذا اتفقتا) اى الجملتان (خبرا او انشاء لفظا ومعنى او معنى فقط بجامع) اى بان يكون بينهما جامع بدلاله ما سبق من انه اذا لم يكن بينهما جامع فيبينهما كمال الانقطاع ثم الجملتان المتفقتان خبرا او انشاء لفظا ومعنى قسما لانهما اما انشائيتان او خبريتان والمتفقتان معنى فقط سته اقسام لانهما ان كانتا انشائيتين معنى.

فاللفظان اما خبران او الاولى خبر والثانيه انشاء او بالعكس وان كانتا خبريتين معنى فاللفظان اما انشآن او الاولى انشاء والثانيه خبر او بالعكس فالمجموع ثمانيه اقسام.

[شماره صفحه واقعى : ۱۵۴]

ص: ۱۸۷۸

والمصنف اورد للقسمين الاولين مثالهما (كقوله تعالى «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» وقوله «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ») في الخبريتين لفظا ومعنى الا انهما فى المثال الثانى متناسبان فى الاسميه بخلاف الاول (وقوله تعالى «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا») فى الانشائيتين لفظا ومعنى واورد للاتفاق معنى فقط مثلا واحدا وشاره الى انه يمكن تطبيقه على قسمين من اقسامه الستة واعاد فيه لفظه الكاف تنبيها على انه مثال للاتفاق معنى فقط فقال (وكقوله تعالى «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»)، فعطف قولوا على لا- تعبدون مع اختلافهما لفظا لكونهما انشائيتين معنى لان قوله لا تعبدون اخبار فى معنى الانشاء (اي لا تعبدوا).

وقوله (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) لابد له من فعل فاما ان يقدر خبر فى معنى الطلب اى (وتحسنون بمعنى احسنوا) فتكون الجملتان خبرا ولفظا وانشاء معنى وفائده تقدير الخبر.

ثم جعله بمعنى الانشاء اما لفظا فالملايمه مع قوله لا تعبدون واما معنى فالمبالغه باعتبار ان المخاطب كأنه سارع الى الامتثال فهو يخبر عنه كما تقول تذهب الى فلان وتقول له كذا تريد الامر (او) يقدر من اول الامر صريح الطلب على ما هو الظاهر اى (واحسنوا) بالوالدين احسانا فتكونان انشائيتين معنى مع ان لفظه الاولى اخبار ولفظه الثانيه انشاء (والجامع بينهما) اى بين الجملتين (يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعا) اى باعتبار المسند اليه فى الجمله الاولى والمسند اليه فى الجمله الثانيه وكذا باعتبار المسند فى الجمله الاولى والمسند فى الجمله الثانيه (نحو «يشعر زيد ويكتب») للمناسبه الظاهره بين الشعر والكتابه وتقارنهما فى خيال اصحابهما (ويعطى) زيد (ويمنع) لتضاد الاعطاء والمنع.

هذا عند اتحاد المسند اليهما ، واما عند تغايرهما فلا بد من تناسبهما ايضا كما اشار اليه بقوله (زيد شاعر وعمرو كاتب وزيد طويل وعمرو قصير لمناسبه بينهما).

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ١٨٧٩

ای بین زید وعمرو کالایخوه او الصداقه او العداوه او نحو ذلك وبالجمله يجب ان يكون احدهما مناسباً للاخر وملابساً له ملابساً لها نوع اختصاص بهما (بخلاف زید کاتب وعمرو شاعر بدونها) ای بدون المناسبه بین زید وعمرو فانه لا یصح وان اتحد المسندان ولهذا حکموا بامتناع نحو خفی ضیق وخامی ضیق (وبخلاف زید شاعر وعمرو طویل مطلقاً) ای سواء کان بین زید وعمرو مناسبه او لم تكن لعدم تناسب الشعر وطول القامه (السکاکي) ذکر انه يجب ان يكون بین الجملتين ما یجمعهما عند القوه المفکره جمعا من جهه العقل وهو الجامع العقلي او من جهه الوهم وهو الجامع الوهمي او من جهه الخيال وهو الجامع الخيالي.

والمراد بالعقلي القوه العاقله المدركه للكليات وبالوهمي القوه المدركه للمعاني الجزئيه الموجوده فی المحسوسات من غير ان تتأدی اليها من طرق الحواس كادراك الشاه معنى فی الذئب وبالخيال القوه التي تجتمع فیها صور المحسوسات وتبقى فیها بعد غيوبتها عن الحس المشترك وهي القوه التي تتأدی اليها صور المحسوسات من طرق الحواس الظاهره وبالمفکره القوه التي من شأنها التفصيل والترکیب بین الصور المأخوذه عن الحس المشترك والمعاني المدركه بالوهم بعضها مع بعض ونعني بالصور ما يمكن ادراكها باحدى الحواس الظاهره وبالمعاني ما لا يمكن ادراكها.

فقال السکاکي الجامع بین الجملتين اما عقلي وهو ان يكون بین الجملتين اتحاد فی تصور ما مثل الاتحاد فی المخبر عنه او فی المخبر به او فی قيد من قيودهما وهذا ظاهر فی ان المراد بالتصور الامر المتصور.

ولما كان مقرراً عندهم انه لا- يكفي فی عطف الجملتين وجود الجامع بین فردين من مفرداتهما باعتراف السکاکي ايضاً غير المصنف عبارته السکاکي.

فقال (الجامع بین الشئيين اما عقلي) وهو امر بسببه يقتضى العقل اجتماعهما فی المفکره وذلك (بان يكون بينهما اتحاد فی التصور او تماثل فان العقل بتجريد المثلين عن التشخيص فی الخارج يرفع التعدد) بينهما فيصيران متحدین وذلك لان العقل يجرد الجزئي الحقيقي عن عوارضه المشخصه الخارجيه ويتترع منه المعنى الكلي

[شماره صفحه واقعي : ١٥٦]

ص: ١٨٨٠

فيدركه على ما تقرر فى موضعه وانما قال فى الخارج لانه لا يجرده عن المشخصات العقلية لان كل ما هو موجود فى العقل فلا بد له من تشخص عقلى به يمتاز عن سائر المعقولات.

وهنا بحث وهو ان التماثل هو الاتحاد فى النوع مثل اتحاد زيد وعمرو مثلا فى الانسانيه واذا كان التماثل جامعا لم تتوقف صحه قولنا زيد كاتب وعمرو شاعر على اخوه زيد وعمرو او صداقتهما او نحو ذلك لانهما متماثلان لكونهما من افراد الانسان.

والجواب ان المراد بالتماثل ههنا هو اشتراكهما فى وصف له نوع اختصاص بهما على ما سيتضح فى باب التشبيه (او تضاييف) وهو كون الشئيين بحيث لا- يمكن تعقل كل منهما الا بالقياس الى تعقل الاخر (كما بين العله والمعلول) فان كل امر يصدر عنه امر آخر بالاستقلال او بواسطه انضمام الغير اليه فهو عله والاخر معلول (او الاقل والاكثر) فان كل عدد يصير عند العدّ فانيا قبل عدد آخر فهو اقل من الاخر والاخر اكثر منه (او وهمى) وهو امر بسببه يحتال الوهم فى اجتماعهما عند المفكره بخلاف العقل فانه اذا خلى ونفسه لم يحكم بذلك وذلك (بان يكون بين تصويرهما شبه تماثل كلونى بياض وصفره فان الوهم يبرزهما فى معرض المثليين) من جهه انه يسبق الى الوهم انهما نوع واحد زيد فى احدهما عارض بخلاف العقل فانه يعرف انهما نوعان متباينان داخلين تحت جنس هو اللون (ولذلك) اى ولاين الوهم يبرزهما فى معرض المثليين (حسن الجمع بين الثلاثه التى فى قوله :

ثلاثه تشرق الدنيا ببهجتها**شمس الضحى و ابو اسحق و القمر»

فان الوهم يتوهم ان الثلاثه من نوع واحد وانما اختلفت بالعوارض والعقل يعرف انها امور متباينه (او) يكون بين تصويريهما (تضاد) وهو التقابل بين امرين وجوديين يتعاقبان على محل واحد (كالسواد والبياض) فى المحسوسات (الايمان والكفر) فى المعقولات والحق ان بينهما تقابل العدم والملكه لان الايمان هو تصديق النبى عليه الصلاه والسلام فى جميع ما علم مجيئه به بالضروره اعنى قبول النفس

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ١٨٨١

لذلك والاذعان له على ما هو تفسير التصديق في المنطق عند المحققين مع الاقرار به باللسان والكفر عدم الايمان عما من شأنه الايمان.

وقد يقال الكفر انكار شيء من ذلك فيكون وجوديا فيكونان متضادين (وما يتصف بها) اى بالمذكورات كالاسود والابيض والمؤمن والكافر وامثال ذلك فانه قد يعد من المتضادين باعتبار الاشتمال على الوصفين المتضادين (او شبه تضاد كالسما والارض) في المحسوسات فانهما وجوديان احدهما في غايه الارتفاع والاخر في غايه الانحطاط ، وهذا معنى شبه التضاد وليس متضادين لعدم تواردهما على المحل لكونهما من الاجسام دون الاعراض ولا من قبيل الاسود والابيض لان الوصفين المتضادين ههنا ليسا بداخلين في مفهومى السماء والارض.

(والاول والثانى) فيما يعم المحسوسات والمعقولات فان الاول هو الذى يكون سابقا على الغير ولا يكون مسبوقا بالغير والثانى هو الذى يكون مسبوقا بواحد فقط فاشبه المتضادين باعتبار اشتمالهما على وصفين لا يمكن اجتماعهما ولم يجعل متضادين كالاسود والابيض لانه قد يشترط في المتضادين ان يكون بينهما غايه الخلاف.

ولا- يخفى ان مخالفه الثالث والرابع وغيرهما للاول اكثر من مخالفه الثانى له مع ان العدم معتبر فى مفهوم الاول فلا- يكون وجوديا (فانه) اى انما يجعل التضاد وشبهه جامعا وهميا لان الوهم (ينزلهما منزله التضائف) فى انه لا يحضره احد المتضادين او الشبهين بهما الا ويحضره الآخر (ولذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد) من المغايرات الغير المتضاده يعنى ان ذلك مبنى على حكم الوهم والا- فالعقل يتعقل كلا- منهما ذاهلا عن الآخر (او خيالى) وهو امر بسببه يقتضى الخيال اجتماعهما فى المفكره وذلك (بان يكون بين تصوريهما تقارن فى الخيال سابق) على العطف لاسباب مؤديه الى ذلك (واسبابه) اى واسباب التقارن فى الخيال (مختلفه ولذلك اختلفت الصور الثابته فى الخيالات ترتيبا ووضوحا) فكم من صور لا انفكاك بينها فى خيال وهى فى خيال آخر مما لا تجتمع اصلا وكم من صور لا تغيب

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ١٨٨٢

عن خيال وهي في خيال آخر مما لا تقع قط.

(ولصاحب علم المعاني فضل احتياج الى معرفه الجامع) لان معظم ابوابه الفصل والوصل وهو مبني على الجامع (لا سيما) الجامع (الخيالي فان جمعه على مجرى الالف والعهاده) بحسب انعقاد الاسباب في اثبات الصور في خزانه الخيال وبيان الاسباب مما يفوته الحصر.

فظهر ان ليس المراد بالجامع العقلي ما يدرك بالعقل وبالوهمي ما يدرك بالوهم وبالخيالي ما يدرك بالخيال لان التضاد وشبهه ليسا من المعاني التي يدركها الوهم وكذا التقارن في الخيال ليس من الصور التي تجتمع في الخيال بل جميع ذلك معان معقوله وقد خفي هذا على كثير من الناس فاعترضوا بان السواد والبياض مثلا من المحسوسات دون الوهميات.

واجابوا بان الجامع كون كل منهما متضادا للآخر وهذا معنى جزئي لا يدركه الا الوهم.

وفيه نظر لانه ممنوع وان ارادوا ان تضاد هذا السواد لهذا البياض معنى جزئي فتماثل هذا مع ذلك وتضائفه معه ايضا معنى جزئي فلا- تفاوت بين التماثل والتضائف وشبههما في انهما ان اضيفت الى الكلبيات كانت كليات وان اضيفت الى الجزئيات كانت جزئيات فكيف يصح جعل بعضها على الاطلاق عقليا وبعضها وهميا.

ثم ان الجامع الخيالي هو تقارن الصور في الخيال وظاهر انه ليس بصورة ترسم في الخيال بل هو من المعاني.

فان قلت كلام المفتاح مشعر بانه يكفي لصحة العطف وجود الجامع بين الجملتين باعتبار مفرد من مفرداتهما وهو نفسه معترف بفساد ذلك حيث منع صحه نحو خفي ضيق وخاتمي ضيق ونحو الشمس مراره الارنب والف باذنجانته محدثه.

قلت كلامه ههنا ليس الا في بيان الجامع بين الجملتين واما ان اى قدر من الجامع يجب لصحة العطف فمفوض الى موضع آخر.

وصرح فيه باشتراط المناسبه بين المسندين والمسند اليهما جميعا والمصنف لما

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ١٨٨٣

اعتقد ان كلامه فى بيان الجامع سهو منه واراد اصلاحه غيره الى ما ترى فذكر مكان الجملتين الشئيين ومكان قوله اتحاد فى تصور ما - اتحاد فى التصور فوق الخلل فى قوله الوهمى ان يكون بين تصوريهما شبه تماثل او تضاد او شبه تضاد والخيالى ان يكون بين تصوريهما تقارن فى الخيال لان التضاد مثلا انما هو بين نفس السواد والبياض لا بين تصوريهما اعنى العلم بهما وكذا التقارن فى الخيال انما هو بين نفس الصور.

فلا بد من تأويل كلام المصنف وحمله على ما ذكره السكاكى بان يراد بالشئيين الجملتان وبالتصور مفرد من مفردات الجمله مع ان ظاهر عبارته يابى ذلك ولبحث الجامع زياده تفصيل وتحقيق اوردناها فى الشرح وانه من المباحث التى ما وجدنا احدا حام حول تحقيقها.

(ومن محسنات الوصل) بعد وجود المصحح (تناسب الجملتين فى الاسميه والفعليه و) تناسب (الفعليتين فى المضى والمضارعه).

فاذا اردت مجرد الاخبار من غير تعرض للتجدد فى احديهما والثبوت فى الاخرى قلت قام زيد وقعد عمرو وكذلك زيد قائم وعمرو قاعد (الا لمانع) مثل ان يراد فى احديهما التجدد وفى الاخرى الثبوت فيقال قام زيد وعمرو قاعد او يراد فى احديهما المضى وفى الاخرى المضارعه فيقال زيد قام وعمرو يعقد او يراد فى احديهما الاطلاق وفى الاخرى التقييد بالشرط كقوله تعالى (وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ) وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ، ومنه قوله تعالى (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ) لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ فعندى ان قوله (وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) عطف على الشرطيه قبلها لا على الجزاء اعنى قوله (لَا يَسْتَأْخِرُونَ) اذ لا معنى لقولنا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون.

تذنيب

هو جعل الشىء ذنابه للشىء شبه به ذكر بحث الجمله الحاليه وكونها بالواو تاره وبدونها اخرى عقيب بحث الفصل والوصل لمكان التناسب (اصل الحال

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ١٨٨٤

المنتقله) اى الكثير الراجح فيها كما يقال الاصل فى الكلام الحقيقه (ان تكون بغير واو) واحترز بالمنتقله عن المؤكده المقرره لمضمون الجمله فانها يجب ان تكون بغير واو البته لشده ارتباطها بمقابلها.

وانما كان الاصل فى المنتقله الخلو عن الواو (لانها فى المعنى حكم على صاحبها كالخبر) بالنسبه الى المبتدأ فان قولك جاءنى زيد راكبا اثبات الركوب لزيد كما فى زيد راكب الا انه فى الحال على سبيل التبعيه وانما المقصود اثبات المجيء وجئت بالحال لتزيد فى الاخبار عن المجيء هذا المعنى (ووصف له) اى ولانها فى المعنى وصف لصاحبها (كالنعت) بالنسبه الى المنعوت الا ان المقصود فى الحال كون صاحبها على هذا الوصف حال مباشره الفعل فهى قيد للفعل وبيان لكيفيه وقوعه بخلاف النعت فانه لا- يقصد به ذلك بل مجرد اتصاف المنعوت به واذا كانت الحال مثل الخبر والنعت فكما انهما يكونان بدون الواو فكذلك الحال.

واما ما اورده بعض النحويين من الاخبار والنعوت المصدره بالواو كالخبر فى باب كان والجمله الوصفيه المصدره بالواو التى تسمى واو تأكيد للصوق الصفه بالموصوف فعلى سبيل التشبيه واللاحاق بالحال (لكن خولف) هذا الاصل (اذا كانت) الحال (جمله فانها) اى الجمله الواقعه حالا (من حيث هى جمله مستقله بالا فاده) من غير ان تتوقف على التعليق بما قبلها.

وانما قال من حيث هى جمله لانها من حيث هى حال غير مستقله بل متوقفه على التعليق بكلام سابق قصد تقييده بها (فتحتاج) الجمله الواقعه حالا (الى ما يربطها بصاحبها) الذى جعلت حالا عنه (وكل من الضمير والواو صالح للربط والاصل) الذى لا يعدل عنه ما لم تمس حاجه الى زياده ارتباط (هو الضمير بدليل) الاقتصار عليه فى الحال (المفرده والخبر والنعت فالجمله) التى تقع حالا (ان خلت عن ضمير صاحبها) الذى تقع هى حالا عنه (وجب فيها الواو) ليحصل الارتباط فلا يجوز خرجت زيد قائم.

ولما ذكر ان كل جمله خلت عن الضمير وجبت فيها الواو اراد ان يبين ان اى

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ١٨٨٥

جمله يجوز ذلك فيها واى جمله لا- يجوز ذلك فقال (وكل جمله خاليه عن ضمير ما) اى الاسم الذى (يجوز ان ينتصب عنه حال) وذلك بان يكون فاعلا- او مفعولا- معرفا او منكرا مخصوصا لا نكره محضه او مبتدأ او خبرا فانه لا يجوز ان ينتصب عنه حال على الاصل.

وانما لم يقل عن ضمير صاحب الحال لان قوله كل جمله مبتدأ وخبره قوله (يصح ان تقع) تلك الجملة (حالا عنه) اى عما يجوز ان ينتصب عنه حالا (بالواو) وما لم يثبت له هذا الحكم اعنى وقوع الحال عنه لم يصح اطلاق اسم صاحب الحال عليه الا مجازا.

وانما قال ينتصب عنه حال ولم يقل يجوز ان تقع تلك الجملة حالا- عنه لتدخل فيه الجملة الخاليه عن الضمير المصدره بالمضارع المثلث لان ذلك الاسم مما لا- يجوز ان تقع تلك الجملة حالا عنه لكنه مما يجوز ان ينتصب عنه حال فى الجملة وحينئذ يكون قوله كل جمله خاليه عن ضمير ما يجوز ان ينتصب عنه حالا- متنا ولا للمصدره بالمضارع الخاليه عن الضمير المذكور فيصح استثناءها بقوله (الا المصدره بالمضارع المثلث نحو جاء زيد ويتكلم عمرو) فانه لا يجوز ان يجعل ويتكلم عمرو حالا عن زيد (لما سيأتى) من ان ربط مثلها يجب ان يكون بالضمير فقط.

ولا- يخفى ان المراد بقوله كل جمله الجملة الصالحه للحاليه فى الجملة بخلاف الانشائيات فانها لا تقع حالا البتة لا مع الواو ولا بدونها (والا) عطف على قوله ان خلت اى وان لم تخل الجملة الحاليه عن ضمير صاحبها (فان كانت فعليه والفعل مضارع مثبت امتنع دخولها) اى الواو (نحو (وَلَا تَمُنُّنَّ تَسِيَّتَكُنَّ)) اى ولا تعط حال كونك تعد ما تعطيه كثيرا (لان الاصل) فى الحال هى الحال (المفردة) لعراقه المفرد فى الـاعراب وتطفل الجملة عليه لوقوعها موقعه (وهى) اى المفردة (تدل على حصول صفه) اى معنى قائم بالغير لانها لبيان الهيئه التى عليها الفاعل او المفعول والهيئه معنى قائم بالغير (غير ثابتة) لان الكلام فى الحال المستقله (مقارن) ذلك الحصول (لما جعلت) الحال (قيدا له) يعنى العامل لان الغرض من الحال تخصيص وقوع

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص: ١٨٨٦

مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال وهذا معنى المقارنه.

(وهو) اى المضارع المثبت (كذلك) اى دال على حصول صفة غير ثابتة مقارن لما جعلت قيده كالمفردة فتمتنع الواو فيه كما فى المفردة (اما الحصول) اى اما دلالته المضارع المثبت على حصول صفة غير ثابتة (فلكونه فعلا) فيدل على التجدد وعدم الثبوت (مثبتا) فيدل على الحصول (واما المقارنه فلكونه مضارعا) فيصلح للحال كما يصلح للاستقبال.

وفيه نظر لان الحال التى يدل عليها المضارع هو زمان التكلم وحقيقته اجزاء متعاقبه من اواخر الماضى واوائل المستقبل والحال التى نحن بصدددها يجب ان يكون مقارنه لزمان مضمون الفعل المقيده بالحال ماضيا كان او حالا او استقبالا فلا دخل للمضارعه فى المقارنه فالاولى ان يعلل امتناع الواو فى المضارع المثبت بانه على وزن اسم الفاعل لفظا وبتقديره معنى (واما ما جاء من نحو) قول بعض العرب (قمت واصك وجهه وقوله فلما خشيت اظايرهم) اى اسلحتهم (نجوت وارهنهم مالكا فليل) انما جاء الواو فى المضارع المثبت الواقع حالا- (على) اعتبار (حذف المبتدأ) لتكون الجملة اسميه (اى وانا اصك وانا ارهنهم) كما فى قوله تعالى (لَمْ تُؤدُّوْنِيْ وَقَدْ تَعَلَّمُوْنَ اَنْنِيْ رَسُوْلُ اللهِ اِلَيْكُمْ) اى وانتم قد تعلمون.

(وقيل الاول) اى قمت واصك وجهه (شاذ والثانى) اى نجوت وارهنهم (ضروره وقال عبد القاهر هى) الواو (فيهما للعطف) لا للحال اذ ليس المعنى قمت صاكا وجهه ونجوت راهنا مالكا بل المضارع بمعنى الماضى (والاصل) قمت (وصككت) ونجوت ورهنت (عدل) عن لفظ الماضى (الى) لفظ (المضارع حكاية للحال) الماضيه ومعناها ان يفرض ما كان فى الزمان الماضى واقعا فى هذا الزمان فيعبر عنه بلفظ المضارع (وان كان الفعل) مضارعا (منفيا فالامر ان جازان) الواو وتركه (كقراءه ابن ذكوان (فَاسِّتَقِيْمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ) ، بالتخفيف) اى بتخفيف النون ولا تتبعان فيكون لا للنفي دون النهى لثبوت النون التى هى علامه الرفع فلا يصح عطفه على الامر الذى قبله فيكون الواو للحال بخلاف قراءه العامه ولا تتبعان بالتشديد فانه

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ١٨٨٧

نهى مؤكداً معطوف على الأمر قبله (ونحو قوله تعالى (وَمَا لَنَا)) أى أى شىء ثبت لنا (لا- تُؤْمِنُ بِاللَّهِ) أى حالكونا غير مؤمنين فالفعل المنفى حال بدون الواو.

وانما جاز فيه الأمران (لدلالته على المقارنه لكونه مضارعاً دون الحصول لكونه منفياً) والمنفى انما يدل مطابقيه على عدم الحصول (وكذا) يجوز الواو وتركه (ان كان) الفعل (ماضياً لفظاً او معنى كقوله تعالى) اخباراً عن زكريا عليه السلام (أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ) وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ) بالواو (وقوله (أَوْ جَاءُكُمْ حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ)) بدون الواو هذا فى الماضى لفظاً.

واما الماضى معنى فالمراد به المضارع المنفى بلم او لَمَّا فانهما تقلبان معنى المضارع الى الماضى فاورد للمنفى بلم مثالين احدهما مع الواو والاخر بدونها واقتصر فى المنفى بلمَّا على ما هو بالواو وكانه لم يطلع على مثال ترك الواو وفيه الا انه مقتضى القياس اشار الى امثله ذلك فقال.

(وقوله (أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ، وَقَوْلُهُ (فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِّنَ اللَّهِ وَفَضِّلْ لَمْ يَمْسَسِيْهِمْ سُوءٌ ،) وقوله (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ ، اما المثلث) أى اما جواز الأمرين فى الماضى المثلث (فلدلالته على الحصول) يعنى حصول صفة غير ثابتة (لكونه فعلاً مثبتاً دون المقارنه لكونه ماضياً) فلا يقارن الحال.

(ولهذا) أى ولعدم دلالاته على المقارنه (شرط ان يكون مع قد ظاهره) كما فى قوله تعالى (وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ) (او مقدره) كما فى قوله تعالى (حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ) لآن قد تقرب الماضى من الحال والاشكال المذكور وارد ههنا وهو ان الحال التى نحن بصددتها غير الحال التى تقابل الماضى وتقرب قد الماضى منها فتجوز المقارنه اذا كان الحال والعامل ماضيين ولفظ قد انما تقرب الماضى من الحال التى هى زمان التكلم.

وربما تبعده عن الحال التى نحن بصددتها كما فى قولنا جاءنى زيد فى السنه الماضيه وقد ركب فرسه ، والاعتذار عن ذلك المذكور فى الشرح.

(واما المنفى) أى اما جواز الأمرين فى الماضى المنفى (فلدلالته على المقارنه

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ١٨٨٨

دون الحصول اما الاول) اى دلالتة على المقارنه (فلاين لَمَّا للاستغراق) اى لامتداد النفي من حين الانتفاء الى زمان التكلم (وغيرها) اى غير لَمَّا مثل لم وما (لانتفاء متقدم) على زمان التكلم (ان الاصل استمراره) اى استمرار ذلك الانتفاء لما سيجىء حتى تظهر قرينه على الانقطاع كما فى قولنا لم يضرب زيد امس لكنه ضرب اليوم (فيحصل به) اى باستمرار النفي او بان الاصل فيه الاستمرار (الدلاله عليها) اى على المقارنه (عند الاطلاق) وترك التقييد بما يدل على انقطاع ذلك الانتفاء (بخلاف المثبت فان وضع الفعل على افاده التجدد) من غير ان يكون الاصل استمراره.

فاذا قلت ضرب مثلا كفى فى صدقه وقوع الضرب فى جزء من اجزاء الزمان الماضى.

واذا قلت ما ضرب افاد استغراق النفي لجميع اجزاء الزمان الماضى لكن لا- قطعيا بخلاف لَمَّا وذلك لانهم قصدوا ان يكون الاثبات والنفي فى طرفى النقيض.

ولا يخفى ان الاثبات فى الجمله انما ينافيه النفي دائما.

(وتحقيقه) اى تحقيق هذا الكلام (ان استمرار العدم لا- يفتقر الى سبب بخلاف استمرار الوجود) يعنى ان بقاء الحادث وهو استمرار وجوده يحتاج الى سبب موجود لانه وجود عقيب وجود ولا بد للوجود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانه عدم فلا يحتاج الى وجود سبب بل يكفيه مجرد انتفاء سبب الوجود والاصل فى الحوادث العدم حتى توجد عللها.

وبالجمله لما كان الاصل فى المنفى الاستمرار حصلت من الاطلاق الدلاله على المقارنه.

(واما الثانى) اى عدم دلالتة على الحصول (فلكونه منفيا) هذا اذا كانت الجمله فعلية (وان كانت اسميه فالمشهور جواز تركها) اى الواو (لعكس ما مر فى الماضى المثبت) اى لدلاله الاسميه على المقارنه لكونها مستمره لا على حصول صفه

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ١٨٨٩

غير ثابتة لدلالاتها على الدوام والثبات (نحو كَلَّمْتَهُ فَوْهَ إِلَى فَيٍّ) بمعنى مشافها.

(و) ايضا المشهور (ان دخولها) اى الواو (اولى) من تركها (لعدم دلالتها) اى الجملة الاسميه (على عدم الثبوت مع ظهور الاستيناف فيها فحسن زياده رباطه نحو (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ اُنْدَادًا) وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ،) اى وانتم من اهل العلم والمعرفه وانتم تعلمون ما بينهما من التفاوت (وقال عبد القاهر ان كان المبتدأ) فى الجملة الاسميه الحاليه (ضمير ذى الحال وجبت) اى الواو سواء كان خبره فعلا (نحو جاء زيد وهو يسرع او) اسما نحو جاء زيد (وهو مسرع).

وذلك لان الجملة لا تترك فيها الواو حتى تدخل فى صله العامل وتنضم اليه فى الاثبات وتقدر تقدير المفرد فى ان لا يستأنف لها الاثبات وهذا مما يمتنع فى نحو جاء زيد وهو يسرع او وهو مسرع لانك اذا اعدت ذكر زيد وجئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمنزله اعاده اسمه صريحا فى انك لا تجد سيلا الى ان تدخل يسرع فى صله المجيء وتضمه اليه فى الاثبات لان اعاده ذكره لا تكون حتى تقصد استيناف الخبر عنه بانه يسرع والّا لكنت تركت المبتدأ بمضيعة وجعلته لغوا فى الين وجرى مجرى ان تقول جاءنى زيد وعمرو يسرع امامه ثم تزعم انك لم تستأنف كلاما ولم تبتدأ للسرع اثباتا.

وعلى هذا فالاصل والقياس ان لا تجيء الجملة الاسميه الا مع الواو وما جاء بدونه فسييله سبيل الشىء الخارج عن قياسه واصله بضرب من التأويل ونوع من التشبيه.

هذا كلامه فى دلائل الاعجاز وهو مشعر بوجوب الواو فى نحو جاءنى زيد وزيد يسرع او مسرع امامه وجاء زيد وعمرو يسرع او مسرع امامه بالطريق الاولى ثم قال الشيخ (وان جعل نحو على كنفه سيف حالا اكثر فيها) اى فى تلك الحال (تركها) اى ترك الواو (نحو) قول بشار :

اذا انكرتنى بلده او نكرتها*** (خرجت مع البازى على سواد)

اى بقيه من الليل يعنى اذا لم يعرف قدرى اهل بلده او لم اعرفهم خرجت

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص : ١٨٩٠

منهم مصاحباً للبازي الذي هو ابكر الطيور مشتملاً على شيء من ظلمه الليل غير منتظر لاسفار الصبح فقولته على سواد حال ترك فيها الواو.

ثم قال الشيخ الوجه ان يكون الاسم في مثل هذا فاعلاً بالظرف لاعتماده على ذي الحال لا مبتدأ وينبغي ان يقدر ههنا خصوصاً ان الظرف في تقدير اسم الفاعل دون الفعل اللهم ان لا يقدر فعل ماض هذا كلامه وفيه بحث والظاهر ان مثل على كتفه سيف يحتمل ان يكون في تقدير المفرد وان يكون جملة اسميه قدم خبرها وان يكون فعلية مقدره بالماضي او المضارع فعل التقديرين يمتنع الواو وعلى التقديرين لا- تجب الواو فمن اجل هذا كثر تركها ، وقال الشيخ ايضاً (ويحسن الترك) اي ترك الواو في الجملة الاسمية (تاره لدخول حرف على المبتدأ) يحصل بذلك الحرف نوع من الارتباط (كقوله :

فقلت عسى ان تبصريني كأنما***بنى حوالى الاسود الحوارد»)

من حرد اذا غضب فقولته بنى الاسود جملة اسميه وقعت حالاً من مفعول تبصريني ولو لا دخول كأنما عليها لم يحسن الكلام الا بالواو وقوله حوالى اي في اكنافى وجوانبى حال من بنى لما في حرف التشبيه من معنى الفعل (و) يحسن الترك تاره اخرى (لوقوع الجملة الاسمية) الواقعه حالاً (بعقب مفرد) حال (كقوله :

«الله يبقيك لنا سالماً***برداك تبجيل وتعظيم»)

فقوله برداك تبجيل حال ولو لم يتقدمها قوله سالماً لم يحسن فيها ترك الواو.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص: ١٨٩١

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]

ص: ۱۸۹۲

(قال السكاكى اما الایجاز و الاطناب فلکونهما نسیین) ای من الامور النسبیه التي يكون تعلقها بالقياس الى تعقل شى آخر فان الموجز انما يكون موجزا بالنسبه الى كلام ازید منه وكذا المطنب انما يكون مطنبا بالنسبه الى ما هو انقص منه (لا يتيسر الكلام فيها الا بترك التحقيق والتعین) ای لا يمكن التنصيص على ان هذا المقدار من الكلام ایجاز وذلك اطناب اذ رب كلام موجز يكون مطنبا بالنسبه الى كلام آخر وبالعكس.

(والبناء على امر عرفی) ای والا- بالبناء على امر يعرفه اهل العرف (وهو متعارف الاوساط) الذين ليسوا في مرتبه البلاغه ولا في غايه الفهاهه (ای كلامهم في مجرى عرفهم في تأديه المعانی) عند المعاملات والمحاورات (وهو) ای هذا الكلام (لا یحمد) من الاوساط (في باب البلاغه) لعدم رعايه مقتضيات الاحوال (ولا یذم) ایضا منهم لان غرضهم تأديه اصل المعنى بدلالات وضعیه والفاظ كيف كانت ومجرد تألیف یخرجها عن حکم النعیق.

(فالایجاز اداء المقصود باقل من عباره المتعارف و الاطناب اداؤه باكثر منها ثم قال) ای السكاكى (الاختصار لکونه نسییا يرجع فيه تاره الى ما سبق) ای الى كون عباره المتعارف اكثر منه (و) يرجع تاره (اخرى الى كون المقام خلیقا بابسط مما ذکر) ای من الكلام الذى ذكره المتكلم.

وتوهم بعضهم ان المراد بما ذکر متعارف الاوساط وهو غلط لا یخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهید یعنی كما ان الكلام یوصف بالایجاز لکونه اقل من

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]

المتعارف كذلك يوصف به لكونه اقل مما يقتضيه المقام بحسب الظاهر ، وانما قلنا بحسب الظاهر لانه لو كان اقل مما يقتضيه المقام ظاهرا وتحقيا لم يكن فى شىء من البلاغه مثاله قوله تعالى (رَبِّ اِنِّى وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّىْ وَاسْتَعَلَ الرَّاسُ شَيْبًا) ، من الايه فانه اطناب بالنسبه الى المتعارف اعنى قولنا يا رب شخت وايجاز بالنسبه الى مقتضى المقام ظاهرا لانه مقام بيان انقراض الشباب والمم المشيب فينبغى ان يبسط فيه الكلام غايه البسط فالايجاز معنيان بينهما عموم من وجه.

(وفيه نظر لان كون الشىء امرا نسبيا لا يقتضى تعسر تحقيق معناه) اذ كثيرا ما تحقق معانى الامور النسبيه وتعرف بتعريفات تليق بها كالابوه والاخوه وغيرهما.

والجواب انه لم يرد تعسر بيان معناهما لان ما ذكر بيان لمعناهما بل اراد تعسر التحقيق والتعيين فى ان هذا القدر ايجاز وذلك اطناب (ثم البناء على المتعارف والبسط الموصوف) بان يقال الايجاز هو الاداء باقل من المتعارف او مما يليق بالمقام من كلام ابسط من الكلام المذكور (ردّ الى الجهاله) اذ لا تعرف كميته متعارف الاوساط وكيفيتها لاختلاف طبقاتهم ولا يعرف ان كل مقام اى مقدار يقتضى من البسط حتى يقاس عليه ويرجع اليه.

والجواب ان الالفاظ قوالب المعانى والاوساط الذين لا يقدرون فى تأديه المعانى على اختلاف العبارات والتصرف فى لطائف الاعتبار لهم حد معلوم من الكلام يجرى فيما بينهم فى المحاورات والمعاملات وهذا معلوم للبلغاء وغيرهم فالبناء على المتعارف واضح بالنسبه اليهما جميعا.

واما البناء على البسط الموصوف فانما هو معلوم للبلغاء العارفين لمقتضيات الاحوال بقدر ما يمكن لهم البسط فلا يجهل عندهم ما يقتضيه كل مقام من مقدار البسط.

(والاقرب) الى الصواب (ان يقال المقبول من طرق التعبير عن المراد تأديه اصله بلفظ مساوله) اى لاصل المراد (او) بلفظ (ناقص عنه واف او بلفظ زائد

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ١٨٩٤

عليه لفائده) فالمساواه ان يكون اللفظ بمقدار اصل المراد والايجاز ان يكون ناقصا عنه وافيا به والاطناب ان يكون زائدا عليه لفائده.

(واحترز بواف عن الاخلاص) وهو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير واف به (كقوله والعيش خير في ظلال النوك) اى الحمق والجهاله (ممن عاش كذا) اى خير ممن عاش مكثورا متعوبا (اى الناعم في ظلال العقل) يعنى ان اصل المراد ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل ولفظه غير واف بذلك فيكون مخلا فلا يكون مقبولا (و) احترز (بفائده عن التطويل) وهو ان يزيد اللفظ على الاصل المراد لا لفائده ولا يكون اللفظ الزائد متعينا (نحو) قوله وقدّدت الاديم لراهشيه (والفى) اى وجد (قولها كذبا ومينا) والكذب والمين واحد لا فائده فى الجمع بينهما.

قوله قدّدت اى قطعت والراهشان عرقان فى باطن الذراعين والضمير فى راهشيه وفى الفى لجذيمه الابرش وفى قدّدت وفى قولها للزباء والبيت فى قصه قتل الزباء لجذيمه وهى معروفه (و) احترز ايضا بفائده (عن الحشو) وهو زياده معينه لا لفائده (المفسد) للمعنى (كالندى فى قوله ولا فضل فيها) اى فى الدنيا.

(للشجاعه و الندى *** و صبر الفتى لو لا لقاء شعوب«)

هى علم للمنيه صرفها للضروره وعدم الفضيله على تقدير عدم الموت انما يظهر فى الشجاعه والصبر لتيقن الشجاع بعدم الهلاك وتيقن الصابر بزوال المكروه بخلاف الباذل ماله اذا تيقن بالخلود وعرف احتياجه الى المال دائما فان بذله حينئذ افضل مما اذا تيقن بالموت وتخليف المال وغايه اعتذاره ما ذكره الامام ابن جنى وهو ان فى الخلود وتنقل الاحوال فيه من عسر الى يسر ومن شدة الى رخاء ما يسكن النفوس ويسهل البؤس فلا يظهر لبذل المال كثير فضل (و) عن الحشو (غير المفسد) للمعنى.

(كقوله واعلم علم اليوم والامس قبله) ، ولكننى عن علم ما فى غد عمى ، فلفظ قبله حشو غير مفسد وهذا بخلاف ما يقال ابصرته بعينى وسمعتة باذننى وكتبته

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٨٩٥

بيدى فى مقام يفتقر الى التأكيد.

(المساواه) قدمها لانها الاصل المقيس عليه (نحو (وَلَا يَحِيقُ) الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ، وقوله :

فانك كالليل الذى هو مدركى***و ان خلت ان المنتأى عنك واسع»)

اى موضع البعد عنك ذو سعه شبهه فى حال سخطه وهو له بالليل ، قيل فى الايه حذف المستثنى منه وفى البيت حذف جواب الشرط فيكون فى كل منهما ايجازا لا مساواه.

وفيه نظر لان اعتبار هذا الحذف رعايه لامر لفظى لا يفتقر اليه فى تأديه اصل المراد حتى لو صرح به لكان اطنابا بل تطويلا.

وبالجمله لا نسلم ان لفظ الايه والبيت ناقص عن اصل المراد.

والايجاز (ضربان ايجاز القصر وهو ما ليس بحذف نحو قوله تعالى (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ،) فان معناه كثير ولفظه يسير) وذلك لان معناه ان الانسان اذا علم انه متى قتل قتل كان ذلك داعيا له الى الا يقدم على القتل فارتفع بالقتل الذى هو القصاص كثير من قتل الناس بعضهم لبعض وكان بارتفاع القتل حياه لهم.

(ولا حذف فيه) اى ليس فيه حذف شىء مما يؤدى به اصل المراد واعتبار الفعل الذى يتعلق به الظرف رعايه لامر لفظى حتى لو ذكر لكان تطويلا- (وفضله) اى رجحان قوله (وَلَكُمْ) فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ (على ما كان عندهم اوجز كلام فى هذا المعنى وهو) قولهم (القتل انفى للقتل بقله حروف ما يناظره) اى اللفظ الذى يناظر قولهم القتل انفى للقتل (منه) اى من قوله تعالى (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) وما يناظره منه هو قوله (فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) لان قوله (وَلَكُمْ) زائد على معنى قولهم القتل انفى للقتل.

فحروف فى القصاص حياه مع التنوين احد عشر وحروف القتل انفى للقتل

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ١٨٩٦

اربعه عشره اعنى الحروف الملفوظه اذ بالعباره يتعلق الايجاز لا بالكتابه (والنص) اى وبالنص (على المطلوب) يعنى الحياه (وما يفيده تنكير حيوه من التعظيم لمنعه) اى منع القصاص اياهم (عما كانوا عليه من قتل جماعه بواحد) فحصل لهم فى هذا الجنس من الحكم اعنى القصاص حيوه عظيمه (او) من النوعيه اى لكم فى القصاص نوع من الحياه وهى الحياه (الحاصله للمقتول) اى الذى يقصد قتله (والقاتل) اى الذى يقصد القتل (بالارتداع) عن القتل لمكان العلم بالاقصاص (واطراده) اى ويكون قوله (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ مُّطَرِدًا إِذَا لِقِيتَ الْقِصَاصَ مَطْلَقًا سَبَبٌ لِلْحَيَاةِ بِخِلَافِ الْقَتْلِ فَانْه قَدْ يَكُونُ انْفَى لِلْقَتْلِ كَالَّذِى عَلَى وَجْهِ الْقِصَاصِ وَقَدْ يَكُونُ ادْعَى لَهُ كَالْقَتْلِ ظَلْمًا (وخلوه عن التكرار) بخلاف قولهم فانه يشتمل على تكرار القتل.

ولا يخفى ان الخالى عن التكرار افضل من المشتمل عليه وان لم يكن مخلا بالفصاحه (واستغناؤه عن تقدير محذوف) بخلاف قولهم فان تقديره القتل انفى للقتل من تركه (والمطابقه) اى وباشتماله على صنعه المطابقه وهى الجمع بين معنيين متقابلين فى الجمله كالقصاص والحياه (وايجاز الحذف) عطف على قوله ايجاز القصر.

(والمحذوف اما جزء جمله) عمدته كان او فضله (مضاف) بدل من جزء جمله (نحو (وَسَيَمِثِلُ الْقَرْيَةَ)) اى اهل القرية (او موصوف نحو انا ابن جلا) وطلّاع الثنايا ، متى اضع العمامه تعرفونى ، الثنيه العقبه وفلان طلّاع الثنايا اى ركاب لصعاب الامور وقوله جلا جمله وقعت صفه لمحذوف (اى) انا ابن (رجل جلا) اى انكشف امره او كشف الامور.

وقيل جلا ههنا علم وحذف التنوين باعتبار انه منقول عن الجمله اعنى الفعل مع الضمير لا عن الفعل وحده (او صفه نحو (وَكَانَ وَرَاءَهُمْ) مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَيِّفَيْنِهِ غَضَبًا) اى كل سفينه (صحيحه او نحوها) كسليمه او غير معيبه (بدليل ما قبله) وهو قوله (فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا) لدلالته على ان الملك كان لا يأخذ المعيبه (او شرط كما مر) فى اخر باب الانشاء (او جواب شرط) وحذفه يكون (اما لمجرد الاختصار

[شماره صفحه واقعى : ۱۷۳]

ص: ۱۸۹۷

نحو قوله تعالى (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ) وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) فهذا شرط حذف جوابه (اى اعرضوا بدليل ما بعده) وهو قوله تعالى (وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ) (او للدلاله على انه) اى جواب الشرط (شىء لا يحيط به الوصف او لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن مثالهما (وَلَوْ تَرَى إِذُ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ)) فحذف جواب الشرط للدلاله على انه لا يحيط به الوصف او لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن (او غير ذلك) المذكور كالمسند اليه والمسند والمفعول كما مر فى الابواب السابقه وكالمعطوف مع حرف العطف (نحو (لَا يَسْتَتِيهِمْ مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ) اى ومن انفق من بعده وقاتل بدليل ما بعده) يعنى قوله تعالى (أُولَئِكَ أَكْثَرُ عُظْمٍ دَرَجَةٍ) مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا (واما جمله) عطف على اما جزء جمله.

فان قلت ماذا اراد بالجمله ههنا حيث لم بعد الشرط والجزاء جمله.

قلت اراد الكلام المستقل الذى لا يكون جزء من كلام آخر (مسببه عن) سبب (مذكور نحو (لِيُحَقِّقَ) الْحَقَّ وَيُبَيِّطَ الْبَاطِلَ) فهذا سبب المذكور حذف مسببه (اى فعل ما فعل او سبب لمذكور نحو) قوله تعالى (فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ) (فَأَنْفَجَرَتْ) ان قدر فضربه بها) فيكون قوله فضربه به بها جمله محذوفه هى سبب لقوله فانفجرت (ويجوز ان يقدر ان ضربت بها فقد انفجرت) فيكون المحذوف جزء جمله هو الشرط ومثل هذه الفاء يسمى فاء فصيحته قيل على التقدير الاول وقيل على التقدير الثانى.

وقيل على التقديرين (او غيرهما) اى غير المسبب والسبب (نحو فنعم الماهدون على ما مر) فى بحث الاستيناف من انه على حذف المبتدأ والخبر على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (واما اكثر) عطف على اما جمله اى اكثر (من جمله) واحده (نحو (أَنَا أُبَيُّكُمْ بَنِيَّ وَأُوَيْلَهُ فَأَرْسَلُونِ يُوسُفَ) ، اى) فارسلونى (الى يوسف لاستعبه الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف والحذف على وجهين ان لا يقام شىء مقام المحذوف) بل يكتفى بالقرينه (كما مر) فى الامثله السابقه (وان يقام

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ١٨٩٨

نحو (وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ) قوله (فَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ)) فقد كذبت ليس جزاء الشرط لان تكذيب الرسل متقدم على تكذيبه بل هو سبب لمضمون الجواب المحذوف اقيم مقامه (اي فلا تحزن واصبر) ثم الحذف لا بد له من دليل (وادلته كثيره منها ان يدل العقل عليه) اي على الحذف (والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف نحو (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ)).

فالعقل دل على ان هنا حذفاً اذ الاحكام الشرعيه انما تتعلق بالافعال دون الاعيان والمقصود الاظهر من هذه الاشياء المذكوره فى الايه تناولها الشامل للاكل وشرب الالبان فدل على تعيين المحذوف وفى قوله منها ان يدل ادنى تسامح فكأنه على حذف مضاف.

(ومنها ان يدل العقل عليهما) اي على الحذف وتعيين المحذوف (نحو (وَجَاءَ رَبُّكَ)) فالعقل يدل على امتناع مجيء الرب تعالى وتقدس ويدل على تعيين المراد ايضا. (اي امره او عذابه) فالامر المعين الذى دل عليه العقل هو احد الامرين لا احدهما على التعيين.

(ومنها ان يدل العقل عليه والعهاده على التعيين نحو (فَذَلِكُنَّ) الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ) فان العقل دل على ان فيه حذفاً اذ لا معنى للوم الانسان على ذات الشخص واما تعيين المحذوف (فانه يحتمل) ان يقدر (وفى حبله لقوله تعالى (قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا) وفى مرادته لقوله تعالى (تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ) وفى شانه حتى يشملهما) اي الحب والمراده (والعهاده دلت على الثانى) اي مرادته (لان الحب المفرط لا يلام صاحبه عليه فى العاده لقهره) اي الحب المفرط (اياها) اي صاحبه فلا يجوز ان يقدر فى حبه ولا فى شانه لكونه شاملاً له فيتعين ان يقدر فى مرادته نظراً الى العاده.

(ومنها الشروع فى الفعل) يعنى من ادله تعيين المحذوف لا من ادله الحذف لان دليل الحذف ههنا هو ان الجار والمجرور لا بد من ان يتعلق بشيء والشروع فى الفعل دل على انه ذلك الفعل الذى شرع فيه (نحو بسم الله فيقدر ما جعلت التسميه مبتدأ له) ففى القرائه يقدر بسم الله اقرأ وعلى هذا القياس.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص : ١٨٩٩

(ومنها) اى من ادله تعيين المحذوف (الاقتران كقولهم للمعرس بالرفاء والبنين) فان مقارنة هذا الكلام لاعراس المخاطب دل على تعيين المحذوف (اى اعرت) او مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسه به دل على ذلك ، والرفاء هو الالتيام والاتفاق والباء للملابسه.

و الاطناب (اما بالايضاح بعد الابهام ليرى المعنى فى صورتين مختلفتين) احديهما مبهمه والاخرى موضحة وعلمان خير من علم واحد (او ليتمكن فى النفس فضل تمكن) لما جبل الله النفوس عليه من ان الشىء اذا ذكر مبهما ثم بين كان اوقع عندها (او لتكمل لذه العلم به) اى بالمعنى لما لا يخفى من ان نيل الشىء بعد الشوق والطلب الذّ (نحو (رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي) فان اشرح لى يفيد طلب شرح لشيء ماله) اى للطالب (وصدرى يفيد تفسيره) اى تفسير ذلك الشىء.

(ومنه) اى ومن الايضاح بعد الابهام (باب نعم على احد القولين) اى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (اذ لو اريد الاختصار) اى تلك الاطناب (كفى نعم زيد) وفى هذا اشعار بان الاختصار قد يطلق على ما يشتمل المساواه ايضا (ووجه حسنه) اى حسن باب نعم (سوى ما ذكر) من الايضاح بعد الابهام (ابراز الكلام فى معرض الاعتدال) من جهه الاطناب بالايضاح بعد الابهام والايجاز بحذف المبتدأ (وايهام الجمع بين المتنافين) اى الايجاز والاطناب.

وقيل الاجمال والتفصيل ، ولا شك ان ايها الجمع بين المتنافين من الامور المستغربه التى تستلذ بها النفس وانما قال ايها الجمع لان حقيقه جمع المتنافين ان يصدق على ذات واحده وصفان يمتنع اجتماعهما على شىء واحد فى زمان واحد من جهه واحده وهو محال.

(ومنه) اى من الايضاح بعد الابهام (التوشيع وهو) فى اللغه لف القطن

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ١٩٠٠

المندوف وفي الاصطلاح (ان يؤتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن آدم ويشب فيه خصلتان الحرص وطول الامل واما بذكر الخاص بعد العام) عطف على قوله اما بالايضاح بعد الابهام.

والمراد الذكر على سبيل العطف (للتبنيه على فضله) اى مزيه الخاص (حتى كأنه ليس من جنسه) اى العام (تنزيلا- للتغاير فى الوصف منزله التغاير فى الذات) يعنى انه لما امتاز عن سائر افراد العام بماله من الاوصاف الشريفة جعل كأنه شىء آخر مغاير للعام لا يشمله العام ولا يعرف حكمه منه (نحو (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى) اى الوسطى من الصلوات او الفضلى من قولهم للافضل الاوسط وهى صلاه العصر عند الاكثر (واما بالتكرير لنكته) ليكون اطنابا لا تطويلا وتلك النكته (كتأكيد الانذار فى (كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ، ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ)).

فقوله كلا ردع عن الانهماك فى الدنيا وتنبه على انه لا ينبغى للناظر لنفسه ان تكون الدنيا جميع همه وان لا يهتم بدينه وسوف تعلمون انذار وتخويف اى سوف تعلمون الخطاء فيما انتم عليه اذا عاينتم ما قدامكم من هول المحشر وفى تكريره تأكيد للردع والانذار (وفى ثم) دلالة (على ان الانذار الثانى ابلغ) من الاول تنزيلا لبعده المرتبه منزله بعد الزمان واستعمالا للفظ ثم فى مجرد التدرج فى درج الارتقاء (واما بالايغال) من اوغل فى البلاد اذا ابعد فيها واختلف فى تفسيره.

(فقيل هو ختم البيت بما يفيد نكته يتم المعنى بدونها كزياده المبالغه فى قولها) اى فى قول الخنساء فى مرثيه اخيها صخر (وان صخر التأتم) اى يقتدى (الهداه به ، كأنه علم) اى جبل مرتفع (فى رأسه نار) فقولها كأنه علم واف بالمقصود اعنى التشبيه بما يهتدى به الا ان فى قولها فى رأسه نار زياده مبالغه.

(وتحقيق) اى وكتحقيق التشبيه فى قول امرء القيس (كان عيون الوحش حول خبائنا) اى خيامنا (وارحلنا الجزع الذى لم يثقب) الجزع بالفتح الحرز اليمانى الذى فيه سواد وبياض شبه به عيون الوحش واتى بقوله لم يثقب تحقيقا للتشبيه لانه اذا كان غير مثقوب كان اشبه بالعين قال الاصمعى الطبى والبقره اذا كانا حين

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص : ١٩٠١

فعيونهما كلها سواد فاذا ما تا بدا يياضها وانما شبها بالجزع وفيه سواد وياض بعد ما ماتت والمراد كثره الصيد يعنى مما اكلنا كثر العيون عندنا كذا فى شرح ديوان امرء القيس ، فعلى هذا التفسير يختص الايغال بالشعر.

(وقيل لا يختص بالشعر) بل هو ختم الكلام بما يفيد نكته يتم المعنى بدونها (ومثل لذلك) فى غير الشعر (بقوله تعالى (قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْتَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ) فقوله (وَهُمْ مُهْتَدُونَ) مما يتم المعنى بدونه لان الرسول مهتد لا محاله الا ان فيه زياده حث على الاتباع وترغيب فى الرسل.

(واما بالتذييل وهو تعقيب الجملة بجملة اخرى يشتمل على معناها) اى معنى الجملة الاولى (للتأكيد) فهو اعم من الايغال من جهة انه يكون فى ختم الكلام وغيره واخص من جهة ان الايغال قد يكون بغير الجملة ولغير التأكيد (وهو) اى التذييل (ضربان ضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافاده المراد) بل يتوقف على ما قبله (نحو) (ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ) على وجه) وهو ان يراد وهل نجازى ذلك الجزء المخصوص الا الكفور فيتعلق بما قبله واما على الوجه الآخر وهو ان يراد وهل نعاقب الا الكفور بناء على ان المجازاه هى المكافاه ان خيرا فخيروا وان شرا فشرنا فهو من الضرب الثانى (وضرب اخرج مخرج المثل) بان يقصد بالجملة الثانية حكم كلى منفصل عما قبله جار مجرى الامثال فى الاستقلال وفسوا الاستعمال (نحو) (وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا وَهُوَ اِيضًا) اى التذييل ينقسم قسمه اخرى واتى بلفظه ايضا تنبيها على ان هذا التقسيم للتذييل مطلقا لا للضرب الثانى منه (اما) ان يكون (لتأكيد منطوق كهذه الآية) فان زهوق الباطل منطوق فى قوله (وَزَهَقَ الْبَاطِلُ).

(واما لتأكيد مفهوم كقوله ولست) على لفظ الخطاب (بمستقب اخا لا تلمه) حال من اخا لعمومه او من ضمير المخاطب فى لست (على شعث) اى تفرق حال وذميم خصال فهذا الكلام دل بمفهومه على نفى الكامل من الرجال وقد اكده بقوله (اى الرجال المهذب) استفهام بمعنى الانكار اى ليس فى الرجال منقح الفعال

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ١٩٠٢

(واما بالتكميل ويسمى الاحتراس ايضا) لان فيه التوقى والاحتراز عن توهم خلاف المقصود (وهو ان يؤتى فى كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه) اى يدفع ايهام خلاف المقصود وذلك الدافع قد يكون فى آخر الكلام فالاول (كقوله فسقى ديارك غير مفسدها) نصب على الحال من فاعل سقى وهو (صوب الربيع) اى سقى نزول المطر ووقوعه فى الربيع (وديمه تهمى) اى تسيل فلما كان نزول المطر قد يؤل الى خراب الديار وفسادها اتى بقوله غير مفسدها دفعا لذلك.

(و) الثانى (نحو (أَذَلَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ)) فانه لما كان مما يوهم ان يكون ذلك لضعفهم دفعه بقوله (أَعَزَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ) تنبيها على ان ذلك تواضع منهم للمؤمنين ولهذا عدى الذل بعلى لتضمنه معنى العطف ويجوز ان يقصد بالتعديه بعلى الدلاله على انهم مع شرفهم وعلو طبقتهم وفضلهم على المؤمنين خافضون لهم اجنحتهم.

(واما بالتميم وهو ان يؤتى فى كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضله) مثل مفعول او حال او نحو ذلك مما ليس بجمله مستقله ولا ركن كلام.

ومن زعم انه اراد بالفضله ما يتم اصل المعنى بدونه فقد كذبه كلام المصنف فى الايضاح وانه لا تخصيص لذلك بالتميم (لنكته كالمبالغه نحو (وَيُطْعَمُونَ) الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ ، فى وجه) وهو ان يكون الضمير فى حبه للطعام (اى) ويطعمون (مع حبه) والاحتياج اليه وان جعل الضمير لله تعالى اى يطعمونه على حب الله فهو لتأديه اصل المراد (واما بالاعتراض وهو ان يؤتى فى اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجمله او اكثر لا- محل لها من الاعراب لنكته سوى دفع الايهام) لم يرد بالكلام مجموع المسند اليه والمسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات والتوابع.

والمراد باتصال الكلامين ان يكون الثانى بيانا للاول او تأكيدا او بدلا منه (كالتنزيه فى قوله تعالى (وَيَجْعَلُونَ) لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ) فقوله سبحانه جمله لانه مصدر بتقدير الفعل وقعت فى اثناء الكلام لان قوله (وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ) عطف على قول لله البنات (والدعاء فى قوله).

[شماره صفحه واقعى : ۱۷۹]

«ان الثمانين وبلغتها ، قد احوجت سمعى الى ترجمان» اى مفسر ومكرر فقوله بلغتها اعتراض فى اثناء الكلام لقصد الدعاء والواو فى مثله تسمى واو اعتراضيه ليست بعاطفه ولا حاله.

(والتنبيه فى قوله واعلم فعلم المرء ينفعه) هذا اعتراض بين اعلم ومفعوله وهو (ان سوف يأتى كل ما قدرا) ان هى المخففه من المثقله وضمير الشأن محذوف يعنى ان المقدور آت البته تأتى وان وقع فيه تأخير ما.

وفى هذا تسليه وتسهيل للامر فالاعتراض يباين التتميم لانه انما يكون بفضله والفضله لابد لها من اعراب ويباين التكميل لانه انما يقع لدفع ايهام خلافا المقصود ويباين الايغال لانه لا يكون الا فى آخر الكلام لكنه يشمل بعض صور التذييل وهو ما يكون بجمله لا محل لها من الاعراب وقعت بين جملتين متصلتين معنى لانه كما لم يشترط فى التذييل ان يكون بين كلامين لم يشترط فيه ان لا يكون بين كلامين فتأمل حتى يظهر لك فساد ما قيل انه يباين التذييل بناء على انه لم يشترط فيه ان يكون بين كلامين متصلين معنى.

(ومما جاء) اى ومن الاعتراض الذى وقع (بين كلامين) متصلين (وهو اكثر من جمله ايضا) اى كما ان الواقع بينهما هو اكثر من جمله (نحو قوله تعالى (فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) فهذا اعتراض اكثر من جمله لانه كلام يشتمل على جملتين وقع بين كلامين اولهما قوله (فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) وثانيهما قوله (نَسَأُوكُمْ حَرْثَ لَكُمْ) والكلامان متصلان معنى.

(فان قوله (نَسَأُوكُمْ حَرْثَ لَكُمْ) بيان لقوله (فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ)) وهو مكان الحرث فان الغرض الاصلى من الايتان طلب النسل لاقضاء الشهوه والنكته فى هذا الاعتراض الترغيب فيما امروا به والتنفير عما نهوا عنه (وقال قوم قد تكون النكته فيه) اى فى الاعتراض (غير ما ذكر) مما سوى دفع الايهام حتى انه قد يكون لدفع ايهام خلافا المقصود (ثم) القائلون بان النكته فيه قد تكون لدفع الايهام افترقوا فرقتين (جوز بعضهم وقوعه) اى الاعتراض (فى آخر جمله لا تليها جمله متصله

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٩٠٤

بها) وذلك بان لا تلى الجملة جملة اخرى اصلا فيكون الاعتراض فى آخر الكلام او تليها جملة اخرى غير متصله بها معنى.

وهذا الاصطلاح المذكور فى مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يؤتى فى اثناء الكلام او فى آخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سواء كانت دفع الايهام او غيره (فيشمل) اى الاعتراض بهذا التفسير (التذييل) مطلقا لانه يجب ان يكون بجملة لا محل لها من الاعراب وان لم يذكره المصنف (وبعض صور التكميل) وهو ما يكون بجملة لا محل لها من الاعراب فان التكميل قد يكون بجملة وقد يكون بغيرها والجملة التكميلية قد تكون ذات اعراب وقد لا تكون لكنها تباين التتميم لان الفضله لا بد لها من اعراب.

وقيل لانه لا يشترط فى التتميم ان يكون جملة كما اشترط فى الاعتراض وهو غلط كما يقال ان الانسان يباين الحيوان لانه لم يشترط فى الحيوان النطق فافهم (وبعضهم) اى وجوز بعض القائلين بان نكتة الاعتراض قد تكون لدفع الايهام (كونه) اى الاعتراض (غير جملة) فالاعتراض عندهم ان يؤتى فى اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او غيرها لنكتة ما (فيشمل) الاعتراض بهذا التفسير (بعض صور التتميم و) بعض صور (التكميل وهو) ما يكون واقعا فى اثناء الكلام او بين الكلامين المتصلين (واما بغير ذلك) عطف على قوله اما بالايضاح بعد الايهام واما بكذا وكذا كقوله تعالى (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعُرْسَ) وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ ، فانه لو اختصر) اى ترك الاطناب فان الاختصار قد يطلق على ما يعم الايجاز والمساواه كما مر (لم يذكر (وَيُؤْمِنُونَ بِهِ) لان ايمانهم لا ينكره) اى لا يجهلها (من يثبتهم) فلا حاجه الى الاخبار به لكونه معلوما (وحسن ذكره) اى ذكر قوله (وَيُؤْمِنُونَ بِهِ) (اظهارا لشرف الايمان وترغيبا فيه) وكون هذا الاطناب بغير ما ذكر من الوجوه السابقة ظاهر بالتأمل فيهم.

(واعلم انه قد يوصف الكلام بالايجاز والاطناب باعتبار كثره حروفه

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ١٩٠٥

وقلتها بالنسبه الى كلام آخر مساوله) اى لذلك الكلام (فى اصل المعنى) فيقال للاكثر حروفا انه مطنب وللاقل انه موجز (كقوله يصد) اى يعرض (عن الدنيا اذا عَن) اى ظهر (سؤدد) اى سياده ولو برزت فى زى عذراء ناهدى الزى الهيئه والعذراء البكر والنهود ارتفاع الثدى.

(وقوله ولست) بالضم على انه فعل المتكلم بدليل ما قبله وهو قوله «وانى لصبار على ما ينوبنى ، وحسبك انّ الله اثنى على الصبر (بنظار الى جانب الغنى ، اذا كانت العلياء فى جانب الفقر) يصفه بالميل الى المعالى يعنى ان السياهه مع التعب احب اليه من الراحه مع الخمول.

فهذا البيت اطناب بالنسبه الى المصراع السابق (ويقرب منه) اى من هذا القبيل (قوله تعالى (لا يُشِئُلُ عَمَّا يُفَعَلُ) وَهُمْ يُشِئُلُونَ وقول الحماسى «وننكر ان شئنا على الناس قولهم ، ولا ينكرون القول حين نقول) يصف رياستهم ونفاذ حكمهم اى نحن نغير ما نريد من قول غيرنا واحد لا يجسر على الاعتراض علينا فالآيه ايجاز بالنسبه الى البيت.

وانما قال يقرب لان ما فى الآيه يشمل كل فعل والبيت مختص بالقول فالكلامان لا يتساويان فى اصل المعنى بل كلام الله سبحانه وتعالى اجل واعلى وكيف لا- والله اعلم ، تم الفن الاول بعون الله وتوفيقه واياه اسأل فى اتمام الفنين الآخرين هدايه طريقه.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ١٩٠٦

قدّمه على البديع للاحتياج اليه في نفس البلاغ وتعلق البديع بالتوابع (وهو علم) أي ملكه يقتدر بها على ادراكات جزئية أو اصول وقواعد معلومه (يعرف به ايراد المعنى الواحد) أي المدلول عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال (بطرق) وتراكيب (مختلفه في وضوح الدلاله عليه) أي على ذلك المعنى بان يكون بعض الطرق واضح الدلاله عليه وبعضها اوضح والواضح خفي بالنسبه الى الاوضح فلا حاجه الى ذكر الخفاء.

وتقيد الاختلاف بالوضوح ليخرج معرفه ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفه في اللفظ والعبار.

واللام في المعنى الواحد للاستغراق العرفي أي كل معنى واحد يدخل تحت قصد المتكلم واراوته فلو عرف احد ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفه لم يكن بمجرد ذلك عالما بالبيان ثم لما لم يكن كل دلالة قابلا للوضوح والخفاء اراد ان يشير الى تقسيم الدلاله وتعيين ما هو المقصود ههنا فقال : (ودلاله اللفظ) يعني دلالاته الوضعيه.

وذلك لان الدلاله هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول الدال والثاني المدلول.

ثم الدال ان كان لفظا فالدلاله لفظيه والا فغير لفظيه كدلاله الخطوط والعقود والاشارات والنصب.

ثم الدلاله اللفظيه اما ان يكون للوضع مدخل فيها او لا- فالاولى هي المقصوده بالنظر ههنا وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بالنسبه الى العالم بوضعه ، وهذه الدلاله (اما على تمام ما وضع) اللفظ (له) كدلاله الانسان

[شماره صفحه واقعي : ١٨٣]

على الحيوان الناطق (او على جزئه) كدلاله الانسان على الحيوان او الناطق (او على خارج منه) كدلاله الانسان على الضاحك.

(وتسمى الاولى) اى الدلاله على تمام ما وضع له (وضعيه) لاني الواضع انما وضع اللفظ لتمام المعنى (و) يسمى (كل من الاخيرتين) اى الدلاله على الجزء والخارج (عقلية) لان دلاله اللفظ على كل من الجزء والخارج انما هي من جهة حكم العقل بان حصول الكل او الملزوم يستلزم حصول الجزء او اللازم والمنطقيون يسمون الثلاثه وضعيه باعتبار ان للوضع مدخلا فيها ويخصون العقلية بما يقابل الوضعيه والطبيعيه كدلاله الدخان على النار.

(وتقيد الاولى) من الدلالات الثلاث (بالمطابقه) لتطابق اللفظ والمعنى.

(والثانيه بالتضمن) لكون الجزء فى ضمن المعنى الموضوع له.

(والثالثه بالالتزام) لكون الخارج لازما للموضوع له.

فان قيل اذا فرضنا لفظا مشتركا بين الكل وجزئه وبين الملزوم لآزمه كلفظ الشمس المشترك مثلا بين الجرم والشعاع ومجموعهما فاذا اطلق على المجموع مطابقه واعتبر دلالاته على الجرم تضمننا والشعاع التزاما فقد صدق على هذا التضمن والالتزام انها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له واذا اطلق على الجرم او الشعاع مطابقه صدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له او لازمه وحينئذ ينتقض تعريف كل من الدلالات الثلاث بالآخرين.

فالجواب ان قيد الحيثيه مأخوذ فى تعريف الامور التى تختلف باعتبار الاضافات حتى ان المطابقه هي الدلاله على تمام ما وضع له من حيث انه تمام الموضوع له والتضمن هي الدلاله على جزء ما وضع له من حيث انه جزء ما وضع له والالتزام هي الدلاله على لازمه من حيث انه لازم ما وضع له وكثيرا ما يتركون هذا القيد اعتمادا على شهره ذلك وانسباق الذهن اليه.

(وشرطه) اى الالتزام (هي اللزوم الذهني) اى كون المعنى الخارجى بحيث يلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذهن حصوله فيه اما على الفور او بعد التأمل

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص: ١٩٠٨

وليس المراد باللزوم عدم انفكاك تعقل المدلول الالتزامى عن تعقل المسمى فى الذهن اصلا اعنى اللزوم البين المعتبر عند المنطقيين والا لخرج كثير من معانى المجازات والكنايات عن ان يكون مدلولات التزاميه.

ولما يتأتى الاختلاف بالوضوح فى دلالة الالتزام ايضا وتقييد اللزوم بالذهنى اشاره الى انه لا يشترط اللزوم الخارجى كالعنى فانه يدل على البصر التزاما لانه عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا مع التنافى بينهما فى الخارج ومن نازع فى اشتراط اللزوم الذهنى فكأنه اراد باللزوم اللزوم البين بمعنى عدم انفكاك تعقله عن تعقل المسمى.

والمصنف اشار الى انه ليس المراد باللزوم الذهنى اللزوم البين المعتبر عند المنطقيين بقوله (ولو لاعتقاد المخاطب بعرف) اى ولو كان ذلك اللزوم مما يثبت اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام اذ هو المفهوم من اطلاق العرف (او غيره) يعنى العرف الخاص كالشرع واصطلاحات ارباب الصناعات وغير ذلك (والايراد المذكور) اى ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفه فى الوضوح (لا يتأتى بالوضعيه) اى بالدلاله المطابقه (لان السامع اذا كان عالما بوضع الالفاظ) لذلك المعنى (لم يكن بعضها اوضح دلالة عليه من بعض والا) اى وان لم يكن عالما بوضع الالفاظ (لم يكن كل واحد) من الالفاظ (دالا عليه) لتوقف الفهم على العلم بالوضع مثلا اذا قلنا خده يشبه الورد فالسامع ان كان عالما بوضع المفردات والهيئه التركيبه امتنع ان يكون كلام آخر يؤدى هذا المعنى بطريق المطابقه دلالة اوضح او اخفى لانه اذا اقيم مقام كل لفظ ما يرادفه فالسامع ان علم الوضع فلا تفاوت فى الفهم والا لم يتحقق الفهم.

وانما قال لم يكن كل واحد لان قولنا هو عالم بوضع الالفاظ معناه انه عالم بوضع كل لفظ فنيضه المشار اليه بقوله والا يكون سلبا جزئيا اى ان لم يكن عالما بوضع كل لفظ فيكون اللازم عدم دلالة كل لفظ ويحتمل ان يكون البعض منها دالا لاحتمال ان يكون عالما بوضع البعض.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ولقائل ان يقول لا- نسلم عدم التفاوت فى الفهم على تقدير العلم بالوضع بل يجوز ان يحضر فى العقل معانى بعض الالفاظ المخزونه فى الخيال بادننى التفات لكثرة الممارسه والمؤانسه وقرب العهد بخلاف البعض فانه يحتاج الى التفات اكثر ومراجعته اطول مع كون الالفاظ مترادفه والسامع عالما بالوضع وهذا مما نجده من انفسنا.

والجواب ان التوقف انما هو من جهه تذكر الوضع وبعد تحقق العلم بالوضع وحصوله بالعقل فالفهم ضرورى.

(ويتأتى) الايراد المذكور (بالعقلية) من الدلالات (لجواز ان تختلف مراتب اللزوم فى الوضوح) اى مراتب لزوم الاجزاء للكل فى التضمن ومراتب لزوم اللوازم للملزوم فى الالتزام.

وهذا فى الالتزام ظاهر فانه يجوز ان يكون للشىء لوازم متعدده بعضها اقرب اليه من بعض واسرع انتقالا منه اليه لقله الوسائط فيمكن تأديه الملزوم بالالفاظ الموضوعه لهذه اللوازم المختلفه الدلاله عليه وضوحا وخفاء.

وكذا يجوز ان يكون للزوم ملزومات لزومه لبعضها اوضح منه للبعض الآخر فيمكن تأديه اللازم بالالفاظ الموضوعه للملزومات المختلفه وضوحا وخفاء واما فى التضمن فلانه يجوز ان يكون المعنى جزء من شىء وجزء من شىء آخر فدلاله الشىء الذى ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى اوضح من دلاله الشىء الآخر الذى ذلك المعنى جزء من جزئه مثلا دلاله الحيوان على الجسم اوضح من دلاله الانسان عليه ودلاله الجدار على التراب اوضح من دلاله البيت عليه.

فان قلت بل الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الكل.

قلت نعم ولكن المراد هنا انتقال الذهن الى الجزء وملاحظته بعد فهم الكل وكثيرا ما يفهم الكل من غير التفات الى الجزء كما ذكره الشيخ الرئيس فى الشفاء انه يجوز ان يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الذهن الى الجنس.

(ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له) سواء كان اللازم داخل فيه كما فى التضمن او خارجا عنه كما فى الالتزام (ان قامت قرينه على عدم ارادته) اراده ما

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ١٩١٠

وضع له (فمجاز والا- فكنايه) فعند المصنف ان الانتقال فى المجاز والكنايه كليهما من الملزوم الى اللازم اذ لا دلالة لللازم من حيث انه لازم على الملزوم الا ان اراده المعنى الموضوع له جائزه فى الكنايه دون المجاز (وقدم) المجاز (عليها) اى على الكنايه (لان معناه) اى المجاز (كجزء معناها) اى الكنايه لان معنى المجاز هو اللازم فقط ومعنى الكنايه يجوز ان يكون هو اللازم والملزوم جميعا والجزء مقدم على الكل طبعاً فيقدم بحث المجاز على بحث الكنايه وضعاً.

وانما قال كجزء معناها لظهور انه ليس جزء معناها حقيقه فان معنى الكنايه ليس هو مجموع اللازم والملزوم بل هو اللازم مع جواز اراده الملزوم.

(ثم منه) اى من المجاز (ما يبتنى على التشبيه) وهو الاستعاره التى كان اصلها التشبيه (فتعين التعرض له) اى للتشبيه ايضاً قبل التعرض للمجاز الذى احد اقسامه الاستعاره المبنيه على التشبيه ولما كان فى التشبيه مباحث كثيره وفوائد جمه لم يجعل مقدمه لبحث الاستعاره بل جعل مقصداً برأسه (فانحصر) المقصود من علم البيان (فى الثالثه) التشبيه والمجاز والكنايه.

التشبيه

اى هذا باب التشبيه الاصطلاحى المبني عليه الاستعاره.

(التشبيه) اى مطلق التشبيه اعم من ان يكون على وجه الاستعاره او على وجه تبتنى عليه الاستعاره او غير ذلك فلم يأت بالضمير لثلاً يعود الى التشبيه المذكور الذى هو اخص وما يقال ان المعرفه اذا اعيدت كانت عين الاول فليس على اطلاقه يعنى ان معنى التشبيه فى اللغه (الدلاله) هو مصدر قولك دلت فلانا على كذا اذا هديته له (على مشاركه امر لامر اخر فى معنى) فالامر الاول هو المشبه والثانى هو المشبه به والمعنى هو وجه الشبه وهذا شامل لمثل قاتل زيد عمراً وجاءنى زيد وعمرو.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ١٩١١

(والمراد) بالتشبيه المصطلح عليه (ههنا) اى فى علم البيان (ما لم تكن) اى الدلاله على مشاركه امر لامر فى معنى بحيث لا يكون (على وجه الاستعاره التحقيقية) نحو رأيت اسدا فى الحمام (ولا على) وجه (الاستعاره بالكنايه) نحو انشبت المنيه اظفارها (و) لا على وجه (التجريد) الذى يذكر فى علم البديع من نحو لقيت يزيد اسدا او لقيني منه اسد فان فى هذه الثلثه دلالة على مشاركه امر لامر فى معنى مع ان شيئا منها لا يسمى تشبيها اصطلاحا.

وانما قيد الاستعاره بالتحقيقه والكنايه لان الاستعاره التخيليه كاثبات الاظفار للمنيه فى المثال المذكور ليس فى شىء من الدلاله على مشاركه امر لامر فى معنى على رأى المصنف اذ المراد بالاظفار ههنا معناها الحقيقى على ما سيجىء فالتشبيه الاصطلاحى هو الدلاله على مشاركه امر لامر فى معنى لا على وجه الاستعاره التحقيقيه والاستعاره بالكنايه والتجريد (فدخل فيه نحو قولنا زيد اسد) بحذف اداه التشبيه (و) نحو (قوله تعالى (صُمُّ بَكْمٌ عُمَى ،)) بحذف الاداه والمشبه جميعا اى هم كاصم.

فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعاره لان الاستعاره انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لو لا دلالة الحال او فحوى الكلام.

(والنظر ههنا فى اركانه) اى البحث فى هذا المقصد عن اركان التشبيه المصطلح عليه.

(وهى) اربعة (طرفاه) اى المشبه والمشبه به (ووجهه واداته وفى الغرض منه وفى اقسامه) واطلاق الاركان على الاربعة المذكوره اما باعتبار انها مأخوذه فى تعريفه اعنى الدلاله على مشاركه امر لامر فى معنى بالكاف ونحوه واما باعتبار ان التشبيه فى الاصطلاح كثيرا ما يطلق على الكلام الدال على المشاركه المذكوره كقولنا زيد كالاسد فى الشجاعه.

ولما كان الطرفان هما الاصل والعمده فى التشبيه لكون الوجه معنى قائما بهما

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ١٩١٢

والاداء آله فى ذلك قدم بحثهما فقال (طرفاه) اى المشبه والمشبه به (اما حسيان كالخد والورد) فى المبصرات (والصوت الضعيف والهمس) اى الصوت الذى اخفى حتى كأنه لا- يخرج عن فضاء الفم فى المسموعات (والنكهه) وهى ريح الفم (والعنبر) فى المشمومات (والريق والخمر) فى المذوقات (والجلد الناعم والحرير) فى الملموسات.

وفى اكثر ذلك تسامح لان المدرك بالبصر مثلا- انما هو لون الخد والورد وبالشم رائحه العنبر وبالذوق طعم الريق والخمر وباللمس ملاسه الجلد الناعم والحرير ولينهما لانفس هذه الاجسام لكن اشتهر فى العرف ان يقال ابصرت الورد وشممت العنبر وذقت الخمر ولمست الحرير (او عقليان كالعلم والحياه) ووجه الشبه بينهما كونهما جهتي ادراك كذا فى المفتاح والايضاح.

فالمراد بالعلم ههنا الملكة التى يقتدر بها على الادراكات الجزئيه لانفس الادراك.

ولا يخفى انها جهه وطريق الى الادراك كالحياه.

وقيل وجه الشبه بينهما الادراك اذ العلم نوع من الادراك والحياه مقتضيه للحس الذى هو نوع من الادراك وفساده واضح لان كون الحياه مقتضيه للحس لا يوجب اشتراكهما فى الادراك على ما هو شرط فى وجه الشبه.

وايضا لا- يخفى ان ليس المقصود من قولنا العلم كالحياه والجهل كالموت ان العلم ادراك كما ان الحياه معها ادراكا بل ليس فى ذلك كثير فائده كما فى قولنا العلم كالحس فى كونهما ادراكا (او مختلفان) بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا (كالمنيه والسبع) فان المنيه اى الموت عقلى لانه عدم الحياه عما من شأنه الحياه والسبع حسى او بالعكس (و) ذلك مثل (العطر) الذى هو محسوس مشموم (وخلق كريم) وهو عقلى لانه كيفيه نفسانيه يصدر عنها الافعال بسهوله.

والوجه فى تشبيه المحسوس بالمعقول ان يقدر المعقول محسوسا ويجعل كالأصل لذلك المحسوس على طريق المبالغه والا فالمحسوس اصل للمعقول لان العلوم العقلية مستفاده من الحواس ومنتبهه اليها فتشبيه بالمعقول يكون من جعل الفرع

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ١٩١٣

اصلا والاصل فرعا وذلك لا يجوز.

ولما كان من المشبه والمشبه به ما لا يدرك بالقوه العاقله ولا بالحس اعنى الحس الظاهر مثل الخياليات والوهميات والوجدانيات اراد ان يجعل الحسى والعقلى بحيث يشملانها تسهيلا للضبط بتقليل الاقسام فقال.

(والمراد بالحسى المدرك هو او مادته باحدى الحواس الخمس الظاهره) اعنى البصر والسمع والشم والذوق واللمس (فدخل فيه) اى فى الحسى بسبب زياده قولنا او مادته (الخيالى) وهو المعدوم الذى فرض مجتمعا من امور كل واحد منها مما يدرك بالحس (كما فى قوله وكأن محمر الشقيق) هو من باب جرد قطيفه والشقيق ورد احمر فى وسطه سواد ينبت بالجبال (اذا تصوّب) اى مال الى السفلى (او تصعد) اى مال الى العلو (اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد) فان كلا من العلم والياقوت والرمح والزبرجد محسوس لكن المركب الذى هذه الامور مادته ليس بمحسوس لانه ليس بموجود والحس لا يدرك الا ما هو موجود فى ماده حاضر عند المدرك على هيئه مخصوصه.

(و) المراد (بالعقلى ما عدا ذلك) اى مالا يكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الخمس الظاهره (فدخل فيه الوهمى) اى الذى لا يكون للحس مدخل فيه (اى ما هو غير مدرك بها) اى باحدى الحواس المذكوره (و) لكنه بحيث (لو ادرك لكان مدركا بها) وبهذا القيد يتميز عن العقلى (كما فى قوله) ا يقتلنى والمشرفى مضاجعى.

(ومسنونه زرق كانياب اغوال) اى ا يقتلنى ذلك الرجل الذى يوعّدنى والحال ان مضاجعى سيف منسوب الى مشارف اليمن وسهام محدده النصال صافيه مجلوه.

وانياب الاغوال مما لا يدركها الحس لعدم تحققها مع انها لو ادركت لم تدرك الا بحس البصر.

ومما يجب ان يعلم فى هذا المقام ان من قوى الادراك ما يسمى متخليه ومفكره

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ١٩١٤

ومن شأنها تركيب الصور والمعاني وتفصيلها والتصرف فيها واختراع اشياء لا حقيقه لها.

والمراد بالخيالى المعدوم الذى ركبته المتخيله من الامور التى ادركت بالحواس الظاهره وبالوهمى ما اخترعته المتخيله من عند نفسها كما اذا سمع ان الغول شىء تهلك به النفوس كالسبع فاخذت المتخيله فى تصويرها بصورة السبع واختراع ناب لها كما للسبع (وما يدرك بالوجدان) اى ودخل ايضا فى العقلى ما يدرك بالقوى الباطنه ويسمى وجدانيا (كاللذنه) وهى ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك (والالم) وهو ادراك ونيل لما هو عند المدرك آفه وشر من حيث هو كذلك.

ولا يخفى ان ادراك هذين المعنيين ليس بشىء من الحواس الظاهره وليسا ايضا من العقلیات الصرفة لكونهما من الجزئيات المستنده الى الحواس بل هما من الوجدانيات المدركه بالقوى الباطنه كالسبع والجوع والفرح والغم والغضب والخوف وما شاكل ذلك والمراد ههنا اللذنه والالم الحسيان والا فاللذنه والالم العقليان من العقلیات الصرفة.

(ووجهه) اى وجه الشبه (ما يشتركان فيه) اى المعنى الذى قصد اشتراك الطرفين فيه وذلك ان زيدا والاسد يشتركان فى كثير من الذاتيات وغيرها كالحيوانيه والجسميه والوجود وغير ذلك مع ان شيئا منها ليس وجه الشبه وذلك الاشتراك يكون (تحقيقيا او تخيليا).

والمراد بالتخيلى) ان لا يوجد ذلك المعنى فى احد الطرفين او فى كليهما الا على سبيل التخييل والتأويل (نحو ما فى قوله وكان النجوم بين دجاه) جمع دجيه وهى الظلمه والضمير لليل وروى دجاها والضمير للنجوم (سنن لاح بينهن ابتداء).

فان وجه الشبه فيه) اى فى هذا التشبيه (هو الهيئه الحاصله من حصول اشياء مشرقه بيض فى جانب شىء مظلم اسود فهى) اى تلك الهيئه (غير موجوده فى المشبه به) اعنى السنن بين الابتداء (الا على طريق التخييل) اى وجودها فى المشبه به على طريق التخييل (انه) الضمير للشان (لما كانت البدعه وكل ما هو

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١٩١٥

جهل يجعل صاحبها كمن يمشى فى الظلمه فلا يهتدى الى الطريق ولا يأمن من ان ينال مكروها شبهت) اى البدعه وكل ما هو جهل (بها) اى بالظلمه (ولزم بطريق العكس) اذا اريد التشبيه (ان تشبه السنه وكل ما هو علم بالنور) لان السنه والعلم يقابل البدعه والجهل كما ان النور يقابل الظلمه.

(وشاع ذلك) ان كون السنه والعلم كالنور والبدعه والجهل كالظلمه (حتى تخيل ان الثانى) اى السنه وكل ما هو علم (مما له بياض واشراق نحو اتيتكم بالحنفيه البيضاء والاول على خلاف ذلك) اى يخيل ان البدعه وكل ما هو جهل مما له سواد واطلام (كقولك شاهد سواد الكفر من جبين فلان فصار) بسبب التخيل ان الثانى مما له بياض واشراق والاول مما له سواد واطلام (تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداع كتشبيها) اى النجوم (ببياض الشيب فى سواد الشباب) اى ابيضه فى اسوده (او بالانوار) اى الازهار (مؤتلقه) بالقاف اى لامعه (بين النبات الشديده الخضره) حتى تضرب الى السواد.

فهذا التأويل اعنى تخيل ما ليس بمتلون متلوننا ظهر اشتراك النجوم بين الدجى والسنن بين الابتداع فى كون كل منهما شيئا ذا بياض بين شىء ذى سواد.

ولا- يخفى ان قوله لا-ح بينهن ابتداع من باب القلب اى سنن لا-ح بين الابتداع (فعلم) من وجوب اشتراك الطرفين فى وجه التشبيه (فساد جعله) اى وجه الشبه (فى قول القائل «النحو فى الكلام كالمالح فى الطعام» كون القليل مصلحا والكثير مفسدا) لان المشبه اعنى النحو لا يشترك فى هذا المعنى (لان النحو لا يحتمل القله والكثره).

اذلا- يخفى ان المراد به ههنا رعايه قواعده واستعمال احكامه مثل رفع الفاعل ونصب المفعول وهذه ان وجدت فى الكلام بكمالها صار صالحا لفهم المراد وان لم توجد بقى فاسدا ولم ينتفع به (بخلاف المالح) فانه يحتمل القله والكثره بان يجعل فى الطعام القدر الصالح منه او اقل او اكثر بل وجه الشبه هو الصلاح باعمالهما والفساد باعمالهما.

(وهو) اى وجه الشبه (اما غير خارج عن حقيقتهما) اى حقيقه الطرفين بان

[شماره صفحه واقعى : ۱۹۲]

ص: ۱۹۱۶

يكون تمام ماهيتهما او جزء منهما (كما فى تشبيه ثوب بآخر فى نوعهما او جنسهما او فصلهما) كما يقال هذا القميص مثل ذاك فى كونهما كرباسا او ثوبا او من القطن (او خارج) عن حقيقه الطرفين (صفه) اى معنى قائم بهما ضروره اشتراكهما فيه وتلك الصفه (اما حقيقه) اى هيئه متمكنه فى الذات متقرره فيها (و) هى (اما حسيه) اى مدركه باحدى الحواس الظاهره وهى (الكيفيات الجسميه) اى المختصه بالاجسام (مما يدرك بالبصر) وهى قوه مرتبه فى العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان فتفترقان الى العينين (من الالوان والاشكال) والشكل هيئه احاطه نهايه واحده او اكثر بالجسم كالدائره ونصف الدائره والمثلث والمربع وغير ذلك (والمقادير) جمع مقدار وهو كم متصل قار الذات كالخط والسطح (والحركات) والحركه هى الخروج من القوه الى الفعل على سبيل التدرج.

وفى جعل المقادير والحركات من الكيفيات تسامح (وما يتصل بها) اى بالمذكورات كالحسن والقبح المتصف بهما الشخص باعتبار الخلقه التى هى مجموع الشكل واللون وكالضحك والبكاء الحاصلين باعتبار الشكل والحركه (او بالسمع) عطف على قوله بالبصر وهى قوه رتبت فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخين تدرك بها الاصوات (من الاصوات الضعيفه والقويه التى بين بين) والصوت يحصل من التموج المعلول للقرع الذى هو اساس عنيف والقدح الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومه المقروع للقارع والمقلوع للقالع ويختلف الصوت قوه وضعفا بحسب قوه المقاومه وضعفها (او بالذوق) وهى قوه منبثته فى العصب المفروش على جرم اللسان (من الطعوم) كالحلاوه والمراره والملوحه والحموضه وغير ذلك (او بالشم) وهى قوه مرتبه فى زائدتى مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتى الثدى (من الروايح او باللمس) وهى قوه ساريه فى البدن كله يدرك بها الملموسات (من الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه).

هذه الاربعه هى اوائل الملموسات فالاوليان منها فعليان والاخريان منها انفعاليان (والخشونه) وهى كيفيه حاصله من كون بعض الاجزاء اخفض وبعضها

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص: ١٩١٧

ارفع (والملاسه) وهى كيفيه حاصله عن استواء وضع الاجزاء (واللين) وهى كيفيه بها يقتضى الجسم قبول الغمز الى الباطن ويكون للشىء بها قوام غير سيال (والصلابه) وهى تقابل اللين (والخفه) وهى كيفيه بها يقتضى الجسم ان يتحرك الى صوب المحيط لو لم يعقه عائق (والثقل) وهى كيفيه بها يقتضى الجسم ان يتحرك الى صوب المركز لو لم يعقه عائق (وما يتصل بها) اى بالمذكورات كالبله والجفاف والزوجه والهشاشه واللطافه والكشافه وغير ذلك (او عقليه) عطف على حسيه (كالكيفيات النفسانيه) اى المختصه بذوات الانفس (من الذكاء) وهى شده قوه للنفس معده لاكتساب الاراء.

(والعلم) وهو الادراك المفسر بحصول صورته الشىء عند العقل وقد يقال على معان اخر.

(والغضب) وهو حركه للنفس مبدؤها اراده الانتقام.

(والحلم) وهو ان تكون النفس مطمئنه بحيث لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابه المكروه.

(وسائر الغرائز) جمع غريزه وهى الطبيعه اعنى ملكه تصدر عنها صفات ذاتيه مثل الكرم والقدره والشجاعه وغير ذلك.

(واما اضافيه) عطف على قوله اما حقيقه.

ونعنى بالاضافيه ما لا تكون له هيئه متقرره فى الذات بل تكون معنى متعلقا بشيئين (كازاله الحجاب فى تشبيه الحجه بالشمس) فانها ليست هيئه متقرره فى ذات الحجه والشمس ولا فى ذات الحجاب وقد يقال الحقيقى على ما يقابل الاعتبارى الذى لا تحقق له الا بحسب اعتبار العقل.

وفى المفتاح اشارته الى انه المراد ههنا حيث قال الوصف العقلى منحصر بين حقيقى كالكيفيات النفسانيه وبين اعتبارى ونسبى كاتصاف الشىء بكونه مطلوب الوجود او العدم عند النفس او كاتصافه بشىء تصورى وهمى محض (وايضا) لوجه الشبه تقسيم آخر وهو انه (اما واحد واما بمنزله الواحد لكونه مركبا من متعدد)

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص: ١٩١٨

تركيبا حقيقيا بأن يكون وجه الشبه حقيقه ملتثمه من امور مختلفه او اعتباريا بان يكون هيئه انتزعه العقل من عدده امور.

(وكل منهما) اى من الواحد وما هو بمنزلته (حسى او عقلى واما متعدد) عطف على قوله اما واحد واما بمنزله الواحد ، والمراد بالمتعدد ان ينظر الى عدده امور ويقصد اشتراك الطرفين فى كل واحد منها ليكون كل منها وجه الشبه بخلاف المركب المنزل منزله الواحد فانه لم يقصد اشتراك الطرفين فى كل من تلك الامور بل فى الهيئه المنتزعه او فى الحقيقه الملتثمه منها (كذلك) اى المتعدد أيضا حسى او عقلى (او مختلف) بعضه حسى وبعضه عقلى.

(والحسى) من وجه التشبيه سواء كان بتمامه حسيا او ببعضه (طرفه حسيان لا غير) اى لا يجوز ان يكون كلاهما او احدهما عقليا (لامتناع ان يدرك بالحس من غير الحسى شىء) فان وجه الشبه امر مأخوذ من الطرفين موجود فيهما والموجود فى العقلى انما يدرك بالعقل دون الحس اذا المدرك بالحس لا يكون الا جسما او قائما بالجسم.

(والعقلى) من وجه الشبه (اعم) من الحسى (لجواز ان يدرك بالعقل من الحسى شىء) اى يجوز ان يكون طرفاه حسيين او عقليين او احدهما حسيا والاخر عقليا اذ لا امتناع فى قيام المعقول بالمحسوس وادراك العقل من المحسوسات شيئا (ولذلك يقال التشبيه بالوجه العقلى اعم) من التشبيه بالوجه الحسى بمعنى ان كلما يصح فيه التشبيه بالوجه الحسى يصح بالوجه العقلى من غير عكس.

(فان قيل هو) اى وجه الشبه (مشترك فيه) ضروره اشتراك الطرفين فيه (فهو كلى) ضروره ان الجزئى يمتنع وقوع الشركه فيه (والحسى ليس بكلى) قطعاً ضروره ان كل حسى فهو موجود فى ماده حاضر عند المدرك ومثل هذا لا يكون الا جزئيا ضروره فوجه الشبه لا يكون حسيا قط.

(قلنا المراد) بكون وجه الشبه حسيا (ان افراده) اى جزئياته (مدركه بالحس) كالحمره التى تدرك بالبصر جزئياتها حاصله فى المواد ، فالحاصل ان وجه الشبه اما

[شماره صفحه واقعى : ۱۹۵]

ص: ۱۹۱۹

واحد او مركب او متعدد وكل من الاولين اما حسى او عقلى والاخير اما حسى او عقلى او مختلف تصوير سبعة والثلاثة العقليه طرفاها اما حسيان او عقليان او المشبه حسى والمشبه به عقلى او بالعكس فصارت ستة عشر قسما (الواحد الحسى كالحمره) من المبصرات (والخفاء) يعنى خفاء الصوت من المسموعات (وطيب الرائحه) من المشمومات (ولذو الطعم) من المذوقات (ولين اللمس) من الملموسات (فيما مر) اى فى تشبيه الخد بالورد والصوت الضعيف بالهمس والنكهه بالعنبر والريق بالخمير والجلد الناعم بالحرير وفى كون الخفأ من المسموعات والطيب من المشمومات واللذو من المذوقات تسامح (و) الواحد (العقلى كالعراء عن الفائده والجرأه) على وزن الجرعه اى الشجاعه.

وقد يقال جره الرجل جرائه بالمد (والهدايه) اى الدلاله الى طريق يوصل الى المطلوب (واستطابه النفس فى تشبيه وجود الشىء العديم النفع بعدمه) فيما طرفاه عقليان اذ الوجود والعدم من الامور العقليه (و) تشبيه (الرجل الشجاع بالاسد) فيما طرفاه حسيان.

(و) تشبيه (العلم بالنور) فيما المشبه عقلى والمشبه به حسى فبالعلم يوصل الى المطلوب ويفرق بين الحق والباطل كما ان بالنور يدرك المطلوب ويفصل بين الاشياء فوجه الشبه بينهما الهدايه.

(و) تشبيه (العطر بخلق) شخص (كريم) فيما المشبه حسى والمشبه به عقلى ولا يخفى ما فى الكلام من اللف والنشر وفى وحده بعض الامثله تسامح لما فيه شائبه التركيب كالعراء عن الفائده مثلا (والمركب الحسى) من وجه الشبه طرفاه اما مفردان او مركبان او احدهما مفرد والآخر مركب ومعنى التركيب ههنا ان تقصد الى عدو اشياء مختلفه فتتزع منها هيئه وتجعلها مشبها او مشبها بها.

ولهذا صرح صاحب المفتاح فى تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشبه به هيئه منتزعه.

وكذا المراد بتركيب وجه الشبه ان تعمد الى عدو اوصاف لشيء فتتزع منها

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص: ١٩٢٠

وليس المراد بالمركب ههنا ما يكون حقيقه مركبه من اجزاء مختلفه بدليل انهم يجعلون المشبه والمشبه به فى قولنا زيد كالاسد مفردين لا مركبين.

ووجه الشبه فى قولنا زيد كعمر وفى الانسانيه واحد لا منزلا منزله الواحد فالمركب الحسى (فيما) اى فى التشبيه الذى (طرفاه مفردان كما فى قوله وقد لاح فى الصبح الثريا كما ترى ، كعنقود ملاحيه) بضم الميم وتشديد اللام عنب ابيض فى حبه طول وتخفيف اللام اكثر (حين نورا) اى تفتح نوره (من الهيئه) بيان لما فى قوله كما (الحاصله من تقارن الصور البيض المستديره الصغار المقادير فى المرأى) وان كانت كبارا فى الواقع حال كونها (على الكيفيه المخصوصه) اى لا- مجتمعه اجتماع التضام والتلاصق ولا شديده الافتراق منضمه (الى المقدار المخصوص) من الطول والعرض فقد نظر الى عدده اشياء وقصد الى هيئه حاصله منها.

والطرفان مفردان لان المشبه هو الثريا والمشبه به هو العنقود مقيدا بكونه عنقود الملاحيه فى حال اخراج النور والتقييد لا ينافى الافراد كما سيجىء ان شاء الله تعالى.

(وفيما) اى والمركب الحسى وفى التشبيه الذى (طرفاه مركبان كما فى قول بشار كأن مثار النقع) من آثار الغبار هيجه (فوق رؤسنا ، واسيفنا ليل تهاوى كواكبه) اى تتساقط بعضها اثر بعض والاصل تهاوى حذفت احدى التائين (من الهيئه الحاصله من هوى) بفتح الهاء اى سقوط (اجرام مشرقه مستطيله متناسبه المقدار متفرقه فى جوانب شىء مظلم).

فوجه الشبه مركب كما ترى وكذا الطرفان لانه لم يقصد تشبيه الليل بالنقع والكواكب بالسيوف بل عمد الى تشبيه هيئه السيوف وقد سلّت من اغمادهما وهى تعلق وترسب وتجىء وتذهب وتضطرب اضطرابا شديدا وتتحرك بسرعه الى جهات مختلفه وعلى احوال تنقسم بين الاعوجاج والاستقامه والارتفاع والانخفاض مع التلاقى والتداخل والتصادم والتلاصق.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

وكذا فى جانب المشبه به فان للكواكب فى تهاويها تواقعا وتداخلا واستطاله لاشكالها (و) المركب الحسى (فيما طرفاه مختلفان) احدهما مفرد والآخر مركب (كما مر فى تشبيه الشقيق) باعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد من الهيئه الحاصله من نشر اجرام حمر مبسوطه على رؤس اجرام خضر مستطيله فالمشبه مفرد وهو الشقيق والمشبه به مركب وهو ظاهر وعكسه تشبيه نهار مشمس قد شابه اى خالطه زهر الربا بليل مقرر على ما سيجىء.

(ومن بديع المركب الحسى ما) اى وجه الشبه الذى (يجىء الهيئات التى تقع عليها الحركه) اى يكون وجه الشبه الهيئه التى تقع عليها الحركه من الاستداره والاستقامه وغيرهما ويعتبر فيها تركيب (ويكون) ما يجىء فى تلك الهيئات (على وجهين احدهما ان يقترن بالحركه غيرها من اوصاف الجسم كالشكل واللون) والاضح عباره اسرار بلاغه اعلم ان ما يزداد به التشبيه دقه وسحرا ان يجىء بالهيئات التى تقع عليها الحركات والهيئه المقصوده فى التشبيه على وجهين احدهما ان تقرن غيرها من الاوصاف والثانى ان تجرد هيئه الحركه حتى لا- يزداد عليها غيرها فالاول (كما فى قوله والشمس كالمراه فى كف الاشل من الهيئه) بيان لما فى قوله كما (الحاصله من الاستداره مع الاشراق والحركه السريعه المتصله مع تموج الاشراق حتى يرى الشعاع كأنه يهيم بان ينسط حتى يفيض من جوانب الدائره ثم يبدو له) يقال بداله اذا ندم والمعنى ظهر له رأى غير الاول (فيرجع) من الانبساط الذى بداه (الى الانقباض) كانه يرجع من الجوانب الى الوسط فان الشمس اذا احّد الانسان النظر اليها ليتبين جرمها وجدها مؤديه لهذه الهيئه الموصوفه وكذلك المراه فى كف الاشل.

(و) الوجه (الثانى ان تجرد) الحركه (عن غيرها) من الاوصاف (فهناك ايضا) يعنى كما انه لا بد فى الاول من ان يقترن بالحركه غيرها من الاوصاف فكذا فى الثانى.

(لابد من اختلاط حركات) كثيره للجسم (الى جهات مختلفه) له كأن

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ١٩٢٢

يتحرك بعضه الى اليمين وبعضه الى الشمال وبعضه الى العلو وبعضه الى السفلى ليتحقق التركيب والا لكان وجه الشبه مفردا وهو الحركة (فحركة الرحي والدولاب والسهم لا تركيب فيها) لاتحادها (بخلاف حركة المصحف في قوله وكان البرق مصحف قار) بحذف الهمزة اى قارئ (فانطباق مره وانفتاحا) اى فينطبق انطباقا مره وينفتح انفتاحا اخرى فان فيها تركيبا لان المصحف يتحرك فى حالتى الانطباق والانفتاح الى جهتين فى كل حاله الى جهه واحده.

(وقد يقع التركيب فى هيئه السكون كما فى قوله فى صفه كلب يقعى) اى يجلس على اليتيه (جلوس البدوى المصطلى) من اصطلى بالنار (من الهيئه الحاصله من موقع كل عضو منه) اى من الكلب (فى اقعائه) فانه يكون لكل عضو منه فى الاقعاء موقع خاص وللمجموع صورته خاصه مؤلفه من تلك المواقع وكذلك صورته جلوس البدوى عند الاصطلاء بالنار الموقده على الارض.

(و) المركب (العقلى) من وجه الشبه (كحرمان الانتفاء بابلغ نافع مع تحمل التعب فى استصحابه فى قوله تعالى (مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أُنْفًا فَارًا)) جمع سفر بكسر السين وهو الكتاب فانه امر عقلى منتزع من عدده امور لانه روعى من الحمار فعل مخصوص هو الحمل وان يكون المحمول اوعيه العلوم وان الحمار جاهل بما فيها وكذا فى جانب المشبه.

(واعلم انه قد ينتزع) وجه الشبه (من متعدد فيقع الخطأ لوجوب انتزاعه من اكثر) من ذلك المتعدد (كما اذا انتزع) وجه الشبه (من الشطر الاول من قوله كما ابرقت قوما عطاشا) فى الاساس ابرقت لى فلانه اذا تحسنت لك وتعرضت فالكلام ههنا على حذف الجار وايصال الفعل اى ابرقت لقوم عطاش جمع عطشان (غمامه ، فلما رأوها اقشعت وتجلت) اى تفرقت وانكشفت فانتراع وجه الشبه من مجرد قوله كما ابرقت قوما عطاشا غمامه خطأ (لوجوب انتزاعه من الجميع) اعنى جميع البيت.

(فان المراد التشبيه) اى تشبيه الحاله المذكوره فى الايات السابقه بحاله

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ١٩٢٣

ظهور غمامه للقوم العطاش ثم تفرقها وانكشافها وبقائهم متحيرين (باتصال) اى باعتبار اتصال فالباء ههنا مثلها فى قولهم التشبيه بالوجه العقلى الاعم اذ الامر المشترك فيه ههنا هو اتصال (ابتداء مطمع بانتهاء مؤيس).

وهذا بخلاف التشبيهات المجتمعه كما فى قولنا زيد كالاسد والسيف والبحر فان القصد فيها الى التشبيه لكل واحد من الامور على حده حتى لو حذف ذكر البعض لم يتغير حال الباقي فى افاده معناه بخلاف المركب فان المقصود منه يخلت باسقاط بعض الامور (والمتعدد الحسى كاللون والطعم والرائحه فى تشبيهه فاكهه باخرى و) المتعدد (العقلى كحده النظر وكمال الحذر واخفاء السفاد) اى نزو الذكر على الانثى (فى تشبيه طائر بالغراب و) المتعدد (المختلف) الذى بعضه حسى وبعضه عقلى (كحسن الطلعه) الذى هو حسى (ونباهه الشان) اى شرفه واشتهاره الذى هو عقلى (فى تشبيه انسان بالشمس) ففى المتعدد يقصد اشتراك الطرفين فى كل من الامور المذكوره ولا يعمد الى انتزاع هيئه منها تشارك هي فيها.

(واعلم انه قد ينتزع الشبه) اى التماثل يقال بينهما شبه بالتحريك اى تشابه ، والمراد به ههنا ما به التشابه اعنى وجه التشبيه (من نفس التضاد لا اشتراك الضدين فيه) اى فى التضاد لكون كل منهما متضادا للآخر (ثم ينزل) التضاد (منزله التناسب بواسطه تمليح) اى اتيان بما فيه ملاحه وظرافه.

يقال ملح الشاعر اذا اتى بشىء مليم.

وقال الامام المرزوقى فى قول الحماسى «اتانى من ابى انس وعيد ، فسلّ لغيطه الضحاك جسمى» ان قائل هذه الايات قد قصد بها الهزؤ والتلميح.

واما الاشاره الى قصه او مثل او شعر فانما هو التلميح بتقديم اللام على الميم وسيجىء ذكره فى الخاتمه.

والتسويه بينهما انما وقعت من جهه علامه الشيرازى رحمه الله تعالى وهو سهو (او تهكم) اى سخرية واستهزاء (فيقال للجبان ما اشبهه بالاسد وللبخيل انه هو حاتم) كل من المثالين صالح للتلميح والتهكم وانما يفرق بينهما بحسب المقام فان كان

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ١٩٢٤

القصد الى ملاحه وظرافه دون استهزاء وسخرية باحد فتمليح والا فتهكم وقد سبق الى بعض الاوهام نظرا الى ظاهر اللفظ ان وجه الشبه في قولنا للجبان هو اسد وللبخيل هو حاتم هو التضاد المشترك بين الطرفين باعتبار الوصفين المتضادين.

وفيه نظر لانا اذا قلنا الجبان كالاسد في التضاد اى في كون كل منهما متضادا للاخر لا يكون هذا من التمليح والتهكم في شىء كما اذا قلنا السواد كالبياض في اللونيه او في التقابل ومعلوم انا اذا اردنا التصريح بوجه الشبه في قولنا للجبان هو اسد تمليحاً او تهكماً لم يتأت لنا الا ان نقول في الشجاعه.

لكن الحاصل في الجبان انما هو ضد الشجاعه فنزلنا تضادهما منزله التناسب وجعلنا الجبن بمنزله الشجاعه على سبيل التمليح والهزؤ (واداته) اى اداه التشبيه (الكاف وكأن).

وقد تستعمل عند الظن بثبوت الخبر من غير قصد الى التشبيه سواء كان الخبر جامدا او مشتقا نحو كأن زيدا اخوك وكأنه قدم وكانك قلت وكأنى قلت (ومثل وما فى معناه) مما يشق من المماثله والمشابهه ومما يؤدى هذا المعنى (والاصل فى نحو الكاف) اى فى الكاف ونحوها كلفظ نحو ومثل وشبه بخلاف كأن وتماثل وتشابه (ان يليه المشبه به) لفظا نحو زيد كالاسد او تقديرا نحو قوله تعالى (أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ) على تقدير او كمثل ذوى صَيَّب (وقد يليه) اى نحو الكاف (غيره) اى غير مشبه به (نحو) (وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلِ الْحَيَاهِ الدُّنْيَا كَمَا أَنزَلْنَاهُ)) الايه اذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء ولا بمفرد آخر يتمحل تقديره بل المراد تشبيه حالها فى نضارتها وبهجتها وما يتعقبها من الهلاك والفناء بحال النبات الحاصل من الماء يكون اخضر ناضرا شديد الخضره ثم يبيس فتطيره الرياح كأن لم يكن ولا حاجه الى تقدير كمثل ماء لان المعبر هو الكيفيه الحاصله من مضمون الكلام المذكور بعد الكاف واعتبارها مستغن عن هذا التقدير.

ومن زعم ان التقدير كمثل ماء وان هذا مما يلى الكاف غير المشبه به بناء على انه محذوف فقدسها سهوا لانا المشبه به الذى يلى الكاف قد يكون ملفوظا به وقد

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص: ١٩٢٥

يكون محذوفا على ما صرح به فى الايضاح.

(وقد يذكر فعلى ينبئ عنه) اى عن التشبيه (كما فى علمت زيدا اسدا ان قرب) التشبيه وادعى كمال المشابهه لما فى علمت من معنى التحقيق (وحسبت) زيدا اسدا (ان بعد) التشبيه لما فى الحسبان من الاشعار بعدم التحقيق واليقن وفى كون مثل هذه الافعال منبئا عن التشبيه نوع خفاء والاظهر ان الفعل ينبئ عن حال التشبيه فى القرب والبعد (والغرض منه) اى من التشبيه (فى الاغلب يعود الى المشبه وهو) اى الغرض العائد الى المشبه (بيان امكانه) اى المشبه.

وذلك اذا كان امرا غريبا يمكن ان يخالف فيه ويدعى امتناعه (كما فى قوله «فان تفق الانام وانت منهم ، فان المسك بعض دم الغزال») فانه لما ادعى ان الممدوح قد فاق الناس حتى صار اصلا برأسه وجنسا بنفسه وكان هذا فى الظاهر كالممتنع احتج لهذه الدعوى وبين امكانها بان شبهه هذه الحال بحال المسك الذى هو من الدماء ثم انه لا يعد من الدماء لما فيه من الاوصاف الشريفه التى لا توجد فى الدم.

وهذا التشبيه ضمنى ومكنى عنه لا- صريح (او حاله) عطف على امكانه اى بيان حال المشبه بانه على اى وصف من الاوصاف (كما فى تشبيه ثوب بآخر فى السواد) اذا علم السامع لون المشبه به دون المشبه (او مقدارها) اى بيان مقدار حال المشبه فى القوه والضعف والزياده والنقصان (كما فى تشبيهه) اى تشبيه الثوب الاسود (بالغراب فى شدته) اى فى شدة السواد (او تقريرها) مرفوع عطفا على بيان امكانه اى تقرير حال المشبه فى نفس السامع وتقويه شانه (كما فى تشبيهه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء) فانك تجد فيه من تقرير عدم الفائده وتقويه شأنه مالا تجده فى غيره لان الالف بالحسيات اتم منه بالعقليات لتقدم الحسيات وفرط الف النفس بها.

(وهذه) اى الاغراض (الاربعة تقتضى ان يكون وجه الشبه فى المشبه به اتم وهو به اشهر) اى وان يكون المشبه به بوجه الشبه اشهر واعرف وظاهر هذه

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ١٩٢٦

العباره ان كلا من الاربعه يقتضى الاتميه والاشهريه.

لكن التحقيق ان بيان الامكان وبيان الحال لا يقتضيان الا الاشهريه ليصح القياس ويتم الاحتجاج فى الاول ويعلم الحال فى الثانى وكذا بيان المقدار لا يقتضى الاتميه بل يقتضى ان يكون المشبه به على حد مقدار المشبه لا ازيد ولا انقص ليتعين مقدار المشبه على ما هو عليه.

واما تقرير الحال فيقتضى الامرين جميعا لان النفس الى الاتم والاشهر اميل فالتشبيه به بزيادة التقرير والتقويه اجدر (او تزينه) مرفوع عطفًا على بيان امكانه اى تزين المشبه فى عين السامع (كما فى تشبيه وجه اسود بمقله الطبي او تشويهه) اى تقيحه (كما فى تشبيه وجه مجدور بسلحه جامده قد نقرتها الديكه) جمع ديك (او استطرفه) اى عد المشبه طريفا حديثا بديعا (كما فى تشبيه فحم فيه جمر موقد ببحر من المسك موجه الذهب لابرزه) اى انما استطرف المشبه فى هذا التشبيه لابرز المشبه (فى صورته الممتنع) الوقوع (عاده) وان كان ممكنا عقلا ولا يخفى ان الممتنع عاده مستطرف غريب.

(وللاستطرف وجه آخر) غير الابراز فى صورته الممتنع عاده (وهو ان يكون المشبه نادر الحضور فى الذهن اما مطلقا كما مر) فى تشبيه فحم فيه جمر موقد (واما عند حضور المشبه كما فى قوله «ولا زورديه» يعنى البنفسج (تزهو) قال الجوهرى فى الصحاح زهى الرجل فهو مزهو اذا تكبر.

وفيه لغه اخرى حكاه ابن دريد زها يزهو زهوا (برزقتها، بين الرياض على حمر اليواقيت،) يعنى الازهار والشقائق الحمر.

(كأنها فوق قامات ضعفن بها***اوائل النار فى اطراف كبريت)

فان صورته اتصال النار بالطراف الكبريت لا يندر حضورها فى الذهن ندره حضور بحر من المسك موجه الذهب لكن يندر حضورها عند حضور صورته البنفسج فيستطرف بمشاهده عناق بين صورتين متباعدتين غايه البعد.

(وقد يعود) اى الغرض من التشبيه (الى المشبه به وهو ضربان احدهما ايهام

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٣]

ص: ١٩٢٧

انه اتم من المشبه) فى وجه الشبه (وذلك فى التشبيه المقلوب) الذى يجعل فيه الناقص مشبها به قصدا الى ادعاء انه اكمل (كقوله وبدا الصباح كأن غرته ،) هى بياض فى جبهه الفرس فوق الدرهم استعيرت لبياض الصبح (وجه الخليفه حين يمتدح) فانه قصد ايها ان وجه الخليفه اتم من الصباح فى الوضوح والضياء ، وفى قوله حين يمتدح دلالة على اتصاف الممدوح بمعرفه حق المادح وتعظيم شأنه عند الحاضرين بالاصغاء اليه والارتياح له وعلى كماله فى الكرم حيث يتصف بالبشر والطلاقه عند استماع المديح.

(و) الضرب (الثانى) من الغرض العائد الى المشبه به (بيان الاهتمام به) اى بالمشبه به (كنشيه الجائع وجها كالبدر فى الاشرار والاستداره بالرغيف ويسمى هذا) اى التشبيه المشتمل على هذا النوع من الغرض (اظهار المطلوب ، هذا) الذى ذكرناه من جعل احد الشئين مشبها والاخر مشبها به انما يكون (اذا اريد الحاق الناقص) فى وجه الشبه (حقيقه) كما فى الغرض العائد الى المشبه (او ادعاء) كما فى الغرض العائد الى المشبه به (بالزائد) فى وجه الشبه (فان اريد الجمع بين شيئين فى امر) من الامور من غير قصد الى كون احدهما ناقصا والاخر زائدا سواء وجدت الزيادة والنقصان ام لم توجد (فالاحسن ترك التشبيه) ذاهبا (الى الحكم بالتشابه) ليكون كل واحد من الشئين مشبها ومشبها به (احترازا عن ترجيح احد المتساويين) فى وجه الشبه.

(كقوله

تشابه دمعى اذ جرى و مدا متى***فمن مثل ما فى الكأس عيني تسكب

فو الله ما ادرى ابا لخم اسبلت ، جفونى) يقال اسبل الدمع والمطر اذا هطل واسبلت السماء فالباء فى قوله «ا بالخم» للتعدييه وليست بزائده على ما توهم بعضهم (ام من عبرتى كنت اشرب) لما اعتقد التساوى بين الدمع والخمر ترك التشبيه الى التشابه (ويجوز) عند اراده الجمع بين شيئين فى امر (التشبيه ايضا) لانهما وان تساويا فى وجه الشبه بحسب قصد المتكلم الا انه يجوز له ان يجعل احدهما مشبها والاخر

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص : ١٩٢٨

مشبها به لغرض من الاغراض وسبب من الاسباب مثل زياده الاهتمام وكون الكلام فيه (كتشبيه غره الفرس بالصبح وعكسه) اى تشبيه الصبح بغره الفرس (متى اريد ظهور منير فى مظلم اكثر منه) اى من ذلك المنير من غير قصد الى المبالغه فى وصف غره الفرس بالضياء والانبساط وفرط التلاءؤ ونحو ذلك اذ لو قصد ذلك لوجب جعل الغره مشبها والصبح مشبها به.

(وهو) اى التشبيه (باعتبار الطرفين) المشبه والمشبه به اربعة اقسام لانه (اما تشبيه مفرد بمفرد وهما) اى المفردان (غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مقيدان كقولهم) لمن لا يحصل من سعيه على طائل (هو كالراقم على الماء) فالمشبه هو الساعى المقيد بان لا يحصل من سعيه على شىء والمشبه به هو الراقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه هو التسويه بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين (او مختلفان) اى احدهما مقيد والاخر غير مقيد (كقوله والشمس كالمرآه فى كف الاشل) فالمشبه به اعنى المرآه مقيده بكونه فى كف الاشل بخلاف المشبه اعنى الشمس (وعكسه) اى تشبيه المرآه فى كف الاشل بالشمس فالمشبه مقيد دون المشبه به.

(واما تشبيه مركب بمركب) بان يكون كل من الطرفين كيفيه حاصله من مجموع اشياء قد تضامّت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا (كما فى بيت بشار)

كأن مثار النقع فوق رؤسنا**و اسيافنا على ما سبق تقريره

(واما تشبيه مفرد بمركب كما مر من تشبيه الشقيق) وهو مفرد باعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد وهو مركب من عدده امور ، والفرق بين المركب والمفرد المقيد احوج شىء الى التأمل فكثيرا ممّا يقع الالتباس.

(واما تشبيه مركب بمفرد كقوله يا صاحبى تقصيا نظريكما ،) فى الاساس تقصيته اى بلغت اقصاه اى اجتهدا فى النظر وابلغا اقصى نظريكما (تريا وجوه الارض كيف تصور ،) اى تتصور حذف التاء ، يقال صوره الله صوره حسنه فتصور (تريا نهارا مشمسا) اى ذا شمس لم يستره غيم (قد شابه) اى خالطه (زهر الربا)

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ١٩٢٩

خصها لانها انضر واشدّ خضره ولانها المقصود بالنظر (فكأنما هو) اى ذلك النهار المشمس الموصوف (مقمر) اى ليل ذو قمر لان الازهار باخضرارها قد نقصت من ضوء الشمس حتى صارت تضرب الى السواد فالمشبه مركب والمشبه به مفرد وهو المقمر.

(وايضا) تقسيم آخر للتشبيه باعتبار الطرفين وهو انه (ان تعدد طرفاه فاما ملفوف) وهو ان يؤتى اولا بالمشبهات على طريق العطف او غيره ثم بالمشبه به كذلك (كقوله) فى صفه العقاب بكثرة اصطياد الطيور (كان قلوب الطير رطبا) بعضها (ويابسا) بعضها (لدى وكرها العنّاب والحشف) وهو اردأ التمر (البالى) شبه الرطب الطرى من قلوب الطير بالعنّاب واليابس العتيق منها بالحشف (البالى اذ ليس لاجتماعهما هيئه مخصوصه يعتد بها ويقصد تشبيهها الا انه ذكر اولا المشبهين ثم المشبه بهما على الترتيب (او مفروق) وهو ان يؤتى بـمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر (كقوله النشر) اى الطيب والرائحه (مسك والوجه دنانير اطراف الاكف).

وروى اطراف البنان (عنم) هو شجر احمر لين (وان تعدد طرفه الاول) يعنى المشبه دون الثانى يعنى المشبه به (فتشبيه التسويه كقوله صدغ الحبيب وحالى ، كلاهما كالليالى وان تعدد طرفه الثانى) يعنى المشبه به دون الاول (فتشبيه الجمع كقوله)

بات نديما لى حتى الصباح***اغيد مجدول مكان الوشاح

(كأنما يبسم) ذلك الاغيد اى الناعم البدن (عن لؤلؤ منّمد) منظم (او برد) هو حب الغمام (او اقاح) جمع اقحوان وهو ورد له نور شبه ثغره بثلاثه اشياء (وباعتبار وجهه) عطف على قوله باعتبار الطرفين (اما تمثيل وهو ما) اى التشبيه الذى (وجهه) وصف (منتزع من متعدد) اى امرين او امور (كما مر) من تشبيه الثريا وتشبيه مثار النقع مع الاسياف وتشبيه الشمس بالمرآه فى كف الاشل وغير ذلك.

(وقيده) اى المنتزع من متعدد (السكاكى بكونه غير حقيقى) حيث قال

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ١٩٣٠

التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقي وكان منتزعا من عده امور خص باسم التمثيل (كما فى تشبيه مثل اليهود بمثل الحمار) فان وجه الشبه هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الكدّ والتعب فى استصحابه فهو وصف مركب من متعدد وليس بحقيقى بل هو عائد الى التوهم (واما غير تمثيل وهو بخلافه) اى بخلاف التمثيل يعنى ما لا يكون وجهه منتزعا من متعدد وعند السكاكى ما لا يكون منتزعا من متعدد ولا- يكون وهميًا واعتباريا بل يكون حقيقيا فتشبيه الثريا بالعنقود المنور تمثيل عند الجمهور دون السكاكى (وايضا) تقسيم آخر للتشبيه باعتبار وجهه وهو انه (اما مجمل وهو مالم يذكر وجهه فمنه) اى فمن المجمل (ما هو ظاهر) وجهه او فمن الوجه الغير المذكور ما هو ظاهر (يفهمه كل احد) ممن له مدخل فى ذلك (نحو زيد كالاسد ومنه خفى لا يدركه الا الخاصه كقول بعضهم) ذكر الشيخ عبد القاهر انه قول من وصف بنى المهلب للحجاج لما سألهم عنهم وذكر جار الله انه قول الانماريه فاطمه بنت الخرشب وذلك انها سئلت عن بنيتها ايهم افضل فقالت عماره لا- بل فلان لا بل فلان ثم قالت ثكلتهم ان كنت اعلم ايهم افضل (هم كالحلقه المفرّغه لا يدري اين طرفاها ، اى هم متناسبون فى الشرف) يمتنع تعيين بعضهم فاضلا وبعضهم افضل منه (كما انها) اى الحلقه المفرّغه متناسبه الا-جزء فى الصوره يمتنع تعيين بعضها طرفا وبعضها وسطا لكونها مفرّغه مصمته الجوانب كالدائره.

(وايضا منه) اى من المجمل وقوله منه دون ان يقول وايضا اما كذا واما كذا اشعار بان هذا من تقسيمات المجمل لا- من تقسيمات مطلق التشبيه اى ومن المجمل (ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين) يعنى الوصف الذى يكون فيه ايماء الى وجه الشبه نحو زيد اسد.

(ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه به وحده) اى الوصف المشعر بوجه الشبه كقولها هم كالحلقه المفرّغه لا يدري اين طرفاها (ومنه ما ذكر فيه وصفهما) اى المشبه والمشبه به كليهما (كقوله صدفت عنه) اى اعرضت عنه (ولم تصدف مواهبه ، عنى وعاوده ظنى فلم يخب ، كالغيث ان جئته وافاك) اى اتاك (ريّقه).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ١٩٣١

يقال فعله فى روق شبابه وريقه اى اوله واصابه ريق المطر وريق كل شىء افضله (وان ترخلت عنه ليج فى الطلب) وصف المشبه اعنى الممدوح بان عطايه فائضه عليه اعرض او لم يعرض وكذا وصف المشبه به اعنى الغيث بانه يصيبك ان جئته او ترخلت عنه والوصفان مشعران بوجه الشبه اعنى الاضافه فى حالتى الطلب وعدمه وحالتى الاقبال عليه والاعراض منه.

(واما مفصل) عطف على اما مجمل (وهو ما ذكر وجهه كقوله وثغره فى صفاء ، وادمعى كاللاءلى وقد يتسامح بذكر ما يستتبعه مكانه) اى بان يذكر مكان وجه الشبه ما يستلزمه اى يكون وجه الشبه تابعا لازما له فى الجملة (كقولهم للكلام الفصيح هو كالعسل فى الحلاوه فان الجامع فيه لازمها) اى وجه الشبه فى هذا التشبيه لازم الحلاوه (وهو ميل الطبع) لانه المشترك بين العسل والكلام لا الحلاوه التى هى من خواص المطعومات (وايضا) تقسيم ثالث للتشبيه باعتبار وجهه وهو انه (اما قريب مبتذل وهو ما ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه فى بادى الرأى) اى فى ظاهره اذا جعلته من بدا الامر يبدو اى ظهر وان جعلته مهموزا من بدأ فمعناه فى اول الرأى وظهور وجه الشبه فى بادى الرأى يكون لامرين اما (لكونه امرا جمليا) لا تفصيل فيه.

(فان الجملة اسبق الى النفس) من التفصيل الا- ترى ان ادراك الانسان من حيث انه شىء او جسم او حيوان اسهل واقدم من ادراكه من حيث انه جسم نام حساس متحرك بالاراده ناطق.

(او) لكون وجه الشبه (قليل التفصيل مع غلبه حضور المشبه به فى الذهن اما عند حضور المشبه لقرب المناسبه) بين المشبه والمشبه به.

اذ لا يخفى ان الشىء مع ما يناسبه اسهل حضورا منه مع ما لا يناسبه (كتشبيه الجره الصغيره بالكوز فى المقدار والشكل) فانه قد اعتبر فى وجه الشبه تفصيل ما اعنى المقدار والشكل الا ان الكوز غالب الحضور عند حضور الجره فى الذهن (او مطلقا) عطف على قوله

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص : ١٩٣٢

عند حضور المشبه ثم غلبه حضور المشبه به في الذهن مطلقا تكون (لتكرره) اى المشبه به (على الحس) فان المتكرر على الحس كصوره القمر غير منخسف اسهل حضورا مما لا يتكرر على الحس كصوره القمر منخسفا (كالشمس) اى كتشبيه الشمس (بالمرآه المجلوه فى الاستداره والاستناره) فان فى وجه الشبه تفصيلا ما لكن المشبه به اعنى المرآه غالب الحضور فى الذهن مطلقا (لمعارضه كل من القرب والتكرر التفصيل) اى وانما كانت قله التفصيل فى وجه الشبه مع غلبه حضور المشبه به بسبب قرب المناسبه او التكرر على الحس سببا لظهوره المؤدى الى الابتذال مع ان التفصيل من اسباب الغرابه لان قرب المناسبه فى الصوره الاولى والتكرر على الحس فى الثانيه يعارض كل منهما التفصيل بواسطه اقتضائهما سرعه الانتقال من المشبه الى المشبه به فيصير وجه الشبه كأنه امر جملى لا تفصيل فيه فيصير سببا للابتذال (واما بعيد غريب) عطف على قوله اما قريب مبتذل (وهو بخلافه) اى ما لا ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به الا بعد فكر وتدقيق نظر (لعدم الظهور) اى لخباء وجهه فى بادي الرأى.

وذلك اعنى عدم الظهور (اما لكثرة التفصيل كقوله والشمس كالمرآه فى كف الاشل).

فان وجه التشبه فيه من التفصيل ما قد سبق ولذا لا يقع فى نفس الرأى للمرآه الدائمه الاضطراب الا بعد ان يستأنف تأملا ويكون فى نظره متمهلا (او ندور) اى او لندور (حضور المشبه به اما عند حضور المشبه لبعده المناسبه كما مر) من تشبيه البنفسج بنار الكبريت (واما مطلقا) وندور حضور المشبه به مطلقا يكون (اما لكونه وهميا) كانياب الاغوال (او مركبا خيالنا) كاعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد (او) مركبا (عقليا) (كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَشْفَاراً) (كما مر) اشاره الى الامثله التى ذكرناها آنفا (او) لقله تكرره) اى المشبه به (على الحس كقوله والشمس كالمرآه فى كف الاشل) فان الرجل ربما ينقضى عمره ولم يتفق له ان يرى مرآه فى يد الاشل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ١٩٣٣

(فالغرابه فيه) اى فى تشبيه الشمس بالمرآه فى كف الاشل (من وجهين) احدهما كثره التفصيل فى وجه الشبه والثانى قله التكرار على الحس.

فان قلت كيف تكون ندره حضور المشبه به سببا لعدم ظهور وجه الشبه.

قلت لانه فرع الطرفين والجامع المشترك الذى بينهما انما يطلب بعد حضور الطرفين فاذا ندر حضورهما ندر التفات الذهن الى ما يجمعهما ويصلح سببا للتشبيه بينهما.

(والمراد بالتفصيل ان ينظر فى اكثر من وصف) واحد لشيء واحد او اكثر بمعنى ان يعتبر فى الاوصاف وجودها او عدمها او وجود البعض وعدم البعض كل من ذلك فى امر واحد او امرين او ثلاثه امور او اكثر فلهذا قال (ويقع) اى التفصيل (على وجوه) كثيره (اعرفها ان تأخذ بعضا) من الاوصاف (وتدع بعضا) اى تعتبر وجود بعضها وعدم بعضها (كما فى قوله حملت رديتيا) يعنى رمحا منسوبيا الى ردينه (كأن سنانه ، سنا لهب لم يتصل بدخان) فاعتبر فى الالهب الشكل واللون واللمعان وترك الاتصال بالدخان ونفاه (وان تعتبر الجميع كما مر من تشبيه الثريا) بعنقود الملاحيه المنوره باعتبار اللون والشكل وغير ذلك (وكلما كان التركيب) خياليا كان او عقليا (من امور اكثر كان التشبيه ابعد) لكون تفاصيله اكثر (و) التشبيه (البليغ ما كان من هذا الضرب) اى من البعيد الغريب دون القريب المبتذل (لغرابته) اى لكون هذا الضرب غريبا غير مبتذل (ولان نيل الشيء بعد طلبه الذّ) وموقعه فى النفس الطيف ، وانما يكون البعيد الغريب بليغا حسنا اذا كان سببه لطف المعنى ودقته او ترتيب بعض المعانى على البعض فان المعانى الشريفه قلما تنفك عن بناء ثان على اول ورد تال على سابق فيحتاج الى نظر وتأمل (وقد يتصرف فى) التشبيه (القريب) المبتذل (بما يجعله غريبا) ويخرجه عن الابتذال (كقوله :

لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا***الا بوجه ليس فيه حياء)

فتشبهه الوجه بالشمس قريب مبتذل الا ان حديث الحياء وما فيه من الدقه والخفاء اخرجه الى الغرابه.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ١٩٣٤

وقوله لم تلق ان كان من لقيته بمعنى ابصرته فالتشبيه مكنى غير مصرح به وان كان من لقيته بمعنى قابلته وعارضته فهو فعل يبنى عن التشبيه اى لم تقابله فى الحسن والبهاء الا بوجه ليس فيه حياء (وقوله عزماته مثل النجوم ثواقبا) اى لوامعا (لو لم تكن للثاقبات افول) فتشبيه العزم بالنجم مبتذل الا ان اشتراط عدم الافول اخرجه الى الغرابه.

(ويسمى) مثل (هذا) التشبيه (التشبيه المشروط) لتقييد المشبه او المشبه به او كليهما بشرط وجودى او عدمى يدل عليه بصريح اللفظ او بسياق الكلام (وباعتبار) اى والتشبيه باعتبار (اداته) اما مؤكد وهو ما حذف اداته مثل قوله تعالى (وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ) (اى مثل مر السحاب).

(ومنه) اى ومن المؤكد ما اضيف المشبه به الى المشبه بعد حذف الاداء (نحو قوله والريح تعبت بالغصون) اى تميلها الى الاطراف والجوانب (وقد جرى ذهب الاصيل) هو الوقت بعد العصر الى المغرب يعد من الاوقات الطيبه كالسحر ويوصف بالصفرة كقوله :

«و رب نهار للفراق اصيله***و وجهى كلا لونيها متناسب»

«فذهب الاصيل صفرتة وشعاع الشمس فيه (على لجين الماء) اى على ماء كاللجين اى الفضة فى الصفاء والبياض فهذا تشبيه مؤكد ومن الناس من لم يميز بين لجين الكلام ولجينه ولم يعرف هجانه من هجينه حتى ذهب بعضهم الى ان اللجين انما هو بفتح اللام وكسر الجيم يعنى الورق الذى يسقط من الشجر وقد شبه به وجه الماء وبعضهم الى ان الاصيل هو الشجر الذى له اصل وعرق وذهبه ورقه الذى اصفر ببرد الخريف وسقط منه على وجه الماء وفساد هذين الوهمين غنى عن البيان.

(او مرسل) عطف على اما مؤكد (وهو بخلافه) اى ما ذكر اداته فصار مرسلا عن التأكيد المستفاد من حذف الاداء المشعر بحسب الظاهر بان المشبه عين المشبه به (كما مر) من الامثله المذكوره فيها اداه التشبيه (و) التشبيه (باعتبار الغرض) اما مقبول وهو الوافى بافادته) اى افاده الغرض (كأن يكون المشبه به) اعرف شىء

[شماره صفحه واقعى : ۲۱۱]

ص: ۱۹۳۵

بوجه التشبيه (فى بيان الحال او) كأن يكون المشبه به (اتم شىء فيه) اى فى وجه التشبيه (فى الحاق الناقص بالكامل او) كان يكون المشبه به (مسلم الحكم فيه) اى فى وجه التشبيه (معروفه عند المخاطب فى بيان الامكان او مردود) عطف على اما مقبول (وهو بخلافه) اى ما يكون قاصرا عن افاده الغرض بان لا يكون على شرط المقبول كما سبق ذكره.

(خاتمه) فى تقسيم التشبيه بحسب القوه والضعف فى المبالغه باعتبار ذكر الاركان وتركها وقد سبق ان الاركان اربعة والمشبه به مذکور قطعاً فالمشبهه اما مذکور او محذوف وعلى التقديرين فوجه الشبهه اما مذکور او محذوف وعلى التقادير الاربعه فالاداه اما مذكوره او محذوفه تصوير ثمانيه (واعلى مراتب التشبيه فى قوه المبالغه) اذا كان اختلاف المراتب وتعددتها (باعتبار ذكر اركانه) اى اركان التشبيه (كلها او بعضها) اى بعض الاركان.

فقوله باعتبار متعلق بالاختلاف الدال عليه سوق الكلام لان اعلى المراتب قد يكون بالنظر الى عدده مراتب مختلفه.

وانما قيد بذلك لان اختلاف المراتب قد يكون باعتبار اختلاف المشبهه به نحو زيد كالاسد وزيد كالذئب فى الشجاعه.

وقد يكون باختلاف الاداه نحو زيد كالاسد وكأنّ زيدا الاسد وقد يكون باعتبار ذكر الاركان كلها او بعضها بانه اذا ذكر الجميع فهو ادنى المراتب وان حذف الوجه والاداه فاعلاها والافتموسط.

وقد توهم بعضهم ان قوله باعتبار متعلق بقوه المبالغه فاعترض بانه لا قوه مبالغه عند ذكر جميع الاركان فالاعلى (حذف وجهه واداته فقط) اى بدون حذف المشبهه نحو زيد اسد (او مع حذف المشبهه) نحو اسد فى مقام الاخبار عن زيد (ثم) الاعلى بعد هذه المرتبه (حذف احدهما) اى وجهه او اداته (كذلك) اى فقط او مع حذف المشبهه نحو زيد كالاسد ونحو كالاسد عند الاخبار عن زيد ونحو زيد اسد فى الشجاعه ونحو اسد فى الشجاعه عند الاخبار عن زيد (ولا قوه

[شماره صفحه واقعى : ۲۱۲]

ص: ۱۹۳۶

لغيرهما) وهما الاثنان الباقيان اعنى ذكر الاداه.

والوجه جميعا اما مع ذكر المشبه او بدونه نحو زيد كالاسد فى الشجاعه ونحو كالاسد فى الشجاعه خبرا عن زيد وبيان ذلك ان القوه اما بعموم وجه الشبه ظاهرا او بحمل المشبه به على المشبه بانه هو هو فما اشتمل على الوجهين جميعا فهو فى غايه القوه وما خلا عنهما فلا قوه له وما اشتمل على احدهما فقط فهو متوسط والله اعلم.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ١٩٣٧

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۴]

ص: ۱۹۳۸

هذا هو المقصد الثانى من مقاصد علم البيان اى هذا بحث الحقيقه والمجاز والمقصود الاصلى بالنظر الى علم البيان هو المجاز اذ به يتأتى اختلاف الطرق دون الحقيقه الا انها لما كانت كالأصل للمجاز اذ الاستعمال فى غير ما وضع له فرع الاستعمال فيما وضع له جرت العاده بالبحث عن الحقيقه اولاً.

(وقد يقيدان باللغويين) لتمييزا عن الحقيقه والمجاز العقليين الذين هما فى الاسناد.

والاكثر ترك هذا التقييد لئلا يتوهم انه مقابل للشرعى والعرفى.

الحقيقه

فى الاصل فيعمل بمعنى فاعل من حق الشىء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققته اذا اثبتته نقل الى الكلمه الثابته او المثبته فى مكانها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفيه الى الاسميه وهى فى الاصطلاح (الكلمه المستعمله فيما) اى فى معنى (وضعت) تلك الكلمه (له فى اصطلاح به التخاطب) اى وضعت له فى اصطلاح به يقع التخاطب بالكلام المشتمل على تلك الكلمه فالظرف اعنى فى اصطلاح متعلق بقوله وضعت وتعلقه بالمستعمله على ما توهمه البعض مما لا معنى له فاحترز بالمستعمله عن الكلمه قبل الاستعمال فانها لا تسمى حقيقه ولا مجازاً وبقوله فيما وضعت له عن الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيراً الى كتاب وعن المجاز المستعمل فيها لم يوضع له فى اصطلاح به التخاطب ولا فى غيره كالاسد فى الرجل الشجاع لان الاستعاره وان كانت موضوعه بالتأويل الا ان المفهوم من اطلاق الوضع انما هو الوضع بالتحقيق.

واحترز بقوله فى اصطلاح به التخاطب عن المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذى يقع به التخاطب كالصلاه اذا استعملها المخاطب

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

يعرف الشرع في الدعاء فانها تكون مجازا لاستعماله في غير ما وضع له في الشرع اعني الاركان المخصوصه وان كانت مستعمله فيما وضع له في اللغه (والوضع) اى وضع اللفظ (تعيين اللفظ للدلاله على معنى بنفسه) اى ليدل بنفسه لا بقريته تنضم اليه.

ومعنى الدلاله بنفسه ان يكون العلم بالتعيين كافيا فى فهم المعنى عند اطلاق اللفظ وهذا شامل للحرف ايضا لانا نفهم معانى الحروف عند اطلاقها بعد علمنا باوضاعها الا ان معانيها ليست تامه فى انفسها بل تحتاج الى الغير بخلاف الاسم والفعل.

نعم لا يكون هذا شاملا لوضع الحرف عند من يجعل معنى قولهم الحرف ما دل على معنى فى غيره انه مشروط فى دلالاته على معناه الافرادى ذكر متعلقه (فخرج المجاز) عن ان يكون موضوعا بالنسبه الى معناه المجازى (لان دلالاته) على ذلك المعنى انما تكون (بقريته) لا بنفسه (دون المشترك) فانه لم يخرج لانه قد عين للدلاله على كل من المعنيين بنفسه وعدم فهم احد المعنيين بالتعيين لعارض الاشتراك لا- ينافى ذلك فالقرء مثلا عين مره للدلاله على الطهر بنفسه ومره آخر للدلاله على الحيض بنفسه فيكون موضوعا بالتعيين.

وفى كثير من النسخ بدل قوله دون المشترك دون الكنايه وهو سهو لانه ان اريد ان الكنايه بالنسبه الى معناها الاصلى موضوعه فكذا المجاز ضروره ان الاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى موضوع للحيوان المفترس وان لم يستعمل فيه وان اريد انها موضوعه بالنسبه الى معنى الكنايه اعنى لازم المعنى الاصلى ففساده ظاهر لانه لا يدل عليه بنفسه بل بواسطه القرينه.

لا- يقال معنى قوله بنفسه اى من غير قرينه مانعه عن اراده الموضوع له او من غير قرينه لفظيه فعلى هذا يخرج من الوضع المجاز دون الكنايه.

لانا نقول اخذ الموضوع فى تعريف الوضع فاسد للزوم الدور وكذا حصر القرينه فى اللفظى لانه المجاز قد يكون قرينه فيه معنويه لا يقال معنى الكلام انه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٤]

خرج عن تعريف الحقيقه المجاز دون الكنايه فانها ايضا حقيقه على ما صرح به صاحب المفتاح.

لانا نقول هذا فاسد على رأى المصنف لان الكنايه لم تستعمل عنده فيما وضع له بل انما استعملت فى لازم الموضوع له مع جواز اراده الملزوم وسيجىء لهذا زياده تحقيق.

(والقول بدلاله اللفظ لذاته ظاهره فاسد) يعنى ذهب بعضهم الى ان دلالة الالفاظ على معانيها لا تحتاج الى الوضع بل بين اللفظ والمعنى مناسبه طبيعيه تقتضى دلالة كل لفظ على معناه لذاته فذهب المصنف وجميع المحققين على ان هذا القول فاسد ما دام محمولا- على ما يفهم منه ظاهرا لان دلالة اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالته على الالفاظ لوجب ان تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد معنى كل لفظ لعدم انفكاك المدلول عن الدليل ولا متنع ان يجعل اللفظ بواسطه القرينه بحيث يدل على المعنى المجازى دون الحقيقى لان ما بالذات لا يزول بالغير ولا متنع نقله من معنى الى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق الا المعنى الثانى.

(وقد تأوله) اى القول بدلاله اللفظ لذاته (السكاكى) اى صرفه عن ظاهره وقال انه تنبيه على ما عليه ائمه علمى الاشتقاق والتصريف من ان للحروف فى انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشده والرخاوه والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضى ان يكون العالم بها اذا اخذ فى تعيين شىء مركب منها لمعنى لا- يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمه كالفصم بالفاء الذى هو حرف رخو لكسر الشىء من غير ان يبين والقسم بالقاف الذى هو حرف شديد لكسر الشىء حتى يبين وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعالان والفعلى بالتحريك لما فيه حركه كالنزوان والحيدى وكذا باب فعل بالضم مثل شرف وكرم للافعال الطبيعيه اللازمه.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ١٩٤١

فى الاصل مفعول من جاز المكان يجوزهُ اذا تعداه نقل الى الكلمه الجائزه اى المتعديه مكانها الاصلى او الكلمه المجوز بها على معنى انهم جازوا بها وعدوها مكانها الاصلى كذا ذكره الشيخ فى اسرار البلاغه وذكر المصنف ان الظاهر انه من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتى اى طريقا لها على ان معنى جاز المكان سلكه فان المجاز طريق الى تصور معناه.

فالمجاز (مفرد ومركب) وهما مختلفان فعرفوا كلا على حدّه.

(اما المفرد فهو الكلمه المستعمله) احترز بها عن الكلمه قبل الاستعمال فانها ليست بمجاز ولا حقيقه (فى غير ما وضعت له) احترز به عن الحقيقه مرتجلا كان او منقولا او غيرهما وقوله (فى اصطلاح به التخاطب) متعلق بقوله وضعت.

قيد بذلك ليدخل المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر كلفظ الصلاه اذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء مجازا فانه وان كان مستعملا فيما وضع له فى الجمله فليس بمستعمل فيما وضع له فى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب اعنى الشرع وليخرج من الحقيقه ما يكون له معنى آخر باصطلاح آخر كلفظ الصلاه المستعمله بحسب الشرع فى الاركان المخصوصه فانه يصدق عليه انه كلمه مستعمله فى غير ما وضعت له لكن بحسب اصطلاح آخر وهو اللغه لا بحسب اصطلاح به التخاطب وهو الشرع (على وجه يصح) متعلق بالمستعمله (مع قرينه عدم ارادته) اى اراده الموضوع له (فلا بد) للمجاز (من العلاقه) ليتحقق الاستعمال على وجه يصح.

وانما قيد بقوله على وجه يصح واشترط العلاقه (ليخرج الغلط) من تعريف المجاز كقولنا خذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب لان هذا الاستعمال ليس على وجه يصح.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ١٩٤٢

(و) انما قيد بقوله مع قرينه عدم ارادته لتخرج (الكنايه) لانها مستعمله في غير ما وضعت له مع جواز اراده ما وضعت له (وكل منهما) اى من الحقيقه والمجاز (لغوى وشرعى وعرفى خاص) وهو ما يتعين ناقله كالنحوى والصرفى وغير ذلك (او) عرفى (عام) لا يتعين ناقله.

وهذه القسمة فى الحقيقه بالقياس الى الواضع فان كان واضعها واضع اللفظ واللغه فلغويه وان كان الشارع فشرعيه وعلى هذا القياس وفى المجاز باعتبار الاصطلاح الذى وقع الاستعمال فى غير ما وضعت له فى ذلك الاصطلاح فان كان هو اصطلاح اللغه فالمجاز لغوى وان كان اصطلاح الشرع فشرعى والا عرفى عام او خاص (كاسد للسبع) المخصوص (والرجل الشجاع) فانه حقيقه لغويه فى السبع مجاز لغوى فى الرجل الشجاع (والصلاه للعباده) المخصوصه (والدعاء) فانه حقيقه شرعيه فى العباده ومجاز شرعى فى الدعاء (وفعل للفظ) المخصوص اعنى ما دل على معنى فى نفسه مقترنا باحد الازمنه الثلاثه (والحدث) فانه حقيقه عرفيه خاصه اى نحويه فى اللفظ مجاز نحوى فى الحدث (ودآبه لذوى الاربع والانسان) فانه حقيقه عرفيه عامه فى الاول مجاز عرفى عام فى الثانى.

(والمجاز مرسل ان كانت العلاقه) المصححه (غير المشابهه) بين المعنى المجازى والمعنى الحقيقى (والا فاستعاره) فعلى هذا الاستعاره هى اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلى لعلاقه المشابهه كاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى (وكثيرا ما تطلق الاستعاره) على فعل المتكلم اعنى (على استعمال اسم المشبه به فى المشبه).

فعلى هذا تكون بمعنى المصدر ويصح منه الاشتقاق (فهما) اى المشبه به والمشبه (مستعار منه ومستعار له واللفظ) اى لفظ المشبه به (مستعار) لانه بمنزله اللباس الذى استعير من احد فالبس غيره (والمرسل) وهو ما كانت العلاقه غير المشابهه (كاليد) الموضوعه للجارحه المخصوصه اذا استعملت (فى النعمه) لكونها بمنزله العله الفاعليه للنعمه لان النعمه منها تصدر وتصل الى المقصود بها (و) كاليد فى (القدره) لان اكثر ما يظهر سلطان القدره يكون فى اليد وبها يكون الافعال الدلاله

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ١٩٤٣

على قدره من البطش والضرب والقطع والاخذ وغير ذلك.

(والروايه) التى هى فى الاصل اسم للبعير الذى يحمل المزاده اذا استعملت (فى المزاده) اى المزود الذى يجعل فيه الزاد اى الطعام المتخذ للسفر والعلاقه كون البعير حاملا لها وهى بمنزله العله الماديه ، ولما اشار بالمثال الى بعض انواع العلاقه اخذ فى التصريح بالبعض الآخر من انواع العلاقات فقال.

(ومنه) اى من المرسل (تسميه الشىء باسم جزئه) فى هذه العبارة نوع من التسامح اى عند اطلاقه على نفس ذلك الشىء لا نفس التسميه مجازا ، (كالعين) وهى الجارحه المخصوصه (فى الربيئه) وهى الشخص الرقيب والعين جزء منه.

ويجب ان يكون الجزء الذى يطلق على الكل مما يكون له من بين الاجزاء مزيد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد او الاصبع على الربيئه (وعكسه) اى ومنه عكس المذكور يعنى تسميه الشىء باسم كله (كالاصابع) المستعمله (فى الانامل) التى هى اجزاء من الاصابع فى قوله تعالى ((يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ)) ، (وتسميته) اى ومنه تسميه الشىء (باسم سبيه نحو رعينا الغيث) اى النبات الذى سببه الغيث (او) تسميه الشىء باسم (مسببه نحو امطرت السماء نباتا) اى غيثا لكون النبات مسببا عنه ، واورد فى الايضاح فى امثله تسميه السبب باسم المسبب فى قولهم فلان اكل الدم اى الديه المسببه عن الدم وهو سهو.

بل هو من تسميه المسبب باسم السبب (او ما كان عليه) اى تسميه الشىء باسم الشىء الذى كان هو عليه فى الزمان الماضى لكنه ليس عليه الآن (نحو قوله تعالى (وَآتُوا التَّيْمَةَ اَمْوَالَهُمْ)) اى الذين كانوا يتامى قبل ذلك اذ لا يتم بعد البلوغ او تسميه الشىء باسم (ما يؤل) ذلك الشىء (اليه) فى الزمان المستقبل (نحو (اِنِّى اَرَانِى اَعْصِرُ حَمْرًا)) اى عصيرا يؤل الى الخمر (او) تسميه الشىء باسم (محلّه نحو (فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ)) اى اهل ناديه الحالّ فيه.

والنادى المجلس (او) تسميه الشىء باسم (حالّه) اى باسم ما يحلّ فى ذلك الشىء (نحو (وَأَمَّا الَّذِينَ اِيْضَتْ وُجُوهُهُمْ فِى رَحْمَتِ اللّٰهِ) اى فى الجنه) التى تحل

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ١٩٤٤

فيها الرحمه (او) تسميه الشيء باسم (آلته نحو (وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ) ، اى ذكرا حسنا) واللسان اسم لآله الذكر ولما كان فى الاخيرين نوع خفاء صرح به فى الكتاب.

فان قيل قد ذكر فى مقدمه هذا الفن ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وبعض انواع العلاقه بل اكثرها لا يفيد اللزوم فكيف ذلك.

قلنا ليس معنى اللزوم ههنا امتناع الانفكاك فى الذهن او الخارج بل تلاصق واتصال ينتقل بسببه من احدهما الى الآخر فى الجملة وفى بعض الاحيان.

وهذا متحقق فى كل امرين بينهما علاقه وارتباط (والاستعاره) وهى مجاز تكون علاقه المشابهه اى قصد ان الاطلاق بسبب المشابهه فاذا اطلق المشفر على شفه الانسان فان قصد تشبيهها بمشفر الابل فى الغلظ فهو استعاره وان اريد انه من اطلاق المقيد على المطلق كاطلاق المرسن على الانف من غير قصد الى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبه الى المعنى الواحد قد يكون استعاره وقد يكون مجازا مرسلا والاستعاره (قد تقيده بالتحقيقه) لىتميز عن التخيليه والمكنى عنها (لتحقق معناها) اى ما عنى بها واستعملت هى فيه (حسا او عقلا) بان يكون اللفظ قد نقل الى امر معلوم يمكن ان ينص عليه ويشار اليه اشاره حسيه او عقليه فالحسى (كقوله لى اسد شاكى السلاح) اى تام السلاح (مقذف اى رجل شجاع) اى قذف به كثيرا الى الوقائع.

وقيل قذف باللحم ورمى به فصار له جسامه ونباله فالاسد ههنا مستعار للرجل الشجاع وهو امر متحقق حسا (وقوله) اى والعقلى كقوله تعالى ((اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) اى الدين الحق) وهو مله الاسلام وهذا امر متحقق عقلا.

قال المصنف رحمه الله فالاستعاره ما تضمن تشبيهه معناه بما وضع له.

والمراد بمعناه ما عنى باللفظ واستعمل اللفظ فيه.

فعلى هذا يخرج من تفسير الاستعاره نحو زيد اسد ورأيت زيدا اسدا ومررت بزيد اسد مما يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وان تضمن تشبيه شىء به وذلك لانه

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ١٩٤٥

إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه الشيء بنفسه على أن ما في قولنا ما تضمن عبارته عن المجاز بقرينه تقسيم المجاز إلى الاستعارة وغيرها وأسد في الأمثلة المذكورة ليس بمجاز لكونه مستعملاً فيما وضع له.

وفيه بحث لأننا لا نسلم أنه مستعمل فيما وضع له بل في معنى الشجاع فيكون مجازاً أو استعارة كما في رأيت أسداً يرمى بقرينه حملة على زيد.

ولا دليل لهم على أن هذا على حذف أداة التشبيه وأن التقدير زيد كاسد، واستدلّ لهم على ذلك بأنه قد وقع الأسد على زيد.

ومعلوم أن الإنسان لا يكون أسداً فوجب المصير إلى التشبيه بحذف أدواته قصداً إلى المبالغة فإسد لأن المصير إلى ذلك إنما يجب إذا كان أسد مستعملاً في معناه الحقيقي وأما إذا كان مجازاً عن الرجل الشجاع فحملة على زيد صحيح.

ويدل على ما ذكرنا أن المشبه به في مثل هذا المقام كثيراً ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله «إسد على وفي الحروب نعامه» أي مجترى، صائل على وكقوله والطير أغربه عليه أي باكيه وقد استوفينا ذلك في الشرح، وأعلم أنهم قد اختلفوا في أن الاستعارة مجاز لغوي أو عقلي فالجمهور على أنها مجاز لغوي بمعنى أنها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقته المشابهة.

(ودليل أنها) أي الاستعارة (مجاز لغوي كونها موضوعه للمشبه به لا للمشبه ولا للاعم منهما) أي من المشبه والمشبه به فإسد في قولنا رأيت أسداً يرمى موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع ولا لمعنى أعم من السبع والرجل الشجاع كالحيوان المجترى، مثلاً- ليكون إطلاقه عليهما حقيقة كإطلاق الحيوان على الأسد والرجل الشجاع وهذا معلوم بالنقل عن أئمة اللغة قطعاً فإطلاقه على المشبه وهو الرجل الشجاع إطلاق على غير ما وضع له مع قرينه مانعه عن إرادته ما وضع له فيكون مجازاً لغوياً.

وفي هذا الكلام دلالة على لفظ العام إذا أطلق على الخاص لا باعتبار

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۱۹۴۶

خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما اذا لقيت زيدا فقلت لقيت رجلا او انسانا او حيوانا بل هو حقيقه اذ لم يستعمل اللفظ الا في معناه الموضوع له.

(وقيل انها) اى الاستعاره (مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى لا لغوى لانها لما لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله) اى دخول المشبه (فى جنس المشبه به) بان جعل الرجل الشجاع فردا من افراد الاسد (كان استعمالها) اى الاستعاره فى المشبه استعمالا (فيما وضعت له) وانما قلنا انها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله فى جنس المشبه به لانها لو لم تكن كذلك لما كانت استعاره لان مجرد نقل الاسم لو كانت استعاره لكانت الاعلام المنقوله استعاره ولما كانت الاستعاره ابلغ من الحقيقه اذ لا مبالغه فى اطلاق الاسم المجرد عاريا من معناه.

ولما صح ان يقال لمن قال رأيت اسدا واراد به زيدا انه جعله اسدا كما لا يقال لمن سمي ولده اسدا انه جعله اسدا اذ لا يقال جعله اميرا الا وقد اثبت فيه صفه الاماره واذا كان نقل اسم المشبه به الى المشبه تبعا لنقل معناه اليه بمعنى انه اثبت له معنى الاسد الحقيقى ادعاء ثم اطلق عليه اسم الاسد كان الاسد مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا لغويا بل عقليا بمعنى ان العقل جعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ما ليس فى الواقع واقعا مجاز عقلى.

(ولهذا) اى ولان اطلاق اسم المشبه به على المشبه انما يكون بعد ادعاء دخوله فى جنس المشبه به (صح التعجب فى قوله قامت تظللنى) اى توقع الظل على.

(من الشمس نفس اعز على من نفسى ، قامت تظللنى ومن عجب ، شمس) اى غلام كالشمس فى الحسن والبهاء (تظللنى من الشمس) فلو لا انه ادعى لذلك الغلام معنى الشمس الحقيقى وجعله شمسا على الحقيقه لما كان لهذا التعجب معنى اذ لا تعجب فى ان يظلل انسان حسن الوجه انسانا آخر (والنهي عنه) اى ولهذا صح النهي عن التعجب فى قوله (لا تعجبوا من بلى غلالته) هى شعار يلبس تحت الثوب وتحت الدرع ايضا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ١٩٤٧

(قد زرّ ازراره على القمر) تقول زررت القميص عليه ازّرّه اذا شددت ازراره عليه فلو لا- انه جعله قمرا حقيقيا لما كان للنهي عن التعجب معنى لان الكتان انما يسرع اليه البلى بسبب ملابسه القمر الحقيقي لا بملابسه انسان كالقمر في الحسن لا يقال القمر في البيت ليس باستعاره لان المشبه مذكور وهو الضمير في غلالته وازراره لانا نقول لا- نسلم ان الذكر على هذا الوجه ينافي الاستعاره المذكوره كما في قولنا سيف زيد في يد اسد فان تعريف الاستعاره صادق على ذلك (ورد) هذا الدليل (بان الادعاء) اي ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به (لا يقتضى كونها) اي الاستعاره (مستعمله فيما وضعت له) للعلم الضروري بان اسدا في قولنا رأيت اسدا يرمى مستعمل في الرجل الشجاع والموضوع له هو السبع المخصوص.

وتحقيق ذلك ان ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به مبنى على انه جعل افراد الاسد بطريق التاويل قسمين : احدهما المتعارف وهو الذى له غايه الجراء ونهايه القوه في مثل تلك الجثه المخصوصه والثانى غير المتعارف وهو الذى له تلك الجراء لكن لا في تلك الجثه المخصوصه.

والهيكل المخصوص ولفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له والقرينه مانعه عن اراده المعنى المتعارف ليتعين المعنى الغير المتعارف.

وبهذا يندفع ما يقال ان الاصرار على دعوى الاسديّه لرجل الشجاع ينافى نصب القرينه المانع عن اراده السبع المخصوص.

(واما التعجب والنهي عنه) كما في البيتين المذكورين (فللبناء على تناسى التشبيه قضاء لحق المبالغه) ودلاله على ان المشبه بحيث لا يتميز عن المشبه به اصلا حتى ان كل ما يترتب على المشبه به من التعجب والنهي عن التعجب يترتب على المشبه ايضا (والاستعاره تفارق الكذب بوجهين بالبناء على التأويل) في دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل افراد المشبه به قسمين متعارفا وغير متعارف كما مر ولا تأويل في الكذب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ١٩٤٨

(ونصب) اى وينصب (القرينه على اراده خلاف الظاهر) فى الاستعاره لما عرفت انه لا بد للمجاز من قرينه مانعه عن اراده المعنى الحقيقى الموضوع له بخلاف الكذب فان قائله لا ينصب فيه قرينه على اراده خلاف الظاهر بل يبذل المجهود فى ترويح ظاهره (ولا تكون) اى الاستعاره (علما) لما سبق من انها تقتضى ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف ولا- يمكن ذلك فى العلم (لمنافته الجنسيه) لانه يقتضى التشخص ومنع الاشتراك والجنسيه يقتضى العموم وتناول الافراد (الا اذا تضمن) العلم (نوع وصفيه) بواسطه اشتهاه بوصف من الاوصاف (كحاتم) المتضمن للاتصاف بالجدود وكذا ومادر بالبخل وسحبان بالفصاحه وباقل بالفهاهه.

فحينئذ يجوز ان يشبه شخص بحاتم فى الجدود ويتأول فى حاتم فيجعل كأنه موضوع للجواد سواء كان ذلك الرجل المعهود او غيره كما مر فى الاسد.

فبهذا التأويل يتناول حاتم الفرد المتعارف والمعهود والفرد الغير المتعارف ويكون اطلاقه على المعهود اعنى حاتما الطائى حقيقه وعلى غيره ممن يتصف بالجدود استعاره نحو رأيت اليوم حاتما.

(وقرينتها) يعنى ان الاستعاره لكونها مجاز لا بد لها من قرينه مانعه عن اراده المعنى الموضوع له وقرينتها (اما امر واحد كما فى قولك رأيت اسدا يرمى او اكثر) اى امران او امور يكون كل واحد منها قرينه (كقوله وان تعافوا) اى تكررهما (العدل والايمان ، فان فى ايماننا نيرانا) اى سيوفا تلمع كشعل النيران فتعلق قوله تعافوا بكل واحد من العدل والايمان قرينه على ان المراد بالنيران السيوف لدلالته على ان جواب هذا الشرط تحاربون وتلجأون الى الطاعه بالسيوف (او معان ملتئمته) مربوطه بعضها ببعض يكون الجميع قرينه لا كل واحد.

وبهذا ظهر فساد قول من زعم ان قوله او اكثر شامل لقوله او معان فلا يصح جعله مقابلا له وقسيما (كقوله وصاعقه من نصله) اى من نصل سيف الممدوح (تنكفى بها) من انكفاء اى انقلب والباء للتعديه والمعنى ربّ نار من حد سيفه يقلبها

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ١٩٤٩

(على اړؤس الاقران خمس سحائب) اى انامله الخمس التى هى فى الجود وعموم العطايا سحائب اى تصبها على اكفائه فى الحرب فيهلكهم بها.

ولما استعار السحائب لا نامل الممدوح ذكر ان هناك صاعقه وبين انها من نصل سيفه ثم قال على اړؤس الاقران ثم قال خمس فذكر العدد الذى هو عدد الانامل فظهر من جميع ذلك انه اراد بالسحائب الانامل (وهى) اى الاستعاره (باعتبار الطرفين) المستعار منه والمستعار له (قسمان لان اجتماعهما) اى اجتماع الطرفين (فى شىء اما ممكن نحو (فَأَحْيَيْنَاهُ)) فى قوله تعالى (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ)، اى ضالا فهديناه) استعار الاحياء من معناه الحقيقى وهو جعل الشىء حيا للهدايه التى هى الدلاله على طريق يوصل الى المطلوب.

والاحياء والهدايه مما يمكن اجتماعهما فى شىء واحد.

وهذا اولى من قول المصنف ان الحياه والهدايه مما يمكن اجتماعهما فى شىء واحد لان المستعار منه هو الاحياء لا الحياه.

وانما قال نحو (فَأَحْيَيْنَاهُ) لان الطرفين فى استعاره الميِّت للضال مما لا يمكن اجتماعهما فى شىء اذ الميت لا يوصف بالضلال (ولتسم) الاستعاره التى يمكن اجتماع طرفيها فى شىء (وفاقيه) لما بين الطرفين من الاتفاق (واما ممتنع) عطف على اما ممكن (كاستعاره اسم المعدوم للموجود لعدم غنائه) هو بالفتح النفع اى لا تتفاه النفع فى ذلك الموجود كما فى المعدوم.

ولا شك ان اجتماع الوجود والعدم فى شىء ممتنع وكذلك استعاره اسم الموجود لمن عدم او فقد لكن بقيت آثاره الجميله التى تحى ذكره وتديم فى الناس اسمه (ولتسم) الاستعاره التى لا يمكن اجتماع طرفيها فى شىء (عناديه) لتعاند الطرفين وامتناع اجتماعهما.

(ومنها) اى من العناديه الاستعاره (التهكميه والتلميحيه وهما ما استعمل فى ضده) اى الاستعاره التى استعملت فى ضد معناها الحقيقى (او نقيضه لما مر) اى لتنزيل التضاد او التناقص منزله التناسب بواسطه تلميح او تهكم على ما سبق تحقيقه

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص: ١٩٥٠

فى باب التشبيه (نحو) فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ،)) اى انذرهم.

استعيرت البشاره التى هى الاخبار بما يظهر سرورا فى المنخر له للانذار الذى هو ضده بادخال الانذار فى جنس البشاره على سبيل التحكم والاستهزاء وكقولك رأيت اسدا وانت تريد جبانا على سبيل التمليح والظرافه.

ولا يخفى امتناع اجتماع التبشير والانذار من جهه واحده وكذا الشجاعه والجبين.

(و) الاستعاره (باعتبار الجامع) اى ما قصد اشتراك الطرفين فيه (قسمان لانه) اى الجامع (اما داخل فى مفهوم الطرفين) المستعار له والمستعار منه (نحو) قوله عليه الصلاه والسلام خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه (كلما سمع هيعه طار اليها) او رجل فى شغفه فى غنيمه يعبد الله حتى يأتية الموت.

قال جار الله الهيعه الصيحه التى تفرع منها واصلها من هاع يهيع اذا جبن والشغفه رأس الجبل والمعنى خير الناس رجل اخذ بعنان فرسه واستعد للجهاد فى سبيل الله او رجل اعتزل الناس وسكن فى رؤس بعض الجبال فى غنم له قليل يرعاها ويكتفى بها فى امر معاشه ويعبد الله حتى يأتية الموت.

استعار الطيران للعدو والجامع داخل فى مفهومهما (فان الجامع بين العدو والطيران هو قطع المسافه بسرعه وهو داخل فيهما) اى فى مفهوم العدو والطيران الا انه فى الطيران اقوى منه فى العدو.

والاظهر ان الطيران هو قطع المسافه بالجنح والسرعه لازمه له فى الاكثر لا داخله فى مفهومه فالاولى ان يمثل باستعاره التقطيع الموضوع لازاله الاتصال بين الاجسام الملتزقه بعضها ببعض لتفريق الجماعه وابعاد بعضها عن بعض فى قوله تعالى (وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا).

والجامع ازاله الاجتماع الداخلة فى مفهومهما وهى فى القطع اشد ، والفرق بين هذا وبين اطلاق المرسين على الانف مع ان فى كل من المرسن والتقطيع خصوص وصف ليس فى الانف وتفريق الجماعه هو ان

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ١٩٥١

خصوص الوصف الكائن في التقطيع مرعى وملحوظ في استعارته لتفريق الجماعه بخلاف خصوص الوصف في المرسن.

والحاصل ان التشبيه ههنا منظور بخلافه ثمه.

فان قلت قد تقرر في غير هذا الفن ان جزء الماهيه لا يختلف بالشده والضعف فكيف يكون جامعا والجامع يجب ان يكون في المستعار منه اقوى.

قلت امتناع الاختلاف انما هو في الماهيه الحقيقيه والمفهوم لا- يجب ان يكون ماهيه حقيقيه بل قد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشده والضعف فيصح كون الجامع داخلا في مفهوم الطرفين مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى الا ترى ان السواد جزء من مفهوم الاسود اعنى المركب من السواد والمحل مع اختلافه بالشده والضعف (واما غير داخل) عطف على اما داخل (كما مر) من استعاره الاسد للرجل الشجاع والشمس للوجه المتهلل ونحو ذلك لظهور ان الشجاعه عارض للاسد لا داخل في مفهومه ، وكذا التهلل للشمس.

(وايضا) للاستعاره تقسيم آخر باعتبار الجامع وهو انها (اما عاميه وهى المبتدله لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسدا يرمى او خاصيته وهى الغريبه) التى لا يطلع عليها الا الخاصه الذين اتواذنها به ارتفعوا عن طبقه العامه.

(والغرابه قد تكون فى نفس الشبه) بان يكون تشبيها فيه نوع غرابه (كما فى قوله) فى وصف الفرس بانه مؤدب وانه اذا نزل صاحبه عنه والقى عنانه فى قربوس سرجه وقف مكانه الى ان يعود اليه (واذا احتبى قربوسه) اى مقدم سرجه (بعنانه ، علك الشكيم الى انصراف الزائر) الشكيم والشكيمه هى الحديده المعترضه فى فهم الفرس.

واراد بالزائر نفسه شبه هيئه وقوع العنان فى موقعه من قربوس السرج ممتدا الى جانبى فم الفرس بهيئه وقوع الثوب فى موقعه من ركبتى المحتبى ممتدا الى جانبى ظهره ثم استعار الاحتباء وهو ان يجمع الرجل ظهره وساقيه بثوب او غيره لوقوع العنان فى قربوس السرج فجاءت الاستعاره غريبه لغرابه التشبيه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ١٩٥٢

(وقد تحصل) اى الغرابه (بتصرف فى) الاستعاره (العاميه كما فى قوله) اخذنا باطراف الاحاديث بيننا ، (وسالت باعناق المطىّ (الاباطح) جمع ابطح وهو مسيل الماء فيه دقاق الحصى استعار سيلان السيول الواقعه فى الاباطح لسير الابل سيرا حثيثا فى غايه السرعه المشتمله على لين وسلاسه والشبه فيها ظاهر عامى لكن قد تصرف فيه بما افاد اللطف والغرابه (اذ اسند الفعل) اعنى سالت (الى الاباطح دون المطىّ) واعناقها حتى افاد انه امتلائت الاباطح من الابل كما فى قوله تعالى (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ،) (او ادخل الاعناق فى السير) لان السرعه والبطؤ فى سير الابل يظهر ان غالبا فى الاعناق ويتبين امرهما فى الهوادى وسائر الاجزاء تستند اليها فى الحركة وتتبعها فى الثقل والخفه.

(و) الاستعاره (باعتبار الثلاثه) المستعار منه والمستعار له والجامع (سته اقسام).

لان المستعار منه والمستعار له اما حسيان او عقليان او المستعار منه حسى والمستعار له عقلى او بالعكس تصير اربعة والجامع فى الثلاثه الاخيره عقلى لا غير لما سبق فى التشبيه لكنه فى القسم الاول اما حسى او عقلى او مختلف فتصير سته والى هذا اشار بقوله (لان الطرفين ان كانا حسيين فالجامع اما حسى نحو قوله تعالى (فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا.)

فان المستعار منه ولد البقره والمستعار له الحيوان الذى خلقه الله تعالى من حلى القبط) التى سبكتها نار السامرى عند القائه فى تلك الحلى التربه التى اخذها من موطىء فرس جبريل عليه السلام.

(والجامع الشكل) فان ذلك الحيوان كان على شكل ولد البقره (والجميع) من المستعار منه والمستعار له والجامع (حسى) اى مدرك بالبصر (واما عقلى نحو (وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ) فان المستعار منه) معنى السلخ وهو (كشط الجلد عن نحو الشاه والمستعار له كشف الضوء عن مكان الليل) وهو موضع القاء ظله (وهما حسيان والجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر) اى حصوله عقيب حصوله

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ١٩٥٣

دائما او غالبا كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمه على كشف الضوء عن مكان الليل والترتب امر عقلى.

وبيان ذلك ان الظلمه هى الاصل والنور فرع طار عليها يسترها بضوئه فاذا غربت الشمس فقد سلخ النهار من الليل اى كشط وازيل كما يكشف عن الشىء الطارى عليه الساتر له فجعل ظهور الظلمه بعد ذهاب ضوء النهار بمتزله ظهور المسلوخ بعد سلخ اهابه عنه وحينئذ صح قوله تعالى (فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ)، لان الواقع عقيب اذهاب الضوء عن مكان الليل هو الاظلام.

واما على ما ذكر فى المفتاح من ان المستعار له ظهور النهار من ظلمه الليل ففيه اشكال لان الواقع بعده انما هو الابصار دون الاظلام.

وحاول بعضهم التوفيق بين الكلامين بحمل كلام صاحب المفتاح على القلب اى ظهور ظلمه الليل من النهار او بان المراد من الظهور التمييز او بان الظهور بمعنى الزوال كما فى قول الحماسى وذلك عاريا ابن ربطه ظاهر.

وفى قول ابى ذؤيب وتلك شكاه ظاهر عنك عارها.

اى زائل وذكر العلامة فى شرح المفتاح ان السلخ قد يكون بمعنى النزع مثل سلخت الاهداب عن الشاه.

وقد يكون بمعنى الاخراج نحو سلخت الشاه عن الاهداب فذهب صاحب المفتاح الى الثانى وصح قوله تعالى (فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ) بالفاء لان التراخى وعدمه مما يختلف باختلاف الامور والعادات وزمان النهار وان توسط بين اخراج النهار من الليل وبين دخول الظلام لكن لعظم شان دخول الظلام بعد اضائه النهار وكونه مما ينبغى ان يحصل الا فى اضعاف ذلك الزمان من الليل عدّ الزمان قريبا وجعل الليل كأنه يفاجئهم عقيب اخراج النهار من الليل بلا مهله.

وعلى هذا حسن اذا المفاجاه كما يقال اخرج النهار من الليل ففاجاه دخول الليل.

ولو جعلنا السلخ بمعنى النزع وقلنا نزع ضوء الشمس عن الهواء ففجاه

[شماره صفحه واقعى : ۲۳۰]

ص: ۱۹۵۴

الظلام لم يستقم او لم يحسن كما اذا قلنا كسرت الكوز ففاجاه الانكسار فلا يجوز ذلك.

(واما مختلف) بعضه حسى وبعضه عقلى (كقولك «رأيت شمسا» وانت تريد انسانا كالشمس فى حسن الطلعه) وهى حسى (ونباهه الشان) وهى عقليه (والا) عطف على قوله وان كانا حسيين اى وان لم يكن الطرفان حسيين (فهما) اى الطرفان (اما عقليان نحو قوله تعالى (مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا).

فان المستعار منه الرقاد) اى النوم على ان يكون المرقد مصدرا ميميا وتكون الاستعاره اصلية او على انه بمعنى المكان الا انه اعتبر التشبيه فى المصدر لان المقصود بالنظر فى اسم المكان وسائر المشتقات انما هو فى المعنى القائم بالذات لا نفس الذات واعتبار التشبيه فى المقصود الاهم اولى وستسمع لهذا زياده تحقيق فى الاستعاره التبعية.

(والمستعار له الموت والجامع عدم ظهور الفعل والجميع عقلى).

وقيل عدم ظهور الافعال فى المستعار له اعنى الموت اقوى.

ومن شرط الجامع ان يكون المستعار منه اقوى فالحق ان الجامع هو البعث الذى هو فى النوم اظهر واشهر واقوى لكونه مما لا شبهه فيه لاحد وقرينه الاستعاره هى كون هذا الكلام كلام الموتى مع قوله (هذا ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ).

(واما مختلفان) اى احد الطرفين حسى والآخر عقلى (والحسى هو المستعار منه نحو قوله تعالى (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ،) فان المستعار منه كسر الزجاج وهو حسى والمستعار له التبليغ والجامع التأثير وهما عقليان) والمعنى ابن الامر ابانه اى لا تمنحى كما لا يلتئم صدع الزجاجه (واما عكس ذلك) اى الطرفان مختلفان والحسى هو المستعار له (نحو قوله تعالى (إِنَّا لَمَّا طَغَى) الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ).

فان المستعار له كثره الماء وهو حسى والمستعار منه التكثير والجامع الاستعلاء المفرط وهما عقليان (و) الاستعاره (باعتبار اللفظ) المستعار (قسمان لانه) اى اللفظ المستعار (ان كان اسم جنس) حقيقه او تأويلا كما فى الاعلام المشتهره

[شماره صفحه واقعى : ۲۳۱]

ص: ۱۹۵۵

بنوع وصفيه (فاصليه) اى فالاستعاره اصليه (كاسد) اذا استعير للرجل الشجاع (وقتل) اذا استعير للضرب الشديد الاول اسم عين والثانى اسم معنى (والا- فتبعيه) اى وان لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعاره تبعيه (كالفعل وما يشق منه) مثل اسمى الفاعل والمفعول والصفه المشبهه وغير ذلك (والحرف).

وانما كانت تبعيه لان الاستعاره تعتمد التشبيه والتشبيه يقتضى كون المشبه موصوفا بوجه الشبه او بكونه مشاركا للمشبه به فى وجه الشبه وانما يصلح للموصوفيه الحقائق اى الامور المتقرره الثابته كقولك جسم ابيض وبياض صاف دون معانى الافعال والصفات المشتقه منها لكونها متجدده غير متقرره بواسطه دخول الزمان فى مفهوم الافعال وعروضه للصفات دون الحروف وهو ظاهر كذا ذكره.

وفيه بحث لان هذا الدليل بعد استقامته لا يتناول اسم الزمان والمكان والاله لانها تصلح للموصوفيه وهم ايضا صرحوا بان المراد بالمشتقات هو الصفات دون اسم الزمان والمكان والاله فيجب ان تكون الاستعاره فى اسم الزمان ونحو اصليه بان يقدر التشبيه فى نفسه لا فى مصدره وليس كذلك للقطع بانا اذا قلنا هذا مقتل فلان للموضع الذى ضرب فيه ضربا شديدا او مرقد فلان لقبه فان المعنى على تشبيه الضرب بالقتل والموت بالرقاد وان الاستعاره فى المصدر لا فى نفس المكان بل التحقيق ان الاستعاره فى الافعال وجميع المشتقات التى يكون القصد بها الى المعانى القائمه بالذوات تبعيه لان المصدر الدال على المعنى القائم بالذات هو المقصود الاهم الجدير بان يعتبر فيه التشبيه والا- لذكرت الالفاظ الداله على نفس الذوات دون ما يقوم بها من الصفات (فالتشبيه فى الاولين) اى فى الفعل وما يشق منه (لمعنى المصدر وفى الثالث) اى الحرف (لمتعلق معناه) اى لما تعلق به معنى الحرف.

قال صاحب المفتاح المراد بمتعلقات معانى الحروف ما يعبر بها عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغايه وفى معناها الظرفيه وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى الحروف والا لما كانت حروفا بل اسماء لان الاسميه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص: ١٩٥٦

والحرفيه انما هي باعتبار المعنى وانما هي متعلقات لمعانيها اى اذا افادت هذه الحروف معانى ترجع تلك المعانى الى هذه بنوع استلزام.

فقول المصنف فى تمثيل متعلق معنى الحروف (كالمجرور فى قولنا زيد فى نعمه) ليس بصحيح.

واذا كان التشبيه لمعنى المصدر ولمتعلق معنى الحروف (فيقدر) التشبيه (فى نطق الحال والحال ناطقه بكذا للدلاله بالنطق) اى يجعل دلالة الحال مشبها ونطق الناطق مشبها به ووجه الشبه ايضاح المعنى وايصاله الى الذهن ثم يستعار للدلاله لفظ النطق ثم يشتق من النطق المستعار الفعل والصفه فتكون الاستعاره فى المصدر اصلية وفى الفعل والصفه تبعيه وان اطلق النطق على الدلاله لا باعتبار التشبيه بل باعتبار ان الدلاله لازمه له يكون مجازا مرسلا.

وقد عرفت انه لا امتناع فى ان يكون اللفظ الواحد بالنسبه الى المعنى الواحد استعاره ومجازا مرسلا باعتبار العلاقتين (و) يقدر التشبيه (فى لام التعليل نحو قوله تعالى ((فَالْتَقَطَهُ)) اى موسى عليه السلام ((أَلْ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا)) للعداوه) اى يقدر التشبيه للعداوه (والحزن) الحاصلين (بعد الالتقاط بعلة) اى عله الالتقاط (الغائيه) كالمحبه والتبني فى الترتب على الالتقاط والحصول بعده ثم استعمل فى العداوه والحزن ما كان حقه ان يستعمل فى العله الغائيه فتكون الاستعاره فيها تبعا للاستعاره فى المجرور.

وهذا الطريق مأخوذ من كلام صاحب الكشاف ومبنى على ان متعلق معنى اللام هو المجرور على ما سبق.

لكنه غير مستقيم على مذهب المصنف فى الاستعاره المصرحه لان المتروك يجب ان يكون هو المشبه سواء كانت الاستعاره اصلية او تبعيه.

وعلى هذا الطريق المشبه اعنى العداوه والحزن مذكور لا متروك.

بل تحقيق استعاره التبعية ههنا انه شبه ترتب العداوه والحزن على الالتقاط بترتب علة الغائيه عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعه للمشبه به اعنى ترتب

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ١٩٥٧

عله الالتقاط الغائيه عليه فجرت الاستعاره اولاً- فى العليه والفرضيه وتبعيتها فى اللام كما مر فى نطقت الحال فصار حكم اللام حكم الاسد حيث استعيرت لما يشبه العليه و صار متعلق معنى اللام هو العليه والفرضيه لا المجرور على ما ذكره المصنف سهواً.

وفى هذا المقام زياده تحقيق اوردناها فى الشرح (ومدار قرينتها) اى قرينه الاستعاره التبعيه (فى الاولين) اى فى الفعل وما يشتق منه (على الفاعل نحو نطقت الحال) بكذا فان النطق الحقيقى لا يسند الى الحال (او المفعول نحو) جمع الحق لنا فى امام (قتل البخل واحى السماحا) فان القتل والاحياء الحقيقين لا يتعلقان بالبخل والجود (ونحو نقرهم لهذميّات نقدّ بها) ما كان خاط عليهم كل زراد.

وللهزم من الاسنه القاطع فاراد بلهذميّات طعنات منسوبه الى الاسنه القاطعه او اراد نفس الاسنه والنسبه للمبالغه كالحمرى والقّد القطع وزرد الدرع وسردها نسجها فالمفعول الثانى اعنى لهذميّات قرينه على ان نقرهم استعاره (او المجرور نحو) (فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ،)) فان ذكر العذاب قرينه على ان بشر استعاره تبعيه تهكميه.

وانما قال ومدارا قرينتها على كذا لان القرينه لا تنحصر فيما ذكر بل قد تكون حاله كقولك قتلت زيدا اذا ضربته ضربا شديدا (و) الاستعاره (باعتبار آخر) غير اعتبار الطرفين والجامع.

واللفظ (ثله اقسام) لانها اما ان لم تقترن بشىء يلائم المستعار له والمستعار منه او تقترن بما يلائم المستعار له او تقترن بما يلائم المستعار منه.

الاول (مطلقه وهى ما لم تقترن بصفه ولا تفريع) اى تفريع كلام مما يلائم المستعار له والمستعار منه نحو عندى اسد (والمراد بالصفه (المعنويه) التى هى معنى قائم بالغير (لا النعت) النحوى الذى هو احد التوابع.

(و) الثانى (مجرده وهى ما قرن بما يلائم المستعار له كقوله غمر الرداء) اى كثير العطاء استعار الرداء للعطاء لانه يصون عرض صاحبه كما يصون الرداء ما يلقى عليه.

[شماره صفحه واقعى : ۲۳۴]

ص: ۱۹۵۸

ثم وصفه بالغمر الذى يناسب العطاء دون الرداء تجريدا للاستعاره والقرينه سياق الكلام اعنى قوله (اذا تبسم ضاحكا) اى شارعا فى الضحك آخذا فيه.

وتمامه غلقت بضحكته رقاب المال اى اذا تبسم غلقت رقاب امواله فى ايدى السائلين.

يقال غلق الرهن فى يد المرتهن اذا لم يقدر على انفكاكه.

(و) الثالث (مرشحه وهى ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ)) استعير الاثراء للاستبدال والاختيار.

ثم فرع عليها ما يلائم الاثراء من الربح والتجاره (وقد يجتمعان) اى التجريد والترشيح (كقوله لدى اسد شاكى السلاح) هذا تجريد لانه وصف بما يلائم المستعار له اعنى الرجل الشجاع (مقْدَفٌ له لبد اظفاره لم تقَلِّم) هذا ترشيح لان هذا الوصف مما يلائم المستعار منه اعنى الاسد الحقيقى.

واللبد جمع لبد وهى ما تلبد من شعر الاسد على منكيهه والتقليم مبالغه القلم وهو القطع (والترشيح ابلغ) من الاطلاق والتجريد ومن جمع التجريد والترشيح (لاشتماله على تحقيق المبالغه) فى التشبيه لان فى الاستعاره مبالغه فى التشبيه فترشيحها بما يلائم المستعار منه تحقيق ذلك وتقويه له (ومبناه) اى مبنى الترشيح (على تناسى التشبيه) وادعاء ان المستعار له نفس المستعار منه لا شىء شبيه به (حتى انه يبنى على علو القدر) الذى يستعار له علو المكان (ما يبنى على علو المكان كقوله ويصعد حتى يظن الجهول بان له حاجه فى السماء) استعار الصعود لعلو القدر والارتقاء فى مدارج الكمال ثم بنى عليه ما يبنى على علو المكان والارتقاء الى السماء من ظن الجهول ان له حاجه فى السماء.

وفى لفظ الجهول زياده مبالغه فى المدح لما فيه من الاشاره الى ان هذا انما يظنه الجهول واما العاقل فيعرف انه لا حاجه له فى السماء لا تضافه بسائر الكلمالات.

وهذا المعنى مما خفى على بعضهم فتوهم ان فى البيت تقصيرا فى وصف علوه حيث اثبت هذا الظن للكامل الجهل بمعرفه الاشياء (ونحو) اى مثل البناء على علو

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ١٩٥٩

القدر ما يبنى على علو المكان لتناسى التشبيه (ما مر من التعجب) فى قوله قامت تظللنى ومن عجب شمس تظللنى من الشمس (والنهى عنه) اى عن التعجب فى قوله لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر ازراراه على القمر.

اذ لو لم يقصد تناسى التشبيه وانكاره لما كان للتعجب والنهى عنه جهه على ما سبق ، ثم اشار الى زياده تقرير لهذا الكلام فقال (واذا جاز البناء على الفرع) اى المشبه به (من الاعتراف بالاصل) اى المشبه.

وذلك لان الاصل فى التشبيه وان كان هو المشبه به من جهه انه اقوى واعرف الا ان المشبه هو الاصل من جهه ان الغرض يعود اليه وانه المقصود فى الكلام بالنفى والاثبات (كما فى قوله هى الشمس مسكنها فى السماء فعز) امر من عزاه حملة على العزاء وهو الصبر (الفؤاد عزاء جميلا فلن تستطيع) انت (اليها) اى الى الشمس الصعود ولن تستطيع الشمس (اليك النزولا) والعامل فى اليها واليك هو المصدر بعدهما ان جوزنا تقديم الظرف على المصدر والا فمحذوف يفسره الظاهر.

فقوله هى الشمس تشبيه لا-استعاره وفى التشبيه اعتراف بالمشبه ومع ذلك فقد بنى الكلام على المشبه به اعنى الشمس وهو واضح.

فقوله واذا جاز البناء شرط جوابه قوله (فمع جحدته) اى جحد الاصل كما فى الاستعاره البناء على الفرع (اولى) بالجواز لانه قد طوى فيه ذكر المشبه اصلا وجعل الكلام خلوا عنه ونقل الحديث الى المشبه به.

وقد وقع فى بعض اشعار العجم النهى عن التعجب من التصريح باداه التشبيه.

وحاصله لا تعجبوا من قصر ذوائبه فانها كالليل ووجهه كالربيع والليل فى الربيع مائل الى القصر.

وفى هذا المعنى من الغرابه والملاحه بحيث لا يخفى.

(واما) المجاز (المركب) فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلى) اى بالمعنى الذى يدل عليه ذلك اللفظ بالمطابقه (تشبيه التمثيل) وهو ما يكون وجهه منتزعا من متعدد واحترز بهذا على الاستعاره فى المفرد (للمبالغه) فى التشبيه (كما

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ١٩٦٠

يقال للمتعدد في امر انى اراك تقدم رجلا- وتؤخر اخرى) شبه صورته ترددده فى ذلك الامر بصوره تردد من قام ليذهب فتاره يريده الذهب فيقدم رجلا وتاره لا يريده فيؤخر اخرى.

فاستعمل فى الصوره الاولى الكلام الدال بالمطابقه على الصوره الثانيه ووجه الشبه وهو الاقدام تاره والاحجام اخرى منتزع من عده امور كما ترى.

(وهذا) المجاز المركب (يسمى التمثيل) لكون وجهه منتزعا من متعدد (على سبيل الاستعاره) لانه قد ذكر فيه المشبه به واريده المشبه كما هو شان الاستعاره.

(وقد يسمى التمثيل مطلقا) من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعاره ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلى.

وفى تخصيص المجاز المركب بالاستعاره نظر لانه كما ان المفردات موضوعه بحسب الوضع الشخصى فالمركبات موضوعه بحسب النوع فاذا استعمل المركب فى غير ما وضع له فلا بد من ان يكون ذلك بعلاقه فان كانت هى المشابهه فاستعاره والا فغير استعاره وهو كثير فى الكلام كالجمل الخبريه التى لم تستعمل فى الاخبار (ومتى فشا استعماله) اى المجاز المركب (كذلك) اى على سبيل الاستعاره (يسمى مثلا ولهذا) اى ولكون المثل تمثيلا فشا استعماله على سبيل الاستعاره (لا تغير الامثال) لان الاستعاره يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل فى المشبه.

فلو غير المثل لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استعاره فلا يكون مثلا.

ولهذا لا- يلتفت فى الامثال الى مضاربهها تذكيرا وتأيينا وافرادا وتشبيه وجمعا بل انما ينظر الى مواردها كما يقال للرجل بالصيف ضعيت اللبن بكسر تاء الخطاب لانه فى الاصل للامراه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ١٩٦١

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

ص: ۱۹۶۲

فصل : فى بيان الاستعاره بالكنايه و الاستعاره التخيليه

ولما كانتا عند المصنف امرين معنويين غير داخلين فى تعريف المجاز اورد لهما فصلا على حده ليستوفى المعانى التى يطلق عليها لفظ الاستعاره فقال (قد يضمّر التشبيه فى النفس فلا يصرح بشيء من اركانها سوى المشبه) واما وجوب ذكر المشبه به فانما هو فى التشبيه المصطلح عليه ، وقد عرفت انه غير الاستعاره بالكنايه.

(ويدل عليه) اى على ذلك التشبيه المضمّر فى النفس (بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به) من غير ان يكون هناك امر متحقق حسا او عقلا يطلق عليه اسم ذلك الامر (فيسمى التشبيه) المضمّر فى النفس (استعاره بالكنايه او مكنيا عنها) اما الكنايه فلانه لم يصرح به بل انما دل عليه بذكر خواصه ولوازمه واما الاستعاره فمجرد تسميه خاليه عن المناسبه (و) يسمى (اثبات ذلك الامر) المختص بالمشبه به (للمشبه استعاره تخيليه) لانه قد استعير للمشبه ذلك الامر الذى يختص المشبه به وبه يكون كمال المشبه به او قوامه فى وجه الشبه ليخيل ان المشبه من جنس المشبه به (كما فى قول الهذلى واذا المنيه انشبت) اى علق (اظفارها) الفيت كل تميمه لا تنفع.

التميمه الخرزه التى تجعل معاذه اى تعويذا اى اذا علق الموت مخلبه فى شيء ليذهب به بطلت عنده الحيل (شبه) الهذلى فى نفسه (المنيه بالسبع فى اغتيال النفوس بالقهر والغلبه من غير تفرقه بين نفاع وضرار) ولا- رقه لمرحوم ولا- بقيا على ذى فضيله (فاثبت لها) اى للمنيه (الاذفار التى لا يكمل ذلك) الاغتيال (فيه) اى فى السبع (بدونها) تحقيقا للمبالغه فى التشبيه.

فتشبه المنيه بالسبع استعاره بالكنايه واثبات الاظفار لها استعاره تخيليه (وكما فى قول الاخر ولئن نطقت بشكر برك مفصحا ، فلسان حالى بالشكايه انطق).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

ص: ١٩٦٣

شبه الحال بانسان متكلم فى الدلاله على المقصود) وهو استعاره بالكنايه (فاثبت لها) اى للحال (اللسان الذى به قوامها) اى قوام الدلاله (فيه) اى فى الانسان المتكلم.

وهذا الاثبات استعاره تخيليه ، فعلى هذا كل من لفظى الاظفار والمنيه حقيقه مستعمله فى معناها الموضوع له وليس فى الكلام مجاز لغوى.

والاستعاره بالكنايه والاستعاره التخيليه فعلا من افعال المتكلم متلازمان اذ التخيليه يجب ان تكون قرينه للمكثيه البته والمكثيه يجب ان تكون قرينتها تخيليه البته فمثل قولنا اظفار المنيه المشبهه بالسبع اهلكت فلانا يكون ترشيحا للتشبيه كما ان اطولكن فى قوله عليه السلام اسرعكن لحوقابى اطولكن يداى نعمه ترشيح للمجاز.

هذا ولكن تفسير الاستعاره بالكنايه بما ذكره المصنف شىء لا مستند له فى كلام السلف ولا هو مبنى على مناسبه لغويه ومعناها المأخوذ من كلام السلف هو ان لا يصرح بذكر المستعار بل بذكر رديفه ولازمه الدال عليه فالمقصود بقولنا اظفار المنيه استعاره السبع للمنيه كاستعاره الاسد للرجل الشجاع.

الا انا لم نصرح بذكر المستعار اعنى السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه وهو الاظفار لينتقل منه الى المقصود كما هو شان الكنايه فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصرح به والمستعار منه هو الحيوان المفترس والمستعار له هو المنيه.

قال صاحب الكشاف ان من اسرار البلاغه ولطائفها ان يسكتوا عن ذكر الشىء المستعار ثم يرمزوا اليه بذكر شىء من روادفه فينبهوا بذلك الرمز على مكانه نحو شجاع يفترس افتراسه.

ففيه تنبيه على ان الشجاع اسد.

هذا كلامه وهو صريح فى ان المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحا المرموز اليه بذكر لوازمه ، وسيجىء الكلام على ما ذكره السكاكى (وكذا قول زهير صحا) اى سلا مجازا من الصحو خلاف السكر (القلب عن سلمى واقصر باطله)،.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ١٩٦٤

يقال اقصر عن الشيء اذا اقلع عنه اي تركه وامتنع عنه اي امتنع باطله عنه وتركه بحاله (وعرّى افراس الصبا ورواحله اراد) زهير (ان يبين انه ترك ما كان يرتكبه زمن المحبه من الجهل والغى واعرض عن معاودته فبطلت آلاته) الضمير فى معاودته وآلاته لما كان يرتكبه (فشبه) زهير فى نفسه (الصبا بجبهه من جهات المسير كالحج والتجاره قضى منها) اي من تلك الجبهه (الوطر فاهملت آلاتها) ووجه الشبه الاشتغال التام وركوب المسالك الصعبه فيه غير مبال بمهلكه ولا محترز عن معركه ، وهذا التشبيه المضمّر فى النفس استعاره بالكنايه.

(فأثبت له) اي للصبا بعض ما يختص تلك الجبهه اعنى (الافراس والرواحل) التى بها قوام جهه المسير والسفر.

فأثبت الافراس والرواحل استعاره تخيليه (فالصبا) على هذا التقدير (من الصبوه بمعنى الميل الى الجهل والفتوه) يقال صبا يصبو صبوا اي مال الى الجهل والفتوه كذا فى الصحاح لا من الصباء بالفتح والمد يقال صبى صباء مثل سمع سماعا اي لعب مع الصبيان.

(ويحتمل انه) اي زهير (اراد) بالافراس والرواحل (دواعى النفوس وشهواتها والقوى الحاصله لها فى استيفاء اللذات او اراد بها الاسباب التى قلّمًا تتأخذ فى اتباع الغى الا اوان الصبا) وعنفوان الشباب مثل المال والمنال والاخوان والاعوان (فتكون الاستعاره) اي استعاره الافراس والرواحل (تحقيقيه) لتحقق معناها عقلا اذا اريد بهما الدواعى وحسا اذا اريد بهما اسباب اتباع الغى من المال والمنال مثّل المصنف امثله الاول ما تكون التخيليه اثبات ما به كمال المشبه به والثانى ما تكون اثبات ما به قوام المشبه به والثالث ما يحتمل التخيليه والتحقيقيه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ١٩٦٥

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۱۹۶۶

فصل : فى مباحث من الحقيقه و المجاز و الاستعاره بالكنايه و الاستعاره التخيليه

وقعت فى المفتاح مخالفه لما ذكره المصنف والكلام عليها (عرف السكاكى الحقيقه اللغويه) اى غير العقليه (بالكلمه المستعمله فيما وضعت هى له من غير تأويل فى الوضع واحترز بالقيد الاخير) وهو قوله من غير تأويل فى الوضع (عن الاستعاره على اصح القولين) وهو القول بان الاستعاره مجاز لغوى لكونها مستعمله فى غير الموضوع له الحقيقى فيجب الاحتراز عنها ، واما على القول بانها مجاز عقلى واللفظ مستعمل فى معناه اللغوى فلا- يصح الاحتراز عنها (فانها) اى انما وقع الاحتراز بهذا القيد عن الاستعاره لانها (مستعمله فيما وضعت له بتاويل) وهو ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسامين متعارفا وغير متعارف.

(وعرف) السكاكى (المجاز اللغوى بالكلمه) فى غير ما هى موضوعه له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبه الى نوع حقيقتها مع قرينه مانعه عن اراده معناها فى ذلك النوع.

وقوله بالنسبه متعلق بالغير واللام فى الغير للعهد اى المستعمله فى معنى غير المعنى الذى الكلمه موضوعه له فى اللغه او الشرع غيرا بالنسبه الى نوع حقيقه تلك الكلمه حتى لو كان نوع حقيقتها لغويا يكون الكلمه قد استعملت فى غير معناها اللغوى فيكون مجازا لغويا.

وعلى هذا القياس ولما كان هذا القيد بمنزله قولنا فى اصطلاح به التخاطب مع كون هذا اوضح وادل على المقصود اقام المصنف مقامه اخذا بالحاصل من كلام السكاكى فقال (فى غير ما وضعت له بالتحقيق فى اصطلاح به التخاطب مع قرينه مانعه عن ارادته) اى اراده معناها فى ذلك الاصطلاح.

(واتى) السكاكى (بقيد التحقيق) حيث قال موضوعه له بالتحقيق

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص : ١٩٦٧

(لتدخل) فى تعريف المجاز (الاستعاره) التى هى مجاز لغوى (على ما مر) من انها مستعمله فيما وضعت له بالتأويل لا بالتحقيق ، فلو لم يقيد الوضع بالتحقيق لم تدخل هى فى التعريف لانها ليست مستعمله فى غير ما وضعت له بالتأويل.

وظاهر عبارته صاحب المفتاح ههنا فاسد لانه قال وقولى بالتحقيق احتراز عن ان لا تخرج الاستعاره وظاهر ان الاحتراز انما هو عن خروج الاستعاره لا- عن عدم خروجها فيجب ان تكون لا- زائده او يكون المعنى احترازا لثلا- تخرج الاستعاره (ورد) ما ذكره السكاكى (بان الوضع) وما يشق منه كالموضوعه مثلا (اذا اطلق لا يتناول الوضع بتأويل).

لان السكاكى نفسه قد فسر الوضع بتعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه وقال وقولى بنفسه احتراز عن المجاز المعين بازاء معناه بقريته ولا شك ان دلالة الاسد على الرجل الشجاع انما هو بالقريته فحينئذ لا حاجه الى تقييد ذلك الوضع فى تعريف الحقيقه بعدم التأويل وفى تعريف المجاز بالتحقيق.

اللهم الا ان يقصد زياده الايضاح لا تتميم الحد.

ويمكن الجواب بان السكاكى لم يقصد ان مطلق الوضع بالمعنى الذى ذكره يتناول الوضع بالتأويل بل مراده انه قد عرض للفظ الوضع اشتراك بين المعنى المذكور وبين الوضع بالتأويل كما فى الاستعاره فقيدته بالتحقيق ليكون قريته على ان المراد بالوضع معناه المذكور لا المعنى الذى يستعمل فيه احيانا وهو الوضع بالتأويل.

وبهذا يخرج الجواب عن سؤال آخر وهو ان يقال لو سلم تناول الوضع للوضع بالتأويل فلا تخرج الاستعاره ايضا لانه يصدق عليها انها مستعمله فى غير ما وضعت له فى الجملة اعنى الوضع بالتحقيق اذ غايه ما فى الباب ان الوضع يتناول الوضع بالتحقيق والتأويل لكن لا جهه لتخصيصه بالوضع بالتأويل فقط حتى تخرج الاستعاره البتة.

(و) رد ايضا ما ذكره (بان التقييد باصطلاح به التخاطب) او ما يؤدى معناه (كما لا بد منه فى تعريف المجاز) ليدخل فيه نحو لفظ الصلاه اذا استعمله الشارع

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ١٩٦٨

فى الدعاء مجازا كذلك (لا بد منه فى تعريف الحقيقه) ايضا ليخرج عنه نحو هذا اللفظ لانه مستعمل فيما وضع له فى الجمله وان لم يكن ما وضع له فى هذا الاصطلاح.

ويمكن الجواب بان قيد الحيشه مراد فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات.

ولا يخفى ان الحقيقه والمجاز كذلك لان الكلمه الواحده بالنسبه الى المعنى الواحد قد تكون حقيقه وقد تكون مجازا بحسب وضعين مختلفين فالمراد ان الحقيقه هى الكلمه المستعمله فيما هى موضوعه له من حيث انها موضوعه له لا سيما ان تعليق الحكم بالوصف مفيد لهذا المعنى كما يقال الجواد لا يخيب سائله اى من حيث انه جواد.

وحينئذ يخرج عن التعريف مثل لفظ الصلاه المستعمل فى عرف الشرع فى الدعاء لان استعماله فى الدعاء ليس من حيث انه موضوع الدعاء بل من حيث ان الدعاء جزء من الموضوع له ، وقد يجاب بان قيد اصطلاح به التخاطب مراد فى تعريف الحقيقه لكنه اكتفى بذكره فى تعريف المجاز لكون البحث عن الحقيقه غير مقصود بالذات فى هذا الفن وبان اللام فى الوضع للعهد اى الوضع الذى وقع به التخاطب فلا حاجه الى هذا القيد وفى كليهما نظر.

واعترض ايضا على تعريف المجاز بانه يتناول الغلط لأن الفرس فى خذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب بين يديه مستعمل فى غير ما وضع له والاشاره الى الكتاب قرينه على انه لم يرد بالفرس معناه الحقيقى.

(وقسم) السكاكى (المجاز اللغوى) الراجع الى معنى الكلمه المتضمن للفائده (الى الاستعاره وغيرها) بانه ان تضمن المبالغه فى التشبيه فاستعاره والا فغير استعاره (وعرف) السكاكى (الاستعاره بان تذكر احد طرفى التشبيه وتريد به) اى بالطرف المذكور (الآخر) اى الطرف المتروك (مدعيًا دخول المشبه فى جنس المشبه به) كما تقول فى الحمام اسد وانت تريد به الرجل الشجاع مدعيًا انه من جنس الاسد فتثبت له ما يختص السبع المشبه به وهو اسم جنسه وكما تقول انشبت المنيه اظفارها

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ١٩٦٩

وانت تريد بالمنيه السبع بادعاء السبعيه لها فتثبت لها ما يختص السبع المشبه به وهو الاظفار ويسمى المشبه به سواء كان هو المذكور او المتروك مستعارا منه ويسمى اسم المشبه به مستعارا ويسمى المشبه بالمشبه به مستعارا له.

(وقسمها) اى الاستعاره (الى المصرح بها والمكنى عنها وعنصر المصرح بها ان يكون) الطرف (المذكور) من طرفى التشبيه (هو المشبه به وجعل منها) اى من الاستعاره المصرح بها (تحقيقه وتخيليه).

وانما لم يقل قسمها اليهما لان المتبادر الى الفهم من التحقيقه والتخيليه ما يكون على الجزم وهو قد ذكر قسما آخر سماه المحتمل للتحقيق والتخييل كما ذكر فى بيت زهير (وفسر التحقيقه بما مر) اى بما يكون المشبه المتروك متحققا حسا او عقلا (وعد التمثيل) على سبيل الاستعاره كما فى قولك انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى.

(منها) اى من التحقيقه حيث قال فى قسم الاستعاره المصرح بها التحقيقه مع القطع ومن الامثله استعاره وصف احدى صورتين منتزعتين من امور لوصف صوره اخرى.

(ورد) ذلك (بانه) اى التمثيل (مستلزم للتركيب المنافى للافراد) فلا يصح عده من الاستعاره التى هى من اقسام المجاز المفرد لان تنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والا لزم اجتماع المتنافيين ضروره وجود اللازم عند وجود الملزوم والجواب انه عد التمثيل قسما من مطلق الاستعاره التصريحيه التحقيقه لا من الاستعاره التى هى مجاز مفرد وقسمه المجاز المفرد الى الاستعاره وغيرها لا توجب كون كل استعاره مجازا مفردا كقولنا الابيض اما حيوان او غيره والحيوان قد يكون ابيض وقد لا يكون على ان لفظ المفتاح صريح فى ان المجاز الذى جعله منقسما الى اقسام ليس هو المجاز المفرد المفسر بالكلمه المستعمله فى غير ما وضعت له لانه قال بعد تعريف المجاز ان المجاز عند السلف قسمان لغوى وعقلى واللغوى قسمان راجع الى معنى الكلمه وراجع الى حكم الكلمه والراجع الى المعنى قسمان خال عن الفائده ومتضمن لها والمتضمن للفائده قسمان استعاره وغير استعاره وظاهر ان المجاز العقلى والراجع الى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٦]

ص : ١٩٧٠

حكم الكلمه خارجان عن المجاز بالمعنى المذكور فيجب ان يريد بالراجع الى معنى الكلمه اعم من المفرد والمركب ليصح الحصر فى القسمين.

واجب بوجه آخر الاول ان المراد بالكلمه اللفظ الشامل للمفرد والمركب نحو كلمه الله والثانى انا لا نسلم ان التمثيل يستلزم التركيب بل هو استعاره مبنيه على التشبيه التمثيلى وهو قد يكون طرفاه مفردين كما فى قوله تعالى.

(مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا) الايه.

والثالث ان اضافه الكلمه الى شىء او تقييدها واقترانها بالف شىء لا يخرجها عن ان تكون كلمه فالاستعاره فى مثل انى اراك تقدم رجلا- وتؤخر اخرى هو التقديم المضاف الى الرجل المقترن بتأخيره اخرى والمستعار له هو التردد فهو كلمه فى غير ما وضعت له.

وفى الكل نظر اوردناه فى الشرح (وفسر) السكاكى الاستعاره (التخيلىه بما لا تحقق لمعناه حسا ولا عقلا بل هو) اى معناه (صوره وهميه محضه) لا يشعر بها شىء من التحقق العقلى او الحسى (كلفظ الاظفار فى قول الهذلى)

و اذا المنيه انشبت اظفارها***الفيت كل تميمه لا تنفع

(فانه لما شبه المنيه بالسبع فى الاغتيال اخذ الوهم فى تصويرها) اى المنيه (بصورته) اى السبع (واختراع لوازمه لها) اى لوازم السبع للمنيه وعلى الخصوص ما يكون قوام اغتيال السبع للنفوس به (فاختراع لها) اى للمنيه صورته (مثل صورته الاظفار) المحققه (ثم اطلق عليه) اى على ذلك المثل اعنى الصوره التى هى مثل صورته الاظفار (لفظ الاظفار) فىكون استعاره تصريحيه لانه قد اطلق اسم المشبه به وهو الاظفار المحققه على المشبه وهو صورته وهميه شبيهه بالسبع فصرح بالتشبيه لتكون الاستعاره فى الاظفار فقط من غير استعاره بالكنايه فى المنيه.

وقال المصنف انه بعيد جدا لا يوجد له مثال فى الكلام.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ١٩٧١

(وفيه) اى فى تفسير التخيليه بما ذكره (تعسف) اى اخذ على غير الطريق لما فيه من كثره الاعتبارات التى لا تدل عليها دليل ولا تمس اليها حاجه وقد يقال ان التعسف فيه هو انه لو كان الامر كما زعم لوجب ان تسمى هذه الاستعاره توهميه لا تخيليه.

وهذا فى غايه السقوط لانه يكفى فى التسميه ادنى مناسبه على انهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر فى الشعاء ان القوه المسماه بالوهم هى الرئيسه الحاكمه فى الحيوان حكما غير عقلى ولكن حكما تخيلا (ويخالف) تفسيره للتخيليه بما ذكره (تفسير غيره لها) اى غير السكاكى للتخيليه (بجعل الشىء للشىء) كجعل اليد للشمال وجعل الاظفار للمنيه.

قال الشيخ عبد القاهر انه لا خلاف فى ان اليد استعاره ثم انك لا تستطيع ان تزعم ان لفظ اليد قد نقل عن شىء الى شىء اذ ليس المعنى على انه شبه شيئا باليد بل المعنى على انه اراد ان يثبت للشمال يدا ، ول بعضهم فى هذا المقام كلمات واهيه بينا فسادها فى الشرح.

نعم نتيجه ان يقال ان صاحب المفتاح فى هذا الفن خصوصا فى مثل هذه الاعتبارات ليس بصدد التقليد لغيره حتى يعترض عليه بان ما ذكره هو مخالف لما ذكره غيره.

(ويقتضى) ما ذكره السكاكى فى التخيليه (ان يكون الترشيح) استعاره (تخيليه للزوم مثل ما ذكره) السكاكى فى التخيليه من اثبات صورته وهميه (فيه) اى فى الترشيح لان فى كل من التخيليه والترشيح اثبات بعض ما يخص المشبه به للمشبه فكما اثبت للمنيه التى هى المشبه ما يخص السبع الذى هو المشبه به من الاظفار كذلك اثبت لاختيار الضلاله على الهدى الذى هو المشبه ما يخص المشبه به الذى هو الاشترى الحقيقى من الربح والتجاره فكما اعتبر هنالك صورته وهميه شبيهه بالاظفار فليعتبر ههنا ايضا امر وهمى شبيه بالتجاره وآخر شبيه بالريح ليكون استعمال الربح والتجاره بالنسبه اليهما استعارتين تخيليتين اذا لا فرق بينهما الا بان

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص : ١٩٧٢

التعبير عن المشبه الذى اثبت له ما يخص المشبه به كالمتيه مثلا فى التخيليه بلفظ الموضوع له كلفظ المنيه وفى الترشيح بغير لفظه كلفظ الاشتراء المعبر به عن الاختيار والاستبدال الذى هو المشبه مع ان لفظ الاشتراء ليس بموضوع له.

وهذا الفرق لا يوجب اعتبار المعنى المتوهم فى التخيليه وعدم اعتباره فى الترشيح فاعتباره فى احدهما دون الاخر تحكّم.

والجواب ان الامر الذى هو من خواص المشبه به لما قرن فى التخيليه بالمشبه كالمنيه مثلا جعلناه مجازا عن امر متوهم يمكن اثابته للمشبه وفى الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتج الى ذلك لان المشبه به جعل كأنه هو هذا المعنى مقارنا للوازمه وخواصه حتى ان المشبه به فى قولنا رأيت اسدا يفترس اقرانه وهو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقى من غير احتياج الى توهم صورته واعتبار مجاز فى الافتراس بخلاف ما اذا قلنا رأيت شجاعا يفترس اقرانه فانا نحتاج الى ذلك ليصح اثباته للشجاع فليتأمل ففى الكلام دقه ما.

(وعنى بالمكنى عنها) اى اراد السكاكى بالاستعاره المكنى عنها (ان يكون) الطرف (المذكور) من طرفى التشبيه (هو المشبه) ويراد به المشبه به (على ان المراد بالمتيه) فى مثل انشبت المنيه اظفارها هو (السيح بادعاء السبعيه لها) وانكار ان يكون شيئا غير السبع (بقريته اضافه الاظفار) التى هى من خواص السبع (اليها) اى الى المنيه فقد ذكر المشبه وهو المنيه واراد به المشبه به وهو السبع فالاستعاره بالكنايه لا- تنفك عن التخيليه بمعنى انه لا- توجد استعاره بالكنايه بدون الاستعاره التخيليه لان فى اضافه خواص المشبه به الى المشبه استعاره تخيليه.

(ورد) ما ذكره من تفسير الاستعاره المكنى عنها (بان لفظ المشبه فيها) اى فى الاستعاره بالكنايه كلفظ المنيه مثلا (مستعمل فيما وضع له تحقيقا) للقطع بان المراد بالمنيه هو الموت لا غير (والاستعاره ليست كذلك) لانه قد فسرنا بان تذكر احد طرفى التشبيه وتريد به الطرف الاخر ولما كان ههنا مظهره سؤال وهو انه لو اريد بالمنيه معناها الحقيقى فما معنى اضافه الاظفار اليها اشار الى جوابه بقوله (واضافه

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ١٩٧٣

نحو الاظفار قرينه التشبيه) المضمرة فى النفس يعنى تشبيه المنيه بالسبع وكان هذا الاعتراض من اقوى اعتراضات المصنف على السكاكى.

وقد يجاب عنه بانه وان صرح بلفظ المنيه الا- ان المراد به السبع ادعاء كما اشار اليه فى المفتاح من انا نجعل ههنا اسم المنيه اسما للسبع مرادفا له بان ندخل المنيه فى جنس السبع للمبالغه فى التشبيه بجعل افراد السبع قسمين متعارفا وغير متعارف ثم يخيل ان الواضع كيف يضع اسمين كلفظى المنيه والسبع لحقيقه واحده ولا- يكونان مترادفين فيتأتى لنا بهذا الطريق دعوى السبعيه للمنيه مع التصريح بلفظ المنيه.

وفيه نظر لان ما ذكره لا يقتضى كون المراد بالمنيه غير ما وضعت له بالتحقيق حتى يدخل فى تعريف الاستعاره للقطع بان المراد بها الموت ، وهذا اللفظ موضوع له بالتحقيق وجعله مرادفا للفظ السبع بالتأويل المذكور لا يقتضى ان يكون استعماله فى الموت استعاره.

ويمكن الجواب بانه قد سبق ان قيد الحثيه مراد فى تعريف الحقيقه اى هى الكلمه المستعمله فيما هى موضوعه له بالتحقيق ولا نسلم ان استعمال لفظ المنيه فى الموت مثل اظفار المنيه استعمال فيما وضع له بالتحقيق من حيث انه موضوع له بالتحقيق فى مثل قولنا دنت منيه فلان بل من حيث ان الموت جعل من افراد السبع الذى لفظ المنيه موضوع له بالتأويل.

وهذا الجواب وان كان مخرجا له عن كونه حقيقه الا- ان تحقيق كونه مجازا او مرادا به الطرف الاخر غير ظاهر بعد (واختار) السكاكى (رد) الاستعاره (التبعيه) وهى ما تكون فى الحروف والافعال وما يشتق منها (الى) الاستعاره (المكنى عنها بجعل قرينتها) اى قرينه التبعيه استعاره مكنيا عنها (و) جعل الاستعاره (التبعيه قرينتها) اى قرينه الاستعاره المكنى عنها (على نحو قوله) اى قول السكاكى (فى المنيه واظفارها) حيث جعل المنيه استعاره بالكنايه واضافه الاظفار اليها قرينتها ففى قولنا نطقت الحال بكذا جعل القوم نطقت استعاره عن دلت بقرينه الحال والحال

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص : ١٩٧٤

حقيقه وهو يجعل الحال استعاره بالكنايه عن المتكلم ونسبه النطق اليها قرينه الاستعاره وهكذا فى قوله نقرهم لهذميّات بجعل اللهذميّات استعاره بالكنايه عن المطعومات الشهيه على سبيل التهكم ونسبه القرى اليها قرينه الاستعاره ، وعلى هذا القياس وانما اختار ذلك اثارا للضبط وتقليلا للاقسام.

(وردّ) ما اختاره السكاكى (بانه ان قدر التبعيه) كنطقت فى نطقت الحال بكذا (حقيقه) بان يراد بها معناها الحقيقى (لم تكن) التبعيه استعاره (تخيليه لانها) اى التخيليه (مجاز عنده) اى عند السكاكى لانه جعلها من اقسام الاستعاره المصرح بها المفسره بذكر المشبه به واراده المشبه الا ان المشبه فيها يجب ان يكون مما لا تحقق لمعناه حسا ولا عقلا بل وهما فتكون مستعمله فى غير ما وضعت له بالتحقيق فتكون مجازا واذا لم تكن التبعيه تخيليه (فلم تكن) الاستعاره (المكنى عنها مستلزمه للتخيليه) بمعنى انها لا توجد بدون التخيليه.

وذلك لان المكنى عنها قد وجدت بدون التخيليه فى مثل نطقت الحال بكذا على هذا التقدير.

(وذلك) اى عدم استلزام المكنى عنها للتخيليه (باطل بالاتفاق) وانما الخلاف فى ان التخيليه هل تستلزم المكنى عنها فعند السكاكى لا تستلزم كما فى قولنا اظفار المنيه الشبيهه بالسبع.

وبهذا ظهر فساد ما قيل ان مراد السكاكى بقوله لا- تنفك المكنى عنها عن التخيليه ان التخيليه مستلزمه للمكنى عنها لا على العكس كما فهمه المصنف.

نعم يمكن ان ينازع فى الاتفاق على استلزام المكنى عنها للتخيليه لان كلام الكشاف مشعر بخلاف ذلك.

وقد صرح فى المفتاح ايضا فى بحث المجاز العقلى بان قرينه المكنى عنها قد تكون امرا وهميا كاظفار المنيه وقد تكون امرا محققا كالانبات فى انبت الربيع البقل والهزم فى هزم الامير الجند الا ان هذا لا يدفع الاعتراض عن السكاكى لانه قد صرح فى المجاز العقلى بان نطقت فى نطقت الحال بكذا امر وهمى جعل قرينه للمكنى عنها

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ١٩٧٥

وايضا فلما جوز وجود المكنى عنها بدون التخيليه كما فى انبت الربيع البقل ووجود التخيليه بدونها كما فى اظفار المنيه الشبيهه بالسبع فلا- جهه لقوله ان المكنى عنها لا- تنفك عن التخيليه (والآ) اى وان لم تقدر التبعيه التى جعلها السكاكى قرينه المكنى عنها حقيقه بل قدرها مجاز (فتكون) التبعيه كنطقت الحال مثلا (استعاره) ضروره انه مجاز علاقته المشابهه والاستعاره فى الفعل لا تكون الا تبعيه فلم يكن ما ذهب اليه السكاكى من رد التبعيه الى المكنى عنها (مغنيا عما ذكره غيره) من تقسيم الاستعاره الى التبعيه وغيرها لانه اضطر آخر الامر الى القول بالاستعاره التبعيه.

وقد يجاب بان كل مجاز تكون علاقته المشابهه لا- يجب ان يكون استعاره لجواز ان يكون له علاقته اخرى باعتبارها وقع الاستعمال كما بين النطق والدلاله فانها لازمه للنطق بل انما يكون استعاره اذا كان الاستعمال باعتبار علاقته المشابهه وقصد المبالغه فى التشبيه ، وفيه نظر لان السكاكى قد صرح بان نطقت ههنا امر مقدر وهمى كاظفار المتبه المستعاره للصوره الوهميه الشبيهه بالاظفار المحققه ولو كان مجازا مرسلا عن الدلاله لكان امرا محققا عقليا على ان هذا لا يجرى فى جميع الامثله.

ولو سلم فحينئذ يعود الاعتراض الاول وهو وجود المكنى عنها بدون التخيليه.

ويمكن الجواب بان المراد بعدم انفكاك الاستعاره بالكنايه عن التخيليه ان التخيليه لا توجد بدونها فيما شاع من كلام الفصحاء اذ لا نزاع فى عدم شيوع مثل اظفار المنيه الشبيهه بالسبع.

وانما الكلام فى الصحه ، واما وجود الاستعاره بالكنايه بدون التخيليه فشائع على ما قرره صاحب الكشاف فى قوله تعالى (الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ) ، وصاحب المفتاح فى مثل انبت الربيع البقل ، فصار الحاصل من مذهبه ان قرينه الاستعاره بالكنايه قد تكون استعاره تخيليه مثل اظفار المنيه ونطقت الحال وقد تكون استعاره تحقيقيه على ما ذكر فى قوله تعالى (يا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ) ان البلع استعاره عن غور الماء فى الارض والماء استعاره بالكنايه عن الغذاء ، وقد تكون حقيقه كما فى انبت الربيع.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ١٩٧٤

(وحسن كل من) الاستعاره (التحقيقه والتمثيل) على سبيل الاستعاره (برعايه جهات حسن التشبيه) كان يكون وجه الشبه شاملا للطرفين والتشبيه وافيا بافاده ما علق به من الغرض ونحو ذلك (وان لا- يشم رائحته لفظا) اى وبيان لا يشم شىء من التحقيقه والتمثيل رائحه التشبيه من جهه اللفظ لان ذلك يبطل الغرض من الاستعاره اعنى ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به لما فى التشبيه من الدلاله على ان المشبه به اقوى فى وجه الشبه.

(ولذلك) اى ولان شرط حسنه ان لا يشم رائحه التشبيه لفظا (يوصى ان يكون الشبه) اى ما به المشابهه (بين الطرفين جليا) بنفسه او بواسطه عرف او اصطلاح خاص (لثلا تصوير) الاستعاره (الغازا) وتعميه ان روعى شرائط الحسن ولم تشم رائحه التشبيه وان لم يراع فات الحسن يقال اللغز فى كلامه اذا عمى مراده ومنه اللغز وجمعه الغاز مثل رطب وارطاب (كما لو قيل) فى التحقيقه (رأيت اسدا واريد انسان ابخر) فوجه الشبه بين الطرفين خفى (و) فى التمثيل (رأيت ابلا مائه لا تجد فيها راحله واريد الناس) من قوله عليه السلام الناس كابل مائه لا تجد فيها راحله ، وفى الفائق الراحله البعير الذى يرتحله الرجل جملا كان او ناقه يعنى ان المرضى المنتخب من الناس فى عزه وجوده كالنجيه المنتخبه التى لا توجد فى كثير من الابل.

(وبهذا ظهر ان التشبيه اعم محلا) اذ كل ما يتأتى فيه الاستعاره يتأتى فيه التشبيه من غير عكس لجواز ان يكون وجه الشبه غير جعلى فتصير الاستعاره الغازا كما فى المثالين المذكورين ، فان قيل قد سبق ان حسن الاستعاره برعايه جهات حسن التشبيه ومن جملتها ان يكون وجه الشبه بعيدا غير مبتدل فاشترط جلانته فى الاستعاره ينافى ذلك.

قلنا الجلاء والخفاء مما يقبل الشده والضعف فيجب ان يكون من الجلاء بحيث

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

لا يصير مبتدلاً ومن الغرابه بحيث لا يصير الغازا.

(ويتصل به) اى بما ذكرنا من انه اذا خفى التشبيه لم تحسن الاستعاره ويتعين التشبيه (انه اذا قوى الشبه بين الطرفين حتى اتحدا كالعلم والنور والشبهه والظلمه لم يحسن التشبيه وتعينت الاستعاره) لثلا يصير كتشبيه الشىء بنفسه.

فاذا فهمت مسئله تقول حصل فى قلبى نور ولا تقول علم كالنور ، واذا وقعت فى شبهه تقول وقعت فى ظلمه ولا تقول فى شبهه كالظلمه (و) الاستعاره (المكنى عنها كالتحقيقه) فى ان حسنها برعايه جهات حسن التشبيه لانها تشبيه مضممر (و) الاستعاره (التخيليه حسنها بحسب حسن المكنى عنها) لما بينا لانها لا تكون الا تابعه للمكنى عنها وليس لها فى نفسها تشبيه بل هى حقيقه فحسنها تابع لحسن متبوعها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص: ١٩٧٨

فصل : فى بيان معنى آخر يطلق عليه لفظ المجاز على سبيل الاشتراك أو التشابه

(وقد يطلق المجاز على كلمه تغير حكم اعرابها) اى حكمها الذى هو الاعراب على ان الاضافه للبيان اى تغير اعرابها من نوع الى نوع آخر (بحذف لفظ او زياده لفظ) فالاول (كقوله تعالى (وَجَاءَ رَبُّكَ) ، وقوله تعالى (وَسَيَلِّ الْقَرْيَةَ) و) الثانى مثل (قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) اى) جاء (امر ربك) لاستحاله المجيء على الله تعالى (و) اسئل (اهل القرية) للقطع.

بان المقصود ههنا سؤال اهل القرية وان جعلت القرية مجازا عن اهلها لم يكن من هذا القبيل (وليس مثله شىء) لان المقصود نفى ان يكون شىء مثل الله تعالى لا نفى ان يكون شىء مثل مثله فالحكم الاصلى لربك والقرية هو الجر.

وقد تغير فى الاول الى الرفع وفى الثانى الى النصب بسبب حذف المضاف والحكم الاصلى فى مثله هو النصب لانه خبر ليس وقد تغير الى الجر بسبب زياده الكاف فكما وصفت الكلمه بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الاصلى كذلك وصفت به باعتبار نقلها عن اعرابها الاصلى.

وظاهر عبارته المفتاح ان الموصوف بهذا النوع من المجاز هو نفس الاعراب. وما ذكره المصنف اقرب ، والقول بزياده الكاف فى نحو قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) اخذ بالظاهر ويحتمل ان لا تكون زائده بل تكون نفيا للمثل بطريق الكنايه التى هى ابلغ لان الله تعالى موجود فاذا نفى مثل مثله لزم نفى مثله ضروره انه لو كان له مثل لكان هو اعنى الله تعالى مثل مثله فلم يصح نفى مثل مثله كما تقول ليس لاخى زيد اخ اى ليس لزيد اخ نفيا للملزم بنفى لازمه والله اعلم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ١٩٧٩

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۶]

ص: ۱۹۸۰

الكنايه فى اللغه مصدر كنىت بكذا عن كذا او كنوت اذا تركت التصريح به.

وفى الاصطلاح (لفظ ارىد به لازم معناه مع جواز ارادته معه) اى اراده ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد والمراد به طول القامه مع جواز ان يراد حقيقه طول النجاد ايضا.

(فظهر انه تخالف المجاز من جهه اراده المعنى) الحقيقى (مع اراده لازمه) كاراده طول القامه بخلاف المجاز فانه لا يجوز فيه اراده المعنى الحقيقى للزوم القرينه المانع عن اراده المعنى الحقيقى.

وقوله من جهه اراده المعنى ليوافق ما ذكره فى تعريف الكنايه ولان الكنايه كثيرا ما تخلو عن اراده المعنى الحقيقى للقطع بصحه قولنا فلان طويل النجاد وجبان الكلب ومهزوم الفصيل وان لم يكن له نجاد ولا كلب ولا فصيل.

ومثل هذا فى الكلام اكثر من ان يحصى.

وهنا بحث لا بد من التنبيه عليه وهو ان المراد بجواز اراده المعنى الحقيقى فى الكنايه هو ان الكنايه من حيث انها كنايه لا تنافى ذلك كما ان المجاز ينافيه.

لكن قد يمتنع ذلك فى الكنايه بواسطه خصوص ماده كما ذكر صاحب الكشاف فى قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) انه من باب الكنايه كما فى قولهم مثلك لا يبخل لانهم اذا نفوه عن يماثله وعن يماثله على اخص اوصاف فقد نفوه عنه كما يقولون بلغت اترابه يريدون بلوغه فقولنا ليس كمثل شىء عبارتان متعاقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثله عن ذاته مع انه لا فرق بينهما الا ما تعطيه الكنايه من المبالغه.

ولا- يخفى ههنا امتناع اراده الحقيقه وهو نفي المماثله عن هو مماثل له وعن يماثله على اخص اوصافه (وفرق) بين الكنايه والمجاز (بان الانتقال فيها) اى فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

الكنايه (من اللازم) الى الملزوم كالانتقال من طول النجاد الى طول القامه.

(وفيه) اى فى المجاز الانتقال (من الملزوم) الى اللازم كالانتقال من الغيث الى النبت ومن الاسد الى الشجاعه (ورد) هذا الفرق (بان اللازم ما لم يكن ملزوما) بنفسه او بانضمام قرينه اليه (لم ينتقل منه) الى الملزوم لانه اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم ولا- دلالة للعام على الخاص (وحيث) اى واذا كان اللازم ملزوما (يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم) كما فى المجاز فلا يتحقق الفرق.

والسكاكى ايضا معترف بان اللازم ما لم يكن ملزوما امتنع الانتقال منه ، وما يقال ان مراده ان اللزوم من الطرفين من خواص الكنايه دون المجاز او شرط لها دونه فمما لا دليل عليه.

وقد يجاب بان مراده باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد التابع لطول القامه.

ولهذا جوز كون الكلام اخص كالمضحك بالفعل للانسان فالكنايه ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع ورديف ويراد به ما هو متبوع ومردوف والمجاز بالعكس.

وفيه نظر ولا- يخفى عليك ان ليس المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك. (وهى) اى الكنايه (ثلاثه اقسام الاولى :) تأنيثها باعتبار كونها عباره عن الكنايه (المطلوب بها غير صفه ولا نسبه فمنها) اى فمن الاولى (ما هى معنى واحد) مثل ان يتفق فى صفه من الصفات اختصاص بموصوف معين عارض فتذكر تلك الصفه ليتوصل بها الى ذلك الموصوف (كقوله) الضاربين بكل ايض مخدم.

(والطاعنين مجامع الاضغان) المخدم القاطع والضعن الحقد ومجامع الاضغان معنى واحد كنايه عن القلوب.

(ومنها ما هو مجموع معان) بان تؤخذ صفه فتضم الى لازم آخر وآخر لتصير جملة مختصه بموصوف فيتوصل بذكرها اليه (كقولنا كنايه عن الانسان حى مستوى القامه عريض الاظفار) ويسمى هذا خاصه مركبه (وشرطهما) اى وشرط هاتين الكنايتين (الاختصاص بالمكنى عنه) ليحصل الانتقال.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص: ١٩٨٢

وجعل السكاكى الاولى منهما اعنى ما هى معنى واحد قريه بمعنى سهوله المأخوذ والانتقال فيها لبساطتها واستغنائها عن ضم لازم الى آخر وتلفيق بينهما والثانيه بعيده بخلاف ذلك وهذه غير البعيده بالمعنى الذى سيجىء.

(الثانيه) من اقسام الكنايه (المطلوب بها صفة) من الصفات كالجود والكرم ونحو ذلك وهى ضربان قريه وبعيده (فان لم يكن الانتقال) من الكنايه الى المطلوب بواسطه قريه والقريه قسمان (واضح) يحصل الانتقال منها بسهوله (كقولهم كنايه عن طول القامه طويل نجاده وطويل النجاد والاولى) اى طويل نجاده كنايه (ساذجه) لا يشوبها شىء من التصريح (وفى الثانيه) اى طويل النجاد (تصريح ما لتضمن الصفة) اى طويل (الضمير) الراجع الى الموصوف ضروره احتياجها الى مرفوع مسند اليه فيشتمل على نوع تصريح بثبوت الطول له.

والدليل على تضمينه الضمير انك تقول هند طويله النجاد والزيدان طويلان النجاد والزيدون طوال النجاد فتؤنث وتثنى وتجمع الصفة البته لاسنادها الى ضمير الموصوف بخلاف هند طويل نجادها والزيدان طويل نجادهما والزيدون طويل نجادهم.

وانما جعلنا الصفة المضافه كنايه مشتمله على نوع تصريح ولم نجعلها تصريحاً للقطع بان الصفة فى المعنى صفة للمضاف اليه واعتبار الضمير رعايه لامر لفظى وهو امتناع خلو الصفة عن معمول مرفوع بها (او خفيته) عطف على واضحه.

وخفاؤها بان يتوقف الانتقال منها على تأمل واعمال رويّه (كقولهم كنايه عن الابله عريض القفاء) فان عرض القفاء وعظم الرأس بالافراط مما يستدل به على البلاهه فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد.

لكن فى الانتقال منه الى البلاهه نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد.

وليس الخفاء بسبب كثره الوسائط والانتقالات حتى يكون بعيده (وان كان الانتقال) من الكنايه الى المطلوب بها (بواسطه فبعيده كقولهم كثير الرماد كنايه عن المضياف فانه ينتقل من كثره الرماد الى كثره احراق الحطب تحت القدر

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ١٩٨٣

ومنها) اى ومن كثره الاحراق (الى كثره الطبائح ومنها الى كثره الاكله) جمع آكل (ومنها الى كثره الضيفان) بكسر الضاد جمع ضيف (ومنها الى المقصود) وهو المضيف وبحسب قله الوسائط وكثرتها تختلف الدلاله على المقصود وضوحا وخفاء.

(الثالته) من اقسام الكنايه (المطلوب بها نسبه) اى اثبات امر لآخر او نفيه عنه وهو المراد بالاختصاص فى هذا المقام (كقوله ان السماحه والمرؤه) هى كمال الرجوليه (والندى فى قبه ضربت على ابن الحشرج. فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات) اى ثبوتها له (فترك التصريح) باختصاصه بها (بان يقول انه مختص بها او نحوه) مجرور عطفا على ان يقول او منصوب عطفا على انه مختص بها مثل ان يقول ثبتت سماحه ابن الحشرج او حصلت السماحه له ، او ابن الحشرج سمح ، كذا فى المفتاح.

وبه يعرف ان ليس المراد بالاختصاص ههنا الحصر (الى الكنايه) اى ترك التصريح ومال الى الكنايه (بان جعلها) اى تلك الصفات (فى قبه) تنبيها على ان محلها ذو قبه وهى تكون فوق الخيمه يتخذها الرؤساء (مضروبه عليه) اى على ابن الحشرج فافاد اثبات الصفات المذكوره له لانه اذا اثبت الامر فى مكان الرجل وحيزه فقد اثبت له (ونحوه) اى مثل البيت المذكور فى كون الكنايه لنسبه الصفه الى الموصوف بان تجعل فيما يحيط به ويشتمل عليه (قولهم المجد بين ثوبيه والكرم بين برديه) حيث لم يصرح بثبوت المجد والكرم له بل كنى عن ذلك بكونهما بين برديه وبين ثوبيه.

فان قلت ههنا قسم رابع وهو ان يكون المطلوب بها صفه ونسبه معا كقولنا كثير الرماد فى ساحه زيد.

قلت ليس هذا كنايه واحده بل كنايتان احدهما المطلوب بها نفس الصفه وهى كثره الرماد كنايه عن المضيفيه والثانيه المطلوب بها نسبه المضيفيه الى زيد وهو جعلها فى ساحته ليفيد اثباتها له (والموصوف فى هذين القسمين) يعنى الثانى والثالث (قد يكون) مذكورا كما مر (و) قد يكون (غير مذكور كما يقال فى عرض من يؤذى

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ١٩٨٤

المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) فانه كناية عن نفي صفة الاسلام عن المؤذى وهو غير مذکور فى الكلام.

واما القسم الاول وهو ما يكون المطلوب بالكناية نفس الصفة وتكون النسبة مصرحا بها فلا يخفى ان الموصوف فيها يكون مذكورا لا محاله لفظا او تقديرا. وقوله فى عرض من يؤذى معناه فى التعريض به يقال نظرت اليه من عرض بالضم اى من جانب وناحيه.

قال (السكاكى الكناية تتفاوت الى تعريض وتلويح ورمز وايماء واشاره) وانما قال تتفاوت ولم يقل تنقسم لان التعريض وامثاله مما ذكر ليس من اقسام الكناية فقط بل هو اعم كذا فى شرح المفتاح.

وفيه نظر والا قرب انه انما قال ذلك لانه هذه الاقسام قد تتداخل ويختلف باختلاف الاعتبار من الوضوح والخفاء وقلة الوسائط وكثرتها (والمناسب للتعريض) اى الكناية اذا كانت عرضيه مسوقه لاجل موصوف غير مذکور كان المناسب ان يطلق عليها اسم التعريض لانه اماله الكلام الى عرض يدل على المقصود يقال عرضت لفلان وبنفلان اذا قلت قولا لغيره وانت تعنيه فكأنك اشرت به الى جانب وتريذ به جانبا آخر (و) المناسب (لغيرها) اى لغير العرضيه (ان كثرت الوسائط) بين اللازم والملزوم كما فى كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل (التلويح) لان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعيد.

(و) المناسب لغيرها (ان قلت) الوسائط (مع خفاء) فى الملزوم كعريض القفاء وعريض الوساده (الرمز) لان الرمز هو ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفيه لانه حقيقته الاشاره بالشفه او الحاجب (و) المناسب لغيرها ان قلت الوسائط (بلا خفاء) كما فى قوله او ما رأيت المجد القى رحله فى آل طلحه ثم لم يتحوّل (الايماء والاشاره. ثم قال) السكاكى (والتعريض قد يكون مجازا كقولك آذيتنى فستعرف وانت تريذ) بناء الخطاب (انسانا مع المخاطب دونه) اى لا تريذ المخاطب ليكون اللفظ مستعملا فى غير ما وضع له فقط فيكون مجازا (وان اردتهما) اى اردت

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

ص : ١٩٨٥

المخاطب وانسانا آخر معه جميعا (كان كنايه) لانك اردت باللفظ المعنى الاصلى وغيره معا والمجاز ينافى اراده المعنى الاصلى (ولا بد فيهما) اى فى الصورتين (من قرينه) داله على ان المراد فى الصوره الاولى هو الانسان الذى مع المخاطب وحده ليكون مجازا وفى الثانيه كلاهما جميعا ليكون كنايه ، وتحقيق ذلك ان قولك آذيتنى فستعرف كلام دال على تهديد المخاطب بسبب الايذاء ويلزم منه تهديد كل من صدر عنه الايذاء فان استعملته و اردت به تهديد المخاطب وغيره من المؤذين كان كنايه وان اردت به تهديد غير المخاطب بسبب الايذاء لعلاقه اشتراكه للمخاطب فى الايذاء اما تحقيقا واما فرضا وتقديرا مع قرينه داله على عدم اراده المخاطب كان مجازا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ١٩٨٦

فصل : أطبق البلغاء على أن المجاز و الكنايه أبلغ من الحقيقه و التصريح

(لأن الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء بينه) فان وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن لازمه (و) اطبقوا ايضا على (ان الاستعاره ابلغ من التشبيه لانها نوع من المجاز) وقد علم ان المجاز ابلغ من الحقيقه.

وليس معنى كون المجاز والكنايه ابلغ ان شيئا منهما يوجب ان يحصل فى الواقع زياده فى المعنى لا توجد فى الحقيقه والتصريح بل المراد انه يفيد زياده تأكيد للاثبات ويفهم من الاستعاره ان الوصف فى المشبه بالغ حد الكمال كما فى المشبه به وليس بقاصر فيه كما يفهم من التشبيه والمعنى لا يتغير حاله فى نفسه بان يعبر عنه بعبارة ابلغ.

وهذا مراد الشيخ عبد القاهر بقوله ليست مزيه قولنا رأيت اسدا على قولنا رأيت رجلا هو والاسد سواء فى الشجاعه ان الاول افاد زياده فى مساواته للاسد فى الشجاعه لم يفدها الثانى بل الفضيله وهى ان الاول افاد تأكيدا لاثبات تلك المساواه له لم يفده الثانى والله اعلم.

كامل القسم الثانى والحمد لله على جزيل نواله والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ١٩٨٧

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۴]

ص: ۱۹۸۸

(وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام) اى يتصور به معانيها ويعلم اعدادها وتفصيلها بقدر الطاعه.

والمراد بالوجوه ما مر فى قوله وتتبعها وجوه اخر تورث الكلام حسنا وقبولاً.

وقوله (بعد رعايه المطابقه) اى مطابقه الكلام لمقتضى الحال (و) رعايه (وضوح الدلاله) اى الخلو عن التعقيد المعنوى اشاره الى ان هذه الوجوه انما تعد محسنه للكلام بعد رعايه الامرين والا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخزائير والظرف اعنى قوله بعد رعايه متعلق بقوله تحسين الكلام.

(وهى) اى وجوه تحسين الكلام (ضربان معنوى) اى راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان قد يفيد بعضها تحسين اللفظ ايضا (ولفظى) اى راجع الى تحسين اللفظ كذلك (اما المعنوى) قدّمه لان المقصود الاصلى والغرض الاولى هو المعانى والالفاظ توابع وقوابل لها (فمنه المطابقه وتسمى الطباق والتضاد ايضا).

وهى الجمع بين المتضادين اى معنيين متقابلين فى الجملة) اى يكون بينهما تقابل وتناف ولو فى بعض الصور سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكه او تقابل التضائف او ما يشبه شيئا من ذلك (ويكون) ذلك الجمع (بلفظين من نوع) واحد من انواع الكلمه (اسمين نحو) (وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَانًا وَهُمْ رُقُودٌ) او فعلين نحو (يُحْيِي وَيُمِيتُ) او حرفين نحو (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)).

فان فى اللام معنى الانتفاع وفى على معنى التضرر اى لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعصيتها غيرها (او من نوعين نحو) (أَوْمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ)) فانه قد اعتبر فى الاحياء معنى الحياه وفى الاماته معنى الموت والموت والحياه مما يتقابلان وقد دل على الاول بالاسم وعلى الثانى بالفعل (وهو) اى الطباق (ضربان طباق الايجاب

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

كما مر وطباق السلب وهو ان يجمع بين فعلى مصدر احدهما مثبت والاخر منفي او احدهما امر والاخر نهى فالاول (نحو قوله تعالى (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) يعلمون) ظاهرا من الحياه الدنيا.

(و) الثانى (نحو قوله تعالى (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ ،) ومن الطباق) ما سماه بعضهم تدييجا من ديج المطر الارض اذا زينها وفسره بان يذكر فى معنى من المدح او غيره الوان لقصد الكنايه او التوريه واراد بالالوان ما فوق الواحد بقريته الامثله فتدييج الكنايه (نحو قوله تردى) من تردت الثوب اخذته رداء (ثياب الموت حمرا فما اتى لها) اى لتلك الثياب (الليل الا وهى من سندس خضر) يعنى ارتدى الثياب الملطخه بالدم فلم ينقض يوم قتله ولم يدخل فى ليله الا وقد صارت الثياب من سندس خضر من ثياب الجنه فقد جمع بين الحمرة والخضرة وقصد بالاول الكنايه عن القتل وبالثانى الكنايه عن دخول الجنه.

وتدييج التوريه كقول الحريرى فمد أعتبر العيش الاخضر ، وازورّ المحبوب الأصفر ، اسودّ يومى الابيض وابيض فودى الاسود ، حتى رثى لى العدو الازرق ، فياحبذا الموت الاحمر.

فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذى له صفره والبعيد هو الذهب وهو المراد ههنا فيكون توريه وجمع الالوان لقصد التوريه لا يقتضى ان يكون فى كل لون توريه كما توهمه بعض (ويلحق به) اى بالطباق شيان احدهما الجمع بين معينين يتعلق احدهما بما يقابل الاخر نوع تعلق مثل السببيه واللزوم (نحو قوله تعالى (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)).

فان الرحمه وان لم تكن مقابله للشده لكنها مسببيه عن اللين) الذى هو ضد الشده.

(و) الثانى الجمع بين معينين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معناهما الحقيقى (نحو قوله لا تعجبنى يا سلم من رجل) يعنى نفسه ضحك المشيب برأسه) اى ظهر ظهورا تاما (فبكى) ذلك الرجل فظهور الشيب لا يقابل البكاء الا انه قد

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص : ١٩٩٠

عبر عنه بالضحك الذى معناه الحقيقى مقابل للبكاء.

(ويسمى الثانى ايهام التضاد) لان المعنيين قد ذكرا بلفظين يوهمان التضاد نظرا الى الظاهر (ودخل فيه) اى فى الطباق بالتفسير الذى سبق ما يختص باسم المقابله وان جعله السكاكى وغيره قسما برأسه من المحسنات المعنويه (وهى ان يؤتى بمعنيين) متوافقين (او اكثر ثم) يؤتى (بما يقابل ذلك) المذكور من المعنيين المتوافقين او المعانى المتوافقه (على الترتيب) فيدخل فى الطباق لانه جمع بين معنيين متقابلين فى الجملة.

(والمراد بالتوافق خلاف التقابل) حتى لا- يشترط ان يكونا متناسبين او متماثلين فمقابلته الاثنيين بالاثنيين (نحو) (فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا) اتى بالضحك والقله المتوافقين ثم بالبكاء والكثره المتقابلين لهما (و) مقابلته الثلاثه بالثلاثه (نحو قوله ما احسن الدين والدنيا اذا اجتماعا ، واقبح الكفر والافلاس بالرجل) اتى بالحسن والدين والغنى ثم بما يقابلها من القبح والكفر والافلاس على الترتيب (و) مقابلته الاربعه بالاربعه (نحو) (فَأَمَّا مَنۢ أُعۡطِيَ وَاتَّقَىٰ ، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ، وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ) ،) والتقابل بين الجميع ظاهرا لا بين الالتقاء والاستغناء فينبه بقوله.

(والمراد باستغنى انه زهد فيما عند الله تعالى كانه استغنى عنه) اى اعرض عما عند الله تعالى (فلم يتق او) المراد باستغنى (استغنى بشهوات الدنيا عن نعيم الجنه فلم يتق) فيكون الاستغناء مستتبعا لعدم الالتقاء وهو مقابل للالتقاء فيكون هذا من قبيل قوله تعالى (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ) ،

(وزاد السكاكى) فى تعريف المقابله قيذا آخر حيث قال هى ان تجمع بين شيئين متوافقين او اكثر وضديهما (واذا شرط ههنا) اى فيما بين المتوافقين او المتوافقات (امر شرط ثمه) اى فيما بين ضديهما او اضدادها (ضده) اى ضد ذلك الامر (كهاتين الايتين فانه لما جعل التيسير مشتركا بين الاعطاء والالتقاء والتصديق جعل ضده) اى ضد التيسير وهو التعسير المعبر عنه بقوله (فَسَنُيَسِّرُهُ

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٧]

ص : ١٩٩١

لِلْعُسْرَى) (مشركا بين اضدادها) وهى البخل والاستغناء والتكذيب ، فعلى هذا لا- يكون قوله ما احسن الدين الى آخره من المقابله لانه اشترط فى الدين والدنيا الاجتماع ولم يشترط فى الكفر والافلاس ضده.

(ومنه) اى من المعنوى (مراعاة النظرير ويسمى التناسب والتوفيق) والائتلاف والتلفيق (ايضا وهى جمع امر وما يناسبه لا بالتضاد) والمناسبه بالتضاد ان يكون كل منهما متقابلا للاخر ، وبهذا القيد يخرج الطباق.

وذلك قد يكون بالجمع بين الامرين (نحو (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ)) جمعا بين امرين (و) نحو (قوله) فى صفه الابل (كالقسي) جمع قوس (المعطفات) اى المنحنيات (بل الاسهم) جمع سهم (مبريه) اى منحوته (بل الاوتار) جمع وتر جمع بين ثلاثه امور (ومنها) اى من مراعاة النظرير ما يسميه بعضهم تشابه الاطراف وهو ان يختم الكلام بما يناسب ابتدائه فى المعنى نحو (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار والخير يناسب كونه مدركا بالابصار لان المدرك للشىء يكون خيرا له عالما به.

(ويلحق بها) اى بمراعاة النظرير ان تجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وان لم يكونا مقصودين ههنا (نحو (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ)) اى والنبات الذى ينجم اى يظهر من الارض لا ساق له كالبقول (وَالشَّجَرُ) الذى له ساق (يَسْجُدَانِ) اى ينقادان لله تعالى فيما خلقا له ، فالنجم بهذا المعنى وان لم يكونا مناسبا للشمس والقمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب وهو مناسب لهما (ويسمى ايها التناسب) لمثل ما مر فى ايها التضاد.

(ومنه) اى من المعنوى (الارصاد) وهو فى اللغة نصب الرقيب فى الطريق (ويسميه بعضهم التسهيم) يقال برد مسهم فيه خطوط مستويه (وهو ان يجعل قبل العجز من الفقره) وهى فى النثر بمنزله البيت من النظم ، فقوله وهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقره ويقرع الاسماع بزواجر وعظه فقره اخرى ، والفقره فى الاصل حلى يصاغ على شكل فقره الظهر (او) من (البيت ما يدل عليه) اى على العجز

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص: ١٩٩٢

وهو آخر كلمه من الفقره او البيت (اذا عرف الروى) فقولهُ ما يدل فاعل يجعل وقوله اذا عرف متعلق بقوله يدل والروى الحرف الذى يبنى عليه او آخر الابيات او الفقره ويجب تكرره فى كل منهما.

وقيد بقوله اذا عرف الروى لان من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفه حرف الروى كما فى قوله تعالى (وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) فلو لم يعرف ان حرف الروى هو النون لربما توهم ان العجز فيما هم فيه اختلفوا او اختلفوا فيه فالارصاد فى الفقره (نحو) (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)) وفى البيت (نحو قوله اذا لم تستطع شيئا فدعه ، وجاوزه الى ما تستطيع.

ومنه) اى ومن المعنوى (المشاركه ، وهى ذكر الشىء بلفظ غيره لوقوعه) اى ذلك الشىء (فى صحبته) اى ذلك الغير (تحقيقا او تقديرا) اى وقوعا محققا او مقدرًا (فالاول نحو قوله قالوا اقترح شيئا) من اقترحت عليه شيئا اذا سألته اياه من غير رويّه وطلبتّه على سبيل التكليف والتحكم وجعله من اقترح الشىء ابتدعه غير مناسب على ما لا يخفى (تجدد) مجزوم على انه جواب الامر من الاجاده وهى تحسين الشىء (لك طبخه ، قلت اطبخوا لى جبّه وقميصا) اى خيطوا وذكر خياطه الجبّه بلفظ الطبخ لوقوعها فى صحبه طبخ الطعام (ونحوه (تَغْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)) حيث اطلق النفس على ذات الله تعالى لوقوعه فى صحبه نفسى.

(والثانى) وهو ما يكون وقوعه فى صحبه الغير تقديرا (نحو) قوله تعالى (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ ، وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا) الى قوله (صَبَّغَهُ اللَّهُ) وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبَّغَهُ وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ) (وهو) اى قوله (صَبَّغَهُ اللَّهُ) (مصدر) لانه فعله من صبغ كالجلسه من جلس وهى الحاله التى يقع عليها الصبغ (مؤكد لآمننا بالله اى تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس) فيكون آمنا مشتملا على تطهير الله لنفوس المؤمنين ودالا عليه فيكون صبغه الله بمعنى تطهير الله مؤكدا لمضمون قوله (آمنا بالله) ثم اشار الى وقوع تطهير الله فى صحبه ما يعبر عنه بالصبغ تقديرا بقوله (والاصل فيه) اى فى هذا المعنى وهو ذكر

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص: ١٩٩٣

التطهير بلفظ الصبغ (ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم فى ماء اصفر يسمونه المعموديه ويقولون انه) اى الغمس فى ذلك الماء (تطهير لهم) فاذا فعل الواحد منهم بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا حقا فامر المسلمون بان يقولوا للنصارى قولاً آمناً بالله وصبغنا الله بالايمن صبغه لا مثل صبغتنا وطهرنا به تطهيراً لا مثل تطهيرنا.

هذا اذا كان الخطاب فى قوله (قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ) للكافرين وان كان الخطاب للمسلمين فالمعنى ان المسلمين امروا بان يقولوا صبغنا الله بالايمن صبغه ولم يصبغ صبغكم ايها النصارى (فعبّر عن الايمان بالله بصبغه الله للمشاركة) لوقوعه فى صحبه صبغه النصارى تقديراً (بهذه القرينه) الحاليه التى هى سبب النزول من غمس النصارى اولادهم فى الماء الاصفر وان لم يذكره ذلك لفظاً.

(ومنه) اى ومن المعنوى (المزاوجه ، وهى ان تزواج) اى توقع المزاوجه على ان الفعل مسند الى ضمير المصدر او الى الظرف اعنى قوله (بين معينين فى الشرط والجزاء) والمعنى بجعل معينان واقعان فى الشرط والجزاء مزدوجين فى ان يرتب على كل منهما معنى رتب على الاخر (كقوله اذا ما نهى الناهى) ومنعنى عن حبها (فلجّ بى الهوى) لزمنى (اصاغت الى الواشى) اى استمعت الى المنام الذى يشى حديثه ويزينه وصدقته فيما افترى على (فلج بها الهجر) زواج بين نهى الناهى واصاغت الى الواشى الواقعين فى الشرط والجزاء فى ان رتب عليهما لجاج شىء.

وقد يتوهم من ظاهر العبارة ان المزاوجه هى ان نجتمع بين معينين فى الشرط ومعينين فى الجزاء كما جمع فى الشرط بين نهى الناهى ولجاج الهوى وفى الجزاء بين اصاغت الى الواشى ولجاج الهجر وهو فاسد اذ لا قائل بالمزاوجه فى مثل قولنا اذا جاءنى زيد فسلم على اجلسه فانعمت عليه.

وما ذكرنا هو المأخوذ من كلام السلف.

(ومنه) اى من المعنوى (العكس) والتبديل (وهو ان يقدم جزء من الكلام على جزء) آخر (ثم يؤخر) ذلك المقدم عن الجزء المؤخر اولاً ، والعبارة الصريحه ما ذكره بعضهم وهو ان تقدم فى الكلام جزءاً ثم تعكس فتقدم ما آخرت وتؤخر ما قدّمت.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ١٩٩٤

وظاهر عبارته المصنف صادق على نحو عادات السادات اشرف العاده وهو ليس من العكس (ويقع) العكس (على وجوه منها ان يقع بين احد طرفي جمله وبين ما اضيف اليه ذلك الطرف نحو عادات السادات سادات العادات) فالعادات احد طرفي الكلام والسادات مضاف اليه لذلك الطرف.

وقد وقع العكس بينهما بان قدم اولا العادات على السادات ثم السادات على العادات.

(ومنها) اى من الوجوه (ان يقع بين متعلقى فعلين فى جملتين نحو (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ)) فالحي والميت متعلقان بيخرج وقد قدّم اولا الحي على الميت وثانيا الميت على الحي.

(ومنها) اى من الوجوه (ان يقع بين لفظين فى طرفي جملتين نحو (لا- هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا- هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ)) قدم اولاهن على هم وثانياهم على هن وهما لفظان وقع احدهما فى جانب المسند اليه والآخر فى جانب المسند.

(ومنه) اى من المعنوى (الرجوع ، وهو العود الى الكلام السابق بالنقض) اى بنقضه وابطاله (لنكته كقوله قف بالديار التى لم يعفها القدم) اى لم يبلها تطاول الزمان وتقادم العهد ثم عاد الى ذلك الكلام ونقضه بقوله (بلى وغيرها الارياح والديم) اى الرياح والامطار والنكته اظهار التحير والتدّ له كانه اخبر اولا بمالا تحقق له ثم افاق بعض الافاقه فنقض الكلام السابق قائلا بلى عفاها القدم وغيرها الارياح والديم (ومنه) اى ومن المعنوى (التوريه وتسمى الايهام ايضا ، وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد) اعتمادا على قرينه خفيه (وهى ضربان) الاولى (مجرده وهى) التوريه (التى لا تجامع شيئا مما يلائم) المعنى (القريب نحو (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)) فانه اراد باستوى معناه البعيد وهو استولى ولم يقرن به شىء مما يلائم المعنى القريب الذى هو الاستقرار (و) الثانيه (مرشحه) وهى التى تجامع شيئا مما يلائم المعنى القريب (نحو (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ) اراد بالايدي معناه البعيد وهو القدره وقد قرن لها ما يلائم المعنى القريب الذى هو

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص : ١٩٩٥

الجاريه المخصوصه وهو قوله (بَيَّنَّاها) اذ البناء يلائم اليد وهذا مبنى على ما اشتهر بين اهل الظاهر من المفسرين والا فالتحقيق ان هذا تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير ان يتمخّل للمفردات حقيقه او مجازا (ومنه) اى ومن المعنوى (الاستخدام وهو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره) اى بالضمير العائد الى ذلك اللفظ (معناه الاخر او يراد باحد ضميريه احدهما) اى احد المعنيين ثم يراد بالاخرى معناه الاخر ويجوز فى كليهما ان يكونا حقيقيين وان يكونا مجازيين او ان يكونا مختلفين (فالاول) وهو ان يراد باللفظ احد المعنيين وبضميره معناه الاخر (كقوله اذا نزل السماء بارض قوم ، رعيناها وان كانوا غضابا) جمع غضبان اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه فى رعيناها ، النبت وكلا المعنيين مجازى (والثانى) وهو ان يراد باحد ضميريه احد المعنيين وبالضمير الاخر معناه الاخر (كقوله فسقى الغضا والساكنيه وان هم ، شبّوه بين جوانحى وضلوعى) اراد باحد ضميرى الغضا اعنى المجرور فى الساكنيه المكان الذى فيه شجره الغضا وبالاخر اعنى المنصوب فى شبّوه النار الحاصله من شجره الغضا وكلاهما مجازى (ومنه) اى من المعنوى (اللف والنشر ، وهو ذكر متعدد على التفصيل او الاجمال ثم) ذكر (ما لكل واحد من آحاد هذا المتعدد من غير تعيين ثقه) اى الذكر بدون التعيين لاجل الوثوق (بان السامع يردده اليه) اى يرد ما لكل من آحاد هذا المتعدد الى ما هو له لعلمه بذلك بالقرائن اللفظيه او المعنويه (فالاول) وهو ان يكون ذكر المتعدد على التفصيل (ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف) بان يكون الاول من المتعدد فى النشر للاول من المتعدد فى اللف والثانى للثانى وهكذا الى الاخر (نحو) (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ) ذكر الليل والنهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل وهو السكون فيه وما للنهار وهو الابتغاء من فضل الله فيه على الترتيب.

فان قيل عدم التعيين فى الايه ممنوع فان المجرور من فيه عائد الى الليل لا محاله.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ١٩٩٦

قلنا نعم ولكن باعتبار احتمال ان يعود الى كل من الليل والنهار يتحقق عدم التعيين (واما على غير ترتيبه) اى ترتيب اللف سواء كان معكوس الترتيب (كقوله كيف اسلو وانت حقف) وهو البقاء من الرمل (وغصن ، وغزال لحظا وقد اوردفا) فاللحظ للغزال والقد للغصن والردف للحقف او مختلطا كقولك هو شمس واسد وبحر جودا وبهاء وشجاعه.

(والثانى) وهو ان يكون ذكر المتعدد على الاجمال (نحو قوله تعالى (وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا اَوْ نَصَارَى)) فان الضمير فى قالوا لليهود والنصارى فذكر الفريقان على وجه الاجمال بالضمير العائد اليهما ثم ذكر ما لكل منهما (اى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا- من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا- من كان نصارى فلف) بين الفريقين او القولين اجمالا (لعدم الالتباس) والثقة بان السامع يردّ الى كل فريق او كل قول مقوله (للعلم) بتضليل كل فريق صاحبه واعتقاده ان داخل الجنة هو لا صاحبه.

ولا يتصور فى هذا الضرب الترتيب وعدمه.

ومن غريب اللف والنشر ان يذكر متعددان او اكثر ثم يذكر فى نشر واحد ما يكون لكل من آحاد كل المتعديين كما تقول الراحه والتعب فى العدل والظلم قد سد من ابوابها ما كان مفتوحا وفتح من طرقها ما كان مسدودا.

(ومنه) اى ومن المعنوى (الجمع) وهو ان يجمع بين متعدد اثنين او اكثر (فى حكم واحد كقوله تعالى (اَلْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) ونحو قوله) اى قول ابى العتاهيه ، علمت يا مجاشع بن مسعه (ان الشباب والفراغ والجده) اى الاستغناء (مفسده) اى داعيه الى الفساد (للمرء اى مفسده).

(ومنه) اى ومن المعنوى (التفريق وهو ايقاع تباين بين امرين من نوع فى المدح او غيره كقوله ما نوال الغمام وقت ربيع كنوال الامير يوم سخاء فنوال الامير بدره عين) هى عشره آلاف درهم (ونوال الغمام قطره ماء) اوقع التباين بين النوالين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ١٩٩٧

(ومنه) اى ومن المعنوى (التقسيم وهو ذكر متعدد ثم اضافته ما لكل اليه على التعيين) وبهذا القيد يخرج اللف والنشر وقد اهمله السكاكى فتوهم بعضهم ان التقسيم عنده اعم من اللف والنشر.

اقول ان ذكر الاضافه مغن عن هذا القيد اذ ليس فى اللف والنشر اضافته ما لكل اليه بل يذكر فيه ما لكل اليه حتى يضيفه السامع اليه ويرده (كقوله) اى قول المتلمس (ولا- يقيم على ضيم) اى ظلم (يراد به) الضمير عائد الى المستثنى منه المقدر العام (الا الاذلان) فى الظاهر فاعل لا يقيم وفى التحقيق يدل اى لا يقيم احد على ظلم يقصد به الاهذان (عير الحى) وهو الحمار (والوتد هذا) اى عير الحى (على الخسف) اى الذل (مربوط برمته) هى قطعه جبل باليه (وذا) اى الوتد (يشخ) اى يدق ويشق رأسه (فلا يرثى) اى فلا يرق ولا يرحم (له احد) ذكر العير والوتد ثم اضاف الى الاول الربط على الخسف والى الثانى الشج على التعيين.

وقيل لا- تعيين لان هذا وذا متساويان فى الاشاره الى القريب فكل منهما يحتمل ان يكون اشاره الى العير والى الوتد فالبيت من اللف والنشر دون التقسيم.

وفيه نظر لانا لا- نسلم التساوى بل فى حرف التشبيه ايماء الى ان القرب فيه اقل بحيث يحتاج الى تنبيه ما بخلاف المجرد عنها فهذا للقريب اعنى العير وذا للاقرب اعنى الوتد.

وامثال هذه الاعتبارات لا ينبغى ان تهمل فى عبارات البلغاء بل ليست البلاغه الا رعايه امثال ذلك.

(ومنه) اى ومن المعنوى (الجمع مع التفريق وهو ان يدخل شيان فى معنى ويفرق بين جهتى الادخال كقوله فوجهك كالنار فى ضوئها ، وقلبي كالنار فى حرها) ادخل قلبه ووجه الحبيب فى كونهما كالنار ثم فرق بينهما بان وجه الشبه فى الوجه الضوء واللمعان وفى القلب الحرارة والاحتراق.

(ومنه) اى ومن المعنوى (الجمع مع التقسيم ، وهو جمع متعدد تحت حكم

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ١٩٩٨

ثم تقسيمه او العكس) اى من تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم (فالاول) اى الجمع ثم التقسيم (كقوله حتى اقام) اى الممدوح ولتضمين الاقامه معنى التسليط عداها بعلى فقال (على ارباض) جمع ربض وهو ما حول المدينه (خرشنه) وهى بلده من بلاد الروم (تشقى به الروم والصلبان) جمع صليب النصرى (والبيع) جمع بيعه وهى معبدهم وحتى متعلق بالفعل فى البيت السابق اعنى قاد المقانب اى العساكر جمع فى هذا البيت شقاء الروم بالممدوح ثم قسم فقال (للسبى ما نكحوا والقتل ما ولدوا) ذكر ما دون من اهانه وقله المبالايت بهم كانهم من غير ذوى العقول وملايمه بقوله (والنهب ما جمعوا والنار ما زرعووا والثانى) اى التقسيم ثم الجمع (كقوله قوم اذا حاربوا ضرّ واعدوهم ، او حاولوا) اى طلبوا (النفع فى اشياهم) اى اتباعهم وانصارهم (نفعوا سجيّه) او غريزه وخلق (وتلك) الخصله (منهم غير محدثه ان الخلائق) جمع خليفه والطبيعه وهى الخلق (فاعلم شرّها البدع) جمع بدعه وهى المبتدعات والمحدثات قسم فى الاول صفه الممدوحين الى ضرر الاعداء ونفع الاولياء ثم جمعها فى الثانى تحت كونها سجيّه.

(ومنه) اى ومن المعنوى (الجمع مع التفريق والتقسيم).

وتفسيره ظاهر مما سبق فلم يتعرض له (كقوله تعالى ((يَوْمَ يَأْتِ)) يعنى يأتى الله اى امره او يأتى اليوم اى هو له والظرف منصوب باضمار اذكروا بقوله (لا تَكَلِّمْ نَفْسٍ) اى بما ينتفع من جواب او شفاعه (إِلَّا بِإِذْنِهِ).

فَمِنْهُمْ) اى من اهل الموقف (شَقِيٌّ) مقضى له بالنار (وَسَيِّعٌ) مقضى له بالجنه (فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ) اى اخراج النفس بشده (وَشَهِيْقٌ) رده بشده (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ) اى سموات الاخره وارضها.

وهذه العبارة كناية عن التأييد ونفى الانقطاع (إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ) اى الا وقت مشيئه الله تعالى (إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ) من تخليد البعض كالكفار واخراج البعض كالفساق (وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ

[شماره صفحه واقعى : ۲۷۵]

ص : ۱۹۹۹

إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ) اى غير مقطوع بل ممتد الى غير النهايه ومعنى الاستثناء فى الاول ان بعض الاشقياء لا يخلدون فى النار كالعصاه من المؤمنين الذين شقوا بالعصيان.

وفى الثانى ان بعض السعداء لا- يخلدون فى الجنه بل يفارقونها ابتداء يعنى ايام عذابهم كالفساق من المؤمنين الذى سعدوا بالايمان والتأييد من مبدأ معين فكما ينتقض باعتبار الانتهاء فكذلك باعتبار الابتداء.

فقد جمع النفس بقوله (لا تَكَلِّمْ نَفْسًا) ثم فرق بينهم بان بعضهم شقى وبعضهم سعيد بقوله (فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ) ثم قسم بان اضاف الى الاشقياء ما لهم من عذاب النار والى السعداء ما لهم من نعيم الجنه بقوله (فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا) الى آخر الايه.

(وقد يطلق التقسيم على امرين آخرين احدهما ان يذكر احوال الشىء مضافا الى كل من تلك الاحوال) ما يليق به كقوله سأطلب حقى بالقناء والمشايخ ، كانهم من طول ما التثموا مرد (ثقال) اى لشده وطائهم على الاعداء (اذا لاقوا) اى حاربوا الاعداء (خفاف) اى مسرعين الى الاجابه (اذا دعوا) الى كفايه مهمّ ودفاع ملّم (كثير اذا شدوا) لقيام واحد مقام الجماعه (قليل اذا عدوا) ، ذكر احوال المشايخ واطراف الى كل حال ما يناسبها بان اضاف الى الثقل حال الملاقاه والى الخفه حال الدعاء وهكذا الى الاخر (والثانى استيفاء اقسام الشىء كقوله تعالى (يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ) او يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما) فان الانسان اما ان لا- يكون له ولد او يكون له ولد ذكر او انثى او ذكر وانثى وقد استوفى فى الايه جميع الاقسام.

(ومنه) اى ومن المعنوى (التجريد وهو ان ينتزع من امر ذى صفه) امر (آخر مثله فيها) اى مماثل لذلك الامر ذى الصفه فى تلك الصفه (مبالغه) اى لاجل المبالغه وذلك (لكمالها) اى تلك الصفه (فيه) اى فى ذلك الامر حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفه الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفه.

(وهو) اى التجريد (اقسام منها) اى ما يكون بمن التجريديه (نحو قولهم

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٢٠٠٠

لى من فلان صديق حميم) اى قريب يهتم لامره. (اى بلغ فلان من الصداقه حدًا صح معه) اى مع ذلك الحد (ان يستخلص معه) اى من فلان صديق. (آخر مثله فيها) اى فى الصداقه.

(ومنها) ما يكون بالباء التجريديه الداخله على المنتزع منه (نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر) بالغ فى اتصافه بالسماحه حتى انتزع منه بحرا فى السماحه.

(ومنها) ما يكون بدخول باء المعيه فى المنتزع (نحو قوله وشوهاء) اى فرس قبيح المنظر لسعه اشداقها او لما اصابها من شدائد الحرب (تعدوا) اى تسرع (بى الى صارخ الوغى ،) اى مستغيث فى الحرب (بمستئثم) اى لابس لامه وهى الدرع والباء للملابسه والمصاحبه (مثل الفتيق) هو الفحل المكرم (المزحل) من رحل البعير اشخصه من مكانه وارسله اى تعدو بى ومعى من نفسى مستعد للحرب بالغ فى استعدادده للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر.

(ومنها) اى ما يكون بدخول فى فى المنتزع منه (نحو قوله تعالى (لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ) اى فى جهنم وهى دار الخلد) لكنه انتزع منه دارا اخرى وجعلها معده فى جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرهما ومبالغه فى اتصافها بالشده.

(ومنها) ما يكون بدون توسط حرف (نحو قوله فلئن بقيت لارحلن بغزوه ، تحوى) اى تجمع (الغنائم او يموت) منصوب باضمار ان اى الا- ان يموت (كريم) يعنى نفسه انتزع من نفسه كريما مبالغه فى كرمه ، فان قيل هذا من قبيل الالتفات من التكلم الى الغيبه ، قلنا لا ينافى التجريد على ما ذكرنا.

(وقيل تقديره او يموت منى كريم) فيكون من قبيل لى من فلان صديق حميم ولا يكون قسما آخر.

(وفيه نظر) لحصول التجريد تمام المعنى بدون هذا التقدير.

(ومنها) ما يكون بطريق الكنايه (نحو قوله يا خير من يركب المطى ولا يشرب كاسا بكف من بخلا) اى تشرب الكاس بكف الجواد انتزع منه جواد يشرب

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص: ٢٠٠١

هو بكفّه على طريق الكنايه لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد ثبت له الشرب بكف كريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم ، وقد خفى هذا على بعضهم فزعم ان الخطاب ان كان لنفسه فهو تجريد والا فليس من التجريد فى شىء بل كنايه عن كون الممدوح غير بخيل ، واقول الكنايه لا- ينافى التجريد على ما قررناه ولو كان الخطاب لنفسه لم يكن قسما بنفسه بل داخل فى قوله (ومنها مخاطبه الانسان نفسه) وبيان التجريد فى ذلك انه ينتزع من نفسه شخصا آخر مثله فى الصفه التى سبق لها الكلام ثم يخاطبه (كقوله لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال) اى الغنى فكانه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله فى فقد الخيل والمال وخاطبه.

(ومنه) اى ومن المعنوى (المبالغه المقبوله) لانه المردوده لا- تكون من المحسنات ، وفى هذا اشاره الى الرد على من زعم ان المبالغه مقبوله مطلقا وعلى من زعم انها مردوده مطلقا ، ثم انه فسر مطلق المبالغه وبين اقسامها والمقبوله منها والمردوده منها فقال (والمبالغه) مطلقا (ان يدعى لوصف بلوغه فى الشده او الضعف حدا مستحيلا او مستبعدا) وانما يدعى ذلك (لثلا يظن انه) اى ذلك الوصف (غير متناه فيه) اى فى الشده او الضعف ، وتذكير الضمير وافراده باعتبار عوده الى احد الامرين (وتنحصر) المبالغه (فى التبليغ والاغراق والغلو) لا بمجرد الاستقراء بل بالدليل القطعى.

وذلك (لان المدعى ان كان ممكنا عقلا- وعاده فتبليغ كقوله فعادى) يعنى الفرس (عداء) هو الموالاه بين الصيدين يصرع احدهما الى اثر الاخر فى طلق واحد (بين ثور) يعنى الذكر من بقر الوحش (ونعجه) يعنى الاثنى منها (دراكا) اى متتابعا (فلم ينضح بماء فيغسل) مجزوم معطوف على ينضح اى لم يعرق فلم يغسل.

ادعى ان فرسه ادرك ثورا ونعجه فى مضمار واحد ولم يعرق ، وهذا ممكن عقلا- وعاده (وان كان ممكنا عقلا لا عاده فاغراق كقوله ونكرم جارنا ما دام فينا ، وتتبعه) من الاتباع اى نرسل (الكرامه) على اثره (حيث مالا) اى سار وهذا ممكن

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

ص: ٢٠٠٢

عقلا- وممتنع عاده (وهما) اى التبليغ والا-غراق (مقبولان والا-) اى وان لم يكن ممكنا لا عقلا ولا عاده لامتناع ان يكون ممكنا عاده ممتنعا عقلا- اذ كل ممكن عاده ممكن عقلا- ولا- ينعكس (فغلو كقوله واخفت اهل الشرك حتى انه) الضمير للشأن (لتخافك النطف التي لم تخلق) فان خوف النطفه الغير المخلوقه ممتنع عقلا وعاده والمقبول منه) اى من الغلو (اصناف منها ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحه نحو) لفظه ((يَكَادُ)) فى قوله تعالى ((يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّهُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ)) ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخيل كقوله عقدت سناكبها) اى حوافر الجياد (عليها) يعنى فوق رؤسها (عثيرا) بكسر العين اى غبارا.

ومن لطائف العلامه فى شرح المفتاح العثير الغبار ولا تفتح فيه العين.

والطف من ذلك ما سمعت ان بعض البغالين كان يسوق بغلته فى سوق بغداد وكان بعض عدول دار القضاء حاضرا فضرطت البغله فقال البغال على ما هو دأبهم بحليه العدل بكسر العين يعنى احد شقى الوقرفقال بعض الظرفاء على الفور افتح العين فان المولى حاضر.

ومن هذا القبيل ما وقع لى فى قصيده علا : فاصبح يدعوه الورى ملكا ، وريثما فتحوا عينا غدا ملكا.

ومما يناسب هذا المقام ان بعض اصحابى ممن الغالب على لهجتهم اماله الحركات نحو الفتحه اتانى بكتاب فقلت لمن هو فقال لمولانا عمر بفتح العين فضحك الحاضرون فنظر الى كالمتعرف عن سبب ضحكهم المسترشد بطريق الصواب فرمزت اليه بعض الجفن وضم العين فتفطن للمقصود واستظرف الحاضرون ذلك (لو تبغى) اى تلك الجياد (عنقا) هو نوع من السير (عليه) اى على ذلك العثير (لا مكنا) اى العتق ادعى ان تراكم الغبار المرتفع من سناكب الخيل فوق رؤسها بحيث صار ارضا يمكن سيرها عليه.

وهذا ممتنع عقلا وعاده لكنه تخيل حسن (وقد اجتمعا) اى ادخال ما يقربه الى الصحه وتضمن التخيل الحسن (فى قوله يخيل لى ان سمر الشهب فى الدجى ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ٢٠٠٣

وشدّت باهدابى اليهن اجفانى) اى يوقع فى خيالى ان الشهب محكمه بالمسامير لا تزول عن مكانها وان اجفان عيني قد شدت باهدابها الى الشهب لطول ذلك الليل وغايه سهري فيه.

وهذا تخييل حسن ولفظ يخيل يقربه من الصحه ويزيده حسنا (ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخلاعه كقوله اسكر بالامس ان عزمت على الشرب غدا ان ذا من العجب) (ومنه) اى ومن المعنوى (المذهب الكلامى وهو ايراد حجه للمطلوب على طريقه اهل الكلام) وهو ان تكون بعد تسليم المقدمات مستلزمه للمطلوب (نحو (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)) واللازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجهما عن النظام الذى هما عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الالهه وهذه الملازمه من المشهورات الصادقه التى يكتفى بها فى الخطايبات دون القطعيات المعبره فى البرهانيات (وقوله حلفت فلم اترك لنفسك ريبه) اى شكا (وليس وراء الله للمراء مطلب) اى هو اعظم المطالب والحلف به اعلى الاحلاف فكيف يحلف به كاذبا (لئن كنت اللام لتوطئه القسم (قد بلغت عنى جنايه ، لمبلغك) اللام جواب القسم (الواشى اغش) من غش اذا خان (واكذب ولكننى كنت امرءا لى جانب.

من الارض فيه اى فى ذلك الجانب (مستراد) اى موضع طلب الرزق من راد الكلاء وارتاده (ومذهب) اى موضع ذهاب للحاجات (ملوك) اى فى ذلك الجانب ملوك (واخوان اذا ما مدحتهم احكم فى اموالهم) اى اتصرف فيها كيف شئت (واقرب) عندهم واصير رفيع المرتبه (كفعلك) اى كما تفعله انت (فى قوم ازاك اصطنعتهم) اى واحسنت اليهم (فلم ترهم فى مدحهم لك اذنبوا) اى لا تعاتبنى على مدح آل جفنه المحسنين الى والمنعمين على كما لا تعاتب قوما احسنت اليهم فمدحوك ان مدح اولئك لا يعد ذنبا كذلك مدحى لمن احسن الى.

وهذه الحجه على طريق التمثيل الذى يسميه الفقهاء قياسا.

ويمكن رده الى صورته قياس استثنائى اى لو كان مدحى لال جفنه ذنبا لكان مدح ذلك القوم لك ايضا ذنبا واللازم باطل فكذا الملزوم (منه) اى ومن المعنوى

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٢٠٠٤

(حسن التعليل وهو ان يدعى لوصف عله مناسبه له باعتبار لطيف) اى بان ينظر نظرا يشتمل على لطف ودقه (غير حقيقى) اى لا يكون ما اعتبر عله له فى الواقع كما اذا قلت قتل فلان اعاديه لدفع ضررهم فانه ليس فى شىء من حسن التعليل وما قيل من ان هذا الوصف اعنى غير حقيقى ليس بمفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقى فغلط ومنشأه ما سمع ان ارباب المعقول يطلقون الاعتبارى على ما يقابل الحقيقى.

ولو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع (وهو اربعة اضرب لان الصفه) التى ادعى لها عله مناسبه (اما ثابته قصد بيان علتها او غير ثابته اريد اثباتها والاولى اما ان لا يظهر لها فى العاده عله) وان كانت لا تخلو فى الواقع عن عله (كقوله لم يحك) اى لم يشابه (نائلك) اى عطائك (السحاب وانما حمت به) اى صارت محمومه بسبب نائك وتفوقه عليها (فصبيها الرضاء) اى فالمصبوب من السحاب ، هو عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفه ثابته لا يظهر لها فى العاده عله.

وقد علله بانه عرق حماها الحادثه بسبب عطاء الممدوح (او يظهر لها) اى لتلك الصفه (عله غير) العله (المذكوره) لتكون المذكوره غير حقيقه فتكون من حسن التعليل (كقوله ما به قتل اعاديه ولكن يتقى اخلاف ما ترجو الذئاب فان قتل الاعداء فى العاده لدفع مضرتهم) وصفوه المملكه عن منازعتهم (لا لما ذكره) من ان طبيعه الكرم قد غلبت عليه ومحبه صدق رجاء الراجين بعثته على قتل اعاديه لما علم من انه اذا توجه الى الحرب صارت الذئاب ترجوا اتساع الرزق عليها بلحوم من يقتل من الاعادى.

وهذا مع انه وصف بكمال الجود وصف بكماله الشجاعه حتى ظهر ذلك للحيوانات العجم.

(والثانيه) اى الصفه الغير الثابته التى اريد اثباتها (اما ممكنه كقوله يا واشيا حسنت فينا اساتته ، نجى حذارك) اى حذارى اياك (انسانى) اى انسان

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٢٠٥

عيني (من الغرق فان استحسان اسائه الواشى ممكن لكن لما خالف) اى الشاعر (للناس فيه) اذ لا يستحسنه الناس (عقبه) اى عقب الشاعر استحسان اسائه الواشى (بان حذاره منه) اى من الواشى (نجى انسانه من الغرق فى الدموع) حيث ترك البكاء خوفا منه (او غير ممكنه كقوله لو لم تكن نيه الجوزاء خدمته ، لما رأيت عليها عقد منتطق) من انتطق اى شد النطاق.

وحول الجوزاء كواكب يقال لها نطاق الجوزاء فنيه الجوزاء خدمه الممدوح صفه غير ممكنه الممدوح صفه غير ممكنه قصد اثباتها كذا فى الايضاح.

وفيه بحث لان مفهوم هذا الكلام هو ان نيه الجوزاء خدمه الممدوح عله لرؤيه عقد النطاق عليها اعنى لرؤيه حاله شبيهه بانتطاق المنتطق كما يقال لو لم تجئنى لم اكرمك يعنى ان عله الاكرام هى المجرىء وهذه صفه ثابتة قصد تحليلها بنيه الخدمه الممدوح فيكون من الضرب الاول وهو الصفه الثابته التى قصد علتها.

وما قيل من انه اراد ان الانتطاق صفه ممتنع الثبوت للجوزاء وقد اثبتها الشاعر وعللها بنيه الجوزاء خدمه الممدوح فهو مع انه مخالف بصريح كلام المصنف فى الايضاح ليس بشىء لان حديث انتطاق الجوزاء اعنى حاله الشبيهه بذلك ثابت بل محسوس.

والاقرب ان يجعل لو ههنا مثلها فى قوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) اعنى الاستدلال بانتفاء الثانى على انتفاء الاول فيكون الانتطاق عله لكون نيه الجوزاء خدمه الممدوح اى دليلا عليه وعله للعلم مع انه وصف غير ممكن (والحق به) اى بحسن التعليل (ما بنى على الشك) ولم يجعل منه لان فيه ادعاء واصرار والشك ينافيه (كقوله كأن السحاب الغرّ) جمع الاغر والمراد السحاب المطره الغريزه الماء (غئين تحتها) اى تحت الربا (حييا فما ترقا) الاصل ترقاء بالهمزة فخففت اى ما تسكن (لهن مدامع) علل على سبيل الشك نزول المطر من السحاب بانها غيبت حيبا تحت تلك الربا فهى تبكى عليها.

(ومنه) اى ومن المعنوى (التفريع وهو ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته)

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٢]

ص: ٢٠٠٦

ای اثباته ذلك الحكم (لمتعلق له آخر) على وجه يشعر بالتفريع والتعقيب وهو احتراز عن نحو غلام زيد ركب وابوه ركب (كقوله احلامكم لسقام الجهل شافيه ، كما دماؤكم تشفى من الكلب) هو بفتح اللام شبه جنون يحدث للانسان من عض الكلب اذ لا دواء له انجع من شرب دم ملك كما قال الحماسى بنات مكارم واساه كلم ، دماؤكم من الكلب الشفاء ففرع على وصفهم بشفاء احلامهم من داء الجهل وصفهم بشفاء دمائهم من داء الكلب يعنى انهم ملوك واشراف وارباب العقول الراجحه.

(ومنه) اى ومن المعنوى (تأكيد المدح بما يشبه الذم وهو ضربان افضلهما) ان يستثنى من صفه ذم منفيه عن الشىء صفه مدح) لذلك الشىء (بتقدير دخولها فيها) دخول صفه المدح فى صفه الذم (كقوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ، بهن فلول) جمع فل وهو الكسر فى حد السيف (من قراع الكتائب) اى مضاربه الجيوش (اى ان كان فلول السيف من القرع عيبا فاثبت شيئا منه) اى من العيب (على تقدير كونه منه) اى كون فلول السيف من العيب.

(وهو) اى هذا التقدير وهو كون الفلول من العيب (محال) لانه كناية عن كمال الشجاعه (فهو) اى اثبات شىء من العيب على هذا التقدير (فى المعنى تعليق بالمحال) كما يقال حتى يبيض الفار وحتى يلج الجمل فى سم الخياط (فالتأكيد فيه) اى فى هذا الضرب (من جهه انه كدعوى الشىء بينه) لانه علق نقيض المدعى وهو اثبات شىء من العيب بالمحال والمعلق بالمحال محال فعدم العيب محقق.

(و) من جهه (ان الاصل فى) مطلق (الاستثناء) هو (الاتصال) اى كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عنه.

وذلك لما تقرر فى موضعه من ان الاستثناء المنقطع مجاز واذا كان الاصل فى الاستثناء الاتصال (فذكر اداته قبل ذكر ما بعدها) يعنى المستثنى (يوهم اخراج شىء) وهو المستثنى (مما قبلها) اى مما قبل الاداه وهو المستثنى منه (فاذا وليها) اى الاداه (صفه مدح) وتحول الاستثناء من الاتصال الى الانقطاع (جاء التأكيد لما فيه من المدح على المدح والاشعار بانه لم يجد فيه صفه ذم حتى يستثنيها فاضطر إلى استثناء

[شماره صفحه واقعى : ۲۸۳]

ص: ۲۰۰۷

صفه مدح وتحويل الاستثناء إلى الانقطاع.

(و) الضرب (الثانى) من تأكيد المدح بما يشبه الذم (ان يثبت لشيء اداه الاستثناء) اى يذكر عقيب اثبات صفه المدح لذلك الشيء اداه استثناء (تليها صفه مدح اخرى له) اى لذلك الشيء (نحو انا افصح العرب بيدانى من قريش) بيد بمعنى غير وهو اداه الاستثناء (واصل الاستثناء فيه) اى فى هذا الضرب (ايضا ان يكون منقطعاً) كما ان الاستثناء فى الضرب الاول منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه.

وهذا لا ينافى كون الاصل فى مطلق الاستثناء هو الاتصال (لكنه) اى الاستثناء المنقطع فى هذا الضرب (لم يقدر متصلاً) كما قدر فى الضرب الاول اذ ليس هنا صفه ذم منفيه عامه يمكن تقدير دخول صفه المدح فيها.

واذا لم يكن تقدير الاستثناء متصلاً فى هذا الضرب (فلا يفيد التأكيد الا من الوجه الثانى) وهو ان ذكر اداه الاستثناء قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج شيء مما قبلها من حيث ان الاصل فى مطلق الاستثناء هو الاتصال فاذا ذكر بعد الاداه صفه مدح اخرى جاء التأكيد ولا يفيد التأكيد من الوجه الاول وهو دعوى الشيء بينه لانه مبنى على التعليق بالمحال المبنى على تقدير الاستثناء متصلاً (ولهذا) اى ولكون التأكيد فى هذا الضرب من الوجه الثانى فقط (كان) الضرب (الاول) المفيد للتأكيد من وجهين (افضل ومنه) اى ومن تأكيد المدح بما يشبه الذم (ضرب اخر) وهو ان يؤتى بمستثنى فيه معنى المدح معمولاً لفعل فيه معنى الذم نحو قوله تعالى (وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا) اى ما تعيب منا الا اصل المناقب والمفاخر كلها وهو الايمان.

يقال نقم منه وانتقم اذا عابه وكرهه وهو كالضرب الاول فى افاده التأكيد من وجهين (والاستدراك) المفهوم من لفظ لكن (فى هذا الباب) اى باب تأكيد المدح بما

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ٢٠٠٨

يشبه الذم (كالاستثناء) كما فى قوله

هو البدر الا انه البحر زاخرا***سوى انه الضرغام لكنه الويل

فقوله الا وسوى استثناء مثل قوله ع بيدانى من قريش ، وقوله لكنه استدراك يفيد فائده الاستثناء المنقطع فى هذا الضرب لان الا فى الاستثناء المنقطع بمعنى لكن (ومنه) اى ومن المعنوى (تأكيد الذم بما يشبه المدح وهو ضربان احدهما ان يستثنى من صفة مدح منفيه عن الشىء صفة ذم له بتقدير دخولها) اى صفة الذم (فيها) اى فى صفة المدح (كقولك فلان لا خير فيه الا انه يسىء الى من احسن اليه و ثانيهما ان يثبت للشىء صفة ذم وتعقب باداه استثناء يليها صفة ذم اخرى له) اى لذلك الشىء (كقولك فلان فاسق الا انه جاهل)، فالضرب الاول يفيد التأكيد من وجهين والثانى من وجه واحد (وتحقيقها على قياس ما مر) فى تأكيد المدح بما يشبه الذم (ومنه) اى ومن المعنوى (الاستتباع وهو المدح بشىء على وجه يستتبع المدح بشىء آخر كقوله :

نهب من الاعمار ما لو حويته***لهنت الدنيا بانك خالد

مدحه بالنهايه فى الشجاعه) حيث جعل كثره قتلاه بحيث يخامد لو ورث اعمارهم (على وجه استتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا ونظامها) اذ لا تهنته لاحد بشىء لا فائده له فيه.

قال على بن عيسى الربعى (وفيه) اى فى البيت وجهان آخران من المدح احدهما (انه نهب الاعمار دون الاموال) كما هو مقتضى علو الهمة وذلك مفهوم من تخصيص الاعمار بالذكر والاعراض عن الاموال مع ان النهب بها اليق وهم يعتبرون ذلك فى المحاورات والخطابيات وان لم يعتبره ائمه الاصول (و) الثانى (انه لم يكن ظالما فى قتلهم) والا لما كان للدنيا سرور بخلوده.

(ومنه) اى ومن المعنوى (الادماج) فقال ادمج الشىء فى ثوبه اذا لقه فيه (وهو ان يضمن كلام سيق لمعنى) مدحا كان او غيره (معنى اخر) هو منصوب على انه مفعول ثان ليعلمن وقد اسند الى المفعول الاول (فهو) لشموله المدح وغيره (اعم

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ٢٠٠٩

من الاستتباع) لاختصاصه بالمدح (كقوله اَقْب فيه) اى فى ذلك الليل (اجفانى كانى ، اعدبها على الدهر الذنوبيا ، فانه ضمن وصف الليل بالطول لشكايه الدهر ومنه) اى ومن المعنوى (التوجيه) ويسمى محتمل الضدين (وهو ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين) اى متبائنين متضادين كالمدح والذم مثلا ولا يكفى مجرد احتمال معنيين متغايرين (كقول من قال لا عور ليت عينيه سواء) يحتمل تمنى صحه العين العوراء فيكون دعاء له والعكس فيكون دعاء عليه.

قال (السكاكى ومنه) اى ومن التوجيه (متشابهات القرآن باعتبار) وهو احتمالها لوجهين مختلفين وتفارقه باعتبار آخر ، وهو عدم استواء الاحتمالين لان احد المعنيين فى المتشابهات قريب والاخر بعيد ولما ذكر السكاكى نفسه من ان اكثر متشابهات القرآن من قبيل التوريه والايهام ويجوز ان يكون وجه المفارقه هو ان المعنيين فى المتشابهات لا يجب تضادهما.

(ومنه) اى ومن المعنوى (الهزل الذى يراد به الجحد كقوله اذا ما تميمى اتاك مفاخرا ، فقل عد عن ذا كيف اكلك للضب) (ومنه) اى ومن المعنوى (تجاهل العارف وهو كما سماه السكاكى سوق المعلوم مساق غيره لنكته) وقال لا- احب تسميته بالتجاهل لو روده فى كلام الله تعالى (كالتوبيخ فى قول الخارجيه ايا شجر الخابور) هو من ديار بكر (مالك مورقا) اى ناضرا ذا ورق (كانك لم تجزع على ابن ظريف).

والمبالغه فى المدح كقوله المع برق سرى ام ضوء مصباح ، ام ابتسامتها بالمنظر الضاحى) اى اظن (او) المبالغه (فى الذم كقوله وما ادرى وسوف اخال ادرى) اى اظن وكسر همزه المتكلم فيه هو الافصح وبنو اسد تقول اخال بالفتح وهو القياس (قوم آل حصن ام نساء) فيه دلالة على ان القوم هم الرجال خاصه (والتدله) اى وكالتحير والتدهش (فى الحب فى قوله «تالله يا ظبيات القاع) وهو المستوى من الارض (قلن لنا ، ليلا منكن ام ليلي من البشر) وفى اضافه ليلي الى نفسه اولا والتصريح باسمها ثانيا استلذاذ.

وهذه نموذج من نكات التجاهل وهى اكثر من ان يضبطها القلم (ومنه) اى

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٦]

ص: ٢٠١٠

ومن المعنوى (القول بالموجب وهو ضربان احدهما ان تقع صفه فى كلام الغير كناية عن شىء اثبت له) اى لذلك الشىء (حكم فثبتها لغيره) اى فثبتت انت فى كلامك تلك الصفه لغير ذلك الشىء (من غير تعرض لثبوته له) اى لثبوت ذلك الحكم لذلك الغير (او نفيه عنه نحو قوله تعالى (يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ)) فالاعز صفه وقعت فى كلام المنافقين كناية عن فريقهم والاذل كناية عن المؤمنين وقد اثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة ، فاثبت الله تعالى فى الرد عليهم صفه العزه لغير فريقهم وهو الله تعالى ورسوله والمؤمنون ولم يتعرض لثبوت ذلك الحكم الذى وهو الاخراج للموصوفين بالعزه اعنى الله تعالى ورسوله والمؤمنين ولا لنفيه عنهم.

(والثانى حمل لفظ وقع فى كلام الغير على خلاف مراده) حال كون خلاف مراده (مما يحتمله) ذلك اللفظ (بذكر متعلقه) اى انما يحمل على خلاف مراده بان يذكر متعلق ذلك اللفظ (كقوله

قلت ثقلت اذا اتيت مرارا**قال ثقلت كاهلى بالايادى

فلفظ ثقلت وقع فى كلام الغير بمعنى حملتك المؤنه فحمله على تثقيل عاتقه بالايادى والمنن بان ذكر متعلقه اعنى قوله كاهلى بالايادى.

(ومنه) اى ومن المعنوى (الاضطراد وهو ان تأتى باسما الممدوح او غيره) واسماء (آبائه على ترتيب الولاده من غير تكلف) فى السبك (كقوله ان يقتلوك فقد ثلث عروشهم ، بعثيه بن الحارث بن شهاب) يقال للقوم اذا ذهب عزهم وتضعضع حالهم قد ثل عرشهم يعنى ان تبججوا بقتلك وفرحوا به فقد اثرت فى عزهم وهدمت اساس مجدهم بقتل رئيسهم.
فان قيل هذا من تتابع الاضافات فكيف يعد من المحسنات.

قلنا قد تقرر ان تتابع الاضافات اذا سلم من الاستكراه ملح ولطف والبيت من هذا القبيل كقوله عليه السلام الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم الحديث ، هذا تمام ما ذكر من الضرب المعنوى (واما) الضرب (اللفظى) من الوجوه

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص: ٢٠١١

(فمنه الجناس بين اللفظين وهو تشابههما فى اللفظ) اى فى التلفظ فيخرج التشابه فى المعنى نحو اسد وسبع او فى مجرد عدد الحروف نحو ضرب وعلم او فى مجرد الوزن نحو ضرب وقتل (والتام منه) اى من الجناس (ان يتفقا) اى اللفظان (فى انواع الحروف) فكل من الحروف التسعه والعشرين نوع وبهذا يخرج نحو يفرح ويمرح (و) فى (اعدادها) وبه يخرج نحو الساق والمساق (و) فى هيئاتها) وبه يخرج نحو البرد والبرد بالفتح والضم فان هيئه الكلمه هى كيفيه حاصله لها باعتبار الحركات والسكنات فنحو ضرب وقتل على هيئه واحده مع اختلاف الحروف بخلاف ضرب وضرب مبنيين للفاعل والمفعول فانهما على هيئتين مع اتحاد الحروف.

(و) فى (ترتيبها) اى تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه وبه يخرج نحو الفتح والحتف (فان كانا) اى اللفظان المتفقان فى جميع ما ذكره (من نوع) واحد من انواع الكلمه (كاسمين) او فعلين او حرفين (يسمى تماثلا) جريا على اصطلاح المتكلمين من ان التماثل هو الاتحاد فى النوع (نحو (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ)) اى القيامه (يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ) من ساعات الايام (وان كانا من النوعين) اسم وفعل او اسم وحرف او فعل وحرف (يسمى مستوفى كقوله

ما مات من كرم الزمان فانه***يحيى لى يحيى بن عبد الله)

لانه كريم يحيى من اسم الكرم (وايضا) لجناس التام تقسيم آخر وهو انه (ان كان احد لفظيه مركبا) والآخر مفردا (سمى جناس التركيب) وحينئذ (فان اتفقا) اى اللفظان المفرد والمركب (فى الخط خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسم المتشابه) لاتفاق اللفظين فى الكتابه (كقوله اذا ملك لم يكن ذاهبه) اى صاحب هبه وعطاء (فدعه) اى اتركه (فدولته ذاهبه) اى غير باقيه (والا) اى وان لم يتفق اللفظان المفرد والمركب فى الخط (خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسم المفروق) لافتراق اللفظين فى صورته الكتابه (كقوله :

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

كلكم قد اخذ الجام ولا جام لنا***ما الذى ضر مدير الجام لو جاملنا)

اى عاملنا بالجميل هذا اذا لم يكن اللفظ المركب مركبا من كلمه وبعض كلمه والاخص باسم المرفو كقولك اهذا مصاب ام طعم صاب (وان اختلفا) عطف على قوله والتام منه ان يتفقا او على محذوف اى هذا ان اتفقا فيما ذكر وان اختلفا اى لفظا المتجانسين (فى هيئات الحروف فقط) اى واتفقا فى النوع والعدد والترتيب (يسمى) التجنيس (محرفا) لانحراف احدى الهيئتين عن الهيئه الاخرى والاختلاف قد يكون بالحركه (كقولهم جبّه البرد جتّه البرد) يعنى لفظ البرد والبرد بالضم والفتح (ونحوه) فى ان الاختلاف فى الهيئه فقط قولهم (الجاهل اما مفرط او مفرط) لان الحرف المشدد لما كان يرتفع اللسان عنهما دفعه واحده كحرف واحد عد حرفا واحدا وجعل التجنيس مما لا اختلاف فيه فى الهيئه فقط.

ولذا قال (والحرف المشدد) فى هذا الباب (فى حكم المخفف) واختلاف الهيئه فى مفرط ومفرط باعتبار ان الفاء من احدهما ساكن ومن الاخر مفتوح.

(و) قد يكون الاختلاف فيه فى الحركه والسكون جميعا (كقولهم البدعه شرك الشرك) فان الشين من الاول مفتوح ومن الثانى مكسور والراء من الاول مفتوح ومن الثانى ساكن (وان اختلفا) اى لفظا المتجانسين (فى اعدادها) اى اعداد الحروف بان يكون فى احد اللفظين حرف زائد او اكثر اذا سقط حصل الجناس التام (سمى الجناس ناقصا) لنقصان احد اللفظين عن الاخر (وذلك) الاختلاف (اما بحرف) واحد (فى الاول مثل (وَأَلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ)) بزيادة الميم (او فى الوسط نحو جدى جهدى) بزيادة الهاء وقد سبق ان المشدّد بحكم المخفّف او فى الاخر كقوله يمدون من ايد عواص عواصم) بزيادة الميم ولا اعتبار بالتنوين وقوله من ايد فى موضع مفعول يمدون على زياده من كما هو مذهب الاخفش او على كونها للبعيض كما فى قولهم هز من عطفه وحرف من نشاطه او على انه صفة محذوف اى يمدون سواعد من ايد عواص جمع عاصيه من عصاه ضربه بالعصا

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ٢٠١٣

وعواصم من عصمه حفظه وحماه وتمامه تصول باسياف قواض قواضب اى يمدون ايديا ضاربات للاعداء حاميات للاولياء صائلات على الاقران بسيوف حاكمه بالقتل قاطعه.

(وربما سمى) هذا القسم الذى يكون الزيادة فيه فى الاخر (مطرّفا واما باكثر) من حرف واحد وهو عطف على قوله اما بحرف ولم يذكر من هذا الضرب الا ما تكون الزيادة فى الاخر (كقولها) اى الخنساء (ان البكاء هو الشفاء من الجوى) اى حرقه القلب (بين الجوانح) بزيادة النون والحاء (وربما سمى هذا) النوع (مذيلا وان اختلفا) اى لفظا المتجانسين (فى انواعها) اى انواع الحروف (فيشترط ان لا يقع) الاختلاف (باكثر من حرف) واحد والا لبعد بينهما التشابه ولم يبق التجانس كلفظى نصر ونكل (ثم الحرفان) اللذان وقع بينهما الاختلاف (ان كانا متقاربين فى المخرج (سمى) الجنس (مضارعا وهو) ثلثه اضرب لان الحرف الاجنبى (اما فى الاول نحو بينى وبين كنى ليل دامس وطريق طامس او فى الوسط نحو قوله تعالى (وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ) او فى الاخر نحو الخيل معقود بنواصيها الخير).

ولا يخفى تقارب الدال والطاء وكذا الهاء والهمزة وكذا اللام والراء (والا) اى وان لم يكن الحرفان متقاربين (سمى لاحقا وهو ايضا اما فى الاول نحو (وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ)) الهمزة الكسرة واللمزة الطعن وشاع استعمالهما فى الكسر من اعراض الناس والطنع فيها وبناء فعله يدل على الاعتياد (او فى الوسط نحو (ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ) فى الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ) وفى عدم تقارب الفاء والميم نظر فانهما شفويتان وان اريد بالتقارب ان يكونا بحيث يدغم احدهما فى الاخر فالهاء والهمزة ليستا كذلك (او فى الاخر نحو قوله تعالى (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ) وان اختلفا) اى لفظا المتجانسين (فى ترتيبها) اى ترتيب الحروف بان يتحد النوع والعدد والهيئة لكن قدم فى احد اللفظين بعض الحروف واخر فى اللفظ الاخر.

(سمى) هذا النوع (تجنيس القلب نحو حسامه فتح لاوليائه حتف لاعدائه ويسمى قلب كل) لانعكاس ترتيب الحروف كلها (ونحو اللهم استر

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ٢٠١٤

عوراتنا وآمن روعاتنا ويسمى قلب بعض) اذ لم يقع الانعكاس الا بين بعض حروف الكلمه (فاذا وقع احدهما) اى احد اللفظين المتجانسين تجانس القلب (فى اول البيت و) اللف (الآخر فى آخره سمى) تجنيس القلب حينئذ (مقلوبا مجنحا) لان اللفظين بمنزله جناحين للبيت كقوله لاح انوار الهدى من كفه فى كل حال.

(واذا ولى احد المتجانسين) اى تجانس سواء كان جناس القلب او غيره ولذا ذكره باسمه الظاهر دون المضمرة المتجانس (الآخر سمى) الجناس (مزدوجا ومكررا ومرددا نحو (وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا يَمِينًا)) هذا من التجنيس اللاحق وامثله الآخر ظاهره مما سبق (ويلحق بالجناس شيان احدهما ان يجمع اللفظين الاشتقاق وهو توافق الكلمتين فى الحروف الاصول مع الاتفاق فى اصل المعنى (نحو قوله تعالى (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ)) فانهما مشتقان من قام يقوم.

(والثانى ان يجمعهما) اى اللفظين (المشابهه وهى ما يشبه) اى اتفاق يشبه (الاشتقاق) وليس باشتقاق فلفظه ما موصوله او موصوفه ، وزعم بعضهم انها مصدرية اى اشباه اللفظين الاشتقاق وهو غلط لفظا ومعنا اما لفظا فلانه جعل الضمير المفرد فى «يشبه» الى اللفظين وهو لا يصح الا بتأويل بعيد فلا يصح عند الاستغناء عنه.

واما معنا فلان اللفظين لا يشبهان الاشتقاق بل توافقهما قد يشبه الاشتقاق بان يكون فى كل منهما جميع ما يكون فى آخر من الحروف او اكثرها ولكن لا يرجعان الى اصل واحد كما فى الاشتقاق (نحو قوله تعالى (قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ)) فالاول من القول والثانى من القلى.

وقد يتوهم ان المراد بما يشبه الاشتقاق هو الاشتقاق الكبير وهذا ايضا غلط لان الاشتقاق الكبير هو الاتفاق فى الحروف الاصول دون الترتيب مثل القمر والرقم والمرق ، وقد مثلوا فى هذا المقام بقوله تعالى (اتَّأَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا) ، ولا يخفى ان الارض مع ارضيتم ليس كذلك.

(ومنه) اى ومن اللفظى (رد العجز على الصدر وهو فى النشر ان يجعل احد اللفظين المكررين) اى المتفقين فى اللفظ والمعنى (او المتجانسين) او المتشابهين فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٢٠١٥

اللفظ دون المعنى (او الملحقين بهما) اى بالمتجانسين الذى يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق (فى اول الفقره) وقد عرفت معناها (و) اللفظ (الآخر فى آخرها) اى آخر الفقره فتكون الاقسام اربعة (نحو قوله تعالى (وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ)) فى المكررين (ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل) فى المتجانسين (ونحو قوله تعالى (اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا)) فى الملحقين اشتقاقا (ونحو (قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ)) فى الملحقين يشبه الاشتقاق (و) هو (فى النظم ان يكون احدهما) اى احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما اشتقاقا او شبه الاشتقاق (فى آخر البيت و) اللفظ (الآخر فى صدر المصراع الاول او حشوه او آخره او صدر) المصراع (الثانى) فتصير الاقسام ستة عشره حاصله من ضرب اربعة فى اربعة.

والمصنف اورد ثلثه عشر مثالا واهمل ثلاثا (كقوله سريع الى ابن العم يلطم وجهه ، وليس الى داعى الندى بسريع) فيما يكون المكرر الاخر فى صدر المصراع الاول (وقوله :

تمتع من شميم عرار نجد***فما بعد العشي من عرار)

فيما يكون المكرر الاخر فى حشو المصراع الاول.

ومعنى البيت استمتع بشميم عرار نجد وهى ورده ناعمه صفراء طيبه الرائحه فانا نعدمه اذا امسينا لخروجنا من ارض نجد ومنايته (وقوله «ومن كان بالببيض الكواعب) جمع كاعب وهى الجاربه حين تبدو ثديها للنهود (مغرما) مولعا (فما زلت بالببيض القواضب) اى السيوف القواطع (مغرما) فيما يكون المكرر الاخر فى آخر المصراع الاول (وقوله وان لم يكن الا معرج ساعه) هو خبر كان واسمه ضمير يعود الى الامام المدلول عليه فى بيت السابق وهو الما على الدار التى لو وجدت بها اهلها ما كان وحشا مقيلها (قليلا) صفه مؤكده لفهم القله من اضافته التعريج الى الساعه او صفه مقيده اى الا تعريجا قليلا فى ساعه (فانى نافع لى قليلا) مرفوع بانه فاعل نافع والضمير للساعه والمعنى قليل من التعريج فى الساعه ينفعى ويشفى غليل وجدى ، وهذا فيما يكون المكرر الاخر فى صدر المصراع الثانى (وقوله دعانى) اى

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص: ٢٠١٦

اتركانى (من ملامكما سفاها) اى خفه وقله عقل (فداعى الشوق قبلكما دعانى) من الدعاء وهذا فيما يكون المتجانس الاخر فى صدر المصراع الاول (وقوله واذا البلابل) جمع بلبل وهو طائر معروف (افصحت بلغاتها ، فانف البلابل) جمع بلبال وهو الحزن (باحساء بلابل) جمع بلبله بالضم وهو ابريق فيه الخمر.

وهذا فيما يكون المتجانس الاخر اعنى البلابل الاول فى حشو المصراع الاول لا صدره لان صدره هو قوله واذا (وقوله فمشعوف بآيات المثانى) ، (اى القرآن) (ومفتون برنات المثانى) اى بنغمات اوتار المزامير التى ضم طاق منها الى طاق.

وهذا فيما يكون المتجانس الاخر فى آخر المصراع الاول (وقوله املتهم ثم أملتهم فلاح) اى ظهر (لى ان ليس فيهم فلاح) اى فوز ونجاه وهذا فيما يكون المتجانس الاخر فى صدر المصراع الثانى (وقوله ضرائب) جمع ضريبه وهى الطبيعه التى ضربت للرجل وطبع عليها (ابدعتها فى السماح ، فلسنا نرى لك فيها ضريبا) اى مثلا واصله المثل فى ضرب القداح.

وهذا فيما يكون الملحق الاخر بالمتجانسين اشتقاقا فى صدر المصراع الاول (وقوله اذ المرء لم يخزن عليه لسانه ، فليس على شىء سواه بخزان) اى اذا لم يحفظ المرء لسانه على نفسه مما يعود ضرره اليه فلا يحفظه على غيره مما لا ضرر له فيه ، وهذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا فى حشو المصراع الاول (وقوله لو اختصرتم من الاحسان زرتكم ، والعذب) من الماء (يهجر للافراط فى الخصر) اى فى البروده يعنى ان بعدى عنكم لكثره انعامكم على.

وقد توهم بعضهم ان هذا المثال مكرر حيث كان اللفظ الاخر فى حشو المصراع الاول كما فى البيت الذى قبله ولم يعرف ان اللفظين فى البيت السابق مما يجمعهما الاشتقاق وفى هذا البيت مما يجمعهما شبه الاشتقاق والمصنف لم يذكر من هذا القسم الا هذا المثال واهمل الثلاثة الباقية وقد اوردتها فى الشرح (وقوله :

فدع الوعيد فما وعيدك ضائرى***اطنين اجنحه الذباب يضير)

وهذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا وهو ضائرى فى اخر المصراع الاول

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ٢٠١٧

(وفى قوله وقد كانت البيض القواضب فى الوغى) اى السيوف القواع فى الحرب (بواتر) اى قواطع بحسن استعمال اياها (فهى الان من بعده بتر) جمع ابتر اذ لم يبق من بعده من يستعملها استعماله.

وهذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا فى صدر المصراع الثانى.

(ومنه) اى ومن اللفظى (السجع قيل وهو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد) فى الاخر (وهو معنى قول السكاكى هو) اى السجع (فى النثر كالقافيه فى الشعر) يعنى ان هذا مقصود كلام السكاكى ومحصوله والا فالسجع على التفسير المذكور بمعنى المصدر اعنى توافق الفاصلتين فى الحرف الاخير.

وعلى كلام السكاكى هو نفس اللفظ المتواطى الاخر فى اواخر الفقر ولذا ذكره السكاكى بلفظ الجمع وقال انها فى النثر كالقوافى فى الشعر وذلك لان القافيه لفظ فى آخر البيت اما الكلمه نفسها او الحرف الاخير منها او غير ذلك على تفصيل المذاهب وليست عبارته عن تواطى الكلمتين من اواخر الابيات على حرف واحد.

فالحاصل ان السجع قد يطلق على الكلمه الاخير من الفقره باعتبار توافقتها للكلمه الاخير من الفقره الاخرى وقد يطلق على نفس توافقتها ومرجع المعنيين واحد (وهو) اى السجع ثلاثه اضرب (مطرف ان اختلفا) اى الفاصلتين (فى الوزن نحو (ما لكم لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً)) فان الوقار والاطوال مختلفان وزنا (والا) اى وان لم يختلفا فى الوزن (فان كان ما فى احدى القرينتين) من الالفاظ (او) كان (اكثره) اى اكثر ما فى احدى لقرينتين (مثل ما يقابله) من القرينه الاخرى (فى الوزن والتقفيه) اى التوافق على الحرف الاخير (فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه) فجميع ما فى القرينه الثانيه يوافق لما يقابله من القرينه الاولى.

واما لفظه فهو فلا يقابله شىء من الثانيه ، ولو قال بدل الاسماع الاذان كان مثالا لما يكون اكثر ما فى الثانيه موافقا لما يقابله فى الاولى (والا فهو متواز) اى وان لم يكن جميع ما فى القرينه ولا اكثر مثل ما يقابله من الاخرى فهو السجع المتوازى

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ٢٠١٨

(نحو (فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ)) لاختلاف سرر واكواب في الوزن والتقفية جميعا.

وقد يختلف الوزن فقط نحو (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا) ، فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا ،

وقد تختلف التقفيه فقط كقولنا ، حصل الناطق والصامت ، وهلك الحاسد والشامت.

(قيل واحسن السجع ما تساوت قرائته نحو (فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَنضُودٍ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ) ثم) اي بعد ان لا- تتساوى قرائته فالاحسن (ما طالت قرينته الثانيه نحو (وَالنَّجْمِ) إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ او) قرينته (الثالثه نحو (خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ)) من التصليه (ولا يحسن ان يؤتى قرينه) بعد قرينه اخرى.

(اقصر منها) قصرا (كثيرا) لان السجع قد استوفى امده في الاول بطوله فاذا جاء الثاني اقصر منه كثيرا يبقى الانسان عند سماعه كمن يريد الانتهاء الى غايه فيعثر دونها ، وانما قال كثيرا احترازا عن نحو قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ) (والاسجاع مبنيه على سكون الاعجاز) اي اواخر فواصل القرائن اذ لا يتم التواطؤ والتزواج في جميع الصور الا بالوقف والسكون (كقولهم ما ابعد ما فات واقرب ما هو آت) اي اذ لو لم يعتبر السكون لفات السجع لان التاء من فات مفتوح ومن آت منون مكسور (قيل ولا- يقال في القرآن اسجاع) رعايه للادب وتعظيما له اذ السجع في الاصل هدير الحمام ونحوه.

وقيل لعدم الاذن الشرعي ، وفيه نظر اذ لم يقل احد بتوقف امثال هذا على اذن الشارع وانما الكلام في اسماء الله تعالى.

(بل يقال) للاسجاع في القرآن اعنى الكلمه الاخيره من الفقره (فواصل ،

وقيل السجع غير مختص بالنثر ومثله من النظم (قوله تجلى به رشدى واثرت) اي صارت ذات ثروه (به يدى وفاض به ثمدي) هو بالكسر الماء القليل.

والمراد ههنا المال القليل (واورى) اي صار ذاورى (به زندي) فاما اورى بضم الهمزه وكسر الراء على انه المتكلم المضارع من اوريت الزند اخرجت ناره فغلط

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ٢٠١٩

وتصحيف ومع ذلك ياباه الطبع (ومن السجع على هذا القول) اى القول بعدم اختصاصه بالنثر (ما يسمى التشطير ، وهو جعل كل من شطرى البيت سجعه مخالفه لاختها) اى للسجعه التى فى الشطر الاخر ، وقوله سجعه فى موضع المصدر اى مسجوعا سجعه لان الشطر نفسه ليس بسجعه او هو مجاز تسميه للكل باسم جزئه (كقوله تدبير معتصم بالله منتقم ، لله مرتغب فى الله) اى راغب فيما يقربه من رضوانه (مرتقب) اى منتظر ثوابه او خائف عقابه ، فالشطر الاول سجعه مبنيه على الميم والثانيه سجعه مبنيه على الباء.

(ومنه) اى ومن اللفظى (الموازنه وهى تساوى الفاصلتين) اى الكلمتين الاخيرتين من الفقرتين او من المصرعين (فى الوزن دون التقفيه نحو (وَنَمَارِقُ مَصِيْفُوْفَهُ وَزَرَائِيْ مَبْتُوْتُهُ)) فان مصفوفه ومبثوئه متساويان فى الوزن لا فى التقفيه اذ الاولى على الفاء والثانيه على التاء لا عبره بناء التانيث فى القافيه على ما بين فى موضع.

وظاهر قوله دون التقفيه انه يجب فى الموازنه عدم التساوى فى التقفيه حتى لا يكون نحو (فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوْعَةٌ ، وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوْعَةٌ) ، من الموازنه ويكون بين الموازنه والسجع مباينه الا- على رأى ابن الا-ثير فانه يشترط فى السجع التساوى فى الوزن والتقفيه ويشترط فى الموازنه التساوى فى الوزن دون الحرف الاخير فنحو شديد وقريب ليس بسجع وهو اخص من الموازنه واذا تساوى الفاصلتان فى الوزن دون التقفيه (فان كان ما فى احدى القرينتين) من الالفاظ (او اكثره مثل ما يقابله من) القرينه (الاخرى فى الوزن) سواء كان يماثله فى التقفيه او لا (خصّ) هذا النوع من الموازنه (باسم المماثله) وهى لا تختص بالنثر كما توهمه البعض من ظاهر قولهم تساوى الفاصلتين ولا بالنظم على ما ذهب اليه البعض بل تجرى فى القيلتين فلذلك او رد مثالين نحو قوله تعالى (وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) وقوله مها الوحش) جمع مهاه وهى البقره الوحشيه (الا ان هاتا) اى هذه النساء (او انس ، قنا الخط الا ان تلك) لقناه (ذوابل) وهذه النساء نواضر ، والمثالان مما يكون

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٦]

ص: ٢٠٢٠

اكثر ما فى احدى القرينتين مثل ما يقابله من الاخرى لعدم تماثل آتيناهما وهديناهما وزنا وكذا هاتا وتلك.

ومثال الجميع قول ابى تمام ، فاحجم لما لم يجد فيك مطمعا ، واقدم لما لم يجد عنك مهربا.

وقد كثر ذلك فى الشعر الفارسى واكثر مدائح ابى الفرج الرومى من شعراء العجم على المماثله وقد اقتفى الا نورى اثره فى ذلك.

(ومنه) اى ومن اللفظى (القلب) وهو ان يكون الكلام بحيث لو عكسته بدأت بحرفه الاخير الحرف الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام ويجرى فى النثر والنظم (كقوله

مودته تدوم لكل هول***و هل كل مودته تدوم)

فى مجموع البيت.

وقد يكون ذلك فى المصراع كقوله ارانا الاله هالالا ارانا (وفى التنزيل (كُلُّ فِى فَلَكَ يَسْبُحُونَ* وَرَبِّكَ فَكَبْرُ)) والحرف المشدد فى حكم المخفف لان المعتبر هو الحرف المكتوبه.

وقد يكون ذلك فى المفرد نحو سلس ومغايره القلب بهذا المعنى لتجنيس القلب ظاهر فان المقلوب ههنا يجب ان يكون عين اللفظ الذى ذكر بخلافه ثمه ويجب ثمه ذكر اللفظين جميعا بخلافه ههنا.

(ومنه) اى ومن اللفظى (التشريع) ويسمى التشريح وذا القافيتين ايضا (وهو بناء البيت على قافيتين يصح المعنى عند الوقوف على كل منهما لان التشريع هو ان يبنى الشارع ابيات القصيده ذات قافيتين على بحرین او ضربين من بحر واحد فعلى اى القافيتين وقفت كان شعرا مستقيما ، قلنا القافيه انما هى آخر البيت فالبناء على قافيتين لا يتصور الا اذا كان البيت بحيث يصح الوزن ويحصل الشعر عند الوقوف على كل منهما والا- لم تكن الاولى قافيه (كقوله يا خاطب الدنيا) من خطب المرأه (الدنيه) اى الخسيسه (انها ، شرك الردى) اى جباله الهلاك

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٢٠٢١

(وقراره الاكدار) اى مقرّ الكدورات.

فان وقفت على الردى فالبيت من الضرب الثامن الطويل الكامل وان وقفت على الاكدار فهو من الضرب الثانى منه ، والقافيه عند الخليل من آخر حرف فى البيت الى اول ساكن يليه مع الحركه التى قبل ذلك الساكن ، فالقافيه الاولى من هذا البيت هو لفظ الردى مع حركه الكاف من شرك والقافيه الثانيه هى من حركه الدال من الاكدار الى الاخر وقد يكون البناء على اكثر من قافيتين وهو قليل متكلف ، ومن لطيف ذى القافيتين نوع يوجد فى الشعر الفارسى وهو ان تكون الالفاظ الباقية بعد القوافى الاول بحيث اذا جمعت كانت شعرا مستقيم المعنى.

(ومنه) اى ومن اللفظى (لزوم ما لا يلزم) ويقال له الالزام والتضمين والتشديد والاعنات ايضا (وهو ان يجىء قبل حرف الروى) وهو الحرف الذى تبنى عليه القصيده وتنسب اليه فيقال قصيده لامييه او ميمييه مثلا- من رويت الحبل اذا فتلتته لانه يجمع بين الابيات كما ان الفتل يجمع بين قوى الحبل او من رويت على البعير اذا شددت عليه الرواء وهو الحبل الذى يجمع به الاحمال (او ما فى معناه) اى قبل الحرف الذى هو فى معنى الروى (من الفاصله) يعنى الحرف الذى وقع فى فواصل الفقر موقع حرف الروى فى قوافى الابيات.

وفاعل يجىء هو قوله (ما ليس بلازم فى السجع) يعنى ان يؤتى قبله بشىء لو جعل القوافى او الفواصل اسجاعا لم يحتج الى الاتيان بذلك الشىء ويتم السجع بدونه.

فمن زعم انه كان ينبغى ان يقول ما ليس بلازم فى السجع اى القافيه ليوافق قوله قبل حرف الروى او ما فى معناه فهو لم يعرف معنى هذا الكلام.

ثم لا- يخفى ان المراد بقوله يجىء قبل كذا ما ليس بلازم فى السجع ان يكون ذلك فى بيتين او اكثر او فاصلتين او اكثر والا ففى كل بيت او فاصله يجىء قبل حرف الروى او ما فى معناه ما ليس بلازم فى السجع كقوله :

قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل***بسقط اللوى بين الدخول فحومل

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص: ٢٠٢٢

قد جاء قبل اللام ميم مفتوحه وهو ليس بالزوم في السجع.

وقوله قبل حرف الروى او ما فى معناه اشاره الى انه يجرى فى الشر والنظم (نحو) فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ)) فالراء بمنزله حرف الروى ومجىء الهاء قبلها فى الفاصلتين لزوم ما يلزم لصحة السجع بدونها نحو (فَلَا تَنْهَرْ) ولا تسخر (وقوله ساشكر عمرا ان تراخت منيتى ، ايدى) بدل من عمرا (ايدى لم تمنن وان هى جلّت ،) اى لم تقطع او لم تخلط بمنه وان عظمت وكثرت

(فتى غير محجوب الغنى عن صديقه***ولا مظهر الشكوى اذ النعل زلّت)

زله القدم والنعل كناية عن نزول الشر والمحنة (راى خلّتى) اى فقرى (من حيث يخفى مكانها) لانى كنت استرها عنه بالتجمل (فكانت) اى خلّتى (قذى عينيه حتى تجلت) اى انكشفت وزالت باصلاحه اياها باياديه يعنى من حسن اهتمامه جعله كالداء الملازم لاشرف اعضائه حتى تلافاه بالاصلاح ، فحرف الروى هو التاء وقد جىء قبله بلام مشدده مفتوحه وهو ليس بلازم فى السجع لصحة السجع بدونها نحو جلّت ومدّت ومنت وانشقت ونحو ذلك (واصل الحسن فى ذلك كله) اى فى جميع ما ذكر من المحسنات اللفظيه (ان تكون الالفاظ تابعه للمعانى دون العكس) اى ان لا يكون المعانى توابع للالفاظ بان يؤتى بالالفاظ متكلمه مصنوعه فيتبعها المعنى كيف ما كان كما فعله بعض المتأخرين الذين لهم شعف بايراد المحسنات اللفظيه فيجعلون الكلام كانه غير مسوق لافاده المعنى ولا يبالون بخفاء الدلالات وركاكه المعنى فيصير كغمد من ذهب على سيف من خشب.

بل الوجه ان تترك المعانى على سجيته فتطلب لانفسها لفظا تليق بها ، وعند هذا تظهر البلاغه والبراعه ويتميز الكامل من القاصر ، وحين رتب الحريرى مع كمال فضله فى ديوان الانشاء عجز فقال ابن الخشاب هو رجل مقاماتى وذلك لان كتابه

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٢٠٢٣

حكايه تجرى على حسب ارادته ومعانيه تتبع ما اختاره من الالفاظ الموضوعه فاين هذا من كتاب امر به فى قضيه وما احسن ما قيل فى الترجيح بين الصاحب والصابى ان الصاحب كان يكتب كما يريد والصابى كان يكتب كما يؤمر وبين الحالتين بون بعيد ولهذا قال قاضى قم حين كتب اليه الصاحب.

ايها القاضى بقم ، قد عزلناك فقم والله ما عزلتنى الا هذه السجعه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ٢٠٢٤

(فى السرقات الشعريه وما يتصل بها) مثل الاقتباس والتضمين والعقد والحل والتلميح (وغير ذلك) مثل القول فى الابتداء والتخلص والانتهاء.

وانما قلنا ان الخاتمه من الفن الثالث دون ان نجعلها خاتمه للكتاب خارجه عن الفنون الثلاثه كما توهمه غيرنا لان المصنف قال فى الايضاح فى آخر بحث المحسنات اللفظيه.

هذا ما تيسر لى باذن الله جمعه وتحريره من اصول الفن الثالث وبقيت اشياء يذكرها فى علم البديع بعض المصنفين وهو قسمان.

احدهما ما يجب ترك التعرض له لعدم كونه راجعا الى تحسين الكلام او لعدم الفائده فى ذكره لكونه داخلا فيما سبق من الابواب والثانى مما لا بأس بذكره لاشتماله على فائده مع عدم دخوله فيما سبق مثل القول فى السرقات الشعريه وما يتصل بها (اتفاق القائلين) على لفظ التشبيه (ان كان فى الغرض على العموم كالوصف بالشجاعه والسخاء) وحسن الوجه والبهاء ونحو ذلك (فلا يعدّ) هذا الاتفاق (سرقه) ولا استعانه ولا اخذا ونحو ذلك مما يؤدى هذا المعنى (لتقرره) اى لتقرر هذا الغرض العام فى (العقول والعادات) فيشترك فيه الفصيح والاعجم والشاعر والمفحم (وان كان) اتفاق القائلين (فى وجه الدلاله) اى طريق الدلاله على الغرض (كالتشبيه والمجاز والكنايه وكذكر هيئات تدل على الصفه لاختصاصها بمن هى له) اى لاختصاص تلك الهيئات بمن ثبت تلك الصفه له (كوصف الجواد بالتهلل عند ورود العفاه) اى السائلين جمع عافى (و) كوصف (البخيل بالعبوس) عند ذلك (مع سعه ذات اليد اى المال).

واما العبوس عند ذلك مع قله ذات اليد فمن اوصاف الاسخياء (فان اشترك الناس فى معرفته) اى فى معرفه وجه الدلاله (لاستقراره فيهما) اى فى العقول

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

والعادات (كتشيبه الشجاع بالاسد والجواد بالبحر فهو كالاول) اى فالاتفاق فى هذا النوع من وجه الدلاله كالاتفاق فى الغرض العام فى انه لا- يعد سرقة ولا- اخذا (والا) اى وان لم يشترك الناس فى معرفته (جاز ان يدعى فيه) اى فى هذا النوع من وجه الدلاله (السبق والزياده) بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الاخر وان الثانى زاد على الاول او نقص عنه.

(وهو) اى ما لا- يشترك الناس فى معرفته من وجه الدلاله على الغرض (ضربان) احدهما (خاصى فى نفسه غريب) لا ينال الا بفكر (و) الاخر (عامى تصرف فيه بما اخرجته من الابتذال الى الغرابه كما مر) فى باب التشبيه والاستعاره من تقسيمهما الى الغريب الخاصى والمبتذل العامى الباقى على ابتذاله والمتصرف فيه بما يخرجته الى الغرابه (فالاخذ والسرقه) اى ما يسمى بهذين الاسمين (نوعان ظاهر وغير ظاهر).

اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما) حال كونه (مع اللفظ كله او بعضه او) حال كونه (وحده) من غير اخذ شىء من اللفظ (فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه) اى لكيفيه الترتيب والتأليف الواقع بين المفردات (فهو مذموم لانه سرقة محضه ويسمى نسخا وانتحالا كما حكى عن عبد الله بن الزبير انه فعل ذلك بقول معن ابن اوس اذا انت لم تنصف اخاك) اى لم تعطه النصفه ولم توفه حقوقه (وجدته ، على طرف الهجران) اى هاجرا لك متبدلا بك وباخوتك (ان كان يعقل ويركب حد السيف) اى يتحمل الشدائد تؤثر فيه تأثير السيوف وتقطعه وتقطعها (من ان تضيمه ،) اى بدلا من ان تظلمه (اذا لم يكن عن شفره السيف) اى عن ركوب حد السيف وتحمل المشاق (مزحل) اى مبعد.

فقد حكى ان عبد الله بن الزبير دخل على معاويه فأنشده هذين البيتين فقال له معاويه لقد شعرت بعدى يا ابا بكر ولم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني فانشد قصيدته التى اولها :

لعمرك ما ادرى و انى لاوجل***على اينا تغدو المنيه اول

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ٢٠٢٦

حتى اتمها وفيها هذان البيتان فاقبل معاويه على عبد الله بن الزبير وقال الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له والمعنى له وبعد فهو اخي من الرضاعه وانا احق بشعره.

(وفى معناه) اى فى معنى ما لم يغير فيه النظم (ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها) يعنى انه ايضا مذموم وسرقه محضه كما يقال فى قول الحطيئه :

دع المكارم لا ترحل لبغيتها***واقعد فانك انت الطاعم الكاسى

ذر الماثر لا تذهب بمطلبها***واجلس فانك انت الآكل اللابس

كما قال امرىء القيس :

وقوفا بها صحبى على مطيهم***يقولون لا تهلك اسى وتجمل

فاورده طرفه فى دالتيه الا- انه اقام تجلد مقام تجمل (وان كان) اخذ اللفظ كله (مع تغيير لنظمه) اى نظم اللفظ (او اخذ بعض اللفظ) لا كله (سمى) هذا الاخذ (اغاره ومسخا) ولا يخلو اما ان يكون الثانى ابلغ من الاول او دونه او مثله (فان كان الثانى ابلغ) من الاول (لاختصاصه بفضيله) لا توجد فى الاول كحسن السبك او الاختصار او الايضاح او زياده معنى (فممدوح) اى فالثانى مقبول كقول بشار من راقب الناس) اى حاذرهم (لم يظفر بحاجه وفاز بالطيبات الفاتك اللهج) اى الشجاع القتال الحريص على القتل (وقول سلم) الخاسر بعده (من راقب الناس مات غما) اى حزنا وهو مفعول له او تمييز (وفاز باللذه الجسور) اى الشديده الجرئه فبيت سلم اجود سبكا واخصر لفظا (وان كان) الثانى (دونه) اى دون الاول فى البلاغه لفوات فضيله توجد فى الاول (فهو) اى الثانى (مذموم كقول ابى تمام) فى مرثيه محمد بن حميد

(هيهات لا يأتى الزمان بمثله***ان الزمان بمثله لبخيل)

وقول ابى الطيب اعدى الزمان سخاؤه) يعنى لعلم الزمان منه السخاء وسرى سخاؤه الى الزمان (فسخا به) واخرجه من العدم الى الوجود ولو لاسخاؤه الذى استفاده منه لبخل به على اهل الدنيا واستبقى لنفسه كذا ذكره ابن جنى وقال ابن

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

ص: ٢٠٢٧

فورجه هذا تأويل فاسد لان سخاء غير موجود لا يوصف بالعدوى وانما المراد سخا به على وكان بخيلا به على فلما اعداه سخاؤه اسعدنى بضمى اليه وهدايتى له لما اعداه سخاؤه (ولقد يكون به الزمان بخيلا) فالمصراع الثانى مأخوذ من المصراع الثانى لابي تمام على كل من تفسيرى ابن جنى وابن فورجه اذ لا- يشترط فى هذا النوع من الاخذ عدم تغاير المعنيين اصلا كما توهمه البعض والا- لم يكن مأخوذاً منه على تأويل ابن جنى ايضا لان ابا تمام علق البخل بمثل المرثى وابا الطيب بنفس الممدوح هذا ولكن مصراع ابي تمام اجود سبكا لان قول ابي الطيب.

ولقد يكون بلفظ المضارع لم يقع موقعه اذا المعنى على المضى.

فان قيل المراد فقد يكون الزمان بخيلا بهلاكه اى لا يسمح بهلاكه قط لعلمه بانه سبب صلاح العالم والزمان وان سخا بوجوده وبذله للغير لكن اعدامه وافناؤه باق بعد فى تصرفه.

قلنا هذا تقدير لا قرينه عليه وبعد صحته فمصراع ابي تمام اجود لاستغنائه عن مثل هذا التكلف (وان كان) الثانى (مثله) اى مثل الاول (فابعد) اى فالثانى ابعد (من الدم والفضل للاول كقول ابي تمام لو حار) اى تحير فى التوصل الى اهلاك النفوس (مرتاد المنيه) اى الطالب الذى هو المنيه على انها اضافته بيان (لم يجد ، الا- الفراق على النفوس دليلا- وقول ابي الطيب لو لا مفارقه الاحباب ما وجدت ، لها المنيا الى ارواحنا سبلا) الضمير فى لها لمنيه وهو قال من سبلا او المنيا فاعل وجدت وروى يد المنيا فقد اخذ المعنى كله مع لفظ المنيه والفراق والوجدان وبدل النفوس بالارواح وان اخذ المعنى وحده سمي) هذا الاخذ (الماما) من ألم اذا قصد واصله من الم بالمنزل اذا نزل به (وسلخا) وهو كشط الجلد عن الشاه ونحوها فكأنه كشط عن المعنى جلد او البسه جلدا آخر فان اللفظ للمعنى بمنزله اللباس (وهو ثلاثة اقسام كذلك) اى مثل ما يسمى اغاره ومسخا لان الثانى اما ابلغ من الاول او دونه او مثله (اولها) اى اول الاقسام وهو ان يكون الثانى ابلغ من الاول (كقول ابي تمام هو) الضمير للشان (الصنع) اى الاحسان والصنع مبتدأ خبره الجملة الشرطيه اعنى قوله

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

ص: ٢٠٢٨

(إن تعجل فخير وان تثر ،) ای تبطأ (فالريث فى بعض المواضع أنفع) والاحسن ان يكون هو فيه عائدا الى حاضر فى الذهن وهو مبتدأ خبره الصنع والشرطيه ابتداء كلام ، وهذا كقول ابى العلاء هو الهجر حتى ما يلّم خيال ، وبعض صدود الزائرين وصال ، وهذا نوع من الاعراب لطيف لا يكاد يتنبهه الا الاذهان الراقية من ائمه العرب (وقول ابى الطيب ومن الخير بطوء سيبك) ای تأخر عطائك (عنى ، اسرع السحب فى المسير الجهم) ای السحاب الذى لا ماء فيه.

واما ما فيه ماء فيكون بطيئا ثقيل المشى فكذا حال العطاء ففى بيت ابى الطيب زياده بيان لاشتماله على ضرب المثل بالسحاب (وثانيها) ای ثانى الاقسام وهو ان يكون الثانى دون الاول (كقول البحرى واذا تألق) ای لمع (فى الندى) ای فى المجلس (كلامه المصقول) المنقح (خلت) ای حسبت (لسانه من غضبه) ای سيفه القاطع وقول ابى الطيب :

كأنّ السنهم فى النطق قد جعلت***على رماحهم فى الطعن خرصانا

جمع خرص بالضم والكسر هو السنان يعنى ان السنهم عند النطق فى المضاء والنفاد تشابه استنهم عند الطعن فكأن السنهم جعلت اسنه على رماحهم فبيت البحرى ابلغ لما فى لفظى تألق والمصقول من الاستعاره التخيليه فان التألق والصقاله للكلام بمنزله الاظفار للمنيه ولزم من ذلك تشبيه كلامه بالسيف هو استعاره بالكنايه.

(وثالثها) ای ثالث الاقسام وهو ان يكون الثانى مثل الاول (كقول الاعرابى) ابى زياد (ولم يك اكثر الفتیان مالا ، ولكن ارحبهم ذراعا) ای اسخاهم ، يقال فلان رحب الباع والذراع ورحبتهما ای سخى (وقول الشجع ليس) ای الممدوح يعنى جعفر بن يحيى (باوسعهم) الضمير للملوك (فى الغنى ولكن معروفه) ای احسانه (اوسع) فالبيتان متماثلان هذا ولكن لا يعجبني معروفه اوسع (واما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان) ای معنى البيت الاول ومعنى البيت الثانى (كقول جرير فلا يمنعك من ارب) ای حاجه (لحاهم) جمع لحيه يعنى كونهم فى صوره (الرجال

[شماره صفحه واقعى : ۳۰۵]

ص : ۲۰۲۹

سواء ذو العمامه والخمار) يعنى ان الرجال منهم والنساء سواء فى الضعف.

(و قول ابى الطيب :

و من فى كفه منهم قناه***كمن فى كفه منهم خضاب)

واعلم انه يجوز فى تشابه المعنيين اختلاف البيتين نسيبا ومديحا وهجاء وافتخارا او نحو ذلك.

فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه احتال فى اخفائه فغير لفظه وصرفه عن نوعه ووزنه وقافيته والى هذا اشار بقوله.

(ومنه) اى من غير الظاهر (ان ينقل المعنى الى محل آخر كقول البحترى سلبوا) اى ثيابهم (واشرفت الدماء عليهم ، محمره فكانهم لم يسلبوا) لان الدماء المشرقه كانت بمنزله الثياب لهم (وقول ابى الطيب يبس النجيع عليه) اى على السيف (وهو مجرد عن غمده فكأنما هو مغمد) لان الدم اليايس بمنزله غمد له فنقل المعنى من القتلى والجرحى الى السيف.

(ومنه) اى من غير الظاهر (ان يكون معنى الثانى اشمل) من معنى الاول (كقول جرير اذا غضبت عليك بنو تميم ، وجدت الناس كلهم غضابا) لانهم يقومون مقام كلهم (وقول ابى نؤاس

ليس من الله بمستنكر***ان يجمع العالم فى واحد)

فانه يشمل الناس وغيرهم فهو اشمل من معنى بيت جرير.

(ومنه) اى من غير الظاهر (القلب وهو ان يكون معنى الثانى نقيض معنى الاول كقول ابى الشيص

جد الملامه فى هواك لذيذه***حبا لذكرك فليلمنى اللوم

وقول ابى الطيب احبه) الاستفهام للانكار باعتبار القيد الذى هو الحال اعنى قوله (واحبّ فيه ملامه ،) كما يقال اتصلى وانت محدث على تجويز واو الحال فى المضارع المثلث كما هو راي البعض او على حذف المبتدا اى وانا احب.

ويجوز ان يكون الواو للعطف والانكار راجع الى الجمع بين الامرين اعنى محبته

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص: ٢٠٣٠

ومحبه الملامه فيه (ان الملامه فيه من اعدائه) وما يصدر عن عدو المحبوب يكون مبعوضا لا محبوبا وهذا نقيض معنى بيت ابي الشيبان لكن كل منهما باعتبار آخر ولهذا قالوا الاحسن في هذا النوع ان يبين السبب.

(ومنه) اى من غير الظاهر (ان يؤخذ بعض المعنى ويضاف اليه ما يحسنه كقول الافوه فترى الطير على آثارنا ، راي عين) يعنى عيانا (ثقه) حال اى واثقه او مفعول له مما يتضمنه قوله على آثارنا اى كائنه على آثارنا لو ثوقها (ان ستمار) اى ستطعم من لحوم من نقتلهم (وقول ابي تمام وقد ظللت) اى القى عليها الظل وصارت ذوات ظل (عقبان اعلامه ضحى ، بعقبان طير فى الدماء نواهل) من نهل اذا روى نقيض عطش (اقامت) اى عقبان الطير (مع الرايات) اى لاعلام وثوقا بانها ستطعم لحوم القتلى (حتى كلها من الجيش الا- انها لم تقاتل ، (فان ابا تمام لم يلم بشىء من معنى قول الافوه راي عين) الدال على قرب الطير من الجيش بحيث ترى عيانا لا تخيلا.

وهذا مما يؤكد شجاعتهم وقتلهم الاعادى (ولا) بشىء من معنى (قوله ثقه ان ستمار) الدال على وثوق الطير بالمبره لاعتيادها بذلك وهذا ايضا مما يؤكد المقصود قيل ان قول ابي تمام وقد ظللت المام بمعنى قوله راي عين لان وقوع الظل على الرايات مشعر بقربها من الجيش.

وفيه نظر اذ قد يقع ظل الطير على الرايه وهو فى جو السماء بحيث لا يرى اصلا.

نعم لو قيل ان قوله حتى كانها من الجيش المام بمعنى قوله راي عين فانما تكون من الجيش اذا كانت قريبا منهم مختلطا بهم لم يبعد عن الصواب (لكن زاد) ابو تمام (عليه) اى على الافوه زيادات محسنه للمعنى المأخوذ من الافوه اعنى تسائر الطير على آثارهم (بقوله الا انها لم تقاتل وبقوله فى الدماء نواهل وبقامتها مع الرايات حتى كانها من الجيش وبها) اى وبقامتها مع الرايات حتى كانها من الجيش (تيم حسن الاول) يعنى قوله الا انها لم تقاتل لانه لا يحسن الاستدراك الذى

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص: ٢٠٣١

هو قوله الا انها لم تقا تل ذلك الحسن الابل بعد ان يجعل الطير مقيمه مع الرايات معدوده فى عداد الجيش حتى يتوهم انها ايضا من المقاتله ، هذا هو المفهوم من الايضاح.

وقد قيل معنى قوله وبها اى بهذه الزيادات الثلاث يتم حسن معنى البيت الاول (واكثر هذه الانواع) المذكوره لغير الظاهر (ونحوها مقبوله) لما فيها من نوع تصرف.

(ومنها) اى من هذه الانواع (ما يخرج به حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابتداء وكل ما كان اشد خفاء) بحيث لا يعرف كونه مأخوذا من الاول الابل بعد مزيد تأمل (كان اقرب الى القبول) لكونه ابعء عن الاتباع وادخل فى الابتداء (هذا) اى الذى ذكر فى الظاهر وغيره من ادعاء سبق احدهما واخذ الثانى منه وكونه مقبولا او مردودا وتسميه كل بالاسامى المذكوره (كله) انما يكون (اذا علم ان الثانى اخذ من الاول) بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذ منه والا فلا يحكم بشىء من ذلك (لجواز ان يكون الاتفاق) فى اللفظ والمعنى جميعا او فى المعنى وحده (من قبيل توارء الخواطر) اى مجيئه (على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ) كما يحكى عن ابن ميادة انه انشد لنفسه ، مفيد ومتلاف اذا ما اتيته ، تهلل واهتر اهتزاز المهئء فقيل له اين يذهب بك هذا للحطيه ، فقال الان علمت انى شاعر اذا وافقته على قوله ولم اسمعه (فاذا لم يعلم) ان الثانى اخذ من الاول.

(قيل قال فلان كذا وقد سبقه اليه فلان فقال كذا) ليغتمم بذلك فضيله الصدق ويسلم من دعوى علم الغيب ونسبه النقص الى الغير (ومما يتصل بهذا) اى بالقول فى السرقات (القول فى الاقتباس والتضمين والعقد والحل والتلميح) بتقديم اللام على الميم من لمح اذا ابصره وذلك لان فى كل منها اخذ شىء من الاخر (اما الاقتباس فهو ان يضمّن الكلام) نظما كان او نثرا (شيئا من القرآن او الحديث لا على انه منه) اى لا على طريقه ان ذلك الشىء من القرآن او الحديث يعنى على وجه لا يكون فيه اشعار بانه منه كما يقال فى اثناء الكلام قال الله تعالى كذا وقال

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص: ٢٠٣٢

النبي عليه السلام كذا ونحو ذلك فانه لا يكون اقتباسا.

ومثل للاقتباس باربعه امثله لانه اما من القرآن او الحديث وكل منهما اما فى النثر او فى النظم.

فالاول (كقول الحريرى فلم يكن الا كلمح البصر او هو اقرب حتى انشد واغرب،).

والثانى مثل (قول الاخر ان كنت ازمنت) اى عزمت (على هجرنا، من غير ما جرم فصبر جميل، وان تبدلت بنا غيرنا، فحسبنا الله ونعم الوكيل و) الثالث مثل (قول الحريرى قلنا شاهت الوجوه) اى قبحت وهو لفظ الحديث على ما روى انه لما اشتد الحرب يوم حنين اخذ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كفا من الحصاء فرمى به وجوه المشركين وقال شاهت الوجوه (وقبح) على المبنى للمفعول اى لعن من قبحه الله بالفتح اى ابعده عن الخير (اللكع) اى لعن اللئيم.

(و) الرابع مثل (قول ابن عباد قال) اى الحبيب (لى ان رقيبى سىء الخلق فداره،) من المداراه وهى الملاطفه والمجامله وضمير المفعول للرقيب (قلت دعنى وجهك الجنه حفت بالمكاره) اقتباسا من قوله عليه السلام حفت الجنه بالمكاره وحفت النار بالشهوات اى احيطت يعنى لا بد لطالب جنه وجهك من تحمل مكاره الرقيب كما انه لا بد لطالب الجنه من مشاق التكليف.

(وهو) اى الاقتباس (ضربان) احدهما (ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الاصلى كما تقدم) من الامثله (و) الثانى (خلافه) اى ما نقل فيه المقتبس عن معناه الاصلى (كقول ابن الرومى لئن اخطأت فى مدحك ما اخطأت فى منعى، لقد انزلت حاجاتى بواد غير ذى زرع) هذا مقتبس من قوله تعالى (رَبَّنَا إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ دُرِّيَّتِي بِعَوَادِ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ) لكن معناه فى القرآن واد لا- ماء فيه ولا- نبات وقد نقله ابن الرومى الى جناب لا- خير فيه ولا- نفع (ولا- بأس بتغيير يسير) فى اللفظ المقتبس (للوذن او غيره كقوله) اى كقول بعض المغاربه (قد

[شماره صفحه واقعى : ۳۰۹]

ص: ۲۰۳۳

كان) اى وقع (ما خفت ان يكونا ، انا الى الله راجعون) وفى القرآن (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (واما التضمين فهو ان يضمن الشعر شيئاً من شعر الغير) بيتا كان او ما فوقه او مصراعاً او مادونه (مع التنبيه عليه) اى على انه من شعر الغير (ان لم يكن ذلك مشهوراً عند البلغاء).

وبهذا يتميز عن الاخذ والسرقه (كقوله) اى كقول الحريرى يحكم ما قاله الغلام الذى عرضه ابو زيد للبيع (على انى سأشده عند بيعى ، اضاعونى واى فتى اضاعوا) المصراع الثانى للعرجى ، ونمامه ليوم كريبه وسداد ثغر اللام فى ليوم لام التوقيت والكريبه من اسماء الحرب وسداد الثغر بكسر السين لا غير سده بالخير والرجال والثغر موضع للمخافه من فروج البلدان اى اضاعونى فى وقت الحرب وزمان سد الثغور ولم يراعوا حقى احوج ما كانوا الى واى فتى اى كاملاً من الفتیان اضاعوا.

وفيه تنديم وتخطئه لهم وتضمين المصراع بدون التنبيه لشهرته كقول الشاعر قد قلت لما اطلعت وجناته ، حول الشقيق الغض روضه آس ، اعذاره السارى العجول توقفا ، ما فى وقوفك ساعه من بأس المصراع الاخير لابي تمام (واحسنه) اى احسن التضمين (مازاد على الاصل) اى شعر الشاعر الاول (بنكته) لا توجد فيه (كالتوريه) اى الايهام (والتشبيه فى قوله اذا الوهم ابدى) اى اظهر (لى لهما) اى سمره شفيتها (وثرها ، تذكرت ما بين العذيب وبارق ويذكرنى) من الاذكار (من قدّها ومدامعى ، مجرّ عوالينا ومجرى السوابق) انتصب مجر على انه مفعول ثان ليدكرنى وفاعله ضمير يعود الى الوهم.

وقوله تذكرت ما بين العذيب وبارق ، مجر عوالينا ومجرى السوابق مطلع قصيده لابي الطيب ، والعذيب وباريق موضعان وما بين ظرف للتذكر او للمجر والمجرى قدم اتساعاً فى تقديم الظرف على عامله المصدر او ما بين مفعول تذكرت ومجر بدل عنه والمعنى انهم كانوا نزولاً بين هذين الموضعين وكانوا يجرون الرماح عند مطارده الفرسان ويسابقون على الخيل.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

ص : ٢٠٣٤

فالشاعر الثاني اراد بالعذيب تصغير العذب يعنى به شفه الحبيبه وبيارق ثغرها الشبيهه بالبرق وبما بينهما ريقها.

وهذا توريه وشبهه تبختر قدها بتمايل الرمح وتتابع دموعه بجريان الخيل السوابق (ولا يضر) فى التضمين (التغيير اليسير) لما قصد تضمينه ليدخل فى معنى الكلام كقول الشاعر فى يهودى به داء الثعلب اقول لمعشر غلطوا وغضوا ، من الشيخ الرشيد وانكروه ، هو ابن جلا وطلّاع الثنايا ، متى يضع العمامه يعرفوا ، البيت لسحيم بن وشيل واصله اما ان جلا على طريقه التكلم فغيره الى طريقه الغيبه ليدخل فى المقصود.

(وربما سمعى تضمين البيت فيما زاد على البيت استعانه وتضمين المصراع فما دونه ايداعا) كانه اودع شعره شيئا قليلا من شعر الغير (ورفوا) كانه رفا خرق شعره بشيء من شعر الغير.

(واما العقد فهو ان ينظم نثرا) قرآنا كان او حديثا او مثلا او غير ذلك (لا على طريق الاقتباس) يعنى ان كان النثر قرآنا او حديثا فنظمه انما يكون عقدا اذا غير تغييرا كثيرا او اشير الى انه من القرآن او الحديث وان كان غير القرآن او الحديث فنظمه عقد كيف ما كان اذ لا دخل فيه للاقتباس.

(كقوله ما بال من اوله نطفه ، وجيفه آخره يفخر) الجمله حال اى ما باله مفتخرا (عقد قول) على رضى الله عنه وما لابن آدم الفخر وانما اوله نطفه وآخره جيفه (واما الحل فهو ان ينثر نظما) وانما يكون مقبولا اذا كان سبكه مختارا لا يتقاصر عن سبكه النظم وان يكون حسن الموقع غير قلق (كقول بعض المغاربه فانه لما قبحت فعلا-ته وحنظلت نخلا-ته) اى صارت ثمار نخلاته كالحنظل فى المراره (لم يزل سوء الظن يقتاده) اى يقوده الى تخيلات فاسده وتوهمات باطله (ويصدق) هو (توهمه الذى يعتاده) من الاعتیاد (حل قول ابى الطيب

اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه***و صدق ما يعتاده من توهم

يشكو سيف الدوله واستماعه لقول اعدائه.

[شماره صفحه واقعى : ۳۱۱]

ص: ۲۰۳۵

(واما التلميح) صح بتقديم اللام على الميم من لمحها اذا ابصره ونظر اليه وكثيرا ما تسمعونهم يقولون لمح فلان هذا البيت فقال كذا وفي هذا البيت تلميح الى قول فلان واما التلميح بتقديم الميم على اللام بمعنى الاتيان بالشئ المليح كما مر في التشبيه والاستعاره فهو ههنا غلط محض وان اخذ مذهبا (فهو ان يشار) في فحوى الكلام (الى قصه او شعر) او مثل سائر (من غير ذكره) اى ذكر كل واحد من القصه او الشعر وكذا المثل فالتلميح اما فى النظم او فى النثر والمشار اليه فى كل منهما اما ان يكون قصه او شعرا او مثلا تصير سته اقسام والمذكور فى الكتاب مثل التلميح فى النظم الى القصه والشعر (كقوله فو الله ما ادرى أحلام نائم ، المت بنا ام كان فى الركب يوشع) وصف لحوقه بالاحبه المرتحلين وطلوع شمس وجه الحبيب من جانب الخدر فى ظلمه الليل.

ثم استعظم ذلك واستغرب وتجاهل تحيرا وتدلها وقال ا هذا حلم اراه فى النوم ، ام كان فى الركب يوشع ، النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

فرد الشمس (اشاره الى قصه يوشع عليه السلام واستيقافه الشمس) على ما روى من انه قاتل الجبارين يوم الجمعة فلما ادبرت الشمس خاف ان تغيب قبل ان يفرغ منهم ويدخل السبت فلا يحل له قتالهم فيه فدعا الله تعالى فرد له الشمس حتى فرغ من قتالهم (وكقوله لعمرى) واللام للابتداء وهو مبتدأ (مع الرمضاء) اى الارض الحاره التى ترمض فيها القدم اى تحترق حال من الضمير فى ارق (والنار) مرفوع معطوف على عمرو او مجرور معطوف على الرمضاء (تلتظى) حال منها وما قيل انها صلته على حذف الموصول اى النار التى تلتظى تعسف لا حاجه اليه (ارق) خبر المبتدأ من رق له اذا رحمه.

(واخفى) من خفى عليه تطف وتشفق (منك فى ساعه الكرب ، اشار الى البيت المشهور) وهو قوله (المستجير) اى المستغيث (بعمر وعند كربته) الضمير للموصول اى الذى يستغيث عند كربته بعمرى (كالمستجير من الرمضاء بالنار) وعمرى هو جساس بن مره وذلك لانه لما رمى كليباً ووقف فوق رأسه قال له كليب يا

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ٢٠٣٦

عمرو اغثنى بشربه ماء فاجهز عليه فقيل المستجير بعمرو البيت.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۳]

ص: ۲۰۳۷

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۴]

ص: ۲۰۳۸

فصل : من الخاتمه فى حسن الابتداء و التخلص و الانتهاء

(ينبغى للمتكلم) شاعرا كان او كاتباً (ان يتأق) اى يتبع الاق والاحسن يقال تأق فى الروضه اذا وقع فيها متتبعا لما يونقه اى يعجبه (فى ثلاثه مواضع من كلامه حتى تكون) تلك المواضع الثلاثه اعذب لفظاً) بان تكون فى غايه البعد عن التنافر والثقل (واحسن سبكا) بان تكون فى غايه البعد عن التعقيد والتقديم والتأخير الملبس وان تكون الالفاظ متقاربه فى الجزله والامتانه والرقه والسلاسه وتكون المعانى مناسبه لا لفظها من غير ان تكتسى اللفظ الشريف المعنى السخيف او على العكس بل يصاغان صياغه تناسب وتلاؤم (واصح معنى) بان يسلم من التناقض والامتناع والابتدال ومخالفه العرف ونحو ذلك.

(احدها الابتداء) لانه اول ما يقرع السمع فان كان عذبا حسن السبك صحيح المعنى اقبل السامع على الكلام فوعى جميعه والا عرض عنه وان كان الباقي فى غايه الحسن فالابتداء الحسن فى تذكار الاحبه والمنازل (كقوله

قفانبك من ذكرى حبيب و منزل***بسقط اللوى بين الدخول فحومل)

السقط منقطع الرمل حيث يدقه واللوى رمل معوج ملتوى والدخول وحومل موضعان والمعنى بين اجزاء الدخول (و) فى وصف الدال (كقوله :

قصر عليه تحيه و سلام***خلعت عليه جمالها الايام)

خلع عليه اى نزع ثوبه وطرحه عليه.

(و) ينبغى (ان يجتنب فى المديح مما يتطير به) اى يتشأم به (كقوله موعدا حبابك بالفرقه غد) ، مطلع قصيده لابن مقاتل الضيرير أنشدها للداعى العلوى فقال له الداعى موعدا حبابك يا اعمى ولك المثل السوء (واحسنه) اى أحسن الابتدا (ما ناسب المقصود) بأن يشتمل على إشاره إلى ما سبق الكلام لأجله ،

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ٢٠٣٩

(ويسمى) كون الإبتداء مناسباً للمقصود (براعه الاستهلال) من برع الرّجل : إذا فاق أصحابه فى العلم أو غيره (كقوله فى التهئة : بشرى فقد أنجز الاقبال ما وعدا) وكوكب المجد فى افق العلى صعدا مطلع قصيده لأبى محمّد الخازن يهنئ الصاحب بولد لا بنته.

(وقوله فى المرثيه هى الدنيا تقول بملء فيها حذار حذار) اى احذر (من بطشى) اى أخذى الشديده (وفتكى) اى قتلى فجأه مطلع قصيده لأبى الفرج الساوى يرثى فخر الدوله (وثانيها) اى ثانى المواضع التى ينبغى للمتكلّم أن يتأنق فيها (التخلص) اى الخروج (مما شبب الكلام به) اى ابتداءً وافتتح قال الإمام الواحدى رحمه الله معنى التشيب ذكر أيام الشباب واللهو والغزل وذلك يكون فى ابتداء قصائد الشعر فسمى ابتداء كل امر تشيبا وان لم يكن فى ذكر الشباب (من تشيب) الى وصف للجمل (وغيره) كالأدب والافتخار والشكايه وغير ذلك (الى المقصود مع رعايه الملائمه بينهما) اى بين ما شبب به الكلام وبين المقصود واحترز بهذا عن الاقتضاب وأراد بقوله التخلّص معناه اللغوى وإلا-فالتخلّص فى العرف هو الانتقال مما افتتح به الكلام إلى المقصود مع رعايه المناسبه.

وإنما ينبغى أن يتأنق فى التخلص لأنّ السامع يكون مترقبا الانتقال من الافتتاح إلى المقصود كيف يكون ، فان كان حسنا متلائم الطرفين حرّك من نشاطه وأعان على اصغاء ما بعده وإلا فبالعكس فالتخلّص الحسن. (كقوله يقول فى قومس) اسم موضع قومى وقد اخذت منا السرى اى اثر فىنا السير بالليل ونقص من قوانا (وخطى المهرية) عطف على السرى لا على المجرور فى منا كما سبق إلى بعض الأوهام وهى جمع خطوه وأراد بالمهرية الابل المنسوبه الى مهر ابن حيدان أبى قبيله (القود) اى الطويله الظهور والاعناق جمع اقود اى اثرت فىنا مزاوله السرى ومسايه المطايا بالخطى ومفعول يقول هو قوله (امطلع الشمس تبغى) اى تطلب (ان تؤم) اى تقصد (بنا فقلت كلا) ردع للقوم وتنبه (ولكن مطلع الجود وقد ينتقل منه) او مما شبب به الكلام (الى ما لا يلائمه ويسمى) ذلك الانتقال (الاقتضاب)

[شماره صفحه واقعى : ٣١٦]

ص: ٢٠٤٠

وهو فى اللغة الاقتطاع والارتجال (وهو) أى الاقتضاب (مذهب العرب الجاهليه ومن يليهم من المخضرمين) بالخاء والضاد المعجمتين أى الذين أدركوا الجاهليه والاسلام مثل لبيد. قال فى الأساس ناقه مخضرمه أى جذع نصف اذنها ومنه المخضرم الذى أدرك الجاهليه والاسلام كأنما قطع نصفه حيث كان فى الجاهليه (كقوله لو رأى الله ان فى الشيب خيرا ، جاورته الابرار فى الخلد شيبا) جمع أشيب وهو حال من الابرار ، ثم انتقل من هذا الكلام إلى ما لا يلائمه فقال :

(كل يوم تبدى) أى تظهر (صروف الليالى ، خلقا من أبى سعيد غريبا) ثم كون الاقتضاب مذهب العرب والمخضرمين أى دأبهم وطريقتهم لا ينافى أن يسلكه الاسلاميون ويتبعونهم فى ذلك فإنّ البيتين المذكورين لأبى تمام وهو من الشعراء الإسلاميه فى الدوله العباسيه ، وهذا المعنى مع وضوحه قد خفى على بعضهم حتى اعترض على المصنف بأن أبا تمام لم يدرك الجاهليه فكيف يكون من المخضرمين.

(ومنه) أى من الاقتضاب (ما يقرب من التخلص) فى أنه يشوبه شىء من المناسبه (كقولك بعد حمد الله اما بعد) فإنه كان كذا وكذا فهو اقتضاب من جهه الانتقال من الحمد والثناء إلى كلام آخر من غير رعايه ملائمه بينهما لكنه يشبه التخلص حيث لم يأت بالكلام الآخر فجأه من غير قصد إلى ارتباط وتعليق بما قبله بل قصد نوع من الربط على معنى مهما يكون من شىء بعد الحمد والثناء فإنه كان كذا وكذا (قيل وهو) أى قولهم بعد حمد الله أما بعد.

هو (فصل الخطاب) قال ابن الأثير والذى اجمع عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لأن المتكلم يفتتح كلامه فى كل امر ذى شأن بذكر الله وتحميده فاذا أراد أن يخرج منه إلى الغرض المسوق له فصلّ بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد ، وقيل فصل الخطاب معناه الفاصل من الخطاب أى الذى يفصل بين الحق والباطل على أنّ المصدر بمعنى الفاعل ، وقيل المفصول من الخطاب وهو الذى يتبينه من يخاطب به أى يعلمه بيّنا لا يلتبس عليه فهو بمعنى المفعول.

(وكقوله) تعالى عطف على قوله كقولك بعد حمد الله يعنى من الاقتضاب

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص : ٢٠٤١

القريب من التخلّص ما يكون بلفظ هذا كما فى قوله تعالى بعد ذكر اهل الجنة (هذا وَإِنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَأْبٍ) فهو اقتضاب فيه نوع مناسبة وارتباط لأنّ الواو للحال ولفظ هذا اما خبر مبتدأ محذوف (اى الامر هذا) والحال كذا (او) مبتدأ محذوف الخبر اى (هذا كما ذكر) وقد يكون الخبر مذكورا (مثل قوله تعالى) بعد ما ذكر جمعا من الانبياء عليهم السلام وأراد أن يذكر بعد ذلك الجنة واهلها (هذا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَأْبٍ) باثبات الخبر اعنى قوله ذكر وهذا مشعر بأنه فى مثل قوله تعالى (هذا وَإِنَّ لِلطَّاغِيْنَ) مبتدأ محذوف الخبر ، قال ابن الاثير لفظ هذا فى هذا المقام من الفصل الذى هو احسن من الوصل وهى علاقته وكيدته بين الخروج من كلام إلى كلام آخر ، (ومنه) أى من الاقتضاب القريب من التخلّص (قول الكاتب) هو مقابل للشاعر عند الانتقال من حديث إلى آخر (هذا باب) فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبتدئ الحديث الآخر بغته.

(وثالثها) اى ثالث المواضع التى ينبغى للمتكلم أن يتأتق فيها (الانتهاء) لانه آخر ما يعيه السمع ويرتسم فى النفس فان كان حسنا مختارا تلقاء السمع واستلذه حتى جبر ما وقع فيما سبقه من التقصير وإلا لكان على العكس حتى ربما أنساه المحاسن المورده فيما سبق فالانتهاء الحسن (كقوله وانى جدير) اى خليق (اذ بلغتك بالمنى) أى جدير بالفوز بالامانى (وانت بما املت منك جدير ، فان تولنى) اى تعطنى (منك الجميل فاهله) أى فأنت أهل لاعطاء ذلك الجميل (والافانى عاذر) اياك عمّا صدر عنى من الابرام (وشكور) لما صدر عنك من الاصغاء إلى المديح أو من العطايا السالفه.

(واحسنه) أى أحسن الانتهاء (ما اذن بانتهاء الكلام) حتى لا يبقى للنفس تشوّق إلى ما وراءه (كقوله بقيت بقاء الدهر يا كهف اهله ، وهذا دعاء للبريه شامل) لأن بقاءك سبب لنظام امرهم وصلاح حالهم ، وهذه المواضع الثلاثه مما يبالغ المتأخرون فى التأتق فيها واما المتقدمون فقد قلّت عنايتهم بذلك (وجميع فواتح السور وخواتمها وارده على أحسن الوجوه وأكملها) من البلاغه لما فيها من التفنن

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص: ٢٠٤٢

وأنواع الاشاره وكونها بين أدعيه ووصايا ومواعظ وتحميدات وغير ذلك مما وقع موقعه وأصاب نحره بحيث تقصر عن كنه وصفه العبارة وكيف لا وكلام الله سبحانه وتعالى في الرتبة العليا من البلاغه والغايه القصوى من الفصاحه ، ولما كان هذا المعنى مما قد يخفى على بعض الأذهان لما في بعض الفواتح والخواتم من ذكر الالهوال والافزاع وأحوال الكفار وأمثال ذلك اشار إلى إزاله هذا الخفاء بقوله (يظهر ذلك بالتامل مع التذكر لما تقدم) من الاصول والقواعد المذكوره في الفنون الثلاثه التي لا يمكن الاطلاع على تفاصيلها وتفاريقها الا لعلم الغيوب فانه يظهر بتذكرها ان كلا من ذلك وقع موقعه بالنظر إلى مقتضيات الاحوال وان كلا من السور بالنسبه إلى المعنى الذي يتضمنه مشتمله على لطف الفاتحه ومنطويه على حسن الخاتمه

ختم الله تعالى لنا بالحسن ويسر لنا الفوز بالذخر الاسنى بحق النبي وآله الأكرمين والحمد لله رب العالمين.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ٢٠٤٣

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۰]

ص: ۲۰۴۴

٩	خطبه الكتاب.....
١١	مقدمه الكتاب.....
١٣	الفصاحه فى المفرد.....
١٧	الفصاحه فى الكلام.....
٢١	الفصاحه فى المتكلم.....
٢٣	البلاغه فى المتكلم.....
٢٧	علم المعانى.....
٣١	الصدق والكذب.....
٣٣	احوال الاسناد الخبرى.....
٣٧	الاسناد الحقيقى.....
٤٩	احوال المسند اليه.....
٦٣	تقديم المسند اليه.....
٨٣	احوال المسند.....
٩١	التغليب.....
١٠٥	احوال متعلقات الفعل.....
١١٥	القصر.....
١٢٩	الانشاء.....
١٤٥	الفصل والوصل.....
١٦٩	الايجاز.....

الاطناب.....١٧٧

المساوات.....١٨١

علم البيان.....١٨٣

التشبيه.....١٨٩

[شماره صفحه واقعی : ٣٢١]

ص: ٢٠٤٥

الحقيقه	٢١٥
المجاز	٢١٩
المجاز المرسل	٢٢١
الاستعاره	٢٢٣
فى بيان الاستعاره بالكنايه	٢٤١
فى الحقيقه والمجاز والاستعاره	٢٤٣
تقسيم المجاز اللغوى	٢٤٥
تعريف الاستعاره	٢٤٧
شرائط حسن الاستعاره	٢٥٣
الكنايه	٢٥٧
تقسيم الكنايه الى ثلاثه اقسام	٢٥٩
فى كون المجاز والكنايه افضل	٢٦٣
تقسيم وجوه التحسين الى معنوى ولفظى	٢٦٥
انطباق والتضاد	٢٦٧
المزاوجه	٢٦٩
التوريه والايهام	٢٧١
الاستخدام	٢٧٣
الجمع مع التفريق والتقسيم	٢٧٥
التجريد	٢٧٧
المبالغه المقبوله	٢٧٩

٢٨١	حسن التعليق
٢٨٣	تأكيد المدح
٢٨٥	الاستتباع
٢٨٧	الاطراد
٢٨٩	الجناس
٢٩١	ردّ العجز على الصدر

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

ص: ٢٠٤٦

السجع والتشطير..... ٢٩٣

لقلب والتشريع..... ٢٩٧

لزوم ما يلزم..... ٢٩٩

السرقاا الشعريه..... ٣٠١

الاقتباس والتضمين..... ٣٠٧

التلميح..... ٣١٣

خاتمه الكتاب..... ٣١٥

الفهرس ٣٢١

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص: ٢٠٤٧

سرشناسه: علامه حلی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ - ۷۲۶ق.

عنوان و نام پدیدآور: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد/ تالیف علامه الحلی؛ صححه و قدم له و علق علیه حسن حسن زاده الاملی.

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۵۹۲ ص.

موضوع: کلام شیعه امامیه -- قرن ۷ق.

رده بندی کنگره: ۲۱۰BP/ن ۶ت ۳۰۲۱۶ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۰۳۸۹۵

توضیح: «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، توسط علامه حلی رحمه الله علیه، به زبان عربی و در موضوع کلام اسلامی، به انگیزه حل مشکلات و باز کردن پیچیدگی های عبارات تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله، تالیف شده است. کتاب، در شش مقصد تدوین یافته و هر مقصد، دارای فصول و مسائل مختلفی است.

فاضل قوشچی، در اهمیت این کتاب، می گوید: اگر کشف المراد علامه (حلی) نبود، ما نظریات خواجه طوسی را درک نمی کردیم.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲۰۴۹

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على أشرف أنبيائه وخاتم رسله محمد وعترته المنتجبين.

لا شك في أن علم الكلام من أمهات العلوم وأشرفها وذلك باعتبار موضوعه وما يبحث فيه من المسائل كمعرفه الخالق وصفاته الجلاله والجماليه والمعاد وسائر أصول الدين التي لا بد للإنسان أن يؤمن بها عن معرفه وإيقان وإذعان، ولا يجوز له التقليد فيها.

ولأهميه هذا العلم وعظمته وجلاله موضوعه وأبحاثه ألفت الكتب وصرفت فيه جهود أكابر العلماء وأساطين الفن. ويعتبر المحقق البارع الخواجه نصير الدين الطوسي قدس الله روحه الزكيه من أول مروجي هذا العلم، حيث ألف كتاب تجريد الاعتقاد وهو كتاب دقيق متقن، ولهذا نرى أن مثل علامه على الإطلاق - يعنى الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي رضوان الله تعالى عليه صاحب العلوم العقلية والنقلية - قد أقدم على شرحه وتوضيح مرامه وسماه ب (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد) ولله دره على شرحه، وحقا كما قيل (ولولا شرحه لما شرح هذا المتن). فعظمه هذا الكتاب تعرف من شخصيه الماتن والشارح، وبما أنه من الكتب الدراسيه في الحوزات العلميه ومحط أنظار أهل العلم والفضل

[شماره صفحه واقعى : ٣]

ص: ٢٠٥٠

فلا بد أن يكون سالما من الأغلاط وخاليا من التشويهاات والأوهام التي حصلت فيه إثر مرور الأزمنه المتماديه.

لذلك قام المحقق الكبير سماحه الأستاذ آيه الله الشيخ حسن حسن زاده الآملى أدام الله أيام إفاضاته بجهود كثيره وطاقت مشكوره، وبذل وقته الشريف فى مقابله الكتاب لنسخ خطيه قيمه عزيزه الوجود، وعلق عليه بتعليقات أنيقه أزاح عنه التشويشات وأنار بقلمه المبهمات.

وبما أن المؤسسه رغبت - كعادتها - أن تقدم خدمه لطلبه العلم والحوزات العلميه فى هذا المجال قامت بإعاده طبع هذا الكتاب بحله جديده وذلك بإدخال بعض التعديلات فى تشكيكه الكتاب، فأدرجت التعليقات فى ذيل الموارد المعلق عليها تسهيلا للمطالع وتسريعا للمراجع بعد أن كانت فى الطبعات السابقه ملحقه بآخر الكتاب، مضافا إلى تدارك ما فات من الأغلاط المطبعيه، فأضحى وبحمد الله متينا ونافعا، شاكرين للمحقق الأستاذ الآملى مساعيه المباركه، وسائلين الله له ولنا مزيدا من التوفيق فى بث المعارف الإسلاميه وإيصالها إلى النفوس التواقه للاستزاده منها والاستضاءه بنورها إنه خير موفق ومعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مؤسسه النشر الإسلامى

التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه

[شماره صفحه واقعى : ٤]

ص: ٢٠٥١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا نفاذ لكلماته، والصلاه على من شرف الصلاه بالصلاه عليه وآله تراجم آياته.

وبعد، فمما هو مشهود ذوى البصائر والأبصار ولا- يعتريه امتراء ولا- إنكار أن كتاب (تجريد الاعتقاد) من مصنفات سلطان المحققين الخواجه نصير الدين الطوسي رضوان الله تعالى عليه أم الكتب الكلاميه وإمامها، وقد احتوى أصول مسائلها على أجمل ترتيب وأحسن نظام لم يسبقه أحد قبله، ولم ينسج من جاء بعده على منواله بل كلهم عياله.

وأن (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد) من مؤلفات علامه على الإطلاق، أدل شرح عليه كما هو أول شرح عليه، وقد أنصف الفاضل الشارح القوشجى فى قوله وأجاد: لولا كشف المراد لما فهمنا مراد تجريد الاعتقاد.

هذا الذى نقلنا عن القوشجى هو من مسموعاتنا، ولكن مؤلف الذريعه إلى تصانيف الشيعه قال فى عنوان تجريد الكلام (ج ٣ ص ٣٥٢) ما هذا لفظه: وعليه حواش لا تحصى وشروح كثيره، فأول الشروح شرح تلميذ المصنف آيه الله علامه الحلى المتوفى سنه ٧٢٦هـ - إلى أن قال رضوان الله تعالى عليه: - الثالث شرح الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن أحمد العامى الأصفهانى المتوفى

[شماره صفحه واقعى : ٥]

ص: ٢٠٥٢

سنه ٧٤٦هـ-، قال فى أوله: إن العلامه الحلى هو أول من شرحه، ولولا شرحه لما شرح هذا المتن، إنتهى فراجع.

وأقول: لنا نسختان من هذا الشرح للأصفهانى إحداهما كامله وتاريخ كتابتها ٨٩٠هـ-، والأخرى عادمه من أولها عدّه أوراق وتاريخ كتابتها ٨١٦هـ-، وما وجدنا العبارة المذكوره فى أوله ولعلها من كلام الشيخ شمس الدين محمد الإسفراينى البيهقى فى شرحه عليه.

ثم إن ما حدى المحقق الطوسى على تحرير تجريد الاعتقاد يعلم بما أبانه هو نفسه فى فاتحه نقد المحصل حيث قال قدس سره العزیز:

فإن أساس العلوم الدينيه علم أصول الدين الذى يحوم سائله حول اليقين ولا- يتم بدون الخوض فى سائرها كأصول الفقه وفروعه، فإن الشروع فى جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها وإن كان مقلدا لأصولها كبان على غير أساس، وإذا سئل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجه أو قياس.

وفى هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، وزلت الأقدام عن سواء الطريق، بحيث لا يوجد راغب فى العلوم ولا خاطب للفضيله، وصارت الطباع كأنها مجبوله على الجهل والرذيله، اللهم إلا بقيه يرمون فيما يرومون رميه رام فى ليله ظلماء، ويخطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء، ولم تبق فى الكتب التى يتداولونها من علم الأصول عيان ولا- خبر، ولا- من تمهيد القواعد الحقيقيه عين ولا أثر، سوى كتاب المحصل الذى اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسبون أنه فى ذلك العلم كاف وعن أمراض الجهل والتقليد شاف. والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى، والمعتمد عليه فى إصابه اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب، ويصير المتحير فى الطرق المختلفه آيسا عن الظفر بالصواب، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته وأبين الخلل فى مكان من شبهاته، وأدل على غثه وسمينه، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه. وإن كان قد

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص: ٢٠٥٣

اجتهد قوم من الأفاضل فى إيضاحه وشرحه، وقوم فى نقض قواعده وجرحه، ولم يجز أكثرهم على قاعده الأنصاف ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف.. الخ.

فكلماته المنبئه عما جرى على الناس من الزيغ والالتباس حتى اعتنوا على غير المحصل وبنوا كبان على غير أساس، تدلك على أن التجريد حرر بعد النقد نسخا للمحصل لتحصيل الحق بالتحقيق وإزهاق الباطل بالحقيق ووزان التجريد إلى المحصل وزان شرحه على كتاب إشارات الشيخ إلى شرحه عليه، فقد قال فى أوله بما فعله بشرحه عليه ما هذا لفظه: فهو بتلك المساعى لم يزد إلا قدحا، ولذلك سمي بعض الظرفاء شرحه جرحا.

والكتابان الكشف وشرح الخواجه على الإشارات قد تناولتهما أيادى أرباب العلوم العقليه فى الأكناف، وتداولتهما ألسنه أصحاب التحصيل فى الأطراف من زمن تأليفهما إلى الآن، وقد خلى أكثر من سبعة قرون، وهما سناما الكتب الدرسيه من الكلاميه والحكمه المشائيه. ولم يأت أحد بعدهما مع طول العهد بتأليف يضاهيهما بل الكل يباهى بتعليمهما وتعلمهما، اللهم إلا بالتعليق الإيضاحى على طائفه من مسائلهما، أو الشرح التفصيلى عليهما.

ثم لا يعجبني أن أصف لك ما كابده طول مدد مديده فى عمل هذا الكتاب القيم حتى استقام على هذا النهج القويم. فكأنك تظن بالنظره الأولى أنه تأليف جديد عرضناه عليك، ولكنه (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد) للعلمين الآيتين على الإطلاق المحقق الطوسى والعلامه الحلى رضوان الله تعالى عليهما، وقد قيض الله سبحانه لنا وأنفذ إنقاذه من دياجير تحريفات مظلمه مشوهه موحشه ينبئك عنها عرضه على ما طبع منه من قبل أى طبع كان.

ولما كان شهره الكتاب وعظم شأنه وجلاله قدر ماتته وشارحه المشتهرين فى الآفاق قد أغنتنا عن الوصف والتعريف فإنما الحرى بنا إراءه ما جرى على الكتاب وعمل فيه من جدد التصحيح بعون الهادى إلى الصواب، وهو ما يلي:

أولا: أن أستاذنا العلامه الشعرانى قدس سره الشريف كان شديد الاعتناء

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ٢٠٥٤

بالتجريد وكشف المراد، فقد شرح آخر الأمر التجريد بالفارسيه شرحا مجددا كثير الجدوى جدا، وهو مطبوع مستفاد.

ولا أنسى إيصاء لنا غير مره فى تضاعيف كلماته الساميه فى حضرته العالیه بالعنايه بذلك الكتاب المستطاب - أعنى (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد) - فقد اقتفينا أثره وأخذنا فى سالف الزمان حين اشتغالنا فى مدرسه المروى بطهران على واقفها التحيه والرضوان، وقد مضى إلى الآن أكثر من خمس وعشرين سنه، فى تدريسه وتصحيحه والتعليق عليه، فقد صححناه بقدر الإمكان وعلقنا عليه تعليقات وحواش من بدوه إلى ختمه، وقد استنسخها غير واحد من الفضلاء بعد الاطلاع عليها والإقبال إليها.

وثانيا: كلما مست الحاجه فى آونه دروسنا أو أثناء تأليفاتنا الحكيمه والكلاميه بل الرياضيه إليه فحصنا مطالب البحث على التحقيق وزدنا عليها إضافات مما يليق وتصحيحات بما هو جدير وحقيق.

وثالثا: قد حصلت لنا بتوفيق الله سبحانه مره بعد أخرى عده نسخ مخطوطه عتيقه وغير عتيقه من التجريد وشروحه من كشف المراد وشرح الإصبهاني وشرح القوشجى والشوارق وغيرها، فقد استفدنا منها لتصحيح الكتاب متنا وشرحا.

ولكن لم يكن الكتاب بعد خاليا من الأغلاط والتحريف. وأما النسخ المطبوعه منه فكلها غير صالحه للاعتماد، وقد طبع بعضها من بعض بالتقليد، إلا أن بعضها أقل أغلاطا من الآخر من حيث الأغلاط المطبوعه وهو كما ترى.

ورابعا: قد بلغ التصحيح كماله وطلع كالبدر المنير جماله بما أقدمت مؤسسه النشر الإسلامى فى دار العلم قم - زادها الله تعالى توفيقا فى إحياء آثار الغابرين لنشر المعارف الإلهيه - إلى طبع هذا السفر الكريم وإعادة نشره على الوجه الوجيه والنهج القويم، فقد بذلت جهدها لإنجازه وإنفاذه فهيات عده نسخ نفيسه عتيقه جدا من خزائنها القيمه من المكاتب العامه ثم فوضت ذلك الخطير إلى هذا الحقير فأصبح على وجه نرجو الله سبحانه أن يجعله مشكورا.

[شماره صفحه واقعى : ٨]

ص: ٢٠٥٥

وتلك النسخ الآتى وصفها غير واحده منها مصححه قراءه وقبالا، وتنميق بعضها يحاكي عهد التأليف والآخر ينادى قرب العهد منه، وكلها لسان واحد ناص على أن الكتاب متنا وشرحا قد ناله صرف الدهر، فكأنما فعل به ما فعل بالكلام العجمى فى تضاعيف العربى بقولهم عجمى فالعب به ما شئت.

فتبين لنا أولا أن ما جرى فى سالف الأيام على كشف المراد للطبعه الأولى ثم على منوالها تبعتها طبعات أخرى هو أن نسخه من التجريد كانت عباراتها الوجيزه قد قيدت بكلمات وجمل كأنهما مأخوذتان من كشف المراد للتبيين والإيضاح فظن بها أنها نسخه أصيله فجعلوها متنا، فليس المتن فى المطبوع من كشف المراد - أى طبع كان - متنا ناصعا، بل الدخيل فيه ليس بأقل من الأصيل حتى أن المتن الذى آثره الأستاذ العلامة الشعرانى روحى فداه فى شرحه عليه ففى مواضع منه كلام ودغدغه.

وثانيا: أن كشف المراد لما كان إلى الآن - وقد خلت من تأليفه قرون - كتابا متداولا للدراسه عند محصلى العلوم فكثرت عليه تعليقات للشرح والإيضاح إما بإيجاز وهو أكثر، وإما بإطناب وهو قليل، أدرج الحشو فى الكشف فطبع الخليط مع الصريح. ومما يشهد بذلك أن كل نسخه لاحقه منه تحوى زوائد تخلو عنها سابقتها، على أن سياق العبارات وحده حاكم على الزيادات.

وثالثا: قد حرفوا كثيرا من الأقاويل عن فحاويها، وعرفوا بإزائها الأباطيل فى مجاريها كأن الناظر يظن فى تمادى المس أن الكتاب قد أصابه دس. كما أنك ترى عباره الماتن فى مطاعن الثانى هكذا: وقضى فى الحد بمائه قضيب، والصواب: وقضى فى الحد بمائه قضيه، أى قضى فى ميراث الحد بمائه حكم مختلفه، يعنى أنه كان يتلون فى الأحكام.

وترى عباره الشارح فى المقام هكذا: أقول هذه مطاعن آخر وهو أن عمر لم يكن عارفا بأحكام الشريعه، فقضى فى الحد بمائه قضيب، وروى تسعين قضيبا، وهو يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره.

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ٢٠٥٦

والصواب: أقول هذه مطاعن آخر، وهو أن عمر غير عارف بأحكام الشريعة فقضى في الجدل بمائه قضيه، وروى تسعين قضيه، وهذا يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره.

وقد قال علم الهدى فى الشافى (ص ٢٥٦ ط ١) فى عد مطاعن الثانى عن الكتاب المغنى للقاضى عبد الجبار: قال صاحب الكتاب (يعنى به القاضى المذكور فى الكتاب المغنى) وأحد ما نعموا عليه أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى عنه أنه قضى فى الجدل بسبعين قضيه، وروى مائه قضيه.. الخ. وفى تلخيص الشافى لشيخ الطائفة (ص ٤٣٨ ط ١) ومما طعنوا عليه أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى أنه قضى فى الجدل سبعين قضيه، وروى مائه قضيه.. الخ. والمحقق الطوسى فى إمامه التجريد ناظر إلى الشافى وتلخيصه كما يعلم بعرضه عليهما. وعلم الهدى وشيخ الطائفة من سلسله مشايخه لأنه قرأ المنقول على والده محمد بن الحسن وهو تلميذ فضل الله الراوندى وهو تلميذ السيد المرتضى علم الهدى والشيخ الطوسى.

ورابعا: قد وجدنا من أساليب عبارات بعض النسخ سيما فى فصول الإمامه منه أن الكاتب كان من العامه وكلمة كان مثلا ذكر اسم النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتب الكاتب بعده ذكر الصلوات على ما هو المتعارف بينهم، ثم رأينا نسخا أخرى كان ذكر الصلوات فيها بحيث اشتهر بين الإماميه أى صلى الله عليه وآله وسلم وهكذا الكلام فى ذكر الوصى وسائر الأوصياء عليهم السلام وفى غير الوصى فتدبر.

إعلم أنا لم نكتف باقتفاء السيره من جعل نسخه أصلا وإماما ونقل اختلافات النسخ الأخرى فى ذيل الصفحات، وهذا الدأب وإن لم يكن فيه بأس ولكن رأينا الأخرى منه أنه كلما أقبل أمر الاختلاف أن يرد إلى ما أخذه الأصيله التى يعلم بها ما يحسم به ماده الاختلاف، لأن كل فن له اصطلاحات خاصه يجب مراعاتها، فمن زاع عنها فقد أزاغ.

نماذج فى ذلك:

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ٢٠٥٧

ألف: فى المسأله السابعه والثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول فى تصور العدم كانت العبارة فى النسخ المطبوعه من الكتاب هكذا: ويمكنه أن يقبسه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلاحظه باعتبار نفسه، فيتصور الذهن عدم نفسه، وكذلك يمكنه أن يلاحظ نفس العدم.

والصواب: ويمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلاحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، وكذلك يمكنه أن يلاحظه نفس العدم. (ص ١٠١).

قوله (وكذلك يمكنه أن يلاحظه نفس العدم) أى وكذلك يمكن الذهن أن يلاحظ العدم نفس العدم، فيكون يلاحظ من الإلحاق وكل واحد من العدم ونفس العدم منصوب على المفعوليه.

ب: فى المسأله الثالثه والأربعين من ذلك الفصل فى أن الحكم بحاجه الممكن إلى المؤثر ضرورى، كانت العبارة هكذا: وتقرير السؤال أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثره المؤثر لكونها وصفا محتاجا إلى الموصوف ممكنا محتاجا إلى المؤثر فى ذلك إن كانت وصفا ثبوتيا فى الذهن. (ص ١١٤).

والصواب: وتقرير السؤال أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثره المؤثر فى ذلك الأثر إن كانت وصفا ثبوتيا فى ذلك.

والعبارة الباقية تعليقه أدرجت فى الكتاب، ثم حرفت عبارة الكتاب كى يستقيم ربط بعضها مع بعض، كما أن السياق ينادى بذلك أيضا.

ج: فى المسأله العاشره من ثانى ذلك المقصد فى أقسام الواحد، كانت العبارة عند قول الماتن والوحده فى الوصف العرضى.. الخ هكذا: أقول فإن الوصف العرضى. (ص ١٥٣).

والصواب: أقول الوحده فى الوصف العرضى والذاتى تتغير أسماؤها بتغير المضاف إليه فإن الوصف العرضى.

فقد أسقط من الكتاب سطر كامل.

د: فى أول المسأله الثانيه من ثانى المقصد الثانى، قد أدرجت تعليقه فى

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ٢٠٥٨

الشرح تنتهى إلى صفحة كامله من الكتاب فراجع (ص ٢٤١) وهكذا فى شرح قوله (والهواء حار رطب.. الخ). قد أدرجت تعليقه فى عبارته الشرح تنتهى إلى نصف صفحته (ص ٢٤٦).

ه: وفى آخر تلك المسأله (ص ٢٤٨) فى طبقات الأرض كانت العبارة هكذا: الخامس فى طبقاتها وهى ثلاث: طبقه هى أرض محضه وهى المركز وما يقاربه، وطبقه طينيه، وطبقه مخلوطه بغيرها، بعضها منكشف هو البر، وبعضها أحاط به البحر.

والصواب: الخامس فى طبقاتها وهى ثلاث: طبقه هى أرض محضه وهى المركز وما يقاربه، وطبقه طينيه، وطبقه بعضها منكشف هو البر، وبعضها أحاط به البحر. كما فى النسخ الأصلية المعتبره الآتى ذكرها.

عبارته الشيخ قدس سره فى الشفاء كذلك: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقه تميل إلى محوضه الأرضيه، وتغشيها طبقه مختلطه من الأرضيه والمائيه وهو طين، وطبقه منكشفه عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر. (ج ١ ص ٢٢٧ ط ١).

وعبارته القاضى زاده الرومى فى شرحه على الملخص فى الهياه للجغمينى هكذا: وهى - يعنى بها العناصر - تسع طبقات فى المشهور عند الجمهور كالأفلاك:

طبقه الأرض الصرفه المحيطه بالمركز، ثم طبقه الطينيه، ثم طبقه الأرض المخالطه التى تتكون فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثم طبقه الماء، ثم طبقه الهواء المجاور للأرض والماء.. الخ. (ص ١٨ من طبع الشيخ أحمد الشيرازى).

و: فى المسأله الثالثه عشره من رابع المقصد الثانى فى أنواع الإحساس، كانت عبارته الماتن فى البصر هكذا: ومنه البصر، وهى قوه مودعه فى العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك، ويتعلق بالذات بالضوء واللون. (ص ٢٩٢).

والصواب: ومنه البصر، ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

[شماره صفحه واقعى : ١٢]

ص: ٢٠٥٩

والعبارات الباقية زياده أدرجت فى المتن.

ز: المسأله الثالثه من مسائل المضاف فى أن الإضافه ليست ثابتة فى الأعيان (ص ٢٥٨)، يعلم ما فيها من وجوه التحريف بمقابلتها مع النسخه الرائجه المطبوعه ولمزيد الاستبصار والاطمئنان راجع الشفاء (ج ٢ ص ١٠٨ ط ١).

ح: فى المسأله السابعه من المقصد الثالث فى نبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم (ص ٤٨٠)، ترى تحريفات كثيره يطول بذكرها الكلام، فليعلم أن راعى الغنم هو أهبان بن أوس. وفى منتهى الأرب: أهبان كعثمان صحابى بوده است. وفى الخصائص الكبرى للسيوطى: أهبان بن أوس (ج ٢ ص ٢٦٨ من طبع مصر، و ج ٢ ص ٦١ من طبع حيدرآباد) وفى أسد الغابه أيضا (ج ١ ص ١٦١).

وكذلك العنسى بالعين المهمله المفتوحه والنون الساكنه، وفى الخصائص للسيوطى: الأسود العنسى (ج ٢ ص ١١٦ من طبع مصر) وكذلك العنسى من الأنساب للسمعانى.

ط: فى المسأله السادسه من المقصد الخامس فى مطاعن الأول (ص ٥٠٧) عند قوله (ولقوله إن له شيطانا يعتريه) كانت عبارته الشارح العلامه هكذا: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامه وهو قوله (إن لى شيطانا يعترينى) وهذا يدل على اعتراض الشيطان له.. الخ.

والصواب: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامه وهو ما روى عنه أنه قال مختارا: وليتكم ولست بخيركم، فإن استقمت فاتبعونى، وإن اعوججت فقومونى، فإن لى شيطانا عند غضبى يعترينى، فإذا رأيتمونى مغضبا فاجتنبونى لئلا أؤثر فى أشعاركم وأبشاركم. وهذا يدل على اعتراض الشيطان له.. الخ.

وهذه الزيادة موجوده فى النسخه المخطوطه وإنما أسقطت من النسخه المطبوعه، ونحو هذا الدس على الكتاب كثير، وإنما التعرض بها ينجر إلى الإسهاب وراجع فى ذلك تلخيص الشافى المذكور أيضا. (ص ٤١٥ ط ١).

إعلم أن هذا الكتاب الكريم - أعنى كشف المراد - مع عظم شأنه فى الكلام

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ٢٠٦٠

وإفصاحه عن حق المرام، وكانت دراسته طول قرون سائره بين الأعلام، ودائرته بين طالبى الأيقان من أهل الاسلام، كأنه كاد أن يكون منسيا، وينحى عن الكتب الدرسيه منحيا ومرميا، مع أنك لا تجد كتابا آخر فى الكلام كان له بديلا، فأقول لك قاطعا: ليس هذا إلا لمكان فصول الإمامه فيه وقد توازرت أباد وازره بأفواه منكروه وآراء فائله على إنسائه فتبصر.

وأنت ترى مؤلف الشرح القديم العامى الإصبهاني يصف التجريد أولا- ثم يعزى المحقق الطوسى إلى العدول عن سمت الاستقامه فى مباحث الإمامه، وهذا ما أتى به فى أول كتابه بألفاظه: وقد صنف فيه - يعنى فى علم أصول الدين - مصنفات شريفه ومختصرات لطيفه من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب إلى المولى الإمام المحقق العلامة النحرير المدقق الحبر الفاخر والبحر الزاخر، المكمل علوم الأولين أفضل المتقدمين والمتأخرين سلطان الحكماء المتألهين نصير المله والحق والدين مطاع الملوك والسلطين محمد الطوسى كساه الله جلايب رضوانه وأسكنه أعلى غرف جنانه، وهو صغير الحجم غزير العلم. يحتوى من الرقائق الأصوليه على أسناها، وينطوى من الحقائق العلميه على أجلاها، يشتمل على بدائع شريفه وغرائب لطيفه، لكن لغايه الإيجاز نازل منزله الألباز فأشار إلى من طاعته فرض بأن أشرح له شرحا أحرر معاقده وأقرر قواعده وأشير إلى أجوبه ما أورد فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الإمامه، فإنه قد عدل فيها عن سمت الاستقامه وسميته بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد. إنتهى ما أردنا من نقل كلامه ملخصا.

ثم إن الكتاب بشهاده جميع نسخه والتذكره الرجاليه موسوم بتجريد الاعتقاد، فما ترى من تسميه شرحه بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد، وما أوجب العدول عن الاعتقاد بالقواعد فاحدس أن تحذلق فئه نكراء واقتفاء أعمار عمياء دار فيما أشرنا إليه من الإنساء. ولكن الله متم نوره ويهدى من يشاء. نعم قد نقل فى الدرعيه (ج ٣ ص ٣٥٤) أنه سماه: تسديد القواعد فى شرح تجريد

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ٢٠٦١

العقائد، وسيأتي كلامنا فيه أيضا والله تعالى نسال العصمه والسداد.

ي: عباره الشارح العلامه فى مطاعن الثالث حيث يقول: واستعمل الوليد بن عقبه حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران (ص ٥١٥) قد حرفت فى بعض النسخ بالوليد بن عتبه. والوليد بن عقبه - بالقاف - هو الوليد بن عقبه بن أبى معيط بالتصغير وهو ممن أخبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه من أهل النار، فراجع مروج الذهب للمسعودى (ج ٢ ص ٣٤٣ ط مصر) وهو الذى ولاه عثمان أمور المسلمين. وأما الوليد بن عتبه - بالتاء - فهو الوليد بن عتبه بن ربيعه قتله أمير المؤمنين على عليه السلام فى غزاه بدر، فراجع سيره ابن كثير (ج ٢ ص ٤١٣ ط مصر).

يا: فى عبارات الشارح العلامه فى إخبار أمير المؤمنين عليه السلام بالغيب كماخبره بقتل ذى الشديه (ص ٥٣١) تحريفات عجيبه تعلم بمقابله هذه النسخه مع ما طبع من قبل، أى طبع كان، وراجع فى ذلك مروج الذهب للمسعودى (ج ٢ ص ٤١٧ ط مصر) أو مآخذ أخرى أصيله.

يب: عبارات الشارح العلامه فى خبر الطائر والمنزله والغدير (ص ٥٣٥) محرفه جدا يعلم بالمقابله، وهكذا فى مواضع أخرى كثيره ينجر التعرض بها إلى الإسهاب والخروج عن مقدمه الكتاب، وغرضنا كما قلنا أولا هو إراءه نماذج فيما جرى على ذلك الكتاب المستطاب.

نسخ الكتاب:

وأما النسخ التى هى أصول مصادر تصحيح الكتاب ومآخذه فهى ما يلى:

١ - نسخه فريده مصوره من أصلها المحفوظ فى خزانه مكتبه المجلس بطهران، وهذه النسخه النفيسه القيمه هى أقدم الأصول المعبره التى آثرناها واعتمدنا عليها فى تصحيح كشف المراد، وقد نال عده مواضع منها صرف الدهر فكتبت ثانيا، منها صحيفه آخر الكتاب حيث نمقت كره أخرى وتنتهى بهذه

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ٢٠٦٢

العبارات: قد عمرت وأتممت وفتنت من نسخه العالم الأستاذ العالم الربانى مولانا محمد باقر المجلسى طالبا لوجه الله الغنى فى أوان أتوطن فى المدرسه السليمانيه وأشتغل مع تشتت الحال وتراكم الأشغال فى سنه تسع وتسعين بعد ألف من الهجره.. الخ. والنسخه وإن كانت بتراء ولا- تاريخ لكتابتها الأولى، لكن أسلوبها لسان ناص على أنها باقيه من عهد تأليفها وقد صينت من حوادث الدهور. وحرف (م) جعلناه علامه لها، أى النسخه المؤثره. وتضاعيفها حاكيه على أن كاتبها الأول لم يكن من الإماميه. والنسخه على رغم قدمها لم تكن مقرؤه على نسخه مصححه ولا- قوبلت بها ولا- يرى فيها أثر الإجازة فى القراءه على الوجوه المأثوره من السلف الصالح، ولذا لا تخلو من الإسقاط والأغلاط. والعجب أن رسم خطها على الرسم الدارج الآن فى مملكه تونس، كما أن رسم القرآن الكريم المطبوع التونسى يضاهاى رسمها ويحاكيه.

٢ - نسخه عتيقه فريده من تجريد الاعتقاد فقط، وهى أقدم نسخه رأيناها من تجريد الاعتقاد حتى تفوه بأنها من خط المحقق الطوسى قدس سره لما كتب فى آخرها هكذا: خط خواجه نصير. ولكن النسخه قوبلت وصححت بعد الكتابه ثانيا وبلغ تصحيحها ومقابلتها إلى قريب من النصف ولم يتم، وتوجد فى نصفه الثانى أغلاط وأسقاط أيضا، فحصل لنا القطع بأنها ليست من خطه ولكنها كالأولى باقيه من عهد تأليفها أو قريبه العهد منه، وهى ومتمن الأولى متطابقتان إلا نادرا، ولذا كانت النسخه فى تصحيح المتن عوننا جدا بل الحق أن تصحيح تجريد الاعتقاد بتلك النسخه بلغ كماله. والأسف أنها - مع كونها كامله - فاقده للتاريخ، وقد بقى أثر من خط فى آخر الصفحه بعد تمام النسخه قد محى أكثره وكأنما أصابه ماء وكتب فى جانبه الأيمن هذه العبارة: (خط خواجه نصير) فلا يبعد أن تكون هذه العبارة - أعنى خط خواجه نصير - ناظره إليه وقد أمضاه كما كان من سيره السلف، أو الخط الآخر من هذه النسخه وهو خط الخواجه قدس سره أمضاه بذلك كما هو

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ٢٠٦٣

أيضا كان من دأب علمائنا الغابرين، ولنا نسخه من كتاب مصائب النواصب في الرد على كتاب النواقض لبعض العامه مما صنفه الشهيد القاضي نور الله الحسيني المرعشي الشوشتری رفع الله درجاته وآخرها ثلاثه أسطر ونصف من خطه الشريف.

وكيف كان فالنسخه مصوره من أصلها المحفوظ في مكتبه المجلس بطهران.

وحرف (ت) علامه لها، أي تجريد الاعتقاد. والنسخه مكتوبه بخط واحد على كمالها، ومزدانه بتعليقات موجزه مفيده عليها.

٣ - نسخه مصوره من أصلها المصون في المكتبه المركزيه بطهران تحت رقم ١٨٦٥، تاريخ كتابتها ٨٥١ هـ. ق وهي نسخه كامله مصححه مقروه مزدانه بعلامه القراءه من البدء إلى الختم بهذه العبارة: (بلغت قراءه أبقاه الله تعالى) إلا أن رسم خطها ليس بحسن بل نازل ردي جدا وإنما يمكن قراءه أكثر مواضعها بالعرض على نسخ أخرى وتم النسخه بما كتبه كاتبها هكذا: وفرغ من كماله أضعف العباد وأحوجهم إلى رحمه الله محمد بن علي بن ناصر العينعاني عفا الله عنه وعمن نظر فيه ودعا له بالمغفره ولسائر المؤمنين، وذلك في سلخ شهر رمضان المعظم من شهر سنه ٨٥١، إحدى وخمسين وثمانمائه هجريه نبويه على هاجرها أفضل الصلاه والسلام، أيها الناظرون في رسم خطي أعذروني.. الخ. والنسخه مكتوبه بخط واحد، مصونه على هيئتها الأولى من غير عروض عارض عليها. وجعلنا حرف (ص) علامه لها تدل على صحتها. وهذه النسخه الكريمه القيمه تطابق الأولين متنا وشرحا وقلما يوجد اختلاف.

٤ - نسخه مصوره من أصلها المحفوظ في خزانه مكتبه آيه الله المرعشي دامت بركاته الوافره في دار العلم قم صينت في حصن واليها ووليها بقيه الله قائم آل محمد أرواحنا فداه تحت رقم ٧٢٧، وهذه الصحيفه الثمينه مزدانه من بدئها إلى ختمها بعلامه القراءه بهذه العبارة (بلغت قراءه أبقاه الله) وفي موضع (أعز الله

[شماره صفحه واقعي : ١٧]

ص: ٢٠٦٤

نصره) وفي آخر (أيده الله) وفي آخر (أدام الله بقاءه) وفي آخر (بلغ) فقط وتاريخ كتابتها ٧٣١ هـ. ق. وعبارته الكاتب في آخرها هكذا: فرغت من تسويده يوم السبت وقت الظهر لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وسبع مائه. ولفظه (ق) جعلناها علامه لها.

ومن محاسن هذه النسخه أن كل كلمه كررت في عبارته كتبت فوق الثانيه منها لفظه (صح) حتى لا تتوهم أن الثانيه زائده، مثلا في آخر المسأله الثالثه من أول الكتاب يقول الشارح العلامه: وتقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهيه من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجوده ولا باعتبار كونها معدومه، فمكتوبه فوق كلمه (هي) الثانيه لفظه (صح). ونظائره في الكتاب كثيره، وهذه السيره الحسنه كانت جاريه معمولا بها بين علمائنا السلف في قراءه الروايات وصحف الأدعيه المأثوره عن وسائط الفيض الإلهي صلوات الله عليهم، حيث إن كل كلمه كانت قراءتها مرويه على وجهين كانوا يعربونها مشكوله على الوجهين ثم يكتبون فوقها لفظه (معا) تدل على روايه القراءتين معا، كما لا يخفى على العارف بها.

لكن الأسف أن النسخه قد ناولتها أيادي الآفات فسقطت منها مواضع كثيره ثم كتبت وكملت ثانيا لا-تضاهي الأول بوجه، وأواسطها ساقطه تنتهي إلى خمسين صفحه من تلك النسخه وبقيت كما كانت على حالها ولم تكمل بعد.

ومما ينبغي أن يشار إليه في المقام أن سائر النسخ في المسأله الأولى من ثاني المقصد الثاني في البحث عن الأجسام الفلكيه تحوز زياده، وهذه النسخه خاليه عنها، وليس الخلو بإصابه آفه أو إزاله مزيل بل النسخه من أصلها هكذا. ولا يبعد أن كانت الزياده حاشيه أدرجت في الشرح وزادت في النسخ الأخرى، وكم لها من نظير في هذا الكتاب، ولكن لما كانت النسخه بذلك الخلو متفرده لم نسقطها وأبقيناها على وزان سائر النسخ. وعبارته هذه النسخه في المقام هي هكذا:

[شماره صفحه واقعي : ١٨]

ص: ٢٠٦٥

قال: خاليه من الكيفيات الفعلية والانفعاليه ولوازمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاك، وهو أنها غير متصفه بالكيفيات الفعلية - أعنى الحرارة والبروده وما ينسب إليهما - ولا الكيفيات الانفعاليه - أعنى الرطوبه واليبوسه وما ينسب إليهما - وغير متصفه بلوازمها - أعنى الثقل والخفه - قال شفافه. أقول: استدلووا على شفافيه الأفلاك بوجهين.. الخ. وأما العبارات الباقية كما تراها فى الكتاب فتلك النسخه عاريه عنها.

واعلم أن هذه النسخ الأربع هى الأصول الأوليه لنا فى تصحيح الكتاب.

وكل واحده منها وإن كانت لا تخلو من أسقاط وأغلاط لكنها معا تعطى نسخه كامله منقحه غايه التنقيح ألا وهى هذه الطبعه التى بين يديك.

٥ - نسخه مصوره من أصلها المحفوظ فى مكتبه المجلس بطهران أيضا تحت رقم ٥٣٠ / ١٤٣١٠ مكتوبه بعده خطوط قديمه وحديثه تدل على أنها قد تداولتها أيادى الآفات، على أن ما صينت منها عاريه عن إجازة القراءه ونحوها، والظاهر أن تاريخ كتابتها من القرن السابع أو الثامن. وفى ظهر صحيفته الأولى مكتوبه تاره هكذا: فى نوبه المفتقر إلى الله الواحد عبده إبراهيم بن راشد بن يوسف بن محمد سنه خمس وخمسين وتسعمائه.

وأخرى هكذا: من عوارى الزمان عند العبد المذنب الجانى حيدر على بن عزيز الله المجلسى الأصفهانى. ثم مختوم بخاتمه ونقشه: عبده حيدر على. وجعلنا حرف (د) علامه لها.

٦ - نسخه مصوره من أصلها المحفوظ فى الشعبه الإلهيه من جامعه المشهد الرضوى عليه السلام تحت رقم ٤٥٢. والنسخه كامله مكتوبه بخط واحد، مزدانه بتعليقات، وتاريخ كتابتها ١٠٨٩ هـ. ق. وآخرها مكتوبه هكذا: وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب فى أواخر شهر محرم الحرام سنه سبعين وسبعمائه ٧٧٠ على يد أضعف عباد الله على بن الحسن. كذا فى نسخه كتبت هذه النسخه منها.

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ٢٠٦٦

وبعد عبارته الفوق كتب كاتب هذه النسخة في ذيل الصفحة هكذا: هو الموفق قد شرف بتكريب هذه النسخة الشريفه - إلى قوله:
- في شهر سنة تسع وثمانين بعد الألف هجريه.. الخ. وحرف (ش) علامه لها.

والنسخة أيضا عاريه عن إجازة القراءه ونحوها، إلا أن في آخرها مكتوبه في هامشها الوحشى: بلغ قبالا. وصوره رسم هذه الجملة
- أعنى بلغ قبالا - تظاهى رسم خط الكتاب، بل الكاتب واحد ولا دغدغه فيه. والنسخه متفرده بحسن الخط.

٧ - نسخه مصوره من أصلها المصون في المكتبه المركزيه بطهران تحت رقم ١٨٦٩، وتاريخ كتابتها ١٠٩٣ هـ. ق. والنسخه
مكتوبه بخط واحد وعليها تعليقات. ويتم آخرها بما حرره الكاتب بقوله هكذا: وقد وفق الله سبحانه وتعالى العبد الحقير الجانى
على بن أحمد بن سليمان البلادى البحرانى لنفسه ولمن شاء الله من بعده فى مده آخرها اليوم الثانى والعشرين فى شهر جمادى
الآخر من السنه الثالثه والتسعين وألف وصلعم.

والنسخه عاريه أيضا عن إجازة القراءه ونحوها. وحرف (ز) علامه لها.

إعلم أن هذه النسخ الثلاث وإن لم تكن فى رتبه الأربع الأولى ولكنها كانت كالتممه فى تصحيح الكتاب واستفدنا منها كثيرا.

ثم تلى النسخ المذكوره عده نسخ أخرى مخطوطه مما يتعلق بالراقم، من تجريد الاعتقاد وكشف المراد وشرح الإصبهانى
المعروف بالشرح القديم والمسمى بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد وشرح القوشجى المعروف بالشرح الجديد وشرح
اللاهيجى المسمى بشوارق الإلهام، وقد راجعناها فى مواضع اللزوم، وهكذا كثير من الكتب الحكيمه والكلاميه كالشفاء
والأسفار والمواقف وشرح المقاصد وغيرها مما استفدنا منها فى مواضع الحاجه لتصحيح الكتاب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص: ٢٠٦٧

قال محي آثار الإماميه مؤلف الدرعيه رضوان الله تعالى عليه في الجزء الثالث منه في عنوان تجريد الكلام ما هذا لفظه:

تجريد الكلام في تحرير عقائد الاسلام لسلطان الحكماء والمتكلمين خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هو أجل كتاب في تحرير عقائد الإماميه، أوله: أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه.. فإنني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ نظام - إلى قوله: - وسميته بتحرير العقائد ورتبته على سته مقاصد. فيظهر منه أنه سماه تحرير العقائد لكنه اشتهر بالتجريد.. الخ. (ج ٣ ص ٣٥٢).

أقول: ما أدى إليه نظره الشريف من تسميه الكتاب بتحرير العقائد، وإن كان يؤيده عمل السلف والخلف من تأليف الكتاب باسم التحرير كتحرير الأحكام الشرعيه على مذاهب الإماميه للشارح العلامه وسيما عده تحريرات أصول رياضيه من الأوليات كتحرير أصول إقليدس والمتوسطات كتحرير اكرمانا لأؤس إلى النهايات كتحرير المجسطي، ولكن النسخ المذكوره الأصلية كلها ناصه من غير التباس على قوله: وسميته بتجريد الاعتقاد، أو: وسمته بتجريد الاعتقاد، حتى أن النسخه الأولى بل أكثر النسخ صريحه على التجريد في قوله أولاً: فإنني مجيب إلى ما سئلت من تجريد مسائل الكلام. على أن تسميه العلامه شرحه بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد وهو تلميذه، وكذلك كلام الخواجه تسجيحاً: وسميته بتجريد الاعتقاد والله أسأل العصمه والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد، وكذلك تسميه شمس الدين الإسفرايني شرحه بتعريف الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد كلها ينادى بأن الكتاب موسوم بتجريد الاعتقاد، لا تجريد العقائد أو القواعد كما في نسخه من الشرح القديم متعلقه بنا.

[شماره صفحه واقعي : ٢١]

وليكن هذا آخر ما رأينا تقديمه في مقدمه، وكان شروعنا في التصحيح الجديد في السادس عشر من شهر الله المبارك من شهر سنة ١٤٠٣ من الهجره النبويه على هاجرها آلاف التحيه والثناء، وقد حصل الفراغ منه في غره شعبان المعظم من سنة ١٤٠٤ هـ. ق. دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين. الخامس من شهر الله المبارك من عام ١٤٠٤ هـ. ق المصادف ل ١٥ / ٣ / ١٣٦٣ هـ. ش.

قم

حسن حسن زاده الآملى

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص : ٢٠٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه العام إحسانه (٢) الذى أيد العباد بمعرفته وهداهم إلى حجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد، ويخلصوا من العقاب الأليم السرمد، وصلى الله على أكمل نفس إنسانيه وأزكى طينه عنصريه محمد المصطفى، وعلى عترته الأبرار وذريته الأخيار وسلم تسليما.

أما بعد، فإن كمال الانسان أنما هو بحصول المعارف الإلهيه، وإدراك الكمالات الربانيه، إذ بصفه العلم يمتاز عن عجم الحيوانات، ويفضل على الجمادات، ولا معلوم أشرف من واجب الوجود تعالى، فالعلم به أكمل من كل

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ٢٠٧٠

١- بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله مفيض الكلم والحكم، وصلى الله على الاسم الأعظم سيد ولد آدم، وآله المصطفين على العرب والعجم. وبعد، فيقول العبد الحسن بن عبد الله الطبرى الآملى (المدعو بحسن زاده آملى): هذه نبذه من تعليقاتنا على (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد) مما أفاضها رب ن والقلم علينا وهدانا إليها حينما قيض لنا تدريس معانيه والتحقيق حول مبانيه، وهو سبحانه ولى التوفيق وبيده أزمه التحقيق. ونشير فى أثنائها إلى بعض ما فى النسخ من اختلاف العبارات التى ينبغى أن يعتنى بها.

٢- كما فى (م) وفى (ص): الغامر إحسانه، والظن المتأخم بالعلم فى رسم خطوط النسخ أن أسلوب رسم الخط أوجب توهم تبديل العام بالغامر. وقوله: وطلب الحق بالتعيين، وفى عده نسخ: وطلب الحق باليقين. وقوله: سالكا جدد التدقيق، وفى نسخ: سالكا جدد التوفيق.

مقصود، وإنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بحصول هذا المرام، فوجب على كل مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد في إزاله الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين، وطلب الحق بالتعيين، ووجب على كل عارف من العلماء إرشاد المتعلمين وتسليك الناظرين، وقد كنا صرفنا مده من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليله وإحراز هذه الفضيله، والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفاده من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير المله والحق والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله تعالى روحه الزكيه في العلوم الإلهيه والمعارف العقليه، ووجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق، معرضا عن سبيل المغالبه، تاركا طريق المغالطه تتبعنا مطارح أقدامه في نقضه وإبرامه، ولما عرج إلى جوار الرحمن ونزل بساحه الرضوان، وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد، وجمع جل مسائل الكلام على أبلغ نظام، كما ذكر في خطبه وأشار في ديباجته، إلا أنه أوجز ألفاظه في الغايه وبلغ في إيراد المعاني إلى طرف النهايه، حتى كل عن إدراكه المحصلون، وعجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استبههم من معضلاته، وكاشفا عن مشكلاته، راجيا من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب إنه أكرم المسؤولين (١)، عليه نتوكل وبه نستعين.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاه على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أمثائه (٢) فإنني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام (٣) وترتيبها على أبلغ نظام مشيرا إلى غرر فوائد

[شماره صفحه واقعي : ٢٤]

ص: ٢٠٧١

- ١- وفي (م) وحدها: أكرم مسؤول، بالأفراد.
- ٢- أي على على أكرم أمثائه، ولا يعاد الجار في المعطوف على المجرور الظاهر، ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
- ٣- كما في (ص ق د ت) والنسخ الباقية: من تجريد مسائل الكلام. واعلم أنه حكى عن مالك وأحمد بن حنبل بل الشافعي وجميع أصحاب الحديث، النهي عن علم الكلام، وقالوا: إنه بدعه. فكان هذا العلم في الصدر الأول عند المشرعين بمنزله الفلسفه في العصر الأخير، وقد أفرط في ذلك كثير ممن تأخر كابن حزم وابن تيميه والمتعصبين لمذهب السلف من بعده، حتى أنهم ينكرون التلفظ بمصطلحات علم الكلام كالجسم والجوهر والعرض والتحيز والمكان وأمثال ذلك. والحق أن تقييد فكر الانسان بغل الجمود خلاف فطره الله تعالى التي خلق الناس عليها. وكما لم يتوقف النحو والعروض والأدب، بل اصطلاح المحدثين والقراء على ما كان عليه السلف بل زاد وتفنن وتفرق كذلك اصطلاح الكلام والأصول. قالوا: لم يبحث السلف عن الصفات وأنه عين ذاته أو غيره، ولم يتكلموا في أنه تعالى جسم أو جوهر أو متحيز أو عله تامه أو ناقصه، وليس في كلامهم هيولى وصوره ولا نفس وأمثال ذلك. نقول: كما أنهم لم يبحثوا عن أسناد الحديث أنه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل، ولم يتكلموا في موانع صرف الاسم أنها تسع، ولم يتكلموا في تواتر القراءات والاكتفاء بالسبع أو العشر، بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف، ولا أقسام الوقف التام والكافي، فإذا جازت زياده الاصطلاح في ذلك جاز في الكلام والأصول، إلا أن يقال: إن ذاك سهل نفهمه، والكلام أو الأصول دقيق لا نفهمه، فالإيراد على قصور الفهم لا على المعنى. ولم نر في أمه ولا طائفه من يجوز أن يجتمع سفهاؤهم ويمنعوا عقلاءهم عن التدبر في أمور لا يفهمونها، ولم يوجب أحد أن يكون الكلام والفكر منحصرًا

فيما يفهمه جميع الناس من العامه والخاصه لأن في ذلك إبطالا لجميع العلوم. ونظير ذلك الأخباريون منا، فإنهم يستبشعون اصطلاحات الأصول كالأستصحاب وأصل البراءه، ولا يستبشعون المناوله والوجداه والمدابجه في اصطلاح المحدثين مع أنها لم تكن معهوده بين أصحاب الأئمه عليهم السلام. هذا ما أفاده الأستاذ العلامه الشعراني قدس سره في تعليقه على شرح الكافي للمولى صالح المازنداني (ج ٣ ص ١٩٨ ط ١).

الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد، مما قادنى الدليل إليه وقوى اعتقادى عليه وسميته (١) بتجريد الاعتقاد، والله أسأل العصمه والسداد وأن يجعله ذخرا ليوم المعاد، ورتبته على مقاصد:

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ٢٠٧٢

١- وفى (م): ووسمته، قد تقدم كلامنا حول التجريد فى تبصره آخر المقدمه فراجع. ثم يعاضد ما حققناه هناك تسميته كتابه فى المنطق بالتجريد و كلامه فى أوله: وبعد فإننا أردنا أن نجرد أصول المنطق، وكذا تسميه الشارح العلامه شرحه عليه بالجواهر النضيد فى شرح كتاب التجريد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶]

ص: ۲۰۷۳

اشاره

(١)

وفيه فصول:

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ٢٠٧٤

١- أى فى ما لا- يختص بقسم من أقسام الموجودات سواء كانت شامله لجميعها كالوجود والوحده، أو لا كالإمكان الخاص والوجوب بالغير، فإن الأولين شاملان للواجب والجوهر والعرض، والأخيرين للأخيرين، وبحثها المستوفى يطلب فى المطولات كالفصل الأول من أولى الأسفار.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

ص: ۲۰۷۵

وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين أو الذى يمكن أن يخبر عنه ونقيضه (١) أو بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر.

١- المسأله الأولى : فى أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما

أقول: فى هذا الفصل مسائل مهمه جليله، هذه أولها وهى أن الوجود والعدم لا- يمكن تحديدهما. وأعلم أن جماعه من المتكلمين والحكماء حدوا الوجود والعدم، أما المتكلمون فقالوا: الموجود هو الثابت العين، والمعدوم هو المنفى العين.

والحكماء قالوا: الموجود هو الذى يمكن أن يخبر عنه، والمعدوم هو الذى لا- يمكن أن يخبر عنه، إلى غير ذلك من حدود فاسده لا فائده فى ذكرها، وهذه الحدود كلها باطله لاشتمالها على الدور، فإن الثابت مرادف للموجود، والمنفى للمعدوم، ولفظه (الذى) إنما يشار بها إلى متحقق ثابت، فيؤخذ الوجود فى حد نفسه.

قال: بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شئ أعرف من الوجود (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ٢٠٧٦

١- أى نقيض الذى يمكن أن يخبر عنه، وذلك النقيض هو الذى لا- يمكن أن يخبر عنه. وهو تعريف للمعدوم. وقوله: أو بغير ذلك، مثل قولهم: الموجود هو الذى يكون فاعلا- أو منفعلا أو الذى ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو ينقسم إلى الحادث والقديم، والمعدوم على خلافها.

٢- لا شئ أعرف من الوجود إذ لا معنى أعم منه، والأعم لكون شروطه ومعانداته أقل يناسب جوهر النفس الناطقه البسيطة، كما أن كل قوه مدركه تجانس مدركها، وحكم المجانسه بين الغذاء والمغتذى سار فى كل واحده منهما، لذا قال الشيخ فى إلهيات الشفاء (ج ٢ ص ٧٥ ط ١): يشبه أن تكون الكثره أعرف عند تخيلنا، والوحده أعرف عند عقولنا. وفى الحكمة المنظومه للمتأله السيزوارى (ص ١٠٣): وسر أعرفيه الأعمسنخيه لذاتك الأتم ووحده عند العقول أعرفو كثره عند الخيال أكشف واعلم أن التعبير عن متن الأعيان وحقيقه الحقائق وجوهر الجواهر عسير جدا، والتعبير عنه بالوجود تعبير عن الشئ بأخص أوصافه الذى هو أعم المفهومات، إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصل أشمل من ذلك وأبين لكان أقرب إليه وأخص به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبر به عنه. ولما لم يكن بين الألفاظ المتداوله لفظ أحق من الوجود إذ معناه أعم المفهومات حيطة وشمولا وأبينها تصورا وأقدمها تعقلا- وحصولا، اختاروه وعبروا به عنه. ويعبرون عنه بالحق أيضا فالوجود هو الحق، وإن شئت قلت: الوجود من حيث هو هو، هو الحق سبحانه، والوجود الذهنى والخارجى والأسمائى ظلاله. فالوجود هو عين كل شئ فى الظهور، ما هو عين الأشياء

فى ذواتها، سبحانه و تعالى بل هو هو، والأشياء أشياء، فتدبر. والخوض غير حرى بالمقام. وينبغى ها هنا الفرق بين المفهوم والعين، والتوجه إلى عدم المناسبه بين المتناهى وغير المتناهى. والمطلق ومقيده، وإن كان كل واحد من المطلق والمقيد مرآه للآخر بوجه، فافهم.

أقول: لما أبطل تحديد الوجود والعدم، أشار إلى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له، فقال: إنهم أرادوا بذلك تعريف لفظ الوجود، ومثل هذا التعريف سائغ في المعلومات الضرورية، إذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه (١)، وإن لم تستفد منه صورته غير ما هو معلوم عند التحديد، وإنما كان كذلك لأنه لا شيء أعرف من الوجود، إذ لا معنى أعم منه.

قال: والاستدلال (٢) بتوقف التصديق بالتنافي عليه، أو بتوقف الشيء على

[شماره صفحه واقعی : ٣٠]

ص: ٢٠٧٧

-
- ١- أى لا- يكون تعريفا معنويا، كما يأتي في المسألة السابعة من الفصل الثاني من هذا المقصد. والماتن والشارح ناظران في المقام إلى الفصل الخامس من مقاله الأولى من إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٢٧) فراجع.
 - ٢- مبتدأ وخبره باطل وبالتنافي عليه، أى بالتنافي بين الوجود والعدم، وعليه صله للتوقف كتاليه، والضمير راجع إلى الوجود أى على تصور الوجود.

نفسه، أو عدم تركيب الوجود مع فرضه أو إبطال الرسم باطل.

أقول: ذكر فخر الدين (١) في إبطال تعريف الوجود وجهين، والمصنف رحمه الله لم يرتض بهما، ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما.

الأول: أن التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي، إذ كل عاقل على الإطلاق يعلم بالضروره أنه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه، والتصديق متوقف على التصور، وما يتوقف عليه البديهي أولى بأن يكون بديهيًا فيكون تصور الوجود والعدم بديهيًا.

الثاني: أن تعريف الوجود (٢) لا يجوز أن يكون بنفسه وإلا دار، ولا بأجزائه

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ٢٠٧٨

١- ويقال له الإمام فخر الدين الرازى، وفي تاريخ ابن خلكان هو أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستانى الرازى المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعى له التصانيف المفيده فى علوم عديده، توفى سنة ٦٠٦هـ - (ج ٢ ص ٤٨ ط ١).

٢- تقريره على ما فى شرح المقاصد أن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم به إما بالضروره، أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إما بالحد أو الرسم. والوجود يمتنع اكتسابه أما بالحد فلأنه أنما يكون للمركب والوجود ليس بمركب، وإلا- فأجزاؤه إما وجودات أو غيرها. فإن كانت وجودات لزم تقدم الشئ على نفسه ومساواه الجزء للكل فى تمام ماهيته، وكلاهما محالان. أما الأول فظاهر، وأما الثانى فلأن الجزء داخل فى ماهية الكل وليس بداخل فى نفسه. وهذا اللزوم بناء على أن الوجود المطلق الذى فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصه، بل إما نفس ماهيتها ليلزم الثانى، أو مقوم لها ليلزم الأول، وإلا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصه هى نفس الماهيات، أو زائده عليها، والمطلق خارج عنها، فلا يلزم شئ من المحالين. وإن لم تكن الأجزاء وجودات، فأما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد يكون هو الوجود، أو لا يحصل. فإن لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال، وإن حصل لم يكن التركيب فى الوجود الذى هو نفس ذلك الزائد العارض بل فى معروضه هف، إلى أن قال: وأما بالرسم فلما ثبت فى موضعه من أنه إنما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم، وهذا متوقف على العلم به وهو دور، وبما عداه مفصلا وهو محال.. الخ. أقول: ما أتى به الشارح المذكور أولى من تقرير ما فى الكتاب، لأن الكلام فى تركيب الوجود ليس معنونا فيه، وإن كان يستفاد منه بدقه النظر أن البحث ينجر إلى أن التركيب فى قابل الوجود أو فاعله لا فيه.

لأن تلك الأجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه، وإن لم تكن وجودات فعند اجتماعها إن لم يحصل أمر زائد، كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف، وإن حصل أمر زائد هو الوجود، كان التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه (١)، ولا بالأمور الخارجة عنه (٢)، لأن الخارجى إنما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعرف، لأن الأعم لا يفيد التمييز الذى هو أقل مراتب التعريف، والأخص أخفى، وقد حذر فى المنطق عن التعريف به، لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور.

وهذان الوجهان باطلان، أما الأول فلأن التصديق البديهي لا يجب أن تكون تصوراته بديهيه، لما ثبت فى المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي، سلمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصا، أى يكون معلوما، باعتبار ما من الاعتبارات، وذلك يكفى فى باب التصديقات، ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور.

وأما الثانى فلأن ما ذكره فى نفي تركيب الوجود عائد فى كل ماهية مركبه على الاطلاق (٣) وهو باطل بالضروره، سلمنا لكن جاز التعريف (٤) بالخارجى، وشرطه المساواه فى نفس الأمر لا العلم بالمساواه، فالناظر فى اكتساب الماهية إذا عرض على ذهنه (٥) عوارضها فاستفاد من بعضها، تصور تلك الماهية علم بعد ذلك

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ٢٠٧٩

- ١- قابل الوجود هو الأجزاء التى هى معروضات الوجود، والتعبير بالفاعل أو القابل باعتبارين ظاهرين. قوله: لا فيه، أى لا فى الوجود لأن الوجود حينئذ هو الأمر الزائد العارض على معروضاته وهى الأجزاء، وذلك الزائد واحد ليس بمركب.
- ٢- بيان لإبطال الرسم، عطف على قوله: بنفسه وإلا دار، أى ولا بالأمور الخارجة عن الوجود.
- ٣- مثلا- أن يقال: أجزاء البيت إما بيوت وهو محال، وإما غير بيوت وحينئذ إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت فلا يكون التركيب فى البيت هف، أو لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس بيت.
- ٤- جواب لإبطال الرسم، أى إنا نختار اكتسابه بالرسم ولا ضمير فيه.
- ٥- وفى (م، ص) إذا أعرض على ذهنه.

أن ذلك العارض مساو لها، ثم يفيد غيره تصورهما (١) بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك، سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه، بل من بعض الوجوه على ما قدمناه (٢)، ويكون الاكتساب لكمال التصور، فلا دور حينئذ.

٢- المسألة الثانية : فى أن الوجود مشترك

قال: وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمه يعطى اشتراكه (٣).

أقول: لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود، شرع فى البحث عن أحكامه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص: ٢٠٨٠

١- أى يفيد الناظر، فالكلمتان منصوبتان على المفعوليه.

٢- وهو قوله: جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصا.. الخ.

٣- أى كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة يعطى الاشتراك. وفى (ت): يعطى الشركه، والشرح مطابق للأول. وفى منظومه الحكيم السبزواری: يعطى اشتراكه صلوح المقسم، واعلم أن جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين أجمعوا على أن للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات، ولكن خالفهم فى هذا الحكم أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصرى حيث ذهبوا إلى أن وجود كل شئ عين ماهيته، ولا اشتراك إلا فى لفظ الوجود حذرا من المشابهة والسنخيه بين العله والمعلول. واستدل الجمهور بوجوه ثلاثه أشار إليها المصنف، والحق أن كون الوجود مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات، والقول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف إلى الفرس، ولا اشتراك بينهم فى مفهوم الكون أى الوجود مكابره ومخالفه لبيديه العقل. ثم إن توهم المشابهة والسنخيه بين العله والمعلول وهم، لأن تلك السنخيه كسنخيه الشئ والفى من شرائط العليه والمعلوليه، على أن الأمر عند النظر التام فوق التفوه بالعليه والمعلوليه لأن الكل فيضه، سبحان الله عما يصفون، إلا- عباد الله المخلصين. ثم القول بأن وجود كل ماهيه عباره عن نفس حقيقتها، أخص من الاشتراك اللفظي، لاحتمال الاشتراك أن يكون الوجود فى كل ماهيه أمرا زائدا على الماهيه مختصا بها لأنفسها.

فبدأ باشتراكه، واستدل عليه بوجه ثلاثه، ذكرها الحكماء والمتكلمون.

الأول: إنا قد نجزم بوجود ماهيه، وتتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود، إنا إذا شاهدنا أثرا حكما بوجود مؤثره، فإذا اعتقدنا أنه ممكن، ثم زال اعتقادنا بإمكانه، وتجدد اعتقادنا بوجوبه، لم يزل الحكم الأول، فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك.

الثاني: أن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا، وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب (١).

الثالث: أن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات، فيكون مشتركا بينها، أما المقدمه الأولى فلأننا نقسمه إلى الواجب والممكن، والجوهر والعرض، والذهني والخارجي، والعقل يقبل هذه القسمه، وأما المقدمه الثانيه فلأن القسمه عباره عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متعاندته أو ما يشابه الفصول، ولهذا لا يقبل العقل قسمه الحيوان إلى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما، ويقبل قسمته إلى الانسان والفرس.

٣- المسأله الثالثه : في أن الوجود زائد على الماهيات

قال: فيغاير (٢) الماهيه وإلا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر أجزاءها.

أقول: هذه المسأله فرع على المسأله الأولى، واعلم إن الناس اختلفوا في أن

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ٢٠٨١

١- وذلك مراد من قال وإلا- ارتفع النقيضان، وذلك لأنه لو كان أحد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الآخر مفهومات متعدده كل منها نقيض للطرف الأول لأمكن خلو الموضوع عنهما بأن يكون واحدا آخر من تلك المفهومات، مثلا لو فرضنا أن الحمرة والصفرة نقيضان للبياض كالسواد، لم يكن في الحمرة والصفرة والبياض وهو ارتفاع النقيضين.

٢- أى فيغاير الوجود الماهيه، وإلا اتحدت الماهيات إن كان الوجود عينها، أو لم تنحصر أجزاءها إن كان جزء لها.

الوجود هل هو نفس الماهيه، أو زائد عليها؟ فقال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصرى وجماعه تبعوهما: إن وجود كل ماهيه نفس تلك الماهيه (١).

وقال جماعه من المتكلمين والحكماء: إن وجود كل ماهيه مغاير لها إلا- واجب الوجود تعالى، فإن أكثر الحكماء قالوا: إن وجوده نفس حقيقته، وسيأتى تحقيق كلامهم فيه.

وقد استدلل الحكماء على الزيادة بوجوه: الأول: أن الوجود مشترك على ما تقدم، فإما أن يكون نفس الماهيه أو جزءا منها، أو خارجا عنها. والأول باطل وإلا- لزم اتحاد الماهيات فى خصوصياتها لما تبين من اشتراكه. والثانى باطل وإلا لم تنحصر أجزاء الماهيه، بل تكون كل ماهيه على الاطلاق مركبه من أجزاء لا تتناهى، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الشرطيه أن الوجود إذا كان جزءا من كل ماهيه، فإنه يكون جزءا مشتركا بينها، ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنسا ففتقر كل ماهيه إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه، لكن كل فصل فإنه يكون موجودا، لاستحاله انفصال الموجودات بالأمر العدميه، فيفتقر الفصل إلى فصل آخر، هو جزء منه ويكون جزءا من الماهيه، لأن جزء الجزء جزء أيضا، فإن كان موجودا افتقر إلى فصل آخر ويتسلسل، فتكون للماهيه أجزاء لا تتناهى.

وأما استحاله التالى فلو جوه: أحدها: أن وجود ما لا يتناهى محال على ما يأتى.

الثانى: يلزم منه تركيب واجب الوجود تعالى، لأنه موجود فيكون ممكنا هذا خلف.

الثالث: يلزم منه انتفاء الحقائق (٢) أصلا، لأنه يلزم منه تركيب الماهيات

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ٢٠٨٢

١- فالماهيات بأسرها متخالفه، وكذلك الوجود لأنه عينها فى كل مرتبه، ولذا قالوا باشتراكه اللفظى حذرا من المشابهه والسنخيه بين العله ومعلولها، وقد دريت ما فيه.

٢- أى لو كان الوجود جزءا من الماهيه ولم يكن زائدا عليها للزم أن لا يتحقق شئ من الحقائق، لأن المركب يتحصل بالبسيط، فإذا انتفى البسيط انتفى المركب.

البسيطه، فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا، وهذا كله ظاهر البطلان.

قال: ولانفكاكهما تعقلا (١).

أقول: هذا هو الوجه الثانى الدال على زياده الوجود، وتقريره إنا قد نعقل الماهيه ونشكك فى وجودها الذهنى والخارجى والمعقول مغاير للمشكوك فيه، وكذلك قد نعقل وجودا مطلقا ونجهل خصوصيه الماهيه فيكون مغايرا لها.

لا يقال: إنا قد نتشكك فى ثبوت الوجود فيلزم أن يكون ثبوته زائدا عليه ويتسلسل.

لأننا نقول: التشكك ليس فى ثبوت وجود للوجود، بل فى ثبوت الوجود نفسه للماهيه، وذلك هو المطلوب.

قال: وتحقق الامكان الخاص.

أقول: هذا وجه ثالث يدل على الزيادة، وتقريره أن ممكن الوجود متحقق بالضروره، والإمكان أنما يتحقق على تقدير الزيادة (٢). لأن الوجود لو كان نفس الماهيه أو جزءها، لم تعقل منفكه عنه، فلا- يجوز عليها العدم حينئذ وإلا- لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال، وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفى الإمكان حينئذ للمنافاه بين الامكان الخاص والوجوب الذاتى، ولأن الإمكان نسبه (٣) بين الماهيه والوجود، والنسبه لا تتعقل إلا بين شيئين.

قال: وفائده الحمل.

أقول: هذا وجه رابع يدل على المغايره بين الماهيه والوجود، وتقريره أنا نحمل الوجود على الماهيه فنقول ماهيه موجوده فنستفيد منه فائده معقوله لم

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ٢٠٨٣

١- أى لانفكاك الوجود والماهيه، وقد ذكره الفارابى فى الفص الأول من فصوصه، وفى شرحنا عليه فى المقام مطالب عسى أن تنفعك.

٢- أى على تقدير زياده الوجود على الماهيه.

٣- النسبه إنما تتحقق بين المتغايرين، والامكان عباره عن تساوى نسبه الماهيه إلى الوجود والعدم، فلو كان الوجود نفس الماهيه أو جزء منها لم تتصور نسبه فرضا عن تساويها.

تكن حاصله لنا قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير (١) المغايره، إذ لو كان الوجود نفس الماهيه لكان قولنا ماهيه موجوده (٢) بمنزله قولنا: ماهيه ماهيه أو موجوده موجوده، والتالى باطل فالمقدم مثله.

قال: والحاجه إلى الاستدلال.

أقول: هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهيه ولا جزء منها، وتقريره أنا نفتقر فى نسبه الوجود إلى الماهيه إلى الدليل فى كثير من الماهيات، ولو كان الوجود نفس الماهيه أو جزءها لم نحتج إلى الدليل، لافتقار الدليل إلى المغايره بين الموضوع والمحمول، والتشكك فى النسب الممتنع تحققه (٣) فى الذاتى.

قال: وانتفاء التناقض.

أقول: هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره أنا قد نسلب الوجود عن الماهيه فنقول: ماهيه معدومه، ولو كان الوجود نفس الماهيه لزم التناقض، ولو كان جزء منها لزم التناقض أيضا، لأن تحقق الماهيه يستدعى تحقق أجزائها التى من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة.

قال: وتركب الواجب (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ٢٠٨٤

١- وسيأتى البحث عن الحمل فى المسأله الثامنه والثلاثين من هذا الفصل حيث يقول: والحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر، ثم إن الوجهين الرابع والسادس على فرض كون الوجود عين الماهيه، والخامس والسابع على فرض كونه جزء منها.

٢- وكذلك لو قلنا مثلا سواد موجود لكان بمنزله سواد سواد وموجود موجود وليس كذلك، وهكذا فى غيرهما.

٣- كما فى (م). والباقيه بعضها التشكك فى النسبه، وبعضها التشكيك فى النسبه، كيف كان هو عطف على المغايره، والممتنع صفة للتشكك، وتحققه فاعله.

٤- مجرور معطوف على التناقض أى انتفاء تركيب الوجود.

أقول: هذا وجه سابع وهو أن تركيب الواجب منتف، وإنما يتحقق (١) لو كان الوجود زائدا على الماهية، لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم، فلو كان جزءا منها لزم أن يكون الواجب مركبا وهو محال.

قال: وقيامه بالماهية من حيث هي.

أقول: هذا جواب عن استدلال الخصم على أن الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم أنه لو كان زائدا على الماهية لكان صفه قائمه بها، لاستحاله أن يكون جوهرًا قائما بنفسه مستغنيا عن الماهية واستحاله قيام الصفه بغير موصوفها، وإذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها، والقسمان باطلان، أما الأول: فلأن الوجود الذى هو شرط فى قيام هذا الوجود بالماهية، إما أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشئ بنفسه، أو يكون مغايرا له فيلزم قيام الوجودات المتعدده بالماهية الواحده، ولأننا نقلت البحث إلى الوجود الذى هو شرط.

وأما الثانى: فلأنه يلزم قيام الصفه الوجوديه بالمحل المعدوم (٢) وهو باطل، وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة.

وتقرير الجواب أن نقول: الوجود قائم بالماهية من حيث هي (٣)، لا

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ٢٠٨٥

١- أى إنما يتحقق انتفاء التركيب لو كان الوجود زائدا على الماهية لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية واتحدت الماهية، فلو كان جزء لزم أن يكون الواجب مركبا لأنه حينئذ مشترك بين الواجب والممكن، فيلزم تركيب الواجب، إذ كل ما له جزء فله جزء آخر بالضرورة، كما مر وهو معنى التركيب.

٢- ويلزم اجتماع النقيضين أيضا.

٣- سيأتى قوله فى المسأله الخامسه: وليس الوجود معنى به.. الخ، وهو يجديك فى المقام، وكذلك قوله فى المسأله الثامنه والثلاثين: وإثبات الوجود للماهية لا يستدعى وجودها أولا. وكذلك قوله فى المسأله الثانيه والأربعين: والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على الماهية لا- باعتبار العدم والوجود. واعلم أنه ليس للماهية ثبوت فى الخارج دون وجودها، أى ثبوت منفك عن الوجود فى الخارج ثم الوجود يحل فيها كما ظن وهو ظن فاسد لأن كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود إلا- فى العقل لا- بأن تكون فى العقل منفكه عن الوجود فإن تخليتها عنه عين تحليلتها به، والكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى، بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظه الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه، فإذا انصاف الماهية بالوجود أمر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فإن الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها.

باعتبار كونها معدومه أو موجوده، فالحصر ممنوع.

قال: فزيادته في التصور (١).

أقول: هذا نتيجة ما تقدم، وهو أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي أنما يعقل في الذهن والتصوير لا في الوجود الخارجي لاستحاله تحقق (٢) ماهية من الماهيات في الأعيان منفكة عن الوجود، فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه، بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصوير لا في الأعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل.

٤- المسألة الرابعة: في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي

قال: وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلا بطلت الحقيقة.

أقول: اختلف العقلاء هاهنا، فجماعه منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي، والمحققون منهم أثبتوه وقسموا الوجود إليه وإلى الخارجي قسمه معنوي. واستدل المصنف رحمه الله عليه بأن القضية الحقيقية صادقة قطعاً، لأننا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومه في الأعيان، وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف، وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقق في الأذهان.

واعلم أن القضية تطلق (٣) على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث

[شماره صفحه واقعی : ٣٩]

ص: ٢٠٨٦

١- لم يقل في الذهن؟ فراجع تعليقه المتأله السبزواري على الغرر (ط ١ - ص ١٣).

٢- كما في (م د) والباقي: ماهية ما من الماهيات منفكة عن الوجود، وفي بعض النسخ: منفردة عن الوجود.

٣- الحكم في الحقيقيه ليس مقصوراً على ما له وجود في الخارج فقط، بل على كل ما قدر وجوده سواء كان موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه، فإن لم يكن موجوداً فيه فالحكم فيه على أفراد المقدره الوجود كقولنا: كل عنقاء طائر، وإن كان موجوداً فالحكم فيه ليس مقصوراً على أفراد الموجوده، بل عليها وعلى أفراد المقدره الوجود أيضاً كقولنا: كل انسان حيوان. وأما الخارجي فالحكم فيها على الموجود في الخارج سواء كان اتصافه في الخارج حال الحكم أو قبله أو بعده، فهي تستدعي وجود الموضوع في الخارج والحكم فيها مقصور على الأفراد الخارجييه. ثم في المقام بحث منطقي حول موضوع القضايا يطلب في محله.

هو هو لا باعتبار الوجود الخارجى، بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل.

وتطلق على الخارجيه، وهى التى يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج، وهو مذهب سخيف قد أبطل فى المنطق، فتحقق الحقيقه يدل على الثبوت الذهني كما ذكرناه.

قال: والموجود فى الذهن أنما هو الصوره المخالفه فى كثير من اللوازم.

أقول: هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقرير استدلالهم، أنه لو حلت الماهيه فى الأذهان لزم أن يكون الذهن حارا باردا أسود أبيض، فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفيه عنه اجتماع الضدين.

والجواب أن الحاصل فى الذهن ليس هو ماهيه الحراره والسواد، بل صورتها ومثالها (1) المخالفه للماهيه فى لوازمها وأحكامها، فالحراره الخارجيه تستلزم السخونه وصورته لا تستلزمها، والتضاد أنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها.

٥- المسأله الخامسه : فى أن الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني

قال: وليس الوجود معنى به تحصل الماهيه فى العين بل الحصول.

أقول: قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الوجود معنى قائم بالماهيه يقتضى

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ٢٠٨٧

١- كما فى (م) والباقيه: بل صورتها ومثالها على التثنيه.

حصول الماهيه فى الأعيان، وهذا مذهب سخيؑ يشهد العقل ببطلانه، لأن قيام ذلك المعنى بالماهيـه فى الأعيان يستدعى تحقق الماهيه فى الخارج، فلو كان حصولها فى الخارج مستندا إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال، بل الوجود هو نفس تحقق الماهيه فى الأعيان، ليس ما به تكون الماهيه فى الأعيان.

٢- المسأله السادسه : فى أن الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

قال: ولا تزايد فيه ولا اشتداد (١)

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ٢٠٨٨

١- التزايد فى المقدار، والاشتداد فى الكيف. معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها فى آن ما إلى ما يوجد فى آن آخر، بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آئين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غايه ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغايه. فالآخذ فى الشده والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات. وأما الحال الذى يتبدل هويـه المحل المتقوم بتبدله فلا- يتصور فيه اشتداد ولا- ضعف لامتناع تبدلها على شىء واحد متقوم يكون هو فى الحالين، ولا امتناع وجود حاله متوسطه بين كون الشىء هو وبين كونه ليس هو. هذا ما حرره الماتن فى شرحه على الإشارات، وقال الشارح ببيان أخصر فى الجوهر النصيـد: إن معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته ويوجد فى كل آن نوع من تلك الأنواع من غير أن يبقى آئين بحيث يكون فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى ذلك الآن وما يكون قبله وبعده، وهذا لا- يعقل إلا فى العرض، إنتهى. إذا دريت ذلك فاعلم أن الماهيه لا يتصور كونها متقومه وموجوده من دون الوجود حتى يتصور توارد الوجود عليها، كما لا- يمكن أن تتحرك الهيولى فى الصوره، إذ ليس لها تقوم بدون الصوره حتى يمكن توارد الصور عليها، فلا- تزايد فى الوجود ولا- اشتداد لأن التزايد فى الوجود هو حركة الماهيه متوجهه من وجود ناقص إلى وجود أزيد منه، وعكس ذلك هو النقص أى حركتها من زائد إلى أنقص منه. والاشتداد فى الوجود هو حركة الماهيه من وجود ضعيف إلى وجود أشد منه، وعكسه هو الضعف، وقد علمت أن الماهيه ليست متقومه بذاتها فى الخارج بدون الوجود. ثم بما ذكرنا قد دريت مراد الشارح من قوله وهذا الدليل ينفى قبول الأعراض كلها للاشتداد والنقص، وفى (م): للاشتداد والضعف، وفى عدّه نسخ: للاشتداد والتنقص.

أقول: ذهب قوم إلى أن الوجود قابل للزيادة والنقصان، وفيه نظر لأن الزيادة إن كانت وجودا لزم اجتماع المثليين، وإلا- لزم اجتماع النقيضين، وأما نفى الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لأنه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد إشتدادا، بل هو باق كما كان، وإن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس إشتدادا للموجود الواحد، بل يرجع إلى أنه حدث شيء آخر معه، وإلا- فلا اشتداد، وكذا البحث في جانب النقصان، وهذا الدليل ينفي قبول الأعراض كلها للاشتداد والضعف.

٧- المسألة السابعة: في أن الوجود خير و العدم شر

قال: وهو خير محض.

أقول: إذا تأملنا كل ما يقال له خير وجدناه وجودا، وإذا تأملنا ما يقال له شر وجدناه عدما، ألا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شرا، وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم، فإنه ليس شرا من حيث قدره القادر عليه، فإن قدره كمال الانسان، ولا- من حيث إن الآله قاطعه (١) فإنها أيضا كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطع، بل من حيث هو إزالة كمال الحياه عن الشخص، فليس الشر إلا- هذا العدم وباقي القيود الوجوديه خيرات، فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض، ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود، لبراءته عن القوه والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه (٢) باعتبار القرب من العدم والبعد عنه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص : ٢٠٨٩

١- وفي عده نسخ: الآله قاطعه فإنها.

٢- أى في الخيرية والكمال.

٨- المسأله الثامنه : فى أن الوجود لا ضد له

قال: ولا ضد له.

أقول: الضد ذات (١) وجوديه تقابل ذاتا أخرى فى الوجود، ولما استحال أن يكون الوجود ذاتا وأن يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضدا لغيره، ولأنه عارض لجميع المعقولات، لأن كل معقول إما خارجى فيعرض له الوجود الخارجى، أو ذهنى فيعرض له الذهنى، ولا شئ من أحد الضدين بعارض لصاحبه، ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتى تحقيقه فى نفى المعدوم، بل تقابل السلب والإيجاب إن أخذنا مطلقين، وإلا تقابل العدم والملكه.

٩- المسأله التاسعه : فى أنه لا مثل للوجود

قال: ولا مثل.

أقول: المثان ذاتان وجوديتان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه، ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانيا غير ما اكتسبه أولا، والوجود ليس بذات فلا

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص : ٢٠٩٠

١- أى ماهيه وأمر، وجمله القول فى ذلك أن كل واحد من الضد والمثل والمخالف يقال لما له ماهيه ويكون مشاركا لغيره فى الموضوع ولا- يجتمعان فيه، والوجود ليس بماهيه بل هو تحقق الماهيه وكونها. ثم إن الوجود الحق الصمدى لا جوف له حتى يكون له ثان ضده أو مثله أو نده، والتقابل بأقسامه إنما يتحقق فى شؤونه المسماه بالوجودات الخاصه باعتبار تخصصها بالمعانى والماهيات التى هى غير حقيقه الوجود. ويأتى البحث عن ذلك فى المقصد الثالث عند قوله: وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد والشريك والمثل.

يمائل شيئاً آخر وأيضاً فليس هاهنا معقول يساويه فى التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود.

لا يقال: إن كليهما جزءيه متساويان فى التعقل، فكان له مثل وهو الجزئى.

لأننا نقول: إنهما ليسا بمتساويين فى المعقوليه، وإن كان أحد جزئى الجزئى هو الكلى. لكن الاتحاد ليس تماثلاً، وأيضاً فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولاً، ولا شئ من المثليين يعارض لصاحبه.

١٠- المسأله العاشره : فى أنه مخالف لغيره من المعقولات و عدم منافاته لها

قال: فتحققت مخالفته للمعقولات.

أقول: لما انتفت نسبه التضاد والتماثل بينه وبين غيره من المعقولات، وجبت المخالفه بينهما، إذ القسمة حاصره فى كل معقولين بين التماثل والاختلاف، وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف، ولهذا جعله نتيجته لما سبق.

قال: ولا ينافيها.

أقول: المتنافيان لا- يمكن اجتماعهما، وقد بينا أن كل معقول على الاطلاق فإنه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه، فكيف ينافيه.

لا يقال: العدم أمر معقول، وقد قضى العقل بمنافاته له، فكيف يصح قوله على الاطلاق أنه لا ينافيها؟

لأننا نقول: نمنع أولاً كون العدم المطلق معقولاً والعدم الخاص له حظ من الوجود، ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة إليه، سلمنا لكن نمنع استحاله عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت فى الذهن فيكون داخلاً تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه، بل من حيث أخذ مقابلاً له ولا امتناع

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ٢٠٩١

فى عروض أحد المتقابلين للآخر (١) إذا أخذنا لا- باعتبار التقابل كالكليه والجزئيه (٢) فإنهما قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار مغاير لا باعتبار تقابلهما، وهذا فيه دقه.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى تلازم الشئيه و الوجود

قال: ويساوق الشئيه (٣) فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ٢٠٩٢

١- وسيأتى البحث عنه فى المسأله الرابعه عشره عند قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق.. الخ.
٢- يعنى بالجزئيه الإضافى غير الحقيقى والمتن مطابق لنسختى (م ص) وفى (ق ش): باعتبار مغاير لا اعتبار تقابلهما.
٣- أى يلازم الوجود المطلق الشئيه كما فسر الشارح، وسيأتى فى المسأله الثامنه عشره أن الشئيه من المعقولات الثانيه، وفى المسأله السادسه والثلاثين أن الوجود من المعقولات الثانيه فتبصر. وإنما عبر بالمساوقه إشاره إلى تغاير الوجود والشئ مفهومهما وتلازمهما خارجا، وسيأتيك فى السادسه من ثانى هذا المقصد ما يعينك فى المساوقه بمعنى التلازم. ثم إن القول بالثبوت إن كان اصطلاح القوم على أن يسمى الصوره العلميه ثبوتا، والخارجيه وجودا فلا مشاحه فيه، وإلا فالمنازع مكابر مقتضى عقله، والواسطه بين الموجود والمعدوم فى الخارج فى غايه السخافه. واعلم أن الداعى لهم على هذا القول أمران: الأول: وهو الأهم فى نظرهم تصحيح مسأله العلم الأزل، إذ قالوا: لو لم يكن فى الأزل وجود الأشياء ولا ماهيتها امتنع العلم ولو كان وجودها فيه لزم قدمها فبقى أن يكون الممتنع لزوم موجود قديم سوى الله لا ثابت قديم على أنه وجب قدم علمه تعالى كصفاته الأخرى. والثانى: تصحيح الإمكان للماهيات لأنها فى حال الوجود محفوفه بالضرورتين فلا بد أن تكون الماهيه ثابتة قبل الوجود ليصح الإمكان. وأقول: إن الماهيات فى اصطلاح الحكيم هى الأعيان الثابته فى اصطلاح العارف وهى الصور العلميه بوجودها الأحدى الذى هو عين الذات الصمديه، ويتراءى من أقوال هذا الفريق القائلين بالفرق بين الثبوت والوجود كما أشرنا إليه، أن الوجود هو العين المقابل للعلم، وإلا فالأمران كل واحد منهما وهم، ومسأله العلم أشرف من هذه الآراء الفائله وبمعزل عنها بمراحل، كما سنشير إليها فى محلها. ثم يكفى فى إمكان الماهيات سلب الضرورتين عن مرتبه ذاتها عند العقل وانفكاكها عن الوجود بالتعمل العقلى، وإن كان تخليتها عن الوجود عين تحليتها به. ويؤيد ما أشرنا إليه من أن الفرق المذكور مجرد اصطلاحهم على ذلك ما قاله الشارح القوشجى فى المقام من أن المعتزله ذهب إلى أن المعدوم الممكن شئ وثابت على معنى أن الماهيه يجوز تقررهما فى الخارج منفكه عن الوجود، خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على أن الممتنع ويخصه المعتزلى باسم المنفى، ليس بشئ، فهم يجعلون الثبوت مقابلا- للنفى أعم من الوجود والعدم أعم من النفى. ولعلمهم إنما وقعوا فيه بما وقع الحكماء فى إثبات الوجود الذهنى، وهو أنا نحكم حكما إيجابيا بأمر ثبوتيه على ما ليس بموجود فى الخارج، ومعنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لأمر وثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له، فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت. فثبوت الماهيات على وجهين: أحدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبه منها، والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، والآخر

ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الأحكام. فهم يوافقون الحكماء في أن ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين، لكنهم ينسبون الوجهين إلى الخارج ويخصون الوجه الأخير من الثبوت باسم الوجود. والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجوداً، ويقولون: إن الوجه الأول من الثبوت لا يتصور إلا في قوه مدركه ويسمونه بالوجود الذهني. إنتهى ما أردنا من نقل كلامه في المقام، فتدبر في قوله: ولعلمهم إنما وقعوا فيه.. الخ، حتى يظهر لك وجه التأييد.

أقول: اختلف الناس في هذا المقام، فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقه الوجود الشئيه وتلازمهما حتى أن كل شئ على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق، وكل ما ليس بموجود فهو منتف ولس بشئ، وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققه، فالمعدوم الخارجى لا ذات له فى الخارج، والذهنى لا ذات له ذهنا.

وقال جماعه من المتكلمين (1): إن للمعدوم الخارجى ذاتا ثابتة فى الأعيان متحققه فى نفسها ليست ذهنيه لا- غير، وهؤلاء يكابرون فى الضروره فإن العقل قاض بأنه لا واسطه بين الموجود والمعدوم فإن الثبوت هو الوجود.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص: ٢٠٩٣

١- إنما قال جماعه: لأن أبا الحسين البصرى وأبا هذيل العلاف والكعبى ومن تبعهم من البغداديين خالفوهم وقالوا بالمساوقه.

قال: وكيف تتحقق بدونه مع إثبات القدره وانتفاء الاتصاف (١).

أقول: لما استبعد مقاله هؤلاء القوم ونسبهم إلى الجهل (٢)، شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم أن هؤلاء يذهبون إلى أن القدره لا تأثير لها في الذوات (٣) أنفسها، لأنها ثابتة في العدم، مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتا ولا في الوجود لأنه عندهم حال (٤)، والحال غير مقدوره، وقد ثبت في نفس الأمر أن اتصاف الماهيه بالصفه غير ثابت في الأعيان، بل هو أمر اعتباري، وإلا لزم التسلسل، لأن ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الموجودات في الثبوت، وممتازا عنها بخصوصيه، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمرا زائدا عليه، ويلزم التسلسل.

إذا ثبت هذا فاعلم أن المصنف رحمه الله تسلم مذهبهم، وما ثبت في نفس الأمر وألزمهم المحال، وتقديره: أن الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر، فانتفت القدره أصلا ورأسا، والتالي باطل.

فالمقدم مثله بيان الشرطيه، أن القدره حينئذ لا- تأثير لها في الذوات، ولا- في الوجود على مذهبهم، ولا في اتصاف الماهيه بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر، وذلك يستلزم نفى التأثير أصلا. وأما بطلان التالى فبالإتفاق والبرهان دل عليه على ما يأتي. فلهذا استبعد المصنف رحمه الله هذه المقاله مع إثبات القدره المؤثره، والقول بكون الاتصاف أمرا ذهنيًا، وأنه منتف في الخارج.

قال: وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد.

أقول: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم، وتقديره أن

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ٢٠٩٤

١- أى اتصاف الماهيه بالوجود.

٢- كما في (م) وذلك لأن المكابر في الضروره جاهل، وفي نسخ أخرى: نسبهم إلى المكابره.

٣- أى في الماهيات.

٤- يسمون المعانى الانتزاعيه والصفات الاعتباريه نفس الأمريه حالا، وسيأتى بيانه في المسأله الثانيه عشره.

مذهبهم: أن كل ماهيه نوعيه فإنه يثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهى، كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقائق، فالزمهم المصنف المحال، وهو القول بعدم انحصار الموجودات، لأن تلك الماهيات ثابتة، وهي غير محصوره في عدد متناه. والثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان، فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات، وهو عندهم باطل (١). فإن جعلوا الوجود أمرا مغايرا للكون في الأعيان، كان نزاعا في عبارته وقولا بإثبات ما لا يعقل، مع أننا نكتفى في إبانة محاليه قولهم بالثبوت الذى هو الكون (٢) في الأعيان، وهم يسلمونه لنا. والبراهين الداله على استحاله ما لا يتناهى، كما تدل على استحاله في الوجود تدل على استحاله في الثبوت، إذ دلالتها إنما هي على انحصار الكائن في الأعيان. وقول المصنف رحمه الله (وانحصار الموجود) عطف على الانتفاء، أى وكيف تتحقق الشيئيه بدون الوجود مع إثبات القدره وانتفاء الاتصاف، ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغى أن يفهم كلامه ها هنا.

قال: ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات.

أقول: لما أبطل مذهب المثبتين، شرع فى إبطال حججهم، ولهم حجتان رديتان ذكرهما المصنف وأبطلهما، (أما الحجه الأولى) فتقريبها: أن كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت.

أما المقدمه الأولى فيدل عليها أمور ثلاثه:

أحدها: أن المعدوم معلوم، والمعلوم متميز.

الثانى: أن المعدوم مراد، فإننا نريد اللذات، ونكره الآلام، فلا بد وأن يتميز المراد عن المكروه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ٢٠٩٥

-
- ١- أى وجود ما لا- يتناهى عندهم باطل، وذلك لأنهم اتفقوا على أن الموجودات منحصره متناهيه. ودليلهم على ذلك إجراء براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع والترتيب، كما سيأتى البحث عنه فى محله.
 - ٢- صله لقوله: نكتفى.

الثالث: أن المعدوم مقدور، وكل مقدور متميز، فإننا نميز بين الحركة يمنه ويسره، وبين الحركة إلى السماء، ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى، فلولا تميز كل واحد منهما عن الأخرى، لاستحال هذا الحكم.

وأما المقدمه الثانيه فلأن التميز صفة ثابتة للتميز، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لأنه فرع عليه.

والجواب: أن التميز لا يستدعي الثبوت عينا، وإلا لزم منه محالات:

أحدها (١): أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته، كشریک الباری تعالی، واجتماع الضدين وغيرهما، ويتميز أحدهما عن الآخر. فلو اقتضى التميز الثبوت العيني لزم ثبوت المستحيلات، مع أنهم وافقونا على انتفاء المستحيل.

الثاني: أن المعلوم قد يكون مركبا (٢) ووجودا، وليس بثابت في العدم اتفاقا.

الثالث: أن المقدوريه لو استدعت الثبوت لانتفت، إذ لا قدره على الثابت (٣) وكذا المراديه.

قال: والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه.

أقول: هذه الحجة الثانيه لهم على ثبوت المعدوم، وهو أنهم قالوا: إن المعدوم ممكن (٤)، وإمكانه ليس أمرا عدميا، وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين

[شماره صفحه واقعی : ٤٩]

ص: ٢٠٩٦

١- هكذا في النسخ كلها، والصواب: إحداها.. الثانيه.. الثالثه.

٢- يعني به المركبات الخياليه كجبل من الياقوت وبحر من الزيبق، وفي بعض النسخ مركبا خياليا، ولكن الصواب أن خياليا تعليقه أدرجت في الكتاب. ثم إن النسخ كلها متفقه على قوله: (وليس بثابت في العدم اتفاقا)، وفي المطبوعه ليس بثابت في العين اتفاقا، وكان العدم بدل بالعين من ظاهر قوله: ولو اقتضى التمييز الثبوت عينا. والصواب هو العدم، لأن المثبتين قائلون بثبوت المعدومات في العدم، وقد تقدم كلام الشارح العلامه آنفا: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم. بل وسيأتي تصريح المحقق الطوسي في ذلك في أول المسأله الثالثه عشره.

٣- وقد مرت الإشارة إليه في قوله: وكيف تتحقق الشيئه.. الخ.

٤- يعني به المعدوم الممكن الذي سموه ثابتا لا المعدوم الممتنع المسمى عندهم بالمنفى.

الإمكان المنفى، فيكون أمراً ثبوتياً وليس جوهراً قائماً بذاته، فلا بد له من محل ثبوتى هو الممكن لاستحاله قيام الصفه بغير موصوفها، فيكون الممكن العدمى ثابتاً وهو المطلوب.

وأجاب المصنف عنه: بأن الإمكان أمر اعتبارى ليس شيئاً خارجياً، وإلا لزم التسلسل. وأن يكون الثبوتى حالاً فى محل عدمى (١) وهو باطل قطعاً. وأيضاً فإن الإمكان يعرض للممكنات العدميه كالمركبات: وهم وافقونا على انتفائها خارجاً، فيبطل قولهم كل ممكن ثابت.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى نفى الحال

قال: وهو يرادف الثبوت، والعدم النفى، فلا واسطه.

أقول: ذهب أبو هاشم (٢) وأتباعه من المعتزله والقاضى والجوينى من

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ٢٠٩٧

١- لأن الثابت عندهم ليس بثابت عند المصنف، فأبطل قولهم بالواسطه. وقوله: كالممكنات العدميه، يعنى بها المنفى عندهم وهو العدم الممتنع. وقوله: كالمركبات، يعنى بها المركبات الخياليه كما مضت الإشاره إليها آنفاً.

٢- هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى، كان هو وأبوه من كبار المعتزله، ولد أبو هاشم سنه ٢٤٧ من الهجره، وتوفى سنه ٣٢١ ببغداد، والجبائى بضم الجيم وتشديد الباء الموحده وهذه النسبه إلى قريه من قرى البصره (تاريخ ابن خلكان ج ١ ط ١ ص ٣١٧). والقاضى هو أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلانى البصرى المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ ابن الحسن الأشعري وناصراً لطريقته، توفى ببغداد سنه ٤٠٣ هـ- (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ط ١ ص ٥٦). والجوينى هو أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى الشافعى الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين، مات سنه ٤٧٨ هـ- (تاريخ ابن خلكان ج ١ ص ٣١٢ ط ١). وفى معجم ياقوت: جوين (كزير) اسم كوره جليله نزهه على طريق القوافل من بسطام إلى نيسابور، يسميها أهل خراسان كويان فعربت فقيل: جوين.. ينسب إلى جوين خلق كثير من الأئمه والعلماء منهم الإمام حقا أبو المعالى عبد الملك بن أبى محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجوينى إمام الحرمين، أشهر من علم فى رأسه نار - إلى أن قال - ومات بنيسابور فى شهر ربيع الآخر سنه ٤٧٨ هـ-.

الأشاعره إلى أن هاهنا واسطه بين الموجود والمعدوم، وهي ثابتة وسموها الحال (١)، وحدوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم، فيكون الثابت

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ٢٠٩٨

١- قال ابن الحزم فى الفصل: وأما الأحوال التى ادعتها الأشعريه فإنهم قالوا إن ها هنا أحوالا ليست حقا ولا باطلا ولا هى مخلوقه ولا- غير مخلوقه ولا- هى موجوده ولا- معدومه ولا هى معلومه ولا هى مجهوله ولا هى أشياء ولا هى لا أشياء، إنتهى. واعلم أن القائلين بالأحوال جعلوها واسطه بين الأعيان الموجوده فى الخارج بالاستقلال وبين الصور العلميه التى لا توصف بأنها مجعوله، لأنها من حيث هى صور علميه معدومه فى الخارج، فالأحوال لكونها صفات للأعيان المجعوله فى الخارج وليست ذوات مستقلة وأعيانا جوهرية، بل لها وجود تبعى لا- تكون موجوده ولا- معدومه، أى لا- تكون موجوده جوهرية مستقلة خارجيه، ولا- هى معدومه لأنها موجوده بالتبع. وهذا صرف اصطلاح، فالتشنيع غير وارد عليهم، كيف والأوحدى من أساطين التحقيق الذين لا يرون إلا الوجود الصمدى والحق الأحدى، قائلون بأن الأعيان من حيث أنها صور علميه أعيان ثابتة، أى لا توصف بأنها مجعوله لأنها حينئذ معدومه فى الخارج والمجعول لا- يكون إلا- موجودا كما لا- توصف الصور العلميه والخياليه التى فى أذهاننا بأنها مجعوله ما لم توجد فى الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضا مجعوله، لأنها صور علميه فالجعل أنما يتعلق بها بالنسبه إلى الخارج وليس جعلها إلا إيجادها فى الخارج، كما فى التنبيه الأول من الفصل الثالث من فصول شرح القيصرى على فصوص الحكم (ص ٢٠ ط ١). بل صاحب فصوص الحكم يبحث فى الفص الزكراوى منه عن الأحكام التى هى حاكمه حقيقه فى الموصوفين بها على غيرهم، وتلك الأحكام كالمناصب التى فى أصحابها، فما داموا منصوبين ومتصفين بها كانوا حاكمين كالسلطان والقاضى والوزير وغيرهم، ففى الحقيقه تلك الأحكام حاكمه لا- أنفس هؤلاء، وتلك الأحكام هى معان قائمه فى محالها وهى واسطه بين الوجود والعدم. بذلك الوجه الذى أشرنا إليه وإنما سميت حالا، إذ بها يتحول الذات فيقول صاحب الفصوص فى تلك الأحكام التى هى أحوال ما هذا لفظه: والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجه المعانى لذواتها، فالأحوال لا موجوده ولا- معدومه، أى لا- عين لها فى الوجود لأنها نسب، ولا- معدومه فى الحكم لأن الذى قام به العلم يسمى عالما وهو الحال، فعالم ذات موصوفه بالعلم، فما هو عين الذات ولا عين العلم وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم، وكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبه العلم إليه وهو المسمى عالما. وقال الشارح المذكور: (فالأحوال والأحكام كلها لا موجوده فى الأعيان بمعنى أن لها أعيانا فى الخارج ولا معدومه بمعنى أنها معدومه الأثر فى الخارج) - إلى قوله: - (وهذا هو المسمى بالحال فى مذهب المعتزله الذى هو واسطه بين الوجود والعدم) (ص ٤٠٨ ط ١). فعلى ما حققنا يظهر لك مفاد كلامهم المنقول فى الشوارق حيث قال: (ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزله وإمام الحرمين والقاضى أبو بكر من الأشاعره إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت فى الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت فى الخارج، فأما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وأما باعتبار التبعيه لغيره فهو حال، فالحال واسطه بين الموجود والمعدوم لأنه عباره عن صفة للموجود لا تكون موجوده ولا معدومه، مثل العالميه والقادريه ونحو ذلك. والمراد بالصفه ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيه الغير والذات تخالفها وهى لا تكون إلا موجوده أو معدومه بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود، والصفه لا تكون ذاتا فلا تكون موجوده،

فلذا قيدوا بالصفه، وإذا كانت صفه للموجود لا تكون معدومه أيضا لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطه بين الموجود والمعدوم) إنتهى. فقول الشارح: وهذا المذهب باطل بالضروره، أو قول الماتن: فلا واسطه، فمما ينبغى التأمل فيه جدا. ومما هو أصدق شاهد على التحقيق الذى تفردنا به فى المقام أن الكون فى اصطلاح أهل التوحيد القائلين بالوحده الشخصيه فى الوجود الحق اللا- بشرط الاطلاقى الصمدى، هو عبارته عن وجود العالم من حيث هو عالم، أى من حيث التعين والماهيه لا من حيث أنه حق، أى لا- من حيث الوجود، وإن كان الكون مرادفا للوجود المطلق عند أهل النظر. نعم، لو ذهب القائل بالثبوت إلى الثبوت فى الخارج فهو خطأ بلا كلام، كما ذهب إليه المعتزلى على ما صرح به القيصرى فى فصول شرحه على فصوص الحكم (ص ٢١ ط ١).

أعم من الموجود، والمعدوم أعم من المنفى.

وهذا المذهب باطل بالضروره، فإن العقل قاض بأنه لا واسطه بين الوجود والعدم، وأن الثبوت والوجود مترادفان، وكذا العدم والنفى مترادفان، ولا شئ أظهر عند العقل من هذه القضيّه، فلا يجوز الاستدلال عليها.

قال: والوجود لا ترد عليه القسمه والكلى ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض.

أقول: لما أبطل مذهبهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به، وهو وجهان: الأول:

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ٢٠٩٩

قالوا قد تبين أن الوجود زائد على الماهية، فيما أن يكون موجودا أو معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما، والأولان باطلان، أما الأول فلأنه يلزم التسلسل، وأما الثاني فلأنه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه، فبقي الثالث.

والجواب: أن الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحاله انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فكما لا يقال السواد إما أن يكون سوادا أو بياضا، كذلك لا يقال الوجود إما أن يكون موجودا أو لا يكون، ولأن المنقسم إلى الشيئين أعم منهما، ويستحيل أن يكون الشيء أعم من نفسه.

الوجه الثانى: أن اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض، فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازا عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك، ثم الوجهان إن كانا موجودين (١)، لزم قيام العرض بالعرض، وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمرا عدميا وكذلك البياض، وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة.

والجواب من وجهين: الأول: أن الكلى ثابت فى الذهن فلا ترد عليه هذه القسمة.

الثانى: إن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتى (٢). وأيضا فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض.

قال: ونوقضوا بالحال نفسها.

أقول: أعلم أن نفاه الأحوال قالوا: وجدنا ملخص أدله مثبتى الحال يرجع إلى أن هاهنا حقائق تشترك فى بعض ذاتياتها، وتختلف فى البعض الآخر، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، ثم قالوا: وذلك ليس بموجود ولا معدوم، فوجب القول بالحال. وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها، فإن الأحوال عندهم متعددة

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ٢١٠٠

- ١- باتفاق النسخ كلها. فالمراد بالوجهين الأمران المذكوران فى الوجه الثانى، ولذا بدل فى المطبوعه الوجهان بالأمرين.
- ٢- وذلك كالسرعه العارضه للحركه العارضه للجسم، ويأتى فى المسأله الخامسه من الفصل الأول من المقصد الثانى.

متكثره فلها جهتا اشتراك، هي مطلق الحاليه، وامتياز هي خصوصيات تلك الأحوال وجهه الاشتراك مغايره لوجه الامتياز فيلزم أن تكون للحال حال أخرى ويتسلسل.

قال: والعدر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل.

أقول: اعتذر المثبتون عن إلزام النفاه بوجهين:

الأول: أن الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف.

الثاني: القول بالتزام التسلسل.

والعذران باطلان، أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر، فإما أن يتحدا في المعقولييه ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر، وإنما يتميزان (1) بعوارض لاحقه لهما، وهما المثالان، أو لا يكون كذلك وهما المختلفان، فلا يتصور نفيهما.

وأما الثاني فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى، وبراهين إبطال التسلسل آتية هاهنا.

أجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتيه، لزم ثبوت أمرين بهما يقع الاختلاف والتماثل، أما إذا اتحدا في أمر سلبي فلا يلزم ذلك، والأحوال وإن اشتركت في الحاليه كالسواديه والبياضيه، إلا أن ذلك المشترك أمر سلبي، فلا يلزم التسلسل، وهو غير مرضى عندهم، لأن الأحوال عندهم ثابتة.

١٣- المسأله الثالثه عشره: في التفريع على القول بثبوت المعدوم و الأحوال

قال: فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهيه في العدم،

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ٢١٠١

١- كما في (م). والنسخ الأخرى: وإنما يتعددان. وقوله: فلا يتصور نفيهما، أى نفي التماثل والاختلاف في الحال.

وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها، واختلافهم في إثبات صفه الجنس وما يتبعها في الوجود، ومغايره التحيز للجوهريه، وإثبات صفه المعدوم بكونه معدوما، وإمكان وصفه بالجسميه، ووقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدره والعلم والحياه.

أقول: لما أبطل مذاهب القائلين بثبوت المعدوم والحال، أبطل ما فرعوا عليهما، وقد ذكر من فروع إثبات الذوات في العدم أحكاما اختلفوا في بعضها:

الأول: اتفقوا على أن تلك الذوات غير متناهيه في العدم، فلكل نوع عدد غير متناه، وأن تلك الأعداد متباينه بأشخاصها (١).

الثاني: أن الفاعل لا- تأثير له في جعل الجوهر جوهرًا والعرض عرضًا، وإنما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجوده، لأن تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل، والمؤثر إنما يؤثر على طريقه الأحداث. وقد صار إلى هذا الحكم جماعه من الحكماء قالوا: لأن كل ما بالفاعل ينتفى بانتفاء الفاعل، فلو كان الجوهر جوهرًا بالفاعل لانتفى بانتفائه، لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض.

الحكم الثالث: اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات، بل جعلوا الذوات كلها متساويه في كونها ذواتًا، وإنما تختلف بصفات عارضه لها.

وهذا المذهب باطل، لأن الصفات إن كانت لازمه كان اختلافها دليلًا على اختلاف الملزومات، وإلا جاز أن ينقلب السواد جوهرًا وبالعكس، وذلك باطل بالضروره.

الرابع: اختلفوا في صفات الأجناس (٢)، هل هي ثابتة في العدم أم لا؟

[شماره صفحه واقعي : ٥٥]

ص: ٢١٠٢

- ١- وفي بعض النسخ متناهيه بأشخاصها، والقوشجي فسر على هذا الوجه ولكن الصواب هو الوجه الأول المختار.
- ٢- ذهب الشحام إلى اتصاف الذوات المعدومه في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها أيضا حتى التزم رجلا معدوما ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما ويده سيف معدوم يحركه بحركات معدومه وعلى رأسه قلنسوه معدومه ذات ألوان معدومه.

والمراد بصفات الأجناس ما يقع بها الاختلاف والتماثل كصفه الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات، فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم، وأما الجبائيان (١) وعبد الجبار وابن متويه (٢) فإنهم قالوا: صفات الجوهر إما أن تكون عائده إلى الجملة كالحية (٣) وما يشترط بها، وإما أن تكون عائده إلى الأفراد وهي أربعة:

إحدهما: الصفه الحاصله حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية.

والثانيه: الوجود وهي الصفه الحاصله بالفاعل.

والثالثه: التحيز وهي الصفه التابعه للحدوث الصادره عن صفه الجوهرية بشرط الوجود.

والرابعه: الحصول في التحيز وهي الصفه المعلله بالمعنى، وليس له صفه زائده على هذه الأربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات. وأما الأعراض فلا صفات لها عائده إلى الجملة، بل لها ثلاث صفات راجعه إلى الأفراد: إحداها: الصفه الحاصله حالتي الوجود والعدم وهي صفه الجنس. الثانيه: الصفه الصادره عنها بشرط الوجود. الثالثه: صفه الوجود.

الخامس: ذهب أبو يعقوب الشحام وأبو عبد الله البصرى وأبو إسحاق بن عياش (٤) إلى أن الجوهرية هي التحيز، ثم قال الشحام والبصرى: إن الذات

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ٢١٠٣

١- هما أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائى المتوفى سنه ٣٠٣هـ- (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ص ٥٦ ط ١) وابنه أبو هاشم المذكور آنفا.

٢- وفي (م): ابن مستويه، والصواب هو الأول وكأن كاتب الثانى قصد المطاييه والمزاج.

٣- وفي (م): إلى الجمل، وفي (ص ق ش ز د) كما اخترناه في الكتاب، وفي بعض النسخ كالحياه. والجمل جمع الجملة أى مجموع ما يتركب منه البنيه، وما يشترط بالحياه كالعلم والقدره لأن الحياه أمام الأئمه من الأسماء وأم الأمهات من الصفات، فالحياه عائده إلى مجموع ما يتركب منه البنيه وتتصف أجزاءه بها أيضا، وإذا تفرقت الأجزاء وانتفت البنيه انتفت الحياه عنها بخلاف باقى الصفات المعدوده في الكتاب.

٤- ابن عياش هذا هو غير أبى بكر بن عياش الراوى عن العاصم القارئ المعروف بابن عياش أيضا، وهو أيضا غير أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش الجوهرى المعروف بابن عياش أيضا. بل هو الذى قال ابن النديم فى الفهرست: ومن المعتزله ممن لا نعرف من أمره غير ذكره أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش.

موصوفه بالتحيز كما توصف بالجوهريه، ثم اختلفا فقال الشحام: إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز، وقال البصرى: شرط الحصول فى الحيز الوجود، فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول فى الحيز، وزعم ابن عياش أنه حال العدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما.

السادس: اتفق المثبتون إلا أبا عبد الله البصرى على أن المعدوم لا صفه له (١) بكونه معدوما، والبصرى أثبت له صفه بذلك.

السابع: اتفقوا إلا أبا الحسين الخياط على أن الذوات المعدومه لا توصف بكونها أجساما وجوزه الخياط.

الثامن: اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعا قادرا حكيمًا مرسلًا للرسول قد يشك فى أنه هل هو موجود أم لا، ويحتاج فى ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايره والعقلاء كافه منعوا من ذلك، وأوجبوا وجود الموصوف بالصفه الموجوده لأن ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فى نفسه.

قال: وقسمه الحال (٢) إلى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائده بذكره (٣).

أقول: لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع فى تفاريع القول بثبوت

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ٢١٠٤

١- يعنى أن المعدوميه هل هى صفه ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها فى العدم كما ذهب إليه البصرى أم لا كما ذهب إليه جمهورهم.

٢- مجرور عطفًا على قوله المتقدم: تحقق الذوات، أى فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات غير المتناهيه فى العدم، ومن قسمه الحال إلى المعلل وغيره.

٣- كالصفات العائده إلى الجملة والأفراد فى الجواهر والأعراض مما قد تقدم الكلام فيه.

الحال وذكر منها فرعين: الأول: قسمه الحال إلى المعلل وغيره، قالوا: ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسواده السواد، فقسموا الحال إلى المعلل وغيره.

الثاني: اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في الماهية، وإنما تختلف بأحوال تنضاف إليها.

واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين في اللوازم، فيجوز على القديم الانقلاب إلى المحدث وبالعكس، ولأن التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا وإلا تسلسل، ولا صفه ذات وإلا تسلسل.

١٤- المسألة الرابعة عشر: في الوجود المطلق والخاص

قال: ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق فيقابلة عدم مثله، وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا، وقد يؤخذ مقيدا فيقابلة مثله (١).

أقول: أعلم أن الوجود عبارته عن الكون في الأعيان (٢)، ثم هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضا لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذ، وقد يؤخذ مجردا (٣) من غير التفات إلى ماهية خاصه فيكون وجودا مطلقا، إذا عرفت هذا

[شماره صفحه واقعي : ٥٨]

ص: ٢١٠٥

- ١- باتفاق النسخ كلها، أي فيقابلة عدم مثله فحذف العدم هنا بقريته قوله: في المطلق.
- ٢- أي باعتبار أنه وجه من وجوه الوجود الحق المطلق الصمدى وشأن من شؤونه المنفطره منه، كما أنك تبحث عن عين انسان وقواه أو أنوار أغصان مثلا وهي منفطره من أصولها وهو سبحانه وتعالى فاطر السماوات والأرض.
- ٣- ينبغي في المقام التدبر التام في الفرق بين العين والمفهوم، والعين هو الحق الصمدى الذى هو الأول والآخر والظاهر والباطن لا- يحيطون به علما والمفهوم وعاءه الذهن، ثم إن تميز المحيط عن المحاط إنما هو بالتعين الإحاطى لا- بالتعين التقابلى، والمبحوث عنه في الكتاب هو مفهوم الوجود المطلق، فافهم.

فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهيه خاصه، وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فإن المعدوم فى الخارج الموجود فى الذهن يصدق عليه أنه معدوم مطلقاً وأنه موجود مطلقاً (١). نعم إذا نظر إلى وحده الاعتبار امتنع اجتماعهما فى الصدق على شئ واحد، وإنما يجتمعان إذا أخذنا لا باعتبار التقابل (٢)، ولهذا كان المعدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابله للموجود المطلق وكل متصور ثابت فى الذهن، والثابت فى الذهن أحد أقسام مطلق الثابت، فيكون الثابت المطلق صادقاً على المعدوم مطلقاً لا باعتبار التقابل، وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمران معقولان، وإن كان قد نازع (٣) قوم فى أن المعدوم مطلقاً متصور.

وأما الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصصة (٤) باعتبار تخصصها فإنه يكون مقيداً كوجود الانسان مثلاً المقيد بقيد الانسان وغيره من الماهيات، فإنه يقابله عدم مثله خاص.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى أن عدم الملكه يفتقر إلى الموضوع

قال: ويفتقر (٥) إلى الموضوع كافتقار ملكته.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ٢١٠٦

- ١- أى معدوم باعتباره فى الخارج بالحمل الأولى الذاتى، وموجود باعتباره فى الذهن بالحمل الشائع الصناعى.
- ٢- وذلك كالكليه والجزئيه، أى الجزئى الإضافى غير الحقيقى كما تقدم فى المسأله العاشره.
- ٣- سيأتى فى المسأله السابعه والثلاثين (ص ١٠١) أن الذهن يتصور العدم المطلق.
- ٤- صفه للوجود، أى الوجود متخصص باعتبار تخصص تلك الملكات، وفى (م ز) باعتبار تخصيص تلك الملكات للوجود، فيصير الوجود متخصصاً بها وهو الوجود الخاص المأخوذ فى قبال الوجود المطلق.
- ٥- أى ذلك العدم المقيد وهو عدم الملكه، وكذلك ضمير ملكته.

أقول: عدم الملكة ليس عدما مطلقا، بل له حظ ما من الوجود، ويفتقر إلى الموضوع كافتقار الملكة إليه، فإنه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع إمكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء كالعمى فإنه عدم البصر لا مطلقا ولكن عن شيء من شأنه أن يكون بصيرا فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة إليه، ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمى عليه.

قال: ويؤخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا.

أقول: لما فسر عدم الملكة بأنه عدم شيء عن موضوع من شأنه أن يكون له وجب عليه أن يبين الموضوع، وقد اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أن ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الأورد عدم ملكه وعدمها عن الأثظ (١) ليس عدم الملكة.

وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي، فعدم اللحية عن الأثظ إيجاب وعدم ملكه وعدمها عن الحيوان ليس عدم ملكه (٢).

وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي أيضا، ولا مشاحه في ذلك لعدم فائدته.

١٦- المسألة السادسة عشره : في أن الوجود بسيط

قال: ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص: ٢١٠٧

- ١- في منتهى الإرب: رجل أثظ مرد كوسه لغت عامى است، ثظ بر وزن خط كوسه راگويند.
- ٢- مطابق لنسخ (م ص ق ز) والثلاث الأولى أصحابها وأقدمها، وأسلوب البحث يقتضى ذلك أيضا. وفي (د): وعدمها عن الحيوانات، وهى تؤيدها، وفي (ش) وحدها: وعدمها عن الحمار. وله وجه أيضا.
- ٣- كما يأتى في المسألة الرابعة من الفصل الثانى أن ما لا جنس له فلا فصل له.

أقول: قد بينا أن الوجود عارض لجميع المعقولات فلا- معقول أعم منه فلا- جنس له فلا فصل له، لأن الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض، فإذا انتفت الجنيه انتفت الفصليه بل هو بسيط.

لا- يقال: لم لا يجوز (١) أن يكون مركبا لا- من الأجناس والفصول كتركب العدد من الآحاد؟ لأننا نقول: تلك الأجزاء إما أن تكون موجوده أو لا تكون كذلك، وعلى التقدير الأول تكون طبيعه الجزء والمركب واحده فلا يقع الامتياز إلا بالمقدار وهو منتف، وعلى التقدير الثانى لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضنا إياه كذلك هذا خلف.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى مقولته على ما تحته من الجزئيات

قال: ويتكثر بتكثر الموضوعات (٢) ويقال بالتشكيك على عوارضها.

أقول: الوجود طبيعه معقوله كلييه واحده غير متكثره، فإذا اعتبر عروضه

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ٢١٠٨

١- يعنى ما قلت من أن الوجود بسيط حيث لا- جنس له فلا- فصل له، لأن ما لا- جنس له لا فصل له ممنوع، وذلك لجواز أن يكون الموجود مركبا من أجزاء لا تكون جنسا له ولا فصلا له تركب العدد من الآحاد مثلا أن العشره مركبه من الآحاد وليس بعض تلك الآحاد جنسا لبعض آخر ولا فصلا له.

٢- وهذه المسأله وأترابها، موضوعها مفهوم الوجود المطلق كما صرح به الشارح فى قوله: الوجود طبيعه معقوله كلييه واحده غير متكثره. وحقيقه الأمر أشمخ من ذلك بمراحل إلا أن أمثال هذه المباحث أظلالها وحكايات لها ومجديه النفس فى الاعتلاء إليها. ثم إن هذا التشكيك هو ما تفوه به المشاء وإن كان يمكن بين ما فى الكتاب وبين قولهم بيان وجوه من الفرق، ولكن نظرهما ينتهى إلى وجود منزه عن الماهيه هو فوق التمام وما سواه زوج تركيبى من الوجود والماهيه، فينجر الكلام إلى تنزيه هو عين التشبيه، وهو سبحانه منزه عن هذا التنزيه أيضا. وتفصيل هذه المباحث وتحقيق الحق فيها يطلب فى رسالتنا الفارسيه الموسومه ب (وحدت از دیدگاه عارف وحكيم) وسيأتى البحث عنه فى المسأله السادسه والثلاثين أيضا.

للماهيات يتكثر بحسب تكثرها لاستحاله عروض العرض الشخصى لماهيات متعدده وتكون طبيعته متحققه فى كل واحده من عوارض تلك الماهيات، أعنى أن طبيعه الوجود متحققه فى وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق، ويصدق عليها صدق الكلى على جزئياته، وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته، ويقال على تلك الوجودات العارضه للماهيات بالتشكيك وذلك أن الكلى إن كان صدقه على أفرادها على السواء كان متواطيا وإن كان لا على السواء، بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلى من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلى فى ذلك البعض أشد منه فى الآخر كان مشككا والوجود من حيث هو (١) بالنسبه إلى كل وجود خاص كذلك، لأن وجود العله أولى بطبيعته الوجود من المعلول، والوجود فى العله سابق على الوجود فى المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشككا.

قال: فليس جزء من غيره مطلقا.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم وذلك لأن المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت فى الماهيه وأجزائها على ما يأتى فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الإطلاق، أما بالنسبه إلى الماهيات فلأنه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزء من غيره وأنه زائد على الحقائق، وأما بالنسبه إلى وجوداتها فلأنه مقول عليها بالتشكيك، فلهذا قال رحمه الله: مطلقا.

١٨- المسأله الثامنه عشره : فى الشئيه

قال: والشئيه من المعقولات الثانيه (٢) وليست متأصله فى الوجود فلا شئ

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

ص: ٢١٠٩

١- باتفاق النسخ كلها، أى الوجود المطلق.
٢- لعل التنصيص بأن الشئيه من المعقولات الثانيه لدفع التوهم بأنها جنس الأجناس كما توهمه بعض الناس حتى ذهب بعض من قارب عصرنا إلى ذلك الوهم. أو الظاهر أن البحث عنها فى المقام ناظر إلى قوله فى المسأله الحاديه عشره: أن الوجود يساوق الشئيه فلا تتحقق بدونه فهاهنا صرح بأن الشئيه من المعقولات الثانيه، وفى المسأله السادسه والثلاثين: بأن الوجود من المعقولات الثانيه ثم عدده أخرى منها. والمراد بالوجود هو الوجود المطلق، فتبصر. واعلم إن المعقول الثانى عند الحكيم أعم منه عند المنطقى، بيان ذلك أن ما يعرض لشيء فهناك ينتزع أمران: عروض واتصاف، أما العروض فمن العارض، وأما الاتصاف فمن الموضوع، مثلا- إذا عرض بياض جسما عرض ذلك البياض الجسم واتصف الجسم به بأن صار أبيض، وعروض الشئ فى بادئ الرأى يتصور بأحد الوجوه الأربعة: الأول: أن يكون العروض والاتصاف كلاهما فى الخارج كعروض بياض لجسم واتصاف الجسم بذلك البياض. والثانى: أن يكون كلاهما فى الذهن كالكليه والجزئيه والذاتيه والعرضيه والجنسيه والفصليه والموضوعيه والمحموليه والقياس والقضيه والمعرف وغيرها من المعانى التى جعلت موضوعا للمنطق على أحد القولين. والثالث:

أن يكون الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن كالشيئيه والإمكان والجوهريه والعرضيه. والرابع عكس الثالث: بأن يكون الاتصاف في الذهن والعروض في الخارج. والأول عند كلا الفريقين ليس من المعقولات الثانيه بلا خلاف، والثاني عندهما من المعقولات الثانيه كذلك، والثالث عند الحكيم منها وعند المنطقي ليس منها، والرابع لا تحقق له، فالشيئيه من المعقولات الثانيه عند الحكيم. وإنما سميت تلك المعقولات بالثانيه لأنها مستنده إلى معقولات أولى متقدمه منها، وذلك لأنه يتصور الانسان أولاً مثلاً ثم تعرضه الكليه، فلما كانت تلك المعقولات متأخره عن معقولات آخر سميت بالمعقولات الثانيه. والمراد بالثانيه ما ليست بالأولى أعم من أن تعرض معقولا- أولاً- أو ثانياً. وقد أشبعنا البحث عنها في تعليقاتنا على اللآلى المنظومه في المنطق للمتأله السبزواری.

مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات.

أقول: قال أبو علي بن سينا (1): الوجود إما ذهني وإما خارجي، والمشترك

[شماره صفحه واقعي : ٦٣]

ص: ٢١١٠

١- الحسين بن عبد الله بن سينا الشيخ الرئيس الحكيم المشهور، اسم أمه (ستاره) كان أبوه من أهل بلخ وانتقل منها إلى بخارى وتوفي سنة ٤٢٨ بهمدان (تاريخ ابن خلكان ج ١ ط ١ ص ١٦٨).

بينهما هو الشئيه فإن أراد حمل الشئيه على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب وإلا فهو ممنوع، إذا عرفت هذا فنقول: الشئيه والذاتيه والجزئيه وأشباهها من المعقولات الثانيه التي تعرض للمعقولات الأولى، لأنها لا تعقل إلا عارضه لغيرها من الماهيات وليست متأصله فى الوجود كتأصل الحيوانيه والانسانيه فيه، بل هى تابعه لغيرها فى الوجود وليس يمكن وجود شئيه مطلقه فلا شئ مطلقا ثابت، إنما الثبوت يعرض للماهيات المخصوصه الشخصيه.

١٩- المسأله التاسعه عشره : فى تمايز الإعدام

قال: وقد يتمايز الإعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العله لا غير، ونافى (١) عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقى الإعدام.

أقول: لا شك فى أن الملكات متميزه، وأما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على أن التميز أنما يكون للثابت خارجا وهو خطأ فإنها تتمايز بتمايز ملكاتها، واستدل المصنف رحمه الله عليه بوجوه ثلاثه:

الأول: أن عدم المعلول يستند إلى عدم العله ولا يستند إلى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العله من عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا إليه دون غيره، وأيضا فإننا نحكم بأن عدم المعلول لعدم عله ولا يجوز العكس، فلولا تمايزهما لما كان كذلك.

الثانى: أن عدم الشرط ينافى وجود المشروط لاستحاله الجمع بينهما، لأن المشروط لا يوجد إلا مع شرطه، وإلا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ٢١١١

١- فعل ماض من المنافاه، عطف على استند، وعدم الشرط مرفوع على الفاعليه، ووجود المشروط منصوب على المفعوليه، وعلى هذا المنوال الجملة التاليه.

ينافيه (١) فلولا الامتياز لم يكن كذلك.

الثالث: أن عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحه وجود الضد الطارئ مع وجود الضد الباقي، وعدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز.

قال: ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعيه والتقابل عليه باعتبارين.

أقول: العدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمرا معقولا قائما برأسه ويكون له تحقق في الذهن، ثم إن العقل يمكنه فرض عدمه (٢) لأن الذهن يمكنه إلحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتى بنفسه، فإذا اعتبر العقل للعدم ماهيه معقوله وفرضها معدومه كان العدم عارضا لنفسه ويكون العدم العارض للعدم مقابلا لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدمه له ونوعا منه، باعتبار أن العدم المعروف أخذ مطلقا على وجه يعم العارض له ولغيره، فيصدق نوعيه العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين.

قال: وعدم المعلول ليس عله لعدم العله في الخارج وإن جاز في الذهن على أنه برهان إنى وبالعكس لمى.

أقول: لما بين أن الإعدام متمايزه بأن عدم المعلول مستند إلى عدم العله ذكر ما يصلح جوابا لتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول عله لعدم العله فأزال هذا الوهم وقال: إن عدم المعلول ليس عله بل الأمر بالعكس على ما يأتي (٣)، ثم قيد النفي بالخارج لأن عدم المعلول قد يكون عله لعدم العله في الذهن كما في برهان إن بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العله فيستدل العقل

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ٢١١٢

١- اى عدم غير الشرط لا ينافى المشروط.

٢- ضمير عدمه راجع إلى العدم الذى لوحظ لا باعتبار عروضه، أعنى العدم المطلق الذى يكون معروضا للعدم العارض له.

٣- يأتي فى المسأله الثالثه والأربعين من هذا الفصل، وفى المسأله السادسه عشره من الفصل الثالث.

عليه ويكون عله له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج، ولا يفيد العليه فى نفس الأمر بل فى الذهن، ولهذا سمي إنيا لأنه لا يفيد إلا الوجود (١)، أما الاستدلال بعدم العله على عدم المعلول فهو برهان لى مطابق للأمر نفسه.

٢٠- المسألة العشرون : فى أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم

قال: والأشياء المترتبة فى العموم والخصوص وجودا تتعكس عدما.

أقول: إذا فرض أمران أحدهما أعم من الآخر كالحيوان والانسان، ونسب عدم أحدهما إلى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الأخص أعم من عدم الأعم فإن الحيوان يشمل الانسان وغيره، فغير الانسان لا يصدق عليه أنه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لأنه أحد أنواعه، ويصدق أيضا عدم الانسان على ما ليس بحيوان وهو ظاهر، فعدم الحيوان لا يشمل أفراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لأفراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الأخص أعم من عدم الأعم، فإذا ترتب شيان فى العموم والخصوص وجودا ترتبا فى العكس عدما، بأن يصير الأخص أعم فى طرف العدم.

٢١- المسألة الحادية والعشرون : فى قسمه الوجود و العدم إلى المحتاج و الغنى

قال: وقسمه كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقه.

أقول: كل واحد من الوجود والعدم إما أن يكون محتاجا إلى الغير وإما أن يكون مستغنيا عنه، والأول ممكن والثانى واجب أو ممتنع، وهذه القسمه حقيقه تمنع الجمع لاستحاله كون المستغنى عن الغير محتاجا إليه وبالعكس، وأما منع

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص: ٢١١٣

١- باتفاق النسخ كلها، أى الوجود فى الذهن.

الخلو فلأنه لا قسم ثالث لهما، فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقه (١).

٢٢- المسأله الثانيه والعشرون : فى الوجوب و الامكان و الامتناع

قال: وإذا حمل الوجود أو جعل رابطة ثبتت مواد ثلاث فى أنفسها جهات فى التعقل داله على وثاقه الربط وضعفه هى الوجوب والامتناع والامكان.

أقول: الوجود قد يكون محمولا بنفسه كقولنا: الانسان موجود، وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا: الانسان يوجد حيوانا، وعلى كلا- التقديرين لا- بد لهذه النسبه، أعنى نسبه المحمول فيهما إلى الموضوع من كيفيه هى الوجوب والامكان والامتناع، وتلك الكيفيه تسمى ماده وجهه باعتبارين، فإننا إن أخذنا الكيفيه فى نفس الأمر سميت ماده، وإن أخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهه، وقد تتحدان كقولنا: الانسان يجب أن يكون حيوانا، وقد تتغيران كقولنا: الانسان يمكن أن يكون حيوانا، فالماده ضروريه لأن كيفيه نسبه الحيوانيه إلى الانسانيه هى الوجوب، وأما الجهه فهى ممكنه وهذه الكيفيات تدل على وثاقه الربط وضعفه، فإن الوجوب يدل على وثاقه الربط فى طرف الثبوت والامتناع على وثاقته فى طرف العدم والامكان على ضعف الربط.

قال: وكذلك العدم.

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ٢١١٤

١- أى منفصله حقيقه دائره بين الاثبات والنفى، وفى بعض النسخ منفصله حقيقه ولكن الزيادة أدرجت فى عبارته الكتاب. وعبارته الشرح كما فى (م)، جاءت هكذا: وهذه القسمة حقيقه تمنع الجمع لاستحاله كون المستغنى.. الخ. والنسخ الأخرى كلها كانت هكذا: وهذه القسمة حقيقه أى تمنع الجمع والخلو، أما منع الجمع فلاستحاله.. الخ، ونظير ما فى هذه النسخ يأتى فى المسأله الرابعه والعشرين ومواقع أخرى، ولكن العبارة فى المقام هى ما اخترناها، ولا يبعد أن تصرف فيها بقريته تلك المواضع، والخطب سهل.

أقول: إذا جعل العدم محمولا أو رابطة كقولنا: الانسان معدوم أو معدوم عنه الكتابه، تكثرت الجهات التي عند العقل (١) والمواد في نفس الأمر.

٢٣- المسأله الثالثه و العشرون : في أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال: والبحث في تعريفها كالوجود.

أقول: إن جماعه من العلماء أخطأوا هاهنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لأن هذه الأشياء معلومه للعقل لا تحتاج إلى اكتساب، نعم قد يذكر في تعريف ألفاظها ما يكون شارحا لها لا على أنه حد حقيقي بل لفظي، ومع ذلك فتعريفاتهم دوريه لأنهم عرفوا الواجب بأنه الذي يستحيل عدمه أو الذي لا يمكن عدمه، ثم عرفوا المستحيل بأنه الذي لا يمكن وجوده أو الذي يجب عدمه، ثم عرفوا الممكن بأنه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه أو الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد أخذ كل واحد منها في تعريف الآخر، وهو دور ظاهر.

٢٤- المسأله الرابعه و العشرون : في القسمة إلى هذه الثلاث

قال: وقد تؤخذ (٢) ذاتيه فتكون القسمة حقيقيه لا يمكن انقلابها.

أقول: إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على أنها ذاتيه لا بالنظر إلى الغير كانت المعقولات منقسمه إليها قسمه حقيقيه، أي تمنع الجمع والخلو، وذلك

[شماره صفحه واقعي : ٤٨]

ص: ٢١١٥

١- حرف التعريف في الجهات للعهد ناظر إلى قوله المقدم: جهات في التعقل في الوجود. والمختار مطابق لنسخه (م)، والنسخ الأخرى: الكتابه حدثت الجهات الثلاث عند التعقل.

٢- أي تلك الثلاثه من الوجوب والامكان والامتناع، وقرئ أيضا: وقد يؤخذ، أي كل واحد منها. وقوله: لا يمكن انقلابها، بدل من قوله: فتكون القسمة حقيقيه، كقوله الآتي: يمكن انقلابها، بدل من قوله: فالقسمه مانعه الجمع بينهما.

لأن كل معقول على الإطلاق إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته، لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد، لاستحاله أن يكون شيء واحد واجبا لذاته ممتنعا لذاته أو ممكنا لذاته، أو يكون ممتنعا لذاته ممكنا لذاته، فالقسمه حينئذ حقيقه.

واعلم أن القسمه الحقيقه قد تكون لكلى (1) بفصول أو لوازم تميزه وتفصله إلى الأقسام المندرجه تحته، وقد تكون بعوارض مفارقه والقسمه الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضا لتمييز الآخر الذى به وقعت القسمه كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صامت، فإن الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى طبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمه، بمعنى أن الحيوان الذى هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له، وكذا الحيوان الذى هو صامت. وأما القسمه الثانيه فإنه يمكن انقلابها ويصير أحد القسمين معروضا لتمييز الآخر الذى به وقعت القسمه: كقولنا: الحيوان إما متحرك أو ساكن، فإن كل واحد من قسمى المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكنا وبالعكس، وقسمه المعقول بالوجوب الذاتى والامتناع الذاتى والامكان الذاتى من قبيل القسم الأول لاستحاله انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته أو ممكنا لذاته، وكذا الباقيان.

قال: وقد يؤخذ الأولان (2) باعتبار بالغير، فالقسمه مانعه الجمع بينهما يمكن انقلابها، ومانعه الخلو بين الثلاثه فى الممكنات.

أقول: إذا أخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات انقسم المعقول إليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو، وذلك لأن المعقول حينئذ إما أن يكون واجبا لغيره أو ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير، وإمكان الخلو عنهما لا بالنظر إلى وجود

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ٢١١٦

١- كما فى (م) والنسخ الأخرى: قد تكون لكلى.

٢- أى الوجوب والامتناع، على ما فى عبارته المتن.

العله ولا عدمها (١). وهذه القسمة يمكن انقلابها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر، وإذا لحظنا الإمكان الذاتى فى هذه القسمة فى الممكنات انقلبت مانعه الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب الغير والامتناع بالغير والإمكان الذاتى، ويجوز الجمع بينها، فإن الممكن (٢) الذاتى واجب أو ممتنع بالغير.

٢٥- المسألة الخامسة والعشرون: فى أقسام الضرورة والإمكان

قال: ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وإن اختلفا بالسلب والإيجاب.

أقول: الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما، فإن كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضرورى، لكنهما يختلفان بالسلب والإيجاب، فالوجوب ضروره الوجود والامتناع ضروره السلب، واسم الضرورة شامل لهما.

قال: وكل منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا فى المضاف إليه.

أقول: كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر، فإن وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه، وبالعكس، وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه، فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق عليه الآخر إذا تقابلا فى المضاف إليه، يعنى بالمضاف إليه الوجود أو العدم اللذين يضاف الوجود والامتناع إليهما.

وإنما اشترطنا تقابل المضاف إليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف واحد (٣)، فإن وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل إنما يصدق كل واحد منهما على صاحبه

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ٢١١٧

- ١- أى بل بالنظر إلى نفس الماهية التى من حيث هى ليست إلا هى.
- ٢- وسيأتى فى المسألة السابعة والعشرين أن معروض ما بالغير منهما ممكن.
- ٣- باتفاق النسخ كلها.

مع التقابل، كما قلنا: وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم، فالوجوب أضيف إلى الوجود والامتناع إلى العدم والوجود والعدم متقابلان.

قال: وقد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضروره عن أحد الطرفين (١) فيعم الأخرى والخاص.

أقول: القسمة العقلية ثلاثه (٢): واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع، هذا بحسب اصطلاح الخاصه (٣). وقد يؤخذ الإمكان على معنى أعم من ذلك وهو سلب الضروره عن أحد الطرفين، أعنى طرفى الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قد رفعنا فيه ضروره العدم (٤) وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضروره الوجود، فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعم من الأول ومن الضروره الأخرى التى لا تقابله، فإن رفع إحدى الضرورتين يشمل ثبوت الأخرى والامكان الخاص.

قال: وقد يؤخذ بالنسبه إلى الاستقبال.

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ٢١١٨

١- أى الطرف المخالف فيعم الأخرى، أى ضروره الجانب الموافق والامكان الخاص. وقد اتفقت النسخ على نقل قوله: فيعم الأخرى والخاص، بهذه الصوره التى اخترناها.

٢- هكذا رويت العبارة فى النسخ كلها، ولعل تأنيث العدد بلحاظ الواجب والممتنع والممكن، وإلا فالصواب أن يقال: القسمة العقلية ثلاث.

٣- أى الإمكان بهذا المعنى.

٤- فإن كان وجوده ضروريا فيشمل الواجب، وإن كان وجوده كعدمه غير ضرورى فيشمل الإمكان الخاص، فالمراد من الضروره الأخرى التى لا تقابله هو ضروره الجانب الموافق، لأن الضروره التى تقابله هى ضروره العدم، وذلك لأن الإمكان بمعنى العام الوجودى فهو يسلب ضروره العدم فلا محاله تقابله ضروره العدم. فممكن الوجود بالامكان العام أعم من الواجب وممكن الوجود بالامكان الخاصى، وكذلك ممكن العدم بالامكان العام أعم من الممتنع وممكن العدم بالامكان الخاصى. وقوله: إذا أخذ بهذا المعنى، أى إذا أخذ الإمكان بهذا المعنى. وقوله: والامكان الخاص منصوب معطوف على ثبوت الأخرى. والعبارة موافقه لنسخ (م ص ق د) والثلاث الأول أصحها وأقدمها، وفى (ز): فإن رفع الضرورتين يستلزم ثبوت الأخرى، وفى (ش): لا يستلزم، وهذه ليست بصواب لأن نفيها منفى.

أقول: قد يؤخذ الإمكان لا بالنظر إلى ما فى الحال، بل بالنظر إلى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذى يجوز وجوده فى الاستقبال (١) من غير التفات إلى ما فى الحال، وهذا الإمكان أحق الإمكانيات باسم الإمكان.

قال: ولا يشترط العدم فى الحال وإلا اجتمع النقيضان.

أقول: هذا الإمكان (٢) لا يشترط عدمه فى الحال على المذهب الحق. وذهب بعضهم إلى الاشتراط فقال: لأنه لو كان موجودا فى الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ، لأن الوجود (٣) إن أخرجته إلى الوجوب أخرجته العدم إلى الامتناع. وأيضا إذا اشترط فى إمكان الوجود فى المستقبل العدم فى الحال اشترط فى إمكان العدم الوجود فى الحال، لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم، فيلزم اشتراط وجوده وعدمه فى الحال هذا خلف، وإليه أشار بقوله: وإلا اجتمع النقيضان. وأيضا العدم فى الحال لا ينافى الوجود فى المستقبل وإمكانه فى الحال، فالأولى أن لا ينافى (٤) إمكانه فى المستقبل.

٢٦- المسألة السادسة والعشرون: فى أن الوجوب و الامكان و الامتناع ليست ثابتة فى الأعيان

قال: والثلاثة اعتباره لصدقها على المعدوم واستحاله التسلسل.

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ٢١١٩

- ١- سيشير الشارح إليه فى المسألة السادسة والعشرين، ويأتى تفصيله فى المسألة الثانية والثلاثين.
- ٢- كما فى (م) وهى أقدم النسخ، وأما النسخ الأخرى فهكذا: ذهب قوم غير محققين إلى أن الممكن الاستقبالى شرطه العدم فى الحال، قالوا: لأنه لو كان.. الخ.
- ٣- قال الشيخ فى منطق الإشارات (ص ٤٩ ط ١): ومن يشترط فى هذا - يعنى به الإمكان الاستقبالى - أن يكون معدوما فى الحال، فيشترط ما لا- ينبغى وذلك لأنه يحسب أنه إذا جعله موجودا أخرجته إلى ضروره الوجود، ولا- يعلم أنه إذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد أخرجته إلى ضروره العدم، فإن لم يضر هذا لم يضر ذاك.
- ٤- كما فى (م) وفى (ص ق د): فأولى أن لا ينافى، وفى (ش) وحدها: فبالأولى أن لا ينافى.

أقول: هذه الجهات الثلاث أعنى الوجوب والامكان والامتناع أمور اعتباريه يعتبرها العقل عند نسبه الوجود إلى الماهيه، وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه:

منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد، أما المشترك فأمران:

الأول: أن هذه الأمور تصدق على المعلوم، فإن الممتنع يصدق عليه أنه مستحيل الوجود وأنه واجب العدم، والممكن قبل وجوده يصدق عليه أنه ممكن وهو معدوم، وإذا اتصف المعدوم بها كانت عدميه لاستحاله اتصاف العدمى بالثبوتى.

الثانى: يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجوده غير ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة، فلو كانت هذه الأمور ثبوتيه لزم اتصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل، وهو محال.

قال: ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم إمكان الواجب.

أقول: لما ذكر الأدله الشامله فى الدلاله على أن هذه الأمور ليست ثبوتيه فى الأعيان شرع فى الدلاله على كل واحد من الثلاثة، فبدأ بالوجوب الذى هو أقربها إلى الوجود إذ هو تأكده (1)، فبين أنه ليس ثبوتيا، والدليل عليه أنه لو كان موجودا لكان ممكنا وبالتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أنه صفه للغير والصفه مفتقره إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا. وأما بطلان التالى فلأنه لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا، لأن الواجب أنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن، والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا محال.

قال: ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع.

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ٢١٢٠

١- على صيغه المصدر من باب التفعّل أى الوجوب هو تأكده الوجود، كما يأتي فى المسأله الحاديه والثلاثين أن الوجوب تأكد الوجود وقوته، والامكان ضعف فيه.

أقول: هذا حكم ضروري وهو أن الامتناع أمر عدمي، وقد نبه هاهنا على طريق التنبيه لا الاستدلال، فإن الامتناع لو كان ثبوتيا لزم إمكان الممتنع، لأن ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه - أعني الممتنع - فيكون الممتنع ممكنا (١) هذا خلف.

قال: ولو كان الإمكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه.

أقول: اختلف الناس في أن الإمكان الخاص هل هو ثبوتي أم لا؟ وتحرير القول فيه أن الإمكان قد يؤخذ بالنسبه إلى الماهيه نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الإمكان الراجع إلى الماهيه، وقد يؤخذ بالنسبه إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم إليه وهو الإمكان الاستعدادي. أما الأول: فالمحققون كافه على أنه أمر اعتباري لا تحقق له عينا، وأما الثاني: فالأوائل قالوا: إنه من باب الكيف، وهو قابل للشده والضعف، والحق يأباه (٢)، والدليل على عدمه في الخارج أنه لو كان ثابتا مع أنه إضافه بين أمرين أو ذو إضافه لزم ثبوت مضافيه للذين هما الماهيه والوجود، فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبه هذا خلف.

قال: والفرق بين نفي الإمكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٧٤]

ص: ٢١٢١

١- كما في (م) والنسخ الأخرى: فيكون الممتنع ثابتا، والأول هو الحق كما قال في المتن: لزم إمكان الممتنع، والغور في أسلوب الدليل أيضا يحكم بذلك.

٢- أقول: والحق يأباه لأن الإمكان الاستعدادي صفه حقيقه وجوديه كامنه في المركبات قابله للشده والضعف والزياده والنقصان، بل ويعدم ويوجد بخلاف الإمكان الذاتى للممكنات المتصور في العقل لا يمكن زواله عنها، كما يأتي بيان الفرق بينهما في المسأله الثانيه والثلاثين، والشارح أنكره هاهنا وأقر به هناك. وأما قوله هاهنا: (والدليل على عدمه.. الخ) فالحق أن الاستعداد أمر وجودي وهو غير إمكانه، كما أفاده المتأله السبزواري بقوله: قد يوصف الإمكان باستعداديوهو بعرفهم سوى استعداد والامكان الاستعدادي دال على وحده الصنع والتدبير في العالم الكياني على نظامه بالعلم العنائي الرباني.

٣- راجع الأسفار (ط ١ - ج ١ - ص ٣٢ و ٤٢) فإنه في قوله: (في بعض المسطورات الكلاميه) ناظر إلى هذا المقام من هذا الكتاب.

أقول: هذا جواب عن استدلال الشيخ أبي علي بن سينا على ثبوت الإمكان، فإنه قال: لو كان الإمكان عدميا لما بقى فرق بين نفي الإمكان والامكان المنفى لعدم التمايز في العدميات، والجواب المنع من الملازمه فإن الفرق واقع ولا يستدعى الفرق الثبوت كما في الامتناع.

٢٧- المسألة السابعة والعشرون : في الوجوب و الامكان و الامتناع المطلقه

قال: والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع.

أقول: الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند إلى نفس الماهيه من غير التفات إلى غيرها، وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر إليه، فإن المعلول لولا- النظر إلى علته لم يكن واجبا بها، فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالغير وهو شامل لهما، وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي وللعارض باعتبار الغير، وليس عموم الوجوب عموم الجنسيه وإلا تركب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني.

قال: ومعروض ما بالغير منهما ممكن.

أقول: الذات التي يصدق عليها أنها واجبه بالغير أو ممتنعه بالغير فإنها تكون ممكنه بالذات، لأن الممكن الذاتي هو الذي يعتوره الوجوب والامتناع ولا يمكن أن يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات، وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر أن معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

قال: ولا ممكن بالغير لما تقدم (١) في القسمه الحقيقيه.

أقول: لا- يمكن أن يكون هاهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب وممتنع بالغير، لأنه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير إما واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته،

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ٢١٢٢

١- تقدم في المسألة الحادية والعشرين.

وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تاره واجبا لذاته وتاره ممكنا، فيلزم انقلاب القسمه الحقيقيه التي فرضنا أنها لا تنقلب هذا خلف.

٢٨- المسأله الثامنه والعشرون : فى عروض الإمكان و قسيميه للماهيه

قال: وعروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيه وعلتها.

أقول: الإمكان إنما يعرض للماهيه من حيث هي هي، لا- باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها، بل إنما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيه نفسها، وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى عله الممكن، فإن الماهيه إذا أخذت موجوده كانت واجبه ما دامت موجوده، وكذا إذا أخذت معدومه تكون ممتنع ما دامت معدومه، وإذا أخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبه ما دامت العله موجوده، وإذا أخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنع ما دامت العله معدومه.

قال: وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير.

أقول: إذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيه أو إلى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير، وهو ظاهر مما تقدم.

قال: ولا منافاه بين الإمكان والغيرى (١).

أقول: قد بينا أن الممكن باعتبار وجوده أو وجود علتها يكون واجبا، وباعتبار عدمه أو عدم علتها يكون ممتنعا، لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين، بل باعتبار الغير ومعرضهما الممكن فلا منافاه بينهما وبين الإمكان.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ٢١٢٣

١- أى بين الإمكان والوجوب بالغير والامتناع بالغير، إذ لا معنى للإمكان بالغير كما تقدم، والمتن مطابق للنسخ كلها.

قال: وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس.

أقول: الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر، وكل ممكن الثبوت لشيء آخر - أعني ممكن العروض - فهو ممكن ذاتي، أي يكون في نفسه ممكن الثبوت لأن إمكان ثبوت الشيء لغيره فرع على إمكانه في نفسه ولا ينعكس، فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات، أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض والصفات.

٢٩- المسألة التاسعة والعشرون: في عله الاحتياج إلى المؤثر

قال: وإذا لحظ الذهن (١) الممكن موجودا طلب العله وإن لم يتصور غيره وقد

[شماره صفحه واقعي : ٧٧]

ص: ٢١٢٤

١- الكلام في أن عله احتياج الأثر إلى مؤثره هي الإمكان لا- غير، وهذا هو القول القويم والحكم الحكيم لا- يعتريه ريب ولا يشوبه عيب، فالممكن في بقائه محتاج إلى مؤثره كما أنه في حدوثه مفتاق إليه على سواء، والعله الموجوده هي المبقية بلا مرأء. والرأى الآخر بأنها الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شطرا أو شرطا فائل جدا. ثم الحدوث على رأيهم ذلك هو الحدوث الزماني وهما منهم أن الحدوث لو لم يكن زمانيا لزم منه القول بقدم العالم واستغنائه عن المؤثر، لأن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فالعالم مستغن عن المؤثر، والأوسط لم يكرر في القياس. لأن الحكيم القائل بقدمه يعنى به الزماني لا الذاتى والقديم المستغنى عن المؤثر هو الذاتى لا- الزماني. والمصنف شنع عليهم بأن الحدوث ليس عله الاحتياج حتى لو قلنا بقدم العالم لم يستغن عن المؤثر، لأن عله الاحتياج هو الإمكان وهذا الفقر لا- يفارق الممكن أينما كان وأيما كان، كما قال في المسألة الرابعه والأربعين: والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علتة والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن ولا يمكن استناده إلى المختار: ثم إن الحدوث لا يكون زمانيا فقط، بل الحدوث الذاتى متحقق كما يأتي في المسألة الرابعه والثلاثين، والحدوث الذاتى لا ينافى القدم الزماني على أن الأمر الحرى بالمقام فوق أمثال هذه المسائل بدرجات وهو سبحانه رفيع الدرجات ذو المعارج. وسيأتى قوله في المسألة الخامسه والأربعين بأنه لا قديم سوى الله، فالقديم الذاتى ليس إلا- الله، والقديم الذاتى هو الوجود الأحدى والحق الصمدى، أى هو الأول والآخر والظاهر والباطن. والتوحيد الصمدى يطرد كثيرا من المسائل الكلاميه بل المشائيه أيضا. ثم اعلم أن أكثر ما احتج به أئمتنا عليهم السلام على الزنادقه لا- يشتمل التمسك بالحدوث، ينبئك الجوامع الروائيه، وذلك لأن إثبات الواجب تعالى لا يتوقف على إثبات الحدوث للعالم، فتبصر. وسيأتى تمام الكلام في مسألتى الرابعه والأربعين والخامسه والأربعين من هذا الفصل وفى أول الفصل الثالث من هذا المقصد.

يتصور وجود الحادث فلا يطلبها، ثم الحدوث كيفية الوجود فليس عله لما يتقدم عليه بمراتب.

أقول: اختلف الناس هنا فى عله احتياج الأثر إلى مؤثره، فقال جمهور العقلاء: إنها الإمكان لا غير، وقال آخرون:

هما معا. والحق الأول لوجهين:

الأول: العقل إذا لحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر فى ذلك إلى العله وإن لم ينظر شيئا آخر سوى الإمكان والتساوى، إذ حكم العقل بالتساوى الذاتى كاف فى الحكم بامتناع الرجحان الذاتى فاحتاج إلى العله من حيث هو ممكن وإن لم يلحظ غيره، ولو فرضنا حادثا وجب وجوده وإن كان فرضا محالا فإن العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر، فعلم أن عله الحاجه أنما هى الإمكان لا غير.

الثانى: أن الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخرا ذاتيا والوجود متأخر عن الایجاد والایجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن عله الاحتياج، فلو كان الحدوث عله الحاجه لزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب وهو محال.

٣٠- المسأله الثلاثون : فى أن الممكن محتاج إلى المؤثر

قال: والحكم باحتياج الممكن ضرورى.

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص: ٢١٢٥

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إن هذا الحكم ضروري، أعني أن احتياج الممكن لا يحتاج إلى برهان فإن كل من تصور تساوى طرفي الممكن جزم بالضروره أن أحدهما لا يترجح من حيث هو متساو أعني من حيث ذاته، بل من حيث إن المرجح ثابت، وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك.

وقال آخرون: إنه استدلالى، وهو خطأ وسبب غلطهم أنهم لم يتصوروا الممكن على ما هو عليه.

٣١- المسأله الحاديه و الثلاثون : فى وجوب الممكن المستفاد من الفاعل

قال: ولا تتصور الأولويه (١) لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته.

أقول: قد بينا أن الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علته أو عدمها، فإن وجوده وعدمه متساويان بالنسبه إليه، وإنما يحصل الترجيح من الفاعل الخارجى، فإذا لا يمكن أن تتصور أولويه لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته.

قال: ولا تكفى الخارجيه لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

أقول: أولويه أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العله أو عدمها هى الأولويه الخارجيه، فإن كانت العله مستجمعه لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الأولويه وجوبا وإلا كانت أولويه يجوز معها وقوع الطرف الآخر، وهذه الأولويه

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ٢١٢٦

١- سواء كانت الأولويه ذاتيه أى بالنظر إلى ذات الممكن، أو خارجيه. فعلى رد الأول قال: ولا يتصور الأولويه لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته أى بالنظر إلى الممكن من حيث هو هو، لأن وجوده وعدمه بالنسبه إليه متساويان فلا يكون أحدهما أولى له من الآخر. وعلى رد الثانى قال: ولا- تكفى الخارجيه لأن الممكن ما لم يجب وجوده من العله ولم يطرده جميع أنحاء العدم منه لم يوجد فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب أى إلى مرجح يجب به وجوده، وكذا ما لم يجب عدمه من العله لم يعدم.

الخارجيه لا تكفى فى وجود الممكن أو عدمه، لأن فرضها لا يحيل المقابل.

وبيان ذلك: أنا إذا فرضنا هذه الأولويه متحققه ثابتة فإما أن يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل لطرف الأولويه أو لا يمكن، والثانى يقتضى أن تكون الأولويه وجوبا، والأول يلزم منه المحال وهو ترجيح أحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر لا لمرجح، لأننا إذا فرضنا الأولويه ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح، فتخصيص أحد الوقتين (١) بالوقوع دون الثانى ترجيح من غير مرجح وهو محال، فقد ظهر أن الأولويه لا تكفى فى الترجيح بل لا بد من الوجوب، وأن كل ممكن على الإطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب، فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

قال: وهو سابق (٢) ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضيه فعليه.

أقول: كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين: أحدهما: الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذى استدللنا على تحققه. والثانى: الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضيه، فإن الحكم بوجود المشى للانسان يكون واجبا ما دام المشى موجودا له، وهذه الضروره تسمى ضروره بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضيه فعليه.

قال: والامكان لازم (٣) وإلا تجب ماهيه أو تمتنع.

أقول: الإمكان للممكن واجب، لأنه لولا ذلك لأمكن زواله وحينئذ تبقى ماهيه واجبه أو ممتنعه، وقد بينا امتناعه فيما سلف.

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ٢١٢٧

١- كما فى (م ص ز ق د) وفى (ش) وحدها: أحد الطرفين.

٢- أى هذا الوجوب هو وجوب سابق لأنه وجب أولا من علته فوق سبقا ذاتيا لا زمانيا الذى استدللنا على تحققه بأن الممكن ما لم يجب وجوده أو عدمه عن العله لم يقع، وبعبارة أخرى استدل على تحققه بأنه لا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

٣- أى لازم لماهيه الممكن وإلا لزم انقلاب الممكن إلى الوجوب أو الامتناع، لأن المواد ثلاث فعند انفكاكه عنها تبقى إحدى الآخرين، وقد بين امتناعه فى المسأله الرابعه والعشرين.

قال: ووجوب الفعلیات (١) يقارنه جواز العدم فليس بلازم.

أقول: يريد أن يبين أن الوجوب اللاحق وهو الذى ذكر أنه لا يخلو عنه قضيه فعليه، ولهذا سماه وجوب الفعلیات يقارن جواز العدم وذلك لأن الوجود لا يخرج عن الإمكان الذاتى بل هو باق على طبيعه الإمكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقاً (٢)، فلهذا حكم بجواز مقارنه وجوب الوجود لجواز العدم، وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهيه عند فرض عدم العله.

قال: ونسبه الوجوب إلى الإمكان نسبه تمام إلى نقص.

أقول: الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه، فنسبه الوجوب إلى الإمكان نسبه تمام إلى نقص، لأن الوجوب تمام الوجود والإمكان نقص له.

٣٢- المسأله الثانيه و الثلاثون : فى الإمكان الاستعدادى

قال: والاستعدادى قابل للشده والضعف ويعدم ويوجد للمركبات (٣) وهو غير الإمكان الذاتى.

أقول: الإمكان إما أن يلحظ باعتبار الماهيه نفسها وهو الإمكان الذاتى، وإما أن يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الإمكان الاستعدادى، وهذا الإمكان قابل للشده والضعف والزيادة والنقصان، فإن استعداد النطفه للانسانيه أضعف وأبعد من استعداد العلقه لها، وكذا استعداد النطفه للكتابه أبعد وأضعف من استعداد الانسانيه لها، فهذا هو الإمكان الاستعدادى الحاصل لكل ماهيه سبق

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ٢١٢٨

١- أى الوجوب اللاحق فى الممكنات.

٢- أى ذلك الوجوب اللاحق لا يكون للممكن مطلقاً بل بشرط وهو وجوب وجود العله والامكان حال للماهيه وصفه لها من حيث هى لا بشرط.

٣- كما فى (م ت ش) والنسخ الأخرى: ويوجد للممكنات، ولكن الصواب هو ما فى النسخ الأولى كما قد اخترناه.

عدمها وجودها، وهذا الإمكان الاستعدادى يعدم ويوجد بعد عدمه للمركبات، فإن الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد أن لم يكن، فقد تجدد له هذا الاستعداد، ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد. وأما الإمكان الذاتى فقد بينا أنه لا يمكن زواله (١) عن الممكن فتغيرا (٢).

٣٣- المسألة الثالثة و الثلاثون : فى القدم و الحدوث

قال: والموجود إن أخذ (٣) غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم وإلا فحادث.

أقول: هذه قسمه للموجود إلى القديم والحادث، وذلك لأن الموجود إما أن يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير، فالأول هو الحادث والثانى هو القديم، وقد يقال: إن القديم هو الذى لا يسبقه العدم والحادث هو الذى يسبقه العدم.

قال: والسبق ومقابله (٤) إما بالعليه أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبه الحسيه أو العقليه أو بالشرف أو بالذات، والحصر استقراي (٥) أقول: لما ذكر أن القديم هو الذى لا يسبقه الغير أو العدم على اختلاف التفسيرين، والمحدث هو الذى يسبقه الغير أو العدم، وجب عليه أن يبين أقسام التقدم والسبق ومقابليه أعنى التأخر والمعيه.

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ٢١٢٩

- ١- بين فى المسألة الرابعه والعشرين.
- ٢- أى تغاير الإمكان الاستعدادى والإمكان الذاتى.
- ٣- وفى (ص م ت ق ز د): والوجود إن أخذ، وفى (ش) وحدها: والموجود إن أخذ، كما فى الشرح باتفاق النسخ كلها: هذه قسمه للموجود.
- ٤- مقابلا السبق هما التأخر والمعيه.
- ٥- وإن كان دائرا بين الأثبات والنفى كقولهم المتقدم إن احتاج إليه المتأخر فإن كان عله تامه له فهو بالعليه وإلا فبالطبع، وإن لم يحتج فإن لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فبالزمان، وإن أمكن فإن اعتبر بينهما ترتب فبالرتبه وإلا فبالشرف، ولكن هذا الدوران ليس بحقيقى، بل عبروا تلك الأقسام على شهرتها بهذه الصوره الدائره بينهما.

وقد ذكر الحكماء أن أقسام التقدم خمسة:

الأول: التقدم بالعلية وهو كتقدم حركه الإصبع على حركه الخاتم، ولهذا فإنه لولا حركه اليد لم تحصل حركه الخاتم، فهذا الترتيب العقلي هو تقدم بالعلية.

الثانى: التقدم بالطبع وهو (١) أن يكون المتقدم له حظ فى التأثير فى المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر (٢) وهو كتقدم الواحد على الاثنين، والفرق بينه وبين الأول أن المتقدم هناك كان كافيا فى وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفى فى وجوده.

الثالث: التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم موجودا فى زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والابن.

الرابع: التقدم بالرتبه وهى إما حسيه كتقدم الأمام على المأموم، أو عقليه كتقدم الجنس على النوع إن جعل المبدأ الأعم (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ٢١٣٠

١- قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء: الأقدم عند الطبع هى الأشياء التى إذا رفعت ارتفعت ما بعدها من غير عكس، وكذا فسر التقدم بالطبع فى الفصل الأول من مقاله الرابعه من إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٦٥).

٢- أى ليس عله تامه.

٣- يعنى إن أخذنا من جنس الأجناس إلى السافل وجعلناه مبدأ يكون كل جنس قريب بالمبدأ متقدما بالرتبه على نوعه، وإن جعلنا النوع السافل مبدأ فبالعكس. والمصنف قد ذكر فى منطق التجريد الأقسام الخمسه من السبق على ما ذهب إليه الأوائل كما فى منطق أرسطو وفصوص الفارابى وذكر السبق بالذات للمتقدم بالعله، ولم يعتن بما مال إليه المتكلمون حيث جعلوا السابق غير المجامع مع المسبوق على قسمين: قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزمانى، وقسم يعرضه لذاته ويسمونه السبق بالذات كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض، وعللوا بأن هذا السبق الذاتى ليس بأحد الوجوه الخمسه على الوتيره التى فى الشرح، بل جعل السبق بالزمان شاملا لكليهما كما أعرب ضميره فى أساس الاقتباس حيث قال: تقدم وتأخر برينج معنى إطلاق كند أول بزمان مانند تقدم دى برامروز ويدر برپسر وقديم بر حادث، وتأخر امروز از دى وپسر از پدر وحادث از قديم وأين بالذات بود مانند تقدم دى برامروز، يالغيره مانند ديگر مثالها الخ. يعنى أن تقدم أمس على اليوم تقدم بالزمان ولا يلزم أن يكون للزمان زمان حتى يتسلسل وإنما يلزم ذلك إذا كان هذا التقدم بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بهذا التقدم نفس الزمان ويكون عروض التقدم والتأخر لهما لذاتيهما ولغير أجزاء الزمان بسبب أجزاء الزمان فتحقق أن التقدم الذاتى الذى زاده المتكلمون غير ثابت.

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا أصناف التأخر والمعيه (١).

ثم المتكلمون زادوا قسما آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتى وتمثلوا فيه بتقدم أمس على اليوم فإنه ليس تقدما بالعليه ولا بالطبع ولا- بالزمان وإلا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل، وظاهر أنه ليس بالرتبه ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام، وهذا الحصر استقرائى (٢) لا برهانى إذ لم يقم برهان على انحصار التقدم فى هذه الأنواع، والقسمه إنما تنحصر إذا ترددت بين النفى والإثبات.

٣٤- المسأله الرابعه و الثلاثون : فى أن التقدم مقول بالتشكيك

قال: ومقوليته بالتشكيك وتنحفظ الإضافه بين المضافين فى أنواعه.

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ٢١٣١

١- والماتن فى متن منطق التجريد بعد عد أقسام التقدم والتأخر الخمسه قال وكذلك المع (ص ٢٨ ط ١) وقال الشارح فى الشرح: وإذا عرفت أصناف المتقدم فاعرف منها أصناف المتأخر وهو ظاهر وكذا أصناف المعيه إلا فى المعيه بالعليه لاستحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، والمصنف أطلق ذلك وليس بجيد، إنتهى. والعجب أنه أطلق فى هذا المقام حيث قال: وكذا أصناف التأخر والمعيه فإطلاقه ليس بجيد، والحق كما فى الشوارق (ص ٩١ ج ١ ط ١) حيث قال: وأما أقسام المعيه فلا- خفاء فى المعيه الرتبيه كمفهومين متساويين وكمتخاذيين، ولا فى المعيه بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد، وكمعلولين مشروطين بشرط واحد، ولا بالعليه كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعى.. الخ. يعنى أن استحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد يجرى فى المعلول الواحد الشخصى وأما فى النوعى فلا استحاله فيها.

٢- راجع فى ذلك الفصل الأول من رابعه آلهيات الشفاء، والى الشوارق فى المقام والحكمه المنظومه (ص ٨١) فى أقسام السبق.

أقول: اختلف الحكماء هنا، فقال قوم: إن التقدم مقول على أنواعه الخمسه بالاشتراك البحث (1) وهو خطأ فإن كل واحد من التقدم بالعليه والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم، وهو أن كل واحد من المتقدم وجد له ما للمتأخر دون العكس.

وقال آخرون: إنه مقول بالتشكيك لأن الأصناف تشترك في أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم، وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فإن المتقدم بالعليه يوجد له التقدم قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم، وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسرار (2).

[شماره صفحه واقعی : ۸۵]

ص: ۲۱۳۲

۱- أي صرف الاشتراك اللفظي.

۲- لم يحضرني هذا الكتاب، ولعل ذلك البحث هو بعض ما نشير إليه في المقام فاعلم إن الشيخ قال في الفصل الأول من مقاله الرابعه من آلهيات الشفاء (ص ۴۶۴ ط ۱): إن التقدم والتأخر إن كان مقولا على وجوه كثيره فإنها يكاد أن يجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر إلا للمتقدم. وأورد عليه المولى صدرا في تعليقاته على الشفاء (ص ۱۵۴) بقوله: إن هذا منقوض بالتقدم الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر، إذ لا شك أنه متقدم بالزمان، ثم الذي للمتأخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتأخر، ولا أيضا كان موجودا له، كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهويه لا توجد في غيره. قال: ويمكن الجواب بأن ملاك التقدم في كل قسم من الأقسام شيء من نوع ما فيه التقدم أو من جنسه، فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعه الزمان، ولا- شك أن هذه طبيعه تكون متحققه فيما هو متقدم حين ما ليست متحققه فيما هو متأخر، ولا يتحقق في المتأخر إلا- وقد تحققت في المتقدم، وليس الغرض هاهنا تعريف القدر المشترك ليلزم الدور بإيراد لفظ التقدم والتأخر بل التنبه على القدر المشترك. وأقول: كأن هذا الجواب منه ليس بسديد، لأن الشيخ قال: أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر، وهو يقول: إن هذه طبيعه تكون متحققه فيما هو متقدم حين ما ليست متحققه فيما هو متأخر، وأين معنى أحدهما من الآخر، فتأمل. ثم قال: إن قوله - يعني قول الشيخ في الشفاء - على الإطلاق ويكون لا شيء للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد، فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسميه في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى، فكان ينبغي أن يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكأنه المراد وإن لم يصرح في اللفظ، إنتهى ما أردنا من نقل كلامه. وقال المولى أولياء في تعليقه على الشفاء: قوله: وهو أن يكون للمتقدم.. الخ، فإن المتقدم بالزمان مثلا له مضي زمان أكثر منه للمتأخر وكذا المتقدم بالرتبه فإن له وصولا إلى المبدأ ليس للمتأخر، وقس على هذا قوله: ولا شيء للمتأخر، أي من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره فلا يرد ما ذكر البعض أنه قد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا- يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسميه في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى، إنتهى. أقول: مفاد قوله أي من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره، ومفاد قول صدر المتألهين فكان ينبغي أن يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم واحد، فلا يرد قوله فلا يرد ما ذكر البعض. واعلم أن البحث عن أقسام السبق وكثير من مسائله ذكرناه في شرحنا على فصوص الفارابي بالفارسيه، فراجع الفص التاسع والستين من ذلك الشرح.

وإذا ثبت أنه مقول بالتشكيك بمعنى أن بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض، فاعلم إنا إذا فرضنا (أ) متقدما على (ب) بالعلية و (ج) متقدما على (د) بالطبع كان تقدم (أ) على (ب) أولى من تقدم (ج) على (د)، وحينئذ (ب) أحد المضافين أولى (١) بتأخره عن الألف المضاف الآخر من تأخر (د) عن (ج) فانحفظت الإضافه بين المضافين في الأولويه وهو أحد أنواع التشكيك.

وكذلك لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) أشد من تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) أشد من تأخر (د) عن (ج)، وهذا نوع ثانٍ للتشكيك.

وكذا لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) قبل تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) قبل تأخر (د) عن (ج)، وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله: وتنحفظ الإضافه بين المضافين في أنواعه.

[شماره صفحه واقعی : ٨٦]

ص: ٢١٣٣

١- خبر ل (ب).

قال: وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته.

أقول: لما بين أن التقدم مقول على ما تحته من أصناف التقديمات بالتشكيك ظهر أنه ليس جنسا لما تحته، وأن مقولته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه، لامتناع وقوع التفاوت في أجزاء الماهية.

قال: والتقدم دائما بعارض زمانى أو مكانى أو غيرهما.

أقول: إذا نظر إلى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمه على غيرها ولا متأخره، وإنما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عنها إما زمانى كما فى التقدم الزمانى (١) أو مكانى كما فى التقدم المكانى أو مغاير كما فى تقدم العله على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما فى تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من أصناف التقديمات.

قال: والتقدم والحدوث الحقيقيان (٢) لا يعتبر فيهما الزمان وإلا تسلسل.

أقول: التقدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ٢١٣٤

١- سواء كان التقدم بزمان زائد على المتقدم والمتأخر، أو بنفس الزمان كما تقدم، فلا يرد ما تفوه بأن الإشكال فى القسم السادس أى التقدم بالذات على ما ذهب إليه المتكلمون، فإن عروض التقدم لبعض أجزاء الزمان المفروضه إنما هو لذاته لا لأمر خارج. ثم إن قول الماتن كما اخترناه موافق لجميع النسخ بلا استثناء، وأما قول الشارح فقد روى فى غير (م ص) هكذا: إما زمان كما فى التقدم الزمانى أو مكان كما فى التقدم المكانى.

٢- ناظر إلى الذاتيين منهما وأعرب ضميره فى قوله الآتى: والحدوث الذاتى متحقق والحدوث الذاتى لا ينافى دوام الفيض أزلا وأبدا، فافهم. وكلامه هذا رد على من أنكر الحدوث الذاتى ولم يعقل سوى الحدوث الزمانى. والشيخ الرئيس فى الفصل الثانى عشر من النمط الخامس من الإشارات نقل مذاهب المتكلمين فى حدوث العالم من جملتها أن من هؤلاء من قال: إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده، ومنهم من قال: لم يكن وجوده إلا حين وجد، ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم، ثم قال الشيخ: فهؤلاء هؤلاء. والنسخ كلها جاءت: والقدم بالواو، كما اخترناه وفى (ت) وحدها: فالقدم بالفاء.

يقالان على ما يقالان عليه على سبيل المجاز، فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فسرناهما به من أن القديم هو الذى لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير، وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران إلى الزمان لأن الزمان إن كان قديما أو حادثا بهذا المعنى افتقر إلى زمان آخر وتسلسل، وأما القدم والحدوث بالمجاز فإنهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لأن القديم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده فى جانب الماضى، والمحدث لما لا يستطال زمانه.

قال: والحدوث الذاتى متحقق.

أقول: قد بينا أن أصناف التقدم والتأخر خمسة أو ستة، ومن جملتها التقدم والتأخر بالطبع (1)، فالحدوث الذاتى هو الذى يكون الوجود فيه متأخرا عن العدم بالذات، وبيانه: أن الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق أحدهما وما بالذات أسبق مما بالغير فاللااستحقاقية - أعنى التأخر الذاتى - متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتى.

قال: والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار.

أقول: ذهب المحققون إلى أن القدم والحدوث ليسا من المعانى المتحققه فى الأعيان، وذهب عبد الله بن سعيد من الأشعريه إلى أنهما وصفان زائدان على الوجود، والحق خلاف ذلك وأنهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايسه سبق الغير إليه وعدمه، لأنهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل، لأن الموجود من كل واحد منهما إما أن يكون قديما أو حادثا، فيكون للقدم قدم آخر وكذا الحدوث هذا خلف، بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلى.

وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: إذا كان القدم والحدوث أمرين ثبوتيين فى العقل أمكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل، وتقرير الجواب أنهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل.

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ٢١٣٥

١- فاللااستحقاقية متقدمه بالطبع على الاستحقاقية فى الممكنات.

قال: وتصدق الحقيقه منهما.

أقول: الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لأنه لا يخلو من أن يكون مسبقا بغيره أو لا والأول حادث والثاني قديم، ولا يجتمعان في شئ واحد لاستحاله اجتماع النقيضين، فإذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتتركب المنفصله الحقيقه منهما.

٣٥- المسأله الخامسه و الثلاثون : فى خواص الواجب

قال: ومن الوجوب الذاتى والغيرى (١).

أقول: هذه إحدى الخواص وهو أن الشئ الواحد إذا كان واجبا لذاته استحال أن يكون واجبا بغيره، إذا عرفت هذا فنقول: المنفصله الحقيقه التى تمنع الجمع والخلو صادقه على الموجود إذا أخذ جزءاها الوجوب بالذات والوجوب بالغير، بأن يقال: الموجود إما واجب لذاته أو واجب بغيره لامتناع صدقهما على شئ واحد وكذبهما عليه، وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه ولا واسطه بينهما، والأول واجب بالذات والثانى واجب بالغير.

وإنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شئ واحد واجبا بذاته وبغيره معا لزم المحال، لأن الواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره، والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره، فلو كان شئ واحد واجبا بذاته وبغيره لزم اجتماع النقيضين، وهو محال.

وإنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجبا صدق أحد الجزئين (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ٢١٣٦

١- لا يخفى أن هذه العبارة عطف على قوله: منهما، أى تصدق القضية المنفصله الحقيقه من الوجوب الذاتى والغيرى، فهذا الكلام تتمه المسأله الرابعه والثلاثين، والعجب أن الشارح شرحه على هذا النهج القويم ولكن جعله أول المسأله الخامسه والثلاثين فى خواص الواجب. والحق أن قوله الآتى: ويستحيل صدق الذاتى على المركب، أول المسأله فى خواص الواجب كما فى الشوارق.

٢- أى أحد الجزئين من القضية المنفصله.

وإن كان ممكنا استحاله وجوده إلا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر.

قال: ويستحيل صدق الذاتى على المركب (١).

أقول: هذه خاصيه ثانيه للواجب الذاتى وهو أنه يستحيل أن يكون مركبا، فلا يمكن صدق الوجوب الذاتى على المركب لأن كل مركب يفتقر إلى أجزائه على ما يأتى، وكل مفتقر ممكن، فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف.

قال بعض المتأخرين: هذه المسأله تتوقف على الوجدانيه لأنه لو قال قائل:

يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واجبا لذاته ويكون المجموع مستغنيا عن الغير، أجبنا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعددا.

والحق أنه لا افتقار فى هذه المسأله إلى الوجدانيه لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجبا لذاته لافتقاره إلى أجزائه الواجبه، وكل مفتقر ممكن، فيكون المركب ممكنا فلا يكون واجبا، وهذا لا يتوقف على الوجدانيه.

قال: ولا يكون الذاتى جزءا من غيره.

أقول: هذه خاصيه ثالثه للواجب ظاهره (٢) وهى أن الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر، لأن التركب إما حسى وهو إنما يكون بانفعال كالمزاج، أو عقلى كتركب الماهيه من الأجناس والفصول، والكل ظاهر الاستحاله.

٣٦- المسأله السادسه والثلاثون : فى أن وجود واجب الوجود و وجوبه نفس حقيقته

قال: ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلا لكان ممكنا (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ٢١٣٧

١- البحث عن خواص الواجب أى لوازم وجوب الوجود لأن الوجود والحق والواجب وجوه الجواهر وحقيقه الحقائق ونظائرها بمعنى واحد كما أوأنا إليه، فالمفاهيم متعدده والعين واحده.

٢- باتفاق النسخ كلها، والمراد بالواجب هو الواجب الذاتى كما هو ظاهر.

٣- متعلق بالجميع، أى لكل واحد من الأحكام التى هى خواص الواجب، أى يستحيل صدق الذاتى على المركب وإلا لكان ممكنا، وهكذا فى الخاصتين بعدها.

أقول: هذه المسألة تشتمل على بحثين: البحث الأول: فى أن وجود واجب الوجود لذاته نفس حقيقته، وتقريره أن نقول: لو كان وجود (١) واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان صفه لها فيكون ممكنا فيفتقر إلى عله، فتلك العله إما أن تكون نفس حقيقته أو شيئا خارجا عن حقيقته، والقسمان باطلان، أما الأول فلأن تلك الحقيقه إما أن تؤثر فيه وهى موجوده أو تؤثر فيه وهى معدومه، فإن أثرت فيه وهى موجوده فإن كانت موجوده بهذا الوجود لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال، وإن كان بغير هذا الوجود عاد البحث إليه ويلزم وجود الماهيه مرتين والجميع باطل، وإن أثرت فيه وهى معدومه كان المعدوم مؤثرا فى الموجود وهو باطل بالضرورة.

وأما الثانى فلأنه يلزم منه افتقار واجب الوجود فى وجوده إلى غيره فيكون ممكنا وهو محال، وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

البحث الثانى: فى أن الوجوب نفس حقيقته، وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف.

قال: والوجود المعلوم (٢) هو المقول بالتشكيك أما الخاص به فلا.

أقول: هذا جواب من استدلال على زياده الوجود فى حق واجب الوجود، وتقرير الدليل أن نقول: ماهيته تعالى غير معلومه للبشر على ما يأتى، والوجود معلوم ينتج من الشكل الثانى أن الماهيه غير الوجود.

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ٢١٣٨

١- الكلام فى أن واجب الوجود إنيه محضه، فالحرى بالتوحيد أن تعلم أن الوجود يساوق الحق والحق سبحانه هو الوجود الواجب وما سواه مرزوق بهذا الرزق ولولاه لما كان ما كان. قال مولانا سيد الساجدين عليه السلام فى الدعاء الثانى والخمسين من الصحيفه: (أو كيف يستطيع أن يهرب منك من لا- حياه له إلا- برزقك). والممكن فى حدوثة وبقائه مفتاق بهذا الرزق، وبدونه لا اسم له ولا رسم، وحيث إنه تعالى وجود صمدى فهو الواحد الجميع، أى هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فافهم.

٢- يعنى مفهوم الوجود المطلق العام، والخاص به هو الوجود الواجب.

وتقرير الجواب عنه أن نقول: إنا قد بينا أن الوجود مقول بالتشكيك (١) على ما تحته والمقول على أشياء بالتشكيك يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءا منها، بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهيه ولا- جزء ماهيه لهما، بل هو لازم من خارج، وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعا من الألوان لا- نهايه لها بالقوه ولا أسامى لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك، ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم، فلكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفه بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل، فإنه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم، فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، ولا- يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة، لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد، فالحقيقة التي لا- تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهويه، الذي هو المبدأ الأول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو أولى التصور، وإدراك اللازم لا- يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة وإلا- لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصه، وكون حقيقته تعالى غير مدركه وكون الوجود مدركا يقتضى المغايره بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى، وهذا التحقيق مما نبه (٢) عليه بهمنيار في التحصيل،

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ٢١٣٩

١- قد بين في المسأله الرابعه والثلاثين.
٢- نبه عليه في الفصل الأول من مقاله الأولى من الكتاب الثانى من التحصيل بقوله: ثم اعلم أن الوجود يحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ ومعنى ذلك.. الخ (ص ٢٨١ ط ١). والمصنف حرره في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات ردا على وهم الفخر الرازى حيث زعم أن الوجود شئ واحد فى الواجب والممكن على السواء بالتواطؤ، وبيان هذا التشكيك أن مختلفات الحقيقة - أى الواجب والممكنات - قد تشترك فى لازم واحد وهو الوجود المحمول عليها، فالوجود بمعنى واحد فى الجميع ولكن لا- على السواء بل على الاختلاف. ذهب المتأخرون من المشاء إلى أن الوجودات العينيه حقائق متباينه بتمام ذواتها البسيطة لا بالفصول ليلزم التركيب فى الوجود ويكون الوجود المطلق جنسا، ولا بالمصنفات والمشخصات ليلزم التركيب فى الوجود أيضا ويكون الوجود المطلق نوعا، بل المطلق عرضى لازم لها بمعنى أنه خارج محمول أى محمول من صميمه لا أنه عرضى بمعنى المحمول بالضميمه، لأن العارض والمعروض فى المحمول بالضميمه شيان والمعروض - أى المحمول - سابق على العارض أى الحامل. وحمل الوجود المطلق على أعيان الوجودات المتباينه حمل اللازم على الملزومات المتعدده المتباينه وهذا الحمل على سبيل التشكيك أى إطلاق الوجود المطلق العام اللازم على ملزوم وهو الوجود الواجب أولى وأقدم على ملزوم آخر كالعقل الأول مثلا وعلى هذا القياس، وفى هذه الملزومات ملزوم واحد فقط له تأكيد وجودى وتوحد كذلك هو إنيه محضه ووجود صرف وهو ذات الواجب وما سواه زوج تركيبى من الوجود والماهيه، ولا- منافاه بين أن يكون لازم واحد بمعنى واحد يطلق على ملزومات متباينه على سبيل التشكيك، فالوجود المطلق العام العارض اللازم هو معروض التشكيك، كما أن الوجودات العينيه معروضاته فهى معروضات ذلك المعروض. وقد أومأنا من قبل إلى أن التوحيد أشمخ من

ظاهر هذا الزعم، وهو تنزيهه في عين التشبيه والتوحيد الصمدى منزّه عن هذا التنزيه، فعلى هذا الزعم قالوا في علم البارى بالجزئيات أنه عالم بها على النحو الكلى، ووقعوا في صدور الكثره عن الواحد الحقيقى وفي ربطها به وفي مسائل أخرى في خبط عظيم إلا أن يصحح آراؤهم بمعاونه كلماتهم الأخرى على غير ما اشتهر منهم ولا ضير كما أشرنا إلى طائفه منها في شرحنا على فصوص الفارابى، ولا يعجبني بنى إسناد تلك الآراء الفائله بظاهاها إليهم، ولا أعتقده فيهم بذلك الاسترسال والاطلاق.

وقرره المصنف رحمه الله في شرح الإشارات.

قال: وليس طبيعه نوعيه (١) على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه.

[شماره صفحه واقعي : ٩٣]

ص : ٢١٤٠

١- كما ذهب الفخر الرازي إلى أن الوجود طبيعه نوعيه، فراجع شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات (ص ٣٠٣ ط مصر). قال شارح المقاصد سعد الدين التفتازاني: والعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على أن مرادهم أن حقيقه الواجب وجود مجرد هي محض الواجبيه لا- اشتراك فيه أصلا، والوجود العام المشترك المعلوم لانزم له غير مقوم، بل صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، ثم استمر على شبهته التي زعم أنها من المتانهِ بحيث لا- يمكن توجيه شك مخيل عليها وهي أن الوجود إن اقتضى العروض أو اللا- عروض تساوى الواجب والممكن في ذلك، وإن لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير. وجمله الأمر أنه لم يفرق بين التساوى في المفهوم والتساوى في الحقيقه، فذهب إلى أنه لا- بد من أحد الأمرين: إما كون اشتراك الوجود لفظيا، أو كون الوجودات متساويه في اللوازم. (ص ٦٦ و ٦٧ ط ١). وقد لخص المحقق نصير الدين الطوسي كلام الفخر الرازي في شرح الفصل المذكور من رابع الإشارات بقوله: والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضوع اضطرابا ظن بسببه أن عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربه، وذلك لأنه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيره استفادها منهم، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شئ واحد في الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك، ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضا عارض لماهيته، فماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه إما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلوله، وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي، ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك.. الخ. ثم أخذ في بيان إطلاق الوجود على الموجودات بالتشكيك على الوجه المحقق عند المشاء، وقد حررناه آنفا مع مزيد إيضاح منا. وقد دريت أن الخطب أرفع مما ذهب إليه المشاء بمراحل فضلا عما توهم الفخر الرازي، ثم لنا في المقام حول كلمات الفخر وتحقيقات المحقق المذكور في شرحه على الإشارات مطالب مجديه لعلها تنجدك في هذه المباحث.

أقول: هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون إلى أن وجوده تعالى زائد على حقيقته، وتقرير الدليل أن الوجود طبيعه واحده نوعيه لما بيناه من اشتراكه، والطبائع النوعيه تتفق في لوازمها، وقد بنى الحكماء على هذه القاعده مطالب كثيره كامتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم، فنقول:

طبيعه الوجود إن اقتضت العروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهيه مغايره له، وإن اقتضت اللا عروض كانت وجودات الممكنات غير عارضه لماهياتها، فأما أن لا تكون موجوده أو يكون وجودها نفس حقائقها، والقسمان باطلان، وإن لم تقتض واحدا منهما لم تتصف بأحدهما إلا بأمر خارج عن طبيعه

[شماره صفحه واقعي : ٩٤]

ص: ٢١٤١

الوجود، فيكون مجرد واجب الوجود محتاجا إلى المؤثر هذا خلف.

وتقرير الجواب أن الوجود ليس طبيعه نوعيه على ما حققناه، بل هو مقول بالتشكيك (١) على ما تقدم، والمقول على أشياء بالتشكيك لا- يتساوى اقتضاؤه، فإن النور يقتضى بعض جزئياته أبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحراره، كذلك فإن الحراره الغريزيه تقتضى استعداد الحياه بخلاف سائر الحرارات، فكذلك الوجود.

قال: وتأثير الماهيه من حيث هي فى الوجود غير معقول.

أقول: لما أبطل استدلالهم شرع فى إبطال الاعتراض الوارد على دليله، وقد ذكر هاهنا أمرين: أحدهما: أنهم قالوا: لا نسلم انحصار أحوال الماهيه حاله التأثير فى الوجود والعدم (٢)، بل جاز أن تكون الماهيه من حيث هي هي مؤثره فى الوجود، فلا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم فى الموجود. والجواب أن الماهيه من حيث هي هي (٣) يجوز أن تقتضى صفات لها على سبيل العليه

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ٢١٤٢

١- وصدقه على أفراد صدق عرضى كما دريت. واعلم أن الشيخ فى الفصل الثالث من سادسه إلهيات الشفاء ناظر إلى هذا التحقيق فى تشكيك الوجود على ممشى المشاء، حيث يقول: ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف فى الشده والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، وإنما يختلف فى ثلاثه أحكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجه والوجوب والإمكان، إلى آخر ما أفاد (ص ٥٣٤ ج ٢ ط ١).

٢- متعلق بالانحصار.

٣- ناظر إلى كلام الشيخ فى الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات حيث يقول: قد يجوز أن تكون ماهيه الشئ سببا لصفه من صفاته، وأن تكون صفه له سببا لصفه أخرى مثل الفصل للخاصه، ولكن لا يجوز أن تكون الصفه التى هي الوجود للشئ إنما هي بسبب ماهيته التى ليست هي الوجود أو بسبب صفه أخرى، لأن السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود، إنتهى. وأقول: الماهيه توجد بسبب الوجود والسنخيه بين العله ومعلولها توجب أن يكون معلول الماهيه من سنخها فى وعاء الذهن، مثلا كون الأثنين سببا لزوجيه الاثنين، وأنى للماهيه أن توجب صفه الوجود وتكون سببا له وهي حد ينتزع من شأن من شؤون الوجود الأحدى الصمدى، والسبب متقدم فى الوجود ولا- متقدم بالوجود قبل الوجود. واعلم أن هذا الفصل من الإشارات وما حققه المحقق الطوسى فى أمر الوجود ورد الشبهات الفخريه فى المقام هو الأصل فيما أتى به المولى صدرا فى الفصل الثالث من المنهج الثانى من المرحله الأولى من الأسفار من أن واجب الوجود إنيته ماهيته. ثم يستشم من كلام المحقق الطوسى فى هذا المقام من التجريد أنه صنف التجريد بعد شرحه على الإشارات.

والمعلوليه إلا- الوجود فإنه يمتنع أن تؤثر فيه من حيث هي هي، لأن الوجود لا- يكون معلولا- لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكوره، والضروره فرقت بين الوجود وسائر الصفات.

قال: والنقض بالقابل (١) ظاهر البطلان.

أقول: هذا جواب عن السؤال الثاني، وتقريره أنهم قالوا: إن العله القابليه للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود، فإن الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه أو تعددت الوجودات للماهيه الواحده، والكل محال، وإذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العله الفاعليه؟

والجواب أن هذا إنما يتم لو قلنا إن الوجود عارض للماهيه عروض السواد للجسم وأن للماهيه ثبوتاً في الخارج دون وجودها، ثم إن الوجود يحل فيها ونحن لا نقول كذلك، بل كون الماهيه هو وجودها (٢) وإنما تتجرد عن الوجود في العقل لا بمعنى أنها تكون في العقل منفكه عن الوجود، لأن الحصول في العقل نوع من الوجود، بل بمعنى أن العقل يلاحظها منفرده، فاتصاف الماهيه بالوجود أمر عقلي، إذ ليس للماهيه وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجمعان اجتماع المقبول والقابل، بل الماهيه إذا كانت فكونها وجودها، والحاصل من هذا أن الماهيه إنما تكون قابله للوجود عند وجودها في العقل فقط،

[شماره صفحه واقعي : ٩٦]

ص: ٢١٤٣

١- جواب عن اعتراض الفخر الرازي بالنقض.

٢- سيأتي هذا البحث في المسأله الثامنه والثلاثين حيث يقول: وإثبات الوجود للماهيه لا يستدعي وجودها أولاً.

ولا يمكن أن تكون فاعله لصفه خارجيه عند وجودها فى العقل فقط.

قال: والوجود من المحمولات العقلية (١) لامتناع استغناؤه عن المحل وحصوله فيه.

أقول: الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة، وتقريره أنه لو كان ثابتاً فى الأعيان لم يخل إما أن يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغايراً لها، والقسمان باطلان، أما الأول فلما تقدم من أنه زائد على الماهية ومشارك بين المختلفات فلا يكون نفسها.

وأما الثانى فإما أن يكون جوهرًا أو عرضاً، والأول باطل وإلا لم يكن صفه لغيره، والثانى باطل لأن كل عرض فهو حاصل فى المحل، وحصوله فى المحل نوع من الوجود، فيكون للوجود وجود هذا خلف، ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف.
قال: وهو من المعقولات الثانیه.

أقول: الوجود كالثبوت فى أنها من المعقولات الثانیه، إذ ليس الوجود ماهية خارجيه على ما بيناه، بل هو أمر عقلى يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانیه المستنده إلى المعقولات الأولى، وليس فى الموجودات شئ هو وجود أو شئ، بل الموجود إما الانسان أو الحجر أو غيرهما، ثم يلزم من معقوليه ذلك أن يكون موجوداً.

قال: وكذلك العدم.

أقول: يعنى به أن العدم من المعقولات الثانیه العارضه للمعقولات الأولى كما

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ٢١٤٤

١- أى مفهوم الوجود المطلق المحمول على الماهيات من الصفات العقلية الاعتبارية الموجوده فى العقل فقط، ليست بصفه عينيه خارجيه فذلك الوجود المطلق المحمول من المعقولات الثانیه، وأما الوجود المطلق الواجب الحق الصمدى فهو الأول والآخر والظاهر والباطن سبحانه الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين.

قلنا فى الوجود، إذ لیس فى الأعیان ماهیه هی عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره.

قال: وجهاتهما.

أقول: یعنى به أن جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتیه والمشروطه من المعقولات الثانيه أيضا كما تقدم من أنها أمور اعتباریه لا تحقق لها فى الخارج، وقد سبق البحث فيه.

قال: والماهیه.

أقول: الماهیه أيضا من المعقولات الثانيه فإن الماهیه تصدق على الحقیقه باعتبار ذاتها لا من حیث إنها موجوده أو معقوله، وإن كان ما یصدق علیه الماهیه من المعقولات الأولى (1)، ولس البحث فيه بل فى الماهیه أعنى العارض فإن كون الانسان ماهیه أمر زائد على حقیقه الانسانیه.

قال: والکلیه والجزئیه.

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى، فإن الماهیه من حیث هی هی وإن كانت لا تخلو عنهما إلا أنها مغایره لهما، وهما یصدقان علیها صدق العارض على معروضه، فإن الانسانیه لو كانت لذاتها کلیه لم تصدق جزئیه وبالعکس، فالانسانیه لیس من حیث هی هی کلیه ولا جزئیه، بل إنما تصدق علیه الكلیه عند اعتبار صدق الحقیقه على أفراد متوهمه أو متحققه، والجزئیه إنما تصدق علیها عند اعتبار أمور آخر مخصصه لتلك الحقیقه ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانيه.

قال: والذاتیه والعرضیه.

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۲۱۴۵

۱- یعنى كما أن الأفراد الخارجیه كزید وعمرو وبكر مصادیق حقیقه للانسان كذلك الماهیات الذهنیه كماهیات الانسان والبقر والغنم مصادیق ذهنیه للماهیه، فالماهیه صادق على كل واحده منها، فالماهیه من المعقولات الثانيه العارضه على الأولى ومصادیقها أفراد ذهنیه لیس بخارجیه.

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى فإنه ليس فى الأعيان ذاتيه ولا عرضيه وليس لهما تأصل فى الوجود، وقد يكون الذاتى لشيء عرضيا لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققه فى أنفسها فهى من المعقولات الثانيه.

قال: والجنسيه والفصليه والنوعيه.

أقول: هذه أيضا أمور اعتباريه عقليه صرفه من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى، فإن كون الانسان نوعا أمر مغاير لحقيقه الانسانيه عارض لها وإلا لامتنع صدق الانسانيه على زيد، وكذلك الجنسيه للحيوان مثلا أمر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصليه للناطق، وهذا كله ظاهر.

٣٧- المسأله السابعه و الثلاثون : فى تصور العدم

(١)

قال: وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحاله فيه.

أقول: العقل يحكم بالمناقضه بين السلب والإيجاب فلا بد وأن يعتبرهما معا، لأن التناقض من قبيل النسب والإضافات لا يمكن تصوره إلا بعد تصور معروضيه، فيكون متصورا للسلب والإيجاب معا ولا استحاله فى اجتماعهما فى الذهن دفعه، لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما فى نفس الأمر فيتصور صورته ما ويحكم عليها بأنه ليس لها فى الخارج ما يطابقها، ثم يتصور صورته أخرى فيحكم عليها بأن لها فى الخارج

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ٢١٤٦

١- الوجود باعتبار عموميه وانبساطه وإحاطته وسعه رحمته يعرض مفهوم عدم المطلق والمضاف كالعنى فى الذهن عند تصورهما، ولذلك العروض يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما، وامتناع أحدهما أى العدم المطلق لا يمكن تحقيقه، وإمكان الآخر أى العدم المضاف الممكن تحقيقه وذلك لأن كل ما هو ممكن وجوده كالبصر يمكن عدمه وهو العنى، وكذلك يحكم على العدمين بغير ذلك من الأحكام ويميز أحدهما من الآخر.

ما يطابقها ثم يحكم على إحداها بمقابله الأخرى لا من حيث إنهما حاضرتان في العقل بل من حيث إن إحداها استندت إلى الخارج دون الأخرى، وقد يتصور الذهن صورته ما ويتصور سلبها لأنه مميز على ما تقدم (1)، ويحكم على

[شماره صفحه واقعی : ١٠٠]

ص: ٢١٤٧

١- تقدم في المسألة التاسعة عشره حيث قال: وقد يتمايز الإعدام.. الخ، ثم التحقيق في المقام أن يقال بالوجود - أى بالوجود الصمدى الذى هو متن الأعيان وحقيقه الحقائق وجوهر الجواهر - يتحقق الضدان ويتقوم المثلاث، بل هو الذى يظهر بصورة الضدين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين لأن كلا من الضدين يستلزم سلب الآخر، فالضدان يؤولان إلى النقيضين من هذا السلب، مثلا إن الألم والراحه ضدان ليسا بنقيضين، ولما كان كل منهما يستلزم عدم الآخر يطلق اسم النقيضين عليهما أيضا، كأنه يقال الراحه وعدمها والألم وعدمه، واختلاف الجهتين إنما هو باعتبار العقل للمفهومين أو الماهيتين، وأما فى الوجود فتتحد الجهات كلها فإن الظهور والبطون وجميع الصفات الوجوديه المتقابله مستهلكه فى عين الوجود فلا مغايره إلا فى اعتبار العقل، والصفات السلبيه مع كونها عائده إلى العدم مفهوما وذلك العدم هو سلب الإمكان والنقص، أيضا راجعه إلى الوجود من وجه وذلك الوجه هو إما تأكيد الوجود وتوحيده الصمدى، وإما انبساط الوجود إلى العدم لأن الأعدام المتمايزه بعضها عن البعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها فى ذهن المعبر لها أو باعتبار وجود ملكاتها لا أن لها ذات متمايزه بذواتها، فكل من الجهات المتغايره من حيث وجودها العقلى عين باقيها، لأن الصفات الكماليه من الحياه والعلم والإرادته والقدره وغيرها تدور مع الوجود حيثما دار ولا- تنفك عنه تحققا بل هو عينها، فكل واحده منها عين باقيها بوجودها الأحدى، فافهم. ثم نقول: ولكون الضدين مجتمعين فى عين الوجود يجتمعان أيضا فى العقل، إذ لولا وجودهما فيه لما اجتماعا فيه، وعدم اجتماعهما فى الوجود الخارجى الذى هو نوع من أنواع الوجود المطلق لا- ينافى اجتماعهما فى الوجود من حيث هو هو، فتدبر. فالوجود الحق المطلق - أى المطلق عن الإطلاق والتقييد على ما ذهب إليه المحققون من أهل التوحيد - حقيقه واحده ذات شؤون وشجون ولكل شأن حكم لا- يتجافى عنه من حيث إن ذلك الحكم حكم ذلك الشأن وإن كان كل رقيقه محاكيه عن حقيقته وكل حقيقه هى واجده كمال رقائقها مع ما هى عليها من الزيادة، فالوجود المطلق الحق منسب بتلك الأحكام فى عز وحدته وغناه الذاتى، والانصبغ فى الحقيقه هو الاتصاف الوجودى الأحدى، ولذا قال بعض مشايخ التوحيد: بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد فى الحكم عليها بها. واعلم أن نهايه كمال كل صفه هى أن لا- يتطرق إليها زوال وفتور بعروض مقابلها، بل انتظم معه والتأم بحيث يزيد قوه وسلطانا وسعه، وقد جاء فى الآيات القرآنيه والمأثورات الروائيه اتصافه سبحانه بالأسماء والصفات المتقابله كأول والآخر، والظاهر والباطن، واللطيف والقهار، والنافع والضار، والقابض والباسط، والخافض والرافع، والهادى والمضل، والمعز والمذل ونظائرها.

الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه.

قال: وأن يتصور عدم جميع الأشياء (١) حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار، ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض.

أقول: الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجوديه كانت أو عدميه، ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق، ويمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحظه نفس العدم (٢) بمعنى أن الذهن يتخيل للعدم صورته ما معقوله متميزه عن صورته الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتا باعتبار تصوره، لأن رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجى والذهنى تصور ما ليس بثابت ولا-متصور أصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار أنه سلبه ولا استبعاد

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ٢١٤٨

١- قد اتفقت النسخ كلها على صورته العبارة فى قوله: وعدم العدم بأن يتمثل فى الذهن، ثم قوله هذا جواب عن الشبهه المشهوره وهى لزوم اجتماع النقيضين فى قولنا: المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه. بيان اللزوم أن موضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه، فالمعدوم المطلق فى القضية موصوف بصحة الحكم عليه، كما أنه موصوف بنقيضها الذى هو عدم صحة الحكم عليه فلزم اجتماع النقيضين، فأجاب بأن المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار، فصحة الحكم عليه باعتبار أنه ثابت متصور، وامتناع الحكم عليه باعتبار أنه غير ثابت فلا تناقض. وفى بعض النسخ (يصح) مكان (لا يصح) ولكنه لا يصح بلا كلام.

٢- من اللاحق أى يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم، فالعدم ونفس العدم منصوبان على المفعوليه.

فى ذلك، فإننا نقول: الموجود إما ثابت فى الذهن أو غير ثابت فى الذهن، فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت، والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث إنه متصور لا- من حيث إنه ليس بثابت ولا- يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين.

قال: ولهذا نقسم الموجود إلى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بينهما بالتمايز وهو لا- يستدعى (١) الهوية لكل من المتمايزين، ولو فرض له هوية (٢) لكان حكمها حكم الثابت.

أقول: هذا استدلال على أن الذهن له أن يتصور عدم جميع الأشياء، وبيانه أنا نقسم الموجود إلى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه، ونحكم بامتيياز أحدهما عن الآخر ومقابلته له، والحكم على شئ يستدعى تصوره وثبوته فى الذهن، فيجب أن يكون ما ليس بثابت فى الذهن ثابتاً فيه، فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه، فإن ما ليس بثابت فى الذهن ثابت فيه من حيث إنه متصور، وغير ثابت فيه من حيث إنه سلب لما فى الذهن.

لا- يقال: امتياز أحد الشئيين عن الآخر يستدعى أن يكون لكل من الممتازين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتيياز، فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه، لكن ذلك محال لأن العقل يمكنه رفع كل هوية، فيكون رفع هوية العدم قسيماً للعدم وقسماً منه وهذا محال.

لأننا نقول: لا- نسلم وجوب الهوية لكل من الممتازين، فإننا نحكم بامتيياز الهوية عن اللاهوية وليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل ممتازين لكن هوية العدم داخله باعتبار الهوية فى قسم الهوية وباعتبار ما فرض أنها لا- هوية يكون مقابله للهوية وقسيماً لها، ولا امتناع فى كون الشئ قسماً من الشئ

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ٢١٤٩

١- أى الحكم بامتيياز أحد الشئيين عن الآخر لا يستدعى.

٢- الضمير المخفوض راجع إلى قوله: غير ثابت، أى لو فرض لما ليس بثابت هوية.

وقسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت.

قال: وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجيه بمثلها وجب التطابق في صحيحه وإلا فلا، ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب.

أقول: الأحكام الذهنيه قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار، فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجيه بأشياء خارجيه مثلها كقولنا: الانسان حيوان في الخارج، وجب أن يكون مطابقا (١) لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن حقا وإلا لكان باطلا، وإن حكم على أشياء خارجيه بأمر معقوله كقولنا: الانسان ممكن، أو حكم على الأمور الذهنيه بأحكام ذهنيه كقولنا: الإمكان مقابل للامتناع، لم تجب مطابقته لما في الخارج، إذ ليس في الخارج إمكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن.

إذا تقرر هذا فنقول: الحكم الصحيح في هذين القسمين لا- يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من أن الحكم ليس مأخوذا بالقياس إلى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن، لأن الذهن قد يتصور الكواذب، فإننا قد نتصور كون الانسان واجبا مع أنه ممكن، فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم بوجود الانسان صادقا، لأن له صورته ذهنيه مطابقه لهذا الحكم، بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر.

وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه (٢) رحمه الله جرت هذه النكته وسألته عن

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ٢١٥٠

١- أى وجب أن يكون الحكم مطابقا، المستفاد من قوله: فإذا حكم الذهن، وكذا قوله الآتى: لم تجب مطابقته، الضمير راجع إلى الحكم. وسيصرح فيه بقوله: الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج. وقوله: حتى يكون حكم الذهن حقا، مطابق لنسخه (م) والنسخ الأخرى: حتى يكون حكم الذهن صحيحا وقوله: وإلا لكان باطلا يؤيد الأول، وقوله: الحكم الصحيح في هذين القسمين الثانى.

٢- أقول: قد صنفنا رساله في نفس الأمر وقد أوجب تصنيفها كلامه هذا من سؤاله وجواب المحقق الطوسى إياه، فلا بأس بالرجوع إليها في المقام لعلها تجديك مطالب حول ذلك الموضوع الشريف والله سبحانه ولى الأمر.

معنى قولهم: إن الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كل منهما هاهنا.

فقال رحمه الله: المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال، فكل صورته أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشه في العقل الفعال فهو صادق وإلا فهو كاذب.

فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبه في العقل الفعال، لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو، فإن السهو هو زوال الصوره المعقوله عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها، والنسيان هو زوالها عنهما معا، وهذا يتأتى في الصور المحسوسه، أما المعقوله فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبه فلم يأت فيه بمقنع، وهذا البحث ليس من هذا المقام وإنما انجر الكلام إليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب.

٣٨- المسأله الثامنه و الثلاثون : في كيفية حمل الوجود و العدم على الماهيات

قال: ثم الوجود و العدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات.

أقول: أعلم أن الوجود و العدم قد يحملان على الماهيه كما يقال: الانسان معدوم، الانسان موجود، وقد يجعلان رابطه كقولنا: الانسان يوجد كاتبا، الانسان تعدم عنه الكتابه، فهاهنا المحمول هو الكتابه و الوجود و العدم رابطتان إحداهما رابطه الثبوت و الوصل و الأخرى رابطه السلب و الفصل.

قال: و الحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه (١) و تغايرهما من آخر، و جهه

[شماره صفحه واقعى : ١٠٤]

ص: ٢١٥١

١- أى يستدعى مناسبة ما بينهما و مغايره ما بينهما، فالمناسبه تفيد الحمل و المغايره الإفاده. ثم الحمل هو الاتحاد و الاتحاد بين الموضوع و المحمول إما بتنزل الموضوع إلى مقام المحمول حتى يتحدا، أو بتصعد المحمول إلى مقام الموضوع. و بالجمله الحمل هو الاتحاد و هو يقتضى اثنييه ما و وحده ما و اتحاد الطرفين بحسب الذات و الوجود، و تغايرهما بحسب المفهوم أى المتغايران مفهوما متحدان ذاتا. و إن شئت قلت في تعريف الحمل: إن الحمل المفيد هو أن المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا، أو أن الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم أو بحسب الاعتبار.

الاتحاد قد تكون أحدهما وقد تكون ثالثا.

أقول: لما ذكر أن الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطه بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل، وتقريره أنا إذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعى به أن ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها، فإنه لا يبقى حمل ولا وضع إلا في الألفاظ المترادفه وهو باطل، ولأين قولنا: الانسان حيوان، حمل صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين، ولا نعى به أن ذات الموضوع مباينه لذات المحمول، فإن الشئيين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل أحدهما على الآخر، بل نعى به أن الموضوع والمحمول بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه، فإذا قلنا: الضاحك كاتب، عينا به أن الشئ الذى يقال له الضاحك هو الشئ الذى يقال له الكاتب، فجهد الاتحاد هي الشئ وجهه التغاير هي الضحك والكاتبه.

إذا عرفت هذا فاعلم إن جهه الاتحاد قد تكون أمرا مغايرا للموضوع والمحمول كما في هذا المثال، فإن الشئ الذى يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول، وقد تكون أحدهما كقولنا: الانسان ضاحك والضاحك انسان.

قال: والتغاير لا يستدعى (١) قيام أحدهما بالآخر، ولا اعتبار عدم القائم في

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ٢١٥٢

١- جواب شكك يورد على الحمل الإيجابي مطلقا، تقريره كما في الشوارق أن الحمل محال وإلا وجب التغاير ليفيد، فإذا وجب وجب أن يكون أحدهما قائما بالآخر، إذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبه بل كان كل منهما أجنبيا عن الآخر، فلولا القيام لم يكن حمل أحدهما عليه أولى من حمل الآخر عليه، وإذا وجب قيام أحدهما بالآخر يجب أن لا يتصف به في نفسه وإلا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشئ بما ليس بمتصف به، وهو جمع للنقيضين. وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحه قولنا: كل انسان ناطق، مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء، والأجنيبه إنما تلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات، ولو سلم فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالآخر، بل الذى يستدعيه لثلا يلزم اجتماع المثليين هو عدم اعتبار القائم، وأين هو من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين.

القيام لو استدعاه.

أقول: لما ذكر أن المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعى قيام أحدهما بالآخر قيام العرض بمحلّه، فإننا نقول:

الانسان حيوان وليست الحيوانيه قائمه بالانسانيه، ثم لو فرضنا أن التغاير مع الحمل يقتضى قيام أحدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع فى نفسه مأخوذا باعتبار عدم القائم، فإنه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعى مجرد القيام (1).

قال: وإثبات الوجود للماهيه لا يستدعى وجودها أولا.

أقول: إن الحكماء اتفقوا على أن الموصوف بالصفه الثبوتيه يجب أن يكون ثابتا، وقد أورد على هذا أن الوجود ثابت للماهيه فيجب أن تكون الماهيه ثابتة (2) أولا حتى يتحقق لها ثبوت آخر ويتسلسل.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ٢١٥٣

١- مطابق لما فى (م) والنسخ الباقية: والموضوع لا يستدعيه مجرد القيام، وفى بعضها بمجرد القيام.
٢- لأن ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له، وتفصى الفخر الرازى عن هذا الايراد بتخصص القاعده الفرعيه بالاستثناء، والدوانى بتبديل الفرعيه بالاستلزام لأن ثبوت الشئ أى المثبت له فى الفرعيه يجب أن يكون مقدهما، ولكنه فى الاستلزام يتحقق مع المقارنه أيضا، فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعيه، والسيد المدقق تفصى بإنكار ثبوت الوجود لا ذهنا ولا- عينا، والمحققون من أساطين الحكماء كالشيخ فى التعليقات وصادر المتألهين فى الأسفار بأن الوجود نفس ثبوت الماهيه لا ثبوت شئ للماهيه حتى يكون فرع ثبوت الماهيه.

والجواب ما تقدم فيما حققناه أولاً من أن الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل، بل زيادته إنما هي في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجى.

قال: وسلبه عنها لا يقتضى تميزها وثبوتها، بل نفيها لا إثبات نفيها، وثبوتها في الذهن وإن كان لازماً لكنه ليس شرطاً.

أقول: سلب الوجود عن الماهية لا يقتضى أن تكون الماهية متميزه عن غيرها وثابته في نفسها، فإن التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها، بل سلب الوجود يقتضى نفي الماهية لا بمعنى أن تكون الماهية متحققه ويثبت لها النفي.

لا يقال: المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن، فالسلب يقتضى الثبوت.

لأننا نقول: إنا لا نريد بذلك (١) أنه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن، فإن كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها وإن كان بحيث تلزمه هذه الصفة أو غيرها.

قال: والحمل والوضع (٢) من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك، وليست الموصوفية ثبوتية وإلا تسلسل.

أقول: الحمل والوضع من الأمور المعقولة، وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابه وأما صدق الكاتب على الانسان فهو أمر عقلى، ولهذا حكمنا بأن الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك، فإن استحقاق بعض المعانى للحمل أولى من البعض الآخر وكذا الوضع،

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ٢١٥٤

١- والحاصل الفرق بين الحينيه والمشروطه.

٢- أى كون الشئ محمولاً وموضوعاً.

فإذا قلنا: الجسم أسود، فقد حكمنا على الجسم بأنه موصوف بالسواد والموصوفيه أمر اعتبارى ذهنى لا خارجى حقيقى، لأن الموصوفيه لو كانت وجوديه لزم التسلسل، وبيان الملازمه أنها لو كانت خارجيه لكانت عرضا قائما بالمحل، فاتصاف محلها بها يستدعى موصوفيه أخرى فننقل الكلام إليها ويتسلسل.

٣٩- المسأله التاسعه و الثلاثون : فى انقسام الوجود إلى ما بالذات و الى ما بالعرض

قال: ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض.

أقول: الموجود إما أن يكون له حصول مستقل فى الأعيان أو لا يكون، والأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضًا، فإن العرض وإن كان لا يوجد إلا بمحل له لكنه موجود حقيقه، فإن وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل، إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حل فيه السواد بعد أن لم يكن. والثانى هو الموجود بالعرض كأعدام الملكات والأمر الاعتباريه الذهنيه التى لا تحقق لها فى الأعيان، ويقال إنها موجوده فى الأعيان بالعرض.

قال: وأما الوجود فى الكتابه (١) والعباره فمجازى.

أقول: للشئ وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان وقد سبق البحث فيهما، ووجود فى العبارة ووجود فى الكتابه، والذهن يدل على ما فى العين والعبارة تدل على الأمر الذهني والكتابه تدل على العبارة، لكن الوجودان (٢) الأولان حقيقيان والباقيان مجازيان، إذ لا يحكم العقل بأن الشئ موجود فى اللفظ والكتابه، لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز أنه موجود فيهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص: ٢١٥٥

١- كما فى (ت، ق) وفى غيرهما: أما الموجود فى الكتابه.

٢- هكذا كانت العبارة فى جميع النسخ المعتميره، فلفظه (لكن) مخففه ملغاه عن العمل.

قال: والمعدوم لا يعاد لامتناع الإشاره إليه، فلا يصح الحكم عليه بصحه العود.

أقول: ذهب جماعه من الحكماء والمتكلمين إلى أن المعدوم لا يعاد، وذهب آخرون منهم إلى أنه ممكن أن يعاد، والحق الأول. واستدل المصنف رحمه الله عليه بوجوه: الأول: أن المعدوم لا تبقى له هويه ولا يتميز عن غيره، فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحه العود، وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فإنه حكم ما، والتحقيق هنا أن الحكم يستدعى الحضور ذهنى لا الوجود الخارجى.

قال: ولو أعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه.

أقول: هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الداله على امتناع إعاده المعدوم، وتقريره أن الشئ بعد عدمه نفى محض وعدم صرف وإعادته إنما تكون بوجود عينه الذى هو المبتدأ بعينه فى الحقيقه فيلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه، وتخلل النفى بين الشئ الواحد ونفسه غير معقول.

قال: ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن المعدوم لو أعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، فإننا إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد والآخر مبتدأ وجدا معا لم يقع بينهما افتراق فى الماهيه ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلا كون أحدهما (١) كان موجودا ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده، لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهيه فى العدم، فلا يمكن الحكم عليها بأنها هى هى حاله العدم، وإذا لم

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ٢١٥٦

١- وفى (ش) وحدها: إلا أن أحدهما، والنسخ الأخرى كلها والثلاث الأول منها هى أقدم النسخ وأصحها: إلا كون أحدهما كان موجودا، والظاهر أن ما فى (ش) تصرف من غير ضروره.

يبق فرق بينهما لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعاده أو الابتداء.

قال: وصدق المتقابلان عليه دفعه.

أقول: هذا وجه رابع، وهو أنه لو أعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشئ الواحد دفعه واحده والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أنه لو أعيد لأعيد مع جميع مشخصاته، ومن بعض المشخصات الزمان، فيلزم جواز الإعاده على الزمان فيكون مبتدأ معادا وهو محال، لأنهما متقابلان لا يصدقان على ذات واحده.

قال: ويلزم التسلسل فى الزمان.

أقول: هذا دليل على امتناع إعاده الزمان، وتقريره أنه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده أولا، والمغايره ليست بالماهيه ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبليه والبعديه لا غير، فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تاره ويعدم أخرى، وذلك يستلزم التسلسل.

قال: والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهيه.

أقول: هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى إمكان إعاده المعدوم، وتقرير الدليل أن الشئ بعد العدم إن استحال وجوده لماهيته أو لشئ من لوازمها وجب امتناع مثله الذى هو الوجود المبتدأ، وإن كان لأمر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع.

وتقرير الجواب أن الشئ بعد العدم ممتنع الوجود المقيده ببعديه العدم، وذلك الامتناع لازم للماهيه الموصوفه بالعدم بعد الوجود.

٤١- المسأله الحاديه و الأربعون : فى قسمه الموجود إلى الواجب و الممكن

قال: وقسمه الموجود إلى الواجب والممكن ضروريه وردت على الوجود (١)

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ٢١٥٧

١- أى وردت القسمه وذلك لأن مورد القسمه فى كل تقسيم لا يقيد بشئ من القيود ولا بعده بل يؤخذ مطلقا وإلا لزم تقسيم الشئ إلى نفسه والى غيره، وفى (م ق): وردت على الموجود.

من حيث هو قابل للتقييد وعدمه.

أقول: العقل يحكم حكما ضروريا بأن الموجود إما أن يكون مستغنيا عن غيره أو يكون محتاجا، والأول واجب والثاني ممكن، وهذه قسمه ضروريه لا يفتقر فيها إلى برهان، وليست القسمة وارده على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق، فإن الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشيء، وإذا اعتبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحثيه بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد ويقسم فتتضاف إلى مفهومه مفهومات أخرى، ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسما.

٤٢- المسأله الثانيه و الأربعون : فى البحث عن الإمكان

قال: والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على الماهيه لا باعتبار العدم والوجود.

أقول: الذهن إذا حكم بأمر على أمر فقد يلاحظ الوجود أو العدم للمحكوم عليه وهو الحكم بأحدهما أو بما يشترط فيه أحدهما، وقد لا يلاحظ أحدهما كالحكم بالإمكان فإن الذهن إذا حكم على الممكن بإمكان الوجود أو العدم فإنه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا لأنه بذلك الاعتبار يكون واجبا، ولا باعتبار كونه معدوما فإنه بذلك الاعتبار يكون ممتنعا، وإنما يتحقق الإمكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم.

وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذى يهول به قوم وهو أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجودا أو معدوما فإن كان موجودا استحال الحكم عليه بالإمكان، لأن الموجود لا يقبل العدم لاستحاله الجمع بين الوجود والعدم، وإذا

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ٢١٥٨

امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم، وإن كان معدوما استحال عليه قبول الوجود كما تقدم، وإذا استحال مجامعه الإمكان لوصفى الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما استحال الحكم على الماهية بالإمكان.

وذلك لأن القسمة (١) في قولهم المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجودا أو معدوما ليست بحاصره، لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم، ويعوزه قسم آخر وهو أن يحكم عليه لا- مع اعتبار أحدهما. وقولهم الموجود حال الوجود لا- يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح، لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم، وليس حال الماهية إما حال الوجود أو حال العدم لأنهما حالان تحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير، أما عند اعتبارها لا مع الغير فإنها تقبل أحدهما لا بعينه، وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول.

قال: ثم الإمكان قد يكون آله في التعقل، وقد يكون معقولا باعتبار ذاته.

أقول: كون الشيء معقولا- ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير (٢) كونه آله للتعقل، ولا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آله لتعقله بل إنما ينظر به مثلا- العاقل يعقل السماء بصوره في عقله ويكون معقوله السماء، لا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا- يحكم عليها بحكم، بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر، ثم إذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا منظورا إليها لا آله في النظر إلى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله.

إذا ثبت هذا فنقول: الإمكان كآله للعاقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده على أى أنحاء العروض يعرض للماهية، ولا ينظر في كون الإمكان موجودا أو معدوما أو جوهرًا أو عرضًا أو واجبًا أو ممكنًا، ثم إذا نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكانًا لشيء،

[شماره صفحه واقعی : ١١٢]

ص: ٢١٥٩

١- إشاره إلى دفع السؤال بهذا التحقيق.

٢- خبر لقوله: كون الشيء.

بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته، فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكن أو غير ممكن، وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ إمكاناً بل يكون له إمكان آخر يعتبره العقل والإمكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان ولا يتسلسل، بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار. وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثوانى المعقولات.

قال: وحكم الذهن (١) على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي، فيجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل.

أقول: قد تقدم مواضع اعتبار المطابقيه وعدمها، والإمكان إذا اعتبر فيه المطابقيه فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل لأنه اعتبار عقلي على ما تقدم.

٤٣- المسألة الثالثة والأربعون: في أن الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري

قال: والحكم بحاجة الممكن ضروري (٢) وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح.

[شماره صفحه واقعي: ١١٣]

ص: ٢١٦٠

١- قد تقدم تحقيقه في بيان نفس الأمر في المسألة السابعة والثلاثين. وهذا الكلام جواب عن استدلال من يقول: بأن الإمكان موجود في الخارج بأن حكم الذهن على الممكن بالإمكان إن لم يكن مطابقاً للخارج كان جهلاً- وكان الذهن قد حكم بالإمكان على ما ليس بممكن، وإن كان مطابقاً للخارج كان الإمكان موجوداً فيه. والجواب أن الإمكان أمر عقلي وقد تقدم أن صحه الحكم بالأمر العقلي باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر وهو أعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحه الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالإمكان من هذا القبيل.

٢- قال قدس سره في شرحه على الفصل العاشر من النمط الخامس من الإشارات: الممكن يفتقر في ترجح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلى عله مرجحه لذلك الطرف، وهذا حكم أولى وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضرور من البيان كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين اللتين لا يمكن أن تترجح إحداهما على الأخرى من غير شيء آخر ينضاف إليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضوع، إنتهى. وقد تقدم أيضاً في المسألة الثلاثين من هذا الكتاب أن الحكم باحتياج الممكن ضروري.

أقول: كل عاقل إذا تصور الممكن ما هو والاحتياج إلى المؤثر حكم بنسبه أحدهما إلى الآخر حكما ضروريا لا يحتاج معه إلى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته، لأن الخفاء في الحكم يسند إلى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه، ولهذا إذا مثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية بحال كفتى الميزان وأنهما كما يستحيل ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى بغير مرجح، كذلك الممكن المتساوى الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثر.

قال: والمؤثرية اعتبار عقلي (١).

أقول: هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين على احتياج الممكن إلى المؤثر.

وتقرير السؤال: أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إن كانت وصفا ثبويا في الذهن من غير مطابقه الخارج لزم الجهل، ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره، وإن كانت بمطابقه الخارج أو

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ٢١٤١

١- أقول: القول الأقوم الأ-حكم في المقام أن يجعل أنما يتعلق بالوجود من حيث التعين لا من حيث ذاته وحقيقته، لأن الإمكان أنما يتعلق بالوجود من حيث التعين لا من حيث الحقيقه، فالتحقيق الأتم أن الماهية كما أنها ليست مجعوله بمعنى أن الجاعل لم يجعل الماهية ماهية كذلك الوجود ليس مجعولا- بمعنى أن الجاعل لم يجعل الوجود وجودا بل الوجود وجود أزلا- وأبدا وموجود أزلا- وأبدا، والماهية ماهية أزلا وأبدا وغير موجوده ولا معدومه أزلا وأبدا وإنما تأثير الفاعل في خصوصيه الوجود وتعيينه لا- غير. وبعبارة أخرى الممكن هو الوجود المتعين، فإمكانه من حيث تعيينه، ووجوبه من حيث حقيقته فوجود الممكنات عبارته عن تعيين الوجود الحقيقي في مرتبه من مراتب ظهوره بسبب تلبسه بأحكام الأعيان الثابته وآثارها، وتلك الأعيان هي حقائق الممكنات. والايجاد عبارته عن تجليه فإنه في الماهيات الممكنه الغير المجعوله التي كانت مرايا لظهوره، فافهم.

كانت ثابتة في الخارج مغايره للمؤثر والأثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال، وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية، وذلك يستدعى كون كل واحد منها متلوا بصاحبه، وإنما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره، لكن ذلك محال لأن تأثير المتلوا في التالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف، وليست المؤثرية عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم، والمحمول على المعدوم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثرية ثبوتية.

وتقرير الجواب: أن المؤثرية أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فإن تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات، وعدم مطابقتها للخارج لا يقتضى كونه جهلاً لأن الجهل يلزم لو حكم بثبوتها في الخارج ولم يثبت في الخارج.

وقوله: والمؤثرية صفة قبل الذهن وصفه الشيء يستحيل قيامها بغيره، فجوابه أن كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافه لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان لا الذي يحصل في العقل فإن ذلك يستحيل وجوده قبل وجود العقل.

قال: والمؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر لهم، وتقرير السؤال أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه، والقسمان باطلان، فالتأثير باطل. أما بطلان الأول فلاستلزامه تحصيل الحاصل، وأما بطلان الثاني فلأن حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وإن كان مغايراً، فالكلام فيه كالكلام في الأول.

وتقرير الجواب: أن نقول: إن أردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر، لأن العله مع المعلول

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۵]

تكون بهذه الصفة، وإن أردت به مقارنة المؤثر للأثر الذاتيه فذلك مستحيل (1)، وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم.

قال: وتأثيره في الماهيه ويلحقه وجوب لاحق.

أقول: هذا جواب عن سؤال ثالث لهم، وتقديره أن المؤثر إما أن يؤثر في الماهيه أو في الوجود أو في اتصاف الماهيه بالوجود، والأقسام بأسرها باطله فالتأثير باطل.

أما الأول: فلأن كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال، لأن صيروره الماهيه غير ماهيه محال، لأن موضوع القضييه يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا يتحقق للماهيه حال الحكم عليها بالعدم.

وأما الثاني: فلأنه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال.

وأما الثالث: فلأن الموصوفيه ليست ثبوتيه وإلا لزم التسلسل فلا تكون أثرا سلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها أو في وجودها أو في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال.

وتقرير الجواب: أن المؤثر يؤثر في الماهيه، وعند فرض الماهيه يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفرض مترتبا على الفرض، ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجادا لما فرض موجودا أما قبل فرضه ماهيه فيمكن أن يوجد المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده، والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق، والغلط هنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركه اللفظيه، وقولنا عدمت الماهيه معناه أن الماهيه الحاصله في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجى، لأن الوضع والحمل من

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ٢١٦٣

١- باتفاق النسخ كلها، فالذاتيه صفه للمضاف في (مقارنه المؤثر)، أو للموصوف المحذوف أى المقارنه الذاتيه.

ثوانى المعقولات على ما مر ولا- يكونان فى الخارج، وكذا البحث فى حصول الوجود من موجدته ومن يجعل تأثير المؤثر فى جعل الماهيه موصوفه بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفيه الماهيه بالوجود، لأن ذلك أمر إضافى يحصل بعد اتصافها به، والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهيه إلى الوجود، ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال.

قال: وعدم الممكن يستند إلى عدم علتة على ما مر.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن يقال: إن الممكن لو افتقر فى طرف الوجود إلى المؤثر لافتقر فى طرف العدم لتساويهما بالنسبه إليه، والتالى باطل، لأن المؤثر لا بد له من أثر والعدم نفى محض، فيستحيل استناده إلى المؤثر، ولأنه نفى محض فلا تعدد فيه ولا امتياز.

وتقرير الجواب: أن عدم الممكن المتساوى ليس نفيًا محضًا بل هو عدم ملكه، وتساوى طرفى وجوده وعدمه إنما يكون فى العقل، والمرجح لطرف الوجود يكون موجودًا فى الخارج، وأما فى العدم فلا يكون إلا عقليًا، وعدم العله ليس بنفى محض وهو يكفى فى الترجيح العقلى ولا تميزه عن عدم المعلول فى العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم فى العقل.

٤٤- المسأله الرابعه و الأربعون : فى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر

قال: والممكن الباقى مفتقر إلى المؤثر لوجود علتة.

أقول: ذهب جمهور الحكماء والمتأخرين من المتكلمين إلى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر، وبالجملة كل من قال بأن الإمكان (١) عله تامه فى

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ٢١٤٤

١- جمهور العقلاء مالوا إلى أن عله احتياج الأثر إلى مؤثره هى الإمكان لا- غير، وقال آخرون: إنها الحدوث لا- غير، وقال آخرون: هما معا. والشارح أشار إلى قول جمهور العقلاء بقوله: وبالجملة كل من قال.. الخ. وأما الفرقتان الأخريان فذهبتا إلى أن الممكن حال بقاءه مستغن عن المؤثر، إذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجه. وشنع عليهما الشيخ فى النمط الخامس من الإشارات حاكيا كلامهم بقوله: وقد يقولون إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجه إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا، كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى أن كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم، لأن العالم عنده إنما احتاج إلى البارى تعالى فى أن أوجده، أى أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلا، فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا إلى موجود آخر والبارى أيضا موجود وكذلك إلى غير النهايه. ثم أخذ الشيخ فى الرد عليهم فراجع الإشارات، وقال فى حقهم: فهؤلاء هؤلاء، يعنى أنهم علماء

العوام وعوام العلماء. وقد تقدم الكلام في ذلك أيضا في المسألة التاسعة والعشرين.

احتياج الأثر إلى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر، والدليل عليه أن عله الحاجه إنما هي الإمكان وهو لازم للماهيه ضرورى الزوم، فهي أبدا محتاجه إلى المؤثر، لأن وجود العله يستلزم وجود المعلول.

قال: والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث (١).

أقول: لما حكم باحتياج الممكن الباقي إلى المؤثر شرع فى تحقيق الحال فيه، وأن الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء، وذلك لأن الشبهه دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب أن المؤثر لا تأثير له حال البقاء لأنه إما أن يؤثر فى الوجود الذى كان حاصلًا وهو محال لأن تحصيل الحاصل محال، أو فى أمر جديد فيكون المؤثر مؤثرا فى الجديد لا فى الباقي.

والتحقيق: أن قولهم: المؤثر حال البقاء إما أن يكون له فى الأثر تأثير أو لا، يشتمل على غلط (٢) فإن المؤثر فى البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ٢١٦٥

١- سيأتى البحث عنه فى المسأله الثالثه من الفصل الثالث من هذا المقصد.

٢- أى أن قولهم يشتمل على غلط.

وتحصيل الحاصل إنما لزم منه. والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، وتأثيره بعد الإحداث في أمر جديد هو البقاء فإنه غير الإحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا (١).

قال: فلهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب (٢) لو أمكن (٣)، ولا

[شماره صفحه واقعي : ١١٩]

ص: ٢١٦٦

١- جمله الأمر أن المؤثر جعله متصفا بالبقاء والممكن كما في اتصافه بالوجود محتاج إلى المؤثر كذلك في البقاء، وحاجته إليه في البقاء كحاجته إليه في الحدوث، لأن الممكن في ذاته لم يقتض شيئا منهما لاستواء نسبه ذاته إلى طرفي وجوده وعدمه في الحدوث، وكذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الأزمنة في البقاء.

٢- الموجب بالفتح المضطر.

٣- أى لو أمكن القديم الممكن، وكلمه (لو) للامتناع نحو قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، أو لو أمكن مؤثر قديم موجب بالذات، ولكن الوجه الأول أولى بل المتعين كما يقتضيه سياق البحث، والكلام من أن كل ممكن حادث. وإنما لم يمكن القديم الممكن لأن الفاعل المختار على زعمهم هو الذى يفعل بواسطة القصد والاختيار.. إلى آخر ما قاله الشارح، يعنى ولما قلنا من أن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته، والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر لأنه ممكن باق فيحتاج إلى المؤثر فى بقاءه فقط لا فى الحدوث لأنه القديم الممكن، فليس له حال حدوث كما للحدث الباقي المحتاج إلى المؤثر فى حدوثه وبقائه كليهما. أقول: الفلاسفة الطبيعيه كانوا قائلين بأن واجب الوجود بالذات هو الأصول الأزليه، أى الأجزاء التى لا تتجزأ الموسومه بالآتم وهى ماده هذه المحسوسات وعنصرها، أى أن هذه المحسوسات معلوله كائنه منها. والى تلك الأصول أشار برهان الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام فى الخطبه الواحده والستين والمائه من نهج البلاغه بقوله: لم يخلق الأشياء من أصول أزليه ولا من أوائل أبدية بل خلق ما خلق فأقام حده وصور ما صور فأحسن صورته.. الخ. وفى المقام مذاهب أخرى نقلها الشيخ الرئيس فى الفصل الثانى عشر من النمط الخامس من الإشارات والماتن المحقق الطوسى فى شرحه عليه من القائلين بالمبادئ الاسطقسيه وغيرها. وهؤلاء قائلون بأن الماده أو الاسطقس عله موجب، أى مضطره تكونت هذه المحسوسات منها بلا- إرادته واختيار، وبيان الايجاب هو على النحو الذى نقله عنهم الشيخ الرئيس فى الفصل الثالث عشر من مقاله الأولى من طبيعيات الشفاء (ص ٢٦ ج ١ ط ١) حيث قال: إنهم يرون أن مبادئ الكل هى أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنها غير متناهيه بالعدد ومبثوثة فى خلاء غير متناهيه القدر، وأن جوهرها فى طباعها متشاكل وبأشكالها مختلف، وأنها دائمه الحركه فى الخلاء فيتفق أن يتصادم منها جمله فيجتمع على هيئه فيكون منه عالم، وأن فى الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهيه بالعدد مترتبه فى خلاء غير متناه، ومع ذلك فيرى أن الأمور الجزئيه من الحيوانات والنباتات كائنه لا بحسب الاتفاق. وفرقه أخرى لم تقدم على أن يجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق، ولكنها جعلت الكائنات متكونه عن المبادئ الاسطقسيه بالاتفاق، فما اتفق أن كان هيئه اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقى ونسل، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل، وأنه قد كان فى ابتداء النشور بما يتولد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفه وكأن يكون حيوان نصفه أيل ونصفه عنز، وأن أعضاء الحيوان ليست هى على ما هى عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض بل اتفقت كذلك مثلا قالوا: ليست

الثنايا حاده لتقطع ولا الأضراس عريضه لتطحن، بل اتفق أن كانت الماده تجتمع على هذه الصورة، واتفق أن كانت هذه الصوره، واتفق أن كانت هذه الصوره نافعته فى مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء، وربما اتفق له من آلات النسل نسلا لا ليستحفظ به النوع بل اتفاقيا. إنتهى ما أردنا من نقل ما فى الشفاء. بيان: قوله ولعدم الخلاء، أى ليس لها خلاء وتجويف. قوله فى طباعها متشاكل، أى من نوع واحد. قوله كائنه لا بحسب الانفاق، أى كائنه بحسب الطبيعه. قوله نصفه أيل ونصفه عنز، أيل بالفتح والتشديد على وزن الميت، وفى الصحاح الأيل الذكر من الأوعال وهو الذى يسميه بالفارسيه (گوزن) وعنز بالفتح والسكون يقال بالفارسيه (بز كوهى)، فلنرجع إلى ما كنا فيه: والغرض أن هؤلاء وأترابهم من الفرق الطبيعه قائلون بالإيجاب والاضطرار، لأن تلك المبادئ لا حياه لها ولا شعور وعلم وإرادته، واتفق أن تكونت منها هذه المحسوسات، وأما الفيلسوف الإلهى فقائل بالمبدأ الحى العالم القادر المرید السمیع البصير المختار فى جميع أفعاله وهو دائم الفضل على البريه، وحاشاهم عن التفوه بالإيجاب والاضطرار وعدم الاختيار فى المبدأ سبحانه وتعالى. ثم إن هذين العلمين يقولان ذلك ولا يمكن استناد القديم الممكن إلى المختار، وهذا يفسره ويعلله بقوله: لأن المختار هو الذى يفعل بواسطه القصد والاختيار، والقصد أنما يتوجه فى التحصيل إلى شئ معدوم، لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال، وكل معدوم يجدد فهو حادث. وتفوها بحدوث العالم بدليل كونه مختارا، وبأن القول بقدمه يوجب أن يكون موجبا مضطرا. والمحقق الطوسى فى رسالته الموسومه بتذكرة آغاز وانجام قد أفاد فى التوحيد الصمدى الذى هو الأول والآخر والظاهر والباطن الفيض على الإطلاق أزلا وأبدا على ما يراه الموحدون الشامخون فى معارف الحكمة المتعاليه حقائق داله على توغله فى توحيد الوجود الحق الصمدى الأزلى فى ذاته وجميع صفاته وأفعاله، وقد بينا وأوضحنا كلماته الشريفه فى تعليقاتنا على آغاز وانجام على التفصيل والاستيفاء معاضده بمنطق الوحي فارجع إليها. وكان بعض مشايخنا يقول: كان المحقق الطوسى فى التجريد جالسا على كرسى الكلام فتكلم على دأبهم وهديهم. ثم قد يأتى كلامه فى الايجاب أيضا فى المسأله الأولى من الفصل الأول من المقصد الثالث فى صفاته تعالى حيث يقول: وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۲۱۶۷

يمكن استناده إلى المختار.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم من أن الممكن الباقي إذا ثبت أنه محتاج إلى المؤثر ثبت جواز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب، أما استناده إلى المختار فغير ممكن لأن المختار هو الذى يفعل بواسطة القصد والاختيار، والقصد إنما يتوجه فى التحصيل إلى شئ معدوم، لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال، وكل معدوم تجدد فهو حادث.

٤٥- المسأله الخامسه و الأربعون : فى نفي قديم ثان

قال: ولا قديم سوى الله تعالى (١) لما يأتى.

أقول: قد خالف فى هذا جماعه كثيره، أما الفلاسفه فظاهر (٢) لقولهم بقدم العالم.

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ٢١٦٨

- ١- قدمه سبحانه يساوق قدم فيضه.
- ٢- فقد دريت حق القول وتحقيقه فى ذلك، والإيجاد وإن كان بحسب كل يوم فى شأن وتجليه على الدوام بالاسمين الشريفين القابض والباسط وسائر أسمائه الحسنى متجددا أنا فأنا بتجليات غير متناهيه خلقيه، ولكن الوجود الحق قديم واجب بذاته حى عليم أزلى أبدى متصف بجميع الصفات الكماليه بوجوده الأحدى، فالوجود غير مجعول مطلقا كما أنه غير قابل للعدم مطلقا لاستحاله انفكاك الشئ عن نفسه وانقلابه إلى غيره. والآراء الأخرى كلها قابله لمحمل صحيح بحيث لا تنافى ذلك التوحيد الصمدى بمعناه الأرفع الأشمخ.

وأما المسلمون (١)، فالأشاعره أثبتوا ذاته تعالى وصفاته فى الأزل كالقدره والعلم والحياه والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتى.

وأبو هاشم أثبت أحوالا خمساً فإنه علل القادريه والعالميه والحياه والموجوديه بحاله خامسه (٢) هى الإلهيه.

وأما الحرنايون فقد أثبتوا خمساً من القدماء، اثنان حيان فاعلان هما البارى تعالى والنفس (٣) وواحد منفعل غير حى هو الهيولى واثنان لا- حيان ولا- فاعلان ولا- منفعلان هما الدهر والخلاء. أما قدمه تعالى فظاهر، وأما النفس والهيولى فلاستحاله تركيبهما عن الماده وكل حادث مركب، وأما الزمان (٤) فلاستحاله التسلسل اللازم على تقدير عدمه، وأما الخلاء فرفعه غير معقول. واختار ابن زكريا الرازى الطيب هذا المذهب وصنف كتاباً موسوماً بالقول فى القدماء الخمسه. وكل هذه المذاهب باطله (٥)، لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتى تقريرهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ٢١٦٩

١- كما فى النسخ الأربى الأولى. وفى بعض النسخ: وأما المتكلمون.

٢- متعلق بفعل علل.

٣- أى النفس التى هى مبدأ الحياه من النفس الانسانيه والفلكيه.

٤- أى الدهر.

٥- ينبغى التأمل فيه، والقول بالحال والثبوت فقد علمت تحقيق الحق فى ذلك، والكتب المدونه فى الملل والنحل كالفصل لابن حزم الأندلسى، والملل والنحل لمحمد الشهرستانى وغيرهما فى المذاهب والآراء والفرق أكثرها مما استفادوها من ظواهر بعض عباراتهم واخترعوا منها مذاهباً أو رأياً وأسندوها إلى قائلها ولا يرتضى غالباً صاحب القول بهما حيث إنه لم يعن ما استفيد من كلامه، ولم يصل مؤلف الملل والنحل إلى مغزى كلامه ولب مراده، ولنا على ما قلنا شواهد عديده كثيره نقل شرذمه منها ينجر إلى الإسهاب ويوجب تأليف كتاب عجاب. وينبغى لنا تصنيف مصنف فى الجمع بين الآراء كما صنفه الفارابى فى الجمع بين الرايين، لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، وبالجملة أن أهل التحقيق فى التوحيد - أعنى المتألهين فى التوحيد - قائلون بأن الحق سبحانه ليس له سوى فضلاً عن أن يكون قديماً أو حادثاً، بل ليس الوجود إلا الحق وآياته.

قال: ولا يفتقر الحادث إلى المده والماده (١) وإلا لزم التسلسل.

أقول: ذهب الفلاسفه إلى أن كل حادث مسبق بماده ومده، لأن كل حادث ممكن وإمكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتى هو الماده، ولأن كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجمعه المتأخر، فالسبق بالزمان يستدعى ثبوته، وهذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل، لأن الماده ممكنه فمحل إمكانها مغاير لها فيكون لها ماده أخرى على أنا قد بينا إن الإمكان عدمى، لأنه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا فيكون له إمكان ويلزم التسلسل، والزمان يتقدم أجزاءه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف.

أجابوا عن الأول: بأن الإمكان لفظ مشترك بين معنيين: الأول: ما يقابل

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

ص: ٢١٧٠

١- الماده ما يكون موضوعا للحادث إن كان الحادث عرضا، أو هيولاه إن كان الحادث صورته، أو كان متعلقه إن كان الحادث نفسا، وبالجملة أن الحادث محتاج إلى محل سابق. وقوله: لأن كل حادث ممكن، دليل لمسبوقيته بماده. وقوله: ولأن كل حادث يسبقه، دليل لمسبوقيته بمده. وقوله: هذا النوع من التقدم، منصوب مفعول مطلق نوعى ليتقدم. وقوله: لفظ مشترك بين معنيين، كما بين فى المسأله الثانيه والثلاثين حيث قال: والاستعدادى قابل للشده والضعف.. الخ. واعلم أن الحادث ينقسم إلى الحادث الذاتى وإلى الحادث الزمانى، والثانى يحتاج إلى الماده والمده دون الأول لأن العقول عند الإلهيين من الفلاسفه حادثه بالحدوث الذاتى كغيرها من الحوادث الزمانيه ولكنها غير متصفه بالحدوث الزمانى، فكل ما حادث بالزمانى حادث بالذاتى أيضا ولا عكس كليا، والحدوث الذاتى يصدق على القديم الممكن الغير المفتقر إلى المده والماده، والمفتقر إليهما مسبق بالامكان الاستعدادى. والتسلسل التعاقبى فى المقام غير ضار لدوام الفيض وقدمه. والتحقيق موكول إلى البحث عن حق التوحيد الذى هو توحيد الوجود الحق الصمدى ذى المعارج.

الامتناع وهو صفه عقليه يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهيه بها كونها ماديه. والثاني: الاستعداد وهو موجود معدود فى نوع من أنواع جنس الكيف، وإذا كان موجودا وعرضيا وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محاله قبل الخروج إلى محل وهو الماده.

وعن الثانى: أن القبليه والبعديه تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر.

قلنا: أما الأول فباطل، لأن ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث فى التسلسل، وأما الثانى فكذلك لأن أجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على البعض لذاتها وتتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفه بالحقيقه، فكان الزمان مركبا من الآنات وهو عندكم باطل.

٤٧- المسأله السابعه والأربعون : فى أن القديم لا يجوز عليه العدم

قال: والقديم عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه.

أقول: القديم إن كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم وإن كان العدم لا يسمى قديما (١)، وإن كان وجودا استحاله عدمه لأنه إما أن يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه، أو ممكن الوجود فمؤثره لا- يجوز أن يكون مختارا لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجبا، فإن كان واجبا استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله، وإن كان ممكنا تسلسل.

قال:

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ٢١٧١

١- قد يوصف العدم بالقدم والحدوث، فيقال: العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث.

وهى مشتقه عما هو وهو ما به يجاب (٢) عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الأمر المتعلق، والذات والحقيقه عليها (٣) مع اعتبار الوجود، والكل من ثوانى المعقولات.

أقول: فى هذا الفصل مباحث شريفه جليله نحن نذكرها فى مسائل:

١- المسأله الأولى : فى الماهيه والحقيقه والذات

أما الماهيه فهى لفظه مأخوذه عن (ما هو) وهو ما به يجاب عن السؤال بما

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ٢١٧٢

١- قال المصنف فى شرح الفصل الخامس من سابع الإشارات فى اشتقاق لفظ الماهيه ومعناه: إن ماهيه الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجيه، ولذلك اشتقت لفظه الماهيه من لفظ ما هو، فإن الجواب عنها يكون بها، إنتهى. يعنى أن الجواب عن لفظه ما هو يكون بالماهيه. وقوله: لواحقها، يعنى بها عوارضها من الوحده والكثره والكلية والجزئية والوجود والعدم وغيرها.

٢- أى الماهيه، وتذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى (ولما رأى الشمس بازغه قال هذا ربى).

٣- أى تطلق الذات والحقيقه على الماهيه مع اعتبار الوجود الخارجى، فلا يقال مثلا ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيه العنقاء. وقد يستعمل هذه الألفاظ الثلاثه أى الماهيه والذات والحقيقه بلا اعتبار فرق بينها.

هو، فإنك إذا قلت: ما هو الإنسان، فقد سألت عن حقيقته وماهيته، فإذا قلت:

حيوان ناطق، كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان، وهذه اللفظه - أعنى الماهية - إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقته وذات، والماهية والحقيقه والذات من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى، فإن حقيقه الانسان - أعنى الحيوان الناطق - معروضه لكونها ماهية وذاتا وحقيقه، وهذه عوارض لها.

قال: وحقيقه كل شئ واحده مغايره (١) لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا لم تصدق على ما ينافيها.

أقول: كل شئ له حقيقه هو بها ما هو، فالإنسانيه من حيث هي إنسانيه حقيقه وهي مغايره لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات، فإن الانسانيه من حيث هي إنسانيه لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحده والكثره ولا الكليه والجزئيه ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقه بها، لأن الوحده مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانيه لم تصدق الانسانيه على ما ينافي الوحده، لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثره، وكذلك القول في الكثره وكذا الوجود والعدم والكليه والجزئيه وغيرها، فهي إذن مغايره لهذه الاعتبارات وقابله لها قبول الماده للصور المختلفه والأعراض المتضاده.

قال: وتكون الماهيه مع كل عارض مقابله لها مع ضده.

أقول: إذا أخذت الماهيه مع قيد الوحده مثلا صارت واحده، وإذا أخذت مع قيد الكثره صارت كثيره، فالواحديه أمر مضموم إليها مغاير لها تصير بها الماهيه واحده وتقابل باعتبارها الماهيه باعتبار القيد الآخر، فإن الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهيه نفسها.

قال: وهي من حيث هي ليست إلا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شئ قبل الحثيه لا بعدها.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٦]

ص: ٢١٧٣

١- قوله: واحده مغايره، باتفاق (م ص ق ز د).

أقول: الانسانيه من حيث هي هي ليست إلا- الانسانيه، وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحده والكثره على ما تقدم، إذا عرفت هذا فإذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فليل مثلا: هل الانسان ألف أم ليس؟ كان الجواب دائما بالسلب على أن يكون قبل من حيث لا- بعد من حيث، فنقول: الانسان ليس من حيث هو انسان ألفا، ولا نقول: الانسان من حيث هو انسان ليس ألفا (١). ولو قيل: الانسانيه التي في زيد لا- تغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانيه لم يلزم منه أن تقول: فإذا ن تلك الوحده بالعدد، لأن قولنا: من حيث هي إنسانيه، أسقط جميع الاعتبارات، وقيد الوحده زائد فيجب حذفه.

٢- المسأله الثانيه : في أقسام الكلي

قال: وقد تؤخذ الماهيه محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شئ لكان زائدا ولا تكون مقوله على ذلك المجموع وهو الماهيه (٢) بشرط لا شئ ولا توجد إلا في الأذهان.

أقول: الماهيه كالحيوان مثلا قد تؤخذ محذوفا عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم إليها شئ لكان ذلك الشئ زائدا على تلك الماهيه، ولا تكون الماهيه صادقه على ذلك المجموع وهو الماهيه بشرط لا شئ، وهذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الخارج، لأن كل موجود في الخارج مشخص، وكل مشخص

[شماره صفحه واقعي : ١٢٧]

ص: ٢١٧٤

١- بل الانسان ليس هو من حيث هو انسان بألف ولا غير ألف، لأن الماهيه من حيث هي هي ليست إلا هي، وقضيه الانسان من حيث هو انسان ليس ألفا في حكم الايجاب العدولي، ومعناه الانسان من حيث هو لا ألف، أي هو شئ وذلك الشئ هو لا ألف، وهذا ليس بصحيح لأنه ليس إلا- نفسه، والألف واللألف مغايران له وهو كما أنه ليس بألف، ليس بلا ألف وعبارته المقام مطابقه للنسخ كلها.

٢- بإتباع النسخ كلها: وهو الماهيه، بتذكير الضمير، وكذلك في الشرح.

فليس بمتجرد عن الاعتبارات.

قال: وقد تؤخذ لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه.

أقول: هذا اعتبار آخر للماهية معقول، وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه، كما يؤخذ الحيوان من حيث هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات، بل مع تجويز أن يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته، وهذا هو الحيوان لا بشرط شئ وهو الكلي الطبيعي، لأنه نفس الطبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخارج، فإن الحيوان المقيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فإن أجزاءه موجوده في الخارج، فالحيوان من حيث هو هو الذى هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجوده وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف إليه.

قال: والكليه العارضه للماهيه يقال لها كلي منطقي وللمركب منهما عقلي وهما ذهنيان، فهذه اعتبارات ثلاثه ينبغي تحصيلها في كل ماهيه معقوله.

أقول: هذان اعتباران آخران للكلي (أحدهما) الكليه العارضه لها وهو الكلي المنطقي لأن المنطقي يبحث عنه. (والثاني) العقلي وهو المركب من الماهيه ومن الكليه العارضه لها، فإن هذا اعتبار آخر مغاير للأولين، وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج، أما المنطقي فلأنه لا- يتحقق إلا- عارضا لغيره، إذ الكليه من ثواني المعقولات ليست متأصله في الوجود، إذ ليس في الخارج شئ هو كلي مجرد، فالكليه إذا عارضه لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني، إذ كل موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلاثه في كل معقول ينبغي تحصيلها (أحدها) الكلي الطبيعي وهو نفس الماهيه (والثاني) الكلي المنطقي وهو العارض لها (والثالث) العقلي وهو المركب منهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ٢١٧٥

(١)

قال: والماهيه منها بسيط وهو ما لا جزء له، ومنها مركب وهو ما له جزء، وهما موجودان ضروره.

أقول: الماهيه إما أن يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره، وإما أن لا- تكون كذلك. والأول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق، والثانى هو البسيط كالجوهر الذى لا جزء له، وهذان القسمان موجودان بالضروره فإننا نعلم بالضروره وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبه، ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه، فالبسائط موجوده بالضروره.

قال: ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايقان فيتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص: ٢١٧٦

١- عبارات المتن والشرح موافقه للنسخ كلها.

٢- من البسيط والمركب الحقيقين المستفادين من قوله قدس سره والماهيه منها بسيط وهو ما لا جزء له، ومنها مركب وهو ما له جزء. واعلم أن البسيط يطلق بالاشتراك اللفظى على عدده معان، فيقال: إنه سبحانه بسيط كما أنه دائر فى ألسنه الحكماء أن بسيط الحقيقه كل الأشياء، أى أنه تعالى صمد لا- جوف له، وكثيرا ما يعبرون عن هذا المعنى بأنه تعالى غير متناه كما يعبرون عنه بوحده الوجود أيضا. فالكلمات الأربع - أعنى قولهم بسيط الحقيقه كل الأشياء والصمد وغير المتناهي ووحده الوجود - معناها واحد. وعلى هذا المعنى من البساطه قال صاحب المنظومه فى الحكمة: غرر فى بساطته تعالى (ص ١٥٠). ويقال للمفارقات النوريه: عقول بسيطه، وإطلاق البسيط عليها باعتبار كليتها أى سعه وجودها أيضا. قال الشيخ فى الفصل الرابع من مقاله الخامسه من نفس الشفاء: إن الأشياء المركبه والأشياء البسيطه التى هى قائمه فى المركب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوه أن يفسد، وفى الأشياء البسيطه المفارقه الذات لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران (ص ٣٥٥ ج ١ ط ١). ويطلق البسيط على الملكه العلميه أيضا، فيقال: إن حقيقه كل شئ مندمج فى بسيطه كاندماج العلوم التفصيليه فى الملكه البسيطه، وتلك الملكه البسيطه يقال لها: القوه العقلية المطلقة والعلم البسيط أيضا فراجع الفصل السادس من خامسه نفس الشفاء (ص ٣٥٩)، وأطلق فى ذلك الفصل العقل البسيط على الملكه أيضا، وعلى منواله قال المتأله السبزواري فى تعليقه على آخر الفصل السابع من الطرف الأول من المسلك الخامس من الأسفار: سواء كان فياض العقول التفصيليه هو العقل البسيط الذى هو الملكه أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال (ج ٣ ص ٣٢١ ط ٢)، ويعبر عن هذا العلم البسيط بالعقل البسيط الاجمالي، فراجع الموضوع المذكور أخيرا من الشفاء والأسفار (ص ٢٩٣ ج ١ ط ١) حيث يقول: إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات. ويطلق خصوصا على المعلول الأول أى العقل الأول البسيط، وهذا الوجه مندرج فى الإطلاق السابق. ويطلق البسيط على العناصر الأوليه للمركبات الطبيعيه كثيرا. ويطلق على السطح أيضا كما قال الشيخ فى الفصل الثامن والعشرين من النمط الأول من الإشارات:

الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه، والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه.. الخ. ويطلق على عضو الحيوان بالنسبه إلى بدنه المركب من الأعضاء، وإن كان كل عضو منه مركب من البسائط، كما فى المباحث المشرقيه للفخر الرازى (ج ٢ ص ٢٣٢ ط حيدر آباد) وفى الأسفار (ج ٤ ط ١ ص ٩) من أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه. ويطلق على العرض المقابل للجوهر أيضا كالسطح والنقطه وغيرهما من البسائط العرضيه، فما قدمنا من إطلاقه على السطح داخل فى هذا الوجه أيضا. ويقال فى الفن الرياضى للعدد الأول البسيط أيضا فى قبال العدد المركب، ففى صدر مقاله السابعه من أصول إقليدس بتحرير المحقق الطوسى العدد الأول هو الذى لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذى يعده آخر. ويطلق كثيرا فى زير المتقدمين على النفوس الناطقه الانسانيه، ففى آخر الفصل الرابع من مقاله التاسعه من إلهيات الشفاء حيث قال: ومما لا نشك فيه أن هاهنا عقولا بسيطه مفارقه تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى.. الخ (ج ٢ ط ١ ص ٢٦٩)، وكذلك يطلق فى العلوم الأدبيه وغيرها على الحروف والكلمات وغيرهما.

أقول: يعنى أن وصف البساطه والتركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات، إذ لا- موجود هو بسيط أو مركب محض، فالبساطه والتركيب لا يعقلان إلا عارضان فهما من ثوانى المعقولات، ولو كانا موجودين لزم التسلسل.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ٢١٧٧

إذا عرفت هذا فإنهما متنافيان، إذ لا يصدق على شيء أنه بسيط ومركب وإلا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال.

وقد يتضايغان أعني يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب لا أنه لا- جزء له هو المركب المخصوص (1)، ويكون المركب مركبا باعتبار القياس إليه فيتحقق الإضافة بينهما، وهذا كالحیوان فإنه بسيط بالنسبة إلى الانسان على معنى أنه جزء منه فيكون أبسط منه، وإذا أخذنا باعتبار التضاييف تعاكسا مع اعتبارهما الأول أعني (2) الحقيقي عموما وخصوصا، وذلك لأنهما بالمعنى الحقيقي متنافيان، لأن البسيط لا يصدق عليه أنه مركب بذلك المعنى، وإذا أخذنا بالمعنى الإضافي جوزنا أن يكون البسيط مركبا، لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره، وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان أعم من البسيط بالمعنى الأول، فيكون المركب بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول فقد تعاكسا (3) أعني البسيط

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۱]

ص: ۲۱۷۸

۱- كما في (ش)، والضمير في أنه وفي له راجع إلى البسيط، وضمير هو راجع إلى ذلك المركب، وقد جاءت العبارة على وجوه، ففي (م): من ذلك المركب لأنه - وله خ - لا- جزء له هو المركب المخصوص. وفي (ص ز ق د): من ذلك المركب وأنه لا- جزء له وهو المركب المخصوص. وفي أخرى: من ذلك المركب وإن كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص. والأخير أوضح الوجوه معنى، والأول أمتنها لفظا ومعنى فقد اخترناه، وفي غيره يحتمل التحريف والتصحيح القياسي، على أن غير الطرفين لا يخلو عن تكلف ثخين.

۲- بيان لقول المصنف بما مضى.

۳- أي صارت النسبة بين البسيط الإضافي والبسيط الحقيقي على عكس النسبة بين المركب الإضافي والمركب الحقيقي، لأن البسيط الإضافي أعم مطلقا من البسيط الحقيقي، والمركب الإضافي أخص مطلقا من المركب الحقيقي، فلا يخفى أن هذه النسبة عكس النسبة بين البسيطين، أما الأول فلأن كل ما لا جزء له يصدق عليه أنه جزء لما تركب منه ومن غيره، وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه أنه لا- جزء له لجواز أن يكون جزء شيء ذا أجزاء، وأما الثاني فلأن كل مركب إضافي مركب حقيقي، وليس كل مركب حقيقي مركبا إضافيا لجواز أن لا يعتبر إضافته إلى جزء.

والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار.

قال: وكما تتحقق الحاجة (1) في المركب فكذا في البسيط.

أقول: الحاجة تعرض للبسيط وللمركب معا، فإن كل واحد منهما ممكن وكل

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

ص: ۲۱۷۹

۱- قال الشارح القوشجي: اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا؟ على أقوال ثلاثة: الأول: ما اختاره المصنف وهو أنها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة أو بسيطة. الثاني: أنها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت أو بسيطة. الثالث: أن المركبة مجعولة بخلاف البسيطة، إنتهى. أقول: المستفاد من كلامه في النمط الرابع من الإشارات ومن كلماته الأخرى ومما مضى منه في الكتاب، عدم اعتقاده في مجعوليه الماهيات برأسها أصاله ومراده من تحقق الحاجة في المركب والبسيط باعتبار صيرورتها موجوده بتبعيه الوجود بضرب من الاعتبار الذهني في تغايرهما. ومن ذهب إلى أنها غير مجعولة مطلقا ناظر إلى جعلها بالأصالة، فالقولان واحد. والقول الثالث ناظر إلى أن البسائط كالأعراض مجعولة بجعل الماهيات الموجوده في الخارج فهي موجوده بالتبع أيضا، فإن جعل زيد في الخارج هو جعله متكما بكم كذا وملتونا بلون كذا وهكذا، لا أن الجعل مره يتعلق بالماهيات وأخرى بأعراضها، فالأقوال ناظره إلى أمر فارد ولا- تنازع بينها. واعلم أنه يصدق قولنا: الماهيه ليست بموجوده، ولا- يصدق قولنا: الوجود ليس بموجود، وذلك لأن الوجود ليس بمجعول بل هو الحق المتحقق في عظمت جلاله وجبروت كبريائه، والماهيات أوعيه تحققها هي الأذهان لا- غير وإنما تنتزع وتعتبر من حدود أطواره وشؤونه وآياته، وتلك الحدود تعتبر بما يلينا لا بما يليه لأنها بما يليه لا حد لها لقيامها بها، كأموج البحر مثلا تعتبر حدودها بما يلينا لا بما يلي البحر لأنها لا حدود لها من تلك الجهة، فافهم. والفيلسوف الإلهي يبحث عن أجزاء الجسم فيجده مؤلفا من الهولي والصوره، فينتقل من ازدواجهما إلى أصل مفارق يقيم أحدهما بالآخر، فيثبت من هذا الطريق خالقا مدبرا قيوما قائما على الأجسام، أو يجده مؤلفا من أجزاء صغار صلبه لا تتجزأ فينتقل من تأليفها إلى جامع لها مدبر فيها تدبيرا إراديا، فيثبت بهذا الطريق موجودا واجبا بذاته خالقا مريدا متصفا بجميع الكمالات الغير المتناهيه، أو يبحث عن الممكن بأنه زوج تركيب من الوجود والماهيه فينتقل من ازدواجهما إلى جاعل الماهيه موجوده وهو الله سبحانه. والعارف ينظر بنور برهان الصديقين على وجهه الأتم أنه سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فيحتاج في إثبات العالم إلى دليل، فالماهيات في منظره الأعلى كسراب بقيعه يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حساباه.

ممکن علی الإطلاق فإنه محتاج إلى السبب، فالحاجه ثابتة فی کل واحد منهما.

وقد منع بعض الناس احتیاج البسیط إلى المؤثر، لأن عله الحاجه أنما هی الإمكان وهو أمر نسبی أنما یعرض لمنتسبین، فما لم تتحقق الاثنینیه لم تتحقق الحاجه، ولا اثنینیه فی البسیط فلا احتیاج له.

والجواب: أن الإمكان أمر عقلی یعرض لمنتسبین عقلیین هما الماهیه والوجود وتتحقق باعتباره الحاجه لكل واحد منهما إلى المؤثر.

قال: وهما قد یقومان بأنفسهما (١) وقد یفتقران إلى المحل.

أقول: کل واحد من البسیط والمركب قد یكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان، وقد یكون مفتقرا إلى المحل كالکیف والسواد وهما ظاهران، إذا عرفت هذا فالمركب من الأول لا بد وأن یكون أحد أجزائه قائما بنفسه والآخر قائما به، والمركب من الثاني لا بد وأن یكون جمیع أجزائه محتاجا إلى المحل، إما إلى ما حل فيه المركب أو البعض إليه والباقي إلى ذلك البعض.

قال: والمركب أنما یتربك عما یتقدمه وجودا وعدما بالقیاس إلى الذهن والخارج وهو عله الغنی عن السبب (٢) فباعتبار الذهن بین وباعتبار الخارج غنی، فتحصل خواص ثلاث، واحده متعاكسه واثنان أعم.

أقول: المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عده أمور، فبالضرورة یكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الأمور، والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الأمور فیتأخر عن كل واحد منها، فكل واحد منها موصوف بالتقدم فی

[شماره صفحه واقعی : ١٣٣]

ص: ٢١٨٠

١- أنت بما قدمنا من معانی البسیط تدری أن بعض البسائط كالجوهر قائم بنفسه، وبعضه كالکیف مفتقر إلى المحل، ثم أن الحيوان والسواد فی الشرح مثالان للمركب، أما الحيوان فظاهر، وأما السواد فباعتبار أن اللون جنس له وقابض نور البصر فصل له. وقوله: لا بد وأن یكون أحد أجزائه قائما بنفسه، كالناطق فی الحيوان.

٢- أي تقدم الأجزاء على الماهیه المركبه، فالضمیر راجع إلى المصدر المستفاد من قوله: عما یتقدم.

طرف الوجود، ثم إذا عدم أحدها لم تلتئم تلك الأمور فلا تحصل الماهية، فيكون عدم أى جزء كان من تلك الأمور عله لعدم المركب، والعله متقدمه على المعلول، فكل واحد من تلك الأمور موصوف بالتقدم فى طرف العدم أيضا، فقد ظهر أن جزء الحقيقة (١) متقدم عليها فى الوجود والعدم، ثم إن الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدم فى الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق أن المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس إلى الذهن والخارج.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التقدم (٢) الذى هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد (٣)، لسنا نقول: إنه يكون مستغنيا عن مطلق السبب، فإن فاعل الجزء هو فاعل الكل (٤)، وذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى عله متأخره عن المتأخر عنه، بل ولا خارجه عن عله المركب، فإن عله كل جزء داخله فى عله الكل، فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة إلى الذهن فهو البين، وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج فهو الغنى عن السبب، وهذه الخاصه أعم من الخاصه الأولى لأن الأولى هى الحصول الموصوف بالتقدم (٥) والثانية هى الحصول المطلق (٦)، ولهذا قيل: لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشئ وكونه غنيا عن

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ٢١٨١

- ١- قد مضى فى المسأله الأولى من هذا الفصل أن الذات والحقيقه تطلقان على الماهيه مع اعتبار الوجود الخارجى.
- ٢- بيان لمرجع الضمير فى قول المصنف وهو عله الغناء المستفاد من قوله: عما يتقدم، كما تقدم.
- ٣- لا عن السبب مطلقا فإن السبب الأول الذى للكل سبب له أيضا، فقوله: ولسنا نقول.. الخ جمله بيانيه.
- ٤- الظاهر أنه لو قال: فإن فاعل الكل هو فاعل الجزء، لكان أنسب.
- ٥- وهو هو لا يكون إلا جزءا، لأن غير الجزء لا يتصف بالتقدم على الكل فهو ذاتى لا غير.
- ٦- أعم من أن يكون جزءا أم لا، بأن يكون عرضا لازما فلا يلزم من أن يكون ذاتيا لا غير، وإن امتنع رفع هذا اللازم فى الذهن فإنه لا يلزم أن يكون كل ما امتنع رفعه فى الذهن ذاتيا مقوما، كما ذهب إليه قوم من المنطقيين، والشيخ ردهم فى منطق الإشارات فى ضمن قوله إشاره إلى العرضى اللازم (ص ١٩ ط ١). فإنما كان هذه الخاصه أعم من الخاصه الأولى، لأن كل ما هو متقدم على الكل مستغن عن سبب جديد، وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد فهو متقدم.

السبب الجديد كونه جزءا.

فقد حصل لكل ذاتى على الإطلاق خواص ثلاث: الأولى: وجوب تقدمه فى الوجودين والعدمين وهذه متعاكسه عليه. الثانية: استغناؤه عن السبب الجديد.

الثالثة: امتناع رفعه عما هو ذاتى له، وهاتان الخاصتان إضافيتان أعم منه (١) لمشاركه بعض اللوازم له فى ذلك.

٤- المسأله الرابعه : فى أحكام الجزء

قال: ولا بد من حاجه ما (٢) لبعض الأجزاء إلى البعض، ولا يمكن شمولها باعتبار واحد.

أقول: كل مركب على الإطلاق فإنه يتركب من جزئين فصاعدا، ولا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجه إلى جزء آخر مغاير له، فإنه لو استغنى كل جزء عن باقى الأجزاء لم تحصل منها حقيقه واحده كما لا تحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقه متحده، فلا بد لكل مركب (٣) على الإطلاق من حاجه لبعض أجزائه إلى بعض.

ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصورى لا غير كالهيه الاجتماعيه فى العسكر والبلده فى البيوت والعشريه فى العدد والمعجون عن اجتماع الأدويه.

وقد يكون هو الجزء المادى كالهيولى فى الجسم، ولا يمكن شمول الحاجه بأن يكون الجزء المادى محتاجا إلى الصورى والصورى محتاجا إلى المادى إذا

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ٢١٨٢

١- أى من الأول وهو وجوب تقدمه.. الخ، لمشاركه بعض اللوازم له أى للأول فى ذلك أى فى كل واحد من الاستغناء وامتناع الرفع.

٢- أى لا بد فى المركب من حاجه ما.

٣- كما فى (م)، والباقيه فى كل مركب.

أخذت الحاجة باعتبار واحد لأنه يلزم الدور المحال.

وقد تشمل الحاجة الجزئين معا لا باعتبار واحد، كالماده المحتاجه (١) في وجودها إلى الصوره والصوره المحتاجه في تشخصها إلى الماده.

قال: وهى قد تتميز فى الخارج وقد تتميز فى الدهن.

أقول: أجزاء الماهيه (٢) لا بد وأن تكون متميزه، ثم التمايز قد يكون خارجيا كتمايز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان، وقد يكون ذهنيا كتمايز جنس السواد عن فصله، فإنه لو كان خارجيا لم يخل إما أن يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا، والأول باطل لأنه إن ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الأولويه ولزوم كون الشئ مقوما لنفسه، وإن خالفه فإذا انضاف الفصل إلى الجنس فأما أن لا تحدث هيئه أخرى فيكون المحسوس هو اللونيه المطلقه فالسواديه المحسوسه هى اللونيه المطلقه هذا خلف، أو تحدث هيئه أخرى فلا- يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف، والثانى باطل (٣) لأنه لم تحصل عند الاجتماع هيئه أخرى كان السواد غير محسوس، وإن حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وهو خارج عنهما، فيكون التركيب فى قابل السواد أو فاعله (٤) لا فيه هذا خلف.

قال: وإذا اعتبر عروض العموم ومضائفه (٥) فقد تتباين وقد تتداخل.

أقول: هذه القسمه باعتبار عروض العموم ومضائفه أعنى الخصوص

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص: ٢١٨٣

١- كما قيل بالفارسيه: هيولى در بقاء محتاج صورتشخص كرد صورت را گرفتار

٢- بيان لمرجع الضمير وهو هى.

٣- وهو (أو لا) مقابل المحسوس فى قوله: إما أن يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا.

٤- قد مضى نظير ذلك الاحتجاج فى الوجود فى المسأله الأولى من الكتاب. وفى (م): فى قابل السواد وفاعله، وأما النسخ الأخرى فكما اخترناه.

٥- على صيغه اسم الفاعل.

للأجزاء (١) فإننا إذا اعتبرنا عروضهما (٢) للأجزاء حدثت هذه القسمة، وذلك لأن أجزاء الماهية إما أن يكون بعضها أعم من البعض (٣) فتسمى المتداخلة أو لا تكون فتسمى المتباينة (٤).

والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا إما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ومضائفه الفصل، أو صفة له (٥) كالموجود المقول على المقولات العشر، أو مقوما للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقة، وقد يكون مضافا (٦) كالحيوان والأبيض.

والمتباينة ما يتركب عن الشئ وإحدى علله أو معلولاته أو غيرهما إما بعضها عدمي كالأول (٧) أو كلها وجوديه حقيقيه متشابهه كالأحاد في العدد، أو مختلفه إما معقوله كالماده والصوره والعفه والحكمه في العدالة، أو محسوسه كاللون والشكل في الخلقه والسواد والبياض في البلقه، أو بعضها إضافي كالسرير المعتبر في تحققة نوع نسبه، أو كلها كذلك كالأقرب والأبعد، فهذه أصناف المركبات.

قال: وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محموله.

أقول: أجزاء الماهية قد ينظر إليها باعتبار كونها مواد فتكون أجزاء حقيقيه، ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحاله كون الكل هو الجزء، وقد ينظر إليها

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ٢١٨٤

- ١- صله للعروض، ولم يأت به المصنف لدلاله العروض والمقام عليها.
- ٢- واعتبرنا عدم عروضهما لها أيضا ليتحقق التباين، والضمير راجع إلى العموم والخصوص المعبر بالمضائف في المتن.
- ٣- أعم مطلقا أو من وجه.
- ٤- وأما المتساويه فهي خارجه عن هذه القسمة، لأن تركيب الماهية الحقيقيه من أمرين متساويين ممتنع عند المصنف، لما يأتى من قوله قدس سره: وما لا جنس له فلا فصل له.
- ٥- أى للخاص.
- ٦- عطف على قد يكون أى وقد يكون العام عاما مضافا.
- ٧- يعنى كالعدد الأول، والعدد الأول مقابل العدد المركب، والأول كالخمسه والسبعه، والمركب كالسته والثمانيه كما فى صدر سابعه الأصول العدد الأول هو الذى لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذى يعده آخر.

باعتبار كونها محموله صادقه على المركب.

مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه، وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهيه بشرط لا شئ كما تقدم تحقيقه (١)، فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره، وإذا أخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدان كان محمولا.

قال: فتعرض لها الجنسيه والفصليه.

أقول: إذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهيه حصلت الجنسيه والفصليه، لأن الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون أحدهما قطعاً، فإذا أخذ الجزء محمولا- حصلت الجنسيه أعني مقوليه ذلك الجزء على كثيرين، أو الفصليه أعني تميز الجزئيه، فجزء الماهيه إما جنس أو فصل، والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو، والفصل هو المقول على الشئ في جواب أى شئ هو في جوهره.

قال: وجعلاهما واحد (٢).

أقول: يعنى به جعل الجنس والفصل، ولم يكونا مذكورين صريحا بل أعاد الضمير إليهما لكونهما في حكم المصرح بهما. وإنما كان جعلاهما واحداً لأن الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً، ثم يميزه بانضمام الفصل إليه فإن المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان هو بعينه جعل الناطق، واعتبر هذا في اللونيه فإنها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئه أما في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف، أو في محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف، فجعله لونا هو بعينه جعله سوادا.

قال: والجنس هاهنا كالماده، وهو معلول والآخر صورته وهو عله (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص: ٢١٨٥

- ١- تقدم في المسأله الثانيه من هذا الفصل.
- ٢- وسيأتى أيضا البحث عنه في آخر هذا الفصل حيث يقول: وجعل الجنس والفصل واحد.
- ٣- الجنس من المعقولات الثانيه، والطبيعه الجنسيه أمر مبهم في العقل، بمعنى أنه مأخوذ لا بشرط متردد بين أشياء كثيره، هي عين كل واحده منها في الخارج بمعنى أنها جزء حقيقتها غير منطبقه على تمام حقيقه واحده منها، فإذا انضم إليها الفصل زال عنها الابهام والتردد وتعينت وهي مع انضمامه منطبقه على تمام حقيقتها فيحصل النوع. فالفصل عله لصفه الجنس في الذهن وهي التعيين أى زوال الابهام والتردد فيه لا أنه عله لوجود الجنس في الذهن أو في الخارج وإلا لوجب أن لا يعقل الجنس إلا مع عله وهو فصل ما على الأول، ووجب أن تغاير في الوجود ويمتنع الحمل بالمواطاه على الثانى. وإلى هذا التحقيق يشير القطب فى شرح المطالع (ص ٩٢ ط ١) حيث قال بعد نقل كلام الشيخ من أن الفصل عله لحصه النوع، بهذه العبارة: ليس مراده أن الفصل عله لوجود الجنس وإلا- لكان إما عله له فى الخارج فيتقدم عليه فى الوجود وهو محال لاتحادهما فى الجعل والوجود،

وإما عله له فى الذهن وهو أيضا محال وإلا لم يعقل الجنس دون فصل، بل المراد أن الصورة الجنسية مبهمه فى العقل يصلح أن يكون أشياء كثيره هى عين كل واحد منها فى الوجود غير محصله فى نفسها لا يطابق تمام ماهياتها المحصله، وإذا انضاف إليها الصورة الفصليه عينها وحصلها أى جعلها مطابقه للماهيه التامه فهى عله لرفع الابهام والتحصيل.

أقول: الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصوره وجد الجنس أشبه بالماده من الفصل (١) والفصل أشبه بالصوره منه، وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العله، وذلك لأن للفصل نسبه إلى الجنس المطلق وهى نسبه التقسيم، وإلى النوع - أعنى الجنس المقيّد بالفصل - وهى التقويم، وإلى حصه النوع من الجنس وهى نسبه العليه، وذلك لأن الشيخ أبا على ادعى (٢) أن الفصل عله لحصه النوع من

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص: ٢١٨٦

١- بيان لتخلل الكاف فى قوله: والجنس هاهنا كالماده، يعنى كما أن الهيولى لا تحصل لها فى الخارج إلا بالصوره كذلك الجنس لا- تحصل لها فى الخارج إلا بالفصل. وإنما يكونان كالماده والصوره لأنهما أجزاء خارجيه للجسم وهما أمور ذهنيه من المعقولات الثانيه، والعباره نقلت فى (م ق د) هكذا: والجنس هاهنا كالماده، وفى (ص): والجنس هنا كالماده.

٢- قال الشيخ فى منطق الإشارات (ص ٢٩ ط ١): وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذى هو فصله مقوم، وبالقياس إلى جنس ذلك النوع مقسم. وقال المحقق الماتن فى شرحه عليه: يريد أن الفصل الذى يتحصل به الجنس نوعاً أنما يكون له اعتباران: أحدهما: بقياسه إلى الجنس المتحصل به، والثانى: بقياسه إلى النوع المتحصل منه. والأول هو التقسيم فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الانسان وغيره. والثانى هو التقويم فإنه يقوم الانسان لكونه ذاتياً له. وأما قولهم: الفصل مقوم لحصه من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فإنه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصه لا- بمعنى كونه جزءاً منه. وقال القطب فى تعليقه عليه على منوال كلامه توضيحاً: وللفضل ثلاث نسب: نسبه إلى الجنس بالتقسيم، ونسبه إلى النوع بالتقويم، ونسبه إلى الحصه بالتقويم أيضاً لكن بمعنى آخر فإنه مقوم للنوع، بمعنى أنه مقوم لماهيته ذاتى له، ومقوم للحصه لا- بمعنى أنه مقوم لماهيته بل بمعنى أنه مقوم لوجوده فإنه إذا قارن الجنس تخصص فهو عله لوجود الجنس لا مطلقاً بل للقدر الذى هو حصه النوع.

الجنس لأنه قد تقدم أنه لا بد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض، فالجزء المحتاج من النوع إن كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو الفصل كان الجنس مساويا للفصل، ويلزم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنه عله فلا يكون الجنس أعم هذا خلف.

قال: وما لا جنس له فلا فصل له.

أقول: الفصل هو الجزء المميز للشئ عما يشاركه في الجنس على ما تقدم، فإذا لم يكن للشئ جنس لم يكن له فصل، هذا هو التحقيق في هذا المقام.

وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الفصل هو المميز في الوجود، وجوزوا تركيب الشئ من أمرين متساويين كالجنس العالى (1) والفصل الأخير، وكل من

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ٢١٨٧

١- أى ذلك الشئ هو كالجنس العالى وكالفصل الأخير، لأنهما لو كانا مركبين من الجنس والفصل يلزم المحال الذى يذكره الشارح بعيد هذا فى ضمن قول المصنف ويجب تناهيهما، فكل من الجنس العالى والفصل الأخير مثال للشئ لا للأمرين المتساويين بأن يكون ذانك الأمران المتساويان هما الجنس العالى والفصل الأخير لوضوح بطلان هذا الكلام، فلا تغفل. ثم قوله: ولو جعل كل منهما - إلى آخره - موافق لنسختي (ش د) ووجهه ظاهر. وفى (م): لزم التسلسل ولم يكن جعل كل واحد منهما فصلا للمركب، ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبه ونسبتهما إلى الوجود، وهى أقدم النسخ وأصحها غالبا، ومعنى العبارة ظاهر، وهى فى النسخ مضطربه أشد من اضطراب المضطربه. وهى فى (ش د) هكذا: لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبه ونسبتهما إلى الوجود. والظاهر أن هذا تحرير آخر من غير الشارح العلامة. وفى (ز): لزم التسلسل ولم يجعل كل منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبه ونسبتهما إلى الوجود. وفى (ق): لزم التسلسل ولم جعل كل منهما - ثم إلى آخر مثل ما فى (ز) - ونسخه (د) كانت نحو ما فى (ز) ثم صحح مثل ما فى (ش).

الأمرين ليس جنسا فيكون فصلا يتميز به المركب عما يشاركه في الوجود.

وهذا خطأ، لأن الأشياء المختلفه لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض إلى أمر مغاير لذواتها، فإن كل واحد من الجزئين المتساويين كما يمتاز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما، ولو افتقر كل مشارك في الوجود أو في غيره من الأعراض إلى فصل لزم التسلسل، ولم يكن جعل كل واحد منهما فصلا للمركب، ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبه ونسبتهما إلى الوجود.

قال: وكل فصل تام فهو واحد.

أقول: الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز، ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقا. والأول لا يكون إلا واحدا لأنه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الآخر في التميز فلا يكون فصلا، ولأن الفصل عله للحصه فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال. أما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فإنه يكون متعددا.

قال: ولا يمكن وجود جنسين في مرتبه واحده لماهيه واحده.

أقول: الجنس للماهيه قد يكون واحدا كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر، وقد يكون كثيرا كالحيوان الذي له أجناس كثيره، لكن هذه الكثره لا يمكن أن تكون في مرتبه واحده بل يجب أن تكون مترتبه في العموم والخصوص، فلا يمكن وجود جنسين في مرتبه واحده لنوع واحد لأن فصلهما إن كان واحدا كان جعل الجنسين جعلاً واحدا وهو محال، وأن تغاير لم يكن النوع الواحد نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف.

قال: ولا تركيب عقلي إلا منهما.

[شماره صفحه واقعي : ١٤١]

ص: ٢١٨٨

أقول: التركيب قد يكون عقليا وقد يكون خارجيا كتركيب العشره من الآحاد، والتركيب العقلي لا يكون إلا- من الجنس والفصل، لأن الجزء إما أن يكون مختصا بالمركب أو مشتركا، والأول هو الفصل القريب، والثاني إما أن يكون تمام المشترك أو جزءا منه، والأول هو الجنس، والثاني إما أن يكون مساويا له أو أعم منه، والأول يلزم منه كونه (١) فصلا للجنس فيكون فصلا مطلقا وهو المطلوب.

والثاني إما أن يكون تمام المشترك أو لا يكون، والأول جنس والثاني فصل جنس وإلا لزم التسلسل وهو محال، فقد ثبت أن كل جزء محمول إما أن يكون جنسا أو فصلا وهو المطلوب.

قال: ويجب تناهيهما.

أقول: الجنس والفصل قد يترتان في العموم والخصوص كالحيوانيه والجسميه وقد لا يترتان، والمترتبه يجب تناهيها في الطرفين فإنه لولا تناهي الأجناس (٢) لم تتناه الفصول التي هي العلل، فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهايه لها وهو محال.

قال: وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما.

أقول: يعنى أن من الأجناس ما هو عقلي وهو الحيوانيه مع قيد الجنسيه، ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار الجنسيه ولا باعتبار عدمها، ومنها ما هو منطقي وهي الجنسيه العارضه للحيوانيه، وهذه الثلاثه أيضا قد تحصل في الفصل، وذلك كما أن جنسيهما يعنى جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ٢١٨٩

١- أى ما يكون مساويا له يلزم منه أن يكون فصلا للجنس. وسيأتى زياده بيان وتوضيح فى كون المساوى فصلا فى قوله بعيد هذا: وإذا نسبا إلى ما يضافان إليه.. الخ.

٢- على أنه لزم من ذلك تركب الماهيه من أجزاء غير متناهيه فلزم منه عدم تحصل الأشخاص أيضا وقد جمعها الشارح فى الجوهر النضيد بقوله: وإنما وجب انتهاء الأجناس فى التصاعد لأنه لولا- ذلك لزم تركب الماهيه من أجزاء غير متناهيه ويلزم وجود علل ومعلولات لا يتناهى وهو محال (ص ١٤ ط ١).

من حيث هو كلى قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان - أعنى الجنس والفصل - ينقسمان إليها.

قال: ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات.

أقول: الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذى ليس فوقه جنس آخر كالجواهر ويسمى جنس الأجناس، وقد يكون سافلا وهو الجنس الأخير الذى لا جنس تحته كالحیوان وقد يكون متوسطا وهو الذى فوقه جنس وتحتة جنس كالجسم. والفصل أيضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالى، وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل، وقد يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط.

قال: ومن الجنس ما هو مفرد (١) وهو الذى لا جنس له وليس تحته جنس، وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التقابل.

أقول: من أقسام الجنس المفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته ويذكر فى مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجواهر جنسا وأن يكون صدقه (٢) على أفراد صدق الجنس على أنواعه.

إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان وكذا باقى المقولات الخمس أعنى النوع والخاصه والعرض العام، فإن الجنس ليس جنسا لكل شئ بل لنوعه، وكذا الفصل وسائرهما وقد يجتمع الجنس والفصل فى شئ واحد مع تقابلهما لأن الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالإدراك الذى هو جنس للسمع والبصر وباقى الحواس وفصل للحیوان بل قد تجتمع الخمس (٣) فى شئ واحد لا باعتبار

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ٢١٩٠

١- كما فى (م) وحدها، والنسخ الأخرى كلها: وفى الجنس ما هو مفرد. والشرح يناسب الأول حيث قال: من أقسام الجنس المفرد. وباقى المتن كان باتفاق النسخ كلها.

٢- أى صدق العقل على أفراد صدق الجنس على أنواعه لا صدق النوع على أفراد حتى يصير الجواهر جنسا للعقل.

٣- قال الشيخ فى منطق الإشارات: وقد يكون الشئ بالقياس إلى كلى خاصه، وبالقياس إلى ما هو أخص منه عرضا عاما، فإن المشى والأكل من خواص الحیوان ومن الأعراض العامه وفى (ق): لزم التسلسل ولم جعل كل منهما - ثم إلى آخر مثل ما فى (ز) - ونسخه (د) كانت نحو ما فى (ز) ثم صحح مثل ما فى (ش).

واحد لتقابلها، فإن الجنس لشيء يستحيل أن يكون فصلا لذلك الشيء أو نوعا له أو خاصه أو عرضا بالقياس إليه.

قال: ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبه إلى الفصل.

أقول: لا- يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبه إلى الفصل فيكون الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع وإلا- لم يكن فصلا (1) لاحتياجه إلى فصل يفصله عن غيره، فالوجه الذى به احتاج النوع إليه هو بعينه محتاج إلى آخره، فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبه إليه وإنما هو جنس باعتبار النوع.

قال: وإذا نسا إلى ما يضافان إليه كان الجنس أعم والفصل مساويا.

أقول: إذا نسبنا الجنس والفصل إلى ما يضافان إليه أعنى النوع كان الجنس أعم من المضاف إليه أعنى النوع، لوجوب شركه الكثيرين المختلفين فى الحقائق فى الجنس دون النوع، وأما الفصل فإنه يكون مساويا للنوع الذى يضاف الفصل إليه بأنه فصل ولا يجوز أن يكون أعم من النوع لاستحاله استفاده التميز من الأعم.

٥- المسأله الخامسه : فى التشخص

قال: والتشخص من الأمور الاعتباريه (٢) فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ٢١٩١

١- لأن الجنس حينئذ يصير مقوما للفصل أى يكون جزء لماهيته. وأيضا لزم اعتبار جزء واحد فى الماهيه مرتين وأنه باطل قطعاً.
٢- أى من الاعتبارات التى لها نفسه وواقعيه، لا كالاختبارات التى لا نفسه لها كما تحقق فى البحث عن نفس الأمر، ولا يلزم من كونه ذا نفسه أن يكون صفه زائده على الذات المتشخصه كما أن زيدا موجود جزئى خارجى مثلا وليس صفه الجزئيه صفه زائده على ذاته وهذا هو المراد من أن التشخص أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج. ثم لا يخفى عليك أن التشخص أمر زائد على الماهيه فى كل واحد من أشخاص تلك الماهيه لأن هذه الماهيه النوعيه من حيث هى هى نفس تصورها غير مانع من صدقها على كثيرين، وأما الشخص فنفس تصور من مانع من الشركه فى الشخص أمر زائد على الماهيه وهو التشخص. نعم إن هاهنا دقيقه فى أمر الجزئى الذهنى وهى أن الصوره العلميه وإن كانت مثاليه جزئيه كصوره الشمس مثلا فهى من تلك الحيثيه قابله للصدق على الكثيرين من أمثالها أى الصوره العلميه كليه مطلقا، وقد تحقق البحث عن ذلك فى الحكمه المتعاليه وإلهيات الشفاء، فتدبر.

وجد مشاركا لغيره من التشخيصات فيه (١) ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: التشخيص من ثوانى المعقولات ومن الأمور الاعتبارية لا من العينيه (٢) وإلا لزم التسلسل، ثم إذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي كان مشاركا لغيره من التشخيصات فى التشخيص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وهذا كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو أن التشخيص ليس من الأمور العينيه وإلا لزم التسلسل، لأن أفراد التشخيصات قد اشتركت فى مطلق التشخيص فيحتاج إلى تشخيص آخر (٣) مغاير لما وقع به الاشتراك، ولا يجوز أن يكون عدميا لأفادته الامتياز ولأنه يلزم أن تكون الماهيه المتشخصه (٤) عدميه لعدم أحد جزئها.

والجواب أنه أمر اعتبارى عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار.

قال: أما ما به التشخيص فقد يكون نفس الماهيه فلا تكثر وقد يستند إلى الماده المتشخصه بالأعراض الخاصه الحاله فيها.

أقول: لما حقق أن التشخيص من الأمور الاعتبارية لا العينيه شرع فى البحث عن عله التشخيص، واعلم أنه قد يكون نفس الماهيه المتشخصه وقد يكون غيرها.

(أما الأول) فلا يمكن أن يتكثر نوعه فى الخارج فلا يوجد منه البتة إلا شخص

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص: ٢١٩٢

١- ضمير فيه راجع إلى التشخيص والظرف متعلق بقوله: مشاركا.

٢- أى الخارجيه.

٣- وفى (م، ق) إلى مخصص آخر.

٤- ففيهما الماهيه المشخصه.

واحد، لأن الماهية عله لذلك التشخص، فلو وجدت مع غيره انفكت العله عن المعلول هذا خلف.

(وأما الثانى) فلا بد له من ماده قابله لا تكثر فيها (١) وتلك الماده تتشخص بانضمام أعراض خاصه إليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين، وباعتبار تشخص تلك الماده تشخص هذه الماهية الحاله فيها.

قال: ولا يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى إلى مثله (٢).

أقول: إذا قيد الكلى العقلى بالكلى العقلى لا- يحصل الجزئيه، فإننا إذا قلنا لزيد أنه انسان ففيه شركه، فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذى تكلم يوم كذا فى موضع كذا لم يزل احتمال الشركه فلا يكون جزئيا. وإنما قيد بالعقلى لأنه ليس فى الخارج شركه ولا كليه.

قال: والتميز يغير التشخص ويجوز امتياز كل من الشئيين بالآخر.

أقول: التشخص للشئ أنما هو فى نفسه، وامتيازه أنما هو له باعتبار القياس إلى ما يشاركه فى معنى كلى بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج إلى مميز زائد على حقيقته مع أنه متشخص، فالتميز والتشخص متغايران ويجوز أن يمتاز كل واحد من الشئيين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور.

قال: والمتشخص قد لا تعتبر مشاركته (٣) والكلى قد يكون إضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت عام متميز.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ٢١٩٣

١- كما فى (م) والنسخ الأخرى: قابله للتكثر وتلك الماده.. الخ.

٢- كلمه الكلى تطلق باشتراك اللفظ على معانى عديده جمعناها فى كتابنا ألف نكته ونكته والنكته الرابعه والتسعين والثلاثمائه منها فى ذلك الإطلاع. والقيد بالعقلى إما للاحتراز على الطبيعى المقابل للطبيعى والمنطقى، أو المراد منه ما يحصل فى العقل ولكل منهما وجه كما فى الشوارق على التفصيل. وقال القوشجى: ولم يظهر لى بعد فائده تقييد الكلى بالعقلى.

٣- والكلى قد يكون إضافيا فيتميز، فلا تشخص. والشخص المندرج تحت عام متميز، فاجتمع التشخص والتميز.

أقول: لما ذكر أن التشخيص والتميز متغايران انتفى العموم المطلق بينهما، وذلك لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معا على شئ ثالث وكل شيئين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه أما صدق التشخيص بدون التميز ففي الشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وإن كان لا بد له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الأعراض العامه.

وأما صدق التميز بدون التشخيص ففي الكلى إذا كان جزئيا إضافيا يندرج تحت كلى آخر فإنه يكون ممتازا عن غيره وليس بمتشخص.

وأما صدقهما على شئ واحد ففي التشخيص المندرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجه فإنه متشخص ومتميز.

٦- المسألة السادسة : في البحث عن الواحد و الكثره

قال: والتشخيص يغير الواحد.

أقول: الواحد عباره عن كون المعقول غير قابل للقسمه من حيث هو واحد، وهو مغاير للتشخيص لأن الواحد قد تصدق على الكلى غير المتشخص، وعلى الكثره نفسها من دون صدق التشخيص عليهما.

قال: وهى تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الواحد، وتساوقه.

أقول: قد ظن قوم أن الوجود والوحده عبارتان عن شئ واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ، فإنه لا يلزم من الملازمه الاتحاد. ثم الدليل على تغايرهما أن الكثير من حيث إنه كثير يصدق عليه أنه موجود وليس بواحد، فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث.

نعم، الواحد تساوق الوجود وتلازمه، فكل موجود فهو واحد والكثره يصدق عليها الواحد لا من حيث هى كثره على معنى أن الواحد تصدق على العارض

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ٢١٩٤

أعنى الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة، وكذلك كل واحد فهو موجود إما فى الأعيان أو فى الأذهان فهما متلازمان.

٧- المسألة السابعة: فى أن الوحدة غيبه عن التعريف

قال: ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ.

أقول: الوحدة والكثرة من المتصورات البديهيه فلا يحتاج فى تصورهما إلى اكتساب، فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى أن يبدل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا أنه تعريف معنوى (١).

قال: وهى والكثرة عند العقل والخيال تستويان فى كون كل منهما أعرف بالاقسام.

أقول: الوحدة والكثرة عند العقل والخيال تستويان فى كون كل منهما أعرف من صاحبتهما بالاقسام، فإن الوحدة أعرف (٢) عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينزع منها أمراً واحداً، والعقل يدرك أعم الأمور أولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك فى التفصيل، فقد ظهر أن الكثرة والوحده مستويتان فى كون كل واحد منهما أعرف من صاحبتهما لكن بالاقسام فإن الكثرة أعرف عند الخيال والوحده أعرف عند العقل، فقد اقتسم العقل

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ٢١٩٥

١- كما تقدم البحث عنه مفصلاً فى المسألة الأولى من صدر الكتاب.

٢- فى أول الفصل الثالث من ثالثه إلهيات الشفاء (ص ٣٣٩ ط ١): يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيلنا والوحده أعرف عند عقولنا. ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التى نتصورها بدياً لكن الكثرة نتخيلها أولاً والوحده نعقلها أولاً والوحده نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلى بل إن كان ولا بد فخيالى. وفى الحكمة المنظومه (ص ١٠٣). وسر أعرفيه الأعمسنيه لذاتك الأتم ووحده عند العقول أعرفو كثره عند الخيال أكشف

والخيال وصف الأعرافيه لهما، فإذا حاولنا تعريف الوحده عند الخيال عرفناها بالكثرة، وإذا حاولنا تعريف الكثره عند العقل عرفناها بالوحده.

٨- المسأله الثامنه : فى أن الوحده ليست ثابتة فى الأعيان

(١)

قال: وليست الوحده أمرا عينيا بل هى من ثوانى المعقولات وكذا الكثره.

أقول: الوحده إن كانت سلبيه لم تكن سلب أى شئ كان بل سلب مقابلهأ أعنى الكثره، فالكثره إن كانت عدميه كانت الوحده عدما للعدم فتكون ثبوتيه (٢)، وإن كانت وجوديه (٣) كان مجموع العدمات (٤) أمرا وجوديا وهو محال، وإن كانت ثبوتيه (٥) فإن كانت ثابتة فى الخارج لزم التسلسل وإن كانت ثابتة فى الذهن فهو المطلوب، فإذن الوحده أمر عقلى اعتبارى يحصل فى العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهى من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى، وكذا الكثره لأنه لا يمكن أن تتصور وحده أو كثره قائمه بنفسها بل إنما تتصور عارضه لغيرها.

٩- المسأله التاسعه : فى التقابل بين الوحده و الكثره

قال: وتقابلهما لإضافه العليه (٦) والمعلوليه والمكياليه والمكياليه لا لتقابل

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ٢١٩٦

١- وفى الأسفار: (ولا تصغ إلى من يقول الوحده من الاعتبارات..) (ط ١ ج ١ ص ١٣١).

٢- أى الوحده.

٣- أى الكثره، فالجمله عطف على قوله: إن كانت عدميه، لأن الوجود مقابل العدم.

٤- أى مجموع الوحدات السلبيه لأن الكلام فى أن تكون الوحده سلبيا فلا تغفل.

٥- أى الوحده، فالجمله عطف على قوله: إن كانت سلبيه، لأن الثبوت مقابل السلب.

٦- أقسام التقابل غير جاريه بين الوحده والكثره وإنما التقابل بينهما بالعرض والشيخ قد بحث عن تقابل الوحده والكثره فى سادس ثالثه إلهيات الشفاء (ص ٨٨ - ٩٢ ط ١) على التفصيل وبعد البيان فى عدم أصناف التقابل فيهما قال: فبالحرى أن تجزم أن لا- تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو أن الوحده من حيث هى مكيال تقابل الكثره من حيث هى مكيل، وليس كون الشئ وحده وكونه مكيلا شيئا واحدا بل بينهما فرق، والوحده يعرض لها أن تكون مكيالا كما أنها يعرض لها أن تكون عله، الخ. ومعنى كون الوحده مكيالا للكثره أنها تفنيها مره بعد أخرى كما أن العاد فى الكم المنفصل، والمقدر فى الكم

المتصل كذلك إلا أن الواحد لا يكون عادة وإن كان مفنيا كما حقق في العلوم الرياضيه. وستعلم أصناف التقابل في المسأله الحاديه عشره من هذا الفصل.

أقول: إن الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة فى موضوع واحد بالقياس إلى شئ واحد، فإن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فيينهما تقابل قطعا.

إذا عرفت هذا فنقول: إنك ستعلم أن أصناف التقابل أربعة: إما تقابل السلب والإيجاب أو العدم والملكه أو التضاييف أو التضاد، وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهرى أى ذاتى يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعة، لأن الوحدة مقومه للكثرة ومبدأ لها، وهما ثبوتيتان فليستا بسلب وإيجاب، ولا عدم وملكه، ولا متضاييفتين لأن المقوم متقدم والمضاييف مصاحب، ولا متضادتين لامتناع تقوم أحد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما إلا- تقابل عرضى وهو باعتبار عروض العليه والمعلوليه والمكياليه والمكياليه العارضتين لهما، فإن الوحدة عله للكثرة ومكيال لها والكثرة معلوله ومكياله، فيينهما هذا النوع من التضاييف فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا.

١٠- المسأله العاشره : فى أقسام الواحد

(١)

قال: ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضروره، فجهه الوحده إن

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ٢١٩٧

١- باتفاق النسخ كلها.

لم تقوم جهه الكثره ولا- تعرض لها فالوحده عرضيه، وإن عرضت كانت موضوعا أو محمولات عارضه لموضوع أو بالعكس، وإن قامت فوحده جنسيه أو نوعيه أو فصليه، وقد يتغاير (١) فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحده بقول مطلق (٢) وإلا نقطه إن كان له مفهوم زائد ذو وضع، أو مفارق إن لم يكن ذا وضع، هذا إن لم يقبل القسمة وإلا- فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب.

أقول: قد بينا أن الوحده والكثره من المعقولات الثانيه (٣) العارضه للمعقولات الأولى، إذا عرفت هذا فموضوعهما أعنى المعروض إما أن يكون واحدا أو كثيرا، فإن كان واحدا كانت جهه وحدته غير جهه كثرته (٤) بالضروره لاستحاله كون الشئ الواحد بالاعتبار الواحد واحدا وكثيرا، وإذا ثبت أنه ذو جهتين فإما أن تكون جهه الوحده مقومه لجهه الكثره أو لا، فإن لم تكن مقومه فإما أن تكون عارضه لها أو لا، فإن لم تكن عارضه فهي الوحده بالعرض كما تقول نسبة الملك إلى المدينه كنسبه الرئس (٥) إلى السفينه، وكذلك حال النفس إلى البدن (٦) كحال الملك إلى المدينه فإنه ليس هناك نسبه واحده ولا حاله واحده

[شماره صفحه واقعي : ١٥١]

ص: ٢١٩٨

- ١- عطف على قوله قد يكون واحدا، أي وقد يتغاير معروضهما.
- ٢- وفي بعض النسخ وحده شخصيه بقول مطلق، أي وحده هي شخص من أشخاص مفهوم الوحده، فإن مفهوم الوحده واحد من حيث الذات كثير من حيث الأفراد فهو غير داخل في المقسم. والمراد بقول مطلق أنها وحده من غير إضافه إلى شئ، بأن يقال مثلا وحده النقطه أو وحده العقل وغير ذلك.
- ٣- بينه في المسأله الثامنه قبيل ذلك.
- ٤- وذلك كأفراد الانسان مثلا فإنها كثيره من حيث أشخاصها وواحد من حيث إنها انسان.
- ٥- كما في (م) والباقيه: كنسبه الريان، الريان بالباء الموحد كرمان هو الفلاح ويقال له الملاح أيضا وهو بالفارسيه ناخدا. وفي منتهى الإرب: ريان كرمان مهتر كشتيان كه كشتي راند.
- ٦- التحقيق أن حال النفس إلى البدن أرفع من نحو هذا القول، فإن البدن من حيث هو بدن مرتبه نازله للنفس والإنسان الواحد الشخصى له مرتبه طبيعيه ومرتبته مثاليه ومرتبته عقليه ومرتبته لاهوتيه (ما لكم لا ترجون لله وقارا × وقد خلقكم أطوارا). ثم مراد الشارح أن التدبير وهو جهه الوحده بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لأنه غير محمول عليهما، إذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما.

بل هما نسبتان وحالتان، فالوحده بينهما عرضيه (١).

وإن كانت الوحده عارضه للكثرة فأقسامه ثلاثه: أحدها: أن تكون موضوعا كما تقول، الانسان هو الكاتب، فإن جهه الوحده هنا هي الانسانيه وهي موضوع.

الثاني: أن تكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا: الكاتب هو الضاحك، فإن جهه الوحده ما هو موضوع لهما أعنى الانسان. الثالث: أن تكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا: القطن هو الثلج (٢)، فإن جهه الوحده هي صفه لهما أعنى البياض.

وأما إن كانت جهه الوحده مقومه لجهه الكثره فهي جنس إن كانت مقوله على كثره مختلفه (٣) بالحقائق في جواب ما هو، ونوع إن كانت الحقائق متفقه (٤)، وفصل إن كانت مقوله (٥) في جواب أى ما هو في جوهره.

وإن كان موضوعهما كثيرا أعنى يكون موضوع الوحده شخصا واحدا فإما أن يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير أعنى أن يكون وجود ذلك الشخص هو أنه شئ غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحده نفسها (٦)، أو يكون له مفهوم آخر فإن كان ذا وضع فهو النقطه وإلا فهو العقل والنفس.

هذا إن لم يقبل القسمة، وإن كان الموضوع للوحده قابلا للقسمة فإما أن تكون أجزاءه مساويه لكله أو لا، والأول هو المقدار إن كان قبوله للانقسام لذاته وإلا فهو الجسم البسيط، والثاني الأجسام المركبه.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ٢١٩٩

١- كما في (م) والنسخ الأخرى: فالوحده فيهما عرضيه.

٢- فإنهما كثير بذاتهما وواحد من حيث أنهما أبيض، فالأبيض جهه الوحده وهو عارض ذاتي للقطن والثلج اللذين هما جهتا الكثره.

٣- كوحده الانسان والفرس من حيث إنهما حيوان.

٤- كوحده زيد وعمرو من حيث إنهما انسان.

٥- كوحده زيد وعمرو من حيث إنهما ناطق.

٦- كما سيأتى في آخر هذه المسأله من أن الوحده قد تعرض لذاتها.

قال: وبعض هذه أولى من بعض بالوحده.

أقول: الواحد من المعانى المقول على ما تحته بالتشكيك فإن بعض أفراده أولى باسمه من بعض، فإن نفس الوحده الحقيقيه أولى بالواحد من العرضيه، والواحد بالشخص أولى به من الواحد بالنوع، وهو أولى به من الواحد بالجنس، والوحده من أقسام الواحد أولى به من غيرها وهذا ظاهر.

قال: والهو هو على هذا النحو (١).

أقول: الهو هو أن يكون للكثير من وجه وحده من وجه، فقياس الهو هو قياس الوحده، فكما يقال: الوحده إما فى وصف عرضى أو ذاتى كذلك الهو هو، وبالجمله أقسام الوحده هى أقسام الهو هو لكن مع الكثره فلا- يعرض (٢) للشخص الواحد بخلاف الوحده.

قال: والوحده فى الوصف (٣) العرضى والذاتى تتغير أسماءها بتغير المضاف إليه.

أقول: الوحده فى الوصف العرضى والذاتى تتغير أسماءها بتغير المضاف إليه، فإن الوصف العرضى وهو المضاف إليه الوحده إن كان كيفاً سمي مشابهه، وإن كان فى الكم سمي مساواه، وإن كان فى الإضافه سمي مناسبه، وإن كان فى الخاصه سمي مشاكله، وإن كان فى اتحاد الأطراف سمي مطابقه، وإن كان فى اتحاد وضع الأجزاء سمي موازاه، وباقى الأعراض ليس لها أسماء خاصه.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص: ٢٢٠٠

- ١- الهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الإيجابى بالمواطاه.
- ٢- ضمير الفعل راجع إلى الهو هو أى لا يعرض الهو هو للشخص الواحد بخلاف الوحده.
- ٣- المتن والشرح مطابقان للنسخ كلها، وما فى المطبوعه قد سقط منها سطر. والمراد من قوله هذا أن الشئيين المتغيرين إن اتحدا فى الوصف العرضى كالتلج والعاج فى البياض، أو اتحدا فى الوصف الذاتى كالانسان والفرس فى الحيوانيه، فإن أسماء الوحده تتغير بتغير المضاف إليه الوحده لأن الوحده تضاف إلى ذلك الوصف كوحده البياض فى الأولين، ووحده الحيوانيه فى الأخيرين، وغيرهما.

وأما الوصف الذاتى الذى تضاف إليه الوحده أيضا إن كان فى الجنس سمي مجانسه وإن كان فى النوع سمي مماثله.

قال: والاتحاد محال فالهو هو يستدعى جهتى تغاير واتحاد على ما سلف (١).

أقول: اتحاد الاثنين غير معقول لأنهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان وإن عدما فلا اتحاد، وإن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لاستحاله اتحاد المعدوم بالموجود، وليس قولنا: هو هو اتحادا مطلقا بل معناه أن الشئيين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه، بمعنى أن الشئ الذى يقال له أحدهما يقال له الآخر.

قال: والوحده مبدأ العدد المتقوم بها لا غير (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ٢٢٠١

١- سلف فى المسأله الثامنه والثلاثين من الفصل الأول.

٢- أقول العدد إن عرف بأنه كميّه تطلق على الواحد وما تألف منه قيل فيدخل الواحد فيه، وإن عرف بأنه نصف مجموع حاشيته - كالأربعه مثلا حيث إن حاشيتها التحتانيه ثلاثه، والفوقانيه خمسه فالمجموع من الحاشيتين ثمانيه فالأربعه نصف مجموع هاتين الحاشيتين منها - قيل: فيخرج الواحد منه. وعرف أيضا بأنه كميّه تحصل من الواحد بالتكرير أو بالتجزيه حتى يشمل التعريف الكسور أيضا فهذا التعريف عندهم هو الجامع دون الأولين. ويرد على الأول بأن العدد كم منفصل والكم يقبل الانقسام، والوحده لا تقبله. وعلى الثانى بأن الواحد أيضا نصف مجموع حاشيته لأن الحاشيه أعم من الصحيح والكسر والواحد حاشيته التحتانيه نصف، والفوقانيه واحد ونصف إذ الحاشيه التحتانيه لكل عدد تنقص عنه بمقدار زياده الفوقانيه والمجموع من النصف والواحد والنصف اثنان فالواحد نصف مجموع حاشيته، فتأمل. فالحق كما قال العلامة البهائى فى أول خلاصه الحساب: إن الواحد ليس بعدد وإن تألف منه الأعداد، كما أن الجوهر الفرد عند مثبته ليس بجسم وإن تألفت منه الأجسام، وذلك لما قلنا إن العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحده لا تقبله. وفى الشفاء لم تكن الوحده غير عدد لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات (ج ٢ ط ١ ص ٤٤١). تبصره: قال مولانا الإمام سيد الساجدين عليه السلام فى دعائه متفزعا إلى الله تعالى من الصحيفه الكامله: لك يا إلهى وحدانيه العدد. ولا يخفى على البصير لطائف كلامه ودقائق أسراره، ولعل ما فى الفص الإدريسى من فصوص الحكم، وما فى أوائل المرحله الخامسه من الأسفار فى بعض أحكام الوحده والكثره (ص ١٣٤ ج ١ ط ١) وما فى علم اليقين للفيض فى الوحده والعدد وخواصه (ص ٢٦٠ من الطبع الرحلى) وكذلك بعض رسائلنا كلقاء الله تعالى والوحده فى نظر العارف والحكيم يفيدك فى ذلك إفاده تامه إن أخذت الفطانه بيدك.

أقول: هاهنا بحثان: الأول: الوحدة مبدأ العدد فإن العدد إنما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها، فإنك إذا عقلت وحده مع وحده عقلت اثنييه، ونبه بهذا أيضا على أنها ليست عددا.

الثاني: العدد أنما يتقوم بالوحدات لا غير، فليست العشره متقومه بخمسه وخمسه ولا بسته وأربعه ولا بسبعه وثلاثه ولا بثمانيه واثنين بل بالواحد عشر مرات، وكذلك كل عدد فإن قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع وتكون كل واحده من تلك الوحدات جزءا من ماهيته فإنه ليس تركيب العشره من الخمستين أولى من تركيبها من الستة والأربعه وغيرها من أنواع الأعداد التي تحتها، ولا يمكن أن يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب، وإلى هذا أشار أرسطو (1) بقوله: لا تحسبن أن ستة ثلاثتان بل ستة مره واحده.

قال: وإذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنييه وهي نوع من العدد ثم تحصل أنواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفه الحقائق هي أنواع العدد.

أقول: إذا أضيف إلى الوحدة وحده أخرى حصلت الاثنييه وهي نوع من العدد - وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الاثنيين ليس من العدد لأنه الزوج الأول، فلا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الأول. وهذا خطأ لأن خواص العدد موجوده فيه (2) وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن - فإذا انضم إليهما واحد آخر حصلت الثلاثه وهي نوع آخر من العدد، فإذا انضم آخر حصلت الأربعه وهي نوع آخر مخالف للأول، وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ٢٢٠٢

١- قاله الشيخ في الخامس من ثالثه إلهيات الشفاء بعد البحث عن حد العدد: ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن أن ستة ثلاثه وثلاثه بل هو ستة مره واحده (ص ٣٤٠ ط ١).

٢- من خواصه أنه كم منفصل والاثنتان كذلك، وأنه نصف مجموع حاشيته والاثنتان كذلك لأن حاشيته الفوقانيه ثلاث والتحتانيه واحده ومجموعهما أربعه والاثنتان نصفها، وأن الاثنيين صحيح وجذر للأربعه، وأنه مضعف واحده، وأنه تام، وأنه منطوق.

آخر من العدد، وهذه الأعداد أنواع مختلفه فى الحقيقه لاختلافها فى لوازمها كالصمم والمنطقيه (١) وأشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبه يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها واحدا فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدمه بالنوع كانت أنواع العدد غير متناهيه.

قال: وكل واحد منها أمر اعتبارى يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض فى العقل انضماما بحسبه.

أقول: كل واحد من أنواع العدد أمر اعتبارى ليس بثابت فى الأعيان بل فى الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كأفراد الانسان أو الفرس (٢) أو الحجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الأفراد إلى البعض سواء اتحدت فى الماهيه أو اختلفت فيها، بل يؤخذ مجرد الانضمام فى العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد، فإنه إذا انضم واحد إلى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقه مع حقيقه مع ثالثه حصلت الثلاثه وهكذا.

وإنما لم يكن العدد ثابتا فى الخارج لأنه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لاستحاله جوهريته واستقلاله فى القيام بنفسه لأنه لا يعقل إلا عارضا لغيره فذلك الغير إما أن تكون له وحده باعتبارها يحل فيه العرض الواحد أو لا

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ٢٢٠٣

١- أعلم أن العدد إما مطلق أو مضاف، والأول يسمى الصحيح لأنه غير مضاف إلى غيره، والثانى يقابله لأن الجزء يضاف إلى ما فرض واحدا له ولذلك سمي كسرا. والمطلق إن كان له أحد الكسور التسعه أو جذر فمنطق - بالفتح - وإلا فأصم. والجذر هو العدد المضروب فى نفسه كالثلاثه فإنها إذا ضربت فى نفسه حصلت منه تسعه فيسمى الثلاثه جذرا والتسعه مجذورا. وإنما سمي منطقا لنطقه بكسره أو جذره، وأصم لعدم نطقه بأحدهما. والمنطق إن ساوى أجزاءه فتام كالتسعه فإن لها نصفًا وثلاثا وسدسا أى الثلاثه والاثنان والواحد ومجموعها سته، وسمى تاما لتاميه عدده بالنسبه إلى أجزاءه. وإن زاد عليها فناقص كالثمانيه فإن لها نصفًا وربعا وثمانا ومجموعها سبعه، سمي ناقصا لنقصان أجزاءه منه. وإن نقص عنها فزائد كالاثنى عشر فإن له نصفًا وربعا وثلاثا وسدسا ومجموعها خمسه عشر، سمي زائدا لزياده أجزاءه عنه.

٢- تمثيل للحقائق.

يكون، فإن كان الأول فتلك الوحده إن وجدت في الآحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتعدده، وإن قام بكل واحد وحده على حدته لم يكن لذلك المجموع وحده باعتبارها يكون محلا للعدد وقد فرض خلافه، وإن كان الثاني فالعدد إما أن يكون موجودا في كل واحد من الأجزاء أو في أحدها، وعلى التقديرين يكون الواحد عددا هذا خلف.

قال: والوحده قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: قد بينا (١) أن الوحده والكثرة من ثوانى المعقولات، فالوحده تعرض لكل شئ يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى أنها تعرض لنفس الوحده فيقال وحده واحده، لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحده أيضا لما يقابلها فيقال كثره واحده.

قال: وقد تعرض لها شركه فتخصص بالمشهورى وكذا المقابل.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام (٢) أن الوحده قد تعرض لها الشركه مع غيرها من الوحدات فى مفهوم عدم الانقسام أعنى مفهوم مطلق الوحده، وذلك إذا أخذت الوحدات متخصصه بموضوعاتها، فإن وحده زيد تشارك وحده عمرو فى مفهوم كونها وحده، وحينئذ تخصص كل وحده عن الأخرى بما تضاف إليه، فإن وحده زيد تخصص عن وحده عمرو بإضافتها إلى زيد، وزيد هو المضاف المشهورى لأنه واحد بالوحده، والوحده مضاف حقيقى فإن الوحده وحده للواحد والواحد واحد بالوحده، وذات الواحد مضاف مشهورى أعنى ذات زيد وعمرو وغيرهما، فإذا أخذت الوحده مضافه إلى زيد تخصصت وامتازت عن وحده عمرو.

وكذلك مقابل الوحده أعنى الكثره فإن عشرية الأناسى (٣) مساويه لعشرية

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ٢٢٠٤

١- بينه فى ثامنه هذا الفصل.

٢- قال فى الشوارق: هذا أحسن ما قيل فى توجيه المتن (ص ١٧٨ ط ١ ج ١).

٣- إنس بالكسر مردم، أنسى بالتحريك وإنسى يكى، أناسى بالثديد والتخفيف وأناسيه وأناس جمع (منتهى الإرب).

الأفراس فى مفهوم العشريه والكثره، وإنما تتمايزان بالمضاف إليه - أعنى الأناسى والأفراس - وهما المضافان المشهوريان.

وقد يمكن أن يفهم من هذا الكلام أن مجرد الوحده - أعنى نفس عدم الانقسام - أمر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحدا حقيقيا، أما الذات التى يصدق عليها أنها واحده - أعنى المشهورى - فإنها ممتازة عن غيرها فهى أحق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقى وكذا البحث فى الكثره، والأول أنسب.

قال: وتضاف إلى موضوعها (1) باعتبارين وإلى مقابلها بثالث وكذا المقابل.

أقول: أقرب ما يمكن أن يفسر به هذا الكلام أن الوحده وحده للواحد أعنى الموضوع لها الذى تقوم الوحده به فلها إضافه بهذا الاعتبار وهى عرض قائم بالموضوع فلها إضافه الحلول، وهاتان إضافتان عرضتا لها بالنسبه إلى موضوعها وتعرض لها إضافه ثالثه بالنسبه إلى ما يقابلها أعنى الكثره وهى نسبه التقابل.

ومثل هذا النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحده أعنى الكثره.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن التقابل

قال: ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل.

أقول: يعنى به أن المقابل للوحده - أعنى الكثره - يعرض له ما يستحيل عروضه للوحده وهو التقابل، فإن التقابل لا يمكن أن يعرض للواحد وإنما يعرض للكثير من حيث هو كثير، ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع فى شئ واحد فى

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ٢٢٠٥

١- وفى (ت) وحدها: وتضاف إلى معروضها، والنسخ الأخرى كلها: وتضاف إلى موضوعها. وقد مضى فى أول هذه المسأله كلام الشارح فى تفسير الموضوع بالمعروض حيث قال: إذا عرفت هذا فموضوعهما أعنى المعروض، بل كان عبارته الماتن هناك المعروض أيضا حيث قال: ثم معروضهما قد يكون واحدا.. الخ.

زمان واحد من جهه واحده.

قال: المتنوع إلى أنواعه الأربعة (١) أعنى السلب والإيجاب وهو راجع (٢) إلى القول والعقد، والعدم والملكه وهو الأول مأخوذا باعتبار خصوصيه ما، وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهوريه، وتقابل التضاييف.

أقول: ذكر الحكماء أن أصناف التقابل أربعة، وذلك لأن المتقابلين إما أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا، أو يكونا وجوديين، ولا- يمكن أن يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدميه، إذ السلب المطلق أنما يقابله الايجاب إما مطلق أو خاص، ولا- يقابله سلب مطلق لأنه نفسه، ولا سلب خاص لأنه جزئى تحته والسلب الخاص إنما يقابله إيجاب خاص، لا سلب مطلق لأنه جزئى له ولا سلب خاص لأن مقابليهما (٣) إن لم يتقابلا فظاهر أنهما لا يتقابلان، وكذلك إن

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ٢٢٠٦

١- المتنوع مجرور صفة للتقابل، وكل واحد من السلب والإيجاب والعدم والملكه وتقابل الضدين وتقابل التضاييف منصوب بقوله: أعنى. ثم الظاهر من شرح الشارح أنه جعل القول والعقد مترادفين. وفى مصنفات القوم فسر القول بالوجود اللفظى، والعقد بالوجود الذهنى فالعقد بمعنى المعتقد. ونقل صاحب الشوارق العقل باللام بدل العقد بالبدال ثم فسر القول بالوجود اللفظى، والعقل بالوجود الذهنى. وفى غوص القضايا من الآلى المنظومه: والعقد والقضيه ترادفا إذ ارتباطا واعتقادا صادفا وقال فى الشرح: والمقصود أن العقد الذى يطلق على القضيه إما بمعنى الربط أو بمعنى الاعتقاد وكل منهما يناسب القضيه، إنتهى. ثم إطلاق القول على القضيه سائر فى عبارات القوم وفى هذا الغوص من الآلى أيضا: أن القضيه لقول محتمل للصدق والكذب وطار ما أخل. ثم إن النسخ كلها كانت عبارته كما اخترناه إلا- نسخه (ت) ففيها: فى التحقيق والمشهورى، ثم كتبت فوق المشهورى والمشهوريه خ ل.

٢- والحق أن التقابل بحسب الإيجاب والسلب لا يختص بالقضايا بل جار فيهما وفى المفردات أيضا كما حقق فى أول الفصل السادس من المرحله الخامسه من الأصفار (ط ١ - ج ١ - ص ١٣٦).

٣- أى مقابل السلب الخاص الأصل، ومقابل السلب الخاص المقابل له. توضيح هذا الكلام أن السلب الخاص لا يقابله سلب خاص، مثلا- أن عدم الناطق لا يقابله عدم الانسان، وكذلك عدم الفرس لا يقابله عدم البقر، وذلك لأن مقابليهما أى مقابل السلب الخاص الأصل، ومقابل السلب الخاص المقابل للأصل إن لم يتقابلا كالمثال الأول حيث إن عدم الانسان سلب خاص مقابل لسلب خاص آخر وهو عدم الناطق ومقابلاهما وهما الانسان والناطق لم يتقابلا كما لا يخفى، فالظاهر أنهما أعنى السلب الخاص الأصل والسلب الخاص المقابل له لا يتقابلان كما هو ظاهر، لأن نقيض المتساويين متساويان. وكذلك إن تقابلا - أى تقابل مقابلا- السلبين الخاصيين الأصل والمقابل، كالمثال الثانى حيث إن الفرس مقابل للبقر والفرس والبقر مقابلا- السلبين الخاصيين - لا يتقابلان أيضا لصدقهما معا أى لصدق السلب الخاص الأصل والسلب الخاص المقابل له معا على غير المتقابلين، المتقابلان الفرس والبقر مثلا وغيرهما كل ما كان غيرهما مثلا يصدق على الإبل بأنه عدم الفرس كما يصدق عليه بأنه عدم البقر الذى كان مقابلا لعدم الفرس.

تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين، وهذا كله ظاهر.

إذا ثبت هذا فنقول: المتقابلان إما أن يؤخذا باعتبار القول والعقد، أو بحسب الحقائق أنفسهما، والأول هو تقابل السلب والإيجاب كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

والثاني إما أن يكون أحدهما عدما أو يكونا وجوديين، والأول هو تقابل العدم والملكه وهو يقارب تقابل السلب والإيجاب، لكن الفرق بينهما أن السلب والإيجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شئ واحد.

واعلم أن الملكه هو وجود الشئ في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكه عن شئ من شأنه أن يكون له كالعمى والبصر.

وإن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضاييف كالأبوه والبنوه وإلا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض.

واعلم أن تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكه في التحقيق والمشهوريه، وذلك لأن الضدين في المشهور (١) يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ٢٢٠٧

١- هذا التفسير منه للضدين في المشهور هاهنا ليس بسديد، والحق ما قاله في شرحه على منطق التجريد للمصنف الموسوم بالجواهر النضيد من أن تقابل الضدين يطلق في المشهور على معنى وفي التحقيق على معنى آخر. أما في المشهور فيطلق الضدان على كل أمرين ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن أن يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين أو أحدهما، وسواء اندرجا تحت جنس قريب أو لا كما يجعلون المذكوره ضد الأنوثة، وأما بحسب التحقيق مصطلح الحكماء فيطلق الضدان على كل وجوديين بينهما غايه التباعد بشرط اندراجهما تحت جنس قريب يصح منهما أن يتعاقبا على موضوع واحد وارتفاعهما معا عنه، وكذلك المصنف في أساس الاقتباس والمتأله الشيرازى في الأسفار وغيرهم في غيرها من الكتب المنطقيه والحكميه.

أحدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على أخص من ذلك وهو أن يقيد ما ذكر بأن يكون بينهما غاية التباعد، فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الأول لا الثانى.

وأما تقابل العدم والملكه فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شئ عن شئ وبحسب الشهره على معنى أخص من ذلك وهو أن يقيد الشئ بأن يكون نوعا أو جنسا قريبا أو بعيدا على اختلاف التفسير، فيقال: هو عدم شئ عما من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه القريب، فعدم البصر عن الحائط عدم ملكه بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثانى، فقد ظهر أن تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهره، وتقابل العدم والملكه بالعكس.

قال: ويندرج تحته الجنس (١) باعتبار عارض.

أقول: لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ٢٢٠٨

١- المراد من الجنس التقابل، وضمير تحته راجع إلى التضاييف، يعنى أن التقابل مع أنه جنس لأنواعه الأربعة ومنها التضاييف، فهو أحد أنواع التضاييف أيضا باعتبار آخر فجنس النوع صار نوعا لنوعه ونوعه صار جنسا له، وكم له من نظير باعتبار طرو الحثيات على المعانى. ثم لا يخفى على البصير المتدرب بأسلوب الكلام أن قول الماتن: التقابل المتنوع إلى أنواعه الأربعة صريح بأن التقابل جنس أو كالجنس لتلك الأربعة، وأن الضمير فى أى موطن كان ينظر إلى المرجع القريب إلا أن يدل دليل على خلافه، فالمعنى بالجنس التقابل، والمراد بالضمير فى تحته التضاييف كما أن الشارح حملة على هذا النمط وكذلك صاحب الشوارق إلا أن القوشجى أرجع الضمير إلى التقابل وفسر الجنس بالتضاييف، ثم قال ما قال وبعد ذلك نقل التفسير الذى قاله الشارح ثم أورد عليه، وصاحب الشوارق أجابه وشنع عليه بأنه أخطأ فى الجواب، فراجع الكتابين حتى تجد الصواب فى البين.

٢- أتى بالكاف تبيها على أن التقابل ليس جنسا على الحقيقه لما تحته بوجه من الوجوه، وقد دل عليه الشيخ بقوله: وذلك لأن المتضاييف ماهيته أنه معقول بالقياس إلى غيره، ثم يلحق هذه الماهيه أن يكون مقابلا ليس أنها يتقوم بهذا فإنه ليس هذا من المعانى التى يجب أن يتقدم فى الذهن أولا حتى يتقرر فى الذهن أن الشئ ماهيته مقوله بالقياس إلى غيره بل إذا صار الشئ متضاييفا لزم فى الذهن أن يكون على صفه التقابل، فالذاتيه بشرائطها غير موجوده بين التقابل وبين الأشياء التى هى كالأنواع للتقابل، إنتهى. ثم إن صاحب الشوارق بعد نقل كلام الشيخ المذكور قال: أتى الشيخ بالتضاييف على سبيل التمثيل لجريانه فى التضاد وغيره ويدل عليه قول المصنف أيضا ومقوليته عليها بالتشكيك لما سيأتى من نفى التشكيك فى الذاتيات وسواء فى ذلك الاعتباريات وغيرها، إنتهى. وقول الفخر الرازى على ما نقله القوشجى من أنا نعقل ماهيه المتضاييفين وإن لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضاييفين، بالتقابل مأخوذ من دليل الشيخ كما لا يخفى. ثم إن المحقق الماتن قال فى أساس الاقتباس (ص ٥٨ ط ١) بعباره أوضح وأوجز ما هذا لفظه: وحمل تقابل بر أين أقسام نه چون حمل أناس بود چه ماهيت بعضى بى تعقل تقابل معقول است بل چون لوازم بود.

ذكر أن مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه أعنى التضاييف، فإن التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضاييف، وذلك لأن المقابل لا- يعقل إلا- مقيسا إلى غيره لكن باعتبار عروض التقابل، فإن المقابل لا من هذه الحثيه قد لا يكون مضاييفا فإن ذات السواد وذات البياض لا- باعتبار التقابل ليسا من المتضاييفين، فإذا اخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعا من المضاف المشهورى، فقد ظهر أن الجنس أعنى المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضاييف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد فى أن يكون الشئ أخص أو مساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض له.

قال: ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدها فيه الثالث (١).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص: ٢٢٠٩

١- قد أصاب العبارة فى سائر النسخ تحريف فاحش، حيث حرف فيها الثالث بالسلب أو السالب. الصواب الثالث بدل السلب أو السالب بلا دغدغه كما فى (ت)، أى الثالث من أنواع التقابل الأربعة فى العبارة المتقدمه وهو تقابل الضدين، على أن السلب لا يوافق شرح العلامة الحلوى أيضا لأنه قال: فإن تقابل الضدين أشد فى التقابل من تقابل السلب والإيجاب، وبعد ذلك قال: وقيل إن تقابل السلب والإيجاب أشد من تقابل التضاد. ثم إن تقابل الضدين أشد لأن محلها فى الاتصاف بأحدهما يفتقر إلى سلب الآخر ويستلزمه وهو - أى ثبوت الضد - أخص من السلب دون العكس، لأن السلب لا يستلزم الضد، فهو - أى ثبوت الضد - أشد فى العناد للآخر من سلبه، فالضدان فيهما سلب ضمى مع كونهما فى غاية الخلاف، ولذلك كان أشدها فى التقابل الثالث. وفى الأصفار (ط ١ - ج ١ - ص ١٣٥): (إعلم أن مقوليه التقابل على أقسامه بالتشكيك، وأشدها فى بابه السلب والإيجاب).

أقول: التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسويه بل بالتشكيك، فإن تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والإيجاب، وذلك لأن ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر وهو أخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للآخر من سلبه.

وقيل: إن تقابل السلب والإيجاب أشد من تقابل التضاد، لأن الخير لذاته خير وهو ذاتي وأنه ليس بشر وأنه عرضي، واعتقاد أنه شر يرفع العرضي وأنه ليس بخير يرفع الذاتي، فيكون منافاه السلب أشد.

قال: ويقال للأول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمان.

أقول: تقابل السلب والإيجاب إن أخذ في المفردات كقولنا: زيد لا زيد، فهو تقابل العدم والملكه، وإن أخذ في القضايا سمي تناقضا كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، وهو إنما يتحقق في القضايا بثمان شرائط:

الأول: وحده الموضوع فيهما، فلو قلنا: زيد كاتب، عمرو ليس بكاتب، لم تتناقضا وصدقنا معا.

الثاني: وحده المحمول، فلو قلنا: زيد كاتب، زيد ليس بنجار، لم تتناقضا وصدقنا معا.

الثالث: وحده الزمان، فلو قلنا: زيد موجود الآن، زيد ليس بموجود أمس، أمكن صدقهما.

الرابع: وحده المكان، فلو قلنا: زيد موجود في الدار، زيد ليس بموجود في السوق، أمكن صدقهما.

الخامس: وحده الإضافه، فلو قلنا: زيد أب أي لخالد، زيد ليس بأب أي لعمرو، أمكن صدقهما.

السادس: وحده الكل والجزء، فلو قلنا: الزنجي أسود أي بعضه، الزنجي ليس

[شماره صفحه واقعي : ١٦٣]

ص: ٢٢١٠

بأسود أى ليس كل أجزاءه كذلك، أمكن صدقهما.

السابع: وحده الشرط، فلو قلنا: الأسود قابض للبصر (١) أى بشرط السواد، الأسود ليس بقابض للبصر أى لا بشرط السواد، أمكن صدقهما.

الثامن: وحده القوه والفعل، فلو قلنا: الخمر فى الدن مسكر بالقوه، الخمر فى الدن ليس بمسكر بالفعل، لم تتناقضا وصدقنا معا.

قال: هذا فى القضايا الشخصية، أما المحصوره فبشرط تاسع وهو الاختلاف فيه فإن الكليه ضد (٢)، والجزئتان صادقتان.

أقول: أعلم أن القضييه إما شخصيه أو مسوره أو مهمله، وذلك لأن الموضوع إن كان شخصيا كزيد سميت القضييه شخصيه، وإن كان كليا يصدق على كثيرين فإما أن يتعرض للكليه والجزئيه فيه أو لا، والأول هو القضييه المسوره كقولنا: كل انسان حيوان، بعض الانسان حيوان، لا شئ من الانسان بحجر، بعض الانسان ليس بكاتب.

والثانى هو المهمله كقولنا: الانسان ضاحك، وهذه فى قوه الجزئيه فالبحت عن الجزئيه يغنى عن البحث عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: الشرائط الثمان كافيه فى القضييه الشخصيه، أما المحصوره فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف فى الكم، فإن الكليتين متضادتان لا تصدقان، ويمكن كذبهما كقولنا: كل حيوان انسان، لا شئ من الحيوان بانسان، والجزئتان قد تصدقان كقولنا: بعض الحيوان انسان، بعض

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ٢٢١١

١- لو ذكر المثال هكذا - كما فى سائر الكتب -: الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض، وليس بمفرق بشرط كونه أسود، لكان أولى.

٢- كما فى النسخ كلها إلا نسخه (ت) ففى هامشها: فإن الكليه ضد الكليه وكأن تعليقه أدرجت فى المتن، وذلك لأن الكلام فى تناقض القضايا، وصرح بأن شرطه فى المحصوره الاختلاف ومع الاختلاف لا يصدق الضديه، فهذا قرينه بينه فى أن المراد من قوله الكليه ضد هو أن الكليه ضد الكليه فلا حاجه إلى ذكرها مع بناء الرساله على الإيجاز.

الحيوان ليس بانسان، أما الكليه والجزئيه فلا- يمكن صدقهما البتة ولا- كذبهما كقولنا: كل انسان حيوان، بعض الانسان ليس بحيوان، فهما المتناقضان.

قال: وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف فيها (1) بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا.

أقول: لا بد في القضايا الموجهه من الاختلاف في الجهه بحيث لا يمكن صدقهما معا ولا كذبهما، ونعنى بالجهه كيفيه القضيه من الضروره والدوام، والإمكان والأطلاق فإنهما لو لم يختلفا في الجهه أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنين فإنهما تصدقان مع الشرائط التسع كقولنا: بعض الانسان كاتب بالإمكان، لا شئ من الانسان بكاتب بالإمكان، وكالضروريتين فإنهما تكذبان كقولنا: بعض الانسان بالضروره كاتب، لا شئ من الانسان بالضروره كاتب، وليس مطلق الاختلاف في الجهه كافيا في التناقض ما لم يكن اختلافا لا- يمكن اجتماعهما معه، فإن الممكنه والمطلقه المتخالفتين كما وكيف لا تتناقضان كما قلنا في الممكنتين، أما الممكنه والضروريه إذا اختلفتا كما وكيف فإنهما تتناقضان وكذا المطلقه والدائمه.

قال: وإذا قيد العدم بالملكه في القضايا سميت معدوله وهي تقابل الوجوديه (2) صدقا لا كذبا لإمكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما.

أقول: لما ذكر حكما من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم والملكه، وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضيه معدوله وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا: زيد هو ليس بكاتب، وهي تقابل

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ٢٢١٢

١- قد حرفت العبارة في سائر النسخ بهذه الصورة: وهو الاختلاف أيضا بحيث. ولكن الصواب: وهو الاختلاف فيها بحيث، كما اخترناه في المتن موافقا لنسخه (ت) وضمير فيها راجع إلى الجهه بقريته الموجهات، كما في الشرح وكما أن العبارة السابقه وهو الاختلاف فيه راجع إلى الحصر بقريته المحصوره.

٢- أى الموجهه المعدوله تقابل الموجهه المحصله.

الوجوديه فى الصدق لامتناع صدق الكتابه وعدمها على موضوع واحد فى وقت واحد من جهه واحده، ويجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع، وإذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجه المعدوله وهى السالبه المعدوله، ومقابل الموجه المحصله وهى السالبه المحصله لإمكان صدق السلب فى الطرفين عن الموضوع المنفى.

قال: وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه، أو لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط (١).

أقول: هذه أحكام التضاد وهى أربعة: الأول أن أحد الضدين بعينه قد يكون لازما للموضوع كسواد القار، وقد لا يكون فإما أن يكون أحدهما لا- بعينه لازما للموضوع كالصحة والمرض للبدن، أو لا- يكون فإما أن يخلو عنهما معا كالفلك الخالى عن الحرارة والبروده أو يتصف بالوسط كالفاتر (٢).

قال: ولا يعقل للواحد ضدان.

أقول: هذا حكم ثان للتضاد وهو أنه لا يعرض (٣) بالنسبه إلى شئ واحد إلا لواحد فلا يضاد الواحد الاثنى لأن الواحد إذا ضاد اثنى فإما بجهه واحده أو بجهتين، فإن كان بجهه واحده فهو المطلوب وهو أن ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما، وإن كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس البحث فيه.

قال: وهو منفى (٤) عن الأجناس.

أقول: هذا حكم ثالث للتضاد وهو أنه منفى عن الأجناس ولا ينتقض بالخير

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص: ٢٢١٣

١- أى أو عند الاتصاف بالوسط.

٢- وهو المتوسط بين الحرارة والبروده.

٣- هذا الدليل بأسره خلاصه ما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء وكذا الحكمان الاثيان (ج ٢ ط ١ ص ٤٢٥ وص ٥٥١).

٤- أى التضاد منفى عنها. وقال الشارحان صاحب الشوارق والقوشجى: إن مستند هذا الحكم والحكم الآتى وهو قوله: ومشروط فى الأنواع باتحاد الجنس، هو الاستقراء.

والشر لأنهما ليسا جنسين (١) ولا ضدّين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكماله والنقص.

قال: ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس.

أقول: هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير ولا ينتقض بالشجاعه والتهور (٢) لأن تقابلهما من حيث الفضيله والرذيله العارضتين لا من حيث ذاتيهما.

قال: وجعل الجنس والفصل واحد (٣).

أقول: الجنس والفصل في الخارج شئ واحد لأنه لا يعقل حيوانيه مطلقه موجوده بانفرادها انضمت إليه الناطقيه فصارت انسانا بل الحيوانيه في الخارج هي الناطقيه فوجودهما واحد، وهذه قاعده قد مضى تقريرها، والذي يخطر لنا أن الغرض بذكرها هاهنا الجواب عن إشكال يورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد، وتقريره أن كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما، فإن وقع التضاد فإنما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد وإلا لزم التسلسل، فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد.

وتقرير الجواب أن الفصل والجنس واحد في الأعيان، وإنما يتميزان في العقل فجعلاهما واحد هو النوع فكان التضاد عارضا في الحقيقه للأنواع لا للفصول الاعتباريه، لأن التضاد إنما هو في الوجود لا في الأمور المتعلقة، فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غيرى يفهم منه غير ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص: ٢٢١٤

١- لأننا قد نعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير أو الشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شرورا وقد تقدم آنفا توضيح ذلك تفصيلا عن الشيخ والطوسى.

٢- بأن يقال: إنهما ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيله والرذيله.

٣- قد تقدم في المسأله الرابعه من هذا الفصل أيضا حيث قال: وجعلاهما واحد، ثم إن العبارة في (م ت ص) منصوبه هكذا: وجعل الجنس والفصل واحدا بالنصب والباقيه بالرفع. والظاهر أن الرفع صواب.

قال: كل شئ يصدر عنه أمر (١) إما بالاستقلال أو الانضمام فإنه عله لذلك

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ٢٢١٥

١- أورد عليه المحقق الشريف بأن هذا التعريف بظاهره لا يتناول غير الفاعليه، إذ لا صدور من غير الفاعليه فالأولى أن تعرف بالاحتياج فيقال: العله ما يحتاج إليه أمر. قال صاحب الشوارق: إنما قال بظاهره لإمكان تأويل الصدور إلى الاحتياج كما يشعر به أيضا قوله: فالأولى، ثم حمل الصدور على معنى عام حتى يجرى فى العلل كلها، ثم قال: لا بأس بالتعريف، لأن قوله: بالانضمام يشمل العلل الثلاث أيضا، ثم قال: أو يكون التعريف للفاعليه ويفهم غيرها منه بالمقاييسه. أقول: الأمر الأهم فى المقام هو أن يعلم أن العله والمعلول بمعناهما المتعارف فى الأذهان لا يجرى على الأول تعالى وآياته التى هى مظاهر أسمائه التى هى شؤون ذاته الصمديه التى لا جوف لها، وأن التمايز بين الحق سبحانه وبين الخلق ليس تمايزا تقابليا، بل التمايز هو تميز المحيط عن المحاط بالتعين الإحاطى والشمول الاطلاقى الذى هو الوحده بمعناها الحقيقى، بل إطلاق الوحده من باب التفخيم وهذا الإطلاق الحقيقى الإحاطى حائز للجميع ولا يشذ عن محيطه شئ فهو الكمال الحقيقى وهو سبحانه محيط بكل شئ لأنه الحى القيوم أى القائم لذاته والمقيم لغيره لا أنه محيط على كل شئ فقط. فيجب تلطيف السرف فى معنى الصدور والتميز بين الحق والخلق وكون العله والمعلول على النحو المعهود المتعارف فى الأذهان السافله ليس على ما ينبغى بعز جلاله وعظموته سبحانه وتعالى. وبالجملة، يجب الوصول إلى نيل التوحيد القرآنى حتى يعلم أن البينونه بين العله ومعلولها فى المقام ليست عزليه بل وصفيه بمعنى سلب السلوب والحدود والنواقص عنه تعالى حتى يعلم أن إطلاق العله والمعلول فى المقام على ضرب من التوسع فى التعبير أرفع وأشمخ من المعنى المعهود.

الأمر والأمر معلول له.

أقول: لما فرغ من البحث عن لواحق الماهيه شرع في البحث عن العله والمعلول لأنهما من لواحق الماهيه وعوارضها وهما من الأمور العامه أيضا، ونفس اعتبار العليه والمعلوليه من المعقولات الثانيه ومن أنواع المضاف.

وفي هذا الفصل مسائل:

١- المسأله الأولى : في تعريف العله و المعلول

وهما وإن كانا من المتصورات القطعيه لكن قد يعرض اشتباه ما فيذكر على سبيل التنبيه والتمييز ما يزيل ذلك الاشتباه، فإذا فرضنا صدور شئ عن غيره كان الصادر معلولا والمصدر عنه عله سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلل التامه (١)، أو على سبيل الانضمام كجزء العله، فإن جزء العله شئ يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد.

٢- المسأله الثانيه : في أقسام العله

قال: وهي فاعليه وماديه وصوريه وغائيه.

أقول: العله هي ما يحتاج الشئ إليه، وهي إما أن تكون جزءا من المعلول أو خارجه عنه، والأول إما أن يكون جزءا يحصل به الشئ بالفعل أو بالقوه والأول الصوره والثاني الماده، وإن كانت خارجه فإما أن تكون مؤثره أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غايه.

٣- المسأله الثالثه : في أحكام العله الفاعليه

قال: فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٩]

ص: ٢٢١٦

١- هكذا في النسخ الأصيله المعتبره على صوره الجمع، وفي بعض النسخ جاءت الكلمه بالإفراد أي العله التامه.

أقول: الفاعل هو المؤثر والغايه ما لأجله الأثر والماده والصوره جزءه (١) وإذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول، لأنه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه، فتخصيص وقت الوجود به إما أن يكون لأمر زائد أو لا يكون، فإن كان الأول لم يكن المؤثر المفروض أولاً تاماً هذا خلف، وإن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال.

قال: ولا تجب مقارنه العدم.

أقول: ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم وهو على الإطلاق غير سديد، بل المؤثر إن كان مختاراً (٢) وجب فيه ذلك لأن المختار إنما يفعل بواسطه القصد وهو إنما يتوجه إلى شئ معدوم وإن كان موجبا لم يجب فيه ذلك.

قال: ولا يجوز بقاء المعلول بعده (٣) وإن جاز في المعد.

أقول: ذهب قوم غير محققين (٤) إلى أن احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه، فإذا أوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده، وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني (٥) وغيره من الآثار وهو خطأ، لأن عله الحاجه وهي الإمكان ثابتة بعد الإيجاد فثبتت الحاجه والبناء ليس عله مؤثره في وجود البناء الباقي، وإنما حركته عله لحركه الأحجار ووضعها على نسبه معينه، ثم بقاء الشكل

[شماره صفحه واقعی : ١٧٠]

ص: ٢٢١٧

- ١- أى جزء الأثر الذى هو معلول.
- ٢- وقد تقدم الكلام فيه فى المسأله الرابعه والأربعين من الفصل الأول.
- ٣- أى بعد الفاعل فى قوله: فالفاعل مبدأ التأثير.
- ٤- وأما قول المحققين فقد تقدم فى المسأله التاسعه والعشرين من الفصل الأول من أن عله احتياج الأثر إلى مؤثره هو الإمكان لا غير.
- ٥- وكذا بالابن الباقي بعد الأب وبالسخونه الباقيه بعد النار، وقالوا: لو جاز على البارى العدم لما أضر عدمه بقاء العالم، وشنع عليهم الشيخ فى كتابى الإشارات والشفاء. أما الإشارات فقد تقدم نقل كلامه منه فى تلك المسأله المذكوره، وأما كلامه فى الشفاء فيطلب فى الثانى من سادسه الإلهيات (ص ٥٢٤ ج ٢ ط ١).

هذا فى العلل الفاعليه، أما العلل المعده فإنها تعدم وإن كانت معلولاتها موجوده كالحركه المعده للوصول والحراره.

قال: ومع وحدته يتحد المعلول (١).

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ٢٢١٨

١- يعنى مع وحده الفاعل الذى هو مبدأ التأثير يتحد المعلول، ويعبرون عنه بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والشيخ فى الإشارات وسم هذا المطلب بالتنبيه حيث قال فى الفصل الحادى عشر من خامس الإشارات: تنبيه مفهوم أن عله ما يجب عنها - أ - غير مفهوم أن عله ما بحيث يجب عنها - ب - الخ. وقال المحقق الماتن فى شرحه عليه: يريد بيان أن الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وإنما كثرت مدافعه الناس إياه لإغفالهم معنى الوحده الحقيقيه. أقول: وللرقام فى هذا المقام من شرحه على الإشارات تعليقه هى العمده والأصل فى بيان صدور الواحد عن المبدأ الأول الواحد الأحدى الصمدى سبحانه وتعالى فعليك بالغور فيها وهى ما يلى: إن هذه المسأله أى الواحد الأحدى لا يصدر عنه إلا واحد من أمهات المسائل الفلسفيه وقد تعاضد العقل والنقل فيها فإنه تحقق عن الشرع أول ما خلق الله العقل، ثم إن لهذه المسأله الرصينه شأناً آخر أجل وأدق مما ذكر فى هذا الكتاب وأترابه، وقد برهن فى الحكمه المتعاليه والصحف العرفانيه، والوصول إلى إدراك حقيقته يحتاج إلى تلطيف سر وتدقيق فكر وتجريد نظر. وذلك الشأن هو الفرق بين أول ما صدر وبين أول ما خلق، فإن أول ما خلق هو العقل والخلق هو التقدير فالعقل هو تعين تقديرى من التعينات التقديرية، وهذا التعين شأن من شؤون الصادر الأول ونقش من نقوشه وكلمه من كلماته العليا، وبتعبير آخر على نحو توسع فى التعبير أن هذا التعين عارض على ماده الممكنات وتلك ماده هو الوجود المطلق بمعنى نفس الرحمن لا- الوجود المطلق الحق الأحدى المنزه عن هذا الإطلاق. والصادر الأول هو الوجود المنبسط السارى فى الممكنات ومنها العقل. فأول ما خلقه الله تعالى هو العقل، وأما أول ما صدر عنه تعالى فهو الوجود المنبسط الذى هو ماده العقل وماده جميع الممكنات. وفى آخر نصوص الصدر القونوى: والحق سبحانه وتعالى من حيث وحده وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحاله إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً ما هو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان المكونات وما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود المسمى أيضاً بالعقل الأول وبين سائر الوجودات، الخ. فراجع فى تلك الغايه القصوى إلى المرحله السادسه من الحكمه المتعاليه أعنى الأسفار فى العله والمعلول، سيما الفصل المعنون بقوله فى الكشف عما هو البغيه القصوى. وقد شرح هذا الفصل الحكيم الإلهى آقا على المدرس فى بدائع الحكم (ص ١٨٤)، وهكذا إلى الأسفار (ج ١ ص ١٩٣ ط ١) والى المقام الخامس من مصباح الأنس لابن الفنارى فى شرح مفتاح الغيب (ص ٦٩ ط ١) ورسالتنا الفارسيه الموسومه بوحدت از دیدگاه عارف وحكيم تجديك فى المقام جدا، والله سبحانه ولى التوفيق.

أقول: المؤثر إن كان مختاراً (١) جاز أن يتكثر أثره مع وحدته، وإن كان موجبا ذهب الأكثر إلى استحاله تكثر معلوله باعتبار واحد، وأقوى حججهم أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايره لنسبته إلى الآخر، فإن كانت النسبتان جزئيه (٢) كان مركبا وإلا تسلسل.

وهي عندى ضعيفه (٣) لأن نسبة التأثير والصدور تستحيل أن تكون وجوديه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ٢٢١٩

١- المؤثر الأول سبحانه وتعالى مختار باتفاق المتألهين فى التوحيد، والفاعل الموجب هو المبدأ الطبيعى أعنى الأصول الأزليه الماديه التى هى أجزاء لا- تتجزأ وجواهر فردة على ما ذهب إليه القائلون بها فى تكون صوره العالم ولم يتفوه حكيم إلهى بأن الواجب سبحانه فاعل موجب، كما لم يذهب إلى جواز صدور الكثره عن الواحد بالوحده الحقه الحقيقيه لبراءته عن الحثيات الكثيره، ومع ذلك كله يقول بسيط الحقيقه كل الأشياء، فافهم.

٢- كلمه جزئيه على التثنيه المضافه إلى الضمير.

٣- كذا قال رحمه الله فى كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد للمصنف قدس سره حيث قال الخواجه: ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط شيئا واحدا والباقي بتوسط، قال الشارح: أقول: ذهب الأوائل إلى أن الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط شئ آخر واحدا لا أزيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه، لأنه تعالى واحد من كل جهه والواحد من كل جهه لا يصدر عنه شيئا، لأن مفهوم صدور الأول عنه مغاير لمفهوم صدور الثانى. وهذان المفهومان إن كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجبا، وكذا إن كان أحدهما داخلا. وإن كانا خارجين كان مفهوم صدور أحدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر ويتسلسل. ثم قال ردا عليهم: وهذا الكلام فى غايه السقوط، لأن مفهوم الصدور اعتبارى لا تحقق له فى الخارج وإلا لزم التسلسل ويلزم امتناع اتصاف البسيط بأكثر من واحد لأن مفهوم اتصافه بأحد الشئيين مغاير لمفهوم اتصافه بالآخر وامتناع سلب شئيين عن واحد (ص ٤٤ ط ١). وكذا فى كتابه المسمى نهج المسترشدين الذى شرحه الفاضل المقداد وسمى ذلك الشرح إرشاد الطالبين حيث قال فى النهج: ويمكن استناد معلولين إلى عله بسيطه إلى آخر ما قال. والفاضل المقداد بعد ما نقل مذهب الحكماء قال على مذهب العلامه: والجواب - يعنى الجواب عن الحكماء - من وجهين: الأول من حيث النقض وهو أنا نمنع القسمه وحصرها فإن ذلك إنما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين فى الخارج، فيقال فيهما إما أن يكونا داخلين أو خارجين، إلى آخر الكلام. وأما إذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما فى الخارج فإننا نختار حينئذ أنهما خارجان ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما إلى العله. ثم قال: ثم المصنف - يعنى صاحب النهج - استدلل على كون الصدور أمرا اعتباريا لا وجود له فى الخارج فإنه لو كان موجودا فى الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمه أنه لا جائز أن يكون واجبا لاستحاله تعدد الواجب، واستحاله كونه عرضا فيكون ممكنا فيكون له صدور وننقل الكلام إلى صدوره ونقول فيه كما قلنا فى الأول فيلزم التسلسل. الثانى من حيث المعارضه وهى هنا نقض إجمالى وذلك من وجهين (الأول) أنه يلزم أن لا يصدر عن ذلك البسيط شئ أصلا، وذلك لأنكم تسلمون صدور أمر واحد عن تلك العله البسيطه، وحينئذ نقول: ذلك الواحد له صدور فيكون مغايرا للعله ولذلك الواحد لكونه نسبه إليهما فإما أن يكون داخلا فى العله أو خارجا، فمن الأول يلزم التركيب، ومن الثانى يلزم التسلسل. (الثانى)

أنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يسلب من الواحد أكثر من واحد، وأن لا يتصف إلا بشئ واحد. أما الأول فلأن سلب (ا) عن (ج) مغاير لسلب (ب) عنه، لأننا نعقل أحد السلبين ونغفل عن الآخر فيما أن يكونا داخليين أو خارجيين إلى آخره. وأما الثاني فلأن اتصاف (ا) ب (ب) غير اتصافه ب (ج) وهما أيضا مغايران لما قلنا فيما أن يكونا داخليين أو خارجيين - إلى آخر الكلام - ويلزم ما قلتم، إنتهى (ص ٨٦ ط ١). أقول: إن السنخيه بين الفاعل وفعله مما لا يعتريه ريب ولا يتطرق إليه شائبه دغدغه ويعبرون عنها بالسنخيه بين العله ومعلولها وكل فعل يصدر من فاعله على جهه خاصه فيه وإلا يلزم صدور كل شئ عن كل شئ وظهور كل أثر عن كل شئ وهو كما ترى، فإن صدر عن فاعل أثران فلا شك أن فيه جهتين صدر كل واحد منهما عن كل واحد منهما. وهذه الجهه هى الحيشيه الواقعيه المتحققه فى ذات الفاعل وهو مبدأ صدور الأثر ومنشأ ظهوره والأمر الاعتبارى المحض الذى يفرض فى الذهن فرضا بلا- واقع أنى له شأنه الاصدار. فما قالوا فى صدور الكثره عن الواحد محقق فى الفاعل ذى الحيشيات النفس الأمريه لا الفاعل الصمد الذى هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وحيث علمنا وأيقنا بأن نضد الكلمات الإلهيه على نظم أتم وأحسن فلا- يصدر من فاعلها القيوم إلا- واحد هو نور مرشوش ورق منشور، ثم تصور بصور الكثره غير المتناهيه الأشرف فالأشرف نزولا- والأ-خس فالأ-خس صعودا على وفق علمه العنائى الذى هو عين ذاته، والكثرات مرايا آياته ومظاهر أسمائه وصفاته. ثم إن كلام الخواجه ليس إلا فى صدور الفعل عن فاعله وأما إن كان الفاعل واجب الوجود لذاته فهو غير مصرح فى كلامه، فتأمل.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۳]

ص: ۲۲۲۰

وإلا لزم التسلسل، وإذا كانت من الأمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة عليها.

قال: ثم تعرض الكثره (١) باعتبار كثره الإضافات.

أقول: لما بين أن العله الواحده لا يصدر عنها إلا معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها فى سلسله واحدہ بحيث يكون أى موجود فرضته عله لأى موجود فرضته أو معلولا له إما قريبه أو بعيدہ فلا يوجد شيئان يستغنى أحدهما عن الآخر والوجود يكذب هذا فأوجبوا وقوع كثره فى المعلول الأول غير حقيقه بل إضافيه يمكن أن يتكثر بها التأثير، قالوا: لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى عله واجب وله ماهيه ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه، وهذه جهات كثره إضافيه يقع بها التكثر ولا تثلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهه شىء.

وهذا الكلام عندنا فى غايه السقوط، لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ٢٢٢١

١- إشاره إلى جواب ما قاله المتكلمون من أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لما يصدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثانى، وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا، فيكون الموجودات سلسله واحدہ طوليه فكيف ظهرت الكثرات العرضيه.

٢- هذا الاعتراض أورده الفخر الرازى أيضا. والحق أن الفاعل فى الوجود هو الحق سبحانه وتلك الجهات هى شؤون ظهور آثاره. وما قالوه من أن العقل يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه فليس عقلا- مابينا وموجودا متمايزا عن فاعله سبحانه وإلا كان الواجب واحدا بالعدد وهو سبحانه فى السماء إله وفى الأرض إله وقيوم لهما وله ما فى السماوات والأرض بالملكه الحقيقه التى يعبرون عنها بالإضافه النوريه الاشرقيه. نعم لو تفوه بأن الماهيات متأصله فى تحققها، أو الموجودات حقائق متمايزه متباينه لكان الاعتراض واردا ولكن الأمر أرفع من تأصلها رأسا وأشمخ من تباينها أصلا. والحكم على التوحيد الصمدى محكم غايه الأحكام.

لأنها أمور اعتباريه ومساويه لغيرها ولا تكون شروطا فيه.

قال: وهذا الحكم ينعكس على نفسه (١).

[شماره صفحه واقعي : ١٧٥]

ص: ٢٢٢٢

١- النسخ كلها على نفسه إلا- (ت) فهي: إلى نفسه. يعني أن قولنا مع وحدته يتحد المعلول ينعكس على نفسه أى مع وحده المعلول تتحد العله، أى كما أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد كذلك لا يصدر الواحد إلا عن الواحد. واعلم أن كلا من الأصل والعكس مستدل على حياله فلا إشكال على عكسه إلى نفسه فى الظاهر. وهذا مثل أن يقال على مبنى الحكمة المتعاليه: أن كل عاقل معقول وأن كل معقول عاقل، فإنهما حكمان برهن كل واحد منهما فى محله لا أن الحكم الثانى استفيد من العكس فيقال: أن الموجه الكليه لا تنعكس كنفسيها. لا بأس بنقل كلام كامل رصين من الماتن المحقق فى الرد على زعم الفخر الرازى تأييدا للمرام وتسديدا للحكم المبحوث عنه فى الصدور فى المقام قال فى شرح الفصل الحادى عشر من خامس حكمه الإشارات: إن الفاضل الشارح - يعنى به الفخر الرازى - عارض به دليل الحكماء بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيره كقولنا: هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر، وقد يوصف بأشياء كثيره كقولنا: هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يقبل أشياء كثيره كالجوهر للسواد والحركه، ولا- شك فى أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله لتلك الأشياء مختلفه ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحد ولا يوصف إلا بواحد ولا يقبل إلا واحدا. وأجاب الخواجه عنه بأن سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ أمور لا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فإنه لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود أشياء فوق واحده تتقدمها حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفه وصدور الأشياء الكثيره عن الأشياء الكثيره ليس بمحال. بيانه أن السلب يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفه والقابليه إلى قابل ومقبول أو إلى قابل وشئ يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركه يفتقر إلى اختلاف حال القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركه من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها. وأما صدور الشئ عن الشئ أمر يكفى فى تحققه فرض شئ واحد هو العله وإلا- لا يمتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد. لا يقال: الصدور أيضا لا يتحقق إلا- بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر، لأننا نقول: الصدور يطلق على معينين: أحدهما: أمر إضافى يعرض للعله والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه. والثانى: كون العله بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافه العارضه لهما وكلامنا فيه، وهو أمر واحد إن كان المعلول واحدا. وذلك الأمر قد يكون هو ذات العله بعينها إن كانت العله عله لذاتها، وقد يكون حاله تعرض لها إن كانت عله لا لذاتها بل بحسب حاله أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا- محاله يكون ذلك الأمر مختلفا ويلزم منه التكثر فى ذات العله، إنتهى. ثم إن فى المقام مباحثات أخرى رأينا الذب عنها أجدر وإن شئت فراجع الأسفار (ج ٧ ط ٢ ص ٢١٩).

أقول: يريد بذلك أن مع وحده المعلول تتحد العله وهو عكس الحكم الأول، فلا- يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لأنه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال الحاجه إليهما مستغنيا عنهما هذا خلف.

قال: وفي الوحده النوعيه لا عكس.

أقول: إذا كانت العله واحده بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحدا بالنوع كون العله كذلك فإن الأشياء المختلفه تشترك في لازم واحد كاشتراك الحرکه والشمس والنار في السخونه لأن المعلول يحتاج إلى مطلق العله وتعين العله جاء من جانب العله لا المعلول.

قال: والنسبتان من ثوانى المعقولات (١) وبينهما مقابله التضاييف.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ٢٢٢٣

١- أعلم أن صاحب الشوارق جعل قوله: والنسبتان إلى قوله: تتكافى النسبتان مسأله ثالثه فقال: هذه المسأله في أحوال العله مطلقا سواء كانت تامه أو غير تامه مع معلولها: فمنها: أن العليه والمعلوليه من الأمور الغير المتأصله في الخارج على ما قاله والنسبتان.. الخ. ومنها: أن بينهما مقابله التضاييف، ومنها أنهما قد يجتمعان.. الخ. ومنها: أنهما أى العله والمعلوله لا يتعاكسان فيهما أى فى العليه والمعلوليه، وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الأحكام كلها ضروريه. ومنها: أنه لا يجوز الترتيب بينهما إلى غير النهايه ويقال له التسلسل، وإليه أشار بقوله: ولا يتراقى.. الخ. وقد احتج على بطلانه بوجه: الأول قوله لأن كل واحد.. الخ، والثانى برهان التطبيق.. الخ.

أقول: يعنى أن نسبه العليه والمعلوليه من المعقولات الثانيه لاستحاله وجود شئ فى الأعيان هو مجرد عليه أو معلوليه وإن كان معروضهما موجودا وبينهما مقابله التضاييف فإن العله عله المعلول، والمعلول معلول العله وقد نبه بقوله:

وبينهما مقابله التضاييف على امتناع كون الشئ الواحد بالنسبه إلى شئ واحد عله ومعلولا، وهو الدور المحال، لأن كونه عله يقتضى الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضى الحاجه والتأخر فيكون الشئ الواحد مستغنيا عن الشئ الواحد متقدما عليه، ومحتاجا إليه متأخرا عنه هذا خلف.

قال: وقد يجتمعان فى الشئ الواحد بالنسبه إلى أمرين لا يتعاكسان فيهما.

أقول: قد تجتمع نسبه العليه والمعلوليه فى الشئ الواحد بالنسبه إلى أمرين فيكون عله لأحد الشيئين ومعلولا- للآخر كالعله المتوسطه فإنها معلوله العله الأولى، وعله المعلول الأخير لكن بشرط أن لا يكون ذانك الأمران يتعاكسان فى النسبتين بأن تكون العله الأولى معلوله للمعلول الأخير والمعلول الأخير عله لها وإلا جاء الدور المحال.

٤- المسأله الرابعه : فى إبطال التسلسل

قال: ولا يتراقى (١) معروضاهما فى سلسله واحده إلى غير النهايه، لأن كل واحد منها (٢) ممتنع الحصول بدون عله واجبه، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضا

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ٢٢٢٤

١- فى نسخ (ص، ق، ش): ولا يترامى، بالميم على وضوح.

٢- قال صاحب الشوارق: هذا إشاره منه إلى طريقه مخترعه له مشهوره عنه وهى أن الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنه لما كان فى الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطع السلسله أيضا. ثم قال: وهذه الطريقه حسنه حقه مستقيمه خفيفه المؤونه ومبناها على مقدمه ظاهره جدا وهى أن الشئ ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده، ثم أخذ فى تقرير الطريقه ببيان مبسوط. وأقول: قوله: وهذه الطريقه حسنه حقه مستقيمه.. الخ تعريضات على ما فى الشرح أعنى كشف المراد من قوله وفى هذا الوجه عندى نظر. ولعل وجه نظره ما قاله القوشجى فى الشرح: من يجوز ذهاب سلسله الممكنات إلى غير النهايه يقول: كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهى إلى ما هو واجب بذاته، فدعوى أنه لا بد من وجود عله واجبه لذاتها مصادره. ثم يجب أن يعتقد أو يلاحظ فى هذه الوجوه من الأدله أن سلسله الممكنات الموجوده بالفعل مع قائمه بذاتها لا بد أن تنتهى إلى واجب قائم لذاته مقيم لغيره أى الوجود القويم ومع التوجه إلى هذا الأصل القويم كان النظر فيه غير مستقيم، وتعليه بالمصادره عليل.

فيجب وجود عله لذاتها هي طرف.

أقول: لما أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل، وهو وجود علل ومعلولات في سلسله واحده غير متناهيه، ونبه على الدعوى بقوله: ولا يترافى معروضاهما يعني معروض العليه والمعلوليه في سلسله واحده إلى غير النهايه واحتج عليه بوجوه: الأول أن كل واحد من تلك الجمله ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علتة الواجه فكل واحد من تلك الآحاد ممتنع حصوله بدون علتة الواجه ثم تلك العله الواجه إن كانت واجبه لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسله حينئذ، وإن كانت واجبه بغيرها كانت ممكنه لذاتها فكانت مشاركته لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العله الواجه فيجب وجود عله واجبه لذاتها هي طرف السلسله فتكون السلسله منقطعه، وفي هذا الوجه عندي نظر.

قال: وللتطبيق بين جملته قد فصل منها آحاد متناهيه وأخرى لم تفصل منها.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الداله على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور، وتقريره أنا إذا أخذنا جملته العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهي ووضعناها جملته ثم قطعنا منها جملته متناهيه ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدأ كل واحده من الجملتين

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ٢٢٢٥

واحدًا، فإن استمرت إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الناقصة مثل الزائده هذا خلف، وإن انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهى الزائده لأن ما زاد على المتناهى بمقدار متناه فهو متناه.

قال: ولأن التطبيق باعتبار النسبتين (1) بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق.

أقول: هذا وجه ثالث وهو راجع إلى الثانى وهو برهان التطبيق لكن على نحو آخر استخرجه المصنف رحمه الله مغاير للنحو الذى ذكره القدماء، وتقريره أنا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسله واحده غير متناهيه فإن كل واحد من تلك السلسله عله باعتبار ومعلول باعتبار، فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ٢٢٢٦

١- أى نسبه العليه ونسبه المعلوليه. واعلم أن طريق هذا البرهان أن تعزل المعلول المحض من السلسله إذا كان التسلسل فى جانب العلل كما هو ظاهر هذا الشرح وصريح الشوارق والأسفار، أو العله المحضه إذا كان التسلسل فى جانب المعلولات كما أن القوشجى أقام البرهان بهذا الوجه أيضا، ثم تجعل كلا من الآحاد التى فوقه على الأول أو تحتها على الثانى متعددا باعتبار وصفى العليه والمعلوليه، فيلزم زياده وصف العليه على الأول والمعلوليه على الثانى فتقطع السلسلتان. فقولته: من حيث السبق، أى من حيث وجوب سبق العليه على المعلوليه، أو بالعكس على الوجهين المذكورين فى طريق العزل وكان الكلام فى تناهى معروضى العليه والمعلوليه، فلا تغفل. وهذا الوجه كما أفاده الشارح راجع إلى الثانى وقد استخرجه المصنف من برهان التطبيق، ثم الظاهر من قول الشارح ولا يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق، أنه ناظر إلى كون هذا البرهان أقل مؤونه من برهان التطبيق كما يستفاد من الشوارق حيث قال: وهذا البرهان أقل مؤونه من برهان التطبيق لأنه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسله الأخرى كما احتاج إليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم. وكذلك هو أتم فائده منه لأنه يجرى فى المتعاقبات أيضا دون برهان التطبيق. واعلم أن العزل إن أختص بالمعلول الأخير فقط كان المراد من إحدى النسبتين هى النسبه بالعليه كما فى الأسفار والشوارق وكان المراد من السبق السبق بالعليه، وإن لم يختص به كان قوله: إحدى النسبتين جاريا على العله والمعلول كليهما، وكذلك السبق.

باعتبار النسبتين، فإن الواحد من تلك السلسله (١) من حيث إنه عله مغاير له من حيث إنه معلول، فإذا أطبقنا كل ما صدق عليه نسبه المعلوليه على كل ما صدق عليه نسبه العليه واعتبرت هذه السلسله من حيث كل واحد منها عله تاره ومن حيث كل واحد منها معلول أخرى كانت العلل والمعلولات المتباينات بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ولا يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يجب أن تكون العلل أكثر من المعلولات من حيث إن العلل سابقه على المعلولات فى طرف المبتدأ، فإذا المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل، والعلل الزائده عليها إنما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهييتين.

قال: ولأن المؤثر فى المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشئ مؤثرا فى نفسه وعلله ولأن المجموع له عله تامه وكل جزء ليس عله تامه إذ الجمله لا تجب به وكيف تجب الجمله بشئ هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجمله.

أقول: هذا وجه (٢) رابع على إبطال التسلسل، وتقديره أنا إذا فرضنا جملة

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ٢٢٢٧

١- دليل لحصول التعدد.

٢- هذا الوجه هو ما ذكره الشيخ فى الفصل الثانى عشر من رابع الإشارات وقد صدره بالتنبيه. وكذا ذكره فى الفصل السادس عشر من المبدأ والمعاد، وكلام الشارح هنا قريب مما ذكره الشيخ فيه فلا بأس بما أتى به فى المبدأ والمعاد توضيحا للمراد، قال: فصل فى أنه لا يمكن أن يكون لكل ممكن الوجود عله معه ممكنه إلى غير نهايه: وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات، فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنه الذات بلا نهايه، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجودا معا وإما أن لا- يكون موجودا معا. فإن لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهى فى زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر وهذا لا نمعه. وأما أن يكون موجودا معا (قوله: وأما أن يكون موجودا معا.. الخ هذا المطلب الجسيم كان مرادنا فى قولنا آنفا من أنه يجب أن يلاحظ أن سلسله الممكنات الموجوده بالفعل معا.. الخ.) ولا واجب وجود فيها فلا يخلو إما أن تكون تلك الجمله بما نهى تلك الجمله واجبه الوجود بذاتها، أو ممكنه الوجود فى ذاتها. فإن كانت واجبه الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود، هذا محال، وأما إن كانت ممكنه الوجود بذاتها فالجمله محتاجه فى الوجود إلى مفيد الوجود. فإما أن يكون خارجا منها أو داخلا- فيها. فإن كان داخلا فيها فإما أن يكون كل واحد واجب الوجود - وكان كل واحد منها ممكن الوجود - هذا خلف. وإما أن يكون ممكن الوجود فيكون هو عله للجمله ولوجود نفسه لأنه أحد الجمله. وما ذاته كافيه فى أن توجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود هذا خلف. فبقى أن يكون خارجا عنها، ولا- يجوز أن يكون عله ممكنه، فإننا جمعنا كل عله ممكنه الوجود فى هذه الجمله، فهى إذا خارجه عنها وواجبه الوجود بذاتها، فقد انتهت الممكنات إلى عله واجبه الوجود فليس لكل ممكن عله ممكنه معه. إنتهى ما أفاده فى المبدأ والمعاد.

مترتبه من علل ومعلولات إلى ما لا يتناهى، فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركيبها من الآحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر فيما أن يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحاله كون الشيء مؤثرا في نفسه، وإما أن يكون خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فتنقطع السلسلة وإما أن يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال وإلا لزم كون الشيء مؤثرا في نفسه وفي علله التي لا- تتناهى وذلك من أعظم المحالات. وأيضا فإن المجموع لا بد له من عله تامه وكل جزء ليس عله تامه إذ الجملة لا- تجب به وكل جزء لا يصلح أن يكون عله تامه للمجموع، وكيف تجب الجملة بجزء من أجزائها وذلك الجزء محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة.

٥- المسألة الخامسة : فى متابعه المعلول للعله فى الوجود و العدم

قال: وتتكافى النسبتان فى طرفى النقيض.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام أن نسبه العليه مكافئه لنسبه المعلوليه فى طرفى الوجود والعدم بالنسبه إلى معروضيهما على معنى أن نسبه العليه إذا صدقت

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ٢٢٢٨

على معروض ثبوتى كانت نسبة المعلوليه صادقه على معروض ثبوتى وبالعكس، وإذا صدقت نسبة العليه على معروض عدمى صدقت نسبة المعلوليه على معروض عدمى وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمه هى أن عدم المعلول أنما يستند إلى عدم العله لا غير، وبيانه أن عدم المعلول لا- يستند إلى ذاته وإلا لكان ممتنعا لذاته هذا خلف، بل لا بد له من عله إما وجوديه أو عدميه، والأول باطل لأن عند وجود تلك العله الوجوديه إن لم يختل شئ من أجزاء العله المقتضيه لوجود المعلول، ولا من شرائطها لزم وجود المعلول نظرا إلى تحقق علته التامه، وإن اختل شئ من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا إلى ذلك العدم لا غير.

وإذا تقرر هذه المقدمه فنقول: العله الوجوديه يجب أن يكون معلولها وجوديا لأنه لو كان عدما لكان مستندا إلى عدم علته على ما قلنا لا إلى وجود هذه العله، والمعلول الوجودى يستند إلى العله الوجوديه لا العدميه لأن تأثير المعدوم فى الموجود غير معقول.

٦- المسأله السادسه : فى أن القابل لا يكون فاعلا

قال: والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبه لتنافى لازميتهما.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشئ واحد، وعبر عنه المصنف بقوله: القبول والفعل متنافيان يعنى لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبه يعنى أن يكون المفعول الذى تقع نسبه الفعل إليه هو بعينه المقبول الذى تقع نسبه القبول إليه لتنافى لازميتهما وهو الإمكان والوجوب وذلك لأن نسبه القابل إلى المقبول نسبه الإمكان (١)، ونسبه الفاعل إلى المفعول نسبه

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ٢٢٢٩

١- كما فى (ص) وفى (م، ق، ش) نسبه إمكان. ويأتى قوله فى المسأله الأولى من الفصل الرابع من المقصد الثانى فى شرح قول الماتن: (وأدله وجوده مدخوله) على تعريف الإمكان باتفاق النسخ كلها حيث يقول: لأن نسبه القبول نسبه الإمكان ونسبه الفاعل نسبه الوجوب.

الوجوب فلو كان الشئ الواحد مقبولاً لشيء ومعلولاً له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشئ إلى فاعله بالوجوب والإمكان هذا خلف.

٧- المسألة السابعة: في نسبة العلة إلى المعلول

قال: وتجب المخالفة بين العلة والمعلول (١) إن كان المعلول محتاجاً لذاته إلى تلك العلة وإلا فلا.

أقول: العلة إن كان معلولها محتاجاً لماهيتها إليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تأثير الشئ في نفسه، وإن كانت علة لشخصيتها (٢) كتعليل إحدى النارين بالأخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفاً للعلو في الماهية ولا يكون أقوى منها ولا يساويها عند فوات شرط أو حضور مانع ويساويها لا مع ذلك (٣)، والإحساس بسخونه الأجسام الذائبة أشد من سخونه النار لعدم الانفصال بسرعته للزوجته ولبطء حركته اليد فيه لغلظه.

٨- المسألة الثامنة: في أن مصاحب العلة ليس بعلة و كذا مصاحب المعلول ليس معلولاً

قال: ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب.

أقول: يعني به أن نسبة العلية (٤) لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة

[شماره صفحه واقعی : ١٨٣]

ص: ٢٢٣٠

١- ذكره الشيخ في ثالث من سادسه إلهيات الشفاء (ص ٥٢٧ ج ٢ ط ١) قال في عنوان البحث: الفصل الثالث في مناسبة ما بين العلة الفاعلية ومعلولاتها، فراجع.

٢- وفي (ص ق): لتشخصها.

٣- أي يساوي المعلول العلة لا مع فوات شرط أو حضور مانع. وقوله: والاحساس مثال لعدم التساوي عند فوات شرط أو حضور مانع.

٤- وبعبارة أخرى لا يجوز ما مع العلة عله وإلا لزم اجتماع العلتين في مرتبه واحده، ولا أن يكون ما مع المعلول معلولاً.

ويلازمها فإن مع العله شرائط كثيره ولوازم لا مدخل لها فى العليه كحمره النار (١) فإنها لا تأثير لها فى الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبه المعلوليه عليه، قال الشيخ أبو على ابن سينا (٢): إن الفلك الحاوى يصاحب عله المحوى ولا- يجب أن يكون متقدما بالعليه على المحوى لأجل مصاحبه لعله المحوى فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا، ثم قال: وجود الخلاء وعدم المحوى متقارنان (٣)، فلو كان الحاوى عله للمحوى لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه أعنى عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء (٤) متأخرا عنه من حيث إنه مصاحب للمتأخر، وهذا يدل على أن ما مع البعد يجب أن يكون بعدا، فتوهم بعضهم (٥) أن الشيخ أوجب أن يكون ما مع البعد بعدا من حيث المعيه والبعديه ولم يوجب أن يكون ما مع القبل قبلا وهذا فاسد لأنه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعد من حيث المعيه والقبليه، والشيخ حكم فى هذه الصوره الخاصه وكل ما يساويها بأن ما مع البعد يجب أن يكون بعدا لتحقق الملازمه الطبيعيه بين عدم الخلاء ووجود المحوى بخلاف العقل والفلك (٦) المتباينين بالذات والاعتبار.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص: ٢٢٣١

- ١- بالحاء المهمله والمعجمه كما فى بعض النسخ مهمله.
- ٢- راجع فى ذلك شرح الماتن على الفصل الحادى والعشرين من النمط الأول من كتاب الإشارات قوله: يجب أن يعلم فى الجمله أن الصوره الجرميه وما يصحبها ليس شئ منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا.. الخ، وكذا شرحه على الفصل الحادى والثلاثين من النمط السادس منه قوله هدايه إذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل.. الخ.
- ٣- وبالعكس أى وجود المحوى وعدم الخلاء متقارنان.
- ٤- أقول وهو الصواب وما فى بعض النسخ أعنى وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء، غلط جدا.
- ٥- هذا البعض هو الفخر الرازى وتفصيل كلامه فى ذلك وجواب المحقق الطوسى إياه يطلبان فى الموضوعين المذكورين من الإشارات.
- ٦- العقل هو عله المحوى فى المقام، فلا تغفل.

٩- المسأله التاسعه : فى أن العناصر ليست عللا ذاتيه بعضها لبعض

قال: وليس الشخص من العنصریات علیه (١) ذاتیه لشخص آخر منها وإلا لم تتناه الأشخاص (٢)، ولاستغناؤه عنه بغيره.

أقول: الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علیه ذاتیه لشخص آخر منها أى يكون علیه لوجوده وإلا لوجدت أشخاص لا تتناهى دفعه واحده، لأن العلل الذاتیه تصاحب المعلولات.

وأیضا فإن الشخص (٣) من العناصر يستغنى عن الشخص الآخر بغيره، إذ ليس شخص ما من أشخاص النار مثلا أولى بأن يكون علیه لشخص آخر من بقیه أشخاص النوع بل الشخص الذى هو معلول سبيله سائر الأشخاص فى أن الشخص الذى هو العله ليس هو أولى بالعلیه من الشخص الذى هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علیه بالذات، فهو إذن علیه بالعرض بمعنى أنه معد.

[شماره صفحه واقعی : ١٨٥]

ص: ٢٢٣٢

- ١- وفى (ت): لشخص منها، بدون كلمه آخر، وإنما خص هذا الحكم بالعنصریات لأن الأفلاك لا يجوز فیها الكثره الإفرادیه، فإن كل نوع منها منحصر فى فرد الشخصى بخلاف العنصریات لأن كل نوع منها يجوز فیه تكثر الأفراد وتحققه.
- ٢- أقول: بل لم تتحقق الأشخاص رأسا لأن العله الذاتیه إذا تحققت كان معلولها معها ولا ينفك عنها، والفرض أن معلولها أيضا من سنخ هذا الشخص فهو أيضا علیه ذاتیه فكون الشخص العنصرى علیه ينجر حكمه إلى كونه مقتضيا للكثره بحسب ذاته والطبیعه التى تقتضى ذاته الكثره محال أن يوجد لها فرد فى الخارج وكأن مراده من قوله وإلا لم تتناه الأشخاص، كان هذا المعنى الذى أشرنا إليه فتدبر، على أن فى كون الشخص العنصرى علیه ذاتیه لشخص آخر مفاسد أخرى.
- ٣- تقرير القوشجى أوضح وأخصر حيث قال: إن العناصر ليس بعضها أولى بأن يكون علیه ذاتیه لبعضها من غيره، بل نسبه كلها فى ذلك سواء فيستغنى ما فرضناه معلولا عما فرضناه علیه بغير ذلك المفروض هذا خلف.

قال: ولعدم تقدمه.

أقول: هذا وجه ثالث (١) على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر، وتقريره أن العله متقدمه على المعلول بالذات، والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم أحدهما على الآخر تقدما ذاتيا، لأن التقدم الذاتي ما يبقى (٢) للعله مع وجود المعلول، لأنه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لأنهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عله.

قال: ولتكافؤهما (٣).

أقول: هذا دليل رابع، وتقريره أن الماء والنار مثلا متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن تكون عله للماء من العكس، والمتكافئان لا يصح (٤) أن يكون أحدهما عله للآخر.

قال: ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

أقول: هذا دليل خامس، وتقريره أن ما يفرض عله من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتيه وبالعكس قد يعدم (٥) ما يفرض معلولا وما يفرض عله يكون باقيا بعده، ويستحيل بقاء العله (٦) منفكه عن المعلول.

[شماره صفحه واقعي : ١٨٤]

ص: ٢٢٣٣

١- والوجه الثاني هو قوله: ولاستغنائه عنه بغيره، وقد شرحه الشارح العلامه بقوله: وأيضا فإن الشخص من العناصر.. الخ.

٢- كلمه (ما) إما موصوله أو موصوفه.

٣- قرره صاحب الشوارق هكذا: الرابع أن أفراد النوع الواحد متكافئه لتمامها، فليس بعضها أولى بالعليه من بعض وهذا معنى قوله: ولتكافؤهما. وكذلك القوشجي في شرحه. ولكن يرد عليهما على هذا التقرير أن كون هذا الوجه غير السابق فيه تأمل كما أورده بعض الأجله على الشوارق، وأما ما قرره الشارح العلامه فلا غبار عليه ومتمين غايه المتانه.

٤- كما في (م)، والباقيه: لا يصلح.

٥- أتى به تحقيقا لقول الماتن: لبقاء أحدهما.

٦- كما تقدم في المسأله الثالثه من هذا الفصل قوله في ذلك: ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المعد.

قال: والفاعل منا يفتقر إلى تصور جزئى (١) ليتخصص الفعل ثم شوق ثم إرادته (٢) ثم حركه من العضلات (٣) ليقع منا الفعل.

أقول: القوه البشريه أنما تفعل أثرها مع شعور وإدراك على الوجه النافع علما

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ٢٢٣٤

- ١- لأن الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصص جزئى، وراجع فى ذلك شرحه على الفصل التاسع والعشرين من ثالث الإشارات.
 - ٢- وتسمى الإجماع أيضا وفى (م) وحدها: ثم تشوق، مكان قوله: ثم شوق.
 - ٣- بين قدس سره حق المطلب فى المقام فى شرحه على الفصل الخامس والعشرين من ثالث الإشارات عند قول الشيخ وأما الحركات الاختياريه فهى أشد نفسانيه ولها مبدأ عازم مجمع، بما هذا لفظه: أعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعه مترتبه أبعدها عن الحركات هو القوى المدركه وهى الخيال أو الوهم فى الحيوان، والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان. وتليها قوه الشوق فإنها تنبعث عن القوى المدركه، وتنشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملائمه فى الشئ اللذيذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق وتسمى شهوه، وإلى شوق نحو دفع وغلبه إنما تنبعث عن إدراك منافاه فى الشئ المكروه أو الضار وتسمى غضبا. ومغايره هذه القوه للقوى المدركه ظاهره وكما أن الرئيس فى القوى المدركه الحيوانيه هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركه هو هذه القوه. ويلبها الاجماع وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالإراداه والكراهه. ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهي، وكارها لتناول ما يشتهي. وعند وجود هذا الاجماع يترجح أحد طرفى الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتتهما إلى القادر عليهما. وتليها القوى المنبته فى مبادئ العضل المحركه للأعضاء، ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا- عازم. وهى المبادئ القريبه للحركات وفعلها تشنيج العضل وإرسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبه إليها، إنتهى.
- بيان: مبادئ العضل هى الأعصاب والقوى المنبته فيها هى المبادئ القريبه للحركات.

أو ظنا، فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مباد أربعة تصور لذلك الفعل الجزئي، فإن التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لأن نسبه كل كلي إلى جزئياته واحده فإما أن يقع كلها وهو محال أو لا- يقع شئ منها وهو المطلوب، فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا، فإذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس إلى تحصيله فحصلت الإراده (١) الجازمه بعد التردد فتحررت العضلات إلى الفعل فوجد.

قال: والحركه إلى مكان (٢) تتبع إرادته بحسبها، وجزئيات تلك الحركه تتبع تخيلات وإرادات جزئيه، فيكون السابق من هذه عله للسابق من تلك، المعده لحصول أخرى فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافه إلى آخرهما.

أقول: الفاعل منا لحركه ما من الحركات أنما يفعلها بواسطه القصد والإرادته المتعلقة بتلك المسافه، فتلك الحركه تتبع إرادته بحسبها يعنى الحركه إلى مكان مفروض تتبع إرادته متعلقه بالحركه إلى ذلك المخصوص، وكل حركه فعلى مسافه منقسمه تكون الحركه في كل مسافه من تلك المسافات جزءا من الحركه الأولى، وكل جزء من تلك الأجزاء يتبع تخيلا خاصا وإرادته جزئيه متعلقه به، فإذا تعلقت الإراده بإيجاد الجزء الأول من الحركه ثم وجد الجزء الأول كان وصول الجسم إلى ذلك الجزء مع الإراده الكليه المتعلقة بكمال الحركه عله لتجدد إرادته أخرى

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ٢٢٣٥

- ١- فإن قلت: الانسان قد يريد ولا يشتاقت كما في إرادته تناول الدواء البشع، فالجواب أن المنفى هناك الشهوه لا الشوق مطلقا فإن من اعتقد النفع ينبعث من اعتقاده شوق عقلى لا محاله وإن لم يسم شهوه.
- ٢- هذا الكلام لدفع إيراد يتوهم في المقام وهو أن صدور الأفعال الجزئيه عن الانسان لا يتوقف على تصورات وإرادات جزئيه، مثلا- من تصور الحركه على مسافه ينشئ إرادته متعلقه بقطع جميع المسافه من غير أن يتصور المتحرك الحدود الجزئيه من المسافه حتى يتعلق بها الإرادات الجزئيه. واعلم أن هذه المسأله العاشره وشرحها خلاصه ما في آخر النمط الثالث من الإشارات وشرح الماتن عليه فراجع الفصلين الخامس والعشرين والتاسع والعشرين منه.

تتعلق بجزء آخر، فإذا وجدت تلك الإرادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم، وعلى هذا تتصل التخييلات والإرادات في النفس والحركة في الخارج فتكون كل حركة جزئية له لإرادته خاصة، وكل إرادته خاصة له لحركته جزئية من غير دور.

١١- المسألة الحادية عشره : في أن القوى الجسمانيه إنما تؤثر بمشاركه الوضع

قال: ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع (١).

أقول: يشترط في صدق التأثير (٢) أعني صدق كون الشيء له على المقارن أعني الصور والأعراض، الوضع أعني الإشاره الحسيه وهو كونه بحيث يشار إليه أنه هنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمانيه أعني الصور والأعراض المؤثره إنما تؤثر بواسطه الوضع على معني أنها تؤثر في محلها أولاً، ثم فيما يجاور محلها بواسطه تأثيرها في محلها، ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطه المجاور وهكذا،

[شماره صفحه واقعي : ١٨٩]

ص: ٢٢٣٦

١- كلمه على الجاره صله للصدق. والمقارن بكسر الراء أى المقارن للماده وذلك المقارن هو الصور القائمه بالمواد والأعراض الحاله فى الأجسام، والمقارن مقابل المفارق فى اصطلاح أهل المعقول كما سيأتى فى أول المقصد الثانى. والوضع مرفوع أى يشترط الوضع. واعلم أن ما يشترط فى تأثيره الوضع مادى لا محاله لأن قوامه بمواد الأجسام فيؤثر أولاً لمادته وجرمه ثم للأقرب فالأقرب منه على وسعه، فإن النار تسخن وتضىء على سعتها والشمس كذلك لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وأما ما ليس بمادى فلا يشترط به وله الإحاطه كالمجردات. ثم إن المفارق إما مجرد بذاته وفعله أو مجرد بذاته فقط، الأول العقل والثانى النفس، فالنفوس الفلكيه والانسانيه فى النشأه الأولى ليست بغنيه عن الأجرام والأجسام وإن لم تكن ماديه. وجمله الأمر أن القوى المتعلقه بالأجسام إما محتاجه فى ذاتها إليها كالقوه الناريه والمائيه مثلاً، أو محتاجه إليها لا فى ذاتها بل فى فعلها كالنفوس مطلقاً، وسيأتى البحث عن الجوهر المفارق فى أولى الأول من المقصد الثانى. ثم كان الصواب أن يجعل المسأله الحاديه عشره واللتان بعدها مسأله واحده.

٢- تقرير الشارح هذه المسأله بأسرها ملخص ما قرره المصنف فى شرحه على الفصل الخامس عشر من سادس الإشارات.

إنما تؤثر فى البعيد بواسطه تأثيرها فى القريب، فإن النار لا تسخن كل شئ بل مادتها أولا ثم ما يجاورها، وهذا الحكم بين لا يحتاج إلى برهان.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى تنهى القوى الجسمانيه

قال: والتناهى بحسب المده والعدده والشده التى باعتبارها (١) يصدق التناهى وعدمه الخاص على المؤثر.

أقول: قوله والتناهى عطف على الوضع أى يشترط فى صدق التأثير على المقارن - أعنى الصور والأعراض - التناهى، لأنه لا يمكن وجود قوه جسمانيه تقوى على ما لا يتناهى.

وقبل الخوض فى الدليل مهد قاعده فى كيفيه عروض التناهى وعدمه للقوى، وأعلم أن التناهى وعدمه الخاص به - أعنى عدم الملكه وهو عدم التناهى عما من شأنه أن يكون متناهىا - أنما يعرضان بالذات للكم إما المتصل كتناهى المقدار ولا تناهىه، أو المنفصل كتناهى العدد ولا تناهىه، ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذى المقدار والعلل ذوات العدد، فإن عروض التناهى وعدمه لهما ظاهر، وأما ما يتعلق به شئ ذو مقدار أو عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان أو أعمال متواليه، ففرض النهايه واللانهايه فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال (٢) والذى بحسب مقدار ذلك العمل يكون إما مع وحدته العمل واتصال زمانه (٣) أو مع فرض الاتصال (٤) فى العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرته، فأصناف القوى ثلاثه:

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ٢٢٣٧

١- كلمه الموصول صفه للكلمات الثلاث والضمير راجع إليها.

٢- هذا هو الصنف الثالث الآتى ذكره.

٣- هذا هو الصنف الأول.

٤- هذا هو الصنف الثانى. والمراد من فرض الاتصال فى العمل أنه لا تعدد له أى المعتبر فى هذا القسم هو امتداد الزمان فقط.

الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمته مختلفه كرماء تقطع سهامهم مسافه محدوده فى أزمته مختلفه، وهاهنا الشده بحسب قله الزمان، فىكون ما لا يتناهى فى الشده واقعا لا فى زمان وإلا لكان الواقع فى نصفه أشد مما لا يتناهى فى الشده، وهذه قوه بحسب الشده.

والثانى: قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال (1) فى أزمته مختلفه كرماء تختلف أزمته حركات سهامهم فى الهواء، وهاهنا تكون التى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهى فى زمان غير متناه، وهذه قوه بحسب المده.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم، ولا محاله تكون التى يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التى يصدر عنها عدد أقل، وهاهنا يقع لغير المتناهى عمل غير متناهى العدد، وهذه قوه بحسب العده. فقد ظهر من هذا أن التناهى وعدمه الخاص به أنما صدقا على المؤثر بأحد الاعتبارات الثلاثه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ٢٢٣٨

١- أى من غير اعتبار وحدته وكثرته كما فى الأول والثالث حيث اعتبر الأول فى الأول والثانى فى الثالث. بقى فى المقام كلام وهو أن الشارح جعل التناهى عطفًا على الوضع، وهذا الكلام بظاهره يقتضى توقف التأثير على التناهى، وفيه دغدغه كما قال الشريف: الظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوه الجسمانيه على التناهى كتوقفه على الوضع، لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم أن التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهى. وقال المولى إسماعيل فى تعليقه على الشوارق فى بيان كلامهم ومستلزم للتناهى ما هذا لفظه: أى لا يتوقف التأثير على التناهى وإلا يلزم تحقق تنهى الأثر قبل تحقق التأثير وهو مستلزم لتحقيق التأثير بعد تحقق الأثر وتحقق الأثر قبل تحقق التأثير وهو محال. لكن صاحب الشوارق سلك سبيل الشارح العلامه فقال ما هذه خلاصه مقاله: كل مقارن مؤثر ما لم يعلم تنهى أثره لم يحكم بأنه مؤثر ذلك الأثر ولو كان الأثر غير متناه نجزم بأن المؤثر مجرد متعلق بذلك المقارن ثم شنع على القوم بأنهم لم يتفطنوا ما ذكره فتحيروا فى العطف. ولا يخفى عليك حسن رؤيته وجوده دقته فى بيان العطف.

قال: لأن القسرى يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله (١).

أقول: لما مهد قاعده فى كيفية عروض التناهى وعدمه فى القوى شرع فى الدليل على مطلوبه الأول أعنى وجوب تنهى تأثير القوى الجسمانيه.

وتقريره أن القوى الجسمانيه إما أن تكون قسريه أو طبيعیه، وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما.

أما الأول (٢) فلأن صدور ما لا يتناهى بحسب الشده من الحركات (٣) عن القوتين (٤) محال لما مر، وإما بحسب المده أو العده فلأننا لو فرضنا جسماً متناهى يحرك جسماً آخر متناهى من مبدأ مفروض حركات (٥) لا تتناهى بحسب المده أو العده ثم حرك بتلك القوه جسماً أصغر (٦) من ذلك الجسم من ذلك المبدأ فإن

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ٢٢٣٩

١- أى مقابل المبدأ وهو الطرف الآخر فى الشرح، فيلزم التناهى بحسب التفاوت.

٢- أى القسريه.

٣- بيان لما فى قوله: ما لا يتناهى.

٤- صله للصدور فى قوله: صدور ما لا يتناهى. والقوتان القسريه والطبيعيه. ثم إن قوله: محال لما مر، ناظر إلى قوله: فيكون ما لا يتناهى فى الشده واقعا لا فى زمان.. الخ، وإلا ما مر صريحا فى هذا المعنى شئ غير ذكره الأصناف الثلاثه، وقوله: لا يمكن وجود قوه جسمانيه تقوى على ما يتناهى وهو لا- يقتضى حجه له فقط دونهما. نعم، إن اللاتناهى فى الشده ظاهر البطلان، ولذلك لم يشغلوا بالاحتجاج عليه وأقاموا الحجه على اللاتناهى بحسب المده والعده. وقال صاحب الشوارق: وأما بحسب الشده فليس بمقصود إما لظهور بطلانه وإما لعدم فساده، وذلك إذا كان يجوز انتهاء زمان الحركه فى القله إلى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعى تنصيفه وتجزئته. أقول: والصواب هو ظهور بطلانه، وأما الشق الثانى فمجرد فرض غير معتبر ولا يتوهم أحد أن تكون فى الأجسام قوه جسمانيه تقوى على ما لا يتناهى شده، وهذا الفرض الموهوم خارج عن البحث العلمى رأسا، ولذلك لم يقيم الشيخ فى الإشارات الحجه على التناهى فى الشده، وقال الخواجه فى شرحه عليه بعد ذكر الأصناف الثلاثه - كما أتى به الشارح العلامه فى هذا الكتاب -: وكان مراد الشيخ ما يختلف فى النهايه واللانهايه بحسب المده أو العده فقط. إنتهى وإنما كان مراده ما يختلف فيهما لأن اللاتناهى فى الشده ظاهر البطلان.

٥- منصوب بقوله: يحرك.

٦- جاءت العبارة فى غير واحده من النسخ المطبوعه وغيرها هكذا: ثم حركت تلك القوه جسماً أصغر، بتأنيث الفعل وحذف الجاره وهى محرفه بلا دغدغه، والصحيحه ما اخترناها. وعبارة الشيخ فى الإشارات هكذا: ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك بتلك القوه. وعبارة الخواجه فى شرحه عليها هكذا: إذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهايه لها ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول فى طبيعته وأصغر منه بالمقدار بتلك القوه بعينها من ذلك المبدأ المفروض.. الخ. ونظائر هذا التحريف فى الكتاب كثيره جدا.

تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقله المعاوقه هنا ولكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهى الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف (١).

وهاهنا سؤال صعب (٢) وهو أن التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص : ٢٢٤٠

١- إعلم أن المصنف الماتن سلك في إقامه هذا البرهان مسلك الشيخ في الإشارات وبعد تقرير الحجه في الشرح قال: واعلم أن هذا البرهان أعم مأخذا مما استعمله الشيخ، فإن الحاصل منه أن القوه الغير المتناهيه لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهيه بالقياس إلى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهيه مطلقا هذا خلف، فإذا القوه الغير المتناهيه سواء كانت جسمانيه أو غير جسمانيه يمتنع أن تكون مباشره لتحريك الأجسام بالقسر، والشيخ خصصه بالقوه الجسمانيه لأن غرضه في هذا الموضوع هو نفى اللانهايه عن القوى الجسمانيه، إنتهى. أقول: إنما كان البرهان أعم مأخذا لأن القوه الغير المتناهيه تعم الجسمانيه وغير الجسمانيه، وقوله: سواء كانت جسمانيه أو غير جسمانيه بيان لكونه أعم مأخذا.

٢- السائل هو الفخر الرازى في ذلك المقام، هذا السؤال والجواب وإيراد التلميذ وجواب الشيخ والايراد عليه كلها المذكوره في شرح الماتن المحقق الطوسى على الفصل التاسع عشر من النمط السادس من الإشارات، وراجع في ذلك أيضا الفصل الأخير من المرحله الثامنه من الأسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٥٩). والسؤال كان رائجا قبل الفخر كما هو نص كلام الخواجه في المقام حيث قال: والاعتراض المشهور الذى أورده الفاضل الشارح عليه بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعه والبطء.. الخ. ثم ما قال الشارح بعد نقل كلام الماتن من الإشارات: وفيه نظر لأن أخذ القوه بحسب الاعتبارين لا ينافى وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث، ليس كما ينبغي لأن ذلك النظر مجرد فرض غير معتبر في البحث العلمى، وكما قلنا آنفا أن اللاتناهى في الشده ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه على أن الخواجه قال: إن هذا الاعتراض أى السؤال الصعب مندفع، لأن المراد بالقوه المذكوره هاهنا هى التى لا نهايه لها باعتبار المده والعهده دون الشده على ما مر. وقوله: على ما مر ناظر إلى ما قاله في الفصل الخامس عشر من النمط المذكور وقال هناك: كان مراد الشيخ فى النهايه واللانهايه بحسب المده والعهده فقط، وقيد فقط لإخراج ما بحسب الشده وذلك كما قلنا لشده ظهور بطلانه، ولذا لم يبحثوا عنه بنظر علمى.

الشده، وأجاب المصنف قدس الله روحه عن هذا السؤال في شرحه للإشارات بأن المراد بالقوه هاهنا هي التي لا نهايه لها بحسب المده أو العده لا الشده.

وفيه نظر لأن أخذ القوه بحسب الاعتبارين لا ينافى وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث.

وأورد بعض تلامذه أبي على عليه أنه لا وجود للحركات دفعه فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضيه لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضا على المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كل يوم.

وأجاب الشيخ عنه بالفرق فإن الحوادث ليس لها كل موجود (١) حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه، والزيادة والنقصان بخلاف القوه هاهنا فإنها موجوده يحكم عليها بكونها قويه على تحريك الكل أو البعض ولا شك في أن كون القوه قويه على تحريك الكل أعظم من كونها قويه على تحريك الجزء فأمكن الحكم بالتناهي هاهنا لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف الحوادث.

وللسائل أن يعود فيقول: التفاوت في القوه إنما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه أعنى الحركات، فإذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوه بالتفاوت.

قال: والطبيعي (٢) يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول، فإذا تحركا (٣) مع اتحاد المبدأ عرض التناهي.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص: ٢٢٤١

-
- ١- أى ليس لها مجموع موجود، فكلمه (كل) مرفوعه على أنها اسم ليس بمعنى المجموع، وموجود صفة لها. وعبارته الخواجه في شرحه على الإشارات في المقام هكذا: رد الشيخ عليهم بأن قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات.
 - ٢- منصوب بقوله: لأن، معطوف على القسرى.
 - ٣- كما في النسخ كلها إلا نسخه (ت) ففيها: وإذا تحركا.

أقول: هذا بيان استحاله القسم الثاني (1) وهو أن تكون القوه المؤثره فيما لا- يتناهي طبيعیه. وتقريره أنه يجب أن يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير وإلا لكان التفاوت بسبب المانع وهو إما أن تكون الجسمیه أو لوازمها أو أمرا طبيعيا والكل محال، أو غريبا وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فإن القوه فى العظيم أكثر من القوه فى الصغير لانقسام

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ٢٢٤٢

١- الخواجه قدس سره قرر البرهان فى شرحه على الإشارات (من الفصل ٢٠ إلى ٢٣ من النمط السادس) بعد بيان تمهيد ثلاث مقدمات أتى بها الشيخ ينبغى التدبر فيه نيلا إلى المراد. الأولى: أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا لتحريك ولا لمنع عنه بل كان ذلك لقوه تحله فإذن كبيره وصغيره إذا فرضنا مجردين عن تلك القوه كانا متساويين فى قبول التحريك وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه. الثانيه: أن القوه الجسمانيه المسماه بالطبيعيه إذا حركت جسمها ولا محاله يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقه وإلا- لم تكن الطبيعه طبيعه لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمه الأولى، بل أن عرض تفاوت فهو بسبب القوه فإنها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتى فى المقدمه الثالثه وهناك يستبين أن التفاوت كما كان فى الحركات القسريه بسبب القوابل لا غير فهو فى الطبيعه بحسب الفواعل لا غير. الثالثه: أن القوى الجسمانيه المتشابهه تختلف باختلاف الأجسام ويتناسب بتناسب محالها المختلفه بالكبر والصغر لأنها حاله فيها متجزيه بتجزئتها. فنقول: إنه لا- يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام قوه طبيعیه تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهايه، وذلك لأن قوه ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوه بعضه لو انفرد بالمقدمه الأخيره، وليس زياده جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك حتى تكون نسبه المحركين والمتحركين واحده بالمقدمه الأولى، وفى هذا القول إشاره أيضا إلى سبب الاحتياج إلى هذه المقدمه، وذلك السبب هو أن المعاوقه لو كانت فى الكبير أكثر منها فى الصغير مع أن القوه فى الكبير أيضا أقوى منها فى الصغير لكانت نسبه المحركين والمتحركين واحده لكن ليس كذلك لما مر فى المقدمه الأولى، بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان بالمقدمه الثانيه، فإن حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهايه لزم منه تناهى الأقل. أقول: لما ثبت أن صدق التأثير على المقارن مشروط بالوضع والتناهي المذكورين، وأن القوى الجسمانيه مطلقا تكون مدته آثارها وكذلك عدد آثارها متناهيه كما أنها بحسب الشده متناهيه فلا بد أن ينتهى الأمر إلى المفارق.

القوى الطبيعيه بانقسام محالها، فإذا حركت قوه الكل وقوه البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فإن حركت الصغرى حركات غير متناهيه كانت حركات الكبرى أكثر لأنها أعظم فتكون أقوى وإلا لكان حال الشئ مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف، فيقع التفاوت فى الجانب الذى حكم فيه بعدم التناهى هذا خلف، وإن تناهت حركات الأصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبه الأثر إلى الأثر كنسبه المؤثر إلى المؤثر، وهذه نسبه متناه إلى متناه فكذا الأولى.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى العله الماديه

قال: والمحل المتقوم بالحال قابل له وماده للمركب.

أقول: المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال، وإلا- لزم استغناء أحدهما عن الآخر فلا حلول، فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال تسمى قابلاً، وباعتبار المركب تسمى ماده.

قال: وقبوله ذاتى.

أقول: كون الماده قابله أمر ذاتى لها لا غريب يعرض بواسطه الغير لأنه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول فى وقت حصوله يستدعى قبولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال، فهو إذن ذاتى يعرض للماده لذاتها.

قال: وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها (١) باعتبار الحال فيه.

أقول: لما ذكر أن قبول الماده لما يحل فيها ذاتى استشعر أن يعترض عليه بما يظن أنه مناقض له، وهو أن يقال: إن الماده قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر، ثم يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الأول، وهذا يعطى أن القبول من الأمور

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص: ٢٢٤٣

١- هذا الاستعداد ليس ذاتياً بل يحصل من جهة العوارض الطارئة وبه يحصل القرب والبعد دون الاستعداد الذاتى الأول كان للماده لذاتها.

العارضة الحاصله بسبب الغير لا من الأمور الذاتيه اللازمه لها لذاتها.

وتحقيق الجواب أن نقول: إن القبول ثابت في كلتا الحالتين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد، فإن قبول النطفه للصوره الانسانيه بعيد وقبول الجنين قريب، فإذا حصل القرب بالنظر إلى عرض من الأعراض نسب القبول إليه وعدمه عن غيره، وفي الحقيقه إنما حصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الأعراض والصور الحاله في الماده، فإن الحراره إذا حلت الماده واشتدت أعدتها لقرب قبول الصوره الناريه وخلع غيرها.

١٤- المسأله الرابعه عشره : فى العله الصوريه

قال: وهذا الحال صورته للمركب وجزءه فاعل لمحلّه (١).

أقول: هذا الحال يعنى به الحال فى الماده وهو صورته للمركب لا للماده، لأنه بالنظر إلى الماده جزء فاعل لأن الفاعل فى الماده هو المبدأ الفياض بواسطه الصوره المطلقه.

قال: وهو واحد.

أقول: ذكر الأوائل أن الصوره المقومه للماده لا تكون فوق واحده، لأن

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ٢٢٤٤

١- كلمه الجزء مضافه إلى الفاعل أى جزء عله لمحلّه، والفاعل هو معطى الوجود وذلك لأن الصوره شريكه للفاعل الذى هو المفارق على ما سلك إليه المشاء وبسط الكلام فيه الشيخ فى النمط الأول من الإشارات وتقدم الإشاره إليه. قال القوشجى: واعلم أن ما نقلناه عن الحكماء فى هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصوره، والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجى كان المناسب أن لا يذكر هذه المباحث ويذكرها على سبيل النفى والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار. وقال صاحب الشوارق تعريضا له: إن هذه الأمور المتفرعه على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف هاهنا على سبيل الحكايه، وبمعنى أنه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاه بينها وبين ما سيأتى من نفيه الهيولى فى هذا الكتاب.

الواحد إن استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى، وإن لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد، فالصوره واحده.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى العله الغايه

قال: والغايه عله بماهيتها (١) لعله العله الفاعليه، معلوله فى وجودها للمعلول.

أقول: الغايه لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبه إلى المعلول، وذلك لأن الفاعل إذا تصور الغايه فعل الفعل ثم حصلت الغايه بحصول الفعل، فماهي الغايه عله لعله الفاعل، إذ لولا تلك المايه وحصولها فى علم الفاعل لما أثر ولا فعل الفعل، فإن الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أولا فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت، فماهي الاستكنان عله لعله الفاعل ووجوده معلول للبيت، ولا امتناع فى أن يكون الشئ الواحد متقدما ومتأخرا باعتبارين.

قال: وهى ثابتة لكل قاصد (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ٢٢٤٥

١- قريب من كلام الشيخ فى الفصل السابع من رابع الإشارات فى تعريف الغايه حيث قال: والعله الغايه التى لأجلها الشئ عله بماهيتها ومعناها لعله الفاعليه ومعلوله لها فى وجودها.. الخ. أى الغايه بصورتها الذهنيه وحصولها فى علم الفاعل عله لعله العله الفاعليه، وهى معلوله فى وجودها الخارجى للمعلول، وأرادوا بقولهم أول الفكر آخر العمل هذا المعنى. قال الشيخ فى إلهيات الشفاء: ونعنى بالغايه العله التى لأجلها يحصل وجود شئ مبائن لها. والمبائن هو المعلول الخارجى وإنما كان مبائنا لها لأنه لا- يكون حالا- فيها ولا محلا لها، وللعارف الرومى فى المثنوى: ظاهرا آنشاخ أصل ميوه استباطنا بهر ثم شد شاخ هست گرنودی ميل واميد ثمركى نشاندی باغبان بيخ شجر أول فكر آخر آمد در عملخاصه فكرى كو بود وصف أزل

٢- الضمير راجع إلى الغايه، والغايه عرفت بأنها عله لعله الفاعليه فلا بد أن يكون معنى هذه الجملة أن الغايه بهذا المعنى ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد أعنى الفاعل بالقصد على اصطلاح الحكماء، لأن الغنى التام والجواد والملك الحق لا غرض ولا غايه له مطلقا. والفاعل الذى يفعل لغايه إما أن يكون وجود تلك الغايه أولى به فيكون الفاعل مستكملا بوجود الغايه، أو أن فاعليته يتم بتلك الغايه فيلزم أن يكون الفاعل ناقصا فى عليته ويستكمل بتلك الغايه، فالفاعل لغايه فقير والله سبحانه هو الغنى فليس بفاعل لغايه وغرض كما أنه ليس بعابث أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا (المؤمنون ١٥). قال الخواجه فى شرحه على الفصل السادس من النمط السادس من الإشارات: الغرض هو غايه فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو أخص من الغايه. والقائلون بأن البارى تعالى أنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه أنما يفعله لغرض يعود إلى غيره لا إلى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا، فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه، لأن الفعل الحسن فى نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضا له، ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقا.

أقول: كل فاعل بالقصد والإرادة فإنه إنما يفعل لغرض ما وغايه ما وإلا لكان عابثا على أن العبث لا يخلو عن غايه، أما الحركات الاسطقسيه (١) فقد أثبت الأوائل لها غايات لأن الحبه من البر إذا رميت فى الأرض الطيبه وصادفها الماء وحر الشمس فإنها تنبت سنبله، وهذه التأديه على سبيل الدوام أو الكثره فيكون ذلك غايه طبيعیه. ومنع ذلك جماعه لعدم الشعور فى الطيبه فلا يعقل لها غايه،

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ٢٢٤٦

١- فى أقرب الموارد: الأسطقس بفتح الألف وسكون السين وفتح الطاء وكسر القاف: أعجميه معناها الأصل وتسمى العناصر الأسطقسات (بكسر الألف) وهى الماء والأرض والهواء والنار. وفى المنجد: بفتح الألف وكسرها، وفى غياث اللغات: بضم الأول والثالث والرابع وسكون الثانى لفظ يونانى بمعنى العنصر. أقول: الكلمه إذا كانت عجميه تلعب بها العرب ما شاءت، وهذا المثل سائر بينهم: عجمى فالعب به ما شئت. والغرض العمده أن الشارح أراد منها الحركات الطبيعیه مطلقا فى قبال الإراديه سواء كانت لعناصر بسيطه أو لم تكن، كما يستفاد التعميم من تمثيله بالبر وجعله مقابلا للفاعل بالقصد والإرادة، ومن قول الماتن بعيد هذا وأثبتوا للطبيعيات غايات، ومن قول الشارح هناك أما إثبات الغايات للحركات الطبيعیه فقد تقدم. فقله: فقد تقدم إشاره إلى ما قاله فى هذا المقام. وفى الشوارق أن الحكماء أثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان إراديا أو طبيعيا غايه والمصنّف خص هذا الحكم بالإراديات.

وأجابوا بأن الشعور يفيد تعيين الغايه لا تحصيلها.

قال: أما القوه الحيوانيه (١) المحركه فغايتها الوصول إلى المنتهى وهو قد يكون (٢) غايه الشوقيه وقد لا يكون، فإن لم تحصل فالحركه باطله وإلا فهو إما خير أو عاده (٣) أو قصد ضرورى أو عبث وجزاف (٤).

أقول: القوه الحيوانيه لها مباد على ما تقدم (٥): أحدها: القوه المحركه المنبثه فى العضلات، وثانيها: القوه الشوقيه، وثالثها: التخيل أو الفكر. وغايه القوه المحركه أنما هى الوصول إلى المنتهى وقد تكون هى بعينها (٦) غايه القوه الشوقيه كمن طلب مفارقه مكانه والحصول فى آخر (٧) لإزاله ضجره، وقد تكون غيرها كمن يطلب غريما فى موضع معين، وفى هذا القسم إن لم تحصل غايه القوه الشوقيه سميت الحركه باطله بالنسبه إليها (٨)، وإن حصلت الغايتان (٩) وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث (١٠). وإن كان مع طبيعه كالتنفس فهو القصد

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ٢٢٤٧

١- قيد القوه بالحيوانيه لإخراج الفلكيه وذلك لأن القوه المحركه الفلكيه ليست غايتها الوصول إلى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركه كما سياتى.

٢- أى الوصول.

٣- أى تلك الحركه والتذكير باعتبار الخبر. وفى (ت) وحدها: وهو قد يكون غايه الشوقيه. والنسخ الأخرى: غايه الشوقيه.

٤- قال قدس سره فى شرحه على الفصل الأخير من خامس الإشارات: الجزاف لفظه معربه معناه الأخذ بكثره من غير تقدير، وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير أن يقتضيه فكر كالرياضه، أو طبيعه كالتنفس، أو مزاج كحركات المرضى، أو عاده كاللعب باللحيه مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغايه.

٥- تقدم فى المسأله العاشره من هذا الفصل.

٦- أى تكون غايه القوه المحركه بعينها.

٧- فاجتمعت الغايتان أى غايه القوه المحركه وغايه القوه الشوقيه.

٨- وأما بالنسبه إلى القوه المحركه فالغايه حاصله وليست باطله، لأن غايتها هى الوصول إلى المنتهى.

٩- أى غايه القوه المحركه وغايه القوه الشوقيه.

١٠- الشيخ جعلهما اثنين حيث قال فى الخامس من سادسه إلهيات الشفاء فى إثبات الغايه (ج ٢ ط ١ ص ٥٤١): كل نهايه ينتهى إليها الحركه وتكون هى بعينها الغايه المتشوقه التخيليه ولا يكون المتشوقه بحسب الفكره، فهى التى تسمى العبث. وكل غايه ليست هى نهايه الحركه ومبدأها تشوق تخيلى غير فكرى، فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركه الشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا الخ. وكذلك الخواجه فى شرحه على الفصل الأخير من خامس الإشارات جعلهما اثنين وقد تقدم آنفا.

الضروري، وإن كان مع خلق وملكه نفسانيه فهو العاده، وإن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون.

قال: وأثبتوا للطبيعيات غايات (1) وكذا للاتفاقيات.

[شماره صفحه واقعي : ٢٠١]

ص: ٢٢٤٨

١- قال الشيخ في الفصل التاسع عشر من ثامن الإشارات: إذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شئ من الأشياء الجسمانيه كمالا يخصه وعشقا إراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو إراديا إليه إذا فارقه رحمه من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية. وقال الخواجه في الشرح: وللشيخ رساله لطيفه في العشق بين فيها سرِيانه في جميع الكائنات. أقول: هذه الرساله قد طبعت مع عدة رسائل أخرى للشيخ مترجمه بالفرنسيه أيضا، وكتبها الشيخ باسم تلميذه أبي عبد الله المعصومي الذي قال ابن سينا في حقه: أبو عبد الله منى بمنزله أرسطا طاليس من أفلاطون. وكذا قال الخواجه في شرح الفصل السابع من رابع الإشارات في البحث عن العله الغائيه ما هذا لفظه: اعترض الفاضل الشارح بأنهم يثبتون للأفعال الطبيعيه علا غائيه والقوى الطبيعيه لا شعور لها فلا- يمكن أن يقال تلك الغايات موجوده في أذهانها، ولا- أن يقال إنها موجوده في الخارج لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات، فإذا تلك الغايات غير موجوده، وغير الموجود لا- يكون عله للموجود ولا خلاص عنه إلا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعيه غايات. والجواب أن الطبيعيه ما لم تقتض لذاتها شيئا كأي ما مثلا لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوه وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العله الغائيه لفعالها، إنتهى. أقول: الحق أن الطبائع لها غايات وكل طبيعته تحب بقاءها وتعرج إلى كمالها والكل تسعى إلى غايه الغايات ومبدأ المبادئ الله رب العالمين، ونعم ما قال صاحب الحكمة المنظومه: وكل شئ غايه مستتبعته فواعل هي الطبائع وفي الأسفار: أن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبه الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهه الفناء والعدم، وهذا حق لأن طبيعته الوجود خير محض ونور صرف وبقاءه خيره ونوريه النور (ج ٤ ط ١ ص ١٦٣) بل أفاد الشيخ المعظم في الأول من ثانيه نفس الشفاء أن حب الدوام أمر فائض من الإله على كل شئ (ج ١ ط ١ ص ٢٩٤). أقول: ومما ينادى بأعلى صوتها أن الطبيعيات أيضا لها غايات هي وحده النظام الحاكيه عن وحده الصنع والتدبير الداله على أن الحياه والشعور ساريه في الكل، وينتهي الأمر إلى أن الوجود المطلق الحق القيوم هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وأن الخلق هو الموجود المقدر القائم به قيام الفعل بفاعله والكلام بمتكلمه، وأن ما نزل من الموجودات من الصقع الربوبي ما نزل بكليته بل ملكوته بيده سبحانه وتعالى. وعليك بالتدبر فيما نتلوه عليك من منطق الوحي وبيان السنه تراجمه: (الذي خلق فسوى × والذي قدر فهدى) (الأعلى ٣ و ٤). (قال ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى) (طه ٥١). (وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) (الرعد ٥). الباب السادس والثلاثون من توحيد الصدوق في الرد على الثنويه والزنادقه بإسناده عن هشام بن الحكم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما الدليل على أن الله واحد؟ قال: اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال عز وجل: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا. وفي توحيد المفضل: يا مفضل إن اسم هذا العالم بلسان اليونانيه الجارى المعروف عندهم قوسموس وتفسيره الزينه، وكذلك سمته الفلاسفه ومن ادعى الحكمة فكانوا يسمونه بهذا الاسم إلا- لما رأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا أن يسموه تقديرا ونظاما حتى سموه زينه،

ليخبروا أنه مع ما هو عليه من الصواب والاتقان على غاية الحسن والبهاء (البحار ج ٢ ط ١ ص ٤٥).

أقول: أما إثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه (١) وأما العلل الاتفاقيه فقد نفاها قوم (٢) لأن السبب إن استجمع جهات المؤثره لزم حصول

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ٢٢٤٩

١- فى هذه المسأله حيث قال آنفا: أما الحركات الاسطقسيه فقد أثبت الأوائل لها غايات.. الخ.

٢- الحق أن كل ممكن فله سبب، والاتفاق فى نظام العالم منفى، وكل ما يتوهم أنه اتفاقى فهو حق وجب وجوده إلا أن العامه يسمون نادر الوجود أو الذى سببه مجهول لهم اتفاقيا والنادر له سبب، والشئ ما لم يجب وجوده لا يتحقق قط، وما لم ينف جميع أنحاء العدم عنه لا يوجد. ونعم ما قال المتأله السبزوارى فى الحكمة المنظومه (ص ١٢٢). وليس فى الوجود الاتفاقياد كل ما يحدث فهو راقى لعلل بها وجوده وجبىقول الاتفاق جاهل السبب وقال فى تعليقه عليه: قولنا وليس فى الوجود الاتفاقي رد على القائل بالاتفاق فيزعم لسوء ظنه أن المطر مثلا لضروره ماده كائن إذ الشمس بخرت من البحار والأراضى الرطبه فإذا ارتفع البخار ووصل إلى الزمهرير برد وصار ماء ونزل ضروره فاتفق أن يتحقق مصالح شتى من غير قصد، ولم يعلم هذا الجاهل أنه لا يقع شئ فى العالم ولو كان أحقر ما يتصور بدون علم الله وإرادته وقدرته المحيطه، وقد مر أن كل القوى والمبادئ مجالى مشيته وقدرته، فهب أن الشمس تبخر فمن الذى يسخرها ويديرها ويسيرها والنفس المتعلقة بها التى تجرها إلى الجنوب والشمال وتفعل الفصول الأربعة من أمر من هو وتجلي من عليه وبنور من يستضىء. وقوله: يقول الاتفاق جاهل السبب، ناظر إلى عباره المحقق الطوسى فى شرحه على منطق الإشارات فى الفصل المبحوث فيه عن العرضى اللازم غير المقوم، حيث قال: لازم الشئ بحسب اللغه هو ما لا ينفك الشئ عنه، وهو إما داخل فيه أو خارج عنه، والأول هو الذاتى المقوم، والثانى هو المصاحب الدائم فإن المصاحب منه ما يصاحبه دائما، ومنه ما يصاحب وقتا ما، وسبب المصاحبه إما أن يكون بحيث يمكن أن يعلم أو لا يكون، والأول ينسب إلى اللزوم فى العرف، والثانى ينسب إلى الاتفاق، فإن الاتفاق لا يخلو عن سبب ما إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الاتفاق (ص ١٨ ط ١). ونحوه ما قال فى آخر شرح الفصل التاسع من النمط الثانى من الإشارات فى بيان قول الشيخ وستعلم أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبه: الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب بل هو الذى يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا- يتفطن له فينسب إلى الاتفاق (ص ٥٣ ط ١). أقول: تفصيل البحث عن ذلك يطلب فى النمطين الرابع والخامس من الإشارات، ثم يجب عليك التمييز بين الاتفاق الذى يقول به المنطقى، وبين قول الحكيم من أن ما يوجد فى الخارج ليس باتفاقي، فالمنطقى يبحث عن اللزوم بين القضيتين وعدمها فما لم يكن بينهما لزوم يقول: إن القضييه اتفاقيه، كقولك: إذا كانت الشمس طالعه كانت الحمامه طائره. وأما الفلسفى فيحكم بأن كل واحد من طرفى القضييه فى النظام الوجودى وجب وجوده فوجد، فتبصر. واعلم أن لمولانا مبين الحقائق الإمام الصادق صلوات الله عليه فى المقام كلاما فى توحيد المفضل ينبغى أن نتشرف بتبرك نقله، قال عليه السلام (البحار ج ٢ ط ١ ص ٤٦ و ٤٧): فأما أصحاب الطبائع فقالوا: إن الطبيعه لا تفعل شيئا غير معنى ولا [تتجاوز] عما فيه تمام الشئ فى طبيعته، وزعموا أن المحنه تشهد بذلك فليل لهم: فمن أعطى الطبيعه هذه الحكمة والوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزه لها، وهذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟ فإن أوجبوا للطبيعه الحكمة والقدرة على مثال هذه الأفعال فقد أقرروا بما أنكروا لأن هذه هى صفات الخالق، وإن أنكروا أن يكون هذا للطبيعه فهذا وجه الخلق

يهتف بأن الفعل للخالق الحكيم. وقد كان من القدماء طائفه أنكروا العمد والتدبير فى الأشياء، وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق، وكانوا مما احتجوا به هذه الإناث التى تلد غير مجرى العرف والعاده كالإنسان يولد ناقصا أو زائدا إصبعاً ويكون المولود مشوها مبدل الخلق، فجعلوا هذا دليلاً على أن كون الأشياء ليس بعمد وتقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون. وقد كان أرسطو طاليس رد عليهم فقال: إن الذى يكون بالعرض والاتفاق إنما هو شئ فى الفرض مره مره لأعراض تعرض للطبيعه فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزله الأمور الطبيعه الجاربه على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً. وأنت يا مفضل ترى أصناف الحيوان أن يجرى أكثر ذلك على مثال ومنهاج واحد كالإنسان يولد وله يدان ورجلان وخمس أصابع كما عليه الجمهور من الناس. فأما ما يولد على خلاف ذلك فإنه لعله تكون فى الرحم أو فى الماده التى ينشأ منها الجنين، كما يعرض فى الصناعات حين يتعمد الصانع الصواب فى صنعته فيعوق دون ذلك عائق فى الأداة، أو فى الآله التى يعمل فيها الشئ، فقد يحدث مثل ذلك فى أولاد الحيوان للأسباب التى وصفنا فىأتى الولد زائداً أو ناقصاً أو مشوهاً ويسلم أكثرها فىأتى سويلاً لا عله فيه، فكما أن الذى يحدث فى بعض الأعمال الأعراض لعله فيه لا توجب عليها جميعاً الإهمال وعدم الصانع، كذلك ما يحدث على بعض الأفعال الطبيعه لعائق يدخل عليها لا يوجب أن يكون جميعها بالعرض والاتفاق. فقول من قال فى الأشياء أن كونها بالعرض والاتفاق من قبل أن شيئاً منها يأتى على خلاف الطبيعه يعرض له خطأ وخطل. فإن قالوا: ولم صار مثل هذا يحدث فى الأشياء؟ قيل لهم: ليعلم أنه ليس كون الأشياء باضطرار من الطبيعه ولا يمكن أن يكون سواه كما قال قائلون، بل هو تقدير وعمد من خالق حكيم، إذ جعل الطبيعه تجرى أكثر ذلك على مجرى ومنهاج معروف، ويزول أحياناً عن ذلك لأعراض تعرض لها فيستدل بذلك على أنها مصرفه مدبره فقيره إلى إبداء الخالق وقدرته فى بلوغ غايتها وإتمام عملها تبارك الله أحسن الخالقين. أقول: تبجيل الإمام عليه السلام أرسطو طاليس بما نطق فيه من لسان العصمه حجه على المتقشفين الذين ليس لهم إلا إزراء العلم وذويه بما أوهم فيهم نفوسهم الأماره بالسوء والإيذاء فهؤلاء بمعزل عن سبيل الولايه وإلا فهذا ولى الله الأعظم يبجل العلم والعالم. وكفى بأرسطو طاليس فخراً أن حجه الله على خلقه نطق باسمه تبجيلاً- وارضى سيرته السنيه المضيئه بأنه كان يسلك الناس إلى بارئهم من طريق وحده الصنع والتدبير، ويوقظ عقولهم بأن الاتفاقي لا يكون جارياً دائماً متتابعاً وما هو سنه دائماً لا تبدل ولا تحول فهو تحت تدبير الملكوت، فكأن الأصل ما هو قبل الطبيعه وفوقها وبعدها. قال العالم الأوحى محمد الديلمى فى محبوب القلوب (ص ١٤ ط ١): يروى أن عمرو بن العاص قدم من الإسكندريه على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله عما رأى؟ فقال: رأيت قوماً يتطلسون ويجمعون حلقة ويذكرون رجلاً- يقال له أرسطو طاليس لعنه الله. فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه يا عمرو! إن أرسطو طاليس كان نبياً فجهله قومه. قال الديلمى: قال الفاضل الشهرزورى فى تاريخ الحكماء: هكذا سمعناه. ثم قال الديلمى: أقول ويؤيد هذه الروايه ما نقل السيد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضى الدين على بن طاووس قدس الله روحه فى كتابه فرج المهموم فى معرفه الحلال والحرام من علم النجوم قولاً- بأن ابرخس وبطليموس كانا من الأنبياء، وأن أكثر الحكماء كانوا كذلك وإنما التبس على الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانيه، أى لما كانت أسماءهم موافقه لأسماء بعض حكماء يونان الذين ينسب إليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم وظنوا أن أصحاب تلك الأسماء بأجمعهم على نهج واحد من الاعتقاد. واعلم أن الشيخ سلك فى الشفاء مسلك وحده الصنع والتدبير على رد القائلين بالبخت والاتفاق أيضاً. وقد أشبع البحث عن ذلك وأجاد فى الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من مقاله الأولى منه فى الفرق القائلين بالبخت والاتفاق ونقض حججهم (ج ١ ط ١ ص ٢٥ - ٣٣) وهذان الفصلان من غرر فصول الشفاء جداً، ومن كلماته الساميه فى الثانى منهما: ولنمعن النظر فى مثل تكون السنبله عن البره باستمداد الماده عن الأرض، والجنين عن النطفه باستمداد الماده عن الرحم هل ذلك بالاتفاق؟ ونجده ليس باتفاقي بل أمراً توجهه الطبيعه وتستدعيه قوه. وكذلك لنساعد أيضاً على قولهم: إن الماده التى للثنايا لا تقبل إلا هذه

الصورة، لكننا نعلم أنها لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لأنها لا تقبل إلا هذه الصورة بل حصلت هذه المادة لهذه الصورة لأنها لا تقبل إلا هذه الصورة فإنه ليس البيت إنما رسب فيه الحجر وطفى الخشب، لأن الحجر أثقل والخشب أخف، بل هناك صنعه صانع لم يصلح لها إلا أن يكون نسب مواد ما تفعله هذه النسبه فجاء بها على هذه النسبه، والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو أن البقع الواحد إذا سقط فيها حبه بره أنبتت سنبله بره أو حبه شعير أنبتت سنبله شعير، ويستحيل أن يقال: إن الأجزاء الأرضيه والمائيه تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البره وتربيه فإنه سيظهر أن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها، والحركات التي لذاتها معلومه فيجب أن يكون تحركها إنما هو يجذب قوى مستكنه في الحبات جاذبه بإذن الله. وإن كانت الأمور تجري اتفاقاً فلم لا- ينبت البره شعيره؟ ولم لا- يتولد شجره مركبه من تين وزيتون كما يتولد عندهم بالاتفاق عنز أيل؟ ولم لا يتكرر هذه النوادر بل يبقى الأنواع محفوظه على أكثر؟ إلى آخر ما أفاد. وقال العارف الرومى فى المثنوى: هيچ گندم كارى و جو بر دهد***ديده اى اسبى كه كره خر دهد

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۳]

ص: ۲۲۵۰

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۴]

ص: ۲۲۵۱

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۵]

ص: ۲۲۵۲

مسببه قطعاً وإلا كان منتفياً فلا مدخل للاتفاق.

والجواب أن المؤثر قد يتوقف تأثيره على أمور خارجه عن ذاته غير دائمه الحصول معه، فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط أنه اتفانى إذا كان انفكاكه مساويا أو راجحاً، ولو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً.

١٦- المسأله السادسة عشره : فى أقسام العله

قال: والعله مطلقاً قد تكون بسيطه وقد تكون مركبه.

أقول: يعنى بالاطلاق ما يشتمل العلل الأربع أعنى الماديه والصوريه والفاعليه والغائيه، فإن كل واحده من هذه الأربع تنقسم إلى هذه الأقسام، فالعله الفاعليه عند المحققين قد تكون بسيطه كتحرريك الواحد منا جسماً ما، وقد تكون مركبه كتحرريك جماعه جسماً أكبر.

ومنع بعض الناس من التركيب فى العلل وإلا لزم نفيها، لأن كل مركب فإن عدم كل جزء من أجزائه عله مستقلة فى عدمه، فلو عدم جزء من العله المركبه لزم

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ٢٢٥٣

عدم العله، فإذا عدم جزء ثان لم يكن له تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الأول، ولأن الموصوف بالعله (١) إما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب وهو المطلوب، أو بعضها (٢) وهو المطلوب أيضا مع انتفاء الأولويه، أو المجموع وهو باطل لأن كل جزء لم يكن عله فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر لم يكن المجموع عله، وإن حصل عاد الكلام في عله حصوله.

وهذان ضعيفان (٣) لاقتضائهما انتفاء المركبات سواء كانت عللا أم لا وهو باطل (٤) بالضروره والماده المركبه (٥) كالزاج والعفص في الحبر، والصوره المركبه كالإنسانيه المركبه من أشكال مختلفه (٦)، والغايه المركبه كالحركه لشراء المتاع ولقاء الحبيب.

قال: وأيضا بالقوه أو بالفعل.

أقول: هذه المبادئ الأربعة قد تكون بالقوه فإن الخمر فاعل للإسكار في الدن بالقوه، وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب.

والماده قد تكون بالفعل كالجنين للإنسانيه، وقد تكون بالقوه كالنطفه.

والصوره بالقوه كالمائيه الحاله في الهواء بالقوه، وقد تكون بالفعل كالمائيه الحاله في مادتها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ٢٢٥٤

١- دليل آخر.

٢- عطف على كل واحد، وكذلك قوله: أو المجموع.

٣- أى الدليلان.

٤- أى ذلك الاقتضاء باطل.

٥- والماده البسيطة كهيوليات البسائط العنصريه، والصوره البسيطة كصور هذه البسائط، والغايه البسيطة كوصول كل منها إلى مكانه الطبيعى، ولعلها لوضوحها لم يذكرها الشارح. عباره الشيخ فى الثانى من أولى طبيعيات الشفاء (ص ٨ ط ١ ج ١) كقولنا عن الزاج والعفص كان الممداد (كان الحبر - خ -)، وفى الثالث منها: والعفص والزاج للحبر.

٦- أى من صور أعضائها الآليه وإلا- فالصوريه لا- تكون مركبه، وقد مضى فى آخر المسأله الرابعه عشره من هذا الفصل أن الصوره واحده. قال الشيخ فى الثانى عشر من أولى طبيعيات الشفاء: الصوره المركبه مثل صوره الانسانيه التى تحصل من عدّه قوى وصور تجتمع، فتدبر.

والغايه بالقوه هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل منها ذلك.

قال: وكيه أو جزئيه.

أقول: هذه العلل (١) قد تكون كليه كالبناء مطلقا، وقد تكون جزئيه كهذا البناء وكذلك البواقي.

قال: وذاتيه أو عرضيه.

أقول: العله قد تكون ذاتيه وهي التي يستند المعلول إليها بالحقيقه كالناريه في الاحراق، وقد تكون عرضيه وهي أن تقتضى العله شيئا ويتبع ذلك الشئ شئ آخر كقولنا: السقمونيا مبرد، فإنه بالعرض كذلك لأنه يقتضى بالذات إزاله السخونه ويتبعها حصول البروده.

وكذلك البواقي فإن الماده الذاتيه هي محل الصوره والعرضيه هي تلك مأخوذه مع عوارض خارجه، والصوره الذاتيه هي المقومه كالإنسانيه والعرضيه هي ما يلحقها من الأعراض اللازمه أو المفارقه، والغايه الذاتيه هي المطلوبه لذاتها والعرضيه هي ما يتبع المطلوب. وقد تطلق العله العرضيه على ما مع العله (٢).

قال: وعامه أو خاصه.

أقول: العله العامه هي التي تكون جنسا للعله الحقيقه كالصانع في البناء والخاصه كاللبناني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٨]

ص: ٢٢٥٥

- ١- قد ذكر مثلا للفاعليه الكليه والجزئيه فقط، وأمثله البواقي غير خفيه.
- ٢- أي وصف ملازم للعله كما يأتي في المسأله الآتية قوله: ومن العله العرضيه ما هو معد، وجعله ثاني الاعتبارين هناك.
- ٣- قال الشيخ في الفصل الثاني عشر من أولى طبيعيات الشفاء: الصوره الخاصه لا تخالف الجزئيه وهو مثل حد الشئ أو فصل الشئ أو خاصه الشئ. والعامه فلا تفارق الكليه وهو مثل الجنس للخاصه: إنتهى ما أردنا من نقل كلامه. الظاهر أن مراد الشيخ من قوله: الصوره الخاصه لا تفارق الجزئيه والعامه الكليه، هو أن الأقسام بأسرها غير جاريه في الصوره. وبعباره أخرى أن الأقسام المذكوره وهي أن العله مطلقا بسيطه ومركبه، وبالقوه أو بالفعل، وكيه وجزئيه، وذاتيه وعرضيه، وعامه وخاصه، وقريبه وبعيده، ومشاركه أو خاصه، جاريه بأسرها في غير الصوره وأما في الصوره فالكليه والجزئيه والعموم والخصوص فيها واحد. والمراد من التمثيل هو أن حد الشئ أو فصل الشئ أو خاصه الشئ كما لا يوجد في غير هذا الشئ المخصوص فكذلك الصوره الجزئيه كصوره هذا الكرسي لا- توجد إلا جزئيه. وقوله وهو مثل الجنس للخاصه، ولم يقل: للنوع، لأن الجنس بالنسبه إلى النوع ليس صورته له بل مادته، فنقول: إن قول الشارح العلامه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصوره، يشبه أن يكون مشيرا إلى ما قاله

الشيخ من أنه لما كانت الصورة الخاصه والجزئيه وكذلك العامه والكلية بمعنى فلا حاجه بعد ذكر أحدهما إلى ذكر الآخر، فتأمل. وقيل: إنه لا- فرق بين الصورة العامه والصورة الكلية كذلك لا- فرق بين المادة العامه والكلية، والفاعل العام والكلية، والغايه العامه والكلية، فلا حاجه إلى اعتبار العامه بعد الكلية. ولكن لا يبعد أن يكون مراد الشارح من عدم تحققهما فيها ما قاله بعضهم من أن الفاعل العام والغايه والماده العامتان، يصح وجود فرد مخصوص من أحدها يكون فاعلا أو ماده أو غايه لأشياء كثيره بخلاف الصورة فإنه لا يمكن وجود فرد منها مخصوص يصلح لكونه صورته لأشياء كثيره وإلا لزم اتحاد الاثنين، ويشبه أن يكون حمل كلامه على هذا الوجه أولى وألزم.

قال: وقريبه أو بعيده.

أقول: العله القريبه هي التي لا واسطه بينها وبين المعلول كالميل في الحركه، والبعيده هي عله العله كالقوه الشوقيه وكذا البواقى.

قال: ومشتركه أو خاصه.

أقول: المشتركه كالنجانر لأبواب متعدده، والخاصه كالنجانر لهذا الباب.

قال: والعدم للحادث (١) من المبادئ العرضيه.

أقول: الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن، وهو أنما يتحقق بعد سبق عدم علتة، فلما توقف تحققه على العدم السابق أطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدئه بالذات هو الفاعل لا غير.

قال: والفاعل في الطرفين واحد.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ٢٢٥٦

١- وفي (ت): فالعدم. والباقيه: والعدم للحادث بالواو.

أقول: الفاعل فى الوجود هو بعينه الفاعل فى العدم على ما بينا (١) أولا من أن عله العدم هى عدم العله لا غير، والمؤثر فى طرفى المعلول هو العله لا غير لكن مع حضورها تقتضى الوجود ومع عدمها تقتضى العدم.

قال: والموضوع كالماده.

أقول: الموضوع أيضا من العلل التى يتوقف وجود الحال عليها ونسبته إلى الحال نسبة الماده إلى الصوره فهو من جمله العلل.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى أن افتقار المعلول إنما هو فى الوجود أو العدم

قال: وافتقار الأثر إنما هو فى أحد طرفيه

أقول: الأثر له ماهيه وله وجود وعدم، وافتقاره إلى المؤثر إنما هو فى أن يجعله موجودا أو معدوما، إذ التأثير إنما يعقل فى أحد الطرفين أما الماهيه فلا يعقل التأثير فيها، فليس السواد سوادا بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل.

قال: وأسباب الماهيه غير أسباب الوجود.

أقول: أسباب الماهيه باعتبار الوجود الذهنى هى الجنس والفصل وباعتبار الخارج هى الماده والصوره وأسباب الوجود هى الفاعل والغايه.

قال: ولا بد للعدم من سبب وكذا فى الحركه.

أقول: قد بينا أن نسبه طرفى الوجود والعدم إلى الممكن واحده، فلا يعقل اتصافه بأحدهما إلا بسبب، فكما افتقر الممكن فى وجوده إلى السبب افتقر فى عدمه إليه وإلا لكان ممتنع الوجود لذاته.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ٢٢٥٧

١- بين فى المسألتين الثامنه عشره والثالثه والأربعين من الفصل الأول، وسيدكره فى المسأله الآتيه أيضا.

لا- يقال: الموجود منه ما هو باق (١) ومنه ما هو غير باق كالحركات والأصوات، والأول يفتقر عدمه إلى السبب، أما النوع الثاني فإنه يعدم لذاته.

لأننا نقول: يستحيل أن يكون العدم ذاتيا لشيء وإلا لم يوجد، والحركة لها علة في الوجود فإذا عدت أو عدم أحد شروطها عدت وكذا الأصوات، فلا فرق بين الحركات وغيرها.

قال: ومن العلل المعده ما يؤدي إلى مثل أو خلاف أو ضد.

أقول: العلل تنقسم إلى المعد وإلى المؤثر، والمعد يعنى به ما يقرب العلة إلى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط.

والعلة المعده إما أن تؤدي إلى ما يماثلها كالحركة إلى المنتصف فإنها معده للحركة إلى المنتهى وليست فاعله لها بل الفاعل للحركة إما الطبيعه أو النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة إلى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة إلى المنتصف يقرب تأثير أحدهما في المعلول الذى هو الحركة إلى المنتهى، وإما أن تؤدي إلى خلافها كالحركة المعده للسخونه، وإما أن تؤدي إلى ضد كالحركة المعده للسكون عند الوصول إلى المنتهى.

قال: والأعداد قريب وبعيد.

أقول: الأعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الانسانيه، ومنه ما هو بعيد كالنطفه لقبولها وكذلك العلة المعده قد تكون قريبه وهى التى يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيده وهى التى لا تكون كذلك، وتتفاوت العلل فى القرب والبعيد على حسب تفاوت الأعداد وهو قابل للشده والضعف.

قال: ومن العلل العرضيه ما هو معد.

أقول: قد بينا (٢) أن العلة العرضيه تقال باعتبارين: أحدهما: أن تؤثر العلة

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص: ٢٢٥٨

١- كما فى (م). والنسخ الأخرى كلها: منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار.

٢- بين فى المسأله السابقه عند قوله: وذاتيه وعرضيه. الاعتبار الأول هو قوله: وهى أن تقتضى العلة شيئا، والثانى فى آخر الشرح وهو قوله: وقد تطلق العلة العرضيه.. الخ. ثم عبارته المتن أعنى قوله: ومن العلل العرضيه ما هو معد، موافقه لنسخه (ز). والباقيه: ومن العلة العرضيه، بالأفراد.

شيئا ويتبع ذلك الشيء شئ آخر كقولنا: الحرارة تقتضى الجمع بين المتماثلات فإنها لذاتها تقتضى الخفه، فما هو أخف في المركب يقبل السخونه أشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع مماثله، والثانى أن يكون للعله وصف ملازم، فيقال له عله عرضيه والأول عله معده.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ٢٢٥٩

قال:

المقصد الثاني : فى الجواهر و الأعراف

أشاره

وفيه فصول:

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ٢٢٦٠

الممكن إما أن يكون (1) موجودا فى الموضوع وهو العرض أو لا وهو الجوهر.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأمور الكليه المعقوله شرع فى البحث عن الموجودات الممكنه وهى الجواهر والأعراض، وفى هذا الفصل مسائل:

١- المسأله الأولى : فى قسمه الممكنات بقول كلى

كل ممكن موجود إما أن يكون موجودا لا- فى موضوع وهو الجوهر، وإما أن يكون موجودا فى موضوع وهو العرض، ونعنى بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه، فإن المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال، إذ لا بد من حاجه أحدهما إلى الآخر، فالأول يسمى الماده والثانى يسمى الموضوع، والحال فى الأول يسمى صورته وفى الثانى يسمى عرضا، فالموضوع والماده يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو المحل، والصوره والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو الحال. والموضوع أخص من المحل، وعدم الخاص

[شماره صفحه واقعى : ٢١٤]

ص: ٢٢٤١

١- حرف التعريف للعهد، وقد تقدم فى المسأله الحاديه والعشرين من الفصل الأول من المقصد الأول قوله: وقسمه كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقه، وفى مواضع أخرى أيضا.

أعم من عدم العام، فكل ما ليس فى محل فهو ليس فى موضوع ولا ينعكس، ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالا فى غيره، ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتى قدمه فى القسمه على الجوهر.

قال: وهو إما مفارق فى ذاته وفعله وهو العقل، أو فى ذاته وهو النفس، أو مقارن فيما أن يكون محلا (1) وهو الماده، أو حالا وهو الصوره، أو ما يتركب منهما وهو الجسم.

أقول: هذه قسمه الجوهر إلى أنواعه، فإن الجوهر إما أن يكون مفارقا فى ذاته وفعله للماده وهو المسمى بالعقل، أو مفارقا فى ذاته لا-فعله وهو النفس الناطقه فإنها مفارقة للماده فى ذاتها ووجودها دون فعلها لاحتياجها إلى الآله فى التأثير، ولا يمكن أن يكون مفارقا فى فعله دون ذاته لأن الاستغناء فى التأثير يستدعى

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ٢٢٦٢

١- أورد القوشجى عليه بأن جعل الماده من أقسام المقارن للماده نوع حرازه، فالأولى أن يقال: أو غير مفارق بدل قوله: أو مقارن. وكذا فى استعمال الماده قبل أن يخرج من التقسيم فالأولى تأخير تقسيم الجواهر إلى المفارق وغيره عن تقسيمه إلى الماده والصوره. وصاحب الشوارق فسره هكذا: إما مفارق عن الوضع أو مقارن للوضع، ولا يخفى أن إيراد القوشجى لا يرد على هذا التفسير. ثم قال فى الشوارق تعريضا عليه: وأنت خبير بأنه على هذا التقدير (يعنى على تقدير تفسير المفارق بالمفارق عن الماده، والمقارن بالمقارن لها.) أيضا لا يجب أن يكون المراد من الماده هو المحل المتقوم بالحال ليرد ما ذكره فإن للماده معنى أعم منه (ذلك المعنى الأعم هو القابل الذى يكون ذا وضع.) ومن الموضوع ومن نفس الجسم ومن الأجزاء التى لا تتجزأ، ألا ترى أن الطوائف كلها يطلقون لفظى الماده والمادى مع أن غير المشائين لا-يقولون بالماده بمعنى المحل المتقوم بالحال، بل تفسير المفارق بالمفارق عن الماده هنا غير صحيح وإلا لزم كون الجسم على مذهب المصنف غير مادى (وذلك لأن الجسم على رأيه ليس مركبا من الهيولى والصوره بل الجسم عنده هو نفس الصوره الجسميه كما يأتى.) بل من المجردات إذ يصدق عليه المفارق بهذا المعنى، إنتهى.

الاستغناء فى الذات، وإما أن يكون مقارنا للماده فإما يكون محلا وهو الهىولى أو حالا وهو الصوره، أو ما يتركب منهما وهو الجسم، فهذه أقسام الجواهر.

قال: والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما فى العموم والخصوص، وكذا الحال والعرض.

أقول: قد بينا أن الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل، فقد تعاكس الموضوع والمحل فى العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم، وكذا الحال والعرض فإن العرض أخص من الحال فعدمه أعم.

قال: وبين الموضوع والعرض مباينه.

أقول: الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته، فبينهما مباينه.

قال: ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا (١).

أقول: المحل قد يكون جوهرًا وهو ظاهر، وقد يكون عرضًا (٢) على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض، والحال أيضا قد يكون جوهرًا كالصوره الحاله فى الماده، وقد يكون عرضًا وهو ظاهر فيصدق بعض الحال

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ٢٢٦٣

١- أى لا كليًا فإن الحركه القائمه بالجسم محل السرعه والبطء عند المتكلم كما يأتى فى المسأله الخامسه من هذا الفصل، وأما عند الحكيم المشائى أن السرعه مثلا- ليست عرضا قائما بالحركه بل هى فصل مقوم لها. ومن المحل ما هو جوهر وكذا الحال كالماده والصوره عند المشاء، فبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه، فماده الاجتماع هى الحركه فإنها عرض على الجسم ومحل للسرعه والبطء. ومادتا الافتراق الجسم والسرعه فإن الأول محل ليس بعرض، والثانيه عرض ليس بمحل، وكذا بين المحل والحال عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى. والحال يصح أن يكون عطفًا على المحل كما يصح أن يكون عطفًا على العرض، أى ويصدق الحال أيضا على المحل جزئيا لا- كليًا. واختار صاحب الشوارق الثانى لأن النسبه بين الحال والعرض قد مرت فيلزم التكرار.

٢- كالحركه بالنسبه إلى السرعه والبطء، والمحل أعم من الموضوع.

عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئيا.

٢- المسأله الثانيه : فى أن الجوهر و العرض ليسا جنسين لما تحتهما

قال: والجوهريه والعرضيه من ثوانى المعقولات (١) لتوقف نسبه إحداهما

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ٢٢٤٤

١- جعل المعلم الأول المعولات منحصره فى العشر: إحداها مقوله الجوهر حيث إنه جنس لأنواعه الخمسه، والتسع الباقية الأعراض التسعه المشهوره. ولكن بعضهم كابن سهلان الساوجى صاحب البصائر، والشيخ الإشراقى وغيرهما كل أخذ مذهباً ولا يهمننا نقل تلك المذاهب. وأما ما ذهب إليه المصنف من نفى جنسيه الجوهر والعرض لما تحتهما بأدلته الثلاثه فأورد عليها بأسرها بأن ما ذكره فى الدليل الأول من احتياج إثبات كثير من الجواهر كالنفوس الناطقه والصور النوعيه، وكذا فى إثبات عرضيه كثير من الأعراض كالمقادير والألوان والأضواء مثلاً إلى وسط أى نظر واستدلال، ولو كانا جنسين لما تحتهما لما احتجنا إليه لأن ذاتى الشئ يكون بين الثبوت لذلك الشئ، فهو يتم لو كان الشئ متصوراً بالكنه ولو تصور بالكنه لأمكن أن لا نحتاج إلى وسط أصلاً. وبأن ما أتى به فى الدليل الثانى من أنهما مقولان على ما تحتهما من الأنواع بالتشكيك، لأن بعض أنواع الجوهر كالمجرد أولى بالجوهريه من آخر كالماده مثلاً، وكذلك العرض كغير القار أولى بالعرضيه من البعض كالقار والذاتى لا- يكون مقولاً- بالتشكيك، فهو لا- يتم لأن التشكيك ناش من الوجود فإن الجوهر من حيث الوجود أقدم وأقوم من آخر. وأما بلحاظ الجوهر فليس فيه تقديم وتأخير لأن معنى الجوهر هو الوجود لا فى موضوع أنه ماهيه يلزمها فى الأعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لا فى موضوع، لا أنه كان الوجود بالفعل، مثل ما يقال: فلان ضاحك، أى من شأنه عند التعجب أن يضحك فلا ريب أنا إذا قلنا فى شئ: موجود أو معدوم، نجد أنه ماهيه إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع، وأن هذا المعنى مقوم لذلك الشئ وذاتى له والجنس يدل على طبيعه الأشياء وماهياتها بخلاف العرض ولو عبرنا عنه بأنه ماهيه من شأنها الوجود فى الموضوع كان هذا المعنى لا يدل على طبيعه الأعراض وحقيقتها، فإن معنى العرض سلب القيام بنفسه ونسبته إلى شئ آخر وهذا ما يلحق ويعرض ماهيه الأعراض ولا يدل على ماهيتها، مثلاً أن العرض لا يدل على طبيعه البياض والسواد وغيرها بل على أن له نسبه إلى ما هو فيه، وعلى أنه ذاتى يقتضى هذه النسبه كما أفاده الشيخ فى منطق الشفاء والنمط الرابع من الإشارات. وأما ما أتى به فى الثالث من أنا لا نعقل من الجوهر سوى المستغنى عن الموضوع، ومن العرض المحتاج إليه وهما مفهومان إضافيان ومثل ذلك لا يمكن أن يكون إلا عرضياً، فهو فى العرض صحيح لا كلام فيه، وأما فى الجوهر فلا، وذلك لما قلنا من أنا تصور من الجوهر ماهيه شأنها إذا وجدت فى الخارج لا يكون فى موضوع وهذا المعنى هو حقيقه الجوهر وكنهه، والاستغناء عن الموضوع المتصور من الجوهر وجه من وجوهه وعارض من عوارضه. فتبين لك أن نفى الجنسيه فى العرض صحيح إلا أن الدليلين الأولين عليان، والجوهر جنس والأدله الثلاثه فى نفيه مردوده.

أقول: اتفق العقلاء على أن العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لما تحته بل هو أمر عرضي، واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته أو عارض؟ والذي اختاره المصنف رحمه الله أنه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية، فإن كون الذات مستغنية عن المحل أو محتاجه إليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية وحكم من أحكامها الذهنية، واستدل عليه بأن الذهن يتوقف في نسبه إحداهما إلى الذات على وسط (1) ولهذا احتجنا إلى الاستدلال على عرضيه الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس وأشباه ذلك، وجنس الشيء لا يجوز أن يتوقف ثبوته له على البرهان، وهذا الذي ذكره رحمه الله يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية.

قال: واختلاف الأنواع بالأولوية.

أقول: هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها، وذلك لأن بعض الجزئيات أولى بالجوهرية من بعض، فإن الشخصيات أولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الأجناس، وهو أيضا يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته، فإن الأعراض القاره أولى بالعرضية من غيرها.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ٢٢٤٥

١- أى على دليل، لأن الوسط ما يقارن قولنا لأنه.

قال: والمعقول اشتراكه عرضي.

أقول: إنا نعقل بين الجسم والعقل والنفس والماده والصوره أمرا مشتركا هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينها اشتراكا في غيره وهذا القدر أمر عرضي، فالجوهرية إن جعلت عبارته عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما، وإن جعلت عبارته عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس هنا ماهية للجسم وراء كونه جسما وكذلك البواقي، وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وإن اختلفت مع اشتراكه، وكذلك البحث في العرض فإنا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الأعراض في الحاجة إلى المحل والعرضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري فليست العرضية جنسا.

٣- المسألة الثالثة: في نفي التضاد عن الجواهر

قال: ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها (١).

أقول: لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان أنهما ليسا بجنسين شرع في باقي أحكامهما فبين انتفاء الضديه عن الجواهر على معنى أنه لا- ضد للجوهر من الجواهر ولا- من غيرها، وبيانه أن الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها (٢) وقد بينا أن الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض.

قال: والمعقول من الفناء العدم.

أقول: لما بين انتفاء الضد عن الجوهر أخذ يرد على أبي هاشم وأتباعه حيث

[شماره صفحه واقعي : ٢١٩]

ص: ٢٢٦٦

- ١- وفي (ت) وحدها: ولا بينها وبين عرضها، وأما النسخ الأخرى كلها فالعبارة: ولا بينها وبين غيرها.
- ٢- هذا هو تقابل الضدين بحسب التحقيق أي التضاد الحقيقي مقابل المشهورى، وقد تقدم الكلام في ذلك في الحادي عشر من ثانی الأول.

جعلوا للجواهر أصدادا هي الفناء، فقال: إن المعقول من الفناء العدم وليس الفناء أمرا وجوديا يضاد الجوهر لأنه إما جوهر أو عرض، والقسمان باطلان فلا تحقق له.

قال: وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر.

أقول: إن بعض الجواهر قد يطلق عليه أنه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقا (١) وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد البعض الآخر.

٤- المسألة الرابعة: في أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال

قال: ووحده المحل لا تستلزم وحده الحال إلا مع التماثل بخلاف العكس.

أقول: المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة، وكالمادة التي تحل فيها الصور الجسميه والنوعيه.

هذا مع الاختلاف، أما مع التماثل فإنه لا يجوز أن يحل المثلان محلا واحدا لاستلزامه رفع الاثنيني لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيهما، وبالعوارض لتساوي نسبتها إليها.

فقد ظهر أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال إلا مع التماثل، وأما العكس فإنه يستلزم فإن وحده الحال تستلزم وحده المحل لاستحاله حلول عرض واحد أو صورته واحده في محلين وهو ضروري، وكلام أبي هاشم في التأليف (٢) وبعض

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٠]

ص: ٢٢٦٧

١- أي تقابل الضدين بحسب الشهره، وقد تقدم الفرق بين المحل والموضوع آنفا في أول هذا المقصد.

٢- إن أبا هاشم ذهب إلى أن التأليف عرض واحد قائم بجوهريين فردين وأن هذا هو الموجب لصعوبه الانفكاك بين أجزاء الجسم.

الأوائل فى الإضافات (١) خطأ.

قال: وأما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين.

أقول: انقسام المحل لا يستلزم (٢) انقسام الحال، فإن الوحده والنقطه والإضافات كالأبوه والبنوه أعراض قائمه بمحال منقسمه وهى غير منقسمه، أما الوحده والنقطه فظاهر، وكذا الإضافة فإنه لا يعقل حلول نصف الأبوه أو البنوه فى نصف ذات الأب أو الأبن.

وذهب قوم إلى أن انقسام المحل يقتضى انقسام الحال لاستحاله قيامه مع وحدته بكل واحد من الأجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها، وأما الحال فإنه لا- يقتضى انقسامه انقسام المحل، فإن الحرارة والحركة إذا حلا محلا واحدا لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحرك غير حار.

واعلم أن الأعراض السارية (٣) إذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه، والأعراض المنقسمه بالمقدار لا بالحقائق إذا حلت محلا انقسم بانقسامها.

٥- المسألة الخامسة : فى استحاله انتقال الأعراض

قال: والموضوع من جملة المشخصات (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ٢٢٤٨

- ١- أى فى الإضافات المتشابهه الأطراف كالتقارب والتجاور والأخوه ونظائرها.
- ٢- قضيه مهمله فى قوه الجزئيه، فلا تنافى قوله الآتى: واعلم أن الأعراض السارية.. الخ.
- ٣- الأعراض السارية هى التى تقبل القسمة بانقسام محالها كالسواد والبياض، والمنقسمه بالمقدار كالخط، وهذه داخله فى الأولى بوجه، والحقائق الماهيات ولا يخفى عليك أن ماهيات المركبات لا تقبل الانقسام باعتبار محالها فضلا عن البسائط.
- ٤- أعلم أن هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصوره أيضا بالنسبه إلى المادة لكن المصنف لما ذهب إلى بساطه الجسم وعدم تركبه من المادة والصوره كما يأتى عن قريب خص هذا الحكم بالعرض كما أفاده فى الشوارق. وقول الشارح: وإلا لكان نوعه فى شخصه، أى لكان نوعه منحصر فى شخصه. وفى بعض النسخ: لكان نوعه منحصر فى شخصه. والمتن مطابق لنسخ (م، ق، ش).

أقول: الحكم بامتناع انتقال الأعراض قريب من البين، والدليل عليه أن العرض إن لم يتشخص لم يوجد، فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها وإلا لكان نوعه في شخصه، ولا ما يحل فيه وإلا لاكتفى بموجده ومشخصه (١) عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال، فبقي أن يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه وإلا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص.

قال: وقد يفتقر الحال إلى محل متوسط (٢).

أقول: الحال قد يحل الموضوع من غير واسطه كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر إلى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فإنها تفتقر إلى حلولها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم.

٦- المسألة السادسة: في نفي الجزء الذي لا يتجزأ

قال: ولا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال.

أقول: هذه مسألة اختلف الناس فيها، فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ فذهب بعضهم إلى تنهايتها وبعضهم إلى عدمه، وذهب الباقيون إلى أن الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الانقسام إما إلى ما يتناهى كما ذهب إليه من لا تحقيق له، أو إلى ما لا يتناهى كما ذهب إليه الحكماء.

وقد نفي المصنف رحمه الله الجزء الذي لا يتجزأ بقوله: لا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال، وذلك لأن ما لا يتجزأ من ذوات الأوضاع أعنى الأشياء المشار إليها

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص: ٢٢٦٩

١- وفي (م) وحدها: بموجده وتشخصه.

٢- أى يتوسطه، وفي (م، ق): إلى محل يتوسطه. والباقي إلى محل متوسط، كالشرح بالاتفاق.

بالحس قد توجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط أو مركز الدائره ولا يمكن وجوده بالاستقلال، وقد استدل عليه بوجوه:

قال: لحجب المتوسط.

أقول: هذا أحد الأدله على نفى الجزء، وتقريره أنا إذا فرضنا جوهرًا متوسطًا بين جوهريين فإما أن يحجبهما عن التماس أو لا، والثاني باطل وإلا لزم التداخل، والأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر.

قال: ولحركه الموضوعين (1) على طرفي المركب من ثلاثه.

أقول: هذا وجه ثان، وتقريره أنا إذا فرضنا خطًا مركبًا من ثلاثه جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا- بد وأن يتلاقيا، وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فتنقسم الخمسه.

قال: أو من أربعه على التبادل.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره أنا إذا فرضنا خطًا مركبًا من أربعه جواهر وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركه على السواء في الابتداء والسرعه فإنهما لا يقطعان الخط إلا بعد المحاذاه، فموضع المحاذاه إن كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلا بد وأن يكون بينهما وذلك يقتضى انقسام الجميع.

قال: ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائره.

أقول: هذه وجوه أخرى تدل على نفى الجزء.

أحدها: إن الحس يشهد بأن المتحرك على الاستداره باق على وضعه ونسبه

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص : ٢٢٧٠

١- يعنى أنا لو فرضنا خمس جواهر أفراد متساويه، فركب خط من ثلاثه منها، ووضع الآخرا على فوق طرفيه ثم تحرك الموضوعان إلى الوسط، إلى آخر ما فى الشرح.

أجزائه، ومع القول بالجزء يلزم التفكك لأن الجزء القريب من المنطقه إذا تحرك جزء فإن تحرك القريب من القطب (١) جزءا تساوى المداران وهو باطل بالضرورة، وإن تحرك أقل من جزء لزم الانقسام، وإن لم يتحرك أصلا لزم التفكك.

الثانى: أن السرعة والبطء كقيمتان قائمتان بالحركه لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه، لأنه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أن يكون فضل سكنات الفرس السائر من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخا على حركاته بإزاء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفرس، لكن فضل حركات الشمس أضعاف أضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس أضعاف أضعاف حركاته، لكن الحس يكذب ذلك. إذا ثبت هذا فإذا تحرك السريع جزءا فإن تحرك البطيء جزءا تساويا هذا خلف، وإن تحرك أقل لزم الانقسام وإن لم يتحرك أصلا لزم المحال. هذا ما خطر لنا الآن من تفسير قوله رحمه الله: وسكون المتحرك.

الثالث: أن الدائره موجوده بالحس فإن كانت حقيقه لزم إبطال الجزء لأن الدائره القطبيه (٢) إن تلاققت أجزاءها بطواهرها وبواطنها ساوت الدائره المنطقيه هذا خلف، وإن تلاققت ببواطنها خاصه لزم الانقسام، وإن لم تكن حقيقه كان ذلك لارتفاع بعض أجزائها وانخفاض البعض الآخر، لكن المنخفض إذا ملئ بالجزء ولم يفضل كانت الدائره حينئذ ولزم ما ذكرنا وإلا لزم الانقسام.

قال: والنقطه عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهى.

أقول: هذا جواب عن حجه من أثبت الجزء، وتقريرها أن النقطه موجوده لأنها نهايه الخط فإن كانت جوهرها فهو المطلوب، وإن كانت عرضا فمحلها إن

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص : ٢٢٧١

١- إنما قال: القريب من القطب، لأن نقطه القطب من حيث هي قطب ساكنه لا- يتصور فيها الحركه مطلقا لا- الاستداريه ولا الاستقاميه، ولو فرضت فيه حركه استداريه لكانت نقطه أخرى هي القطب وتدور هذه حولها، ثم إن العبارة فى (م) كانت (من التفكيك) فى المتن والشرح كليهما، وفى النسخ الأخرى: التفكك مطلقا.

٢- الدائره القطبيه فى المقام ما تلى جانب القطب وإن كانت مجاوره ومماسه للمنطقيه، فتبصر.

انقسم انقسمت، لأن الحال فى أحد الجزئين مغاير للحال فى الآخر، وإن لم ينقسم فهو المطلوب.

والجواب أنها عرض قائم بالمنقسم، ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لأن الحال فى المنقسم باعتبار لحوق طبيعه أخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله، وهاهنا النقطه حلت فى الخط المنقسم باعتبار عروض التناهى له.

قال: والحركه لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا (١).

أقول: هذا جواب عن حجه أخرى لهم وهى أن الحركه موجوده بالضروره وهى من الموجودات الغير القاره فيما أن يكون لها فى الحال وجود أو لا، والثانى باطل لأن الماضى والمستقبل معدومان، فلو لم تكن فى الحال موجوده لزم نفيها مطلقا، وإذا كانت موجوده فى الحال فإن كانت منقسمه كان أحد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف، وإن لم تكن منقسمه كانت المسافه غير منقسمه لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركه لأن الحركه فى أحد الجزئين مغايره للحركه فى الجزء الآخر فتكون الحركه منقسمه مع أنا فرضناها غير منقسمه.

والجواب: أن الحركه لا وجود لها فى الحال ولا يلزم من نفيها فى الحال نفيها مطلقا، لأن الماضى والمستقبل وإن كانا معدومين فى الحال لكن كل منهما له وجود فى حد نفسه.

قال: والآن لا تحقق له خارجا.

أقول: هذا جواب عن حجه أخرى لهم وهى أن الآن موجود لانتهاء الماضى والمستقبل، فإن كان الآن منتفيا كان الزمان منتفيا مطلقا ويستحيل انقسامه وإلا لزم أن يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله أنا هذا خلف، وإذا كان موجودا

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ٢٢٧٢

١- وفى (م) بدون كلمه (مطلقا).

فالحركة الواقعة فيه غير منقسمه وإلا- لكان أحد طرفيها واقعا في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف، ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره.

وتقرير الجواب: أن الماضي والمستقبل موجودان في حد أنفسهما معدومان في الآن لا مطلقا والآن لا تحقق له في الخارج.

قال: ولو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجوده.

أقول: لما فرغ من النقض شرع في المعارضه فاستدل على أن الحركة لا- تتركب مما لا يتجزأ، لأنها لو تركبت مما لا يتجزأ لم تكن موجوده، والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم، بيان الشرطيه أن الجزء إذا تحرك من حيز إلى حيز فإما أن يوصف بالحركة حال كونه في الحيز الأول وهو باطل لأنه حينئذ لم يأخذ في الحركة، أو حال كونه في الحيز الثاني وهو باطل أيضا لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطه بين الأول والثاني، وهذا المحال نشأ من إثبات الجوهر الفرد لأنه على تقدير عدمه تثبت الواسطه.

ويمكن أن يقرر بيان الشرطيه من وجه آخر وهو أن الحركة إما أن تكون عباره عن المماسه الأولى أو الثانيه، وهما محالان لما مر أو مجموعهما وهو محال لانتفائه.

قال: والقائل بعدم تناهى الأجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم إلى التناسب.

أقول: لما فرغ من إبطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في إبطال مذهب القائلين بعدم تناهى الأجزاء فعلا، وقد استدل عليه بما تقدم، فإن الأدله التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهيه منه أو غير متناهيه.

واستدل عليه أيضا بوجوه: الأول: إنا نفرض أعدادا متناهيه من الجواهر

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص: ٢٢٧٣

الأفراد وتؤلفها في جميع الأبعاد، فإما أن يزيد مقدارها على مقدار الواحد أو لا، والثاني باطل وإلا لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً، وإن زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت أبعاد ثلاثه حصل جسم من أجزاء متناهيه وهو يبطل قولهم: إن كل جسم متألف من أعداد غير متناهيه، فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهى. وأما قوله: ويفتقر في التعميم إلى التناسب، فمعناه أنا إذا أردنا تعميم القضييه بأن نحكم بأنه لا شئ من الأجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهيه فطريقه أن ينسب هذا المؤلف الذي ألفتنا من الأجزاء المتناهيه إلى بقيه الأجسام (١) فنقول: كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبه وهي نسبه متناهى المقدار إلى متناهى المقدار، لكننا نعلم أن المقدار يزيد بزياده الأجزاء وينقص بنقصانها، فنسبه المقدار إلى المقدار كنسبه الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبه المقدار إلى المقدار نسبه متناه إلى متناه فكذا نسبه الأجزاء إلى الأجزاء.

قال: ويلزم عدم لحوق السريع البطئ.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على إبطال القول بعدم تناهى الأجزاء، وتقريره أن الجسم لو تركب من أجزاء غير متناهيه لم يلحق السريع البطئ، والتالى باطل بالضروره فكذا المقدم، بيان الشرطيه أن البطئ إذا قطع مسافه ثم ابتداء السريع وتحرك فإنه مع قطع تلك المسافه يكون البطئ قد قطع شيئاً آخر فإذا قطعه السريع يقطع البطئ شيئاً آخر وهكذا إلى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطئ.

قال: وأن لا يقطع المسافه المتناهيه في زمان متناه.

أقول: هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني، وتقريره أنا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الأجزاء لزم أن لا يقطع المتحرك المسافه المتناهيه

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ٢٢٧٤

١- أى بقيه الأجسام التى كان الفرض أنها مؤلفه من أجزاء غير متناهيه.

فى زمان متناه، لأنه لا يمكنه قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهى فيكون هناك أزمه غير متناهيته، وقد تكلمنا على هذه الوجوه فى كتاب الأسرار بما لم يسبقنا إليه أحد.

قال: والضروره قضت ببطلان الطفره والتداخل.

أقول: أعلم أن القائلين بعدم تناهى الأجزاء اعتذروا عن الوجه الأول بالتداخل، فقالوا: لا يلزم من عدم تناهى الأجزاء عدم تناهى المقدار لأن الأجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد فى حيز واحد وفى قدره فلا يلزم بقاء النسبه.

واعتذروا عن الوجهين الأخيرين بالطفره، فإن المتحرك إذا قطع مسافه غير متناهيته الأجزاء فى زمان متناه فإنه يطفر بعض تلك الأجزاء ويتحرك على البعض الآخر، وكذلك السريع يطفر بعض الأجزاء ليلحق البطئ، وهذان العذران باطلان بالضروره.

قال: والقسمه بأنواعها تحدث اثنييه يساوى طباع كل واحد منهما (١) طباع المجموع.

أقول: يريد أن يبطل مذهب ذييمقراطيس فى هذا الموضع، وهو أن الجسم ينتهى فى القسمه الانفكاكيه إلى أجزاء قابله للقسمه الوهميه لا الانفكاكيه.

وبيانه أن القسمه بأنواعها الثلاثه - أعنى الانفكاكيه والوهميه والتي باختلاف الأعراض الإضافيه أو الحقيقيه - تحدث فى المقسوم اثنييه تكون طبيعه كل واحد من القسمين مساويه لطبيعه المجموع ولطبيعه الخارج عنه، وكل واحد من القسمين لما صح عليه (٢) الانفكاك عن صاحبه فكذلك كل واحد من قسمي

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ٢٢٧٥

- ١- الطباع أعم من الطبيعه فيشمل الفلك أيضا، وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفه الذاتيه الأوليه لكل شئ، والطبيعه قد تختص بما يصدر عنه الحركه والسكون فيما هو فيه أولا وبالذات من غير إرادته، وقوله: فى هذا الموضع، باتفاق النسخ كلها.
- ٢- كما فى (م ز ش ق د). وفى (ص) وحدها: كما صح عليه.

القسمين إلى ما لا يتناهى.

قال: وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى.

أقول: بعض الأجسام قد تمتنع عليها القسمه الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقه الجسميه، إما لصغر المقسوم بحيث لا- تتناوله الآله القاسمه أو صلابته أو وصول صورته تقتضى ذلك كما فى الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضى الامتناع الذاتى.

قال: فقد ثبت أن الجسم شئ واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى.

أقول: هذا نتيجة ما مضى لأنه قد بطل القول بتركب الجسم من الجواهر الأفراد سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه، فثبت أنه واحد فى نفسه متصل لا- مفاصل له بالفعل ولا شك فى أنه يقبل الانقسام فإما أن يكون قابلا لما يتناهى من الأقسام لا غير وهو باطل لما تقدم فى إبطال مذهب ديمقراطيس، أو لما لا يتناهى وهو المطلوب.

٧- المسأله السابعه : فى نفي الهيولى

قال: ولا يقتضى ذلك ثبوت ماده سوى الجسم لاستحاله التسلسل ووجود ما لا يتناهى.

أقول: يريد أن يبين أن الجسم البسيط لا جزء له، وقد ذهب إلى ذلك جماعه من المتكلمين وأبو البركات البغدادى.

وقال أبو على: إن الجسم مركب من الهيولى والصوره، واحتج عليه بأن الجسم متصل فى نفسه وقابل للانفصال ويستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأن الشئ لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصوره فاستدرك المصنف رحمه الله ذلك وقال: إن

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ٢٢٧٦

ذلك - أى قبول الانقسام - لا- يقتضى ثبوت ماده كما قررناه فى كلام أبى على، لأن الجسم المتصل له ماده واحده (1) فإذا قسمناه استحال أن تبقى الماده على وحدتها اتفاقا بل يحصل لكل جزء ماده، فإن كانت ماده كل جزء حادثه بعد القسمة لزمه التسلسل لأن كل حادث عندهم لا- بد له من ماده، وإن كانت موجوده قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهايه لها بحسب ما فى الجسم من قبول الانقسامات التى لا تتناهى.

٨- المسأله الثامنه : فى إنبات المكان لكل جسم

قال: ولكل جسم مكان طبيعى يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق.

أقول: كل جسم على الإطلاق فإنه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحاله وجود جسم مجرد عن كل الأمكنه، ولا بد وأن يكون ذلك المكان طبيعيا له لأننا إذا جردنا الجسم عن كل العوارض فإما أن لا- يحل فى شئ من الأمكنه وهو محال، أو يحل فى الجميع وهو أيضا باطل بالضروره، أو يحل فى البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا، ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد إليه وإنما يرجع إليه على أقرب الطرق وهو الاستقامه.

قال: فلو تعدد انتفى.

أقول: يريد أن يبين أن المكان الطبيعى واحد، لأنه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل فى أحدهما كان تاركا للثانى بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له، فلهذا قال: فلو تعدد - يعنى الطبيعى - انتفى ولم يكن له مكان طبيعى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص: ٢٢٧٧

١- الماده من حيث هى ليست إلا هى فلا توصف بالوحده والكثره بذاتها بل بتبع الصوره فلا يرد الايراد.

قال: ومكان المركب (١) مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه.

أقول: المركب أن تركب من جوهرين (٢) فإن تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما وإلا تفرقا، وإن غلب أحدهما كان مكانه مكان الغالب، وإن تركب من ثلاثة وغلب أحدها كان مكانه مكان الغالب وإلا كان في الوسط، وإن تركب من أربعة متساويه حصل في الوسط أو ما اتفق وجوده فيه وإن غلب أحدها كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعه انفعاله بالأمر الغريبه.

قال: وكذا الشكل والطبيعي منه الكره.

أقول: قيل في تعريف الشكل (٣): إنه ما أحاط به حد واحد أو حدود، وفي

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص: ٢٢٧٨

١- ناظر إلى عبارته الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثاني من الإشارات حيث قال: وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقا وإما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت المجاذبات عنه، فكل جسم له مكان واحد.

٢- كالبخار فإنه أجزاء صغار مائه كثيره مختلطه بالهواء، وكالدخان فإنه أجزاء صغار أرضيه كثيره مختلطه بالهواء، بل وكل واحد منهما مركب من ثلاثه والجزء الثالث فيهما هي النار، ثم لو فرض تحقق المركب من جوهرين أو من ثلاثه مع التساوى والتماثل وقف المركب حيثما اتفق وجوده فيه. ولعل هذا المعنى هو مراد الشارح من الوسط، فتأمل. وعبارته الماتن في شرحه على الفصل المذكور من الإشارات هكذا: المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالبا على الباقيه بالاطلاق، أو لا يكون، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهه واحده كالأرض والماء مثلا غالبه على الأجزاء الباقيه وحينئذ يكون تلك الأجزاء معا غالبه بحسب طلب جهه المكان، أو لا يكون. فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثه أقسام: ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا، ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا- غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور، ومكان القسم الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضى بقاءه ثمه كالحديد الذى تجذبها قطع متساويه من المغناطيس عن جوانبها.

٣- الشكل عند المهندسين هو ما أحاط به حد أو حدود، كما فى صدر المقاله الأولى من الأصول. ولكنه عند التحقيق من الكيفيات المختصه بالكم المتصل وهو هيئه إحاطه حد أو حدود بالشئ.

التحقيق أنه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئه إحاطه الحد الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعى وقسرى، لأن كل جسم متناه على ما يأتى وكل متناه مشكل بالضروره، فإذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا، ولما كانت الطبيعه واحده لم تقتض أمورا مختلفه ولا- شكل أبسط من الاستداره فيكون الشكل الطبيعى هو المستدير وباقى الأشكال قسرى.

٩- المسأله التاسعه : فى تحقيق ماهيه المكان

قال: والمعقول من الأول البعد فإن الأمارات تساعد عليه.

أقول: الأول يعنى به المكان لأنه قد تبين أن الجسم يقتضى بطبعه شيئين:

المكان والشكل، ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهيه المكان وقد اختلف الناس فيه، والذي عليه المحققون أمران:

أحدهما: البعد المساوى لبعد المتمكن وهذا مذهب أفلاطون.

والثانى: السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهو مذهب أرسطو وأبى على بن سينا.

وقد اختار المصنف الأول وهو اختيار أبى البركات ومذهب المتكلمين قريب منه، والدليل على ما اختاره المصنف أن المعقول من المكان أنما هو البعد فإننا إذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الأبعاد التى يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها، والأمارات المشهوره فى المكان من قولهم إنه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على أن المكان هو البعد.

قال: واعلم أن البعد منه ملاق للماده وهو الحال فى الجسم ويمانع مساويه، ومنه مفارق تحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويدخلها بحيث ينطبق على بعد

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص: ٢٢٧٩

المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة.

أقول: لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهه مقدره توردد على كون المكان بعدا، وهى أن المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين، والتالى محال فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن المتمكن له بعد فإن بقيا معا لزم الاجتماع والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوى عند حلول المحوى، وإن عدم أحدهما كان المعدوم حالا فى الموجود أو بالعكس وهما محالان. وأما بيان استحاله التالى فضرورى لما تقدم من امتناع الاتحاد، ولأن المعقول من البعد الشخصى إنما هو البعد الذى بين طرفى الحاوى، فلو تشكك العقل فى تعدده لزم السفسطه.

وتقرير الجواب أن البعد ينقسم إلى قسمين: أحدهما: بعد مقارن للماده وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم، والثانى: مفارق للماده وهو الحاصل بين الأجسام المتباعده. والأول يمانع مساويه يعنى البعد المقارن للماده أيضا فلا يجمعه لاستحاله التداخل بين بعدين مقارنين، والثانى لا يستحيل عليه مداخله بعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده له، فلا امتناع فى هذه المداخله والاتحاد لأن هذا البعد خال عن الماده.

قال: ولو كان المكان سطحا لتضادت الأحكام.

أقول: لما بين حقيقه المكان شرع فى إبطال مذهب المخالفين القائلين بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى، وتقرير البطلان أن المكان لو كان هو السطح لتضادت الأحكام الثابته للجسم الواحد، فإن الحجر الواقف فى الماء والطير الواقف فى الهواء يفارقان سطحا بعد سطح مع كونهما ساكنين، ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأن الحركه هى مفارقه الجسم لمكان إلى مكان آخر، ولكانت الشمس المتحركه الملازمه لسطحها ساكنه، فيلزم سكون المتحرك وحركه الساكن وذلك تضاد فى الأحكام محال.

قال: ولم يعم المكان.

أقول: هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح، وتقريره أن العقلاء

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ٢٢٨٠

حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان، ولو كان المكان عباره عن السطح الحاوى لزم أحد الأمرين وهو إما عدم تناهى الأجسام حتى يكون كل جسم محاطا بغيره، أو حصول جسم لا- فى مكان بأن يكون محيطا بجميع الأجسام، والقسمان باطلان فالمقدم مثله (١).

١٠- المسأله العاشره : فى امتناع الخلاء

قال: وهذا المكان لا- يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لساوت حركه ذى المعاوق حركه عديمه عند فرض معاوق أقل بنسبه زمانيهما.

أقول: اختلف الناس فى هذا المكان، فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بأن الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركه مع العائق كالحركه مع عدم العائق، والتالى باطل بالضروره فالمقدم مثله، وبيان الشرطيه أنا إذا فرضنا متحركا يقطع مسافه ما خاليه فى ساعه ثم نفرض تلك المسافه ممتليه فإن زمان الحركه يكون أطول لأن الملاء الموجود فى المسافه معاوق المتحرك عن الحركه، فلنفرضه يقطعها فى ساعتين ثم نفرض ملاء آخر أرق من الأول على نسبه زمان الحركه فى الخلاء إلى زمانها فى الملاء وهو النصف، فيكون معاوقته نصف المعاوقه الأولى فيتحركها المتحرك فى ساعه لكن الملاء الرقيق معاوق أيضا فتكون الحركه مع المعاوق كالحركه بدونه وهو باطل.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن الجبهه

قال: والجبهه طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص : ٢٢٨١

١- كما فى جميع النسخ الست المعتبره بلا- استثناء. وأما ما فى المطبوعه من قوله: فالملزوم مثله، فكأنه تصحيح قياسى أوجبه قوله: لزم أحد الأمرين.

أقول: لما بحث عن المكان وكانت الجبهه ملائمه (١) له حتى ظن أنهما واحد عقبه بالبحث عنها وهى على ما فسرهما جماعه من الأوائل عبارته عن طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره وذلك لأننا نتوهم امتدادا آخذا من المشير ومنتها إلى المشار إليه فذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره.

قال: وليست منقسمه.

أقول: لما كانت الجبهه عبارته عن الطرف لم تكن منقسمه لأن الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل متناهيه (٢) فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف، ولأن المتحرك إذا وصل إلى المنتصف لم يخل إما أن يكون متحركا عن الجبهه فلا يكون ما تخلف من الجبهه أو يكون متحركا إليها فلا يكون المتروك من الجبهه.

قال: وهى من ذوات الأوضاع المقصوده بالحركه للحصول فيها وبالإشاره.

أقول: الجبهه ليست أمرا مجردا عن المواد وعلائقها بل هى من ذوات الأوضاع التى تتناولها الإشاره الحسيه وتقصد بالحركه وبالإشاره فتكون موجوده. وإنما قيد القصد بالحركه بقوله: للحصول فيها، لأن ما يقصد بالحركه قد يكون موجودا كالجبهه فإنها تقصد بالحركه لأنها تقصد الحصول فيها، وقد يكون معدوما كالبياض الذى يتحرك الجسم إليه من السواد فإنه معدوم وليس مقصودا بالحركه للحصول فيه بل لتحصيله.

قال: والطبيعى منها فوق وسفل (٣) وما عداهما غير متناه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ٢٢٨٢

١- باتفاق النسخ كلها.

٢- كما فى (م) وهو اسم مكان، وغيرها: بل نهايته.

٣- ولم يتعرض بأن محددهما ما هو، واعلم أن كثيرا منهم ذهبوا إلى أن محدد الجهات هو تاسع الأفلاك الموسوم بالأطلس ومعدل النهار وفلك الأفلاك أيضا، وبعضهم كمعاصرنا إلى أنه الأرض والبحث على المذهب الأول يطلب فى النمط الثانى من الإشارات، وعلى الثانى فى مؤلفات المعاصرين، ولا يهمنى الورود فى البحث عن ذلك.

أقول: الوجهه منها ما هو طبيعي وهو ثنتان لا- غير: الفوق والسفل، ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداهما، ونعنى بالطبيعي ما يستحيل تغييره وانتقاله عن هيئته، وبغير الطبيعي ما يمكن تغييره فإن القدام قد يصير خلفا وكذا اليمين قد يصير يسارا، وأما الفوق والسفل فلا، وهذه الجهات التي ليست طبيعيه غير متناهيه لأنها أطراف الخطوط المفروضه في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهيه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ٢٢٨٣

قال: الفصل الثانى فى الأجسام

وهى قسمان: فلكيه وعنصريه، أما الفلكيه فالفلكيه منها تسعه واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتة فلك الثوابت، ثم أفلاك الكواكب السياره السبعه، وتشتمل على أفلاك تداوير وخارجة المراكز، والمجموع أربعه وعشرون وتشتمل على سبعة متحيره (١) وألف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت.

أقول: لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع فى البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لأنه أقرب إلى الحس، وفى هذا الفصل مسائل:

١- المسأله الأولى : فى البحث عن الأجسام الفلكيه

اعلم أن الأجسام تنقسم قسمين: فلكيه وعنصريه، والأفلاك إما كليه تظهر

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ٢٢٨٤

١- هكذا فى جميع النسخ التى عندنا، والصواب على سبعة سياره بدل على سبعة متحيره، إلا أن نسخه واحده كانت خمسه متحيره مكان سبعة متحيره ولكنها صواب بحسب الصوره لأن المتحيره خمسه، وليست بصواب بحسب المعنى لأن تلك الأفلاك تشتمل على سبعة سياره وألف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت، لا على الخمسه المتحيره وتلك الكواكب، وإلا فأين النيران. وتصدى بعض لتصحيح العبارة فقد غفل عن تحريف المعنى. والخمسه المتحيره هى الخنس الجوار الكنس.

منها حركة واحده إما بسيطه أو مركبه، وإما جزئيه.

أما الكليه فتسعه واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى الفلك الأطلس بهذا الاعتبار، وتحتة فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقره محذب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحتة المشتري وتحتة المريخ وتحتة الشمس وتحتة الزهره وتحتة عطارد وتحتة القمر يماس العالى بمقره محذب السافل، وهذه التسعه متوافقه المراكز وموافقه للأرض فى مركزها.

ثم إن كل فلك من هذه الأفلاك السبعه ينفصل إلى أجسام كثيره يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب فى الطول والعرض والاستقامه والرجوع والسرعه والبطء والبعد والقرب من الأرض فاثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحذبه مقر ما فوقه وبمقره محذب ما تحتة وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله محيط بآخر يسمى المائل.

وأثبتوا أيضا فلكا خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يماس محذباهما ومقرهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض أوجا والأقرب منه حضيفا.

وأثبتوا فلكا آخر يسمى فلك التدوير غير محيط بالأرض بل هو فى ثخن الخارج المركز يماس محذبه سطحه على نقطتين تسمى الأبعد ذروه والأقرب إلى الأرض حضيفا فى السبعه عدا الشمس فإنهم أثبتوا لها فلكا خارج المركز خاصه.

وأثبتوا لعطارد فلكين خارجى المركز يسمى أحدهما المدير والثانى الحامل، فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكا تشتمل سبعه أفلاك منها على خمس كواكب متحيره. وفلك البروج يحتوى على ألف ونيّف وعشرين كوكبا ثابتة، وكون الثوابت فى فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الأفلاك فيما ذكروه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ٢٢٨٥

غير معلوم بل يجوز أن توجد أفلاك كثيرة إما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك.

وقول بعضهم إن أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالى باطل، لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر.

قال: والكل بسائط.

أقول: ذهبوا إلى أن الفلك بسيط، لأن كل مركب يتطرق إليه الانحلال والفلك لا يتطرق إليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطاً، وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا، لأن الأجسام عندنا حادثه يمكن تطرق التغير إليها والانحلال.

قال: خاليه من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاك وهو أنها غير متصفه بالكيفيات الفعلية أعنى الحرارة والبروده وما ينسب إليهما، ولا الكيفيات الانفعالية أعنى الرطوبه واليبوسه وما ينسب إليهما، وغير متصفه بلوازمها أعنى الثقل والخفه.

واستدلوا على ذلك بأن الأفلاك (1) لو كانت حاره لكانت فى غايه الحراره،

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

ص: ٢٢٨٦

١- هذه العبارة إلى قوله: انتفى لازمهما أعنى الثقل والخفه، لا توجد فى نسخه معتبره من النسخ المخطوطه المعتمده عندنا وهى نسخه (ق) والظاهر أنها تعليقه أدرجت فى الكتاب، ونسخه (م) قد أصابتها سوانح من أول هذا الفصل الرابع وكتبت ثانيا من النسخ الراجحه. واعلم أن المتفكرين فى خلق السماوات والأرض أثبتوا بأفهامهم الرصينه أفلاكاً مجسمه لتنظيم حركات الكواكب، ولذا قالوا: إنا لا نثبت فضلا فى الفلكيات وعند التحقيق العالم الفلكى لا يحتاج أولاً إلى إثبات الفلك المجسم بل الفلك عنده هو مدار الكوكب، وفرض الفلك مجسماً لسهوله التعليم والتعلم، والبحث عن عدد الأفلاك إنما هو بحث رياضى هيوى أدرج فى الكلام والفلسفه وقصارى ما يثبت الطبيعى فى المقام هو محدد الجهات الذى يعين الجهتين الطبيعتين وهما فوق وسفل، اللهم إلا- أن يقال: إن فرض الفلك المجسم انتشأ من تعريف الفيلسوف بأنها علم بأحوال الأعيان فإن الفيلسوف تظن باختلاف الأفلاك على اختلاف أوضاع الكواكب وحركاتها المختلفه، فتدبر. وقد بسطنا الكلام فى الفلك عند الطبيعى والرياضى فى الدرس الثامن عشر من كتابنا الموسوم بدروس معرفه الوقت والقبله فراجع. وما قاله الشارح العلامه من أن كون الثوابت فى فلك واحد غير معلوم، فالصواب أن كونها فى فلك واحد من فرض العالم الهيوى لأنه لا يحتاج إلى أكثر من ذلك ولا يثبت فضلا فى الفلكيات. ومن فرض كونها فى فلك واحد ينتظم به أمر حركاتها فإنها تتحرك فى كل سبعين سنه درجه واحده فلكيه، نعم أن للحكيم الرياضى الرصدى المولوى أبى القاسم غلام حسين ابن المولى فتح محمد الكربلائى الجينورى صاحب الزيج البهادرى بيانا على التفصيل فى حركاتها المختلفه فى ذلك الزيج ينجر نقله وشرحه إلى الإطناب وأن شئت فراجع (ص ٥٦٥). ثم إن الشارح كأنما ناظر فى قوله المذكور إلى ما قاله الشيخ فى الفصل السادس من الفن الثانى من طبيعيات

الشفاء: على أنى لم يتبين لى بياناً واضحاً أن الكواكب الثابته فى كره واحده، أو فى كرات ينطبق بعضها على بعض إلا بإقناعات، وعسى أن يكون ذلك واضحاً لغيرى (ص ١٧٥ ج ١ ط ١).

والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن الفاعل موجود فى ماده بسيطه لا عائق لها فيجب حصول كمال الأثر، وبيان بطلان التالى أن الهواء العالى أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض.

وكذا لو اقتضت البروده لبلغت الغايه فيها فكان يستولى الجمود على العناصر فما كان يتكون شئ من الحيوان.

ولقائل أن يقول: لا- يلزم من اقتضاء الحراره حصول النهايه، لأن الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهيه نوعا ما اقتضاءها النوع الآخر، ولهذا كان الهواء مقتضيا للسخونه ولم يقتض البالغ منها. ولا يصح الاعتذار بأن الرطوبه مانعه عن الكمال، لأن الرطوبه أنما تمنع عن كمال السخونه إذا أخذت بمعنى البله لا- بمعنى الرقه واللطافه ولا مكان أن تكون الطبيعه الفلكيه تقتضى ما يمنع عن الكمال، ولأن الرطوبه إذا منعت عن كمال الحراره كانت الطبيعه الواحده تقتضى أمرين متنافيين، إذا عرفت هذا فنقول: لما انتفت الحراره والبروده انتفى لازمهما، أعنى الثقل والخفه.

قال: شفافه.

أقول: استدلوا على شفافيه الأفلا-ك بوجهين: أحدهما: أنها بسائط وهو منقوض بالقمر. والثانى: أنها لا تحجب ما ورائها عن الأبصار، فإننا نبصر الثوابت

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ٢٢٨٧

وهى فى الفلك الثامن وهذا أيضا ظنى لا يفيد اليقين لجواز أن يكون لها لون ضعيف غير حاجب كما فى البلور.

٢- المسأله الثانيه : فى البحث عن العناصر البسيطه

قال: وأما العناصر البسيطه فأربعه: كرىه النار والهواء والماء والأرض، واستفيد عددها من مزوجات الكيفيات الفعليه والانفعاليه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأجرام الفلكيه شرع فى البحث عن الأجسام العنصريه، وهى إما بسيطه أو مركبه، ولما كان البسيط جزءا من المركب وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البسائط.

وأعلم أن البسائط العنصريه أربعه، وأقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض، ومركزها مركز العالم (١) لأن النار حاره فى الغايه فطلبت العلو، والهواء حار

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٢٢٨٨

١- هاهنا زياده فى النسخ المطبوعه بعد قوله: ومركزها مركز العالم، تقرب من سته عشر سطرا ولكن النسخ المخطوطه كلها خاليه عنها، وإنما هى تعليقه أدرجت فى الكتاب بلا ارتياب، ولا بأس بنقلها هاهنا تتيما للفائده وهى ما يلى: ومركزها مركز العالم لا غير، بيان ذلك أن العنصريات نجد فيها قوى مهيأه نحو الفعل أى كيفيات تجعل موضوعاتها معده للتأثير فى شئ آخر مثل الحراره والبروده والطعوم والروائح، وقوى مهيأه نحو الانفعال السريع أو البطئ أى كيفيات تجعل موضوعاتها معده للتأثر عن الغير بحسب السرعه أو البطء مثل الرطوبه واليبوسه واللين والصلابه وغير ذلك. ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعليه إلا الحراره والبروده والمتوسطه التى تستبرد بالقياس إلى الحار، وتستسخن بالقياس إلى البارد. فإننا نجد جسما خاليا عن اللون، وجسما خاليا عن الطعم، ولم نجد جسما خاليا عن الحراره أو البروده أو المتوسطه، وكذلك فتشنا فوجدناها خاليه عن جميع الكيفيات الانفعاليه إلا الرطوبه واليبوسه والمتوسطه بينهما، فعلم بهذا الاستقراء أن العناصر البسيطه لا تخلو عن إحدى الكيفيتين الفعليتين أى الحراره والبروده، ولا عن إحدى الكيفيتين الانفعاليتين أى الرطوبه واليبوسه. ولما كانت الازدواجات الممكنه الثنائيه غير زائده على أربعه: الحراره مع اليبوسه، والحراره مع الرطوبه، والبروده مع الرطوبه، والبروده مع اليبوسه، كانت البسائط الموضوعه لتلك المزوجات أربعه: الموضوع للحراره واليبوسه وهو النار، والموضوع للحراره والرطوبه وهو الهواء، والموضوع للبروده والرطوبه وهو الماء، والموضوع للبروده واليبوسه وهو الأرض. والدليل على أنها كرات هو أنها بسائط، وقد علمت أن الشكل الذى تقتضيه البساطه هو الكرى، انتهت تلك الزياده.

لا فى الغايه فطلب العلو فوق باقى العناصر، والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز.

وهذه الأربعة كرات منطبق بعضها على بعض لبساطتها، ولأن خسوف القمر إذا اعتبر (١) فى وقت بعينه فى بعض البلاد لم يوجد فى البلد المخالف لذلك البلد فى الطول فى ذلك الوقت بعينه، والسائر على خط من خطوط نصف النهار (٢) إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص : ٢٢٨٩

١- ولذلك كانوا بخسوف القمر يحصلون مقادير أطوال البلاد. وهذا الطريق فى تحصيل الطول قد أتى به من المتأخرين صاحب الزيج البهادرى فى الباب الخامس عشر من مقاله الثالثه منه (ص ٨٠) وأما فى أزياج المتقدمين وصحفهم النجوميه الهيوويه فكثير ذكره، منها المجسطى الاسلامى قانون أبى ریحان البيرونى تغمده الله برحمته فإن الباب الأول من مقاله الخامسه منه فى بيان تصحيح أطوال البلدان بالخسوفات، وقد بسط القول فيه وأحسن وأجاد وأفاد وهذا الأثر القويم العظيم لم تجد له بديلا بل عديلا فى موضوعه. واعلم أن الطريق المذكور فى تحصيل أطوال الآفاق جار فى خسوف القمر فقط، ولا يمكن تحصيلها من كسوف الشمس لأن كسوفها ليس بانمحاء نورها واقعا بل بحيلولة القمر بينها وبين الأرض، ولذا يختلف الكسوف باختلاف الآفاق بسبب اختلاف المنظر اختلافا يتفق فى أفق أن ينكسف الشمس كليا، وفى أفق آخر أن ينكسف جزئيا، أو لم ينكسف أصلا، بخلاف القمر فإن انخسافه انمحاء نوره واقعا لوقوعه فى ظل الأرض وعدم إمكان كسبه النور من الشمس، فمتى تحقق خسوف القمر فى أفق كانت الآفاق الأخرى على سواء فى رؤيته على التفصيل الذى بين فى محله. ثم إن من أدله أرسطو على كرويه الأرض ما يرى من ظل الأرض على صفحه القمر حين الخسوف، فإن الظل يرى مدورا وظل الكره فقط مدورا فالأرض كره. وفى المقام أدله أخرى ذكرناها مع الإشاره إلى مصادرها ومأخذها فى كتابنا الموسوم بدروس معرفه الوقت والقبله فراجع الدرس السادس عشر منه بل عده مواضع أخرى من سائر دروسه أيضا.

٢- أقول: وبذلك الارتفاع والانخفاض حصلوا مساحه الأرض على التفصيل الذى ذكرناه فى الدرس المذكور آنفا (ص ١٠١ من دروس معرفه الوقت والقبله ط ١).

الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الأرض، والأغوار والأنجاد (١) لا تؤثر في الكرية لصغرهما بالنسبة إليها.

وأما الماء فلأين راكب البحر إذا قرب من جبل ظهرت له قلته أولا- ثم أسفله ثانيا، والبعد بينه وبين القله أكثر مما بينه وبين الأسفل، والسبب فيه منع حذبه الماء عن إبطار الأسفل وأما الباقيان فلما مر من بساطتهما وهي تقتضى الكرية.

وإنما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في أربعة من مزوجات الكيفيات الفعلية والانفعاليه أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

قال: وكل منها ينقلب إلى الملاصق، وإلى الغير بواسطة أو بوسائط.

أقول: هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب إلى الآخر إما ابتداء كصيروره النار هواء أو بواسطة واحده كصيرورتها ماء بواسطة انقلابها هواء ثم انقلاب الهواء ماء، أو بوسائط كصيرورتها أرضا بواسطة انقلابها هواء ثم ماء ثم أرضا، والأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقه كالتحولات النار هواء ابتداء، وإلى البعيد بواسطة، ويدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما يشاهد من صيروره النار هواء عند الانطفاء وصيروره الهواء نارا عند إلحاح النفخ وصيروره الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص : ٢٢٩٠

١- وذلك لأن تضاريس الأرض أوهادها وأنجادهها لا تخرجها عن الاستداره حسا إذ لا نسبه محسوسه لها إلى جملتها كيبضه من حديد ألزقت بها حبات شعير فلا تقدح في كونها كرويه الشكل. بل قالوا: إن نسبه تلك التضاريس إلى كره الأرض أصغر بكثير من نسبه الشعير إلى البيضه إذ برهنوا أن نسبه ارتفاع أعظم الجبال إلى قطر الأرض كنسبه سبع عرض شعيره إلى كره قطرها ذراع كما بين في محله. وبرهن المتأخرون أيضا إلى أن ارتفاع أعظم الجبال لا يتجاوز جزءا من سبعمائه جزء من نصف قطر الأرض، نعم أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الأرض ليست بكره تامه بل شبيهه بالكره شكلها في الحقيقه شلجمى بسبب تطامن طرفيها. والمباحث عن ذلك بطولها تطلب في الدرس المذكور من دروس معرفه الوقت والقبله.

غير وصول بخار إليه، وصيروره الماء هواء عند إسخانه، وصيروره الماء أرضا كما يعقد أهل الحيل (١) المياه الجارية أحجارا صلبه، وصيروره الأرض ماء كما يتخذون مياها حاره ويحلون فيها أجسادا صلبه حجريه حتى تصير مياها جاريه.

قال: فالنار حاره يابسه شفافه متحركه بالتبعيه لها طبقه واحده وقوه على إحاله المركب إليها.

أقول: لما فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شرع فى البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من أحكامها ستة:

الأول: أنها حاره والحس يدل على حراره النار الموجوده عندنا، وأما النار البسيطة التى هى الفلك الأثير (٢) فإنها كذلك لوجود الطبيعه خاليه عن العائق ولبساطتها فإن الحراره موجوده فى النار التى عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ٢٢٩١

١- أهل الحيل هم أرباب الأكسير أى طلاب الكيمياء، والأجساد هى الأجسام الذائبه بحسب مصطلحات أصحاب الحيل أى الفلزات. وإنما يعبرون عنها بالأجساد لا الأجسام لأن الجسد هو برزخ بين الطرفين ليس بغلاظه ما دونه، ولا بلطافه ما فوقه، كما يعبر أرباب المعقول عن التمثلات فى الخيال المتصل والمنفصل بالأجساد، وبعضهم يعبرون عن الأبدان الأخرويه مطلقا بالأجساد، وبعضهم قائلون بأن معراج الخاتم صلى الله عليه وآله كان جسديا. وبالجملة لما كانت الفلزات مما تكونت من العناصر وهى مركبات معدنيه ذوات أمزجه، ولها أيضا استحالآت أطف مما هى بالفعل عبروا عنها بالأجساد فهى ذائبه بالنسبه إلى بعدها كما هى ذائبه بالنسبه إلى قبلها. والأكسير هو الكيمياء وأهل العصر يقولون: الشيمى، وهى كلمه فرنسيه أصلها **Chimic** ولها فروع لغويه كثيره وحرف **C** يتلفظ كثيرا بالكاف وإن كان مع حرف **h** بعدها يتلفظ بالشين. وما تذاب بها تلك الأجساد من الزبيق والكبريت والنوشادر وغيرها تسمى فى اصطلاح أهل الكيمياء أرواحا، صرح بذلك ابن الفنارى فى مصباح الأنس (ص ٢٠٩ ط ١) والشارح العلامه ناظر فى أغلب هذه المباحث إلى كلمات الماتن فى شرحه على كتاب الإشارات. فراجع شرحه على الفصل العشرين من النمط الثانى منه فى المقام.

٢- الأثير هى النار الخالصه الصرفه، وقد يطلق على الفلك أيضا بل أكثر استعماله فى الفلكيات. والشارح قد أطلق الفلك على كره الأثير، وقد أطلقه عليها غيره أيضا.

بالنار الصرفة.

الثانى: أنها يابسه وهو معلوم بالحس أيضا إن عنى باليبوسه ما لا يلتصق بغيره، أما إن عنى بها ما يعسر تشكله بالأشكال القريبه فالنار ليست يابسه بهذا المعنى.

الثالث: أنها شفاهه وإلا لحجبت الثوابت عن الأبصار، ولأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفافيه كانت أقوى كما فى أصول الشعل (١).

الرابع: أنها متحركه بالتبعيه وهو حكم ظنى لأنهم لما رأوا الشهب (٢) متحركه حكموا بحركه كره النار ثم طلبوا العله فقالوا: إن كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فإذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن فى السفينه.

وهذا ضعيف، لأن الشهب لا تتحرك إلى جهه واحده بل قد يكون إلى الشمال تاره وإلى الجنوب أخرى، وما ذكره من العله فهو بعيد وإلا-لزم حركه كره الهواء والماء والأرض مع أن الفلك بسيط لا جزء له، ولو فرض له أجزاء لكانت متساويه فكيف يصح اختلافها فى كون بعضها مكانا لبعض أجزاء النار البسيطه والبعض

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ٢٢٩٢

١- ناظر إلى عبارته الشيخ فى الفصل الخامس والعشرين من النمط الثانى من الإشارات قال: أعلم أن النار الساتره لما وراءها أنما يكون ذلك لها إذا علق شئ أرضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قويه هى شفاهه لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر.

٢- الشهب والنيازك ليستا بمتحركتين بل يظن من نحو حدوثهما أنهما متحركتان، وبيان حدوثهما هو كما حرره الماتن فى شرحه على الفصل المذكور أخيرا من الإشارات أن المتخلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة أعنى الدخان المرتفع من الأرض أنما يعلو البخار لأن اليابس أكثر حفظا للكيفيه الفعلية وأشد إفراطا فيها لذلك، فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاوره الماء والأرض ومخالطه أبخرتهما وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالى أولا ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب، فإذا استحالت الأجزاء الأرضيه نارا صرفه صارت غير مرئيه لعدم الاستضاءه فظن أنها طفئت فليس ذلك بطفوء. نعم أن حدوث النيازك والشهب عند القطبين يدل على أن النار كرويه الشكل صحيحه الاستداره تحديدا وتقعيرا، فتأمل.

الخامس: أنها ذات طبقه واحده وذلك لقوتها على إحاله ما يمازجها فلا يوجد فى مكانها غيرها.

السادس: أنها قويه على إحاله المركب إليها، وذلك ظاهر.

قال: والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات.

أقول: لما فرغ من البحث عن أحكام النار شرع فى البحث عن الهواء الملاصق لها، وذكر له أحكاما أربعة: الأول: أنه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفيه الفعلية وقد وقع التشاجر فيه، فأكثر الناس ذهب إلى أنه حار لا فى الغايه لأن الماء إذا أريد جعله هواءا سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواءا، وآخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونه لطبعه لبلغ فيها الغايه لوجود العله الخاليه عن المعاق. الثانى: أنه رطب بمعنى سهوله قبول الأشكال لا بمعنى البله وذلك ظاهر، وهذا فيما يرجع إلى الكيفيه الانفعاليه. الثالث: أنه شفاف وهو ظاهر لعدم إدراكه صرفا بالبصر. الرابع: أنه ذو طبقات أربع: الطبقة الأولى الملاصقه للأرض، الثانيه الطبقة الباردة بسبب ما يخالطها من الأبخره، الثالثه الطبقة الصرفه، الرابعه الطبقة الممتزجه بشئ من النار (1).

قال: والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثه أرباع الأرض له طبقه واحده.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ٢٢٩٣

١- فى النسخ المطبوعه زياده أسطر هاهنا وهى تعليقه أدرجت فى المتن نأتى بها تميمما للفائده وهى هذه: الطبقة الأولى: المجاور للأرض، المتسخن لمجاوره الأرض، المشعشعه بشعاع النير، وهى بخاريه حاره. والبخار هو المتخلل الرطب وهو أجزاء مائيه اكتسبت حراره فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للأرض. الطبقة الثانيه: وهى الهواء المتباعد عن الأرض الذى انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهى بخاريه بارده، ويقال لها: الطبقة الزمهيريه، وذلك بسبب ما يخالطها من الأبخره. الطبقة الثالثه: الهواء الصرف. الطبقة الرابعه: طبقه دخانيه فإن البخار وإن صعد فى الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لأنه أخف حركه وأقوى نفوذا لشده الحراره، والدخان هو المتخلل اليابس. انتهت الزيادة.

أقول: ذكر للماء خمسة أحكام:

الأول: أنه بارد والحس يدل عليه لأنه مع زوال المسخات الخارجيه يحس ببرده.

واختلفوا فالأكثر على أن الأرض أبرد منه لأنها أكثف وأبعد عن المسخات والحركة الفلكيه، وقال قوم: إن الماء أبرد لأننا نحس بذلك وهو ضعيف لأن الشيء قد يكون أشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كما في جانب السخونه، ولهذا كانت السخونه في الأجسام الذائبه كالرصاص وغيره أشد في الحس من النار الصرفة الخاليه عن الضد لسرعه انفصال النار الصرفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها كذلك ها هنا أثر الماء للطافته ينسب على العضو ويصل إلى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه سريعا فكان الاحساس ببرد الماء أكثر.

الثاني: أنه رطب وهو ظاهر بمعنى البله، وقيل: إنه يقتضى الجمود لأنه بارد بالطبع والبرد يقتضى الجمود وإنما عرض السيالان له بسبب سخونه الأرض والهواء، ولو خلى وطبعه لاقتضى الجمود.

الثالث: أنه شفاف لأنه مع صرافته لا يحجب عن الأبصار. وقيل: إنه ملون وإلا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يحجب عن الأبصار.

الرابع: أنه محيط بأكثر الأرض وهو حكم ظني لأنهم جعلوا العناصر متعادله (1) وإلا لاستحال الأضعف وعدم عنصره، فلو لا إحاطته بثلاثه أرباع الأرض لكان أقل من الأرض وإذا كان محيطا بأكثر الأرض كان هو البحر وإلا فإما أن يكون فوق الأرض أو تحتها (2)، والثاني باطل وإلا لكان أصغر من الأرض فبقى الأول وهو البحر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٢٢٩٤

١- أى متعادله فى الحجم.

٢- المراد من التحت جوفها وباطنها، ولذا كان أصغر من الأرض لأن ما فى بطن الجسم أقل منه.

الخامس: أنه ذو طبقه واحده هو البحر، وهو ظاهر.

قال: والأرض بارده يابسه ساكنه فى الوسط شفافه لها ثلاث طبقات.

أقول: ذكر للأرض أحكاما خمس:

الأول: أنها بارده لأنها كثيفه، وقد سلف البحث فى أنها أبرد العناصر.

الثانى: أنها يابسه، وهو أيضا ظاهر.

الثالث: أنها ساكنه فى الوسط، وقد نازع فى ذلك جماعه فذهب قوم إلى أنها متحركه إلى السفلى، وآخرون إلى العلوى، وآخرون بالاستداره، والحق خلاف ذلك كله وإلا- لما وصل الحجر المرمى إليها إن كانت هاويه، ولما نزل الحجر المرمى إلى فوق إن كانت صاعده، ولما سقط على الاستقامه (١) إن كانت متحركه على الاستداره.

وقد أشار فى هذا الحكم إلى فائده بقوله: فى الوسط، وهو الرد على من زعم أنها ساكنه بسبب عدم تناهيها من جانب السفلى لا من حيث الطبع، وبيان بطلان هذا القول ظاهر لأن الأجسام متناهيه.

الرابع: أنها شفافه، وقد وقع فيه منازعه بين القوم فذهب جماعه إليه لأنها بسيطه، وذهب آخرون إلى المنع لأنها نشاهد الأرض فإن كانت بسيطه فالمطلوب وإن كانت ممتزجه بغيرها كانت الأرضيه عليها أغلب فكانت الشفافيه أغلب وليس كذلك، ثم نقضوا كبرى أولئك بالقمر.

الخامس: فى طبقاتها وهى ثلاث (٢): طبقه هى أرض محضه وهى المركز

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ٢٢٩٥

١- بل هو كذلك لا يسقط عليها على الاستقامه على نقطه رمى الحجر منها إلى فوق، وقريب من هذا المنهج حركه الفاندول على الوجه الذى انتقل به فوكوله وعمل به فى مرصد باريس وبيان تفصيله يطلب من تحفه الأفلاك (ص ٢٧ - ٣٠ ط ١) وغيره من كتب الفن منها كتاب السماء بالفرنسيه تأليف الفنس برژت (ص ١٣ - ١٦ ط باريس).

٢- عباره الشفاء فى المقام هكذا: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقه تميل إلى محوضه الأرضيه، وتغشيها طبقه مختلطه من الأرضيه والمائيه وهو طين، وطبقه منكشفه عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر (ج ١ ط ١ ص ٢٢٧). وعباره الفاضل الرومى فى شرحه على الملخص فى الهيئه للجغمينى هكذا: انحصار العناصر فى الأربعة مستفاد من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعاليه على ما ذكر فى الطبيعى لكن التعويل على الاستقراء، وهى تسع طبقات فى المشهور عند الجمهور كالأفلاك: طبقه الأرض الصرفه المحيطه بالمركز، ثم طبقه الطينيه، ثم طبقه الأرض المخالطه التى تتكون فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثم طبقه الماء، ثم طبقه الهواء المجاور للأرض والماء، ثم

الطبقة الزمهريرية الباردة بسبب ما تخالط الهواء من الأبخرة وعدم ارتقاء انعكاس الأشعة إليها وهي منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق، ثم طبقة الهواء الغالب القريب من الخلوص، ثم الطبقة الدخانية التي تتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من السفلى وتتكون فيها ذوات الأذنان والنيازك وما يشبههما من الأعمدة ونحوها وربما توجد متحركة بحركة الفلك تشبيها له، ثم طبقة النار. ومنهم من قسم الهواء باعتبار مخالطه الأبخرة وعدمها بقسمين: أحدهما: الهواء اللطيف الصافي من الأبخرة لأنها تنتهي في ارتفاعها إلى حد لا يتجاوزه وهو قريب من سبعة عشر فرسخا. وثانيهما: الهواء الكثيف المخروط بالأبخرة ويسمى كره البخار وعالم النسيم وكره الليل والنهار إذ هي مهب الرياح والقابله للظلمة والنور، والزرقة التي يظن أنها لون السماء إنما يتخيل فيها. وبهذا الاعتبار يمكن أن يؤخذ الطبقات سبعا كالسماوات (ص ١٨ ط ١).

وما يقاربه، وطبقه طينيه، وطبقه بعضها منكشف هو البر وبعضها أحاط به البحر.

٣- المسأله الثالثه : فى البحث عن المركبات

قال: وأما المركبات فهذه الأربعة أسطقساتها.

أقول: لما فرغ من البحث عن البسائط شرع فى البحث عن المركبات وبدأ من ذلك بالبحث عن بسائطها.

واعلم أن المركبات أنما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأن العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثره، ولما دل الاستقراء على انتفاء صلاحيه ما عدا الكيفيات الأربع أعنى الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه أو ما ينسب

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ٢٢٩٦

إليها للفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعل إنما هو في هذه الأربعة وحواملها وكانت الاسطقسات هذه العناصر الأربعة لاغير. وهذه العناصر من حيث هي أجزاء العالم تسمى أركاناً، ومن حيث إنها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمى أسطقسات.

قال: وهي حادثه عند تفاعل بعضها في بعض.

أقول: المركبات عند محققى الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفيه المتوسطه المسماه بالمزاج.

وذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه إلى نفي ذلك، وقال: إن هنا أجزاء هي لحم وأجزاء هي عظام وأجزاء هي حنطه (1) وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلطه مبثوثه في العالم غير متناهيه، فإذا اجتمع أجزاء من طبيعه

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص: ٢٢٩٧

١- وفي غير واحده من النسخ المعتبره أيضاً: وأجزاء هي شحمه بدل قوله: واجزاء هي حنطه. وقد ذهب أصحاب الخليط إلى أن ماده هذه المحسوسات أى أعيان الموجودات هي تلك الأجزاء المختلفه بالنوع كما قاله الخواجه في شرحه على الثانى عشر من خامس الإشارات. وقال أيضاً في شرحه على الفصل الثالث والعشرين من ثانى الإشارات: إن انكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط كانوا ينكرون التغير فى الكيفيه وفى الصوره - أى كانوا ينكرون الاستحاله والكون - ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شئ منها صرفاً بل هي مختلطه من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعيه. وإنما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاه الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لا على أنه حدث بل على أنه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً. وبإزائهم قوم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلاً فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء ناريه فيه من النار المجاوره له. والمذهبان متقاربان فإنهما يشتركان فى أن الماء مثلاً لم يستحل حاراً لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء، والثانى يرى أنها وردت عليه من خارجه. وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشئ عن لا شئ، وامتناع صيروره الشئ شيئاً آخر.

واحد ظن أن تلك الطبيعه حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعه كانت موجوده والحادث التركيب لا غير، والضروره قاضيه ببطلان هذه مقاله فإننا نشاهد تبدل ألوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثه.

قال: فتفعل الكيفيه فى ماده فتكسر صرافه كفيتهها (1) وتحصل كفيه متشابهه فى الكل متوسطه هى المزاج.

أقول: لما ذكر أن المركبات أنما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها فى بعض شرع فى كفيه هذا التفاعل، واعلم أن الحار والبارد، أو الرطب واليابس إذا اجتمعا وفعل كل منهما فى الآخر لم يخل إما أن يتقدم فعل أحدهما على انفعاله أو يقتربنا ويلزم من الأول صيروره المغلوب غالبا وهو محال، ومن الثانى كون الشئ الواحد غالبا مغلوبا دفعه واحده وهو محال فلم يبق إلا أن يكون الفاعل فى كل واحد منهما غير المنفعل، فقول: الفاعل هو الصوره والمنفعل هو ماده، وينتقض بالماء الحار إذا مزج بالماء البارد واعتدلا، فإن الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع أنه لا صوره تقتضى الحراره فى الماء البارد.

وقيل: الفاعل هو الكيفيه والمنفعل هو ماده مثلا تفعل حراره الماء الحار فى ماده الماء البارد فتكسر البروده التى هى كفيه الماء البارد وتحصل كفيه متشابهه متوسطه بين الحراره والبروده هى المزاج، وهذا اختيار المصنف رحمه الله وفيه نظر لأن ماده إنما تنفعل فى الكيفيه الفاعله لا فى غيرها ويعود البحث من كون المغلوب يصير غالبا أو اجتماع الغالبه والمغلوبه للشئ الواحد فى الوقت الواحد بالنسبه إلى شئ واحد وهو باطل.

قال: مع حفظ صور البسائط.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ٢٢٩٨

١- وفى (ت): فتكسر ما فيه كفيتهها. والباقيه كلها: فتكسر صرافه كفيتهها، كما اخترناه. والضمير فى كفيتهها راجع إلى الاسطقات، وإن كان راجعا إلى ماده فبالإضمار أى تكسر هذه الكيفيه صرافه كفيه الصوره التى حاله فى ماده.

أقول: نقل الشيخ (١) في هذا الموضوع في كتاب الشفاء أن هنا مذهبا غريبا عجيبا وهو أن البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومه لها وحدثت صورته أخرى نوعيه مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف الجزء الناري مثلا- بالصورة اللحمية أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها إلى أن تصير حرارتها إلى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءا من المركب فتصير النار البسيطة لحما.

وأبطله الشيخ بأن ذلك يكون كونا وفسادا لا مزاجا (٢)، ولأن الكاسر باق مع الانكسار فالطبائع باقيه مع انكسار الكيفيات. ونقض ما ذكره بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء الناري تبطل ناريته عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فإن شرطوا التركيب كان هو جوابنا.

قال: ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٢٢٩٩

١- نقله في الفصل السابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء (ص ٢٠٥ ج ١ ط ١). وقد ذهب صاحب الأسفار إلى ذلك المذهب الذى استغربه الشيخ فراجع الفصل الأول من الباب الثانى من كتاب النفس منه (ص ٦ ج ٤ ط ١)، وكذلك الفصل التاسع من الفن السادس من الجواهر والأعراض منه (ج ٢ ط ١ ص ١٩٤)، وكذلك الفصل الرابع عشر من الفن السادس منه (ج ٢ ص ٢٠٢)، وتفصيل ذلك يطلب في الفصل الخامس عشر من ذلك الفن (ج ٢ ص ٢٠٦). وخلاصه كلام الشيخ في الشفاء وغيره من طائفه المشاء ما ذكره بهمنيار في التحصيل من أن الجواهر العنصريه ثابتة في الممتزج بصورها متغيره في كيفياتها فقط وكيف لا تكون ثابتة فيه والمركب إنما هو مركب عن أجزاء فيه مختلفه وإلا لكان بسيطا لا يقبل الأشد والأضعف. وأما كيفياتها ولواحقها فتكون قد توسطت ونقصت عن حد الصرافه (ص ٦٩٣ ط ١).

٢- وفي (م ق): لا امتزاجا. ومفادهما في المقام واحد. وعنوان الفصل في الشفاء كان: في إبطال مذهب محدث في المزاج. وما في الفصل من عبارات الشيخ تاره يناسب المزاج، وأخرى الامتزاج. وتعبير الخواجه في شرح الإشارات والقوشجى وصاحب الشوارق في شرح التجريد هو المزاج.

أقول: الأمزجة في المركبات هي المعده لقبول المركب للصور والقوى المعدنيه والنباتيه والحيوانيه، إذ المركبات كلها اشتركت في طبيعه الجسميه ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها اتصف بصوره حافظه لبسائطه عن التفرق جامع له لمتضادات مفرداته من غير أن يكون مبدأ لشيء آخر وهذه هي الصور المعدنيه، وبعضها اتصف بصوره تفعل مع ما تقدم التغذية والتنميه والتوليد لا غير وهي النفس النباتيه، وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركه الإراديه وهي النفس الحيوانيه، فلا بد وأن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند إلى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجه بسبب بعدها وقربها من الاعتدال، وكل من كان مزاجه أقرب (١) إلى الاعتدال قبل نفسا أكمل.

قال: مع عدم تناهيا بحسب الشخص وإن كان لكل نوع طرفا إفراط وتفريط وهي تسعه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٣]

ص: ٢٣٠٠

١- وأتم منه ما أفاد الخواجه في شرحه على الفصل الأخير من النمط الثاني من الإشارات ونأتى بكلامه السامى تبركا ثم نتبعه بما نشير إليه في المقام لنفاسه البحث عن ذلك المطلب الأسنى، قال قدس سره: اعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كفيه متوسطه وحدانيه نسبه ما لها إلى مبدئها الواحد، وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صوره أو نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبه أكمل والنفس الفائضه بمبدئها أشبه، إنتهى. أقول: كلامه السامى في اعتدال المزاج حكم محكم واصل رصين في النفس المكتفيه التي هي المركز والقطب وما سواها من النفوس وغيرها تدور حولها، فما كان أقرب منها فهو ذو مزاج أعدل فهكذا الأقرب فالأقرب، وعلى خلافه الأبعد فالأبعد. وبهذا المطلب الأسنى تقدر أن تفهم أسرارها في علم الانسان الكامل الإمام وما جاء في الجوامع الروائيه من أن النفوس المكتفيه إذا شأوا أن يعلموا علموا، فتدبر حق التدبر. ثم اعلم أن التوحد أيضا هو ملاك تعلقنا الحقائق لأن التعقل هو التوحد والتعلق هو التفرق، والتعقل لا يتحقق مع التعلق، ولذا قال أصحاب التوحيد: إن حقائق الأشياء في الحضرة العلميه بسيطه فلا ندر كها على نحو تعيينها فيها إلا من حيث أحديتنا كما أفاده في مصباح الأنس (ص ٩ ط ١).

أقول: الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط وكبرها، وهذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر غير متناه فكانت الأمزجة لذلك غير متناهيته بحسب الشخص وإن كان لكل نوع طرفا إفراط وتفريط فإن نوع الانسان مثلا له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما إفراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص (1) يشتمل على ما لا يتناهي من الأمزجة الشخصية ولا يخرج عن حد المزاج الانساني وكذلك كل نوع.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأمزجة تسعه لأن البسائط إما أن تتساوى فيه وهو المعتدل، أو يغلب أحدها فإما الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه أو الحار مع غلبه الرطب أو اليابس أو البارد معهما أو يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه.

قال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص: ٢٣٠١

١- أى ذلك المزاج الخاص النوعى.

وتشترك الأجسام فى وجوب التناهى لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقياسته بمثله مع فرض نقصانه عنه.

أقول: لما فرغ عن البحث فى الأجسام شرع فى البحث عن باقى أحكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها، وهذا الفصل يشتمل على مسائل:

١- المسأله الأولى : فى تناهى الأجسام

(١)

وقد اتفق أكثر العقلاء على ذلك وإنما خالف فيه حكماء الهند، واستدل المصنف رحمه الله على ذلك بوجهين: الأول برهان التطبيق، وتقريره أن الأبعاد لو كانت

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ٢٣٠٢

١- أقول: أما تناهى الأبعاد الجزئيه أى الأجسام الجزئيه فهو قريب من الأوليات كتناهى كره الأرض وغيرها من العناصر والكواكب، وأما تناهى الأبعاد بمعنى أن العالم الجسمانى ينتهى فى جميع الجهات إلى محدب محدد الجهات وبعده لا خلاء ولا ملاء فدون إثباته خرط القتاد. والأدله التى ذكروها كلها مدخوله. وتلك الأدله هى البرهان السلمى، والترسى، وبرهان التطبيق، والبرهان الذى أقامه السيد السمرقندى، والبرهان اللام الفى، والذى أقامه صاحب التلويحات، وبرهان التخليص، وبرهان المسامته. وقد حررتها وبينت وجوه عدم تماميتها فى المدعى فى كتابنا الموسوم بألف نكته ونكته فاطلبها من النكته الثالثه والثمانين والستمائه منه.

غير متناهيه لأمكننا أن نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من أحدهما قطعه ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلا لأول الآخر، وثاني الأول مقابلا لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا إلى ما لا يتناهي، فإن استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة، وإن انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد إنما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا، فالخطان متناهيان وهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فقوله: وتشارك الأجسام في وجوب التناهي، إشاره إلى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم.

وقوله: لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به، معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضد التناهي لأننا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي (١).

وقوله: عند مقياسه بمثله، معناه عند مقياسه الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي. ومعنى المقياسه هنا مقابله كل جزء من الناقص بجزء من الكامل.

وقوله: مع فرض نقصانه عنه، يعنى مع فرض قطع شئ من الخط الناقص حتى صار ناقصا، فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

قال: ولحفظ النسبه بين ضلعي الزاويه وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به.

أقول: هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد، وتقريره أنا إذا فرضنا زاويه خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهي على الاستقامه فإن النسبه بين زياده الضلعين

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٦]

ص: ٢٣٠٣

١- صلته لقوله: اتصاف الخط، وهو بيان به في قول الماتن.

وزياده الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبه واحده، فإذا استمرت زياده الضلعين إلى ما لا يتناهى استمرت زياده البعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثانى أعنى البعد بينهما بالتناهى لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

٢- المسأله الثانيه : فى أن الأجسام متماثله

قال: واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحده.

أقول: ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثله فى حقيقه الجسميه وإن اختلفت بصفات وعوارض، وذهب النظام إلى أنها مختلفه لاختلاف خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم.

وقد استدلل المصنف رحمه الله على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع، أما عند الأوائل فإن حده الجوهر القابل للأبعاد، وأما المتكلمون فإنهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمه فيه، فالمحدود واحد لاستحاله اجتماع المختلفات فى حد واحد من غير قسمه بل متى جمعت المختلفات فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضروره، كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صاهل، ويراد بهما الانسان والفرس.

٣- المسأله الثالثه : فى أن الأجسام باقيه

قال: والضروره قضت ببقائها.

أقول: المشهور عند العقلاء ذلك، ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص: ٢٣٠٤

استناد العدم إلى الفاعل وأنه لا ضد للأجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة، فالتزم بعدم بقائها وأنها تتجدد حالا فحالا كالأعراض غير القاره، والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضروره فيه.

وقيل: إن النظام (١) ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر، فتوهم الناقل أنه كان يقول بعدم بقاء الأجسام.

٤- المسأله الرابعه: فى أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروائح و الألوان

قال: ويجوز خلوها عن الكيفيات المدوقه والمرئيه والمشومه كالهواء.

أقول: ذهب المعتزله إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم و الروائح و الألوان،

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص: ٢٣٠٥

١- أقول: ذهب النظام إلى أن الأجسام متجدده أنا فأنا كالأعراض كما فى شرح المواقف (ص ٤٤٧ ط قسطنطينيه). فقد تفوه النظام بالقول الحق أعنى القول بحركه الجوهر لأن الأعراض هى المرتبه النازله للجوهر فإذا كانت متجدده أنا فأنا كانت موضوعاتها متجدده أيضا وهذه حجه من حجج إثبات الحركه فى الجوهر، كما قال الحكيم السبزوارى فى الحكمة المنظومه. وجوهريه لدينا واقعه إذ كانت الأعراض كلا تابعه فالأجسام ليست بباقيه بالبرهان فهى متجدده أنا فأنا فلا بد لها من جامع حافظ يجمع أجزاءها ويحفظ صورها على الاتصال والدوام كما يقوله القائل بتجدد الأمثال أيضا، وذلك الجامع الحافظ ليس إلا أصلا مفارقا ولولاه لاضمحلت الأجسام وتفرقت الصور والهيئات لاقتضاء الحركه ذلك. وادعاء الضروره فى بقائها ليس إلا من شهاده الحس باستمرار الأجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والثوق به. وقال الآمدى كما فى شرح المواقف: نحن نعلم بالضروره العقليه أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسيات والأرضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم، وكذا نعلم بالاضطرار أن من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه، وأن أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل، إنتهى. وأقول: التعبير بالضروره العقليه محض ادعاء، والحق أن يقال: نحن نعلم بالضروره الحسيه.

ومنعت الأشعريه منه، أما المعتزله فاحتجوا بمشاهده بعض الأجسام كذلك كالهواء، واحتجت الأشعريه بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده، وهما ضعيفان لأن القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق، فإن الكون لا يعقل خلو متحيز عنه بالضروره بخلاف اللون فإنه يمكن أن يتصور الجسم خاليا عنه، وأما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق أيضا لأن الخلو بعد الاتصاف أنما امتنع لافتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجه إليه.

٥- المسأله الخامسه : فى أن الأجسام يجوز رؤيتها

قال: ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضرورى.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئيه لكن لا بالذات بل بالعرض، فإنها لو كانت مرئيه بالذات لرؤى الهواء والتالى باطل فالمقدم مثله، وإنما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضرورى يشهد به الحس وجمهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفا.

٦- المسأله السادسه : فى أن الأجسام حادثه

قال: والأجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جزئيات متناهيه حادثه فإنها لا تخلو عن الحركه والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر.

أقول: هذه المسأله من أجل المسائل وأشرفها فى هذا الكتاب وهى المعركه العظيمة بين الأوائل والمتكلمين، وقد اضطربت أنظار العقلاء فيها وعليها مبنى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ٢٣٠٦

القواعد الاسلاميه (١) وقد اختلف الناس فيها، فذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس إلى أن الأجسام محدثه، وذهب جمهور الحكماء إلى أنها قديمه، وتفصيل قولهم فى ذلك ذكرناه فى كتاب المناهج.

إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على أن الأجسام حادثه أنها لا- تخلو عن أمور متناهيه حادثه، وكل ما لم يخل عن أمور متناهيه حادثه فهو حادث، فالأجسام حادثه أما الصغرى فلأن الأجسام لا تخلو عن الحركه والسكون وهى أمور حادثه متناهيه، أما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضرورى لأن الجسم لا يعقل موجودا فى الخارج منفكا عن المكان فإن كان لا يثا فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلا- عنه فهو المتحرك. وأما بيان حدوثهما فظاهر لأن الحركه هى حصول الجسم فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر، والسكون هو الحصول فى الحيز بعد إن كان فى ذلك الحيز، فماهيه كل واحد منهما تستدعى المسبوقه بالغير والأزلى غير مسبوق بالغير فماهيه كل واحد منهما ليست قديمه.

وأیضا فإن كل واحد منهما يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم أما الصغرى فلأن كل متحرك على الإطلاق فإن كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقبيه جزء آخر منها، وكل ساكن فإنه إما بسيط أو مركب، وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركه لتساوى الجانب الملاقى منه لغيره من الأجسام والجانب الذى لا يلاقيه فى قبول الملاقاه فأمكن على غير الملاقى الملاقاه كما أمكنت على

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ٢٣٠٧

١- أى وهو مبنى قواعد جميع الأديان الإلهيه لأن الدين عند الله الاسلام، ولا شك فى حدوثها آنا فأنا لأنه سبحانه وتعالى دائم الفضل على ما سواه بشؤون جميع أسمائه الحسنى وصفاته العليا كما أخبر عن نفسه بأنه كل يوم هو فى شأن، فلا تعطيل فى اسم من أسمائه أزلا- وأبدا لأنه الحق الأحدى الصمدى الغنى المغنى، فلا- حاله انتظار له فى فعل من أفعاله وإيفاء حكم اسم من أسمائه المنتشأه من ذاته بل الأسماء عين المسمى كما أنها غيره وكل يوم هو فى شأن، وإذا كان هو فى شأن فأسمائه غير المتناهيه أزلا وأبدا فى شؤونهم. الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

الملاقى لكن ذلك إنما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جائزه عليه، وأما المركب فإنه مركب من البسائط، ونسوق الدليل الذى ذكرناه فى البسيط إلى كل جزء من أجزاء المركب، وأما الكبرى فلأن القديم إن كان واجب الوجود لذاته استحاله عدمه، وإن كان جائز الوجود استند إلى عله موجه لاستحاله صدور القديم عن المختار لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد والداعى والقصد إنما يتوجه إلى إيجاد المعدوم فكل أثر لمختار حادث، فلو كان القديم أثراً لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا، فإن كان واجبا لذاته استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله، وإن كان ممكنا نقلنا الكلام إليه فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهى إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله، فقد ظهر أن القديم يستحيل عليه العدم، وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما.

قال: وأما تنهى جزئياتها (1) فلأن وجود ما لا- يتناهى محال للتطبيق، ولو وصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين ويجب زياده المتصف بإحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى فينقطع الناقص والزائد أيضا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

ص: ٢٣٠٨

١- كما فى (ت، ق، ز) والضمير راجع إلى الأجسام وذلك لأن المصنف بين حدوث الأجسام من جهة عدم انفكاكها من جزئيات متصفه بوصفين: أحدهما كونها متناهيه، وثانيهما كونها حادثه. فما لم يتبين تنهى الجزئيات وحدوثها لم يتبين حدوث الأجسام فأخذ المصنف فى بيانها فبدأ بحدوث الجزئيات مع أن ترتيب العبارة يوجب تقديم بيان تنهايتها لأن الحدوث مأخوذ فى بيان التناهى، فقال: فإنها - يعنى الجزئيات - لا- تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث. ثم تصدى لبيان تنهى الجزئيات فقال: وأما تنهى جزئياتها.. الخ. فكان ينبغى فى الشرح أن يقال: لما بين حدوث الجزئيات شرع الآن فى بيان تنهايتها، إلا- أن الشارح قرأ جزئياتها على التشبيه فأرجع الضمير إلى الحركة والسكون والنسخ كتبوا المتن على منواله على صورته التشبيه وهو كما ترى. ثم المراد من قوله: فيجب زياده المتصف بإحدهما، هو الذى اتصف بالإضافتين أى السبوق واللحوق أو العليه والمعلوليه كليهما، والناقص هو الذى اتصف بالسبق مثلا وحده، والزائد ما اتصف بالسبق واللحوق معا.

أقول: لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الآن في بيان تناهيهما لأن بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة، وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين، فإن المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تنتهي، والأوائل جوزوا ذلك.

والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه: أحدها: أن كل فرد حادث فالمجموع كذلك، وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع.

الثاني: إنها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهيه، وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أزيد من الثانية (١) ولا يلزم تناهيهما.

الثالث: التطبيق وهو (٢) أن تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الأزل جملة، ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخرى ثم تطبق إحدى الجملتين بالأخرى فإن استمرا إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف، وإن انقطع الناقص تنهى وتناهى الزائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ٢٣٠٩

١- الحق أن معلوماته تعالى ومقدوراته غير متناهييتين بالفعل لأنه صمد غير متناه فكذلك معلوماته ومقدوراته فلا تجرى النسبه فيهما فلا تطرق الزيادة والنقصان فيهما، فتبصر.

٢- أقول: الأمر المهم في التناهى هو أن جميع أعيان الموجودات المتحققه في الخارج مستنده في وجوداتها إلى الغنى الواجب بالذات بالفعل وهذا معنى انتهاؤها واستنادها الوجودى إلى الواجب كان على وزان قوله سبحانه لكليمه: أنا بدك اللازم يا موسى. والحركات الماضيه ليست عللا فاعليه لوجودها والأمر أرفع من المباحث العاديه. قالت المتكلمه: إن دوام الشئ مع الشئ يقتضى مساواتهما وعدم أولويه أحدهما بالعليه وهو ممنوع فإن الشعاع المحسوس من النير لا النير منه وهو معه يدوم بدوامه، وكذا حركه الخاتم مع حركه الإصبع فلأن يدوم أثر أقوى المؤثرات وما له كل التأثير في الحقيقه كان أولى، والخلو عن التأثير تعطيل. ثم كون الحركات دائمه أزليه لا يلزم منه أن يكون كل حادث متوقفا على حصول ما لا يتناهى فيقال: إن كل ما كان كذلك فلا يحصل، وذلك أعنى عدم اللزوم لأن المتوقف على غير المتناهى وجودا يلزم منه عدم حصوله، لا على غير المتناهى إعدادا له. والأهم من ذلك الأمر هو النيل بمعنى توحيد سببانه. ورأينا التعرض بواحد واحد من شبههم والرد عليها موجبا للإسهاب فالأعراض عنها أنسب بالتعليقه على الكتاب.

يكون متناهيًا.

الرابع: أن كل حادث يوصف بإضافتين متقابلتين هما السابقيه والمسبقيه، لأن كل واحد من الحوادث غير المتناهيه يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله، والسبق واللاحق إضافتان متقابلتان وإنما صح اتصافه بهما لأنهما أخذتا بالنسبه إلى شيئين.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا اعتبرنا الحوادث الماضيه المبتدئه من الآن تاره من حيث إن كل واحد منها سابق، وتاره من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللاحق المتبائنتان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ولا- يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع فيه النزاع، وإلى هذا أشار بقوله: ويجب زياده المتصف بإحدهما، أعنى بإحدى الإضافتين وهو إضافه السبق على المتصف بالأخرى أعنى إضافه اللوحق، فإذن اللواحق منقطعه فى الماضى قبل انقطاع السوابق فتكون متناهيه، والسوابق أيضا تكون متناهيه لأنها زادت بمقدار متناه، وهذا الوجه الأخير استنبطه المصنف رحمه الله ولم نعر عليه فى كلام القدماء.

قال: والضروره قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهيه.

أقول: لما بين أن الأجسام لا تنفك عن الحركه والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الأجسام لأن الضروره قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهيه.

قال: فالأجسام حادثه ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها.

أقول: هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الأجسام، وأما الأعراض فإنه يستحيل قيامها بأنفسها وتفتقر فى الوجود إلى محل تحل فيه وهى إما جسمانيه أو غير جسمانيه والكل حادث، أما الجسمانيه فلامتناع قيامها بغير الأجسام وإذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضروره، وأما غير

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٣]

ص: ٢٣١٠

الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى. والمصنف رحمه الله إنما قصد الأعراض الجسمانية لقوله: لما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها.

قال: والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله، والمختار يرجح أحد مقدوريه لا لأمر عند بعضهم (١).

أقول: لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة، وأقوى شبههم ثلاثة أجاب المصنف رحمه الله عنها في هذا الكتاب.

الشبهه الأولى وهى أعظمها قالوا: المؤثر التام فى العالم إما أن يكون أزليا أو حادثا، فإن كان أزليا لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر، لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو لا، والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هذا خلف، والثانى يستلزم ترجيح أحد طرفى الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذى وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح.

وإن كان المؤثر فى العالم حادثا نقلنا الكلام إلى عله حدوثه ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه، وهذا المحال إنما نشأ من فرض حدوث العالم.

وقد أجاب المتكلمون عن هذه الشبهه بوجوه: أحدها: أن المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الإحداث لانتهاء وقت قبله، فالأوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومه ولا يتميز إلا فى الوهم، وأحكام الوهم فى مثل ذلك غير مقبوله بل الزمان يبتدأ وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص: ٢٣١١

١- كما فى (ت، ق، ش، ز، د) وذلك الأمر هو الداعى والمرجح. وفى بعض النسخ: أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم والمظنون أن تفسير الأمر جعل موضعه فى المتن. وفى (ص): أحد مقدوريه لا لمرجح عند بعضهم، وفى هامشه لا لأمر - خ ل. وقوله: لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر، باتفاق النسخ كلها.

الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا.

الثانى: أن المؤثر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا، أما إذا كان مختارا فلا لأن المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح، فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد إيجاد وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر.

الثالث: أنه لم لا- يجوز اختصاص بعض الأوقات بمصلحه تقتضى وجود العالم فيه بها دون ما قبل ذلك الوقت وبعده، فالمؤثر التام وإن كان حاصلًا فى الأزل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلًا لتلك المصلحه.

الرابع: أن الله تعالى علم وجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال، فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده.

الخامس: أن الله تعالى أراد إيجاد العالم وقت وجوده والإرادته مخصصه لذاتها.

السادس: أن العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده فى الأزل لأن المحدث هو ما سبقه العدم والأزل ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال، ثم عارضوهم بالحادث اليومى فإنه معلول إما لتقديم فيلزمه قدمه أو لحادث فيتسلسل.

قال: والماده منفيه.

أقول: هذا جواب عن الشبهه الثانيه، وتقريرها أنهم قالوا: كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الإمكان ليس أمرا عدميا وإلا- فلا- فرق بين نفي الإمكان والامكان المنفى، ولا- قدره القادر لأننا نعللها به فهو مغاير، وليس جوهرًا لأنه نسبه وإضافه فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه وهو الماده، فتلك الماده إن كانت قديمه ويستحيل انفكاكها عن الصوره لزم قدم الصوره فيلزم قدم الجسم وإن كانت حادثه تسلسل.

والجواب قد بينا أن الماده منفيه وقد سلف تحقيقه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

ص: ٢٣١٢

قال: والقبليه لا تستدعى الزمان وقد سبق تحقيقه.

أقول: هذا جواب عن الشبهه الثالثه، وتقريرها أنهم قالوا: كل حادث فإن عدمه سابق على وجوده، وأقسام السبق منفيه هنا إلا الزمانى، فكل حادث يستدعى سابقه الزمان عليه فالزمان إن كان حادثا لزم أن يكون زمانيا وهو محال، وإن كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه.

والجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعى الزمان وإلا لزم التسلسل.

قال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص: ٢٣١٣

أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه (١).

أقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنه شرع فى البحث عن الجواهر المجرده ولبعدها عن الحس آخرها عن البحث عن المقارنات وفى هذا الفصل مسائل:

١- المسأله الأولى : فى العقول المجرده

(واعلم) أن جماعه من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بأنه لو كان ها هنا موجود ليس بجسم ولا جسمانى لكان مشاركا لواجب الوجود فى هذا الوصف فىكون مشاركا له فى ذاته. وهذا الكلام سخي فأن الاشتراك فى الصفات السلبيه لا يقتضى الاشتراك فى الذوات فإن كل بسيطين يشتركان فى سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركه بينهما فى الذات، بل الاشتراك فى الصفات الثبوتيه لا يقتضى اشتراك الذوات لأن الأشياء المختلفه قد يلزمها لازم واحد فإذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجرده مشاركه للواجب تعالى فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٢٣١٤

١- بل الأدله الرصينه العقلية والنقلية قائمه على تحققه وجودا.

وصف التجرد وهو سلبي مشاركتها له في الحقيقة فهذا لم يجزم المصنف رحمه الله بنفي هذه الجواهر المجردة.

قال: وأدله وجوده مدخوله كقولهم: الواحد لا يصدر عنه أمران، ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده، ولا لما انتفت صلاحية التأثير عنه لأن المؤثر هنا مختار.

أقول: لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف أدله المثبتين.

واعلم أن أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أن المعلول الأول هو العقل الأول (1) وهو موجود مجرد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً، ثم إن ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثيره باعتبار كثره جهاته الحاصله من ذاته ومن فاعله، ثم يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الأخير وهو المسمى بالعقل الفعال، وإلى الفلك الأخير التاسع وهو فلك القمر.

واستدلوا على إثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجوه:

الأول: قالوا: إن الله تعالى واحد فلا يكون عله للمتكثر فيكون الصادر عنه واحداً فلا يخلو إما أن يكون جسماً أو مادة أو صورة أو نفساً أو عرضاً أو عقلاً، والأقسام كلها باطله سوى الأخير.

أما الأول فلأن كل جسم مركب من المادة والصورة، وقد بينا أن المعلول الأول يكون واحداً وإلى هذا القسم أشار بقوله: الواحد لا يصدر عنه أمران.

وأما الثاني: فلأن المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية، لأن نسبه

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۸]

ص: ۲۳۱۵

۱- المعلول هو المخلوق وقد اعتبر في الخلق التقدير فينبغي أن يفرق ويميز في هذا المقام بين أول ما صدر وبين أول ما خلق. أما الصادر الأول فهو نور مرشوش ورق منشور عليها جميع الكلمات النورية الخلقية من العقل الأول إلى آخر الخلق. والبحث عن ذلك بالتفصيل والاستيفاء موكول إلى محله. ولعل ما في رسالتنا الفارسية الموسومة بالوحده في نظر الحكيم والعارف يجديك في المقام.

القبول نسبة الإمكان ونسبه الفاعل نسبة الوجود، ويستحيل أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة إمكان ووجود، فإذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الأول يجب أن يكون عله فاعليه لما بعده، وإلى هذا القسم أشار بقوله: ولا- لما انتفت صلاحية التأثير عنه، أى لا سبق للمادة التى لا تصلح أن تكون فاعلا وإذا لم تكن سابقه لم تكن هي المعلول الأول لما بينا أن المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات.

وأما الثالث فلأن الصورة مفتقره فى فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنها إنما تؤثر إذا كانت موجوده مشخصه، وإنما تكون كذلك إذا كانت مقارنه للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنيه فى عليتها عن المادة وهو محال، فالحاصل أن الصورة محتاجه فى وجودها الشخصى إلى المادة فلا- تكون سابقه عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحاله اشتراط السابق باللاحق، وإلى هذا القسم أشار بقوله: ولا سبق لمشروط، أى الصورة باللاحق أى بالمادة فى وجوده.

وأما الرابع فلأن النفس إنما تفعل بواسطة البدن، فلو كانت هي المعلول الأول لكانت عله لما بعدها من الأجسام فتكون مستغنيه فى فعلها عن البدن فلا- تكون نفسا بل عقلا وهو محال، فهى إذا مشروطه بأسرها (1) بالأجسام، فلو كانت سابقه عليها لكان السابق مشروطا باللاحق فى تأثيره المستند إليه وهو محال، وإلى هذا أشار بقوله: ولا سبق لمشروط أى النفس باللاحق أى الجسم فى تأثيره.

وأما الخامس فلأن العرض محتاج فى وجوده إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأول عرضا لكان عله للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا فى وجوده باللاحق وهو باطل بالضروره، وإليه أشار بقوله: ولا سبق لمشروط باللاحق فى وجوده، فالحاصل أن الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص: ٢٣١٦

١- كما فى (م، د) وفى (ص، ق، ز، ش): مشروط تأثيرها.

عليهما، والنفس أنما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمه عليه تقدم العله على المعلول وإلا استغنت في تأثيرها عنه.

إذا عرفت هذا الدليل فنقول: بعد تسليم أصوله أنه إنما يلزم لو كان المؤثر موجبا، أما إذا كان مختارا فلا فإن المختار تتعدد آثاره وأفعاله، وسيأتي الدليل على أنه مختار.

قال: وقولهم استداره الحركة توجب الإرادة المستلزمه للتشبهه بالكامل، إذ طلب الحاصل فعلا- أو قوه يوجب الانقطاع، وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، وعلى حصر أقسام الطلب، مع المنازعه في امتناع طلب المحال.

أقول: هذا هو الوجه الثانى من الوجوه التى استدلو بها على إثبات العقول المجرده مع الجواب عنه.

وتقرير الدليل أن نقول: حركات السماوات إراديه (1) لأنها مستديره، وكل حركه مستديره إراديه لأن الحركه إما طبيعيه أو قسريه، والمستديره لا- تكون طبيعيه لأن المطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع، وكل جزء من المسافه فى الحركه المستديره فإن تركه بعينه هو التوجه إليه، وإذا انتفت الطبيعه انتفت القسريه لأن القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت أنها إراديه وكل حركه إراديه فإنها تستدعى مطلوبا، ولأن العبث لا- يدوم وذلك المطلوب يجب أن يستكمل الطالب به وإلا لم يتوجه بالطلب نحوه، فإما أن يكون كما لا- فى نفسه أو لا، والثانى محال وإلا لجاز انقطاع الحركه لأنه لا بد وأن يظهر لذلك الطالب أن

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ٢٣١٧

١- قال عز من قائل: (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين (يوسف ٦) والساجدون صيغه جمع لذوى العقول. وفى الدعاء الثالث والأربعين من الصحيفه الكامله السجديه وهو دعاؤه عليه السلام إذا نظر إلى الهلال: أيها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد فى منازل التقدير المتصرف فى فلكك التدبير.. الخ.

ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيترك الطلب، وإذا كان المطلوب كمالاً- حقيقياً فإما أن يحصل بالكلية وهو محال وإلا لوقفت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب، ولما كانت كمالات الفلك حاضره بأسرها سوى الوضع لأنه كامل في جوهره وباقى مقولاً-ته غير الوضع فإن أوضاعه الممكنة ليست حاضره بأسرها، إذ لا- وضع يحصل له إلا- وهناك أوضاع لا نهايه لها معدومه عنه، ولا- يمكن حصولها دفعه فهى إنما تحصل على التعاقب. ثم إن الفلك لما تصور كمال العقل وأنه لم يبق فيه شئ بالقوه إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوه إلى الفعل، ولما تعذر ذلك دفعه استخرج كماله في أوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فإن كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعه والبطء وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثره بحسب تكثر الحركات في الجهه (1) والسرعه والبطء.

لا يقال: لم لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لم لا يختلف في السرعه والبطء والجهه لذلك؟ لأننا نقول: الفلكيات أشرف من هذا العالم ويستحيل أن يفعل العالى شيئاً لأجل السافل وإلا لكان مستكملاً به فالكمال مستكمل بالناقص هذا خلف، فلا يمكن أن تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل.

والجواب أن هذا مبنى على دوام الحركة، ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فبطل هذا الدليل من أصله. وأيضاً فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب والأقسام التي ذكرها ليست حاضره، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونمنع وجوب الشعور بذلك؟ ثم نقول: لا نسلم أن الحركة الفلكية دوريه فلم لا يتحرك على الاستقامه؟ سلمنا أنها دوريه فلم لا تكون قسريه قوله: انتفاء الطبع يقتضى

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ٢٣١٨

١- وفى (م): الحركات والجهه، وفى غيرها: فى الجهه. وهذا هو الصواب المختار.

انتفاء القسر؟ قلنا: ممنوع فإن حركة المحوى بالحاوى حركة قسريه وإن كانت بالعرض وهى دوريه، سلمنا لكن الحركة ليست مقصوده بالذات بل إنما تراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير فى استخراج الأوضاع ولم؟ لا يجوز أن تكون للفلك كمالات غير الأوضاع معدومه كالتعقلات المتجدده؟ وأيضا فإنه على قدر خاص فباقى أنواع الكم عنه معدومه، وكذا كثير من أنواع الكيف فلم أوجبتم الحركة فى الوضع للتشبه باستخراج أنواع الأوضاع ولم توجبوا استخراج باقى الأعراض من الكم والكيف؟ بل الأيون (١) عنه معدومه مع استحاله حصولها له عندكم فلم لا يجوز مثله فى الأوضاع؟ سلمنا ذلك لكن لم أوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك؟ ولم لا يقال: إن خروج الأوضاع كمال مقصود له (٢) فيتحرك لطلبه من غير حاجه إلى متشبه به؟ سلمنا لكن لم أحلتم نفع السافل وحديث الاستفادة مع أنه خطابى غير لازم؟ وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جدا.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فقولته: وقولهم يقرأ بالجر عطفًا على قوله: كقولهم. وقوله: استداره الحركة توجب الإرادة، إشاره إلى ما نقلناه عنهم من أن الحركة المستديره لا تكون إلا إراديه. وقوله: المستلزمه للتشبه بالكامل، إشاره إلى أن الغايه من الحركة ليس كما لا يحصل دفعه ولا يمتنع من الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب. وقوله: إذ طلب الحاصل فعلا أو قوه يوجب الانقطاع، إشاره إلى أن ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل وإلا لوقفت

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ٢٣١٩

- ١- كما فى غير (م) وأما فى (م) - وهى أقدم النسخ - فالعبارة: بل الألوان. والمراد من الأيون أمكنه الأفلاك التى هى غير أمكنتها الفعلية. وقال الشيخ فى التعليقات: هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعیه للفلك. وقال فى إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ١٤١): فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات إلى قوله: لأنها نفس استبقاء الأوضاع والأيون على التعاقب.. الخ، ونحوه فى طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٤٦) فكلماته فىهما يؤيد الأيون فى الكشف، بل المحقق هو الأيون لا الألوان.
- ٢- وفى غير واحده من النسخ المعبره: كمال مفقود له.

الحركة ولا- بالقوه التي يمكن حصولها دفعه لذلك أيضا. وقوله وغير الممكن محال، إشاره إلى أن الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحاله طلبه. وقوله: لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، إشاره إلى بيان ضعف هذا الدليل فإنه مبنى على دوام الحركة، وقد بينا وجوب انقطاعه. وقوله: وعلى حصر أقسام الطلب، إشاره إلى اعتراض ثان وهو أن نمنع حصر أقسام الطلب في أنه إما أن يكون كما لا حاصلًا أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب. وقوله: مع المنازعه في امتناع طلب المحال، إشاره إلى اعتراض آخر وهو أنا نمنع استحاله طلب المحال لجواز الجهل على الطالب.

قال: وقولهم لا عليه بين المتضائفين (١) وإلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى بالأضعف لمنع الامتناع الذاتي.

أقول: هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوها بها على إثبات العقول، وتقريره أن نقول: الأفلاك ممكنه فلها عله فهي إن كانت غير جسم ولا جسماني ثبت المطلوب، وإن كانت العله جسمانيه لزم الدور، وإن كانت جسمانيه فلما أن يكون الحاوي عله للمحوى أو بالعكس، والثاني محال لأن المحوى أضعف من الحاوي فلو كان المحوى عله لزم تعليل الأقوى الذي هو الحاوي بالأضعف الذي هو المحوى وهو محال، والأول وهو أن يكون الحاوي عله في المحوى (٢) محال أيضا، وبيانه يتوقف على مقدمات: إحداها: أن الجسم لا يكون عله إلا بعد صيرورته شخصا معينا، وهو ظاهر لأنه إنما يؤثر إذا صار موجودا بالفعل ولا وجود لغير الشخصي. الثانيه: أن المعلول حال فرض وجود العله يكون ممكنا وإنما يلحقه الوجوب بعد وجود العله ووجوبها. الثالثه: أن الأشياء المتصاحبه لا تتخالف في الوجوب والإمكان، إذا عرفت هذا فنقول: لو كان الحاوي عله

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ٢٣٢٠

- ١- وفي (م): قال لا عليه بين المتضائفين. وظاهر الشرح يوافقها.
- ٢- باتفاق النسخ كلها، وأسلوب الكلام يقتضى أن يقال: عله للمحوى.

للمحوى لكان متقدما بشخصه المعين على وجود المحوى فيكون المحوى حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكنا لأنه مصاحب لوجود المحوى لكن الخلاء ممتنع لذاته، والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فنقول: قوله: لا- عليه بين المتضائفين، الذى يفهم من هذا الكلام أنه لا عليه بين الحاوى والمحوى وسماههما المتضائفين لأنه أخذهما من حيث هما حاو ومحوى، وهذان الوصفان من باب المضاف. وقوله: وإلا لأمكن الممتنع، إشاره إلى ما بيناه من إمكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوى عله. وقوله: أو علل الأقوى بالأضعف، إشاره إلى ما بيناه من كون الضعيف عله فى القوى على تقدير كون المحوى عله للحاوى. وقوله: لمنع الامتناع الذاتى، إشاره إلى ما بيناه فى الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعا لذاته، فهذا ما فهمناه من هذا الموضوع.

٢- المسألة الثانية : فى النفس الناطقه

قال: وأما النفس فهى كمال (١) أول لجسم طبيعى آلى ذى حياه بالقوه.

أقول: هذا هو البحث عن أحد أنواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقه، وقبل البحث عن أحكامها شرع فى تعريفها وقد عرفها الحكماء بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياه بالقوه، لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المنضمه إليه الذى يحصل من اجتماعهما (٢) نبات أو حيوان أو انسان صورته، وإذا أخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لأن طبيعه الجنس ناقصه قبل الفصل، وقد عرفوا

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٢٣٢١

١- أقول يناسب المقام الرجوع إلى رسالتنا الموسومه بعيون مسائل النفس مما برز من قلم الراقم. وهى تنشعب إلى سته وستين عينا فى كل عين تنهمر حقائق نوريه فى معرفه النفس، ونرجوا أن تكون تامه الفائدة لأهل التحقيق وأن تقع موقع قبول أرباب البحث والتنقيب، والله سبحانه ولى التوفيق.

٢- هكذا يافراد الموصول بإطباق النسخ وكأن الصواب الذين على التشبيه أى الجسم والنفس الذين يحصل من اجتماعها.. الخ (الشفاء ج ١ ط ١ ص ٢٧٨).

النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانيه غير حاله فى البدن فليست صورته له وهى كمال له، واعلم أن الكمال منه أول وهو الذى يتنوع به الشئ كالفصول، ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمه والعارضه، فالنفس من القسم الأول وهى كمال لجسم طبيعى غير صناعى كالسرير وغيره، وليست كمالا لكل طبيعى حتى البسائط بل هى كمال لجسم طبيعى آلى تصدر عنه أفعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها (١) ما يصدر من أفاعيل الحياه التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركه الإراديه والنطق.

٣- المسأله الثالثه : فى أن النفس الناطقه ليست هى المزاج

قال: وهى مغايره لما هى شرط فيه لاستحاله الدور.

أقول: ذهب المحققون إلى أن النفس الناطقه مغايره للمزاج، وعليه ثلاثه أوجه (٢): الأول: ما ذكر الأوائل أن النفس الناطقه شرط فى حصول المزاج، لأن المزاج إنما يحصل من اجتماع العناصر المتضاده فعليه ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمه عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقه فلا تكون هى المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحاله الدور. وفى هذا الوجه نظر (٣) لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس. وللشيخ هنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٢٣٢٢

- ١- وذلك كعلم النفس بنفسها وبآلاتها من القوى ومحالها، وإدراكها الحقائق المرسله والكليات المطلقه.
- ٢- باتفاق النسخ كلها، أى يستدل عليه، أو يدل عليه، أو نحوهما.
- ٣- والماتن فى شرحه على الفصل الخامس من نفس الإشارات أورد هذا النظر ثم أجابه على أسلوب الحكمة المشائيه. والشارح العلامه ناظر إلى كلامه هناك فراجع العين الخامسه عشر من عيون مسائل النفس.

قال: وللممانعه فى الاقتضاء.

أقول: هذا هو الوجه الثانى، وتقريره أن المزاج يمانع النفس فى مقتضاها كما فى الرعشه، فإن مقتضى النفس الحركه إلى جانب ومقتضى المزاج الحركه إلى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعى تضاد المؤثر فهنا الممانعه بين النفس والمزاج فى جهه الحركه. وكذلك قد يقع بينهما الممانعه فى نفس الحركه إما بأن تكون الحركه نفسانيه لا يقتضيها المزاج كما فى حال حركه الانسان على وجه الأرض فإن مزاجه يقتضى السكون عليها ونفسه تقتضى الحركه، أو بأن تكون طبيعیه لا تقتضيها النفس كما فى حال الهوى.

قال: ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر.

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أن النفس مغايره للمزاج، وتقريره أن الادراك أنما يكون بواسطه الانفعال فإن اللامس إذا أدرك شيئاً لا- بد وأن ينفعل عن الملموس (١) فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كفييه مزاجيه أخرى، وليس المدرك هو الكيفيه الأولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك، ولا الثانيه لأن المدرك لا بد وأن ينفعل عن المدرك والشئ لا ينفعل عن نفسه.

٤- المسأله الرابعه : فى أن النفس ليست هى البدن

قال: ولما تقع الغفله عنه.

أقول: ذهب من لا تحصيل له إلى أن النفس الناطقه هى البدن، وقد أبطله المصنف بوجوه ثلاثه:

الأول: أن الانسان قد يغفل (٢) عن بدنه وأعضائه وأجزائه الظاهره والباطنه

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٢٣٢٣

- ١- هكذا جاءت العبارة فى جميع النسخ وكان الصواب: فلا بد وأن ينفعل لأن فى إذا معنى الشرط.
- ٢- إن شئت فراجع فى ذلك الدرس الرابع والخمسين من كتابنا الموسوم بدروس معرفه النفس (ص ١٧٢ ط ١) بل يجديك ذلك الكتاب فى مسائل النفس المورده فى هذه المباحث من التجريد وشرحه غايه الجدوى.

وهو متصور لذاته ونفسه فوجب أن يغيرها، فقوله: ولما تقع الغفلة عنه عطف على قوله: لما هي شرط فيه أى والنفس مغيره لما هي شرط فيه ولما تقع الغفلة عنه أعنى البدن.

قال: والمشاركه به.

أقول: هذا هو الوجه الثانى الدال على أن النفس ليست هي البدن، وتقريره أن البدن جسم وكل جسم على الإطلاق فإنه مشارك لغيره من الأجسام فى الجسميه فالإنسان يشارك غيره من الأجسام فى الجسميه ويخالفه فى النفس الانسانيه وما به المشاركه غير ما به المباينه فالنفس غير الجسم، فقوله: والمشاركه به عطف على قوله: الغفلة عنه أى وهي مغيره لما تقع الغفلة عنه والمشاركه به.

قال: والتبدل فيه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن أعضاء البدن وأجزائه تتبدل كل وقت ويستبدل ما ذهب بغيره فإن الحراره الغريزيه تقتضى تحليل الرطوبات البدنيه، فالبدن دائما فى التحلل والاستخلاف والهويه باقيه من أول العمر إلى آخره، والمتبدل مغير للباقي فالنفس غير البدن، فقوله: والتبدل فيه عطف على قوله: والمشاركه به أى وهي مغيره لما تقع المشاركه به والتبدل فيه.

٥- المسأله الخامسه : فى تجرد النفس

قال: وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها.

أقول: اختلف الناس فى ماهيه النفس وأنها هل هي جوهر أم لا، والقائلون بأنها جوهر اختلفوا فى أنها هل هي مجرد أم لا، والمشهور عند الأوائل وجماعه

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص: ٢٣٢٤

من المتكلمين كبنى نوبخت من الإماميه والمفيد منهم والغزالي والحليمي (١) والراغب من الأشاعره أنها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني، وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله واستدل على تجردها بوجوه (٢):

الأول: تجرد عارضها وهو العلم، وتقرير هذا الوجه أن هاهنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محاله مطابقا لها فيكون مجردا لتجدها، فمحله وهو النفس يجب أن يكون مجردا لاستحاله حلول المجرد في المادى.

قال: وعدم انقسامه.

أقول: هذا هو الوجه الثانى وهو أن العارض للنفس أعنى العلم غير منقسم فمحله أعنى المعروف كذلك، وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات: إحداهما:

أن هاهنا معلومات غير منقسمه وهو ظاهر فإن واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة. الثانى: أن العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه إما أن يكون علما أو لا يكون، والثانى باطل لأنه عند الاجتماع إما أن يحصل أمر زائد أو لا، فإن كان الثانى لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف، وإن كان الأول فذلك الزائد إما أن يكون منقسما فيعود البحث، أو لا يكون فيكون

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

ص: ٢٣٢٥

١- هذا الرجل يذكر فى البحث عن المعاد الجسماني من هذا الكتاب أيضا، والنسخ المطبوعه عاريه عن اسمه وغير واحده من المخطوطه الموثوق بها واجده إياه، وكذلك الراغب فى الموضوعين لكن لم نظفر بالحليمى فى غير واحد من تراجم الرجال. ولعل الحليمى هو الحكيمى وفى الفهرست لابن النديم (ص ١٦٨ ط تجدد): أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم بن قريش الحكيمى. وكان أخباريا قد سمع من جماعه.. الخ.

٢- قد جمعنا أدله تجردها العقليه من مصادرها العلميه تنتهى إلى أكثر من سبعين دليلا عده منها ناطقه فى تجردها البرزخى، وطائفه منها فى تجردها العقلى، وبعضها فى فوق طور تجردها. ثم قوله لاستحاله حلول المجرد فى المادى، كان على ممشى المشاء والمتكلمه والأمر أشمخ من الحلول وأرفع منه كما حقق فى الحكمة المتعاليه. وهكذا كثير من التعبيرات الآتية من الحال والمحل والعروض والعارض والمعرض أو القبول والقابل والمقبول ونظائرها.

العلم غير منقسم وهو المطلوب، وإن كان كل جزء علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف، أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف. الثالث: أن محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لانقسم العلم لأنه إن لم يحل في شيء من أجزائه لم يحل في ذلك المحل، وإن حل فإما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب، أو في أكثر من جزء فإما أن يكون الحال في أحدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة، أو غيره فيلزم الانقسام. الرابع: أن كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لأننا قد بينا أن لا وجود لوضعي غير منقسم وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس. وفيه نظر للمنع (١) من المساواه مطلقا عند المساواه في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل.

قال: وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن النفوس البشريه تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للماده فلا تكون ماديه لأنها تقوى على ما لا يتناهى لأنها تقوى على تعقلات الأعداد غير المتناهيه، وقد بينا أن القوه الجسمانيه لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة، وفيه نظر لأن التعقل (٢) قبول لا فعل وقبول ما لا يتناهى للجسمانيات ممكن.

قال: ولحصول عارضها بالنسبه إلى ما يعقل محلا منقطعا.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وتقريره أن النفس لو حلت جسما من قلب أو دماغ لكانت دائمه التعقل له أو كانت لا تعقله البتة، والتالي باطل بقسميه فكذا

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ٢٣٢٦

١- وفي نظره نظر لأن الحكم لم يجر على صرف التعلق حتى يرد اعتراضه بل التعلق الذى يكون العلم بالجزء علما بكل ذلك المعلوم فيلزم على هذا أن يكون الجزء مساويا للكل بلا كلام.

٢- وفي (م): لأن التعقل قبول الفعل. والنسخ الأخرى: لأن التعقل قبول لا فعل. ثم إن نظر الشارح منظور فيه، فتدبر.

المقدم، بيان الشرطيه أن القوه العاقله إذا حلت في قلب أو دماغ لم يخل إما أن تكفى صوره ذلك المحل في التعقل أو لا تكفى، فإن كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصوره للمحل، وإن لم تكف لم تعقله البتة لاستحاله أن يكون تعقلها مشروطا بحصول صوره أخرى لمحلها فيها وإلا لزم اجتماع المثليين وأما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت.

ولنرجع إلى ألفاظ الكتاب فقوله رحمه الله: ولحصول عارضها يعنى بالعارض التعقل. قوله: بالنسبه إلى ما يعقل محلا منقطعا، أى ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبه إلى ما يعقل محلا من قلب أو دماغ حصولا منقطعا لا دائما.

قال: ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض.

أقول: هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقله، وتقديره أن النفس تستغنى في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنيه عنه، لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأن العارض محتاج إلى المعروض، فلو كان المعروض محتاجا إلى شئ لكان العارض أولى بالاحتياج إليه، فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض.

وبيان استغناء التعقل عن المحل أن النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآله وكذا تدرك آلتها وتدرك إدراكها لذاتها ولآلتها، كل ذلك من غير آله متوسطه (1) بينها وبين هذه المدركات، فإذا هي مستغنيه في إدراكها لذاتها ولآلتها ولإدراكها عن الآله فتكون في ذاتها مستغنيه عن الآله أيضا، فقوله رحمه الله: ولاستلزام استغناء العارض، عنى بالعارض هنا التعقل. وقوله: استغناء المعروض، عنى به النفس التى يعرض لها التعقل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٢٣٢٧

١- كما في (م، ش) والنسخ الأخرى تتوسط، وقوله الآتى: التى يعرض لها التعقل، جاءت العبارة في (م) يحصل مكان يعرض. ولكن سياق الكلام في المتن والشرح بقريته العارض والمعرض يوافق المختار.

قال: ولا تتفاء التبعية.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه آخر دال على تجرد النفس، وتقريره أن القوه المنطبعه فى الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذى هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فإنها حال ضعف الجسم كما فى وقت الشيخوخه تقوى وتكثر تعقلاتها، فلو كانت جسمانيه لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعيه النفس للجسم فى حال ضعفه دل ذلك على أنها ليست جسمانيه.

قال: ولحصول الضد.

أقول: هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس، وتقريره أن القوه الجسمانيه مع توارد الأفعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لأنها تنفعل عنها، ولهذا فإن من نظر طويلا- إلى قرص الشمس لا- يدرك فى الحال غيرها إدراكا تاما والقوى النفسانيه بالضد من ذلك، فإن عند تكثر التعقلات تقوى وتزداد، فالحاصل عند كثره الأفعال هو ضد ما يحصل للقوه الجسمانيه عند كثره الأفعال، فهذا ما خطر لنا فى معنى قوله رحمه الله: ولحصول الضد.

٦- المسأله السادسه : فى أن النفس البشريه متحده بالنوع

(١)

قال: ودخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها.

أقول: اختلف الناس فى ذلك، فذهب الأكثر إلى أن النفوس البشريه متحده بالنوع متكثره بالشخص وهو مذهب أرسطا طاليس. وذهب جماعه من القدماء إلى أنها مختلفه بالنوع، واحتج المصنف رحمه الله على وحدتها بأنها يشملها حد واحد والأمور المختلفه يستحيل اجتماعها تحت حد واحد.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٢٣٢٨

١- بل التحقيق أن النفس فى الشأه الأولى نوع وتحتها أفراد، وفى الشأه الأخرى جنس وتحتها أنواع، فتبصر.

وعندى فى هذا نظر، فإن التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلى، وذاك كما يحتمل أن يكون نوعا يحتمل أن يكون جنسا، فإن قال: إن حد الكلى حد لكل نفس نفس إذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه فى التحديد منعنا ذلك وأزمنه الدور لأن الأشياء المتكثرة إنما يصح جعلها (1) فى حد واحد لو كانت متحدته فى الماهية، فلو استفدنا وحدتها من الدخول فى الحد الواحد لزم الدور، والتحديد ليس راجعا إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها فى نفس الأمر وإلا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حدا بحسب الحقيقة.

قال: واختلاف العوارض لا يقتضى اختلافها.

أقول: هذا جواب عن شبهه من استدل على اختلافها، وتقرير الدليل أنهم قالوا: وجدنا النفوس البشرية تختلف فى العفه والفجور والذكاء والبلاهة، وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفه، فإن بارد المزاج قد يكون فى غايه الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون فى غايه البلاهة وقد يتبدل والصفه النفسانيه باقيه، ولا من الأشياء الخارجيه لأنها قد تكون بحيث تقتضى خلقا والحاصل ضده فعلمنا أنها لوازم للماهية، وعند اختلاف اللوازم يختلف الملزوم.

والجواب أن الملزومات مختلفه، وليست هى النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفه، ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا يلزم أن يكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجج مغالطيه، هذا صورته ما أجاب به المصنف فى بعض كتبه عن هذه الحجج، وفى هذا نظر والأقرب فى الجواب ما ذكره هنا وهو أن هذه عوارض مفارقة غير لازمه، فاختلافها لا يقتضى اختلاف معروضها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٢]

ص: ٢٣٢٩

١- كما فى (م). وفى غيرها: يصح جمعها.

(١)

قال: وهى حادثه وهو ظاهر على قولنا، وعلى قول الخصم لو كانت أزليه لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع.

أقول: اختلف الناس فى ذلك، فالمليون ذهبوا إلى أنها حادثه وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهى من جمله العالم، ولأجل ذلك قال المصنف رحمه الله: وهو ظاهر على قولنا.

وأما الحكماء فقد اختلفوا هاهنا، فقال أرسطو: إنها حادثه. وقال أفلاطون:

إنها قديمه (٢). والمصنف رحمه الله ذكر هاهنا حجه أرسطو أيضا على الحدوث.

وتقرير هذه الحجه أن النفوس لو كانت أزليه لكانت إما واحده أو كثيره، والقسمان باطلان، فالقول بقدمها باطل أما الملازمه فظاهره، وأما بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحده أزلا فإما أن تتكثر فيما لا يزال أو لا تتكثر، والثانى باطل وإلا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد وكذا سائر الصفات النفسانيه، لكن الحق خلاف ذلك فإنه قد يعلم زيد شيئا وعمرو جاهل به، ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين. والأول باطل أيضا لأنها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الآن إما أن يقال: كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثره حاصله قبل فرض حصولها هذا خلف، وإما أن يقال: حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التى كانت موجوده، وأظن أن

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٣]

ص: ٢٣٣٠

١- التحقيق أنها حادثه بحدوث الأبدان لا مع حدوثها.

٢- والحق أن مراده من قدمها قدم مبدعها ومنشئها الذى ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا كما فى الفصل السابع من الطرف الثانى من المسلك الخامس من الأسفار (ط ١ ج ١ ص ٣١٩) وراجع فى ذلك الدرر الثالث من كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول (ص ٤٢ ط ١).

قوله رحمه الله: وإلا لزم اجتماع الضدين، إشاره إلى هذه اللوازم الناشئه عن هذا القسم من المنفصله لأن القول بالوحده فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين، والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحدا وهو جمع بين الضدين أيضا، والقول بالكثرة مع تجدها يستلزم بطلان النفس الواحده وحدوث هاتين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين أيضا.

وأما بطلان كثرتها أزلا فلأن التكثر إما بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض، والكل باطل. أما الأول فلما ثبت من وحدتها بالنوع، وكذا الثانى لأن كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملزومات، وأظن أن قوله: أو بطلان ما ثبت، إشاره إلى هذا لأن القول بالكثرة الذاتيه يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد أثبتناه.

وأما الثالث فلأن اختلاف العوارض للذوات المتساويه أنما يكون عند تغاير المواد لأن نسبه العارض إلى المثليين واحده وماده النفس البدن لاستحاله الانطباع عليها وقبل البدن لا ماده وإلا لزم التناسخ وهو محال. وأظن أن قوله: أو ثبوت ما يمتنع، إشاره إلى هذا.

٨- المسأله الثامنه : فى أن لكل نفس بدنا واحدا و بالعكس

قال: وهى مع البدن على التساوى.

أقول: هذا حكم ضرورى أو قريب من الضرورى، فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحده (١) فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال، فيستحيل تعلق النفوس الكثيره ببدن واحد. وكذا العكس فإنه لو تعلقت نفس واحده ببدنين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقى الصفات النفسانيه وهو باطل بالضروره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ٢٣٣١

١- كما قال سبحانه وتعالى: ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه (الأحزاب ٥).

(١)

قال: ولا تفنى بفنائه.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فالقائلون بجواز إعادته المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن، والمانعون هناك منعوا هنا. أما الأوائل فقد اختلفوا أيضا والمشهور أنها لا تفنى، أما أصحابنا فإنهم استدلوا على امتناع فنائها بأن الإعادته واجبه على الله تعالى على ما يأتى، ولو عدت النفس لامتنعت إعادتها لما ثبت من امتناع إعادته المعدوم فيجب أن لا تفنى، وأما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدت لكان إمكان عدمها محتاجا إلى محل مغاير لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس ماديه فتكون مركبه هذا خلف، على أن تلك المادة يستحيل عدمها لاستحاله التسلسل.

وهذه الحججه ضعيفه لأنها مبنيه على ثبوت الإمكان واحتياجه إلى المحل الوجودى وهو ممنوع، سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فإنها ممكنه ومعنى إمكانها قبولها للعدم فتكون ماديه، سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبه من جوهرين مجردين أحدهما يجرى مجرى المادة والآخر يجرى مجرى الصوره، وبقاء الجواهر المادى لا يكفى فى بقاء جوهر النفس، ثم ينتقض ذلك بإمكان الحدوث فإنه قد تحقق هناك إمكان من دون ماده قابله فكذا إمكان الفساد.

١٠- المسأله العاشره : فى إبطال التناسخ

قال: ولا تصير مبدأ صوره لآخر وإلا بطل (٢) ما أصلناه من التعادل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ٢٣٣٢

١- هذا الحكم المحكم نتيجه أدله تجردها مطلقا.

٢- وفى (ت) وحدها: وإلا لبطل. والنسخ الأخرى كما اخترناه.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فذهب جماعه من العقلاء إلى جواز التناسخ (١) في النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورته لزيد مثلاً إلى بدن عمرو وتصير مبدأ صورته له، ويكون بينهما من العلاقه كما كان بين البدن الأول وبينها.

وذهب أكثر العقلاء إلى بطلان هذا المذهب، والدليل عليه أنا قد بينا أن النفوس حادثه وعله حدوثها قديمه فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايجاد فيه، والاستعداد أنما هو باعتبار القابل فإذا حدث وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به، فإذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدثت عن مبادئها، فإذا انتقلت إليه نفس أخرى مستنسخه لزم اجتماع النفسين لبدن واحد، وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الأبدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس.

١١- المسأله الحاديه عشره : في كيفية تعقل النفس وإدراكها

(٢)

قال: وتعقل بذاتها وتدرک بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير إسناد.

أقول: أعلم أن التعقل هو إدراك الكليات والادراك هو الاحساس بالأمر الجزئيه، وقد ذهب جماعه من القدماء إلى أن النفس تعقل الأمور الكليه بذاتها من غير احتياج إلى آله، وتدرک الأمور الجزئيه بواسطه قوى جسمانيه هي محال الادراك، والحكم الأول ظاهر فإننا نعلم قطعاً أننا ندرک الأمور الكليه مع اختلال

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٦]

ص : ٢٣٣٣

١- القول الحق المحقق في التناسخ هو ما حررناه بعون الفياض على الإطلاع في كتابنا المسمى بألف نكته ونكته، فراجع النكتتين ٦٣٧ و ٨٤٩ منه.

٢- هذه المسأله من أغمض المسائل الحكميه، وقد حررنا البحث عنها والفحص عن مبانيها في الدرر التاسع عشر من كتابنا الموسوم باتحاد العاقل بالمعقول.

كل عضو يتوهم آله للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك، وأما الحكم الثانى وهو افتقارها فى الإدراك الجزئى إلى الآلات فلأنا نميز بين الأمور المتفقه بالماهيه المختلفه بالوضع لا غير، كما أنا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصوره التى نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما فى الحقيقه واختلافهما فى الوضع، فليس الامتياز بينهما بذاتى ولا- بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأمور عارضه، ثم اختصاص كل واحده منهما بعارضها ليس فى الوجود الخارجى، لأن المتخيل قد لا يكون موجودا فى الخارج فليس الامتياز إذن للمأخوذ عنه بل للآخذ، فإن كان محل إحداها هو بعينه محل الأخرى استحال اختصاص إحداها بكونها اليمنى والأخرى بكونها يسرى، لأن نسبة العارض إليهما واحده فبقي أن يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذى تحل فيه إحداها غير الجانب الذى تحل فيه الأخرى.

إذا عرفت هذا فقوله: وتعقل بذاتها، إشاره إلى ما ذكرناه من أن التعقل للأمور الكليه لذات النفس من غير آله. وقوله: وتدرك بالآلات، إشاره إلى أن إدراك الأمور الجزئيه أنما يكون بواسطه قوى جسمانيه. وقوله: للامتياز بين المختلفين وضعاً، إشاره إلى ما مثلناه من الامتياز بين العينين. وقوله: من غير إسناد، أى من غير إسناد إلى الخارج.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى القوى النباتيه

قال: وللنفس قوى تشارك بها غيرها وهى الغاويه والناميه والمولده.

أقول: لما كان البدن آله للنفس فى أفاعيلها المنوطه به كان صلاحها بصلاحه، ولما كان البدن مركبا من العناصر المتضاده وكان تأثير الجزء النارى فيه الإحاله احتج فى بقاءه إلى إيراد بدل ما يتحلل منه، فاقترضت حكمه الله تعالى جعل النفس

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص: ٢٣٣٤

ذات قوه يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتى وذلك أنما يكون بالغذاء. ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجا إلى زياده فى مقداره على ما يناسب فى أقطاره بأجسام تنضم إليه من خارج وجب فى حكمه الله تعالى جعل النفس ذات قوه يمكنها بها تحصيل جواهر قابله للتشبه بالبدن تنضم إليه على تناسب فى أقطاره (١) هى الناميه. ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب فى حكمه الله تعالى جعل النفس ذات قوه تحيل بعض الجواهر المستعده لقبول الصوره الانسانيه إلى تلك الصوره وهى القوه المولده، فكانت النفس ذات قوى ثلاث: الغاذه والناميه والمولده، وهذه القوى مشتركه بين الانسان والحيوان والنبات. فالغاذه هى التى تحيل الغذاء إلى مشابيه المغتذى ليخلف بدل ما يتحلل، والناميه هى التى تزيد فى أقطار الجسم على التناسب الطبيعى ليلبغ إلى تمام النشوء، والمولده هى التى تفيد المنى بعد استحالتة فى الرحم الصور والقوى والأعراض. واعلم أن إسناد التصوير إلى هذه القوه باطل، وسيأتى بيانه (٢) إن شاء الله.

قال: وأخرى أخص يحصل بها الادراك إما للجزئى أو للكلى.

أقول: للنفس أيضا قوى أخص من الأولى هى الادراك إما للجزئى وهو الاحساس، وإما للكلى وهو التعقل، فالإحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصه فهو أخص من القوى الأولى المشتركه بينها وبين النبات، والتعقل أخص من الاحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للانسان.

قال: فللغاذه الجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه.

أقول: القوه الغاذه يتوقف فعلها على أربع قوى ليتم الاغتذاء (٣) وهى:

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص: ٢٣٣٥

١- أى فى أبعاده الثلاثه من الطول والعرض والعمق على تناسبه الطبيعى.

٢- وهو قوله الآتى بعيد هذا: والمصوره عندى باطله.

٣- كما فى غير (م) من النسخ الخمس، وأما (م) ففيها: ليتم الغذاء.

الجاذبه للغذاء، والماسكه له لتهضمه الهاضمه، والهاضمه وهى التى تحيل الغذاء الذى جذبته الجاذبه وأمسكته الماسكه إلى قوام يتهيأ لأن تجعله الغذاءيه جزءا بالفعل من المغتذى، والدافعه للفضلات.

قال: وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء.

أقول: قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التى تجذب بقوتها غذاء كليه البدن، والتى تمسكه هناك، والتى تغيره إلى ما يصلح لأن يصير دما، والتى تدفعه إلى الكبد. وفيها أيضا قوه جاذبه لما تغتذى به المعده خاصه وقوه ماسكه وقوه هاضمه وقوه دافعه.

قال: والنمو مغاير للسمن.

أقول: النمو هو زياده الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه، وتكون الزيادة مداخله (١) فى أجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهزال، فإن الواقف فى النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سمينا فإن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو، وكذلك النامى قد يهزل.

قال: والمصوره عندى باطله (٢) لاستحاله صدور هذه الأفعال المحكمه المركبه عن قوه بسيطه ليس لها شعور أصلا.

أقول: أثبت الحكماء للنفس قوه يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذى القوه، والحق ما ذهب إليه المصنف من أن ذلك محال، لأن هذه الأشكال والصور أمور محكمه متقنه فلا تصدر عن طبيعه غير شاعره بما يصدر عنها بل

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ٢٣٣٦

- ١- جمع المدخل، والضمير راجع إلى جسم آخر. والكلمه حرفت تاره بمدخله، وأخرى بمتداخله.
- ٢- التحقيق التام فى هذه المسأله مذكور فى العين الثانيه والثلاثين من كتابنا عيون مسائل النفس فراجع.

يجب إسنادها إلى مدبر حكيم. وأيضاً فإن هذه التشكيلات أمور مركبه، والقوه البسيطة لا تصدر عنها أشياء كثيره بل شكلها فى محلها البسيط هو الكره، فتكون هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضروره.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أنواع الإحساس

قال: وأما قوه الإدراك للجزئى فمنه اللمس وهو قوه منبته فى البدن كله.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأمر العام - أعنى القوه النباتيه - شرع الآن فى البحث عما هو أخص منه وهو القوه الحيوانيه أعنى الإحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات، وبدأ باللمس لأن باقى الحواس يراى لجلب النفع وهذا لدفع الضرر، ولما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسه. واعلم أن اللمس كيفيه قائمه بالبدن منبته فى ظاهره أجمع يدرك بها المنافى والملائم.

قال: وفى تعدده نظر (١).

أقول: اختلف الناس فى أن اللمس هل هو قوه واحده أو قوى كثيره، فالجمهور على أنها قوى أربع: الأولى: الحاكمه بين الحار والبارد. الثانيه:

الحاكمه بين الرطب واليابس. الثالثه: الحاكمه بين الصلب واللين. الرابعه: الحاكمه بين الخشن والأملس، لأن القوه الواحده لا يصدر عنها أكثر من أمر واحد.

قال: ومنه الذوق ويفتقر إلى توسط الرطوبه اللعابيه الخاليه عن المثل والضد.

أقول: الذوق قوه قائمه بسطح اللسان لا يكفى فيه الملامسه بل لا بد من متوسط من الرطوبه اللعابيه الخاليه عن الطعوم، لأنها إن كانت ذات طعم مماثل

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ٢٣٣٧

١- وفى (ت) كتب فى هامشها على صورته النسخه: وهى متعدده. وفى (د) بالعكس أعنى جعل قوله: وفى تعدده نظر، نسخه. وكأن ما فى الشرح يستشم منه صحه قوله: وهى متعدده.

للمدرك لم يتحقق الإدراك، لأن الإدراك إنما يكون بالانفعال والشئ لا ينفعل عن مماثله، وإن كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفيه على صرافتها بصره كما فى المرضى.

قال: ومنه الشم ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل أو ذى الرائحة (١) إلى الخيشوم.

أقول: الشم قوه فى الدماغ تحملها زائدتان شبيهتان بحلمتى الشدى نابتان من مقدم الدماغ وقد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابه العصب، ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل عن ذى الرائحة إلى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذى الرائحة إليه، لأنه إنما يدرك بالملاقاه.

وقد ذهب قوم إلى أن الشم إنما يكون بأن تتحلل أجزاء الجسم ذى الرائحة وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسه، لأن الدلك والتبخير يهيج (٢) الرائحة ويذكيها.

وقال آخرون: إن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفيه لا- غير وإلا- لنقص وزن الجسم ذى الرائحة مع استنشاقها، والمصنف رحمه الله قد نبه بكلامه على تجويز الأمرين، فإن الشم قد يحصل بكل واحد منهما.

قال: ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ.

أقول: ذهب قوم إلى أن السمع إنما يحصل عند تأدى الهواء (٣) المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ ولهذا تدرک الجهه، ويتأخر السماع عن الأبصار لتوقف الأول على حركه الهواء دون الثانى، والمصنف رحمه الله مال إلى هذا هاهنا، وفيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل (٤) على

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٢٣٣٨

١- باتفاق النسخ كلها كما هو صريح الشرح أيضا. وما فى المطبوعه: (المنفعل من ذى الرائحة) فهو وهم.

٢- كما فى (م)، وفى نسخه: يفيح والباقيه: يفتح.

٣- النسخ كلها إلا (م) ففيها: عند بادى الهواء. وفى النسخ المطبوعه: عند تعدى الهواء.

٤- أى شكل تموج الهواء وهيئه الصوت. وقوله: لهذا تدرک الجهه ويتأخر السماع عن الإبصار، استدلال على أن الصوت له وجود فى الخارج. وفى المباحث المشرقيه للفخر الرازى لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له فى الخارج بل إنما يحدث فى الحس من ملامسه الهواء المتموج، وهذا باطل لأننا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته.. الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٠٦). واعلم أن صفتى القرب والبعد فى الأصوات أمران معنويان، فإدراك النفس إياهما تدل على تجردها عن الأحياز وسائر أوصاف الماده كما حررناه فى رسالتنا المصنوعه فى براهين تجردها، وجمله الأمر فى المقام ما أفادها صدر المتألهين فى الفصل الثانى من الباب الرابع من الجواهر والأعراض من الأسفار (ج ٢ ط ١ ص ٣٢) من أن التحقيق أن يقال: إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شئ تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض، فكلما حدث فيه شئ مما يمكن للنفس إدراكه

بشئ من الحواس من الهيئات والمقادير والأبعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فأدركت النفس له كما هو عليه. أقول: هذا التحقيق الأنيق هو أحد البراهين على أن النفس الناطقه تصير بعد تكاملها الجوهري عاربه عن المواد، وهو كلام سام سامك يعقله من كان له قلب. وقد حررناه بالتقرير الأبين فى الدرس الثمانين من دروس معرفه النفس، وأما نظر الشارح العلامه ففيه أن الصوت المسموع من وراء الجدار يدل على بقاء الشكل على حاله.

حاله لو أمكن نفوذ الهواء.

قال: ومنه البصر (١) ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

أقول: المبصرات إما أن يتعلق الأبصار بها أولا وبالذات أو ثانيا وبالعرض، والأول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف المرئيات.

قال: وهو راجع فينا إلى تأثير الحدقه (٢).

أقول: الإدراك عند جماعه من الفلاسفة والمعتزلة راجع إلى تأثير الحاسه، فالإبصار بالعين معناه تأثير الحدقه وانفعالها عن الشيء المرئى، هذا في حقنا نحن

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص: ٢٣٣٩

١- فى النسخ المطبوعه زياده كانت تعليقه أدرجت فى المتن على هذه الصوره ومنه البصر وهى قوه مودعه فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

٢- وفى (ت) وهو راجع فيهما إلى تأثير الحدقه.

ولهذا قيده المصنف رحمه الله بقوله: فينا (١)، لأن الإدراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التأثر، وذهبت الأشاعره إلى أنه معنى زائد على تأثير الحدقه.

قال: ويجب حصوله مع شرائطه.

أقول: شروط الإدراك (٢) سبعة: الأول: عدم البعد المفرط. الثاني: عدم القرب المفرط، ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين. الثالث: عدم الحجاب. الرابع: عدم الصغر المفرط. الخامس: أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. السادس: وقوع الضوء على المرئي إما من ذاته أو من غيره. السابع: أن يكون المرئي كثيفاً، بمعنى وجود الضوء واللون له. إذا عرفت هذا فنقول: عند المعتزله والأوائل أن عند حصول هذه الشرائط يجب الإدراك بالضروره، فإن سليم الحاسه يشاهد الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضروره، ولو تشكك العقل في ذلك جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقه وأصوات هائله وإن كنا لا ندركها وذلك سفسطه.

أما الأشاعره فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الإدراك، واحتجوا بأن نرى الكبير صغيراً، والسبب فيه رؤيه بعض أجزائه دون البعض مع تساوى الجميع في الشرائط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد، فلهذا أدركنا بعض الأجزاء وهي القريبه دون الباقي، ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثه من الحدقه إلى المرئي، أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي، فالعمود أقصر لأنه يوتر الحاده والضلعان أطول لأنهما يوتران القائمه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ٢٣٤٠

١- أقول: بل لا يصح فينا على الإطلاق أيضاً، لأننا نبصر في منا منا بل في يقظتنا في أحوالنا الأخرى أبصاراً أرفع وأشد مما في يقظتنا مع أنه لا يتحقق بتأثر الحدقه، فعلى هذا اقرأ وأرقه.

٢- أى الإدراك البصرى ولكن الأبصار فى الرؤيا بل فى كثير من أحوالنا حاله اليقظه أيضاً لا يشترط فيه واحده من تلك الشرائط. ثم جاءت النسخ كلها هكذا: شرائط الإدراك سبعة: الأول.. الثانى.. الثالث. والصواب: شروط الإدراك سبعة: الأول.. الخ. أو شرائط الإدراك سبع: الأولى.. الثانية.. الثالثة.. الخ.

قال: بخروج الشعاع (١).

أقول: اختلف الناس فى كيفية الأبصار، فقال قوم: إنه بخروج شعاع متصل من العين إلى المرئى على هيئة مخروط رأسه عند الحدقه وقاعدته عند المرئى، وهو اختيار المصنف رحمه الله. وقال أبو على: إن الأبصار أنما يكون بانطباع صورته المرئى فى الرطوبة الجليديه (٢). والقولان عندى باطلان، أما الأول فلأن الشعاع إما جسم أو عرض، والثانى يستحيل عليه الانتقال، والأول باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كره الثوابت، وأيضا فإن حركه الشعاع ليست طبيعیه لعدم اختصاصها بجهه دون أخرى فلا تكون قسريه وظاهر أنها ليست إراديه، ولأن الشعاع جسم لطيف جدا فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الأبصار للمقابل، وأما الثانى فلأنه يستحيل انطباع العظيم فى الصغير.

قال: فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه.

أقول: الشعاع إذا خرج (٣) من العين واتصل بالمرئى وكان صقيلا كالمرآه انعكس عنه إلى كل ما نسبته إلى المرئى كنسبه العين إليه، ولهذا وجب تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب أن يشاهد بالمرآه (٤) كل ما وضعه إليها كوضع الرائي فإن انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه، وإذا انتفت الصقاله لم

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ٢٣٤١

- ١- الأمر الأهم فى الأبصار أن تعلم أن المقصود من خروج الشعاع عند قائله خروج الشعاع من المرئى إلى البصر لا بالنعكس كما اشتهر فى صحف المتأخرين وراجع فى ذلك العين الثلاثين من عيون مسائل النفس.
- ٢- الرطوبة الجليديه هى رطوبه نيره تشبه الجليد، مستديره غير صحيحه الاستداره وبها يكون البصر.
- ٣- عبارته القوشجى فى المقام هكذا: الشعاع إذا وقع على صقيل كالمرآه مثلا ينعكس منه إلى شئ آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاويه الانعكاس كزاويه الشعاع على ما ذكر فى المناظر.
- ٤- كما فى (ز). والباقيه: فى المرآه. ولكن الأولى أنسب بكلام أصحاب الشعاع من الثانیه.

يحصل الانعكاس كالأشياء الخشنه التي نشاهدها فإنه لا ينعكس عنها شعاع إلى غيرها لعدم الملاسه. هذا عله أصحاب الشعاع فى رؤيه الانسان وجهه بالمرآه، وأما القائلون بالانطباع فقالوا: إنه تنطبع فى المرآه صوره الرأى ثم تنطبع فى العين من تلك الصوره صوره أخرى. وهو باطل لأن الصوره لو انطبع فى المرآه لم تتغير بتغير وضع الرأى.

قال: وإن عرض تفرق السهمين تعدد المرئى.

أقول: هذا إشاره إلى عله الحول عند القائلين بالشعاع، والسبب فى الحول عندهم أن النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته فى سهم المخروط، فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتحدا أدرك المدرك الشئ كما هو، وإن لم يلتق السهمان عند شئ واحد بل حصل الإدراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرأى الشئ الواحد شيئين.

أما القائلون بالانطباع فإنهم قالوا: الصوره تنطبع أولا- فى الرطوبه الجليديه وليس الإدراك عندها وإلا لأدركنا الشئ الواحد شيئين، كما إذا لمسنا باليدين كان لمسنا لكن الصوره التى فى الجليديه تتأدى بواسطه الروح المصبوب فى العصبين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئه مخروط فيلتقى المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذ تتحد عند الروح من الصورتين صوره واحده، وإن لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليديه خيال بانفراده وهو الحول.

١٤- المسأله الرابعه عشره : فى أنواع القوى الباطنه المتعلقه بإدراك الجزئيات

قال: ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمه بين المحسوسات.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ٢٣٤٢

أقول: أثبت الأوائل للنفس قوى جزئية خمس باطنه: الأولى: بنطاسيا (١) وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل المحسوسات. الثانية: خزائنه وهي الخيال. الثالثة: الوهم وهو قوه تدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقه الجزئيه والعداوه الجزئيه. الرابعه:

خزائنه وهي الحافظه. الخامسه: القوه المتصرفه فى الصور الجزئيه والمعانى الجزئيه بالتركيب والتحليل فتركب صوره انسان يطير وجبل ياقوت، وهذه القوه تسمى متخيله إن استعملتها القوه الوهميه، ومتفكره (٢) إن استعملتها القوه الناطقه.

إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه: أحدها أنا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعينين عند الحاكم، لكن الحاكم وهو النفس إنما يدرك الجزئيات بواسطه الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معا فى آله واحده وليس شئ من الحواس الظاهره لذلك فلا بد (٣) من إثبات قوه باطنه هى الحس المشترك، وإلى هذا الدليل أشار بقوله:

الحاكمه بين المحسوسات.

قال: لرؤيه القطره خطا والشعله دائره.

أقول: هذا دليل ثان على إثبات الحس المشترك، وتقديره أنا نرى القطره النازله خطا مستقيما، والشعله التى تدار بسرعه دائره مع أنه ليس فى الخارج كذلك ولا- فى القوه الباصره، لأن البصر إنما يدرك الشئ على ما هو عليه، ولا النفس لأنها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوه أخرى يحصل بها إدراك القطره

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٦]

ص: ٢٣٤٣

- ١- ويقال لها الخيال أيضا. والأطباء يسمونها المصوره، تفصيل البحث يطلب فى عيون مسائل النفس.
- ٢- كما فى (ش) وفى (ق ص د ز) مفكره. المفكره صفه للقوه الناطقه من حيث إنها استعملت القوه المتصرفه، والمتفكره صفه للمتصرفه من تلك الحيشه كالمتمخيله.
- ٣- كما فى (ص). والباقيه: كذلك فلا بد.

حال حصولها فى المكان الأول ثم إدراكها حال حصولها فى المكان الثانى، ويرتسم الحصول الثانى قبل انمحاء الصورة الأولى عن القوه الشاعره فتتصل صورتان فى الحس المشترك فترى النقطه كالخط والشعله كالدائره.

قال: والمبرسم ما لا تحقق له (١).

أقول: هذا دليل ثالث على إثبات هذه القوه، وتقريره أن صاحب البرسام يشاهد صوراً لا وجود لها فى الخارج وإلا لشاهدها كل ذى حس سليم فلا بد من قوه ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهده، وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقق لها فى الخارج والسبب فيه ما ذكرناه، وقد بينا أن تلك القوه لا يجوز أن تكون هى النفس فلا بد من قوه جسمانيه ترتسم فيها هذه الصور.

قال: والخيال لوجوب المغايره بين القابل والحافظ.

أقول: هذه القوه الثانيه المسماه بالخيال وهى خزانه الحس المشترك الحافظه لما يزول عنه بعد غيوبه الصور التى باعتبارها تحكم النفس بأن ما شوهد ثانيا هو الذى شوهد أولاً، واستدلوا على مغايرتها الحس المشترك بأن هذه القوه حافظه والحس المشترك قابل والحافظ مغاير للقابل لامتناع صدور الأثرين عن عله واحده، ولأن الماء فيه قوه القبول وليس فيه قوه الحفظ فدل على المغايره. وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه فى كتاب الأسرار.

قال: والوهم المدرك للمعانى الجزئيه (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٢٣٤٤

١- المبرسم على هيئه المفعول معرب من كلمتين فارسيتين إحداهما بر بمعنى الجنب والأخرى سام بمعنى المرض. وفى البرسام من بحر الجواهر للهروى قال نفيس أنه قد خالف جمهور القوم فى تعريف هذا المرض فإنهم اتفقوا على أنه ورم فى الحجاب الحاجز نفسه وهو الحجاب المعترض الذى بين القلب والمعدنه. وفى بعض النسخ المخطوطه المسرسم مكان المبرسم وأصله من السرسام كالبرسام.

٢- والحق أن الأمر فى الإدراك تثليث لا- تربيع، والوهم عقل ساقط، والبحث عن تحقيق هذا المطلب الأسنى يطلب فى كتابنا الموسوم بألف نكته ونكته فراجع النكته ٥١٥ منه.

أقول: هذه القوه الثالثه المدركه للمعاني الجزئيه وتسمى الوهم وهى مغايره للنفس الناطقه لما تقدم من أن النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها وأشار إليه بقوله:

الجزئيه، وللحس المشترك لأن هذه القوه تدرك المعانى والحس يدرك الصور المحسوسه (١) وأشار إليه بقوله: للمعاني، وللخيال لأن الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الإدراك فتغيرا كما قلنا الحس والخيال وأشار إليه بقوله: المدرك.

قال: والحافظه.

أقول: هذه القوه الرابعه المسماه بالحافظه وهى خزانه الوهم ودليل إثباتها كما قلناه فى الخيال سواء. وهذه تسمى المتذكره باعتبار قوتها على استعاده الغائبات ولهم خلاف فى أن المتذكره هى الحافظه أو غيرها.

قال: والمتخيله المركبه للصور والمعانى بعضها مع بعض (٢).

أقول: هذه القوه الخامسه المسماه بالمتخيله باعتبار استعمال الحس لها والمتفكره باعتبار استعمال العقل لها وهى التى تتركب بعض الصور مع بعض كما تتركب صوره جذع عليه رأس انسان، وتتركب بعض المعانى مع بعض وتتركب بعض الصور مع بعض المعانى. ويبدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور أكثر من فعل واحد عن قوه واحده.

قال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص: ٢٣٤٥

١- أى الحس المشترك يدركها.

٢- وفى بعض النسخ بعضها ببعض، ولكن الصواب هو ما اخترناه لأن التركيب ليس بمزجى بل انضمامى، فتدبر.

وتنحصر فى تسعه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الأعراض، وفى هذا الفصل مسائل:

فى أن الأعراض منحصره فى تسعه

هذا رأى أكثر الأوائل فإنهم قسموا الموجود إلى واجب وممكن، والواجب هو الله تعالى لا غير، والممكن إما غنى عن الموضوع وهو الجوهر أو محتاج إليه وهو العرض (وأقسامه تسعه): الكم والكيف والأين والوضع والملك والإضافه وأن يفعل وأن يفعل والمتى. والمتكلمون حصروه فى أحد وعشرين هى: الكون واللون والطعوم والروائح والحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والتأليف والاعتماد والحياه والقدره والاعتقاد والظن والنظر والإراداه والكراهه والشهوه والنفره والألم واللذه. وأثبت بعضهم أعراضا آخر يأتى البحث عنها وهذه الأعراض مندرجه تحت تلك، لأن الكون هو الأين أو ما يقاربه وباقى الأعراض التى ذكروها مندرجه تحت الكيف، فلأجل هذا بحث المصنف رحمه الله عن الأعراض التسعه لدخول هذه تحتها، ومع ذلك فالأوائل لم يوجد لهم دليل على حصر

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٢٣٤٦

الأعراض فى التسعه، وبعضهم جعل أجناس الممكنات منحصره فى أربعة:

الجوهر والكم والكيف والنسبه، وبالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان.

الكم

١- المسأله الثانيه : فى قسمه الكم

قال: الأول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد.

أقول: الكم إما متصل أو منفصل، ونعنى بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهايه لأحد القسمين وبدايه للآخر كالجسم إذا نصف فإن موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهايه لأحدهما وبدايه للآخر، والمنفصل ما لا يكون كذلك كالأربعه المنقسمه إلى اثنين واثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك وكذا الثلاثه، ولا يتوهم أن الوسط نهايه لأحد القسمين وبدايه للآخر لأنه إن عد فيهما صارت الثلاثه أربعة وإن أسقط منها صارت اثنين ولا أولويه لأحدهما دون الآخر.

إذا عرفت هذا فنقول: المتصل إما قار الذات وهو الذى تجتمع أجزاءه فى الوجود كالجسم، أو غير قار الذات وهو الذى لا يكون كذلك كالزمان فإنه لا يمكن أن يكون أحد الزمانين مجامعا للآخر، والقار الذات إما أن ينقسم فى جهه واحده وهو الخط، أو فى جهتين وهو السطح أو فى ثلاث جهات وهو الجسم التعليمى. وغير قار الذات هو الزمان لا غير. والمنفصل هو العدد خاصه لأن تقومه من الوحدات التى إذا جردت عن معروضاتها كانت أجزاء العدد لا غير.

٢- المسأله الثالثه : فى خواصه

قال: ويشملها قبول المساواه وعدمها وقسمه وإمكان وجود العاد (١).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ٢٣٤٧

١- والعاد يطلق على الكم المنفصل، والمقدر على المتصل والعدد الأول هو الذى لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذى يعده عدد آخر كما فى صدر تاسعه الأصول، والظاهر أنه أراد معناه الأعم كما هو المستفاد من كلام الشارح أيضا. ثم إن أصول النسخ المعبره التى عندنا مطبقه على لفظه ويشملها، كما فى (ت د ص ق ش ز) وأما (م) فناقصه هنا. فالضمير راجع إلى الجسم والسطح والخط والزمان والعدد، وفى غيرها جاءت اللفظه ويشملها، فالضمير راجع إلى الكمين المتصل والمنفصل.

أقول: ذكر للكم ثلاث خواص: الأولى: قبول المساواه وعدمها عدم الملكه، فإن أحد الشئيين أنما يساوى غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته، فإن كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعه ومتفاوتان في المقدار.

الثانيه: قبول القسمة، وذلك لأن الماهيه أنما يعرض لها الانقسام والإثنينيه بواسطه المقدار، وهذا الانقسام قد يعنى به كون الشئ بحيث يوجد فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته، والثاني قبول الافتراق وهو من توابع الماده عندهم على ما سلف البحث فيه، ومرادهم هنا الأول.

الثالثه: إمكان وجود العاد، وذلك لأن المنقسم أنما ينقسم إلى آحاد هي أجزاءه فتلك الآحاد عاده له، ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوه كما في المتصل كان اللازم لمطلق الكم هو إمكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل.

قال: وهو ذاتى وعرضى.

أقول: الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عددناها له، ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعى أو عارضها (1) كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقدره فكميته عرضيه لا ذاتيه، أو ما يجمعه في المحل أو ما يتعلق بما يعرض له كقولنا: قوه متناهيه أو غير متناهيه بسبب تناهى المقوى عليه في العده أو المده أو الشده وعدم تناهيه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص: ٢٣٤٨

١- وفي المطبوعه زياده تقرب من سطر كانت تعليقه أدرجت في الكتاب وهي هذه: كالجسم الطبيعى الذى هو معروض للكم المتصل، وكالمعدود الذى هو معروض للكم المنفصل، أو عارضها كالسواد.

قال: ويعرض ثانى القسمين فيهما لأولهما (١).

أقول: قد بينا أن الكم إما متصل وإما منفصل، وأيضاً إما ذاتى أو عرضى، والثانى من القسمين فى القسمين معا يعرض للأول منهما فإن الجسم التعليمى يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدوداً قد عرض له النوع الثانى من الكم وهو المنفصل، وكذا الزمان يقسم إلى الساعات والشهور والأيام والأعوام فيحصل له التعدد، وأيضاً الزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافه أيضاً كما يقال زمان حركه فرسخ فظهر معنى قوله: ويعرض ثانى القسمين فيهما لأولهما.

قال: وفى حصول المنافى وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضديه.

أقول: يريد أن الكم لا تضاد فيه، والدليل عليه وجهان: أحدهما: أن المنافى للضديه حاصل فلا تكون الضديه موجوده، بيانه أن أنواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فأحد النوعين إما مقوم لصاحبه أو متقوم به ويستحيل تقوم أحد الضدين بالآخر. وأما المتصل فلأن أحد النوعين إما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلاً لضده ولا مقبولاً له، فحصول التقوم والقابليه المنافيان للضديه يقتضى انتفاء الضديه.

الثانى: أن الشرط فى التضاد مفقود فى الكم فلا- تضاد فيه، بيانه أن للتضاد شرطين أحدهما اتحاد الموضوع، الثانى أن يكون بينهما غايه التباعد، وهما متفيان هنا أما عدم اتحاد الموضوع فى العدد فلأنه ليس لشيء من العددين

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ٢٣٤٩

١- كما فى (ق) وفى (ز ت د ص ش): منهما لأولهما. ولكن الشرح موافق للوجه الأول لأن المراد من قوله الثانى من القسمين هو المنفصل والعرضى، والمراد من قوله: فى القسمين معا هو قسما الكم، أحدهما: إما متصل ومنفصل، وثانيهما: إما ذاتى أو عرضى.

موضوع قريب مشترك، وكذا المتصل فإن الجسم الطبيعي معروض للتعليمى وللسطح بواسطة التعليمى وكذا للخط بواسطة السطح، وأما عدم كونهما فى غاية التباعد فلأنه لا مقدار يوجد إلا ويمكن أن يفرض ما هو أكبر منه أو أصغر فلا غاية فى التباعد وكذا العدد.

قال: ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلتهما دون الشده ومقابلها.

أقول: الكم بأنواعه يوصف بأن بعضا منه زائد على بعض آخر، فإن الستة أزيد من الثلاثة وكذا الخط الذى طوله عشره أزيد من الذى طوله خمسه، فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها أعنى النقصان لأن الزائد أنما يعقل بالقياس إلى الناقص. وكذا يوصف بالكثرة والقله ويمتنع اتصافه بالشده والضعف، وبيانه ظاهر فإنه لا يعقل أن خطأ أشد من خط آخر فى الخطيه، ولا ثلاثه أشد من ثلاثه أخرى فى الثلاثيه. والفرق بين الكثرة والشده ظاهر، وكذا بين الزيادة والشده، فإن الكثرة والزيادة أنما تتحققان بالنسبه إلى أصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشده.

قال: وأنواع متصله قد تكون تعليميه.

أقول: الأنواع الثلاثه للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما فتسمى تعليميه، وقد تؤخذ باعتبار آخر، مثلا إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمى والخط التعليمى والجسم التعليمى وكذا النقطه، وإنما سميت هذه الأنواع تعليميه لأن علم التعاليم (1) إنما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

ص: ٢٣٥٠

١- أى علم الرياضى سيما الهندسه، فإنهم أول ما كانوا يتعلمونه هو علم الهندسه لأنه يقوم الفكر ويعدله ويقيمه على الوسط ويحفظه من الانحراف والشطط، وهذا العلم نعم العون لتعديل الفكر. قال ابن خلدون فى مقدمه تاريخه ونعم ما قال: أعلم أن الهندسه تفيد صاحبها إضاءه فى عقله واستقامه فى فكره لأن براهينها كلها بينه الانتظام، جليه الترتيب لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيح. وقد زعموا أنه كان مكتوبا على باب أفلاطون: من لم يكن مهندسا فلا يدخلن منزلنا. وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسه علم الهندسه للفكر بمثابة الصابون للثوب الذى يغسل منه الأقدار وينقيه من الأوضار والأدران وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه، إنتهى، (ص ٤٨٦ ط مصر).

قال: وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار.

أقول: الظاهر من هذا الكلام أن كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك، وبيانه أن الجسم يمكن أن يؤخذ لا بشرط غيره، أو بشرط لا غيره وأما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلا بالاعتبار الأول فلهذا اختلفت الأنواع بنوع ما من الاعتبار.

قال: وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطى عرضيته.

أقول: يريد أن يبين أن هذه الأنواع بأسرها أعراض، واستدل بطريقتين أحدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد، أما العام فتقريره أن معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجا عن الحقيقه فيكون كل واحد من هذه عرضا.

قال: والتبدل (1) مع بقاء الحقيقه وافتقار التناهي إلى برهان وثبوت الكره

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

ص: ٢٣٥١

١- الغرض أن الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد أعراض فلا- يكون واحد منها جزءا لماهية الجسم الطبيعي لأنه جوهر. والبرهان الأول للأول وهكذا على الترتيب أى التبدل مع بقاء الحقيقه يعطى عرضيه الجسم التعليمي، وافتقار التعليمي إلى برهان يعطى عرضيه السطح - إلى قوله: - والتقوم به أى التقوم بالعرض يعطى عرضيه العدد. وفي (ت) وحدها: والتقوم به، والنسخ الأخرى كلها: والتقويم به. ووجههما ظاهر. ولكن قول الشارح: وأما العدد فلأنه متقوم بالآحاد على إطباق النسخ، ظاهر في الأول إن لم يكن نصا صريحا عليه.

الحقيقيه والافتقار إلى عرض والتقوم به، يعطى عرضيه الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد.

أقول: هذا هو الوجه الدال على عرضيه كل واحد واحد بخصوصيته، أما الجسم التعليمى فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل فى كل واحد من أبعاده والحقيقه باقيه، فإن الشمعه تقبل الأشكال المختلفه مع بقاء حقيقتها، فزوال كل واحد من الأبعاد وبقاء الجسميه يدل على عرضيه الأبعاد أعنى الجسم التعليمى.

وأما السطح فإنه عرض لأن ثبوته للجسم إنما هو بواسطه التناهى العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع أن أجزاء الحقيقه لا تثبت بالبرهان، وإذا كان التناهى عارضا كان ما يثبت بواسطته أولى بالعرضيه.

وأما الخط فإنه عرض لأنه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا، وبيان عدم وجوبه أنه إنما يثبت للسطح بواسطه تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهايه كما فى الكره الحقيقه الساكنه فإنه لا خط فيها بالفعل.

وأما الزمان فإنه يفترق إلى الحركه لأنه مقدارها والمقدار مفتقر إلى المتقدر والحركه عرض والمفتقر إلى العرض أولى بالعرضيه فالزمان عرض.

وأما العدد فلأنه متقوم بالآحاد على ما تقدم والآحاد عرض فالعدد كذلك.

قال: وليست الأطراف أعداما وإن اتصفت بها مع نوع من الإضافه.

أقول: ذهب جماعه من المتكلمين إلى أن السطح الذى هو طرف الجسم والخط الذى هو طرف السطح والنقطه التى هى طرف الخط اعدام صرفه لا تحقق لها فى الخارج وإلا لانقسمت لانقسام محلها، ولأن الطرف عباره عن نهايه الشئ التى هى عباره عن فئانه وعدمه، ولأن السطحين إذا التقيا عند تلاقى الأجسام إن كان بالأسر لزم التداخل وإلا فالانقسام (١)، وكذا الخط والنقطه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص: ٢٣٥٢

١- كما فى النسخ كلها إلا (ص) ففيها: وإلا لزمه الانقسام. ولكنها تصحيح قياسى وتصرف وهمى من غير لزوم وضروره.

وهذه الوجوه لا تخلو من دخل، أما الأول فإنما يلزم ذلك في الأعراض السارية، أما غيرها فلا.

وأما الثاني فلأن النهايه ليست عدما محضا ولا فناء صرفا (١) لأن العدم لا يشار إليه، والأطراف يشار إليها بل هاهنا أمور ثلاثه:

أحدها: السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للإشارة موجود.

والثاني: فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهه معينه من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم أحد أبعاد الجسم وهو ثخنه.

والثالث: إضافه تعرض تاره للسطح فيقال: سطح مضاف إلى ذى السطح، وتاره للفناء فيقال: نهايه لجسم ذى نهايه، والإضافه عارضه لهما متأخره عنهما، وقد يؤخذ السطح عاريا عن هذه الإضافه فيكون موضوعا لعلم الهندسه، وكذا البحث في الخط والنقطه.

وأما الثالث فأن الجسمين (٢) إذا التقيا عدم السطحان وصارا جسما واحدا إن اتصلا، وإن تماسا فالسطحان باقيان.

قال: والجنس معروض التناهي وعدمه.

أقول: يريد بالجنس الكم من حيث هو هو، فإنه جنس لنوعى المتصل والمنفصل، وهو الذى يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي عدم الملكه لا العدم المطلق، فإن العدم المطلق قد يصدق على الشئ الذى سلب عنه ما باعتباره يصدق أنه متناه كالمجردات. وإنما يلحقان أعنى التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطه الكم، فيقال للجسم أنه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره، ويقال للقوه ذلك باعتبار عدد الآثار (٣) وامتداد زمانها وقصره، ويقال للبعد

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص: ٢٣٥٣

١- وفي النسخ الست الأولى: ولا نفيها صرفا.

٢- وفي عده نسخ معتبره: وعن الثالث أن الجسمين، ولكن سياق العبارة يقتضى ما اخترناه من نسخ أخرى.

٣- وفي (م) باعتبار عدد الآنات، ولا معنى للآنات فى المقام.

والزمان والعدد أنها متناهيه أو غير متناهيه لا باعتبار لحوق طبيعه بها بل لذاتها.

قال: وهما اعتباريان.

أقول: يريد به أن التناهي وعدمه من الأمور الاعتباريه لا العينيه فإنه ليس فى الخارج ماهيه يقال لها أنها تناه أو عدم تناه، بل إنما يعقلان عارضين لغيرهما فى الذهن.

الكيف

اشاره

قال: الثانى الكيف ويرسم بقيود عدميه تخصه جمليتها (1) بالاجتماع.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكم شرع فى البحث عن الكيف وهو الثانى من الأعراض التسعه، وفيه مسائل:

١- المسأله الأولى : فى رسمه

إعلم أن الأجناس العاليه لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بأمر أعرف منها عند العقل، والرسم أنما يتألف من خواص الشئ وعوارضه، ولما كانت العوارض قد تكون عامه وقد تكون خاصه والعام لا يفيد التميز الذى هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامه للتعريف إلا- إذا اختصت بالاجتماع بالماهيه المرسومه، كما يقال فى تعريف الخفاش: إنه الطائر الولود، ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصه تفيد تصوره توصلوا إلى تعريفه بعوارض عدميه كل واحد منها أعم منه لكنها باجتماعها خاصه به، فقالوا فى تعريفه: إنه هيئه قاره لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا تقتضى القسمه واللاقسمه فى محلها اقتضاء أوليا.

فقولنا: هيئه، يشمل جميع الأعراض التسعه ويخرج عنها الجوهر.

وقولنا: قاره، يخرج عنه الحركه وما ليس بقار من الأعراض.

وقولنا: لا يتوقف تصورها على تصور غيرها، يخرج عنه الأعراض النسبيه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص: ٢٣٥٤

١- وفى (م): تحصر جمليتها. وفى (ت) تخص جمليتها.

وقولنا: ولا تقتضى القسمة واللاقسمه فى محلها، يخرج عنه الكم والوحده والنقطه.

وقولنا: اقتضاء أوليا، ليدخل فى المحدود العلم بالأشياء التى لا تنقسم فإنه يقتضى اللاقسمه مع أنه من الكيف لأن اقتضاءه لذلك ليس أوليا بل لوحدته المعلوم.

٢- المسأله الثانيه : فى أقسامه

قال: وأقسامه أربعة.

أقول: الكيف له أنواع أربعة: أحدها: الكيفيات المحسوسه كالسواد والحراره، الثانى: الكيفيات المختصه بذوات الأنفس كالعلوم والإرادات والظنون، الثالث:

الكيفيات الاستعداديه كالصلابه واللين، الرابع: الكيفيات المختصه بالكميات كالزوجيه والانحناء والاستقامه وغيرها.

٣- المسأله الثالثه : فى البحث عن المحسوسات

قال: فالمحسوسات إما إنفعاليات أو إنفعالات.

أقول: الكيفيات المحسوسه إن كانت راسخه عسره الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولا، وإن كانت غير راسخه بل سريعه الزوال سميت انفعالات وهى وإن لم تكن فى أنفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعه زوالها منعت اسم جنسها واقتصر فى تسميتها على الانفعالات.

٤- المسأله الرابعه : فى مغايره الكيفيات للأشكال و الأمزجه

قال: وهى مغايره للأشكال لاختلافهما فى الحمل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص: ٢٣٥٥

أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أن هذه الكيفيات نفس الأشكال، قالوا: لأن الأجسام تنتهي في التحليل إلى أجزاء صغار تقبل القسمه الوهميه لا الانفكاكيه وتلك الأجزاء مختلفه في الأشكال، فالتى تحيط (1) بها أربعة مثلثات تكون مفرقه لاتصال العضو فيحس منها بالحراره، والتى تحيط بها سته مربعات تكون غليظه غير نافذه فيحس منها بالبرد، والذى يقطع العضو إلى أجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والملاقى لذلك التقطيع هو الحلو، والذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، والذى ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطهما باقى أنواع الألوان.

والمحققون أبطلوا هذه المقاله بأن الأشكال والألوان مختلفه في المحمولات فيحمل على أحدهما بالايجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيلزم تبايرهما بالضروره، ويانه أن الأشكال ملموسه وغير متضاده والألوان متضاده غير ملموسه، وأيضا الأشكال مبصره والحراره والبروده ليستا كذلك.

قال: والمزاج لعمومها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ٢٣٥٦

١- أى الأجزاء التى تحيط بها.. الخ. وقوله الآتى: والذى يقطع، وكذا والذى ينفصل أى الجزء الذى كان كذلك. وعبارته النسخ مضطربه، وعبارته القوشجى فى المقام موافقه للمختار، وصاحب الشوارق نقل عبارته القوشجى أيضا حرفا بحرف، قال: زعم جمع من الأوائل أن هذه الكيفيات نفس الأشكال قالوا: إن الأجسام ينتهى تحليلها إلى أجزاء صلبه قابله للانقسام الوهمى دون الانقسام الفعلى، وزعموا أن تلك الأجزاء متخالفه الأشكال فالأجزاء التى يحيط بها أربع مثلثات تكون متحده الأطراف مفرقه لاتصال العضو فتحس منها بالحراره. والأجزاء التى يحيط بها ست مربعات تكون غليظه الأطراف غير نافذه فى العضو فتحس منها بالبروده. وكذا الحال فى الطعوم فإن الجزء الذى يقطع العضو إلى أجزاء صغار وتكون شديده النفوذ فيه هو الحريف، والجزء الذى يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو. وكذا القول فى الألوان فإن الجزء الذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، والذى ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود، ويتحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوان المتوسطه بين السواد والبياض.

أقول: ذهب آخرون من الأوائل إلى أن الكيفيات هي الأمزجة وهو خطأ، لأن المزاج كفيه متوسطه بين الحار والبارد يحصل من تفاعلها والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها، فاللون والطعم مما ليس بلموس يكون مغايرا للمزاج وإن كان تابعا له لكن التابع مغاير للمتبع.

٥- المسألة الخامسة : في البحث عن الملموسات

قال: فمنها أوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والبواقي منتسبه إليها.

أقول: لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعه لعمومها بالنسبه إلى كل حيوان قدم البحث عنها. واعلم أن الكيفيات الملموسة إما فعلية أو انفعاليه أو ما ينسب إليهما، فالفعلية كقيتان هما الحرارة والبرودة، والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة، ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة، وبالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها. وإنما كانت الأوليان فعليتين والأخريان منفعلتين وإن كانت المادة تنفعل باعتبارهما لأن الأوليين تفاعلا في الأخرين دون العكس، وأما باقى الكيفيات الملموسة كاللطف والكثافه والزوجه والهشاشه والجفاف والبله والثقل والخفه فإنها تابعه لهذه الأربعة.

قال: فالحرارة جامع للمتشاكلات، مفرقه للمختلفات، والبرودة بالعكس.

أقول: الحرارة من شأنها إحداث الخفه والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة، فإذا وردت الحرارة على المركب وسختته طلب الألف الصعود قبل غيره لسرعه انفعاله فافتضى ذلك تفريق أجزاء المركب المختلفه، فإذا صعد الألف جامع مشاكله، فمن هاهنا قيل: إنها تقتضى جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات، وأما البرودة فإنها بالعكس من ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

ص: ٢٣٥٧

قال: وهما متضادتان.

أقول: الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان، ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحققين، وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه وهو خطأ، لأننا ندرك من الجسم البارد كيفيه زائده على الجسميه المطلقه والعدم غير مدرك، فالبروده صفه وجوديه.

قال: وتطلق الحرارة على معان آخر مخالفه للكيفيه فى الحقيقه.

أقول: لفظه الحرارة تطلق على معان: أحدها: الكيفيه المحسوسه من حراره النار، والثانى: الحراره المناسبه للحياه وهى شرط فيها وتسمى الحراره الغريزيه (1) وهى مخالفه لتلك فى الحقيقه لأن تلك مضاده للحياه والثانيه شرط فيها، والثالث: حراره الكواكب النيره وهى مخالفه لما تقدم.

قال: والرطوبه كيفيه تقتضى سهوله التشكل، واليبوسه بالعكس.

أقول: الرطوبه فسرها الشيخ بأنها كيفيه تقتضى سهوله التشكل والاتصال والتفرق، والجمهور يطلقون الرطوبه على البله لا غير فالهواء ليس برطب عندهم، وعند الشيخ أنه رطب وجعل البله هى الرطوبه الغريبه الجاريه على ظاهر الجسم، كما أن الانتفاع هو الرطوبه الغريبه النافذه إلى باطنه والجفاف عدم البله عما من شأنه أن يبتل واليبوسه مقابله للرطوبه.

قال: وهما مغايرتان للين والصلابه.

أقول: اللين والصلابه من الكيفيات الاستعداديه، فاللين كيفيه يكون الجسم بها مستعداً للانغمار، ويكون للشئ بها قوام غير سيال فين فصل عن موضوعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله للغمر من الرطوبه وتماسكه من

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص: ٢٣٥٨

١- الغريزيه فى قبال الغريبه. ويقال للغريزيه: الروح البخارى.

اليوسه والصلابه كيفيه تقتضى مقابل ذلك.

قال: والثقل كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقا، والخفه بالعكس، ويقال إن بالإضافه باعتبارين.

أقول: لما كان الثقل والخفه من الكيفيات المحسوسه صادرتين عن الحراره والبروده بحث عنهما. واعلم أن كل واحد منهما يقال بمعنيين: حقيقى وإضافى، فالثقل الحقيقى كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم إذا لم يعقه عائق، والخفه بالعكس وهى كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق.

وأما الإضافى فإنه يقال بمعنيين فى كل واحد منهما، فالخفيف بالإضافه يقال بمعنيين: أحدهما الذى فى طباعه أن يتحرك فى أكثر المسافه الممتده بين المركز والمحيط وحركه إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط ولا تتضاد هاتان الحركتان، والثانى الذى إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقه له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافه.

قال: والميل طبيعى وقسرى ونفسانى.

أقول: الميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا، وينقسم بانقسام معلوله أعنى الحركه إلى طبيعى كميل الحجر المسكن فى الهواء والزرق فى الماء، وإلى قسرى كميل الحجر إلى فوق عند قسره على الصعود، وإلى نفسانى كميل الحيوان إلى الحركه حال اندفاعه الإرادى.

قال: وهو العله القريبه للحركه، وباعتباره يصدر عن الثابت متغير.

أقول: الميل هو العله القريبه للحركه، وباعتبار تحققه يصدر عن الثابت شئ متغير وذلك لأن الطبيعه أمر ثابت، وكذا القوه القسريه والنفسانيه فيستحيل صدور الحركه المتغيره عنها فلا بد من أمر يشد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجيه والداخليه هو الميل يصدر عن الطبيعه ويقتضى الحركه فيحصل

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص : ٢٣٥٩

باشتداده سرعه الحركه وشدتها وبضعفه ضد ذلك.

قال: ومختلفه متضاد.

أقول: يشير إلى عدم إمكان اجتماع ميلين مختلفين، وذلك لأن الميل يقتضى الحركه إلى جهه والصرف عن أخرى، فلو اجتمع فى الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه إلى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول، نعم كما يجوز أن يجتمع فى جسم واحد حركتان مختلفتان أحدهما بالذات والأخرى بالعرض، كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتى وعرضى كحجر يحمله انسان متحرك فإن الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتى حال خرق الهواء به وهو ميله العرضى الذى هو للانسان ذاتى، فإذا تجدد على ذى ميل طبيعى ميل قسرى تقاوم السببان أعنى الطبيعه والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالبا أخذت الطبيعه والموانع الخارجيه فى إفناؤه قليلا قليلا ثم تقوى الطبيعه ويأخذ الميل القسرى فى النقص والطبيعه فى الزيادة إلى أن يتعادلا، فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعه فى الازدياد على التعادل فتوجد ميلا مشوبا بآثار الضعف (1) ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ص: ٢٣٦٠

١- وفى (م ص): فتوجد ميلا مستويا بإزاء الضعف. وعبارته الآتية بعد بضع أسطر: فإذا فرضناه ممنوا بالمعاوقه: حرفت هكذا: محفوقا، وفى بعضها ممنوعا وفى بعضها مستوا، وفى بعضها بكلمات أخرى، ونظائر هذا التحريف فى الكتاب كثيره جدا. وكذا الإضافات التى هى إلحاقات الحواشى بالكتاب، وكذا الاسقاط الأخرى رأينا عدم التعرض بها أجدر وأولى واعلم أن عبارته المحقق الطوسى فى شرحه على الإشارات المطبوعه الرائج موافقه لما اخترناها حيث قال فى شرح الفصل السادس من النمط الثانى: فإذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان أعنى القاسر والطبيعه فإن غلب القاسر وصارت الطبيعه مقهوره حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى، ثم تأخذ الموانع الخارجيه والطبيعه معا فى إفناؤه قليلا قليلا وتقوى الطبيعه بحسب ذلك، ويأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوه الطبيعه فى الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعه الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل، ثم تجدد الطبيعه ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقيه فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوه الطبيعه والميل القسرى قريبا من الامتراج الحادث بين الكيفيات المتضاده (ص ٤٩ ط شيخ رضا).

يمكن اجتماع ميلين طبيعى وقسرى على حد الصرافه بل يكون الجسم أبدا ذا حال متوسط بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد.

قال: ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه.

أقول: هذا إشاره إلى الدليل على وجود الميل الطبيعى فى كل جسم (١) قابل للحركه القسريه، وتقديره أن المتحرك إذا كان خاليا عن المعاوقه وقطع بميله القسرى مسافه ما فإنه يقطعها فى زمان، فإذا فرضناه ممنوا بالمعاوقه قطعها فى زمان أطول، فإذا فرضناه مع معاوقه أقل من الأولى على نسبه الزمانين قطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقه، وذلك محال قطعاً لامتناع تساوى زمانى عديم المعاوقه وواجدها.

قال: وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ومتماثل ومختلف باعتبارها.

أقول: لما فرغ من البحث عن الميل وأحكامه على رأى الأوائل شرع فى

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ٢٣٤١

١- هذا لو لم يكن القول بقوه جاذبه الأرض حاكما عليه. وقد ذهب ثابت بن قره من علماء صدر الاسلام إلى القول بتجاذب الأرض كما نص به المتأله السبزوارى فى شرح الأسماء حيث قال فى شرح الفصل السادس من الجوشن الكبير عند قوله عليه السلام: يا من استقرت الأرضون بإذنه: وقال ثابت بن قره: سببه - أى سبب ميل الأجزاء الثقيله من جميع الجوانب إلى المركز - طلب كل جزء موضعا يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قريبا متساويا إذ عنده ميل المدره إلى السفلى ليس لكونها طالبه للمركز بالذات بل لأن الجنسسيه منشأ الانضمام، فقال: لو فرض أن الأرض تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم أطلقت أجزاءها لكان يتوجه بعضها إلى بعض ويقف حيث يتهاى تلاقبها (ص ٥٣ ط ١) فبما قلنا دريت أن مذهب نيوتن فى القوه الجاذبه للأرض ليس بمذهب بديع لم يكن قبل ولم يذهب إليه أحد وهو ممن نطق به وليس إلا - وأكثر الآراء الغربيه الرائجه الدارجة فى أصول المسائل العلميه كانت هكذا وما منها إلا وله أصل رصين فى الصحف الاسلاميه إلا أن الناس لغفلتهم عما فى أيديهم يأكلون نعمهم ويشكرون الأغيار.

البحث عنه على رأى المتكلمين وهو جنس على رأيهم تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا: إن منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بوجه واحد لأن تساوى المعلول يستلزم تساوى العله، ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته.

واختلف أبو على وأبو هاشم فى مختلفه، فقال أبو هاشم: إنه غير متضاد لاجتماع الميلين فى الحجر الصاعد قسرا وفى الحلقة التى يتجاذبها اثنان، وقال أبو على:

إنه متضاد.

قال: ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايرا.

أقول: من أجناس الاعتماد عند أبى هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركه سفلا، وقال أبو على (١): إن الثقل راجع إلى تزايد أجزاء الجسم فجعله مغايرا لجنس الاعتماد، وهو خطأ لأن تزايد الأجزاء الحقيقيه حاصل فى الخفيف ولا ثقل له.

قال: ومنه لازم ومفارق.

أقول: ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل، ومنه ما هو مفارق وهو المختلف (٢) وهو المقتضى للحركه إلى إحدى الجهات الأربع، وإنما كان مفارقا لعدم وجوب وقوف الجسم فى إحداها أو ذهابه عنها بخلاف الجهتين.

قال: ويفتقر إلى محل لا غير (٣).

أقول: لما كان الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا إلى محل كان الاعتماد مفتقرا إلى المحل، ولما امتنع حلول عرض فى محلين كان الاعتماد كذلك، فلأجل

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ٢٣٦٢

-
- ١- هو أبو على الجبائى المعتزلى.
 - ٢- كما فى (م ق) والنسخ الأخرى: المجتلب. وقد تقدم ذكر المختلف فى هذه المسأله غير مره، وسيأتى أيضا.
 - ٣- أى يحتاج الاعتماد إلى محل واحد، أما إلى محل فلكونه عرضا، وأما إلى محل واحد فلامتناع حلول عرض فى محلين، والقياس بالتأليف وهم. ومدافعه محله أى حفظه.

هذا قال: إنه يفتقر إلى محل لا غير. وبعض المتكلمين لما طعن في كليه الحكمين افتقر إلى الاستدلال عليهما هنا، واستدلوا على الأول بأن صفة ذاته وجوب مدافعه محله لصفه ذاته، فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضى نفي الذات، وعلى الثانى بأنه يكون مساويا للتأليف لأن الافتقار إلى أزيد من محل واحد من خواص التأليف، والاشتراك فى أخص الصفات يستلزم الاشتراك فى الذات.

قال: وهو مقدور لنا.

أقول: ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد مقدور لنا، لأنه يقع بحسب دواعينا وينتفى بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا.

قال: وتتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط، وبعضها بشرط، وبعضها لا لذاته.

أقول: قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولد عنه إلى أقسام ثلاثة، أحدها: ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة إلى شرط وإن كان قد يحتاج إليه أحيانا وهو الأكوان والاعتماد فى محله وإن كان يولدهما فى غير محله بشرط التماس.

وإنما قلنا: إنه يتولد عنه الأ-كوان، لأن الجسم يختص بجهه دون أخرى حال حركته فلا- بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد. وقلنا إنه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسريه شيئا بعد شئ، فإن المتحرك يوجد (1) فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معا ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركه أخرى واعتمادا آخر.

وثانيها: ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الأصوات فإنها تتولد عنه

[شماره صفحه واقعى : ٣١٦]

ص: ٢٣٦٣

١- كما فى (د، ش) وفى نسخ أخرى المحرك مكان المتحرك، ولكن الحق هو الأول، والأ-كوان هى الأ-كوان الأربعة على اصطلاح المتكلمين وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وسيأتى البحث عنها فى مقوله الأين.

بشرط المصاكنه لأن الصدى موجود فى غير محل القدره وما يتعدى محل القدره لا يولده إلا الاعتماد وإذا كان ما يتعدى محل القدره يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها أولى.

وثالثها: ما يتولد عنه لا- بنفسه بل بتوسط وهو الألم والتأليف، فإن الاعتماد يولد المجاوره والتفريق، والمجاوره تولد التأليف، والتفريق يولد الألم.

٦- المسأله السادسه : فى البحث عن المبصرات

قال: ومنها أوائل المبصرات وهى اللون والضوء.

أقول: من الكيفيات المحسوسه المبصرات، وقد نبه بقوله: أوائل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصرى أولاً وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء، ومنها ما يتناوله بواسطه كغيرهما من المرئيات، فإن البصر إنما يدركها بواسطه هذين وهذا كما قال فى الأول، ومنها أوائل الملموسات فإن فيه تنبيهها على أن هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطه غيرها.

قال: ولكل منهما طرفان.

أقول: لكل واحد من اللون والضوء طرفان، ففى اللون السواد والبياض وفى الضوء النور الخارق والظلمه، وما عدا هذه فإنها متوسطه بين هذه كالحمره والخضره والصفرة والغبره وغيرها من الألوان وكالظل وشبهه من الأضواء.

قال: وللأول حقيقه.

أقول: ذهب من لا- مزيد تحصيل له إلى أن الألوان لا- حقيقه لها، فإن البياض المتخيل إنما يحصل من مخالطه الهواء للأجسام الشفافه المنقسمه إلى الأجزاء الصغار كما فى زبد الماء والثلج، والسواد المتخيل إنما يتخيل لعدم غور الجسم (١).

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص: ٢٣٦٤

١- هذه هى العبارة الصحيحه. والعدم بضم العين وسكون الدال المهملتين. والغور بفتح الغين المعجمه، والضوء منصوب على المفعوليه. وقد حرفت العبارة فى النسخ المطبوعه بصور مشوهه. وعبارة الشيخ فى الشفاء هكذا: قالوا فأما السواد فيتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف معا (أول الفصل الرابع من مقاله الثالثه من نفس الشفاء، ص ٣١٣ ج ١ ط ١).

الضوء. والشيخ اضطرب كلامه في البياض، فتاره جعله كيفيه حقيقه وأخرى أنه غير حقيقه بل سبب حصوله ما ذكر. والحق أنه كيفيه حقيقه قائمه بالجسم فى الخارج لأنه محسوس كما فى بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزياده ثقله بعد الطبخ، وبالجملة فالأمور المحسوسه غنيه عن البرهان.

قال: وطرفاه السواد والبياض المتضادان.

أقول: طرفا اللون هما السواد والبياض، وقيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غايه التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد فى الطرفين، وهذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعا قائما بانفراده كما ذهب إليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقه خمس: السواد والبياض والحمره والصفرة والخضره، ونبه بقوله: المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث ذهب إلى أنهما يجتمعان كما فى الغبره وهو خطأ.

قال: ويتوقف على الثانى فى الإدراك لا الوجود.

أقول: ذهب أبو على ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون، فالأجسام الملونه حال الظلمه تعدم عنها ألوانها لأنها لا تراها فى الظلمه فإما أن يكون لعدمها وهو المراد، أو لحصول المانع وهو ما يقال من أن الظلمه كيفيه قائمه بالمظلم مانعه من الأبصار وهو باطل وإلا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدته القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطأ جدا، لأنها نقول: إنما لم تحصل الرؤيه لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئى فى نفسه، ونبه المصنف على ذلك بقوله: ويتوقف - أى اللون - على الثانى - أى الضوء - فى الإدراك لا الوجود.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص: ٢٣٦٥

قال: وهما متغايران حسا.

أقول: يريد أن اللون والضوء متغايران خلافا لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون، قالوا: إن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمه، والمتوسط بينهما هو الظل، والحس يدل على المتغيره.

قال: قابلان للشده والضعف، المتباينان نوعا.

أقول: كل واحد من هذين - أعنى اللون والضوء - قابل للشده والضعف وهو ظاهر محسوس، فإن البياض فى الثلج أشد من البياض فى العاج، وضوء الشمس أشد من ضوء القمر. إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد فى كل نوع يخالف الضعيف منه بالنوع، وذهب قوم إلى أن سبب الشده والضعف ليس الاختلاف بالحقيقه بل باختلاف بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشده، وقد بينا خطأهم فيما تقدم.

قال: ولو كان الثانى جسما لحصل ضد المحسوس.

أقول: ذهب من لا- تحصيل له إلى أن الضوء جسم، وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركا بحركه المضى، وإنما كان ذلك باطلا لأن الحس يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم به ولا يمكنه تجريده عن محل يقومه، فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه.

ويحتمل أن يكون قوله: لحصل ضد المحسوس، أن الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد إشراقا ازداد ظهورا فى الحس، فلو كان جسما لكان ساترا لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعنى ضد الاشراق، ويكون كلما ازداد إشراقه ازداد ستره، لكن الحس يشهد بضد ذلك.

أو نقول: إن الحس يشهد بسرعه ظهور ما يشرق عليه الضوء، فإن الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعه واحده، ولو كان الضوء جسما افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافه الطويله فكان يحصل ضد السرعه المحسوسه، فهذه

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ٢٣٦٦

الاحتمالات كلها صالحه لتفسير قوله: لحصل ضد المحسوس.

وأما سبب وهم أولئك (١) من أنه متحرك فهو خطأ، لأن الضوء يحدث عند المقابله لا أنه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره.

قال: بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله فى المقابل.

أقول: لما أبطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل، إذ العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحلته لتكيفه بمثل كيفيته كما فى الأجسام النيره الحاصل منها النور فى المقابل، وقد نبه بذلك على أن المضى إنما يضى ما يقابله.

قال: وهو ذاتى وعرضى، أول وثان.

أقول: الضوء منه ذاتى ومنه عرضى، وأيضا منه ما هو أول ومنه ما هو ثان، فالذاتى يسمى ضوءاً بقول مطلق وأما العرضى وهو الحاصل من المضى لذاته فى غيره فإنه يسمى نورا، والأول من الضوء ما حصل عن المضى لذاته، والثانى ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فإنها مضيئه لمقابلتها الهواء المضى لمقابله الشمس.

قال: والظلمه عدم ملكه (٢).

أقول: الظلمه عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا، ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكه، وليست الظلمه كيفيه وجوديه قائمه

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٠]

ص: ٢٣٦٧

- ١- باتفاق النسخ كلها وهو ناظر إلى قوله: وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركا.
- ٢- ولكن قال الأمام سيد الساجدين عليه السلام: سبحانك تسمع أنفاس الحيتان فى قعور البحار، سبحانك تعلم وزن السماوات، سبحانك تعلم وزن الأرض (الأرضين - خ ل)، سبحانك تعلم وزن الشمس والقمر، سبحانك تعلم وزن الظلمه والنور، سبحانك تعلم وزن الفئى والهواء، سبحانك تعلم وزن الريح كم هى من مثقال ذره. (الصحيحه الثانيه السجديه مما جمعه المحدث الثقه الجليل صاحب الوسائل الشيخ الحر العاملى رضوان الله تعالى عليه ص ٢٧٧ ط ١ مصر. وكان من دعائه عليه السلام فى التسييح).

بالمظلم كما ذهب إليه من لا تحقيق له، لأن المبصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمه وبين تغميضها في عدم الإدراك، فلو كانت كيفية وجوديه لحصل الفرق. وفي هذا نظر فإنه يدل على انتفاء كونها كيفية وجوديه مدركه لا على أنها وجوديه مطلقا (١).

٧- المسأله السابعه : فى البحث عن المسموعات

قال: ومنها المسموعات وهى الأصوات الحاصله من التموج المعلول للقرع والقلع.

أقول: من الكيفيات المحسوسه الأصوات وهى المدركه بالسمع. واعلم أن الصوت عرض قائم بالمحل، وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر (٢) ينقطع بالحركه وهو خطأ، لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك.

وذهب آخرون إلى أنه عباره عن التموج الحاصل فى الهواء من القلع أو القرع، وآخرون قالوا: إنه القلع أو القرع.

وهذان المذهبان باطلان، وسبب غلطهم أخذ سبب الشئ مكانه فإن الصوت معلول للتموج المعلول للقرع أو القلع وليس هو أحدها لأنها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت. إذا عرفت هذا فاعلم أن القلع أو القرع إذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع فى الهواء وانتقل ذلك التموج إلى سطح الصماخ فأدرك الصوت، ولا نعى بذلك أن تموجا واحدا ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما فى تموج الماء إلى أن يصل إلى الحس.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ٢٣٦٨

١- وهى العبارة الصحيحه اتفقت النسخ الست الأصلية وما فى المطبوعه: (لا على انتفاء كونها وجوديه مطلقا) مصحفه جدا، وكم لها من نظير فى الكتاب أعرضنا عن التعرض بها خوفا للإسهاب.

٢- باتفاق النسخ الست الأولى: الصوت جواهر، على صيغه الجمع.

قال: بشرط المقاومه.

أقول: القرع إنما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومه بين القارع والمقروع، فإنك لو ضربت خشبه على وجه الماء بحيث تحصل المقاومه فإنه يحدث الصوت، ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت، ولا يشترط الصلابه لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابه هناك.

قال: فى الخارج.

أقول: ذهب قوم إلى أن الصوت ليس بحاصل فى الخارج بل إنما يحصل عند الصماخ، وهو ما إذا تموج الهواء وانتهى التموج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ، وإلا لم تدرك الجبهه ولا البعد كما فى اللمس حيث كان إدراكه بالملاقاه. ولا يمكن أن يقال: إن إدراك الجبهه إنما كان لأن القرع توجه من تلك الجبهه وإدراك البعد، لأن ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد (١) لأننا لو سدنا الأذن اليسرى لأدركنا باليمنى جهه الصوت الحاصل من الجبهه اليسرى والضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوى البعيد والضعيف القريب.

قال: ويستحيل بقاءه لوجوب إدراك الهيئه الصوريه.

أقول: الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكراميه، والدليل عليه أنا إذا سمعنا لفظه زيد (٢) أدركنا الهيئه الصوريه أعنى ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض، ولو كانت أجزاء الحروف باقيه لم يكن إدراك هذا الترتيب أولى من باقى التركيبات الخمسه.

قال: ويحصل منه آخر.

أقول: الصوت إنما يحصل باعتبار التموج فى الهواء الواصل إلى سطح

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

ص: ٢٣٦٩

١- تقدم كلامنا فيهما.

٢- وفى (م): إذا وضعنا لفظه زيد، والتركيبات الخمسه هى غير كلمه زيد من حروف زيد وهى: يزد، ديز، زدى، دزى، يدز.

الصماخ، وقد بينا وجوده فى الخارج فإذا تأدى التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده، فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصدى، والظاهر أن هذا الصدى إنما يحصل من تموج الهواء الحاصل بين الهواء المتموج المتوجه إلى المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وإن كان فيه احتمال، وكلام المصنف رحمه الله محتمل لهما لأن قوله:

ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين.

قال: وتعرض له كيفية مميزه، تسمى باعتبارها حرفا.

قوله: تعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا فى المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وهى حروف التهجى وحصرها غير معلوم بالبرهان.

قال: إما مصوت أو صامت، متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض.

أقول: تنقسم الحروف إلى قسمين (١): مصوت وصامت، فالمصوت هو حرف المد واللين أعنى الواو والألف والياء، وهى أنما تحصل فى زمان، وإما صامت وهو ما عداها. والصامت إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف، والمختلف إما بالذات كالجيم والحاء أو بالعرض وهو إما أن يكون أحد الجيمين مثلا ساكنا والآخر متحركا أو يكون أحدهما متحركا والآخر بضدها.

قال: وينتظم منها الكلام بأقسامه.

أقول: هذه الحروف المسموعه إذا تألفت تأليفا مخصوصا أى بحسب الوضع سميت كلاما، فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعه ويدخل

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص: ٢٣٧٠

١- ينبغى التوجه إلى التميز بين الحروف المصوته أو الصامته هاهنا وبين ما فى العلم الارثماطيقى، لأن فى ذلك العلم اصطلاحا آخر فى الصامته ففیه تسمى أربعة عشر حرفا صامته تجمعها هذه الكلمات الأربع: أحد، رسص، طعكل، موهلا. وذكروا لها خواص وآثارا معجبه وراجع فى المقام الأسفار أيضا (ج ٢ ط ١ ص ٣٣).

فيه المفرد وهو الكلمه الواحده، والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب، وغير المحتمل لهما من الأمر والنهى والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقيدي وغيره، وإلى هذا أشار بقوله: بأقسامه.

قال: ولا يعقل غيره (١).

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٤]

ص: ٢٣٧١

١- رد على الأشاعره إعلم أنما الأوائل ذهبوا - من قوله سبحانه: (وكلم الله موسى تكليما) ونحوه - إلى القول بأن الله متكلم والقرآن كلام الله ثم إلى أن القرآن قديم، إجلالا للقرآن ثم اقتفاهم الأشاعره فانجر الأمر إلى أن أفتوا بأن من قال بخلق القرآن أى حدوثه فهو مبدع بل كافر. ثم لما قابلوا الاعتراضات الكثيره من أرباب العقول القائلين بأن القرآن مخلوق أى حادث تمسكوا لتثبيت اعتقادهم وإنفاذه ردا على المعترضين عليهم بالكلام النفسى. وقالوا: إن الكلام نفسى ولفظى، والقرآن كلام قديم بالمعنى الأول، والثانى المخلوق الحادث دال عليه وهذا متصرم الحدوث دون الأول. ثم لما واجهوا اعتراضات القول فى الكلام النفسى بأنه أى نحو من الكلام تمسكوا بأنه كلام ليس بخبر ولا أمر ولا نهى ولا يدخل فيه ماض ولا حال ولا استقبال ولا غيرها من أحكام الكلام اللفظى ولا- أحكام الكلام الخيالى. وقد تمسك الفخر الرازى فى المحصل فى إثبات الكلام النفسى بقول الأخطل (ص ١٢٦ ط الآستانه): إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال المصنف أعنى المحقق الطوسى فى نقد المحصل ردا عليه: الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضى أن يقال للأخرس: متكلم، لكونه بهذه الصفه. وقال فى النقد أيضا: فقد صارت مسأله قدم الكلام إلى أن قام العلماء وقعدوا وضرب الخلفاء الأكاير لأجلها بالسوط بل بالسيف مبتنيه على هذا البيت الذى قاله الأخطل، والأعجب تكفيرهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال. وقد أصر الفخر فى محصله بأن كلام الله تعالى قديم وهو إمام الأشاعره، ومرادهم من الكلام هذا هو النفسى. وقال شارح المقاصد: وعلى البحث والمناظره فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغى أن يحمل ما نقل من مناظره أبى حنيفه وأبى يوسف سته أشهر ثم استقر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر. وفى شرح القوشجى: الحنابله قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات يقومان بذاته وأنه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا: الجلد والغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف. وفى الملل والنحل للشهرستانى: قال أبو الحسن الأشعري: البارى تعالى متكلم بكلام وكلامه واحد، والعبارات والألفاظ المنزله على لسان الملائكه إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلى والدلاله مخلوقه محدثه والمدلول قديم أزلى، والفرق بين القراءه والمقرو والتلاوه والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم. انتهى ملخصا (ص ٩٦ ج ١ ط مصر). فما يعنى بقوله: وكلامه واحد؟ فإن أراد علمه البسيط الأحدى القرآنى الجمعى فلم يجعل الكلام قسيم العلم، ثم ما يعنى فى قوله: والعبارات والألفاظ المنزله على لسان الملائكه. والأمر: أرفع من هذه الأقاويل، وبعض إشاراتنا فى رسالتنا الفارسيه المسماه بالقرآن والانسان يجديك فى المقام. وبالجملة إن أرادوا بالكلام النفسى علمه الأزلى الذاتى البسيط الأحدى القرآنى الجمعى، وباللفظى الفرقان المحدث الكتبى أو اللفظى وإلا فلا فائده فى قيل وقال.

أقول: يريد أن الكلام إنما هو المنتظم من الحروف المسموعه ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتزله. والأشاعره أثبتوا معنى آخر سموه الطلب والكلام (١) النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للإرادة، لأن الانسان قد يأمر بما لا يريد إظهارا لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه، ومغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها، وهذا المعنى لا يختلف وظاهر أنه مغاير للحياه والقدره وغيرهما من الأعراض، والمعتزله بالغوا في إنكار هذا المعنى وادعوا الضروره في نفيه وقالوا: الأمر إنما يعقل مع الإراده وليس الطلب مغايرا لها (٢) وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيا.

٨- المسأله الثامنه : في البحث عن المطعومات

قال: ومنها المطعومات التسع الحادثه من تفاعل الثلاث في مثلها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ٢٣٧٢

-
- ١- كما في (م)، والنسخ الأخرى خاليه عن الطلب إلا الثانيه منها بعد كتابته مد على وجهه خط البطلان. ولكن ذيل الشرح يؤيد ما في نسخه (م) حيث يقول: وليس الطلب مغايرا لها.
 - ٢- وهذا البحث عن الطلب والإرادته تطرق في أصول الفقه أيضا، وقد بسطوا الكلام فيهما في كتبهم غايه البسط بل ألفوا فيه رسائل.

أقول: المشهور عند الأوائل أن الجسم إن كان عديم الطعم فهو التفه، وتعد التفاهه من الطعوم التسعه، وإن كان ذا طعم لم ينفك عن أحد الطعوم الثمانية وهى:

الحلاوه والحموضه والملوحه والحرافه والمراره والعفوصه والقبض والدسومه.

وهذه الطعوم التسعه تحصل من تفاعل ثلاث كفيات هى: الحراره والبروده والكيفيه المعتدله فى مثلها فى العدد، أعنى ثلاث كفيات لا مثلها فى الحقيقه وهى:

الكثافه واللطافه والكيفيه المعتدله. فإن الحار إن فعل فى الكثيف حدثت المراره، وفى اللطيف الحرافه، وفى المعتدل الملوحه. والبارد إن فعل فى الكثيف حدثت العفوصه، وفى اللطيف الحموضه، وفى المعتدل القبض. والمعتدل إن فعل فى اللطيف حدثت الدسومه، وفى الكثيف الحلاوه، وفى المعتدل التفاهه.

٩- المسأله التاسعه : فى البحث عن المشومات

قال: ومنها المشومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقه والمخالفه.

أقول: من أنواع الكفيات المحسوسه الروائح المدركه بحاسه الشم، ولم يوضع لأنواعها أسماء مختصه بها كما وضعوا لغيرها من الأعراض، بل ميزوا بينها من حيث الموافقه والمخالفه، فيقال: رائحه طيبه ورائحه منتنه، أو من حيث إضافتها إلى المحل كرائحه المسك.

١٠- المسأله العاشره : فى البحث عن الكفيات الاستعداديه

قال: والاستعدادات المتوسطه بين طرفى النقيض.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكفيات المحسوسه شرع فى القسم الثانى من أقسام الكيف الأربعة وهى الكفيات الاستعداديه وهى ما يترجح به القابل فى

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

ص: ٢٣٧٣

أحد جانبي قبوله وهي متوسطه بين طرفي النقيض - أعنى الوجود والعدم - وذلك لأن الرجحان لا يزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي إليهما، فذلك الرجحان القابل للشده والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادى وطرفاه الوجود والعدم، وهذا الرجحان إن كان نحو الفعل فهو القوه، وإن كان نحو الانفعال فهو اللاقوه.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن الكيفيات النفسانيه

قال: والنفسانيه حال أو ملكه.

أقول: هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانيه، ونعنى بها المختصه بذوات الأنفس وهي إما أن تكون سريعه الزوال وتسمى حالاً لسرعه زوالها، وإما بطيئه الزوال وتسمى ملكه، والفرق بينهما ليس بفصول مميزه بل بعوارض خارجيه وربما كان الشئ حالاً ثم صار بعينه ملكه.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى البحث عن العلم بقول مطلق

قال: منها العلم وهو إما تصور أو تصديق (١) جازم مطابق ثابت.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص : ٢٣٧٤

١- العلم المقسم للتصور والتصديق هو الحصولى الارتسامى لا- مطلق العلم. والبحث عن العلم على شعوبه من أغمض المسائل الحكيمه، ولنا رساله فيه لعلها مفيده فى موضوعها. ثم عد العلم من الكيفيات فيه ما فيه لأن الكيف عرض والعرض لا يكون مؤثراً فى حقيقه الموضوع وجوهره والعلم يخرج النفس من الظلمه إلى النور ويصير عينها وأنى للعرض هذه الشأنيه؟! بل العلم من حيث إنه يجعل وجود النفس قويا ويخرجها من الضيق إلى السعه فهو من حيث الوجود خارج عن المقولات. اللهم إلا أن يقال: مفهومه كيف نفسانى، تفصيل البحث يطلب فى رسالتنا فى العلم.

أقول: من الكيفيات النفسانية العلم، وقسمه إلى التصور وهو عبارة عن حصول صورته الشيء في الذهن، وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبه أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً. وإنما شرط في التصديق الجزم لأن الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وإن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنما هو الظن، وشرط المطابقه لأن الخالي منها هو الجهل المركب، وشرط الثبات لأن الخالي منه هو التقليد، أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصه.

قال: ولا يحد.

أقول: اختلف العقلاء في العلم، فقال قوم: إنه لا يحد لظهوره، فإن الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالأخفى والعلم منها، ولأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور. وقال آخرون: يحد. فقال بعضهم: إنه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا. وقال آخرون: إنه اعتقاد يقتضى سكون النفس، وكلاهما غير مانعين.

قال: ويقتسمان الضرورة والاكتساب.

أقول: يريد أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب، يريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب، ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبه أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً، وبالمكتسب ضد ذلك فيهما.

١٣- المسألة الثالثة عشره : في أن العلم يتوقف على الانطباع

قال: ولا بد فيه من الانطباع (١).

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٨]

ص: ٢٣٧٥

١- بل الأمر أرفع من الانطباع. وقول الشارح: لا- تحقق لها في الخارج، كثيرا ما يراد من الخارج نفس الأمر، فالصور العلميه المحققه لها نفسيه في متن الحقائق الوجوديه بمراتبها ومدارجها، ثم إن استدلالهم هذا من إحدى الدلالات على إثبات الوجود الذهني على مذاق القوم.

أقول: اختلف العلماء في ذلك، فذهب جمهور الأوائل إلى أن العلم يستدعى انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون، احتج الأولون بأننا قد ندرك أشياء لا تحقق لها في الخارج، فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عندما صرفا ونفيا محضا فيستحيل الإضافة إليها.

واحتج الآخرون بوجهين: الأول: أن التعقل لو كان هو حصول صورته المعقول في العاقل لزم أن يكون الجدار المتصف بالسواد متعلقا له، والتالي باطل فكذا المقدم. الثاني: أن الذهن قد يتصور أشياء متقدره فيلزم حصول المقدار فيه فيكون متقدرا، والجواب عنهما سيأتي.

قال: في المحل المجرد القابل (١).

أقول: هذا إشاره إلى الجواب عن الإشكاليين، وتقريره أن المحل الذي جعلناه عاقلا مجرد عن المواد كلها، والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه، فإن صورته المقدار لا يلزم أن تكون مقدارا، وأيضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حاله في محل قابل لها فلهذا كان عاقلا لها، أما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعلقا له.

قال: وحلول المثال مغاير.

أقول: هذا إشاره إلى كيفية حلول الصورة في العاقل، وتقريره أن الحال في العاقل إنما هو مثال المعقول وصورته (٢) لا ذاته ونفسه، ولهذا جوزنا حصول

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٩]

ص: ٢٣٧٦

١- القبول والانطباع والارتسام ونظائرها رائجه في ألسنه المشاء، والأمر كما قلنا فوق هذه العبارات، ثم إن العلم صورته عاريه عن المادة وأحكامها فوعاؤه أعم من الواهب والمتهب يجب أن يكون من سنخه، فالنفس ومخرجها من النقص والكمال ليسا من هذه الشأه الأولى الطبيعيه.

٢- الصورة بمعنى ما هو الشئ بالفعل فالعلم هو إدراك النفس صورته الشئ بهذا المعنى وعطف على المثال صورته ليفيد أن المثال بمعنى ما هو الشئ بالفعل. وراجع في تفصيل ذلك الفصل السابع من نفس الإشارات حيث يقول الشيخ: إدراك الشئ هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. والى بيان الخواجه في الشرح حيث يقول: يقال تمثل كذا عند كذا إذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله. والى الفصل التاسع من النمط السادس منه حيث يقول: لا تجد إن طلبت مخلصا إلا أن تقول أن تمثل النظام الكلى في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه.. الخ. والى الفصل التاسع من النمط الثامن منه حيث يقول: وكمال الجوهر العقل أن تتمثل فيه جلبيه الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب.. الخ. ومع الغور والخوض فى تلك الكلمات الكامله تحصل أن ما شنع القوم على المشاء بأنهم ذهبوا إلى أن ذات الأول تعالى محل الصور والارتسام ليس على ما ينبغى، فإن التشنيع يرد

عليهم لو كان المثال بمعنى الشيخ والشكل ونحوهما، فتدبر.

صوره الأضداد في النفس ولم نجوز حصول الأضداد في محل واحد في الخارج، فعلم أن حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء، ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه.

قال: ولا يمكن الاتحاد (1).

أقول: ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورته المعقول والعاقل وهو خطأ فاحش فإن الاتحاد محال على ما تقدم، ويلزمه أيضا المحال من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقوله.

وكذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد.

قال: ويختلف باختلاف المعقول.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلوماتين

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۰]

ص: ۲۳۷۷

۱- بل الاتحاد محقق وليس إلا- وكتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول كافل أنحاء المباحث عنه في المسألتين أي مسأله اتحاد صورته المعقول والعاقل، ومسأله اتحاد العاقل بالعقل الفعال.

ومنعه آخرون وهو الحق، لأننا قد بينا أن التعقل هو حصول صورته مساويه للمعلوم في العالم، وصور الأشياء المختلفه تختلف باختلافها فلا- يمكن أن تكون صورته واحده لمختلفين فلا- يتعلق علم واحد باثنين وإنما جوز ذلك من جعل العلم أمرا وراء الصورة.

قال: كالحال والاستقبال.

أقول: هذا إشاره إلى إبطال مذهب جماعه من المعتزله ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال، فقالوا: إن العلم بأن الشئ سيوجد علم بوجوده إذا وجد. وإنما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم، فإذا علم أن زيدا سيوجد ثم وجد فإن زال العلم الأول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث وإن لم يزل كان هو المطلوب. وهذا خطأ فاحش فإن العلم بأن الشئ سيوجد علم بالعدم الحالى والوجود فى ثانى الحال، والعلم بأن الشئ موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما. والوجه فى حل الشبهه المذكوره ما التزمه أبو الحسين هنا من أن الزائل هو التعلقات الحاصله بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه، وسيأتى زياده تحقيق فى هذا الموضوع (١) إن شاء الله تعالى.

قال: ولا يعقل إلا مضافا فيقوى الإشكال مع الاتحاد.

أقول: اعلم أن العلم وإن كان من الكيفيات الحقيقيه القائمه بالنفس فإنه لا يعقل إلا مضافا إلى الغير، فإن العلم علم بالشئ ولا يعقل تجرده عن الإضافه حتى أن بعضهم توهم أنه نفس الإضافه (٢) الحاصله بين العالم والمعلوم ولم يثبت

[شماره صفحه واقعى : ٣٣١]

ص: ٢٣٧٨

١- كما فى (م ش ز د) وفى (ص) وحدها: فى هذا الموضوع.

٢- وهو الفخر الرازى وأتباعه، قال الفخر: لست أفتى أن العلم من أى مقوله إن لم يكن من مقوله الإضافه، إنتهى. أقول: لو سئل الفخر عن علمه بنفسه فيقال له: هل العلم حاصل لنفسك بذاتها أم لا؟ فيقر بعدم الإضافه لأن بين الشئ ونفسه لا يتحقق إضافه. ثم العجب أنه كيف ذهب إلى أن أشرف البضاعه الانسانيه هو أضعف المقولات الاعتبارى، وإنما ذهب فى العلم إلى الإضافه ليندفع عنه بعض الشكوك المورده على كون الادراك صورته وتفصيل ذلك يطلب فى شرح الخواجه على الفصل السابع من نفس الإشارات فى العلم. قال صدر المتألهين فى الفصل الحادى عشر من الطرف الأول من المسلك الخامس من الأسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٨٨) والعجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه فى باب العلم حتى صار الشئ الذى به كمال كل حى وفضيله كل ذى فضل والنور الذى يهتدى به الانسان إلى مبدئه ومعاده، عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التى لا استقلال لها فى الوجود؟ أما تأمل فى قوله تعالى فى حق السعداء: (نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم)؟ أما تدبر فى قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور)؟ وفى قوله: (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا- يعلمون)؟ ألم ينظر فى معنى قول رسوله عليه وآله السلام: الإيمان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن؟ فهذا وأمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقه الإضافه التى لا تحصل لها خارجا وذهنا إلا بحسب تحصل حقيقه الطرفين؟! وقال فى الفصل الرابع من القسم الثانى من الجواهر والأعراض من الأسفار

(ج ٢ ط ١ ص ٣٩): قال فخر المناظرين - إلى قوله: - وأما العلم والإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير - يعني به فخر المناظرين - عبارته عن إضافته محضه بين العالم ومعلومه من غير حاجة إلى وجود صورته، وإلا- فلم يكن منقسما إلى التصور والتصديق، ولا- أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه، ولا أيضا حصل علم الشيء بنفسه، إذ لا إضافته بين الشيء والمعدوم، ولا بينه وبين نفسه، بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجوده المجرده.. الخ.

أمرًا حقيقيًا مغايرًا للإضافة. إذا عرفت هذا فإن الأشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قاله المصنف رحمه الله والذي يلوح منه أن العاقل والمعقول إذا كانا شيئًا واحدًا كما إذا عقل نفسه توجه الإشكال عليه بأن يقال: أنتم قد جعلتم العلم صورته مساويه للمعلوم في العالم، وهذا لا يتأتى هاهنا لاستحاله اجتماع الأمثال، ويقوى الإشكال باعتبار الإضافة إذ الإضافة أنما تعقل بين شيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته.

والجواب عن الأول أن العلم أنما يستدعى الصورة لو كان العالم عالمًا بغيره، أما عالم ذاته فإن ذاته يكفى في علمه من غير احتياج إلى صورته أخرى.

وعن الثاني أن العاقل من حيث أنه عاقل مغاير له من حيث إنه معقول

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص: ٢٣٧٩

فأمكن تحقق الإضافة، ولأن العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية.

وهذان رديان، أما الأول فلأن المغايره بين العاقل من حيث إنه عاقل والمعقول من حيث إنه معقول متوقفه على التعقل، فلو جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التغير دار. وأما الثاني فلأن العالم هاهنا يكون عالما بجزئه وليس البحث فيه.

قال: وهو عرض (1) لوجود حده فيه.

أقول: ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض، واختلفوا في العلم بالجواهر فالذين قالوا: إن العلم إضافة بين العالم والمعلوم، قالوا: إنه عرض أيضا. والذين قالوا: إن العلم صورته اختلفوا فقال بعضهم: إنه جوهر لأن حده صادق عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا- في موضوع وهذا معنى الجوهر، والمحققون قالوا: إنه عرض أيضا لوجود حد العرض فيه فإنه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض. واستدل القائلين بأنه جوهر خطأ، لأن الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وإنما الموجود ما هي مثال له.

١٤- المسألة الرابعة عشر: في أقسام العلم

قال: وهو فعلى وانفعالى وغيرهما.

أقول: العلم منه ما هو فعلى وهو المحصل للأشياء الخارجيه كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته، وكما إذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه، ومنه انفعالى وهو المستفاد من الأعيان الخارجيه كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما، ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٣]

ص: ٢٣٨٠

١- بل هو فوق المقوله وجودا.

تعالى بذاته.

قال: وضروري أقسامه ستة، ومكتسب.

أقول: قد تقدم أن العلم إما ضروري وإما كسبي، ومضى تفسيرهما، وأقسام الضروري ستة: البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات.

الثاني: المشاهدات وهي إما مستفاده من حواس ظاهره كالحكم بحراره النار أو من الحواس الباطنه وهي القضايا الاعتباريه بمشاهده قوى غير الحس الظاهر، أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبأفعالنا. الثالث:

المجربات وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم، وتفتقر إلى أمرين المشاهده المتكرره والقياس الخفي وهو أنه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائما ولا أكثريا، والفارق بين هذه وبين الاستقراء هو القياس. الرابع: الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفاده نور القمر من الشمس، وتفتقر إلى المشاهده المتكرره والقياس الخفي إلا- أن الفارق بين هذه وبين المجربات أن السبب في المجربات معلوم السببيه غير معلوم ماهيه، وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين. الخامس: المتواترات وهي قضايا تحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ.

السادس: فطريه القياس وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار وسط لا ينفك الذهن عنه.

قال: وواجب وممكن.

أقول: العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن وهو ما عداه، وإنما كان الأول واجبا لأنه نفس ذاته الواجبه.

[شماره صفحه واقعي : ۳۳۴]

ص: ۲۳۸۱

قال: وهو تابع (١) بمعنى أصاله موازيه (٢) فى التطابق.

أقول: أعلم أن التابع يطلق على ما يكون متأخرا عن المتبوع، وعلى ما يكون مستفادا منه، وهما غير مرادين فى قولنا: العلم تابع للمعلوم، فإن العلم قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلى. وإنما المراد هنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم بأصاله المعلوم فى هيئته التطابق وأن العلم تابع له وحكاية عنه وأن ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم، وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذى هو الأصل عن تابعه فإن العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكى.

قال: فزال الدور.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام أمران: أحدهما: أن يقال: قد قسمتم العلم إلى أقسام من جملةتها الفعلى الذى هو العله فى وجود المعلوم، وهاهنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزكمك الدور، إذ تبعيه الجنس تستلزم تبعيه أنواعه. وتقرير الجواب عن هذا أن نقول: نعى بتبعيه العلم ما قرناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل فى هيئته التطابق هو ما عليه المعلوم وأن

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

ص: ٢٣٨٢

١- وبمعنى آخر العلم تابع حيث يعطى الأعيان الثابته ما يطلبه كل واحد منها باقتضاء عينه الثابت فلا دور، والبحث عنه يطلب فى عده مواضع من شرح القيصرى على فصوص الحكم (ص ١٧، ١٠٤، ١٧٩، ٢٠٠، ٢٧٠ ط ١) وفى مصباح الأنس (ص ٨٣ ط ١).
٢- كما فى (م ز). وهو الصواب على موازاه قوله الآتى فى المسألة الرابعه عشره من الفصل الثالث من المقصد الثالث: (فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض فى الحال يوازي ظلمه). باتفاق النسخ كلها، ص ٣٥٤. وفى (ت): موازاه، بالنون، وفى (ش): موازنته. وفى (د): موازاته. وفى بعض النسخ: مقارنه. ويؤيد المختار تعبير الشيخ فى إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٦٣٦) حيث قال فى كمال النفس الناطقه: فتقلب عالما معقولا- موازيا للعالم الموجود كله. وكذا قوله فى رابع النمط الخامس من الإشارات: مثل هذا الاتصال الذى يوازي الحركات فى المقادير.

ما عليه العلم فرع عليه (١)، ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق أن العلم الفعلى محصل للمعلوم فى الخارج لا مطلقا.

الثانى: أن يقال: المتبوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسه، وهاهنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لأنهما غير معقولين فبقى أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعلية أو بالزمان، وعلى هذه التقادير الثلاثه يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع فى الزمان ولا- شك فى أن علم الله تعالى الأزللى، والعلوم السابقه على الصور الموجوده فى الخارج متقدمه بالزمان، والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدما عليه بنوع ما من أنواع التقدمات بالاعتبار الذى كان به متأخرا عنه، والجواب عنه ما تقدم أيضا.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى توقف العلم على الاستعداد

قال: ولا بد فيه من الاستعداد أما الضرورى فبالحواس وأما الكسبى فبالأول.

أقول: قد بينا أن العلم إما ضرورى وإما كسبى، وكلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطره البشرىه خلقت أولا عارىه عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه، فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم، فالضرورى فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوه إلى الفعل بذاته وإلا لم ينفك عنه، وللقبول درجات مختلفه فى القرب والبعد. وإنما تستعد النفس للقبول على التدرىج فتنتقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلا قليلا لأجل المعدات التى هى الإحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مره بعد أخرى، فيتم الاستعداد

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٦]

ص: ٢٣٨٣

١- ولكن فى (ص): هو فاعليه المعلوم وأن فاعليه العلم فرع عليه، وهى لا تفيد معنى محصلا والظاهر أنها محرفه.

لإفاضه العلوم البديهييه الكليه من التصورات والتصديقات فهي كليات تلك المحسوسات (١).

وأما النظرية فإنها مستفاده من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهييه، أما في التصورات فبالحد والرسم، وأما في التصديقات فبالقياسات المستنده إلى المقدمات الضرورية.

١٦- المسأله السادسه عشره : فى المناسبه بين العلم و الادراك

قال: وباصطلاح يفارق (٢) الإدراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين.

أقول: أعلم أن العلم يطلق على الإدراك للأمر الكليه كاللون والطعم مطلقا، ويطلق الإدراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا- للعلم وللإدراك الجزئى - أعنى المدرك بالحس - كهذا اللون وهذا الطعم، ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك، ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وإن وصفوها بالإدراك، فيكون الفرق بين العلم والإدراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك.

وقد يطلق الإدراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الإدراك مطلقا هنا.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول

قال: وتعلقه على التمام بالعله يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

ص: ٢٣٨٤

١- كما فى (م). والباقيه: بين كليات تلك المحسوسات.

٢- كما فى (ت) والباقيه: وفى الاصطلاح يفارق.

أقول: العلم بالعله يقع باعتبارات ثلاثه، الأول: العلم بماهيه العله من حيث هي ذات وحقيقه لا باعتبار آخر، وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان.

الثانى: العلم بها من حيث هي مستلزمه لذات أخرى وهو علم ناقص بالعله فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث إنه لازم للعله لا من حيث ماهيته.

الثالث: العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير، وهذا هو العلم التام بالعله وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فإن ماهيه المعلول وحقيقته لازمه لماهيه العله، وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها.

١٨- المسأله الثامنه عشره : فى مراتب العلم

قال: ومراتبه ثلاث.

أقول: ذكر الشيخ أبو على (١) أن للتعقل ثلاث مراتب: الأولى: أن يكون بالقوه المحضه وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك. الثانيه: أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشئ علما تفصيليا. الثالثه: العلم بالشئ إجمالا كمن علم مسأله ثم غفل عنها ثم سئل عنها فإنه يحضر الجواب عنها فى ذهنه، وليس ذلك بالقوه المحضه لأنه فى الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهه التفصيل وهو ظاهر.

١٩- المسأله التاسعه عشره : فى كيفيه العلم بذى السبب

قال: وذو السبب إنما يعلم به كليا.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص: ٢٣٨٥

١- فى الفصل السادس من مقاله الخامسه من نفس الشفاء فى البحث عن العقل البسيط (ص ٣٥٨ ط ١) حيث قال: فنقول إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثه.. الخ.

أقول: إعلم أن الشيء إذا كان ذا سبب فإنه إنما يعلم بسببه لأنه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه، فإذا نظر إليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه، فذو السبب إنما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه. إذا ثبت هذا فإن ذا السبب إنما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضاً، وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضى الجزئية.

وتحقيق هذا أنك إذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه وصفاته الكليه التي يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً، والكسوف وإن كان شخصياً فإنه عند ذلك يصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في شخص، والنوع المجموع في شخص، له معقول كلي لا يتغير وما يستند إليه من صفاته وأحواله يكون مدركاً بالعقل فلا يتغير فإنه كلما حصلت علل الشخصى وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئى، فيقال: إن هذا الشخصى أسبابه كذا، وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصى أو مثله فيكون كلياً بعلة.

٢٠- المسألة العشرون : فى تفسير العقل

قال: والعقل غريزه يلزمها العلم بالضروريات عند سلامه الآلات.

أقول: هذا هو المحقق فى تفسير العقل، وقد فسره قوم بأنه العلم بوجود الواجبات واستحاله المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر، وهو ضعيف لعدم الملازمه بين التلازم والاتحاد.

قال: ويطلق على غيره بالاشتراك.

أقول: لفظه العقل مشتركه بين قوى النفس الانسانيه وبين الموجود المجرد فى ذاته وفعله معاً، ويندرج تحته عند الأوائل عقول عشره سبق البحث فيها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٩]

ص: ٢٣٨٦

أما القوى النفسانية فيقال: عقل علمي وعقل عملي، أما العلمي فأول مراتبه الهيولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي.

وثانيها العقل بالملكه وهو الذي استعد بحصول العلوم الضرورية لإدراك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكه الانتقال إلى النظريات، وأعلى درجات هذه المرتبه ما يسمى القوه القدسيه، وأدناها مرتبه البليد الذي تثبت أفكاره دون حصول مطالبه، وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه.

وثالثها العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبه من العلوم الضرورية لا على أنها بالفعل موجوده.

ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوه.

وأما العملي فيطلق على القوه التي باعتبارها يحصل التمييز بين الأمور الحسنه والقييحه، وعلى المقدمات التي يستنبط بها الأمور الحسنه والقييحه، وعلى فعل الأمور الحسنه والقييحه.

٢١- المسأله الحاديه والعشرون : في الاعتقاد والظن وغيرهما

قال: والاعتقاد يقال لأحد قسميه.

أقول: الاعتقاد من الأمور الضرورية، لكن اختلفوا في أنه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغاير لها؟ فقال جماعه بالأول، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني، وأبطله أبو علي الجبائي بأنه لو كان كذلك لكان إما مثلاً للعلم وهو المطلوب أو ضداً فلا يجتمعان مع أنهما قد يجتمعان أو مخالفاً فلا ينتفیان بالضد الواحد.

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٠]

ص: ٢٣٨٧

والتحقيق هنا أن نقول: إن الاعتقاد أحد قسمي العلم، وذلك لأننا قد بينا أن العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما، والاعتقاد هو التصديق وهو قسم من قسمي العلم.

قال: فيتعاكسان في العموم والخصوص.

أقول: هذا نتيجة ما مضى، والذي نفهم منه أن الاعتقاد قد ظهر أنه أحد قسمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار، لأن العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد، والاعتقاد باعتبار آخر أعم من العلم لأنه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد. فهذا ما ظهر لنا من قوله: فيتعاكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص.

واعلم أن لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا، وذلك لأن الاعتقاد إنما يكون قسما من العلم لو أخذ العلم التصديقي بالاعتبار الأعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد، وحينئذ لا يتم التعاكس لأن الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب أن يراد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه.

قال: ويقع فيه التضاد بخلاف العلم.

أقول: أعلم أن الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف، والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد، وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي على الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين، وقال به أبو هاشم أولا ثم حكم بأن تضاده إنما هو لتعلقه بالايجاب والسلب لا غير، أما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقيه فيه.

قال: والسهو عدم ملكه العلم (1) وقد يفرق بينه وبين النسيان.

[شماره صفحه واقعي : ٣٤١]

ص: ٢٣٨٨

١- وفي (ت): والسهو عدم ملكته، والباقيه كلها كما اخترناه.

أقول: هذا هو المشهور عند الأوائل والمتكلمين، وذهب الجبائيان إلى أن السهو معنى يضاد العلم، وقد فرق الأوائل بينه وبين النسيان فقالوا: إن السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا.

قال: والشك تردد الذهن بين الطرفين.

أقول: الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على التساوي وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الأوائل وأبي هاشم. وقال أبو علي: إنه معنى يضاد العلم، واختاره البلخي لتجدده بعد أن لم يكن، وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات.

قال: وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالأخر فيتغير الاعتبار لا الصور.

أقول: أعلم أن العلم والاعتقاد من قبيل النسب والإضافات يصح تعلقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد، إذا عرفت هذا فإذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آله ينظر به، وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئا منظورا فيه، وكون الشيء معلوما مغاير لاعتبار كونه علما فلا بد من تغير الاعتبار، أما الصور فلا وإلا لزم وجود صور لا تنهاى بالنسبة إلى معلوم واحد، لأن العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعترين. (واعلم) أن العلم بالعلم علم بكيفية وهيئه للعالم يقتضى النسبة إلى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب إليه الجبائيان.

قال: والجهل بمعنى يقابلهما وآخر (1) قسم لأحدهما.

أقول: أعلم أن الجهل يقال على معنيين: بسيط ومركب، فالبسيط هو عدم

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۲]

ص : ۲۳۸۹

۱- أى بمعنى آخر. وفى (م ش ص د): وبآخر. وفى (ز): وتأخر.

العلم عما من شأنه أن يكون عالما، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابله العدم والملكه. والمركب هو اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره، ويسمى الأول بسيطا نظرا إلى عدم تركيبه والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقه.

قال: والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان.

أقول: الظن ترجيح أحد الطرفين - أعنى طرف الوجود وطرف العدم - ترجيحا غير مانع من النقيض، ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم.

واعلم أن رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان، لأن الأول ظن لا غير والثاني قد يكون علما.

قال: ويقبل الشده والضعف وطرفاه علم وجهل.

أقول: لما كان الظن عباره عن ترجيح الاعتقاد من غير منع النقيض وكان للترجيح مراتب داخله بين طرفى شده فى الغايه وضعف فى الغايه كان قابلا للشده والضعف، وطرفاه العلم الذى لا مرتبه بعده للرجحان والجهل البسيط الذى لا ترجيح معه البتة أعنى الشك المحض.

٢٢- المسأله الثانيه والعشرون : فى النظر و أحكامه

قال: وكسبى العلم يحصل بالنظر مع سلامه جزئيه ضروره.

أقول: قد بينا أن العلم ضربان: ضرورى لا- يفتقر إلى طلب وكسب، ونظرى يفتقر إليه. فالثانى هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أمور ذهنيه للتوصل إلى أمر مجهول، فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع فى الأمور الذهنيه كذلك يقع فى الأشياء الخارجيه، فالتقييد بالأمور الذهنيه يخرج الأخير عنه.

ثم الترتيب الخاص قد يراد لاستحصا ما ليس بحاصل، وقد لا يكون كذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص: ٢٣٩٠

فالثانى ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الأربع للنظر أعنى المادة والصوره والغايه وفيه إشاره إلى الفاعل، وهذه الأمور قد تكون تصورات هى إما حدود أو رسوم يستفاد منها علم بمفرد، وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق.

واعلم أن النظر لما كان مركبا اشتمل بالضروره على جزء مادى وجزء صورى، فالمادى هو المقدمات والصورى هو الترتيب بينها، فإذا سلم هذان الجزآن بأن كان الحمل والوضع والربط والجهه على ما ينبغى وكان الترتيب على ما ينبغى حصل العلم بالمطلوب بالضروره هذا فى التصديقات، وكذا فى التصورات فإنه إذا كان الحد مشتتلا على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعاً، وإليه أشار المصنف بقوله: مع سلامه جزئيه يعنى الجزء المادى والجزء الصورى.

واعلم أن الناس اختلفوا هنا، فقال من لا- مزيد تحصيل له: إن النظر لا يفيد العلم لأن العلم بإفادته للعلم إن كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه، وإن كان نظريا تسلسل، ولأن النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس فى آرائهم لا- اشتراكهم فى العلوم الضرورية التى هى مبادئ النظرية. وذهب المحققون إلى أنه يفيد العلم بالضروره فإننا متى اعتقدنا أن العالم ممكن وأن كل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضروره بأن العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهه الأولى بقوله:

ضروره، ولا يجب اشتراك العقلاء فى الضروريات فإن كثيرا من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس إما لخفاء فى التصور أو لغير ذلك، وخرج الجواب عن الشبهه الثانيه بقوله: مع سلامه جزئيه، وذلك لأن اختلاف الناس فى الاعتقاد إنما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من أسباب الغلط، أما فى الجزء المادى أو الصورى فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامه الجزئين.

قال: ومع فساد أحدهما قد يحصل ضده.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص: ٢٣٩١

أقول: النظر إذا فسد إما من جهه المادة أو من جهه الصورة لم يحصل العلم، وقد يحصل ضده أعنى الجهل وقد لا يحصل، والضابط في ذلك أن نقول: إن كان الفساد من جهه الصورة لم تلزم النتيجة الباطله وإن كان من جهه المادة لا غير كان القياس منتجا، فإن كانت الصغرى في الشكل الأول صادقه والكبرى كاذبه في كل واحد (1) كانت النتيجة كاذبه قطعاً وإلا جاز أن تكون صادقه وأن تكون كاذبه.

وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وإلا لكان المحق إذا نظر في شبهه المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنه معارض بالنظر الصحيح، فإن شرط اعتقاد حقيه المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد أيضاً.

قال: وحصول العلم عن الصحيح واجب.

أقول: اختلف الناس هنا، فالمعتزله على أن النظر مولد للعلم وسبب له، والأشاعره قالوا: إن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم، واستدلوا على ذلك بأن العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الأعمال، فيكون العلم من فعله، والمعتزله لما أبطلوا القول باستناد الأفعال الحيوانيه إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال، ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفى عند انتفائه حكموا عليه بأنه سبب له كما في سائر الأسباب. والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه، فإننا نعلم قطعاً أنه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فإنه يجب حصول النتيجة، قالت الأشاعره: التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما ظاهر.

قال: ولا حاجه إلى المعلم.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص: ٢٣٩٢

١- أى في كل واحد من الضروب. وفي (م): في كل واحده. ولكن الصواب ما اخترناه كما في النسخ الأخرى كلها.

أقول: ذهبت الملاحده إلى أن النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا- بد من معونه من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الأشياء وأقربها من دون مرشد، وأطبق العقلاء على خلافه لأننا متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجه سواء كان هناك معلم أو لا، وصعوبه تحصيل المعرفه بأظهر الأشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون المعلم، وقد ألزهم المعتزله الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إياه بواسطه المعجزه، فلو توقفت المعرفه بالله تعالى عليه دار، ولأن احتياج كل عارف إلى معلم يستلزم حاجه المعلم إلى آخر ويتسلسل. وهذان الإلزامان ضعيفان، لأن الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد إلى استنباط الأحكام من الأدله التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواه عقل المعلم لعقولنا، أما على تقدير الزيادة فلا.

قال: نعم لا بد من الجزء الصورى.

أقول: يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لا- بد مع حصول المقدمتين فى الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجه وهو الجزء الصورى للنظر، إذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبيه لجيمع العقلاء ولم يقع خلل لأحد فى اعتقاده. وقيل: لا- حاجه إليه وإلا- لزم التسلسل أو اشتراط الشئ بنفسه وهو سهو، فإن التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر إلى الترتيب إنما هو الأجزاء الماديه خاصه.

قال: وشرطه عدم الغايه وضدها وحضورها.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذى هو غايه النظر وإلا لزم تحصيل الحاصل، ويشترط أيضا عدم ضدها أعنى الجهل المركب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر فى طرفه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص : ٢٣٩٣

ويشترط أيضا حضورها (١) أعنى حضور المطلوب الذى هو الغايه، إذ الغافل عن الشئ لا يطلبه والنظر نوع من الطلب.

قال: ولو جوب ما يتوقف عليه العقليان (٢) وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا.

أقول: اختلف الناس فى وجوب النظر هل هو عقلى أو سمعى؟ فذهبت المعتزله إلى الأول والأشاعره إلى الثانى، أما المعتزله فاستدلوا على وجوب النظر عقلا- بأن معرفه الله تعالى واجبه مطلقا ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فهاهنا ثلاث مقدمات: إحداها: أن معرفه الله تعالى واجبه مطلقا، واستدلوا على ذلك بوجهين: الأول: أن معرفه الله تعالى دافعه للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلا- الثانى: أن شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثيره، والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفه ضروره. الثانى: أن معرفه الله تعالى لا تتم إلا بالنظر وذلك قريب من الضروره إذ المعرفه ليست ضروريه قطعيا فهي كسببه ولا- كاسب سوى النظر إذ التقليد يستند إليه وتصفيه الخاطر إن انفلت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضروره. الثالثه: أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وإلا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا أو لزم تكليف ما لا يطاق، لأن الشرط إذا لم يكن واجبا جاز تركه، فحينئذ إما أن يجب على المكلف المشروط أو لا- والثانى يلزم منه خروجه عن كونه واجبا مطلقا، والأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق، إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط إيجاب لغير المقدور وهو محال، فثبت أن وجوب النظر عقلى ولا يجب سمعا خاصه وإلا لم يجب، والتالى باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطيه أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم إفحام الأنبياء لأن النبى إذا جاء إلى

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص: ٢٣٩٤

- ١- وذلك لأن طلب المجهول المطلق محال، فمن يطلب شيئا فلا بد من أن يدرك منه أولا شيئا.
- ٢- وفى (م ز): العقليات بالجمع. والنسخ الأخرى كلها بالثنى كما فى الشرح.

المكلف وأمره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر، فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب إلى النبي لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب عقلي فينتفى الوجوب على تقدير الوجوب السمعي. إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ولو جوب ما يتوقف عليه العقلان، أشار بلفظه ما إلى المعرفة والعقلان أشار به إلى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس. وقوله: وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته، يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب العقلي وضده هو الوجوب السمعي. وقوله: على تقدير ثبوته، يعنى لو فرض الوجوب سمعيا لم يكن واجبا، فهذا ما فهمناه من كلامه فى هذا الموضع.

وأما الأشعريه فقد احتجوا بوجهين: الأول: قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) نفى التعذيب بدون البعث فلا يكون النظر واجبا قبلها. الثانى:

لو وجب النظر فإما لفائده عاجله والواقع مقابلها أو آجله وحصولها ممكن بدون النظر، فتوسط النظر عبث وكذا إن لم يكن لفائده، ثم قالوا: ما ألزمتونا به من الافحام على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي، لأن وجوب النظر وإن كان عقليا إلا أنه كسبى، فالمكلف إذا جاءه النبى وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه، ولا يعرف صدقه إلا بالنظر، والنظر لا- يجب عليه بالضروره بل بالنظر، فقبل النظر لا- يعرف وجوبه فله أن يقول: لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، وذلك يستلزم الافحام أيضا.

والجواب عن الأول التخصيص، وهو حمل نفى التعذيب المتوقف على الرساله على ترك التكليف السمعي، أو تأول الرسول بالعقل جمعا بين الأدله.

وعن الثانى أن الفائده عاجله وهى زوال الخوف وآجله وهى نيل الثواب بالمعرفه الذى لا يمكن الابتداء به فى الحكمه.

وعن الثالث أن وجوب النظر وإن كان نظريا إلا أنه فطرى القياس، فكان الإلزام عائدا على الأشاعره دون المعتزله.

[شماره صفحه واقعى : ۳۴۸]

ص: ۲۳۹۵

قال: وملزوم العلم دليل والظن أماره.

أقول: لما كان النظر متعلقا بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق، فالمستلزم للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى أماره، وقد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العله.

قال: وبسائطه عقليه ومركبه لاستحاله الدور.

أقول: بسائط الدليل يعنى به مقدماته فإن الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحده من تينك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبه إلى الدليل وإن كانت مركبه فى نفس الأمر. إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقليه محضه وقد تكون مركبه من عقلى وسمعى، ولا- يمكن تركيبها من سمعيات محضه وإلا- لزم الدور لأن السمعى المحض ليس بحجه إلا بعد معرفه صدق الرسول، وهذه المقدمه لو استفيدت بالسمع دار بل هى عقليه محضه، فإذا ن إحدى مقدمات النقليات كلها عقليه، والضابط فى ذلك أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز إثباته بالنقل، وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبه إلى العقل لا يجوز إثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز إثباته بهما.

قال: وقد يفيد اللفظى القطع.

أقول: قيل: إن الأدله اللفظيه لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنيه وهى:

اللغه والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلى، والحق خلاف هذا فإن كثيرا من الأدله اللفظيه تعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها.

قال: ويجب تأويله عند التعارض.

أقول: إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلى ونقلى وجب تأويل النقل، أما مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الأدله، وأما مع تعارض العقلى والنقلى

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ٢٣٩٦

فكذلك أيضا. وإنما خصصنا النقلى بالتأويل لامتناع العمل بهما وإلغائهما والعمل بالنقلى وإبطال العقلى لأن العقلى أصل للنقلى، فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضا، فوجب العدول إلى تأويل النقلى وإبقاء الدليل العقلى على مقتضاه.

قال: وهو قياس وقسيمه.

أقول: الضمير فى وهو عائد على الدليل مطلقا، واعلم أن الدليل ينقسم إلى ثلاثه أقسام: قياس واستقراء وتمثيل، وإلى الأخيرين أشار بقوله: وقسيمه، وذلك لأن الاستدلال إما أن يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر. فالأول هو أجلى الأدله وأشرفها لأفادته اليقين وهو المسمى بالقياس أخذنا من المحاذاه، كأن القائس يطلب محاذاه النتيجة للمقدمتين فى العلم، والثانى الاستقراء أخذنا من قصد القرى قرىه فقريه، كأن المستقري يتبع الجزئيات، والثالث التمثيل.

قال: فالقياس اقترانى واستثنائى.

أقول: القياس إما أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل أو بالقوه، والأول يسمى الاستثنائى والثانى الاقترانى، مثال الأول: إن كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج أنه حيوان فالنتيجه مذكوره بالفعل، أو نقول: لكنه ليس بحيوان ينتج أنه ليس بانسان، فالنقيض مذكور فى القياس بالفعل. ومثال الثانى:

كل انسان حيوان وكل حيوان جسم، ينتج كل انسان جسم وهو مذكور فى القياس بالقوه.

قال: فالأول باعتبار الصوره القريبه أربعه والبعيده اثنان.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن القياس الاقترانى له اعتباران: أحدهما بحسب مادته أعنى مقدماته، والثانى بحسب صورته أعنى الهيئه والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلا، وهو بهذا الاعتبار على أربعه أقسام كل قسم سموه شكلا، لأن الحد الأوسط إن كان محمولا

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

ص: ٢٣٩٧

فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا: كل (ج ب) وكل (ب ا)، وإن كان محمولا فىهما فهو الثانى كقولنا: كل (ج ب) ولا- شئ من (ا ب)، وإن كان موضوعا فىهما فهو الثالث كقولنا: كل (ج ب) وكل (ج ا)، وإن كان موضوعا فى الصغرى محمولا- فى الكبرى فهو الرابع كقولنا: كل (ج ب) وكل (ا ج)، وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبه. وأما بالنظر إلى المادة فله اعتباران أيضا: أحدهما باعتبار صورته كل مقدمه والثانى باعتبار مادتها، فبالاعتبار الأول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيده ينقسم إلى قسمين: حملى وشرطى، فالحملى كما قلنا، والشرطى كقولنا: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (ج د) ف (ه ز) ينتج كلما كان (أب) ف (ه ز) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (أب) ف (ه ز) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (أب) ف (ه ز) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (أب) ف (ه ز).

قال: وباعتبار المادة القريبه خمسه والبعيده أربعه.

أقول: مقدمات القياس هى المادة البعيده له باعتبار مقدمه مقدمه ومجموعها لا باعتبار صورته خاصه وشكل معين هى المادة القريبه، ومقدمات القياس أربع:

مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلاات، هذا باعتبار المادة البعيده. وأما باعتبار المادة القريبه فأقسام القياس خمس: البرهان والجدل والخطابه والسفسطه والشعر.

قال: والثانى متصل فنتجه أمران وكذا غير الحقيقى من المنفصل، ومنه ضعفه.

أقول: الثانى هو الاستثنائى وهو ضربان: الأول: أن تكون مقدمته الشرطيه متصله وينتج منه قسمان: أحدهما: استثناء عين المقدم لعين التالى، والثانى:

استثناء نقيض التالى لنقيض المقدم. والثانى: أن تكون منفصله وهو قسمان أيضا:

أحدهما أن تكون غير حقيقه، والثانى أن تكون حقيقه، فغير الحقيقه ضربان:

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص: ٢٣٩٨

مانعه الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم، ومانعه الخلو وينتج قسمان منها أيضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم. وأما الحقيقه فإنها تنتج أربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس، ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس.

قال: والأخيران يفيدان الظن، وتفاصيل هذه الأشياء مذكوره في غير هذا الفن.

أقول: يريد بالأخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم، واعلم أن تفاصيل هذه الأشياء وبيان شرائطها مذكوره في علم المنطق وإنما انساق الكلام إليه هنا.

قال: والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال، فإن تشابهت (1) عرض الوضع للمجرد وإلا- تتركب مما لا يتناهى.

أقول: هذه المسأله وما بعدها من تتمه مباحث التعقل، وقد ادعى هنا أن التعقل والتجرد متلازمان بمعنى أن كل عاقل مجرد وبالعكس (أما الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدم بأن التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل إما أن ينقسم أو لا، والثاني هو المراد والأول باطل لأن انقسام المحل يستدعي انقسام الحال، إذ الحال إما أن يحل بتمامه في جزئى المحل أو في أحد جزئيه أو لا- يحل في شئ منه، والأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر أو تعدد الواحد إن اتحدا، والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض.

فإذا ثبت ذلك فالجزءان إما أن يتشابهها أو يختلفا، والأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء للصوره العقليه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٢]

ص: ٢٣٩٩

١- أى فإن تشابهت أقسام المحل المستفاده من قوله: لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال. والمحل هو القوه العاقله فى المقام.

وذلك بحسب ما فى المحل من الانقسامات الممكنة.

قال: ولاستلزام التجرد صحه المعقوليه المستلزمه لإمكان المصاحبه.

أقول: هذا دليل الحكم الثانى وهو أن كل مجرد عاقل، وتقريره أن كل مجرد فإنه يصح أن يكون معقولا بالضروره، إذ العائق عن التعقل إنما هو المادة لا غير وكلما صح أن يكون معقولا وحده صح أن يكون معقولا مع غيره وهو قطعى، فإذن كل مجرد فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول: هذه الصحه إما أن تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل أو لا، والأول محال لأن الثبوت فى العقل نوع من المقارنه فيلزم توقف إمكان الشئ على وقوعه وهو باطل بالضروره والثانى هو المطلوب.

وهذا الدليل عندى فى غايه الضعف، لأن توقف إمكان مقارنه المجرد المعقول للصوره المعقوله على ثبوت مقارنه المجرد للعقل لا- يقتضى توقف الإمكان على الوقوع، إذ الإمكان هنا عائد إلى مقارنه المعقول للمعقول وهى غير، والثبوت عائد إلى مقارنه المعقول للعاقل وهى غير فلا يلزم ما ذكر من المحال.

٢٣- المسأله الثالثه والعشرون : فى أحكام القدره

قال: ومنها القدره وتفارق الطبيعه والمزاج بمقارنه الشعور والمغايره فى التابع.

أقول: لما فرغ من البحث عن العلم شرع فى البحث عن القدره، وأشار بقوله:

ومنها أى ومن الكيفيات النفسانيه لأنها صفه قائمه بذوات الأنفس.

واعلم أن الجسم من حيث هو غير مؤثر وإلا لتساوت الأجسام فى ذلك، وإنما يؤثر باعتبار صفه قائمه به، والصفه المؤثره إما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين إما أن يتشابه التأثير أو يختلف، فالأقسام أربعه: أحدها:

الصفه المقترنه بالشعور المتفقه فى التأثير وهى القوه الفلكيه. الثانى: المقترنه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص: ٢٤٠٠

بالشعور المختلفه فى التأثير وهى القوه الحيوانيه أعنى القدره التى يأتى البحث عن أحكامها. الثالث: الصفه المؤثره غير المقترنه بالشعور المتشابهه فى التأثير وهى القوه الطبيعیه. الرابع: غير المقترنه بالشعور المختلفه فى التأثير وتسمى النفس النباتیه.

إذا عرفت هذا فنقول: القدره مغايره للطبيعیه والمزاج، أما الأول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعیه، وأما الثانى فلأن المزاج كيفیه متوسطه بين الحراره والبروده فيكون من جنسهما فتكون تابعه أعنى تأثيره من جنس تأثيرهما، وأما القدره فإن تأثيرها مضاد لتأثيرهما وإلى هذا أشار بقوله: والمغايره فى التابع.

قال: مصححه للفعل بالنسبه.

أقول: القدره صفه تقتضى صحه الفعل من الفاعل لا- إيجابه، فإن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك معا فلو اقتضت الإيجاب لزوم المحال، ومعنى قوله:

بالنسبه أى باعتبار نسبه الفعل إلى الفاعل وذلك لأن الفعل صحيح فى نفسه لا يجوز أن يكون للقدره مدخل فى صحته الذاتيه لأن الإمكان للممكن واجب وأما نسبه إلى الفاعل فجاز أن يكون معللا، هذا الذى فهمناه من قوله: بالنسبه.

قال: وتعلقها بالطرفين.

أقول: هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزله وهو أن القدره متعلقه بالضدين، وقالت الأشاعره: إنما تتعلق بطرف واحد، وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب.

قال: وتتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافى ولزوم أحد محالين لولاه.

أقول: هذا مذهب الحكماء والمعتزله، وقالت الأشاعره: إنها مقارنه للفعل، والضروره قاضيه بطلان هذا فإن القاعد يمكنه القيام قطعا، والأشاعره بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتى بطلانه وهو أن العرض لا يبقى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٤]

ص: ٢٤٠١

ثم المعتزله استدلووا على مقاتلتهم بوجوه ثلاثه: الأول: أن القدره لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر، والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله، وبيان الملازمه أن تكليف ما لا- يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكنا من الإيمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق. الثانى: لو لم تكن القدره متقدمه على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدره مع فرض الحاجه إليها وهو تناف ظاهر، وبيان الملازمه أن الحاجه إلى القدره إنما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحاله الاخراج يستغنى عن القدره وقبله لا قدره فلا حاجه إليها مع أن الفعل إنما يخرج بالقدره، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: وللتنافى. الثالث: لو لم تكن القدره متقدمه لزم إما حدوث قدره الله تعالى أو قدم الفعل، والقسمان محالان فالمقدم باطل، وإلى هذا أشار بقوله: ولزوم أحد محالين لولاه أى لولا التقدم، هذا ما خطر لنا فى تفسير هذا الكلام.

ويمكن أن يكون قوله: وللتنافى، إشاره إلى دليل مغاير للدليل الثانى الذى ذكرناه وهو أن القدره لو قارنت الفعل وقد بينا أن القدره تتعلق بالضدين فيلزم حصول الضدين معا وهو تناف، فيكون قوله: ولزوم أحد محالين من تتمه هذا الكلام، وهو أن نقول: لو كانت القدره مقارنه لزم اجتماع الضدين للقدره عليهما وهو تناف، فيلزم أحد محالين إما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما أو إيجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنه.

قال: ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر.

أقول: لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه، والدليل عليه أنه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته إليه وهو باطل بالضروره، ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بأن يكون ذلك الشئ مقدورا لكل واحد منهما وإن لم يقع إلا بأحدهما، ولهذا قال: ولا يتحد وقوع المقدور، ولم يقل: ولا يتحد المقدور.

قال: ولا استبعاد فى تماثلها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص: ٢٤٠٢

أقول: ذهب قوم من المعتزلة إلى أن القدر (١) مختلفه وبنوه على أصل لهم وهو أنه لا تجتمع قدرتان على مقدر واحد وإلا لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدر الواحد قادران وهو محال، وإذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدر واحد ثبت اختلاف القدر لأن التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق، ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدر واحد اندفع هذا الدليل وحينئذ جاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الأعراض.

قال: وتقابل العجز تقابل الملكة والعدم.

أقول: العجز عند الأوائل وجمهور المعتزلة أنه عدم القدره عما من شأنه أن يكون قادرا فهو عدم ملكة القدره، وذهبت الأشعريه إلى أنه معنى يضاد القدره لأنه ليس جعل العجز عدما للقدره أولى من العكس، وهو خطأ فإنه لا يلزم من عدم الأولويه عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت العجز معنى.

قال: وتغاير الخلق (٢) لتضاد أحكامهما والفعل.

أقول: الخلق ملكة نفسانيه تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سابقه فكر ورويه، وهو مغاير للقدره لتضاد أحكامهما، لأن القدره تتساوى نسبتها إلى الضدين والخلق ليس كذلك، والخلق أيضا يغاير الفعل لأنه قد يكون تكليفا.

٢٤- المسأله الرابعه والعشرون : فى الألم واللذه

قال: ومنها الألم واللذه وهما نوعان من الادراك تخصصا بإضافه تختلف بالقياس.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص : ٢٤٠٣

١- كما فى (م ص ز د) وكذا فى العبارة الآتية. وهى جمع القدره كثقبه وثقب، وغرفه وغرف.

٢- وفى (ت) وحدها: وتضاد الخلق. والشرح يوافق الوجه الأول الموافق لسائر النسخ كلها.

أقول: من الكيفيات النفسانية الألم واللذة والمرجع بهما إلى الإدراك، فهما نوعان منه تخصصا بإضافته تختلف بالقياس، لأن اللذة عبارته عن إدراك الملائم والألم عبارته عن إدراك المنافي، فهما نوعان من الإدراك تخصص كل واحد منهما بإضافته إلى الملائمة والمنافرة، وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الأشخاص، إذ قد يكون الشيء ملائما لشخص ومنافرا لآخر.

قال: وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية لا غير (1).

أقول: نقل عن محمد بن زكريا الطبيب (أن اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها إنما تعرض بانفعال يعرض للحاسه يقتضيه تبدل حال) وهو غير جيد فإنه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، ولهذا نلتذ بصوره نشاهدها من غير سابقه إِبصار لها حتى لا تجعل اللذة عبارته عن الخلاص عن ألم الشوق.

قال: وقد يستند الألم إلى التفرق.

أقول: للألم سببان: أحدهما: تفرق الاتصال فإن مقطوع اليد يحس بالألم

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٧]

ص: ٢٤٠٤

١- كما في (م ت د ص ش) وهذه عبارته صحيحه اخترناها. وكلمه غير كما في المطبوعه زائده. وهذا التصحيح قد تطرق في كتب أخرى كالأسفار حيث قال: وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكريا الرازى أن اللذة عبارته عن الخروج عن الحال الغير الطبيعى.. الخ (ج ٢ ط ١ ص ٣٨)، وكالمباحث المشرقيه للفخر الرازى حيث قال: زعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارته عن الخروج عن حاله الغير الطبيعى، والألم عبارته عن الخروج عن حاله الطبيعى، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.. الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٨٧) وعبارته الأسفار مأخوذه من المباحث. ولكن العباره محرفه وقد تصرف فيها من لا دربه له في فهم أساليب العبارات العلميه. والعباره في نسخه مخطوطه من المباحث عندنا هكذا: زعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارته عن الخروج عن حاله الطبيعى، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.. الخ. وعبارته الخواجه موافقه لها، ونسخه التجريد المنسوبه إلى خط الخواجه أيضا موافقه لما اخترناه. ثم قد نقل الفخر في المحصل عبارته الرازى هكذا: ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارته عن الخلاص عن الألم (ص ٧٥ ط مصر).

بسبب تفرق اتصالها عن البدن، وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين بأن التفرق عدمي فلا يكون عله للوجودي، وفيه نظر لأن التفرق ليس عدما محضا فجاز التعليل به على أن التفرق إنما كان عله بالعرض، فإن العله بالذات إنما هي سوء المزاج. الثاني: سوء المزاج المختلف (١) لأن الحمى توجب الألم ولا تفرق هناك، وإنما قلنا المختلف لأن سوء المزاج المتفق لا يقتضى التألم. قال: وكل منهما حسي وعقلي وهو أقوى.

أقول: يريد قسمه الألم واللذة بالنسبة إلى الحس والعقل، وذلك لأن جماعه أنكروا العقلي منهما، والحق خلافه فإننا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقليه لا تعلق للحس بها وتآلم بفقدانها بل هذه اللذة أقوى من اللذة الحسيه، ولهذا كثيرا ما تترك اللذة الحسيه لأجل اللذة الوهميه لا-العقليه فكيف العقليه، وأيضا فإن الحس إنما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلق له بالأموال الكليه، والعقل يدرك باطن الشئ ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل، فيكون إدراكه أتم فتكون اللذة فيه أقوى.

٢٥- المسأله الخامسه والعشرون : في الإراده والكراهه

قال: ومنها الإراده والكراهه وهما نوعان من العلم.

أقول: من الكيفيات النفسانيه الإراده والكراهه، وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم، وذلك لأن الإراده عباره عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بما فى الفعل من المصلحه، والكراهه علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسده، هذا مذهب جماعه. وقال آخرون: إن الإراده والكراهه زائدتان على هذا العلم

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص: ٢٤٠٥

١- لأن المتفق أى المستوى صارت حراره الحمى متمكنه فيه كالمزاج له (الأسفار ج ٢ ط ١ ص ٣٨).

مترتبان عليه، لأننا نجد من أنفسنا ميلا إلى الشيء أو عنه مترتبا على هذا العلم، وهى تفارق الشهوه فإن المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي.

قال: وأحدهما لازم مع التقابل.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن أحدهما أى إرادته الشيء تستلزم كراهه ضده فإن الكراهه للضد أحدهما يعنى أحد الأمرين إما الإراده أو الكراهه لازم للإرداه للشيء مع تقابل المتعلقين أعنى الشيء والضد. وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر إليه، وذهب قوم إلى أن إرادته الشيء نفس كراهه الضد وهو غلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

ويحتمل أن يكون معنى قوله: وأحدهما لازم مع التقابل، أى أن أحدهما لازم للعلم قطعا إذ المعلوم إما أن يشتمل فعله على نوع من المصلحه أو على نوع من المفسده، فأحد الأمرين لازم لكن لا يلزمه أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه.

قال: ويتغير اعتبارهما بالنسبه إلى الفاعل وغيره.

أقول: الذى يظهر لنا من هذا الكلام أن الإراده والكراهه يتغير اعتبارهما بالنسبه إلى الفاعل بالإرادته وغيره، وذلك لأن الإراده إن كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهى عبارته عن صفه تقتضى تخصيصه بالإيجاد دون غيره مما عداه من الأفعال فى وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات، وإن كانت لفعل الغير فإنها لا تؤخذ بهذا المعنى.

قال: وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوه والنفره.

أقول: الإراده قد تراد والكراهه قد تكره، وهذا حكم ظاهر لكن الإراده المتعلقة بالإرادته ليست هى الإراده المتعلقة بالفعل لأن اختلاف المتعلقة يقتضى اختلاف المتعلقةات (1) أما الشهوه والنفره فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهو لا

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٩]

ص: ٢٤٠٦

١- الأول بالفتح والثانى بالكسر.

تشتهى وكذلك النفرة لا ينفر عنها، لأن الشهوة والنفرة إنما تتعلقان بالمدرک لا بمعنى أنه يجب أن يكون موجودا، فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدرکين.

قال: فهذه کیفیات تفتقر إلى الحياه وهى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطه باعتدال المزاج عندنا.

أقول: هذه کیفیات النفسانيه التى ذكرها مشروطه بالحياه وهو ظاهر، ثم فسر الحياه بأنها صفة تقتضى الحس والحركة، وزادها إيضا بقوله: مشروطه باعتدال المزاج، ثم قيد ذلك بقوله: عندنا، ليخرج عنه حياه واجب الوجود فإنها غير مشروطه باعتدال المزاج ولا تقتضى الحس والحركة.

قال: فلا بد من البنيه.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم من اشتراط الحياه باعتدال المزاج، فإن ذلك إنما يتحقق مع البنيه وهذا ظاهر، والأشاعره أنكروا ذلك وجوزوا وجود حياه فى محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان.

قال: وتفتقر إلى الروح (١).

أقول: الحياه تفتقر إلى الروح، وهى أجسام لطيفه متكونه من بخاريه الاخلاط ساريه فى العروق تنبعث من القلب، وحاجه الحياه إليها ظاهره.

قال: وتقابل الموت تقابل العدم والملكه.

أقول: الموت هو عدم الحياه عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياه مقابله العدم والملكه، وذهب أبو على الجبائى إلى أنه معنى وجودى يضاد الحياه لقوله تعالى: الذى خلق الموت والحياه والخلق يستدعى الایجاد وهو ضعيف، لأن

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

ص: ٢٤٠٧

١- أى الروح البخارى وهى من صفوه الاخلاط الأربعة ولا جسم أطف منه وهى المطيه الأولى للنفس.

الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعى كون المقدور وجوديا.

٢٦- المسأله السادسه و العشرون : فى باقى الكيفيات النفسانيه

قال: ومن الكيفيات النفسانيه الصحه والمرض.

أقول: الصحه والمرض من الكيفيات النفسانيه عند الشيخ، أما الصحه فقد حدها فى الشفاء بأنها ملكه فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعیه وغيرها على المجرى الطبيعى غير مؤوفه، والمرض حاله أو ملكه مقابله لتلك (١).

وهنا إشكال فإن المتضادين يدخلان تحت جنس واحد، فالصحه إن دخلت فى الحال والملكه فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال، فسوء المزاج إن كان هو الحراره الزائده مثلا فهو من الكيفيات الفعليه لا من الحال والملكه، وإن كان هو اتصاف البدن بها فهو من مقوله أن ينفع، وسوء التركيب عباره عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى يخل بالأفعال، ولا شئ من هذه بحال ولا ملكه وتفرق الاتصال عدمى لا يدخل تحت مقوله.

قال: والفرح والغم.

أقول: الفرح أحد الكيفيات النفسانيه وكذا الغم، والسبب المعد للفرح كون

[شماره صفحه واقعى : ٣٦١]

ص: ٢٤٠٨

١- أى مقابله للصحه. وفى (م) وحدها: مقابله لذلك أى مقابله لذلك الحد. والوجه الأول مطابق لعباره الشيخ كما فى نسخه عتيقه من الشفاء عندنا حيث قال فى الفصل الثانى من مقاله السابعه من قاطيغورياس منطق الشفاء: الصحه وهى ملكه فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعیه وغيرها على المجرى الطبيعى غير مؤوفه، وسواء نسبت إلى البدن كله أو إلى عضو واحد، وسواء كانت بالحقيقه أو بحسب الحس، فإن الذى بحسب الحس رسمه بحسب الحس. والمرض حاله أو ملكه مقابله لتلك فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل تكون هناك آفه فى الفعل.. الخ.

حامله الذى هو الروح على أفضل أحواله فى الكم والكيف، والفاعل تخيل الكمال (1)، وأضداد هذه أسباب للغم.

قال: والغضب والحزن والههم والخجل والحقد.

أقول: هذه أيضا من الأعراض النفسانية، واعلم أن جميع العوارض النفسانية تسلتزم حركة الروح إما إلى داخل أو خارج، والأول إن كانت كثيرة فكما فى الفزع أو قليله فكما فى الحزن، والثانى إما دفعه فكما فى الغضب أو يسيرا يسيرا فكما فى اللذه، وقد يتفق أن يتحرك إلى جهتين دفعه واحده إذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فإنه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان، وكالخجل الذى تنقبض الروح معه أولا إلى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فتنبسط ثانيا، ويعتبر فى الحقد غضب ثابت وعدم سهوله الانتقام وعدم صعوبته.

٢٧- المسألة السابعه والعشرون : فى الكيفيات المختصه بالكميات

قال: والمختصه بالكميه إما المتصله كالاستقامه والاستداره والانحناء والتغير والتقييب والشكل والخلقه، أو المنفصله كالزوجيه والفرديه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع فى الكيفيات المختصه بالكميات، ونعنى بها الكيفيه التى تعرض للكميه أولا- وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض، واعلم أن الكم على قسمين: متصل ومنفصل، أما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامه والاستداره والانحناء والتغير والتقييب والشكل والخلقه، وأما المنفصل فقد يعرض له أيضا أنواع آخر من الكيف كالزوجيه والفرديه وغيرهما.

قال: فالمستقيم أقصر الخطوط الواصله بين نقطتين، وكما أنه موجود فكذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٢]

ص: ٢٤٠٩

١- التخييل مصدر مضاف خبر للفاعل.

أقول: رسم ارشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم هو أقصرها.

إذا عرفت هذا فنقول: الخط المستقيم موجود بالضرورة، أما الدائرة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية، فقد اختلف الناس في وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها، والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنف رحمه الله لأن الدائرة المحسوسة موجودة، فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط إلى جزء آخر، فإن لم ينطبق عليه فإن كان لزياده جزء أزلناه وإن كان لنقصان جزء ملأناه به وإن كان لنقصان أقل من جزء أو لزياده أقل منه لزم انقسام الجوهر وإمكان العمل أيضا.

قال: والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما.

أقول: إنه ربما توهم بعض الناس أن الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما، والتحقيق خلاف هذا فإن الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس بواحد إذ المستقيم يستحيل أن ينقلب إلى المستدير وبالعكس، وأيضا فإن المستقيم قد يكون وترا لقسى غير متناهيه (1) كثره وضد

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

ص: ٢٤١٠

١- كما في (م ص ز ذ ش) وفي بعض النسخ: غير متشابهه. والوجهان يفيدان معنى صحيحا إلا أن الأول متعين ولا تكون القسى غير المتناهيه على وتر إلا- غير المتشابهه، وأظن أن تعليقه أقيمت مقام غير المتناهيه ثم بدلت الكثره بالكثيره ليستقيم المعنى. والقسى المتشابهه هي التي تقبل الزوايا المتساويه، كما يرشدك بذلك العاشر من ثانيه اكرثا وذوسيوس بتحريه المحقق الماتن: إذا كانت في كره دوائر متوازيه ورسمت دوائر عظيمه تمر بأقطابها فإن القسى من الدوائر المتوازيه التي فيما بين الدوائر العظيمه متشابهه.

الواحد واحد لا غير، وإذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما، ويفهم منه أمران: أحدهما: أن التضاد منتف عن الاستقامه والاستداره العارضيتين للخط المستقيم والمستدير. والثاني: أن التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير.

قال: والشكل هيئه إحاطه الحد أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقه.

أقول: ذكر القدماء أن الشكل ما أحاط به حد أو حدود، والتحقيق أنه من باب الكيف فإنه هيئه تعرض للجسم بسبب إحاطه الحد الواحد أو الحدود به كالكريه والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقوله، وإذا اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقه.

المضاف

اشاره

قال: الثالث المضاف.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكيف وأقسامه شرع في المضاف وهو المقوله الثالثه من المقولات العشر، وهذه المقوله مع ما بعدها من المقولات كلها نسيه وهو قسم مقابل لما تقدم من المقولات، وفي هذا القسم مسائل:

١- المسأله الأولى : في أقسامه

قال: وهو حقيقى ومشهورى.

أقول: المضاف قد يقال لنفس الإضافه أعنى العارضه للشئ باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوه والبنوه، ويقال له: المضاف الحقيقى فإنه لذاته يقتضى الإضافه، وغيره أنما يقتضى الإضافه بواسطه، ويقال للذات التى عرضت لها الإضافه بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهورى، وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهورى باعتبار كونها معروضه للإضافه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص: ٢٤١١

٢- المسأله الثانيه : فى خواصه

قال: ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو القوه.

أقول: هاتان خاصتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره، إحداهما:

وجوب الانعكاس فإنه كما أن الأيب أب للابن فكذا الابن ابن للأب، والمراد بالانعكاس الحكم بإضافه كل واحد منها إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه كما مثلناه، فإن لم تراع هذه الحيشه لم يجب الانعكاس كما تقول: الأب أب للانسان.

الثانيه: التكافؤ فى الوجود بالفعل أو القوه والمتقدم مصاحب للمتأخر ذهنا.

قال: ويعرض للموجودات أجمع.

أقول: المضاف الحقيقى يعرض لجميع الموجودات، كما يقال للواجب تعالى:

قادر عالم خالق رازق، ويقال لنوع من الجواهر: إنه أب وابن وغيرهما، ويقال للخط: طويل وقصير، وللعدد: قليل وكثير، وللكيف: أسخن وأبرد، وللمضاف:

كالأقرب والأبعد (١)، وللأين: أعلى وأسفل، وللمتى: أقدم وأحدث، وللوضع: أشد استقامه وانحناء، وللملك: أكسى وأعرى، وللفاعل: أقطع وأصرم، وللانفعال: أشد تسخنا وتقطعا.

٣- المسأله الثالثه : فى أن الإضافه ليست ثابتة فى الأعيان

قال: وثبوتة ذهنى وإلا تسلسل ولا ينفع تعلق الإضافه بذاتها.

أقول: اختلف العقلاء هنا، فذهب قوم إلى أن الإضافه ثابتة فى الأعيان، لأن فوقيه السماء ليست عدما محضا ولا أمرا ذهنيا غير مطابق. وقال آخرون: إنها

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ٢٤١٢

١- باتفاق النسخ كلها.

عدميه فى الأعيان ثابتة فى الأذهان، وهو اختيار المصنف رحمه الله وأكثر المحققين.

والدليل عليه وجوه ذكرها المصنف: أحدها أن الإضافة لو كانت ثابتة فى الأعيان لزم التسلسل، لأن حلولها فى المحل إضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعى محلا وحلولا وذلك يوجب التسلسل.

أجاب الشيخ أبو على ابن سينا عن هذا (١) بأن قال: يجب أن نرجع فى حل

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٦]

ص: ٢٤١٣

١- أجب عنه الشيخ فى الفصل العاشر من ثالته إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٦٢) عبارته الشيخ المنقوله فى نسخ كشف المراد تغاير عبارته الشفاء فى الجملة. وقول الشارح بعد نقل كلام الشيخ: (وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب) يعطى أنه نقل كلامه من غير تصرف فيه وتحرير آخر، ولكن عرضها على الشفاء يوهم أن ما فى الكشف كأنه تحرير آخر من كلام الشيخ. كيف كان فقد نأتى هنا بعبارته الشيخ من نسخه مصححه عندنا صححناها فى أثناء تدريسنا إياها بمقابلتها على عده نسخ مخطوطه كريمه موجوده فى مكتبتنا المحقره على غايه الدقه والاتقان فى العمل فهى ما يلى: يجب أن نرجع فى حل هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق فنقول: إن المضاف هو الذى ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره فكل شئ فى الأعيان يكون بحيث ماهيته أنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشئ من المضاف، لكن فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه فالمضاف فى الأعيان موجود فإن كان للمضاف ماهيه أخرى فينبغى أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعقول بالقياس إلى غيره، وغيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافه أخرى فتنتهى من هذا الطريق الإضافات. وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع فهو من حيث إنه فى هذا الموضوع ماهيه معقوله بالقياس إلى هذا الموضوع وله وجود آخر، مثلا وهو وجود الأبوه وذلك الوجود أيضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لذى المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته، والكون أبوه مضاف لذاته، إنتهى. أقول: إن الشارح فى البحث عن التقابل وهو المسأله الحاديه عشره من ثانى المقصد الأول قال فى تعريف التضاييف ما هذا لفظه: المتقابلان إن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضاييف كالأبوه والبنوه.. إلى قوله فى تعريف الضدين فى المشهور: إن الضدين فى المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر.. الخ. وعلى هذا الوزن ينبغى أن يقال هاهنا فى تعريف الإضافة نحو عبارات الشيخ من يعقل، والمعقول ونظائرهما فى عبارته الشفاء والشارح عدل عنها إلى مقوله ونظائرهما كما فى الكتاب.

هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق فنقول: المضاف هو الذى ماهيته مقوله بالقياس إلى غيره، فكل شئ فى الأعيان يكون بحسب ماهيته (١) إنما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشئ هو المضاف، لكن فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه فالمضاف فى الأعيان موجود. ثم إن كان فى المضاف ماهيه أخرى فينبغى أن يجرى ما له من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعنى المقول بالقياس إلى غيره، وغيره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس إلى غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الإضافه بل هناك مضاف بذاته لا بإضافه أخرى فتنتهى من هذا الطريق الإضافات. وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع (٢) فله وجود آخر - مثلا وجود الأبوه فى الأب - أمر زائد على ذات الأب، وذلك الموجود أمر مضاف أيضا فليكن هذا عارضا من المضاف لذى المضاف (٣) وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه لا لإضافه أخرى. فالكون محمولا مضاف لذاته، والكون أبوه مضاف لذاته.

وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب، لأن التسلسل الذى ألزمناه ليس من حيث إن المضاف الذى هو المقوله يكون مضافا بإضافه أخرى حتى تقسم

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

ص: ٢٤١٤

- ١- كما فى (م). وفى غيرها: يكون بحيث ماهيته.
- ٢- كما فى (م). وفى غيرها فى هذا الموضوع.
- ٣- كما فى (م). وفى عده نسخ مخطوطه من الشفاء وكشف المراد: فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف. وما فى (م) أمتن وأوفق بأسلوب العبارة. بل ينبغى أن يقال هو متعين ولزم محرف.

الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته وإلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث إن المضاف الحقيقي كالأبوه تفتقر إلى محل تتقوم به عرضيتها وحلولها في ذلك المحل إضافة لها إلى ذلك المحل يستدعى محلا وحلولا ويتسلسل، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها، أى تعلق الإضافة بالمضاف إليه لذاتها لا لإضافه أخرى.

قال: ولتقدم وجودها عليه (١).

أقول: هذا وجه ثان دال على أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان، وتقريره أنها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بخصوصية ما، فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية إضافة سابقة على وجود الإضافة فيلزم تقدم وجود الإضافة على وجودها وهو محال، فالضمير في (عليه) يرجع إلى وجودها. ويحتمل عوده إلى المحل ويكون معنى الكلام أن الإضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها حقيقة له، فاتصافه به نوع إضافة سابقة على وجود الإضافة، وأعاد الضمير إليه من غير ذكر لفظي لظهوره.

قال: ولزم عدم التناهي في كل مرتبه من مراتب الأعداد.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره أن الإضافات لو كانت ثابتة في الأعيان لزم أن تكون كل مرتبه من مراتب الأعداد تجتمع فيه إضافات وجودية لا تنتهى، لأن الاثنين مثلا له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة وتعرض له بذلك الاعتبار إضافة النصفية، وإلى الستة وتعرض له بحسبه إضافة الثلثية، وهكذا إلى ما لا- يتناهى وهو محال. أما أولا فلما بينا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا، وأما ثانيا فلأن تلك الإضافات موجودة دفعه ومرتبه في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف إليه على بعض فيلزم اجتماع أعداد لا تنتهى دفعه ومرتبه وهو محال اتفاقا، وأما ثالثا

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

ص: ٢٤١٥

١- برفع الوجود فاعل تقدم، وتقدم فعل ماض.

فلأن وجود الإضافات يستلزم وجود المضاف إليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعداد دفعه من ترتبها، وكل ذلك مما برهن على استحالته.

قال: وتكثر (١) صفاته تعالى.

أقول: هذا وجه رابع، وتقريره أن الإضافات لو كانت وجوديه لزم وجود صفات الله تعالى متكرره لا تتناهى، لأن له إضافات لا تتناهى وذلك محال.

٤- المسأله الرابعه : فى باقى مباحث الإضافه

قال: ويخص كل مضاف مشهورى مضاف حقيقى (٢) فيعرض له الاختلاف والاتفاق إما باعتبار زائد أو لا.

أقول: المضاف المشهورى كالأب يعرض له مضاف حقيقى كالأبوه وكذا الابن تعرض له البنوه، فكل مضاف مشهورى يعرض له مضاف حقيقى ولا يمكن أن يكون مضاف حقيقى واحد عارضا لمضافين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين، فإذا كان كل مضاف مشهورى يعرض له مضاف حقيقى عرض حينئذ الاختلاف فى المضاف الحقيقى كالأبوه والبنوه والاتفاق كالأخوه والجوار.

ثم إن هذا المضاف الحقيقى يعرض للمضاف المشهورى إما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فإن فى العاشق هيئته مدركه وفى المعشوق هيئته يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذ إضافه العشق باعتبار هذا الزائد، وقد يكون الزائد فى أحدهما إذ العالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفه العلم به، وقد لا يكون باعتبار زائد كالميامن والمياسر (٣) فإنهما يتضايقان لا لأجل صفه زائده

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ٢٤١٦

- ١- برفع التكثر وإضافته عطفا على عدم التناهى، أى لزم تكثر صفاته.
- ٢- باتفاق النسخ كلها، فمضاف حقيقى فاعل.
- ٣- على هيئته اسم الفاعل فيهما. وفى نسخ قد حرفا بالتيامن والتياسر. ولا يخفى عليك وجه التحريف لأن الكلام فى المضاف المشهورى وعروض إضافه حقيقيه.

على الإضافة، هذا خلاصه ما فهمناه من هذا الكلام.

الأين

قال: الرابع الأين وهي النسبه إلى المكان (1).

أقول: لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الأين وهي نسبه الشئ إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقى وهو نسبه الشئ إلى مكانه الخاص به، وغير حقيقى وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا: زيد في الدار، وهذه النسبه مغايره للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشده والضعف.

قال: وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

أقول: أنواع الكون عند المتكلمين أربعة: الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان، والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام.

قال: فالحركة كمال أول لما بالقوه من حيث هو بالقوه أو حصول الجسم في مكان بعد آخر.

أقول: هذان تعريفان للحركة، الأول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين.

أما التعريف الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومه عنه ممكنه له فهي كمال للجسم، ثم إن حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضا، والجسم في تلك الحال بالقوه في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين، فالحركة كمال أول لما بالقوه أعنى الجسم الذى هو بالقوه في المكان الثاني. وإنما قيدنا بقولنا: من حيث هو بالقوه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٠]

ص: ٢٤١٧

١- باتفاق النسخ كلها.

لأن الحركة تفارق سائر الكمالات بأن جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوه إلى الفعل، وهذا الكمال من حيث إنه كمال يستلزم كون ذى الكمال بالقوه.

وأما الثانى فإن المتكلمين قالوا: ليست الحركة هى الحصول فى المكان الأول، لأن الجسم لم يتحرك بعد، ولا واسطه بين الأول والثانى وإلا لم يكن ما فرضناه ثانياً بثنان فهى الحصول فى المكان الثانى لا غير.

قال: ووجودها ضرورى.

أقول: اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجوده وادعوا الضروره فى ذلك، وخالفهم جماعه من القدماء كزینون وأتباعه قالوا: إنها ليست موجوده واستدلوا على ذلك بوجه:

أحدها: أن الحركة لو كانت موجوده لكانت إما منقسمه فىكون الماضى غير المستقبل أو غير منقسمه فيلزم تركيبها من الأجزاء التى لا تتجزأ، واللازمان باطلان.

الثانى: أن الحركة ليست هى الحصول فى المكان الأول لأن الجسم حينئذ لم يتحرك بعد، ولا فى المكان الثانى لأن الحركة انتهت وانقطعت، ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معا فى الوجود فلا تكون موجوده.

الثالث: أن الحركة ليست واحده فلا تكون موجوده.

وهذه الاستدلالات فى مقابله الحكم الضرورى فلا تكون مسموعه.

قال: يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب إليه والمقدار.

أقول: وجود الحركة يتوقف على أمور سته: أحدها: ما منه الحركة. والثانى:

ما إليه الحركة أعنى مبدأ الحركة ومنتهاها، والظاهر أن مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان فى شئ واحد باعتبار واحد. الثالث: ما به الحركة وهو السبب والعله الفاعليه لوجودها. الرابع: ما له الحركة أعنى الجسم المتحرك وهو العله القابليه، وهذان هما المرادان بقوله: والعلتين. الخامس: ما فيه

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ٢٤١٨

الحركة أعنى المقوله التى ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع، والظاهر أنه المراد بقوله: والمنسوب إليه، إذ المقوله تنسب الحركة إليها بالتبعيه (١).

السادس: الزمان الذى تقع فيه الحركة وهو المراد بقوله: والمقدار، فإن الزمان مقدار الحركة.

قال: فما منه وما إليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا.

أقول: ما منه وما إليه قد يكون محلها واحدا لكن لا باعتبار واحد كالنقطه فى الحركة المستديره فإنها بعينها مبدأ للحركة المستديره ومنتهى لها لكن باعتبارين، وقد يتغاير محلها كالحركات المستقيمه ثم قد يتضاد المحل فى المتكثر إما ذاتا كالحركة من السواد إلى البياض أو عرضا كالحركة من اليمين إلى الشمال.

قال: ولهما اعتباران (٢) متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن لكل واحد مما منه وما إليه اعتبارين:

أحدهما بالقياس إلى ما يقال له أعنى ذا المبدأ وذا المنتهى، والثانى بقياس كل واحد إلى صاحبه. فالأول قياس التضاييف والثانى قياس التضاد، وذلك لأن المبدأ لا يضاييف المنتهى لانفكاكهما تصورا بل يضاييف ذا المبدأ، فإن المبدأ مبدأ لذى المبدأ وكذا المنتهى، وأما اعتبار المبدأ إلى المنتهى فإنه مضاد له إذ ليس مضاييفا، ولا سلبا وإيجابا، ولا عدما وملكه فلم يبق إلا التضاد، وهذان الاعتباران أعنى التضاييف والتضاد متقابلان. (واعلم) أن هاهنا إشكالا وهو أن يقال: الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه، والمبدأ والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ٢٤١٩

١- كما فى نسخه (م) والنسخ الأخرى كلها بالفئيه.

٢- العبارة فى الشوارق هكذا: ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له، وثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر إلى الآخر (ص ٣٧٦ ج ٢ ط ١) ولكن نسخ كشف المراد كلها مطبقة على ما نقلناه، وكأنه لم يأت بالاعتبار الآخر لدلاله أسلوب الكلام عليه.

والجواب أن الضدين قد يجتمعان في جسم واحد إذا لم يكن الجسم موضوعا قريبا لهما، وحال المبدأ والمنتهى هنا كذلك لأن موضوعهما الأطراف في الحركات المستقيمه وتلك متغايره، بقى أن يقال: هذا لا يتأتى في الحركات المستديره، وقد نبه المصنف رحمه الله على ذلك بقوله: قد يتحدان محلا، فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين إذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدأ، وفيه ما فيه.

قال: ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول.

أقول: قد بينا أنه يريد بالعتين هنا الفاعليه أعنى المحرك والقابليه أعنى المتحرك، وادعى تغايرهما على معنى أنه لا يجوز أن يكون الشئ محركا لنفسه بل إنما يتحرك بقوه موجوده أما فيه كالطبيعه أو خارجه عنه (١) لأنه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العله يستلزم بقاء المعلول، فإذا فرضنا الجسم لذاته عله للحركه كان عله لأجزائها فيكون كل جزء منها باقيا بقاء الجسم، لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضى أن لا يوجد الثانى لامتناع اجتماع أجزائها فى الوجود فلا توجد الحركه وقد فرضناها موجوده هذا خلف، وإلى نفى الحركه أشار بقوله:

انتفى المعلول.

قال: وعم.

أقول: هذه حجه ثانيه على أن الفاعل للحركه ليس هو القابل أعنى نفس الجسميه، وتقريره أن نقول: الأجسام متساويه فى الماهيه، فلو اقتضت لذاتها الحركه لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا (هف) ثم إن الجسميه إن اقتضت الحركه إلى جهه معينه لزم حركه كل الأجسام إليها وهو باطل بالضروره، وإن كان إلى جهه غير معينه انتفت الحركه، وأشار إلى هذا الدليل بقوله: (وعم) أى

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص: ٢٤٢٠

١- باتفاق النسخ كلها. وفى المطبوعه: أو خارجه عنه كالنفس. والظاهر أن المثال أعنى قوله: كالنفس تعليقه أدرجت فى الكتاب.

وعم ما فرضناه معلولا وهو الحركة إما مطلقا أو إلى جهة معينة على ما قررنا الوجهين فيه.

قال: بخلاف الطبيعه المختلفه المستلزمه فى حال ما.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين، وتقريره أن نقول:

الطبيعه قد تقتضى الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعه ولا عمومها بعمومها.

وتقرير الجواب أن نقول: الطبائع مختلفه فجاز اقتضاء بعضها الحركة إلى جهة معينه بخلاف غيرها، وإلى هذا أشار بقوله: المختلفه.

وأیضا الطبيعه لم نقل إنها مطلقا عله للحركة وإلا- لزم المحال بل إنما تقتضيها فى حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعى، أما حال بقاء الجسم فى مكانه الطبيعى فلا تقتضى الحركة، وإليه أشار بقوله: المستلزمه فى حال ما.

قال: والمنسوب إليه أربع، فإن بسائط الجواهر توجد دفعه ومركباتها تعدم بعدم أجزائها.

أقول: يريد بالمنسوب إليه ما توجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره، والحركة تقع فى أربع مقولات لا- غير (1) هى: الكم والكيف والأين والوضع، ولا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان: بسيط ومركب، فالبسيط يوجد دفعه فلا تتحقق فيه حركة، والمركب يعدم بعدم أحد أجزائه فلا تقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا تقع فيه حركة أيضا.

قال: والمضاف تابع.

أقول: المضاف لا تقع فيه حركة بالذات لأنه أبدا تابع لغيره، فإن كان متبوعه قابلا للشده والضعف قبلهما هو وإلا فلا.

قال: وكذا متى.

أقول: ذكر الشيخ فى النجاه أن متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف

[شماره صفحه واقعى : ۳۷۴]

ص: ۲۴۲۱

۱- التحقیق فى المقام یطلب فى کتابنا الفارسى الموسوم ب (گشى در حرکت).

يكون فيه حركة فإن كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، وقال في الشفاء: يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافه في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.
قال: والجده دفعه.

أقول: مقوله الملك لا- تتحقق فيها حركة، لأننا قد بينا أنها عباره عن نسبه التملك فإن حصل وقع دفعه وإلا فلا حصول له فلا تعقل فيه حركة.

قال: ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال.

أقول: هاتان المقولتان لا- توجد الحركة فيهما، لأن الانتقال من التبرد إلى التسخن إن كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البروده إذ التبرد قد عدم وانقطع، وإن كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد أعني حال الحركة متوجها إلى كيفيتين متضادتين هذا خلف.

قال: ففي الكم باعتبارين لدخول (1) الماء القاروره المكبوه عليه، وتصدع الآنيه عند الغليان.

أقول: لما بين أن الحركة تقع في أربع مقولات وأبطل وقوعها في الزائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقوله مقوله، فابتدأ بالكم وذكر أن الحركة تقع فيه باعتبارين: أحدهما التخلخل والتكاثف، والثاني النمو والذبول.

أما الأول فالمراد به زياده مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود أجزاء جسمانيه عليه، أو انفصال أجزاء منه بناء على أن المقدار أمر زائد على الجسم

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٥]

ص: ٢٤٢٢

١- كما في (ش د ق) والنسخ الأخرى بالكاف أي كدخول. وقول الشارح: (واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين) موافق للام فإن اللام للاستدال والتعليل. وإن قيل: إن الكاف تأتي للتعليل أيضا نحو قوله تعالى (واذكروه كما هداكم). وقوله: (وتصدع) مصدر مجرور مضاف إلى الآنيه، عطفًا على الدخول.

وأن الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدرج، واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين:

الأول: أن القاروره إذا كبت على الماء فإن كان بعد المص دخلها الماء وإلا فلا، مع أن الخلاء أو الملاء في البابين واحد (١) فليس ذلك إلا لأن الهواء المحتقن داخل القاروره له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شئ من الهواء فيكتسب الباقي لضروره الخلاء (٢) مقدارا أكثر غير طبيعي فإذا كبت القاروره على الماء

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٦]

ص: ٢٤٢٣

١- كما في (ش د ق ص). وفي (ز): مع أن الخلاء والملاء في البابين واحد. وفي (م) مع أن الخلاء والملاء في المائين واحد. وفي نسخه أخرى مع أن الخلاء والملاء في التأثير واحد. وفي المطبوعه: مع أن الخلاء والملاء في البابين واحد. (المباحث المشرقيه للفخر الرازي ج ١ ص ٥٦٩).

٢- كما في النسخ كلها إلا (ص) ففيها: لصيروره الخلاء، وما في المطبوعه: لضروره امتناع الخلاء وهم، وإن كان عباره القوشجي ونحوها عباره صاحب الشوارق أيضا: ضروره امتناع الخلاء. ومعنى لضروره الخلاء أن الخلاء يوجب ذلك، أي يوجب أن يكتسب الباقي مقدارا أكثر غير طبيعي. وعباره القوشجي في تقرير الدليل الأول هكذا: إن القاروره الضيقه الرأس يكب على الماء فلا يدخلها أصلا، فإذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالإصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها، وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويله الأعناق الضيقه المنافذ جدا بماء الورد، وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم، بل لأن المص أخرج بعض الهواء وأحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكب حجه بحيث يشغل مكان الخارج أيضا، ثم أوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه إلى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضروره امتناع الخلاء. وفي المباحث للفخر (ج ١ ص ٥٦٩): أن القاروره تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فإما أن يكون قد وقع الخلاء وهو محال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسر الحامل إياه على تخليه المكان ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه فرجع إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خارجا عن طبعه وذلك هو المطلوب. وفي الدليل بعض شبهات أوردوها في الكتب المطوله أشار إلى جوابها صاحب المنظومه في الحكمه في التعليقه بقوله: فيتكاثف هواء القاروره ببرد الماء أو لتنافرهما أو شبه ذلك فيرجع إلى الخلف ويتبعه الماء أو المائع الآخر لمحالیه الخلاء بخلاف ما إذا كانت غير ممصوصه (ص ٢٤٣ ط ١ أعلى).

داخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص.

الثاني: أن الآنيه إذا ملئت ماءا وسد رأسها سدا محكما وغليت بالنار فإنها تشق، وليس ذلك لمداخلة أجزاء النار لعدم الثقب في الآنيه فبقي أن يكون ذلك لزياده مقدار ما فيها، وعندى فى هذين الوجهين نظر وإن أفادا الظن.

قال: وحركه أجزاء المغتذى فى جميع الأقطار (١) على التناسب.

أقول: هذا هو الاعتبار الثانى وهو الحركه فى الكم باعتبار النمو، (واعلم) أن النامى يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل إذا دخلت أجزاء المزيد عليه وتشبهت به، فصد هذه الحاله الذبول وقد يشتهه هذا بالسمن، والفرق بينهما أن الواقف فى النمو قد يسمن كما أن المتزايد فى النمو قد يهزل، وذلك لأن الزيادة إذا أحدثت المنافذ فى الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعته الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبه واحده فى نوعه فذاك هو النمو، والشيخ قد يسمن لأن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنفوذ فيها، فلا تتحرك أجزاءه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون ناميا وإن تحرك لحمه إلى الزيادة، فيكون ذلك فى الحقيقه نمو فى اللحم لكن المسمى باسم النمو أنما هو حركه الأعضاء الأصلية.

قال: وفى الكيف للاستحاله المحسوسه مع الجزم ببطلان الكمون والورود (٢) لتكذيب الحس لهما.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٧]

ص: ٢٤٢٤

١- أى فى جميع الأبعاد.

٢- مقابل الكمون هو البروز، ووجه الورود ظاهر أيضا وفى الشرح ما يدل عليه، والنسخ كلها ببطلان الكمون والورود مكان الكمون والبروز، وفى بعضها كلمه البروز مكتوبه على صورته ل. والنسخه المنسوبه إلى خط الخواجه أيضا: ببطلان الكمون والورود. وفى المباحث المشرقيه: أصحاب الكمون والظهور (ج ١ ط ١ ص ٥٧٦). وعبارته الخواجه فى شرحه على الفصل الثالث والعشرين من النمط الثانى من الإشارات كانت بلفظه البروز والورود، وتقدم الكلام فىهما (ص ٢٥٠).

أقول: لما فرغ من البحث عن الحركة فى الكم شرع فى الحركة فى الكيف أعنى الاستحاله، واستدل على ذلك بالحس فإنه يقضى بصيروره الماء البارد حارا على التدرىج وبالعكس وكذا فى الألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسه.

واعلم أن الآراء لم تتفق على هذا، فإن جماعه من القدماء أنكروا الاستحاله وافترقوا فى الاعتذار عن الحراره المحسوسه فى الماء إلى قسمين: أحدهما ذهب إلى أن فى الماء أجزاء ناريه كامنه فيه فإذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الأجزاء وظهرت للحس، والثانى ذهب إلى أن الأجزاء الناريه ترد عليه من خارج وتداخله فيحس منه بالحراره.

والقولان باطلان فإن الحس يكذبهما، أما الأول فلأن الأجزاء الكامنه يجب الاحساس بها عند مداخله اليد لجميع أجزاء الماء وتفرقتها قبل ورود الحراره عليه، ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون.

وأما الثانى فلأننا نشاهد جبلا من كبريت تقرب منه نار صغيره فيحترق، مع أنا نعلم أنه لم يكن فى تلك النار الصغيره من الأجزاء الناريه ما يلاقى الجبل ويغلب عليه حسا.

قال: وفى الأين والوضع ظاهر.

أقول: وقوع الحركة فى هاتين المقولتين أعنى الأين والوضع ظاهر، لكن الشيخ ادعى أنه الذى استخرج وقوع الحركة فى الوضع، وقد وجد فى كلام أبى نصر الفارابى وقوعها فيه. (واعلم) أن الحركة فى الوضع وإن استلزمت حركة الأجزاء فى الأين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لا اعتبار حركة الجميع فى الوضع.

قال: وتعرض لها وحده باعتبار وحده المقدار والمحل والقابل.

أقول: الحركة منها واحده بالعدد ومنها كثيره، أما الواحده فهى الحركة

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

ص: ٢٤٢٥

المتصله من مبدأ المسافه إلى نهايتها، وقد بينا تعلق الحركه بأمر سته والمقتضى لوحدتها إنما هو ثلاثه منها لا غير: الأول: وحده الموضوع وهو أمر ضرورى فى وحده كل عرض لاستحاله قيام العرض بمحلين، وإليه أشار بقوله: والمحل.

الثانى: وحده الزمان وهو كذلك أيضا لاستحاله إعادته المعدوم بعينه، وإليه أشار بقوله: المقدار.

الثالث: وحده المقوله التى فيها الحركه فإن الجسم الواحد قد يتحرك فى الزمان الواحد حركتى كيف وأين، وإليه أشار بقوله: والقابل.

ويحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقوله، ووحده المحرك غير شرط فإن المتحرك بقوه ما مسافه إذا تحرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى اتحدت الحركه، وإذا اتحدت الأشياء الثلاثه اتحد ما منه وما إليه، لكن كل واحد منهما غير كاف فإن المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهى إلى شيئين والمنتهى إلى شئ واحد قد يتحرك من مبدأين.

قال: واختلاف المتقابلين والمنسوب إليه يقتضى الاختلاف (١).

أقول: إذا اختلف أحد الأمور الثلاثه أعنى ما منه وما إليه وما فيه، اختلفت الحركه بالنوع فإن الحركه فى الكيف تغاير الحركه فى الأين وهذا ظاهر، وأيضا الصاعده ضد الهابطه. وأراد بالمتقابلين ما منه وما إليه وبالمنسوب إليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنار قد يتحركان حركه واحده بالنوع، ولا الفاعل لأن الطبيعى والقسريه قد تصدر عنهما حركه واحده به، ولا الزمان لعدم اختلافه، وفى هذه المباحث نظر ذكرناه فى كتاب الأسرار.

قال: وتضاد الأولين التضاد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٩]

ص: ٢٤٢٦

١- كما فى (ش ص زد) وفى (م ق ت) ونسخ أخرى: مقتضى للاختلاف، ولكن الصواب هو الأول كما نص به الشارح فى بيان المتن التالى حيث يقول: أى وتضاد الأولين يقتضى التضاد.

أقول: من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس أخير كالصاعده والهابطه، فعله تضادهما ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر والنار، ولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر، ولا الزمان لعدم تضاده، ولا ما فيه لاتحاد المسافه فيهما فلم يبق إلا ما منه وما إليه، وإليه أشار بقوله: وتضاد الأولين التضاد أى وتضاد الأولين يقتضى التضاد وعنى بالأولين ما منه وما إليه.

ولا يمكن التضاد بالاستقامه والاستداره لأنهما غير متضادين.

قال: ولا مدخل للمتقابلين والفاعل فى الانقسام.

أقول: الحركة تنقسم بانقسام الزمان، فإن الحركة فى نصف الزمان نصف الحركة فى جميعه مع التساوى فى السرعه والبطء، وبانقسام المتحرك فإنها عرض حال فيه والحال فى المنقسم يكون لا شك منقسما، وبانقسام ما فيه أعنى المسافه فإن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى متنهاها ولا مدخل للمتقابلين أعنى ما منه وما إليه فى الانقسام ولا للفاعل، وذلك كله ظاهر.

قال: وتعرض لها كيفيه تشتد فتكون الحركة سريعه، وتضعف فتكون بطيئه ولا تختلف بهما الماهيه.

أقول: تعرض للحركة كيفيه واحده تشتد تاره وتضعف أخرى، فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعه وباعتبار ضعفها بطيئه وتلك الكيفيه هى السرعه والبطء، ولا- تختلف ماهيه الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين: الأول: أن هذه الكيفيه واحده وإنما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبه إلى شئ قد يكون بطيئا بالنسبه إلى غيره. الثانى: أنا نقسم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلا ونقسمه أيضا إلى السريع والبطىء، وهاتان القسمتان ليستا مرتبتين حتى يكون عروض إحداهما للجنس بواسطه الأخرى بل يعرضان أولا لذلك الجنس، وقد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلا من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ٢٤٢٧

قال: وسبب البطء الممانعه الخارجيه أو الداخليه لا تخلل السكنات وإلا لما أحس بما اتصف بالمقابل.

أقول: اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن تخلل السكنات بين أجزاء الحركه سبب للاحساس بالبطء، والأوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا- يتجزأ في الحركه امتنع إسناد البطء إلى تخلل السكنات بل أسندوه إلى الموانع الخارجيه كالملاء في الحركات الطبيعيه، وإلى الداخليه كالميول الطبيعيه في الحركات القسريه لأنه لو كان تخلل السكنات سبب البطء لما أحس بما اتصف بالمقابل يعنى أنه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصفه بالسرعه التي هي مقابله البطء لما تقدم في مسأله الجزء الذي لا يتجزأ.

قال: ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آنى الميلىن.

أقول: يريد أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعده والهابطه، وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركه الحاصله على خطين أحدهما متصل بالآخر على غير الاستقامه، والانعطاف وهي الحركه الراجعه من المنتهى إلى المبدأ. وإنما وجب السكون بينهما لأن لكل حركه عله تقتضى إيصال الجسم إلى المطلوب والوصول موجود آنا فعلته كذلك، وهذا الآن الذى يوجد فيه الميل المقتضى للوصول ليس هو آن الميل الذى يقتضى المفارقه لاستحاله اجتماع الميلىن ولا يتصل الآن فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب.

قال: والسكون حفظ النسب فهو ضد.

أقول: اختلف الناس فى تحقيق ماهيه السكون وأنها هل هي وجوديه أو عدميه؟ فالمتكلمون على الأول، فجعلوه عبارته عن حصول الجسم فى حيز واحد أكثر من زمان واحد، والحكماء على الثانى قالوا: إنه عدم الحركه عما من شأنه أن يتحرك، والمصنف رحمه الله اختار قول المتكلمين وهو أنه وجودى وأن مقابله

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص: ٢٤٢٨

للحركة تقابل الضديه لا تقابل العدم والملكه وجعله عباره عن حفظ النسب بين الأجسام الباقية (١) على حالها.

قال: يقابل الحركتين.

أقول: يمكن أن يفهم من هذا الكلام معنيان: أحدهما: إنه إشاره إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الأوائل من أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا- نهايتها، أو أن السكون مقابل للحركة من مكان السكون وإليه، والحق هو الأخير لأن السكون ليس عدم حركة خاصه وإلا- لكان المتحرك إلى جهه ساكننا في غير تلك الجهه بل هو عدم كل حركة ممكنه في ذلك المكان، واحتج الأولون بأن السكون في النهايه كمال للحركة وكمال الشئ لا يقابله. والجواب أن السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك.

الثاني: أن السكون ضد يقابل الحركة المستقيمه والمستديره معا، وذلك لأنه لما بين أن السكون عباره عن حفظ النسب وكان حفظ النسب إنما يتم ببقاء الجسم في مكانه على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمه والمستديره معا لانتفاء حفظ النسب فيهما.

قال: وفي غير الأين حفظ النوع.

أقول: لما بين أن السكون عباره عن حفظ النسب وكان ذلك إنما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان، وجب عليه أن يفسر السكون في غير الأين من المقولات فجعله عباره عن حفظ النوع في المقوله، التي تقع فيها الحركة.

قال: ويتضاد لتضاد ما فيه (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ٢٤٢٩

١- كما في (م) والنسخ الباقية: الأجسام الثابته. والصواب الأول كما يصرح به في شرح المتن التالي.

٢- كما في غير (م) وفيها: ويتضادان لتضاد ما فيه، على الثنيه. ولعلها باعتبار السكونين أى يتضاد سكون سكونا لتضاد ما فيه.

أقول: قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة، فإن السكون في المكان الأعلى يضاد السكون في المكان الأسفل فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان لما تقدم في الحركة، ولا تعلق له بما منه وما إليه فوجب أن تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه.

قال: ومن الكون طبعى وقسرى وإرادى.

أقول: الكون يريد به هنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلاح عليه المتكلمون، وقسمه إلى أقسام ثلاثة وذلك لأنه عبارته عن حصول الجسم في الحيز، وذلك الحصول قد بينا أنه لا يجوز استناده إلى ذات الجسم فلا بد من قوه يستند إليها، وتلك القوه إما أن تكون مستفاده من الخارج وهى القسريه، أو لا وهى الطبعيه إن لم تقارن الشعور، والإراديه إن قارنته.

قال: فطبعى الحركة أنما يحصل عند مقارنه أمر غير طبعى.

أقول: الطبعيه أمر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند إليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبعيه بأمر غير طبعى، ويفتقر في الرد إليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبعيا أما في الأين فكالجمر المرمى إلى فوق، وأما في الكيف فكالماء المسخن، وأما في الكم فكالذابل بالمرض.

قال: ليرد الجسم إليه فيقف.

أقول: غايه الحركة الطبعيه أنما هى حصول الحاله الملائمه الطبعيه التى فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبعيه الحركة ورد الجسم إليها بعد عدمها عنه، لا الهرب عن الحاله غير الطبعيه، قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع، إذ كل طريق غير طبعى مهروب عنه فيختص بالطبعى، وعلى كل تقدير فإذا حصلت الحاله الطبعيه وقف الجسم وعدمت الحركة الطبعيه لزوال الشرط وهو عدم الحاله غير الطبعيه.

قال: فلا تكون دوريه.

أقول: هذا نتیجه ما تقدم، فإن الحركة الطبعيه تطلب استرداد الحاله الطبعيه

[شماره صفحه واقعى : ۳۸۳]

ص : ۲۴۳۰

بعد زوالها، والحركة الدوريه تطلب بالحركه عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعیه وهو ظاهر.

واعلم أن الحركة الطبيعيه قد بينا أنها إنما تصدر عن الطبيعه لا- بانفرادها بل بمشاركه الأحوال الغير الطبيعيه، ولتلك الأحوال درجات متفاوتة (1) في القرب والبعد، فإذا حركت الطبيعه الجسم إلى نقطه معينه كانت مع حال مخصوصه غير ملائمته، فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطه لم تبق تلك الحاله بل حصلت حاله أخرى هي الحصول في حد آخر، فعله الحركة الأولى التامه غير عله الحركة الثانيه فلا يقال: الطبيعه في منتصف المسافه مثلاً تهرب عما طلبته بالطبيعه.

قال: وقسريها مستند إلى قوه مستفاده قابله للضعف.

أقول: الحركة القسريه إما أن تكون مع ملازمه المتحرك أو مع مفارقتة، والأول لا إشكال فيه وإنما البحث في الثاني، فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركه كذلك يفيد قوه فاعله لتلك الحركة قابله للضعف بسبب الأمور الخارجيه والطبيعه المقاومه، وكلما ضعفت القوه القسريه بسبب المصادمات قويت الطبيعه إلى أن تفنى تلك القوه بالكلية.

وعندى هنا إشكال، فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه، فالقوه القسريه إذا عدت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى عله كافتقار الحركة، والأقرب هنا أن ثبت في المتحرك قسراً أموراً ثلاثه: الحركة القسريه والميل القسرى وهو القابل للشده والضعف والقوه المستفاده من القاسر وهى باقيه لا- تشتد ولا- تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذى يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فتبطل القوه القسريه بالكلية.

قال: وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعه مطلقاً.

أقول: السكون منه طبيعى كاستقرار الأرض في المركز، ومنه قسرى كالحجر

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٢٤٣١

١- هكذا في جميع النسخ إلا (م) ففيها: درجات متقاربه.

الواقف في الهواء قسرا، ومنه إرادى كسكون الحيوان بإرادته في مكان ما.

والطبيعى من السكون ما يستند إلى الطبيعه مطلقا بخلاف الحركة الطبيعه المستنده إلى الطبيعه لا مطلقا بل عند مقارنه أمر غير ملائم.

قال: وتعرض البساطه ومقابلها للحركه خاصه.

أقول: من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى أسفل، ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحى إذا اختلفتا في المقصد، فإن حركة كل من النملة والرحى وإن كانت بسيطه لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتيه باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب، ثم إن كانت إحدى الحركتين مساويه للأخرى حدث للنملة ثبات بالنسبه إلى الأمور الثابته وإن فضلت إحدهما الأخرى حصل لها حركة بقدر فضل إحدهما على الأخرى، وهذا أنما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهه أو جهتين.

قال: ولا يعلل الجنس (1) ولا أنواعه بما يقتضى الدور.

أقول: الذى خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على أبى هاشم حيث قال: إن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وإن الحركة معلله بمعنى، والدليل على بطلانه أن المعنى الذى جعل عله في الحصول إما أن يوجد قبل الحصول أو لا، فإن كان الثانى لزم الدور، وإن كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان ما فهو الميل وهو ثابت، وإلا لم يكن عله.

المتى

قال: الخامس متى وهو النسبه إلى الزمان أو طرفه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٥]

ص: ٢٤٣٢

١- المراد بالجنس في المقام الكون أى الأين كما تقدم في كلام الشارح آنفا بيان قوله: (ومن الكون طبيعى وقسرى وإرادى) من أن الكون هو الجنس، فإن الكون عند المعتزله هو الجنس لأنواعه الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

أقول: لما فرغ من البحث عن مقوله الأين شرع في البحث عن المتى، والمراد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو إما حقيقى وهو الذى لا يفضل عن كون الشيء كالصيام فى النهار، وإما غير حقيقى كالصلاه فيه.

والفرق بين المتى الحقيقى والأين الحقيقى فى النسبه أن المتى الواحد قد يشترك فيه كثيرون بخلاف الأين الحقيقى.

قال: والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها (1) باعتبار آخر.

أقول: الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما، فإن الحركة لا بد لها من مسافه تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك، ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافه على بعض، فإن الجزء من الحركة الحاصل فى الحيز المتقدم من المسافه متقدم على الحاصل فى المتأخر منها، وكذلك الحاصل فى المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل فى متأخره، لكن الفرق بين تقدم المسافه وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافه يجامع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة، ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان هو مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافه لا باعتبار الزمان وإلا لزم الدور، وإلى هذا أشار بقوله: باعتبار آخر، أى باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان.

قال: وإنما تعرض المقوله بالذات للمتغيرات، وبالعرض لمعرضها.

أقول: هذه المقوله التى هى المتى إنما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات، وإنما تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها، فإن ما لا يتغير لا تعرض له هذه النسبه إلا باعتبار عروض صفات متغيره له كالأجسام التى تعرض لها الحركات

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٢٤٣٣

١- كما فى (ز) وفى عده نسخ مخطوطه مصححه معتبره (م ق ص ش د): العارضان لها، وكذا فى عباره الشارح. ومتن الشوارق والقوشجى والشرح القديم للأصفهانى والنسخه المنسوبه إلى خط الخواجه كلها: العارضان لها فالنعت مقطوع تنبيها على أن الزمان يلحقه التقدم والتأخر لذاته.

فتلحقها هذه النسبه.

قال: ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه إليه.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أمران: (أحدهما) أن وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها وهى متأخره عن المتغيرات التى هى معروضها، فلو افتقر وجود المعروض وعدمه إليه لزم الدور.

(الثانى) أن هذه النسبه التى هى المقوله عارضه للمنتسبين اللذين أحدهما الزمان، فالزمان معروض لهذه النسبه ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقران إلى الزمان وإلا لزم التسلسل.

قال: والطرف كالتقطه وعدمه فى الزمان لا على التدرىج.

أقول: الطرف يعنى به الآن فإنه طرف الزمان ووجوده فرضى على ما اختاره المصنف رحمه الله من نفى الجوهر الفرد كوجود النقطه فى الجسم، وعدمه فى جميع الزمان الذى بعده لا على التدرىج وذلك لأن عدم الشئ قد يكون فى آن كالأجسام وغيرها من الأعراض القاره، وقد يكون فى زمان وهذا على قسمين:

الأول: أن يكون العدم على التدرىج كعدم الحركه، والثانى: أن يكون لا على التدرىج كاللامماسه وكعدم الآن.

قال: وحدوث العالم يستلزم حدوثه.

أقول: قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضروره، والأوائل نازعوا فى ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه.

الوضع

قال: السادس الوضع وهو هيئه تعرض للجسم باعتبار نسبتين.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٧]

ص : ٢٤٣٤

أقول: الوضع من جملة الأعراض النسبية، واعلم أن لفظه الوضع تقال على معان بالاشتراك: أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشاره حسيه أنه هنا أو هناك، فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الواحد. وثانيها: هيئه تعرض للجسم بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض. والثالث: هيئه تعرض للجسم بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبه أجزائه إلى الأمور الخارجه عنه، وهذا هو المقوله المذكوره هنا كالقيام فإنه يفتقر إلى حصول نسبه الأجزاء ونسبه لها إلى الأمور الخارجيه مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ولولا هذه النسبه لكان الانتكاس قياما، وإلى هذا أشار بقوله: باعتبار نسبتين، أى باعتبار نسبه الأجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبه الأجزاء إلى الأمور الخارجيه.

قال: وفيه تضاد وشده وضعف.

أقول: قد يقع فى الوضع تضاد كالقيام والانتكاس، فإنهما هيئتان وجوديتان بينهما غايه الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادين، وقد يقع فيه أيضا شده وضعف فإن الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشده والضعف.

الملك

قال: السابع الملك وهو نسبه التملك.

أقول: قال أبو على: إن مقوله الملك لم أحصلها إلى الآن، ويشبه أن تكون عباره عن نسبه الجسم إلى حواره أو لبعض أجزائه كالسلاح (1) والتختم، فمنه

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٨]

ص: ٢٤٣٥

١- بالحاء المهمله، والمعجمه مهمله. أما عباره الشيخ فقال فى الفصل الثالث من ثانيه طبيعيات الشفاء فى بيان المقولات التى تقع الحركه فيها: وأما مقوله الجده فإنى إلى هذه الغايه لم أتحققها، والذى يقال: إن هذه المقوله تدل على نسبه الجسم إلى ما يشمله ويلزمه فى الانتقال، فيكون تبدل هذه النسبه على الوجه الأول أنما هو فى السطح الحاوى وفى المكان فلا يكون فيها على ما أظن لذاتها وأولا حركه (ج ١ ط ١ ص ٤٧).

ذاتي كحال الهره عند أهابها، ومنه عرضى كبدن الانسان عند قميصه. وأما المصنف رحمه الله فإنه حصل هذه المقوله وبين أنها عباره عن نسبه التملك قال رحمه الله:

ولخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفه كالجده والملك وله.

الفعل و الانفعال

قال: الثامن والتاسع أن يفعل وأن ينفعل.

أقول: هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى أنهما ثابتان عينا وهما عباره عن تأثير الشئ فى غيره وتأثره عنه ما دام التأثير والتأثر موجودين، وإذا انقطعا قيل لهما: فعل وانفعال، فإن الجسم ما دام فى الاحتراق قيل له هو ذا يحترق (١) فإذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص: ٢٤٣٦

١- هو ذا كلمه واحده معناها بالفارسيه: اينك، اكنون، آنك. وفى طبيعيات أرسطو (ص ٤٦٥ ط ١ القاهره): وأما هو ذا فإنه الجزء من الزمان المستقبل القريب من الآن الحاضر غير المنقسم، مثال ذلك أن تقول: متى تمضى؟ فيقال لك: هو ذا يمضى، أى الوقت الذى هو مز مع بالمضى فيه قد أزف. ومن الزمان السالف ما ليس ببعيد من الآن، مثال ذلك أن تقول: متى تمضى؟ فيقال لك: هو ذا قد مضيت. ولسنا نقول: إن مدينه ايليون هو ذا قد فتحت، لأن فتحها كان بعيدا جدا من الآن. أقول: فكلمه هو ذا يونانيه دخيله فى كلمات العرب لا أنها مؤلفه من كلمتين هما: هو وذا، ثم استعملت مفرده كما يظن، ونحوها كلمه هب بمعنى سلمنا الرائج فى الصحف العربيه فإنها يونانيه أيضا دخلت فى لغه العرب من قلم المترجمين فى أوائل الاسلام، لا أنها من وهب كما يظن أيضا. وقال الشيخ فى آخر مقاله الثانيه من طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٨١): ومن هذه الألفاظ - يعنى الألفاظ الزمانيه - قولهم: هو ذا، وهو ما يدل على أن قريب فى المستقبل من الآن الحاضر لا يشعر بمقدار البعد بينهما قصرا شعورا يعتد به. والشيخ عقد فى الموضوع المذكور من الشفاء فصلا فى بيان الألفاظ الزمانيه نحو: بعتة ودفعه وقبيل ونحوها. وقال فى منطق الشفاء: شكل الكلمه التى فى المستقبل بعينه شكل الكلمه التى للحاضر فيقال: إن زيدا يمشى أى فى الحال، ويمشى أى فى الاستقبال، فإذا حاولوا زياده البيان قالوا: إن زيدا هو ذا يمشى فأقتضى الحال، أو قالوا: سوف يمشى فافتضى الاستقبال. وهذه الكلمه فى الروايات أيضا غير عزيزه ففى كتاب الطب لأبى عتاب وأخيه أحمد بن العباس بن المفضل قال: حدثنى أخى المفضل قال: لدغتنى عقرب فكادت شوكته حين ضربتنى تبلغ بطنى من شدة ما ضربتنى، وكان أبو الحسن العسكرى عليه السلام جارنا، فصرت إليه فقال [أبى]: إن ابنى عبد الله لدغته وهو ذا يتخوف عليه، فقال: أسقوه من دواء الجامع فإنه دواء الرضا عليه السلام، الحديث. وفى الباب الحادى والعشرين من أبواب التيمم من وسائل الشيعه (ج ١ ص ١٨٩ من الطبع البهادرى): عبد الله بن عاصم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم فى الصلاه فجاء الغلام فقال: هو ذا الماء، فقال: إن كان لم يركع فلينصرف ويلتوضأ وإن كان قد ركع فليمض فى صلاته. وقال الشيخ فى الفصل الخامس من النمط الثالث من الإشارات

فى إثبات أن نفس الانسان غير الجسميه والمزاج ما هذا لفظه: هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته.. الخ. وترجمه عبد السلام الفارسى هكذا: آنك جانور جنبش مى كند بچيزى جز جسم أو. وللسيد الأفخم محمد باقر المعروف بالمير الداماد تعليقه فى ذلك المقام من الإشارات فى بيان كلمه هو ذا، قال: هو ذا - بفتح الهاء وتسكين الواو - كلمه مفرده تستعمل للاستمرار والتأكيد ومرادفها فى لغه الفرس همى، ومقابلتها فى لغه العرب بغيره.. الخ. أقول: والصواب أن مرادفها فى لغه الفرس اينك واكنون وآنك، كما علمت من كلمات أرسطو والشيخ وموضع استعمالها فى الروايه وغيرها، ثم إن قوله: تستعمل للاستمرار والتأكيد ففيه ما فيه أيضا كما دريت، ولما فسرنا للاستمرار والتأكيد قال: إن مرادفها فى لغه الفرس همى، وقد فهمت معناها الصحيح ومرادفها كذلك.

انقطع احتراقه واستقر أطلق عليه لفظه المصدر.

قال: والحق ثبوتهما ذهنا وإلا لزم التسلسل.

أقول: المصنف رحمه الله ذهب هنا إلى ما ذهب إليه المتكلمون، وخالف الأوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين أمرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا وإلا لزم التسلسل.

ووجه اللزوم أن ثبوتهما يستدعي عله مؤثره فيهما، فلتلك العله نسبة التأثير إليهما ولهما نسبة التأثر عنها، وذلك يستدعي ثبوت نسبتين أخريين وهكذا إلى ما لا يتناهى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٠]

ص: ٢٤٣٧

المقصد الثالث : في إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

إشاره

وفيه فصول:

[شماره صفحه واقعی : ٣٩١]

ص: ٢٤٣٨

قال: الموجود إن كان واجبا وإلا استلزمه لاستحاله الدور والتسلسل.

أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره وابتداء بإثبات وجوده لأنه الأصل فى ذلك كله، والدليل على وجوده أن نقول هنا موجود بالضرورة فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر إن كان واجبا فالمطلوب، وإن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود فإن كان واجبا فالمطلوب وإن كان ممكنا تسلسل أو دار، وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع أشير إليه فى الكتاب العزيز بقوله: (أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد) (١) وهو استدلال لى.

والمتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث، فلو كان محدثا تسلسل أو دار، وإن كان قديما ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب، وهذه الطريقة أنما تتمشى بالطريقة الأولى، فلهذا اختارها المصنف رحمه الله على هذه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

ص: ٢٤٣٩

١- فصلت: ٥٣.

وفيه مسائل:

١- المسأله الأولى : في أنه تعالى قادر

(١)

قال: الثاني في صفاته. وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.

أقول: لما فرغ من البحث عن الدلاله على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدأ بالقدره، والدليل على أنه تعالى قادر أننا قد بينا أن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعنى العالم والتالى بقسميه باطل، بيان الملازمه أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وذلك يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثا أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل، فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار.

قال: والواسطه غير معقوله.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها، وتقرير هذا السؤال أن يقال: دليلكم يدل على أن

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٣]

ص: ٢٤٤٠

١- باتفاق النسخ كلها، بدون كلمه مختار وفي آخر البحث: فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار، أيضا باتفاق النسخ كلها، فأوهم ذيل البحث زياده مختار في العنوان كما في المطبوعه.

مؤثر العالم مختار وليس يدل على أن الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجبا لذاته معلولا يؤثر (١) في العالم على سبيل الاختيار، وتقرير الجواب أن هذه الواسطه غير معقوله (٢) لأننا قد بينا حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، وثبوت واسطه بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول.

قال: ويمكن عروض الوجوب والامكان للأثر باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن المؤثر إما أن يستجمع جميع جهات المؤثرية أو لا، فإن كان الأول كان وجود الأثر عنه واجبا وإلا لافتقر ترجيحه إلى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجوده هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة، وإن لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه، وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك، وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق الممكنه من الطرفين.

وتقرير الجواب أن الأثر تعرض له نسبتا الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح، وبيانه أن فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبه إليها ومع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه، وحينئذ يجب الفعل بعدهما نظرا إلى وجود الداعي والقدره ولا تنافى بين

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص: ٢٤٤١

١- كما في (م ص ش د) فقوله: معلولا، مفعول لقوله: موجبا، بالكسر على هيئه الفاعل. وفي (ق ز): موجبا لذاته وله معلول يؤثر. فعلى هذه النسخه كان قوله: موجبا، بالفتح. ولكنها تصرف من غير لزوم ومفادهما واحد لكن ما فى النسخ الأولى وهى أمتنها وأقدمها متعين بلا كلام.

٢- وفى (م)، وحدها وهى أقدم النسخ: أو بواسطه غير معقوله. والنسخ الأخرى كلها كما فى المتن، وأسلوب كلام الخواجه فى التجريد يعطى الأول.

هذا الوجوب وبين الإمكان نظرا إلى مجرد القدره والاختيار، وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فإنه يصير واجبا من جهة فرض الوقوع ولا ينافى الاختيار، وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمه لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

قال: واجتماع القدره على المستقبل مع العدم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن نقول: الأثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا، أو معدوم فممتنع فلا قدره.

وتقرير الجواب أن الأثر معدوم حال حصول القدره ولا نقول: أن القدره حال عدم الأثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، فيمكن اجتماع القدره على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال. لا يقال: الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال، وإذا كان كذلك فلا قدره عليه في الحال وعند حصول الاستقبال يعود الكلام، لأننا نقول: القدره لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

قال: وانتفاء الفعل ليس فعل الضد.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن القادر لا- يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود. أما بيان المقدمه الأولى فلأن الفعل يستدعى الوجود والامتياز وهما ممتنعان في حق المعدوم، وأما الثانيه فلأنكم قلتم القادر هو الذى يمكنه الفعل والترك وإذا انتفى إمكان الترك انتفى إمكان الفعل. وتقرير الجواب أن القادر هو الذى يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، وليس لا يفعل عباره عن فعل الضد.

قال: وعموميه العله تستلزم عموميه الصفه.

أقول: يريد بيان أنه تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الأشاعره، وخالف أكثر الناس في ذلك فإن الفلاسفه قالوا: إنه تعالى قادر على شئ

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٥]

ص: ٢٤٤٢

واحد (١) لأن الواحد لا يتعدد أثره، وقد تقدم بطلان مقالتهم.

والمجوس ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى والشر من الشيطان، لأن الله تعالى خير محض وفاعل الشر شرير.

والمناوية ذهبوا (٢) إلى أن الخير من النور والشر من الظلمه.

والنظام قال: إن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجه.

وذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه إما طاعه أو سفه (٣).

وذهب الجبائيان إلى أنه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه.

وهذه المقالات كلها باطله، لأن المقتضى لتعلق القدره بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والإمكان ثابت فى الجميع فثبت الحكم وهو صحه التعلق، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: عموميه العله أى الإمكان تستلزم عموميه الصفه، أعنى القدره على كل مقدور.

والجواب عن شبهه المجوس أن المراد من الخير والشرير إن كان من فعلهما فلم لا يجوز إسنادهما إلى شئ واحد، وأيضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشئ فجاز أن يكون الشئ خيرا بالقياس إلى شئ وشرًا بالقياس إلى آخر، وحينئذ يصح إسنادهما إلى ذات واحده.

وعن شبهه النظام أن الإحاله حصلت بالنظر إلى الداعى، فلا تنافى الإمكان الذاتى المقتضى لصحه تعلق القادر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٦]

ص: ٢٤٤٣

١- الفيلسوف الإلهى لا يقول أن ذلك الشئ واحد عددى فلا ردع ولا بطلان.

٢- قال الماتن فى نقد المحصل (ص ١٣٠ ط مصر): المجوس من الثنويه يقولون: إن فاعل الخير يزدان، وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا، والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر. والمناويه يقولون: إن فاعلها النور والظلمه. والديصانيه يذهبون إلى مثل ذلك.. الخ فيستفاد من كلامه أن الثنويه فى الشرح كما فى المطبوعه محرفه والصواب المناويه.

٣- وفى (م) إما طاعه أو سنه، والنسخ الباقيه سفه، والشارح العلامه قال فى الشرح: إن الطاعه والعبث وصفان.. الخ والعبث هو السفه.

وعن شبهه البلخي أن الطاعه والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

وعن شبهه الجبائين أن العدم إنما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى إيجاداه.

٢- المسأله الثانيه : فى أنه تعالى عالم

قال: والأحكام والتجرد (١) واستناد كل شئ إليه دلائل العلم.

أقول: لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا وكيفيه قدرته شرع فى بيان كونه تعالى عالما وكيفيه علمه، واستدل على كونه تعالى عالما بوجوه ثلاثه، الأول منها للمتكلمين والأخيران للحكماء:

الوجه الأول: أنه تعالى فعل الأفعال المحكمه وكل من كان كذلك فهو عالم، (أما المقدمه الأولى) فحسيه لأن العالم إما فلكى أو عنصرى، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهره مشاهد، (وأما الثانيه) فضروريه لأن الضروره قاضيه بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مره بعد أخرى.

الوجه الثانى: أنه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره، أما الصغرى فإنها وإن كانت ظاهره لكن بيانها يأتى فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا- جسمانى، وأما الكبرى فلأن كل مجرد فإن ذاته حاصله لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد، لأننا لا نعى بالتعقل إلا الحصول فإذن كل مجرد فإنه عاقل لذاته.

وأما إن كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولا وحده وكل ما يمكن أن يكون معقولا وحده أمكن أن يكون معقولا مع غيره وكل مجرد

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٧]

ص: ٢٤٤٤

١- الأحكام هو إتقان الصنع ووحده التدبير، والحكم بالأحكام محكم، وأما تجرده تعالى فتتزيه فى عين التشبيه تعالى الله عن ذلك بل هو فى السماء إله وفى الأرض إله وهو الصمد الحق العالى فى دنوه والدانى فى علوه.

يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير، أما ثبوت المعقوليهِ لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير، وأما صحه التقارن في المعقوليهِ فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامه، وأما وجوب العاقلية (١) حينئذ فلأن إمكان مقارنه المجرّد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنه فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل، وإمكان المقارنه هو إمكان التعقل، وفي هذا الوجه أبحاث مذكوره في كتبنا العقليه.

الوجه الثالث: أن كل موجود سواه ممكن على ما يأتي في باب الوجدانيه، وكل ممكن فإنه مستند إلى الواجب إما ابتداء أو بوسائط على ما تقدم، وقد سلف أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول، والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره.

قال: والأخير عام.

أقول: الوجه الأخير من الأدله الثلاثه الداله على كونه تعالى عالما يدل على عموميه علمه بكل معلوم، وتقريره أن كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند إليه فيكون عالما به سواء كان جزئيا أو كليا، وسواء كان موجودا قائما بذاته أو عرضا قائما بغيره، وسواء كان موجودا في الأعيان أو متعلقا في الأذهان لأن وجود الصوره في الذهن من الممكنات أيضا فيستند إليه، وسواء كانت الصوره الذهنيه صوره أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات، وهذا برهان شريف قاطع.

قال: والتغاير اعتباري.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الوارده عن المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٨]

ص: ٢٤٤٥

١- كما في (م ص) وهما أصح النسخ والأولى أقدمها. وفي (ش ق ز د): وأما ثبوت العاقلية. ولا يخفى عليك أن قوله: فإنه عاقل لذلك الغير، يناسب الوجوب أشد مناسبة من الثبوت.

تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل أجاب عنه وحذفه للعلم به. وتقرير الاعتراض أن نقول: العلم إضافه بين العالم والمعلوم أو مستلزم للإضافه، وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايره بين العالم والمعلوم ولا مغايره فى علمه بذاته.

والجواب أن المغايره قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار، وهاهنا ذاته تعالى من حيث إنها عالمه مغايره لها من حيث إنها معلومه وذلك كاف فى تعلق العلم.

قال: ولا يستدعى العلم صوراً مغايره للمعلومات عنده، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقوله لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر أورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايره له، وتقرير الاعتراض أن العلم صورته مساويه للمعلوم فى العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات فى ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلاً- وفاعلاً- ومحلاً- لآثاره، وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه (1) وكل ذلك باطل.

وتقرير الجواب أن العلم لا يستدعى صوراً مغايره للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المجرّد على ما تقدم، ولا ريب فى أن الأشياء كلها حاصله له لأنه مؤثرها وموجدتها، وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثانى لا يستدعى حصول صورته مغايره لذات الحاصل، فإننا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورته مغايره لذواتنا، ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصوره

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

ص: ٢٤٤٦

١- وفى (م): بل بتوسط الأمور الخارجيه، فالأمور الخارجيه هى تلك الصور الحاله فى الذات فهى من حيث إنها تغاير الذات خارجيه عنها، فتدبر. والنسخ الباقية بعضها: بل يتوسط الأمور الحاله فيه، وبعضها: أو بتوسط الأمور الحاله فيه. وما اخترناه موافق لعباره الخواجه فى الفصل السابع عشر من النمط السابع من شرحه على الإشارات (ص ١٩٢ ط الشيخ رضا) حيث قال: وبأنه تعالى لا- يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه. والشارح العلامه ناظر إلى عباراته فى ذلك المقام من شرح الإشارات، فراجع.

تحصل في أذهاننا فإننا ندرك تلك الصورة الحاصله في الذهن بذاتها لا باعتبار صورته أخرى وإلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصله لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركته من المعقولات، فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي تحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها أولى، ولما كانت ذاته سببا لكل موجود وعلمه بذاته عله لعلمه بآثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغيرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار، وهذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف رحمه الله في شرح الإشارات، وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لزم اعتبار حصول صور في ذاته تعالى عن ذلك.

قال: وتغير الإضافات ممكن.

أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانيه، وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغييره عند تغير المعلوم وإلا- لانتفت المطابقه، لكن الجزئيات الزمانيه متغيره فلو كانت معلومه لله تعالى لزم تغير علمه تعالى، والتغير في علم الله تعالى محال.

وتقرير الجواب أن التغير هنا إنما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقيه كالقدره التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم تتغير في نفسها، وتغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتباريه لا تحقق لها في الخارج.

قال: ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفي علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها، وتقرير كلامهم أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه وإلا لجاز أن لا يوجد، فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٠]

ص: ٢٤٤٧

والجواب إن أردتم بوجوب ما علمه تعالى (١) أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل، لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات (٢) وإن أردتم وجوب المطابقيه لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الإمكان الذاتى، وإلى هذا أشار بقوله: ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

٣- المسأله الثالثه : فى أنه تعالى حى

قال: وكل قادر عالم حى بالضروره.

أقول: اتفق الناس على أنه تعالى حى واختلفوا فى تفسيره، فقال قوم: إنه عباره عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم. وقال آخرون: إنه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم ويقدر. والتحقيق أن صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياه صفة ثبوتيه زائده على الذات وإلا فالمرجع بها إلى صفة سلبيه وهو الحق، وقد بينا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضروره حيا لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

٤- المسأله الرابعه : فى أنه تعالى مرید

قال: وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على إرادته تعالى (٣).

أقول: اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید لكنهم اختلفوا فى معناه، فأبو الحسين جعله نفس الداعى على معنى أن علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحه

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص: ٢٤٤٨

- ١- باتفاق النسخ كلها.
- ٢- أى يعلم المتجددات قبل وجودها.
- ٣- التحقيق هو أن العلم والإراداه والشوق والميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعه إنسانيه، وأن إرادته تعالى للأشياء عين علمه بها وهما عين ذاته. (الأسفار ج ٣ ط ١ ص ٧٦ و ٨٠) وراجع فى ذلك رسالتنا فى الجعل.

الداعيه إلى الایجاد هو المخصص والإیراده. وقال النجار: إنه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه وأمر بأفعال غيره. وذهبت الأشعريه والجبائيان إلى أنه صفة زائده على العلم.

والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها إلى القدره، فلا بد من مخصص غير القدره التي شأنها الایجاد مع تساوى نسبتها إلى الجميع، وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الإیراده، وأيضا بعض الممكنات يخصص بالایجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوى فلا بد من مرجح غير القدره والعلم.

قال: وليست زائده على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت الأشعريه إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الإیراده، والمعتزله اختلفوا فقال أبو الحسين: إنها نفس الداعي، وهو الذي اختاره المصنف. وقال أبو علي وأبو هاشم: إن إرادته حادثه لا في محل.

وقالت الكراميه: إن إرادته حادثه في ذاته، والدليل على ما اختاره المصنف أن إرادته لو كانت قديمه لزم تعدد القدماء، والتالي باطل فالمقدم مثله، ولو كانت حادثه إما في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل، لأن حدوث الإیراده في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادته مخصصه، والكلام فيها كالکلام هنا.

٥- المسأله الخامسه : في أنه تعالى سميع بصير

قال: والنقل دل على اتصافه بالإدراك والعقل على استحاله الآلات.

أقول: اتفق المسلمون كافه على أنه تعالى مدرك واختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وأثبت الأشعريه وجماعه من المعتزله صفة زائده على العلم.

[شماره صفحه واقعی : ٤٠٢]

ص : ٢٤٤٩

والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع، فإن القرآن قد دل عليه وإجماع المسلمين على ذلك. إذا عرفت هذا فنقول: السمع والبصر في حقنا إنما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الإدراكات، وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فإما أن يرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين، وإما إلى صفه زائده غير مفتقره إلى الآلات في حقه تعالى.

٦- المسألة السادسة : في أنه تعالى متكلم

قال: وعموميه قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافة إلى أنه تعالى متكلم واختلفوا في معناه، فعند المعتزلة أنه تعالى أوجد حروفا وأصواتا في أجسام جمادية داله على المراد، وقالت الأشاعرة: إنه متكلم بمعنى أنه قام بذاته معنى غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني، وهو عندهم معنى واحد (١) ليس بأمر ولا- نهى ولا- خبر ولا- غير ذلك من أساليب الكلام، والمصنف رحمه الله حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الأول بما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور لا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدل على المراد، وقد اتفقت المعتزلة والأشاعرة على إمكان هذا لكن الأشاعرة أثبتوا معنى آخر، والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا- يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور.

قال: وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه.

أقول: لما أثبت كونه تعالى متكلمًا وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى

[شماره صفحه واقعی : ٤٠٣]

ص : ٢٤٥٠

١- قد تقدم البحث عن الكلام النفسى، وكونه معنى واحدا بسيطا كأنه ناظر إلى علمه الأحدى، إلا أنهم جعلوه مقابل العلم، فلا يصح بناء كلام النفسى على العلم وتصحيحه.

صادقا، وقد اتفق المسلمون عليه لكن لا يتمشى على أصول الأشاعره، أما المعتزله فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى منزه عن القبائح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

٧- المسأله السابعه : فى أنه تعالى باق

قال: ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد.

أقول: اتفق المثبتون للصانع تعالى على أنه باق أبدا واختلفوا فذهب الأشعري إلى أنه باق ببقاء يقوم به. وذهب آخرون إلى أنه باق لذاته وهو الحق الذى اختاره المصنف، والدليل على أنه باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم وإلا لكان ممكنا. والاعتراض الذى يورد هنا - وهو أنه يجوز أن يكون واجبا لذاته فى وقت وممتنعا فى وقت آخر - يدل على سوء فهم مورده لأن ماهيته حيثئذ بالنظر إليها مجردة عن الوقتين تكون قابله لصفى الوجود والعدم ولا معنى بالممكن سوى ذلك. (واعلم) أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذى أثبتته أبو الحسن الأشعري، لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن الغير، فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا إليه فيكون ممكنا هذا خلف.

٨- المسأله الثامنه : فى أنه تعالى واحد

قال: والشريك.

أقول: هذا عطف على الزائد، أى ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفى الشريك. (واعلم) أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد، والدليل على ذلك

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٤]

ص: ٢٤٥١

العقل والنقل، أما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته، لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فيما أن يتميزا أو لا، والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركه والأول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكنا، وقد فرضناه واجبا هذا خلف، وأما النقل فظاهر.

٩- المسأله التاسعه : فى أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال: والمثل.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا، أى ووجوب الوجود يدل على نفى الزائد ونفى الشريك ونفى المثل وهذا مذهب أكثر العقلاء، وخالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساويه لغيرها من الذوات، وإنما تخالفها بحاله توجب أحوالا أربعه وهى: الحيه والعالميه والقادريه والموجوديه، وتلك الحاله هى صفه آلهيه، وهذا المذهب لا شك فى بطلانه فإن الأشياء المتساويه تتشارك فى لوازمها، فلو كانت الذوات متساويه جاز انقلاب القديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضروره.

١٠- المسأله العاشره : فى أنه تعالى غير مركب

قال: والتركيب بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الزائد، بمعنى أن وجوب الوجود يقتضى نفى التركيب أيضا، والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى أجزائه لتأخره وتعليه بها وكل جزء من المركب فإنه مغاير له وكل مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا هذا خلف فوجوب الوجود يقتضى نفى التركيب.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٥]

ص: ٢٤٥٢

واعلم أن التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصوره وتركيب المقادير من غيرها، والجميع منفي عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الأجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الأجزاء العقلية والحسية.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى أنه تعالى لا ضد له

قال: وال ضد.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا، فإن وجوب الوجود يقتضى نفي الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافى بينهما، وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى، ويطلق أيضا على مساو فى القوه ممانع، وقد بينا أنه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى فى القوه.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى أنه تعالى ليس بمتحيز

قال: والتحيز.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا، فإن وجوب الوجود يقتضى نفي التحيز عنه تعالى، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه المجسمه، والدليل على ذلك أنه لو كان متحيزا لم ينفك عن الأكوان الحادثه وكل ما لا ينفك عن الحادث (١) فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هذا خلف، ويلزم من نفي التحيز نفي الجسميه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص: ٢٤٥٣

١- بالأفراد كما فى (م). والنسخ الأخرى كلها عن الحوادث، بالجمع.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أنه تعالى ليس بحال فى غيره

قال: والحلول.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود يقتضى كونه تعالى ليس حالاً فى غيره، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه حل فى المسيح وبعض الصوفيه القائلين بأنه حال فى أبدان العارفين، وهذا المذهب لا شك فى سخافته لأن المعقول من الحلول قيام موجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، وهذا المعنى منتف فى حقه تعالى لاستلزامه الحاجه المستلزمه للإمكان.

١٤- المسأله الرابعه عشره : فى نفي الاتحاد عنه تعالى

قال: والاتحاد.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإن وجود الوجوب ينافى الاتحاد لأننا قد بينا أن وجوب الوجود يستلزم الوحده فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً، وأيضاً فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد إما أن يكون موجودين كما كانا فلا اتحاد وإن عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون ممكناً هذا خلف.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى نفي الجبهه عنه تعالى

قال: والجبهه.

أقول: هذا حكم من الأحكام اللازمه لوجوب الوجود وهو معطوف على

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص: ٢٤٥٤

الزائد، وقد نازع فيه جميع المجسمه فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى جسم في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن كرام اختلفوا، فقال محمد بن الهيصم: إنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهايه لها والبعد بينه وبين العرش أيضا غير متناه. وقال بعضهم: البعد متناه. وقال قوم منهم: إنه تعالى على العرش كما تقوله المجسمه، وهذه المذاهب كلها فاسده لأن كل ذى جهة فهو مشار إليه ومحل للأكوان الحادثه فيكون حادثا فلا يكون واجبا.

١٦- المسأله السادسة عشره : فى أنه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال: وحلول الحوادث فيه.

أقول: وجوب الوجود ينافى حلول الحوادث فى ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد، وقد خالف فيه الكراميه، والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فى تعالى يدل على تغيره وانفعاله فى ذاته وذلك ينافى الوجوب، وأيضا فإن المقتضى للحدث إن كان ذاته كان أزليا وإن كان غيره كان الواجب مفتقرا إلى الغير وهو محال، ولأنه إن كان صفه كمال استحاله خلو الذات عنه وإن لم يكن استحاله اتصاف الذات به.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى أنه تعالى غنى

قال: والحاجه.

أقول: وجوب الوجود ينافى الحاجه وهو معطوف على الزائد، وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعى الاستغناء عن الغير فى كل شئ فهو ينافى

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٨]

ص: ٢٤٥٥

الحاجه، ولأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور، لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه.

(لا يقال) الدور غير لازم لأن الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير، فإذا احتاج في جهة أخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور (لأننا نقول) هذا بناء على أن صفاته تعالى زائده على الذات وهو باطل لما سيأتي، وأيضا فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفه يكون محتاجا إليه، وحينئذ يلزم الدور المحال، ولأن افتقاره في ذاته يستلزم إمكانه وكذا في صفاته، لأن ذاته موقوفه على وجود تلك الصفه أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا، وهذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا.

١٨- المسألة الثامنة عشره : في استحاله الألم و اللذه عليه تعالى

قال: والألم مطلقا واللذه المزاجيه.

أقول: هذا أيضا عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود يستلزم نفي اللذه والألم.

واعلم أن اللذه والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإن اللذه من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج، وهذان المعنيان إنما يصحان في حق الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما فينتفيان عنه. وقد يعنى بالألم إدراك المنافى وباللذه إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافى له، وأما اللذه بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتذا به، والمصنف رحمه الله كأنه قد ارتضى هذا القول، وهو مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين إلا أن إطلاق الملتذ عليه يستدعي الأذن الشرعي.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٩]

ص: ٢٤٥٦

١٩- المسأله التاسعه عشره : فى نفى المعانى و الأحوال و الصفات الزائده فى الأعيان

قال: والمعانى والأحوال والصفات الزائده عينا.

أقول: ذهب الأشاعره إلى أن الله تعالى معانى قائمه بذاته هى القدره والعلم وغيرهما من الصفات تقتضى القادريه والعالميه والحيه إلى غيرها من باقى الصفات. وأبو هاشم أثبت أحوالا غير معلومه لكن تعلم الذات عليها (١) وجماعه من المعتزله أثبتوا لله تعالى صفات زائده على الذات، وهذه المذاهب كلها ضعيفه لأن وجوب الوجود يقتضى نفى هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفه زائده على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالا أو صفه غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شئ فلا يفتقر فى كونه قادرا إلى صفه القدره ولا فى كونه عالما إلى صفه العلم ولا غير ذلك من المعانى والأحوال، وإنما قيد الصفات بالزائده عينا لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات فى الحقيقه وإن كانت مغايره لها بالاعتبار.

٢٠- المسأله العشرون : فى أنه تعالى ليس بمربى

قال: والرؤيه (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٤١٠]

ص: ٢٤٥٧

١- وفى (ش) علتها، أعربها بتشديد اللام والتاء المنقوطين من فوق. وفى (د) بدون تشديد وإعجام، وفى النسخ الأخرى: عليها، على الجار والمجرور بالإعجام. وفى نسخه أخرى عندنا صححت العبارة وأعربت هكذا: (لكن بعلم الذات عللها) بإضافه العلم إلى الذات المجرور بالباء، وعللها على هيئه الجمع. والصواب هو الأوسط المختار أعنى عليها على الجار والمجرور كما فى نسختين من شرح القديم لمؤلفه محمود بن أحمد الأصفهاني حيث قال فى المقام: ومذهب أبى هاشم أن الله تعالى أحوالا مثل العالميه والقادريه وغيرهما، والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها، إنتهى. وكلام الفخر الرازى فى المحصل أيضا يفيد هذا المعنى (ص ١٣٦ ط ١ مصر).

٢- الحق أن الرؤيه بمعنى لقائه سبحانه هى غايه آمال العارفين بالله وقد ندب إليه الشرع بأنحاء عديده، وأما الرؤيه بمعنى الأبصار بالعين فلا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار. والراقم قد صنف فى كل واحده من المسألتين رساله على حده لعلها وافيه فى شعوب مباحثها العقلية والنقلية. قال الشيخ الأجل الصدوق فى باب رؤيه كتاب التوحيد ما هذا لفظه: والأخبار التى رويت فى هذا المعنى - يعنى فى الرؤيه - صحيحه وإنما تركت إيرادها فى هذا الباب خشيه أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عز وجل وهو لا يعلم. والأخبار التى ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى فى نوادره، والتى أوردها محمد بن أحمد بن يحيى فى جامعته فى معنى الرؤيه صحيحه لا- يرددها إلا- مكذب بالحق أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكل خبر منها معنى ينفى التشبيه والتعطيل ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمه صلوات الله عليهم أن لا نكلم الناس إلا على قدر عقولهم. ومعنى

الرؤيه الوارده فى الأخبار العلم، وذلك أن الدنيا دار شكوك وارتياب وخطرات فإذا كان يوم القيامة كشف للعباد من آيات الله وأمره فى ثوابه وعقابه ما تزول به الشكوك كوك ويعلم حقيقه قدره الله عز وجل، وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد). إنتهى ما أردنا من نقل كلامه - رضوان الله تعالى عليه - فى التوحيد، ولكن لا- يخفى عليك أن الأئمه عليهم السلام أمرونا أن نكلم الناس على قدر عقولهم، وما أمرونا أن لا نروى أحاديثهم التى حدثوا بها. والشيخ الأكرم المفيد قدس سره قال فى تصحيح الاعتقادات نقدا عليه: ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول فى باب يضيق عنه سلوكه. والمتأله السيزوارى فى شرح الأسماء عند قوله عليه السلام فى الفصل الخمسين من الجوشن الكبير: يا من يرى ولا يرى، حرر أقوال القوم فى الرؤيه أتم تحرير فراجعه إليه (ص ١٨٥ ط ١).

أقول: وجوب الوجود يقتضى نفي الرؤية أيضا، (واعلم) أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى، والمجسمه جوزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم، ولو اعتقدوا تجرده لم تجز رؤيته عندهم، والأشاعره خالفوا العقلاء كافه هنا وزعموا أنه تعالى مع تجرده تصح رؤيته، والدليل على امتناع الرؤية أن وجوب وجوده يقتضى تجرده ونفى الجهه والحيز عنه فينتفى الرؤية عنه بالضروره، لأن كل مرئى فهو من جهه يشار إليه بأنه هنا أو هناك، ويكون مقابلا أو فى حكم المقابل، ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

[شماره صفحه واقعى : ٤١١]

ص: ٢٤٥٨

قال: وسؤال موسى لقومه.

أقول: لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الأشاعره، وقد احتجوا بوجوه أجاب المصنف عنها، الأول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو كانت ممتنع لم يصح منه السؤال.

والجواب أن السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى: (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذتهم الصاعقه) وقوله: (أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا).

قال: والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول: تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر إليه فقال: (إلى ربها ناظره) والنظر المقرون بحرف (إلى) يفيد الرؤية لأنه حقيقه في تقليب الحدقه نحو المطلوب التماسا لرؤيته، وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجبهه عنه فبقى المراد منه مجازه وهو الرؤية التي هي معلول النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز.

والجواب المنع من إرادته هذا المجاز، فإن النظر وإن اقترن به حرف (إلى) لا يفيد الرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، وإذا لم يتعين هذا المعنى للإيراد أمكن حمل الآيه على غيره، وهو أن يقال: إن (إلى) واحد الآلاء ويكون معنى ناظره أى منتظره، أو نقول: إن المضاف هنا محذوف وتقديره: إلى ثواب ربها. (لا يقال) الانتظار سبب الغم والآيه سبقت لبيان النعم، (لأننا نقول) سياق الآيه يدل على تقدم حال لأهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله: (وجوه يومئذ ناظره) بدليل قوله تعالى: (ووجوه يومئذ باسره تظن أن يفعل بها فاقره) فإن في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل لها فاقره فلا يبقى للظن معنى، وإذا كان كذلك فانتظار النعمه بعد البشاره بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونضاره الوجه، كمن يعلم وصول نفع إليه يقينا في وقت

[شماره صفحه واقعى : ٤١٢]

ص: ٢٤٥٩

فإنه يسر بذلك وإن لم يحضر الوقت كما أن انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقتضى بساره الوجه.

قال: وتعليق الرؤية (1) على استقرار الجبل المتحرك لا يدل على الإمكان.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعريه، وتقرير احتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل والاستقرار ممكن، لأن كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن. والجواب أنه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على إمكان المعلق.

قال: واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر.

أقول: هذا جواب عن شبهه الأشعريه من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى، وتقريرها أن الجسم والعرض قد اشتركا في صحه الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعى عله مشتركه ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعليه لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا فلم يبق إلا الوجود فكل موجود تصح رؤيته والله تعالى موجود.

وهذا الدليل ضعيف جدا لوجوه: الأول: المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير. الثاني: لا نسلم اشتراكهما في صحه الرؤية فإن رؤية الجوهر مخالفه لرؤية العرض. الثالث: لا نسلم أن الصحه ثبوتيه بل هي أمر عدمي لأن جنس صحه الرؤية وهو الإمكان عدمي فلا يفتقر إلى العله. الرابع: لا نسلم أن المعلول المشترك يستدعى عله مشتركه فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفه في المعلولات المتساويه. الخامس: لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع أنا نتبرع بذكر قسم آخر وهو الإمكان وجاز التعليل به وإن

[شماره صفحه واقعي : ٤١٣]

ص: ٢٤٦٠

١- كما في (م) وفي (ق، ص، ش، د): وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان. وفي (ز): لاستقرار المتحرك. وفي (ت): والتعليق باستقرار الجبل لا يدل على الإمكان.

كان عدميا لأن صحه الرؤيه عدميه. السادس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعليه، وقد بينا أن صحه الرؤيه عدميه على أنا نمنع من كون الحدوث عدميا لأنه عباره عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم. السابع: لم لا يجوز أن تكون العله هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدميه. الثامن: المنع من كون الوجود مشتركا لأن وجود كل شئ نفس حقيقته، ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لأنه نفس حقيقته، ولا يلزم من كون بعض الماهيات (1) عله لشئ كون ما يخالفه عله لذلك الشئ. التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضى فإنه جاز وجود مانع فى حقه تعالى إما ذاته أو صفه من صفاته أو قبول الحكم يتوقف على شرط كالمقابله هنا وهى تمتنع فى حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

٢١- المسأله الحاديه و العشرون : فى باقى الصفات

قال: وعلى ثبوت الجود.

أقول: هذا عطف على قوله: على سرمديته، أى أن وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود، واعلم أن الجود هو إفاده ما ينبغى للمستفيد من غير استعاضه منه، والله تعالى قد أفاد الوجود الذى ينبغى للممكنات من غير أن يستعوض منها شيئا من صفه حقيقه أو إضافيه فهو جواد، وجماعه الأوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتى بيانه فى باب العدل.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٤]

ص: ٢٤٦١

١- أى بعض الماهيات بوجوده عله لشئ كما هو ظاهر. أو أن الكون فى الموضوعين بمعنى الوجود. وفى المطبوعه: ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات، ولكن النسخ كلها عاريه عن الوجود والكلمه كانت تعليقه أدرجت فى المتن.

قال: والملك.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غنى عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقيه المطلقه والحقيقيه المستلزمه للإضافه وكل شئ مفتقر إليه، لأن كل ما عداه ممكن إنما يوجد بسببه وله ذات كل شئ لأنه مملوك له مفتقر إليه في تحقق ذاته فيكون ملكاً، لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال: والتمام وفوقه.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوق التمام، أما كونه تاماً فلأنه واحد على ما سلف، واجب من كل جهه يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شئ له، فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل، وأما كونه فوق التمام فلأن ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

قال: والحقيه.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيه له تعالى، واعلم أن الحق يقال للثابت مطلقاً والثابت دائماً، ويقال على حال القول والعقد بالنسبه إلى المقول والمعتقد إذا كان مطابقاً وهو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبه القول والعقد إليه، والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان، فذاته أحق من كل حق وهو محقق كل حقيقه.

قال: والخيريه.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيريه لله تعالى، لأن الخير عباره عن الوجود والشر عباره عن عدم كمال الشئ من حيث هو مستحق له، وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شئ من الكمالات فلا يتطرق إليه الشر بوجه من الوجوه فهو خير محض.

قال: والحكمه.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصف الله تعالى بالحكمه، لأن الحكمه قد يعنى

[شماره صفحه واقعى : ٤١٥]

ص: ٢٤٦٢

بها معرفه الأشياء وقد يراد بها صدور الشئ على الوجه الأكمل، ولا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول، وأيضا فإن أفعاله تعالى فى غاية الأحكام والإتقان ونهايه الكمال فهو حكيم بالمعنى الثانى أيضا.

قال: والتجبر.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه جبارا، لأن وجوب الوجود يقتضى استناد كل شئ إليه فهو يجبر ما بالقوه بالفعل والتكميل كالماده بالصوره فهو جبار من حيث إنه واجب الوجود.

قال: والقهر.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه قهारा بمعنى أنه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.

قال: والقيوميه.

أقول: وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضى وصفه بكونه قيوما بمعنى أنه قائم بذاته ومقيم لغيره، لأن وجوب الوجود يقتضى استغناؤه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضى استناد غيره إليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره.

قال: وأما اليد والوجه والقدم والرحمه والكرم والرضا والتكوين فراجعه إلى ما تقدم.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن اليد وصفه وراء القدره، والوجه صفه مغايره للوجود، وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفه مغايره للبقاء وأن الرحمه والكرم والرضا صفات مغايره للإراده، وأثبت جماعه من الحنفيه التكوين صفه مغايره للقدره، والتحقيق أن هذه الصفات راجعه إلى ما تقدم.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٦]

ص: ٢٤٦٣

وفيه مسائل:

١- المسأله الأولى : فى إثبات الحسن و القبح العقليين

قال: الثالث فى أفعاله، الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة.

أقول: لما فرغ من إثباته تعالى وبيان صفاته شرع فى بيان عدله وأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل، وبدأ بقسمه الفعل إلى الحسن والقبيح وبيّن أن الحسن والقبح أمران عقليان، وهذا حكم متفق عليه بين المعتزله. وأما الأشاعره فإنهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح إنما يستفادان من الشرع فكل ما أمر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح، ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبح، ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لا نقلب القبيح إلى الحسن.

والأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملى، وقد شنع أبو الحسين على الأشاعره بأشياء رديه وما شنع به فهو حق إذ لا تتمشى قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعريه من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز إخلاله بالواجب، وما أدرى كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين.

واعلم: أن الفعل من التصورات الضروريه، وقد حده أبو الحسين بأنه ما

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص: ٢٤٦٤

حدث عن قادر مع أنه حد القادر بأنه الذى يصح أن يفعل وأن لا يفعل فلزمه الدور، على أن الفعل أعم من الصادر عن قادر وغيره. إذا عرفت هذا، فالفعل الحادث إما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهى والنائم وإما أن يوصف وهو قسمان حسن وقبيح، فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم القبيح بخلافه، والحسن إما أن لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والترك، وإما أن يكون له وصف زائد على حسنه فإما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه، فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع القبيح تبقى الأحكام الحسنه والقبيحه خمس.

قال: وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع.

أقول: استدال المصنف رحمه الله على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه، هذا أولها وتقريره أنا نعلم بالضروره حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءه والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضرورى لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمه والملاحظه به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

قال: ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا.

أقول: هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان، وتقريره أنهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا لا شرعا ولا عقلا، والتالى باطل إجماعا فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أنا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فإذا أخبرنا فى شئ أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا فى شئ أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٨]

ص: ٢٤٦٥

قال: ولجاز التعاكس.

أقول: الذى خطر لنا فى تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس فى الحسن والقبح بأن يكون ما تنوهمه حسنا قبيحا وبالعكس، فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمه تعتقد حسن مدح من أساء إليهم ودم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

قال: ويجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور.

أقول: لما استدل على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين شرع فى الجواب عن شبهه الأشاعره، وقد احتجوا بوجه: الأول: لو كان العلم بقبح بعض الأشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم لزياده الكل على الجزء، والتالى باطل بالوجدان فالمقدم مثله، والشرطيه ظاهره لأن العلوم الضروريه لا تتفاوت. (والجواب) المنع من الملازمه فإن العلوم الضروريه قد تتفاوت لوقوع التفاوت فى التصورات، فقولته: (ويجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور) إشاره إلى هذا الجواب.

قال: وارتكاب أقل القبيحين مع إمكان المخلص (1).

أقول: هذا يصلح أن يكون جوابا عن شبهتين للأشعريه: إحداهما: قالوا: لو

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص: ٢٤٦٦

١- مع إمكان التخلص كما فى (ش، ت) وفى (م، ص، ز) مع إمكان المخلص. وفى (د) مع عدم إمكان المخلص. وفى (ق) مع عدم إمكان التخلص. يعنى إذا اضطر إلى ارتكاب القبيحين ولم يمكنه الخلاص عنهما ارتكب أقل القبيحين كالمثال الثانى فى الكتاب فإنه أن يكذب غدا فالكذب قبيح، وإن لم يكذب فخلاص الوعد قبيح، لكنه يرتكب أقل القبيحين. وظاهر الشرح حيث قال: وأيضا قد يمكن التخلص عن الكذب، يوافق عدم العدم وإن كان للعدم معنى صحيح، وكذا التخلص فى المتن، ولكن قد تكرر ذكر المخلص فى الكتاب ونسخ (م ص) متفق فيه والشرح تعبير بعبارة أخرى.

كان الكذب قبيحا لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد ظالم قبيحا، والتالى باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله. الثانيه: قالوا: لو قال الانسان: لأكذبن غدا، فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب.

والجواب فيهما واحد، وذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحه العظيمه الراجحه على الصدق. وأيضا يجب عليه ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمه العزم والكذب وهما وجهها حسن، وفعل وجهها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب. وأيضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التوريه أو يأتي بصوره الإخبار الكذب من غير قصد إليه، ولأن جهه الحسن هي التخلص (١) وهي غير منفكه عنه وجهه القبح هي الكذب وهي غير منفكه عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا.

قال: والجبر باطل.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم وهي أنهم قالوا: الجبر حق فينتفى الحسن والقبح العقليان والملازمه ظاهره وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتى البحث فيها.

٢- المسأله الثانيه : في أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب

قال: واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٠]

ص: ٢٤٦٧

١- دليل للصورتين كليهما وإن كان بظاهره يناسب الثانيه، فما في (م) من قوله: ولأن جهه الحسن هي التخلص، كان مفاده بينا مناسبا للصوره الأولى.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب، ونازع الأشعريه فى ذلك وأسندوا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك، والدليل على ما اختاره المعتزله أن له داعيا إلى فعل الحسن وليس له صارف عنه، وله صارفا عن فعل القبيح وليس له داع إليه وهو قادر على كل مقدور، ومع وجود القدره والداعى يجب الفعل، وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجه وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضروره أن العالم بالقبيح الغنى عنه لا يصدر عنه وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسده فإنه يوجد، وتحريره أن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وواجب بالنظر إلى علته، وكل ممكن مفتقر إلى قادر فإن علته أنما تتم بواسطة القدره والداعى، فإذا وجدا فقد تم السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل. وأيضا لو جاز منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعدده ووعيدده لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه إظهار المعجزه على يد الكاذب وذلك يفضى إلى الشك فى صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزه عليه.

٣- المسأله الثالثه : فى أنه تعالى قادر على القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبه ولا ينافى الامتناع اللاحق.

أقول: ذهب العلماء كافه إلى أنه تعالى قادر على القبيح إلا النظام، والدليل على ذلك أنا قد بينا عموم نسبه قدرته إلى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته. احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجه وهما منفيان فى حقه تعالى. والجواب أن الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمه فهو امتناع لاحق لا يؤثر فى الإمكان الأصلى، ولهذا عقب المصنف رحمه الله الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهه التى له وإن لم يذكرها صريحا.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢١]

ص: ٢٤٦٨

٤- المسأله الرابعه : فى أنه يفعل لغرض

قال: ونفى الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزله إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائده، وذهبت الأشاعره إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزله أن كل فعل لا يفعل لغرض فإنه عبث والعبث قبيح، والله تعالى يستحيل منه فعل القبيح. احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، والله تعالى يستحيل عليه النقصان. (والجواب) النقص إنما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه، أما إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا كما نقول: إنه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

٥- المسأله الخامسه : فى أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصى

قال: وإرادته القبيح قبيحه وكذا ترك إرادته الحسن وللأمر والنهى (١).

أقول: مذهب المعتزله أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت أو لا، ويكره المعاصى سواء وقعت أو لا. وقالت الأشاعره: كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعه أو معصيه. والدليل على ما ذهب إليه المعتزله وجهان:

الأول: أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم، فكما أن فعل القبيح قبيح

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٢]

ص: ٢٤٦٩

١- كما فى (م) وهو الصواب والشرح يوافقته. والنسخ الباقية كلها: والأمر والنهى. وعلى هذه النسخ كان معنى العبارة هكذا: وكذا ترك إرادته الحسن قبيح، وكذا ترك الأمر والنهى قبيح. لأنه سبحانه يجب عليه الأمر بالحسن والنهى عن القبيح، ولكن شرح العلامة ناص على صحه النسخه الأولى.

فكذا إرادته قبيحه، وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا إرادته تركه. الثاني: أنه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصى والحكيم إنما يأمر بما يريد لا بما يكرهه، وينهى عما يكرهه لا عما يريد، فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهه لله تعالى لما أمر بها، ولو كانت المعصية مراده لله تعالى لما نهاه عنها، وكان الكافر مطيعا بكفره وعدم إيمانه لأنه فعل ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه وذلك باطل قطعاً.

قال: وبعض الأفعال مستنده إلينا والمغلوبية غير لازمه والعلم تابع.

أقول: لما فرغ من الاستدلال شرع فى إبطال حجج الخصم، وهى ثلاثة:

الأولى: قالوا: الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستنده إليه بإرادته. والجواب ما يأتى من كون بعض الأفعال مستنده إلينا.

الثانية: إن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً، إذ من يقع مراده من المرئيين هو الغالب. والجواب أن هذا غير لازم لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو إنما يتحقق بإرادته المكلف، ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن إختيار أو إجبار لوقعت.

الثالثة: قالوا: كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع، فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه وإلا لكان مرئياً لما يمتنع وجوده. والجواب أن العلم تابع لا يؤثر فى إمكان الفعل، وقد مر تقرير ذلك.

٦- المسألة السادسة : فى أنا فاعلون

قال: والضرورة قاضيه باستناد أفعالنا إلينا (١).

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٣]

ص: ٢٤٧٠

١- ينبغى فى المقام الفرق بين إسناد الفعل وإيجاده والموجد هو الوجود الحق سبحانه وتعالى، وأفعالنا مستنده إلينا، بحول الله وقوته أقوم وأقعد. وسلطانه لا- يرفع عن ممكن ولا- معنى للرفع أصلاً وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين، فتدبر فى قوله سبحانه: وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفه إذا تمنى وأن عليه النشأه الأخرى وأنه هو أغنى وأقنى فالأفعال الستة موجدتها هو سبحانه واستنادها إلى الخلق. والمسائل والبحث عنها حول هذا المطلب تطلب فى رسالتنا المصنوعه فى رد الجبر والتفويض وإثبات أمر بين الأمرين.

أقول: اختلف العقلاء هنا، فالذى ذهب إليه المعتزله أن العبد فاعل لأفعال نفسه، واختلفوا فقال أبو الحسين: إن العلم بذلك ضرورى، وهو الحق الذى ذهب إليه المصنف رحمه الله. وقال آخرون: إنه إستدلالى. وأما جهم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد وإضافتها إليهم على سبيل المجاز، فإذا قيل:

فلان صلى وصام، كان بمنزله قولنا: طال وسمن. وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد (1) وأبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب، ولم يجعل لقدره العبد أثرا فى الفعل بل القدره والمقدور واقعان بقدره الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب، وفسر القاضى الكسب بأن ذات الفعل واقعه بقدره الله تعالى، وكونه طاعه ومعصيه صفتان واقعتان بقدره العبد. وقال أبو إسحاق الإسفراينى من الأشاعره: إن الفعل واقع بمجموع القدرتين. والمصنف التجأ إلى

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص : ٢٤٧١

١- فى غير واحد من كتب الملل والنحل: وحفص بن الفرد. والفرد بالفاء، وبالقاء تصحيف. قال الأستاذ فى شرحه على التجريد بالفارسيه ما هذا لفظه: وحفص القرد يعنى بوزينه لقب است. أقول الظاهر أن تحريف الفرد بالقرد نشأ من تكفير الشافعى إياه. وفى أول مقاله الخامسه من الفن الثالث من الفهرست لابن النديم (ص ٢٢٩ ط رضا تجدد): وكان حفص الفرد من المجبره من أكابرههم نظيرا للنجار. ويكنى أبا عمرو. وكان من أهل مصر، قدم البصره فسمع بأبى الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل، وكان أولا معتزليا ثم قال بخلق الأفعال وكان يكنى أبا يحيى، ثم عد كتبه. وفى لسان الميزان للعسقلانى (ص ٣٣٠ ج ١ ط حيدرآباد، ترجمه رقم ١٣٥٥) حفص القرد (معجمه بالقاف) مبتدع. قال النسائى صاحب كلام لا يكتب حديثه وكفره الشافعى فى مناظرته. وفى ميزان الاعتدال (١ / ٥٦٤ ترجمه رقم ٢١٤٣) مثل ما فى اللسان.

الضرورة هاهنا فإننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وبين حركة الحجر الهابط، ومنشأ الفرق هو اقتران القدره في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر.

قال: والوجوب للداعى (١) لا ينافى القدره كالواجب.

أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبه الخصم، وتقرير الشبهه الأولى أن صدور الفعل من المكلف إما أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره، والثانى يستلزم الجبر والأول إما أن يترجح منه الصدور على لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح، والثانى يلزم منه الترجيح لأحد طرفى الممكن من غير مرجح وهو محال، والأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح، وهو ينافى التقدير ويستلزم الجبر.

والجواب أن الفعل بالنظر إلى قدره العبد ممكن وواجب بالنظر إلى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر، فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعى كما فى حق الواجب تعالى فإن هذا الدليل قائم فى حقه تعالى ووجه المخلص ما ذكرناه، على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، وبه أجابوا عن الشبهه التى أوردها الفلاسفه عليهم، فما أدرى لم كان الجواب مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هاهنا.

قال: والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفى الاجمال (٢).

أقول: هذا الجواب عن شبهه أخرى لهم، وتقريرها أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، والتالى باطل فالمقدم مثله، والشرطيه ظاهره. وبيان بطلان التالى أنا حال الحركة نفعل حركات جزئيه لا نعقلها وإنما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيات تلك الحركة.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص: ٢٤٧٢

١- كما فى (ق ش د ز) وفى (م ت): والوجوب الداعى. وفى (ص): والوجوب والداعى. والشرح يوافق ما اخترناه وهى النسخ الأربع المذكوره.

٢- كما فى (م د). والنسخ الأخرى: فيكفى الاجمالى، مع الياء.

والجواب أن الایجاد لا یستلزم العلم، فإن الفاعل قد یصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالأحراق الصادر عن النار من غیر علم فلا یلزم من نفی العلم نفی الایجاد، نعم الایجاد مع القصد یستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل فی الحركات الجزئیه بین المبدأ والمنتهی.

قال: ومع الاجتماع یقع مراده تعالی.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم، وتقریرها أن العبد لو كان قادرا على الفعل لزم اجتماع قادرین على مقدور واحد، والتالی باطل فالمقدم مثله، بیان الشرطیه أنه تعالی قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادرا على شیء لاجتمعت قدرته وقدره الله تعالی علیه. وأما بطلان التالی فلأنه لو أراد الله تعالی إیجاده وأراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقیضین، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترخیص من غیر مرجح.

والجواب أن نقول: یقع مراد الله تعالی لأن قدرته أقوى من قدره العبد وهذا هو المرجح، وهذا الدلیل أخذہ بعض الأشاعره من الدلیل الذی استدل به المتكلمون على الوحديیه وهناك یتمشی لتساوی قدرتی الإلهین المفروضین، أما هنا فلا.

قال: والحدوث اعتباری.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى ذكرها قدماء الأشاعره وهی أن الفاعل یجب أن یخالف فعله فی الجهه التي بها یتعلق فعله وهو الحدوث، ونحن محدثون فلا یجوز أن نفعل الحدوث.

(وتقریر الجواب) أن الفاعل لا یؤثر الحدوث لأنه أمر اعتباری لیس بزائد على الذات وإلا لزم التسلسل، وإنما یؤثر فی الماهیه وهی مغایره له.

قال: وامتناع الجسم لغيره.

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۶]

ص: ۲۴۷۳

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم وهي أنا لو كنا فاعلين في الإحداثا لصح منا إحداثا الجسم لوجود العله المصححه للتلحق وهي الحدوث. والجواب أن الجسم يمتنع صدوره عنا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إنما امتنع صدوره عنا لأننا أجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر.

قال: وتعذر المماثله (1) في بعض الأفعال لتعذر الإحاطه.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى ذكرها قدماؤهم وهي أنا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أولا من كل جهه لوجود القدره والعلم، والتالى باطل فالمقدم مثله، ويبان بطلان التالى أنا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثانى مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها.

(وتقرير الجواب) أن بعض الأفعال تصدر عنا في الزمان الثانى مثل ما صدرت في الزمان الأول مثل كثير من الحركات والأفعال، وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا- لأنه ممتنع ولكن لعدم الإحاطه الكليه بما فعلناه أولا، فإن مقادير الحروف إذا لم نضببطها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

قال: ولا نسبه في الخيره بين فعلنا وفعله تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم قالوا: لو كان العبد فاعلا للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيرا من فعله تعالى، لأن الإيمان خير من القرده والخنازير، والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله.

والجواب أن نسبه الخيره هنا منتفيه لأنكم إن عنيتم بأن الإيمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل، وإن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القرده والخنازير فحينئذ لا يكون الإيمان خيرا بنفسه وإنما الخير هو ما يؤدي إليه

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص: ٢٤٧٤

١- والحق أن الجواب الحاسم للشبهه هو التحقيق في تجدد الأمثال وعدم تكرار التجلى.

الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب، وحينئذ يكون المدح والثواب خيرا وأنفع للعبد من القرده والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى. (واعلم) أن هذه الشبهه ركيكه جدا، وإنما أوردها المصنف رحمه الله هنا لأن بعض الثنويه أورد هذه الشبهه على ضرار بن عمرو فأذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

قال: والشكر على مقدمات الإيمان.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم قالوا: لو كان العبد فاعلا- للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه، والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله، والشرطيه ظاهره فإنه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا.

والجواب أن الشكر ليس على فعل الإيمان بل على مقدماته من تعريفنا إياه (١) وتمكيننا منه وحضور أسبابه والأقدار على شرائطه.

قال: والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا.

أقول: هذا جواب عن الشبهه النقليه بطريق إجمالى، وتقريره أنهم قالوا: قد ورد فى الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى: (الله خالق كل شئ) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا).

والجواب أن هذه الآيات متأوله، وقد ذكر العلماء تأويلاتها فى كتبهم. وأيضا فهى معارضه بمثله وقد صنفها (٢) أصحابنا على عشره أوجه:

أحدها: الآيات الداله على إضافه الفعل إلى العبد كقوله تعالى: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) (إن يتبعون إلا الظن) (حتى يغيروا ما بأنفسهم) (بل سولت لكم أنفسكم) (فطوعت له نفسه) (ومن يعمل سوءا يجز به) (كل نفس بما كسبت رهينه) (كل امرئ بما كسب رهين) (ما كان لى عليكم من

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٨]

ص: ٢٤٧٥

١- كما فى (ص). وفى (ش ز د): وتعريفنا إياه.

٢- النسخه الثانيه: وقد وضعتها، والباقيه: وقد صنفها.

سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) إلى آخرها.

الثانى: الآيات الداله على مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى: (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (وإبراهيم الذى وفى) (ولا- تزر وازره وزر أخرى) (لتجزى كل نفس بما تسعى) (هل تجزون إلا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنه فله عشر أمثالها) (من أعرض عن ذكرى) (أولئك الذين اشتروا الحياه الدنيا) (إن الذين كفروا بعد إيمانهم).

الثالث: الآيات الداله على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثله أفعالنا فى التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى: (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) (الذى أحسن كل شئ خلقه) والكفر ليس بحسن وكذا الظلم، (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا بالحق) (إن الله لا يظلم مثقال ذره) (وما ربك بظلام للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (ولا يظلمون فتىلا).

الرابع: الآيات الداله على ذم العباد على الكفر والمعاصى والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى: (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك أن تسجد) (فما لهم عن التذكره معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصدون عن سبيل الله).

الخامس: الآيات الداله على التهديد والتخيير كقوله: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (اعملوا ما شئتم) (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) (فمن شاء ذكره) (فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا) (فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبا) (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم).

السادس: الآيات الداله على المسارعه إلى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى:

(وسارعوا إلى مغفره من ربكم) (أجيبوا داعى الله) (استجبوا لله وللرسول)

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٩]

ص: ٢٤٧٦

(واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم) (وأنبيوا إلى ربكم).

السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه كقوله تعالى: (وإياك نستعين) (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) (استعينوا بالله) (أو لا- يرون أنهم يفتنون في كل عام مره أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) (ولولا أن يكون الناس أمه واحده) (ولو بسط الله الرزق لعباده) (فبما رحمه من الله لنت لهم) (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر).
الثامن: الآيات الداله على استغفار الأنبياء (ربنا ظلمنا أنفسنا) (سبحانك إني كنت من الظالمين) (رب إني ظلمت نفسي) (رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم).

التاسع: الآيات الداله على اعتراف الكفار والعصاه بنسبه الكفر إليهم كقوله تعالى: (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم - إلى قوله: - بل كنتم مجرمين) وقوله: (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلما القى فيها فوج). العاشر: الآيات الداله على التحسر والندامه على الكفر والمعصيه وطلب الرجعه كقوله: (وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا منها) (رب ارجعون) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم) (أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كره) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره وهي معارضه لما ذكره (1) على أن الترجيح معنا، لأن التكليف إنما يتم بإضافه الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانداز، وإنما طول المصنف رحمه الله في هذه المسأله لأنها من المهمات.

٧- المسأله السابعه : في المتولد

قال: وحسن المدح والذم على المتولد يقتضى العلم بإضافته إلينا.

أقول: الأفعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخترع، فالأول هو الحادث

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٠]

ص: ٢٤٧٧

١- وفي النسخه الثانيه: بما ذكره.

ابتداءً بالقدره فى محلها. والثانى هو الحادث الذى يقع بحسب فعل آخر كالحركه الصادره عن الاعتماد ويسمونه المسبب ويسمون الأول سبباً سواء كان الثانى حادثاً فى محل القدره أو فى غير محلها. والثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثانى مشترك.

واعلم أن الناس اختلفوا فى المتولد هل يقع بنا (1) أم لا؟ فجمهور المعتزله على أنه من فعلنا كالمباشر. وقال معمر: إنه لا فعل للعبء إلا- الإراده وما عداها من الحوادث فهى واقعه بطبع المحل، والانسان عنده جزء فى القلب توجد فيه الإراده وما عداها يضيفه إلى طبع المحل. وقال آخرون: لا فعل للعبء إلا الفكر وهم بعض المعتزله. وقال أبو إسحاق النظام: إن فعل الانسان هى الحركات الحادثه فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هو شئ منسب (2) فى الجمله، والإرادته والاعتقادات حركات القلب، وما يوجد منفصلاً عن الجمله كالكتابه وغيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل. وقال ثمامه: إن فعل الانسان هو ما يحدثه فى محل قدرته فأما ما تعدى محل القدره فهو حادث لا يحدث له وفعل لا فاعل له. وقالت الأشعريه:

المتولد من فعله تعالى، والجماهير من المعتزله التجأوا فى هذا المقام إلى الضروره فإننا نعلم استناد المتولدات إلينا كالكتابه والحركات وغيرها من الصنائع، ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما فى المباشر، والمصنف رحمه الله استدل بحسن المدح والذم على العلم بأننا فاعلون للمتولد لا عليه، لأن الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها، نعم يجوز الاستدلال على كونها ضروريه إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً، وجماعه من المعتزله ذهبوا إلى أنه كسبى واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لأن حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد إلينا فلو جعلنا الاستناد إلينا مستفاداً منه لزوم الدور.

[شماره صفحه واقعى : 431]

ص: 2478

1- وفى غير واحده من النسخ: هل يقع منا.

2- وفى (ص) وحدها: هو شئ سار.

قال: والوجوب باختيار السبب لاحق.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد هنا وهو أن يقال: إن المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقدور هو الذى يصح وجوده وعدمه عن القادر، وهذا المعنى منفى فى المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدره المصححه.

والجواب أن الوجوب فى المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدره والداعى وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر فى الإمكان الذاتى والقدره فكذا هنا.

قال: والذم فى إلقاء الصبى عليه لا على الاحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهه لهم وهى أن المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد إلينا، فإننا نذم على المتولد وإن علمنا استناده إلى غيرنا، فإننا نذم من ألقى الصبى فى النار إذا احترق بها وإن كان المحرق هو الله تعالى.

والجواب أن الذم هنا على الالتقاء لا على الاحراق، فإن الاحراق من الله تعالى عند الالتقاء حسن لما يشتمل عليه من الأعراض لذلك الصبى ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها فى غير زمان الأنبياء، ووجوب الدية حكم شرعى لا يجب تخصيصه بالفعل فإن الحافر للبئر يلزمه الدية وإن كان الوقوع غير مستند إليه.

٨- المسألة الثامنة : فى القضاء و القدر

قال: والقضاء والقدر (١) إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال أو الإلزام صح

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص: ٢٤٧٩

١- القدر هو تفصيل قضائه. قال قدس سره فى شرح الفصل الواحد والعشرين من سابع الإشارات: إن القضاء عبارته عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمع ومجمله على سبيل الابداع. والقدر عبارته عن وجودها فى موادها الخارجيه بعد حصول شرائطها مفصله واحدا بعد واحد، كما جاء فى التنزيل فى قوله عز من قائل: (وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم. وقال الشيخ - رضوان الله عليه -: ويجب أن يكون عالما بكل شئ لأن كل شئ لازم له بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون.

فى الواجب خاصه أو الأعلام صح مطلقا وقد بينه أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث الأصغ.

أقول: يطلق القضاء على الخلق والاتمام، قال الله تعالى: (فقضاهن سبع سماوات فى يومين) أى خلقهن وأتمهن، وعلى الحكم والإيجاب كقوله تعالى:

(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) أى أوجب وألزم، وعلى الإعلام والإخبار كقوله تعالى: (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) أى أعلمناهم وأخبرناهم، ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى: (وقدر فيها أقواتها) والكتابه كقول الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر فى الصحف الأولى التى كان سطر

والبيان كقوله تعالى: (إلا امرأته قدرناها من الغابرين) أى بينا وأخبرنا بذلك.

إذا ظهر هذا فنقول للأشعرى: ما تعنى بقولك: إنه تعالى قضى أعمال العباد وقدرها، إن أردت به الخلق والإيجاد فقد بينا بطلانه وإن الأفعال مستنده إلينا، وإن عنى به الإلزام لم يصح إلا- فى الواجب خاصه، وإن عنى به أنه تعالى بينها وكتبها وأعلم أنهم سيفعلونها فهو صحيح، لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع فى اللوح المحفوظ وبينه لملائكته، وهذا المعنى الأخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث إنه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولا، وثانيا فلأنا نقول: إن كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم، وإن

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٣]

ص: ٢٤٨٠

لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر.

واعلم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (1) صلوات الله عليه وسلامه قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحا وافيا في حديث الأصمغ بن نباته لما انصرف من صفين فإنه قام إليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطنًا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعه إلا بقضاء وقدر، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئا، فقال له: مه أيها الشيخ بل عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ: كيف القضاء والقدر ساقانا، فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرًا حتمًا لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمه من الله لمذنب ولا محمده لمحسن ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسئى ولا المسئى أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبده الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، أن الله تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلا (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما، فقال: هو الأمر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى:

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۴]

ص : ۲۴۸۱

۱- راجع فی بیان الحدیث الوافی للفیض - قدس الله سره - فإنه قد أتى ببيان من المحقق الخواجه في بيانه وفوائده أخرى مطلوبه جدا (ص ۱۱۷ ج ۱ ط ۱). وفيه كان المصراع الأخير هكذا: جزاك ربك بالاحسان إحسانا. وفي نسخه: جزاك ربك عنا منه إحسانا. وللشيخ الكراچکی رضی الله عنه فی كنز الفوائد فی القضاء والقدر لطائف عذبه (ص ۱۶۸ ط ۱) وإن شئت فراجع الاحتجاج للطبرسی - رضوان الله عليه - (ص ۱۰۹ ط ۱). وفي باب الرضا بالقضاء من الوافی أيضا إشارات لطيفة في ذلك (ص ۵۵ ج ۳ ط ۱).

(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول:

أنت الأمام الذى نرجو بطاعتهم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساجزاك ربك عنا فيه إحسانا

قال أبو الحسن البصرى ومحمود الخوارزمى: وجه تشبيهه عليه السلام المجبره بالمجوس من وجوه: أحدها: أن المجوس اختصوا بمقالات سخيغه واعتقادات واهيه معلومه البطلان وكذلك المجبره.

وثانيها: أن مذهب المجوس أن الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه وكذلك المجبره قالوا: إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها.

وثالثها: أن المجوس قالوا: إن نكاح الأخوات والأمهات بقضاء الله وقدره وإرادته، ووافقهم المجبره حيث قالوا: إن نكاح المجوس لأخواتهم وأمهاتهم بقضاء الله وقدره وإرادته.

ورابعها: أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس، والمجبره قالوا: إن القدره موجب للفعول غير متقدمه عليه، فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس.

٩- المسأله التاسعه : فى الهدى و الضلاله

قال: والإضلال الإشاره (١) إلى خلاف الحق وفعل الضلاله والاهلاك والهدى مقابل والأولان منفيان عنه تعالى.

أقول: يطلق الإضلال على الإشاره إلى خلاف الحق وإلباس الحق بالباطل كما تقول: أضلنى فلان عن الطريق، إذا أشار إلى غيره وأوهم أنه هو الطريق، ويطلق على فعل الضلاله فى الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٥]

ص: ٢٤٨٢

١- إسناد الإضلال إليه سبحانه بالعرض، وقد قررنا بيانه فى النكته السابعه من ألف نكته ونكته.

الحق. ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى: (فلن يضل أعمالهم) يعنى يبطلها. والهدى يقال لمعان ثلاثه مقابله لهذه المعانى فيقال بمعنى نصب الدلاله على الحق كما تقول: هدانى إلى الطريق، وبمعنى فعل الهدى فى الانسان حتى يعتقد الشئ على ما هو به، وبمعنى الإثابه كقوله تعالى: (سيهديهم) يعنى سيثيبهم، والأولان منفيان عنه تعالى يعنى الإشاره إلى خلاف الحق وفعل الضلاله، لأنهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح، وأما الهدايه فالله تعالى نصب الدلاله على الحق وفعل الهدايه الضروريه فى العقلاء ولم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به ويثب على الإيمان، فمعانى الهدايه صادقه فى حقه تعالى إلا فعل ما كلف به، وإذا قيل: إنه تعالى يهدى ويضل فإن المراد به أنه يهدى المؤمنين بمعنى أنه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى أنه يهلكهم ويعاقبهم، وقول موسى عليه السلام: إن هى إلا فتنتك فالمراد بالفتنه الشده والتكليف الصعب، يضل بها من يشاء أى يهلك من يشاء وهم الكفار.

١٠- المسأله العاشره : فى أنه تعالى لا يعذب الأطفال

قال: وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمه ليست عقوبه له والتبعيه فى بعض الأحكام جائزه.

أقول: ذهب بعض الحشويه إلى أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين ويلزم الأشاعره تجويزه والعدليه كافه على منعه، والدليل عليه أنه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجوه: الأول: قول نوح عليه السلام: (ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا) والجواب: أنه مجاز والتقدير أنهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم. الثانى: قالوا: إنا نستخدمه لأجل كفر أبيه فقد فعلنا فيه ألما وعقوبه فلا يكون

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٦]

ص: ٢٤٨٣

قيحا. والجواب أن الخدمه ليست عقوبه للطفل وليس كل ألم ومشقه عقوبه، فإن الفصد والحجامه ألما وليسا عقوبه، نعم استخدامهم عقوبه لأبيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على أمراضه.

الثالث: قالوا: إن حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلاه عليه ومنع التزويج. والجواب أن المنكر عقابه لأجل جرم أبيه وليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم وعقوبه ولا- ألم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلاه عليه.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه

قال: والتكليف حسن (١) لاشتماله على مصلحه لا تحصل بدونه.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفه وهى المشقه، وحده إرادته من تجب طاعته

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٧]

ص: ٢٤٨٤

١- التكليف يتعلق فى العباده الصفاتيه لا- الذاتيه، وفى مصباح الأنس فى المقام فوائد نفيسه، منها قوله: لا تكليف فى العباده الذاتيه وليست من نتائج الأمر إنما متعلقه الصفاتيه رأفه من الله واحتياطا من ميله بجاذب إحدى صفاته من الاعتدال الموقوف عليه الاستكمال إذ القلوب وإن كانت مفطوره على معرفته والعباده له واللجأ إليه فإن الشواغل والغفلات التى هى من خواص هذه النشأه تشغله عن ذكر ما يجب استحضاره فاحتاج إلى التذكير لا جرم أمره بها وإليه الإشاره بقوله عليه وآله السلام: كل مولود يولد على الفطره، الحديث (ص ١٤٩ ط ١). ثم إن كلامه والتكليف حسن، رد على أصحاب المعارف يشابه قولهم قول البراهمه الآتى رد عقيدتهم فى البحث عن حسن البعثه. قال الطبرسى فى مجمع البيان فى تفسير قوله سبحانه: (ولو أنهم آمنوا و اتقوا لمثوبه من عند الله خير لو كانوا يعلمون) (البقره ١٠٣) وفى هذه الآيه دلالة على بطلان قول أصحاب المعارف لأنه نفى ذلك العلم عنهم. وفى نسخه مخطوطه مصححه من المجمع عندنا فسر أصحاب المعارف فى هامشها هكذا: الظاهر أن المراد بأصحاب المعارف الذين يقولون لا حاجه بنا إلى بعثه الأنبياء لأن عقولنا مستقلة بما يحتاج إليه فى المعاش والمعاد.

على جهة الابتداء ما فيه مشقه بشرط الإعلام ويدخل تحت واجب الطاعه الواجب تعالى والنبى عليه السلام والإمام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي.

وشرطنا الابتداء لأن إرادته هؤلاء إنما تكون تكليفا إذا لم يسبقه غيره إلى إرادته ما أَرادته، ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا بأمر الصلاه ولده لسبق إرادته الله تعالى لها منه.

والمشقه لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفه.

وشرطنا الإعلام لأن المكلف إذا لم يعلم إرادته المكلف بالفعل لم يكن مكلفا.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن لأن الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحه لا تحصل بدونها وهي التعريض لمنافع عظيمه لا- تحصل بدون التكليف، لأن التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال، وإن كان لغرض فإن كان عائدا إليه تعالى لزم المحال، وإن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحا، وإن كان إلى المكلف فإن كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث، وإن لم يمكن فإن كان لنفع انتقض بتكليف من علم الله كفره وإن كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعه عظيمه لأنه تعريض للثواب، وللثواب منافع عظيمه خالصه دائمه واصله مع التعظيم والمدح، ولا- شك أن التعظيم إنما يحسن للمستحق له، ولهذا يقبح منا تعظيم الأطفال والأرذال كتعظيم العلماء، وإنما يستحق التعظيم بواسطه الأفعال الحسنه وهي الطاعات، ومعنى قولنا: إن التكليف تعريض للثواب، أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل إليه وعلم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

قال: بخلاف الجرح ثم التداوى، والمعاضات والشكر باطل.

أقول: هذه إيرادات على ما اختاره المصنف: الأول: أن التكليف للنفع ينتزل

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٨]

ص: ٢٤٨٥

منزله من جرح غيره ثم داراه طلبا للدواء (١) وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثانى: أن التكليف طلبا للنفع يتنزل منزله المعاوضات كالبيع والإجازات وغيرها، ولا شك أن المعاوضات تفتقر إلى رضا المتعاضين حتى أن من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحا والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون التكليف شكرا للنعم السابقة؟

والجواب عن الأول بالفرق من وجهين: أحدهما: أن الجرح مضره والتكليف نفسه ليس بمضره وإنما المشقه فى الأفعال التى يتناولها التكليف. الثانى: أن الجرح والتداوى إنزال مضره لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضره بخلاف التكليف.

وعن الثانى أن المراضه تعتبر فى المعاوضات لاختلاف أغراض الناس فى التعامل جنسا ووصفا، أما إذا لم يكن هناك معاوضه وبلغ النفع حدا يكون غايه ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء فى اختيار المشقه بسببه حتى أن العقلاء يسفهون الممتنع منه.

وعن الثالث أن الشكر لا يشترط فيه المشقه، والله تعالى قادر على إزاله صفه المشقه عن هذه الأفعال، فلو كان التكليف شكرا لزم العبث فى صفه المشقه ولأن طلب الفعل الشاق شكرا يخرج النعمه عن كونها نعمه.

قال: ولأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها فى الرياضه وإدامه النظر فى الأمور العالیه، وتذكر الإنذارات المستلزمه لإقامه العدل مع زياده الأجر والثواب.

أقول: لما ذكر المصنف رحمه الله حسن التكليف على رأى المتكلمين شرع فى طريق الاسلاميين من الفلاسفه فبدأ بذكر الحاجه إلى التكليف، ثم ذكر منافعه الدنيويه والأخروييه، وتحقيقه أن نقول: إن الله خلق الانسان مدنيا بالطبع (٢) لا

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]

ص: ٢٤٨٦

- ١- كما فى النسخه الثالثه وهى الصحيحه، والباقيه كلها داواه بالواو وهى عليه.
- ٢- ناظر إلى كلمات الشيخ فى الفصل الرابع من النمط التاسع من الإشارات فى إثبات النبوه حيث قال: إشاره لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه.. الخ، بل الشيخ ناظر فى هذا الفصل إلى كلام الشيخ اليونانى زينون الكبير تلميذ ارسطا طاليس فى الفصل الرابع من رسالته فى المبدأ والمعاد وقد حررها المعلم الثانى أبو نصر الفارابى أتم تحرير وقد طبعت مع عده رسائل أخرى للفارابى فى حيدرآباد الدكن. قال زينون: النبى يضع السنن والشرائع ويأخذ الأمه بالترغيب والترهيب يعرفهم أن لهم إليها مجازيا لهم على أفعالهم، يثيب الخير ويعاقب على الشر ولا يكلفهم بعلم ما لا يحتملونه فإن هذه الرتبه التى هى رتبه العلم أعلى من أن يصل إليها كل أحد. قال معلمى ارسطا طاليس حكايه عن معلمه أفلاطن: إن شاهق المعرفه أشمخ من أن يطير إليه كل طائر وسرادق البصيره أحجب من أن يحوم حوله كل سائر.

كغيره من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه ولا تحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاقد والتعاون، لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج إليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادره عنهم مظنه التنازع والفساد ووقوع الفتن، فوجب وضع قانون وسنه عادله يتعادلون بها فيما بينهم، ثم تلك السنه لو استند وضعها إليهم لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد إليه والطاعه له، وذلك أنما يكون بمعجزات تدل على أنها من عند الله تعالى، ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم، فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيدا لا- يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس، بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال، ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان وجب أن تبقى السنن المشروعه إلى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الإلهيه تجديد غيرها، ففرضت عليهم العبادات المذكوره لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير، فيحصل لهم من تلقى الأوامر والنواهي الإلهيه منافع ثلاث: إحداها: رياضه النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات ومنعها

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٠]

ص: ٢٤٨٧

عن القوه الغضبيه المكدره لصفاء القوه العقلية. الثانيه: تعويد النفس النظر فى الأمور الإلهيه والمطالب العاليه وأحوال المعاد والتفكر فى ملكوت الله تعالى وكيفيه صفاته وأسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسله فى الترتيب الذى اقتضته الحكمة الإلهيه بالبراهين القطعيه الخاليه عن المغالطه.

والثالثه: تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرين بحيث ينحفظ النظام المقتضى للتعاقل والترافد، ثم زاد الله تعالى لمستعملى الشرائع الأجر والثواب فى الآخره فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال: وواجب لزجره عن القبائح.

أقول: هذا مذهب المعتزله وأنكرت الأشاعره ذلك، والدليل على وجوب التكليف أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقييح، والتالى باطل لقبحه فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا إلى القبيح وشهوه له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر فى عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذه على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائما، وإلى هذا أشار بقوله: لزجره عن القبائح، أى لزجر التكليف عن القبائح.

قال: وشرائط حسنه انتفاء المفسده وتقدمه وإمكان متعلقه وثبوت صفه زائده على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدره المكلف على الفعل وعلمه به أو إمكانه وإمكان الآله.

أقول: لما ذكر أن التكليف حسن شرع فى بيان ما يشترط فى حسن التكليف، وقد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعنى الفعل والمكلف والمكلف.

أما ما يرجع إلى التكليف فأمران: أحدهما: انتفاء المفسده فيه بأن لا يكون مفسده لنفس المكلف به فى فعل آخر داخل فى تكليفه أو مفسده لمكلف آخر.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤١]

والثانى: أن يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل فى الوقت الذى يجب إيقاعه فيه.

وأما ما يرجع إلى الفعل فأمران: أحدهما: إمكان وجوده. والثانى: كون الفعل قد اشتمل على صفة زائده على حسنه بأن يكون واجبا أو مندوبا، وإن كان التكليف ترك فعل فإما أن يكون الفعل قبيحا أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

وأما ما يرجع إلى المكلف فأن يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف إيجاد القبيح وترك الواجب، وأن يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه، وأن يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه.

وأما ما يرجع إلى المكلف فأن يكون قادرا على الفعل وأن يكون عالما به أو متمكنا من العلم به وإمكان الآله أو حصولها إن كان الفعل ذا آله.

قال: ومتعلقه إما علم إما عقلى أو سمعى وإما ظن وإما عمل.

أقول: متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملا، أما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما إلى غير ذلك من المسائل التى (١) يتوقف السمع عليها، وقد يكون سمعيا نحو التكليف السمعيه.

وأما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعيه كظن القبله وغيرها. وأما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعه وشكر المنعم وبر الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو، وقد يكون سمعيا كالصلاه وغيرها، وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

قال: وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب.

أقول: يريد أن التكليف منقطع، ويدل عليه الاجماع والمعقول، أما الاجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أن التكليف منقطع، وأما

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٢]

ص: ٢٤٨٩

١- وفى عده نسخ: إلى غير ذلك من الصفات التى.

المعقول فنقول: لو كان التكليف دائما لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع، والتالى باطل قطعاً فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن التكليف مشروط بالمشقه، والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب وإلا لزم الالغاء.

قال: وعله حسنه عامه.

أقول: لما بين أولاً- حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق الكافر، والدليل عليه أن العله في حسن التكليف وهى التعريض للثواب عامه في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسناً فيهما وهو ظاهر.

قال: وضرر الكافر من اختياره.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر، وتقريره أن تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحه فيه فلا يكون حسناً، بيان المقدمه الأولى أن التكليف نوع مشقه في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم فانتفت المصلحه فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً.

والجواب: أن التكليف نفسه ليس بضرر ولا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً وإلا لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

قال: وهو مفسده لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول: الذى يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنه جواب عن سؤال مقدر أيضاً وهو أن يقال: إنكم شرطتم في التكليف أن لا يكون مفسده للمكلف ولا لغيره، وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً، كما أن تكليف زيد لو استلزم مفسده راجعه إلى عمرو كان قبيحاً.

والجواب: أن الضرر هنا مفسده لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعنى انتفاء المفسده اللازمه للتكليف.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٣]

ص: ٢٤٩٠

قال: والفائده ثابتة.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر، وتقريره أن تكليف الكافر لا فائده فيه، لأن الفائده من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائده في تكليفه فكان عبثا.

والجواب لا نسلم أن الفائده هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن.

١٢- المسأله الثانيه عشره : في اللطف و ماهيته و أحكامه

قال: واللطف واجب لتحصيل الغرض به (١).

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعه وأبعد من فعل المعصيه ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالغاء.

واحترزنا بقولنا: ولم يكن له حظ في التمكين عن الآله، فإن لها حظا في التمكين وليست لطفا.

وقولنا: ولم يبلغ حد الالغاء، لأن الالغاء ينافى التكليف واللطف لا ينافيه.

هذا اللطف المقرب.

وقد يكون اللطف محصلا وهو ما يحصل عنده الطاعه من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين، وهذا بخلاف التكليف الذي يطع عنده لأن اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطع أو لا- يطع، وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطع وبدونه لا- يتمكن من أن يطع أو لا- يطع، فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطع عنده لطفا.

إذا عرفت هذا فنقول: اللطف واجب خلافا للأشعريه، والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا وإلا لزم نقض الغرض، بيان الملازمه أن

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٤]

ص: ٢٤٩١

المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

قال: فإن كان من فعله تعالى وجب عليه وإن كان من المكلف وجب أن يشعره به ويوجهه وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

أقول: لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه وهو ثلاثة: الأول: أن يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم. الثانى: أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه ويشعره به ويوجهه عليه.

الثالث: أن يكون من فعل غيرهما، فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

قال: ووجوه القبح منتفيه والكافر لا يخلو من لطف والأخبار بالسعادة والشقاوه ليس مفسده.

أقول: لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها، وقد أورد من شبهات الأشاعره ثلاثة:

الأولى: قالوا: اللطف إنما يجب إذا خلا من جهات المفسده لأن جهات المصلحه لا تكفى فى الوجوب ما لم تنتف جهات المفسده، فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذى توجبه مشتملا على جهه قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا. وتقرير الجواب أن جهات القبح معلومه لنا لأننا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بالعدم.

الثانية: أن الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأول باطل وإلا لم يكن لطفًا لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده، والثانى إما أن يكون عدمه لعدم القدره عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل، أو مع وجودها

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٥]

ص: ٢٤٩٢

فيلزم الاخلاص بالواجب. والجواب أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فإن اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا. بل كونه لطفًا من حيث إنه يقرب إلى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه، وامتناع ترجيحه إنما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحًا.

ويمكن أن يكون ذلك جوابًا عن سؤال آخر لهم، وتقريره أن اللطف لو كان واجبًا لم تقع معصية من مكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء، فإذا قدر على اللطف لكل مكلف في كل فعل لم تقع معصية لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجوده. وتقرير الجواب أن نقول: إنما يصح أن يقال: يجب أن يُلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا. لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف.

الثالثة: أن الأخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسده لأنه إغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف. والجواب أن الأخبار بالجنة ليس إغراء مطلقًا لجواز أن يقترب به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية وإذا انتفى كونه إغراء على هذا التقدير بطل قولهم إنه مفسده على الإطلاق وأما الأخبار بالنار فليس مفسده أيضًا لأن الأخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسده فيه لأنه لا يعلم صدق إخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، وإن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته (١) داعيًا إلى الإصرار على الكفر لأنه يعلم أنه بإصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرباً عليه.

قال: ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الدم.

أقول: المكلف إذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية والملجئ إليها، كما قال الله تعالى: (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٦]

ص : ٢٤٩٣

١- وفي (ص ش): إخباره تعالى بمعاقبته.

لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا) فأخبر أنهم لو منعهم (1) اللطف فى بعثه الرسول لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا- مع قبح إهلا- كههم من دون البعته ولا- يقبح ذمه لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف، ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما أن لإبليس ذم أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصى.

قال: ولا بد من المناسبه وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبه إلى المنتسبين.

أقول: لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع فى ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمس: الأول: أنه لا بد وأن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبه، والمراد بالمناسبه هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا إلى حصول الملطوف فيه، وهذا ظاهر لأنه لولا- ذلك لم يكن كونه لطفا أولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح، ولم يكن كونه لطفا فى هذا الفعل أولى من كونه لطفا فى غيره من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضا، وإلى هذين أشار بقوله: وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبه إلى المنتسبين، وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه، هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: ولا يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا الحكم الثانى من أحكام اللطف وهو أن لا يبلغ فى الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الإلجاء، لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف فى كون كل منهما داعيا إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفا، فلهذا شرطنا فى اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

قال: ويعلم الملكلف اللطف إجمالا أو تفصيلا.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٧]

ص: ٢٤٩٤

١- كما فى (م ص). والباقيه: فأخبر أنه لو منعهم.

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما للمكلف إما بالاجمال أو بالتفصيل، لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبه بينهما لم يكن داعيا له إلى الفعل الملطوف فيه (١) فإن كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفنا وإن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبه التي بين اللطف والملطوف فيه.

قال: ويزيد اللطف على جهه الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفه زائده على الحسن من كونه واجبا كالفرائض أو مندوبا كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا، وأما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته.

قال: ويدخله التخيير.

أقول: هذا هو الحكم الخامس وهو أن اللطف لا- يجب أن يكون معيننا بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهه من المصلحه المطلوبه من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده، أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث، وأما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولدا يكون لطفنا له وإن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول وعلى صورته غير صورته، وحينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه الواجب المخير.

قال: بشرط حسن البدلين (٢).

أقول: لما ذكر أن اللطف يجوز أن يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٨]

ص: ٢٤٩٥

-
- ١- كما في (م) والباقيه: إلى فعل الملطوف فيه.
 - ٢- كما في جميع النسخ التي عندنا، وكذا في شرح القوشجي وشرح القديم، ولكن في (ت): بشرط حسن التذكير. والظاهر أن التذكير تحريف البدلين فإنه لا معنى للتذكير.

البديلين أعنى اللطف وبدله، وأطلق على كل واحد منهما اسم البديل بالنظر إلى صاحبه، إذ ليس أحدهما بالأصله أولى من الآخر، وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح، وهذا مما لم تتفق الآراء عليه فإن جماعه من العدليه ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفًا قائمًا مقام إمراض الله تعالى.

واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفًا هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه. وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفًا جهه وجوب والقبيح ليس له جهه وجوب واللفظ إنما هو فى علم المظلوم بالظلم لا فى نفس الظلم، كما نقول: إن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفًا.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى الألم و وجه حسنه

قال: وبعض الألم قبيح يصدر منا خاصه وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا أو على وجه الدفع.

أقول: فى هذا الكلام مباحث: الأول: فى مناسبه هذا البحث وما بعده لما قبله.

إعلم أنا قد بينا وجوب الأطفاف والمصالح وهى ضربان: مصالح فى الدين ومصالح فى الدنيا أعنى المنافع الدنياويه، ومصالح الدين إما مضار أو منافع، والمضار منها آلام وأمراض وغيرها كالأجال والغلاء، والمنافع الصحه والسعه فى الرزق والرخص، فلأجل هذا بحث المصنف رحمه الله عقيب اللطف عن هذه الأشياء، ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضا.

البحث الثانى: اختلف الناس فى قبح الألم وحسنه، فذهبت الثنويه إلى قبح جميع الآلام، وذهبت المجبره إلى حسن جميعها من الله تعالى، وذهبت البكريه وأهل التناسخ والعدليه إلى حسن بعضها وقبح الباقي.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٩]

ص: ٢٤٩٦

البحث الثالث: فى عله الحسن، اختلف القائلون بحسن بعض الألم فى وجه الحسن، فقال أهل التناسخ: إن عله الحسن هى الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرىة إذا كانت فى أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوبا استحققت الألم عليها، وهذا أيضا قول البكرىة. وقالت المعتزلة: إنه يحسن عند شروط: أحدها: أن يكون مستحقا، وثانيها: أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها، وثالثها: أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها، ورابعها: أن يكون مفعولا على مجرى العاده كما يفعله الله تعالى بالحقى إذا ألقيناه فى النار، وخامسها: أن يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما إذا آلمنا (١) من يقصد قتلنا، لأننا متى علمنا اشتمال الألم على أحد هذه الوجوه حكمننا بحسنه قطعاً.

قال: ولا بد فى المشتمل على النفع من اللطف.

أقول: هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذى يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونه مشتملا على اللطف إما للمتألم أو لغيره، لأن خلو الألم عن النفع الزائد الذى يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين فى هذا النوع من الألم، وهنا اختلف الشيخان فقال أبو على: إن عله قبح الألم كونه ظلما لا غير فلم يشترط هذا الشرط. وقال أبو هاشم: إنه يقبح لكونه ظلما أو لكونه عبثا فأوجب فى الأمراض التى يفعلها الله تعالى فى الصبيان مع الأعراض الزائده اشتمالها على اللطف لمكلف آخر، ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفيه الأجره، ويمكن الجواب هنا لأبى على بما ذكرناه فى كتاب نهايه المرام (٢).

قال: ويجوز فى المستحق كونه عقابا.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٠]

ص: ٢٤٩٧

١- من الإيلام.

٢- كتاب نهايه المرام فى علم الكلام للعلامه، نسخه منه موجوده فى مكتبه المجلس.

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصرى فإنه جوز أن تقع الأمراض (١) فى الكفار والفساق عقابا للكافر والفاقد، لأنه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقابا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما فى الحدود. ومنع قاضى القضاء من ذلك وجزم بكون أمراضهم محنا لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك فى العقاب.

والجواب المنع من عدم اللزوم فى العقاب لأن الرضا يطلق على معينين:

أحدهما: الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة، والثانى: موافقه الفعل للشهوه وهذا غير مقدور للعبد (٢) فلا يجب فى المحنة ولا فى العقاب، وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا فى العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع، ويجب أيضا التسليم بأن يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذى هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه.

قال: ولا يكفى اللطف فى ألم المكلف فى الحسن.

أقول: هذا مذهب الشيخين وقاضى القضاء، وجوز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وإن لم يحصل فى مقابله عوض، لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدى إليه الألم، ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر، ولما كان مشاق السفر عله فى حصول الربح المقابل لسلعه فكذا الألم الذى هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وإن خلى عن العوض لأدائه إلى النفع.

وحجه الأوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل

[شماره صفحه واقعى : ٤٥١]

ص: ٢٤٩٨

١- كذا فى جميع النسخ التى عندنا إلا فى (م) ففيها: تقع الآلام.

٢- كذا فى (م) والباقيه: بدون للعبد.

الطاعه دون الألم فيبقى الألم مجردا عن النفع وذلك قبيح.

قال: ولا يحسن مع اشتغال اللذه على لطفيته (١).

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصرى خلافا لأبي هاشم، وتقرير مذهب أبي هاشم أنا لو فرضنا اشتغال اللذه على اللطف الذى اشتغل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحى لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذى يختاره المتألم لو عرض عليه؟ قال أبو هاشم: نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفيه فى حكم المنفعة عند العقلاء، ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصله إلى الأرباح مضارا، وإذا كان الألم فى حكم المنفعة صار حصول اللطف فى تقدير منفعتين فيتخير الحكيم فى أيهما شاء. وأبو الحسين منع ذلك لأن الألم إنما يصير فى حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم، ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضررا وعبثا، ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح بدونه.

قال: ولا يشترط فى الحسن اختيار المتألم بالفعل.

أقول: لا- يشترط فى حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل، لأن اعتبار الاختيار إنما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيار المتألمين، فأما النفع البالغ إلى حد لا- يجوز اختلاف الاختيار فيه فإنه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

١٤- المسألة الرابعه عشره : فى الأعواض

قال: والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص : ٢٤٩٩

١- كما فى (ت، م، ص، ق، ز، د، ش) أى باتفاق النسخ كلها.

أقول: لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه وبدأ بتحديدده، فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب.

قال: ويستحق عليه تعالى بإنزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحه الغير وإنزال الغموم سواء استندت إلى علم ضرورى أو مكتسب أو ظن لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار أو إباحته وتمكين غير العاقل.

أقول: هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى: الأول: إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره، وقد سبق بيان وجوب العوض به (١) من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني: تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحه الغير، لأنه لا فرق بين تفويت المنافع وإنزال المضار، فلو أمات الله تعالى ابنا لزيد وكان فى معلومه تعالى أنه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده، ولو كان فى معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويته المنفعه منه تعالى. وكذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر، لأن تفويت المنفعه كإنزال الألم ولو ألمه ولم يشعر به لاستحق العوض، فكذا إذا فوت عليه منفعه لم يشعر بها، وعندى فى هذا الوجه نظر.

الثالث: إنزال الغموم بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم، لأن الغم يجرى مجرى الضرر فى العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبه أو وصول ألم، أو كان ظنا بأن يغتم عند أماره لوصول مضره أو فوات منفعه، أو كان علما مكتسبا لأن الله

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٣]

ص: ٢٥٠٠

١- أى العوض بإنزال الآلام بالعبد. وفى (م): العوض بها، فالضمير راجع إلى الآلام، ولكن الأول أنسب بأسلوب الكلام.

تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأماره الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه، وأما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر به أو فوات منفعه فإنه لا عوض فيه عليه تعالى، ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالا وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به.

الرابع: أمر الله تعالى عباده بإيلاءم الحيوان أو أباحه سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفاره والنذر أو للندب كالضحايا، فإن العوض في ذلك كله على الله تعالى لاستلزام الأمر والإباحه الحسن والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا يحسن الألم لأجله.

الخامس: تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام، وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال: فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقا ويعزى هذا القول إلى أبي علي الجبائي. وقال آخرون: إن العوض على فاعل الألم وهو قول يحكى عن أبي علي أيضا (١). وقال آخرون: لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان. وقال قاضى القضاة: إن كان الحيوان ملجأ إلى الإيلاءم كان العوض عليه تعالى وإن لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه.

احتج الأولون بأنه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا إلى الإيلاءم مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الألم من قبحه ولم يزره بشئ من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله، فكان ذلك بمنزله الإغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٤]

ص: ٢٥١

١- كذا فى جميع النسخ، وفى (م) يحيى مكان يحكى، ولم نجد يحيى هذا فى تراجم الرجال مع طول فحصنا.

واحتج الآخرون بقوله عليه السلام: إن الله تعالى ينتصف للجماة من القرناء.

واحتج النافون للعوض بقوله عليه السلام: جرح العجماء جبار.

واحتج القاضى بأن التمكين لا يقتضى انتقال العوض من الفاعل إلى الممكن وإلا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الإلجاء المقتضى لاستناد الفعل فى الحقيقه إلى الملجئ، ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ، وبأن العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل.

والجواب عن الأول أنه لا دلالة فى الحديث على أنه تعالى ينتصف للجماة بأن ينقل أعواض القرناء إليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى إياها كما أن السيد إذا غرم ما أتلفه عبده يقال: قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماة لضعفه.

وعن الثانى أن المراد انتفاء القصاص.

وعن الثالث بالفرق، فإن القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلى يمنعه عن الأقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع.

وعن الرابع أنه قد يحسن المنع عن الأكل إذا (١) كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الاحراق (٢) عند الألقاء فى النار والقتل عند شهادته الزور.

أقول: إذا طرحنا صيبا فى النار فاحترق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا نحن، لأن فعل الألم واجب فى الحكمه من حيث إجراء العاده والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه، فصار الطراح كأنه الموصل إليه الألم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى. وكذلك إذا شهد عند الأمام شاهدا زور بالقتل فإن العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد أوجب القتل والأمام تولاه وليس

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٥]

ص: ٢٥٠٢

١- كذا فى (م). والباقيه: قد يحسن المنع منا عن الحسن إذا.

٢- بخلاف الأحرار (م).

عليهما عوض لأنهما أوجبا بشهادتهما على الإمام إيصال الألم إليه من جهة الشرع فصار كأنهما فعلاه. (لا يقال) هذا يوجب العوض (١) عليه تعالى لأنه هو الموجب على الإمام قتله. (لأنا نقول) قبول الشاهدين عاده شرعيه يجب إجراؤها على قانونها كالعادات الحسيات، فكما وجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء لحق العاده الحسيه كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العاده الشرعيه، والمناط هو الحكمه المقتضيه لاستمرار العادات.

قال: والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا.

أقول: اختلف أهل العدل في ذلك، فذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لأنه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لولده، فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغائب على الشاهد. وقال آخرون منهم: إنه يجب سمعا لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده وتأديبهم أما الانتصاف بأخذ الأرش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض، والمصنف رحمه الله اختار وجوبه عقلا- وسمعا أما من حيث العقل فلا ين ترك الانتصاف منه تعالى يستدعى ضياع حق المظلوم لأنه تعالى مكن الظالم وخلق بينه وبين المظلوم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف، فلو لا- تكلفه تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا- وأما من حيث السمع فلورود القرآن بأنه تعالى يقضى بين عباده ولو وصف المسلمين له تعالى بأنه الطالب أى الذى يطلب حق الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٦]

ص: ٢٥٠٣

١- كما في (م) وفي عده نسخ: هلا وجب العوض.

أقول: هذا تفریع علی وجوب الانتصاف وهو أنه هل يجوز تمكين الله (١) تعالى من الظلم من لا عوض له فی الحال یوازی ظلمه فممنع منه المصنف رحمه الله وقد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبو هاشم والكعبی: إنه یجوز، لكنهما اختلفا فقال الكعبی: یجوز أن یرج من الدنيا ولا عوض له یوازی ظلمه، وقال: إن الله تعالى یتفضل علیه بالعوض المستحق علیه ویدفعه إلى المظلوم. وقال أبو هاشم: لا- یجوز بل یجب التبیة لأن الانتصاف واجب والتفضل لیس بواجب فلا- یجوز تعليق الواجب بالجائز. قال السید المرتضى: إن التبیة تفضل أيضا فلا یجوز تعليق الانتصاف بها، فلهذا وجب العوض فی الحال واختاره المصنف رحمه الله لما ذكرناه.

قال: فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى (٢) أعواضه علی الأوقات أو تفضل علیه بمثلها وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءا من عقابه بحيث لا یظهر له التخفيف بأن یفرق الناقص علی الأوقات.

أقول: لما بین وجوب الانتصاف ذكر كيفية إیصال العوض إلى مستحقه.

(واعلم) أن المستحق للعوض إما أن یكون مستحقا للجنة أو للنار فإن كان مستحقا للجنة فإن قلنا: إن العوض دائم فلا بحث، وإن قلنا: إنه منقطع توجه الإشكال بأن یقال: لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.

والجواب من وجهین: الأول: أنه یوصل إليه عوضه متفرقا علی الأوقات بحيث لا یبین له انقطاعه فلا یحصل له الألم. الثاني: أن یتفضل الله تعالى علیه بعد انقطاعه بمثله دائما فلا یحصل الألم، وإن كان مستحقا للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءا من عقابه بمعنی أنه یسقط من عقابه بإزاء ما یتستحقه من الأعواض،

[شماره صفحه واقعی : ٤٥٧]

ص: ٢٥٠٤

١- كما فی (م). والنسخ الأخرى: هل یجوز أن یمكن الله.

٢- كما فی النسخ كلها إلا (ت) ففيها: عرف الله تعالى. وكان الشرح علی الأولى أعنی فرق أنسب من الثانيه.

إذ لا- فرق في العقل بين إيصال النفع ودفع الضرر في الإيثار، فإذا خفف عقابه وكانت آلامه عظيمة علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشد ولا يظهر له أنه كان في راحه، أو نقول: إنه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من أعواضه متفرقا على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفه من قبل.

قال: ولا- يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الألم وإن كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحه التأخير، والألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع.

أقول: لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه، وقد اختلف الشيخان هنا فقال أبو علي الجبائي: إنه يجب دوامه. وقال أبو هاشم: لا- يجب، واختاره المصنف رحمه الله، والدليل عليه أن العوض إنما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافا يختار معه المولم ألمه، ومثل هذا يتحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا تجب إدامته.

وقد احتج أبو علي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما: الأول: أنه لو كان العوض منقطعا لوجب إيصاله في الدنيا، لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب، وإنما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياه المانع من دوامه. (والجواب) لا نسلم أن المانع من تقدمه في الدنيا إنما هو انقطاع الحياه لجواز أن يكون في تأخيره مصلحه خفيه.

الثاني: لو كان العوض منقطعا لزم دوامه والتالي لا يجامع المقدم، بيان الملازمه أنه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه.

والجواب من وجهين: الأول: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إما لإيصاله إليه على التدرج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه، أو بأن يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ. الثاني: أنه غير

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٨]

محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب إدامته، وليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما.

قال: ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضا.

أقول: هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب وهو أنه لا- يجب إشعار مستحقه بتوفيته عوضا له بخلاف الثواب، إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائده فيه إلا مع العلم به، أما هنا فلأنه منافع وملاذ وقد ينتفع ويلتذ من لا يعلم ذلك، فما يجب إيصاله إلى المثاب في الآخرة من الأعواض يجب أن يكون عالما به من حيث إنه مثاب لا من حيث إنه معوض، وحينئذ أمكن أن يوفيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين وأن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

قال: ولا يتعين منفعه.

أقول: هذا حكم ثالث للعوض وهو أنه لا- يتعين منفعه، بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منفعه معينه دون أخرى بل يصلح توفيته بكل ما يحصل فيه شهوه المعوض، وهذا بخلاف الثواب لأنه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذ كالأكل والشرب واللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق، بخلاف العوض فإننا قد بينا أنه يصح إيصاله إليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألم فصح إيصاله إليه بكل منفعه.

قال: ولا يصح إسقاطه.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا، هذا قول أبي هاشم وقاضى القضاة. وجزم أبو الحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٩]

ص: ٢٥٠٦

واحتج القاضى بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به. ولا يعرف مقداره ولا صفته فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه.

والوجه عندى (١) جواز ذلك لأنه حقه وفى هبته نفع للموهوب، ويمكن نقل هذا الحق إليه فكان جائزا. والحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف فى ماله لمصلحه شرعيه حتى أنا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز إذا علم دينه، وأن هبته (٢) إحسان إلى الغير وآثر هذا الإحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار فى الهبه لأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما، وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى أمكن هبته مستحقه لغيره من العباد لما ذكرنا من أنه حقه، وفى هبته انتفاع الموهوب وإمكان نقل هذا الحق، أما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح منا هبته لغيرنا لأنه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

قال: والعوض عليه تعالى يجب تزايد به إلى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنه إما أن يكون علينا أو عليه تعالى، أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائدا عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل زياده تنتهى إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض فى مقابله ذلك الألم لو فعل به، لأنه لولا ذلك لزم الظلم، أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل، وأما العوض علينا فإنه يجب مساواته لما

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٠]

ص: ٢٥٠٧

- ١- هو كلام الشارح العلامة خالف المصنف وأبا هاشم وقاضى القضاة فى عدم صحه إسقاط العوض علينا، واختار رأى أبى الحسين فى صحه إسقاط العوض علينا، ثم صرح بالفرق بين العوض والثواب بأن الأول يصح إسقاطه علينا دون الثانى، فتبصر.
- ٢- باتفاق النسخ كلها إلا (ز) ففيها: من الصبي المميز إذا علم دينه بأن هبته.. الخ، ثم الظاهر أن دينه فتح الدال.

فعله من الألم أو فوته من المنفعه، لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما، ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلما قبيحا فلا يلزم أن يبلغ الحد الذى شرطناه فى الآلام الصادره منه تعالى.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى الآجال

قال: وأجل الحيوان (١) الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأعضاض انتقل إلى البحث عن الآجال، وإنما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والألطف، وجاز أن يكون موت انسان فى وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح. (واعلم) أن الأجل هو الوقت، ونعنى بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتا لغيره، ولو فرض جهاله طلوع الشمس وعلم مجئ زيد لبعض الناس صح أن يقال: طلعت الشمس عند مجئ زيد. إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياه ذلك الحيوان فيه، وأجل الدين هو الوقت الذى جعله الغريمان محلا له.

قال: والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه.

أقول: اختلف الناس فى المقتول لو لم يقتل، فقالت المجبره: إنه كان يموت قطعاً، وهو قول أبى الهذيل العلاف. وقال بعض البغداديين: إنه كان يعيش قطعاً.

وقال أكثر المحققين: إنه كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت. ثم اختلفوا فقال قوم منهم: إن من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أعلان. وقال الجبائيان

[شماره صفحه واقعى : ٤٦١]

ص: ٢٥٠٨

١- وفى (ت): وأجل الحيوان الموقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه. والشرح يوافق الأول. وكلمه على فى (ت) تحريف علم لأن رسم الخط القديم كان علم قريبا من على.

وأصحابهما وأبو الحسين البصرى: إن أجله هو الوقت الذى قتل فيه وليس له أجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقى بل تقديرى.

واحتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال.

واحتج الموجبون لحياته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسنا إليه، ولما وجب القود لأنه لم يفوت حياته.

والجواب عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر فى المعلوم، وعن الثانى بمنع الملازمه إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضا زائدا على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائده، والقود من حيث مخالفه الشارع إذ قتله حرام عليه وإن علم موته، ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

قال: ويجوز أن يكون الأجل لظفا للغير لا للمكلف.

أقول: لا- استبعاد فى أن يكون أجل الانسان لظفا لغيره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لظفا للمكلف نفسه، لأن الأجل يطلق على عمره وحياته، ويطلق على أجل موته. (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللفظ زائد على التمكين، (وأما الثانى) فهو قطع التكليف فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لظفا له فيما يكلفه من بعد واللفظ لا يصح أن يكون لظفا فيما مضى.

١٦- المسأله السادسه عشره : فى الأرزاق

قال: والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.

أقول: الرزق عند المجبره ما أكل سواء كان حراما أو حلالا، وعند المعتزله أنه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى: (وأنفقوا مما رزقناكم) والله تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام، قالوا: ولا يوصف الطعام المباح فى الضيافه أنه رزقه ما لم يستهلكه لأن للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع،

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٢]

ص: ٢٥٠٩

وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل أن تستهلكه لأن للمالك منعها منه إلا إذا وجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه، لأن تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيع له الطعام لأنه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لأنه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به. وليس الرزق هو الملك لأن البهيمة مرزوقه وليست مالكة والله تعالى مالك، ولا يقال: إن الأشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليس ملكا لنا، فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازه أو غيرها من الأسباب الموصلة إليه، ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوه التي بها يتمكن من الانتفاع.

قال: والسعى في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم (١).

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ، وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز، وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغنى دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيرا ليحل له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام ولأن في ذلك مساعده للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدته الظالم محرمة. والحق ما قلناه ويدل عليه المعقول والمنقول، أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجبا. وأما المنقول فقولته تعالى: (وابتغوا من فضل الله) إلى غيرها من الآيات، وقوله عليه السلام: (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لأجل الغنيمه.

والجواب عن الأول بالمنع من عدم التميز، إذ الشارع ميز الحلال من الحرام

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٣]

ص: ٢٥١٠

١- كذا في النسخ كلها إلا في (م) ففيها: ويباح ويكره ويحرم. والشرح على وزن النسخ الأولى.

بظاهر اليد ولأن تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضى تحريم التناول واللازم باطل اتفاقاً (١)، وعن الثانى أن المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقويه الظلمه (٢). (إذا عرفت هذا) فالسعى فى طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، وقد يستحب إذا طلب التوسعه عليه وعلى عياله، وقد يباح مع الغنى عنه، وقد يحرم مع منعه عن الواجب.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى الأسعار

قال: والسعر تقدير العوض الذى يباع به الشئ وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العاده واتحاد الوقت والمكان ويستند (٣) إليه تعالى وإلينا أيضا.

أقول: السعر هو تقدير العوض الذى يباع به الشئ وليس هو الثمن ولا المثلن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء، فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العاده مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زياده السعر عما جرت به العاده مع اتحاد الوقت والمكان. وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال: إن الثلج قد رخص سعره فى الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس أوان بيعه، ويجوز أن يقال:

رخص فى الصيف إذا نقص سعره عما جرت به عادته فى ذلك الوقت، ولا يقال:

رخص سعره فى الجبال التى يدوم نزوله فيها لأنها ليست مكان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص سعره فى البلاد التى اعتيد بيعه فيها.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٤]

ص: ٢٥١١

١- باتفاق النسخ كلها.

٢- وفى (ش): لا معونه الظلمه. وفى (د): لا معونه، نسخه. والنسخ الأخرى هى ما اخترناه فى الكتاب.

٣- أى السعر، وإن شئت قلت: كل واحد من الرخص والغلاء. وفى (ش ق د): ويستندان، أى الرخص والغلاء، والمال واحد.

وفى (م ص ز ت): ويستند. وظاهر الشرح يوافق الوجهين، والنسخ الثانيه أمتن من الأولى غالبا كما اخترناه.

(واعلم) أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى، بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحه المكلفين، وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس إليه تفضلا منه تعالى وإنعاما أو لمصلحه دينيه فيحصل الرخص، وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعه بسعر غال ظلما منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمه أو لغير ذلك من الأسباب المستنده إلينا فيحصل الغلاء، وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعه برخص ظلما منه أو يحملهم على بيع ما فى أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

١٨- المسأله الثامنه عشره : فى الأصلح

قال: والأصلح قد يجب لوجود الداعى وانتفاء الصارف.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الشيخان أبو على وأبو هاشم وأصحابهما: إن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى. وقال البلخى: إنه واجب، وهو مذهب البغداديين وجماعه من البصريين. وقال أبو الحسين البصرى: إنه يجب فى حال دون حال، وهو اختيار المصنف رحمه الله. وتحرير صورته النزاع أن الله تعالى إذا علم لم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له وانتفاء الضرر به فى الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا؟ احتج الموجدون بأن الله تعالى داعيا إلى إيجاد وليس له صارف عنه، فيجب ثبوته لأن مع ثبوت القدره ووجود الداعى وانتفاء الصارف يجب الفعل. وبيان تحقق الداعى أنه إحسان خال عن جهات المفسده، وبيان انتفاء الصارف أن المفاسد منتفيه ولا مشقه فيه.

واحتج النفاه بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالا، بيان الملازمه أنا لو فرضنا انتفاء المفسده فى الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحه فإن وجب

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٥]

ص: ٢٥١٢

إيجاده لزم وقوع ما لا نهايه له، لأننا نفرض ذلك في كل زائد، وإن لم يجب ثبت المطلوب.

قال أبو الحسين: إذا كان ذلك القدر مصلحه خاليه عن المفسده وكان الزائد عليه مفسده وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعى وانتفاء الصارف، وإذا لم يكن في الزائد مفسده إلى غير النهايه فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله، لأن من دعاه الداعى إلى الفعل وكان ذلك الداعى حاصلًا في فعل ما يشق فإن ذلك يجرى مجرى الصارف عنه فيصير الداعى مترددًا بين الداعى والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك، وتمثل بأن من دعاه الداعى على دفع درهم إلى فقير ولم يظهر له ضرر في دفعه فإنه يدفعه إليه، فإن حضره من الفقراء جماعه يكون الدفع إليهم مساويًا للدفع إلى الأول ويشق عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه، فإذا كان حصول الداعى فيما يشق يقتضى تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل معه، فلهذا قال: قد يجب الأصلح في بعض الأحوال دون بعض. وللنفاه وجوه آخر ذكرناها في كتاب نهايه المرام على الاستقصاء.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٦]

ص: ٢٥١٣

قال:

المقصد الرابع : فى النبوه

اشاره

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٧]

ص: ٢٥١٤

البعثه حسنه لاشتمالها على فوائد كمعاضده العقل فيما يدل عليه واستفاده الحكم فيما لا يدل وإزاله الخوف واستفاده الحسن والقبح والنافع والضار (١) وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه وتعليمهم الصنائع الخفيه والأخلاق والسياسات والأخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

١- المسأله الأولى : في حسن البعثه

اختلف الناس في ذلك، فذهب المسلمون كافه وجميع أرباب الملل وجماعه من الفلاسفه إلى ذلك ومنعت البراهمه منه، والدليل على حسن البعثه أنها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاسد فكانت حسنه قطعاً، وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة من فوائد البعثه:

منها: أن يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحده الصانع وغيرها، وأن يستفاد الحكم من البعثه فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٨]

ص: ٢٥١٥

١- كما في (ق ش د ز ت) وفي (م ص): والمنافع والمضار. ونسخ الشرح القديم موافقه للأولى.

ومنها: إزالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته، إذ قد علم بالدليل العقلي أنه مملوك لغيره وأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، فلولا البعثة لما علم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعده، إذ يجوز العقل طلب المالك من العبد فعلا لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة فيحصل الخوف.

ومنها: أن بعض الأفعال حسنه وبعضها قبيحه، ثم الحسنه منها ما يستقل العقل بمعرفه حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحه ومع البعثة يحصل معرفه الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما.

ومنها: أن بعض الأشياء نافعه لنا مثل كثير من الأغذيه والأدويه وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله، وفي البعثة تحصل هذه الفائده العظيمة.

ومنها: أن النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فإنه مدنى بالطبع يحتاج إلى أمور كثيره في معاشه لا يتم نظامه إلا بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشاركه ومعاونه والتغلب موجود في الطبائع البشريه بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمه الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنه والشرع، ولا بد للسنه من شارع يسنه ويقرر ضوابطها ولا بد وأن يتميز ذلك الشخص من غيره من بنى نوعه لعدم الأولويه، وذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بنى النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد وأن يتميز من قبل الله تعالى بمعجزه ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدهم على متابعتة بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له.

ومنها: أن أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل، فبعضهم مستغن عن معاون لقوه نفسه وكمال إدراكه وشده استعداده للاتصال بالأمور العاليه، وبعضهم عاجز عن ذلك بالكليه، وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبه بحسب قربها من أحد

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٩]

الطرفين وبعدها عن الآخر، وفائده النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفه فى الزيادة والنقصان.

ومنها: أن النوع الإنسانى محتاج إلى آلات وأشياء نافعه فى بقاءه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج فى تحصيله إلى معرفه عمله والقوه البشرىه عاجزه عنه، ففائده النبي فى ذلك تعليم هذه الصنائع النافعه الخفيه.

ومنها: أن مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل بتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الانسان بحسب بلده ومنزله.

ومنها: أن الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعه وتركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثهم فتجب بعثهم لهذه الفوائد.

قال: وشبهه البراهمه باطله بما تقدم.

أقول: احتجت البراهمه على انتفاء البعثه بأن الرسول إما أن يأتى بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجه ولا فائده فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله. وهذه الشبهه باطله بما تقدم فى أول الفوائد وذلك أن نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائده فيه التأكيد لدليل العقل؟ أو نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا- تهتدى إليه وإن لم يكن مخالفا للعقول؟ بمعنى أنهم لا- يأتون بما يقتضى العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التى لا يهتدى العقل إلى تفصيلها.

٢- المسأله الثانيه : فى وجوب البعنه

قال: وهى واجبه لاشتمالها على اللطف فى التكاليف العقليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزله: إن البعثه واجبه. وقالت الأشعريه:

إنها غير واجبه. احتجت المعتزله بأن التكاليف السمعيه أطفاف فى التكاليف العقليه

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٠]

ص: ٢٥١٧

واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب، ولا تمكن معرفته إلا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجبا لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفًا في العقلي بأن الانسان إذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعيه وترك المناهى الشرعيه كان من فعل الواجبات العقليه والانتهاه عن المناهى العقليه أقرب، وهذا معلوم بالضروره لكل عاقل، وقد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب.

٣- المسأله الثالثه : في وجوب العصمه

قال: ويجب في النبي العصمه (١) ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولو جوب متابعتة وضدها والإنكار عليه (٢).

أقول: اختلف الناس هنا، فجماعه المعتزله جوزوا الصغائر على الأنبياء إما على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم، أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم، أو لأنها تقع محبطه بكثره ثوابهم. وذهبت الأشعريه والحشويه إلى أنه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب. وقالت الإماميه: إنه تجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرها وكبيرها والدليل عليه وجوه: أحدها: إن الغرض من بعثه الأنبياء عليهم السلام إنما يحصل بالعصمه فتجب العصمه تحصيلًا للغرض.

وبيان ذلك أن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصيه جوزوا في

[شماره صفحه واقعى : ٤٧١]

ص: ٢٥١٨

١- الحق أن السفير الإلهي مؤيد بروح القدس، معصوم في جميع أحواله وأطواره وشؤونه قبل البعثه أو بعدها، فالنبي معصوم في تلقى الوحي وحفظه وإبلاغه كما أنه معصوم في أفعاله مطلقا بالأدله العقليه والنقلية فمن أسند إليه الخطأ فهو مخطئ، ومن أسند إليه السهو فهو أولى به. ونقل الروايات والأخبار بل الآيات القرآنيه في ذلك يؤدي إلى الإسهاب وتنزيه الأنبياء لعلم الهدى السيد المرتضى أغنانا عن ورود البحث عن هذه المسائل.

٢- وفي (ق د): للانكار عليه. والباقيه كلها: والانكار عليه.

أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة. الثاني: أن النبي تجب متابعتة فإذا فعل معصية فإما أن تجب متابعتة أو لا، والثاني باطل لانتفاء فائده البعثة والأول باطل لأن المعصية لا يجوز فعلها، وأشار بقوله: لوجوب متابعتة وضدها، إلى هذا الدليل لأنه بالنظر إلى كونه نبيا تجب متابعتة، وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه. الثالث: أنه إذا فعل معصية وجب الإنكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم إيذائه وهو منهي عنه، وكل ذلك محال.

قال: وكمال العقل والذكاء والفظنه وقوه الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناء الآباء وعهر الأمهات والفظاظه والغلظه والابنه وشبهها والأكل على الطريق وشبهه.

أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها، وقوله: وكمال العقل، عطف على العصمه أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر، وأن يكون في غايه الذكاء والفظنه وقوه الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي مترددا في الأمور متحيرا، لأن ذلك من أعظم المنفريات عنه، وأن لا يصح عليه السهو لثلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه، وأن يكون منزها عن دناء الآباء وعهر الأمهات لأن ذلك منفر عنه، وأن يكون منزها عن الفظاظه والغلظه لثلا يحصل النفره عنه، وأن يكون منزها عن الأمراض المنفره (١) نحو الابنه وسلس الريح والجذام والبرص وعن

[شماره صفحه واقعی : ٤٧٢]

ص: ٢٥١٩

١- في خصال الصدوق وخامس البحار في كتاب النبوه (ص ٢٠٤ ط ١). في خبر القطان عن السكري عن الجوهري عن ابن عماره عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: إن أيوب عليه السلام ابتلى سبع سنين من غير ذنب (بغير ذنب - خ ل) وإن الأنبياء عليهم السلام لا يذنبون لأنهم معصومون مطهرون لا يذنبون ولا يزيغون ولا يرتكبون ذنبا لا صغيرا ولا كبيرا، وقال: إن أيوب عليه السلام من جميع ما ابتلى به لم تنتن له رائحه ولا قبحت له صورته ولا خرجت منه مده من دم ولا قيح ولا استقدره أحد رآه ولا استوحش منه أحد شاهده ولا تدود شيء من جسده، وهكذا يصنع الله عز وجل بجميع من يتليه من أنبيائه وأوليائه المكرمين عليه، وإنما اجتنبه الناس لفقره وضعفه في ظاهر أمره لجهلهم بما له عند ربه تعالى من التأييد والفرج. وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أعظم الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، وإنما ابتلاه الله عز وجل بالبلاء العظيم الذي يهون معه على جميع الناس لثلا يدعوا له الربوبية إذا شاهدوا ما أراد الله أن يوصله إليه من عظام نعمه تعالى متى شاهدوه وليستدلوا بذلك على أن الثواب من الله تعالى على ضربين: استحقاق واختصاص، ولثلا يحتقروا ضعيفا لضعفه ولا فقيرا لفقره ولا مريضا لمرضه وليعلموا أنه يسقم من يشاء ويشفى من يشاء متى شاء كيف شاء بأي سبب شاء ويجعل ذلك عبره لمن شاء وشقاؤه لمن شاء وسعاده لمن شاء، وهو عز وجل في جميع ذلك عدل في قضائه وحكيم في أفعاله لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم ولا قوه لهم إلا به، إنتهى. قوله صلى الله عليه وآله وسلم: أعظم الناس بلاء الأنبياء. ومن ذلك العظم الضر بالضم قال عز من قائل: (وأيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين) إذ الضر بالفتح الضر في كل شيء، وبالضم الضرر في النفس، ذكره في الكشف. قال علم الهدى في تنزيه الأنبياء: فإن قيل أفتصحون ما روى من أن الجذام أصابه حتى تساقطت أعضاؤه؟ قلنا: أما

العلل المستقدرة التي تنفر من رآها وتوحشه كالبرص والجذام فلا يجوز شئ منها على الأنبياء عليهم السلام لأن النفور ليس بواقف على الأمور القبيحة بل قد يكون من الحسن والقبح معا وليس ينكر أن يكون أمراض أيوب عليه السلام وأوجاعه ومحنه في جسمه ثم في أهله وماله بلغت مبلغا عظيما تزيد في الغم والألم على ما ينال المجذوم وليس ينكر تزايد الألم فيه عليه السلام وإنما ينكر ما اقتضى التنفير. قال في مجمع البيان عند قوله سبحانه: (فيما رحمه من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين) (آل عمران ١٥٩). في هذه الآية دلالة على اختصاص نبينا بمكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، ومن عجيب أمره صلى الله عليه وسلم أنه كان أجمع الناس لدواعي الترفع ثم كان أدناهم إلى التواضع وذلك أنه كان أوسط الناس نسبا وأوفرهم حسبا وأسخاهم وأشجعهم وأزكاهم وأفصحهم، وهذه كلها من دواعي الترفع. ثم كان من تواضعه أنه كان يرقع الثوب ويخصف النعل ويركب الحمار ويعلف الناضح ويجيب دعوه المملوك ويجلس في الأرض ويأكل على الأرض وكان يدعو إلى الله من غير زئر وكهر ولا زجر. ولقد أحسن من مدحه في قوله: فما حملت من ناقه فوق ظهرها أبر وأوفى ذمه من محمد إلى أن قال رحمه الله: وفيها أيضا دلالة على ما نقوله في اللطف لأنه سبحانه نبه على أنه لولا- رحمته لم يقع اللين والتواضع ولو لم يكن كذلك لما أجابوه فبين أن الأمور المنفرة منفيه عنه وعن سائر الأنبياء ومن يجرى مجراهم في أنه حجه على الخلق، وهذا يوجب تنزيههم أيضا عن الكبائر لأن التنفير في ذلك أكثر.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۳]

ص: ۲۵۲۰

كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق (١) وغير ذلك لأن ذلك كله مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة.

٤- المسألة الرابعة : في الطريق إلى معرفه صدق النبي

قال: وطريق معرفه صدقه (٢) ظهور المعجز على يده وهو ثبوت (٣) ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد مع خرق العاده ومطابقه الدعوى.

أقول: لما ذكر صفات النبي وجب عليه ذكر بيان معرفه صدقه وهو شئ واحد وهو ظهور المعجز على يده، ونعنى بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد مع خرق العاده ومطابقه الدعوى، لأن الثبوت والنفى سواء في الإعجاز فإنه لا فرق بين قلب العصا حيه وبين منع القادر على رفع أصغر الأشياء. وشرطنا

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٤]

ص: ٢٥٢١

١- في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الغداه ومعه كسره قد غمسها في اللبن وهو يأكل ويمشى وبلال يقيم الصلاه. وفيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: لا بأس أن يأكل الرجل وهو يمشى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك. نقله الشيخ بهاء الدين رحمه الله في الكشكول (ص ٥٧١ ط ١) فتدبر في الروايتين فإن في الأولى ناصا على أنه خرج قبل الغداه فهي تقيده الثانية على وجه لا ينافى التنافر العقلي.

٢- الحق أنه نفسه دليل لنفسه كما أن الدليل دليل لنفسه أى دليل كل أمر فإنما هو دليل لنفسه. كما أن الوحي إذا أنزل إليه وجبرئيل نزل به على قلبه أدرك النبوه بنفسه وصدقها بذاته إدراكا ما اعتراه وسوسه، وتصديقا ما اعتره دغدغه بل هو على بينه من ربه رأى نبوته على بصيره أشد من رؤيه الشمس البازغه على بصر.

٣- المعجز أمر خارق للعاده مقرون بالتحدى مع عدم المعارضه.

خرق العاده لأن فعل المعتاد أو نفيه لا يدل على الصدق، وقلنا مع مطابقه الدعوى لأن من يدعى النبوه ويسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم براء العمى (١) لا يكون صادقا.

ولا- بد في المعجز من شروط: أحدها: أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الأمه المبعوث إليها. الثاني: أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره. الثالث: أن يكون في زمان التكليف، لأن العاده تنتقض عند أشرط الساعه. الرابع: أن يحدث عقيب دعوى المدعى للنبوه أو جاريا مجرى ذلك، ونعنى بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبى فى زمانه وأنه لا مدعى للنبوه غيره ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثانى كالمتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه وأنه لأجله ظهر كالذى ظهر عقيب دعواه. الخامس: أن يكون خارقا للعاده.

٥- المسأله الخامسه : فى الكرامات

قال: وقصه مريم (٢) وغيرها تعطى جواز ظهوره على الصالحين.

قال: اختلف الناس هنا، فذهب جماعه من المعتزله إلى المنع من إظهار

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٥]

ص: ٢٥٢٢

١- كما فى (م) والنسخ الأخرى: مع عدم براء عماء.

٢- حكم حكيم وكلام كامل رصين لأن النفوس الانسانيه مجبوله ومفطوره على الاعتلاء إلى مقاماتها الشامخه التى تعطى المفاتيح وتصرف فى ماده الكائنات بإذن الله سبحانه، والأنبياء والأوصياء دعوا ما سواهم من النفوس الانسانيه إلى الارتقاء إلى معارجهم كما يناديك بذلك القرآن الفرقان بقوله السلام الصدق تعالوا، فلولا هذه الشأنيه لهم لما وقعوا فى محل الخطاب بذلك الأمر المستطاب، وهم عليهم السلام معصومون فى جميع شئون أحوالهم، فحاشاهم أن يدعوا الذين ليسوا بمستحقين لذلك الخطاب وقابلين له فإن هذا من أعمال الجهال قال تعالى شأنه: (قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) (البقره ٦٨) نعم يجب الفرق فى المقام بين النبوه الإنبائيه والنبوه التشريعيه على ما حررناهما فى سائر رسائلنا، والإشارات القرآنيه والمأثورات المتظافره معاضده على أفصح لسان وأنطق بيان فى ذلك.

المعجز على الصالحين كرامه لهم ومن إظهاره على العكس على الكذابين إظهارا لكذبهم، وجوزه أبو الحسين منهم وجماعه أخرى من المعتزله والأشاعره وهو الحق، واستدل المصنف رحمه الله بقصه مريم فإنها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصه آصف وكالأخبار المتواتره المنقوله عن على عليه السلام وغيره من الأئمه، وحمل المانعون قصه مريم على الإرهاص لعيسى عليه السلام (١) وقصه آصف على أنه معجز لسليمان عليه السلام مع بلقيس كأنه يقول: إن بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه، ولهذا أسلمت بعد الوقوف على معجزاته، وقصه على عليه السلام على تكمله معجزات النبي عليه السلام.

قال: ولا يلزم خروجه عن الأعجاز ولا التنفير ولا عدم التميز ولا إبطال دلالاته ولا العموميه.

أقول: هذه وجوه استدلال بها المانعون من المعتزله: الأول: قالوا: لو جاز ظهور المعجزه على غير الأنبياء إكراما لهم لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم، لأن الغرض هو سرورهم، وإذا جاز ذلك بلغت في الكثره إلى خروجها عن الإعجاز. والجواب المنع من الملازمه، لأن خروجها عن حد الإعجاز وجه قبح ونحن أنما نجوز ظهور المعجزه إذا خلا عن جهات القبح فنجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثره إلى حد خروجها عن الإعجاز.

الثاني: قالوا: لو جاز ظهور المعجزه على غير النبي لزم التنفير عن الأنبياء، إذ عله وجوب طاعتهم ظهور المعجزه عليهم، فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه، ولهذا لو أكرم (٢) الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٦]

ص: ٢٥٢٣

١- الرهص بالكسر العرق الأسفل من الحائط، يقال: رهصت الحائط بما يقيمه، قاله الجوهري في الصحاح. وفي منتهى الإرب: رهص بالكسر چينه بن ديوار. والإرهاص إحداث معجزات تدل على بعثته وكأنه تأسيس لقاعده نبوته فكأنه العرق الأسفل من الحائط يقال له الرهص بالنسبه إلى ما بينى عليه ويأتى بعده.

٢- أى هان موقع الإعجاز. والنسخ كلها متفقه على ما اخترناه، وضمير موقعهم كما فى المطبوعه من قبل راجع إلى الأنبياء.

لمن يستحق الا-كرام. والجواب بمنع انحطاط مرتبه الإعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فإنه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم، فكما لا تلزم الإهانة مع ظهوره على جماعه من الأنبياء كذا لا تلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين.

الثالث: احتجاج أبى هاشم قال: المعجز يدل بطريق الإبانة والتخصيص، وفسره قاضى القضاة بأن المعجز يدل على تميز النبي عن غيره، إذ الأمه مشاركون له فى الانسانيه ولوازمها فلولا المعجز لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز. والجواب أن امتياز النبي يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوه، وهذا شئ يختص به دون غيره ولا- يلزم من مشاركه غيره له فى المعجزه مشاركته له فى كل شئ.

الرابع: لو جاز إظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدعى النبوه، والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمه أن ثبوت المعجز فى غير صوره النبوه ينفى اختصاصه بها، وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعى النبوه وغيرها فى المعجز فبطلت دلالته، إذ لا- دلالة للعام على الخاص. (والجواب) المنع من الملازمه، لأن المعجز مع الدعوى مختص بالنبي، فإذا ظهرت المعجزه على شخص فإما أن يدعى النبوه أو لا، فإن ادعاها علمنا صدقه إذ اظهر المعجزه على يد الكاذب قبيح عقلا، وإن لم يدع النبوه لم يحكم بنبوته. والحاصل أن المعجزه لا تدل على النبوه ابتداء بل تدل على صدق الدعوى، فإن تضمنت الدعوى النبوه دلت المعجزه على تصديق المدعى فى دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوه.

الخامس: قالوا: لو جاز إظهار المعجز على صادق ليس بنبي لجاز إظهاره على كل صادق، فجاز إظهار المعجز على المنخبر بالجوع والشبع وغيرهما.

والجواب لا يلزم (1) العموميه أى لا يلزم إظهار المعجز على كل صادق إذ نحن أنما نجوز إظهاره على مدعى النبوه أو الصلاح إكراما له وتعظيما، وذلك لا يحصل

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٧]

ص: ٢٥٢٤

١- النسخ كلها متفقه على ما اخترناه فى المقام.

لكل مخبر بصدق.

قال: ومعجزاته عليه السلام قبل النبوه تعطى الإرهاص.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزه على سبيل الارهاص إلا جماعه منهم وجوزه الباقون، واستدل المصنف رحمه الله على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه وآله قبل النبوه كما نقل من انشقاق إيوان كسرى، وغور ماء بحيره ساوا (١)، وانطفاء نار فارس وقصه أصحاب الفيل والغمام الذى كان يظله عن الشمس وتسليم الأحجار عليه، وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوه.

قال: وقصه مسيلمه وفرعون إبراهيم تعطى جواز إظهار المعجزه على العكس.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزه على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهارا لكذبهم، واستدل المصنف رحمه الله بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمه الكذاب لما ادعى النبوه، فقيل له: إن رسول الله صلى الله عليه وآله دعا لأعور فرد الله عينه المذاهبه، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحه. وكما نقل أن إبراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار بردا وسلاما قال نمرود عند ذلك (٢): إنما صارت كذلك هييه منى فجاءته نار فى تلك الحال فأحرقت لحيته.

لا- يقال: يكفى فى التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم فيبقى إظهار المعجز على العكس خرقا للعاده من غير فائده فيكون عبثا، لأننا نقول: قد يتضمن

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٨]

ص: ٢٥٢٥

١- البحيره تصغير البحر يعنى بها درياچه ساوه، وهى معروفه فى زماننا ببحييره قم.

٢- كما فى النسخ كلها إلا (ق) ففيها: قال عمه عند ذلك. ولكن كلام الخواجه حيث قال: وفرعون إبراهيم، يعطى الأول. نعم جاءت العبارة فى (ق ت) بالواو بعد فرعون، أى: وفرعون وإبراهيم. فعلى هذا الوجه يمكن أن يقال: وقصه عم إبراهيم، فكان فرعون هو فرعون موسى كما يقال فى قصه فرعون موسى إنه قال انفلق البحر هييه منى فأدركه الغرق. ولكن الصواب هو الإضافه أى: فرعون إبراهيم، كما فى (م ص د ش ز) على أن الشارح لم يشر إلى فرعون موسى أصلا.

المصلحة إظهاره على العكس إظهارا لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك لتجوز أن يقال: تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحه ثم يوجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

٦- المسأله السادسة : فى وجوب البعثه فى كل وقت

قال: ودليل الوجوب يعطى العموميه.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعه من المعتزله: إن البعثه لا- تجب فى كل وقت بل فى حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحه فى البعثه. وقال علماء الإماميه: إنه تجب البعثه فى كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي.

وقالت الأشاعره: لا تجب البعثه فى كل وقت لأنهم ينكرون الحسن والقبح العقليين، وقد مضى البحث معهم. واستدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثه فى كل وقت بأن دليل الوجوب يعطى العموميه، أى دليل وجوب البعثه يعطى عموميه الوجوب فى كل وقت لأن فى بعثته زجرا عن القبائح وحثا على الطاعه فتكون لطفًا، ولأن فيه تنبيه الغافل وإزاله الاختلاف ودفع الهرج والمرج، وكل ذلك من المصالح الواجبه التى لا تتم إلا بالبعثه فتكون واجبه فى كل وقت.

قال: ولا تجب الشريعه.

أقول: اختلف الشيخان هنا، فقال أبو على: تجوز بعثه نبي لتأكيد ما فى العقول ولا- يجب أن تكون له شريعه. وقال أبو هاشم وأصحابه: لا يجوز أن يبعث إلا بشريعه لأن العقل كاف فى العلم بالعقليات فالبعثه تكون عبثًا. والجواب يجوز أن تكون البعثه قد اشتملت على نوع من المصلحه بأن يكون العلم بنبوته ودعائه إياهم إلى ما فى العقول مصلحه لهم فلا تكون البعثه عبثًا ويجب عليهم النظر فى

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٩]

ص: ٢٥٢٦

معجزته (١) فيحصل لهم مصلحه لا تحصل بدون البعته. واحتج أبو علي بأنه يجوز بعته نبي بعد نبي بشريعه واحده وكذا تجوز بعته نبي بمقتضى ما فى العقول.

٧- المسأله السابعه : فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه وآله

قال: وظهور معجزه القرآن وغيره مع اقتران دعوه نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته، والتحدى (٢) مع الامتناع وتوفر الدواعى يدل على الإعجاز، والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده.

أقول: لما فرغ من البحث فى النبوه مطلقا شرع فى إثبات نبوه نبينا محمد عليه السلام، والدليل عليه أنه ظهرت المعجزه على يده وادعى النبوه فيكون صادقا، أما ظهور المعجزه على يده فلو جهين: الأول: أن القرآن معجز (٣) وقد ظهر

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص: ٢٥٢٧

- ١- كما فى (ص). والباقيه: النظر فى معجزتهم.
- ٢- قال الجوهرى فى الصحاح: تحديت فلانا إذا ماريتة فى فعل ونازعتة الغلبه.
- ٣- لا- يخفى عليك أن معجزات السفراء الإلهيه على قسمين: قولى وفعلى، والقولى أقوى الحجتين على حجيتهم، وقد استوفينا البحث عن ذلك فى رسالتنا نهج الولاية (ص ١٩٥ - ٢٠٢ ط ١ من ١١ رساله فارسى)، فإن شئت فراجع. ثم إن من معجزاته الفعلية الباقية إلى الآن قبله المدينه الطيبه زادها الله تعالى شرفا بيان ذلك يطلب فى الدرر السادس والخمسين من كتابنا دروس معرفه الوقت والقبله (ص ٣٦٥ - ٣٨٤ ط ١). ثم إن معجزته الفعلية الأخرى هى بناء جدار مسجده كان يعلم المسلمون من ظله وقت زوال كل يوم فى غايه الاستواء والتعديل على أساس رصين علمى بنى بنور الله صار دليلا- لمهره الفنون الرياضيه على استنباط الشكلين الظلى والمغنى منه، كما أن نفس بناء الجدار على ذلك الوجه صار دليلا للمراصد الكبار لاستعلام الظهر الحقيقى معتقدين بأنه أوثق الطرق وأحسنها وأتقنها لذلك والبحث على الاستقصاء عن ذلك يطلب أيضا من الدرر الثانى والسبعين من كتابنا المذكور. وقد حررناه بالفارسيه فى رسالتنا (قرآن وإنسان) وفى النكته المائه من ألف نكته ونكته.

على يده، أما إعجاز القرآن فلأنه تحدى (١) به فصحاء العرب لقوله تعالى: (فأتوا بسوره من مثله) (فأتوا بعشر سور مثله مفتریات) (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا- یأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهیرا)، والتحدى مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفر الدواعی علیه إظهارا لفضلهم وإبطالا لدعواه وسلامه (٢) من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضه. وأما ظهوره على يده فبالتواتر.

الثانى: أنه نقل عنه معجزات كثيره كنبوع الماء (٣) من بين أصابعه صلى الله عليه وآله حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاه تبوك.

وكعود ماء بئر الحديبيه لما استقاه أصحابه بالكليه وتنشف البئر فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول وغرزه فى البئر فغرزه فكثر الماء فى الحال حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق.

ونقل عنه عليه السلام فى بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها فى الصيف فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمه لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء أجمع.

ولما نزل قوله تعالى: وأنذر عشيرتک الأقرین قال لعلى عليه السلام: شق فخذ شاه وجئنئى بعس من لبن وادع لى من بنى أبيک بنى هاشم، ففعل على عليه السلام ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلا فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر أصابعهم وشربوا من العس حتى اکتفوا واللبن على حاله، فلما أراد أن يدعوهم إلى الاسلام قال أبو لهب: كاد أن يسحرکم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى، فقال

[شماره صفحه واقعى : ٤٨١]

ص: ٢٥٢٨

- ١- كأنه تحدى أولا بمثل القرآن، ثم خفف فتحدى بعشر سور، ثم خفف فتحدى بسوره من مثله ولو كانت مثل الكوثر.
- ٢- بالإضافة باتفاق النسخ كلها، أى مع سلامته صلى الله عليه وسلم من القتل.
- ٣- وفى (م): كنبع الماء. والنبوع والنبع بمعنى. وما فى المطبوعه من قوله: (كينبوع الماء) فهو محرف كنبوع الماء.

لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل فى اليوم الثانى كالأول فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه، فقال لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله فى اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام (١) على الخلافه بعده ومتابعته.

وذبح له جابر بن عبد الله عنقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال أنا وأصحابى، فقال: نعم، ثم جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك فقالت له: أنت قلت امض وأصحابك؟ فقال: لا بل هو لما قال أنا وأصحابى قلت نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه السلام قال: ما عندكم، قال جابر: ما عندنا إلا عناق فى التنور وصاع من شعير خبزناه فقال له عليه السلام: أقعد أصحابى عشره عشره، ففعل فأكلوا كلهم.

وسبح الحصى فى يده عليه السلام وشهد الذئب له بالرساله: فإن أهبان بن أوس (٢) كان يرعى غنما له فجاء ذئب فأخذ شاه منها فسعى نحوه فقال له الذئب: أتعجب من أخذى شاه، هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه، فجاء إلى النبى وأسلم وكان يدعى مكلم الذئب.

وتفل فى عين على عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبدا، ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد، فكان لباسه فى الصيف والشتاء واحدا. وانشق له القمر. ودعا الشجره فأجابته وجاءته تخذ الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت إلى مكانها. وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبرا فانتقل إليه فحن الجذع إليه حين الناقه إلى ولدها فالترمه فسكن.

وأخبر بالغيوب فى مواضع كثيره كما أخبر بقتل الحسين عليه السلام وموضع الفتك به فقتل فى ذلك الموضع. وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده عليه السلام.

وأخبر أصحابه بفتح مصر وأوصاهم بالقبض خيرا فإن لهم ذمه ورحما. وأخبرهم

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٢]

ص: ٢٥٢٩

١- باتفاق النسخ كلها.

٢- أهبان بضم الأول كعثمان صحابى. فى الخصائص الكبرى للسيوطى: أهبان بن أوس (ج ٢ مصر ص ٢٦٨ و ط حيدرآباد الدكن ج ٢ ص ٦١) وفى أسد الغابه: ج ١ ص ١٦١ ط مصر.

بادعاء مسيلمه النبوه باليمامه وادعاء العنسى (١) النبوه بصنعاء وأنهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمى العنسى قرب وفاه النبى صلى الله عليه وآله، وقتل خالد بن الوليد مسيلمه.

وأخبر عليا عليه السلام بخبر ذى الثديه وسيأتى. ودعا على عتبه بن أبى لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبه: كفرت برب النجم، بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبه إلى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائضه فقال له أصحابه: من أى شىء ترتعد، فقال: إن محمدا دعا على فوالله ما أظلت السماء على ذى لهجه أصدق من محمد فأحاط القوم بأنفسهم (٢) ومتاعهم عليه فجاء الأسد فلحس (٣) رؤوسهم واحدا واحدا حتى إنتهى إليه فضغمه ضغمه ففرع منه ومات. وأخبر بموت النجاشى (٤) وقتل زيد ابن حارثه بموته فأخبر عليه السلام بقتله فى المدينه، وأن جعفرا أخذ الرايه ثم قال: قتل جعفر، ثم توقف وقفه ثم قال: وأخذ الرايه عبد الله بن رواحه، ثم قال: وقتل عبد الله ابن رواحه، وقام عليه السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفرا إلى أهله ثم ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام. وقال لعمار: تقتلك الفئة الباغيه، فقتله أصحاب معاويه ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاويه من دفعه واحتال على العوام، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس وقال: لم يقتل الكفار إذن حمزه وإنما قتله رسول الله لأنه هو الذى جاء به إليهم حتى قتلوه. وقال لعلى عليه السلام:

ستقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين، فالناكثون طلحه وزبير لأنهما بايعاه ونكثا، والقاسطون هم الظالمون وهم معاويه وأصحابه لأنهم ظلمه بغاه،

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٣]

ص: ٢٥٣٠

- ١- بالعين المهمله والنون الساكنه، الأسود العنسى فى الخصائص الكبرى ج ٢ ص ١١٦ ط مصر. والعنسى من الأنساب للسمعانى.
- ٢- فى الخصائص الكبرى للسيوطى فحاطوا أنفسهم بمتاعهم ووسطوه بينهم (ج ١ ط مصر ص ٣٦٩). والكلب هو الحيوان المفترس فيشمل الأسد والذئب ونحوها.
- ٣- كما فى (م) والنسخ الأخرى: يهמש مكان فلحس.
- ٤- ثم جمع المسلمين فى البقيع فصلى على جنازه النجاشى عن بعد، وقد كان النجاشى قد آوى المسلمين فى الحبشه وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا.

والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج. وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه، وقد أوردنا معجزات أخرى منقوله في كتاب نهايه المرام.

قال: وإعجاز القرآن قيل لفصاحته، وقيل لأسلوبه وفصاحته، وقيل للصرفه (1). والكل محتمل.

[شماره صفحه واقعی : ٤٨٤]

ص: ٢٥٣١

١- قال في نقد المحصل: إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته. وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضه عن إيراد المعارضه. قالوا: كل أهل صناعه اختلفوا في تجويد تلك الصناعه فلا- محاله يكون فيهم واحد لا- يبلغ غيره شأوه، وعجز الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزا له لأن ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز. والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضا قوى وهو معنى قوله تعالى: ويتلوه شاهد منه فإن ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه، إنتهى كلامه. وقال ياقوت في معجم الأدباء: قرأت بخط عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي في كتاب له ألفه في الصرفه زعم فيه أن القرآن لم يخرق العاده بالفصاحه حتى صار معجزه للنبي صلى الله عليه وآله وأن كل فصيح بليغ قادر على الإتيان بمثله إلا أنهم صرفوا عن ذلك لا- أن يكون القرآن في نفسه معجز الفصاحه، وهو مذهب لجماعه من المتكلمين والرافضه منهم بشر الميرسي والمرتضى أبو القاسم قال في تضاعيفه: وقد حمل جماعه من الأدباء قول أصحاب هذا الرأي على أنه لا يمكن أحد من المعارضه بعد زمان التحدى على أن ينظموا على أسلوب القرآن وأظهر ذلك قوم وأخفاه آخرون، إنتهى. فزعم أصحاب الصرفه أن الله تعالى صرف القوى البشريه عن المعارضه ولذلك عجزوا ولولا- صرفه تعالى لهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله. والحق أن القرآن معجز في بلاغته وأسلوبه وكمال اللفظي والمعنوي في جميع جهاته وليس إعجازه منحصر في البلاغه والأديب ينظر إليه من حيث صناعته، فيقول من هذه الجبهه معجز، وكل ذي فن في الفنون يخبر عنه بحسب فنه ويظهر العجز عن الإتيان بمثله كذلك. وعلى القول بالصرفه أيضا إعجازه تام بل يمكن التفوه بالأولويه وذلك لأنهم عاجزون عن إتيان ما هو كان مقدورا لهم فبصرفه سبحانه إياهم عجزوا عن ذلك فكل من اهتم عن الإتيان بمثله يصرفه الله تعالى عن ذلك. ثم لما كان الشريف المرتضى من أعظم الإماميه قائلًا بالصرفه أسندوا القول بالصرفه إليهم وإلا- لم يذهب الإماميه - أنار الله برهانهم - على الإطلاق إلى الصرفه. ثم لما كان الشريف المرتضى من أعظم الإماميه قائلًا بالصرفه أسندوا القول بالصرفه إليهم وإلا لم يذهب الإماميه - أنار الله برهانهم - على الإطلاق إلى الصرفه.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الجبائيان: إن سبب إعجاز القرآن فصاحته.

وقال الجويني: هو الفصاحه والأسلوب معا (1)، وعنى بالأسلوب الفن والضرب.

وقال النظام والمرتضى: هو الصرفه، بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضه. واحتج الأولون بأن المنقول عن العرب أنهم كانوا يستعظمون فصاحته، ولهذا أراد الناغيه الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فرده أبو جهل وقال له: يحرم عليك الأطينين (2)، وأخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله: (انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر) إلى آخر الآيه، ولأن الصرفه لو كانت (3) سببا في إعجازه لوجب أن يكون في غايه الركاهه، لأن الصرفه عن الركيك أبلغ في الإعجاز، والتالي باطل بالضروره. واحتج السيد المرتضى بأن العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفرده وعلى التركيب، وإنما منعوا عن الإتيان بمثله تعجيزا لهم عما كانوا قادرين عليه، وكل هذه الأقسام محتمله.

قال: والنسخ تابع للمصالح.

أقول: هذا إشاره إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام، قالوا: لأن النسخ باطل، إذ المنسوخ إن كان مصلحه قبح النهي عنه وإن كان مفسده قبح الأمر به، وإذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام. وتقرير الجواب أن نقول: الأحكام منوطه بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحه لقوم في زمان فيؤمر به،

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٥]

ص: ٢٥٣٢

١- هكذا نقلت العبارة بإطباق جميع النسخ التي عندنا. وما في المطبوعه: وقال أهل الحق هو الفصاحه والأسلوب معا، يعد من تحريفات الكتاب.

٢- كما في (م ص) والنسخ الأخرى: فصدته. وفي صحاح الجوهري: الأطينان الأكل والجماع.

٣- هكذا كانت العبارة في جميع النسخ وسياق العبارة يقتضى أن يقال: وبأن الصرفه لو كانت بالباء الجاره لا اللام، أى واحتج الأولون بأن المنقول عن العرب.. وبأن الصرفه لو كانت..

ومفسده لقوم فى زمان آخر فينهى عنه.

قال: وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدمه وأوجب الختان بعد تأخيره وحرم الجمع بين الأختين وغير ذلك من الأحكام (١).

أقول: هذا تأكيد لأبطال قول اليهود المانعين من النسخ فإنه بين أولاً- جواز وقوعه، وهاهنا بين وقوعه فى شرعهم وذلك فى مواضع منها: أنه جاء فى التوراه أن الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام: قد أبحت لكما كل ما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حيه، وورد فيها أنه قال لنوح عليه السلام: خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام. ومنها:

أنه أباح نوحا عليه السلام تأخير الختان (٢) إلى وقت الكبر وحرمة على غيره من الأنبياء، وأباح إبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده إسماعيل عليه السلام إلى حال كبره وحرم على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام. ومنها: أنه أباح آدم عليه السلام الجمع بين الأختين وحرمة على موسى عليه السلام.

قال: وخبرهم عن موسى عليه السلام بالتأييد مختلق (٣) ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا.

أقول: إن جماعه اليهود جوزوا وقوع النسخ عقلا ومنعوا من نسخ شريعه موسى عليه السلام وتمسكوا بما روى عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبت أبدا، والتأييد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفى القول بنبوه محمد صلى الله عليه وآله، والجواب من وجوه: الأول: أن هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندى (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٦]

ص: ٢٥٣٣

١- هكذا نقلت العبارة باتفاق جميع النسخ.

٢- باتفاق النسخ كلها.

٣- كما فى (م، ص، ق، ز) وفى (ت): مختل. وفى (د، ش) مختلف. والشرح يوافق الأول.

٤- فى جميع النسخ المعتبره عندنا ابن الروندى، بلا الف. ولكن الصحيح مع الألف، ولعل رسم الخط كان بدونه نحو إسماعيل وإسحق. وابن الراوندى هو أحمد بن يحيى المروزى معروف مذكور فى التراجم والفهارس. ففى تاريخ ابن خلكان: أبو الحسين أحمد بن يحيى ابن إسحاق الراوندى العالم المشهور له مقام فى علم الكلام وكان من الفضلاء فى عصره وله من الكتب المصنفه نحو من مائه وأربعة عشر كتابا - إلى قوله: ونسبته إلى راوند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة وهى قرية من قرى قاسان بناوى أصفهان، وراوند أيضا ناحيه ظاهر نيسابور - توفى سنه خمس وأربعين ومائتين (ج ١ ط ١ ص ٢٨).

الثانى: لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم وأفناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله. الثالث: أن لفظه التأييد لا تدل على الدوام قطعا فإنها قد وردت فى التوراه لغير الدوام، كما فى العبد أنه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فى السابعه فإن أبى العتق ثقت أذنه واستخدم أبدا، وفى موضع آخر يستخدم خمسين سنه. وأمروا فى البقره التى كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنه أبدا ثم انقطع تعبدهم بها. وفى التوراه قربوا إلى كل يوم خروفين خروف غدوه وخروف عشيه بين المغارب قربانا دائما لاحقا بكم وانقطع تعبدهم به، وإذا كان التأييد فى هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالتة هنا قطعا، أقصى ما فى الباب أنه يدل ظاهرا لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدله المعارضه لها.

قال: والسمع دل على عموم نبوته صلى الله عليه وآله.

أقول: ذهب قوم من النصارى إلى أن محمدا صلى الله عليه وآله مبعوث إلى العرب خاصه، والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى: (لأنذرکم ومن بلغ) وقال تعالى: (وما أرسلناك إلا كافه للناس) وسوره الجن (١) تدل على بعثه عليه السلام إليهم، وقال عليه السلام:

(بعثت إلى الأسود والأحمر). لا يقال: كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه)؟ لأننا نقول: لا استبعاد

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٧]

ص: ٢٥٣٤

١- بل وسور أخرى أيضا والبحث عن ذلك يطلب فى المجلد الثالث من كتابنا تكمله منهاج البراعه فى شرح نهج البلاغه (ص ٢٨٦ - ٢٩٥). والجن من ذوى العقول ولهم استنباط عقلى فى الأمور كما ترى أنهم قالوا: إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد فأمننا به. والآيه فى سوره الجن. والفاء فى فأمننا به للنتيجه أى القرآن يهدى إلى الرشد وما يهدى إلى الرشد يجب أن يؤمن به فأمننا به. على أن وصفهم القرآن بالعجب والهدايه إلى الرشد فرع التمييز العقلانى، ولكنهم فى القوه العاقله دون الانسان والانسان الكامل الإلهى فى كل عصر وزمان إما خائفا مغمورا أو ظاهرا مشهورا، فكما هو إمام الإنس وهو إمام الجن أيضا بل هو قطب عالم الإمكان مطلقا كبقية الله وتممه النبوه مولانا المنتظر القائم فى هذا العصر المحمدي.

فى ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم، وليس فى الآيه أنه تعالى ما أرسل رسولا إلا إلى من يفهم لسانه وإنما أخبر بأنه ما أرسله إلا بلسان قومه.

وجوز قاضى القضاء فى بأجوج ومأجوج احتمالين: أحدهما: أن لا يكونوا مكلفين أصلا وإن كانوا مفسدين فى الأرض كالبهائم المفسده فى الأرض.

والثانى: أن يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه السلام بأن يقربوا من الأمكنه التى يسمعون فيها كلام من هو وراء السد. وجوز بعض الناس أن يكون فى بعض البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفا بشريعته.

وعندى أن المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوه أم لا فهو باطل قطعا لما بينا من عموم نبوته عليه السلام، وإن كان المراد أنهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فإذا بلغتهم الدعوه صاروا مكلفين بها فهو حق.

قال: وهو أفضل من الملائكه (1) وكذا غيره من الأنبياء عليهم السلام لوجود المضاد للقوه العقلية وقهره على الانقياد عليها.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكه عليهم السلام. وذهب آخرون منهم وجماعه الأوائل إلى أن الملائكه أفضل، واستدل الأولون بوجوه ذكر المصنف رحمه الله منها وجها للاكتفاء به وهو أن الأنبياء قد وجد فيهم القوه الشهويه والغضبيه وسائر القوى الجسمانيه كالخياليه والوهميه وغيرهما وأكثر أحكام هذه القوى تضاد حكم القوه العقلية وتمانعها حتى أن أكثر الناس يلتجئ إلى قوه الشهوه والغضب والوهم ويترك مقتضى القوه العقلية، والأنبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانيه وغيرها من القوى الجسمانيه فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكه حيث خلوا عن هذه القوى، وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه السلام: أفضل الأعمال أحزمها. وهاننا وجوه أخرى من الطرفين ذكرناها فى كتاب نهايه المرام.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٨]

ص: ٢٥٣٥

١- الفص العيسوى من فصوص الحكم: (فالانسان فى الرتبه فوق الملائكه..) وقال القيصرى فى الشرح: (قال فى الفتوحات: إنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله فسألته أن الانسان أفضل أم الملائكه..) (ط ١ ص ٣٣٦).

قال:

المقصد الخامس : في الإمامه

اشاره

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۹]

ص: ۲۵۳۶

الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

١- المسألة الأولى : في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعه من الخوارج إلى نفى وجوب نصب الإمام، وذهب الباقر إلى الوجوب لكن اختلفوا، فالجبايان وأصحاب الحديث والأشعريه قالوا: إنه واجب سمعا لا عقلا. وقال أبو الحسين البصرى والبغداديون والإماميه: إنه واجب عقلا، ثم اختلفوا فقالت الإماميه: إن نصبه واجب على الله تعالى. وقال أبو الحسين والبغداديون: إنه واجب على العقلاء. واستدل المصنف رحمه الله على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف واللفظ واجب، أما الصغرى فمعلومه للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش (١) ويصدهم عن المعاصى ويعددهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضرورى لا يشك فيه العاقل، وأما الكبرى فقد تقدم بيانها.

قال: والمفاسد معلومه الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٠]

ص: ٢٥٣٧

١- بالواو كما فى (ق، ص، ش، ز) والتهاوش بالراء كما فى (م، د) والوجه الأول أنسب بل هو المتعين.

لطف وتصرفه آخر وعدمه منا (١).

أقول: هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة إلى الجواب عنها:

الأول: قال المخالف: كون الإمامه قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفسد في ظننا، أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفسد ولا يكفي الظن بانتفائها، فلم لا يجوز اشتمال الإمامه على مفسده لا نعلمها فلا تكون واجبه على الله تعالى؟ (والجواب) أن المفسد معلومه الانتفاء عن الإمامه، لأن المفسد محصوره معلومه يجب علينا اجتنابها أجمع، وإنما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال، وتلك الوجوه منتفیه عن الإمامه فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسد فيجب عليه تعالى، ولأن المفسد لو كانت لازمه للإمامه لم تنفك عنها، والتالي باطل قطعاً، ولقوله تعالى:

(إني جاعلك للناس إماماً) وإن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك.

الثاني: قالوا: الإمامه إنما تجب لو انحصر اللطف فيها، فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامه فلا تتعين الإمامه للطفية فلا يجب على التعيين؟

(والجواب) أن انحصار اللطف الذي ذكرناه في الإمامه معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعا للمفسد الناشئ من الاختلاف.

الثالث: قالوا: الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي، وأنتم لا

[شماره صفحه واقعی : ٤٩١]

ص : ٢٥٣٨

١- هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ إطباقاً. قوله: وتصرفه آخر، أي تصرفه لطف آخر. وزيادة لطف في العبارة ليست بمنقوله في نسخه من تلك النسخ المصححة المعتبره عندنا. وقوله: وعدمه منا، أي وعدم تصرفه منا وذلك بأن يكون غائباً ولكن عدمه هذا منا. ورسائلنا الأربعة: الإمامه بالعربية والثلاث الأخرى بالفارسية: نهج الولاية، انسان كامل ازديدگاه نهج البلاغه، انسان وقرآن، لعلها تجديك في المقام.

تقولون بذلك فما تعتقدونه لطفًا لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف.

(والجواب) أن وجود الإمام نفسه لطف لوجوه: أحدها: أنه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان. وثانيها: أن اعتقاد المكلفين لوجود الإمام وتجويز إنفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم إلى الصلاح، وهذا معلوم بالضرورة. وثالثها: أن تصرفه لا شك أنه لطف ولا يتم إلا بوجوده فيكون وجوده نفسه لطفًا وتصرفه لطفًا آخر.

والتحقيق أن نقول: لطف الإمامه يتم بأمور: (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الإمام وتمكينه بالقدره والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى. (ومنها) ما يجب على الإمام وهو تحمله للإمامه وقبوله لها، وهذا قد فعله الإمام. (ومنها) ما يجب على الرعيه وهو مساعدته والنصره له وقبول أوامره وامثال قوله، وهذا لم تفعله الرعيه فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الإمام.

٢- المسأله الثانيه : فى أن الإمام يجب أن يكون معصوما

قال: وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولأنه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على المعصيه فيضاد أمر الطاعه ويفوت الغرض من نصبه ولا انحطاط درجته عن أقل العوام.

أقول: ذهب الإماميه والإسماعيليه إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوما وخالف فيه جميع الفرق، والدليل على ذلك وجوه:

الأول: أن الإمام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل، والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن المقتضى لوجوب نصب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعيه، فلو كان هذا المقتضى ثابتا فى حق الإمام وجب أن يكون له إمام آخر ويتسلسل أو ينتهى إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الإمام الأصلي.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٢]

ص: ٢٥٣٩

الثانى: أن الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً، أما المقدمه الأولى فالأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم إحاطته (١) بجميع الأحكام التفصيليه ولا السنه لذلك أيضا ولا إجماع الأمة، لأن كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك، ولأن إجماعهم ليس لدلاله وإلا لاشتهدت ولا لأماره إذ يمتنع اتفاق الناس فى سائر البقاع على الأماره الواحده، كما نعلم بالضروره عدم اتفاقهم على أكل طعام معين فى وقت واحد، أو لا لهما (٢) فيكون باطلاً، ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر فى أصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع، ولا البراءه الأصلية لأنه لو وجب المصير إليها لما وجب بعثه الأنبياء وللإجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق إلا الإمام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه، وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله (٣) تعالى.

الثالث: أنه لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعه له بقوله تعالى: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم.

الرابع: لو وقع منه المعصيه لزم نقض الغرض من نصب الإمام، والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن الغرض من إقامته (٤) انقياد الأمة له وامثال أوامره واتباعه فيما يفعله، فلو وقعت المعصيه منه لم يجب شئ من ذلك وهو مناف لنصبه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٣]

ص: ٢٥٤٠

- ١- بل الحق أنه نور وتبيان لكل شئ كما نطق به لسانه الصدق ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ (النحل ٩٠) والصواب فيه ما قاله الوصى عليه السلام فى الخطبه ١٢٣ من النهج: وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال.
- ٢- باتفاق النسخ كلها، والضمير راجع إلى الدلاله والأماره.
- ٣- كما فى (م، ق، ش، د) وفى (ص، ز): إلى أمر الله.
- ٤- هكذا جاءت العبارة فى النسخ الثلاث الأولى أى (م، ص، ق) وهى توافق قوله: ويفوت الغرض من نصبه فإن نصبه هو إقامته. وفى (ش، د، ز): من إمامته.

الخامس: أنه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقل درجه من العوام، لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه أكثر، فلو وقع منه المعصية كان أقل حالا من رعيته، وكل ذلك باطل قطعا.

قال: ولا تنافى العصمه القدره.

أقول: اختلف القائلون بالعصمه فى أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصيه أم لا؟ فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك، وذهب آخرون إلى تمكنه منها.

أما الأولون فمنهم من قال: إن المعصوم مختص فى بدنه أو نفسه بخاصيه تقتضى امتناع إقدامه على المعصيه، ومنهم من قال: إن العصمه هو القدره على الطاعه وعدم القدره على المعصيه، وهو قول أبى الحسين البصرى. وأما الآخرون الذين لم يسلبوا القدره فمنهم من فسرها بأنه الأمر الذى يفعله الله تعالى بالعبد من الألفاف المقربه إلى الطاعات التى يعلم معها أنه لا يقدم على المعصيه بشرط أن لا ينتهى ذلك الأمر إلى الالغاء، ومنهم من فسرها بأنها ملكه نفسانيه لا يصدر عن صاحبها معها المعاصى. وآخرون قالوا: العصمه لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داع إلى ترك الطاعه وارتكاب المعصيه، وأسباب هذا اللطف أمور أربعة: أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصيه تقتضى ملكه مانعه من الفجور وهذه الملكه مغايره للفعل. الثانى: أن يحصل له علم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات. الثالث: تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى. الرابع: مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم أنه لا يترك مهملا بل يضيق عليه الأمر فى غير الواجب من الأمور الحسنه.

فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الانسان معصوما (1) والمصنف رحمه الله اختار المذهب الثانى وهو أن العصمه لا تنافى القدره بل المعصوم قادر على فعل

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٤]

ص: ٢٥٤١

١- وفى نسخه (م) وحدها كان الإمام معصوما، والنسخ الأخرى كلها كان الانسان معصوما والانسان أنسب بأسلوب الكلام من الإمام.

المعصيه وإلا- لما استحق المدح على ترك المعصيه ولا- الثواب ولبطل الثواب والعقاب فى حقه فكان خارجا عن التكليف، وذلك باطل بالاجماع وبالنقل فى قوله تعالى: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى).

٣- المسأله الثالثه : فى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

قال: وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح فى المساوى (١).

أقول: الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته لأنه إما أن يكون مساويا لهم أو أنقص منهم أو أفضل. والثالث هو المطلوب، والأول محال لأنه مع التساوى يستحيل ترجيحه على غيره بالإمامه، والثانى أيضا محال لأن المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل، ويدل عليه أيضا قوله تعالى: (أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون) ويدخل تحت هذا الحكم كون الإمام أفضل فى العلم والدين والكرم والشجاعه وجميع الفضائل النفسانيه والبدنيه.

٤- المسأله الرابعه : فى وجوب النص على الإمام

قال: والعصمه تقتضى النص وسيرته عليه السلام.

أقول: ذهب الإماميه خاصه إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوبا عليه.

وقالت العباسيه: إن الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الميراث. وقالت الزيديه:

تعيين الإمام بالنص أو بالدعوه إلى نفسه. وقال باقى المسلمين: الطريق إنما هو

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٥]

ص: ٢٥٤٢

١- كما فى (ص، ق، ش، ز، د) وفى (ت): وإلا يرجح فى التساوى. وفى (م) ولا ترجيح المتساوى، ولكل وجهه هو موليها.

النص أو اختيار أهل الحل والعقد.

والدليل على ما ذهبنا إليه وجهان: الأول: أنا قد بينا أنه يجب أن يكون الإمام معصوما والعصمه أمر خفى لا يعلمها إلا الله تعالى، فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرط دون غيره. الثانى: إن النبي صلى الله عليه وآله كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى أنه عليه السلام أرشدهم إلى أشياء لا نسبه لها إلى الخليفة بعده كما أرشدهم فى قضاء الحاجه إلى أمور كثيره مندوبه وغيرها من الوقائع، وكان عليه السلام إذا سافر عن المدينه يوما أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين، ومن هذه حاله كيف ينسب إليه إهمال أمته وعدم إرشادهم فى أجل الأشياء (١) وأسناها وأعظمها قدرا وأكثرها فائده وأشدهم حاجه إليها، وهو المتولى لأموارهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب إمام بعده والنص عليه وتعريفهم إياه، وهذا برهان لى.

٥- المسأله الخامسه : فى أن الإمام بعد النبي عليه السلام

بلا فصل على بن أبى طالب عليه السلام

قال: وهما مختصان بعلى عليه السلام (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٦]

ص: ٢٥٤٣

١- وفى (م)، إلى أجل الأشياء، والنسخ الأخرى كلها هى ما اخترناه.
٢- قال ابن أبى الحديد شارح نهج البلاغه المتوفى ٦٦٥ فى ضمن شرح الخطبه الخامسه والثمانين من نهج البلاغه حيث قال الوصى عليه السلام: (بل كيف تعمهون وبينكم عتره نبيكم وهم أزمه الحق وأعلام الدين وألسنه الصدق فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن وردوهم وروود الهيم العطاش) ما هذا نصه (ج ١ ص ٣٤١ من الطبع الحجرى): فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن تحته سر عظيم وذلك أنه أمر المكلفين بأن يجروا العتره فى إجلالها وإعظامها والانقياد لها والطاعه لأوامرها مجرى القرآن. ثم قال: فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأن العتره معصومه فما قول أصحابكم فى ذلك؟ قلت: نص أبو محمد بن متويه رحمه الله فى كتاب الكفايه على أن عليا معصوم، وأدله النصوص قد دلت على عصمته وأن ذلك أمر اختص هو به دون غيره من الصحابه. هذا ما حكاه الشارح المذكور فى شرحه على النهج، وأقول: لو تفوه ابن متويه بخلاف ذلك لكان خلافا، أن الأمير عليه السلام بتعبير الشيخ الرئيس فى رسالته المعراجيه: كان بين الخلق مثل المعقول بين المحسوس، وبتعبير الشيخ الأ-كبر فى الباب السادس من فتوحاته المكيه: إمام العالم وسر الأنبياء أجمعين (ج ١ ص ١٣٢ ط بولاق). ثم لنا فى بيان كلام الوصى صلوات الله عليه فى إنزال العتره بأحسن منازل القرآن تقرير رفيع فى عصمتهم فى رسالتنا نهج الولاية فارجع إليها (ص ٢٠٥ - ٢٠٨، ١١ رساله ط ١).

أقول: العصمه والنص مختصان بعلي عليه السلام، إذ الأمه بين قائلين أحدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون، وقد بينا بطلان قول الأولين (١) فانحصر الحق في قول الفريق الثاني، وكل من اشترطهما قال: إن الإمام هو علي عليه السلام.

قال: والنص الجلي (٢) في قوله سلموا عليه بإمره المؤمنين وأنت الخليفه من بعدى وغيرهما.

أقول: هذا دليل ثان على أن الإمام هو علي عليه السلام، وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع تواترت بها الإماميه ونقلها غيرهم (٣) نقلا شائعا ذائعا:

(منها) لما نزل (٤) قوله تعالى: وأنذر عشيرتك الأقربين أمر رسول الله صلى الله عليه وآله

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٧]

ص: ٢٥٤٤

- ١- كما في (م)، والباقيه: بطلان قول الأوائل.
- ٢- كما في (م ت ش ص) وهو الصحيح. والنسخ الأخرى: وللنص الجلي. وكلامه هذا أعنى النص الجلي ذكر مورد لقوله آنفا: والعصمه تقتضى النص.
- ٣- بل أقول: إن الجوامع الروائيه لأهل السنه وحدها كافيه فى إثبات المذهب الحقه الإماميه.
- ٤- فى مجمع البيان: وقد فعل ذلك النبى صلى الله عليه وآله واشتهرت القصة بذلك عند الخاص والعام، وفى الخبر المأثور عن البراء بن عازب أنه قال: لما نزلت هذه الآيه جمع رسول الله صلى الله عليه وآله بنى عبد المطلب وهم يومئذ أربعون رجلا الرجل منهم يأكل المسنه ويشرب العس، فأمر عليا برجل شاه فأدمها، ثم قال: ادنوا بسم الله، فدنا القوم عشره عشره فأكلوا حتى صدروا، ثم دعا بقعب من لبن فجرع منه جرعه، ثم قال: هلموا اشربوا بسم الله فشربوا حتى رووا، فبدرهم أبو لهب فقال: هذا ما سحركم به الرجل، فسكت صلى الله عليه وآله يومئذ ولم يتكلم. ثم دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام والشراب، ثم أنذرهم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا بنى عبد المطلب إنى أنا النذير إليكم من الله عز وجل والبشير فأسلموا وأطيعوني تهتدوا، ثم قال: من يواخيني ويوازرني ويكون وليى ووصيى بعدى وخليفتى فى أهلى ويقضى دينى؟ فسكت القوم، ويقول على: أنا، فقال فى المره الثالثه: أنت. فقام القوم وهم يقولون لأبى طالب: أطع ابنك فقد أمر عليك. أورده الثعلبى فى تفسيره. وروى عن أبى رافع هذه القصة وأنه جمعهم فى الشعب فصنع لهم رجل شاه فأكلوا حتى تضلعوا، وسقاهم عسا فشربوا كلهم حتى رووا. ثم قال: إن الله أمرنى أن أنذر عشيرتك الأقربين، وأنتم عشيرتى ورهطى، وإن الله لم يبعث نبيا إلا جعل له من أهله أخا ووزيرا ووارثا ووصيا وخليفه فى أهله، فأيكم يقوم فيبايعنى على أنه أخى ووارثى ووزيرى ووصيى ويكون منى بمنزله هارون من موسى إلا- أنه لا- نبى بعدى؟ فسكت القوم، فقال: ليقوم من قائمكم أو ليكونن فى غيركم ثم لتندمن، ثم أعاد الكلام ثلاث مرات، فقام على فبايعه فأجابته، ثم قال: أدن منى فدنا منه ففتح فاه ومج فى فيه من ريقه وتفل بين كتفيه وثدييه. فقال أبو لهب: بئس ما حبوت به ابن عمك أن أجابك فملأت فاه ووجهه بزاقا، فقال النبى صلى الله عليه وآله: ملأته حكمه وعلما. هذا ما أردنا نقله من المجمع.

أبا طالب أن يصنع له طعاما، وجمع بنى عبد المطلب فقال لهم: أيكم يوازرني ويعينني فيكون أخي وخليفتي ووصيي من بعدى، فقال على عليه السلام: أنا أبايعك وأوازرك، فقال عليه السلام: هذا أخي ووصيي وخليفتي من بعدى ووارثي فاسمعوا له وأطيعوا، ويقول له صلوات الله عليه: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدى وقاضي ديني. (ومنها) لما آخى بين الصحابه ولم يتخلف سوى على عليه السلام فقال:

يا رسول الله آخيت بين الصحابه دوني، فقال له عليه السلام: ألم ترض أن تكون أخي وخليفتي من بعدى، وأخي بينه وبينه. (ومنها) أن رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم إلى الصحابه بأن يسلموا عليه بإمره المؤمنين، وقال له: أنت سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين، وقال فيه: هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة، والنصوص في ذلك كثيرة أكثر من أن تحصى ذكرها المخالف والمؤلف إلى أن بلغ مجموعها التواتر.

قال: ولقوله تعالى: (إنما وليكم الله ورسوله) الآية، وإنما اجتمعت الأوصاف في على عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام وهو قوله تعالى: (إنما وليكم الله

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٨]

ص: ٢٥٤٥

ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاه وهم راكعون والاستدلال بهذه الآيه يتوقف على مقدمات، إحداها: أن لفظه (إنما) للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول. أما المنقول فلاجماع أهل العريه عليه، وأما المعقول فلأن لفظه (إن) للاثبات و (ما) للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللإجماع على هذه الدلاله (١) ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات إلى غير المذكور والنفي إلى المذكور للإجماع فبقى العكس وهو صرف الاثبات إلى المذكور والنفي إلى غيره وهو معنى الحصر.

الثانيه: إن الولي يفيد الأولى بالتصرف، والدليل عليه نقل أهل اللغه واستعمالهم كقولهم: السلطان ولي من لا ولي له، وكقولهم: ولي الدم وولي الميت، وكقوله عليه السلام:

أيما امرأه نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. الثالثه: إن المراد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم، ولأنه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والتمولي (٢).

وإذ قد تمهدت هذه المقدمات فنقول: المراد بهذه الآيه هو على عليه السلام للإجماع الحاصل على أن من خصص بها بعض المؤمنين قال إنه على عليه السلام، فصرفها إلى غيره خرق الإجماع، ولأنه عليه السلام إما كل المراد أو بعضه للإجماع، وقد بينا عدم العموميه فيكون هو كل المراد، ولأن المفسرين اتفقوا على أن المراد بهذه الآيه على عليه السلام لأنه لما تصدق بخاتمه حاله ركوعه نزلت هذه الآيه فيه، ولا خلاف في ذلك.

قال: ولحديث الغدير المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام، وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجه الوداع: معاشر المسلمين ألت أولي بكم من

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٩]

ص: ٢٥٤٦

١- وفي (ق) وحدها: وللإجماع على بقاء الدلاله.

٢- كما في (م ق ش د) وفي (ص ز) اتحاد الولي والمولى. وفي المطبوعه: اتحاد الولي والمولى عليه.

أنفسكم، قالوا: بلى، قال صلى الله عليه وآله: من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله. وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالة علي الإمامه، ووجه الاستدلال به أن لفظه (مولى) تفيد الأولى لأن مقدمه الحديث تدل عليه ولأن عرف اللغه يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى: (النار هي مولاكم) أى أولى بهم، وقول الأخطل:

(فأصبحت مولاها من الناس كلهم)، وقولهم مولى العبد أى الأولى بتدبيره والتصرف فيه ولأنها مشتركه بين معان غير مراده هنا إلا الأولى، ولأنه إما كل المراد أو بعضه ولا يجوز خروجه عن الإراده لأنه حقيقه فيه ولم يثبت إرادته غيره.

قال: ولحديث المنزله المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام، وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله قال: (أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى) وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة علي الإمامه، وتقرير الاستدلال به أن عليا عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى بالنسبه إلى النبي صلى الله عليه وآله لأن الوحده منفيه هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد، والأصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جمله منازل الخلفه بعده لو عاش لثبوتها له في حياته.

قال: ولاستخلافه على المدينة (1) فيعم للاجماع.

أقول: هذا دليل آخر على إمامته عليه السلام، وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة وأرجف المنافقون بأمر المؤمنين عليه السلام فخرج إلى النبي وقال: يا رسول الله

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٠]

ص: ٢٥٤٧

١- أقول: ولاستخلافه على مكة المكرمه ليله المبيت، وللمواخاه بينهما حيث أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيده وقال: هذا أخى. حينما قرن كل شبهه إلى شبهه كما هو مقتضى المواخاه ويوم المواخاه يوم مشهور. والبحث عن ذلك اليوم المشهود يطلب على الاستقصاء فى شرحنا على نهج البلاغه.

إن المنافقين زعموا أنك خلفتني استثقالا وتحريزا مني، فقال عليه السلام: (كذبوا إنما خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني أفلا- ترضى يا علي أن تكون مني بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا- بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفه عليها، وإذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبت الخلافة له عليه السلام. (لا يقال) قد استخلف النبي صلى الله عليه وآله جماعه على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا أئمه عندكم، لأننا نقول: إن بعضهم عزله عليه السلام والباقون لم يقل أحد بإمامتهم.

قال: ولقوله عليه السلام: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي (١) وقاضي ديني بكسر الدال.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام، وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله قال: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال، وهذا نص صريح على الولاية والخلافة على ما تقدم.

قال: ولأنه أفضل وإمامه المفضل قبيحه عقلا.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام، وتقريره أنه أفضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام، لأن تقديم المفضل على الفاضل قبيح عقلا وللمسمع على ما تقدم.

[شماره صفحه واقعی : ٥٠١]

ص : ٢٥٤٨

١- أقول: كان عليه السلام في صدر الاسلام معروفا بالوصي، وغير واحد من سنام الصحابه وكبار التابعين وصفوه في أشعارهم ومقالاتهم بالوصي، وقد جمعنا أشعار جمع منهم مع ذكر مأخذها في المجلد الثاني من تكمله المنهاج في شرح النهج (ص ١٩ - ٢٩) وفي عده مواضع أخرى منها، إلا - كما جرى الحق على لسان الفخر الرازي في تفسيره الكبير (ج ١ ص ١٦٠ ط استانبول) - أن الدوله لما وصلت إلى بنى أميه بالغوا سعيها في إبطال آثار على عليه السلام.

قال: ولظهور المعجزه على يده كقلع باب خيبر (١) ومخاطبه الثعبان ورفع الصخره العظيمه عن القلب (٢) ومحاربه الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الإمامه فيكون صادقا.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه أمير المؤمنين عليه السلام، وتقديره أنه قد ظهر على يده معجزات كثيره وادعى الإمامه له دون غيره فيكون صادقا، أما المقدمه الأولى فلما تواتر عنه أنه فتح باب خيبر وعجز عن إعادته سبعون رجلا من أشد الناس قوه وخاطبه الثعبان على منبر الكوفه فسل عنه فقال: إنه من حكام الجن أشكل عليه مسأله أجبتة عنها.

[شماره صفحه واقعی : ٥٠٢]

ص : ٢٥٤٩

١- والسر العظيم لأهل السر في هذا القلع أن أعضاءه لم تحس بباب خيبر. هذا هو تعالى النفس الناطقه حيث تتصرف في ماده الكائنات بلا أعمال آلات وأدوات جسمانيه، وتصير أعيان الأكوان بمنزله أعضائه وجوارحه يتصرف فيها بإذن الله تعالى. روى عماد الدين الطبري وهو من أعلام القرن السادس الهجري في كتابه القيم بشاره المصطفى لشيعة المرتضى مسندا، أنه عليه السلام قال: والله ما قلعت باب خيبر وقذفت به أربعين ذراعا لم تحس به أعضائي بقوه جسديه ولا حركه غذائيه ولكن أيدت بقوه ملكوتيه ونفس بنور ربها مضيئه (مستضيئه - خ ل) (ص ٢٣٥ ط النجف). وذلك هو السعاده التي بحثوا عنها في الصحف العلميه في بيان ارتقاء النفس الناطقه الانسانيه. قال الفارابي في المدينه الفاضله (ص ٦٦ ط مصر): وذلك هو السعاده وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى ماده، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئه عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقه للمواد.. الخ. ونعم ما أفاد العارف الرومي في أول ثالث المثنوي: أين چراغ شمس كو روشن بود***نزفتيله پنه وروغن بود سقف گردون کوچنين دائم بود***نزطناب واستنى قائم بود قوت جبرئيل از مطبخ نبود***بود از دیدار خلاق ودود همچنين اين قوت ابدال حق***هم زحق دان نرطعام واز طبق جسمشان را هم زنور اسرشته اند***تا ز روح و از ملك بگذشته اند

٢- قد ورد هذا الأمر في موضعين من شرحنا على النهج مع بيانه وإشارات إلى لطائف نوريه، الأول في أول التكملة (ص ٣٦٢ ط ١) والآخر في الثاني منها (ص ٢٤ ط ١).

ولما توجه إلى صفيين أصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا بئرا قريبا من دير، فوجدوا صخره عظيمه عجزوا عن قلعها فنزل عليه السلام فاقتلعها ودحا بها مسافه بعيده فظهر الماء فشربوا، ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم فسئل عن ذلك فقال: بنى هذا الدير على قالع هذه الصخره ومضى من قبلى ولم يدركوه واستشهد معه عليه السلام فى الشام وحارب الجن وقتل منهم جماعه كثيره لما أرادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حيث سار إلى بنى المصطلق وردت له الشمس مرتين، وغير ذلك من الوقائع المشهوره الداله على صدق فاعلها. وأما المقدمه الثانيه فظاهره منقوله بالتواتر إذ لا يشك أحد فى أنه عليه السلام ادعى الإمامه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال: ولسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامه فتعين هو عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام وهو أن غيره ممن ادعى لهم الإمامه كالعباس وأبى بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله، فلا يصلحان للإمامه لقوله تعالى: (لا ينال عهدى الظالمين) والمراد بالعهد هنا عهد الإمامه لأنه جواب دعاء إبراهيم عليه السلام.

قال: ولقوله تعالى: (وكونوا مع الصادقين).

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام وهو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) أمر تعالى بالكون مع الصادقين أى المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك إلا فى حق المعصوم، إذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير على عليه السلام بالاجماع.

قال: ولقوله تعالى: (وأولى الأمر منكم).

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام وهو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) أمر بالاتباع والطاعه لأولى الأمر، والمراد منه المعصوم إذ غيره لا أولويه له تقضى وجوب طاعته ولا معصوم غير على عليه السلام بالاجماع.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٣]

ص: ٢٥٥٠

٦- المسألة السادسة : فى الأدلة الداله على عدم إمامه غير على عليه السلام

قال: ولأن الجماعة غير على عليه السلام غير صالح للإمامه لظلمهم بتقدم كفرهم.

أقول: هذه أدله تدل على أن غير على عليه السلام لا يصلح للإمامه: الأول: أن أبا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبى صلى الله عليه وآله كانوا كفروه فلا ينالوا عهد الإمامه لآليه وقد تقدمت.

قال: وخالف أبو بكر كتاب الله تعالى فى منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر رواه هو.

أقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحه أبى بكر للإمامه، وتقديره أنه خالف كتاب الله تعالى فى منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يورث فاطمه عليها السلام واستند إلى خبر رواه هو عن النبى فى قوله: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقه) وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك، وأيضا قوله تعالى: (وورث سليمان داود) وقوله فى قصة زكريا: (يرثنى ويرث من آل يعقوب) ينافى هذا الخبر، وقالت له فاطمه عليها السلام: أترث أباك ولا أترث أبى لقد جئت شيئا فريا. ومع ذلك فهو خبر واحد لم نعرف أحدا من الصحابه وافقه على نقله فكيف يعارض الكتاب المتواتر وكيف بين رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الحكم لغير ورثته وأخفاه عن ورثته، ولو كان هذا الحديث صحيحا عند أهله لم يمسك أمير المؤمنين عليه السلام سيف رسول الله صلى الله عليه وآله وبغلته وعمامته (١) ونازع العباس عليا عليه السلام بعد موت فاطمه عليها السلام، ولو كان هذا

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٤]

ص: ٢٥٥١

١- كما فى (ص ق ز) والنسخ الثلاث سيما الأولين منها مصححه بالقراءه والإجازه. وفى (م ش د): ونعليه وعمامته. وهذه الثلاث عاريه عن علامه التصحيح والقراءه والإجازه. وقال فى ناسخ التواريخ: چگونه أبو بكر آلات ودابه وبعضى أشياء را.. الخ (ج ٢ ط ١ ص ١٠٠) والظاهر أن الدابه ترجمه البغله بل صريح البخارى: ما ترك رسول الله صلى الله عليه وآله.. إلا بغلته البيضاء التى كان يركبها.. الخ (سيره ابن كثير، ج ٤ ص ٥٦٠ ط مصر). وفى الكافى والتهديب بإسنادهما عن حمزه بن حرمان قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: من ورث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال فاطمه ورثته متاع البيت والخزنى وكل ما كان له. وفى الفقيه بإسناده عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا والله ما ورث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العباس ولا على ولا ورثه إلا فاطمه عليها السلام وما كان أخذ على عليه السلام السلاح وغيره إلا أنه قضى عنه دينه. ثم قال وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله. الخزنى بالضم أثاث البيت وأسقاطه، والخبر الأخير رد لما زعمته العامه أن وارثه صلى الله عليه وآله وسلم كان مع فاطمه عليها السلام عمه العباس بناء على ما يروونه من التعصيب. وعندنا أنه لولا فاطمه عليها السلام لكان وارثه أمير المؤمنين صلوات الله عليه لأنه كان ابن عمه أخى أبيه لأبيه وأمه دون العباس، لأنه كان أخا أبيه لأبيه دون أمه. هذا ما أفاده الفيض فى الوافى (ج ١٣ ص ١١٥).

الحديث معروفا عندهم لم يجز لهم ذلك، وروى أن فاطمه عليها السلام قالت: يا أبا بكر أنت ورثت رسول الله أم ورثه أهله، قال: بل ورثه أهله، فقالت: ما بال سهم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إن الله إذا أطعم نبياً طعمه كانت لولى الأمر بعده، وذلك يدل على أنه لا أصل لهذا الخبر.

قال: ومنع فاطمه عليها السلام فدكا مع ادعاء النحل لها وشهد على عليه السلام (1) وأم أيمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجره لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للإمامه وهو أنه أظهر التعصب على أمير المؤمنين عليه السلام وعلى فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه وآله لأنها ادعت فدكا، وذكرت أن النبي عليه السلام أنحلها إياها فلم يصدقها في قولها مع أنها معصومه ومع علمه بأنها من أهل الجنة واستشهدت عليا عليه السلام وأم أيمن فقال:

رجل مع رجل أو امرأه مع امرأه (2) وصدق أزواج النبي عليه السلام في ادعاء أن الحجره لهن ولم يجعل الحجره صدقه، ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمه عليها السلام مظلومه رد على أولادها فدكا، ومع ذلك فإن فاطمه عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر إنحالها فدكا ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها إياها بالميراث.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٥]

ص: ٢٥٥٢

-
- ١- كما في (ص ق ش د) وفي غيرها بدون لها.
 - ٢- النسخ المطبوعه عاريه عنه، وهو المذكور في النسخ التي عندنا كلها متفقه، إلا أن في (م، ص) فقال، بالفاء، والباقيه: وقال، بالواو.

قال: وأوصت أن لا يصلى عليها أبو بكر فدفنت ليلا.

أقول: هذا وجه آخر يدل على الطعن فى أبى بكر وهو أن فاطمه عليها السلام لما حضرتها الوفاه أوصت أن لا يصلى عليها أبو بكر غيظا عليه ومنعاه له عن ثواب الصلاه عليها فدفنت ليلا، ولم يعلم أبو بكر بذلك وأخفى قبرها لئلا يصلى على القبر (١) ولم يعلم بقبرها إلى الآن.

قال: ولقوله: أقيلونى فلست بخيركم وعلى فيكم.

أقول: هذا وجه آخر فى الطعن على أبى بكر وهو أنه قال يوم السقيفه:

أقيلونى فلست بخيركم وعلى فيكم، وهذا الأخبار إن كان (٢) حقا لم يصلح للإمامه لاعترافه بعدم الصلاحيه مع وجود على عليه السلام وإن لم يكن حقا فعدم صلاحيته للإمامه حينئذ أظهر.

قال: ولقوله: إن له شيطانا يعتريه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٦]

ص: ٢٥٥٣

١- وفى (م) حتى لا يصلى عليها. وفى (ص) ولم يعلم قبرها إلى الآن. والنسخ الأخرى موافقه لما نقلناه.
٢- الأخبار بالكسر أى إخبار أبى بكر من نفسه بأنه ليس بخير من على عليه السلام إن كان حقا أى صدقا ومطابقا للواقع فلاعترافه بعدم الصلاحيه للإمامه لم يصلح لها، وإن لم يكن حقا وصدقا فعدم صلاحيته للإمامه حينئذ أظهر لأن إخباره لم يكن حقا ومطابقا للواقع فهو كاذب فى إخباره من نفسه والكاذب لعدم عصمته لا يصلح للإمامه على الأمه. هذا هو قول أبى بكر فى أوله، ومثله قول عمر فى آخره كما رواه البخارى فى مقتل عمر بن الخطاب من جامعه أنه قال لعبد الله: انطلق إلى عائشه أم المؤمنين فقل يقرأ عليك عمر السلام ولا تقل أمير المؤمنين فإنى لست اليوم للمؤمنين أميرا البته. فأقر عمر بأنه بعد ضربه أبى لؤلؤه إياه ليس بأمر المؤمنين فيكون كغيره من آحاد الناس. فهذا الأخبار إن كان كذبا فعدم صلاحيته للإمامه أظهر وأهل السنه يدعون إجماعهم على تقدمه وفضله وعدله وعلمه وصدقه واجتهاده ووصوله إلى حقائق الأحكام واتصاله بروح النبى صلى الله عليه وسلم. وإن كان صدقا فكيف يصح له تأسيس الشورى وتعيين أمر الخلافه فى سته نفر وحكمه بقتل جماعه وهو تصرف فى أهم أمور المؤمنين وجرأه على خراب الدين.

أقول: هذا دليل آخر (١) على عدم صلاحيته للإمامه وهو ما روى عنه أنه قال مختاراً: ولتكنم ولست بخيركم فإن استقمت فاتبعوني، وإن اعوججت فقوموني، فإن لى شيطاناً عند غضبي يعتريني، فإذا رأيتموني مغضباً فاجتنبوني لئلا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم. وهذا يدل على اعتراض الشيطان (٢) له في كثير من الأحكام

[شماره صفحه واقعی : ٥٠٧]

ص: ٢٥٥٤

١- سقطت العبارة في النسخ المطبوعه من قبل، عبارته الشرح تقرب من أربعة أسطر الكتاب وأكملناها من عبارته النسخه الأولى. وراجع في بيان تفصيل هذا الدليل (الشافى) لعلم الهدى الشريف المرتضى، أو تلخيصه لشيخ الطائفة محمد الطوسى - قدس سرهما القدوسى -. (ص ٤١٥ ط ١) فإن العلمين المحقق والعلامة في إمامته التجريد ناظران كثيرا إليهما، وإن كانت تلك المطاعن بلغت الأسماع وملأت الأصقاع. واعلم أن العلامة أبا الريحان البيرونى المتوفى في سنة أربعين وأربعمائة من الهجره في البحث عن الفئ والظل من رسالته الكريمة الموسومه بإفراد المقال في أمر الظلال أفاد في معنى ما ورد من الخبر أن السلطان ظل الله في أرضه بقوله (ص ٨ ط حيدرآباد الدكن): .. وإليه يرجع ما روى عن أبي الدرداء أنه قال: (إن شئت لأقسم لكم إن أحب عباد الله إلى الله الذين يرعون الشمس والقمر والنجوم والأظله لذكر الله) يعنى الفئ فإنه بفضل التفكير في خلق السماوات والأرض واستعماله في التوحيد وفي أوقات العباده. وأما ما ورد في الخبر أن السلطان ظل الله في أرضه فمعناه متجه على الذى يكون حجه لا على المتسلط بالغبه، وكيف يتوجه إليه مع ما ورد (أن لا طاعه للمخلوق في معصيه الخالق) وإنما قصر الخبر على من يتقبل فعله تعالى في إبقاء العالم على نظام التعادل وحملهم على مناهج المصلحه حتى تشابه بفعله ظل الشخص يتحرك بحركته ويسكن بسكونه إلا أن يسهو بما في جبلته، كما قال أبو بكر الصديق في قوته الغضبيه: (إن لى شيطاناً يعتريني فإذا مال بى فقوموني). فأما من يبعث في الأرض قصداً ويخرب البلاد عمداً ويخالف فعل الله مضرراً فتعالى الله عن أن يكون مثله ظله أو حجه على خلقه من عنده، إنتهى. وقد أفاد وأجاد ويا ليته كان يورد البحث عن المقوم أيضاً بأن مقوم من يعتريه الشيطان هل يعتريه الشيطان أيضاً أم يجب أن يكون معصوماً من ذلك الاعتراء الخبيث، أى يكون ممن ليس للشيطان عليه سبيل.

٢- جاءت العبارة منقوله في جميع النسخ: على اعتراض الشيطان. وهى عبارته أخرى عن اعتراض الشيطان وفي النسخ المطبوعه هاهنا سقط يقرب من ثلاثه أسطر وما اخترناه موافق لنسختى (م ص) وراجع في ذلك الشافى لعلم الهدى (ص ٤١٥ و ٤١٦ ط ١).

ومثل هذا لا يصلح للإمامه.

قال: ولقول عمر: كانت بيعه أبي بكر فلتته وقى الله (١) شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

أقول: هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه، لأن عمر كان إماما عندهم وقال في حقه: كانت بيعه أبي بكر فلتته وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب وأن مثلها مما يجب فيه المقاتله، وهذا من أعظم ما يكون من الذم والتخطئه.

قال: وشك عند موته في استحقاقه للإمامه.

أقول: هذا وجه آخر يدل على عدم إمامه أبي بكر وهو أنه قال لما حضرته الوفاة: ليتني كنت سألت رسول الله هل للأنصار في هذا الأمر حق؟ وقال أيضا:

ليتني كنت في ظل بنى ساعده ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير، وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للإمامه واضطراب أمره فيها وأنه كان يرى أن غيره أولى بها منه.

قال: وخالف الرسول صلى الله عليه وآله في الاستخلاف عندهم وفي توليه من عزله صلى الله عليه وآله.

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنه خالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف عندهم، لأنهم زعموا أن النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف أحدا فباستخلافه يكون مخالفا للنبي صلى الله عليه وسلم عندهم، ومخالفه النبي صلى الله عليه وسلم توجب الطعن. وأيضا فإنه خالف النبي صلى الله عليه وسلم في استخلاف من عزله النبي عليه السلام، لأنه استخلف عمر بن الخطاب، وقد كان النبي لم يوله عملا سوى أنه بعثه في خيبر فرجع منهزما، وولاه

[شماره صفحه واقعی : ٥٠٨]

ص: ٢٥٥٥

١- وفي (ت) وحدها: فوقى الله. وفي قوله الآتي: في استحقاقه للإمامه، وفي (ت) وحدها أيضا: في استحقاقه للإمامه. وقوله الآتي: وخالف الرسول صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف عندهم باتفاق النسخ السبع كلها. وفي المطبوعه: وخالف الرسول في الاختلاف عندهم. وفي قوله الآتي: مع علمهم بقصد البعد، باتفاق النسخ كلها.

أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي صلى الله عليه وآله فعزله وأنكرت الصحابه على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحه: وليت علينا فظا غليظا.

قال: وفي التخلف عن جيش أسامه مع علمهم بقصد البعد وولى أسامه عليهم فهو أفضل وعلى عليه السلام لم يول عليه أحدا وهو أفضل من أسامه.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن فى أبى بكر وهو أنه خالف النبى صلى الله عليه وآله حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان فى تنفيذ جيش أسامه (١) لأنه صلى الله عليه وآله قال فى مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش أسامه، وكان الثلاثه فى جيشه وفى جملة من يجب عليه النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع أنهم عرفوا قصد النبى صلى الله عليه وآله، لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثه عنها بحيث لا يتوثبوا على الإمامه (٢) بعد موت النبى صلى الله عليه وآله ولهذا جعل الثلاثه فى الجيش ولم يجعل عليا عليه السلام معه، وجعل النبى صلى الله عليه وآله أسامه أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان، فهو أفضل منهم وعلى عليه السلام أفضل من أسامه، ولم يول عليه أحدا فيكون هو عليه السلام أفضل الناس كافه.

قال: ولم يتول (٣) عملا فى زمانه وأعطاه سورة براءه فنزل جبرئيل فأمره برده وأخذ السوره منه وأن لا يقرأها إلا هو أو أحد من أهل بيته فبعث بها عليا عليه السلام.

أقول: هذا طعن آخر على أبى بكر وهو أنه لم يوله النبى صلى الله عليه وآله عملا- فى حياته أصلا سوى أنه أعطاه سورة براءه وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل عليه السلام على النبى وأمره برده وأخذ السوره منه وأن لا يقرأها إلا هو عليه السلام أو أحد من أهل بيته فبعث بها عليا عليه السلام وولاه الحج بالناس، وهذا يدل على أن أبا بكر لم يكن أهلا لأماره الحج فكيف يكون أهلا للإمامه بعده ولأن من

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٩]

ص: ٢٥٥٦

١- باتفاق النسخ كلها.

٢- فى (م) بحيث لا يتفشوا على الإمامه. وفى (د): بحيث لا يتوثقوا على الإمامه. وهذه تحريف لا يتوثبوا.

٣- عباره المتن هى ما فى (م، ص) بلا اختلاف إلا أن العبارة فى (م) جاءت: فنزل جبرئيل فأمر برده. وفى (ق ش ت ز د): إلا هو أو أحد من أهله.

لا يؤمن على أداء سورة في حياته عليه السلام كيف يؤمن على الإمامه بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

قال: ولم يكن عارفا بالأحكام حتى قطع يسار سارق وأحرق بالنار ولن يعرف الكلاله ولا ميراث الجده واضطرب في أحكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه.

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنه لم يكن عارفا بالأحكام فلا يجوز نصبه للإمامه، أما المقدمه الثانيه فقد مرت، وأما الأولى فلأنه قطع سارقا من يساره وهو خلاف الشرع وأحرق الفجائه السلمى بالنار وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال: لا يعذب بالنار إلا رب النار. وسئل عن الكلاله فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال: أقول فيها برأى فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان، والحكم بالرأى باطل. وسألته جده عن ميراثها فقال: لا أجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنه نبيه ارجعى حتى أسأل (١) فأخبره المغيره بن شعبه ومحمد بن مسلمه أن النبي صلى الله عليه وآله أعطاهما السدس. واضطرب في كثير من الأحكام وكان يستفتى الصحابه فيها، وذلك يدل على قصور علمه وقله معرفته. وقتل خالد بن الوليد (٢) مالك بن نويرة وواقع امرأته ليله قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا

[شماره صفحه واقعى : ٥١٠]

ص: ٢٥٥٧

١- فى النسخه الأولى أعنى (م) وكذا فى النسخه الرابعه وهى (ق) بإضافه الجلاله، أى ارجعى حتى أسال الله فأخبره المغيره بن شعبه.. الخ. فهذه الإضافه ناصه على أن كاتب النسختين كان من محبيه أضاف الجلاله رفعا لنقص ممدوحه وترفيعا لمقامه ولم يرزق المحب المسكين فهم عباره الكتاب بأن المغيره بن شعبه ومحمد بن مسلمه أخبراه بذلك، على أين هو والتفوه بذلك. المغيره بن شعبه بن أبى عامر بضم الميم وكسر الغين المعجمه كان موصوفا بالدهاء، مذكور فى رقم ٥٠٦٤ من أسد الغابه فى معرفه الصحابه لابن الأثير (ص ٢٤٧ ج ٥ ط دار الشعب بالقاهره). ومحمد بن مسلمه، هو محمد بن مسلمه بن خالد بفتح الميم واللام وسكون ما بينهما أخو محمود بن مسلمه الأنصارى، وهو مذكور فى رقم ٤٧٦١ من أسد الغابه (ص ١١٢ ج ٥). وفى نسخ كشف المراد قد حرف محمد بن مسلمه تاره بمحمد بن سلمه وأخرى بمحمد بن مسلم.

٢- فى (م ص): وواقع امرأته. وفى غيرهما: وتزوج امرأته. وفى تلخيص الشافى (ص ٤٢٢ ط ١) إن خالدا قتل مالك بن نويرة وهو على ظاهر الاسلام، وضاجع امرأته من ليلته، وترك إقامه الحد عليه وزعم أنه سيف من سيوف الله سله الله على أعدائه.

قتله بالقصاص، وأشار عليه عمر (١) بقتله وعزله فقال: لا أعمد سيفاً شهرة الله على الكفار.

قال: ودفن في بيت (٢) رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته بغير إذن وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمه والحسن والحسين وجماعه من بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمه عليها السلام.

أقول: هذه مطاعن أخر في أبي بكر وهو أنه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى عن الدخول إليه بغير إذن النبي صلى الله عليه وآله حال حياته فكيف بعد موته، وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمه والحسن والحسين وجماعه من بني هاشم وأخرجوا علياً عليه السلام كرها وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه وأخرجوه من الدار (٣) وضربت فاطمه عليها السلام فألقت جنيناً اسمه محسن ولما بويع أبو بكر صعد المنبر فجاءه الحسنان عليهما السلام مع جماعه من بني هاشم وغيرهم وأنكروا عليه وقال له الحسن والحسين عليهما السلام: هذا مقام جدنا لست له أهلاً، ولما حضرته الوفاة قال: ليتني تركت بيت فاطمه لم أكشفه، وهذا يدل على خطائه في ذلك (٤).

قال: وأمر عمر برفع امرأه حامل وأخرى مجنونه فنهاه على عليه السلام فقال: لولا

[شماره صفحه واقعى : ٥١١]

ص: ٢٥٥٨

- ١- أى أمره ودله عليه لأن الإشارة إذا كانت صلتها على تفيد هذا المعنى. واعلم أن مطاعن أبي بكر المذكوره أيضا فى شرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغه فراجع الجزء السابع عشر من ذلك الشرح (ص ٣٣٦ - ٣٤٩ ج ٢ من الطبع الحجرى سنه ١٣٠٤).
- ٢- المتن والشرح كلاهما موافقان لنسختى (م، ص) وهما أصح النسخ، وأولاهما أقدمها.
- ٣- كما فى (م، ص) وفى (ش، ق، د، ز): فكسروا سيفه وأخرجوا من الدار من أخرجوا.
- ٤- بل على..

على لهلك عمر.

أقول: هذا طعن على عمر يمتنع معه الإمامه له وهو أن عمر أتى إليه بامرأه قد زنت وهي حامل فأمر برجمها، فقال له على عليه السلام: إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فأمسك، وقال: لولا على لهلك عمر. وأتى إليه بامرأه مجنونه قد زنت فأمر برجمها، فقال له على عليه السلام: إن القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فأمسك، وقال: لولا على لهلك عمر. ومن يخفى عليه هذه الأمور الظاهره فى الشريعة كيف يستحق الإمامه؟!

قال: وتشككك فى موت النبى صلى الله عليه وسلم حتى تلا عليه أبو بكر (١): (إنك ميت وإنهم ميتون فقال: كأنى لم أسمع هذه الآيه.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبرا لآياته فلا يستحق الإمامه، وذلك أنه قال عند موت النبى صلى الله عليه وسلم: والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم، فلما نبهه أبو بكر بقوله تعالى: (إنك ميت وإنهم ميتون) وبقوله (أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم على أنى ما سمعت بهذه الآيه وقد أيقنت بوفاته.

قال: وقال: كل أفقه (٢) من عمر حتى المخدرات، لما منع من المغالاه فى الصداق.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر قال يوما فى خطبته: من غالى فى صداق ابنته جعلته فى بيت المال، فقالت له امرأه: كيف تمنعنا ما أحله الله لنا فى كتابه بقوله: وآتيتهم إحداهن قنطارا الآيه، فقال عمر: كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت (٣) ومن يشتهه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامه.

قال: وأعطى أزواج النبى صلى الله عليه وآله واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٢]

ص: ٢٥٥٩

١- وفى (ت): حتى علمه أبو بكر. وفى الشرح: فلما نبهه أبو بكر.

٢- المتن والشرح متطابقان للنسخ كلها.

٣- باتفاق النسخ كلها.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر كان يعطى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم بيت المال حتى كان يعطى عائشه وحفصه عشره آلاف درهم كل سنه وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فأنكروا عليه ذلك فقال: أخذته على جهه القرض ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذى أوجبه الله تعالى لهم فى الكتاب العزيز.

قال: وقضى فى الجد مائه قضيه (١) وفضل فى القسمة ومنع المتعتين.

أقول: هذه مطاعن آخر وهو أن عمر غير عارف بأحكام الشريعة (٢) فقضى فى الجد بمائه قضيه وروى تسعين قضيه، وهذا يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره. وأيضا فضل فى القسمة والعطاء والواجب التسويه. وقال: (متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما) مع أن النبي صلى الله عليه وسلم تأسف على فوات المتعه ولو لم تكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي عليه السلام سلام ذلك، وجماعه كانوا قد ولدوا من المتعه فى زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ولو لم تكن سائغه لم يقع منهم ذلك.

قال: وحكم فى الشورى بصد الصواب.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم عندهم حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس، وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمام بعده ثم

[شماره صفحه واقعى : ٥١٣]

ص : ٢٥٦٠

١- أى قضى فى ميراث الجد بمائه حكم مختلفه فكان يتلون ولم يدر الصواب، والعبارة المذكوره قد حرفت فى النسخ المطبوعه بل وفى غير واحده من المخطوطه أيضا تحريفا فاحشا بهذه العبارة: وقضى فى الحد بمائه قضيب، ثم على وزانها حرفت عبارات الشرح أيضا. ففى تلخيص الشافى: ومما طعنوا عليه أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى أنه قضى فى الجد سبعين قضيه وروى مائه قضيه (ص ٤٣٨ ط ١). وكذا فى شرح ابن أبى الحديد على النهج فى مطاعنه قال: الطعن السابع أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى أنه قضى فى الجد بسبعين قضيه وروى مائه قضيه، ومطاعنه المذكوره فى الجزء الثانى عشر من ذلك الشرح (ص ٨٠ - ٩٩ ج ٢ من الطبع المذكور آنفا).

٢- كما فى النسخ كلها إلا نسخه (ص) ففيها: وهو أنه لم يكن عارفا بأحكام الشريعة.

إنه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى وأظهر كراهيه أن يتقلد أمر المسلمين ميتا كما تقلده حيا، ثم تقلده وجعل الإمامه في سته نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف، ثم قال: (إن اجتمع على وعثمان فالأمر كما قالاه وإن صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن) لعلمه بعدم الاجتماع من على وعثمان وعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه (1) ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعه ثلاثة أيام، وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن، وكيف يسوغ له قتل على عليه السلام وعثمان وغيرهما

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۴]

ص: ۲۵۶۱

۱- وفي شرح ابن أبي الحديد على النهج: لعلمه بأن عليا وعثمان لا يجتمعان، وأن عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالأمر عن ختنه وابن عمه (الجزء الثاني عشر ص ۹۲ ج ۲ ط ۱). وفي الشافى: لعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بالأمر عن أخيه وابن عمه (ص ۴۳۹ ط ۱). وفي (م): لا- يعدل بها عن زوج أخته عثمان ابن عمه. وفي أول كتاب عثمان من وقائع الأقاليم السبعة من ناسخ التواريخ.. أهل شوري از نزد عمر بيرون شدند هر كس طريق سراى خویش گرفت، عباس بن عبد المطلب با على عليه السلام می رفت، پس على باعباس فرمود: سوگند باخدای كه اینكار از ما بيرون شد، عباس گفت: از كجا گویی؟ فرمود: مگر ندانستی سخن عمر را كه گفت از آنسوی روید كه عبد الرحمن می رود؟ عبد الرحمن پسر عم عثمان است وبا او سمت مصاهرت دارد چه أم كلثوم دختر عقبه ابن أبى معیط كه بشرط زنى در سراى عبد الرحمن است با عثمان از جانب مادر خواهر است، وأروى دختر كریز مادر عثمان ومادر أم كلثوم است، وبزیادت رسول خدای میان عثمان وعبد الرحمن عقد مواخات بست لاجرم أو هرگز جانب عثمان را فرونگذارد ونگران أو باشد (ج ۲ ط ۱ ص ۴۴۴ و ۴۴۵). وفي أسد الغابه: عثمان بن عفان بن أبى العاص، أمه أروى بنت كریز بن ربيعه بن حبيب بن عبد شمس، وأم أروى: البيضاء بنت عبد المطلب عمه رسول الله صلى الله عليه وآله. فما فى (م) لا يستقيم لأن عبد الرحمن كان زوج أخت عثمان من قبل أمه لا بالعكس، وأما كون عثمان ختن عبد الرحمن فلأن الختن يطلق على كل من كان من قبل المرأة كما فى صحاح الجوهري، فلا بأس بما فى نسخه شرح النهج لابن أبى الحديد، وأما كونه أخاه فلأن رسول الله صلى الله عليه وسلم آخى بينهما.

وهما من أكابر المسلمين.

قال: وخرق كتاب فاطمه عليها السلام.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن فاطمه عليها السلام لما طالت المنازعه بينها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدكا وكتب لها بذلك كتابا، فخرجت والكتاب في يدها فلقبها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها، فأخذ منها الكتاب وخرقه فدعت عليه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها عن فدك.

قال: وولى عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا.

أقول: هذا طعن على عثمان وهو أنه ولى أمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقاربه، وقد كان عمر حذره وقال له: إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب المسلمين، وصدق عمر فيه في قوله أنه كلف بأقاربه واستعمل الوليد بن عقبه (١) حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران. واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها. وولى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها وكاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سرا بخلاف ما كتب إليه جهرا وأمره بقتل محمد بن أبي بكر وولى معاوية الشام فأحدث من الفتن ما أحدث.

قال: وآثر أهله بالأموال.

أقول: هذا طعن آخر على عثمان هو أنه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين، فإنه دفع إلى أربعه نفر من قريش أربعمائة ألف

[شماره صفحه واقعى : ٥١٥]

ص: ٢٥٦٢

١- الوليد بن عقبه بالقاف ابن أبي معيط بالتصغير، وعبه بالتاء محرفه وتقدم بيان التحريف في المقدمه عند ذكر نماذج التحريف في رقم ٥. ثم إن مطاعن عثمان المذكوره في الجزء الثالث من شرح ابن أبي الحديد على النهج (ص ١٢٩ - ١٤٢ ج ١ من الطبع المذكور). والمجلد الثاني من تكمله منهاج البراعه قد تصدى لعرض كثير منها مع ذكر مصادرها وإشارات تاريخيه ودينيه في ذلك.

دينار حيث زوجهم بيناته، ودفع إلى مروان (١) ألف ألف درهم حين فتح أفريقيه ومن قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق ولا يتخطى الأجانب إلى الأقارب.

قال: وحمى لنفسه.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه، وذلك مناف للشرع لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سواء.

قال: ووقع منه أشياء منكره في حق الصحابه فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عمارا حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذه.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان ارتكب من الصحابه ما لا يجوز وفعل بهم ما لا يحل، فضرب ابن مسعود حتى مات عند إحراقه المصاحف وأحرق مصحفه وأنكر عليه قراءته، وقد قال صلى الله عليه وآله: من أراد أن يقرأ القرآن غضا فليقرأ بقراءة ابن مسعود (٢)، وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره. وضرب عمار ابن ياسر حتى صار به فتق وكان يطعن في عثمان وكان يقول: قتلناه كافرا.

واستحضر أبا ذر من الشام لهوى معاويه وضربه ونفاه إلى الربذه مع أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مقربا لهؤلاء الصحابه وشاكرا لهم.

قال: وأسقط القود (٣) عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان كان يترك الحدود ويعطلها ولا يقيمها لأجل هوى نفسه، ومثل هذا لا يصلح للإمامه فإنه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد إسلامه، ولما ولي أمير المؤمنين عليه السلام طلبه لإقامه القصاص عليه

[شماره صفحه واقعى : ٥١٦]

ص: ٢٥٦٣

١- كما فى (م) وفى النسخ الأخرى: دفع إلى مروان ألف ألف لأجل فتح أفريقيه.

٢- وفى النسخ الأخرى غير (ص): فليقرأ بقراءة ابن أم عبد. وفى (ص): فليقرأ بقراءة ابن أم عبد يعنى ابن مسعود.

٣- المتن والشرح موافقان للنسخ كلها إلا فى (ش ز) ففيهما: لا تبطل حدود الله وأنا حاضر.

فلحق بمعاويه، ولما وجب على الوليد بن عقبه حد الشرب أراد أن يسقطه عنه فحده على عليه السلام وقال: لا يبطل حد الله وأنا حاضر.

قال: وخذله الصحابه حتى قتل، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله قتله ولم يدفن إلا بعد ثلاثه أيام (١) وعابوا غيبته عن بدر وأحد والبيعه.

أقول: هذه مطاعن آخر في عثمان وهو أن الصحابه خذلوه حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه، فلولا علمهم باستحقاقه لذلك وإلا لما ساغ لهم التأخر (٢) عن نصرته. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله قتله، وتركوه بعد القتل ثلاثه أيام ولم يدفنوه، وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وأفراطهم في الحنق لما أصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابه عليه غيبته عن بدر وأحد ولم يشهد بيعه الرضوان.

٧- المسأله السابعه : فى أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابه

قال: وعلى عليه السلام أفضل لكثره جهاده وعظم بلائه فى وقائع النبى صلى الله عليه وسلم بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته فى غزاه بدر وأحد ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريره من الصحابه: إن أبا بكر أفضل من على عليه السلام، وبه قال من التابعين الحسن البصرى وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وأبى عثمان الجاحظ. وقال الزبير وسلمان والمقداد وجابر بن عبد الله وعمار وأبو ذر وحذيفه من الصحابه: إن عليا عليه السلام

[شماره صفحه واقعى : ٥١٧]

ص: ٢٥٦٤

١- كما فى (ص). والنسخ الأخرى كلها: بعد ثلاث وعابوا. وفى الإمامه والسياسه للدينورى: ثم احتملوه على باب ليلا وانطلقوا مسرعين ويسمع من وقع رأسه على اللوح طق طق (ج ١ ص ٤٥ ط مصر).

٢- باتفاق النسخ كلها، أى فلولا علمهم باستحقاقه لذلك من الخذلان والقتل لما خذلوه حتى قتل، وإلا لما ساغ لهم التأخر عن نصرته.

أفضل، وبه قال في التابعين عطاء ومجاهد وسلمه بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة (١) والشيعة بأجمعهم وأبي عبد الله البصري. وتوقف الجبائيان وقاضي

[شماره صفحه واقعی : ٥١٨]

ص: ٢٥٦٥

١- كذا في جميع النسخ إلا- نسخه (م) وكذا في ابتداء شرح ابن أبي الحديد على النهج حيث قال: وقال البغداديون قاطبه قدمائهم ومؤخروهم كأبي سهل بشر بن المعمر، وأبي موسى عيسى بن صبيح، وأبي عبد الله جعفر بن مبشر، وأبي جعفر الإسكافي، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم عبد الله بن محمود البلخي وتلامذته: إن عليا عليه السلام أفضل من أبي بكر.. الخ (ص ٣ ط ١ ج ١ الحجري). وقال في انتهاء شرحه عليه عند قوله عليه السلام: يهلك في رجلان محب مطر وباهت مفتر، ما هذا لفظه (ص ٤٩١ ج ٢ من الطبع الحجري): والحاصل أنا لم نجعل بينه عليه السلام وبين النبي صلى الله عليه وسلم إلا رتبة النبوه وأعطينا كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه - إلى أن قال - والقول بالفضل قول قديم قد قال به كثير من الصحابه والتابعين، فمن الصحابه عمار والمقداد وأبو ذر وسلمان وجابر بن عبد الله وأبي بن كعب وحذيفه وبريده وأبو أيوب وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وأبو الهيثم بن التيهان وخزيمه بن ثابت وأبو الطفيل عامر بن واثله والعباس بن عبد المطلب وبنوه وبنو هاشم كاهه وبنو المطلب كاهه، وكان من بنى أميه قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص ومنهم عمر بن عبد العزيز - إلى أن قال: - فأما من قال بتفضيله على الناس كاهه من التابعين فخلق كثير كأويس القرني وزيد بن صوحان وصعصعه أخيه وجندب الخير وعبيده السلماني وغيرهم ممن لا يحصى كثره ولم تكن لفظه الشيعة تعرف في ذلك العصر إلا لمن قال بتفضيله ولم تكن مقاله الإماميه ومن نحا نحوها من الطاعنين في إمامه السلف مشهوره حينئذ على هذا النحو من الاشتهار فكان القائلون بالفضل هم المسمون الشيعة وجميع ما ورد من الآثار والأخبار في فضل الشيعة وأنهم موعودون بالجنه فهؤلاء هم المعينون به دون غيرهم. قال: ولذلك قال أصحابنا المعتزله في كتبهم وتصانيفهم نحن الشيعة حقا فهذا القول هو أقرب إلى السلامه وأشبه بالحق من القول المقتسمين طرفي الإفراط والتفريط إن شاء الله، إنتهى كلام ابن أبي الحديد. وفي نسخه (م) وحدها: وهو اختيار البغداديين من المعتزله كاهه. أقول: ومن المعتقدين بأن عليا أمير المؤمنين عليه السلام أفضل من أبي بكر وغيره، الشيخ العارف مجدود بن آدم السنائي الغزنوي حيث قال في قصيدته النونية في ذلك (ص ١٠٠ من الطبع الحجري من ديوانه): كار عاقل نيست در دل مهر دلبر داشتن***جان نگين مهر مهرشاخ بي برداشتن تا دل عيسى مريم باشد اندر بند تو***كي روا باشد دل اندر سم هر خر داشتن يوسف مصرى نشسته باتو در هر انجمن***زشت باشد چشم را در نقش آذر داشتن احمد مرسل نشسته كي روا دارد خرد***دل أسير سیرت بوجهل كافر داشتن بحر پر كشتی است لیكن جمله در گرداب خوف***بی سفینه نوح نتوان چشم معبر داشتن گر نجات دین و دل خواهی همی تا چند از این***خویشتن چون دائره بی پا و بی سرداشتن من سلامت خانه نوح نبی بنمایمت***تا توانی خویشتن را ایمن از شر داشتن شو مدینه علم را درجوی پس در وی خرام***تا كي آخر خویشتن چون حلقه بر در داشتن چون همی دانی كه شهر علم را حیدر دراست***خوب نبود جز كه حیدر میر و مهتر داشتن كي روا باشد به ناموس وحیل درراه دین***دیو را برمسند قاضی أكبر داشتن من چه گویم توجه دانی مختصر عقلی بود***قدرخاك افزون تر از گوگرد احمر داشتن از تو خود چون می پسندد عقل نابینای تو***پارگین را قابل تسنیم

وكوثر داشتن مرمر باور نكو ناید زروی اعتقاد***حق زهرا بردن و دین پیمبر داشتن آن که اورا برسر حیدر همی خوانی
 أمير***کافر می تواند کفش قبر داشتن تا سلیمان وار باشد حیدر اندر صدر ملک***زشت باشد دیو را برتارک افسر
 داشتن خضر فرخ پی دلیلی را میان بسته چو کلک***جاهلی باشد ستور لنگ رهبر داشتن چون درخت دین بیخ شرع هم
 حیدر نشاند***باغبانی زشت باشد جز که حیدر داشتن از گذشت مصطفی مجتبی جز مرتضی***عالم دین را نیارد کس
 معمر داشتن هشت بستانرا کجا هرگز توانی یافتن***جز به حب حیدر و شبیر و شبیر داشتن گر همی مؤمن شماری خویشان را
 بایدت***مهر زر جعفری بر دین جعفر داشتن إلى آخر آیات القصیده وهی کثیره وفی دیوانه مسطوره، وسبب انشائه هذه
 القصیده هو أن السلطان سنجر بعد وفاه أبيه ملكشاه كتب اليه وطلب منه معرفه الدين الحق الإلهي فأنشأها وأرسلها اليه وقال فيها
 مخاطبا له: از پس سلطان ملكشه چون نمی داری روا***تاج وتخت پادشاهی جز که سنجر داشتن از پس سلطان دین پس
 چون رواداری همی***جز علی وعترتش محراب ومنیر داشتن وراجع فی ذلك المجلس السادس من مجالس المؤمنین للقاضی
 السعيد نور الله الشهيد نور الله نفسه ورمسه (ص ۲۹۴ ط الحجری). ثم إن لهذا المتمسك بذیل ولاية الوصی مذهبا آخر تفرد به
 وهو أنه لا- يقول بذلك التفضيل أبدا ولا- يتفوه به قط، وذلك لأن التفضيل شرطه مشاركه الطرفين فی صفات الفضيله
 وتجانسهما فی جميع المقایسات إلا- أن أحدهما فی تلك الصفات أفضل من الآخر كما ينبئك عن هذه الدقیقه قوله علت
 كلمته: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض (البقره ۲۵۴) وقوله: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض (الإسراء ۲۲) ونحوهما من
 آیات أخرى، فحيث إن التشارك والتجانس شرط فی المقایسه فلا يقاس الخط بالنقطه، ولا السطح بالخط، ولا الجسم بالسطح،
 ولا- النور بالظلمه، ولا- العلم بالجهل، ولا الحق بالباطل، ولا المعصوم بغير المعصوم. ولست أدري أى مشاركه بين الوصی أمير
 المؤمنین على عليه السلام وبين الثلاثه فی العصمه التي اختص هو بها دون غيره من الصحابه؟! وأی مجانسه بينه وبينها فی
 الفضائل القرآنيه والحقائق العقلية الملكوتيه وقد كان عليه السلام بين الصحابه المعقول بين المحسوس، وعدل النبي إلا درجه
 النبوه، وما سبقه الأولون إلا بفضل النبوه ولا يدركه الآخرون. وأین الذره من المجره، والحصباء من الشعری، ونار الحباحب من
 نور البیضاء حتى يتفوه بذلك التفضيل؟! أرأيت هل تجوز التفوه بتفضيل رسول الله صلى الله عليه وآله على أبي بكر بأن تقول:
 كان هو أفضل من أبي بكر كما تجوز القول بأنه عليه السلام أفضل الأنبياء والمرسلين. وإنما منزله الذي كان عدله إلا بفضل
 النبوه، هي هكذا بلا دغدغه ولا مراء. فشرط المناسبه فی المقایسه يوجب مقایسته عليه السلام مع سائر الأنبياء وقاطبه الأوصياء
 والأولياء الكاملين لا مع آحاد الرعيه وغاغه الناس، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وأخى بين الصحابه وقرن كل
 شخص إلى مماثله فی الشرف والفضيله وآخاه عليه السلام من دون الصحابه. وأنه صلى الله عليه وسلم قال: من أحب أن ينظر
 إلى آدم فی علمه، والى نوح فی تقواه، والى إبراهيم فی حلمه، والى موسى فی هيئته، والى عيسى فی عبادته فلينظر إلى على بن
 أبی طالب، رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله فالوصی عليه السلام كان مساويا للأنبياء المتقدمين.

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۹]

ص: ۲۵۶۶

القضاء: قال أبو علي الجبائي: إن صح خير الطائر فعلى أفضل، ونحن نقول: إن الفضائل إما نفسانيه أو بدنيه وعلى عليه السلام كان أكمل وأفضل من باقى الصحابه فيهما، والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف رحمه الله: الأول إن عليا عليه السلام كان أكثر جهادا وأعظم بلاء فى غزوات النبى صلى الله عليه وسلم بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته فى ذلك: منها فى غزاه بدر وهى أول حرب امتحن بها المؤمنون لقتلهم وكثره المشركين، فقتل على عليه السلام الوليد بن عتبه بن ربيعه وشيبيه بن ربيعه (١) ثم العاص بن سعيد بن العاص

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٠]

ص: ٢٥٦٧

١- ولكن الروايه جاءت فى السيره لابن كثير هكذا.. فحمى عند ذلك عتبه بن ربيعه، وأراد أن يظهر شجاعته، فبرز بين أخيه شبيه وابنه الوليد، فلما توسطوا بين الصفيين دعوا إلى البراز - إلى أن قال: - فقال النبى صلى الله عليه وآله: (قم يا عبيده بن الحارث، وقم يا حمزه، وقم يا على) - إلى قوله: - فبارز عبيده - وكان أسن القوم - عتبه، وبارز حمزه شبيه، وبارز على الوليد بن عتبه، فأما حمزه فلم يمهل شبيه أن قتله، وأما على فلم يمهل الوليد أن قتله، واختلف عبيده وعتبه بينهما بضربتين، كلاهما أثبت صاحبه، وكر حمزه وعلى بأسيا فهما على عتبه فدفا عليه، واحتملا - صاحبهما فحازاه إلى أصحابهما (ج ٢ ص ٤١٣ ط مصر). والغرض من النقل أن قاتل شبيه بن ربيعه كان حمزه عليه السلام لا أمير المؤمنين على عليه السلام فإنه كان قاتل ابن أخيه الوليد بن عتبه.

ثم حنظله بن أبي سفيان ثم طعيمه بن عدى ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعا وسأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يكفيه أمره فقتله على عليه السلام ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين المقتولين (١) والباقي من المسلمين وثلاثه آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الرايه فى يد على عليه السلام.

ومنها فى غزاه أحد جمع له الرسول صلى الله عليه وآله بين اللواء والرايه وكانت رايه المشركين مع طلحه بن أبى طلحه وكان يسمى كبش الكتيبه فقتله على عليه السلام فأخذ الرايه غيره فقتله عليه السلام ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعه نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه (٢) على النبي صلى الله عليه وسلم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس

[شماره صفحه واقعى : ٥٢١]

ص: ٢٥٦٨

١- كما فى (ص) وحدها وهو الصواب والنسخ الأخرى عاربه عن الوصف أعنى المقتولين. قال اليعقوبى فى تاريخه (ص ٣٣ ج ٢٢ ط النجف) فى نقل وقعه بدر العظمى: وأقبلت قريش مستعده لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدتهم ألف رجل، وقيل: تسعمائه وخمسون، إنتهى. وفى السيره النبويه لابن هشام (ص ٧٠٦ ج ١ ط مصر): جميع من شهد بدرًا من المسلمين ثلاث مائه رجل وأربعة عشر رجلا - إلى أن قال (ص ٧١٤): - إن قتلى بدر من المشركين كانوا سبعين رجلا، والأسرى كذلك، وهو قول ابن عباس وسعيد بن المسيب. وفى كتاب الله تبارك وتعالى: أو لما أصابتكم مصيبه قد أصبتم مثلها يقوله لأصحاب أحد - وكان من استشهد منهم سبعين رجلا - يقول: قد أصبتم يوم بدر مثلى من استشهد منكم يوم أحد، سبعين قتيلا وسبعين أسيرا، وأنشدنى أبو زيد الأنصارى لكعب بن مالك: فأقام بالعطن المعطن منهم سبعون، عتبه منهم والأسود يعنى قتلى بدر، إنتهى باختصار. والغرض من النقل أن الصحيح هو ما اخترناه من (ص)، وعبارته النسخ الخاليه عن الوصف المذكور لا توافق الواقع.

٢- وفى (م ص): وأصحابه.

عنه سوى على عليه السلام فنظر إليه النبي صلى الله عليه وسلم بعد إفاقته وقال له اكفنى هؤلاء فهزمهم عنه وكان أكثر المقتولين منه عليه السلام.

ومنها يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلى عليه السلام يروم مبارزته والنبي صلى الله عليه وسلم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين، فلما رأى امتناعهم أذن له وعممه بعمامته ودعا له، قال حذيفه: لما دعا عمرو إلى المبارزه أحجم المسلمون عنه كاهه ما خلا عليا عليه السلام فإنه برز إليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفه بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجرا من عمل أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدى عليه السلام، وقال النبي صلى الله عليه وسلم:

لضربه على خير من عباده الثقلين.

ومنها في غزاه خيبر واشتتهار جهاده فيها غير خفى وفتح الله تعالى على يديه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حصر حصنهم بضعه عشر يوما وكانت الرايه بيد على عليه السلام فأصابه رمده فسلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرايه إلى أبى بكر مع جماعه فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلام: لأسلمن الرايه غدا إلى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله، كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح على يده، فلما أصبح قال: إئتونى بعلى، فقيل: به رمده، فتفل في عينه (١) ودفع الرايه إليه فقتل مرحبا فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح على عليه السلام الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا، فلما انصرفوا أخذته يمينه ودحاه أذرا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال عليه السلام: (والله ما قلعت باب خيبر بقوه جسمانيه ولكن قلعته بقوه ربانيه).

ومنها في غزاه حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وسلم في عشره آلاف فارس من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال: لن نغلب اليوم من قله (٢) فانهزموا

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٢]

ص: ٢٥٦٩

- ١- كما في (ش م ز د) وفي (ق ص): في عينه.
- ٢- كما في أول باب غزاه حنين من سادس البحار ط ١: إن بعضهم حين رأى المسلمين لن نغلب اليوم من قله. وكذا في (م ص ز د) وفي (ش) وحدها: لن نغلب القوم من قله.

بأجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم سوى تسعة نفر على عليه السلام والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا أبي لهب، فخرج أبو جرول فقتله على عليه السلام فانهزم المشركون وأقبل المسلمون بعد نداء النبي صلى الله عليه وسلم وصابوا العدو فقتل على عليه السلام أربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون، وغير ذلك من الوقائع المأثوره والغزوات المشهوره التي نقلها أرباب السير وكانت الفضيله في ذلك بأجمعه (١) لعل عليه السلام وإذا كان أكثر جهادا كان أفضل من غيره وأكثر ثوابا.

قال: ولأنه أعلم (٢) لقوه حدسه وملازمته للرسول صلى الله عليه وآله ورجعت الصحابه إليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم، وقال النبي صلى الله عليه وآله: أقضاكم على، واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه وأخبر هو عليه السلام بذلك.

أقول: هذا هو الوجه الثاني في بيان أن عليا عليه السلام أفضل من غيره، وهو أنه عليه السلام أعلم من غيره فيكون أفضل، أما المقدمه الأولى فيدل عليها وجوه:

الأول: أنه عليه السلام كان شديد الذكاء في غاية قوه الحدس، ونشأ في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ملازما له مستفيدا منه والرسول صلى الله عليه وسلم كان أكمل الناس وأفضلهم، ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتم وبالخصوص وقد مارس المعارف الإلهيه من صغره، وقد قيل: إن العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمى.

الثاني: أن الصحابه كانت تشتبه الأحكام عليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك، ولم ينقل أنه عليه السلام راجع أحدا منهم في شئ البتة، وذلك يدل على أنه أفضل من الجماعه فإنه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٣]

ص : ٢٥٧٠

١- كما في (م) والنسخ الأخرى كلها: وكانت الفضيله بأجمعها في ذلك.

٢- المتن مطابق للنسخ كلها إلا أن العبارة في (م) جاءت: (وشده ملازمته للنبي) مكان (شده ملازمته للرسول).

فقال له: أين الله تعالى، فقال: على العرش، فقال اليهودى: خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنه، فانصرف اليهودى مستهزئ بالاسلام فلقية على عليه السلام فقال له: إن الله أين الأين فلا أين له.. إلى آخر الحديث، فأسلم على يده، وسئل عن الكلاله والأب فلم يعرف ما يقول حتى أوضح على عليه السلام الجواب. وسئل عمر عن أحكام كثيره (١) فحكّم فيها بضد الصواب فراجعه فيها على عليه السلام فرجع إلى قوله، كما نقل عنه من إسقاط حد الشرب عن قدامه لما تلى عليه قوله تعالى: (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) فقال على عليه السلام:

الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما، وأمره برده واستتابته فإن تاب فاجلده وإلا فأقتله، فتاب ولم يدر عمر كم يحده (٢) فأمره عليه السلام بحده ثمانين.

وأمر عمر برجم مجنونه زنت فرده عليه السلام بقوله: رفع القلم عن المجنون حتى يفيق، فقال: لولا- على لهلك عمر. وولدت امرأه لسته أشهر فأمر عمر برجمها، فقال له عليه السلام: إن أقل الحمل سته أشهر بقوله تعالى: (وفصاله فى عامين) وقوله تعالى: (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا و) أمر عمر برجم حامل فقال له على عليه السلام: إن كان لك سبيل عليها فليس لك على ما فى بطنها سبيل، فامتنع، وغير ذلك من الوقائع الشهيره (٣).

الثالث: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حقه: أقضاكم على، والقضاء يستلزم العلم فىكون أفضل منهم.

الرابع: استناد العلماء بأسرهم إليه، فإن النحو مستند إليه وكذا أصول المعارف الإلهيه وعلم الأصول (٤) فإن أبا الحسن الأشعري تلميذ أبى على الجبائى من

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٤]

ص: ٢٥٧١

- ١- وفى (م) فقط: عن أشياء كثيره.
- ٢- كما فى النسخ كلها، وأما ما فى المطبوعه من زياده (وقال عليه السلام) بعد (واستتابته) فيشبهه أن تكون تعليقه أدرجت فى الكتاب.
- ٣- كما فى (م ص) وفى غيرهما: من الوقائع الكثيره.
- ٤- وفى (ص) وحدها: وكذا أصول الفقه وعلم أصول المعارف الإلهيه.

المعتزله وكافه المعتزله ينتسبون إليه ويدعون أخذ معارفهم منه، وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ على عليه السلام والفقهاء ينتسبون إليه والخوارج مع بعدهم عنه (١) ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذه على عليه السلام.

الخامس: أنه عليه السلام أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله: سلوني (٢) عن طرق السماء فياني أعرف بها من طرق الأرض، وقال: والله لو كسرت لى الوساده لحكمت بين أهل التوراه بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم.

وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع، وبالجملة فلم ينقل عن أحد من الصحابه ولا عن غيرهم ما نقل عنه من أصول العلم.

قال: ولقوله تعالى: (وأنفسنا)

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أنه عليه السلام أفضل من غيره، وهو قوله تعالى: (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم)، واتفق المفسرون كافة على أن الأبناء إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء إشارة إلى فاطمه عليها السلام والأنفس إشارة إلى على عليه السلام، ولا يمكن أن يقال: إن نفسيهما واحده فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوى (٣) ولا شك في أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أفضل الناس فمساويه كذلك أيضا.

قال: ولكثره سخائه على غيره.

أقول: هذا وجه رابع يدل على أن عليا عليه السلام أفضل من غيره وهو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أنه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو وإياهم ثلاثة أيام (٤) حتى أنزل الله تعالى في حقهم (ويطعمون الطعام على

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٥]

ص: ٢٥٧٢

١- وفى (م) مع بعد عنهم.

٢- كما فى (ش). والنسخ الأخرى كلها: اسألونى. وفى (ق) كتبت فوق اسألونى، لفظه بخطه.

٣- وفى (م) وحدها: إلا التساوى.

٤- كذا فى جميع النسخ بالاتفاق.

حبه مسكينا ویتيما وأسيرا) وتصدق مره أخرى بجميع ما يملكه وقد كان حينئذ يملك أربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلا ويدرهم نهارا ويدرهم سرا ويدرهم علانيه فأنزل الله تعالى في حقه (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانيه) وكان يعمل بالأجره ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر من شدة الجوع، وشهد له بذلك أعداؤه فضلا عن أوليائه، قال معاويه: لو ملك على بيتا من تبر وبيتا من تبر لأنفد تبره قبل تبره ولم يخلف شيئا أصلا، وقال: يا بيضاء يا صفراء غري غري، وكان يكنس بيوت الأموال ويصلى فيها مع أن الدنيا كانت بيده.

قال: وكان أزهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون أفضل من غيره، بيان المقدمه الأولى ما نقل بالتواتر عنه أنه عليه السلام كان سيد الأبدال واليه تشد الرحال في معرفه الزهد والتسليك فيه وترتيب أحوال الرياضيات وذكر مقامات العارفين، وكان أخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط، قال عبيد الله بن أبي رافع: دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابس مرضوضا فأكل منه، فقلت يا أمير المؤمنين: كيف تختمه، فقال: خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن.

وهذا شئ اختص به على عليه السلام لم يشاركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض درجته، وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تاره ولبيف أخرى، وقل أن يأتدم فإن فعل فبالملح أو بالخل فإن ترقى فنبات الأرض فإن ترقى فبلبن، وكان لا يأكل اللحم إلا قليلا ويقول: لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان، وطلق الدنيا ثلاثا، والمقدمه الثانيه ظاهره.

قال: وأعبدهم.

أقول: هذا وجه سادس، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أعبد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنه تعلم الناس صلاحه الليل واستفادوا منه ترتيب النوافل

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٤]

ص: ٢٥٧٣

والدعوات، وكانت جبهته كثفنه البعير (١) لطول سجوده، وكان يحافظ على النافله حتى أنه بسط له بين الصفيين نطع ليله الهرير
فصلى عليه السلام النافله والسهم تقع بين يديه وإلى جوانبه، وكانوا يستخرجون النصول (٢) من جسده وقت الصلاه لالتفاتة
بالكلية إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره.

[شماره صفحه واقعی : ٥٢٧]

ص: ٢٥٧٤

١- فی (ص) وحدها: کربه البعیر، والنسخ الأخرى كلها: کثفنه البعیر.
٢- قال السيد الجزائري فی الأنوار النعمانية (ص ٣٠٠ ط الحاج موسى): نور فی الحب ودرجاته - إلى قوله: - العشق هو الافراط
فی المحبه، واشتقاقه من العشقه وهی نبت یلتف علی الشجره من أصلها إلى فرعها فهو محیط بها كما أن العشق محیط بمجامع
القلب. وأما اشتغال النفس بهذه المرتبه عن قواها الشهوانیه وعن النوم فإنما جاء من فرط نار المحبه الكامنه فی القلب، الشاغله له
عما عداه حتى أنه فی هذه الحاله ربما شغل قلبه وحسه عن آلام البدن وأوجاعها. وهذه الحاله قد كانت فی الحب الحقیقی
وذلك أن أمير المؤمنین علیه السلام لما كانت النصال تلج فی بدنه الشریف من الحروب كان الجراح یخرجها منه إذا اشتغل
بالصلاه لعدم إحساسه بها ذلك الوقت لاشتغال قلبه بعالم القدس وملك الجبروت، إنتهى باختصار. وقد أجاد العارف الجامی
فی المقام نظما حیث قال: شیر خدا شاه ولایت علی***صیقلی شرک خفی وجلي روز أحد چون صف هیجا گرفت***تیر
مخالف به تنش جا گرفت غنچه پیکان بگل او نهفت***صد گل محنت زگل او شکفت روی عبادت سوی محراب
کرد***پشت بدرد سراضحاب کرد خنجر الماس چو بنداختند***چاک بتن چون گلشن انداختند غرقه بخون غنچه
زنگار گون***آمد از آن گلشن احسان برون گل گل خونش بمصلی چکید***گشت چو فارغ ز نماز آن بدید این همه گل
چیست ته پای من***ساخته گلزار مصلاى من صورت حالش چونمودند باز***گفت که سوگند به دانای راز کز ألم تیغ
ندارم خبر***گرچه زمن نیست خبر دارتر طایر من سدره نشین شد چه باک***گر شودم تن چو قفس چاک چاک جامی از
آلایش تن پاک شو***در قدم پاک روان خاک شو شاید از آن خاک بگردی رسی***گرد شکافی و بمردی رسی

قال: وأحلمهم.

أقول: هذا وجه سابع وهو أن عليا عليه السلام كان أحلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقابل أحدا بإسائه، فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة له عليه السلام، وعفا عن عبد الله بن الزبير لما استأسره (١). يوم الجمل وكان يشتمه عليه السلام ظاهرا، وقال عليه السلام: لم يزل الزبير رجلا منا أهل البيت حتى شبه عبد الله، وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدوا له عليه السلام، وأكرم عائشه وبعثها إلى المدينة مع عشرين مرأه عقيب حربها له، وصفح عن أهل البصره مع محاربتهم له، ولما حارب معاويه سبق أصحاب معاويه إلى الشريعه فمنعوه من الماء فلما اشتد العطش بأصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعه فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم كذلك فنهاهم عن ذلك، وقال: افسحوا بعض الشريعه (٢). ففى حد السيف ما يغنى عن ذلك.

قال: وأشرفهم خلقا.

أقول: هذا وجه ثامن، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أشرف الناس خلقا وأطلقهم وجها حتى نسبه عمر إلى الدعا به مع شده بأسه وهيبته، قال صعصعه بن صوحان:

كان فينا كأحدنا لين جانب وشده تواضع وسهولة قياد، وكنا نهابه مهابه الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه. وقال معاويه لقيس بن سعد: رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاشا بشا ذا فكاهه، فقال قيس: أما والله لقد كان مع تلك الفكاهه والطلاقه أهيب من ذى لبدتين قد مسه الطوى، تلك هيبه التقوى ليس كما يهابك طعام الشام فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقه الوجه وعظم شجاعته وشده بأسه وكثره حروبه.

قال: وأقدمهم إيمانا.

أقول: هذا وجه تاسع، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أقدم الناس إيمانا، روى

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٨]

ص: ٢٥٧٥

١- كما فى النسخ كلها إلا نسخه (م) ففيها: لما استأمره.

٢- كما فى (م) وفى غيرها: افسحوا لهم عن بعض الشريعه.

سلمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أولكم ورودا على الحوض أولكم إسلاما على بن أبي طالب عليه السلام (١). وقال أنس: بعث النبي يوم الاثنين وأسلم على يوم الثلاثاء. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمه عليها السلام: زوجتك أقدمهم إسلاما وأكثرهم علما. وقال عليه السلام يوما على المنبر: أنا الصديق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم آمنت قبل أن آمن أبو بكر وأسلمت قبل أن أسلم، وكان ذلك بمحضر من الصحابه ولم ينكر عليه أحد. وروى عبد الله بن الحسن قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: أنا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاه إلا نبي الله، ولأنه عليه السلام كان في منزل رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط، وأبو بكر كان بعيدا عنه مجانباً له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام وبالخصوص وقد نزل قوله تعالى: (وأندر عشيرتك الأقربين).

(لا- يقال) إن إسلامه عليه السلام كان قبل البلوغ فلا اعتبار به. (لأننا نقول) المقدمتان ممنوعتان. (أما الأول) فلأن سن علي عليه السلام كان ستا وستين سنة أو خمسا وستين والنبي صلى الله عليه وسلم بقى بعد الوحي ثلاثا وعشرين سنة وعلي عليه السلام بقى بعد النبي نحو من ثلاثين سنة فيكون سن علي عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثنتي عشرة سنة وبين ثلاث عشرة سنة، والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله صلى الله عليه وسلم: زوجتك أقدمهم إسلاما وأكثرهم علما. (وأما الثانيه) فلأن الصبي قد يكون رشيدا (٢) كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا، ولهذا حكم أبو حنيفة بصحة إسلام الصبي وإذا كان كذلك دل على كمال الصبي، (أما الأول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين والميل إليهما، فإعراض الصبي

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٩]

ص: ٢٥٧٦

١- هكذا روى باتفاق النسخ كلها.

٢- قال عز من قائل: (وآتيناه الحكم صبيا) و (كيف نكلم من كان في المهد صبيا) (مريم ١٢، ٢٩).

عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوه كماله، (وأما ثانيا) فلأن طبائع الصبيان منافيه للنظر فى الأمور العقليه والتكاليف الإلهيه وملائمه للعب واللهو، فإعراض الصبى عما يلائم طباعه إلى ما ينافره يدل على عظم منزلته فى الكمال، فثبت بذلك أن عليا عليه السلام كان أقدمهم إيمانا فيكون أفضل لقوله تعالى: (والسابقون السابقون أولئك المقربون).

قال: وأفصحهم (١).

أقول: هذا دليل عاشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان أبلغ الناس فى الفصاحه وأعظمهم منزله فيها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال البلغاء كافه: إن كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق، ومنه تعلم الناس أصناف البلاغه حتى قال معاويه: ما سن الفصاحه لقريش غيره. وقال ابن نباته (٢): حفظت من خطبه مائه خطبه. وقال عبد الحميد بن يحيى: حفظت سبعين خطبه من خطبه.

قال: وأسدهم رأيا.

أقول: هذا دليل حادى عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان أسد الناس رأيا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجودهم تدبيرا وأعرفهم بمزايا الأمور (٣) ومواقعها، وهو الذى

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٠]

ص: ٢٥٧٧

- ١- باتفاق النسخ كلها. وما فى المطبوعه: وأفصحهم لسانا، زياده من النساخ، أو هو تصحيح قياسى.
- ٢- فى وفيات الأعيان لابن خلكان: أبو يحيى عبد الرحيم بن نباته صاحب الخطب المشهوره، كان إماما فى علوم الأدب، قال: حفظت من الخطابه كترالا- يزيد الأنفاق إلا- سعه وكثره، حفظت مائه فصل من مواعظ على بن أبى طالب عليه السلام. وفيه أيضا: أبو غالب عبد الحميد الكاتب البليغ المشهور كان كاتب مروان بن حكم الأموى آخر ملوك بنى أميه، وبه يضرب المثل فى البلاغه حتى قيل: فتحت الرسائل بعبد الحميد وختمت بابن العميد. وكان فى الكتابه وفى كل فن من العلم والأدب إماما، قال: حفظت سبعين خطبه من خطب الأصلح ففاضت ثم فاضت. أقول: يعنى بالأصلح أمير المؤمنين عليا عليه السلام.
- ٣- وفى (ق) وحدها: وأعرفهم تمييزا بالأمور. والنسخ الأخرى كلها كما فى الكتاب.

أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه، وأشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره.

قال: وأكثرهم حرصا على إقامه حدود الله تعالى.

أقول: هذا وجه ثاني عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان أكثر الناس حرصا على إقامه حدود الله تعالى، لم يراقب في ذلك أحدا ولم يلتفت إلى قرابه بل كان شديد السياسة (١) خشنا في ذات الله تعالى، لم يراقب ابن عمه ولا أخاه، ونقض دار مصقله بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي وصلب جماعه وقطع آخرين، ولم يساوه في ذلك أحد من الصحابه فيكون أفضل من غيره.

قال: وأحفظهم للكتاب العزيز.

أقول: هذا وجه ثالث عشر وهو أن عليا عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه، ونقل الجمهور أنه تأخر عن البيعه بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم، وأئمه القراء يسندون قراءاتهم إليه كأبي عمرو بن أبي العلاء وعاصم وغيرهما لأنهم يرجعون إلى أبي عبد الرحمن السلمى وهو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غيره.

قال: ولاخباره بالغيب.

أقول: هذا وجه رابع عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام أخبر بالغيب في مواضع كثيرة، ولم تحصل هذه المرتبه لأحد من الصحابه فيكون أفضل منهم قطعاً، وذلك كإخباره بقتل ذى الشديه ولما لم يجده أصحابه بين القتلى قال: والله ما كذبت ولا كذبت، فاعتبرهم عليه السلام حتى وجده وشق قميصه (٢) ووجد على كتفه سلعه كئدى المرأه عليها شعرات تنحدر (٣) كتفه مع جذبها وترجع مع تركها.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣١]

ص: ٢٥٧٨

١- كما فى النسخ كلها إلا (م) ففيها: بل كان شديد الشوكه.

٢- وفى (ص): وفتق قميصه.

٣- هذه العبارة الصحيحه قد حرفت فى النسخ المطبوعه وغيرها بوجوه مشوهه. وراجع فى أمر ذى الشديه المجلد الثانى من مروج الذهب للمسعودى (ص ٤١٧ ط مصر).

وقال له أصحابه: إن أهل النهروان قد عبروا، فقال عليه السلام: لم يعبروا، فأخبروه مره ثانيه فقال: لم يعبروا، فقال جندب بن عبد الله الأزدي في نفسه: إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا، فقال عليه السلام:

يا أبا الأزدي أتبين لك الأمر، وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره.

وأخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولايه الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويزيه بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاويه، وبصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشره وأراه النخله التي يصلب على جذعها فكان كما قال، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج.

وقيل له: قد مات خالد بن عرفطه بوادي القرى، فقال: لم يموت ولا يموت حتى يقود جيش ضلاله صاحب رايته حبيب بن جمار، فقام رجل من تحت المنبر فقال: والله إنني لك لمحِبٌ وأنا حبيب، قال: إياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب، وأوماً إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى قتال الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالدًا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل. وقال عليه السلام يوماً على المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئه تفضل (١) مائه وتهدى مائه إلا نبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة، فقام إليه رجل فقال: أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقه شعر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وأن على كل طاقه شعر في رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقه شعر في لحيتك شيطاناً يستفزك وأن في بيتك لسخلاً يقتل ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان من أمر الحسين عليه السلام ما كان تولى قتله، والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصي نقلها المخالف والمؤالف.

قال: واستجابته دعائه.

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٢]

ص: ٢٥٧٩

١- كما في النسخ كلها إلا نسخه (م) ففيها: عن فتنه تفضل.

أقول: هذا وجه خامس عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان مستجاب الدعوه سريعا دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم، وتقرير المقدمه الأولى ما نقل بالتواتر عنه عليه السلام فى ذلك كما دعا على بسر بن أرطاه فقال: (اللهم إن بسرا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب به عليك رحمتك) فاختلط عقله. واتهم العيزار برفع أخباره إلى معاويه فأنكر فقال له عليه السلام: إن كنت كاذبا فأعمى الله بصرك فعمى قبل أسبوع. واستشهد جماعه من الصحابه عن حديث الغدير فشهد له اثنا عشر رجلا من الأنصار وسكت أنس بن مالك فقال له:

يا أنس ما يمنعك أن تشهد وقد سمعت ما سمعوا؟ فقال: يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت، فقال: اللهم إن كان كاذبا فاضربه ببياض الوجه لا تواريه العمامه (١) فصار أبرص. وكنتم زيد بن أرقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهوره.

قال: وظهور المعجزات عنه.

أقول: هذا وجه سادس عشر، وتقريره أنه عليه السلام ظهرت عنه معجزات كثيره وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابه ذلك فيكون أفضل منهم.

قال: واختصاصه بالقرابه.

أقول: هذا وجه سابع عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان أقرب الناس نسبا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون أفضل من غيره، ولأنه كان هاشميا فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله اصطفى من ولد إسماعيل قريشا ومن قريش هاشما.

قال: والأخوه.

أقول: هذا وجه ثامن عشر، وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما وآخى بين الصحابه وقرن كل شخص إلى مماثله فى الشرف والفضيله رأى عليا عليه السلام متكدرا فسأله عن سبب ذلك فقال: إنك آخيت بين الصحابه وجعلتني منفردا، فقال له

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٣]

ص: ٢٥٨٠

١- الوجه بفتحتين: البرص، أى فاضربه ببياض البرص لا تواريه العمامه.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما أخرجتك إلا لنفسى ألا ترضى أن تكون أخى ووصيى وخليفتى من بعدى؟ فقال: بلى يا رسول الله، فواخاه من دون الصحابه فيكون أفضل منهم.

قال: ووجوب المحبه.

أقول: هذا وجه تاسع عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان محبته ومودته واجبه دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم قطعا، وبيان المقدمه الأولى أنه كان من اولى القربى فتكون مودته واجبه لقوله تعالى: (قل لا أسألكم عليه اجرا إلا الموده فى القربى).

قال: والنصره.

أقول: هذا وجه عشرون، وتقريره أن عليا عليه السلام اختص بفضيله النصره لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم، بيان المقدمه الأولى قوله تعالى: (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وقد اتفق المفسرون على أن المراد بصالح المؤمنين هو على عليه السلام، والمولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثهم وحصر المولى فى الثلاثه بلفظه (هو) فى قوله تعالى: (فإن الله هو مولاه).

قال: ومساواه الأنبياء.

أقول: هذا وجه حادى وعشرون، وتقريره أن عليا عليه السلام كان مساويا للأنبياء المتقدمين فيكون أفضل من غيره من الصحابه بالضروره، لأن المساوى للأفضل أفضل، بيان المقدمه الأولى ما رواه البيهقى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: من أحب أن ينظر (1) إلى آدم فى علمه وإلى نوح فى تقواه وإلى إبراهيم فى حلمه وإلى موسى فى هيبته وإلى عيسى فى عبادته فلينظر إلى على بن أبى طالب.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٤]

ص: ٢٥٨١

١- كما رووا فى جوامعهم الروائيه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: من أراد أن ينظر إلى ميت يمشى على وجه الأرض فلينظر إلى أبى بكر.

قال: وخبر الطائر والمنزله والغدير وغيرها.

أقول: هذا وجه ثانى وعشرون، وتقريره أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أخبر فى مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على إمامته:

(منها) ما ورد فى خبر الطائر وهو أنه قال: اللهم ائتنى بأحب خلقك إليك يأكل معى من هذا الطائر، فجاء على بن أبى طالب عليه السلام فأكل معه، وفى روايه:

اللهم أدخل إلى أحب أهل الأرض إليك، رواه أنس وسعد بن أبى وقاص وأبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابن عباس، وعول أبو جعفر الإسكافى وأبو عبد الله البصرى على هذا الحديث فى أنه عليه السلام أفضل من غيره وادعى أبو عبد الله شهره هذا الحديث وظهوره بين الصحابه ولم ينكره أحد منهم فيكون متواترا.

(ومنها) خبر المنزله وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى، وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند أخيه فكذا على عليه السلام عند محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

(ومنها) خبر الغدير وهو قوله صلى الله عليه وآله لما خطب الناس بغدير خم فى عوده من حجه الوداع: معاشر المسلمين أأست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، فأخذ بيد على عليه السلام وقال: من كنت مولاه فهذا على مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من أخذله وأدر الحق مع على كيف ما دار، وقد بينا أن المراد بالمولى هاهنا الأولى بالتصرف، وإذا كان على عليه السلام أولى من كل أحد بالتصرف فى نفسه كان أفضل منهم قطعاً. اعترض بعضهم على هذا بجواز أن يكون المراد به الولاء لأنه وقع مشاجره بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين زيد بن حارثه فقال له على عليه السلام: أنت مولائى، فقال زيد: أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولست بمولاك، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: من كنت مولاه فعلى مولاه.

والجواب من وجوه: الأول: ما ذكره أبو عبد الله البصرى وهو أنه لا اختصاص لعلى عليه السلام بالولاء دون غيره من أقارب النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلا يجوز حمله على هذا المعنى. الثانى: ما ذكره أبو عبد الله أيضاً وهو أن عمر قال له بعد هذا الحديث: هنيئاً

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٥]

ص: ٢٥٨٢

لك أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، وقالت عائشه والأنصار بعد ذلك: يا مولانا فلا يجوز حمله على الولااء. الثالث: أن مقدمه الحديث تنفى هذا المعنى وهو قوله عليه السلام: ألت أولى منكم بأنفسكم.

(ومنها) قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى ذى الثديه: يقتله خير الخلق والخليفه، وفى روايه أخرى: يقتله خير هذه الأمة. وقال لفاطمه عليها السلام: إن الله اطلع على أهل الأرض فاختر منهم أباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيه فاختر منهم بعلك فأمرنى أن أنكحك إياه وأن أتخذه وصيا، وقالت عائشه: كنت عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم فأقبل على عليه السلام فقال: هذا سيد العرب، قالت: قلت: بأبى أنت وأمى ألت أنت سيد العرب، فقال: أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب. وعن أنس أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلى عليه السلام: أنت أخى ووزيرى وخير من أتركه بعدى تقضى دينى وتنجز موعدى.

وسأل رجل عائشه عن مسيرها فقالت: كان قدرا من الله، فسألها عن على عليه السلام فقالت: لقد سألتنى عن أحب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وزوج أحب الناس إليه وقال لفاطمه عليها السلام: أما ترضين أنى زوجتك خير أمتى؟. وعن سلمان أنه قال رسول الله: خير من أترك بعدى على بن أبى طالب. وعن عبد الله بن مسعود قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: على خير البشر فمن أبى فقد كفر. وعن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أفضل أمتى على بن أبى طالب.

قال: ولانتفاء سبق كفره.

أقول: هذا وجه ثالث وعشرون، وتقريره أن عليا عليه السلام لم يكفر بالله تعالى أصلا بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحدًا، بخلاف باقى الصحابه فإنهم كانوا فى زمن الجاهليه كفره، ولا ريب فى فضل من لم يزل موحدًا على من سبق كفره على إيمانه.

قال: ولكثره الانتفاع به.

أقول: هذا وجه رابع وعشرون، وتقريره أن عليا عليه السلام انتفع به المسلمون أكثر

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٦]

ص: ٢٥٨٣

من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر وفضله أعظم، بيان المقدمه الأولى ما تقدم من كثره حروبه وشده بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوه شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الأحزاب: لضربه على خير من عباده الثقلين، وبلغ في الزهد مرتبه لم يلحقها أحد بعده واستفاد الناس منه طرائق الرياضه والترک للدنيا والانتقطاع إلى الله تعالى، وكذا في السخاوه وحسن الخلق والعباده والتهجد، وأما العلم فظاهر استناد كافة العلماء إليه واستفادتهم منه وعاش بعد أبي بكر زمانا طويلا يفيد الناس الكمالات النفسانيه والبدنيه وابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق.

قال: وتميزه بالكمالات النفسانيه والبدنيه والخارجيه.

أقول: هذا وجه خامس وعشرون، وتقريره أن الكمالات إما نفسانيه وإما بدنيه وإما خارجيه، أما الكمالات النفسانيه والبدنيه فقد بينا بلوغه فيها إلى الغايه إذ كان العلم والزهد والشجاعه والسخاء وحسن الخلق والعفه فيه أبلغ من غيره بل لا يجاريه في واحد منها أحد، وبلغ في القوه البدنيه والشده مبلغا لا يساويه أحد حتى قيل: إنه عليه السلام كان يقط الهام قط الأقلام لم يخط في ضربه قط ولم يحتج إلى المعاوده، وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون رجلا من أشد الناس قوه مع أنه عليه السلام كان قليل الغذاء جدا بأخشن مأكلا وملبس كثير الصوم مداوم العباده.

وأما الخارجيه فمنها: النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه كان أقرب الناس إليه، فإن العباس كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأب خاصه وعلى عليه السلام كان ابن عمه من الأب والأم ومع ذلك فإنه كان هاشميا من الأب والأم لأنه على بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وأمه فاطمه بنت أسد بن هاشم.

ومنها: المصاهره ولم يحصل لأحد ما حصل له منها فإنه زوج سيده نساء العالمين، وعثمان وإن شاركه في كونه ختنا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن فاطمه عليها السلام

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٧]

ص: ٢٥٨٤

أشرف بناته، وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى أنه كان إذا جاءت إليه نهض لها قائماً ولم يفعل ذلك بأحد من النساء (١)، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: سيده نساء العالمين في الجنة أربع وعد منهن فاطمه عليها السلام.

ومنها: الأولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل أولاده في الشرف والكمال، فإن الحسن والحسين عليهما السلام إمامان سيديا شباب أهل الجنة، وكان حب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لهما في الغاية حتى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتطأطأ لهما ليركباه ويبع لهما ثم أولد كل واحد منهما عليهما السلام أولادا بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن عليه السلام أولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم وأولد الحسين عليه السلام مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادى والعسكرى والحجه، وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والانقطاع والترك شيئاً عظيماً حتى أن الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فأبو يزيد البسطامي كان يفتخر بأنه يسقى الماء (٢) لدار جعفر الصادق عليه السلام، ومعروف الكرخي أسلم على يدى الرضا عليه السلام وكان بواب داره إلى أن مات، وكان أكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب إليهم في العلم فإن مالكا كان إذا سئل في الدرب عن مسأله لم يجب السائل فليل له في ذلك فقال: إنى أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وكنت إذا أتيت إليه لأستفيد منه نهض ولبس أفر ثيابه وتطيب وجلس فى أعلى منزله وحمد الله تعالى وأفادنى شيئاً.

واستفاده أبى حنيفة من الصادق عليه السلام ظاهره غنيه عن البرهان، وهذه الفضائل لم تحصل لأحد من الصحابه فيكون على عليه السلام أفضل منهم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٨]

ص: ٢٥٨٥

١- يستوى فى الأحد الواحد والجمع والمؤنث. قال تعالى: (لستن كأحد من النساء) وقال تعالى: (فما منكم من أحد عنه حاجزين).

٢- كما فى (م) والنسخ الأخرى: يستقى الماء.

٨- المسأله الثامنه : فى إمامه باقى الأئمه الاثنى عشر عليهم السلام

قال: والنقل المتواتر دل على الأحد عشر ولوجوب العصمه وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم.

أقول: لما بين أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو على بن أبى طالب عليه السلام شرع فى إمامه الأئمه الأحد عشر وهم الحسن بن على ثم أخوه الحسين ثم على بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن على الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم ولده على الرضا ثم ولده محمد الجواد ثم ولده على الهادى ثم ولده الحسن العسكري ثم الإمام المنتظر.

واستدل على ذلك بوجه ثلاثه: الأول: النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فإنه يدل على إمامه كل واحد من هؤلاء بالتنصيص، وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعدده تاره على الإجمال وأخرى على التفصيل، كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متواترا أنه قال للحسين عليه السلام: هذا ابنى إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمه تسعه تاسعهم قائمهم، وغير ذلك من الأخبار. وروى عن مسروق وقال:

بيننا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ قال له شاب: هل عهد إليكم نبيكم صلى الله عليه وآله وسلم كم يكون من بعده خليفه، قال: إنك لحديث السن وإن هذا شئ ما سألتى أحد عنه نعم عهد إلينا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون بعده اثنا عشر خليفه عدد نقيباء بنى إسرائيل.

الوجه الثانى: قد بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين إجماعا، فتعينت العصمه لهم وإلا لزم خلو الزمان عن المعصوم، وقد بينا استحالتة.

الوجه الثالث: أن الكمالات النفسانيه والبدنيه بأجمعها موجوده فى كل واحد منهم، وكل واحد منهم كما هو كامل فى نفسه كذا هو مكمل لغيره، وذلك يدل على

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٩]

ص: ٢٥٨٦

استحقاقه الرياسه العامه لأنه أفضل من كل أحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضل على الفاضل فيجب أن يكون كل واحد منهم إماما، وهذا برهان لمى.

٩- المسأله التاسعه : فى أحكام المخالفين

قال: ومحاربوا على عليه السلام كفره ومخالفوه فسقه.

أقول: المحارب لعلى عليه السلام كافر لقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم: حربك يا على حربى، ولا شك فى كفر من حارب النبى صلى الله عليه وآله وسلم. وأما مخالفوه فى الإمامه فقد اختلف قول علمائنا فيهم، فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضروره وهو النص الجلى الدال على إمامته مع تواتره، وذهب آخرون إلى أنهم فسقه وهو الأقوى.

ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثه: أحدها: أنهم مخلدون فى النار لعدم استحقاقهم الجنه. الثانى: قال بعضهم: إنهم يخرجون من النار إلى الجنه. الثالث: ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعه من علمائنا أنهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنه لعدم الأيمان المقتضى لاستحقاق الثواب.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٠]

ص: ٢٥٨٧

قال:

المقصد السادس : فى المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك

اشاره

(١)

[شماره صفحه واقعى : ٥٤١]

ص: ٢٥٨٨

١- قد ذكرنا فيه أصولاً وأمهات وإشارات لطيفة فى تعليقاتنا على رسالته الفارسيه الموسومه بتذكره آغاز وانجام، فراجع ولا حاجه إلى نقلها هاهنا.

حكم المثليين واحد والسمع دل على إمكان المماثل (1)

أقول: في هذا المقصد مسائل:

١- المسألة الأولى : في إمكان خلق عالم آخر

وأعلم أن إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة ولأجل ذلك صدرها في أول المقصد، وقد اختلف الناس في ذلك وأطبق المليون عليه وخالف فيه الأوائل واحتج المليون بالعقل والسمع، أما العقل فنقول: العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثليين واحد، فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الآخر بالإمكان، وإلى هذا البرهان أشار بقوله: حكم المثليين واحد. وأما السمع فقوله تعالى: (أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم).

قال: والكريه ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعه.

أقول: هذا إشاره إلى ما احتج الأوائل به على امتناع خلق عالم آخر، وتقريره من وجهين: الأول: أنه لو وجد عالم آخر لكان كره لأنه الشكل الطبيعي فإن تلاقت الكرتان أو تباينت لزم الخلاء. والجواب لا نسلم وجوب الكريه في

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٢]

ص : ٢٥٨٩

١- وفي (م ت ز): إمكان التماثل.

العالم الثانى، سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثانى فى ثخن بعض الأفلاك أو إحاطه المحيط (1) بالعالمين. الثانى: لو وجد عالم آخر فيه نار وأرض وغيرهما فإن طلبت أمكنه هذه العناصر لزم قسرها دائما وإلا اختلف المتفقات فى الطباع فى مقتضاها، (والجواب) لم لا- يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفا لهذا العالم فى الحقيقه؟ سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما؟ فهذا ما خطر لنا فى تطبيق كلام المصنف - رحمه الله عليه -.

٢- المسأله الثانیه : فى صحه العدم على العالم

قال: والإمكان يعطى جواز العدم.

أقول: اختلف الناس فى أن العالم هل يصح عدمه أم لا؟ فذهب المليون أجمع إلى ذلك إلا من شد ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم إلى أن الامتناع ذاتى وجعلوا العالم واجب الوجود، ونحن قد بينا خطأهم وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضروره، وذهب آخرون إلى أن الامتناع باعتبار الغير وذلك أن العالم معلول عله واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود، ونحن قد بينا خطأهم فى ذلك وبرهنا على أن المؤثر فى العالم قادر مختار، وذهبت الكراميه والجاحظ إلى استحاله عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث، لأن الأجسام باقيه فلا تبنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه الإيجاد لا- الأعدام، إذ لا فرق فى العقل بين نفى الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للأجسام لأنه بعد وجوده ليس إعدامه للباقي أولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين، وأولويه الحادث بالعلق بالسبب مشتركه وبكثرتة باطله لامتناع اجتماع المثليين، وباسلتزام الجمع بين النقيضين باطله لانتفائه على تقدير القول

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٣]

ص: ٢٥٩٠

١- باتفاق النسخ كلها. وقوله: فى مقتضاها، كما فى (م) والنسخ الأخرى: فى مقتضياتها.

بعدم دخول الحادث فى الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ، فإن الإعدام يستند إلى الفاعل كما يستند الوجود إليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يعدم بوجود الضد ويكون الضد أولى بإعدامه وإن كان سبب الأولويه مجهولاً؟ سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقيه يوجد الله تعالى حالاً فحالا، فإذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر؟ ودليل المصنف رحمه الله على مطلوبه من صحه العدم حجه على الجميع وهو أننا بينا أن العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه إلى الامتناع أو الوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده.

٣- المسأله الثالثه : فى وقوع العدم و كيفيته

قال: والسمع دل عليه.

أقول: يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى: (هو الأول والآخر) وقوله تعالى: (كل شئ هالم إلا وجهه) وقال تعالى: (كل من عليها فإن) وقد وقع الاجماع على الفناء وإنما الخلاف فى كيفيته على ما يأتى.

قال: ويتأول فى المكلف (١) بالتفريق كما فى قصه إبراهيم عليه السلام.

أقول: المحققون على امتناع إعاده المعدوم وسيأتى البرهان على وجوب المعاد، وهاننا قد بين أنه تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضه بين المصنف مراده من الإعدام، أما فى غير المكلفين وهم من لا يجب إعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب إعادته فجاز إعدامه بالكلية ولا يعاد، وأما المكلف الذى يجب إعادته فقد تأول المصنف رحمه الله معنى إعدامه بتفريق أجزاءه ولا امتناع فى ذلك، فإن المكلف

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٤]

ص : ٢٥٩١

١- فى (ت م): ويتناول فى المكلف. والنسخ الأخرى كلها بالاتفاق: ويتأول فى المكلف بالتفريق.

بعد تفریق أجزائه یصدق علیه أنه هالك بمعنی أنه غیر منتفع به، أو یقال: إنه هالك بالنظر إلى ذاته، إذ هو ممكن وكل ممكن فإنه بالنظر إلى ذاته لا- یجب له الوجود فلا یوجد، إذ لا وجود إلا للواجب بذاته أو بغيره فهو هالك بالنظر إلى ذاته، فإذا فرق أجزائه كان هو العدم فإذا أراد الله تعالی إعادته جمع تلك الأجزاء وألفها كما كانت فذلك هو المعاد، وبدل على هذا التأویل قوله تعالی فی سؤال إبراهیم علیه السلام عن كيفية الإحیاء للأجزاء فی الآخرة، لأنه تعالی لا یحیی الموتی فی دار التکلیف وإنما الإحیاء یقع فی الآخرة، فسأل علیه السلام عن كيفية ذلك الإحیاء وهو یشتمل على السؤال عن جمیع المقدمات التي یفعلها الله تعالی حتی یهیئهم ویعدهم لنفخ الروح، فأمره الله تعالی بأخذ أربعة من الطیر وتقطیعها وتفریق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثم یفرقها ویضعها على الجبال ثم یدعوها، فلما دعاها میز الله تعالی أجزاء کل طیر عن الآخر وجمع أجزاء کل طیر وفرقها عن أجزاء الآخر حتی کملت البنية التي كانت علیها أولا ثم أحیها الله تعالی ولم یعدم تلك الأجزاء فكذا فی المكلف، هذا ما فهمناه من قوله: كما فی قصة إبراهیم علیه السلام، فهذا هو كيفية الإعدام.

قال: وإثبات (١) الفناء غیر معقول لأنه إن قام بذاته لم یکن ضدا وكذا إن قام بالجواهر.

أقول: لما ذکر المذهب الحق فی كيفية الإعدام شرع فی إبطال مذهب المخالفین فی ذلك. واعلم أن من جملة من خالف فی كيفية الإعدام جماعه من المعتزلة ذهبوا إلى أن الإعدام لیس هو التفریق بل الخروج عن الوجود بأن یخلق الله تعالی للجواهر (٢) ضدا هو الفناء، وقد اختلفوا فیهِ على ثلاثة أقوال: أحدها:

[شماره صفحه واقعی : ٥٤٥]

ص: ٢٥٩٢

١- فی (م) وحدها: وامتیاز الفناء. والنسخ الأخرى كلها: وإثبات الفناء كذلك فی متون شرح القديم للأصفهانی وشروح أخرى: وإثبات الفناء. وكل واحد منهما صواب یفید معنی فاردا.

٢- باتفاق النسخ على هیأه الجمع.

قال ابن الأخشيد: إن الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز (١) إلا أنه يكون حاصلًا في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدت الجواهر بأسرها. الثاني:

قال ابن شبيب: إن الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائمًا بالمحل. الثالث: قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما: إن الفناء يحدث لا في محل فيفنى الجواهر كلها حال حدوثه، ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضى القضاء إلى أن الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر، وذهب أبو علي وأصحابه إلى أن لكل جوهر فناء مضادًا له لا يكفى ذلك الفناء في عدم غيره. فإذا عرفت هذا فنقول: القول بالفناء على كل تقدير فرضوه باطل (٢) لأن الفناء إن قام بذاته كان جوهرًا، إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضداً للجوهر وإن كان غير قائم بذاته كان عرضاً إذ هو معناه فيكون حالاً في الجوهر إما ابتداءً أو بواسطة، وعلى كلا التقديرين فيستحيل أن يكون منافياً للجواهر.

قال: ولانتفاء الأولويه (٣).

أقول: يفهم من هذا الكلام أمران: أحدهما: إقامه دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجواهر، وتقديره أن نقول: لو كان الفناء قائمًا بالجواهر لكان عرضاً حالاً فيه ولم يكن اقتضاؤه لنفى محله أولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل أولى، إذ منع الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع إمكان إعدامه له أولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص إذا كان محلاً له. الثاني: إقامه دليل ثان على انتفاء الفناء، وتقديره أن نقول: لو كان الفناء ضداً للجواهر لم يكن إعدامه للجواهر الباقي أولى من اعدام الجواهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٦]

ص: ٢٥٩٣

- ١- وفى (م) فقط: ولا حال فى المتحيز: والنسخ الأخرى كلها: ولا قائم بالمتحيز.
- ٢- باتفاق النسخ كلها إلا (ش) ففيها: كان فى ضده، أصلاً، وفرضوه نسخه بدل فى ضده.
- ٣- وفى (م) وحدها: وانتفاء الأولويه، بدون الجاره، والنسخ الأخرى كلها معها كما فى الكتاب.

فى الوجود بل هو أولى لما تقدم.

قال: ولاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل.

أقول: القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين: أحدهما: انقلاب الحقائق، والثانى: التسلسل، وكل مستلزم للمحال فإنه محال قطعاً، أما استحاله الأمرين فظاهر، وأما بيان الملازمه فلأن الفناء إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود، والقسمان باطلان. أما الأول فلأنه قد كان معدوماً وإلا لم توجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطى إمكانه، وأما الثانى فلأنه يصح عليه العدم وإلا لم يكن ممكناً، فعدمه إن كان لذاته كان ممتنعاً بعد أن كان ممكناً، وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وإن كان بسبب الفاعل بطل أصل دليلكم، وإن كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل، هذا ما خطر لنا فى معنى هذا الكلام.

قال: وإثبات بقاء لا فى محل يستلزم الترجيح من غير مرجح أو اجتماع النقيضين.

أقول: ذهب قوم منهم ابن شبيب إلى أن الجوهر باق ببقاء موجود لا- فى محل، فإذا انتفى ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر، والمصنف رحمه الله أحال هذا المذهب أيضاً باستلزامه المحال، وذكر أن القول بذلك يستلزم أمرين: أحدهما: الترجيح من غير مرجح، والثانى: اجتماع النقيضين.

والذى يخطر لنا فى تفسير ذلك أمران: أحدهما: أن يقال: البقاء إما جوهر أو عرض، والقسمان باطلان فالقول به باطل، أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس، فإما أن يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه وهو دور، أو لا يكون أحدهما شرطاً للآخر وهو المطلوب. وأما الثانى فلأنه لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم اجتماع النقيضين، إذ العرض هو الموجود فى المحل، فلو كان البقاء قائماً لا فى محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه.

الثانى: أن يقال: البقاء إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والقسمان باطلان، أما

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٧]

ص: ٢٥٩٤

الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين، وأما الثاني فلأن عدمه فى وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحاله استناده إلى ذاته وإلا- لكان ممتنع الوجود مع إمكانه وذلك جمع بين النقيضين، ولا إلى الفاعل ولا إلى الضد وإلا لجاز مثله فى الجواهر، فالقول بذلك هنا مع استحالته فى الجواهر ترجيح من غير مرجح، ولا- إلى انتفاء الشرط وإلا- لزم أن يكون للبقاء بقاء آخر فليس أحدهما بكونه صفة للآخر أولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح.

قال: وإثباته فى المحل يستلزم توقف الشئ على نفسه إما ابتداء أو بواسطة.

أقول: ذهب جماعه من الأشاعره والكعبي إلى أن الجواهر تبقى بقاء قائم بها، فإذا أراد الله تعالى إعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر، والمصنف رحمه الله أبطل ذلك باستلزامه توقف الشئ على نفسه إما ابتداء أو بواسطة. وتقريره أن حصول البقاء فى المحل يتوقف على وجود المحل فى الزمان الثانى، لكن حصوله فى الزمان الثانى إما أن يكون هو البقاء أو معلوله، ويستلزم من الأول توقف الشئ على نفسه ابتداء ومن الثانى توقفه على معلوله المتوقف عليه، وذلك يقتضى توقف الشئ على نفسه بواسطة، فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه.

٤- المسأله الرابعه : فى وجوب المعاد الجسمانى

قال: ووجوب إيفاء الوعد والحكمه يقتضى وجوب البعث، والضروره قاضيه بثبوت الجسمانى من دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم مع إمكانه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسمانى وأطبق المليون عليه، واستدل المصنف رحمه الله على وجوب المعاد مطلقا بوجهين: الأول: أن

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٨]

ص: ٢٥٩٥

الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدته الموت للمكلفين، فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده. الثاني: أن الله تعالى قد كلف وفعل الأثم، وذلك يستلزم الثواب والعوض وإلا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فإننا قد بينا حكمته تعالى ولا-ريب في أن الثواب والعوض إنما يصلان إلى المكلف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا. واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه معلوم بالضرورة من دين محمد (1) صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن دل عليه في آيات كثيرة بالنص مع أنه ممكن فيجب المصير إليه، وإنما قلنا بأنه ممكن لأن المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة.

قال: ولا تجب إعادته فواضل المكلف.

أقول: اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب عرفت منها قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الأوائل والنصارى والتناسخيه والغزالي والحليمي والراغب من الأشاعره وابن الهيثم (2) من الكراميه وجماعه من الإماميه والصوفيه. (ومنها) قول جماعه من المحققين أن المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، وإنما تقعان في أجزاء المضافه إليها.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب في المعاد هو إعادته تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية، أما الأجسام المتصله بتلك الأجزاء فلا تجب إعادتها بعينها، وغرض المصنف رحمه الله بهذا الكلام الجواب عن اعتراضات الفلاسفه على المعاد الجسماني وتقرير قولهم إن انسانا لو أكل آخر أو اغتذى (3) بأجزائه فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى الأول عدم الثاني وإن أعيدت إلى الثاني عدم الأول.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٩]

ص: ٢٥٩٦

١- في (م) والنسخ الأخرى: بأنه أمر معلوم بالضرورة في دين النبي.

٢- بالصاد المهمله هو محمد بن الهيثم الكرامى. وما في المطبوعه من الثاء المثلثة فمحرف.

٣- كما في (م)، والنسخ الأخرى: لو أكل آخر واغتذى.

وأيضاً إما أن يعيد الله تعالى جميع الأجزاء البدنيه الحاصله من أول العمر إلى آخره أو القدر الحاصل له عند موته، والقسمان باطلان. أما الأول فلأن البدن دائماً فى التحلل والاستخلاف، فلو أعيد البدن مع جميع الأجزاء منه لزم عظمه فى الغايه ولأنه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساماً غذائيه ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى تصير أجزاء من عضو آخر غير العضو الذى كانت أجزاء له أولاً، فإذا أعيدت أجزاء كل عضو إلى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين وهو محال، وأما الثانى فلأنه قد يطبع العبد حال تركيبه من أجزاء بعينها ثم تتحلل تلك الأجزاء ويعصى فى أجزاء أخرى فإذا أعيد فى تلك الأجزاء بعينها وأثابها على الطاعه لزم إيصال الحق إلى غير مستحقه. وتقرير الجواب واحد وهو أن لكل مكلف أجزاء أصليه لا يمكن أن تصير جزءاً من غيرها بل تكون فواضل من غيره لو اغتذى بها (١) فإذا أعيدت جعلت أجزاء أصليه لما كانت أصليه له أولاً، وتلك الأجزاء هى التى تعاد وهى باقيه من أول العمر إلى آخره.

قال: وعدم انخراق الأفلاك وحصول الجنه فوقها ودوام الحياه مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهى القوى الجسمانيه استبعادات.

أقول: احتج الأوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه: أحدها: أن السمع قد دل على انتشار الكواكب وانخراق الأفلاك وذلك محال. الثانى: أن حصول الجنه فوق الأفلاك كما ذهب إليه المسلمون يقتضى عدم الكريه. الثالث: أن بقاء الحياه مع دوام الاحتراق فى النار محال. الرابع: أن تولد الأشخاص وقت الإعاده من غير توالد الأبوين باطل. الخامس: أن القوى الجسمانيه متناهيه والقول بدوام نعيم أهل الجنه قول بعدم التناهى.

والجواب عن الكل واحد وهو أن هذه استبعادات، أما الأفلاك فلأنها حادثه

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٠]

ص: ٢٥٩٧

١- وفى (م) وحدها: ولو أعيد بها. والنسخ الأخرى كلها متفقه على ما فى الكتاب، ولا يفيد ما فى (م) معنى صحيحاً.

على ما تقرر أولا- فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها، فكذا حصول الجنه فوق الأفلاك، ودوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن ولأنه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحاله الجسم إلى أجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما، والتولد ممكن كما فى آدم عليه السلام، والقوى الجسمانية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطه فى التأثير.

٥- المسأله الخامسه : فى الثواب والعقاب

قال: ويستحق الثواب (١) والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك والصد لأنه ترك القبيح والاخلال به لأنه إخلال لأن المشقه من غير عوض ظلم ولو أمكن الابتداء به كان عبثا.

أقول: المدح قول يبنى عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه، والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال، والذم قول يبنى عن اتضاع حال الغير مع قصده، والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانه. والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على ما ذهب من يثبت الترك ضدا (٢) والاخلال بالقبيح. ومنع

[شماره صفحه واقعى : ٥٥١]

ص: ٢٥٩٨

١- المتن موافق للنسخ كلها.

٢- أى ضدا للفعل. وفى النسخ الأخرى على مذهب من يثبت. إلا أن نسخه (م) متفرده بزياده به بعد الاخلال الأول، وهو الحق المطابق للشرح بل المتن أيضا وقد جاء فى هامش (ش) بعد لفظه (كان) فى المتن كلمه التكليف بدون بيان أنه من الأصل أو نسخه. وبالجملة عبارته المتن على ما اخترناه لا ريب فى صحتها، بيانها: أنه ذكر استحقاق الثواب والمدح بإزاء الأفعال الأربعة وهى: فعل الواجب، وفعل المندوب، وفعل ضد القبيح، وفعل الاخلال بالقبيح. ثم قال: إن الاستحقاق المذكور بإزاء تلك الأفعال مشروط بشرط. وذكر الشرط فى قبال تلك الأفعال على الترتيب بقوله: بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه. والمندوب كذلك أى بشرط فعل المندوب لندبه أو لوجه ندبه. والصد لأنه ترك القبيح أى بشرط فعل ضد القبيح لأنه ترك القبيح. والاخلال به لأنه إخلال به أى بشرط فعل الاخلال بالقبيح لأنه إخلال به. ثم علل الاستحقاق بقوله: لأن المشقه من غير عوض ظلم. ثم قال: إن الابتداء بذلك العوض أى الاستحقاق عبث فيجب أن يكون بإزاء تلك الأفعال أى بإزاء التكليف.

أبو على وجماعه من المعتزله استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقييح وصارا إلى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ والترك الذى هو فعل الضد، والحق ما ذكره المصنف رحمه الله فإن العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وإن لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح.

واعلم أنه يشترط فى استحقاق الفاعل المدح والثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، وكذا المندوب يفعل له لندبه أو لوجه نديه، وكذا فى ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقييح لكونه إخلالا بالقييح فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرناه لم يستحق مدحا ولا ثوبا عليهما، وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذه أو غيرها لم يستحق المدح والثواب.

والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقه قد ألزمها الله تعالى المكلف، فإن لم يكن لغرض كان عبثا وظلما وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم، وإن كان لغرض فأما الإضرار وهو ظلم وأما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أو لا، والأول باطل وإلا لزم العبث فى التكليف، والثانى هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فإنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح.

قال: وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وللمسمع (1).

أقول: كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهى فعل القبيح

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٢]

ص : ٢٥٩٩

١- باتفاق النسخ كلها.

وترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب (١) لوجهين: أحدهما: عقلى كما ذهب إليه جماعه من العدليه، وتقريره أن العقاب لطف واللفظ واجب، أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصيه يستحق العقاب (٢) فإنه يبعد عن فعلها ويقرب إلى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً، وأما الكبرى فقد تقدمت. الثانى: سمعى وهو الذى ذهب إليه باقى العدليه، وهو متواتر معلوم من دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب جماعه إلى أن الاخلال بالواجب لا يقتضى استحقاق ذم ولا عقاب، بل المقتضى لذلك هو فعل القبيح أو ضد فعل الواجب وهو تركه، وقد تقدم بيان ذلك.

قال: ولا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن حجه من منع من كون الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم، وتقريره أنه لو كان ذلك سبباً والاخلال بالقبيح سبباً للمدح لكان المكلف إذا خلا من الأمرين مستحقاً للذم والمدح. والجواب لا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما ويمدح على الآخر، كما إذا فعل طاعه ببعض أعضائه ومعصيه ببعض الآخر.

قال: وإيجاب المشقه فى شكر النعمه قبيح (٣).

أقول: ذهب أبو القاسم البلخى إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمه فلا تستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وإنما الثواب تفضل من الله تعالى، وذهب جماعه من العدليه إلى خلاف هذا القول، واحتج المصنف رحمه الله على إبطاله بأنه يقبح عند العقلاء أن ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٣]

ص: ٢٦٠٠

-
- ١- كما فى (م) وفى (ص ش ز د): وهى فعل القبيح أو الاخلال بالواجب سبباً لاستحقاق العقاب.
 - ٢- هكذا كانت العبارة فى النسخ كلها إلا (ص) ففيها (أن بالمعصيه) كيف ما كان اسم أن يجب أن يكون هو الشأن.
 - ٣- باتفاق النسخ كلها.

ومدحته على تلك النعمه من غير إيصال ثواب إليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وينسبون إلى الرياء، وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال: ولقضاء العقل به مع الجهل.

أقول: هذا دليل ثان على إبطال قول البلخي، وتقديره أن العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم، وإذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكاليف الشرعيه وجب القول بكونها ليست شكرا.

قال: ويشترط في استحقاق الثواب (١) كون الفعل أو الاخلال به شاقا لا- رفع الندم على فعله ولا- انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه.

أقول: يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا، إذ المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقه فإذا انتفت انتفى المقتضى للاستحقاق، ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعه فإن الطاعه سبب لاستحقاق الثواب، وقد وجدت منفكه عنه لأنه في حال الفعل يستحيل أن يكون نادما عليه. نعم نفى الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب، وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب.

٦- المسأله السادسه : في صفات الثواب و العقاب

قال: ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانه للعلم الضروري

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٤]

ص: ٢٦٠١

١- المتن توافقه النسخ كلها والزيادات في المطبوعه تعليقات أدرجت في المتن. قوله: لا- رفع الندم على فعله أى يشترط في استحقاق الثواب ما قلنا لا رفع الندم ولا انتفاء النفع العاجل أى لا يشترط ذاك ولا ذلك كما في الشرح.

باستحقاقهما مع فعل موجبهما.

أقول: ذهبت المعتزله إلى أن الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم، والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الإهانة، واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الإهانة بالعقاب بأننا نعلم بالضرورة أن فاعل الفعل الشاق (١) المكلف به فإنه يستحق التعظيم والمدح، وكذلك من فعل القبيح فإنه يستحق الإهانة والاستخفاف.

قال: ويجب دوامهما لاشتماله على اللطيفه (٢) ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضيهما لولاه.

أقول: ذهب المعتزله إلى أن الثواب والعقاب دائمان، واختلف في العلم بدوامهما هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهبت المعتزله إلى أنه عقلي، وذهبت المرجئه إلى أنه سمعي.

واحتج المصنف رحمه الله على دوامهما بوجوه: أحدها: أن العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري، وإذا كان كذلك كان لطفًا واللفظ واجب على ما مر. الثاني: أن المدح والذم دائمان، إذ لا وقت إلا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل، وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائميتين، فيجب دوام الثواب والعقاب لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر، لأن العلة تكون دائمة أو في حكم الدائمة. الثالث: أن الثواب لو كان منقطعًا لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه، ولو كان العقاب منقطعًا لحصل لصاحبه السرور (٣) بانقطاعه، وذلك ينافي الثواب والعقاب لأنهما خالصان عن الشوائب، هذا ما

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٥]

ص: ٢٦٠٢

١- كما في (م)، والنسخ الأخرى كلها: إن من فعل الفعل الشاق.

٢- باتفاق النسخ كلها.

٣- كما في النسخ كلها إلا (م) ففيها: لحصل له السرور.

فهمناه من كلام المصنف رحمه الله. وقوله: لحصول نقيضيهما، يعنى نقيضى الثواب والعقاب، لولاه أى لولا الدوام.

قال: ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب أنقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو أدخل فى باب الزجر.

أقول: يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب، أما الثواب فلأنه لولا ذلك لكان العوض والتفضل أكمل منه لأنه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب أنقص درجه وأنه غير جائز، وأما العقاب فلأنه أعظم فى الزجر (١) فيكون لطفًا.

قال: وكل ذى مرتبه فى الجنه (٢) لا يطلب الأزيد ويبلغ سرورهم بالشكر إلى حد انتفاء المشقه وغناؤهم بالثواب ينفى مشقه ترك القبائح وأهل النار يلجأون إلى ترك القبائح.

أقول: لما ذكر أن الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنه يتفاوتون فى الدرجات، فالأنقص إذا شاهد من هو أعظم ثوابا حصل له الغم بنقص درجته عنه وبعدم اجتهاده فى العباده وأيضا، فإنه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفى ذلك مشقه. والجواب عن الأول أن شهوه كل

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٦]

ص: ٢٦٠٣

١- باتفاق النسخ كلها. وفى المطبوعه فلأنه أدخل فى الزجر. وهذا تحريف سنح من ظاهر قول الماتن: (وهو أدخل فى باب الزجر). والصواب أعظم، وهو تفسير أدخل. يعنى يجب خلوص الثواب من شوائب الألم أى يجب أن لا يكون مشوبا بألم من مثل الحزن والغم والخوف ونحوها، وكذا يجب خلوص العقاب من شوائب اللذه أى يجب أن لا يكون مشوبا باللذه.

٢- وذلك لأن الدرجات هنالك ليست إلا مراتب الأعمال الصالحه والحقائق الايقانيه النوريه المكسوبه هاهنا. وعن مولانا إمام الملك والملكوت الصادق عليه السلام: لا تقولن الجنه واحده إن الله يقول: ومن دونهما جنتان، ولا تقولن درجه واحده إن الله يقول: درجات بعضها فوق بعض، إنما تفاضل القوم بالأعمال، رواه فى الصافى فى سوره الرحمن فى تفسير قوله سبحانه: (ومن دونهما جنتان).

مكلف مقصوره على ما حصل له ولا يغتم بفقد الأزيد لعدم اشتهائه له، وعن الثاني أنه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حد تنتفى المشقه معه. وأما الاخلال بالقبائح فإنه لا مشقه عليهم فيها لأنه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا تحصل لهم مشقه، أما أهل النار فإنهم يلجأون إلى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا تصدر عنهم، وليس ذلك تكليفاً لأنه بالغ حد الاجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً.

قال: ويجوز توقف الثواب على شرط وإلا لأثيب العارف بالله تعالى خاصه.

أقول: ذهب جماعه إلى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفاً على شرط ومنعه آخرون، والأول هو الحق، والدليل عليه أنه لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزه وعدم تصديقه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، والتالى باطل إجماعاً فكذا المقدم، بيان الشرطيه أن المعرفه طاعه مستقله بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت إثابه من لم يصدق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث لم ينظر في معجزته.

قال: وهو مشروط بالموافاه (١) لقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك)

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٧]

ص: ٢٦٠٤

١- أى الثواب مشروط بأن عامل الخير يوافق إيمانه الموت أى يدوم إيمانه إلى حال الموت ويوافق بالطاعه سليمه إلى الموت. قال فى تفسير المجمع عند قوله سبحانه: (وإذ قلنا للملائكه اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين) (البقره ٣٤): وأما قوله تعالى: (وكان من الكافرين) قيل: معناه كان كافراً فى الأصل، وهذا القول يوافق مذهبنا فى الموافاه. وفى نسخه مخطوطه مصححه من المجمع عندنا مزدانه بتعليقات عتيقه، جاءت عبارته التعليقه فى المقام هكذا: اختلف المعتزله فى اشتراط الموافاه فى الثواب والعقاب فقال بهما مشائخ بغداد وأنكره الباكون. والقائلون بالموافاه اختلفوا فمنهم من قال: لا يثبت الاستحقاق بهما إلا فى الآخره وهو إذا وافى العبد بالطاعه سليمه إلى دار الآخره. ومنهم من قال: يثبت فى حال الموت وهو إذا وافى العبد بها إلى الموت. ومنهم من قال: بل فى حال الطاعه أو المعصيه بشرط الموافاه وهو إذا كان معلوم الحكم منه أنه لا محبط الطاعه إلى حاله الموت. احتج المشترطون بأن ثواب الأيمان دائم فلو لم يتوقف على الموافاه لكان المرتد إما أن يستحق العقاب الدائم مع استحقاق دوام الثواب، أو يكون أحدهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب. واعلم أن استحقاق الثواب يتوقف على الاستمرار على الإيمان وعلامه ذلك الموافاه.

وقوله تعالى: (ومن يرتدد منكم عن دينه).

أقول: اختلف المعتزلة على أربعة أقوال: فقال بعضهم: إن الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وأبطلوا القول بالموافاة. وقال آخرون:

إنهما يستحقان في الدار الآخرة. وقال آخرون: إنهما يستحقان حال الاخترام.

وقال آخرون: إنهما يستحقان في الحال بشرط الموافاة، فإن كان في علم الله تعالى أنه يوافي الطاعة سليمه إلى حال الموت أو الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وإن كان في علمه تعالى أنه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب بهما، واستدل المصنف رحمه الله على القول بالموافاة بقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك) وبقوله تعالى:

(ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) وتقريره أن نقول (1): إما أن يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا في أصله أو أن

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۸]

ص: ۲۶۰۵

۱- العبارة قد حرفت في النسخ المطبوعه والمخطوطه تحريفا فاحشا، ومختارنا مطابق لما في نسخه (م) وهو الحق محققا. فنقول في بيانه على وزان كلام الشارح العلامه في تقرير هذا المطلب القويم الأصيل: إن الثواب مشروط بالموافاة على ما تقدم منا تفسيرها آنفا، وذلك بالكريمتين اللتين استدل بهما المحقق الطوسي على الموافاة، فإن المراد بالاحباط والحبط فيهما يتصور على وجوه ثلاثه: أحدها: أن يكون العمل باطلا في أصله. وثانيها: أن الثواب يسقط بعد ثبوته. وثالثها: أن الكفر أى الشرك والارتداد أبطله، أى لم يتحقق الموافاة. والوجه الأول باطل بدليلين: الأول: أن الله سبحانه علق بطلان العمل بالشرك المتجدد حيث قال: لئن أشركت ليحبطن عملك، وقال: ومن يرتدد منكم.. الآية. الدليل الثاني: أن قوله سبحانه في الآيتين شرط وجزاء، والشرط والجزاء أنما يقعان في المستقبل، فبالأول أى الشرط يبطل الثاني أى الجزاء، يعنى إذا سح الشرك والارتداد يحبط الأعمال فلا يكون العمل باطلا في أصله. والوجه الثاني باطل لأنه إحباط كما يأتى في المسأله الآتية. فإذا بطل الوجهان الأولان تعين الوجه الثالث وهو صحه القول بالموافاة. فيما بينا دريت أن المراد من قوله: وبالأول يبطل الثاني، هو الشرط والجزاء، وقد توهم بعضهم أن المراد بهما هو الوجه الأول والثاني. ثم أوجب هذا الوهم سوء تبادل الثاني الثالث وإسقاط قوله فتعين الثالث. والصوره المحرفه هكذا: والأولان باطلان أما الأول لأنه علق بطلانه بالشرك ولأنه شرط وجزاؤهما أنما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني وأما الثالث فلما يأتى من بطلان التحابط.

الثواب يسقط بعد ثبوته أو أن الكفر أبطله، والأولان باطلان. أما الأول فلأنه علق بطلانه بالشرك المتجدد ولأنه شرط وجزاء وهما أنما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني، وأما الثاني فلما يأتي من بطلان التحابط فتعين الثالث.

٧- المسألة السابعة : في الإحباط والتكفير

قال: والاحباط باطل (١) لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال

[شماره صفحه واقعی : ٥٥٩]

ص: ٢٦٠٦

١- وهو في الحقيقة الكشف عن عدم اليقين في الإيمان، وعدم الاخلاص في العبادة كالمرائي فيرى لا ثواب له لأنه عمل لغير وجه الله واقعا كما قال سبحانه: (كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا) (البقره ٢٦٤). وقال عز من قائل: (ألا لله الدين الخالص) (الزمر ٣) والروايات في بطلان عمل المرائي أيضا داله على ذلك، وليس هاهنا إحباط بمعناه الحقيقي. قال الطبرسي في المجمع في تفسير قوله تعالى: (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) الآية (البقره ٣٥): وإنما قلنا لا يجوز مواقعه الكبائر على الأنبياء عليهم السلام من حيث أن القبيح يستحق فاعله به الذم والعقاب لأن المعاصي عندنا كلها كبائر وإنما تسمى صغيره بإضافتها إلى ما هو أكبر عقابا منها لأن الاحباط قد دل الدليل عندنا على بطلانه وإذا بطل ذلك فلا معصيه إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب وإذا كان الذم والعقاب منفيين عن الأنبياء عليهم السلام وجب أن ينتفى عنهم سائر الذنوب.. الخ. وقال فيه عند كلامه سبحانه: قل أتحتاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون (البقره ١٣٩): فصل في ذكر الاخلاص: روى عن حذيفه بن اليمان قال: سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الاخلاص ما هو؟ قال: سألت جبرئيل عليه السلام عن ذلك قال: سألت رب العزه عن ذلك فقال: هو سر من سرى استودعته قلب من أحببته من عبادي. وروى عن ابن إدريس الخولاني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن لكل حق حقيقه وما بلغ عبد حقيقه الاخلاص حتى لا يحب أن يحمد على شيء من عمل الله. وقال سعيد بن جبير: الاخلاص أن يخلص العبد دينه وعمله لله ولا يشرك به في دينه ولا يرائي بعمله أحدا. وقيل: الاخلاص أن تستوى أعمال العبد في الظاهر والباطن. وقيل: هو ما استتر من الخلاق واستصفى من العلائق. وقيل: هو أن يكتم حسناته كما يكتم سيئاته.

ذره خيرا يره).

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعه من المعتزله بالاحباط والتكفير، ومعناهما أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصيه المتأخره أو تكفر ذنوبه المتقدمه بطاعته المتأخره ونفاهما المحققون، ثم القائلون بهما اختلفوا فقال أبو علي: إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله. وقال أبو هاشم: إنه ينتفى الأقل بالأكثر ويتنفى من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهذا هو الموازنه، ويدل على بطلان الاحباط أنه يستلزم الظلم لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزله من لم يحسن وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزله من لم يسيء وإن تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء، ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ومن يعمل مثقال ذره شرا يره) والايفاء بوعدده ووعيدده واجب.

قال: ولعدم الأولويه إذا كان الآخر ضعفا (1) وحصول المتناقضين مع التساوى.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٠]

ص: ٢٦٠٧

١- الضعف بالكسر فالسكون وما فى بعض النسخ: (ضعيفا) فمحرف بلا حرف. وفى (ت) بعد قوله ضعفا: وحصولها لمتناقضين والنسخ الأخرى كما اخترناه وحصول المتناقضين مجرور معطوف على عدم الأولويه. ونسخه (م) قد نقصت منها عدده صفحات من هذه المسأله إلى المسأله الخامسه عشره. الكلام فى رد قول أبى هاشم بالموازنه وقد دريت أنه ذهب إلى أنه ينتفى الأقل بالأكثر، ويتنفى من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا، فالمحقق أتى بدليلين فى إبطال قوله أحدهما بعدم الأولويه على فرض أحد من الثواب والعقاب ضعفا للآخر كما مثل الشارح العلامه بقوله: إذا فرضنا استحق المكلف خمسه أجزاء من الثواب وعشره أجزاء من العقاب. والثانى حصول المتناقضين أى جمعهما على فرض تساوى الثواب والعقاب كما مثل فى الشرح بقوله: ولو فرضنا أنه فعل خمسه أجزاء من الثواب وخمسه أجزاء من العقاب. وتقرير الشارح فى بيان الدليلين خال عن التكلف جار على أسلوبه الطبيعى. والأستاذ العلامه الشعرانى عدل من الضعف إلى الضعيف ففسر العبارة بما ليس بمراد وقد تكلف بما استفاد، وأسند بيان الشارح إلى التكلف وعدم السداد.

أقول: هذا دليل على إبطال قول أبي هاشم بالموازنة، وتقريره أنا إذا فرضنا أنه استحق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشره أجزاء من العقاب، فليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمس من الثواب أولى من الأخرى، فيما أن يسقطا معا وهو خلاف مذهبه أو لا يسقط شئ منهما وهو المطلوب، ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمس أجزاء من العقاب فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحاله صيروره المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا، وإن تقارنا لزم وجودهما معا لأن وجود كل منهما نفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين المتناقضين.

٨- المسألة الثامنة : فى انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

قال: والكافر مخلد (١) وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحة عند العقلاء.

أقول: أجمع المسلمون كاهه على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع، واختلفوا

[شماره صفحه واقعى : ٥٦١]

ص: ٢٦٠٨

١- فإنه بإبطال نفسه وجعلها بترء صار من سنخ الجحيم فلا ترد النعيم، كما لو كان فى هذه النشأ مخلدا فأزال مره بصره بسوء عمله آنا ما، فإنه فى هذه النشأ أعمى مخلدا فلا يسمع منه أن يقول إن سوء عملى كان آنا ما فلماذا كنت أعمى بالخلود المؤبد.

فى أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيد به على أنه كذلك، وذهبت الإماميه وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعره إلى أن عذابه منقطع، وينبغى أن يعرف هنا الصغير والكبير من الذنب (١) أما الصغير فيقال على وجوه:

(منها): ما يقال بالإضافة إلى الطاعة، فيقال: هذه المعصية صغيرة فى مقابله الطاعة أو هى أصغر من هذه الطاعة، باعتبار أن عقابها ينقص فى كل وقت عن ثواب تلك الطاعة فى كل وقت، وإنما شرطنا عموم الوقت لأنه متى اختلف الحال فى ذلك بأن يزيد تاره ثواب الطاعة عن عقاب المعصية وتاره ينقص لم نقل إن تلك صغيرة بالإضافة إلى تلك الطاعة على الإطلاق، بل تقيد بالحاله التى يكون عقابها أقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية، فإن الإنفاق فى سبيل الله مختلف كما قال تعالى: (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح).

(ومنها) أن يقال بالنسبه إلى معصيه أخرى، فيقال: هذه المعصيه أصغر من تلك، بمعنى أن عقاب هذه ينقص فى كل وقت عن عقاب الأخرى.

(ومنها) أن يقال بالإضافة إلى ثواب فاعلها، بمعنى أن عقابها ينقص فى كل وقت عن ثواب فاعلها فى كل وقت، هذا هو الذى يطلقه العلماء عليه، والكبير يقال على وجه مقابله لهذه الوجوه.

إذا عرفت هذا فنقول: الحق أن عقاب أصحاب الكبائر منقطع، والدليل عليه وجهان: الأول: أنه يستحق الثواب بإيمانه لقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره) والإيمان أعظم أفعال الخير، فإذا استحق العقاب بالمعصيه فإما أن يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لأن الثواب المستحق بالإيمان دائم على ما تقدم أو بالعكس وهو المراد والجمع محال. الثانى: يلزم أن يكون من عبد الله

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٢]

ص: ٢٦٠٩

١- قد تقدم آنفا عن المجمع أن المعاصى عندنا كلها كبائر وإنما تسمى صغيرة بإضافتها إلى ما هو أكبر عقابا منها، فلا تنظر إلى الذنب أنه محقر بل انظر إلى من عصيته.

تعالى مده عمره بأنواع القربات إليه ثم عصى فى آخر عمره معصيه واحده مع بقاء إيمانه مخلدا فى النار كمن أشرك بالله تعالى مده عمره، وذلك محال لقبحه عند العقلاء.

قال: والسمعيات متأوله ودوام العقاب مختص بالكافر.

أقول: هذا إشاره إلى الجواب عن حجج الوعيديه واحتجوا بالنقل والعقل.

(أما النقل) فالآيات الداله على خلودهم كقوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) وقوله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) إلى غير ذلك من الآيات. (وأما العقل) فما تقدم من أن العقاب والثواب يجب دوامهما. (والجواب) عن السمع التأويل إما بمنع العموم والتخصيص بالكفار وإما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول وإن لم يكن دائما، وعن العقل بأن دوام العقاب إنما هو فى حق الكافر أما غيره فلا.

٩- المسأله التاسعه : فى جواز العفو

قال: والعفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه فى تركه مع ضرر النازل به فحسن إسقاطه ولأنه إحسان.

أقول: ذهب جماعه من معتزله بغداد إلى أن العفو جائز عقلا- غير جائز سمعا، وذهب البصريون إلى جوازه سمعا وهو الحق، واستدل عليه المصنف رحمه الله بوجوه (١)، الأول أن العقاب حق لله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٣]

ص: ٢٦١٠

١- بوجوه، كما فى (ص). وفى (ق ش ز د): بوجوه ثلاثه. وعبارته المتن أيضا جاءت فى غير (ت): ولأنه إحسان، بالواو، وأما نسخه (ت) ففيها: فحسن إسقاطه لأنه إحسان بدون الواو. ونسخه (م) هاهنا ساقطه وقد كتبت ثانيه وكانت هى أقدم النسخ. فالوجوه محموله على أقل الجمع، ولكن الشارح القوشجى فى شرحه بعد بيان الوجهين قال: الثالث العفو إحسان والاحسان على الله تعالى واجب، وكلامه هذا بيان لقول المحقق الطوسى ولأنه إحسان كما هو ظاهر. وظنى أن كلام الشارح العلامه فى الوجه الثالث سقط عن قلم النساخ وقد رأيت نظيره فى الكتاب، فيجب أن يضاف إليه نحو قول القوشجى بأن يقال: الثالث العفو إحسان والاحسان على الله تعالى واجب، بيانا لقوله: ولأنه إحسان.

الثانى: أن العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر فى تركه على مستحقه وكل ما كان كذلك كان تركه حسنا، أما أنه ضرر بالمكلف فضرورى وأما عدم الضرر فى تركه فقطعى لأنه تعالى غنى بذاته عن كل شئ وأما إن ترك مثل هذا حسن فضرورى.

قال: وللمسمع.

أقول: هذا دليل الوقوع سمعا وهو الآيات الداله على العفو كقوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فإما أن يكون هذان الحكمان مع التوبه أو بدونها، والأول باطل لأن الشرك يغفر مع التوبه فتعين الثانى، (وأىضا) المعصيه مع التوبه يجب غفرانها وليس المراد فى الآيه المعصيه التى يجب غفرانها، لأن الواجب لا يعلق بالمشيئه فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الآيه إلى معصيه لا- يجب غفرانها كقوله تعالى: وإن ربك لذو مغفره للناس على ظلمهم و (على) تدل على الحال أو الغرض كما يقال: ضربت زيدا على عصيانه، أى لأجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعا فتعين الأول. (وأىضا) فالله تعالى قد نطق فى كتابه العزيز بأنه عفو غفور، وأجمع المسلمون عليه ولا معنى له إلا إسقاط العقاب عن العاصى.

١٠- المسأله العاشره: فى الشفاعه

(١)

قال: والاجماع على الشفاعه فقيل لزياده المنافع ويبطل بنا فى حقه صلى الله عليه وآله.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٤]

ص: ٢٦١١

١- المحقق فى الشفاعه أن المؤمن يكسبها فى هذه النشأه باتباع سيره الشفيح فما حرثه فى مزرعه نفسه هاهنا يرى نتيجه فى نشأته الأخرى التى هى يوم حصاده والنتيجه فى طول العمل بل الجزاء نفس العمل، فافهم.

أقول: اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وآله، ويدل عليه قوله تعالى: (عسى أن يعثبك ربك مقاما محمودا) قيل: إنه الشفاعة، واختلفوا فقالت الوعيدية: إنها عبارة عن طلب زياده المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب، وذهبت التفضليه إلى أن الشفاعة للفساق من هذه الأمة فى إسقاط عقابهم وهو الحق، وأبطل المصنف الأول بأن الشفاعة لو كانت فى زياده المنافع لا غير لكنا شافعين فى النبي صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات، والتالى باطل قطعاً لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله.

قال: ونفى المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأوله بالكفار (1).

أقول: هذا إشاره إلى جواب من استدل على أن الشفاعة إنما هى فى زياده المنافع، وقد استدلوا بوجوه: الأول: قوله تعالى: (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم والفاسق ظالم. (والجواب) أنه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لأنه ليس فى الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا أحد فوقه، ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الأدلة؟ الثانى: قوله تعالى: (وما للظالمين من أنصار) ولو شفع عليه السلام فى الفاسق لكان ناصر له. الثالث: قوله تعالى: (ولا تنفعها شفاعة) (يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) والجواب عن هذه الآيات كلها أنها مختصه بالكفار جمعاً بين الأدلة. الرابع: قوله تعالى: (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) نفى شفاعة الملائكة عن غير المرتضى لله تعالى والفاسق غير مرتضى (2) والجواب لا نسلم أن الفاسق غير مرتضى بل هو

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٥]

ص: ٢٦١٢

١- فى الكفار، كما فى (ت)، والنسخ الأخرى: متأوله بالكفار.

٢- وفى نسخه (ق) كتبت فوق غير مرتضى هذه اللفظه: بخطه. يعنى أن غير مرتضى بخط الشارح العلامه.

مرضى الله تعالى في إيمانه.

قال: وقيل في إسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبت الثاني له صلى الله عليه وآله بقوله: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

أقول: هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه أولاً وهو أن الشفاعة في إسقاط المضار، ثم بين المصنف رحمه الله أنها تطلق على المعنيين معاً، كما يقال: شفع فلان في فلان إذا طلب له زياده منافع أو إسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء، ثم بين أن الشفاعة بالمعنى الثاني - أعنى إسقاط المضار - ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، وذلك حديث مشهور.

١١- المسألة الحادية عشره : فى وجوب التوبه

قال: والتوبه واجبه (١) لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بواجب.

أقول: التوبه هى الندم على المعصيه لكونها معصيه والعزم على ترك المعاوده فى المستقبل لأن ترك العزم يكشف عن نفي الندم، وهى واجبه بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعه من المعتزله إلى أنها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها أنها صغائر. وقال آخرون: إنها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل. وقال آخرون: إنها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي أو الإخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب.

وقد استدل المصنف على وجوبها بأمرين: الأول: أنها دافعه للضرر الذى هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب. الثانى: أنا نعلم قطعاً وجوب الندم على

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٦]

ص: ٢٦١٣

١- قد بحثنا عن وجوب التوبه على الاستقصاء فى ثلاثه عشر مبحثاً فى المجلد الأول من تكمله المنهاج (ص ١٧١ - ٢٠٩ ج ١ ط ١) فراجع.

فعل القبيح أو الاخلال بالواجب. إذا عرفت هذا فنقول: إنها تجب عن كل ذنب لأنها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك، وهذا عام في كل ذنب وإخلال بواجب.

قال: ويندم على القبيح لقبحه وإلا انتفت وخوف النار إن كان الغايه فكذلك وكذا الاخلال.

أقول: يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه وأن يعزم على ترك المعاوده إليه، إذ لولا ذلك انتفت التوبه كمن يتوب عن المعصيه حفظا لسلامه بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس، فإن مثل هذا لا يعد توبه لانتفاء الندم فيه.

وأما التائب خوفا من النار فإن كان الخوف من النار هو الغايه فى توبته بمعنى أنه لولا خوف النار لم يتب فكذلك أى لا يصح منه التوبه لأنها ليست توبه عن القبيح لقبحه، فجرى مجرى طالب سلامه البدن وإن لم يكن هو الغايه بأن يندم عليه لأنه قبيح وفيه عقاب النار ولولا- القبح لما ندم عليه وإن كان فيه خوف النار صحت توبته، وكذا الاخلال بالواجب إن ندم عليه لأنه إخلال بواجب وعزم على فعل الواجب فى المستقبل لأجل كونه إخلالا بواجب، فهى توبه صحيحه وإن كان خوفا من النار أو من فوات الجنه، فإن كان هو الغايه لم تصح توبته وإلا كانت صحيحه، ولهذا إن المسئى لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبه السلطان لم يقبل العقلاء عذره.

قال: فلا تصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب.

أقول: اختلف شيوخ المعتزله فذهب أبو هاشم إلى أن التوبه لا- تصح من قبيح دون قبيح، وذهب أبو على إلى جواز ذلك، والمصنف رحمه الله استدل على مذهب أبى هاشم بأنا قد بينا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبوله على ما تقدم والقبح حاصل فى الجميع، فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائبا عنه لا لقبحه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٧]

ص: ٢٦١٤

واحتج أبو علي بأنه لو لم تصح التوبه عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب، والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، فلو لزم من اشتراك القبائح فى القبيح عدم صحه التوبه من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات فى الوجوب عدم صحه الاتيان بواجب دون آخر. وأما بطلان التالى فبالاجماع، إذ لا خلاف فى صحه صلاه من أخل بالصوم. وأجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم فى الأول دون الثانى، فإن من قال: لا آكل الرمانه لحموضتها، فإنه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهه فى المنع، ولو أكل الرمانه لحموضتها لم يلزم أن يتناول كل رمانه حامضه فافترقا، وإليه أشار المصنف رحمه الله بقوله: ولا يتم القياس على الواجب، أى لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه.

قال: ولو اعتقد فيه الحسن صحت.

أقول: قد تصح التوبه من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب فى بعض القبائح أنها حسنه وتاب عما يعتقده قبيحا، فإنه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه، ولهذا إذا تاب الخارجى عن الزنا فإنه يقبل توبته وإن كان اعتقاده قبيحا، لأنه لا يعتقده كذلك فيصدق فى حقه أنه تاب عن القبيح لقبحه.

قال: وكذا المستحقر (١).

أقول: إذا كان هناك فعلا: أحدهما عظيم القبح والآخر صغيره وهو مستحقر بالنسبه إليه حتى لا يكون معتدا به، ويكون وجوده بالنسبه إلى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فإنه تقبل توبته، مثال ذلك: إن الانسان إذا قتل ولد غيره وكسر له قلما ثم تاب وأظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه تقبل

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٨]

ص: ٢٦١٥

١- وفى (ت) فقط: وكذا المستخف. وقوله فى آخر الشرح: فكذا الندم، كما فى (ص) والنسخ الأخرى: وكذا العزم.

توبته ولا- يعتد العقلاء بكسر القلم وإن كان لا بد من أن يندم على جميع إساءته، وكما أن كسر القلم حال قتل الولد لا يعد إساءه فكذا الندم.

قال: والتحقيق (1) أن ترجيح الداعى إلى الندم عن البعض يبعث عليه وإن اشترك الداعى فى الندم على القبيح كما فى الدواعى إلى الفعل، ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وإلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره.

أقول: لما شرع فى تقرير كلام أبى هاشم ذكر التحقيق فى هذا المقام، وتقديره أن نقول: الحق أنه تجوز التوبه عن قبيح دون قبيح، لأن الأفعال تقع بحسب الدواعى وتنتفى بحسب الصوارف، فإذا ترجح الداعى وقع الفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: يجوز أن يرجح فاعل القبائح دواعيه إلى الندم على بعض القبائح دون بعض، وإن كانت القبائح مشتركه فى أن الداعى يدعو إلى الندم عليها، وذلك بأن تقترن ببعض القبائح قرائن زائده كعظم الذنب أو كثره الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله، ولا تقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها، وهذا فى دواعى الفعل فإن الأفعال الكثيره قد تشترك فى الدواعى ثم يؤثر صاحب الدواعى بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زياده الدواعى، فلا استبعاد فى كون قبح الفعل داعيا إلى الندم، ثم تقترن ببعض القبائح زياده الدواعى إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعى إلى الندم على ذلك البعض، ولو اشتركت القبائح فى قوه الدواعى اشتركت فى وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر.

وعلى هذا ينبغى أن يحمل كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام وكلام أولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبه عن بعض القبائح

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٩]

ص: ٢٦١٦

١- المتن موافق للنسخ كلها إلا نسخه (ص) ففيها: وبهذا يتأول، مكان وبه يتأول. وما فى المطبوعه حواش إيضاحيه أدرجت فى المتن.

دون بعض، لأنه لولا ذلك لزم خرق الاجماع، والنالى باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمه أن الكافر إذا تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب إما أن يحكم بإسلامه وتقبل توبته عن الكفر أو لا، والثانى خرق الاجماع لاتفاق المسلمين على إجراء أحكام المسلمين عليه، والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته وإسلامه لكن يمنع إطلاق الاسم عليه (١).

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى أقسام التوبه

قال: والذنب إن كان فى حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفى الاخلال بالواجب اختلف حكمه من بقائه وقضائه وعدمهما، وإن كان فى حق آدمى استتبع إيصاله إن كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر أو الارشاد إن كان إضلالاً وليس ذلك أجزاء (٢).

أقول: التوبه إما أن تكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصه أو يتعلق به حق

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٠]

ص: ٢٦١٧

١- كما فى (ص ش) أى يمنع أبو هاشم إطلاق اسم الكافر على الكافر الذى تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب مثلاً. وفى (ق) لكن لا- يمتنع إطلاق اسم الاسلام عليه. وفى (ز د): لكن يمتنع إطلاق اسم الاسلام عليه. والصواب هو الأول، لفظاً ومعنى، والثانى معنى فقط. وقد سقطت كلمه لا فى العبارة فى الثالث.

٢- على صيغه الجمع. وفى بعض النسخ: أجراء، وفى بعضها: جزاء. ولكنهما محرفان. وهذا رد على المعتزله لأنهم ذهبوا إلى أن رد المظالم شرط فى صحه التوبه فقالوا: لا- تصح التوبه عن مظلمه دون الخروج عن تلك المظلمه. وذهب أصحابنا الإماميه ووافقهم الأشعريه إلى أن ذلك واجب برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر. قال الشيخ البهائى فى كتاب الأربعين: أعلم أن الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت وأداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد ونحو ذلك ليس شرطاً فى صحه التوبه بل هذه واجبات برأسها والتوبه صحيحه بدونها وبها تصير أكمل وأتم، إنتهى. وراجع فى ذلك شرح الروضه الحاديه والثلاثين من رياض السالكين فى شرح صحيفه سيد الساجدين عليه الصلاه والسلام (ص ٣٢٩ ط ١) وكذلك شرحنا على النهج المذكور آنفاً.

الآدمي، والأول إما أن تكون عن فعل قبيح كسرب الخمر والزنا أو إخلال بواجب كترك الصلاة والزكاة. (فالأول) يكفي في التوبه منه الندم عليه والعزم على ترك العود إليه، (وأما الثاني) فتختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعيه فمنه ما لا بد مع التوبه منه من فعله أداء كالزكاة، ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاه اليوميه، ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين (١) وهذا الأخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاوده كما في فعل القبيح.

وأما ما يتعلق به حق الآدمي فيجب فيه الخروج إليهم منه، فإن كان أخذ مال وجب رده على مالكة أو على ورثته إن مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه، وكذا إن كان حد قذف وإن كان قصاصا وجب الخروج إليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول، فإما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالديه أو بدونها، وإن كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقص منه في ذلك العضو إلى المستحق من المجنى عليه أو الورثه، وإن كان إضلالا وجب إرشاد من أضله ورجوعه عما اعتقده (٢) بسببه من الباطل إن أمكن ذلك.

واعلم أن هذه التوابع ليست أجزاء من التوبه فإن العقاب يسقط بالتوبه، ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماما للتوبه من جهه المعنى، لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبه عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزله ذنوب مستأنفه تلزمه التوبه منها، نعم التائب إذا فعل التبعات بعد إظهار توبته كان ذلك دلاله على صدق الندم، وإن لم يقدرها أمكن جعله دلاله على عدم صحه الندم.

قال: ويجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه.

أقول: المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أو لا، ويلزم على الفاعل للغيبه في الأول الاعتذار منه إليه لأنه أوصل إليه ضرر الغم فوجب عليه الاعتذار منه

[شماره صفحه واقعى : ٥٧١]

ص: ٢٦١٨

١- باتفاق النسخ كلها.

٢- باتفاق النسخ كلها.

والندم عليه، وفي الثانى لا- يلزمه الاعتذار ولا- الاستحلال منه لأنه لم يفعل به ألما، وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهى والعزم على ترك المعاودة.

قال: وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال.

أقول: ذهب قاضى القضاة إلى أن النائب إن كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبه عن كل واحد منها مفصلا، وإن كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبه كذلك مجملا، وإن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبه عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال، واستشكل المصنف رحمه الله إيجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الاجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصلا.

قال: وفي وجوب التجديد إشكال (١).

أقول: إذا تاب المكلف عن معصيه ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبه؟

قال أبو على: نعم بناء على أن المكلف القادر بقدره لا ينفك عن الضدين إما الفعل أو الترك، فعند ذكر المعصيه إما أن يكون نادما عليها أو مصرا عليها، والثانى قبيح فيجب الأول. وقال أبو هاشم: لا يجب لجواز خلو القادر بقدره عنهما.

قال: وكذا المعلول مع العله.

أقول: إذا فعل المكلف العله قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العله أو عليهما، مثاله الرامى إذا رمى قبل الإصابه؟ قال الشيوخ:

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٢]

ص: ٢٦١٩

١- أقول: لا- كلام فى أن التوبه تكون من الذنب فمتى عمل ذنبا وتاب عنه ثم تذكر ذلك الذنب لا يكون صرف تذكره ذنبا بالاتفاق فلم يفعل قبيحا ولم يترك ذنبا حتى يتوب عنه، فما قال أبو على فهو بمعزل عن التحقيق، على أنا نعلم - كما قاله الآمدى - بالضروره أن الصحابه ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه فى الجاهليه من الكفر ولم يجب عليهم تجديد الاسلام ولا أمروا بذلك وكذلك فى كل ذنب وقعت التوبه عنه.

يجب الندم على الإصابه لأنها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب. وقال القاضى: يجب عليه ندمان: أحدهما على الرمى لأنه قبيح، والثانى على كونه مولدا للقبيح، ولا يجوز أن يندم على المعلول لأن الندم على القبيح إنما هو لقبحه، وقبل وجوده لا قبيح.

قال: ووجوب سقوط العقاب بها.

أقول: المصنف رحمه الله استشكل وجوب سقوط العقاب بها. (واعلم) أن الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبه، واختلفوا فقالت المعتزله: إنه يجب سقوط العقاب بها. وقالت المرجئه: إن الله تعالى يتفضل عليه بإسقاط العقاب لا على جهه الوجوب.

احتجت المعتزله بوجهين: الأول: أنه لو لم يجب إسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصى، والتالى باطل إجماعا فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن التكليف إنما يحسن للتعريض للنفع وبوجود (1) العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبه لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصى طريق إلى إسقاط العقاب عنه، ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً. الثانى: أن من أساء إلى غيره واعتذر إليه بأنواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الإساءه بالكليه فإن العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك.

(والجواب عن الأول) لا- نسلم انحصار سقوط العقاب فى التوبه لجواز سقوطه بالعتو أو بزياده الثواب، سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع، (وعن الثانى) بالمنع من قبح الذم، سلمنا لكن نمنع المساواه بين الشاهد والغائب، وأما المرجئه فقد احتجوا بأنه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها، والقسمان باطلان. أما الأول فلأن من أساء إلى غيره بأنواع الإساءات وأعظمها كقتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر إليه فإنه لا يجب قبول عذره، وأما الثانى فلما بينا من إبطال التحابط.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٣]

ص : ٢٤٢٠

١- اتفاق النسخ كلها على الوجود بالدال.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى باقى المباحث المتعلقه بالتوبه

قال: والعقاب يسقط بها لا بكثره ثوابها لأنها قد تقع محبطه ولولاه لا يبقى الفرق بين التقدم والتأخر ولا اختصاص ولا تقبل فى الآخره لانتفاء الشرط.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إن التوبه تسقط العقاب بذاتها لا على معنى أنها لذاتها تؤثر فى إسقاط العقاب، بل على معنى أنها إذا وقعت على شروطها والصفه التى بها تؤثر فى إسقاط العقاب أسقطت العقاب من غير اعتبار أمر زائد. وقال آخرون: إنها تسقط العقاب لكثرة ثوابها، واستدل المصنف رحمه الله على الأول بوجوه: الأول: إن التوبه قد تقع محبطه بغير ثواب كتوبه الخارجى من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها. الثانى: أنه لو أسقطت العقاب بكثره ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبه على المعصيه وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التى تسقط العقاب بكثره ثوابها، ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصى إذا كفر أو فسق أسقط عنه العقاب. الثالث: لو أسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن إسقاطها لما هى توبه عنه بأولى من غيره، لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض.

ثم إن المصنف رحمه الله أجاب عن حجه المخالف، وتقريرها أن التوبه لو أسقطت العقاب لذاتها لأسقطته فى حال المعايينه فى الدار الآخره. (والجواب) أنها إنما تؤثر فى الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهى أن تقع ندما على القبيح لقبحه وفى الآخره يقع الالغاء فلا يكون الندم للقبيح.

١٤- المسأله الرابعه عشره : فى عذاب القبر و الميزان و الصراط

قال: وعذاب القبر واقع (١) لإمكانه وتواتر السمع بوقوعه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٤]

ص: ٢٦٢١

١- راجع فى بيانه شرح الحديث التاسع والثلاثين من كتاب الأربعين للعلامه البهائى، وفى بيانه على الاستقصاء كتبنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله، وشرحنا على فصوص الحكم الموسوم بنصوص الحكم على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على رساله آغاز وانجام للمحقق الطوسى.

أقول: نقل عن ضرار أنه أنكر عذاب القبر والاجماع على خلافه، وقد استدل المصنف رحمه الله بإمكانه عقلا فإنه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا- يمتنع مع التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى: (فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا) وقال في قطاع الطريق: (ذلك لهم خزي في الدنيا) وقال تعالى: (ونحن نترصد بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده) وحكى تعالى في كتابه إهلاك الفرق الذين كفروا به، وإذا كان ممكنا والله تعالى قادر على كل ممكن، وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله: (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) فذكر الرجوع بعد إحيائين، وإنما يكون بإحياء ثالث وقال تعالى: (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا) فذكر موتتين إحداهما في الدنيا والأخرى في القبر، وذكر إحيائين أحدهما في الدنيا والآخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم، وقيل: إنما أخبروا عن الإحيائين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضروره فأحدهما في القبر والآخر في الآخرة، ولهذا عقب بقوله: (فاعترفنا بذنوبنا) وقال تعالى في حق آل فرعون: (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة) وهذا نص في الباب.

قال: وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطائر الكتب (1) ممكنه دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها.

أقول: أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطائر الكتب أمور ممكنه، وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها، لكن اختلفوا في كيفية الميزان، فقال شيوخ المعتزله: إنه يوضع ميزان حقيقى له كفتان يوزن به ما يتبين

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٥]

ص: ٢٦٢٢

١- وفي (ص ت) والصراط وتطائر الكتب، بدون لفظه الحساب.

من حال المكلفين فى ذلك الوقت لأهل الموقف، إما بأن يوضع كتاب الطاعات فى كفه الخير ويوضع كتاب المعاصى فى كفه الشر، ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل فى الكلام الحقيقة مع إمكانها. وقال عباد وجماعه من البصريين وآخرون من البغداديين:

المراد بالموازن العدل دون الحقيقة، وأما الصراط فقد قيل إن فى الآخرة طريقين: إحداهما إلى الجنة (١) يهتدى الله تعالى أهل الجنة إليها، والأخرى إلى النار يهتدى الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى فى أهل الجنة: (سيهتديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم) وقال فى أهل النار: (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وقيل: إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه، ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف، فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبه لهم وزيادة فى خوفهم، فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط.

قال: والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأوله.

أقول: اختلف الناس فى أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا؟

فذهب جماعه إلى الأول وهو قول أبى على، وذهب أبو هاشم والقاضى إلى أنهما غير مخلوقتين. احتج الأولون بقوله تعالى: (أعدت للمتقين)، (أعدت للكافرين)، (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة)، (عندها جنة المأوى) وجنة المأوى هى دار الثواب فدل على أنها مخلوقة الآن فى السماء.

احتج أبو هاشم بقوله تعالى: (كل شئ هالك إلا وجهه) فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها، والتالى باطل لقوله تعالى: (أكلها دائم) والجواب دوام الأكل إشاره إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق مثله (٢) وأكل الجنة

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٤]

ص: ٢٤٢٣

١- لأن الطريق يذكر ويؤنث.

٢- كما فى النسخ كلها إلا نسخه (ش) ففيها: خلف مثله، بالفاء.

يفنى بالأكل إلا- أنه تعالى يخلق مثله، والهلا-ك هو الخروج عن الانتفاع ولا-ريب أن مع فناء المكلفين يخرج الجنه عن حد الانتفاع فتبقى هالكه بهذا المعنى.

١٥- المسألة الخامسة عشره : فى الأسماء والأحكام

(١)

قال: والإيمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفى الأول لقوله تعالى:

(واستيقنتها أنفسهم) ونحوه ولا الثانى لقوله: (قل لم تؤمنوا).

أقول: اختلف الناس فى الإيمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها، والذى اختاره المصنف رحمه الله أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معا ولا يكفى أحدهما فيه، أما التصديق القلبى فإنه غير كاف لقوله تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) وقوله تعالى: (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فأثبت لهم المعرفة والكفر، وأما التصديق اللسانى فإنه غير كاف أيضا لقوله تعالى: (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) ولا شك فى أن أولئك الأعراب صدقوا بألسنتهم.

قال: والكفر عدم الأيمان إما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الأيمان والنفاق إظهار الأيمان وإخفاء الكفر.

أقول: الكفر فى اللغة هو التغطية، وفى العرف الشرعى هو عدم الأيمان، إما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط فى الأيمان أو بدون الضد كالشاك الخالى من الاعتقاد الصحيح والباطل. والفسق لغه الخروج مطلقا وفى الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر، والنفاق فى اللغة هو إظهار خلاف الباطن وفى الشرع إظهار الأيمان وإبطان الكفر.

قال: والفاسق مؤمن لوجود حده فيه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٧]

ص: ٢٦٢٤

١- باتفاق النسخ كلها إلا نسخه (ز) ففيها: فى الإيمان والأحكام. فبدل الأسماء بالإيمان، أى فى أسماء المؤمن والمسلم والكافر والفاسق والمنافق وأحكامها.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فقالت المعتزلة: إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وأثبتوا منزله بين المنزلتين. وقال الحسن البصرى: إنه منافق. وقالت الزيدية: إنه كافر نعمه. وقالت الخوارج: إنه كافر. والحق ما ذهب إليه المصنف وهو مذهب الإماميه والمرجئه وأصحاب الحديث وجماعه الأشعرية، والدليل عليه أن حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه فى جميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وآله وسلم موجود فيه فيكون مؤمنا.

١٦- المسأله السادسة عشره : فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

قال: والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهى عن المنكر، والمندوب (١) مندوب سمعا وإلا لزم خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى.

أقول: الأمر بالمعروف هو القول الدال على الحمل على الطاعه (٢) أو نفس الحمل على الطاعه أو إرادته وقوعها من المأمور، والنهى عن المنكر هو المنع من فعل المعاصى أو القول المقتضى لذلك أو كراهه وقوعها، وإنما قلنا ذلك للاجماع على أنهما يجبان باليد واللسان والقلب، والأخير يجب مطلقا بخلاف الأولين فإنهما مشروطان بما يأتى.

وهل يجبان سمعا أو عقلا؟ اختلف الناس فى ذلك، فذهب قوم إلى أنهما يجبان سمعا للقرآن والسنة والاجماع، وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلا، واستدل المصنف على إبطال الثانى بأنهما لو وجبا عقلا لزم أحد الأمرين وهو إما خلاف الواقع أو الاخلال بحكمه الله تعالى، والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه (٣) أنهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى، فإن كل واجب عقلى يجب على كل من حصل فى حقه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إما

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٨]

ص: ٢٦٢٥

١- مجرور معطوف على الواجب صفه للمعروف أى الأمر بالمعروف المندوب، وفى (ص ز ش د ق): وبالمندوب.

٢- وفى (م) وحدها بدون (على الحمل).

٣- كما فى (ص م) وفى غيرهما: بيان الملازمه.

فاعلا- لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعا لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعا لأنه تعالى يمنع المكلفين منه، وإما غير فاعل لهما فيكون مخلا بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى.

قال: وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسده.

أقول: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثه: الأول: أن يعرف الأمر والناهي وجه الفعل، فيعرف أن المعروف معروف وأن المنكر منكر وإلا- لأمر بالمنكر ونهى عن المعروف. الثانى: تجويز التأثير، فلو عرف أن أمره ونهيه لا يؤثران لم يجبا. الثالث: انتفاء المفسده فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسده له أو لبعض إخوانه فى أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعا للضرر. فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى أن يجعله ذخرا لنا يوم المعاد (١) وأن يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه، والحمد لله وحده.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٩]

ص: ٢٦٢٦

١- وفى (ص) وحدها: ذخرا ليوم المعاد، نحو قول الخواجه فى صدر الكتاب. قال الطبرسى فى مجمع البيان فى تفسير الآيه (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران ١٠٤): فى هذه الآيه دلالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعظم موقعهما ومحلها من الدين لأنه تعالى علق الفلاح بهما، وأكثر المتكلمين على أنهما من فروض الكفائيات. ومنهم من قال: إنهما من فروض الأعيان واختاره الشيخ أبو جعفر رحمه الله. والصحيح أن ذلك إنما يجب بالسمع وليس فى العقل ما يدل على وجوبه إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر. وقال أبو على الجبائى: يجب عقلا- والسمع يؤكد.. الخ. أقول: فليتدبر فى ذلك فى قوله عز من قائل: بسم الله الرحمن الرحيم والعصر إن الانسان لفى خسر إلا- الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر جعلنا الله وإياكم من العاملين به إنه ولى التوفيق. وإلى هنا ختمت تعليقاتنا على تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد بعون الفياض على الإطلاق، وقد فرغنا من تسويدها صبيحه الأحد ثامن شهر الله المبارك من سنة ١٤٠٦ هـ- ق الموافق ٢٨ / ٢ / ١٣٦٥ هـ- ش فى دار العلم قم، دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين. وأنا العبد حسن حسن زاده الآملى.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۰]

ص: ۲۶۲۷

[شماره صفحه واقعی : ٥٨١]

ص: ٢٦٢٨

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۲]

ص: ۲۶۲۹

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۳]

ص: ۲۶۳۰

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۴]

ص: ۲۶۳۱

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۵]

ص: ۲۶۳۲

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۶]

ص: ۲۶۳۳

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۷]

ص: ۲۶۳۴

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۸]

ص: ۲۶۳۵

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۹]

ص: ۲۶۳۶

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۰]

ص: ۲۶۳۷

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۱]

ص: ۲۶۳۸

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۲]

ص: ۲۶۳۹

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدید آور: برگزیده تفسیر نمونه / مکارم شیرازی، تنظیم احمد-علی بابایی

مشخصات نشر: تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۸۶

مشخصات ظاهری: ۵ جلد.

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۶۰۵۵

توضیح: «برگزیده تفسیر نمونه»، چکیده تفسیر نمونه است که به اهتمام آقای احمد علی بابایی، در پنج جلد و در حدود سه هزار صفحه و طی سه سال کار فراهم آمده است

حجم کتاب «برگزیده تفسیر نمونه»، در حدود یک پنجم اصل آن است و مشتمل بر متن و ترجمه آیات و تفسیر فشرده ای از آن ها می باشد.

جلد اول: تفسیر سوره «فاتحه الكتاب» تا «انعام» است.

جلد دوم: تفسیر سوره «اعراف» تا «اسراء» (جزء پانزدهم قرآن مجید)

جلد سوم: تفسیر سوره «کهف» تا «احزاب»

جلد چهارم: تفسیر سوره «سبا» تا «نجم»

جلد پنجم: تفسیر سوره «قمر» تا «ناس» (در حدود سه جزء قرآن)

ص: ۱

اشاره

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۲۶۴۰

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲۶۴۱

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۲۶۴۲

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۲۶۴۳

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۲۶۴۴

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۲۶۴۵

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۲۶۴۶

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۲۶۴۷

[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۲۶۴۸

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۲۶۴۹

[شماره صفحه واقعی : ۱۱]

ص: ۲۶۵۰

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۲۶۵۱

[شماره صفحه واقعی : ۱۳]

ص: ۲۶۵۲

[شماره صفحه واقعی : ۱۴]

ص: ۲۶۵۳

[شماره صفحه واقعی : ۱۵]

ص: ۲۶۵۴

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۲۶۵۵

[شماره صفحه واقعی : ۱۷]

ص: ۲۶۵۶

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۲۶۵۷

بزرگترین سرمایه ما مسلمانان قرآن مجید است. معارف، احکام، برنامه زندگی، سیاست اسلامی، راه به سوی قرب خدا، همه و همه را در این کتاب بزرگ آسمانی می یابیم.

بنابر این، وظیفه هر مسلمان این است که با این کتاب بزرگ دینی خود روز به روز آشنا تر شود این از یکسو.

از سوی دیگر آوازه اسلام که بر اثر بیداری مسلمین در عصر ما، و بخصوص بعد از انقلاب اسلامی در سراسر جهان پیچیده است، حس کنجکاوی مردم غیر مسلمان جهان را برای آشنایی بیشتر به این کتاب آسمانی برانگیخته است، به همین دلیل در حال حاضر از همه جا تقاضای ترجمه و تفسیر قرآن به زبانهای زنده دنیا می رسد، هر چند متأسفانه جوابگویی کافی برای این تقاضاها نیست، ولی به هر حال باید تلاش کرد و خود را آماده برای پاسخگویی به این تقاضاهای مطلوب کنیم.

خوشبختانه حضور قرآن در زندگی مسلمانان جهان و بخصوص در محیط کشور ما روز به روز افزایش پیدا می کند، قاریان بزرگ، حافظان ارجمند، مفسران آگاه

[شماره صفحه واقعی : ۱۹]

ص: ۲۶۵۸

در جامعه امروز ما بحمد الله کم نیستند، رشته تخصصی تفسیر در حوزه علمیه قم به صورت یکی از رشته های تخصصی مهم درآمده و متقاضیان بسیاری دارد، درس تفسیر نیز از دروس رسمی حوزه ها و از مواد امتحانی است، و در همین راستا «تفسیر نمونه» نوشته شد، که تفسیری است سلیس و روان و در عین حال پر محتوا و ناظر به مسائل روز و نیازهای زمان، و شاید یکی از دلایل گسترش سریع آن همین اقبال عمومی مردم به قرآن مجید است.

گرچه برای تهیه این تفسیر به اتفاق گروهی از فضلاء گرامی حوزه علمیه قم (دانشمندان و حجج اسلام آقایان: محمد رضا آشتیانی - محمد جعفر امامی - داود الهامی - اسد الله ایمانی - عبد الرسول حسنی - سید حسن شجاعی - سید نور الله طباطبائی - محمود عبد اللهی - محسن قرائتی و محمد محمدی اشتهاوردی) در مدت پانزده سال زحمات زیادی کشیده شد، ولی با توجه به استقبال فوق العاده ای که از سوی تمام قشرها و حتی برادران اهل تسنن از آن به عمل آمد، تمام خستگی تهیه آن برطرف گشت و این امید در دل دوستان بوجود آمد که ان شاء الله اثری است مقبول در پیشگاه خدا.

متن فارسی این تفسیر دهها بار چاپ و منتشر شده، و ترجمه کامل آن به زبان «اردو» در (۲۷) جلد نیز بارها به چاپ رسیده است، و ترجمه کامل آن به زبان «عربی» نیز به نام تفسیر «الأمثل» اخیراً در بیروت به چاپ رسید و در نقاط مختلف کشورهای اسلامی انتشار یافت.

ترجمه آن به زبان «انگلیسی» هم اکنون در دست تهیه است که امیدواریم آن هم به زودی در افق مطبوعات اسلامی ظاهر گردد.

بعد از انتشار تفسیر نمونه گروه کثیری خواهان نشر «خلاصه» آن شدند.

چرا که مایل بودند بتوانند در وقت کوتاهتر و با هزینه کمتر به محتوای اجمالی آیات، و شرح فشرده ای آشنا شوند، و در بعضی از کلاسهای درسی که تفسیر قرآن مورد توجه است به عنوان متن درسی از آن بهره گیری شود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۲۶۵۹

این درخواست مکرر، ما را بر آن داشت که به فکر تلخیص تمام دوره (۲۷) جلدی تفسیر نمونه، در پنج جلد بیفتیم ولی این کار آسانی نبود، مدتی در باره آن مطالعه و برنامه ریزی شد و بررسیهای لازم به عمل آمد تا این که فاضل محترم جناب مستطاب آقای احمد- علی بابایی که سابقه فعالیت و پشتکار و حسن سلیقه ایشان در تهیه «فهرست موضوعی تفسیر نمونه» بر ما روشن و مسلّم بود عهده دار انجام این مهم گردید و در مدت دو سال کار مستمر شبانه روزی این مهم به وسیله ایشان انجام گردید.

اینجانب نیز با فکر قاصر خود کرارا بر نوشته های ایشان نظارت کردم و در مواردی که نیاز به راهنمایی بود به اندازه توانایی مسائل لازم را تذکر دادم، و در مجموع فکر می کنم بحمد الله اثری ارزنده و پربار به وجود آمده که هم قرآن با ترجمه سلیس را در بر دارد و هم تفسیر فشرده و گویایی، برای کسانی که می خواهند با یک مراجعه سریع از تفسیر آیات آگاه شوند، می باشد.

و نام آن برگزیده تفسیر نمونه نهاده شد.

و من به نوبه خود از زحمات بی دریغ ایشان تشکر و قدردانی می کنم، امیدوارم این خلاصه و فشرده که گزیده ای است از قسمتهای حساس، و حدیث مجملی از آن مفصل، نیز مورد قبول اهل نظر و عموم قشرهای علاقه مند به قرآن گردد و ذخیره ای برای همه ما در «یوم الجزاء» باشد.

قم- حوزه علمیه ناصر مکارم شیرازی ۱۳ رجب ۱۴۱۴ روز میلاد مسعود امیر مؤمنان حضرت علی علیه السلام مطابق با ۱۶/ ۱۰/ ۱۳۷۲

[شماره صفحه واقعی : ۲۱]

ص: ۲۶۶۰

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۲۶۶۱

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و ۲۰۶ آیه دارد

محتوای سوره

در آغاز اشاره کوتاه و گویایی به مسأله «مبدء و معاد» کرده سپس برای احیای شخصیت انسان، داستان آفرینش آدم را با اهمیت فراوان شرح می دهد. بعد پیمانهایی را که خدا از فرزندان آدم در مسیر هدایت و صلاح گرفته یک یک برمی شمرد.

سپس برای نشان دادن شکست و ناکامی اقوامی که از مسیر توحید و عدالت و پرهیزکاری منحرف می شوند، و هم برای نشان دادن پیروزی مؤمنان راستین، سرگذشت بسیاری از اقوام پیشین و انبیای گذشته مانند «نوح» و «لوط» و «شعیب» را بیان کرده، و با سرگذشت مشروح بنی اسرائیل و مبارزه «موسی» با فرعون این بخش را پایان می دهد.

در آخر سوره بار دیگر به مسأله مبدء و معاد باز می گردد و انجام و آغاز را بدین وسیله تکمیل می کند.

فضیلت تلاوت این سوره

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «هر کس سوره اعراف را در هر ماه بخواند در روز قیامت، از کسانی خواهد بود که نه ترسی بر آنهاست و نه غمی دارند (من الذین فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون) و اگر در هر جمعه بخواند، در روز قیامت از کسانی می باشد که بدون حساب به بهشت می رود».

و نیز فرمود: «در این سوره آیات محکمه ای است، «قرائت» و «تلاوت»

[شماره صفحه واقعی: ۲۳]

و «قیام به آنها» را فراموش نکنید، زیرا اینها روز رستاخیز در پیشگاه خدا برای کسانی که آنها را خوانده اند گواهی می دهند».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره الأعراف (۷): آیه ۱

(آیه ۱) - در آغاز این سوره بار دیگر به «حروف مقطعه» برخورد می کنیم که در اینجا چهار حرف: «الف، لام، میم و صاد» است (المص).

ممکن است، یکی از اهداف این حروف، جلب توجه شنوندگان، و دعوت آنها به سکوت و استماع بوده باشد، زیرا ذکر این حروف در آغاز سخن، مطلب عجیب و نوظهوری در نظر عرب بود، و حس کنجکاوی آنها را برمی انگیخت، و در نتیجه به دنباله آن نیز گوش فرا می دادند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه می فرماید: «این کتابی است که بر تو نازل شده است، و نباید از ناحیه آن هیچ گونه نگرانی و ناراحتی به خود راه دهی» (كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ).

جمله فوق به پیامبر صلی الله علیه و آله دلداری می دهد، که چون این آیات از ناحیه خداست، نباید هیچ گونه نگرانی به خود راه دهد، نه نگرانی از جهت عکس العملی که دشمنان لجوج و سرسخت در برابر آن نشان خواهند داد، و نه نگرانی از ناحیه نتیجه و برداشتی که از تبلیغ این رسالت انتظار می رود.

و در جمله بعد اضافه می کند: «هدف از نزول این کتاب انذار و بیم دادن مردم (از عواقب شوم افکار و اعمالشان است) و همچنین تذکر و یادآوری برای مؤمنان راستین» (لِتُنذِرَ بِهِ وَ ذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس روی سخن را به عموم مردم کرده، می گوید: «از آنچه از طرف پروردگارتان بر شما نازل شده است، پیروی کنید» (اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ). و به این ترتیب، سخن از پیامبر صلی الله علیه و آله و مأموریت و رسالت او شروع می شود و به وظیفه مردم منتهی می گردد.

و برای تأکید اضافه می کند: «از فرمان غیر خداوند پیروی نکنید و از انتخاب

وَلِيٍّ وَ سِرْبِ سْتِي جِزْ اُو خُو د د ا ر ی ن م ا ی ی د» (وَ لَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ اَوْلِيَاءَ).

اما چون آنها که به تمام معنی در برابر حق تسلیمند و از تذکرات، متذکر می گردند کمند، در پایان آیه می گوید: «کمتر متذکر می شوید» (قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ).

از این آیه ضمنا استفاده می شود که انسان بر سر دو راهی است، یا پذیرش ولایت و رهبری خداوند، و یا داخل شدن در (ولایت) دیگران، اگر مسیر اول را قبول کند، (ولی) او تنها خداست، اما اگر تحت ولایت دیگران قرار گیرد، هر روز باید بار کسی را بر دوش گیرد و ارباب تازه ای انتخاب کند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۴

(آیه ۴) - اقوامی که نابود شدند! این آیه و آیه بعد در واقع «فهرستی» است، اجمالی از سرگذشت اقوام متعددی همچون قوم نوح و فرعون و عاد و ثمود و لوط که بعدا خواهد آمد.

قرآن در اینجا به آنهایی که از تعلیمات انبیاء سرپیچی می کنند و به جای اصلاح خویش و دیگران بذر فساد می پاشند، شدیداً اخطار می کند که نگاهی به زندگانی اقوام پیشین بیفکنید و ببینید «چقدر از شهرها و آبادیها را ویران کردیم» و مردم فاسد آنها را به نابودی کشانیدیم! (وَ كَمْ مِنْ قَوْمٍ اَهْلَكْنَاهَا).

سپس چگونگی هلاکت آنها را چنین تشریح می کند: «عذاب دردناک ما، در دل شب (در ساعاتی که در آرامش فرو رفته بودند) یا در وسط روز، به هنگامی که پس از فعالیتهای روزانه به استراحت پرداخته بودند به سراغ آنها آمد» (فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا اَوْ هُمْ قَائِلُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه سخن را چنین ادامه می دهد: «آنها به هنگامی که در گرداب بلا گرفتار می شدند و توفان مجازات، زندگیشان را درهم می کوبید (از مرکب غرور و نخوت پیاده شده) فریاد می زدند: ما ستمگر بودیم» و اعتراف می کردند که ظلم و ستمهایشان دامانشان را گرفته است! (فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ اِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا اِلَّا اَنْ قَالُوا اِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ).

ولی اعترافی که سودی به حال آنها نداشت، زیرا یک نوع اعتراف «اجباری و اضطراری» بود که حتی مغرورترین افراد خود را از آن ناگزیر می بینند، و کمترین

[شماره صفحه واقعی : ۲۵]

نشانه ای از انقلاب روحی در آن نیست.

قابل ذکر است که این گونه آیات اخطارهای کوبنده ای است برای امروز و برای فردا، برای ما و همه اقوام آینده، زیرا در سنت و قانون الهی تبعیض مفهوم ندارد.

هم اکنون، انسان صنعتی با تمام قدرتی که پیدا کرده است، در مقابل یک زلزله، یک توفان، یک باران شدید و مانند اینها به همان اندازه ضعیف و ناتوان است که انسانهای قبل از تاریخ ناتوان بودند، بنابراین همان عواقب شوم و دردناکی که ستمکاران اقوام گذشته و انسانهای مست غرور و شهوت و افراد سرکش و آلوده پیدا کردند، از انسانهای امروز دور نیست.

سوره الأعراف (۷): آیه ۶.

(آیه ۶) - بازپرسی عمومی! در آیه قبل سخن از مجازات دنیوی ستمکاران در میان بود، در این آیه و سه آیه بعد از مجازات اخروی آنها بحث می کند و به این ترتیب پیوندی روشن دارند.

نخست به عنوان یک قانون عمومی می فرماید: «از تمام کسانی که پیامبران به سوی آنها فرستاده شدند، بطور قطع در روز قیامت سؤال می کنیم» (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ).

نه تنها از آنها سؤال می کنیم «از پیامبرانشان نیز می پرسیم» که رسالت خویش را چگونه انجام دادند (وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ).

بنابراین، هم رهبران مسؤولند و هم پیروان، هم پیشوایان و هم تابعان، منتها چگونگی مسؤولیتهای این دو گروه متفاوت است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۷.

(آیه ۷) - در این آیه برای این که کسی تصور نکند که سؤال از امتها و پیامبرانشان دلیل بر این است که چیزی از علم خدا مخفی می ماند، با صراحت و تأکید آمیخته با قسم می گوید: «ما با علم و دانش خویش تمام اعمالشان را برای آنها شرح می دهیم، زیرا ما هرگز از آنها غایب نبودیم» همه جا با آنها بودیم و در هر حال همراهشان (فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ).

سؤال برای چیست؟ ما می دانیم خدا همه چیز را می داند و اصولاً در

[شماره صفحه واقعی : ۲۶]

همه جا حاضر و ناظر است. با این حال چه نیازی به سؤال دارد که انبیاء و امتها را عموماً و بدون استثناء مورد بازپرسی قرار دهد؟! پاسخ این که: اگر سؤال برای استعلام و درک واقعیت چیزی باشد، در مورد کسی که عالم است معنی ندارد ولی اگر منظور توجه دادن خود شخص و اتمام حجت به او و امثال آن بوده باشد، هیچ مانعی ندارد، درست مثل این که ما به شخص فراموشکاری خدماتهای زیاد کرده ایم، و او به جای خدمت مرتکب خیانتهایی شده و همه این مسائل پیش ما روشن است، او را مورد بازپرسی قرار داده و می‌گوییم آیا ما این همه به تو خدمت نکردیم؟ و آیا تو حق این خدمات را ادا کردی؟ این سؤال برای کسب علم نیست بلکه برای تفهیم طرف است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۸.

(آیه ۸) - در این آیه برای تکمیل بحث رستاخیز، اشاره به مسأله «سنجش اعمال» می‌کند که نظیر آن در سوره‌های دیگر قرآن از جمله در سوره مؤمنون آیه ۱۰۲ و ۱۰۳ و سوره قارعه آیه ۶ و ۸ آمده است.

نخست می‌گوید: «مسأله توزین اعمال در آن روز حق است» (وَ الْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقُّ).

آنچه مسلم است این است که در روز رستاخیز اعمال انسان با وسیله خاصی سنجیده می‌شود نه با ترازوهایی همانند ترازوهای دنیا، و چه بسا آن وسیله همان وجود انبیاء و امامان و افراد صالح بوده باشد، و در روایاتی که از طرق اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده است این مطلب به خوبی دیده می‌شود.

حتی در این جهان نیز دوستان خدا مقیاس سنجشند، ولی از آنجا که بسیاری از حقایق در این عالم در پرده ابهام می‌ماند و در روز قیامت که - به مقتضای وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (ابراهیم / ۴۸) - روز بروز و ظهور است این واقعیتها آشکار می‌گردد.

در پایان آیه می‌فرماید: «کسانی که میزانهای (عمل) آنها سنگین است، همان رستگارانند» (فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۹.

(آیه ۹) - «و کسانی که میزانهای (عمل) آنها سبک است، افرادی هستند

[شماره صفحه واقعی: ۲۷]

که سرمایه وجود خود را، به خاطر ظلم و ستمی که نسبت به آیات ما می کردند، از دست داده اند» (وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ).

بدیهی است منظور از سبکی و سنگینی میزان اعمال، سبکی و سنگینی خود میزان نیست بلکه ارزش و وزن چیزهایی است که با میزان سنجیده می شود.

تعبیر «ظلم به آیات» اشاره به این است که این گونه اشخاص نه تنها به خود ستم می کنند، بلکه به برنامه های هدایت الهی نیز ستم کرده اند، زیرا این برنامه ها می بایست وسیله هدایت و نجات گردد، و اگر به آن بی اعتنایی شد و این اثر از آنها به دست نیامد، به آنها ستم شده است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰.

(آیه ۱۰) - مقام با عظمت انسان در جهان هستی! به دنبال آیاتی که اشاره به مبدء و معاد در آنها شده بود در این آیه و آیات بعد، «انسان» و عظمت و اهمیت مقام او و چگونگی آفرینش او و افتخاراتی که خداوند به او داده، مورد بحث قرار داده، می فرماید: «ما مالکیت و حکومت، و تسلط شما را بر زمین، مقرر داشتیم» (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ).

«و انواع وسایل زندگی را برای شما در آن قرار دادیم» (وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ). «اما با این حال کمتر شکر این همه نعمت و موهبت را به جای می آورید» (قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱.

(آیه ۱۱) - ماجرای سرکشی و عصیان ابلیس! در هفت سوره از سوره های قرآن اشاره به آفرینش انسان و چگونگی خلقت او شده است.

در آیه مورد بحث، خداوند می گوید: «ما شما را آفریدیم، و سپس صورت بندی کردیم، بعد از آن به فرشتگان (و از جمله ابلیس که در صف آنها قرار داشت اگرچه جزء آنها نبود) فرمان دادیم، برای آدم (جد نخستین شما) سجده کنند» (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ).

«همگی (این فرمان را به جان و دل پذیرفتند و) برای آدم سجده کردند، مگر ابلیس که از سجده کنندگان نبود» (فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

سجده فرشتگان برای آدم به معنی «سجده پرستش» نبوده است، زیرا پرستش مخصوص خداست، بلکه سجده در اینجا به معنی خضوع و تواضع است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲.

(آیه ۱۲) - در این آیه می گویند: خداوند «ابلیس» را به خاطر سرکشی و طغیانگری مؤاخذه کرد، فرمود: «در آن هنگام که به تو فرمان دادم، چه چیز تو را مانع شد که سجده کنی؟» (قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ).

او در پاسخ به یک عذر ناموجه متوسل گردید، «گفت: من از او بهترم، به دلیل این که مرا از آتش آفریده ای و او را از خاک و گل!» (قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ).

گویا چنین می پنداشت که آتش برتر از خاک است، و این یکی از بزرگترین اشتباهات ابلیس بود، شاید هم اشتباه نمی کرد و به خاطر تکبر و خودپسندی دروغ می گفت.

اما امتیاز آدم در این نبود که از خاک است، بلکه امتیاز اصلی او همان «روح انسانیت» و مقام خلافت و نمایندگی پروردگار بوده است.

در اینجا یک سؤال باقی می ماند، و آن این که چگونه شیطان، با خدا سخن گفت، مگر وحی بر او نازل می شده است؟

پاسخ این سؤال این است که: هیچ مانعی ندارد که خداوند با شخص دیگری نه به عنوان وحی و رسالت، بلکه از طریق الهام درونی، یا به وسیله بعضی از فرشتگان سخن بگوید، خواه این شخص از صالحان و پاکان باشد، همانند مریم و مادر موسی یا از ناصالحان باشد مانند شیطان!

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳.

(آیه ۱۳) - از آنجا که امتناع شیطان از سجده کردن، برای آدم علیه السلام یک امتناع ساده و معمولی نبود و نه یک گناه عادی محسوب می شد، بلکه یک سرکشی و تمرد آمیخته به اعتراض و انکار مقام پروردگار بود. به این جهت، مخالفت او سر از کفر و انکار علم و حکمت خدا درآورد و به همین جهت، می بایست تمام مقامها و موقعیتهای خویش را در درگاه الهی از دست بدهد، به همین سبب خداوند او را از آن مقام برجسته و موقعیتی که در صفوف فرشتگان پیدا کرده بود بیرون کرد و به او

[شماره صفحه واقعی : ۲۹]

«فرمود: از این مقام و مرتبه، فرود آی» (قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا).

سپس سر چشمه این سقوط و تنزل را با این جمله، برای او شرح می دهد که: «تو حق نداری در این مقام و مرتبه، راه تکبر، پیش گیری» (فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا).

و باز به عنوان تأکید بیشتر، اضافه می فرماید: «بیرون رو که از افراد پست و ذلیل هستی» (فَأَخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ). یعنی، نه تنها با این عمل بزرگ نشدی، بلکه به عکس به خواری و پستی گراییدی.

از این جمله به خوبی روشن می شود که تمام بدبختی شیطان، مولود تکبر او بود.

از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده که فرمود: «اصول و ریشه های کفر و عصیان، سه چیز است. حرص و تکبر و حسد، اما حرص سبب شد که آدم از درخت ممنوع بخورد، و تکبر سبب شد که ابلیس از فرمان خدا سرپیچی کند، و حسد سبب شد که یکی از فرزندان آدم دیگری را به قتل رساند!»

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴.

(آیه ۱۴) - اما داستان شیطان به همین جا پایان نیافت، او به هنگامی که خود را مطرود دستگاه خداوند دید، طغیان و لجابت را بیشتر کرد و به جای توبه و بازگشت به سوی خدا و اعتراف به اشتباه، تنها چیزی که از خدا تقاضا کرد این بود که گفت: «خدایا! مرا تا پایان دنیا مهلت ده، و زنده بگذار» (قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵.

(آیه ۱۵) - این تقاضای او به اجابت رسید و خداوند «فرمود: تو از مهلت داده شدگانی» (قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶.

(آیه ۱۶) - ولی او نمی خواست برای جبران گذشته زنده بماند و عمر طولانی کند، بلکه هدف خود را از این عمر طولانی چنین «بیان کرد: اکنون که مرا گمراه ساختی! بر سر راه مستقیم تو کمین می کنم و آنها را از راه به در می برم» (قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ). تا همانطور که من گمراه شدم، آنها نیز به گمراهی بیفتند!

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷.

(آیه ۱۷) - سپس شیطان، برای تأیید و تکمیل گفتار خود، اضافه کرد که نه

[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

ص: ۲۶۶۹

تنها بر سر راه آنها کمین می‌کنم بلکه «از پیش رو، و از پشت سر، و از طرف راست، و از طرف چپ (از چهار طرف) به سراغ آنها می‌روم، و اکثر آنها را شکرگزار نخواهی یافت» (ثُمَّ لَا تَبِئَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ).

در روایتی که از امام باقر علیه السلام نقل شده، تفسیر عمیقی برای این چهار جهت دیده می‌شود، آنجا که می‌فرماید: «منظور از آمدن شیطان به سراغ انسان از «پیش رو» این است که آخرت و جهانی را که در پیش دارد در نظر او سبک و ساده جلوه می‌دهد، و منظور از «پشت سر» این است که آنها را به گردآوری اموال و تجمع ثروت و بخل از پرداخت حقوق واجب به خاطر فرزندان و وارثان دعوت می‌کند، و منظور از «طرف راست» این است که امور معنوی را به وسیله شبهات و ایجاد شک و تردید، ضایع می‌سازد، و منظور از «طرف چپ» این است که لذات مادی و شهوات را در نظر آنها جلوه می‌دهد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۸.

(آیه ۱۸) - در این آیه بار دیگر فرمان بیرون رفتن ابلیس از حریم قرب خدا و مقام و منزلت رفیع صادر می‌شود، با این تفاوت که در اینجا حکم طرد او به صورت تحقیرآمیز و شدیدتر صادر شده است و شاید به خاطر لجاجتی بود که شیطان در مورد اصرار در وسوسه افراد انسان به خرج داد و گناه بزرگ دیگری بر گناه خود افزود به او فرمود: «از این مقام با بدترین ننگ و عار بیرون رو و باخواری و ذلت فرود آی!» (قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا).

«و سوگند یاد می‌کنم که هر کس از تو پیروی کند، جهنم را از تو و آنها پر سازم» (لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ).

سؤال: بعد از آنکه شیطان مرتکب چنان گناه بزرگی شد، چرا خداوند تقاضای او را مبنی بر ادامه حیات او پذیرفت؟

پاسخ اینکه: ادامه حیات او به عنوان وجود یک نقطه منفی برای تقویت نقاط مثبت نه تنها ضرر نداشت، بلکه مؤثر نیز بود، حتی قطع نظر از وجود شیطان، در درون خود ما، غرایز مختلفی وجود دارد، که چون در برابر نیروهای عقلانی

[شماره صفحه واقعی: ۳۱]

ص: ۲۶۷۰

و روحانی قرار گیرند، یک میدان تضاد را تشکیل می دهند که در این میدان پیشرفت و تکامل و پرورش وجود انسان صورت می گیرد.

باید توجه داشت که خداوند اگرچه شیطان را در انجام وسوسه هایش آزاد گذاشته ولی انسان را در برابر او بی دفاع قرار نداده است، زیرا نیروی عقل و خرد به او بخشیده که می تواند سدّ نیرومندی در مقابل وسوسه های شیطان به وجود آورد.

و از سوی دیگر فطرت پاک و عشق به تکامل را در درون وجود انسان به عنوان یک عامل سعادت قرار داده و از سوی سوم فرشتگانی که الهام بخش نیکبها هستند، به کمک انسانهایی که می خواهند از وسوسه های شیطان برکنار بمانند می فرستند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۹.

(آیه ۱۹) - وسوسه های شیطانی در لباسهای دلپذیر! از این به بعد فصل دیگری از سرگذشت آدم را بیان می کند، نخست خداوند به آدم و همسرش دستور می دهد که: «و ای آدم! تو و همسرت (حوّا) در بهشت سکونت اختیار کنید» (وَايَا آدَمَ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ).

از این جمله چنین استفاده می شود که آدم و حوّا در بدو خلقت در بهشت نبودند سپس به سوی بهشت راهنمایی شدند.

در این هنگام، نخستین تکلیف و امر و نهی پروردگار به این صورت، صادر شد: «شما از هر نقطه ای و از هر درختی از درختان بهشت که می خواهید تناول کنید، اما به این درخت معین نزدیک نشوید که از ستمگران خواهید بود» (فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۰.

(آیه ۲۰) - سپس شیطان که بر اثر سجده نکردن رانده در گاه خدا شده بود و تصمیم قاطع داشت تا آنجا که می تواند از آدم و فرزندان او انتقام بگیرد «به وسوسه کردن آنان مشغول شد، تا لباسهای اطاعت و بندگی خدا را از تن آنان بیرون کند، و عورت آنها را که پنهان بود آشکار سازد» (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا).

و برای رسیدن به این هدف، از عشق و علاقه ذاتی انسان به تکامل و ترقی

[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

و «زندگی جاویدان»، استفاده کرد.

لذا نخست به آدم و همسرش گفت: «خداوند شما را از این جهت نهی نکرده جز این که اگر از آن بخورید یا فرشته خواهید شد و یا عمر جاویدان پیدا می کنید» (وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ).

و به این ترتیب، فرمان خدا را در نظر آنان به گونه دیگری جلوه داد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۱.

(آیه ۲۱) - آدم با شنیدن این سخن در فکر فرو رفت، اما شیطان برای این که پنجه های وسوسه خود را بیشتر و محکمتر در جان آدم و حوّا فرو برد «سوگندهای شدیدی برای آنها یاد کرد، که من خیرخواه شما هستم!» (وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۲.

اشاره

(آیه ۲۲) - آدم که هنوز تجربه کافی در زندگی نداشت، و گرفتار دامهای شیطان و خدعه و دروغ و نیرنگ نشده بود، سر انجام تسلیم فریب شیطان شد، و به این ترتیب «شیطان» آنها را با فریب (از مقامشان) فرود آورد» (فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ).

«همین که آدم و همسرش از آن درخت ممنوع چشیدند، بلافاصله لباسهایشان از تنشان فرو ریخت اندامشان (عورتشان) آشکار گشت» (فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا).

و در حقیقت از لباس بهشتی که لباس کرامت و احترام خدا بود برهنه شدند.

قرآن سپس می گوید: هنگامی که آدم و حوّا چنین دیدند «بلافاصله از برگهای درختان بهشتی برای پوشیدن اندام خود، استفاده کردند» (وَوَطِّفْنَا يَخْصِيَةً فَمِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ). «و در این موقع از طرف خداوند ندا رسید که مگر من شما را از آن درخت نهی نکردم، مگر به شما نگفتم که شیطان دشمن آشکار و سرسخت شماست» چرا فرمان مرا به دست فراموشی سپردید و در این گرداب سقوط کردید؟» (وَوَدَّعَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقْبَلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ).

از مقایسه تعبیر این آیه با نخستین آیه ای که به آدم و حوّا اجازه سکونت در

[شماره صفحه واقعی : ۳۳]

بهشت را می داد به خوبی استفاده می شود که آنها پس از این نافرمانی، چه اندازه از مقام قرب پروردگار دور شدند.

۱- شجره ممنوعه چه درختی بوده است؟

در منابع اسلامی دو نوع تفسیر برای آن آمده است، یکی تفسیر «مادی» که طبق معروف در روایات، «گندم» بوده است و دیگری تفسیر «معنوی» که در روایات از آن تعبیر به «شجره حسد» شده است، زیرا طبق این روایات، آدم پس از ملاحظه مقام و موقعیت خود چنین تصور کرد که مقامی بالاتر از مقام او وجود نخواهد داشت، ولی خداوند او را به مقام جمعی از اولیا از فرزندان او (پیامبر اسلام و خاندانش) آشنا ساخت، او حالتی شبیه به حسد پیدا کرد، و همین شجره ممنوعه بود که آدم مأمور بود به آن نزدیک نشود.

در حقیقت طبق این روایات، آدم از دو درخت تناول کرد که یکی از مقام او پایین تر بود و او را به سوی جهان ماده می کشید و آن گندم بود، و دیگری درخت معنوی مقام جمعی از اولیاء خدا بود که از مقام و موقعیت او بالاتر قرار داشت و چون از دو جنبه از حدّ خود تجاوز کرد به آن سرنوشت گرفتار شد.

اما باید توجه داشت که این حسد از نوع حسد حرام نبوده و تنها یک احساس نفسانی بوده است، بی آنکه کمترین گامی بر طبق آن بردارد.

۲- آیا آدم گناه کرد؟

مدارک اسلامی به ما می گویند: هیچ پیامبری مرتکب گناه نمی شود، و مقام پیشوایی خلق به شخص گناهکار، واگذار نخواهد شد، و می دانیم که آدم از پیامبران الهی بود، بنابراین آنچه در پاره ای از تعبیرات در باره پیامبران در قرآن آمده است که نسبت عصیان به آنها داده شده، همگی به معنی «عصیان نسبی» و «ترک اولی» است، نه گناه مطلق.

توضیح این که: گناه بر دو گونه است، «گناه مطلق» و «گناه نسبی»، گناه مطلق همان مخالفت نهی تحریمی و مخالفت با فرمان قطعی خداوند است و هر گونه ترک واجب و انجام حرام را شامل می شود.

اما «گناه نسبی» آن است که عمل غیر حرامی از شخص بزرگی سرزند، که با

[شماره صفحه واقعی: ۳۴]

توجه به مقام و موقعیتش شایسته او نباشد.

فی المثل نمازی که ممکن است از یک فرد عادی، نماز ممتازی باشد برای اولیاء حق، گناه محسوب شود.

سایر اعمال آنها غیر از عبادات نیز چنین است، و با توجه به موقعیت آنها سنجیده می شود، به همین دلیل اگر یک «ترک اولی» از آنها سرزند، مورد عتاب و سرزنش پروردگار قرار می گیرند- منظور از ترک اولی این است که انسان کار بهتر را رها کند و سراغ کار خوب یا مباحی برود.

نهی آدم از «شجره ممنوعه» نیز یک نهی تحریمی نبود بلکه با توجه به موقعیت آدم با اهمیت تلقی شد و مخالفت با این نهی- هر چند نهی کراهتی بود- موجب چنان مؤاخذه و مجازاتی از طرف خداوند گردید.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۳.

(آیه ۲۳)- بازگشت آدم به سوی خدا! سرانجام هنگامی که آدم و حوا، به نقشه شیطانی ابلیس واقف شدند و نتیجه کار خلاف خود را دیدند به فکر جبران گذشته افتادند و نخستین گام را اعتراف به ظلم و ستم بر خویشتن، در پیشگاه خدا قرار دادند و «گفتند: پروردگار! ما بر خویشتن ستم کردیم» (قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا).

«و اگر ما را نیامرزی و رحمت خود را شامل حال ما نکنی، از زیانکاران خواهیم بود» (وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۴.

(آیه ۲۴)- گرچه توبه خالصانه آدم و همسرش در پیشگاه خدا پذیرفته شد ولی به هر حال اثر وضعی آن عمل، دامانشان را گرفت، و دستور خارج شدن از بهشت از سوی خداوند به آنها داده شد، «فرمود: فرود آید در حالی که شما با یکدیگر (انسان و شیطان) دشمن خواهید بود» (قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ).

«و زمین تا مدت معینی قرارگاه و وسیله بهره گیری شما خواهد بود» (وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۵.

(آیه ۲۵)- و «نیز به آنها گوشزد کرد، که هم در زمین زندگی می کنید و هم در آن می میرید، و از همان برای حساب در روز رستاخیز، برانگیخته خواهید شد» (قَالَ

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۶.

اشاره

(آیه ۲۶) - اخطار به همه فرزندان آدم! خداوند از این جا به بعد یک سلسله دستورات و برنامه های سازنده، برای همه فرزندان آدم، بیان می کند، که در حقیقت دنباله ای است از برنامه های آدم در بهشت.

نخست به همان مسأله لباس و پوشانیدن بدن که در سرگذشت آدم نقش مهمی داشت اشاره کرده، می فرماید: «ای فرزندان آدم! ما لباسی بر شما فرو فرستادیم، که (اندام شما را می پوشاند و) زشتیهای بدنتان را پنهان می سازد» (یا بِنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ).

ولی فایده این لباس که برای شما فرستاده ایم، تنها پوشانیدن تن و مستور ساختن زشتیها نیست بلکه «مایه زینت شماست» (و رِيشًا). لباس تجمل و زینت که اندام شما را زیباتر از آنچه هست نشان می دهد.

به دنبال این جمله که در باره لباس ظاهری سخن گفته است، قرآن بحث را به لباس معنوی کشانده و آن چنان که سیره قرآن در بسیاری از موارد است، هر دو جنبه را به هم می آمیزد و می گوید: «لباس پرهیزکاری و تقوا از آن هم بهتر است» (وَ لِبَاسِ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ).

تشبیه تقوی و پرهیزکاری به لباس، تشبیه بسیار رسا و گویایی است، زیرا همانطور که لباس هم بدن انسان را از سرما و گرما حفظ می کند، و هم سپری است در برابر بسیاری از خطرها، و هم عیوب جسمانی را می پوشاند و هم زینتی است برای انسان، روح تقوی و پرهیزکاری نیز علاوه بر پوشانیدن بشر از زشتی گناهان و حفظ از بسیاری از خطرات فردی و اجتماعی، زینت بسیار بزرگی برای او محسوب می شود زینتی است چشمگیر که بر شخصیت او می افزاید.

منظور از لباس تقوا همان «روح تقوا و پرهیزکاری» است، که جان انسان را حفظ می کند و معنی «حیاء» و «عمل صالح» و امثال آن در آن جمع است.

در پایان آیه می فرماید: «این (لباسهایی که خدا برای شما قرار داده اعم از لباس مادی و معنوی، لباس جسمانی و لباس تقوا) همگی از آیات و نشانه های خداست

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

تا بندگان متذکر نعمتهای پروردگار شوند» (ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ).

لباس در گذشته و حال -

تا آنجا که تاریخ نشان می دهد همیشه انسان لباس می پوشیده است، ولی وسایل تولید لباس در عصر ما به قدری متنوع شده و توسعه یافته است که با گذشته اصلاً قابل مقایسه نیست.

و متأسفانه، جنبه های فرعی و حتی نامطلوب و زننده لباس چنان گسترش یافته که فلسفه اصلی لباس را دارد تحت الشعاع خود قرار می دهد.

لباس عاملی شده برای انواع تجمل پرستیها، توسعه فساد، تحریک شهوات، خودنمایی و تکبر و اسراف و تبذیر و امثال آن، حتی گاه لباسهایی در میان جمعی از مردم بخصوص «جوانان غربزده» دیده می شود که جنبه جنون آمیز آن بر جنبه عقلانیتش برتری دارد و به همه چیز شباهت دارد جز به لباس.

مسأله مدیریت در لباس نه تنها ثروتهای زیادی را به کام خود فرو می کشد، بلکه قسمت مهمی از وقتها و نیروهای انسانی را نیز بر باد می دهد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۷.

(آیه ۲۷) - در این آیه خداوند به همه افراد بشر و فرزندان آدم، هشدار می دهد که مراقب فریبکاری شیطان باشند زیرا شیطان سابقه دشمنی خود را با پدر و مادر آنها نشان داده و همانطور که لباس بهشتی را بر اثر وسوسه ها از اندام آنان بیرون کرد، ممکن است لباس تقوا را از اندام ایشان بیرون نماید، لذا می گوید: «ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد، آن چنانکه پدر و مادر شما را از بهشت بیرون ساخت و لباس آنان را از اندامشان بیرون کرد، تا عورتشان را به آنها نشان دهد» (یا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا).

سپس تأکید می کند که حساب شیطان و همکارانش از سایر دشمنان جداست، «او و همکارانش شما را می بینند در حالی که شما آنها را مشاهده نمی کنید» و از چنین دشمنی باید سخت برحذر بود! (إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِمَّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ).

و در پایان آیه جمله ای بیان می کند که در حقیقت پاسخی است به یک ایراد

[شماره صفحه واقعی : ۳۷]

مهم و آن این که اگر کسی بگوید: چگونه خداوند دادگر و مهربان دشمنی را با این قدرت بر انسان مسلط ساخته، دشمنی که هیچ گونه موازنه قوا با او ندارد، به هر کجا بخواهد می رود، بدون این که کسی حضورش را احساس کند، حتی طبق بعضی از روایات در درون وجود انسان همچون جریان خون در رگها حرکت می کند! آیا این با عدالت پروردگار سازگار است؟

آیه در پاسخ این سؤال احتمالی، می گوید: «ما شیاطین را اولیاء و سرپرستان افراد بی ایمان قرار دادیم» (إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ).

یعنی، تنها پس از موافقت خود انسان است که شیطان می تواند از مرزهای روح او بگذرد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۸.

(آیه ۲۸) - در این آیه اشاره به یکی از وسوسه های مهم شیطانی می کند که بر زبان جمعی از انسانهای شیطان صفت نیز جاری می شود و آن این که: «هنگامی که عمل زشت و قبیحی را انجام می دهند (اگر از دلیل آن سؤال شود، در پاسخ) می گویند: این راه و رسمی است که نیاکان خود را بر آن یافته ایم خداوند هم ما را به آن دستور داده است» (وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا).

جالب این که قرآن در پاسخ آنها اعتنایی به دلیل اول یعنی پیروی کورکورانه از نیاکان نمی کند و تنها به پاسخ دلیل دوم قناعت کرده، می گوید: «بگو: خداوند هرگز به کارهای زشت و قبیح فرمان نمی دهد» زیرا حکم او از فرمان عقل جدا نیست (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ).

سپس با این جمله آیه ختم می شود که: «آیا به خدا نسبتهایی می دهید که نمی دانید» (أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

منظور از «فاحشه» در اینجا هر گونه کار زشت و قبیحی است که مسأله «طواف عریان» و «پیروی از پیشوایان ظلم و ستم» از مصادیق روشن آن محسوب می گردد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۹.

(آیه ۲۹) - در این آیه به اصول دستورات پروردگار در زمینه وظایف عملی در یک جمله کوتاه اشاره، شده و سپس اصول عقاید دینی یعنی، مبدء و معاد را بطور

[شماره صفحه واقعی : ۳۸]

فشرده بیان می کند نخست می گوید: ای پیامبر! «به آنان بگو: پروردگار من به عدالت دستور داده است» (قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ).

سپس دستور به یکتاپرستی و مبارزه با هر گونه شرک داده، می فرماید: «توجه قلب خویش را در هر عبادتی به او کنید» و از ذات پاک او به سوی دیگر منحرف نشوید (وَ أَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ).

«او را بخوانید و دین و آیین خود را خالص و مخصوص او قرار دهید» (وَ ادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ).

پس از تحکیم پایه توحید، توجه به مسأله معاد و رستخیز کرده، می گوید:

«همان گونه که شما را در آغاز آفرید، دگر بار در قیامت باز می گردید» (كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ).

آیه فوق یکی از کوتاهترین و جالبترین تعبیرات را در زمینه معاد جسمانی بازگو می کند، و می گوید: نگاهی به آغاز آفرینش خود کنید ببینید همین جسم شما که از مقدار زیادی آب و مقدار کمتری مواد مختلف، فلزات و شبه فلزات ترکیب شده است در آغاز کجا بود؟ آبهایی که در ساختمان جسم شما به کار رفته هر قطره ای از آن احتمالاً در یکی از اقیانوسهای روی زمین سرگردان بود و سپس تبخیر گردید و تبدیل به ابرها و به شکل قطرات باران بر زمینها فرو ریختند، و ذراتی که هم اکنون از مواد جامد زمین در ساختمان جسم شما به کار رفته، روزی به صورت دانه گندم یا میوه درخت، یا سبزیهای مختلف بود که از نقاط پراکنده زمین گردآوری شد.

بنابراین چه جای تعجب که پس از متلاشی شدن و بازگشت به حال نخستین، باز همان ذرات جمع آوری گردد و به هم پیوندند و اندام نخستین را تشکیل دهند؟

و اگر چنین چیزی محال بود چرا در آغاز آفرینش انجام شد؟ بنابراین «همان گونه که در آغاز، خدا شما را آفریده است در روز رستخیز نیز باز می گرداند».

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۰.

(آیه ۳۰) - در این آیه چگونگی عکس العملهای مردم را در برابر این دعوت (دعوت به سوی نیکیها و توحید و معاد) بیان کرده، می گوید: «جمعی را هدایت کرده و جمعی (که شایستگی نداشته اند) گمراهی بر آنها مسلّم شده است» (فَرِيقًا

[شماره صفحه واقعی: ۳۹]

هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقًّا عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ

و برای این که کسی تصور نکند بدون جهت خداوند، طایفه ای را هدایت می کند و جمع دیگری را گمراه، در جمله بعد اضافه می کند: «گروه گمراهان همانها بودند که شیاطین را اولیای خود انتخاب کرده بودند، و به جای ولایت پروردگار ولایت شیطان را پذیرفتند» (إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ).

و عجب این که با تمام گمراهی و انحراف «چنین می پنداشتند که هدایت یافتگان واقعی آنها هستند» (وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ).

این حالت مخصوص کسانی است که در طغیان و گناه فرو روند و در این حال درهای هدایت بکلی به روی آنها مسدود خواهد شد، و این همان چیزی است که خودشان برای خویشتن فراهم ساخته اند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۱.

(آیه ۳۱) - در این آیه به عنوان یک قانون همیشگی که شامل تمام اعصار و قرون می شود دستور می دهد که، «ای فرزندان آدم! زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد با خود داشته باشید» (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ).

این جمله می تواند هم اشاره به «زینتهای جسمانی» باشد که شامل پوشیدن لباسهای مرتب و پاک و تمیز، و شانه زدن موها، و به کار بردن عطر و مانند آن می شود، و هم شامل «زینتهای معنوی»، یعنی صفات انسانی و ملکات اخلاقی و پاکی نیت و اخلاص.

در جمله بعد اشاره به مواهب دیگر یعنی خوردنیها و آشامیدنیهای پاک و پاکیزه می کند، می گوید از آنها «بخورید و بنوشید» (وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا).

اما چون طبع زیاده طلب انسان، ممکن است از این دو دستور سوء استفاده کند و به جای استفاده عاقلانه و اعتدال آمیز از پوشش و تغذیه صحیح، راه تجمل پرستی و اسراف و تبذیر را پیش گیرد، بلافاصله اضافه می کند: «ولی اسراف نکنید که خدا مسرفان را دوست نمی دارد» (وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ).

کلمه «اسراف» کلمه بسیار جامعی است که هرگونه زیاده روی در کمیت و کیفیت و بیهوده گرایی و اتلاف و مانند آن را شامل می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

جمله کُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید، در آیه فوق آمده، گرچه بسیار ساده به نظر می رسد، اما امروز ثابت شده است که یکی از مهمترین دستورات بهداشتی همین است، زیرا تحقیقات دانشمندان به این نتیجه رسیده که سرچشمه بسیاری از بیماریها، غذاهای اضافی است که به صورت جذب نشده در بدن انسان باقی می ماند، این مواد اضافی هم بار سنگینی است برای قلب و سایر دستگاههای بدن و هم منبع آماده ای است برای انواع عفونتها و بیماریها! عامل اصلی تشکیل این مواد مزاحم، اسراف و زیاده روی در تغذیه و به اصطلاح «پرخوری» است، و راهی برای جلوگیری از آن جز رعایت اعتدال در غذا نیست، کسانی که این دستور را ساده فکر می کنند خوب است در زندگی خود آن را بیازمایند تا اهمیت رعایت این دستور را در سلامت جسم و تن خود ببینند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۲.

(آیه ۳۲) - در این آیه با لحن تندتری به پاسخ آنها که گمان می برند، تحریم زینتها و پرهیز از غذاها و روزیهای پاک و حلال، نشانه زهد و پارسایی و مایه قرب به پروردگار است پرداخته، می گوید: ای پیامبر! «بگو: چه کسی زینتهای الهی را که برای بندگانش آفریده و همچنین مواهب و روزیهای پاکیزه را تحریم کرده است» (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ).

سپس برای تأکید اضافه می کند: به آنها «بگو: این نعمتها و موهبتها برای افراد با ایمان در این زندگی دنیا آفریده شده (اگرچه دیگران نیز بدون داشتن شایستگی از آن استفاده می کنند) ولی در روز قیامت و زندگی عالیترا (که صفوف کاملاً از هم مشخص می شوند) اینها همه در اختیار افراد با ایمان و درستکار قرار می گیرد» و دیگران بکلی از آن محروم می شوند! (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ).

در پایان آیه به عنوان تأکید می گوید: «این چنین آیات و احکام خود را برای جمعیتی که آگاهند و می فهمند تشریح می کنیم» (كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ).

در مورد استفاده از انواع زینتها، اسلام مانند تمام موارد، حد اعتدال را

[شماره صفحه واقعی: ۴۱]

ص: ۲۶۸۰

انتخاب کرده است و استفاده کردن از زیباییهای طبیعت، لباسهای زیبا و متناسب، به کار بردن انواع عطرها، و امثال آن، نه تنها مجاز شمرده شده بلکه به آن توصیه و سفارش نیز شده است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۳.

(آیه ۳۳) - محرمات الهی! بارها دیده ایم که قرآن مجید هر گاه سخن از امر مباح یا لازمی به میان می آورد، بلافاصله از نقطه مقابل آن یعنی زشتیها و محرمات سخن می گوید، تا هر دو بحث، یکدیگر را تکمیل کنند، در اینجا نیز به دنبال اجازه استفاده از مواهب الهی و زینتها و نفی تحریم آنها، سخن از محرمات به میان آورده و بطور عموم، و سپس بطور خصوص انگشت روی چند نقطه مهم می گذارد.

در آغاز از تحریم فواحش سخن می گوید، می فرماید: ای پیامبر! «بگو:

پروردگار من تنها اعمال زشت و قبیح را حرام کرده است، اعم از این که آشکار باشد یا پنهان» (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ).

سپس موضوع را تعمیم داده، می گوید: «و (همچنین) گناه و ستم به ناحق را» (وَ الْإِثْمَ).

بار دیگر انگشت روی چند قسمت از بزرگترین گناهان گذاشته، می گوید:

«و هرگونه ستم و تجاوز به ناحق به حقوق دیگران» (وَ الْبُغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ).

سپس اشاره به مسأله شرک کرده، می گوید: و نیز پروردگار من، حرام کرده «این که چیزی را که خداوند دلیلی برای آن نازل نکرده، شریک او قرار دهید» (وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا).

آخرین چیزی را که به عنوان محرمات روی آن تکیه می کند، نسبت دادن چیزی به خدا بدون علم و آگاهی است، می فرماید: «و این که به خدا مطلبی نسبت دهید که نمی دانید» (وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۴.

(آیه ۳۴) - هر جمعیتی سرانجامی دارد! در این آیه خداوند به یکی از قوانین آفرینش یعنی فنا و نیستی ملتها، اشاره می کند و بحثهای مربوط به زندگی فرزندان آدم در روی زمین و سرانجام و سرنوشت گنهکاران که در آیات قبل گفته شد با این بحث روشنتر می شود نخست می گوید: «برای هر امتی زمان و مدت معینی

وجود دارد» (وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ).

«و به هنگامی که این اجل فرا رسد، نه لحظه ای تأخیر خواهند کرد و نه لحظه ای بر آن پیشی می گیرند» (فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ).

یعنی، ملت‌های جهان همانند افراد، دارای مرگ و حیاتند، ملت‌هایی از صفحه زمین برچیده می شوند، و به جای آنها ملت‌های دیگری قرار می گیرند، قانون مرگ و حیات مخصوص افراد انسان نیست، بلکه اقوام و جمعیتها و جامعه ها را نیز در بر می گیرد با این تفاوت که مرگ ملتها غالبا بر اثر انحراف از مسیر حق و عدالت و روی آوردن به ظلم و ستم و غرق شدن در دریای شهوات و فرو رفتن در امواج تجمل پرستی و تن پروری می باشد.

هنگامی که ملت‌های جهان در چنین مسیرهایی گام بگذارند، و از قوانین مسلم آفرینش منحرف گردند، سرمایه های هستی خود را یکی پس از دیگری از دست خواهند داد و سرانجام سقوط می کنند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۵.

(آیه ۳۵) - دستور دیگری به همه فرزندان آدم! بار دیگر خداوند فرزندان آدم را مخاطب ساخته، می گوید: «ای فرزندان آدم! اگر رسولانی از خودتان (از طرف من) به سوی شما آمدند که آیات مرا به شما عرضه می دارند (از آنها پیروی کنید) زیرا آنها که پرهیزکاری پیشه کنند و در اصلاح خویشتن و دیگران بکوشند نه وحشتی از مجازات الهی خواهند داشت و نه اندوه و غمی» (يَا بَنِي آدَمِ إِنَّمَا يُتَيْنِكُمْ رَسُولٌ مِّنكُمْ يَفْضُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۶.

(آیه ۳۶) - و در این آیه اضافه می کند: «اما آنها که آیات ما را تکذیب کنند و در برابر آن تکبر ورزند آنها اصحاب دوزخند و جاودانه در آن خواهند ماند» (وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۷.

(آیه ۳۷) - از این آیه به بعد قسمت‌های مختلف از سرنوشت شومی که در انتظار افترا گویان و تکذیب کنندگان آیات خداست، بیان شده، نخست می گوید:

«چه کسی ستمکارتر است از آنها که بر خدا دروغ می بندند و یا آیات او را تکذیب

می کنند؟ (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ).

سپس وضع آنها را به هنگام مرگ چنین توصیف می کند: «آنان چند روزی بهره خود را از آنچه برایشان مقدر شده است می برند و از نعمتهای مختلف سهم خود را می گیرند، تا (پیمانه عمرشان لبریز گردد و به اجل نهایی برسد) در این هنگام فرشتگان ما که مأمور گرفتن ارواحند به سراغ آنها می آیند تا جانشان را بگیرند» (أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوهُمْ).

به هر حال از لحظه مرگ مجازاتهایی آنها شروع می شود، نخستین بار با توبیخ و سرزنش فرشتگان پروردگار که مأمور گرفتن جانشان هستند رو برو می شوند، «آنها می پرسند کجا هستید معبودهایی که غیر از خدا می پرستیدید» و یک عمر از آنها دم می زدید و همه چیز خود را نابخردانه در پای آنها می ریختید؟ (قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ).

آنها چون دست خود را از همه چیز کوتاه می بینند و پندارهایی را که در باره معبودهای ساختگی داشتند همچون نقش بر آب مشاهده می کنند، در پاسخ می گویند: «آنها همه گم شدند و از ما دور گشتند» (قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا).

اثری از آنها نمی بینیم و هیچ گونه قدرتی بر دفاع از ما ندارند، و تمام عبادات ما برای آنها بیهوده بود، «و به این ترتیب خودشان بر ضد خود گواهی می دهند که کافر بودند» (و شَهِدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ).

در حالی که راه بازگشت به روی آنها بسته است و این نخستین تازیانه آتشین مجازات الهی است که بر روح آنها نواخته می شود.

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۸.

(آیه ۳۸) - درگیری پیشوایان و پیروان گمراه در دوزخ! در آیات گذشته صحنه ای که به هنگام مرگ و بازپرسی فرشتگان قبض ارواح رخ می دهد ترسیم شده بود و در اینجا صحنه برخورد گروههای اغوا کننده و اغوا شونده را در قیامت شرح می دهد: «در روز رستاخیز خداوند به آنها می گوید در صف گروههای مشابه خود از جن و انس که پیش از شما بودند، قرار گیرید و در آتش داخل شوید» (قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ).

[شماره صفحه واقعی: ۴۴]

هنگامی که همگی در آتش داخل شدند برخوردارشان با هم مسلکهایشان شروع می شود، برخورداری عجیب و عبرت انگیز، «هر دسته ای که وارد دوزخ می شوند به دیگری لعن و نفرین می کند» و او را مسؤول بدبختی خویش می داند (كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا).

مطلب به همین جا پایان نمی پذیرد، «هنگامی که همگی با ذلت و خواری در محیط شرر بار دوزخ قرار می گیرند (شکایت آنها به پیشگاه پروردگار از یکدیگر شروع می شود) نخست فریب خوردگان عرضه می دارند: پروردگارا! این اغواگران بودند که ما را گمراه ساختند، خدایا عذاب و کیفر آنها را مضاعف کن» کیفری به خاطر گمراهیشان، و کیفری به خاطر گمراه کردن ما (حَتَّىٰ إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَأَتِيهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ).

ولی عجیب این است که خداوند در پاسخ آنها «می فرماید: برای هر کدام (از شما) عذاب مضاعف است ولی نمی دانید!» چرا که پیروان اگر گرد پیشوایان گمراه را نگرفته بودند، قدرتی بر اغوای مردم نداشتند (قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۳۹.

(آیه ۳۹) - در این آیه پاسخ پیشوایان گمراه را چنین نقل می کند که: «آنها به پیروان خود می گویند شما هیچ تفاوت و برتری بر ما ندارید، (یعنی اگر ما گفتیم شما تأیید کردید و اگر گام برداشتیم کمک نمودید و اگر ستم نمودیم شما یار و مددکار ما بودید) بنابراین شما هم در مقابل اعمالتان عذاب دردناک الهی را بچشید» (قَالَتْ أَوْلَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَدُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۰.

(آیه ۴۰) - بار دیگر قرآن به سراغ سرنوشت افراد متکبر و لجوج یعنی آنها که زیر بار آیات پروردگار نمی روند و در برابر حق تسلیم نیستند رفته، می گوید:

«کسانی که آیات ما را تکذیب کنند و در برابر آن تکبر ورزند درهای آسمان به روی آنان گشوده نمی شود» (إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ).

در حدیثی از امام باقر علیه السلام چنین می خوانیم: «اما مؤمنان، اعمال و ارواحشان

[شماره صفحه واقعی : ۴۵]

به سوی آسمانها برده می شود و درهای آسمان به روی آنها گشوده خواهد شد، اما کافر روح و عملش را بالا می برند تا به آسمان برسد در این هنگام کسی صدا می زند آن را به سوی سجین (دوزخ) پایین ببرید».

سپس اضافه می کند: «آنها وارد بهشت نخواهند شد، تا زمانی که شتر از سوراخ سوزن بگذرد!» (وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ).

این تعبیر کنایه لطیفی از محال بودن این امر است، که راهی برای ورود افراد بی ایمان متکبر در بهشت مطلقاً موجود نیست! در پایان آیه برای تأکید و توضیح بیشتر اضافه می کند، «و این چنین گنهکاران را کیفر می دهیم» (وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۱.

(آیه ۴۱) - در این آیه، به قسمتی دیگر از مجازات دردناک آنها اشاره کرده، می گوید: «برای این گونه افراد، بسترهایی از جهنم و آتش سوزان است و روی آنها پوششهایی از همان آتش سوزان قرار دارد» (لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ).

و باز برای تأکید اضافه می کند: «این چنین ظالمان و ستمگران را کیفر می دهیم» (وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۲.

(آیه ۴۲) - آرامش کامل و سعادت جاویدان! در آیات گذشته بحث از سرنوشت منکران آیات خدا و متکبران و ظالمان بود، در اینجا آینده روشن افراد با ایمان را چنین شرح می دهد: «کسانی که ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند، ...

اهل بهشتند و جاودانه در آن خواهند ماند» (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...

أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).

ولی در میان این جمله یک جمله معترضه که اشاره به پاسخ بسیاری از سؤالات است بیان کرده، می گوید: «ما هیچ کس را جز به اندازه توانائیش تکلیف نمی کنیم» (لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)

اشاره به این که کسی تصور نکند که قرار گرفتن در صف افراد با ایمان و انجام عمل صالح در دسترس همه کس نیست، زیرا تکالیف پروردگار به اندازه قدرت

[شماره صفحه واقعی : ۴۶]

افراد است.

این آیه مانند بسیاری دیگر از آیات قرآن، وسیله نجات و سعادت جاویدان را منحصرًا ایمان و عمل شایسته معرفی می کند و به این ترتیب به عقیده خرافی مسیحیان امروز که وسیله نجات را قربانی شدن مسیح در برابر گناهان بشریت می دانند، خط بطلان می کشد، اصرار قرآن روی مسأله ایمان و عمل صالح در آیات مختلف برای کوبیدن این طرز تفکر و مانند آن است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۳.

(آیه ۴۳) - در این آیه به یکی از مهمترین نعمتهایی که خدا به بهشتیان ارزانی می دارد و مایه آرامش روح و جان آنهاست اشاره کرده، می گوید: «کینه ها و حسدها و دشمنیها را از دل آنها برمی کنیم» (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ).

در حقیقت یکی از بزرگترین ناراحتیهای انسانها در زندگی دنیا که سر چشمه پیکارهای وسیع اجتماعی می شود و علاوه بر خسارت‌های سنگین جانی و مالی آرامش روح را بکلی بر هم می زند، همین «کینه توزی» و «حسد» است.

بهشتیان بکلی از بدبختیهای ناشی از این گونه صفات و عواقب آن برکنارند، آنها با هم در نهایت دوستی و محبت و صفا و صمیمیت و آرامش زندگی می کنند، و همه از وضع خود راضیند.

قرآن پس از ذکر این نعمت روحانی، اشاره به نعمت مادی و جسمانی آنها کرده، می گوید: «از زیر قصرهای آنها نهرهای آب جریان دارد» (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ).

سپس رضایت و خشنودی کامل و همه جانبه اهل بهشت را با این جمله منعکس می کند که آنها «می گویند: حمد و سپاس مخصوص خداوندی است که ما را به این همه نعمت رهنمون شد و اگر خدا ما را راهنمایی نمی کرد، هرگز، هدایت نمی یافتیم» (وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ).

این توفیق او بود که دست ما را گرفت و از گذر گاههای زندگی عبور داد و به سر منزل سعادت رسانید. «مسلم فرستادگان پروردگار ما، حق را آوردند!» آنها راست می گفتند و ما با چشم خود درستی گفتارشان را هم اکنون می بینیم (لَقَدْ

[شماره صفحه واقعی : ۴۷]

ص: ۲۶۸۶

جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ

«در این هنگام ندایی برمی خیزد، و این جمله را در گوش جان آنها سر می دهد که این بهشت را به خاطر اعمال پاکتان به ارث بردید» (و تُوذُوا أَنْ تِلْكُمْ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۴.

(آیه ۴۴) - از این آیه استفاده می شود که بهشتیان و دوزخیان از جایگاه خود می توانند با یکدیگر سخن بگویند نخست می گویند: «بهشتیان، دوزخیان را مخاطب ساخته و صدا می زنند که ما وعده پروردگار خویش را حق یافتیم، آیا شما هم به آنچه خدا به وسیله فرستادگانش وعده داده بود، رسیدید؟» (و نادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً).

در پاسخ «می گویند: آری» همه را عین حقیقت دیدیم (قالوا نعم).

سپس اضافه می کند: «در این هنگام ندا دهنده ای در میان آنها ندا در می دهد (آنچنان که صدای او به گوش همگان می رسد) که: لعنت خدا بر ستمگران باد» (فَأَذَنَ مَوْذَنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۵.

(آیه ۴۵) - سپس ستمگران را چنین معرفی می کند: «همانها که مردم را از راه راست باز می داشتند (و با تبلیغات مسموم و زهر آگین خود، ایجاد شک و تردید در ریشه های عقاید مردم می کردند) و جاده مستقیم الهی را کج و معوج نشان می دادند، و به سرای دیگر نیز ایمان نداشتند» (الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ).

این مؤذن در روایات اسلامی، غالباً به امیر مؤمنان علی علیه السلام تفسیر شده است.

حاکم «ابو القاسم حسکانی» که از دانشمندان اهل سنت است به سند خود از «محمد بن حنفیه» از «علی» علیه السلام نقل می کند که فرمود: انا ذلك المؤذن: «آن که این ندا را سر می دهد منم» و همچنین به سند خود از ابن عباس نقل می کند که علی علیه السلام در قرآن نامهایی دارد که مردم آنها را نمی دانند، از جمله «مؤذن» در آیه شریفه فَأَذَنَ مَوْذَنٌ بَيْنَهُمْ عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ است که این ندا را سر می دهد و می گوید: الا لعنه الله على الذين

[شماره صفحه واقعی : ۴۸]

كذَّبُوا بولایتی و استخفَّوا بحقی «لعنت خدا بر آنها باد که ولایت مرا تکذیب کردند و حق مرا کوچک شمردند».

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۶.

(آیه ۴۶) - اعراف گذرگاه مهمی به سوی بهشت! در تعقیب بیان سرگذشت بهشتیان و دوزخیان این آیه و سه آیه بعد از آن در باره «اعراف» که منطقه ای است حد فاصل میان بهشت و دوزخ، با ویژگیهایی که دارد سخن می گوید.

نخست به حجابی که در میان بهشتیان و دوزخیان کشیده شده است اشاره کرده، می گوید: «میان این دو گروه حجابی قرار دارد» (وَ بَيْنَهُمَا حِجَابٌ).

از آیات بعد چنین استفاده می شود که حجاب مزبور همان «اعراف» است که مکان مرتفعی است در میان این دو گروه، که مانع از مشاهده یکدیگر می شود، البته کسانی که بر اعراف یعنی قسمتهای بالای این مانع مرتفع قرار دارند، هر دو گروه را می توانند ببینند.

سپس قرآن می گوید: «بر اعراف مردانی قرار دارند که هر یک از جهنمیان و دوزخیان را (در جایگاه خود می بینند و) از سیمایشان آنها را می شناسند» (وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ).

سپس می گوید: مردانی که بر اعراف قرار دارند «بهشتیان را صدا می زنند و می گویند: درود بر شما باد، اما خودشان وارد بهشت نشده اند، اگر چه بسیار تمایل دارند» (وَ نَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۷.

(آیه ۴۷) - «اما به هنگامی که به سوی دیگر نگاه می کنند و دوزخیان را در دوزخ می بینند (به درگاه خدا راز و نیاز می کنند و) می گویند: پروردگارا! ما را با جمعیت ستمگران قرار مده» (وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۴۸.

(آیه ۴۸) - در این آیه اضافه می کند که: «و اصحاب اعراف مردانی از دوزخیان را که از چهره و سیمایشان می شناسند صدا می زنند (و مورد ملامت و سرزنش قرار می دهند که دیدید عاقبت) گردآوری اموال و نفرت در دنیا و تکبر ورزیدن از قبول حق، به شما سودی نداد» چه شد آن مالها؟ و کجا رفتند آن

نفرات؟ و چه نتیجه ای گرفتید از آن همه کبر و خودپرستی؟ (وَ نَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ).

سوره الاعراف (۷): آیه ۴۹.

اشاره

(آیه ۴۹) - بار دیگر با همان زبان ملامت و سرزنش در حالی که اشاره به جمعی از ضعفای مؤمنان که بر اعراف قرار گرفته اند می کنند، می گویند: «آیا اینها همان کسانی هستند که شما سوگند یاد کردید هیچ گاه خداوند آنان را مشمول رحمت خود قرار نخواهد داد» (أَهُؤْلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ).

سر انجام رحمت الهی شامل حال این دسته از ضعفای مؤمنان شده و به آنها خطاب می شود که: «وارد بهشت شوید نه ترسی بر شماست و نه در آنجا غم و اندوهی دارید» (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ).

«اصحاب اعراف» چه کسانی هستند؟

از مجموع آیات و روایات چنین استفاده می شود که «اعراف» گذرگاه سخت و صعب العبوری بر سر راه بهشت سعادت جاویدان است، طبیعی است که افراد نیرومند و قوی یعنی صالحان و پاکان با سرعت از این گذرگاه عبور می کنند اما افرادی که خوبی و بدی را به هم آمیختند در این مسیر وا می مانند.

همچنین طبیعی است که سرپرستان جمعیت و پیشوایان قوم در گذرگاههای سخت همانند فرماندهانی که در این گونه موارد در آخر لشکر راه می روند تا همه سپاهیان بگذرند، در آنجا توقف می کنند تا به کمک ضعفای مؤمنان بشتابند و آنها که شایستگی نجات را دارند در پرتو امدادشان رهایی یابند.

بنابراین در اعراف، دو گروه وجود دارند، ضعیفان و آلودگانی که در رحمتند و پیشوایان بزرگ (یعنی انبیاء، امامان و صالحان) که در همه حال یار و یاور ضعیفانند.

سوره الاعراف (۷): آیه ۵۰.

(آیه ۵۰) - نعمتهای بهشتی بر دوزخیان حرام است! پس از آن که بهشتیان و دوزخیان هر کدام در محل مناسب خود مستقر شدند گفتگوهایی در میان آنها رد و بدل می شود که نتیجه آن مجازات و کیفری است روحانی و معنوی برای دوزخیان، نخست می فرماید: «دوزخیان، بهشتیان را صدا می زنند که (محبت کنید)

و مقداری آب یا از آنچه خدا به شما روزی داده، به ما ببخشید» تا عطش سوزان خود را تسکین دهیم و از آلام خود بکاهیم (وَ نَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ).

ولی بلافاصله بهشتیان دست رد بر سینه آنها زده، و «می گویند: خداوند اینها را بر کافران تحریم کرده است» (قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا عَلَى الْكَافِرِينَ).

۱- جمله «مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» (از آنچه خدا به شما روزی داده) که تعبیری است سر بسته و توأم با یک نوع ابهام نشان می دهد که حتی دوزخیان نمی توانند از ماهیت و انواع نعمتهای بهشتی آگاه شوند.

۲- جمله «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا عَلَى الْكَافِرِينَ» (خداوند آنها را بر کافران حرام کرده) اشاره به این است که بهشتیان مضایقه ای از بخشیدن این نعمتها ندارند زیرا نه چیزی از آنها کم می شود و نه در درون سینه، کینه ای نسبت به کسی دارند، ولی وضع دوزخیان آنچنان است که نمی توانند از نعمتهای بهشتی بهره گیرند، این تحریم در حقیقت یک نوع «تحریم تکوینی» است، همانند محرومیت بسیاری از بیماران از غذاهای لذیذ و رنگارنگ.

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۱.

(آیه ۵۱)- در این آیه سبب محرومیت آنها را تشریح می کند و با ذکر صفات دوزخیان روشن می سازد که این سرنوشت شوم را خودشان برای خویشان فراهم ساخته اند نخست می گوید: «آنها کسانی هستند که دین و مذهب خود را به سرگرمی و بازی گرفتند» (الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا).

«و زندگی دنیا آنها را فریب داد و مغرور ساخت» (وَ عَزَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا).

این امور سبب شد که آنها در لجنزار شهوات فرو روند و همه چیز حتی رستاخیز را به دست فراموشی بسپارند و گفتار پیامبران و آیات الهی را انکار کنند، لذا به دنبال آن اضافه می کند: «پس امروز هم ما آنها را فراموش خواهیم کرد همان گونه که آنها لقای چنین روزی را فراموش کردند و همان گونه که آیات ما را انکار نمودند» (فَالْيَوْمَ نُنَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَ مَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ).

ضمناً از این آیه استفاده می شود که نخستین مرحله گمراهی و انحراف آن

[شماره صفحه واقعی : ۵۱]

است که انسان مسائل سرنوشت ساز خود را جدی نگیرد و با آنها به عنوان یک سرگرمی و بازیچه رفتار کند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - این آیه اشاره به این است که محرومیت کفار و سرنوشت شومشان نتیجه کوتاهیها و تقصیرات خودشان است و گر نه از ناحیه خداوند هیچ گونه کوتاهی در هدایت و رهبری و ابلاغ آیات و بیان درسهای تربیتی نشده است لذا می گوید: ما در هدایت و راهنمایی آنها چیزی فروگذار نکردیم «کتابی برای آنها فرستادیم که تمام اسرار و رموز آن را با آگاهی کامل تشریح کردیم» (وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ).

«کتابی که مایه هدایت و موجب رحمت برای ایمان آورندگان بود» اگرچه افراد لجوج و خودخواه از آن بی بهره می مانند (هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - و در این آیه اشاره به طرز تفکر غلط تبهکاران و منحرفان در زمینه هدایت‌های الهی کرده، می گوید: «آیا آنها جز انتظار تأویل آیات (و فرا رسیدن تهدیدهای الهی) دارند؟ (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ).

اما چه انتظار نابجایی، زیرا هنگامی که نتایج و سرانجام این وعده های الهی را مشاهده کنند، کار از کار گذشته و راهی برای بازگشت باقی نمانده است «آن روز که تأویل آنها فرا رسد، کسانی که قبلا آن را فراموش کرده بودند می گویند: فرستادگان پروردگار ما حق را آوردند» و گفتار آنها نیز همه حق بود (يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ).

اما در این هنگام در وحشت و اضطراب فرو می روند، و به فکر چاره جویی می افتند و می گویند: «آیا (امروز) شفیعانی یافت می شوند که برای ما شفاعت کنند؟ (فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا).

و «یا (اگر شفیعانی برای ما در کار نیست و اصولاً شایسته شفاعت نیستیم) آیا ممکن است به عقب باز گردیم و اعمالی غیر آنچه انجام دادیم انجام دهیم» و تسلیم حق و حقیقت باشیم (أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ).

ولی افسوس! این بیداری بسیار دیر است، نه راه بازگشتی وجود دارد و نه

[شماره صفحه واقعی : ۵۲]

شایستگی شفاعت دارند، زیرا «آنها سرمایه های وجود خود را از دست داده و گرفتار خسران و زیانی شده اند که تمام وجودشان را در بر می گیرد» (قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ).

و بر آنها ثابت می شود که بتها و معبودهای ساختگی آنان در آنجا هیچ گونه نقشی ندارد «و معبودهایی را که به دروغ ساخته بودند همگی از نظرشان گم می شوند» (وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ).

از این آیه استفاده می شود که انسان در اعمال خود مختار و آزاد است و الّا تقاضای بازگشت به دنیا نمی کرد تا اعمال بد خود را جبران کند. و نیز استفاده می شود که جهان دیگر جای انجام عمل و کسب فضیلت و نجات نیست.

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۴

اشاره

(آیه ۵۴) - این آیه معبود حقیقی و واقعی را با ذکر صفات خاصش معرفی می کند، تا آنها که حقیقت جو هستند قبل از فرا رسیدن رستاخیز در همین جهان او را به روشنی بشناسند، نخست می گوید: «معبود و پروردگار شما آن کس است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید» (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ). یعنی «معبود» کسی جز «آفریدگار» نمی تواند باشد.

آیا جهان در شش روز آفریده شده؟

با توجه به مفهوم وسیع کلمه «ایام» (روزها) و معادل آن در زبانهای دیگر، پاسخ این سؤال روشن است، زیرا بسیار می شود که «ایام» به معنی «دورانها» به کار می رود.

بنابراین خداوند مجموعه زمین و آسمان را در شش دوران متوالی آفریده است، هر چند این دورانها گاهی به میلیونها یا میلیاردها سال بالغ شده است و علم امروز هیچ گونه مطلبی را که مخالف این موضوع باشد بیان نکرده است.

سپس قرآن می گوید: «خداوند پس از آفرینش آسمان و زمین، زمام رهبری آنها را به دست گرفت» (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ).

یعنی، نه تنها آفرینش از اوست بلکه اداره و رهبری جهان نیز با او می باشد.

و این پاسخی است به آنها که جهان را در آفرینش نیازمند به خدا می دانند نه

[شماره صفحه واقعی : ۵۳]

در بقا و ادامه هستی.

«عرش» چیست؟

عرش در لغت معانی متعددی دارد از جمله: به معنی سقف یا چیزی است که دارای سقف بوده باشد، و گاهی به معنی تختهای بلند همانند تخت سلاطین نیز آمده است.

ولی هنگامی که در مورد خداوند به کار می رود و گفته می شود «عرش خدا» منظور از آن مجموعه جهان هستی است که در حقیقت تخت حکومت پروردگار محسوب می شود.

بنابراین در آیه مورد بحث جمله «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» کنایه از احاطه کامل پروردگار و تسلط او بر تدبیر امور آسمانها و زمین بعد از خلقت آنهاست.

سپس می فرماید: «اوست که شب را همچون پوششی بر روز می افکند و روشنایی روز را با پرده های ظلمانی شب می پوشاند» (يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ).

بعد از آن اضافه می کند: «شب با سرعت به دنبال روز در حرکت است» (يَطْلُبُهُ حَثِيثًا). همانند طلبکاری که با سرعت به دنبال بدهکار می دود.

سپس می افزاید: «اوست که خورشید و ماه و ستارگان را آفریده است، در حالی که همه سر بر فرمان او هستند» (وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ).

پس از ذکر آفرینش جهان هستی و نظام شب و روز و آفرینش ماه و خورشید و ستارگان به عنوان تأکید می گوید: «آگاه باشید آفرینش و اداره امور جهان هستی تنها به دست اوست» (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ).

منظور از «الْخَلْقُ» آفرینش نخستین، و منظور از «الْأَمْرُ» قوانین و نظاماتی است که به فرمان پروردگار بر عالم هستی حکومت می کند و آنها را در مسیر خود رهبری می نماید.

به عبارت دیگر: همان طور که جهان در حدوثش نیازمند به اوست در تدبیر و ادامه حیات و اداره اش نیز وابسته به او می باشد، و اگر لحظه ای لطف خدا از آن گرفته شود نظامش بکلی از هم گسسته و نابود می گردد.

و در پایان آیه می فرماید: «پر برکت است خداوندی که پروردگار عالمیان

[شماره صفحه واقعی : ۵۴]

است» (تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ).

این جمله بعد از ذکر آفرینش و تدبیر جهان هستی یک نوع ستایش از مقام مقدس پروردگار است که وجودی مبارک، ازلی، ابدی و سرچشمه همه برکات و نیکیها و خیر مستمر می باشد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - شرایط اجابت دعا: آیه قبل با ذکر دلایل روشن این حقیقت را اثبات کرد که شایسته عبودیت و بندگی تنها خداست و به دنبال آن در اینجا دستور می دهد که «دعا و نیایش» که جان و روح عبادت است باید در برابر خدا انجام گیرد، نخست می گوید: «پروردگار خود را از روی تضرع و در پنهانی بخوانید» (ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً).

این که در آیه فوق دستور داده شده که خدا را در «خفیه» و پنهانی بخوانید برای این است که از «ریا» دورتر، و به اخلاص نزدیکتر، و توأم با تمرکز فکر و حضور قلب باشد.

و در پایان آیه می فرماید: «او (خداوند) تجاوزکاران را دوست نمی دارد» (إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ).

و این جمله معنی وسیعی دارد که هرگونه تجاوز را، اعم از فریاد کشیدن به هنگام دعا، و یا تظاهر و ریاکاری، و یا توجه به غیر خدا را به هنگام دعا، شامل می شود.

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - در این آیه اشاره به حکمی شده است که در واقع یکی از شرایط تأثیر دعا است، می فرماید: «در روی زمین فساد مکنید بعد از آن که اصلاح شده است» (وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا). بنابراین هیچ گاه دعای افراد مفسد و تبهکار به جایی نخواهد رسید.

در روایتی از امام باقر علیه السلام می خوانیم: «زمین فاسد بود و خداوند به وسیله پیامبر اسلام آن را اصلاح کرد».

باز دیگر به مسأله دعا می پردازد و یکی دیگر از شرایط آن را بازگو می کند، می گوید: «و خدا را با ترس و امید بخوانید» (وَ ادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا).

[شماره صفحه واقعی : ۵۵]

نه آن چنان از اعمال خود راضی باشید که گمان کنید هیچ نقطه تاریکی در زندگی شما نیست که این خود عامل عقبگرد و سقوط است، و نه آن چنان مأیوس باشید که خود را شایسته عفو خدا و اجابت دعا ندانید، بلکه با دو بال «بیم» و «امید» به سوی او پرواز کنید، امید به رحمتش و بیم از مسؤولیتها و لغزشهای خود.

و در پایان آیه برای تأکید بیشتر روی اسباب امیدواری به رحمت خدا، می گوید: «رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است» (إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ).

در این دو آیه اشاره به پنج قسمت از شرایط قبولی دعا شده است: نخست این که از روی تضرع و در پنهانی باشد، دیگر این که از حد اعتدال تجاوز نکند، سوم این که با تولید فساد و تبهکاری همراه نگردد، چهارم این که توأم با بیم و امید متوازن باشد، پنجم این که با نیکوکاری توأم گردد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - در آیات گذشته اشاره های مکرر به مسأله «مبدء» یعنی توحید و شناسایی پروردگار از روی اسرار جهان آفرینش شد، و در این آیه اشاره به مسأله «معاد» و رستاخیز می شود، تا این دو بحث یکدیگر را تکمیل کنند، و این سیره قرآن است که در بسیاری از موارد «مبدء» و «معاد» را با هم قرین می سازد، نخست می گوید: «او کسی است که بادهای را پیشاپیش باران رحمتش همچون بشارت دهنده ای (که از قدوم مسافر عزیزی خبر می دهد) می فرستد» (وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ).

«بادهایی که از اقیانوسها برخاسته و ابرهای سنگین بار و پر آب را با خود حمل می کند» (حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا).

«در این موقع آنها را به سوی سرزمینهای مرده و خشک و سوزان می رانیم» و مأموریت آبیاری این تشنگان را به عهده آنها می نهیم (سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ).

«و به وسیله آن، آب حیات بخش را در همه جا فرو می فرستیم» (فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ). «سپس به کمک این آب انواع میوه ها را از خاک تیره بیرون می آوریم»

[شماره صفحه واقعی : ۵۶]

فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ).

و به دنبال آن اضافه می کند: «این چنین مردگان را از زمین بیرون می آوریم» و لباس حیات را در اندامشان می پوشانیم (كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى).

این مثال را برای آن آوردیم که نمونه معاد را در این دنیا که همه سال در برابر چشم شما تکرار می شود به شما نشان دهیم «تا شاید متذکر گردید» (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - در این آیه برای این که گمان نشود یکنواخت بودن باران دلیل آن است که همه سرزمینها یکسان زنده شوند، و برای این که روشن گردد، استعدادها و آمادگیهای متفاوت سبب استفاده های مختلف از مواهب الهی می شود، می گوید: «سرزمین شیرین و پاکیزه گیاهان پربرکت و مفید و سودمند به اذن پروردگار، از آن می روید» (وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ).

«اما زمینهای شوره زار و خبیث و زشت، چیزی جز گیاهان ناچیز و کم ارزش نمی رویاند» (وَ الَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا).

و در پایان آیه می فرماید: «این چنین آیات را برای کسانی که شکر گزارند (و از آن استفاده می کنند و راه هدایت را می پویند) بیان می کنیم» (كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ).

آیه فوق در حقیقت اشاره به یک مسأله مهم است و آن این که تنها «فاعلیت فاعل» برای به ثمر رسیدن یک موضوع، کافی نیست بلکه استعداد و «قابلیت قابل» نیز شرط است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - رسالت نوح نخستین پیامبر اولوالعزم: سرگذشت نوح در سوره های مختلفی از قرآن مانند سوره هود، انبیاء، مؤمنون، شعراء و نوح مشروحا آمده است، اما در اینجا تنها فهرستی از آن در شش آیه آمده، نخست می فرماید: «ما نوح را به سوی قومش فرستادیم» (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ).

نخستین چیزی که او به آنها یادآور شد، همان توجه به حقیقت توحید و نفی هرگونه بت پرستی بود، «پس به آنها گفت: ای قوم من! خدا را بپرستید که هیچ

معبودی جز او برای شما نیست» (فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ).

نوح پس از بیدار کردن فطرت‌های خفته، آنان را از سر انجام بت پرستی بر حذر داشته و گفت: «من از عذاب روزی بزرگ بر شما می‌ترسم» (إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ).

منظور از مجازات «روز بزرگ» ممکن است همان توفان معروف نوح یا مجازات الهی در روز رستاخیز باشد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۰

(آیه ۶۰) - ولی قوم نوح به جای این که از دعوت اصلاحی این پیامبر بزرگ که توأم با نهایت خیرخواهی بود استقبال کنند، به آیین توحید بیبوندند و دست از ستم و فساد بردارند «جمعی از اشراف و ثروتمندان قوم او (که منافع خود را با بیداری مردم در خطر می‌دیدند، و مذهب او را مانعی بر سر راه هوسرانیها و هوسبازیهای خویش مشاهده می‌کردند) صریحا در جواب نوح گفتند: ما تو را در گمراهی آشکار می‌بینیم» (قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - «نوح» در برابر توهین و خشونت آنها با همان لحن آرام و متین و محبت آمیز خود در پاسخ آنها «گفت: (من نه تنها گمراه نیستم بلکه) هیچ گونه نشانه‌ای از گمراهی در من وجود ندارد، ولی من فرستاده پروردگار جهانیانم» (قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَ لَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

اشاره به این که خدایان پراکنده‌ای که شما قائل شده‌اید همه بی‌اساس است، پروردگار و رب همه جهانیان تنها خداوند یگانه یکتاست که خالق همه آنها می‌باشد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - هدف من این است که رسالت پروردگار را انجام داده و دستورات او را به شما برسانم» (أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي).

«و در این راه از هیچ گونه خیرخواهی فروگذاری نمی‌کنم» (وَ أَنصَحُ لَكُمْ).

و در پایان اضافه می‌کند: «من چیزهایی از خداوند می‌دانم که شما نمی‌دانید» (وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

این جمله ممکن است جنبه تهدید در برابر مخالفت‌های آنها داشته باشد که من مجازات‌های دردناکی از خداوند در برابر تبهاران سراغ دارم که شما هنوز

[شماره صفحه واقعی : ۵۸]

ص: ۲۶۹۷

از آن بی خریدید، و یا اشاره به لطف و رحمت پروردگار باشد که اگر در مسیر اطاعتش گام بگذارید برکات و پادشاهی از او سراغ داریم که شما به عظمت و وسعت آن واقف نیستید.

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - در این آیه گفتار دیگری را از نوح می خوانیم که در برابر اظهار تعجب قوم خود از این که چگونه ممکن است انسانی عهده دار رسالت پروردگار گردد، بیان کرده است: «آیا تعجب کرده اید که انسانی مأمور ابلاغ رسالت پروردگار گردد و دستورات بیدار کننده او بر این انسان نازل شود تا شما را از عواقب سوء اعمالتان برحذر دارد و به آیین پرهیزکاری دعوت کند و تا مشمول رحمت الهی شوید» (أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَ لِتَتَّقُوا وَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ).

یعنی، این موضوع چه جای تعجب است؟ زیرا یک انسان شایسته، استعداد انجام این رسالت را بهتر از هر موجود دیگر دارد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - ولی به جای این که دعوت چنین رهبر دلسوز و خیرخواه و آگاهی را بپذیرند، «همه گفته های او را تکذیب کردند (و در برابر دعوتش سر تسلیم فرود نیاوردند، هر چه نوح بیشتر تبلیغ می کرد، آنها بر لجاجت و سرسختی خود می افزودند) و همین سبب شد که ما نوح و آنها که با او در کشتی بودند نجات داده و تکذیب کنندگان به آیاتش را گرفتار غرقاب ساخته و هلاک کنیم» (فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَ الَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَ أَعْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا).

در پایان آیه، دلیل این کیفر سخت را چنین بیان می کند که «آنها جمعیت ناینبایی بودند» یعنی مردمی بودند کور دل و کورباطن که از مشاهده چهره حقیقت محروم بودند (إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ).

و این کوردلی نتیجه اعمال شوم و لجاجت های مستمر خودشان بود، زیرا چشم پوشی مستمر از حقایق، تدریجا چشم تیزبین عقل را ضعیف کرده و سرانجام نابینا می کند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - گوشه ای از سرگذشت قوم هود: در تعقیب ذکر رسالت نوح

[شماره صفحه واقعی : ۵۹]

و درسه‌های عبرتی که در آن نهفته بود، به سرگذشت یکی دیگر از پیامبران بزرگ یعنی هود و درگیریه‌های او با قوم و ملتش می‌پردازد، نخست می‌فرماید: «ما به سوی جمعیت عاد، برادرشان هود را فرستادیم» (وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا).

قوم «عاد» مردمی بودند که در سرزمین «یمن» زندگی می‌کردند، از نظر قدرت جسمانی و ثروت ملتی نیرومند و قوی بودند، ولی انحرافات عقیده‌ای مخصوصاً بت پرستی و مفساد اخلاقی در میان آنها غوغا می‌کرد.

سپس می‌گوید: هود دعوت خود را از مسأله توحید و مبارزه با شرک و بت پرستی شروع کرد و «به آنها گفت: ای قوم من! خداوند یگانه را بپرستید که هیچ معبودی برای شما غیر او نیست، آیا پرهیزگاری را پیشه نمی‌کنید!» (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - ولی ثروتمندان از خود راضی (الْمَلَأُ) یعنی کسانی که ظاهر آنها چشم پرکن بود، به هود همان گفتند: که قوم نوح به نوح گفته بودند، بلکه نسبت سفاهت نیز به او دادند، «اشراف کافر قوم او گفتند ما تو را در سفاهت و سبک مغزی می‌بینیم و گمان می‌کنیم تو از دروغگویان باشی!» (قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنُظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - اما هود با وقار و ادبی که مخصوص پیامبران و رهبران راستین و پاک است، بی‌آنکه از گفته آنان عصبانی و یا دلسرد و مأیوس گردد، «گفت: ای جمعیت من! هیچ‌گونه سفاهتی در من نیست و وضع رفتار و گفتار من بهترین دلیل بر سرمایه‌های عقلانی من است، من فرستاده پروردگار جهانیانم» (قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَ لَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - هود اضافه کرد: «رسالت‌های پروردگارم را به شما ابلاغ می‌کنم و من خیرخواه امینی برای شما هستم» (أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - سپس هود در برابر افرادی که از بعثت یک انسان به عنوان پیامبر در تعجب بودند به همان مطلبی اشاره می‌کند که نوح پیامبر نیز به قوم خود گفته بود

و آن این که: «آیا تعجب می کنید که از طرف پروردگار به فردی از شما وحی شود، تا شما را از کیفرهایی که به خاطر اعمالتان در پیش دارید بیم دهد!» (أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ).

سپس برای تحریک عواطف خفته آنها و برانگیختن حس شکرگزاری در درون جانشان قسمتی از نعمتهای پروردگار را، برای آنان شرح می دهد، می گوید:

«به خاطر بیاورید که خداوند شما را جانشینان قوم نوح قرار داد» (وَ اذْكُرُوا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ). و هنگامی که آنها بر اثر طغیانشان به وسیله توفان نابود شدند، سرزمینهای وسیع و گسترده آنان را با تمام نعمتهایی که داشتند در اختیار شما قرار داد.

به علاوه «و شما را از جهت خلقت (جسمانی) گسترش (و قدرت) داد» (وَ زَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً).

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - اما در مقابل این اندرزها و راهنماییهای منطقی و یادآوری نعمتهای الهی آنها که منافع مادی خود را در خطر می دیدند و قبول دعوت او را مانع هوسبازیهای خویش می دانستند، در مقام مخالفت برآمده و «گفتند: آیا به سراغ ما آمده ای که تنها خدای یگانه را پرستیم، و آنچه را پدران ما می پرستیدند، رها کنیم؟» نه هرگز چنین چیزی، ممکن نیست (قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبَدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَ نَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا).

و سرانجام برای این که امید «هود» را بکلی از خود قطع کنند و به اصطلاح حرف آخر را به او زده باشند گفتند: «اگر راست می گویی (و عذابها و مجازاتهایی را که به ما وعده می دهی حقیقت دارد) هر چه زودتر آنها را به سراغ ما بفرست و ما را محو و نابود کن!» (فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ).

یعنی ما کمترین واهمه ای از تهدیدهای تو نداریم.

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - هنگامی که سخن به اینجا رسید و آخرین حرف خود را که نشانه امتناع کامل از قبول دعوت هود بود زدند و او بکلی از هدایت آنان مأیوس شد، «به آنها گفت: اکنون که چنین است بدانید عذاب و کیفر خشم خدا بر شما مسلماً واقع

[شماره صفحه واقعی : ۶۱]

خواهد شد» (قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَ غَضَبٌ).

سپس برای این که گفتار آنها در باره بتها بدون پاسخ نماند، اضافه می کند: «آیا شما با من در مورد چیزهایی که از الوهیت جز نامی بی اثر ندارند و شما و پدرانتان اسم خدا بر آنها گذارده اید و به دروغ آثار و خاصیت‌هایی برای آنها قائل شده اید، به مجادله برخاسته اید، در حالی که هیچ گونه فرمان و حجتی خدا در این باره نازل نکرده است» (أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ).

سپس گفت: «اکنون که چنین است شما در انتظار بمانید من هم با شما انتظار می کشم» (فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ). شما در این انتظار باشید که بتها یاریتان کنند و من در انتظارم که عذاب دردناک الهی بر شما فرود آید آینده نشان خواهد داد کدامیک از این دو انتظار به حقیقت نزدیکتر خواهد بود.

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - در این آیه سرانجام کار این قوم لجوج در عبارت کوتاهی چنین بیان شده است: «ما هود و کسانی را که با او بودند به لطف و رحمت خود، رهایی بخشیدیم، و ریشه کسانی که آیات ما را تکذیب کردند و حاضر نبودند در برابر حق تسلیم شوند، قطع و نابود ساختیم» (فَأَنْجَيْنَاهُ وَ الَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ قَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ مَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - سرگذشت عبرت انگیز قوم ثمود! از این به بعد به قیام «صالح» پیامبر بزرگ خدا در میان قوم «ثمود» که در یک منطقه کوهستانی میان حجاز و شام زندگی می کردند اشاره شده، نخست می گوید: «ما به سوی قوم ثمود برادرشان صالح را فرستادیم» (وَ إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا).

پیامبر آنان صالح نیز همانند سایر پیامبران، نخستین گام را در راه هدایت آنها از مسأله توحید و یکتاپرستی برداشت و به آنها گفت: ای قوم من! خداوند یگانه را پرستش کنید که معبودی جز او ندارید» (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ).

سپس اضافه نمود: من بدون دلیل چیزی نمی گویم، «بینه و دلیل روشن از

[شماره صفحه واقعی : ۶۲]

طرف پروردگارتان برای شما آمده است و این همان شتری است که خداوند برای شما معجزه قرار داده است» (قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ).

سپس به آنها می گوید: «او را به حال خود واگذارید و بگذارید در زمین خدا به چرا پردازد، و به او آزار مرسانید که عذاب دردناکی شما را فرا خواهد گرفت» (فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - در این آیه می گوید: «به خاطر داشته باشید که خداوند شما را جانشینان در روی زمین بعد از قوم عاد قرار داد، و در آن مستقر ساخت» (وَ اذْكَرُوا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَ بَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ).

یعنی از یک سو نعمتهای فراوان الهی را فراموش نکنید و از سوی دیگر توجه داشته باشید که پیش از شما اقوام طغیانگری مانند قوم عاد بودند که بر اثر مخالفت‌هایشان به عذاب الهی گرفتار شدند و نابود گردیدند.

سپس روی بعضی از نعمتها و امکانات خداداد قوم ثمود تکیه کرده، می گوید: شما در سرزمینی زندگی دارید که هم دشتهای مسطح با خاکهای مساعد و آماده که «در دشتهایش قصرها برای خود بنا می کنید و در کوهها برای خود خانه ها می تراشید» (تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهولِهَا قُصُورًا وَ تَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا).

و در پایان آیه می گوید: «این همه نعمتهای فراوان خدا را یادآور شوید و در زمین فساد نکنید و کفران نعمت ننمایید» (فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - باز ملاحظه می کنیم که جمعیت اشراف و ثروتمندان خوش ظاهر و بد باطن سر رشته مخالفت با این پیامبر بزرگ الهی را به دست گرفتند و همان طور که قرآن می گوید: «این جمعیت اشرافی و متکبر از قوم صالح به افرادی از مستضعفان که ایمان آورده بودند گفتند: آیا به راستی شما می دانید که صالح از طرف خداوند برای راهنمایی ما فرستاده شده است» (قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ).

ولی به زودی با پاسخ قاطع آنان که حکایت از تصمیم و اراده قوی می کرد

[شماره صفحه واقعی : ۶۳]

رو برو شدند و این پاسخ را از آنان شنیدند که «گفتند: ما نه تنها می دانیم صالح فرستاده خداست بلکه ما به آنچه او مأموریت دارد، و دعوت به سوی آن می کند، ایمان آورده ایم» (قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - «این مغروران متکبر (دست از کار خود برنداشته و مجدداً برای تضعیف روحیه جمعیت مؤمنان) گفتند: ما به آنچه شما ایمان آورده اید کافریم» (قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - هنگامی که ثروتمندان متکبر و خودخواه از ایجاد زلزله در پایه های ایمان توده های مردم با ایمان مأیوس شدند، و از سوی دیگر می دیدند با وجود «ناقه» که معجزه صالح محسوب می شد، سمپاشیهای آنها به جایی نمی رسد، تصمیم به نابود کردن ناقه گرفتند، و قبل از هر چیز «آن را پی کردند و کشتند و از فرمان خدا سر برتافتند» (فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ). و به این نیز قناعت نکردند بلکه به سراغ صالح آمدند و صریحاً به او «گفتند:

ای صالح! اگر تو فرستاده خدا هستی هر چه زودتر عذاب الهی را به سراغ ما بفرست» (وَقَالُوا يَا صَالِحُ أَتِنَّا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ).

این سخن در حقیقت برپا ساختن یک نوع جنگ اعصاب در مقابل صالح و برای تضعیف روحیه «صالح» و مؤمنان بود.

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۸

اشاره

(آیه ۷۸) - هنگامی که آنها ستیزه جویی و طغیانگری را به آخر رساندند و آخرین بارقه آمادگی ایمان را در وجود خود خاموش ساختند، مجازات الهی که طبق قانون انتخاب اصلح و از میان بردن موجودات فاسد و مفسد صورت می گیرد به سراغ آنها آمد و «آن چنان زمین لرزه ای قصرها و خانه های مستحکمشان را تکان داد و فرو ریخت (و زندگی پرزرق و برق آنها را در هم کوبید) که صبحگاهان تنها جسم بی جان آنها در خانه هایشان باقی مانده بود» (فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ).

قوم نمود به چه وسیله نابود شدند؟

از آیه فوق استفاده می شود که

[شماره صفحه واقعی : ۶۴]

ص: ۲۷۰۳

وسيله نابودی این قوم سرکش، زلزله بود، اما از آیه ۱۳ سوره فصلت بر می آید که صاعقه آنها را نابود کرد، و در آیه ۵ سوره حاقه می خوانیم به وسیله یک عامل ویرانگر (طاغیه) از میان رفتند. باید بگوییم این هر سه عامل به یک چیز بازگشت می کنند، یعنی نخست صاعقه تولید می شود و به دنبال آن زمین لرزه به وجود می آید، و اما «طاغیه» به معنی موجودی است که از حد خود تجاوز کند و این هم، با زلزله سازگار است و هم با صاعقه، بنابراین تضادی در میان آیات نیست.

سوره الأعراف (۷): آیه ۷۹

(آیه ۷۹) - در این آیه می گوید: «بعد از این جریان صالح از آنها روی برتافت و به آنها گفت: من حق رسالت پروردگارم را ادا کردم و آنچه گفتنی بود به شما گفتم و از نصیحت و خیرخواهی کوتاهی نکردم، لکن شما خیرخواهان را دوست ندارید» فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَهُ رَبِّي وَ نَصَحْتُ لَكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۰

(آیه ۸۰) - سرنوشت دردناک قوم لوط: قرآن، صحنه عبرت انگیز دیگری از سرگذشت پیامبران را بازگو می کند و هدف آیات پیشین را تعقیب و تکمیل می نماید، و آن سرگذشت پیامبر بزرگ خدا «لوط» و قوم اوست.

نخست می گوید: «به خاطر بیاورید لوط پیامبر را هنگامی که به قوم خود گفت: آیا شما عمل زشت و ننگینی انجام می دهید که احدی از جهانیان تاکنون مرتکب آن نشده است؟» (وَ لوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۱

(آیه ۸۱) - در این آیه گناهی را که در آیه قبل بطور سر بسته ذکر شده بود، تشریح می کند و می گوید: «شما از روی شهوت به سراغ مردان می روید، و از زنان صرف نظر می کنید» (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ).

چه انحرافی از این بدتر و بالاتر که وسیله تولید نسل را که آمیزش زن و مرد است و خداوند آن را بطور غریزی در هر انسانی قرار داده، رها کنند، و سراغ «جنس موافق» بروند کاری که اصولاً- برخلاف فطرت و ساختمان طبیعی جسم و روح انسان و غریزه تحریف نیافته اوست. و در پایان آیه به عنوان تأکید می گوید: «بلکه

[شماره صفحه واقعی : ۶۵]

شما جمعیت اسراف کارید» (بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ). یعنی از حدود الهی قدم بیرون گذارده و در سنگلاخ انحراف و تجاوز از مرز فطرت سرگردان شده اید.

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۲

(آیه ۸۲) - در این آیه اشاره به جواب لجوجانه و غیر منطقی قوم لوط کرده، می گوید: «از آنها هیچ گونه جوابی در برابر دعوت این پیامبر خیرخواه و دلسوز و مصلح نداشتند جز این که با خشم و عصبانیت گفتند: لوط و پیروان او را از شهر خود بیرون کنید (گناهشان چیست؟ گناهشان این است) که مردمی پاکند و گناه نمی کنند!» و نه تنها با ما هم صدا نمی شوند، بلکه مزاحم ما نیز هستند! (وَ مَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ).

این احتمال نیز در تفسیر جمله «إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ» وجود دارد، که قوم لوط می خواستند این پیامبر و پیروانش را متهم به تظاهر و ریاکاری کنند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - با توجه به آنچه در سه آیه فوق بیان شد، هر داور منصفی می تواند حکم محکومیت چنین قوم و ملتی را صادر کند.

لذا در این آیه خداوند می فرماید: «چون کار به اینجا رسید ما لوط و پیروان واقعی و خاندانش را که پاکدامن بودند، نجات بخشیدیم جز همسرش که او را در میان قوم تبهکار رها ساختیم» زیرا او هم از نظر عقیده و آیین و مذهب با آنان هماهنگ بود (فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - در این آیه اشاره بسیار کوتاه و پرمعنی به مجازات شدید و وحشتناک این قوم کرده، می گوید: «ما بارانی بر آنها فرستادیم» اما چه بارانی؟! بارانی از سنگ که آنها را در هم می کوبید و نابود می کرد (وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا).

«اکنون تماشا کن بین سرانجام کار مجرمان به کجا کشید» (فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ).

گرچه روی سخن در اینجا به پیامبر است اما پیداست که هدف عبرت گرفتن همه افراد با ایمان می باشد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - رسالت شعیب در مدین: شعیب که نسبش طبق تواریخ با چندین واسطه به «ابراهیم» می‌رسید، به سوی اهل مدین
مبعوث گردید، «مدین» از

[شماره صفحه واقعی: ۶۶]

ص: ۲۷۰۵

شهرهای شام بود و مردمی تجارت پیشه و مرفه داشت، که در میان آنها بت پرستی و همچنین تقلب و کم فروشی در معامله کاملاً رایج بود- شرح درگیری این پیامبر بزرگ با اهل «مدین» در سوره های متعددی از قرآن مخصوصاً سوره «هود» و «شعرا» آمده است.

در این آیه خداوند می فرماید: «ما به سوی مردم مدین، برادر آنها شعیب را فرستادیم» (وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا).

سپس اضافه می کند که شعیب دعوت خود را همانند پیامبران دیگر از مسأله توحید شروع کرد و «صدا زد ای قوم من! خداوند یگانه را پرستید که هیچ معبودی جز او برای شما نیست» (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ).

و گفت این حکم علاوه بر این که فرمان عقل است به وسیله «دلایل روشنی که از طرف خداوند برای شما آمده» نیز اثبات شده است (قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ).

پس از دعوت به توحید، به مبارزه با مفسد اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی آنها برخاسته نخست آنان را که آلوده کم فروشی و تقلب و تزویر در معامله بودند از این کار باز می دارد و می گوید: اکنون که راه خدا برای شما آشکار شده «حق پیمانانه و وزن را ادا کنید و از حقوق مردم چیزی کم نگذارید» (فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ).

سپس به یکی دیگر از کارهای خلاف آنها اشاره کرده، می گوید: «در روی زمین بعد از آن که (در پرتو ایمان و کوششهای انبیاء) اصلاح شده است، فساد نکنید» (وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا).

مسلم است که از تولید فساد، اعم از فساد اخلاقی یا بی ایمانی یا نامنی، هیچ کس بهره ای نمی گیرد، لذا در آخر آیه اضافه می کند: «این به سود شماست اگر ایمان داشته باشید» (ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۶

(آیه ۸۶)- در این آیه به چهارمین نصیحت شعیب، اشاره شده است، آنجا که می گوید: «شما بر سر راه مردم با ایمان ننشینید و آنها را تهدید نکنید و مانع راه

[شماره صفحه واقعی: ۶۷]

خدا نشوید و با القای شبهات راه مستقیم حق را در نظر آنها کج و معوج نشان ندهید» (وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا).

و در پایان آیه پنجمین نصیحت شعیب که یادآوری نعمتهای پروردگار برای تحریک حس شکرگزاری آنهاست آمده: «و به خاطر بیاورید هنگامی که افراد کمی بودید سپس خداوند جمعیت شما را زیاد کرد و نیروی انسانی شما را فزونتر ساخت» (وَ اذْكُرُوا اِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ كُمْ).

از جمله فوق استفاده می شود که در اکثر موارد کثرت نفرات، می تواند سر چشمه قدرت و عظمت و پیشرفت جامعه باشد.

«و نیز خوب بنگرید که سر انجام کار مفسدان به کجا منتهی شد» و به دنبال آنها گام بردارید (وَ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۷

(آیه ۸۷) - در این آیه که در واقع پاسخی است به بعضی از گفته های مؤمنان و کافران، شعیب می گوید: «اگر طایفه ای از شما به آنچه من مبعوث شده ام ایمان آورده و جمعیت دیگری ایمان نیاورده اند (نباید موجب غرور کافران و یأس مؤمنان گردد) شما صبر کنید تا خداوند میان ما حکم کند که او بهترین حاکمان است» (وَ اِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي اُرْسِلْتُ بِهِ وَ طَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ). یعنی، آینده نشان خواهد داد، چه کسانی بر حق بوده اند و چه کسانی بر باطل.

آغاز جزء نهم قرآن مجید

ادامه سوره اعراف

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۸

(آیه ۸۸) - در این آیه و آیه بعد عکس العمل قوم مستکبر شعیب در برابر سخنان منطقی این پیامبر بزرگ بیان شده است. قرآن می گوید: «اشراف زورمند و متکبر قوم شعیب به او گفتند سوگند یاد می کنیم که قطعاً، هم خودت و هم کسانی را که به تو ایمان آورده اند، از محیط خود بیرون خواهیم راند، مگر این که هر چه زودتر به آیین ما باز گردید» (۱) (قَالَ الْمَلَأُ

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

۱- البته مخالفان تهدیدهای دیگری نیز داشته اند که در سایر آیات مربوط به شعیب بحث خواهد شد.

الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَوْمِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا

«

پاسخی که شعیب در برابر این همه تهدید و خشونت به آنها داد خیلی ساده و ملایم و منطقی بود، «گفت: آیا (می خواهید ما را به آیین خودتان بازگردانید) اگر چه مایل نباشیم» (قَالَ أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - در این آیه شعیب چنین ادامه می دهد: «اگر ما به آیین بت پرستی شما باز گردیم، و بعد از آن که خدا ما را نجات داده خود را به این پرتگاه بیفکنیم، بر خدا افترا بسته ایم» (قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا).

سپس اضافه می کند: «ممکن نیست ما به آیین شما باز گردیم مگر این که خدا بخواهد» (وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا).

و بلافاصله اضافه می کند که خداوند نیز چنین دستوری نخواهد داد، «چرا که او از همه چیز آگاه است و به همه چیز احاطه علمی دارد» (وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا).

بنابراین هرگز ممکن نیست او از دستوری که داده باز گردد، زیرا کسی که از دستورش برمی گردد، که علمش محدود باشد و اشتباه کند و از دستور خود پشیمان گردد، اما آن کس که احاطه علمی به همه چیز دارد، تجدید نظر برای او ممکن نیست.

سپس برای این که به آنها حالی کند از تهدیدشان هراسی ندارد و محکم بر جای خود ایستاده است، می گوید: «توکل و تکیه ما تنها به خداست» (عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا).

و سرانجام برای این که حسن نیت خود را ثابت کند و چهره حقیقت طلبی و مسالمت جویی خویش را آشکار سازد، تا دشمنانش او را متهم به ماجراجویی و غوغا طلبی نکنند، می گوید: «پروردگارا! میان ما و جمعیت ما به حق حکم

[شماره صفحه واقعی : ۶۹]

ص: ۲۷۰۸

و داوری کن، و مشکلات و گرفتاریهای ما را برطرف ساز، و درهای رحمت را به سوی ما بگشا که بهترین گشایندگانی»
(رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۰

(آیه ۹۰) - در این آیه از تبلیغاتی که مخالفان شعیب در برابر تابعان او می کردند سخن به میان آورده، می گوید: «اشراف و متکبران خودخواهی که از قوم شعیب راه کفر را پیش گرفته بودند (به کسانی که احتمال می دادند تحت تأثیر دعوت شعیب واقع شوند) می گفتند: اگر از شعیب پیروی کنید بطور مسلم از زیانکاران خواهید بود» (وَ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِيَنَّ أَبْغُتُمْ شُعَيْبًا إِنْ كُمْ إِذَا لَخَسِرُونَ).

و منظورشان همان خسارتهای مادی بود که دامنگیر مؤمنان به دعوت شعیب می شد، زیرا آنها مسلماً بازگشت به آیین بت پرستی نمی کردند، و بنابراین می بایست به زور از آن شهر و دیار اخراج شوند و املاک و خانه های خود را بگذارند و بروند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۱

(آیه ۹۱) - هنگامی که کارشان به اینجا رسید و علاوه بر گمراهی خویش در گمراه ساختن دیگران نیز اصرار ورزیدند، و هیچ گونه امیدی به ایمان آوردن آنها نبود، مجازات الهی به حکم قانون قطع ریشه فساد به سراغ آنها آمد، «پس زلزله سخت و وحشتناکی آنها را فراگرفت، آنچنان که صبحگاهان همگی به صورت اجساد بی جانی در درون خانه هایشان افتاده بودند» (فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثْمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۲

(آیه ۹۲) - سپس ابعاد وحشتناک این زلزله عجیب را با این جمله تشریح کرده، می گوید: «آنها که شعیب را تکذیب کردند، آنچنان نابود شدند که گویا هرگز در این خانه ها سکنی نداشتند!» (الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا).

و در پایان آیه می فرماید: «آنها که شعیب را تکذیب کردند، زیانکار بودند» نه مؤمنان (الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - در این آیه آخرین گفتار شعیب را می خوانیم که: «او از قوم گنهکار

[شماره صفحه واقعی : ۷۰]

ص: ۲۷۰۹

روی برگردانید و گفت: من رسالات پروردگارم را ابلاغ کردم، و به مقدار کافی نصیحت نمودم و از هیچ گونه خیرخواهی فروگذار نکردم» (فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ).

«با این حال چگونه به حال این جمعیت کافر تأسف بخورم» (فَكَيْفَ آسَى عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ).

زیرا آخرین تلاش و کوشش برای هدایت آنها به عمل آمد ولی در برابر حق سر تسلیم فرود نیاوردند، و می بایست چنین سرنوشت شومی را داشته باشند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۴

(آیه ۹۴) - اگر هشدارها مؤثر نیفتد: این آیه که بعد از ذکر سرگذشت جمعی از پیامبران بزرگ و پیش از پرداختن به سرگذشت موسی بن عمران آمده، اشاره به چند اصل کلی است که در همه ماجراها حکومت می کند، نخست می گوید: «و ما در هیچ شهر و آبادی، پیامبری نفرستادیم مگر این که اهل آن را به ناراحتیها و خسارتها گرفتار ساختیم شاید (به خود آیند، و به سوی خدا) باز گردند و تضرع کنند!» (وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ).

و این به خاطر آن است که مردم تا در ناز و نعمتند کمتر گوش شنوا و آمادگی برای پذیرش حق دارند اما هنگامی که در تنگنای مشکلات قرار می گیرند و نور فطرت و توحید آشکارتر می گردد، بی اختیار به یاد خدا می افتند و دلهایشان آماده پذیرش می گردد، ولی این بیداری که در همه یکسان است در بسیاری از افراد زود گذر و ناپایدار است و به مجرد، برطرف شدن مشکلات بار دیگر در خواب غفلت فرو می روند ولی برای جمعی نقطه عطفی در زندگی محسوب می شود و برای همیشه، به سوی حق باز می گردند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۵

(آیه ۹۵) - لذا در این آیه می گوید: هنگامی که آنها در زیر ضربات حوادث و فشار مشکلات تغییر مسیر ندادند و همچنان در گمراهی خود باقی ماندند «سپس ما مشکلات را از آنها برداشتیم و به جای آن گشایش و نعمت قرار دادیم، تا آنجا که (بار دیگر زندگانی آنها رونق گرفت و کمبودها به فزونی تبدیل شد و) مال و نفقات

[شماره صفحه واقعی : ۷۱]

آنها فراوان گردید» (ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا).

به هنگام برطرف شدن مشکلات، به جای این که به این حقیقت توجه کنند که «نعمت» و «نقمت» به دست خداست و رو به سوی او آورند، برای اغفال خود به این منطق متشبث شدند، که اگر برای ما مصائب و گرفتاریهایی پیش آمد، چیز تازه ای نیست «و گفتند: پدران ما نیز گرفتار چنین مصائب و مشکلاتی شدند» (وَ قَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَ السَّرَّاءُ). دنیا فراز و نشیب دارد و برای هر کس دوران راحتی و سختی بوده است، سختیها امواجی ناپایدار و زود گذرند.

در پایان، قرآن می گوید: هنگامی که کار به اینجا رسید و از عوامل تربیت کمترین بهره ای نگرفتند، بلکه بر غرور خود افزودند، «ناگاه آنها را به مجازات خود گرفتیم، در حالی که آنها هیچ خبر نداشتند و غافلگیر شدند» و به همین جهت مجازات برای آنها، سخت دردناک بود (فَأَخَذْنَا هُمْ بِعُنُقِهِمْ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۶

(آیه ۹۶) - عمران و آبادی در سایه ایمان و تقوا: در این آیه و آیات بعد برای نتیجه گیری از آیات قبل می گوید: «اگر مردمی که در این آبادیها و نقاط دیگر روی زمین زندگی داشته و دارند (به جای طغیان و سرکشی و تکذیب آیات پروردگار و ظلم و فساد) ایمان می آوردند، و در پرتو آن تقوا و پرهیزکاری پیشه می کردند (نه تنها مورد خشم پروردگار و مجازات الهی واقع نمی شدند، بلکه) درهای برکات آسمان و زمین را به روی آنها می گشودیم» (وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ).

منظور از برکات زمین و آسمان نزول باران و رویدن گیاهان می باشد.

ولی متأسفانه آنها صراط مستقیم که راه سعادت و خوشبختی و رفاه و امنیت بود رها ساختند، «و پیامبران خدا را تکذیب کردند (و برنامه های اصلاحی آنها را زیر پا گذاشتند) ما هم به جرم اعمالشان، آنها را کیفر دادیم» (وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَا هُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۷

(آیه ۹۷) - در این آیه به عنوان تأکید بیشتر روی عمومیت این حکم و این که قانون فوق مخصوص اقوام پیشین نبوده بلکه امروز و آینده را نیز در بر می گیرد،

[شماره صفحه واقعی : ۷۲]

می گوید: «آیا اهل آبادیها، خود را از مجازاتهای ما در امان می دانند که شب هنگام در موقعی که در خواب خوش آرمیده اند (به صورت صاعقه ها و زلزله ها و مانند آن) بر آنها فرو ریزد» (أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۸

(آیه ۹۸) - «و یا این که مجازاتهای ما به هنگام روز در موقعی که غرق انواع بازیها و سرگرمیها هستند دامان اهل این آبادیها را بگیرد» (أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يُلْعَبُونَ).

یعنی، آنها در همه حال در روز و شب، در خواب و بیداری، در ساعات خوشی و ناخوشی همه در دست قدرت خدا قرار دارند، و با یک فرمان می تواند همه زندگی آنها را در هم بیچد، آری تنها در یک لحظه و بدون هیچ مقدمه ممکن است انواع بلاها بر سر این انسان بی خبر فرود آید.

سوره الأعراف (۷): آیه ۹۹

(آیه ۹۹) - در این آیه باز به شکل دیگر و به بیان تازه ای این حقیقت را تأکید می کند و می گوید: «آیا این مجرمان از مکر الهی ایمنند؟ در حالی که هیچ کس جز زیانکاران خود را از مکر خداوند در امان نمی دانند» (أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ).

منظور از «مکر الهی» آن است که خداوند، مجرمان را با نقشه های قاطع و شکست ناپذیر بدون اختیار خودشان از زندگانی مرفّه و هدفهای خوشگذرانی باز می دارد، و این اشاره به همان کیفرها و بلاهای ناگهانی و بیچاره کننده است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۰

(آیه ۱۰۰) - در این آیه بار دیگر برای بیدار ساختن اندیشه های خفته اقوام موجود و توجه دادن آنان به درسهای عبرتی که در زندگانی پیشینیان بوده است می گوید: «آیا کسانی که وارث روی زمین بعد از صاحبان آن می شوند، از مطالعه حال پیشینیان متنبه نشدند: که اگر ما بخواهیم می توانیم آنها را نیز به خاطر گناهانشان هلاک کنیم» و به همان سرنوشت مجرمان گذشته گرفتار سازیم (أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ بِدُنُوبِهِمْ).

و نیز می توانیم آنها را زنده بگذاریم، ولی به خاطر غوطه ور شدن در گناه و فساد «بر دلهایشان مهر می نهم (درک و شعور و حس تشخیص را از آنها می گیریم)

[شماره صفحه واقعی: ۷۳]

نچنان که هیچ حقیقتی را نشوند» و هیچ اندرزی را نپذیرند و در زندگی حیران و سرگردان شوند (وَ نَطْبَعُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۱

(آیه ۱۰۱) - در این آیه و آیه بعد باز هم تکیه روی عبرتهایی است که از بیان سرگذشتهای اقوام پیشین گرفته می شود، ولی روی سخن در اینجا به پیامبر صلی الله علیه و آله است اگرچه هدف در واقع همه هستند.

نخست می گوید: «اینها آبادیها و شهرها و اقوامی هستند که اخبار و سرگذشت آنها را برای تو بیان می کنیم» (تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا).

سپس می گوید: چنان نبود که آنها بدون اتمام حجت، هلاک و نابود شوند، بلکه، «بطور مسلم پیامبران با دلایل روشن، به سراغ آنها آمدند» و نهایت تلاش و کوشش را در هدایت آنها کردند (وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ).

«اما آنها (در برابر تبلیغات مستمر، و دعوت پی گیر انبیاء مقاومت به خرج دادن و روی حرف خود ایستادند، و) حاضر نبودند آنچه را قبلاً تکذیب کردند بپذیرند و به آن ایمان بیاورند» (فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ).

در جمله بعد علت این لجاجت و سرسختی را چنین بیان می کند: «این چنین خداوند بر دلهای کافران نقش بی ایمانی و انحراف را ترسیم می کند و بر قلوبشان مهر می نهد» (كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ).

یعنی، کسانی که در مسیرهای غلط گام بر می دارند، بر اثر تکرار و ادامه عمل، انحراف و کفر و ناپاکی آنچنان بر دلهای آنها نقش می بندد، که همچون نقش سکه ثابت می ماند و این از قبیل اثر و خاصیت عمل است که به خداوند نسبت داده شده، زیرا مسبب تمام اسباب، اوست.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۲

(آیه ۱۰۲) - در این آیه دو قسمت دیگر از نقطه های ضعف اخلاقی این جمعیتها که سبب گمراهی و نابودی آنها گردیده، بیان شده است.

نخست می گوید آنها افراد پیمان شکن بودند: «و ما برای اکثریت آنها عهد و پیمان ثابتی نیافتیم» (وَ مَا وَحَدَّثْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ).

این عهد و پیمان ممکن است اشاره به «عهد و پیمان فطری» باشد که

خداوند به حکم آفرینش و فطرت از همه بندگان خود گرفته است.

و یا عهد و پیمانهای که پیامبران الهی از مردم می گرفتند، بسیاری از مردم آن را می پذیرفتند و سپس می شکستند.

و یا اشاره به همه پیمانها اعم از «فطری» و «تشریحی» بوده باشد.

روح پیمان شکنی یکی از عوامل مخالفت با پیامبران و اصرار در پوییدن راه کفر و نفاق و گرفتار شدن به عواقب شوم آن است.

سپس به عامل دیگر اشاره کرده، می گوید: «اکثر آنها را فاسد و خارج از اطاعت فرمان یافتیم» (وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ).

یعنی روح تمرد و قانون شکنی و خروج از نظامات آفرینش و قوانین الهی یکی دیگر از عوامل ایستادگی و پافشاری آنها در کفر و بی ایمانی بود.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۳

(آیه ۱۰۳) - خاطره درگیریهای موسی و فرعون! در این آیه و آیات فراوان دیگری که بعد از آن می آید، داستان موسی بن عمران و سرگذشت درگیریهای او با فرعون و فرعونیان و سرانجام کار آنها بیان شده است.

بطور کلی زندگی این پیامبر بزرگ یعنی موسی بن عمران را در پنج دوره می توان خلاصه کرد:

۱- دوران تولد و حوادثی که بر او گذشت.

۲- دوران فرار او از مصر و زندگی او در سرزمین «مدین».

۳- دوران بعثت و درگیریهای فراوانی که با فرعون و دستگاه او داشت.

۴- دوران نجات او و بنی اسرائیل از چنگال فرعونیان.

۵- دوران درگیریهای موسی با بنی اسرائیل! در این آیه می فرماید: «بعد از اقوام گذشته (یعنی قوم نوح، هود، صالح و مانند آنها) موسی را با آیات خود به سوی فرعون و فرعونیان مبعوث کردیم» (ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ).

فرعون، اسم عام است که به تمام سلاطین مصر در آن زمان گفته می شد.

سپس می فرماید: «آنها نسبت به آیات الهی ظلم و ستم کردند» (فَطَلَّمُوا بِهَا).

و در پایان اضافه می کند: «بنگر سر انجام کار مفسدان چگونه بود؟! (فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ).

جمله فوق یک اشاره اجمالی به نابودی فرعون و قوم سرکش اوست که شرح آن بعدا خواهد آمد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۴

(آیه ۱۰۴) - آیه قبل اشاره بسیار کوتاهی به مجموع برنامه رسالت موسی و درگیریهای او با فرعون و عاقبت کار آنها بود، اما در آیات بعد همین موضوع بطور مشروحتر مورد بررسی قرار گرفته، نخست می گوید: «و موسی گفت: ای فرعون! من فرستاده پروردگار جهانیانم» (وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

و این نخستین برخورد موسی با فرعون و چهره ای از درگیری «حق» و «باطل» است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۵

(آیه ۱۰۵) - در این آیه می خوانیم که موسی به دنبال دعوی رسالت پروردگار می گوید: اکنون که من فرستاده او هستم «سزاوار است که در باره خداوند جز حق نگویم» زیرا فرستاده خداوندی که از همه عیوب، پاک و منزّه است، ممکن نیست دروغگو باشد. (حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ) سپس برای تثبیت دعوی نبوت خویش اضافه می کند: چنان نیست که این ادعا را بدون دلیل گفته باشم «من از پروردگار شما، دلیل روشن و آشکاری با خود آورده ام» (قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ).

اکنون که چنین است «بنی اسرائیل را با من بفرست» (فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۶

(آیه ۱۰۶) - فرعون با شنیدن این جمله که «من دلیل روشنی با خود دارم»، بلافاصله «گفت: اگر راست می گویی و نشانه ای از طرف خداوند با خود داری آن را بیاور» (قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۷

(آیه ۱۰۷) - بلافاصله موسی دو معجزه بزرگ خود را که یکی مظهر «بیم» و دیگری مظهر «امید» بود، و مقام «انذار» و «بشارت» او را تکمیل می کرد، نشان داد:

نخست، «عصای خود را انداخت و به صورت ازدهای آشکاری درآمد» (فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۸

(آیه ۱۰۸) - این آیه اشاره به دومین اعجاز موسی که جنبه امید و بشارت دارد کرده، می فرماید: «موسی دست خود را از گریبان خارج کرد، ناگهان سفید و درخشنده در برابر بینندگان بود» (و نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۰۹

(آیه ۱۰۹) - مبارزه شروع می شود! از این بعد سخن از نخستین واکنشهای فرعون و دستگاه او در برابر دعوت موسی و معجزاتش به میان آمده است، می فرماید: «اطرافیان فرعون (با مشاهده اعمال خارق العاده موسی فوراً وصله سحر به او بستند و) گفتند: این ساحر دانا و کهنه کار و آزموده ای است!» (قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۰

(آیه ۱۱۰) - سپس افزودند: «هدف این مرد این است که شما را از سرزمین و وطنتان بیرون براند» (يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ).

یعنی، او نظری جز استعمار و استثمار و حکومت بر مردم و توسعه طلبی و غصب سرزمین دیگران ندارد و این کارهای خارق العاده و ادعای نبوت همه برای وصول به این هدف است.

و بعد گفتند: «با توجه به این اوضاع و احوال عقیده شما در باره او چیست؟» (فَمَاذَا تَأْمُرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۱

(آیه ۱۱۱) - به هر حال نظر همگی بر این قرار گرفت که به فرعون «گفتند: (کار) او و برادرش را به تأخیر انداز، و جمع آوری کنندگان را به همه شهرها بفرست ...»

(قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۲

(آیه ۱۱۲) - «تا همه ساحران ورزیده و آزموده و دانا را به سوی تو فراخوانند و به محضر تو بیاورند» (يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ

عَلِيمٍ).

از آنجا که عجله در کشتن موسی و هارون با توجه به دو معجزه عجیب باعث گرایش عده زیادی به او می شد و چهره «نبوت» او با چهره «مظلومیت و شهادت» آمیخته شده، جاذبه بیشتری به خود می گرفت، نخست به این فکر

[شماره صفحه واقعی : ۷۷]

ص: ۲۷۱۶

افتادند که عمل او را با اعمال خارق العاده ساحران خنثی کنند و آبرویش را بریزند سپس او را به قتل برسانند تا داستان موسی و هارون برای همیشه از نظرها فراموش گردد!

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۳

(آیه ۱۱۳) - چگونه سر انجام حق پیروز شد؟ از این به بعد سخن از درگیری موسی علیه السلام با ساحران و سر انجام کار او در این مبارزه به میان آمده است.

آیه می گوید: «ساحران به دعوت فرعون به سراغ او شتافتند و نخستین چیزی که با او در میان گذاشتند این بود که آیا ما اجر و پاداش فراوانی در صورت غلبه بر دشمن خواهیم داشت» (وَ جَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَعْنُ الْغَالِبِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۴

(آیه ۱۱۴) - فرعون نیز بلافاصله وعده مساعد به آنها داد و گفت: «آری (نه تنها اجر و پاداش مادی خواهید داشت) بلکه از مقربان درگاه من نیز خواهید شد!» (قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ).

و به این ترتیب هم وعده «مال» به آنها داد و هم وعده «مقام بزرگ».

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۵

(آیه ۱۱۵) - سر انجام موعد معینی برای مقابله موسی علیه السلام با ساحران تعیین شد و از همه مردم برای مشاهده این ماجرا دعوت به عمل آمد.

روز موعود فرا رسید و ساحران همه مقدمات کار خود را فراهم ساخته بودند، یک مشت ریسمان و عصا که درون آنها گویا مواد شیمیایی مخصوصی قرار داده شده بود تهیه کردند که در برابر تابش آفتاب به صورت گازهای سبکی در می آمد و آن طنابها و عصاهای تو خالی را به حرکت در می آورد.

صحنه عجیبی بود، موسی علیه السلام تک و تنها - فقط برادرش با او بود - در برابر انبوه جمعیت ساحران و مردم «گفتند: ای موسی! یا (تو شروع به کار کن و وسائل سحر را) بیفکن و یا ما آغاز می کنیم و وسائل خود را می افکنیم» (قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْفَىٰ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۶

(آیه ۱۱۶) - موسی با خونسردی مخصوصی در پاسخ «گفت: (شما قبلا شروع کنید) شما وسائل خود را بیفکنید!»! (قَالَ أَلْقُوا).

[شماره صفحه واقعی : ۷۸]

ص: ۲۷۱۷

«هنگامی که ساحران طنابها و ریسمانها را به وسط میدان افکندند، مردم را چشم بندی کرده و (با اعمال و گفتارهای اغراق آمیز خود) هول و وحشتی در دل مردم افکندند و سحر عظیمی در برابر آنها انجام دادند» (فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَ اسْتَرْهَبُوهُمْ وَ جَاؤُ بِسِحْرِ عَظِيمٍ).

کلمه «سحر» به معنی خدعه و نیرنگ و شعبده و تردستی است، گاهی نیز به معنی هر چیزی که عامل و انگیزه آن نامرئی و مرموز باشد، آمده است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۷

(آیه ۱۱۷) - در این هنگام که همه مردم به جنب و جوش افتاده بودند و غریو شادی از هر سو بلند بود و فرعون و اطرافیانش تبسم رضایت بخشی بر لب داشتند و برق شادی از چشمانشان می درخشید، وحی الهی به سراغ موسی علیه السلام آمد و او را فرمان به انداختن عصا داد، ناگهان صحنه بکلی دگرگون شد و رنگ از چهره ها پرید و تزلزل بر ارکان فرعون و یارانش افتاد، چنانکه قرآن می گوید: «و ما وحی به موسی کردیم که عصایت را بیفکن ناگهان (به صورت ازدهایی در آمد و) با دقت و سرعت، مارهای دروغین و وسائل قلابی ساحران را جمع کرد» (وَ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۸

(آیه ۱۱۸) - «در این هنگام حق آشکار شد و اعمال آنها که بی اساس و نادرست بود، باطل گردید» (فَوَقَعَ الْحَقُّ وَ بَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

زیرا کار موسی یک واقعیت بود و اعمال آنها یک مشت تقلب و تزویر و چشم بندی و اغفال.

و این نخستین ضربتی بود که بر پایه قدرت فرعون جبار فرود آمد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۱۹

(آیه ۱۱۹) - در این آیه می گوید: «به این ترتیب آثار شکست در آنها نمایان شد و همگی خوار و کوچک و ناتوان شدند» (فَعَلَبُوا هُنَالِكَ وَ انْقَلَبُوا صَاغِرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۰

(آیه ۱۲۰) - ضربه مهمتر آنگاه واقع شد که صحنه مبارزه ساحران با موسی علیه السلام بکلی تغییر شکل داد، ناگهان «همه

ساحران به زمین افتادند و برای عظمت خداوند سجده کردند» (وَ أَلْقَى السَّحَرَةَ سَاجِدِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۱

(آیه ۱۲۱) - «و فریاد زدند ما به پروردگار جهانیان ایمان آوردیم» (قَالُوا آمَنَّا

[شماره صفحه واقعی : ۷۹]

ص: ۲۷۱۸

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۲

(آیه ۱۲۲) - «همان پروردگار موسی و هارون» (رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ).

و این چیزی بود که به هیچ وجه برای فرعون و دستگاه او قابل پیش بینی نبود.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۳

(آیه ۱۲۳) - تهدیدهای بیهوده! هنگامی که ضربه تازه ای با پیروزی موسی علیه السلام بر ساحران و ایمان آوردن آنها به موسی علیه السلام بر ارکان قدرت فرعون فرود آمد، فرعون بسیار متوحش و دستپاچه شد، لذا بلافاصله دست به دو ابتکار زد:

نخست اتهامی که شاید عوام پسند هم بود به ساحران بست، سپس با شدیدترین تهدید آنها را مورد حمله قرار داد، ولی بر خلاف انتظار فرعون ساحران آنچنان مقاومتی در برابر این دو صحنه از خود نشان دادند که ضربه سوم بر پایه های قدرت لرزان او فرود آمد.

چنانکه قرآن می گوید: «فرعون به ساحران گفت: آیا پیش از این که به شما اجازه دهم به او (موسی) ایمان آوردید؟! (قالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ).

و این بالاترین نوع استعمار است که ملتی آنچنان برده و اسیر گردند که حتی حق فکر کردن و اندیشیدن و ایمان قلبی به کسی یا مکتبی را نداشته باشند.

این همان برنامه ای است که در «استعمار نو» نیز دنبال می شود.

سپس فرعون اضافه کرد: «این توطئه و نقشه ای است که شما در این شهر (و دیار) کشیده اید تا به وسیله آن اهل آن را بیرون کنید» (إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكْرٌ تُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا).

این تهمت به قدری بی اساس و رسوا بود که جز عوام الناس و افراد کاملاً بی اطلاع نمی توانستند آن را بپذیرند.

سپس فرعون بطور سر بسته اما شدید و محکم آنها را تهدید کرد و گفت: «اما به زودی خواهید فهمید!» (فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۴

(آیه ۱۲۴) - در این آیه تهدید سر بسته ای را که در جمله قبل به آن اشاره شد بطور وضوح بیان می کند، می گوید: «سوگند

یاد می‌کنم که دستها و پاهای شما را بطور مخالف (دست راست و پای چپ و دست چپ و پای راست را) قطع می‌کنم

[شماره صفحه واقعی : ۸۰]

ص: ۲۷۱۹

سپس همگی شما را به دار خواهیم آویخت» (لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ).

برنامه فرعون در اینجا برای مبارزه با ساحرانی که به موسی علیه السلام ایمان آورده بودند، یک برنامه عمومی در مبارزات ناجوانمردانه جباران با طرفداران حق است که از یکسو از حربه تهمت استفاده می کنند، تا موقعیت حق طلبان را در افکار عمومی تضعیف کنند و از سوی دیگر تکیه بر زور و قدرت و تهدید به قتل و نابودی می نمایند تا اراده آنها را درهم بشکنند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۵

(آیه ۱۲۵) - ساحران در برابر هیچ یک از دو حربه فرعون از میدان در نرفتند، یکدل و یکجان در پاسخ او «گفتند: ما به سوی پروردگار خود باز می گردیم» (قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ).

یعنی، اگر آخرین تهدید تو عملی بشود، سرانجامش این است که ما شربت شهادت خواهیم نوشید، و این نه تنها به ما زیانی نمی رساند و از ما چیزی نمی کاهد، بلکه سعادت و افتخار بزرگی برای ما محسوب می شود.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۶

(آیه ۱۲۶) - سپس برای این که پاسخی به تهمت فرعون داده باشند و حقیقت امر را بر انبوه مردمی که تماشاجی این صحنه بودند، روشن سازند و بی گناهی خویش را ثابت کنند، چنین گفتند: «انتقام تو از ما تنها به خاطر این است که ما به آیات پروردگار خود، هنگامی که به سراغ ما آمد، ایمان آورده ایم» (وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنا).

سپس روی از فرعون برتافتند و متوجه درگاه پروردگار شدند و از او تقاضای صبر و استقامت کردند، زیرا می دانستند بدون حمایت و یاری او، توانایی مقابله با این تهدیدهای سنگین را ندارند، لذا گفتند: بار الها! صبر و استقامت بر ما فرو ریز! (و آخرین درجه شکیبایی را به ما مرحمت فرما!) و ما را مسلمان بمیران! (رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ).

و سرانجام چنانکه در روایات و تواریخ آمده است، آنقدر در این راه ایستادگی به خرج دادند که فرعون، تهدید خود را عملی ساخت، و بدنهای مثله

[شماره صفحه واقعی : ۸۱]

شده آنان را در کنار رود نیل بر شاخه های درختان بلند نخل آویزان نمود.

آری! اگر ایمان با آگاهی کامل توأم گردد از چنین عشقی سر بر می آورد که این گونه ایستادگیها و فداکاریها در راه آن شگفت انگیز نیست.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۷

(آیه ۱۲۷) - باز قرآن صحنه دیگری را از گفتگوی فرعون و اطرافیانش پیرامون وضع موسی علیه السلام بیان می کند.

در این آیه می گوید: «جمعیت اشراف و اطرافیان فرعون به عنوان اعتراض به او گفتند: آیا موسی و قومش را به حال خود رها می کنی که در زمین فساد کنند، و تو و خدایانت را رها سازند؟! (وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذَرَكَ وَ آلِهَتِكَ).»

از این تعبیر استفاده می شود که فرعون بعد از شکست در برابر موسی علیه السلام مدتی او و بنی اسرائیل را آزاد گذارد و آنها نیز بیکار نشستند و به تبلیغ آیین موسی علیه السلام پرداختند و نیز فرعون هم برای خود بتها و معبودها و خدایانی داشت.

فرعون با اخطار اطرافیان به شدت عمل در برابر بنی اسرائیل تشویق شد و در پاسخ هواخواهانش چنین «گفت: به زودی پسران آنها را به قتل می رسانیم و نابود می کنیم و زنانشان را (برای خدمت) زنده می گذاریم، و ما بر آنها تسلط کامل داریم» (قَالَ سَنَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۸

(آیه ۱۲۸) - این آیه در حقیقت، نقشه و برنامه ای است که موسی علیه السلام به بنی اسرائیل برای مقابله با تهدیدهای فرعون، پیشنهاد می کند، که اگر سه برنامه را عملی کنند، قطعاً بر دشمن پیروز خواهند شد. «موسی به قوم خود گفت: از خدا یاری جوید» (قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ).

دیگر این که: «استقامت و پایداری پیشه کنید» (وَ اصْبِرُوا). و از تهدیدها و حملات دشمن نهراسید و از میدان بیرون نروید.

و برای تأکید مطلب و ذکر دلیل، به آنها گوشزد می کند که: «سراسر زمین از آن خداست (و مالک و فرمانروای مطلق اوست) و به هر کس از بندگانش بخواهد آن را منتقل می سازد» (إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ).

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

و آخرین شرط این است که تقوا را پیشه کنید، زیرا «عاقبت (نیک و پیروزمندان) برای پرهیزکاران است!» (وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ).

این سه شرط تنها شرط پیروزی قوم بنی اسرائیل بر دشمن نبود، بلکه هر قوم و ملتی بخواهند بر دشمنانشان پیروز شوند، بدون داشتن این برنامه سه ماده ای امکان ندارد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۹

(آیه ۱۲۹) - این آیه شکوه و گله های بنی اسرائیل را از مشکلاتی که بعد از قیام موسی علیه السلام با آن دست به گریبان بودند، منعکس می سازد و می گوید: «آنها به موسی گفتند: پیش از آن که تو بیایی ما آزار می دیدیم اکنون هم که آمده ای باز آزار می بینیم» کی این آزارها سر خواهد آمد و گشایشی در کار ما پیدا می شود؟ (قَالُوا أُؤْذِنَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْنَا).

گویا بنی اسرائیل مثل بسیاری از ما مردم انتظار داشتند که با قیام موسی علیه السلام یک شبه همه کارها رو به راه شود.

ولی موسی علیه السلام به آنها فهماند با این که سرانجام پیروز خواهند شد، اما راه درازی در پیش دارند، و این پیروزی طبق سنت الهی در سایه استقامت و کوشش و تلاش به دست خواهد آمد، همانطور که آیه مورد بحث می گوید: «موسی گفت امید است پروردگار شما دشمنتان را نابود کند و شما را جانشینان آنها در زمین قرار دهد» (قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ).

و در پایان آیه می فرماید: خداوند این نعمتها را به شما خواهد داد و آزادی از دست رفته را به شما بر می گرداند، «تا ببیند چگونه عمل خواهید کرد» (فَيَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۰

(آیه ۱۳۰) - مجازاتهای بیدار کننده! همانطور که در تفسیر آیه ۹۴ از همین سوره گذشت، یک قانون کلی الهی در مورد تمام پیامبران این بوده است، که به هنگامی که با مخالفتها رو برو می شدند، خداوند برای تنبه و بیداری اقوام سرکش، آنها را گرفتار مشکلات و ناراحتیها می ساخته تا در خود احساس نیاز کنند.

در آیه مورد بحث، اشاره به همین مطلب در مورد پیروان فرعون می کند

[شماره صفحه واقعی : ۸۳]

و می گوید: «ما آل فرعون را به قحطی و خشکسالیهای متوالی و کمبود میوه ها گرفتار ساختیم، شاید متذکر گردند و بیدار شوند» (وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۱

(آیه ۱۳۱) - اما به جای این که «آل فرعون» از این درسهای الهی پند بگیرند، و از خواب خرگوشی بیدار شوند، از این موقعیت سوء استفاده کرده و جریان حوادث را به میل خود تفسیر می کردند، «پس هنگامی که نیکی به آنها می رسید (و اوضاع بر وفق مراد آنها بود، و در آرامش و راحتی بودند) می گفتند: این وضع به خاطر لیاقت ماست!» در حقیقت شایسته چنین موقعیتی بوده ایم (فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ).

«اما هنگامی که گرفتار بدی و بلا می شدند (فورا به موسی و کسانی که با او بودند، می بستند و) می گفتند: این از شرّ قدم موسی و کسان اوست» (وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ).

ولی قرآن در پاسخ آنها می گوید: «بدانید که سر چشمه شومیها و ناراحتیهایی که دامان آنها را می گرفت، نزد پروردگار است (خدا می خواسته است که آنها را گرفتار نتیجه شوم اعمالشان بکند) ولی اکثر آنها نمی دانند» (أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ).

شاید همیشه در میان انسانها و اقوام مختلف، فال نیک و بد رواج داشته است، این دو گرچه اثر طبیعی ندارند، ولی بدون تردید اثر روانی می توانند داشته باشند، فال نیک غالبا مایه امیدواری و حرکت است ولی فال بد موجب یأس و نومیدی و سستی و ناتوانی است.

شاید به خاطر همین موضع است که در روایات اسلامی از فال نیک نهی نشده، اما فال بد به شدت محکوم گردیده است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۲

(آیه ۱۳۲) - بلاهای پی در پی و رنگارنگ! در این آیه، به مرحله دیگری از بلاهای پی در پی و درسهای بیدار کننده ای که خدا به قوم فرعون داد، اشاره شده است.

نخست به عنوان مقدمه ای برای نزول این بلاها می گوید: آنها همچنان در

[شماره صفحه واقعی : ۸۴]

انکار دعوت موسی علیه السلام، مقاومت به خرج دادند، «و گفتند: هر گاه آیتی برای ما بیاوری که بخواهی ما را با آن سحر کنی، ما به تو ایمان نخواهیم آورد» (وَ قَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۳

(آیه ۱۳۳) - ولی از آنجا که خداوند بدون اتمام حجت کافی، هیچ جمعیتی را کیفر نمی دهد در این آیه می فرماید که ما چندین بلا بر آنها نازل کردیم شاید بیدار شوند، نخست «توفان را بر آنها فرستادیم» (فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ).

سپس «ملخ را» بر زراعتها و درختان آنها، مسلط ساختیم (وَ الْجَرَادَ).

هر بار که بلایی فرا می رسید، دست به دامن موسی می زدند، تا از خدا بخواهد رفع بلا کند، بعد از طوفان و ملخ خوارگی نیز همین تقاضا را کردند، و موسی علیه السلام پذیرفت و بلا برطرف شد، ولی باز دست از لجاجت خویش برنداشتند، بار سوم «قمل را» بر آنها مسلط ساختیم (وَ الْقُمَّلَ).

«القمل» یک نوع آفت نباتی بود که به غلات آنها افتاد، و همه را فاسد کرد.

هنگامی که امواج این بلا- فرو نشست و باز ایمان نیاوردند، بار دیگر خداوند، «نسل قورباغه را» آنچنان افزایش داد که به صورت یک بلا زندگی آنها را فرا گرفت (وَ الضَّفَادِعَ). ولی باز در برابر حق زانو نزدند و تسلیم نشدند.

در این هنگام خداوند «خون را» بر آنها مسلط ساخت (وَ الدَّمَ).

و در پایان می فرماید: «این آیات و معجزات آشکار و نشانه های حقانیت موسی که از هم جدا بودند را به آنها نشان دادیم، اما آنها در برابر آن تکبر ورزیدند و از قبول حق سر باز زدند و جمعیت مجرم و گنهکاری بودند» (آیاتِ مَفْصَلَاتٍ فَاسَةٍ تَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۴

(آیه ۱۳۴) - پیمان شکنیهای مکرر! در این آیه واکنش فرعونیان در برابر بلاهای آموزنده و بیدار کننده پروردگار بیان شده است.

نخست می خوانیم: «هنگامی که بلا بر آنها مسلط می شد، می گفتند: ای موسی، برای ما از خدایت بخواه تا به عهدی که با تو کرده است وفا کند، و دعایت را در حق ما مستجاب نماید» (وَ لَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ

بِمَا عَاهَدَ عِنْدَكَ

«اگر تو این بلا را از ما برطرف سازی، سوگند یاد می کنیم که قطعاً هم خودمان به تو ایمان خواهیم آورد و هم بنی اسرائیل را آزاد ساخته و با تو می فرستیم» (لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرَّجْزَ لَتُؤْمِنَنَّ لَكَ وَ لَتُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۵

(آیه ۱۳۵) - در این آیه اشاره به پیمان شکنی آنها کرده، می گوید: «پس هنگامی که بلا را پس از مدت تعیین شده ای، که به آن می رسیدند، از آنها برمی داشتیم، پیمان خود را می شکستند» نه خودشان ایمان می آوردند و نه بنی اسرائیل را از زنجیر اسارت رها می ساختند (فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْعُوهِ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ).

جمله «إِلَىٰ أَجَلٍ» اشاره به این است که موسی، می گفت در فلان وقت، این بلا برطرف خواهد شد، برای این که کاملاً روشن شود این دگرگونی تصادفی نبوده.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۶

(آیه ۱۳۶) - این آیه، سرانجام این همه خیره سری و سرکشی و پیمان شکنی را در دو جمله کوتاه بیان می کند، نخست به صورت سر بسته می گوید: «پس ما از آنها انتقام گرفتیم» (فَأَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ).

سپس این انتقام را شرح می دهد و می گوید: «آنها را در دریا غرق کردیم زیرا آنها آیات ما را تکذیب کردند، و از آن غافل بودند» (فَأَعْرَضْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ).

منظور از انتقام الهی آن است که خداوند جمعیت فاسد و غیر قابل اصلاح را که در نظام آفرینش حق حیات ندارند، نابود سازد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۷

(آیه ۱۳۷) - سرانجام دردناک قوم فرعون! پس از نابودی قوم فرعون و در هم شکستن قدرت آنها، بنی اسرائیل وارث سرزمینهای پهناور آنها شدند، آیه مورد بحث به همین معنی اشاره کرده، می گوید: «مشرقها و مغربهای پربرکت زمین را در اختیار جمعیت مستضعف و استعمار شده قرار دادیم» (وَ أَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا).

یعنی، حکومت بنی اسرائیل بر سراسر سرزمین فراعنه گسترده شد.

[شماره صفحه واقعی : ۸۶]

ص: ۲۷۲۵

سپس می گوید: «وعدۀ نیک پروردگار تو در زمینہ پیروزی بنی اسرائیل - به خاطر صبر و استقامتی که نشان دادند - تحقق یافت» (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا).

و در پایان آیه اضافه می کند که: «ما قصرهای زیبای فرعون و فرعونیان و کاخهای مجلل و بناهای پرزرق و برق و جالب آنها و همچنان باغات پرشکوهشان را نابود ساختیم» (وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۸

(آیه ۱۳۸) - پیشنهاد بت سازی به موسی! در اینجا به قسمت حساس دیگری از سرگذشت بنی اسرائیل که به دنبال پیروزی آنها بر فرعونیان واقع شد، اشاره شده است، نخست می گوید: «ما بنی اسرائیل را از دریا (رود عظیم نیل) عبور دادیم» (وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ).

«اما در مسیر خود به قومی برخورد کردند که با خضوع و تواضع، اطراف بتهای خود را گرفته بودند» (فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ).

افراد جاهل و بیخبر آنچنان تحت تأثیر این صحنه قرار گرفتند که بلافاصله نزد موسی آمدند و «گفتند: ای موسی! تو، هم برای ما معبودی قرار بده همانطور که آنها معبودانی دارند!» (قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ).

موسی علیه السلام از این پیشنهاد جاهلانه و نابخردانه، بسیار ناراحت شد، به آنها رو کرد و «گفت: شما جمعیت جاهل و بی خبری هستید!» (قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ).

چرا که سر چشمه بت پرستی، جهل و نادانی بشر است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۳۹

(آیه ۱۳۹) - در این آیه می خوانیم که موسی علیه السلام برای تکمیل سخن خود به بنی اسرائیل گفت: «این جمعیت بت پرست را که می بینید، کارشان به هلاکت می انجامد و عملشان باطل و بی اساس است» (إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا هُم بِفَاعِلُونَ) «کأنوا یعملون».

یعنی، هم عملشان بیهوده و رنجهایشان بی نتیجه است و هم سر انجام یک قوم بت پرست و مشرک، به هلاکت و نابودی می کشد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۰

(آیه ۱۴۰) - و باز برای تأکید اضافه کرد: «آیا غیر از خدا معبودی برای شما

[شماره صفحه واقعی : ۸۷]

ص: ۲۷۲۶

بطلبم! همان خدایی که شما را بر جهانیان (مردم عصر خود) برتری داد» (قَالَ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْغِيَكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَي الْعَالَمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۱

(آیه ۱۴۱) - در این آیه خداوند یکی از نعمتهای بزرگ خود را به بنی اسرائیل، یادآور می شود، تا با توجه به این نعمت بزرگ حس شکرگزاری در آنها تحریک گردد، و بدانند شایسته پرستش و خضوع و عبادت، تنها ذات پاک اوست.

نخست می گوید: «به خاطر بیاورید هنگامی که شما را از چنگال آل فرعون نجات دادیم آنها که مرتبا شما را شکنجه می دادند و مجازات می کردند» (وَ إِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ).

سپس این عذاب و شکنجه مستمر را چنین شرح می دهد که آنها «پسران شما را به قتل می رسانیدند، و زنان و دخترانتان را (برای خدمتگزاری و بردگی) زنده نگه می داشتند» (يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ).

«و در این، آزمایش بزرگی از ناحیه خداوند برای شما بود» (وَ فِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۲

اشاره

(آیه ۱۴۲) - وعده گاه بزرگ! در این آیه اشاره به یکی دیگر از صحنه های زندگی بنی اسرائیل و درگیری موسی با آنها شده است و آن جریان رفتن موسی به میعادگاه پروردگار و گرفتن تورات از طریق وحی و تکلم با خدا می باشد، که به دنبال آن داستان گوساله پرستی بنی اسرائیل و انحراف از مسیر توحید ذکر شده است.

نخست می گوید: «ما با موسی علیه السلام سی شب وعده گذاشتیم، سپس با ده روز دیگر آن را کامل ساختیم، و وعده خدا با او در چهل شب پایان یافت» (وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً).

این چهل روز از آغاز ذیقعد شروع، و به دهم ذیحجه (عید قربان) ختم گردیده است.

سپس چنین نقل می کند که: «موسی به برادرش هارون گفت: در میان قوم من جانشین من باش و در راه اصلاح آنها بکوش و هیچ گاه از طریق مفسدان پیروی مکن» (وَ قَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ

[شماره صفحه واقعی : ۸۸]

حدیث «منزلت»

بسیاری از مفسران اهل تسنن و شیعه در ذیل آیه مورد بحث اشاره به حدیث معروف منزلت کرده اند، با این تفاوت که مفسران شیعه آن را به عنوان یکی از اسناد زنده خلافت بلافضل علی علیه السّلام گرفته، ولی بعضی از مفسران اهل تسنن ضمن عدم قبول آن، تاخت و تاز بی رحمانه و تعصب آمیزی به شیعه دارند.

متن این حدیث چنین است: عده زیادی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله در باره جریان جنگ تبوک چنین نقل کرده اند:

«پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی تبوک حرکت کرد و علی علیه السّلام را به جای خود قرار داد، علی علیه السّلام عرض کرد آیا مرا در میان کودکان و زنان می گذاری (و اجازه نمی دهی با تو به میدان جهاد بیایم) پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: آیا راضی نیستی که نسبت به من همانند هارون نسبت به موسی علیه السلام باشی جز این که پیامبری بعد از من نخواهد بود».

و پیامبر صلی الله علیه و آله این سخن را تنها در جنگ تبوک فرمود، بلکه در چندین مورد دیگر نیز این جمله از او شنیده شده است، از جمله این که:

۱- پیامبر روزی به «امّ سلیم» فرمود: ای امّ سلیم! «علی گوشتش از گوشت من، و خونس از خون من، و او نسبت به من همانند هارون است نسبت به موسی».

۲- ابن عباس می گوید: روزی عمر بن خطاب گفت: من و ابو بکر و جمعی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله نزد او بودیم و پیامبر صلی الله علیه و آله تکیه بر علی علیه السّلام کرده بود، دست بر شانه او زد سپس فرمود: «ای علی! تو نخستین مردی هستی که به خدا ایمان آوردی و نخستین کسی هستی که اسلام را پذیرفتی، تو نسبت به من همانند هارون به موسی هستی».

به هر حال اگر با بی نظری حدیث فوق را بررسی کنیم از این حدیث استفاده می شود که علی علیه السّلام تمام مناصبی را که هارون نسبت به موسی علیه السلام و در میان بنی اسرائیل داشت - به جز نبوت - داشته است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۳

اشاره

(آیه ۱۴۳) - تقاضای مشاهده پروردگار! در این آیه و آیات بعد صحنه

عبرت انگیز دیگری از صحنه های زندگی بنی اسرائیل نشان داده شده است، و آن این که جمعی از بنی اسرائیل با اصرار و تأکید از موسی علیه السلام خواستند که خدا را مشاهده کنند و اگر او را مشاهده نکنند، هرگز ایمان نخواهند آورد، موسی علیه السلام از میان آنها هفتاد نفر را انتخاب کرد و همراه خود به میعادگاه پروردگار برد، در آنجا تقاضای آنها را به درگاه الهی عرضه داشت، پاسخی شنید که همه چیز را برای بنی اسرائیل در این زمینه روشن کرد.

نخست می گوید: «هنگامی که موسی علیه السلام به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! خود را به من نشان ده تا به تو بنگرم» (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ).

ولی به زودی این پاسخ را از پیشگاه پروردگار شنید که «گفت: هرگز مرا نخواهی دید» (قَالَ لَنْ تَرَانِي).

«ولی به کوه بنگر، اگر به جای خود ایستاد مرا خواهی دید!» (وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي).

«هنگامی که خداوند بر کوه جلوه کرد آن را محو و نابود و همسان با زمین نمود!» (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا).

موسی علیه السلام از مشاهده این صحنه هول انگیز چنان وحشت زده شده که «مدهوش به روی زمین افتاد» (وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا).

«و هنگامی که به هوش آمد، عرضه داشت: پروردگارا! منزه می تو، من به سوی تو باز می گردم و توبه می کنم و من نخستین مؤمنانم» (فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ).

آیا مشاهده خدا امکان پذیر است؟

در آیه فوق می خوانیم که خداوند به موسی علیه السلام می گوید: «به کوه بنگر اگر در جای خود باقی ماند مرا خواهی دید» آیا مفهوم این سخن این است که به راستی خداوند قابل مشاهده است؟

پاسخ این است که این تعبیر در حقیقت کنایه از محال بودن چنین موضوعی است، همانند جمله حَيَّتِي يَلْبِغُ الْجَبَلَ فِي سَيِّمِ الْخِيَاطِ کافران در بهشت نمی روند

[شماره صفحه واقعی : ۹۰]

مگر آن که شتر از سوراخ سوزن بگذرد (اعراف / ۴۰) و از آنجا که معلوم بوده کوه در برابر جلوه خداوند محال است پایدار بماند، چنین تعبیری ذکر شده است.

همان گونه که قبل از آن نیز فرمود: «لَنْ تَرَانِي» یعنی، هرگز مرا نخواهی دید نه در دنیا و نه در آخرت.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۴

(آیه ۱۴۴) - الواح تورات! سرانجام در آن میعادگاه بزرگ، خداوند، شرایع و قوانین آیین خود را بر موسی علیه السلام نازل کرد. نخست به او «فرمود: ای موسی! من تو را با رسالتهای خویش، و با سخن گفتنم (با تو) بر مردم برتری دادم و برگزیدم» (قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَ بِكَلَامِي).

اکنون که چنین است «آنچه را به تو دستور داده ام بگیر و در برابر این همه موهبت از شکر گزاران باش» (فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ).

هدف آیه بیان دو امتیاز بزرگ موسی علیه السلام بر توده مردم است، یکی دریافت رسالات خدا، و دیگری گفتگوی با پروردگار که هر دو مقام رهبری او را در میان امت خویش تثبیت می کرد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۵

(آیه ۱۴۵) - سپس اضافه می کند که: «در الواحی که بر موسی علیه السلام نازل کردیم، از هر موضوعی پند و اندرز کافی و شرح و بیان مسائل مورد نیاز در امور دین و دنیا و فرد و اجتماع برای او نوشتیم» (وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ).

سپس به او دستور دادیم که: «با نهایت جدّیت و قوت اراده این فرمانها را بگیر» (فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ).

«و به قوم خود نیز فرمان ده که به نیکوترین آنها عمل کنند» (وَ أْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا).

و نیز به آنها اخطار کن که مخالفت با این فرمانها و فرار از زیر بار مسؤولیتها و وظائف، نتیجه دردناکی دارد، و پایانش دوزخ است و «به زودی جایگاه فاسقان را به شما نشان خواهم داد» (سَأْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ).

از تعبیر «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً» چنین استفاده می شود که همه مواعظ

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

و اندر زها و مسائل لازم در الواح موسی علیه السلام نبود، زیرا در آن زمان به مقدار استعداد مردم، احکام الهی نازل گشت، ولی هنگامی که مردم جهان به آخرین مرحله از تعلیمات انبیاء رسیدند، آخرین دستور که شامل همه نیازمندیهای مادی و معنوی مردم بود بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردید.

ظاهر جمله «سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ» (به زودی خانه فاسقان را به شما نشان می دهم) این است که منظور از آن، دوزخ می باشد، که قرارگاه کسانی است که از اطاعت فرمان خدا و انجام وظائف خویش خارج شده اند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۶

(آیه ۱۴۶) - سرنوشت متکبران - بحثی که از این آیه و آیه بعد آمده است در حقیقت یک نوع نتیجه گیری از آیات گذشته در زمینه سرنوشت فرعون و فرعونیان و سرکشان بنی اسرائیل است، نخست می فرماید: «به زودی کسانی را که در زمین، به غیر حق تکبر ورزیدند از آیات خود، منصرف می سازیم» (سَأُصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ).

سپس به سه قسمت از صفات این گونه افراد «متکبر و سرکش» و چگونگی «سلب توفیق حق پذیری» از آنها اشاره کرده، می فرماید: «و آنها اگر تمام آیات و نشانه های الهی را ببینند، ایمان نمی آورند!» (وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا).

«و نیز اگر راه راست و طریق درست را مشاهده کنند، انتخاب نخواهند کرد» (وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا).

و به عکس «اگر راه منحرف و نادرست را ببینند، آن را راه خود انتخاب می کنند» (وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعِثْرِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا).

بعد از ذکر این صفات سه گانه که همگی حکایت از انعطاف ناپذیریشان در برابر حق می باشد، اشاره به دلیل آن کرده، می گوید: «اینها همه به خاطر آن است که آیات ما را تکذیب کردند و از آن غافل بودند» (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۷

(آیه ۱۴۷) - این آیه کیفر چنین اشخاصی را بیان کرده، می گوید: «آنها که آیات ما را تکذیب کنند و لقای رستاخیز را منکر شوند اعمالشان بکلی حبط و نابود

[شماره صفحه واقعی : ۹۲]

می گردد» (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ).

و در پایان آیه چنین اضافه می کند: این سرنوشت برای آنها، جنبه انتقامی ندارد، این نتیجه اعمال خود آنهاست، بلکه عین اعمال آنهاست که در برابرشان مجسم شده، «آیا آنها جز اعمالی را که انجام می دادند، جزا داده می شوند؟ (هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

این آیه یکی دیگر از آیاتی است که دلیل بر تجسم اعمال، و حضور خود اعمال نیک و بد در قیامت می باشد

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۴۸

(آیه ۱۴۸) - آغاز گوساله پرستی یهود: در این آیات، یکی از حوادث اسفناک و در عین حال تعجب آوری بود که بعد از رفتن موسی علیه السلام به میقات در میان بنی اسرائیل رخ داد، بازگو شده است و آن جریان گوساله پرستی آنهاست که به دست شخصی به نام «سامری» و با استفاده از زیورآلات بنی اسرائیل، انجام گرفت.

نخست چنین می گوید: «قوم موسی علیه السلام بعد از رفتن او به میقات، از زینت آلات خود گوساله ای که تنها جسد بی جانی بود با صدای مخصوص گاو برای خود انتخاب کردند» (وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ).

سپس قرآن به عنوان سرزنش آنها می گوید: «آیا آنها نمی دیدند که (آن گوساله) با آنان سخن نمی گوید و به راه راست راهنمایشان نمی کند؟! (أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا).

یعنی، یک معبود واقعی حد اقل باید نیک و بد را بفهمد و توانایی بر راهنمایی و هدایت پیروان خود داشته باشد، با عبادت کنندگان خویش، سخن بگوید و آنها را به راه راست هدایت کند و طریقه عبادت را به آنها بیاموزد.

آنها در حقیقت به خودشان ظلم و ستم کردند، لذا در پایان آیه می فرماید:

«گوساله را معبود خود انتخاب کردند و ظالم و ستمگر بودند» (اتَّخَذُوهُ وَ كَانُوا ظَالِمِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۹۳]

ص: ۲۷۳۲

(آیه ۱۴۹) - ولی با مراجعت موسی، بنی اسرائیل به اشتباه خود پی بردند «و هنگامی که حقیقت به دستشان افتاد، و دیدند گمراه شدند گفتند: اگر پروردگار ما به ما رحم نکند و ما را نبخشد بطور مسلم از زیانکاران خواهیم بود» (وَلَمَّا سَاقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ).

چگونه گوساله طلایی صدا کرد؟ جمعی از مفسران معتقدند که سامری با اطلاعاتی که داشت، لوله های مخصوصی در درون سینه گوساله طلایی کار گذاشته بود که هوای فشرده از آن خارج می شد و از دهان گوساله، صدایی شبیه صدای گاو بیرون می آمد!

(آیه ۱۵۰) - عکس العمل شدید در برابر گوساله پرستان! در این آیه و آیه بعد ماجرای درگیری موسی علیه السلام با گوساله پرستان به هنگام بازگشت از میعادگاه، که در آیه قبل تنها اشاره ای به آن شده بود تشریح گردیده.

نخست می گوید: «هنگامی که موسی خشمناک و اندوهگین به سوی قوم خود بازگشت (و صحنه زننده و نفرت انگیز گوساله پرستی را مشاهده نمود) به آنها گفت بد جانشینانی برای من بودید و آیین مرا ضایع کردید» (وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بُسْمًا حَلَفْتُ مُونِي مِنْ بَعْدِي).

سپس موسی علیه السلام به آنها گفت: «آیا در فرمان پروردگار خود، عجله نمودید» (أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ).

منظور این است که شما در برابر فرمان خدا نسبت به تمديد مدت سی شب به چهل شب، عجله به خرج دادید و در قضاوت شتاب نمودید، نیامدن مرا دلیل بر مرگ و یا خلف وعده گرفتید.

موسی علیه السلام در اینجا باید خشم شدید خود را آشکار سازد، در غیر این صورت بازگشت آنها به آسانی ممکن نبود.

قرآن عکس العمل شدید موسی علیه السلام را در برابر این صحنه و در این لحظات بحرانی و توفانی چنین بازگو می کند: «موسی بی درنگ الواح تورات را از دست

خود بیفکند (و به سراغ برادرش هارون رفت) و سر و ریش او را گرفت و به سوی خود کشید! «وَأَلْقَى الْأُلُوحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ».

در حقیقت این واکنش از یک سو روشنگر حال درونی موسی علیه السلام و التهاب و بی قراری و ناراحتی شدید او در برابر بت پرستی و انحراف آنها بود، و از سوی دیگر وسیله مؤثری برای تکان دادن مغزهای خفته بنی اسرائیل و توجه دادن آنها به زشتی فوق العاده اعمالشان.

سپس قرآن می گوید: هارون برای برانگیختن عواطف موسی علیه السلام و بیان بی گناهی خود «گفت: فرزند مادرم! این جمعیت نادان مرا در ضعف و اقلیت قرار دادند آنچنان که نزدیک بود مرا به قتل برسانند (بنابراین من بی گناهم بی گناه) کاری نکن که دشمنان به شماتت من برخیزند و مرا در ردیف این جمعیت ظالم و ستمگر قرار مده» (قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْنِ الْقَوْمِ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۱

(آیه ۱۵۱) - آتش خشم موسی کمی فرو نشست و به درگاه پروردگار متوجه شد و «عرض کرد: پروردگارا! من و برادرم را بیمارز و ما را در رحمت بی پایانت داخل کن، تو مهربانترین مهربانانی» (قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي وَ أَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ).

تقاضای بخشش و آمرزش برای خود و برادرش نه به خاطر آن است که گناهی از آنها سرزده بلکه یک نوع خضوع به درگاه پروردگار و بازگشت به سوی او و ابراز تنفر از اعمال زشت بت پرستان و همچنین سرمشقی است برای همگان تا فکر کنند جایی که موسی و برادرش که انحرافی پیدا نکرده بودند چنین تقاضایی از پیشگاه خدا کنند، دیگران باید حساب خود را برسند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۲

(آیه ۱۵۲) - واکنش شدید موسی علیه السلام سرانجام کار خود را کرد، و گوساله پرستان بنی اسرائیل که اکثریت قوم را تشکیل می دادند از کار خود پشیمان شدند ولی برای این که تصور نشود تنها این ندامت و پشیمانی برای توبه آنها از چنین گناه عظیمی کافی بوده است، قرآن چنین اضافه می کند: «کسانی که گوساله را معبود خود

[شماره صفحه واقعی : ۹۵]

انتخاب کردند به زودی خشم پروردگار و ذلت درندگی این جهان به آنها خواهد رسید» (إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ ذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا).

و نیز برای این که تصور نشود این قانون اختصاصی به آنها دارد، اضافه می کند: «همه کسانی را که افترا (بر خدا) می بندند این چنین کیفر می دهیم» (وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۳

(آیه ۱۵۳) - در این آیه این موضوع را تکمیل کرده، و به صورت یک قانون کلی چنین می گوید: «اما آنها که اعمال بدی انجام دهند، سپس توبه کنند (و شرایط توبه همگی انجام گیرد) و ایمان خود را به خدا تجدید نمایند و از هرگونه شرک و نافرمانی باز گردند، پروردگار تو بعد از آن (آنها را می بخشد، او) بخشنده و مهربان است» (وَ الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَ آمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۴

(آیه ۱۵۴) - در این آیه می گوید: «هنگامی که آتش خشم موسی فرو نشست (و آن نتیجه ای را که انتظار داشت گرفت) دست کرد و الواح تورات را از زمین برداشت، الواحی که نوشته های آن سراسر هدایت و رحمت بود (اما هدایت و رحمت) برای کسانی که احساس مسئولیت می کردند و از خدا می ترسیدند و در برابر فرمانش تسلیم بودند» (وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَ فِي نُشْخَتِهَا هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِربِّهِمْ يَرْهَبُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۵

(آیه ۱۵۵) - نمایندگان بنی اسرائیل در میعادگاه خدا! در این آیه و آیه بعد بار دیگر قرآن به جریان رفتن موسی علیه السلام به میعادگاه «طور» با جمعی از بنی اسرائیل بازگشت نموده و قسمت دیگری از همان حادثه را بازگو می کند.

نخست می گوید: «موسی علیه السلام هفتاد نفر از قوم خود را برای میعاد ما انتخاب کرد» (وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا).

ولی بنی اسرائیل چون کلام خدا را شنیدند، از موسی علیه السلام تقاضا کردند از او بخواهد خود را نشان دهد «در این هنگام زلزله عظیمی در گرفت (و جمعیت هلاک شدند و موسی علیه السلام مدهوش بر زمین افتاد، هنگامی که به هوش آمد) عرض کرد:

پروردگارا! اگر تو می خواهستی می توانستی آنها و مرا پیش از این هلاک کنی» (فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ).

یعنی، من چگونه پاسخ قوم را بگویم که بر نمایندگان آنها چنین گذشته است.

سپس گفت: پروردگارا! این درخواست نابه جا تنها کار جمعی از سفهای ما بود، «آیا ما را به خاطر کار سفیهانمان هلاک می کنی؟» (أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا).

سپس موسی علیه السلام به دنبال این تضرع و تقاضا از پیشگاه خدا عرضه می دارد:

«این جز آزمایش تو چیز دیگری نیست که هر که را بخواهی (و مستحق بینی) با آن گمراه می کنی و هر کس را بخواهی (و شایسته بدانی) هدایت می نمایی» (إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَن تَشَاءُ).

و در پایان آیه، موسی علیه السلام عرض می کند: بار الها! «تنها تو ولی و سرپرست مایی، ما را ببخش، و مشمول رحمت خود قرار ده، تو بهترین آمرزندگان» (أَنْتَ وَ لِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الغَافِرِينَ).

از مجموع آیات و روایات استفاده می شود که سرانجام هلاک شدگان بار دیگر زندگی را از سر گرفتند و به اتفاق موسی علیه السلام به سوی بنی اسرائیل بازگشتند، و آنچه را دیده بودند برای آنها بازگو نمودند و به تبلیغ و ارشاد آن مردم بی خبر پرداختند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۶

(آیه ۱۵۶) - در این آیه دنباله تقاضای موسی علیه السلام از پروردگار و تکمیل مسأله توبه که در آیات قبل به آن اشاره شد چنین آمده است.

خداوند! «در این جهان و در سرای دیگر نیکی برای ما مقرر بدار» (وَ اكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ).

سپس دلیل این تقاضا را چنین بیان می کند: «ما به سوی تو بازگشت کرده ایم» (إِنَّا هُيْدْنَا إِلَيْكَ). و از سخنانی که سفیهان ما گفته اند که شایسته مقام با عظمت تو نبود، پوزش طلبیده ایم.

[شماره صفحه واقعی : ۹۷]

سر انجام خداوند دعای موسی علیه السلام را به اجابت می رساند و توبه او را می پذیرد، ولی نه بدون قید و شرط، بلکه با شرایطی که در ذیل آیه آمده است، می گوید: «خداوند فرمود: عذاب و کیفرم را به هر کس بخواهم (و مستحق بینم) می رسانم» (قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ).

سپس اضافه می کند: «اما رحمت من همه چیز را در بر گرفته است» (و رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ).

ولی برای این که کسانی خیال نکنند، پذیرش توبه و یا وسعت رحمت پروردگار و عمومیت آن، بی قید و شرط و بدون حساب و کتاب است، در پایان آیه اضافه می کند: «من به زودی رحمتم را برای (کسانی که سه کار را انجام می دهند) می نویسم، آنها که تقوا پیشه می کنند، و آنها که زکات می پردازند، و آنها که به آیات ما ایمان می آورند» (فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۷

اشاره

(آیه ۱۵۷) - از چنین پیامبری پیروی کنید: این آیه در حقیقت، مکمل آیه گذشته در باره صفات کسانی است که مشمول رحمت و اسعه پروردگار هستند، یعنی پس از ذکر صفات سه گانه تقوا و اداء زکات و ایمان به آیات پروردگار، در این آیه صفات دیگری به عنوان توضیح برای آنها ذکر می کند و آن پیروی از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله است، زیرا ایمان به خدا از ایمان به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و پیروی از مکتبش جدایی ناپذیر است، لذا می گوید: «کسانی مشمول این رحمت می شوند که از فرستاده پروردگار پیروی کنند» (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ).

سپس برای این رسول، شش صفت علاوه بر مقام رسالت بیان می کند:

۱- او «پیامبر خداست» (النَّبِيِّ).

«نبی» به کسی گفته می شود که پیام خدا را بیان می کند و به او، وحی نازل می شود - هر چند مأمور به دعوت و تبلیغ نباشد - اما «رسول» کسی است که علاوه بر مقام نبوت، مأمور به دعوت و تبلیغ به سوی آیین خدا و ایستادگی در این مسیر می باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۲۷۳۷

۲- «پیامبری که درس نخوانده و از میان توده جمعیت برخاسته، از سرزمین مکه امّ القری» کانون اصلی توحید طلوع کرده است (الْأُمِّيَّ).

۳- «پیامبری که صفات و علامات و نشانه‌ها و دلایل حقانیت او را در (کتب آسمانی پیشین) تورات و انجیل مشاهده می‌کنند» (الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ).

۴- پیامبری که محتوای دعوت او با فرمان عقل کاملاً سازگار است «به نیکیها و آنچه خرد آن را می‌شناسد و نزدش معروف است، دعوت می‌کند، و از بدیها و زشتیها و آنچه نزد خرد ناشناس است، نهی می‌نماید» (يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ).

۵- محتوای دعوت او با فطرت سلیم هماهنگ است، «طبیات و آنچه را طبع سلیم می‌پسندد، برای آنها حلال می‌شمرد، و آنچه خبیث و تنفر آمیز باشد بر آنها تحریم می‌کند» (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ).

۶- او بسان مدعیان دروغین نبوت و رسالت که هدفشان به زنجیر کشیدن توده‌های مردم و استعمار و استثمار آنهاست، نیست نه تنها بندی بر آنها نمی‌گذارد، بلکه «بارها را از دوش آنان بر می‌دارد، و غل و زنجیرهایی را که بر دست و پا و گردنشان سنگینی می‌کرد، می‌شکند» (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ).

و چون این صفات ششگانه به ضمیمه مقام رسالت که مجموعاً هفت صفت می‌شود، روی هم رفته نشانه روشن و دلیل آشکاری بر صدق دعوت اوست اضافه می‌کند: «پس کسانی که به او ایمان بیاورند و مقامش را بزرگ بشمرند و او را در ابلاغ رسالتش یاری کنند، و از نور آشکاری که با او نازل شده (یعنی قرآن مجید) پیروی کنند، بدون شک چنین افرادی رستگارانند» (فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

۱- پنج دلیل برای نبوت در یک آیه!

نخست این که او «امی» بود و درس نخوانده، اما با این حال کتابی آورد که نه تنها سرنوشت مردم حجاز را دگرگون ساخت، بلکه نقطه بازگشت مهمی در تاریخ بشریت بود.

دوم این که: دلایل نبوت او با تعبیرات مختلف در کتب آسمانی پیشین وجود دارد آنچنان که انسان را به حقانیت او مطمئن می سازد.

سوم این که: محتویات دعوت او با عقل و خرد سازگار است.

چهارم: محتویات دعوت او با طبع سلیم و فطرت هماهنگ است.

پنجم: اگر او از طرف خدا نبود، حتما به خاطر منافع خویش دست به چنین کاری می زد و در این صورت نه تنها نباید غل و زنجیرها را از مردم بگشاید بلکه باید آنها را همچنان در جهل و بی خبری نگهدارد تا بهتر بتواند آنها را استثمار کند، در حالی که می بینیم او زنجیرهای گران را از دست و پای بشریت گشود.

زنجیر جهل و نادانی از طریق دعوت پی گیر و مستمر به علم و دانش.

زنجیر انواع تبعیضات و زندگی طبقاتی! و زنجیرهای دیگر، هر یک از اینها به تنهایی دلیلی است بر حقانیت دعوت او و مجموع آنها دلیلی روشتر.

۲- بشارت ظهور پیامبر در کتب عهدین

گرچه شواهد قطعی تاریخی و همچنین محتویات کتب مقدسه یهود و نصاری (تورات و انا جیل) نشان می دهد که اینها کتابهای آسمانی نازل شده بر موسی و عیسی علیهما السلام نیستند و دست تحریف به سوی آنها دراز شده است بلکه بعضی از میان رفته اند و آنچه امروز به نام کتب مقدسه در میان آنهاست مخلوطی است از زائیده های افکار بشری و قسمتی از تعلیماتی که بر موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام نازل گردیده و در دست شاگردان بوده، ولی با این حال در همین کتب تحریف یافته عباراتی دیده می شود که اشارات قابل ملاحظه ای به ظهور این پیامبر بزرگ دارد

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۸

(آیه ۱۵۸) - دعوت جهانی پیامبر: در حدیثی از امام مجتبی علیه السلام چنین

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۰]

ص: ۲۷۳۹

می خوانیم: عده ای از یهود نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و گفتند: ای محمد تویی که گمان می بری فرستاده خدایی و همانند موسی علیه السلام بر تو وحی فرستاده می شود؟! پیامبر صلی الله علیه و آله کمی سکوت کرد، سپس فرمود: آری منم سید فرزندان آدم و به این افتخار نمی کنم، من خاتم پیامبران و پیشوای پرهیزکاران و فرستاده پروردگار جهانیانم.

آنها سؤال کردند به سوی چه کسی؟ به سوی عرب یا عجم یا ما؟

خداوند آیه مورد بحث را نازل کرد، و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله را به تمام جهانیان با صراحت در ضمن آن شرح داد.

نخست به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد: «بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم» (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا).

این آیه همانند آیات بسیار دیگری از قرآن مجید، دلیل روشنی بر جهانی بودن دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله است.

سپس خدایی را که پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی او دعوت می کند با سه صفت معرفی می کند: «خداوندی که حکومت آسمانها و زمین از آن اوست» (الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

خداوندی که «معبودی شایسته پرستش، جز او وجود ندارد» (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ).

خداوندی که «زنده می کند و می میراند» و نظام حیات و مرگ به فرمان اوست (يُحْيِي وَيُمِيتُ).

و در پایان از همه مردم جهان دعوت می کند که «به خدا و فرستاده او پیامبر درس نخوانده و قیام کننده از میان توده های جمعیت، ایمان بیاورید» (فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ).

«پیامبری که (تنها دیگران را دعوت به این حقایق نمی کند، بلکه در درجه اول خودش به آنچه می گوید، یعنی) به خدا و سخنان او ایمان دارد» (الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ).

نه تنها آیاتی را که بر خودش نازل شده می پذیرد، بلکه تمام کتب راستین

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۱]

انبیاء پیشین را نیز می پذیرد.

تمام تاریخ پیامبر صلی الله علیه و آله به این حقیقت گواهی می دهد، که او بیش از همه به تعلیمات خویش و آیات قرآن پای بند بود و ایمان داشت.

آری! از چنین پیامبری باید پیروی کنید، تا نور هدایت در قلب شما بتابد و در مسیر سعادت قرار گیرید، می فرماید: «و از او پیروی کنید تا هدایت یابید» (وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ).

اشاره به این که ایمان به تنهایی کافی نیست، بلکه در صورتی مفید خواهد بود که با پیروی عملی تکمیل گردد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۹

(آیه ۱۵۹) - در این آیه باز سخن پیرامون بنی اسرائیل و سرنوشت و رویدادهای تاریخ آنهاست، نخست اشاره به واقعیتی می کند که شبیه آن را در قرآن بسیار دیده ایم واقعیتی که حکایت از روح حق طلبی قرآن دارد، و آن احترام به موقعیت اقلیتهای صالح است یعنی: چنان نبود که بنی اسرائیل یکپارچه فاسد و مفسد باشند و این نژاد عموماً مردمی گمراه و سرکش معرفی شوند، بلکه در برابر اکثریت مفسده جو، اقلیتی وجود داشتند صالح و ناهمانگ با کارهای اکثریت، قرآن برای این اقلیت صالح اهمیت خاصی قائل شده است.

می گوید: «از قوم موسی علیه السلام گروهی هستند که دعوت به سوی حق می کنند و حاکم به حق و عدالتند» (وَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ).

این آیه ممکن است اشاره به گروه کوچکی باشد که در برابر سامری و دعوت او تسلیم نشدند و همه جا حامی و طرفدار مکتب موسی علیه السلام بودند و یا گروههای صالح دیگری که بعد از موسی علیه السلام به روی کار آمدند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۰

(آیه ۱۶۰) - گوشه ای از نعمتهای خدا به بنی اسرائیل: در این آیه اشاره به چند قسم از نعمتهای خدا بر بنی اسرائیل می کند. نخست می گوید: «ما آنها را به دوازده گروه - که هر یک شاخه ای (از دودمان اسرائیل) بود - تقسیم کردیم» تا نظم عادلانه و دور از برخوردهای خشونت آمیز در میانشان حکومت کند (وَ قَطَّعْنَاهُمْ اِثْنَيْ عَشَرَ شَبَاطًا اُمَّةً).

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۲]

نعمت دیگر: «و هنگامی که قوم موسی (در بیابان سوزان، به سوی بیت المقدس در حرکت بودند و گرفتار عطش سوزان و تشنگی خطرناکی شدند) و از او تقاضای آب کردند، به او وحی فرستادیم که عصایت را بر سنگ بزن و او چنین کرد، ناگهان دوازده چشمه از سنگ جوشید» (وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا).

و آنچنان این چشمه ها در میان آنها تقسیم شد «که هر کدام به خوبی چشمه خود را می شناختند» (فَمَدَّ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ).

نعمت دیگر این که، در آن بیابان سوزان که پناهگاهی وجود نداشت «ابر را بر سر آنها سایه افکن ساختیم» (وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ).

بالاخره چهارمین نعمت این بود که «من و سلوی را (به عنوان دو غذای لذیذ و نیروبخش) بر آنها فرو فرستادیم» (وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّٰ وَ السَّلْوَىٰ) (۱).

و به آنها گفتیم «از غذاهای پاکیزه ای که در اختیار شما گذارده ایم بخورید» (كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ). و فرمان خدا را به کار بندید.

اما آنها خوردند و کفران و ناسپاسی کردند، آنها «به ما ستم نکردند بلکه به خودشان ستم روا داشتند» (وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۱

(آیه ۱۶۱) - در تعقیب آیات گذشته در این آیه و آیه بعد به قسمت دیگری از مواهب پروردگار به بنی اسرائیل و طغیانگری آنان در برابر این مواهب اشاره شده است، نخست می گوید: «و (به خاطر بیاورید) هنگامی را که به آنها گفته شد در این سرزمین (بیت المقدس) ساکن گردید و از نعمتهای فراوان آن، در هر نقطه و هر گونه که می خواهید بخورید» و بهره گیرید (وَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَ كُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ).

«و بگویید: خداوند! گناهان ما را بریز و از در بیت المقدس با خضوع و تعظیم وارد شوید» (وَ قُولُوا حِطَّةً وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا).

که اگر این برنامه را انجام دهید «خطاهایی را که مرتکب شده اید می بخشیم

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۳]

۱- در باره «مَن» و «سَلَوَى» ذیل آیه ۵۷ سوره بقره بحث کردیم.

و به نیکوکاران پاداش بیشتر و بهتر خواهیم داد» (نَغْفِرُ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ).

«حطه» به معنی نزول چیزی از طرف بالاست و این کلمه در واقع شعار آنها به هنگام ورود به بیت المقدس بود، یعنی «تقاضای ما ریزش گناهانمان و یا ریزش باران عفو و رحمت بر ماست».

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۲

(آیه ۱۶۲) - ولی با این که درهای رحمت به روی آنها گشوده بود، و اگر از فرصت استفاده می کردند می توانستند، گذشته و آینده خود را اصلاح کنند «اما ستمکاران بنی اسرائیل (نه تنها استفاده نکردند بلکه) فرمان پروردگار را بر خلاف آنچه به آنها گفته شده بود عمل کردند» (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ).

«سر انجام به خاطر این نافرمانی و طغیان و ظلم و ستم (بر خویشان و بر دیگران) عذابی از آسمان بر آنها نازل کردیم» (فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۳

اشاره

(آیه ۱۶۳) - یک سرگذشت عبرت انگیز! در اینجا صحنه دیگری از تاریخ پرماجرایی بنی اسرائیل که مربوط به جمعی از آنهاست که در ساحل دریایی زندگی می کردند، آمده است، منتها روی سخن در آن به پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ است، و به او می گویند: «از قوم یهود معاصر خویش ماجرای شهری را که در کنار دریا قرار داشت سؤال کن» (وَسَيَتْلُوهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ).

طبق روایات این «قریه» بندری به نام «ایله» بوده که امروز به نام بندر ایلات معروف است.

و به یاد آنها بیاور «زمانی را که در روز شنبه (از قانون پروردگار) تجاوز می کردند» (إِذْ يَعُدُونَ فِي السَّبْتِ).

زیرا روز شنبه تعطیل آنها بود و وظیفه داشتند، دست از کار و کسب و صید ماهی بکشند و به مراسم عبادت آن روز پردازند، اما آنها این دستور را زیر پا گذاردند.

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۴]

سپس قرآن آنچه را در جمله قبل سر بسته بیان کرده بود، چنین شرح می دهد:

به خاطر آنها بیاور «آن هنگام را که ماهیان در روز شنبه در روی آب آشکار می شدند و در غیر روز شنبه ماهیان کمتر به سراغ آنها می آمدند» (إِذْ تَأْتِيهِمْ حَيْثَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ).

این موضوع خواه جنبه طبیعی داشته، و یا جنبه فوق العاده و الهی، وسیله ای بود برای امتحان و آزمایش این جمعیت، لذا قرآن می گوید: «ما این چنین آنها را به چیزی که در برابر آن مخالفت می کردند آزمایش می کردیم» (كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ).

چگونه دست به گناه زدند؟

این جمعیت، قانون شکنی را به این ترتیب شروع کردند که در آغاز از طریق حيله به اصطلاح شرعی - به وسیله کندن حوضچه ها و یا انداختن قلابها - کار خود را شروع کردند، این کار، گناه را در نظر آنها کوچک و آنان را در برابر شکستن احترام روز شنبه جسور ساخت، کم کم روزهای شنبه بطور علنی و بی پروا به صید ماهی مشغول شدند و از این راه مال و ثروت فراوانی فراهم ساختند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۴

(آیه ۱۶۴) - این جمعیت از بنی اسرائیل در برابر این آزمایش بزرگ که با زندگی آنان کاملاً آمیخته بود به سه گروه تقسیم شدند:

«گروه اول» که اکثریت را تشکیل می دادند، به مخالفت با این فرمان الهی برخاستند.

«گروه دوم» که قاعدتاً اقلیت کوچکی بودند و در برابر گروه اول به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر قیام کردند.

«گروه سوم»، ساکتان و بی طرفان بودند، که نه همگامی با گناهکاران داشتند و نه وظیفه نهی از منکر را انجام می دادند.

در آیه مورد بحث، گفتگوی این گروه را با نهی کنندگان شرح می دهد، می گوید: «و (به خاطر بیاور) هنگامی که جمعی از آنها به جمع دیگری گفتند: چرا قومی را اندرز می دهید که خداوند سر انجام آنها را هلاک می کند و یا به عذاب

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۵]

دردناکی کیفر خواهد داد» (وَ إِذْ قَالَتْ أُمَّهُ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا).

«گفتند: (این اندرزها) برای اعتذار و رفع مسئولیت در پیشگاه پروردگار شماست به علاوه شاید آنها بپذیرند و از گناه باز ایستند، و تقوا پیشه کنند!» (قَالُوا مَعذِرَةٌ إلی رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ).

از جمله بالا- چنین استفاده می شود که: گاهی بیان حقایق و وظایف الهی بدون احتمال تأثیر نیز واجب می شود و آن در موردی است که اگر حکم خدا گفته نشود و از گناه انتقاد نگردد کم کم به دست فراموشی سپرده می شود و بدعتها جان می گیرند و سکوت دلیل بر رضایت و موافقت محسوب می شود، در این گونه موارد لازم است حکم پروردگار آشکارا و در همه جا گفته شود هر چند اثری در گنهکاران نگذارد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۵

اشاره

(آیه ۱۶۵)- در این آیه می فرماید: سرانجام دنیاپرستی بر آنان غلبه کرد و فرمان خدا را به دست فراموشی سپردند «اما هنگامی که تذکراتی را که به آنها داده شده بود فراموش کردند (لحظه عذاب فرا رسید، و) نهی کنندگان از بدی را رهایی بخشیدیم و کسانی را که ستم کردند، به خاطر نافرمانیشان به عذاب شدیدی گرفتار ساختیم» (فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ).

چه کسانی رهایی یافتند؟

از آن سه گروه (گنهکاران، ساکتان و اندرزدهندگان) تنها گروه سوم از مجازات الهی مصون ماندند و بطوری که در روایات آمده است آنها هنگامی که دیدند اندرزهایشان مؤثر واقع نمی شود ناراحت شدند و گفتند: ما از شهر بیرون می رویم، شب هنگام به بیابان رفتند و اتفاقاً در همان شب کیفر الهی دامان دو گروه دیگر را گرفت.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۶

(آیه ۱۶۶)- در این آیه مجازات آنها را چنین شرح می دهد: «هنگامی که در برابر آنچه از آن نهی شده بودند، سرکشی کردند به آنها گفتیم به شکل میمونهای طرد شده درآید» (فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۶]

روشن است که امر «کُونُوا» (بوده باشید) در اینجا یک فرمان تکوینی است، یعنی آنها فوراً به شکل میمون در می آمدند البته طبق روایات مسخ شدگان تنها چند روزی زنده می ماندند و سپس از دنیا می رفتند و نسلی از آنها به وجود نمی آمد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۷

(آیه ۱۶۷) - پراکندگی یهود! این آیه و آیه بعد اشاره به قسمتی از کیفرهای دنیوی آن جمع از یهود است که در برابر فرمانهای الهی قد علم کردند و حق و عدالت و درستی را زیر پا گذاردند.

نخست می گوید: به خاطر بیاور «زمانی که پروردگار تو اعلام داشت که بر این جمعیت گنهکار، عده ای را مسلط می کند، که بطور مداوم تا دامنه قیامت آنها را در ناراحتی و عذاب قرار دهند» (وَ إِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبَعِثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُوءُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ).

از این آیه استفاده می شود که این گروه سرکش، هرگز روی آرامش کامل نخواهند دید، هر چند برای خود حکومت و دولتی تأسیس کنند.

و در پایان آیه اضافه می کند که: «پروردگار تو هم مجازاتش برای مستحقان، سریع است، و هم (نسبت به خطاکاران توبه کار) آمرزنده و مهربان است» (إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ).

و این جمله نشان می دهد که خداوند راه بازگشت را به روی آنان باز گذارده، تا کسی گمان نبرد که سرنوشت اجباری توأم با بدبختی و کیفر و مجازات برای آنها تعیین شده است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۸

(آیه ۱۶۸) - در این آیه به پراکندگی یهود در جهان اشاره کرده، می گوید: «ما آنها را در زمین متفرق ساختیم به گروههای مختلفی تقسیم شدند، بعضی از آنها صالح بودند (به همین دلیل هنگامی که فرمان حق و دعوت پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله را شنیدند، ایمان آوردند) و جمعی دیگر ناصالح بودند» و حق را پشت سر انداختند و برای تأمین زندگی مادی خود از هیچ کاری فروگذار نکردند (وَ قَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَ مِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ).

باز در این آیه این حقیقت تجلی می کند که اسلام هیچ گونه خصومتی با نژاد

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۷]

یهود ندارد و به عنوان پیروان یک مکتب و یا وابستگان به یک نژاد، آنها را محکوم نمی نماید بلکه مقیاس و معیار سنجش را اعمال آنها قرار می دهد.

سپس اضافه می کند: «ما آنها را با وسائل گوناگون، نیکها و بدیها آزمودیم شاید باز گردند» (وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ).

گاهی آنها را تشویق کردیم و در رفاه و نعمت قرار دادیم، تا حس شکرگزاری در آنها برانگیخته شود و به سوی حق باز آیند، و گاهی به عکس آنها را در شدائد و سختیها و مصائب فرو بردیم، تا از مرکب غرور و خودپرستی و تکبر فرود آیند و به ناتوانی خویش پی برند، شاید بیدار شوند و به سوی خدا باز گردند، و هدف در هر دو حال مسأله تربیت و هدایت و بازگشت به سوی حق بوده است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۶۹

(آیه ۱۶۹) - در آیات گذشته سخن از نیاکان یهود بود، ولی در این آیه، بحث از فرزندان و اخلاف آنها به میان آمده است.

نخست یادآور می شود که: «پس از آنها، فرزندان جای آنها را گرفتند که وارث کتاب (آسمانی تورات) شدند اما با این حال متاع این دنیای پست را گرفته» بر اطاعت خدا ترجیح می دهند (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَذْنَى).

سپس اضافه می کند: هنگامی که آنها در کشمکش وجدان از یک سو، و منافع مادی از سوی دیگر قرار می گیرند، دست به دامن امیدهای کاذب زده، «و می گویند (ما این منفعت نقد را مشروع یا نامشروع به چنگ می آوریم، خداوند رحیم و مهربان است) و به زودی ما مورد بخشش قرار خواهیم گرفت» (وَيَقُولُونَ سَيُعْفِرُ لَنَا).

این جمله نشان می دهد که آنها بعد از انجام چنین کاری یک نوع پشیمانی زود گذر و حالت توبه ظاهری به خود می گرفتند، ولی بطوری که قرآن می گوید:

این ندامت و پشیمانی آنها به هیچ وجه ریشه نداشت به همین دلیل «اگر سود مادی دیگری همانند آن به دستشان می آمد، آن را نیز می گرفتند» (وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۸]

در هر حال این جمله اشاره به رشوه خواریهای جمعی از یهود، و تحریف آیات آسمانی به خاطر آن، و فراموش کردن احکام پروردگار به خاطر تضاد با منافع آنها می کند.

لذا به دنبال آن می فرماید: «آیا اینها به وسیله کتاب آسمانیشان (تورات) پیمان بسته بودند که بر خدا (دروغ نبندند و احکام او را تحریف نکنند و) جز حق چیزی نگویند؟!» (أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ).

سپس می گوید: اگر آنها از آیات الهی آگاهی نداشتند و دست به این اعمال خلاف می زدند ممکن بود برای خودشان عذری بسازند، ولی اشکال کار این است که: «آنها کرارا محتویات تورات را دیده و فهمیده بودند» (وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ). در عین حال آن را ضایع ساختند و فرمانش را پشت سر انداختند.

سر انجام می فرماید: اینها اشتباه می کنند، و این اعمال و متاعها سودی برای آنها نخواهد داشت، بلکه «سرای آخرت برای پرهیزکاران بهتر است» (وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ).

«آیا شما حقایقی را به این روشنی درک نمی کنید» (أَفَلَا تَعْقِلُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۰

(آیه ۱۷۰) - در این آیه در برابر گروه فوق اشاره به گروه دیگری می کند که آنها نه تنها از هرگونه تحریف و کتمان آیات الهی برکنار بودند، بلکه به آن تمسک جسته و موبه مو آنها را اجرا کردند، قرآن این جمعیت را «مصلحان جهان» نام نهاده و اجر و پاداش مهمی برای آنها قائل شده و در باره آنها چنین می گوید: «کسانی که تمسک به کتاب پروردگار جویند و نماز را برپا دارند (پاداش بزرگی خواهند داشت) زیرا ما پاداش مصلحان را ضایع نخواهیم ساخت» (وَ الَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ).

آیه فوق به خوبی نشان می دهد که اصلاح واقعی در روی زمین بدون تمسک به کتب آسمانی و فرمانهای الهی امکان پذیر نمی باشد، و این تعبیر بار دیگر این حقیقت را تأکید می کند که دین و مذهب تنها یک برنامه مربوط به جهان ماوراء طبیعت و یا سرای آخرت نیست، بلکه آیینی است در متن زندگی انسانها،

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۹]

و در طریق حفظ منافع تمام افراد بشر و اجرای اصول عدالت و صلح و رفاه و آسایش و بالاخره هر مفهومی که در معنی وسیع «اصلاح» جمع است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۱

(آیه ۱۷۱) - آخرین سخن در باره قوم یهود: این آیه آخرین آیه ای است که در این سوره پیرامون زندگی بنی اسرائیل سخن می گوید و در آن سرگذشت دیگری را به جمعیت یهود یادآوری می کند، سرگذشتی که هم درس عبرت است و هم دلیل بر سپردن یک پیمان، می گوید: به خاطر بیاورید «هنگامی که کوه را بالای سر آنها قرار دادیم، آنچنان که گویی سایبانی بر سر آنها بود» (وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ).

«و آنچنان که آنها گمان بردند بر سرشان سقوط خواهد کرد» (وَ ظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ). وحشت و اضطراب سراسر وجودشان را گرفت، و به تضرع افتادند.

در همان حال به آنها گفتیم «آنچه را از احکام به شما داده ایم با جدیت و قوت بگیرید» (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ).

«و آنچه در آن مانده است به خاطر داشته باشید تا پرهیزکار شوید» (وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). از کیفر خدا بترسید و به پیمانهایی که در آن از شما گرفته ایم عمل کنید.

یعنی، تمام رسالت موسی علیه السلام و سایر انبیاء و مبارزات در گیریهای مستمر و سخت آنان، و ناراحتیها و شداید طاقت فرسایی که تن به آن دادند، همه برای آن بوده است که فرمان خدا و اصول حق و عدالت و پاکی و تقوا در میان همه بطور کامل اجرا گردد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۲

(آیه ۱۷۲) - پیمان نخستین و عالم ذر: این آیه اشاره ای به «توحید فطری» و وجود ایمان به خدا در اعماق روح آدمی است و به همین جهت بحثهایی را که در آیات گذشته این سوره در زمینه «توحید استدلالی» بوده است تکمیل می کند.

خداوند روی سخن را در این آیه به پیامبر کرده، نخست چنین می گوید:

به خاطر بیاور «موقعی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنها را برگرفت و آشکار ساخت و آنها را گواه بر خویشتن نمود (و از آنها پرسید): آیا من پروردگار

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۰]

شما نیستیم؟ آنها همگی گفتند: آری! گواهی می دهیم» (وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا).

سپس اشاره به هدف نهایی این سؤال و جواب و گرفتن پیمان از فرزندان آدم در مسأله توحید نموده، می فرماید: این کار را خداوند به این جهت انجام داد «که در روز قیامت نگویید ما از این موضوع (توحید و شناسایی خدا) غافل بودیم» (أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۳

(آیه ۱۷۳) - در این آیه اشاره به هدف دیگر این پیمان کرده، می گوید: این پیمان را به خاطر آن گرفتیم که «نگویید: پدران ما پیش از ما بت پرست بودند و ما هم فرزندان بعد از آنها بودیم (و چاره ای جز تبعیت از آنها نداشتیم) آیا ما را به گناه افراد بیهوده کار مجازات می کنی» (أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۴

(آیه ۱۷۴) - آری «این گونه ما آیات را توضیح می دهیم و روشن می سازیم (تا بدانند نور توحید از آغاز در روح آنها بوده) شاید با توجه به این حقایق به سوی حق باز گردند» (وَ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ).

منظور از این عالم و این پیمان همان «عالم استعدادها» و «پیمان فطرت» و تکوین و آفرینش است، به این ترتیب که به هنگام خروج فرزندان آدم به صورت «نطفه» از صلب پدران به رحم مادران که در آن هنگام ذراتی بیش نیستند خداوند استعداد و آمادگی برای حقیقت توحید به آنها داده است، هم در نهاد و فطرتشان این سرّ الهی به صورت یک حس درون ذاتی به ودیعه گذارده شده است و هم در عقل و خردشان به صورت یک حقیقت خودآگاه! بنابراین همه افراد بشر دارای روح توحیدند و سؤالی که خداوند از آنها کرده به زبان تکوین و آفرینش است و پاسخی که آنها داده اند نیز به همین زبان است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۵

(آیه ۱۷۵) - دانشمندی که در خدمت فراعنه در آمد: در اینجا اشاره به یکی دیگر از داستانهای بنی اسرائیل شده است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۱]

نخست روی سخن را به پیامبر کرده، می گوید: «و بر آنها بخوان داستان آن کس را که آیات خود را به او دادیم ولی سر انجام خود را از آن تهی ساخت و گرفتار وسوسه های شیطان گشت و از گمراهان گردید» (وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۶

اشاره

(آیه ۱۷۶) - در این آیه این موضوع را چنین تکمیل می کند که «و اگر می خواستیم (می توانستیم او را در همان مسیر حق به اجبار نگاه داریم) و به وسیله آن آیات و علوم، مقام والا بدهیم» (وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا).

ولی مسلم است که نگاهداری اجباری افراد در مسیر حق با سنت پروردگار که سنت اختیار و آزادی اراده است، سازگار نیست و نشانه شخصیت و عظمت کسی نخواهد بود، لذا بلافاصله اضافه می کند:

ما او را به حال خود رها کردیم «و او به پستی گرایید و از هوای نفس پیروی کرد» (وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ).

سپس این شخص را تشبیه به سگی می کند که همیشه زبان خود را همانند حیوانات تشنه بیرون آورده، می گوید: «او همانند سگ است که اگر به او حمله کنی دهانش باز و زبانش بیرون است و اگر او را به حال خود واگذاری باز چنین است» (فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ).

او بر اثر شدت هوی پرستی و چسبیدن به لذات جهان ماده، یک حال عطش نامحدود و پایان ناپذیر به خود گرفته که همواره دنبال دنیاپرستی می رود، همچون یک «سگ هار» که بر اثر بیماری هاری حالت عطش کاذب به او دست می دهد و در هیچ حال سیراب نمی شود.

سپس اضافه می کند که: «این مثل (مخصوص به این شخص معین نیست، بلکه) مثالی است برای همه جمعیتهایی که آیات خدا را تکذیب کنند» (ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا).

«این داستان را برای آنها بازگو کن، شاید در باره آن بیندیشند» و مسیر صحیحی را پیدا کنند (فَاقْصِصْ الْقِصَّةَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۲]

از بسیاری از روایات و کلمات مفسران می شود که منظور از این شخص مردی به نام «بعلم باعورا» بوده، که در عصر موسی زندگی می کرد و از دانشمندان و علمای مشهور بنی اسرائیل محسوب می شد، و حتی موسی از وجود او به عنوان یک مبلغ نیرومند استفاده می کرد، و کارش در این راه آن قدر بالا گرفت که دعایش در پیشگاه خدا به اجابت می رسید، ولی بر اثر تمایل به فرعون و وعد و وعیدهای او از راه حق منحرف شد و همه مقامات خود را از دست داد، تا آنجا که در صف مخالفان موسی قرار گرفت.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۷

(آیه ۱۷۷) - در این آیه و آیه بعد در واقع یک نتیجه کلی و عمومی از سرگذشت «بعلم» و علمای دنیاپرست گرفته، نخست می گوید: «چه بد مثلی دارند آنها که آیات ما را تکذیب و انکار کردند» و چه بد عاقبت و سرنوشتی در انتظار آنهاست (ساءً مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا).

ولی آنها به ما ظلم و ستم نمی کردند، بلکه «بر خویشان ستم روا می داشتند» (وَ أَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ).

چه ستمی از این بالاتر که سرمایه های معنوی علوم و دانشهای خویش را که می تواند باعث سر بلندی خود آنها و جامعه هایشان گردد در اختیار صاحبان «زر» و «زور» می گذارند و به بهای ناچیز می فروشند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۸

(آیه ۱۷۸) - اما به هوش باشید که رهایی از این گونه لغزشها و دامهای شیطانی، بدون توفیق و هدایت الهی ممکن نیست «آن کس را که خدا هدایت کند (و توفیق را رفیق راهش سازد) هدایت یافته واقعی اوست» (مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي).

«و کسانی را که خداوند گمراه سازد (و بر اثر اعمالشان به حال خود رها سازد یا وسائل پیروزی و موفقیت را در برابر و سوسه های شیطانی آنان بگیرد) زیانکار واقعی همانها هستند» (وَ مَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۷۹

(آیه ۱۷۹) - نشانه های دوزخیان: در این آیه و دو آیه بعد مردم به دو گروه تقسیم شده اند و صفات هر کدام توضیح داده شده: «گروه دوزخیان و گروه بهشتیان».

نخست در باره دوزخیان با سوگند و تأکید چنین می گوید: «ما بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم» (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ).

گرچه خداوند همه را پاک آفریده، ولی گروهی با اعمال خویش خود را نامزد دوزخ می کنند و سرانجامشان شوم و تاریک است و گروهی با اعمال خود، خود را نامزد بهشت می سازند و عاقبت کارشان خوشبختی و سعادت است.

سپس صفات گروه دوزخی را در سه جمله خلاصه می کند: نخست این که:

«آنها قلبهایی دارند که با آن درک و اندیشه نمی کنند» (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا).

دیگر این که: «چشمهای روشن و حقیقت بین دارند اما با آن چهره حقایق را نمی نگرند» و همچون نابینایان از کنار آن می گذرند (وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا).

سوم این که: «با داشتن گوش سالم، سخنان حق را نمی شنوند» و همچون کران خود را از شنیدن حرف حق محروم می سازند (وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا).

اینها در حقیقت همچون چهارپایانند» (أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ). چرا که امتیاز آدمی از چهارپایان در فکر بیدار و چشم بینا و گوش شنو است که متأسفانه آنها همه را از دست داده اند «بلکه آنها از چهارپایان گمراهتر و پست تر می باشند» (بَلْ هُمْ أَضَلُّ).

چرا که چهارپایان دارای این استعدادها و امکانات نیستند، ولی آنها با داشتن عقل سالم و چشم بینا و گوش شنوا امکان همه گونه ترقی و تکامل را دارند، اما بر اثر هوی پرستی و گرایش به پستیها این استعدادها را بلااستفاده می گذارند.

«آنها افراد غافل و بیخبری هستند» و به همین جهت در بیراهه های زندگی سرگردانند (أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ).

چشمه آب حیات کنار دستشان، ولی از تشنگی فریاد می کشند، درهای سعادت در برابر رویشان باز است، اما حتی به آن نگاه نمی کنند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۸۰

(آیه ۱۸۰) - در این آیه اشاره به وضع گروه بهشتی کرده، صفات آنان را بیان می کند، نخست برای بیرون آمدن از صدف دوزخیان مردم را به توجه عمیق به اسماء حسناى خدا دعوت نموده، می فرماید: «برای خدا نامهای نیکی است، خدا را به آنها بخوانید» (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا).

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۴]

منظور از «اسماء حسنی»، صفات مختلف پروردگار است که همگی نیک و همگی «حسنی» است.

و منظور از خواندن خدا به اسماء حسنی تنها این نیست که الفاظ را بر زبان جاری کنیم و مثلاً بگوییم یا عالم، یا قادر، یا ارحم الراحمین، بلکه در واقع این است که این صفات را در وجود خودمان به مقدار امکان پیاده کنیم، و به تعبیر دیگر متصف به اوصاف او و متخلق به اخلاقش گردیم، و نیز اگر در بعضی روایات مانند روایتی که از امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه نقل شده می خوانیم: نحن و الله الاسماء الحسنی به خدا سوگند ما اسماء حسنی خدا هستیم، اشاره به آن است که پرتو نیرومندی از آن صفات الهی در وجود ما منعکس شده و شناخت ما به شناخت ذات پاکش کمک می کند.

سپس مردم را از این نکته برحذر می دارد که اسامی خدا را تحریف نکنند و می گوید: «آنها که اسماء خدا را تحریف کرده اند رها سازید، آنها به زودی به جزای اعمال خویش گرفتار خواهند شد» (وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

منظور از الحاد در اسماء خدا این است که الفاظ و مفاهیم آن را تحریف کنیم، یا او را به اوصافی توصیف نماییم که شایسته آن نیست، همانند مسیحیان که قائل به تثلیث و خدایان سه گانه شده اند، و یا این که صفات او را بر مخلوقاتش تطبیق نماییم.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۸۱

(آیه ۱۸۱) - این آیه به دو قسمت که اساسی ترین صفات گروه بهشتیان است اشاره می کند، می فرماید: «و از کسانی که آفریدیم، امت و گروهی هستند که مردم را به حق هدایت می کنند و به آن حکم می کنند» (وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ).

در واقع آنها دو برنامه ممتاز دارند، فکر، هدف، دعوت و فرهنگشان حق و به سوی حق است، و نیز عمل و برنامه ها و حکومتشان بر اساس حق و حقیقت می باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۵]

ص: ۲۷۵۴

(آیه ۱۸۲) - مجازات استدراج: در این آیه و آیه بعد یکی از مجازاتهای الهی که به صورت یک سنت در باره بسیاری از گنهکاران سرکش اجرا می شود، بیان شده و آن «عذاب استدراج» است.

استدراج در دو مورد از قرآن مجید آمده است. یکی در آیه مورد بحث و دیگری در آیه ۴۴ سوره قلم و هر دو مورد در باره انکار کنندگان آیات الهی است.

خداوند در این آیه می فرماید: «آنها که آیات ما را تکذیب و انکار کردند تدریجا، مرحله به مرحله، از راهی که نمی دانند، در دام مجازات گرفتارشان می کنیم» و زندگی آنها را درهم می پیچیم (وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَخَّطْنَا لِتُدْرِكْهُمُ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ).

(آیه ۱۸۳) - در این آیه همان مطلب را به این صورت تأکید می کند: چنان نیست که با شتابزدگی چنین کسانی را فوراً مجازات کنم، بلکه «به آنها مهلت و فرصت کافی (برای توبه و بیداری) می دهم» و هنگامی که بیدار نشدند، گرفتارشان می سازم (وَ أُمْلِي لَهُمْ). زیرا کسانی شتاب و عجله می کنند که قدرت کافی ندارند و می ترسند فرصت از دستشان برود «ولی نقشه من و مجازاتهایم آنچنان قوی و حساب شده است» که هیچ کس را قدرت فرار از آن نیست (إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ).

این آیه به همه گنهکاران هشدار می دهد که تأخیر کیفر الهی را دلیل بر پاکی و درستی خود، و یا ضعیف و ناتوانی پروردگار، نگیرند، و ناز و نعمتهایی را که در آن غرقند، نشانه تقربشان به خدا ندانند، چه بسا این پیروزیها و نعمتهایی که به آنها می رسد مقدمه مجازات استدراجی پروردگار باشد، خدا آنها را غرق نعمت می کند و به آنها مهلت می دهد و بالا و بالاتر می برد، اما سرانجام چنان بر زمین می کوبد که اثری از آنها باقی نماند و تمام هستی و تاریخشان را درهم می پیچد.

از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه فوق چنین نقل شده که فرمود: «منظور از این آیه بنده گنهکاری است که پس از انجام گناه، خداوند او را مشمول نعمتی قرار می دهد ولی او نعمت را به حساب خوبی خودش گذاشته و از استغفار در برابر گناه غافلش می سازد».

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

اشاره

(آیه ۱۸۴)

شأن نزول

مفسران اسلامی چنین نقل کرده اند: پیامبر صلی الله علیه و آله هنگامی که در مکه بود، شبی بر کوه صفا برآمد و مردم را به سوی توحید و یکتاپرستی دعوت نمود، مخصوصاً تمامی طوائف قریش را صدا زد و آنها را از مجازات الهی برحذر داشت، تا مقدار زیادی از شب گذشت، بت پرستان مکه گفتند: «رفیق ما دیوانه شده، از شب تا صبح نعره می کشید!» در این موقع آیه نازل شد و به آنها در این زمینه پاسخ دندان شکنی داد

تفسیر

تهمتها و بهانه ها- در این آیه نخست خداوند به گفتار بی اساس بت پرستان دائر به جنون پیامبر صلی الله علیه و آله چنین پاسخ می گوید: «آیا آنها فکر و اندیشه خود را به کار نینداختند که بدانند همنشین آنها (پیامبر) هیچ گونه آثاری از جنون ندارد» (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ).

بیش از چهل سال در میان آنها رفت و آمد داشته، و همواره فکر، عقل و تدبیرش را دیده اند، چگونه یکباره چنین وصله ای را به وی چسبانند، و به دنبال این جمله می گوید: «او فقط بیم دهنده آشکاری است» که جامعه خویش را از خطراتی که با آن رو برو است برحذر می دارد (إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ).

(آیه ۱۸۵)- در این آیه برای تکمیل این بیان آنها را به مطالعه عالم هستی، آسمانها و زمین، دعوت می کند و می گوید: «آیا در حکومت آسمانها و زمین و مخلوقاتی که خدا آفریده از روی دقت و فکر نظر نیفکندند» (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ).

تا بدانند این عالم وسیع آفرینش با این نظام حیرت انگیز بیهوده آفریده نشده و هدفی برای آن بوده است، و دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله در حقیقت دنباله همان هدف آفرینش، یعنی تکامل و تربیت انسان است.

سپس برای این که آنها را از خواب غفلت بیدار سازد، می فرماید: آیا در این موضوع نیز اندیشه نکردند که: ممکن است پایان زندگی آنها نزدیک شده باشد، (اگر امروز ایمان نیاورند، و دعوت این پیامبر را نپذیرند، و قرآنی را که بر او نازل شده است با این همه نشانه های روشن قبول نکنند) به کدام سخن بعد از آن ایمان

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۷]

ص: ۲۷۵۶

خواهند آورد؟ (وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۸۶

(آیه ۱۸۶)) - سرانجام در این آیه سخن را با آنها چنین پایان می دهد که «هر کس را خداوند (به خاطر اعمال زشت و مستمرش) گمراه سازد، هیچ هدایت کننده ای ندارد، و خداوند آنها را همچنان در طغیان و سرکشی رها می سازد تا حیران و سرگردان شوند» (مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ).

این گونه تعبیرات مخصوص به گروهی است که آن چنان در برابر حقایق، لجوج و متعصب و معاندند که گویی پرده بر چشم و گوش و قلبشان افتاده، پرده های تاریکی که نتیجه اعمال خود آنهاست، و منظور از «اضلال الهی» نیز همین است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۸۷

اشاره

(آیه ۱۸۷) -

شان نزول

طایفه قریش به چند نفر مأموریت دادند که به نجران سفر کنند، و از دانشمندان یهود که (علاوه بر مسیحیان) در آنجا ساکن بودند مسائل پیچیده ای را سؤال کنند، و در بازگشت آنها را در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح سازند (به گمان این که پیامبر از پاسخ آنها عاجز می ماند) از جمله سؤالات این بود که در چه زمانی قیامت برپا می شود، هنگامی که آنها این پرسش را از پیامبر صلی الله علیه و آله کردند، آیه مورد بحث نازل شد و به آنها پاسخ گفت.

تفسیر

کی قیامت برپا می شود؟ با این که برای آیه شان نزول خاصی ذکر شده در عین حال پیوند روشنی نیز با آیات قبل دارد، زیرا در آیات قبل اشاره به مسأله قیامت و لزوم آمادگی برای چنین روزی شده بود، طبعاً به دنبال چنین بحثی این سؤال برای بسیاری از مردم پیش می آید که قیامت کی برپا خواهد شد، لذا قرآن می گوید: «از تو در باره ساعت (روز رستاخیز) می پرسند، که در چه زمانی وقوع می یابد؟» (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا).

سپس اضافه می کند که ای پیامبر! در پاسخ این سؤال صریحاً «بگو: این علم تنها نزد پروردگار من است، و هیچ کس جز او نمی تواند وقت آن را آشکار سازد» (قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّئُهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ).

ولی دو نشانه سر بسته برای آن بیان می کند، نخست می گوید: «قیامت در آسمانها و زمین، مسأله سنگینی است» (ثَقَلَتْ

فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۸]

ص: ۲۷۵۷

چه حادثه ای ممکن است از این سنگین تر بوده باشد، در حالی که در آستانه قیامت، همه کرات آسمانی به هم می ریزند، آفتاب خاموش، ماه تاریک، ستارگان بی فروغ و اتمها متلاشی می گردند، و از بقایای آنها جهانی نو با طرحی تازه ریخته می شود.

دیگر اینکه قیام ساعت، بدون مقدمات تدریجی، و به شکل انقلابی، تحقق می یابد «و جز بطور ناگهانی به سراغ شما نمی آید» (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً).

بار دیگر می گوید: «چنان از تو سؤال می کنند که گویی تو از زمان وقوع قیامت با خبری!» (يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا).

بعد اضافه می کند که در جواب آنها «بگو: این علم تنها نزد خداست ولی بیشتر مردم از این حقیقت آگاهی ندارند» که چنین علمی مخصوص ذات پاک اوست، لذا پی در پی از آن می پرسند (قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۸۸

اشاره

((آیه ۱۸۸))

شأن نزول:

اهل مکه به پیامبر صلی الله علیه و آله گفتند: تو اگر با خدا ارتباط داری آیا پروردگار تو را از گرانی و ارزانی اجناس در آینده با خبر نمی سازد که از این طریق بتوانی آنچه به سود و منفعت است تهیه کنی و آنچه به زیان است کنار بگذاری و یا از خشکسالی، و یا پرآبی مناطق مختلف آگاه سازد تا به موقع از مناطق خشک به سرزمینهای پربرکت کوچ کنی؟! در این هنگام آیه نازل شد و به آنها پاسخ گفت.

تفسیر

اسرار نهان را فقط خدا می داند- در آیه قبل عدم آگاهی هیچ کس جز خدا نسبت به زمان قیام «قیامت» مورد بحث بود و در این آیه سخن از نفی علم غیب بطور کلی در میان است.

در نخستین جمله، به پیامبر صلی الله علیه و آله می گوید: «به آنها بگو: من مالک و صاحب اختیار هیچ گونه سود و زیانی در باره خویش نیستم مگر آنچه را که خدا بخواهد» (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ).

انسان در کارهای خود، قدرت و نیرویی از خویش ندارد بلکه همه قدرتها از ناحیه خداست و اوست که این تواناییها را در اختیار انسان گذاشته است.

پس از بیان این موضوع، اشاره به مسأله مهم دیگری می‌کند که مورد سؤال گروهی بود و آن اینکه به پیامبرش می‌گوید به آنها بگو: من از غیب و اسرار نهان آگاه نیستم «زیرا اگر از اسرار نهان آگاهی داشتم منافع فراوانی را برای خودم می‌ساختم و هیچ‌گونه زیانی به من نمی‌رسید» (وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمَ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ).

سپس مقام واقعی و رسالت خویش را در یک جمله کوتاه و صریح بیان کرده می‌گوید: «من فقط بیم دهنده و بشارت دهنده برای افرادی که ایمان می‌آورند هستم» (إِن أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۸۹

(آیه ۱۸۹) - کفران یک نعمت بزرگ! در اینجا به گوشه دیگری از حالات مشرکان و طرز تفکر آنها و پاسخ به اشتباهاتشان اشاره شده است و از آنجا که آیه قبل اشاره به توحید افعالی خدا بود، آیات بعد مکمل آنها محسوب می‌شود.

نخست می‌گوید: «او کسی است که (همه) شما را از یک فرد آفرید و همسرش را نیز از جنس او قرار داد تا در کنار او بیساید» (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا).

این دو در کنار هم زندگی آرام بخشی داشتند، «اما هنگامی که زوج با همسر خود آمیزش جنسی کرد، باری سبک برداشت (به گونه ای که در آغاز کار این حمل برای او مشکلی ایجاد نمی‌کرد، و با داشتن حمل) به کارهای خود همچنان ادامه می‌داد» (فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ).

اما با گذشت شب و روز، حمل او کم کم سنگین شد «و چون سنگین شد» (فَلَمَّا أَثْقَلَتْ). در این هنگام دو همسر، انتظار فرزندی را می‌کشیدند و آرزو داشتند خداوند فرزند صالحی به آنها مرحمت کند، لذا «متوجه درگاه خدا شدند و پروردگار خویش را چنین خواندند: بار الها! اگر به ما فرزند صالحی عطا کنی از شکرگزاران خواهیم بود» (دَعَا اللَّهُ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۹۰

(آیه ۱۹۰) - «ولی هنگامی که خداوند فرزندی سالم با تناسب اندام و شایستگی کامل به آنها داد، آنها برای خدا در این نعمت بزرگ شرکایی قائل

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

شدند، اما خداوند برتر و بالاتر از شرک آنهاست» (فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۹۱

(آیه ۱۹۱) - به دنبال این جریان، قرآن بار دیگر فکر و عقیده بت پرستی را با بیان روشن و کوبنده ای محکوم می کند، و می گوید: «آیا اینها موجوداتی را شریک خدا قرار می دهند که قادر بر آفرینش چیزی نیستند، بلکه خودشان مخلوق اویند» (أَشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَ هُمْ يُخْلِقُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۹۲

(آیه ۱۹۲) - به علاوه «این معبودهای ساختگی (در هیچ یک از مشکلات) قادر نیستند پرستش کنندگان خود را یاری کنند، و حتی قادر نیستند خود را نیز (در برابر مشکلات) یاری دهند» (و لَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۹۳

(آیه ۱۹۳) - این معبودها آنچنان هستند که «اگر شما بخواهید آنها را هدایت کنید، از شما پیروی نخواهند کرد» و حتی عقل و شعور آن را ندارند (وَ إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ).

آنها که چنین هستند و ندای هادیان را نمی شنوند، چگونه می توانند دیگران را هدایت کنند؟

به هر حال «برای شما مساوی است، خواه آنها را، دعوت به سوی حق کنید و یا در برابرشان خاموش باشید» در هر دو صورت، این گروه بت پرستان لجوج، دست بردار نیستند (سِوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۹۴

(آیه ۱۹۴) - این آیه و آیه بعد همچنان بحثهای توحید و مبارزه با شرک را ادامه می دهد، و پرستش غیر خدا را عملی سفیهانه و دور از منطق و عقل معرفی می نماید و با چهار دلیل، منطق بت پرستان را ابطال می کند.

نخست می گوید: «آنهايي را که شما جز خدا می خوانید (و عبادت می کنید و از آنان یاری می طلبید) بندگانی همچون خود شما هستند!» (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ).

بنابراین معنی ندارد که انسان در مقابل چیزی که مثل خود او محکوم قوانین طبیعت است، به سجده بیفتد و دست نیاز به سوی او دراز کند و مقدرات

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۱]

ص: ۲۷۶۰

و سرنوشتش را در دست او بداند.

سپس اضافه می کند: اگر فکر می کنید آنها قدرت و شعوری دارند «آنها را بخوانید باید جواب شما را بدهند اگر راست می گویند» (فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ).

و این دومین دلیلی است که برای ابطال منطق آنها بیان شده.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۹۵

(آیه ۱۹۵) - در سومین بیان روشن می سازد که آنها حتی از بندگان خود پست تر و ناتوانترند: خوب بنگرید «آیا آنها لا اقل همانند شما پاهایی دارند که با آن راه بروند» (أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا).

«یا دستهایی دارند که با آن چیزی را بگیرند و کاری انجام دهند» (أَمْ لَهُمْ آيِدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا). «یا چشمهایی دارند که با آن بینند» (أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا).

«یا گوشهایی دارند که با آن بشنوند» (أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا).

به این ترتیب آنها به قدری ضعیفند، که حتی برای جابه جا شدن نیاز به کمک شما دارند و برای دفاع از موجودیت خود، نیازمند به حمایت هستند.

سرانجام در پایان آیه ضمن تعبیر دیگری که در حکم چهارمین استدلال است می گوید: ای پیامبر! «بگو: این معبودهایی را که شما شریک خدا قرار داده اید بر ضد من بخوانید و همگی دست به دست هم دهید و برای من تا آنجا که می توانید نقشه بکشید و در این کار هیچ گونه تأخیر روا مدارید» ببینیم با این حال کاری از همه شما ساخته است؟ (قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ).

یعنی اگر من دروغ می گویم و آنها مقربان خدا هستند و من به حریم احترامشان جسارت کرده ام، پس چرا آنها بر من غضب نمی کنند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۱۹۶

(آیه ۱۹۶) - معبودهای بی ارزش: در تعقیب آیه گذشت که به مشرکان می گفت: شما و بتهایتان نمی توانید کوچکترین زیانی به من برسانید، در این آیه به دلیل آن اشاره کرده، می گوید: «ولئی و سرپرست و تکیه گاه من خدایی است که این کتاب آسمانی را بر من نازل کرده است» (إِنَّ وِلَّيَّيَ اللّٰهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ).

نه تنها من، «او همه صالحان و شایستگان را حمایت و سرپرستی می کند

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۲]

ص: ۲۷۶۱

و مشمول لطف و عنایتش قرار می دهد» (وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ).

سوره الاعراف (۷): آیه ۱۹۷

(آیه ۱۹۷) - سپس بار دیگر به تأکید روی دلایل بطلان بت پرستی پرداخته، می گوید: «معبودهایی را که غیر از خدا می خوانید کاری از آنها ساخته نیست، نمی توانند شما را یاری کنند و نه خودشان را» (وَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَ لَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ).

سوره الاعراف (۷): آیه ۱۹۸

(آیه ۱۹۸) - و از این بالاتر «اگر از آنها هدایت خویشان را در مشکلات بخواهید، آنها حتی حرف شما را نمی شنوند!» (وَ إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا).

و حتی «آنها را می بینی که (با چشمهای مصنوعیشان) گویا به تو نگاه می کنند، ولی در حقیقت نمی بینند» (وَ تَرَاهُمْ يُنظَرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ).

مضمون دو آیه اخیر در آیات گذشته نیز آمده بود، و این تکرار به خاطر تأکید هر چه بیشتر روی مسأله مبارزه با بت پرستی و ریشه کن کردن نفوذ آن در روح و فکر مشرکان از طریق تلقین مکرر است.

سوره الاعراف (۷): آیه ۱۹۹

(آیه ۱۹۹) - و سوسه های شیطان: در اینجا شرایط تبلیغ و رهبری و پیشوایی مردم را به طرز بسیار جالب و فشرده بیان می کند و با آیات گذشته که اشاره به مسأله تبلیغ مشرکان داشت نیز تناسب دارد، نخست به سه قسمت از وظایف رهبران و مبلغان به صورت خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله شده، در آغاز می گوید در طرز رفتار با مردم سختگیر مباش، عذرشان را بپذیر، و بیش از آنچه قدرت دارند از آنها مخواه و به هر حال «با آنها مدارا کن» (خُذِ الْعَفْوَ).

سپس دومین دستور را به این صورت می دهد: «مردم را به کارهای نیک و آنچه را عقل و خرد، شایسته می شناسد و خداوند آن را نیک معرفی کرده، دستور ده» (وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ).

در مرحله سوم دستور به تحمل و بردباری در برابر جاهلان داده، می گوید:

«از جاهلان روی بگردان و با آنها ستیزه مکن» (وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ).

رهبران و مبلغان در مسیر خود با افراد متعصب، لجوج، جاهل و بی خبر،

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۳]

ص: ۲۷۶۲

و افرادی که سطح فکر و اخلاق آنها بسیار پایین است، رو برو می شوند، از آنها دشنام می شنوند، هدف تهمتشان قرار می گیرند، سنگ در راهشان می افکنند.

راه پیروزی بر این مشکل گلاویز شدن با جاهلان نیست، بلکه بهترین راه تحمل و حوصله، نادیده گرفتن و نشنیده گرفتن این گونه کارهاست، و تجربه نشان می دهد برای بیدار ساختن جاهلان و خاموش کردن آتش خشم و حسد و تعصبشان، این بهترین راه است.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۰۰

(آیه ۲۰۰) - در این آیه دستور دیگری می دهد که در حقیقت چهارمین وظیفه رهبران و مبلغان را تشکیل می دهد و آن این که بر سر راه آنها همواره وسوسه های شیطانی در شکل مقام، مال، شهوت و امثال اینها خودنمایی می کند.

قرآن دستور می دهد که: «و هر گاه وسوسه ای از شیطان به تو رسد، به خدا پناه بر که او شنونده و داناست!» (وَ إِذَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۰۱

(آیه ۲۰۱) - در این آیه راه غلبه و پیروزی بر وسوسه های شیطان را، به این صورت بیان می کند که: «پرهیزکاران هنگامی که وسوسه های شیطانی، آنها را احاطه می کند به یاد خدا (و نعمتهای بی پایانش، به یاد عواقب شوم گناه و مجازات دردناک خدا) می افتند، در این هنگام (ابراهیم تیره و تار و وسوسه از طرف قلب آنها کنار می رود و) راه حق را به روشنی می بینند و انتخاب می کنند» (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ).

اصولاً- هر کس در هر مرحله ای از ایمان و در هر سن و سال گهگاه گرفتار وسوسه های شیطانی می گردد، و گاه در خود احساس می کند که نیروی محرک شدیدی در درون جانش آشکار شده و او را به سوی گناه دعوت می کند، این وسوسه ها و تحریکها، مسلماً در سنین جوانی بیشتر است.

تنها راه نجات از آلودگی، نخست فراهم ساختن سرمایه «تقوا» است که در آیه فوق به آن اشاره شده، و سپس «مراقبت» و سر انجام توجه به خویشتن و پناه بردن به خدا، یاد الطاف و نعمتهای او، و مجازاتهای دردناک خطاکاران است.

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۴]

سوره الاعراف (۷): آیه ۲۰۲

(آیه ۲۰۲) - در آیه گذشته مشاهده کردیم که چگونه پرهیزکاران در پرتو ذکر خدا از چنگال وسوسه های شیطانی رهایی می یابند، و این در حالی است که گناهکاران آلوده، که برادران شیطانند در دام او گرفتارند. این آیه در این باره چنین می گوید: «و (ناپرهیزکاران را) برادرانشان (از شیاطین) پیوسته در گمراهی پیش می برند، و باز نمی ایستند!» بلکه بی رحمانه حملات خود را بطور مداوم بر آنها ادامه می دهند (وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ).

سوره الاعراف (۷): آیه ۲۰۳

(آیه ۲۰۳) - سپس حال جمعی از مشرکان و گنهکاران دور از منطق را شرح می دهد و می گوید هنگامی که آیات قرآن را برای آنها بخوانی آن را تکذیب می کنند «و هنگامی که آیه ای برای آنها نیآوری (و در نزول وحی تأخیر افتد) می گویند: (پس این آیات چه شد؟) چرا از پیش خود آنها را تنظیم نمی کنی؟» مگر همه اینها وحی آسمانی نیست؟ (وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا).

اما «به آنها بگو: من تنها از آنچه به سویم وحی می شود پیروی می کنم، و جز آنچه خدا نازل می کند، چیزی نمی گویم» (قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي).

«این قرآن و آیات نورانیش وسیله بیداری و بینایی از طرف پروردگار است» که به هر انسان آماده ای دید و روشنایی و نور می دهد (هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ).

«و مایه هدایت و رحمت برای افراد با ایمان و آنها که در برابر حق تسلیمند می باشد» (وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ).

سوره الاعراف (۷): آیه ۲۰۴

(آیه ۲۰۴) - به هنگام شنیدن تلاوت قرآن خاموش باشید: این سوره (سوره اعراف) با بیان عظمت قرآن آغاز شده، و با آن پایان می پذیرد، در این آیه دستور می دهد: «هنگامی که قرآن تلاوت می شود، با توجه، به آن گوش دهید و ساکت باشید، شاید مشمول رحمت خدا گردید» (وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ).

از ظاهر آیه استفاده می شود که این حکم، عمومی و همگانی است و مخصوص به حال معینی نیست یعنی، شایسته و مستحب است که در هر کجا و در هر حال کسی قرآن را تلاوت کند، دیگران به احترام قرآن سکوت کنند و گوش

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۵]

جان فرا دهند و پیام خدا را بشنوند و در زندگی خود از آن الهام گیرند، زیرا قرآن تنها کتاب قرائت نیست، بلکه کتاب فهم و درک و سپس عمل است.

تنها موردی که این حکم الهی شکل و جوب به خود می گیرد موقع نماز جماعت است که مأموم به هنگام شنیدن قرائت امام باید سکوت کند و گوش فرا دهد.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۰۵

(آیه ۲۰۵) - سپس در این آیه برای تکمیل دستور فوق به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله دستور می دهد - و البته یک حکم عمومی است اگرچه روی سخن در آن به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله شده همانند بسیاری دیگر از تعبیرات قرآن - که: «پروردگارت را در دل خود از روی تضرع و خوف یاد کن» (وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً).

سپس اضافه می کند: «و آهسته و آرام نام او را بر زبان بیاور» (وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ).

و این کار را همواره «صبحگاهان و شامگاهان تکرار کن» (بِالْغَدُوِّ وَ الْآصَالِ).

«و هرگز از غافلان و بی خبران از یاد خدا مباش» (وَ لَا تُكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ).

یاد خدا همچون باران بهاری است که چون بر دل بیارد گل‌های بیداری، توجه، احساس مسؤولیت، روشن بینی و هرگونه عمل مثبت و سازنده ای را می رویاند.

سوره الأعراف (۷): آیه ۲۰۶

(آیه ۲۰۶) - سپس با این سخن سوره را پایان می دهد که نه تنها شما باید در همه حال به یاد خدا باشید، فرشتگان مقرب پروردگار و «آنها که در مقام قرب، نزد پروردگار تواند هیچ گاه از عبادت او تکبر نمی ورزند، و همواره تسبیح او می گویند و ذات پاکش را از آنچه شایسته مقام او نیست منزه می شمارند و در پیشگاه او سجده می نمایند» (إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يُسَبِّحُونَهُ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ).

«پایان سوره اعراف»

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۶]

اشاره

از سوره های «مدنی» و دارای ۷۵ آیه است

دورنما و فشرده مباحث این سوره

نخست اشاره به بخش مهمی از مسائل مالی اسلام از جمله «انفال» و «غنائم» و «خمس» که پشتوانه مهمی برای «بیت المال» محسوب می گردد، شده است.

سپس مباحث دیگری مانند: صفات و امتیازات مؤمنان واقعی، و داستان جنگ بدر، یعنی نخستین برخورد مسلحانه مسلمانان با دشمنان.

قسمت قابل ملاحظه ای از احکام جهاد و وظائف مسلمانان در برابر حملات پی گیر دشمن و لزوم آمادگی دائمی برای جهاد، و حکم اسیران و طرز رفتار با آنها جریان هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله و داستان آن شب تاریخی (لیله المیت).

وضع مشرکان و خرافات آنها قبل از اسلام چگونگی ضعف و ناتوانی مسلمانان در آغاز کار و سپس تقویت آنها در پرتو اسلام.

مبارزه و درگیری با منافقان و راه شناخت آنها و بالاخره یک سلسله مسائل اخلاقی و اجتماعی سازنده دیگر.

به همین دلیل در فضیلت تلاوت این سوره در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: «کسی که سوره «انفال» و «برائت» را در هر ماه بخواند، هرگز روح نفاق در وجود او وارد نخواهد شد و از پیروان حقیقی امیر مؤمنان علی علیه السلام

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۷]

ص: ۲۷۶۶

خواهد بود و در روز رستاخیز از مائده های بهشتی با آنها بهره می گیرد، تا مردم از حساب خویش فارغ شوند».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره الأنفال (۸): آیه ۱

اشاره

(آیه ۱) -

شأن نزول

از «ابن عباس» چنین نقل شده که: پیامبر صلی الله علیه و آله در روز جنگ «بدر» برای تشویق جنگجویان اسلام جوایزی برای آنها تعیین کرد، هنگامی که جنگ «بدر» پایان پذیرفت، جوانان برای گرفتن پاداش افتخارآمیز خود به خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله شتافتند. در این موقع میان دو نفر از انصار مشاجره لفظی پیدا شد و راجع به غنائم جنگ با یکدیگر گفتگو کردند، آیه نازل شد و صریحا غنائم را متعلق به پیغمبر صلی الله علیه و آله معرفی کرد که هرگونه بخواهد با آن رفتار کند.

تفسیر

آیه پیرامون غنائم جنگی صحبت می کند و به صورت قانون کلی، یک حکم وسیع اسلامی را بیان می دارد، خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله می گوید: «از تو در باره انفال سؤال می کنند» (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ).

«بگو: انفال مخصوص خدا و پیامبر (صلی الله علیه و آله) است» (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ).

بنابراین «تقوا را پیشه کنید و در میان خود اصلاح کنید و برادرانی را که با هم ستیزه کرده اند آشتی دهید» (فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ).

«و اطاعت خدا و پیامبرش کنید، اگر ایمان دارید» (وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ).

یعنی، تنها ایمان با سخن نیست، بلکه جلوه گاه ایمان، اطاعت بی قید و شرط در همه مسائل زندگی از فرمان خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله است.

انفال چیست؟ مفهوم اصلی انفال نه تنها غنائم جنگی بلکه همه اموالی را که مالک خصوصی ندارد- مثل بیشه زارها، جنگلها، دره ها و سرزمینهای موات- شامل می شود و تمام این اموال متعلق به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و قائم مقام اوست، و به تعبیر دیگر متعلق به حکومت اسلامی است و در مسیر منافع عموم مسلمین مصرف می گردد.

نکته دیگر این که در شأن نزول خواندیم در میان بعضی از مسلمانان مشاجره ای در مورد غنائم جنگی واقع شد و برای قطع این مشاجره نخست ریشه آن که مسأله غنیمت بود زده شد و بطور دربست در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله قرار گرفت، سپس دستور اصلاح میان مسلمانان و افرادی که با هم مشاجره کردند، به دیگران داد.

اصولاً «اصلاح ذات البین» و ایجاد تفاهم و زدودن کدورتها و دشمنیها و تبدیل آن به صمیمیت و دوستی، یکی از مهمترین برنامه های اسلامی است.

و در تعلیمات اسلامی به اندازه ای به این موضوع اهمیت داده شده که به عنوان یکی از برترین عبادات معرفی گردیده است.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در آخرین وصیایش به هنگامی که در بستر شهادت بود به فرزندانش فرمود: «من از جدّ شما پیامبر صلی الله علیه و آله شنیدم که می فرمود: اصلاح رابطه میان مردم از انواع نماز و روزه مستحب هم برتر است».

سوره الأَنْفَال (۸): آیه ۲

(آیه ۲) - پنج صفت ویژه مؤمنان: در آیه گذشته به تناسب گفتگویی که در امر غنائم میان بعضی از مسلمانان روی داده بود سخن از تقوا و پرهیزکاری و ایمان به میان آمد، برای تکمیل این موضوع به پنج قسمت از صفات برجسته مؤمنان اشاره کرده که سه قسمت آن، جنبه معنوی و باطنی دارد و دو قسمت آن جنبه عملی و خارجی، سه قسمت اول عبارتند از «احساس مسؤلیت» و «تکامل ایمان» و «توکل» و دو قسمت دیگر عبارتند از «ارتباط با خدا» و «ارتباط و پیوند با خلق خدا».

نخست می گوید: «مؤمنان تنها کسانی هستند که هر وقت نام خدا برده شود، دلهای آنها (به خاطر درک عظمت او و احساس مسؤلیت در پیشگاهش) ترسان می گردد» (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ).

سپس دومین صفت آنها را چنین بیان می کند: آنها همواره در مسیر تکامل پیش می روند و لحظه ای آرام ندارند «و هنگامی که آیات خدا بر آنها خوانده شود بر ایمانشان افزوده می شود» (وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا).

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۹]

آنها همچنان مردگان زنده نما در جا نمی زند و در یک حال رکود و یکنواختی مرگبار نیستند، هر روز که نو می شود فکر و ایمان و صفات آنها هم نو می شود.

سومین صفت بارز آنها این است که: «تنها بر پروردگار خویش تکیه و توکل می کنند» (وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ).

مفهوم توکل خودسازی و بلند نظری و عدم وابستگی به این و آن و ژرف نگری است، استفاده از عالم اسباب جهان طبیعت و حیات، عین توکل بر خداست، زیرا هر تأثیری در این اسباب است به خواست خدا و طبق اراده اوست.

سوره الأنفال (۸): آیه ۳

(آیه ۳) - پس از ذکر این سه قسمت، از صفات روحانی و نفسانی مؤمنان راستین می گوید: آنها در پرتو احساس مسؤولیت و درک عظمت پروردگار و همچنین ایمان فزاینده و بلندنگری توکل، از نظر عمل دارای دو پیوند محکمند، پیوند و رابطه نیرومندی با خدا و پیوند و رابطه نیرومندی با بندگان خدا «آنها کسانی هستند که نماز را (که مظهر رابطه با خداست) برپا می دارند و از آنچه به آنها روزی داده ایم در راه بندگان خدا انفاق می کنند» (الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ).

تعبیر به «اقامه نماز» (به جای خواندن نماز) اشاره به این است که نه تنها خودشان نماز می خوانند بلکه کاری می کنند که این رابطه محکم با پروردگار همیشه و در همه جا برپا باشد.

سوره الأنفال (۸): آیه ۴

(آیه ۴) - در این آیه موقعیت و مقام والا- و پادشاهی فراوان این گونه مؤمنان راستین را بیان می کند، نخست می گوید: «مؤمنان حقیقی تنها آنها هستند» (أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا).

سپس سه پادشاه مهم آنها را بیان می کند: «آنها درجات مهمی نزد پروردگارشان دارند» (لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ).

درجاتی که میزان و مقدار آن تعیین نشده، و همین ابهام دلالت بر فوق العادگی آن دارد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

به علامه آنها «مشمول مغفرت (و رحمت و آمرزش) او خواهند شد» (وَ مَغْفِرَةٌ). «و روزیهای کریم (یعنی مواهب بزرگ و مستمر و همیشگی که نقص و عیبی در آن راه ندارد و حد و حسابی برای آن نیست) در انتظارشان می باشد» (وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۵

(آیه ۵) - در آیه اول این سوره خواندیم که پاره ای از مسلمانان تازه کار از چگونگی تقسیم غنائم «بدر» تا حدی ناراضی بودند، در این آیه خداوند به آنها می گوید: این تازگی ندارد که چیزی ناخوشایند شما باشد در حالی که صلاحتان در آن است، همان گونه که اصل جنگ بدر که فعلاً گفتگو بر سر غنائم آن است برای بعضی ناخوشایند بود و دیدید سر انجام چه نتایج درخشانی برای مسلمانان در برداشت.

آیه می گوید: این ناخشنودی پاره ای از افراد از طرز تقسیم غنائم بدر «همانند آن است که خداوند تو را به حق از خانه و جایگاهت در مدینه بیرون فرستاد در حالی که بعضی از مؤمنان کراهت داشتند» (كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۶

(آیه ۶) - این گروه ظاهربین و کم حوصله در مسیر راه به سوی بدر «مرتبا با تو مجادله و گفتگو در این فرمان حق داشتند، و با این که این واقعیت را دریافته بودند» که این فرمان خداست، ولی باز دست از اعتراض خویش بر نمی داشتند (يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ).

و آنچنان ترس و وحشت سراسر وجود آنها را فرا گرفته بود که «گویی به سوی مرگ رانده می شوند و مرگ و نابودی خویش را با چشم خود می بینند» (كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَ هُمْ يَنْظُرُونَ).

ولی حوادث بعد نشان داد که آنها چقدر گرفتار اشتباه و ترس و وحشت بی دلیل بودند، و این جنگ چه پیروزیهای درخشانی برای مسلمانان به بار آورده، با دیدن چنین صحنه ای چرا بعد از جنگ بدر، در مورد غنائم زبان به اعتراض می گشایند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۱]

اشاره

(آیه ۷) - غزوه بدر نخستین درگیری مسلحانه اسلام و کفر:

چون در آیات گذشته اشاره ای به جنگ بدر شد، قرآن مجید بحث را به جنگ بدر کشانده و فرازهای حساسی از آن را تشریح می کند.

برای روشن شدن تفسیر این آیات و آیات آینده قبلا باید فشرده ای از جریان این جهاد اسلامی را از نظر بگذرانیم، تا ریزه کاریها و اشاراتی که در این آیات هست کاملا روشن گردد.

غزوه بدر از اینجا آغاز شد که «ابو سفیان» بزرگ «مکه» در رأس یک کاروان نسبتا مهم تجارتي که از چهل نفر با ۵۰ هزار دینار مال التجاره تشکیل می شد از شام به سوی مدینه باز می گشت، پیامبر صلی الله علیه و آله به یاران خود دستور داد آماده حرکت شوند و به طرف این کاروان بزرگ که قسمت مهمی از سرمایه دشمن را با خود حمل می کرد بشتابند و با مصادره کردن این سرمایه، ضربه سختی بر قدرت اقتصادی و در نتیجه بر قدرت نظامی دشمن وارد کنند.

ابو سفیان از یک سو به وسیله دوستان خود در مدینه از این تصمیم پیامبر صلی الله علیه و آله آگاه شد و از سوی دیگر چون موقعی که این کاروان برای آوردن مال التجاره به سوی شام می رفت نیز مورد چنین تعرض احتمالی قرار گرفته بود، قاصدی را به سرعت به مکه فرستاد، قاصد در حالی که طبق توصیه ابو سفیان بینی و گوش شتر خود را دریده و خون به طرز هیجان انگیزی از شتر می ریخت و پیراهن خود را از دو طرف پاره کرده و وارونه سوار بر شتر نشسته بود تا توجه همه مردم را به سوی خود جلب کند، وارد مکه شد، و فریاد برآورد: «ای مردم پیروزمند! کاروان خود را دریابید، کاروان خود را دریابید!» و از آنجا که بسیاری از مردم مکه در این کاروان سهمی داشتند مردم به سرعت بسیج شدند و حدود ۹۵۰ نفر مرد جنگی که جمعی از آنها بزرگان و سرشناسان مکه بودند با هفتصد شتر و یکصد رأس اسب به حرکت درآمدند، و فرماندهی لشکر به عهده «ابو جهل» بود.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با ۳۱۳ نفر که تقریبا مجموع مسلمانان مبارز اسلام را در آن روز تشکیل می دادند به نزدیکی سرزمین بدر، بین راه مکه و مدینه رسیده بود که

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

خبر حرکت سپاه قریش به او رسید.

در این هنگام با یاران خود مشورت کرد که آیا به تعقیب کاروان ابو سفیان و مصادره اموال کاروان پردازد و یا برای مقابله با سپاه آماده شود جمعی مقابله با سپاه دشمن را ترجیح دادند ولی گروهی از این کار اکراه داشتند، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله نظر گروه اول را پسندید، و دستور داد آماده حمله به سپاه دشمن شوند.

از طرفی جمعی از مسلمانان در وحشت و ترس فرو رفته بودند، و اصرار داشتند که مبارزه با این گروه عظیم که هیچ گونه موازنه ای با آنها ندارد صلاح نیست، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله با این وعده الهی آنها را دلگرم ساخت و گفت: «خداوند به من وعده داده که بر یکی از دو گروه پیروز خواهید شد، یا بر کاروان قریش یا بر لشکرشان، و وعده خداوند تخلف ناپذیر است».

سپس به مسلمانان دستور داد که در کنار چاه بدر فرود آیند.

در این گیر و دار ابو سفیان توانست خود را با قافله از منطقه خطر رهایی بخشد، و از طریق ساحل دریا (دریای احمر) از بیراهه به سوی مکه با عجله بشتابد، و به وسیله قاصدی به لشکر پیغام فرستاد که خدا کاروان شما را رهایی بخشید، من فکر می کنم مبارزه با محمد در این شرایط لزوم ندارد ولی رئیس لشکر ابو جهل به بتهای بزرگ «لات» و «عزی» قسم یاد کرد که ما نه تنها با آنها مبارزه می کنیم بلکه تا داخل مدینه آنها را تعقیب خواهیم کرد.

سرانجام لشکر قریش نیز وارد سرزمین بدر شد، و غلامان خود را برای آوردن آب به سوی چاه فرستادند، یاران پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را گرفته و برای بازجویی به خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آوردند، حضرت از آنها پرسید شما کیستید؟ گفتند: غلامان قریشیم، فرمود: تعداد لشکر چند نفر است، گفتند: اطلاعی از این موضوع نداریم.

فرمود: هر روز چند شتر برای غذا می کشند، گفتند: نه تا ده شتر.

فرمود: جمعیت آنها از نهصد تا هزار نفر است (هر شتر خوراک یکصد مرد جنگی).

محیط، محیط رعب آور و به راستی وحشتناکی بود، لشکر قریش که با ساز

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۳]

ص: ۲۷۷۲

و برگ جنگی فراوان و نیرو و غذای کافی و حتی زنان خواننده و نوازنده برای تهییج یا سرگرمی لشکر قدم به میدان گذارده بودند، خود را با حریفی رو برو می دیدند که باورشانی نمی آمد، با آن شرایط قدم به میدان جنگ بگذارند.

مشکل دیگری که جنگجویان از آن وحشت داشتند، وضع میدان بدر بود که از شنهای نرم که پاها در آن فرو می رفت پوشیده بود، در آن شب باران جالبی بارید، هم توانستند با آب آن وضو بسازند، خود را شستشو و صفا دهند و هم زمین زیر پای آنها سفت و محکم شد، و عجب این که این رگبار در سمت دشمن بطور شدید بود که آنها را ناراحت ساخت.

خبر تازه ای که به وسیله گزارشگران مخفی لشکر اسلام دریافت شد و بسرعت در میان مسلمانان انعکاس یافت این بود که آنها گزارش دادند، که لشکر قریش با آن همه امکانات، سخت بیمناکند گویی خداوند لشکری از وحشت در سرزمین قلب آنها فرو ریخته است.

فردا صبح لشکر کوچک اسلام با روحیه ای نیرومند در برابر دشمن صف کشیدند. قبلاً پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها پیشنهاد صلح کرد تا عذر و بهانه ای باقی نماند.

بعضی از سران قریش نیز مایل بودند صلح کنند، ولی باز ابو جهل مانع شد.

سرانجام آتش جنگ شعله ور گردید «حمزه» عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و «علی» علیه السلام که جوانترین افراد لشکر بودند و جمعی دیگر از جنگجویان شجاع اسلام در جنگهای تن به تن که سنت آن روز بود، ضربات شدیدی بر پیکر حریفان خود زدند و آنها را از پای درآوردند.

پیامبر صلی الله علیه و آله دست به سوی آسمان برداشت و عرض کرد: یا رب ان تهلك هذه العصابة، لم تعبد: «اگر این گروه کشته شوند کسی تو را پرستش نخواهد کرد».

باد بشدت به سوی لشکر قریش می وزید و مسلمانان پشت به باد به آنها حمله می کردند.

در نتیجه هفتاد نفر از سپاه دشمن که ابو جهل در میان آنها بود، کشته شدند و در میان خاک و خون غلتیدند و ۷۰ نفر به دست مسلمانان اسیر گشتند. ولی

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۴]

ص: ۲۷۷۳

مسلمانان تعداد کمی کشته بیشتر نداشتند و به این ترتیب نخستین پیکار مسلحانه مسلمانان با دشمن نیرومندشان با پیروزی غیر منتظره ای پایان گرفت.

اکنون باز گردیم به تفسیر آیه

در این آیه نخست اشاره به وعده پیروزی اجمالی خداوند در جریان جنگ بدر شده، و می گوید: «به یاد بیاورید هنگامی را که خداوند به شما وعده داد که یکی از دو گروه (کاروان تجاری قریش یا لشکر آنها) در اختیار شما قرار خواهد گرفت» (وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ).

اما شما برای پرهیز از دردهای جنگ و تلفات و ناراحتیهای ناشی از آن «دوست می داشتید کاروان در اختیارتان قرار بگیرد، نه لشکر قریش» (وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ).

یعنی، گروهی از شما روی حس راحت طلبی یا علاقه به منافع مادی، ترجیح می دادند که با مال التجاره دشمن رو برو شوند، نه با سربازان مسلح، در حالی که پایان جنگ نشان داد، صلاح و مصلحت قطعی آنها در این بود که قدرت نظامی دشمن را درهم بکوبند، تا راه برای پیروزیهای بزرگ آینده هموار گردد.

لذا به دنبال آن می گوید: «خدا می خواهد به این وسیله حق را با کلمات خود تثبیت کند (و آیین اسلام را تقویت نماید) و ریشه کافران را قطع کند» (وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ).

این تنها درسی برای مسلمان آن روز نبود، بلکه مسلمانان امروز نیز باید از این تعلیم آسمانی الهام بگیرند، هرگز به خاطر مشکلات و ناراحتیها و زحمات طاقت فرسا از برنامه های اصولی چشم نپوشند و به سراغ برنامه های غیر اصولی و ساده و کم زحمت نروند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۸

(آیه ۸) - در این آیه باز هم بطور آشکارتر پرده از روی مطلب بر می دارد که هدف اصلی این برنامه (درگیری مسلمانان با لشکر دشمن در میدان بدر) این بود که حق (یعنی توحید و اسلام و عدالت و آزادی بشر از چنگال خرافات و اسارتها و مظالم) تثبیت و جای گیر شود و باطل (یعنی شرک و کفر و بی ایمانی و ظلم

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۵]

و فساد) ابطال گردد و از میان برود، هر چند مجرمان کراهت داشته باشند» (لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَ يُبَيِّطَ الْبَاطِلَ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۹

(آیه ۹) - در سهای آموزنده در میدان بدر: نخست به یاری فرشتگان اشاره کرده، می گوید: «به خاطر بیاورید زمانی را که (از شدت وحشت و اضطراب که از کثرت نفرات دشمن و فزونی تجهیزات جنگی آنها برای شما پیش آمده بود) به خدا پناه بردید و دست حاجت به سوی او دراز کردید و از وی تقاضای کمک نمودید» (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ).

در پاره ای از روایات آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله نیز با مسلمانها در استغاثه و یاری طلبیدن از خداوند هم صدا بود، دست خود را به سوی آسمان بلند کرده بود و عرضه می داشت: اللهم انجزلی ما وعدتني، اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد فی الارض: «خداوند! وعده ای را که به من داده ای تحقق بخش، پروردگارا! اگر این گروه مؤمنان نابود شوند پرستش تو از زمین برچیده خواهد شد» و آن قدر پیامبر صلی الله علیه و آله به این استغاثه و دعا ادامه داد که عبا از دوشش بر زمین افتاد.

در این هنگام «خداوند تقاضای شما را پذیرفت و فرمود: من شما را با یک هزار نفر از فرشتگان که پشت سر هم فرود می آیند، کمک و یاری می کنم» (فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس برای این که کسی خیال نکند پیروزی به دست فرشتگان و مانند آنهاست، می گوید: «خداوند این کار را قرار نداد مگر برای بشارت و اطمینان قلب شما» (وَ مَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى وَ لِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ).

«و گر نه پیروزی جز از ناحیه خداوند نیست» و مافوق همه این اسباب ظاهری و باطنی اراده و مشیت اوست (وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ).

زیرا هیچ کس نمی تواند در برابر اراده او ایستادگی کند و یاری خود را جز در مورد افراد شایسته قرار نخواهد داد «چرا که خداوند توانا و حکیم است» (إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس دومین نعمت خود را به مؤمنان یادآور می شود، می گوید:

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۶]

«به خاطر بیاورید هنگامی را که شما را در خواب سبکی فرو برد که مایه آرامش و امنیت روح و جسم شما از ناحیه خداوند گردید» (إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ).

و به این ترتیب مسلمانان در آن شب پراضطراب، از این نعمت بزرگی که فردای آن روز در میدان مبارزه به آنها کمک فراوانی کرد بهره گرفتند.

سومین موهبتی را که در آن میدان به شما ارزانی داشت این بود «که آبی از آسمان برای شما فرو فرستاد» (وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً).

«تا به وسیله آن شما را پاک و پاکیزه کند و پلیدی شیطان را از شما دور سازد» (لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ).

به علاوه «خدا می خواست با این نعمت دل‌های شما را محکم دارد» (وَ لِيُزَيِّنَ عَلَى قُلُوبِكُمْ). و نیز «می خواست (در آن شن زار که پای شما فرو می رفت، و لغزنده بود) به وسیله ریزش باران گام‌های شما را محکم کند» (وَ يُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - دیگر از نعمتهای پروردگار بر مجاهدان جنگ بدر، ترس و وحشتی بود که در دل دشمنان افکند و روحیه آنها را سخت متزلزل ساخت در این باره می فرماید: «به خاطر بیاور هنگامی را که پروردگار تو به فرشتگان وحی فرستاد، من با شما هستم و شما افراد با ایمان را تقویت کنید و ثابت قدم بدارید» (إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا).

«و به زودی در دل‌های کافران ترس و وحشت می افکنم» (سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ).

و این راستی عجیب بود که ارتش نیرومند قریش در برابر سپاه کوچک مسلمانان آنچنان روحیه خود را باخته بود که جمعی از درگیر شدن با مسلمانان بسیار وحشت داشتند.

سپس فرمانی را که در میدان بدر به وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله به مسلمانان داده بود، به یاد آنها می آورد، و آن این بود که هنگام نبرد با مشرکان از ضربه های غیر کاری پرهیزید و نیروی خود را در آن صرف نکنید، بلکه ضربه های کاری بر پیکر دشمن فرود آرید «ضربه بر بالاتر از گردن، (بر مغزها و سرهای آنها) فرود آرید» (فَأَضْرِبُوا

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۷]

«و دست و پای آنها را از کار بیندازید» (وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - بعد از همه گفتگوها برای این که کسی این فرمانهای شدید و دستورات قاطع و کوبنده را بر خلاف آیین جوانمردی و رحم و انصاف تصور نکند، می فرماید: اینها استحقاق چنین چیزی را دارند «زیرا آنان از در عداوت و دشمنی و عصیان و گردنکشی در برابر خدا و پیامبرش در آمدند» لِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ

گفته می شود، «و هر کس از در مخالفت و دشمنی با خدا و پیامبرش در آید (گرفتار مجازات دردناک در دنیا و آخرت خواهد شد) زیرا خداوند (همان گونه که رحمتش وسیع و بی انتهاست) مجازاتش شدید و دردناک است» مَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - سپس برای تأکید این موضوع می گوید: «این مجازات دنیا را بچشید (مجازات ضربه های سخت در میدان جنگ و کشته شدن و اسارت و شکست و ناکامی و در انتظار مجازات سرای دیگر باشید) زیرا عذاب آتش در انتظار کافران است» ذَلِكَمْ فَذُوقُوهُ وَ أَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ.

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - فرار از جهاد ممنوع! این آیه روی سخن را به مؤمنان کرده و یک دستور کلی جنگی را به آنها توصیه و تأکید می کند، می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که با کافران در میدان جهاد رو برو شدید به آنها پشت مکنید و فرار اختیار ننمایید» (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمْ الْأُدْبَارَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - اصولاً- فرار از جنگ یکی از بزرگترین گناهان در اسلام محسوب می شود به همین جهت در این آیه مجازات دردناک فرار کنندگان از میدان جهاد را با ذکر استثناهای آن شرح می دهد، می فرماید: «هر کس که به هنگام مبارزه با دشمن پشت به آنها کند (مگر در صورتی که هدف کناره گیری از میدان برای انتخاب یک روش جنگی بوده باشد و یا به قصد پیوستن به گروهی از مسلمانان و حمله

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۲۷۷۷

مَجْدِدٌ) چنین کسی گرفتار غضب پروردگار خواهد شد» (وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَفَقْدُ بَاءٍ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ).

همان گونه که مشاهده می کنیم در این آیه دو صورت از مسأله فرار، استثناء شده که در ظاهر شکل فرار دارد اما در باطن شکل مبارزه و جهاد.

و در پایان آیه می فرماید: نه تنها فرارکنندگان گرفتار خشم خدا می شوند، بلکه «جایگاه آنها دوزخ و چه بد جایگاهی است» (وَمَا أَوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ).

در میان امتیازات فراوانی که علی علیه السلام داشت و گاهی خودش به عنوان سرمشق برای دیگران به آن اشاره می کند همین مسأله عدم فرار از میدان جهاد است آنجا که می فرماید: «فَأَنِّي لَم أَفْرُ مِنَ الزَّحْفِ قَطُّ و لم یبارزنی احد الا سقیت الارض من دمه!»: «من هیچ گاه از برابر انبوه دشمن فرار نکردم (با این که در طول عمرم در میدانهای زیاد شرکت جستم) و هیچ کس در میدان جنگ با من رو برو نشد مگر این که زمین را از خونش سیراب کردم».

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس برای این که مسلمانان از پیروزی بدر مغرور نشوند و تنها بر نیروی جسمانی خودشان تکیه نکنند بلکه همواره دل و جان خود را به یاد خدا و مدددهای او گرم و روشن نگاه دارند می گوید: «این شما نبودید که دشمنان را در میدان بدر کشتید بلکه خداوند آنها را به قتل رساند» (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ و لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ).

«و تو ای پیامبر! نیز خاک و ریگ در صورت آنها نپاشیدی بلکه خدا پاشید» (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ و لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى).

در دنباله آیه اشاره به نکته مهم دیگری می کند و آن این که: میدان بدر یک میدان آزمایش برای مسلمانان بود «و خدا می خواست مؤمنان را از سوی خود به وسیله این پیروزی امتحان خوبی کند» (وَلِيُنَبِّئَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا).

و با این جمله آیه را تمام می کند که «خداوند هم شنوا و هم داناست» (إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).

یعنی خدای استغاثه پیامبر و مؤمنان را شنید و از صدق نیت و اخلاص آنها آگاه و با خبر بود، و به همین دلیل همگی را مشمول لطف قرار داد و بر دشمن

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۹]

پیروز ساخت، و در آینده نیز خدا بر طبق نیت و میزان اخلاص و اندازه پایمردی و استقامت مسلمانان با آنها رفتار خواهد کرد.

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - در این آیه برای تأکید و تعمیم این موضوع می فرماید: «سرنوشت مؤمنان و کافران و عاقبت کارشان همان بود که شنیدید» (ذَلِكُمْ).

سپس به عنوان ذکر علت می گوید: «خداوند نقشه های کافران را (در برابر مؤمنان) ضعیف و سست می کند» تا نتوانند آسیبی به آنها و برنامه هایشان برسانند (وَ أَنَّ اللَّهَ مُهِنٌ كَيْدِ الْكَافِرِينَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - بعد از پایان جنگ بدر آیه نازل شد و به مؤمنان چنین گفت: «اگر شما فتح و پیروزی می خواهید، پیروزی به سراغ شما آمد و اگر (از مخالفت) خودداری کنید، برای شما بهتر است و اگر باز گردید، ما هم باز خواهیم گشت» (إِنْ تَسِيءُوا فَتُفْسِحُوا فَتَقْدَرُ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ).

«و جمعیت شما هر چند زیاد باشد، شما را (از یاری خدا) بی نیاز نخواهد کرد و خداوند با مؤمنان است!» (وَلَنْ تُغْنِي عَنْكُمْ قِتَّتِكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ).

بنابراین که مخاطب در آیه مؤمنان باشند تفسیر آیه چنین است:

بعد از جنگ بدر - چنانکه دیدیم - میان بعضی از مسلمانان ضعیف الایمان بر سر تقسیم غنائم جنگی گفتگو واقع شد آیات آغاز سوره نازل گردید و آنها را تویخ کرد و غنائم را در بست در اختیار پیامبر گذارد، و او هم بطور مساوی در میان مسلمانان تقسیم کرد سپس برای تعلیم و تربیت مؤمنان، حوادث جنگ بدر را به یاد آنها آورد که چگونه خداوند آنها را در برابر یک گروه نیرومند پیروز کرد.

این آیه نیز همان مطلب را دنبال می کند که اگر شما مسلمانان از خداوند تقاضای فتح و پیروزی کردید خدا دعای شما را مستجاب کرد و پیروز شدید.

و اگر از اعتراض و گفتگو در برابر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ خودداری کنید به سود شماست.

و اگر به همان روش اعتراض آمیز خود باز گردید ما هم باز می گردیم و شما را در چنگال دشمن تنها رها می سازیم، و جمعیت شما هر چند زیاد هم باشد بدون

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]

ص: ۲۷۷۹

یاری خدا کاری از پیش نخواهید برد و خداوند با مؤمنان راستین و مطیع فرمان او و پیامبرش می باشد.

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - شنوندگان ناشنوا! این آیه در زمینه دعوت مسلمانان به اطاعت کامل از پیامبر اسلام در جنگ و صلح و در همه برنامه ها چنین می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! اطاعت خدا و پیامبرش کنید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ).

و باز برای تأکید اضافه می کند: «هیچ گاه از اطاعت فرمان او روی گردان نشوید در حالی که سخنان او و اوامر و نواهی را می شنوید» (وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُونَ).

لحن آیه نشان می دهد که بعضی از مؤمنان از وظیفه خود در این زمینه کوتاهی کرده بودند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - در این آیه بار دیگر روی همین مسأله تکیه کرده، می گوید:

«همانند کسانی نباشید که می گفتند شنیدیم ولی در حقیقت نمی شنیدند» (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَسْمَعُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - از آنجا که گفتار بدون عمل و شنیدن بدون ترتیب اثر یکی از بزرگترین بلاهای جوامع انسانی و سرچشمه انواع بدبختیهاست بار دیگر در این آیه روی همین مسأله تکیه کرده و با بیان زیبایی دیگر بحث را ادامه داده، می گوید:

«بدترین جنبندگان نزد خدا افرادی هستند که نه گوش شنوا دارند و نه زبان گویا، و نه عقل و درک، کر و لال و بی عقلند» (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ).

از آنجا که قرآن کتاب عمل است نه یک کتاب تشریفاتی همه جا روی نتایج تکیه می کند، در این آیه نیز کسانی که ظاهراً گوشهای سالم دارند ولی در مسیر شنیدن آیات خدا و سخنان حق و برنامه های سعادت بخش نیستند، آنها را فاقد گوش می داند و کسانی که زبان سالمی دارند اما مهر سکوت بر لب زده نه دفاعی از حق می کنند و نه مبارزه ای با ظلم و فساد نه ارشاد جاهل و نه امر به معروف و نه

نهی از منکر و نه دعوت به راه حق بلکه این نعمت بزرگ خدا را در مسیر بیهوده گویی یا تملق و چاپلوسی در برابر صاحبان زر و زور و یا تحریف حق و تقویت باطل به کار می گیرند همچون افراد لال و گنگ می داند و آنان که از نعمت هوش و عقل بهره مندند اما درست نمی اندیشند همچون دیوانگان می شمرد!

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در روایات آمده است که جمعی از بت پرستان لجوج نزد پیامبر آمده، گفتند: اگر جد بزرگ ما «قصی بن کلاب» را زنده کنی و گواهی به نبوت تو دهد ما همگی تسلیم خواهیم شد - آیه نازل شد و به آنها پاسخ داد.

آیه می گوید: خداوند هیچ گونه مضایقه در دعوت آنها به سوی حق ندارد اگر آنها آمادگی می داشتند و «خدا از این نظر خیر و نیکی در آنها می دید حرف حق را به هر صورت بود به گوش آنها می رسانید» (وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ). ولی آنها دروغ می گویند و بهانه می گیرند و هدفشان شانه خالی کردن از زیر بار حق است.

«و اگر با این حال (خداوند خواسته آنها را بپذیرد و) سخنان حق را بیش از این به گوش آنها بخواند (و یا جدشان قصی بن کلاب را زنده کند و گواهی او را بشنوند) باز رو گردان می شوند و اعراض می کنند» (وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ).

این جمله ها در باره کسانی است که بارها سخنان حق را شنیده اند و آیات روح پرور قرآن به گوش آنها رسیده و محتوای عالی آن را فهمیده اند ولی باز بر اثر تعصب و لجاجت در مقام انکار بر آمدند.

این آیه جواب دندان شکنی است برای پیروان مکتب جبر، و نشان می دهد که سر چشمه همه سعادتها از خود انسان شروع می شود.

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - دعوت به سوی حیات و زندگی: در تعقیب آیات گذشته که مسلمانان را به علم و عمل و اطاعت و تسلیم دعوت می کرد در اینجا همان هدف از راه دیگری دنبال می شود.

نخست می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! اجابت کنید دعوت خدا و پیامبر را به هنگامی که شما را به چیزی می خواند که شما را زنده می کند» (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۲]

آیه فوق با صراحت می گوید که دعوت اسلام، دعوت به سوی حیات و زندگی در تمام زمینه هاست و مردم عصر جاهلیت تنها از حیات مادی و حیوانی برخوردار بودند.

سپس می گوید: «و بدانید که خداوند میان انسان و قلب او حائل می شود، و این که همه شما نزد او در قیامت اجتماع خواهید کرد» (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ).

خداوند در همه جا حاضر و ناظر و به همه موجودات احاطه دارد، در عین این که با موجودات این جهان یکی نیست از آنها جدا و بیگانه هم نمی باشد، مرگ و حیات، علم و قدرت، آرامش و امنیت، توفیق و سعادت همه در دست او و به قدرت اوست و به همین دلیل انسان نه چیزی را می تواند از او مکتوم دارد و نه کاری را بی توفیق او انجام دهد و نه سزاوار است به غیر او روی آورد و از غیر او تقاضا کند، چرا که او مالک همه چیز و محیط به تمام وجود انسان است!

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - سپس اشاره به عواقب شوم عدم پذیرش دعوت حیات بخش خدا و پیامبر می کند و می گوید: «از فتنه ای بپرهیزید که تنها دامن ستمکاران شما را نمی گیرد» بلکه همه را فرا خواهد گرفت (وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً).

در آیه مورد بحث «فتنه» به معنای بلاها و مصائب اجتماعی است که دامن همه را می گیرد، و مفهوم آن این است: افراد جامعه نه تنها موظفند وظایف خود را انجام دهند بلکه موظفند دیگران را هم به انجام وظیفه وا دارند زیرا اختلاف و پراکندگی و ناهماهنگی در مسائل اجتماعی موجب شکست برنامه ها خواهد شد و دود آن در چشم همه می رود.

در پایان آیه با زبان تهدید آمیز می گوید: «بدانید خداوند مجازاتش شدید است» (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - بار دیگر قرآن دست مسلمانان را گرفته و به گذشته تاریخشان باز می گرداند و به آنها حالی می کند که در چه پایه ای بودید و اکنون در چه مرحله ای

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

قرار دارید تا درسی را که در آیات قبل به آنها آموخت به خوبی درک کنند.

می گوید: «به خاطر بیاورید آن زمان را که شما گروهی کوچک و ناتوان بودید و در چنگال دشمنان گرفتار، و آنها شما را به ضعف و ناتوانی کشانده بودند!» (وَ اذْکُرُوا اِذْ اَنْتُمْ قَلِیلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِی الْاَرْضِ).

«آن چنان که می ترسیدید مشرکان و مخالفان شما را بسرعت بربایند» (تَخَافُونَ اَنْ یَّتَخَطَّفَکُمُ النَّاسُ).

این تعبیر، نهایت ضعف و کمی نفرات مسلمانان را در مکه قبل از هجرت در برابر مشرکان نیرومند و یا بعد از هجرت در مقابل قدرتهای بزرگ آن روز همانند ایران و روم آشکار می سازد.

«ولی خداوند شما را پناه داد» (فَاَوَّاکُمْ).

«و با یاری خود شما را تقویت کرد» (وَ اَیَّدَکُمْ بِنَصْرِهِ).

«و از روزیهای پاکیزه شما را بهره مند ساخت» (وَ رَزَقَکُمْ مِنَ الطَّیِّبَاتِ).

«شاید شکر نعمت او را به جا آرید» (لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۷

اشاره

(آیه ۲۷) -

شأن نزول

نقل شد، که پیامبر دستور داد یهود «بنی قریظه» را محاصره کنند این محاصره ۲۱ شب ادامه یافت لذا ناچار شدند پیشنهاد صلحی همانند صلحی که برادرانشان از طائفه «بنی نضیر» کرده بودند بکنند به این ترتیب که از سرزمین مدینه کوچ کرده و به سوی شام بروند.

پیامبر از این پیشنهاد امتناع کرد و فرمود: تنها باید حکمیت «سعد بن معاذ» را بپذیرید آنها تقاضا کردند که پیامبر «ابو لبابه» را نزد آنها بفرستد و «ابو لبابه» با آنها سابقه دوستی داشت و خانواده و فرزندان و اموالش نزد آنها بود.

پیامبر صلی الله علیه و آله ابو لبابه را نزد آنها فرستاد آنها با «ابو لبابه» مشورت کردند که آیا صلاح است حکمیت «سعد بن معاذ» را بپذیرند؟ ابو لبابه اشاره به گلوی خود کرد یعنی اگر بپذیرید کشته خواهید شد.

پیک وحی خدا جبرئیل این موضوع را به پیامبر صلی الله علیه و آله خبر داد.

ابو لبابه می گوید: هنوز گام برنداشته بودم متوجه شدم که من به خدا و پیامبر

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۴]

ص: ۲۷۸۳

خیانت کردم- این آیه و آیه بعد در باره او نازل شد.

در این هنگام «ابو لبابه» سخت پریشان گشت بطوری که خود را با طنابی به یکی از ستونهای مسجد پیامبر بست. هفت شبانه روز گذشت نه غذا خورد و نه آب نوشید آن چنان که بی هوش به روی زمین افتاد خداوند توبه او را پذیرفت.

تفسیر

نخست خداوند روی سخن را به مؤمنان کرده و می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! به خدا و پیامبر خیانت نکنید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ).

خیانت به خدا و پیامبر آن است که اسرار نظامی مسلمانان را در اختیار دیگران بگذارند، و یا دشمنان را در مبارزه خود تقویت کنند.

سپس می گوید: «در امانات خود نیز خیانت نکنید در حالی که می دانید» این کار گناه بزرگی است! (وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ).

«خیانت» به معنای خودداری از پرداخت حقی است که انسان پرداختن آن را تعهد کرده و امانت گرچه معمولاً به امانتهای مالی گفته می شود ولی در منطق قرآن مفهوم وسیعی دارد که تمام شؤون زندگی اجتماعی و سیاسی و اخلاقی را در بر می گیرد.

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۸

(آیه ۲۸)- در این آیه به مسلمانان هشدار می دهد که مواظب باشند علاقه به امور مادی و منافع زود گذر شخصی پرده بر چشم و گوش آنها نیفکند و مرتکب خیانتهایی که سرنوشت جامعه آنها را به خطر می افکند نشوند، می گوید: «و بدانید اموال و اولاد شما وسیله آزمایش و امتحان شما هستند» (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ).

باید اگر یک روز لغزشی از ما سر زد «ابو لبابه» وار در مقام جبران لغزش برآییم و حتی اموالی که سبب چنین لغزشی شده است در این راه قربانی کنیم.

و در پایان آیه به آنها که از این دو میدان امتحان پیروز بیرون می آیند بشارت می دهد که: بدانید «پاداش بزرگ نزد پروردگار است» (وَ أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ)

هر قدر عشق به فرزند بزرگ جلوه کند، و هر اندازه اموالی که مورد نظر

است زیاد و مهم و جالب باشد، باز اجر و پاداش پروردگار از آنها برتر و عالی تر و بزرگتر است.

سوره الأنفال (۸): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - ایمان و روشن بینی: در آیات گذشته یک سلسله دستورات حیات بخش که ضامن سعادت مادی و معنوی بود بیان شد ولی به کار بستن آنها جز در سایه تقوا میسر نیست، لذا در این آیه به چهار نتیجه و ثمره برای تقوا و پرهیزکاری اشاره شده است، نخست می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر تقوا پیشه کنید و از مخالفت فرمان خدا پرهیزید به شما نورانیت و روشن بینی خاصی می بخشد که بتوانید حق را از باطل به خوبی تشخیص دهید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَقْوَا اللَّهَ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا).

لذا در حالات مردان و زنان پرهیزکار روشن بینی هایی مشاهده می کنیم که هرگز از طریق علم و دانش معمولی قابل درک نیست، آنها بسیاری از حوادث را که در لابلای آشوبهای اجتماعی ریشه آن ناشناخته است به خوبی می شناسند و چهره های منفور دشمنان حق را از پشت هزاران پرده فریبنده می بینند.

از سوی دیگر به کار افتادن نیروها و انرژیها و هدر رفتن این سرمایه ها در راه گناه موجب می شود که مردم از نظر درک و اطلاع، در سطحی پایین قرار گیرند و افکار منحطی داشته باشند هر چند در صنایع و زندگی مادی پیشروی کنند.

سپس می گوید: علاوه بر تشخیص حق از باطل نتیجه پرهیزکاری این است که «خداوند گناهان شما را می پوشاند و آثار آن را از وجود شما برمی دارد» (وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ).

به علاوه «شما را مشمول آمرزش خود قرار می دهد» (وَيَغْفِرُ لَكُمْ).

و پاداشهای فراوان دیگری در انتظار شماست که جز خدا نمی داند زیرا «خداوند صاحب فضل و بخشش عظیم است» (وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ).

این چهار اثر، میوه های درخت تقوا و پرهیزکاری هستند و وجود رابطه طبیعی در میان تقوا و پاره ای از این آثار مانعی از آن نمی شود که همه آنها را به خدا

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۶]

نسبت بدهیم.

«تکفیر سیئات» اشاره به آثار روانی و اجتماعی گناهان دارد که در پرتو تقوا و پرهیزکاری از میان می رود، و «غفران» اشاره به مسأله عفو و بخشش خداوند و رهایی از مجازات است.

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۰

اشاره

(آیه ۳۰)

شأن نزول

گروهی از قریش و اشراف مکه از قبایل مختلف در «دار الندوه» (محل انعقاد جلسات مشورتی بزرگان مکه) اجتماع کردند تا در باره خطری که از ناحیه پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را تهدید می کرد بیندیشند.

(می گویند) در اثناء راه پیرمرد خوش ظاهری به آنها برخورد کرد که در واقع همان شیطان بود (یا انسانی که دارای روح و فکر شیطانی) از او پرسیدند کیستی؟ گفت: پیرمردی از اهل نجد هستم خواستم خیرخواهی خود را از شما دریغ ندارم.

گفتند: بسیار خوب داخل شو! او هم همراه آنها به دار الندوه وارد شد.

یکی از حاضران رو به جمعیت کرد و گفت: در باره این مرد (اشاره به پیامبر اسلام) باید فکری کنید، زیرا به خدا سوگند بیم آن می رود که بر شما پیروز گردد. یکی پیشنهاد کرد او را «حبس» کنید تا در زندان جان بدهد....

پیرمرد نجدی این نظر را رد کرد.

دیگری گفت: او را از میان خود بیرون کنید تا از دست او راحت شوید.

پیرمرد نجدی گفت: به خدا سوگند این هم عقیده درستی نیست.

«ابو جهل» گفت: من عقیده ای دارم که غیر از آن را صحیح نمی دانم! گفتند: چه عقیده ای؟ گفت: از هر قبیله ای جوانی شجاع و شمشیر زن را انتخاب می کنیم و به دست هر یک شمشیر برنده ای می دهیم تا در فرصتی مناسب دسته جمعی به او حمله کنند.

پیرمرد نجدی (با خوشحالی) گفت: به خدا رأی صحیح همین است و این پیشنهاد به اتفاق عموم پذیرفته شد.

جبرئیل فرود آمد و به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد که شب را در بستر خویش نخوابد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۷]

ص: ۲۷۸۶

پیامبر شبانه به سوی غار (ثور) حرکت کرد و سفارش نمود علی علیه السلام در بستر او بخوابد- تا کسانی که از درز در مراقب بستر پیامبر صلی الله علیه و آله بودند او را در بسترش خیال کنند و تا صبح مهلت دهند و او از منطقه خطر دور شود.

هنگامی که صبح شد و به خانه ریختند و جستجو کردند علی علیه السلام را در بستر پیامبر صلی الله علیه و آله دیدند و به این ترتیب خداوند نقشه های آنان را نقش بر آب کرد.

پیامبر سه روز در غار ماند- و هنگامی که دشمنان همه بیابانهای مکه را جستجو کردند و خسته و مأیوس بازگشتند او به سوی مدینه حرکت کرد.

تفسیر

سر آغاز هجرت- این آیه اگرچه اشاره به جریان هجرت دارد ولی مسلماً در مدینه نازل شده است.

نخست می گوید: «به خاطر بیاور زمانی را که مشرکان مکه نقشه می کشیدند که تو را یا به زندان بیفکنند و یا به قتل رسانند و یا تبعید کنند» (وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ).

سپس اضافه می کند: «آنها نقشه می کشند و چاره می اندیشند، و خداوند هم چاره جویی و تدبیر می کند و خداوند بهترین چاره جویان و مدبران است» (وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ).

آنها حد اکثر نیروی فکری و جسمانی خویش را برای نابود کردن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به کار بردند، و حتی یکصد شتر که در آن روز سرمایه عظیمی بود برای یافتن پیامبر جایزه تعیین کردند و افراد بسیاری کوهها و بیابانهای اطراف مکه را زیر پا گذاردند، و حتی تا دم در غار آمدند ولی خداوند با یک وسیله بسیار ساده و کوچک- چند تار عنکبوت- همه این طرحها را نقش بر آب کرد، و با توجه به این که مسأله هجرت سر آغاز مرحله نوینی از تاریخ اسلام بلکه تاریخ بشریت بود نتیجه می گیریم که خداوند به وسیله چند تار عنکبوت مسیر تاریخ بشریت را تغییر داد! این منحصر به جریان هجرت نیست بلکه تاریخ انبیاء نشان می دهد که همواره خداوند برای درهم کوبیدن گردنکشان از ساده ترین وسائل استفاده می کرده

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۸]

گاهی از وزش باد، و زمانی از انبوه پشه ها، و گاهی از پرنده کوچک ابابیل، و مانند اینها، تا ضعف و ناتوانی بشر را در برابر قدرت بی پایانش آشکار سازد، و او را از فکر طغیان و سرکشی باز دارد.

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - بیهوده گویان! در آیه گذشته نمونه ای از منطق عملی «مشرکان» خرافی مکه بیان شد، در اینجا نمونه ای از منطق فکری آنها منعکس شده است تا روشن شود که آنها نه دارای سلامت فکر بودند و نه درستی عمل، بلکه همه برنامه هایشان بی اساس و ابلهانه بود! نخست می گوید: «هنگامی که آیات ما بر آنها خوانده شود می گویند آن را شنیدیم (اما چیز مهمی نیست) اگر بخواهیم مثل آن را می گوئیم!» (وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا).

«اینها (که محتوای مهمی ندارد) همان افسانه های پیشینیان است!» (إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ).

این سخن را در حالی می گفتند که بارها به فکر مبارزه با قرآن افتاده، و از آن عاجز گشته بودند و به خوبی می دانستند که توانایی بر معارضة با قرآن ندارند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - در این آیه منطق عجیب دیگری را بازگو می کند، می گوید:

به خاطر بیاور «هنگامی را که (دست به دعا برمی داشتند و) می گفتند: خداوند! اگر این (آیین و این قرآن) حق و از ناحیه توست بارانی از سنگ از آسمان بر سر ما فرود آورد!» (وَ إِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ).

«یا به عذاب دردناک (دیگری) ما را گرفتار کن» (أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ).

این سخن را به خاطر آن می گفتند که بر اثر شدت تعصب و لجاجت چنان می پنداشتند که آیین اسلام صد در صد بی اساس است و گر نه کسی که احتمال حقانیت آن را می دهد چنین نفرینی به خود نمی کند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - در آیات گذشته دو ایراد از ناحیه مخالفان به پیامبر صلی الله علیه و آله شد که یکی از آنها باطل بودنش واضح بوده، لذا قرآن به پاسخ آن نپرداخته، و آن این که

گفتند: «ما اگر بخواهیم می توانیم مثل قرآن را بیاوریم».

ایراد دوم آنها این بود که اگر این آیات حق است و از طرف خداست پس باید ما را مجازات کند و بلا بر ما فرود آرد قرآن در اینجا به آنها چنین پاسخ می دهد:

«هیچ گاه خداوند آنها را مجازات نخواهد کرد در حالی که تو در میان آنها هستی» (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ).

سپس اضافه می کند: «همچنین خداوند آنها را مجازات نخواهد کرد در حالی که استغفار کنند» و از او تقاضای عفو نمایند (وَ مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ).

مفهوم آیه اختصاص به مردم عصر پیامبر ندارد بلکه یک قانون کلی در باره همه مردم است، لذا در حدیث معروفی از حضرت علی علیه السلام می خوانیم: «در روی زمین دو وسیله امنیت از عذاب الهی بود یکی از آنها (که وجود پیامبر بود) برداشته شد. هم اکنون به دومی (یعنی استغفار) تمسک جوید سپس آیه فوق را تلاوت فرمود».

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - در این آیه می گوید اینها استحقاق عذاب الهی را دارند: «چرا خداوند آنها را عذاب نکند و حال آن که مانع از رفتن مؤمنان به مسجد الحرام می شوند» (وَ مَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَ هُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ).

و این اشاره به زمانی است که مسلمانان در مکه بودند و حق نداشتند آزادانه در کنار خانه خدا نماز جماعت اقامه کنند و یا اشاره به ممانعتهایی است که بعد از انجام مراسم حج و عمره نسبت به مؤمنان به عمل می آوردند.

عجیب این که این مشرکان آلوده خود را صاحب اختیار و سرپرست این کانون بزرگ عبادت می پنداشتند ولی قرآن اضافه می کند: «آنها هرگز سرپرستان این مرکز مقدس نبودند» (وَ مَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ).

«تنها کسانی حق این سرپرستی را دارند که موحد و پرهیزکار باشند» (إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ).

«ولی غالب آنها از این واقعیت بی خبرند» (وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

گرچه این حکم در باره مسجد الحرام گفته شده است، ولی در واقع شامل همه کانونهای دینی و مساجد و مراکز مذهبی می شود که «متولیان» و «متصدیان» آنها باید از پاکترین و پرهیزکارترین و فعالترین مردم باشند که این کانونها را پاک و زنده و مرکز تعلیم و تربیت و بیداری و آگاهی قرار دهند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - عجیبت این که آنها مدعی بودند که نماز و عبادتی دارند و به کارهای احمقانه خود، نعره زدنها و کف زدنها در اطراف خانه خدا، نام نماز می گذاشتند، لذا قرآن اضافه می کند: «نماز آنها در کنار خانه خدا (کعبه) چیزی جز سوت کشیدن و کف زدن نبود» (وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَ تَصْدِيَةٌ).

در تاریخ می خوانیم که گروهی از اعراب در زمان جاهلیت به هنگام طواف خانه کعبه لخت مادرزاد می شدند، و سوت می کشیدند و کف می زدند و نام آن را عبادت می گذاشتند.

در تعقیب این جمله می گوید اکنون که همه کارهای شما حتی نماز و عبادتتان این چنین ابلهانه و زشت و شرم آور است مستحق مجازاتید «پس بچشید عذاب الهی را به خاطر این کفرتان» (فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۶

اشاره

(آیه ۳۶)

شأن نزول

این آیه و آیه بعد در مورد جنگ بدر و کمکهای مالی مردم مکه نازل شده است، زیرا هنگامی که مشرکان مکه به وسیله قاصد ابو سفیان از جریان آگاه شدند اموال فراوانی جمع و جور کردند تا به جنگجویان خود کمک کنند، اما سر انجام شکست خوردند و کشته شدند و به سوی آتش دوزخ شتافتند و آنچه را در این راه مصرف کرده بودند مایه حسرت و اندوهشان شد.

تفسیر

مفهوم آیه یک مفهوم جامع است که تمام کمکهای مالی دشمنان حق و عدالت را برای پیشرفت مقاصد شومشان در همه زمانها در بر می گیرد.

نخست می گوید: «کافران و دشمنان حق اموالشان را انفاق می کنند تا مردم را از راه خدا باز دارند» (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ

أَمْوَالُهُمْ لِيُصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ).

اما این صرف اموال هیچ گاه پیروزی برای آنها نمی آفریند «به زودی این اموال را انفاق می کنند اما سرانجام مایه حسرت و اندوهشان خواهد بود» (فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۱]

ص: ۲۷۹۰

تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً

. «سپس مغلوب (طرفداران حق) می شوند» (ثُمَّ يُغْلَبُونَ).

نه تنها در زندگی این جهان گرفتار حسرت و شکست می شوند بلکه در سرای دیگر نیز این «کافران دسته جمعی به سوی دوزخ می روند» (وَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - پس از آن که در آیه قبل سه نتیجه شوم انفاقهای مالی دشمنان حق بازگو شد، در این آیه می فرماید: این حسرت و شکست و بدبختی «برای آن است که خداوند می خواهد ناپاک را از پاک (در این جهان و جهان دیگر) جدا سازد» (لِيَمَيِّرَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ).

این یک سنت الهی است که برای همیشه «پاک» و «ناپاک» «مخلص» و «ریاکار» «مجاهد راستین» و «دروغین» «کارهای الهی» و «شیطانی» «برنامه های انسانی» و «ضد انسانی» ناشناخته نمی ماند، بلکه سرانجام صفوف از یکدیگر مشخص می گردد، و حق جلوه خود را نشان خواهد داد.

سپس اضافه می کند: «تا خداوند ناپاکها را به یکدیگر ضمیمه کند و همه را متراکم سازد، و در یک جا در جهنم قرار دهد» (وَ يَجْعَلُ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ).

خبیث و ناپاک از هر گروه و در هر شکل و لباس سرانجام شکل واحدی خواهند داشت، و پایان کار همه آنها زیان و خسران خواهد چنانکه قرآن می گوید:

«آنها زیانکارانند» (أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - می دانیم روش قرآن این است که بشارت و انداز را با هم توأم می کند یعنی همان گونه که دشمنان حق را تهدید به مجازاتهای سخت و دردناک می نماید، راه بازگشت را نیز به روی آنها باز می گذارد.

این آیه همین روش را تعقیب می کند، و به پیامبر دستور می دهد: «به افرادی که کافر شده اند بگو: اگر (از مخالفت و لجاجت و طغیان و سرکشی) باز ایستند و به سوی آیین حق باز گردند گذشته آنها بخشوده خواهد شد» (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ).

از این آیه استفاده می شود که با قبول اسلام، گذشته هر چه باشد مورد عفو قرار می گیرد.

سپس اضافه می کند: اما «اگر (از روش نادرست خود باز نایستند) و به اعمال سابق باز گردند سنت خداوند در مورد پیشینیان در باره آنها نیز انجام می شود» (وَ إِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ).

منظور از این سنت همان سرنوشتی است که دشمنان حق در برابر انبیاء، و حتی خود مشرکان مکه در برابر پیامبر در جنگ بدر به آن گرفتار شدند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - از آنجا که در آیه قبل دشمنان را برای بازگشت به سوی حق دعوت کرده بود، و این دعوت ممکن بود این فکر را برای مسلمانان ایجاد کند که دیگر دوران جهاد پایان یافته و هیچ راهی جز انعطاف و نرمش در پیش نیست، برای رفع این اشتباه اضافه می کند: «با این دشمنان سرسخت مبارزه کنید و پیکار را همچنان ادامه دهید تا فتنه برچیده شود و دین یکپارچه برای خدا باشد» (وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ).

در ذیل آیه بار دیگر در برابر شدت عمل دست دوستی و محبت را به سوی آنها دراز می کند و می گوید: «اگر از راه و روش خود دست بردارند خداوند به آنچه عمل می کنند آگاه است» و با لطف و مرحمت خاص خویش با آنان رفتار خواهد کرد (فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ).

در تفسیرهای اهل سنت و تفاسیر مختلف شیعه از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده که فرمود: «تأویل و تفسیر نهایی این آیه هنوز فرا نرسیده است، و هنگامی که قائم ما قیام کند کسانی که زمان او را درک نکنند تأویل این آیه را خواهند دید، به خدا سوگند که در آن موقع دین محمد صلی الله علیه و آله به تمام نقاطی که شب پوشش آرام بخش خود را بر آن می افکند خواهد رسید تا در سراسر روی زمین مشرک و بت پرستی باقی نماند».

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - «اما اگر باز به سرپیچی خود ادامه دهند و در برابر دعوت حق تسلیم نشوند بدانید پیروزی برای شما و شکست در انتظار آنهاست، زیرا خداوند

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

مولی و سرپرست شماست» (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَوْلَاكُمْ).

«او بهترین مولی و رهبر و بهترین یار و یاور است» (نِعْمَ الْمَوْلٰی وَ نِعْمَ النَّصِيْر).

آغاز جزء دهم قرآن مجید

ادامه سوره انفال

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۱

اشاره

(آیه ۴۱) - خمس یک دستور مهم اسلامی: در آغاز این سوره دیدیم که پاره ای از مسلمانان بعد از جنگ بدر بر سر تقسیم غنائم جنگی مشاجره کردند.

این آیه در حقیقت بازگشت به همان مسأله غنائم است.

در آغاز آیه می فرماید: «و بدانید هرگونه غنیمتی نصیب شما می شود یک پنجم آن، از آن خدا و پیامبر و ذی القربی (امامان اهل بیت) و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه (از خاندان پیامبر) می باشد» (وَ اعْلَمُوْا اَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذِي الْقُرْبٰی وَ الْيَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِيْنِ وَ ابْنِ السَّبِيْلِ).

و برای تأکید اضافه می کند: که «اگر شما به خدا و آنچه بر بنده خود در (روز جنگ بدر) روز جدایی حق از باطل، روزی که دو گروه مؤمن و کافر در مقابل هم قرار گرفتند، نازل کردیم ایمان آورده اید» باید به این دستور عمل کنید و در برابر آن تسلیم باشید (إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقٰی الْجَمْعَانِ).

و در پایان آیه اشاره به قدرت نامحدود الهی کرده، می گوید: «و خدا بر همه چیز قادر است» (وَ اللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْر).

یعنی با این که در میدان بدر از هر نظر شما در اقلیت قرار داشتید و دشمن ظاهرا از هر نظر برتری چشمگیری داشت خداوند قادر توانا آنها را شکست داد و شما را یاری کرد تا پیروز شدید.

این آیه گرچه در ضمن آیات جهاد وارد شده ولی مفهوم وسیعی دارد و می گوید: هر درآمدی از هر موردی عاید شما شود که یکی از آنها غنائم جنگی است خمس آن را پردازید.

منظور از سهم خدا چیست؟

ذکر سهمی برای خدا به عنوان «لله»

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۴]

ص: ۲۷۹۳

به خاطر اهمیت بیشتر روی اصل مسأله خمس و تأکید و تثبیت ولایت و حاکمیت پیامبر و رهبر حکومت اسلامی است، یعنی همان گونه که خداوند سهمی برای خویش قرار داده و خود را سزاوارتر به تصرف در آن دانسته است پیامبر و امام را نیز به همان گونه، حق ولایت و سرپرستی و تصرف داده، و گر نه سهم خدا در اختیار پیامبر قرار خواهد داشت و در مصارفی که پیامبر یا امام صلاح می داند صرف می گردد، و خداوند نیاز به سهمی ندارد.

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - قرآن به تناسب سخنی که از «یوم الفرقان» (روز جنگ بدر) در آیه قبل آمده بود جزئیات دیگری از این جنگ را به خاطر مسلمانان می آورد تا به اهمیت این نعمت پیروزی بیشتر واقف شوند.

نخست می گوید: «آن روز شما در طرف پایین و (نزدیک مدینه) قرار داشتید و آنها در طرف بالا و دورتر» (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى).

در این میدان مسلمانان در سمت شمالی که نزدیکتر به مدینه است قرار داشتند، و دشمنان در سمت جنوبی که دورتر است.

سپس می گوید: «کاروانی را که شما در تعقیب آن بودید (کاروان تجارتی قریش و ابو سفیان) در نقطه پایین تری قرار داشت» (وَ الرِّكْبُ أَشْفَلَ مِنْكُمْ).

از همه اینها گذشته تعداد نفرات و امکانات جنگی مسلمانان در مقابل دشمن از هر نظر کمتر و ضعیفتر بود و در سطح پایین تری قرار داشتند و دشمن در سطح بالاتر، لذا قرآن اضافه می کند: «شرایط چنان بود که اگر از قبل آگاهی داشتید و می خواستید در این زمینه با یکدیگر وعده و قراردادی بگذارید حتما گرفتار اختلاف در این میعاد می شدید» (وَ لَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ).

زیرا بسیاری از شما تحت تأثیر وضع ظاهری و موقعیت ضعیف خود در مقابل دشمن قرار می گرفتید و با چنین جنگی اصولاً مخالفت می کردید.

ولی خداوند شما را در مقابل یک عمل انجام شده قرار داد «تا کاری را که می بایست انجام گیرد تحقق بخشد» (وَ لِكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا).

تا در پرتو این پیروزی غیر منتظره و معجزآسا حق از باطل شناخته شود

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۵]

«و آنها که گمراه می شوند با اتمام حجت باشد و آنها که راه حق را می پذیرند با آگاهی و دلیل آشکار» (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ).

و در پایان می گوید: «خداوند شنوا و داناست» (وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ).

فریاد استغاثه شما را شنید و از نیاتتان با خبر بود و به همین دلیل شما را یاری کرد تا بر دشمن پیروز شدید.

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - پیامبر صلی الله علیه و آله قبلا صحنه ای از نبرد را در خواب دید که تعداد کمی از و دشمنان در مقابل مسلمانان حاضر شده اند، این خواب را برای مسلمانان نقل کرد و موجب تقویت روحیه و اراده آنها در پیشروی به سوی میدان بدر گردید.

در این آیه اشاره به فلسفه این موضوع و نعمتی که خداوند از این طریق به مسلمانان ارزانی داشت می کند، می گوید: «در آن زمان خداوند در خواب عدد دشمنان را به تو کم نشان داد و اگر آنها را زیاد نشان می داد مسلما به سستی می گزیدید» (إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَلْتُمْ).

و نه تنها سست می شدید بلکه «کارتان به اختلاف می کشید» و گروهی موافق رفتن به میدان و گروهی مخالف می شدید (وَ لَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأُمْرِ).

«ولی خداوند (شما را از این سستی و اختلاف کلمه و تنازع و آشفتگی با این خوابی که چهره باطنی را نشان می داد نه ظاهری را) رهایی بخشید و سالم نگهداشت» (وَ لَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ).

چرا که خداوند از روحیه و باطن همه شما آگاه بود «و او از آنچه در درون سینه هاست باخبر است» (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - در این آیه مرحله دیگری از مراحل جنگ بدر را یادآور می شود که با مرحله قبل تفاوت بسیار دارد، در این مرحله مسلمانان در پرتو بیانات گرم پیامبر صلی الله علیه و آله و توجه به وعده های الهی، و مشاهده حوادثی از قبیل باران به موقع، برای رفع تشنگی، و سفت شدن شنهای روان در میدان نبرد، روحیه تازه ای پیدا کردند آن چنان که انبوه لشکر دشمن در نظر آنها کم جلوه کرد، لذا می گوید: «و در آن هنگام خداوند آنها را به هنگام آغاز نبرد در نظر شما کم جلوه داد» (وَ إِذْ يُرِيكُمُوهُمْ

إِذِ التَّقِيَّتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا)

ولی دشمن چون از روحیه و این موقعیت مسلمانان آگاه نبود به همین دلیل به ظاهر جمعیت نگاه می کرد و ناچیز در نظرش جلوه می نمود، حتی کمتر از آنچه بودند لذا می گوید: «و شما را در نظر آنها کم جلوه می داد» (وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ).

و این دو موضوع اثر عمیقی در پیروزی مسلمانان داشت، لذا قرآن به دنبال جمله های فوق می گوید: «همه اینها به خاطر آن بود که خداوند موضوعی را که در هر حال می بایست تحقق یابد انجام دهد» (لِيُقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا).

نه تنها این جنگ طبق آنچه خداوند می خواست پایان گرفت، «همه کارها و همه چیز در این عالم به فرمان و خواست او بر می گردد» و اراده او در همه چیز نفوذ دارد (وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - شش دستور دیگر در زمینه جهاد! در این آیه و آیه بعد شش دستور مهم به مسلمانان داده شده است:

۱- نخست می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که گروهی از دشمنان را در برابر خود در میدان نبرد ببینید ثابت قدم باشید» (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِتْنَةً فَاصْبِرُوا)، یعنی دیگر از نشانه های بارز ایمان ثابت قدم در همه زمینه ها مخصوصاً در پیکار با دشمنان حق است.

۲- «خدا را فراوان یاد کنید تا رستگار و پیروز شوید» (وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ).

شک نیست که منظور از یاد خدا تنها ذکر لفظی نیست، بلکه خدا را در درون جان حاضر دیدن است، این توجه به خدا روحیه سرباز مجاهد را تقویت می کند و در پرتو آن احساس می نماید که در میدان مبارزه تنها نیست، تکیه گاه نیرومندی دارد که هیچ قدرتی در برابر آن مقاومت نمی کند، و اگر هم کشته شود به بزرگترین سعادت، یعنی سعادت شهادت رسیده است.

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - سوم: یکی دیگر از مهمترین برنامه های مبارزه، توجه به مسأله رهبری و اطاعت از دستور پیشوا و رهبر است همان دستوری که اگر انجام

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۷]

نمی گرفت جنگ بدر به شکست کامل مسلمانان منتهی می شد، لذا در این آیه می گوید: «و فرمان خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید» (وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ).

۴- «و از پراکندگی و نزاع پرهیزید تا سست نشوید» (وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا).

زیرا کشمکش و نزاع و اختلاف مجاهدان در برابر دشمن نخستین اثرش سستی و ناتوانی و ضعف در مبارزه است.

«و نتیجه این سستی و فتور از میان رفتن قدرت و قوت و هیبت و عظمت شماست» (وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ).

۵- سپس دستور به استقامت در برابر دشمنان و در مقابل حوادث سخت داده، می گوید: «استقامت کنید که خداوند با استقامت کنندگان است» (وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ).

تفاوت میان ثبات قدم (دستور اول) و استقامت و صبر (دستور پنجم) از این نظر است که ثبات قدم بیشتر جنبه جسمانی و ظاهری دارد، در حالی که استقامت و صبر بیشتر جنبه های روانی باطنی را شامل می شود.

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - ششم: در این آیه مسلمانان را از پیروی کارهای ابلهانه و اعمال غرورآمیز و بی محتوا و سر و صداهای توخالی و بی معنی باز می دارد، و با اشاره به جریان کار ابو جهل و طرز افکار او و ادیانش می فرماید: «و مانند کسانی نباشید که از سرزمین خود از روی غرور و هوی پرستی و خود نمایی در برابر مردم (بسوی میدان بدر) خارج شدند» (وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَ رِئَاءَ النَّاسِ).

«همانها که (مردم را) از راه خدا باز می داشتند» و سرانجام شکست خوردند (وَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ). هم هدفشان نامقدس بود و هم وسایل رسیدنشان به این هدف.

«خداوند به کارهایی که این گونه افراد انجام می دهند محیط است و از اعمالشان باخبر» (وَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۸

اشاره

(آیه ۴۸) - مشرکان و منافقان و وسوسه های شیطانی: در اینجا صحنه دیگری از جنگ بدر ترسیم شده است.

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۸]

نخست می گوید: «و در آن روز شیطان اعمال آنها را در برابرشان آرایش و زینت داد» تا به کرده های خود خوشبین و دلگرم و امیدوار باشند (وَ إِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ).

تزیین و آرایش شیطان این چنین است که از طریق تحریک شهوات و هوسها و صفات زشت و ناپسند انسان چهره عملش را در نظرش آن چنان جلوه می دهد که سخت مجذوب آن می شود.

«و به آنها چنین می فهماند که (با داشتن این همه نفرات و ساز و برگ جنگی) هیچ کس از مردم امروز بر شما غالب نخواهد شد» و شما ارتشی شکست ناپذیرید (وَ قَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ).

به علاوه «من نیز همسایه شما و در کنار شما هستم» و همچون یک همسایه وفادار و دلسوز به موقع لزوم از هیچ گونه حمایتی دریغ ندارم (وَ إِنِّي جَارٌ لَّكُمْ).

«اما به هنگامی که دو لشکر با هم درآویختند (و فرشتگان به حمایت لشکر توحید برخاستند نیروی ایمان و پایمردی مسلمانان را مشاهده کرد) به عقب باز گشت و صدا زد من از شما [مشرکان] بیزارم» (فَلَمَّا تَرَأَتْ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ).

و برای این عقبگرد وحشتناک خویش دو دلیل آورد: نخست این که: «گفت:

من چیزی می بینم که شما نمی بینید» (إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ).

من به خوبی آثار پیروزی را در چهره های مسلمانان با ایمان می نگرم، و آثار حمایت الهی و یاری فرشتگان را در آنها مشاهده می کنم.

دیگر این که: «من از مجازات دردناک پروردگار در این صحنه می ترسم» و آن را به خوبی نزدیک می بینم» (إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ).

مجازات خداوند هم چیز ساده ای نیست که بتوان در برابرش مقاومت کرد بلکه «کیفر خداوند شدید و سخت است» (وَ اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ).

آیا شیطان از طریق وسوسه یا از طریق تشکل ظاهر شد؟

جمعی از مفسران معتقدند که شیطان به شکل انسانی مجسم شد و در برابر آنها آشکار گردید،

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۹]

در روایتی می خوانیم: قریش به هنگامی که تصمیم راسخ برای حرکت به سوی میدان بدر گرفت ابلیس در چهره «سراقه بن مالک» که از سرشناسهای قبیله بنی کنانه بود به سراغشان آمد و به آنها اطمینان داد که با شما موافق و هماهنگم و کسی بر شما غالب نخواهد شد و در میدان بدر شرکت کرد.

نظیر آن را نیز در داستان هجرت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در شکل مردی از «نجد» در «دار الندوه» قبلاً خواندیم.

سوره الأنفال (۸): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - در این آیه اشاره به روحیه جمعی از طرفداران لشکر شرک و بت پرستی در صحنه بدر می کند و می گوید: «در آن هنگام منافقان و آنهایی که در دل آنها بیماری بود می گفتند: این مسلمانان را دیشان مغرور ساخته است» (إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ).

ولی آنها بر اثر عدم ایمان و عدم آگاهی از الطاف پروردگار و امدادهای غیبی او از این حقیقت آگاهی ندارند که: «هر کس بر خدا توکل کند (و پس از بسیج تمام نیروهایش خود را به او بسپارد خداوند او را یاری خواهد کرد، چه این که خداوند قادری است که هیچ کس در مقابل او یارای مقاومت ندارد، و حکیمی است که ممکن نیست دوستان و مجاهدان راهش را تنها بگذارد) چرا که خداوند قدرتمند و حکیم است» (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

«منافقان» و «بیمار دلان» اشاره به گروه منافقان مدینه است، یا منافقانی که در مدینه به صفوف مسلمانان پیوسته بودند و یا آنها که در مکه ظاهراً ایمان آورده اند، ولی از هجرت به مدینه سرباز زدند و در میدان بدر به صفوف مشرکان پیوسته، و به هنگامی که کمی نفرات مسلمانان را در برابر لشکر کفر دیدند و گفتند این جمعیت مسلمانان فریب دین و آیین خود را خوردند و به این میدان گام گذاردند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - این آیه صحنه مرگ کفار و پایان زندگی شومشان را مجسم می کند، نخست روی سخن را به پیامبر کرده، می گوید: «و اگر بینی وضع عبرت انگیز کفار را به هنگامی که فرشتگان مرگ به صورت و پشت آنها می زنند و به آنها گویند عذاب سوزنده ای را بچشید» به حال آنان تأسف خواهی خورد (وَلَوْ تَرَى

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۰]

إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأُذْبَارُهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ).

آیه فوق اشاره به فرشتگان مرگ، و لحظه قبض روح و مجازات دردناکی است که در این لحظه بر دشمنان حق و گنهکاران بی ایمان وارد می سازند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - سپس می گوید به آنها گفته می شود: «این مجازات دردناک (که هم اکنون می چشید) به خاطر اموری است که دستهایتان پیش از شما فراهم ساخته و به این جهان فرستاده است» (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ).

و در آخر آیه اضافه می کند: «خداوند هیچ گاه ظلم و ستم به بندگانش روا نمی دارد» و هرگونه مجازات و کیفری در این جهان و جهان دیگر دامن آنها را بگیرد از ناحیه خود آنهاست وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - یک سنت تغییر ناپذیر: در این آیه و دو آیه بعد به یک «سنت همیشگی الهی» در باره اقوام و ملتها اشاره شده. نخست می گوید: چگونگی حال مشرکان قریش «همانند حال نزدیکان فرعون و آنها که پیش از او بودند می باشد» (كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ).

«آنها آیات خدا را انکار کردند خداوند آنها را به گناهانشان کیفر داد» (كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ).

(زیرا خداوند قوی و با قدرت است و کیفرش شدید است) (إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ).

بنابراین تنها قریش و مشرکان و بت پرستان مکه نبودند که با انکار آیات الهی و لجاجت در برابر حق و درگیری با رهبران راستین انسانیت گرفتار کیفر گناهانشان شدند، این یک قانون جاودانی و عمومی است.

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - سپس این موضوع را با ذکر ریشه اساسی مسأله، روشتر می سازد و می گوید: «اینها همه به خاطر آن است که خداوند هر نعمت و موهبتی را به قوم و ملتی ببخشد هیچ گاه آن را دگرگون نمی سازد مگر این که خود آن جمعیت دگرگون شوند و تغییر یابند و خداوند شنوا و داناست» (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا

عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

به تعبیر دیگر فیض رحمت خدا بیکران و عمومی و همگانی است ولی به تناسب شایستگیها و لیاقتها به مردم می رسد. چنانچه نعمتهای الهی را وسیله ای برای تکامل خویش ساختند و شکر آن را که همان استفاده صحیح است به جا آوردند، نعمتش را پایدار بلکه افزون می سازد اما هنگامی که این مواهب وسیله ای برای طغیان و ظلم و ناسپاسی و آلودگی گردد در این هنگام نعمتها را می گیرد و یا آن را تبدیل به بلا و مصیبت می کند، بنابراین دگرگونیهامواره از ناحیه ماست و گر نه مواهب الهی زوال ناپذیر است.

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - در تعقیب این هدف بار دیگر قرآن اشاره به حال قدرتمندانی همانند فرعونیان و گروهی دیگر از اقوام پیشین می کند و می گوید: وضع حال و عادت بت پرستان در مورد سلب نعمتها و گرفتاری در چنگال کیفرهای سخت «همچون وضع و حالت فرعونیان و اقوام پیشین بود» (كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ).

«آنها نیز آیات پروردگارشان را (که به منظور هدایت و تقویت و سعادت آنان نازل شده بود) تکذیب کرده و زیر پا گذاشتند» (كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ).

«ما هم به خاطر گناهانشان هلاکشان کردیم» (فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ).

«و فرعونیان را در میان امواج غرق ساختیم» (وَ أَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ).

«و تمام این اقوام و افرادشان ظالم و ستمگر بودند» هم نسبت به خویشتن و هم نسبت به دیگران (وَ كُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - شدت عمل در برابر پیمان شکنان: در اینجا به گروه دیگری از دشمنان اسلام که در طول تاریخ پر ماجرای پیامبر صلی الله علیه و آله ضربات سختی بر مسلمین وارد کردند و سرانجام نتیجه دردناک آن را چشیدند اشاره می کند.

این گروه همان «یهود» مدینه بودند که مکرر با پیامبر صلی الله علیه و آله پیمان بستند و پیمان خویش را ناجوانمردانه شکستند.

نخست آنها را بی ارزش ترین موجودات زنده این جهان معرفی کرده، می گوید: «بدترین جنبندهگان نزد خدا کسانی هستند که راه کفر پیش گرفتند

و همچنان به آن ادامه می دهند و به هیچ رو ایمان نمی آورند» (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - سپس می گوید «اینها همان کسانی بودند که با آنها عهد و پیمان بستنی (که لا اقل بی طرفی را رعایت کنند و در صدد آزار مسلمانان و کمک به دشمنان اسلام نباشند) ولی آنها هر بار پیمان خود را می شکستند» (الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ).

نه از خدا شرم می کردند «و نه از مخالفت فرمان او پرهیز داشتند» و نه از زیر پا گذاردن اصول انسانی پروا می نمودند (وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - در این آیه طرز برخورد با این گروه پیمان شکن و بی ایمان و لجوج را چنین بیان می کند که: «اگر آنها را در میدان) جنگ بیابی (و اسلحه به دست گیرند و در برابر تو بایستند) آن چنان به آنها حمله کن که جمعیتهایی که پشت سر آنها قرار دارند (عبرت گیرند و) پراکنده شوند» (فَمَا تَتَقَفُّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ).

این دستور به خاطر آن است که دشمنان دیگر و حتی دشمنان آینده عبرت گیرند، و از دست زدن به جنگ خودداری کنند، و همچنین آنها که با مسلمانان پیمانی دارند و یا در آینده پیمانی خواهند بست از نقض پیمان خودداری کنند «شاید همگی متذکر شوند» (لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - «و اگر آنها (در برابر تو در میدان حاضر نشدند ولی قرائن و نشانه هایی از آنها ظاهر شده است که در صدد پیمان شکنی هستند و) بیم آن می رود که دست به خیانت بزنند و پیمان خود را بدون اعلام قبلی یک جانبه نقض کنند، تو پیشدستی کن، و به آنها اعلام نما که پیمانشان لغو شده است» (وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ).

مبادا بدون اعلام الغاء پیمانشان به آنها حمله کنی «زیرا خداوند خائنان و کسانی را که در پیمان خویش راه خیانت در پیش می گیرند دوست نمی دارد» (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۳]

(آیه ۵۹) - در این آیه روی سخن را به این گروه پیمان شکن کرده به آنها هشدار داده، می گوید: «مبادا آنها که راه کفر پیش گرفته اند تصور کنند با اعمال خیانت آمیز خود پیروز شده اند» و از قلمرو قدرت و کیفر ما بیرون رفته اند (وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا).

«آنها هرگز ما را ناتوان نخواهند کرد» و از محیط قدرت ما بیرون نخواهند رفت (إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ).

(آیه ۶۰) - افزایش قدرت جنگی و هدف آن: به تناسب دستورات گذشته در زمینه جهاد اسلامی، در این آیه به یک اصل حیاتی که در عصر و زمان باید مورد توجه مسلمانان باشد اشاره می کند، و آن لزوم آمادگی رزمی کافی در برابر دشمنان است.

نخست می گوید: «در برابر دشمنان هر قدر توانایی دارید از نیرو و قدرت و اسبهای ورزیده برای میدان آماده سازید» (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ).

یعنی در انتظار نمانید تا دشمن به شما حمله کند و آنگاه آماده مقابله شوید، بلکه از پیش باید به حد کافی آمادگی در برابر هجومهای احتمالی دشمن داشته باشید.

تعبیر آیه به قدری وسیع است که بر هر عصر و زمان و مکانی کاملاً تطبیق می کند و اگر این دستور بزرگ اسلامی «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» به عنوان یک شعار همگانی در همه جا تبلیغ شود و مسلمانان از کوچک و بزرگ، عالم و غیر عالم، نویسندگان و گوینده، سرباز و افسر، کشاورز و بازرگان، در زندگی خود آن را به کار بندند، برای جبران عقب ماندگیشان کافی است.

سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و پیشوایان بزرگ اسلام نیز نشان می دهد که آنها برای مقابله با دشمن از هیچ فرصتی غفلت نمی کردند، در تهیه سلاح و نفرات، تقویت روحیه سربازان، انتخاب محل اردوگاه، و انتخاب زمان مناسب برای حمله به دشمن و به کار بستن هر گونه تاکتیک جنگی، هیچ مطلب کوچک و بزرگی را از نظر دور نمی داشتند.

سپس قرآن به دنبال این دستور اشاره به هدف منطقی و انسانی این موضوع

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۴]

می کند و می گوید هدف این نیست که مردم جهان و حتی ملت خود را با انواع سلاحهای مخرب و ویرانگر درو کنید، آبادیها و زمینها را به ویرانی بکشانید، سرزمینها و اموال دیگران را تصاحب کنید، اصول بردگی و استعمار را در جهان گسترش دهید، بلکه هدف این است که «با این وسایل دشمن خدا و دشمن خود را بترسانید» (تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ).

زیرا غالب دشمنان گوششان بدهکار حرف حساب و منطق و اصول انسانی نیست، آنها چیزی جز منطق زور نمی فهمند! سپس اضافه می کند، علاوه بر این دشمنانی که می شناسید «دشمنان دیگری غیر از اینها نیز دارید که آنها را نمی شناسید ولی خدا می شناسد» و با افزایش آمادگی جنگی شما آنها نیز می ترسند و بر سر جای خود می نشینند (وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ).

این تعبیر متضمن دستوری برای امروز مسلمانان نیز هست و آن این که تنها نباید روی دشمنان شناخته شده خود تکیه کنند و آمادگی خویش را در سر حد مبارزه با آنها محدود سازند بلکه دشمنان احتمالی و بالقوه را نیز باید در نظر بگیرند و حد اکثر نیرو و قدرت لازم را فراهم کنند.

و در پایان این آیه اشاره به موضوع مهم دیگری می کند و آن اینکه تهیه نیرو و قوه کافی و ابزار و اسلحه جنگی، و وسایل مختلف دفاعی، نیاز به سرمایه مالی دارد، لذا به مسلمانان دستور می دهد که باید با همکاری عمومی این سرمایه را فراهم سازید، و بدانید هر چه در این راه بدهید در راه خدا داده اید و هرگز گم نخواهد شد «و آنچه در راه خدا انفاق کنید به شما پس داده خواهد شد» (وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ).

و تمام آن و بیشتر از آن به شما می رسد «و هیچ گونه ستمی بر شما وارد نمی گردد» (وَ أَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - این آیه که پیرامون صلح با دشمن بحث می کند این حقیقت را روشن تر می سازد، می گوید: «و اگر آنها تمایل به صلح نشان دادند تو نیز (دست آنها

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۵]

را عقب نزن) و تمایل نشان ده» (وَإِنْ جُنْحُوا لِلْسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا).

و از آنجا که به هنگام امضای پیمان صلح غالباً افراد، گرفتار تردیدها و دو دلیها می شوند به پیامبر دستور می دهد در قبول پیشنهاد صلح تردیدی به خود راه مده و چنانچه شرایط آن منطقی و عاقلانه و عادلانه باشد آن را بپذیر «و بر خدا توکل کن زیرا خداوند هم گفتگوهای شما را می شنود و هم از نیت شما آگاه است» (وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - ولی با این حال به پیامبر و مسلمانان هشدار می دهد که: «اگر بخواهند تو را فریب دهند (و صلح را مقدمه ای برای ضربه غافلگیرانه ای قرار دهند یا هدفشان تأخیر جنگ برای فراهم کردن نیروی بیشتر باشد از این موضوع نگرانی به خود راه مده) زیرا خداوند کفایت کار تو را می کند و در همه حال پشتیبان توست» (وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ).

سابقه زندگی تو نیز گواه بر این حقیقت است زیرا: «اوست که تو را با یاری خود و به وسیله مؤمنان پاکدل تقویت کرد» (هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - به علاوه این مؤمنان مخلصی که گرد تو را گرفته اند و از هیچ گونه فداکاری مضایقه ندارند قبلاً مردمی از هم پراکنده و با یکدیگر دشمن بودند خداوند نور هدایت بر آنها پاشید «و در میان دلهای آنها الفت ایجاد کرد» (وَ أَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ).

سالیان دراز در میان طایفه اوس و خزرج در مدینه جنگ و خونریزی بود و هیچ کس باور نمی کرد روزی آنها دست دوستی و محبت به سوی هم دراز کنند ولی خداوند قادر متعال این کار را در پرتو اسلام و در سایه نزول قرآن انجام داد.

سپس اضافه می کند فراهم ساختن این الفت و پیوند دلها از طرق مادی و عادی امکان پذیر نبود «اگر تمام آنچه را که در روی زمین است خرج می کردی هیچ گاه نمی توانستی در میان دلهایشان الفت ایجاد کنی» (لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ).

«ولی این خدا بود که در میان آنها به وسیله ایمان الفت ایجاد کرد» (وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۶]

و در پایان آیه اضافه می کند: «او توانا و حکیم است» (إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

عزت او ایجاب می کند که هیچ کس را یارای مقاومت در مقابل او نباشد و حکمتش سبب می شود که همه کارهایش روی حساب باشد و لذا با برنامه حساب شده ای دلهای پراکنده را متحد ساخت و در اختیار پیامبرش گذاشت تا نور هدایت اسلام را به وسیله آنها در همه جهان پخش کند.

سوره الأنفال (۸): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - در این آیه برای تقویت روحیه پاک پیامبر صلی الله علیه و آله روی سخن را به او کرده، می گوید: «ای پیامبر! خداوند و این مؤمنانی که از تو پیروی می کنند برای حمایت تو کافی هستند» و با کمک آنها می توانی به هدف خود نائل شوی (يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - منتظر برابری قوا نباشید: در این آیه و آیه بعد نیز دستورات نظامی و احکام جهاد اسلامی تعقیب می شود. نخست به رسول اکرم صلی الله علیه و آله دستور می دهد که «ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ (با دشمن) تشویق کن!» (يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ).

آیه فوق اهمیت تبلیغ و تقویت هر چه بیشتر روحیه سربازان را به عنوان یک دستور اسلامی روشن می سازد.

و به دنبال آن دستور دومی می دهد و می گوید: «اگر از شما بیست نفر سرباز با استقامت باشند بر دویست نفر غلبه خواهند کرد و اگر از شما صد نفر باشند بر هزار نفر از کافران غلبه می کنند» (إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا).

و به این ترتیب مسلمانان نباید منتظر این باشند که از نظر نفرات جنگی با دشمن در یک سطح مساوی قرار گیرند بلکه حتی اگر عدد آنها یک دهم نفرات دشمن باشد باز وظیفه جهاد بر آنها فرض است.

سپس اشاره به علت این حکم کرده، می گوید: «این به خاطر آن است که دشمنان بی ایمان شما جمعیتی هستند که نمی فهمند» (بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۷]

این تعلیل در آغاز عجیب و شگفت آور به نظر می رسد که چه ارتباطی میان «آگاهی» و «پیروزی» یا «عدم آگاهی» و «شکست وجود دارد؟ ولی در واقع رابطه میان این دو بسیار نزدیک و محکم است چه این که مؤمنان، راه خود را به خوبی می شناسند.

این مسیر روشن و این آگاهی، به آنان صبر و استقامت و پایداری می بخشد.

اما افراد بی ایمان و یا بت پرستان، درست نمی دانند برای چه می جنگند؟

تنها روی یک عادت تقلید کورکورانه و یا تعصب خشک و بی منطق به دنبال این مکتب افتاده اند و این تاریکی راه و ناآگاهی از هدف اعصاب آنها را سست می کند، و توان و استقامتشان را می گیرد، و از آنها موجودی ضعیف می سازد.

سوره الأنفال (۸): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - اما به دنبال دستور سنگین فوق، خداوند آن را چند درجه تخفیف می دهد و می گوید: «هم اکنون خداوند به شما تخفیف داد و دانست در میان شما افرادی ضعیف و سست هستند» (الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا).

سپس می گوید: «در این حال اگر از شما صد نفر سرباز با استقامت باشند، بر دویست نفر غلبه می کنند و اگر هزار نفر باشند بر دو هزار نفر به فرمان خدا پیروز می شوند» (فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ).

ولی در هر حال فراموش نکنید که «خداوند با صابران است» (وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ).

یعنی هنگامی که مسلمانان گرفتار ضعف و سستی شوند و در میان آنها افراد تازه کار و ناآزموده و ساخته نشده، بوده باشند مقیاس سنجش همان نسبت دو برابر است، ولی به هنگامی که افراد ساخته شده و ورزیده و قوی الایمان همانند بسیاری از رزمندگان بدر بوده باشند این نسبت تا ده برابر ترقی می کند.

هر یک از این دو حکم مذکور در دو آیه، مربوط به دو گروه مختلف و در شرایط متفاوت است.

سوره الأنفال (۸): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - اسیران جنگی: در آیات گذشته قسمت‌های مهمی از احکام جهاد

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۸]

و درگیری با دشمنان بیان شد، در اینجا با ذکر قسمتی از احکام اسرای جنگی این بحث تکمیل می شود.

نخستین مطلب مهمی را که در این زمینه بیان می کند، این است که می گوید:

«هیچ پیامبری حق ندارد اسیران جنگی داشته باشد، تا به اندازه کافی جای پای خود را در زمین محکم کند و ضربه های کاری و اطمینان بخش بر پیکر دشمن وارد سازد» (ما كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ).

بنابراین گرفتن اسیر تنها در صورتی مجاز است که اطمینان کامل از پیروزی بر دشمن حاصل شود در غیر این صورت باید با ضربات قاطع و کوبنده و پی در پی قدرت و نیروی دشمن مهاجم را از کار بیاندازند. اما به محض حصول اطمینان از این موضوع، هدف انسانی ایجاب می کند که دست از کشتن بر دارند و به اسیر کردن قناعت کنند.

سپس آن گروه را که بر خلاف این دستور رفتار کردند مورد ملامت قرار داده و می گوید: «شما تنها به فکر جنبه های مادی هستید و متاع ناپایدار دنیا را می خواهید، در حالی که خداوند سرای جاویدان و سعادت همیشگی را برای شما می خواهد» (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ).

بنابراین نباید به خاطر منافع آنی و زود گذر، منافع مستمر آینده را به خطر افکند! و در پایان آیه می فرماید: دستور فوق در واقع آمیخته ای از عزت و پیروزی و حکمت و تدبیر است، چون از ناحیه خداوند صادر شده «و خداوند عزیز و حکیم است» (وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - در این آیه بار دیگر به ملامت و توبیخ کسانی که برای تأمین منافع زود گذر مادی مصالح مهم اجتماعی را به خطر افکندند، پرداخته، می گوید: «اگر فرمان سابق خدا نبود عذاب و کیفر بزرگی به خاطر اسیرانی که گرفتید به شما می رسید» (لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ).

ولی همان گونه که در آیات دیگر قرآن تصریح شده، سنت پروردگار این است که نخست احکام را تبیین می کند سپس متخلفین را کیفر می دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]

(آیه ۶۹) - در این آیه اشاره به یکی دیگر از احکام اسیران جنگی و آن مسأله گرفتن «فداء» شده است.

بعد از پایان جنگ بدر و گرفتن اسیران جنگی گروه انصار به پیغمبر صلی الله علیه و آله عرض کردند ما هفتاد نفر را کشته و هفتاد نفر را اسیر کردیم و اینها از قبیله تو و اسیران تو، آنها را به ما ببخش تا در برابر آزادی آنها «فداء» بگیریم (پیامبر صلی الله علیه و آله در انتظار نزول وحی آسمانی در این باره بود) آیه نازل شد و اجازه گرفتن «فداء» در مقابل آزادی اسیران داد.

به هر حال آیه مورد بحث به مسلمانان اجازه می دهد که از این غنیمت جنگی (یعنی مبلغی را که در برابر آزادی اسیران می گرفتند) استفاده کنند و می گوید: «از آنچه به غنیمت گرفته اید، حلال و پاکیزه بخورید و بهره گیرید» (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا).

این جمله ممکن است معنی وسیعی داشته باشد، و علاوه بر موضوع «فداء» سایر غنائم را نیز شامل شود.

سپس به آنها دستور می دهد که: «تقوا را پیشه کنید و از مخالفت فرمان خدا پرهیزید» (وَ اتَّقُوا اللَّهَ).

اشاره به این که مباح بودن این گونه غنائم نباید سبب شود که هدف مجاهدین در میدان جهاد جمع غنیمت و یا گرفتن اسیر به خاطر «فداء» باشد. و اگر در گذشته چنین نیات زشتی در دل داشتند، بیرون کنند.

در پایان آیه نسبت به گذشته وعده عفو و آمرزش داده، می گوید: «خداوند آمرزنده و مهربان است» (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

(آیه ۷۰) - مسأله مهمی که در مورد اسیران جنگی وجود دارد موضوع اصلاح و تربیت و هدایت آنهاست.

لذا در این آیه به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد که اسیران را با بیان دلگرم کننده ای به سوی ایمان و اصلاح روش خود دعوت و تشویق کند، می گوید: «ای پیامبر! به اسیرانی که در دست شما هستند بگو: اگر خداوند در دلهای شما خیر و نیکی بداند

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

بهرتر از آنچه از شما گرفته شده، به شما می بخشد» (یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَشْيَرِ إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ).

منظور از کلمه «خَيْرًا» در جمله اول همان ایمان و پذیرش اسلام است و منظور از آن در جمله بعد پادشاهای مادی و معنوی است که در سایه اسلام و ایمان عاید آنها می شود.

علاوه بر این پادشاهها لطف دیگری نیز در باره شما کرده «و گناهانی را که در سابق و قبل از پذیرش اسلام مرتکب شدید، می بخشد، و خداوند آمرزنده و مهربان است» (وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - و از آنجا که ممکن بود بعضی از اسیران از این برنامه سوء استفاده کنند و با اظهار اسلام به قصد خیانت و انتقامجویی در صفوف مسلمانان درآیند، در این آیه هم به آنها اخطار می کند، و هم به مسلمانان هشدار می دهد و می گوید:

«و اگر بخواهند به تو خیانت کنند چیز تازه ای نیست، آنها پیش از این هم به خدا خیانت کردند» (وَ إِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ).

چه خیانتی از این بالاتر که ندای فطرت را نشنیده گرفته و حکم عقل را پشت سر انداختند، و برای خدا شریک و شبیه قائل شدند.

ولی اینها نباید فراموش کنند که: «خداوند تو و یارانت را بر آنها پیروز کرد» (فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ).

در آینده نیز اگر راه خیانت را بپویند به پیروزی نخواهند رسید.

خداوند از نیت آنها آگاه است و دستوراتی را که در باره اسیران داده است بر طبق حکمت می باشد، زیرا «خداوند علیم و حکیم است» (وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

سوره الأنفال (۸): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - چهار گروه مختلف: سلسله آیات (۷۲-۷۵) که آخرین فصل سوره انفال است بحثی را در باره «مهاجرین» و «انصار» و گروههای دیگر مسلمین و ارزش وجودی هر یک از آنان، مطرح کرده و بحثهای گذشته پیرامون جهاد و مجاهدان را بدین وسیله تکمیل می کند.

در این آیات سخن از پنج گروه که چهار گروه آن از مسلمانان و یک گروه از

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۱]

ص: ۲۸۱۰

غیر مسلمانانند به میان آمده است: آن چهار گروه عبارتند از:

۱- مهاجرین نخستین.

۲- انصار و یاران مدینه.

۳- آنها که ایمان آوردند ولی مهاجرت نکردند.

۴- آنها که بعدا ایمان آوردند و به مهاجران پیوستند.

در این آیه می گوید: «کسانی که ایمان آوردند و مهاجرت کردند و با اموال و جانهای خود در راه خدا جهاد نمودند و کسانی که پناه دادند و یاری کردند اولیاء و هم پیمان و مدافعان یکدیگرند» (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ).

برای گروه نخست چهار صفت بیان کرده اول ایمان، دوم هجرت و سوم جهاد مالی و اقتصادی و چهارم جهاد با خون و جان خویش در راه خدا و در مورد «انصار» دو صفت ذکر شده نخست «ایواء» (پناه دادن) دوم یاری کردن.

در حقیقت این دو گروه در بافت جامعه اسلامی یکی به منزله «تار» و دیگری به منزله «پود» بود و هیچ کدام از دیگری بی نیاز نبود.

سپس به گروه سوم اشاره کرده، می گوید: «و آنها که ایمان آوردند و مهاجرت نکردند (و به جامعه نوین شما نپیوستند) هیچ گونه ولایت و تعهد و مسؤولیتی در برابر آنها نداریم تا اقدام به هجرت کنند» (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا).

و در جمله بعد تنها یک نوع حمایت و مسؤولیت را استثنا کرده و آن را در باره این گروه اثبات می کند و می گوید: «هرگاه این گروه (مؤمنان غیر مهاجر) از شما به خاطر حفظ دین و آئینشان یاری بطلبند (یعنی تحت فشار شدید دشمنان قرار گیرند) بر شما لازم است که به یاری آنها بشتابید» (وَ إِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ).

«مگر زمانی که مخالفان آنها جمعیتی باشند که میان شما و آنان پیمان ترک محاصمه بسته شده» (إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۲]

ص: ۲۸۱۱

و در پایان آیه برای رعایت حدود این مسؤولیتها و دقت در انجام این مقررات می گوید: «و خداوند به آنچه انجام می دهید بصیر و بیناست» (وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ).

همه اعمال شما را می بیند و از تلاشها و کوششها و مجاهدتها و احساس مسؤولیتها آگاه است، همچنین از بی اعتنایی و سستی و تنبلی و عدم احساس مسؤولیت در برابر این وظایف بزرگ با خبر می باشد!

سوره الأنفال (۸): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - در این آیه به نقطه مقابل جامعه اسلامی، یعنی جامعه کفر و دشمنان اسلام اشاره کرده و می گوید: «آنها که کافر شدند بعضی اولیای بعضی دیگرند» (وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ).

یعنی پیوند آنها تنها با خودشان است، و شما حق ندارید با آنها پیوندی داشته باشید، و از آنها حمایت کنید و یا آنها را به حمایت خود دعوت نمایید.

سپس به مسلمانان هشدار می دهد که: «اگر این دستور مهم را نادیده بگیرید، فتنه و فساد عظیمی در زمین و در محیط جامعه شما به وجود خواهد آمد» (إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فِسادٌ كَبِيرٌ).

چه فتنه و فساد از این بالاتر که خطوط پیروزی شما محو می گردد و دسائس دشمنان در جامعه شما کارگر می شود.

سوره الأنفال (۸): آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - در این آیه بار دیگر روی اهمیت مقام مهاجران و انصار و موقعیت و تأثیر و نفوذ آنها در پیشبرد اهداف جامعه اسلامی تکیه کرده و از آنها به این گونه تقدیر می کند: «آنها که ایمان آوردند و هجرت کردند و در راه خدا جهاد نمودند و آنها که پناه دادند و یاری کردند، مؤمنان حقیقی و راستین هستند» (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا).

زیرا در روزهای سخت و دشوار و ایام غربت و تنهایی اسلام هر یک به نوعی به یاری آیین خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله شتافتند.

و «آنها (به خاطر این فداکاریهای بزرگ) آمرزش و روزی شایسته ای خواهند داشت» (لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۳]

هم در پیشگاه خدا و جهان دیگر از مواهب بزرگی برخوردارند و هم بهره ای شایسته از عظمت و امنیت و آرامش در این جهان خواهند داشت.

سوره الأنفال (۸): آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - در این آیه، به چهارمین گروه مسلمانان یعنی «مهاجران بعدی» اشاره کرده، می گوید: «آنها که بعد از این ایمان بیاورند و هجرت کنند و با شما در جهاد شرکت جویند آنها نیز از شمایند» (وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ).

یعنی جامعه اسلامی یک جامعه مدار بسته و انحصاری نیست، بلکه درهائش به سوی همه مؤمنان و مهاجران و مجاهدان آینده نیز گشوده است.

و در پایان آیه اشاره به ولایت و اولویت خویشاوندان نسبت به یکدیگر کرده، می گوید: «خویشاوندان (نیز) نسبت به یکدیگر و در احکامی که خداوند بر بندگانش مقرر داشته اولویت دارند» (وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ).

در حقیقت در آیات گذشته سخن از ولایت و اولویت عمومی مسلمانان نسبت به یکدیگر بود و در این آیه تأکید می کند که این ولایت و اولویت در مورد خویشاوندان به صورت قویتر و جامعتری است، زیرا خویشاوندان مسلمان علاوه بر ولایت ایمان و هجرت، ولایت خویشاوندی نیز دارند.

و در آخرین جمله این آیه که آخرین جمله سوره انفال است، می فرماید:

«خداوند به هر چیزی داناست» (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

و تمامی احکامی را که در زمینه «انفال» و «غنائم جنگی» و «نظام جهاد» و «صلح» و «احکام اسیران جنگی» و مسائل مربوط به «هجرت» و مانند آن در این سوره نازل کرده است همه را روی حساب و برنامه دقیقی بیان نموده که با روح جامعه انسانی و عواطف بشری و مصالح همه جانبه آنها کاملاً منطبق است «پایان سوره انفال»

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۴]

اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و ۱۲۹ آیه است.

توجه به این نکات قبل از تفسیر سوره لازم است

۱- نامهای این سوره

مفسران برای این سوره نامهای زیادی که بالغ بر ده نام می شود ذکر کرده اند، که از همه معروفتر «برائت» و «توبه» و «فاضحه» است.

۲- تاریخچه نزول سوره

این سوره آخرین سوره یا از آخرین سوره هایی است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه نازل گردید، آغاز نزول آن را در سال نهم هجرت می دانند، و قسمتی از آن پیش از جنگ تبوک، و قسمتی به هنگام آمادگی برای جنگ، و بخش دیگری از آن پس از مراجعت از جنگ نازل شده است.

آیات آغاز این سوره که پیرامون وضع باقیمانده مشرکان بود در مراسم حج به وسیله امیر مؤمنان علی علیه السلام به مردم ابلاغ شد.

۳- محتوای سوره

قسمت مهمی از این سوره پیرامون باقیمانده مشرکان و بت پرستان و قطع رابطه با آنها، و الغاء پیمانهایی است که با مسلمانان داشتند.

قسمت مهم دیگری از این سوره از منافقان و سرنوشت آنان سخن می گوید، و به مسلمانان شدیداً هشدار می دهد و نشانه های منافقان را بر می شمرد.

بخش دیگری از این سوره پیرامون اهمیت جهاد در راه خدا و اتحاد صفوف است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۵]

بخش مهم دیگری از این سوره به عنوان تکمیل بحثهای گذشته از انحراف اهل کتاب (یهود و نصاری) از حقیقت توحید، و انحراف دانشمندانشان از وظیفه رهبری و روشنگری سخن می گوید.

و از آنجا که جامعه اسلامی در آن روز نیازهای مختلفی پیدا کرده بود، که می بایست برطرف گردد، به همین مناسبت بحثی از زکات، و پرهیز از تراکم و کثرت ثروت، و لزوم تحصیل علم، و وجوب تعلیم افراد نادان را یادآور می شود.

علاوه بر مباحث فوق، مباحث دیگری مانند داستان هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله، مسأله ماههای حرام که جنگ در آن ممنوع است، موضوع گرفتن جزیه از اقلیتهای دینی و امثال آن به تناسب مطرح گردیده است.

اهمیت نکات مختلفی که در این سوره به آن اشاره شده به قدری زیاد است که از پیامبر نقل شده که فرمود: سوره براءت و توحید با هفتاد هزار صف از صفوف ملائکه بر من نازل گردید و هر کدام اهمیت این دو سوره را توصیه می کردند!

۴- چرا این سوره «بسم الله» ندارد؟

پاسخ این سؤال را چگونگی شروع این سوره به ما می دهد، زیرا این سوره در واقع با اعلان جنگ به دشمنان پیمان شکن، و اظهار براءت و بیزاری و پیش گرفتن یک روش محکم و سخت در مقابل آنان آغاز شده است، و روشنگر خشم خداوند نسبت به این گروه است و با «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» که نشانه صلح و دوستی و محبت و بیان کننده صفت رحمانیت و رحیمیت خداست، تناسب ندارد.

سوره التوبه(۹): آیه ۱

(آیه ۱) - پیمانهای مشرکان الغاء می شود! در محیط دعوت اسلام گروههای مختلفی وجود داشتند. گروهی با پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ گونه پیمانی نداشتند، و پیامبر صلی الله علیه و آله در مقابل آنها نیز هیچ گونه تعهدی نداشت.

گروههای دیگری در «حدیبیه» و مانند آن پیمان ترک مخاصمه با رسول خدا صلی الله علیه و آله بسته بودند. در این میان بعضی از طوائفی که با پیامبر صلی الله علیه و آله پیمان بسته بودند، یک جانبه و بدون هیچ مجوزی پیمانشان را به خاطر همکاری آشکار با دشمنان اسلام شکستند، و یا در صدد از میان بردن رسول خدا صلی الله علیه و آله برآمدند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

این آیه به تمام مشرکان- بت پرستان- اعلام می کند که: هرگونه پیمانی با مسلمانان داشته اند، لغو خواهد شد، می گوید: «این اعلام براءت و بیزاری خداوند و پیامبرش از مشرکانی که با آنها عهد بسته اید، می باشد» (بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ).

از روایات اسلامی استفاده می شود که علی علیه السلام مأمور شد در آن روز چهار موضوع را به مردم ابلاغ کند:

۱- الغای پیمان مشرکان.

۲- عدم حق شرکت آنها در مراسم حج در سال آینده.

۳- ممنوع بودن طواف افراد عریان و برهنه که تا آن زمان در میان مشرکان رائج بود.

۴- ممنوع بودن ورود مشرکان در خانه خدا.

سوره التوبه (۹): آیه ۲

(آیه ۲)- سپس برای آنها یک مهلت چهار ماهه قائل می شود، که در این مدت بیاندهند، و وضع خود را روشن سازند، و پس از انقضای چهار ماه یا باید دست از آیین بت پرستی بکشند و یا آماده پیکار گردند، می گوید: «چهار ماه در زمین آزادانه به هر کجا می خواهید بروید» (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ).

ولی بعد از چهار ماه وضع دگرگون خواهد شد «اما بدانید که شما نمی توانید خداوند را ناتوان سازید، و از قلمرو قدرت او بیرون روید» (وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ).

و نیز بدانید که: «خداوند کافران مشرک و بت پرست را سرانجام خوار و رسوا خواهد ساخت» (وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ).

سوره التوبه (۹): آیه ۳

(آیه ۳)- آنها که پیمانشان محترم است: قرآن بار دیگر موضوع الغای پیمانهای مشرکان را با تأکید بیشتری عنوان کرده و حتی تاریخ اعلام آن را تعیین می کند و می گوید: «این اعلامی است از طرف خدا و پیامبرش به عموم مردم در روز حج اکبر (روز عید قربان) که خداوند و فرستاده او از مشرکان بیزارند» (وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۷]

در حقیقت خداوند می خواهد با این اعلام عمومی در سرزمین مکه و آن هم در آن روز بزرگ راههای بهانه جویی دشمن را ببندد و زبان بدگویان را قطع کند تا نگویند ما را غافلگیر ساختند و ناجوانمردانه به ما حمله کردند.

سپس روی سخن را به خود مشرکان کرده و از طریق تشویق و تهدید برای هدایت آنها کوشش می کند، نخست می گوید: «اگر توبه کنید (و به سوی خدا باز گردید و دست از آیین بت پرستی بردارید) به نفع شماست» (فَإِنْ تُبْتَغُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ).

یعنی قبول آیین توحید به نفع شما و جامعه شما و دنیا و آخرت خودتان است و اگر نیک بیندیشید همه نابسامانیهایتان در پرتو آن، سامان می یابد، نه این که سودی برای خدا و پیامبر در برداشته باشد.

بعد به مخالفان متعصب و لجوج هشدار می دهد که: «اگر (از این فرمان که ضامن سعادت خودتان است) سرپیچی کنید بدانید هرگز نمی توانید خداوند را ناتوان سازید» و از قلمرو قدرت او بیرون روید (وَ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ).

و در پایان آیه به کسانی که با سرسختی مقاومت می کنند اعلام خطر می نماید و می گوید: «کافران بت پرست را به عذاب دردناک بشارت ده» (وَ بَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ).

سوره التوبه(۹): آیه ۴

(آیه ۴) - این الغای یک جانبه پیمانهای مشرکان، مخصوص کسانی بود که نشانه هایی بر آمادگی برای پیمان شکنی از آنها ظاهر شده بود، لذا در این آیه یک گروه را استثنا کرده، می گوید: «مگر آن دسته از مشرکین که با آنها پیمان بسته اید و هیچ گاه بر خلاف شرایط پیمان گام برنداشتند و کم و کسری در آن ایجاد نکردند، و نه احدی را بر ضد شما تقویت نمودند» (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا).

«در مورد این گروه تا پایان مدت به عهد و پیمانشان وفادار باشید» (فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ) «زیرا خداوند پرهیزکاران (و آنها را که از هرگونه پیمان شکنی و تجاوز اجتناب می کنند) دوست می دارد» (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

سوره التوبه(۹): آیه ۵

(آیه ۵) - شدت عمل توأم با نرمش: در اینجا وظیفه مسلمانان پس از پایان مدت مهلت مشرکان، یعنی چهار ماه بیان شده است و شدیدترین دستور را در باره آنها صادر کرده، می گوید: «هنگامی که ماههای حرام (مهلت چهار ماهه) پایان گیرد، بت پرستان را هر کجا یافتید به قتل برسانید» (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ).

سپس می گوید: «آنها را بگیرید و اسیر کنید» (وَ خُذُوهُمْ).

«و آنها را در حلقه محاصره قرار دهید» (وَ اخْضُرُوهُمْ).

«و در کمین آنها در هر نقطه ای بنشینید و راهها را بر آنها ببندید» (وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ).

این شدت عمل به خاطر آن است که برنامه اسلام ریشه کن ساختن بت پرستی از روی کره زمین بوده، زیرا بت پرستی مذهب و آیین نیست که محترم شمرده شود.

ولی این شدت و خشونت نه به مفهوم این است که راه بازگشت به روی آنها بسته شده باشد، بلکه در هر جا و در هر لحظه بخواهند می توانند جهت خود را تغییر دهند، لذا بلافاصله اضافه می کند: «اگر آنها توبه کنند و به سوی حق بازگردند و نماز را برپا دارند و زکات را ادا کنند، آنها را رها سازید» و مزاحمشان نشوید (هَبَانُ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ).

«زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است»، و کسی را که به سوی او بازگردد، از خود نمی راند (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

سوره التوبه(۹): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس این موضوع را با دستور دیگری تکمیل می کند تا تردیدی باقی نمانده که هدف اسلام از این دستور تعمیم توحید و آیین حق و عدالت است، نه استعمار و استثمار و قبضه کردن اموال یا سرزمینهای دیگران، می گوید: «اگر یکی از بت پرستان از تو درخواست پناهندگی کند به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود» (وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ).

یعنی در نهایت آرامش با او رفتار کن، و مجال اندیشه و تفکر را به او بده تا آزادانه به بررسی محتوای دعوت تو پردازد، و اگر نور هدایت بر دل او تابید آن را بپذیرد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۹]

بعد اضافه می کند که: «او را پس از پایان مدت مطالعه به جایگاه امن و امانش برسان» تا کسی در اثناء راه مزاحم او نگردد (ثُمَّ أَلْبَغُهُ مَا مَنَّهُ).

و سر انجام علت این دستور سازنده را چنین بیان می کند: «این به خاطر آن است که آنها قومی بی اطلاع و ناآگاهند» (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ).

بنابراین اگر درهای کسب آگاهی به روی آنها بازگردد، این امید می رود که از بت پرستی که زاییده جهل و نادانی است خارج شوند، و به راه توحید و خدا که مولود علم و دانش است گام بگذارند.

سوره التوبه(۹): آیه ۷

(آیه ۷) - تجاوزکاران پیمان شکن! همان گونه که در آیات قبل دیدیم اسلام پیمانهای مشرکان و بت پرستان را - مگر گروه خاصی - لغو کرد، تنها چهار ماه به آنها مهلت داد تا تصمیم خود را بگیرند، در اینجا دلیل و علت این کار را بیان می کند، نخست به صورت استفهام انکاری می گوید: «چگونه ممکن است مشرکان عهد و پیمانی نزد خدا و نزد پیامبرش داشته باشند؟! (كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ).

یعنی آنها با این اعمال و این همه کارهای خلافشان نباید انتظار داشته باشند که پیامبر صلی الله علیه و آله بطور یک جانبه به پیمانهای آنها وفادار باشد.

بعد بلافاصله یک گروه را که در اعمال خلاف و پیمان شکنی با سایر مشرکان شریک نبودند استثنا کرده، می گوید: «مگر کسانی که با آنها نزد مسجد الحرام پیمان بستید» (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ).

«این گروه مادام که به پیمانشان در برابر شما وفادار باشند شما هم وفادار بمانید» (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ).

«زیرا خداوند پرهیزکاران (و آنها را که از هرگونه پیمان شکنی اجتناب می ورزند) دوست دارد» (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۸

(آیه ۸) - در این آیه موضوع فوق با صراحت و تأکید بیشتری بیان شده است، و باز به صورت استفهام انکاری می گوید: «چگونه (ممکن است عهد و پیمان آنها را محترم شمرد) در حالی که اگر آنها بر شما غالب شوند هیچ گاه نه

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]

مراعات خویشاوندی با شما را می کنند و نه پیمان را» (كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَا لَا ذِمَّةَ).

بعد قرآن اضافه می کند که هیچ گاه فریب سخنان دلنشین و الفاظ به ظاهر زیبای آنها را نخورید زیرا: «آنها می خواهند شما را با دهانها (و سخنان) خود راضی کنند، ولی دل‌های آنها از این موضوع ابا دارد» (يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ تَأْبَى قُلُوبُهُمْ).

و در پایان آیه اشاره به ریشه اصلی این موضوع کرده، می گوید: «و بیشتر آنها فاسق و نافرمان‌بردارند» (وَ أَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۹

(آیه ۹) - در این آیه یکی از نشانه های فسق و نافرمان‌داری آنها را چنین توضیح می دهد: «آنها آیات خدا را با بهای کمی معامله کردند، و به خاطر منافع زود گذر مادی و ناچیز خود، مردم را از راه خدا باز داشتند» (اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ).

بعد می گوید: «چه عمل بدی آنها انجام می دادند» (إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). هم خود را از سعادت و هدایت و خوشبختی محروم می ساختند، و هم سدّ راه دیگران می شدند، و چه عملی از این بدتر!

سوره التوبه(۹): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - در این آیه بار دیگر گفتار سابق را تأکید می کند که: «این مشرکان اگر دستشان برسد، در باره هیچ فرد با ایمانی کمترین ملاحظه خویشاوندی و عهد و پیمان را نخواهند کرد» (لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَا لَا ذِمَّةَ).

«چرا که اینها اصولاً مردمی تجاوزکارند» (وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ).

نه تنها در باره شما، در مورد هر کس که توانایی داشته باشند دست به تجاوز می زنند.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - یکی از فنون فصاحت و بلاغت آن است که مطالب پر اهمیت را با تعبیرات گوناگون برای تأکید و جا افتادن مطلب تکرار کنند، و از آنجا که مسأله ضربه نهایی بر پیکر بت پرستی در محیط اسلام و برجیدن آخرین آثار آن از مسائل بسیار مهم بوده است، بار دیگر قرآن مجید مطالب گذشته را با عبارات تازه ای بیان می کند.

نخست می گوید: «اگر مشرکان توبه کنند و نماز را برپا دارند و زکات را

بپردازند برادر دینی شما هستند» (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ).

و در پایان آیه اضافه می کند: «ما آیات خود را برای آنها که آگاهند شرح می دهیم» (وَنُفِّصُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - «اما اگر آنها همچنان به پیمان شکنی خود ادامه دهند، و عهد خود را زیر پا بگذارند، و آیین شما را مورد مذمت قرار داده، و به تبلیغات سوء خود ادامه دهند، شما با پیشوایان این گروه کافر پیکار کنید» (وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ).

و سر چشمه های گمراهی و ضلالت و ظلم را ببندید.

«چرا که عهد و پیمان آنها کمترین ارزشی ندارد» (إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَكُمْ).

درست است که آنها با شما پیمان ترک محاصمه بسته اند، ولی این پیمان با نقض شدن مکرر و آمادگی برای نقض در آینده اصلا اعتبار و ارزشی نخواهد داشت.

«تا (با توجه به این شدت عمل و با توجه به این که راه بازگشت به روی آنها باز است) از کار خود پشیمان شوند و دست بردارند» (لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - در این آیه برای تحریک مسلمانان و دور ساختن هرگونه سستی و ترس و تردید در این امر حیاتی از روح و فکر آنها، می گوید: «چگونه شما با گروهی پیکار نمی کنید که پیمانهایشان را شکستند، و تصمیم گرفتند پیامبر را از سرزمین خود خارج کنند» (أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ).

شما آغازگر مبارزه لغو پیمان نبوده اید که نگران و ناراحت باشید، بلکه «مبارزه و پیمان شکنی در آغاز از آنها شروع شده است» (وَهُمْ بَدَأُوا مَرَّةً).

و اگر تردید بعضی از شما در پیکار با آنها به خاطر ترس است، این ترس کاملاً بی جاست، «آیا شما از این افراد بی ایمان می ترسید، در حالی که خداوند سزاوارتر است که از او و از مخالفت فرمانش بترسید، اگر به راستی شما ایمان دارید» (أَتَخْشَوْنَهُمْ فَأَلَلَهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - در این آیه وعده پیروزی قطعی به مسلمانان می دهد و می گوید:

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

ص: ۲۸۲۱

«با آنها پیکار کنید که خداوند آنها را به دست شما مجازات می کند» (قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ).

نه فقط مجازات می کند بلکه «خوار و رسوایشان می سازد و شما را بر آنها پیروز می گرداند» (و يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ).

و به این ترتیب «دل‌های گروهی از مؤمنان را (که تحت فشار و شکنجه سخت این گروه سنگدل قرار گرفته و در این راه قربانی‌هایی داده بودند) شفا می دهد» و بر جراحات قلب آنها از این راه مرهم می نهد» (وَ يَشْفِي صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - در این آیه اضافه می کند که: خداوند در پرتو پیروزی شما و شکست آنها «خشم دل‌های مؤمنان را فرو می نشاند» (وَ يُذْهِبَ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ).

و در پایان آیه می فرماید: «خداوند توبه هر کسی را که بخواهد (و مصلحت بداند) می پذیرد» (وَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ).

«و خداوند دانا و حکیم است» (وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

از نیات توبه کنندگان آگاه و دستورهایی را که در باره آنها و همچنین پیمان شکنان داده است حکیمانه می باشد.

جمله‌های اخیر بشارتی است به این که چنین افرادی در آینده به سوی مسلمانها خواهند آمد و توفیق الهی به خاطر آمادگی روحیشان شامل حال آنها خواهد بود.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - در این آیه مسلمانان را از طریق دیگری تشویق به جهاد کرده، متوجه مسؤلیت سنگین خود در این قسمت می کند که نباید تصور کنید، تنها با ادعای ایمان همه چیز درست خواهد شد، بلکه صدق نیت و درستی گفتار، و واقعیت ایمان شما در مبارزه با دشمنان، آن هم یک مبارزه خالصانه و دور از هرگونه نفاق، روشن می شود.

نخست می گوید: «آیا گمان کردید شما به حال خودتان رها می شوید؟ و در میدان آزمایش قرار نخواهید گرفت، در حالی که هنوز مجاهدین شما، و همچنین کسانی که جز خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان محرم اسراری برای خود انتخاب نکرده اند،

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۳]

مشخص نشده اند؟ (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً).

در حقیقت جمله فوق دو مطلب را به مسلمانان گوشزد می کند، و آن این که تنها با اظهار ایمان کارها سامان نمی یابد، و شخصیت اشخاص روشن نمی شود، بلکه با دو وسیله آزمایش، مردم آزمون می شوند.

نخست جهاد در راه خدا، و برای محو آثار شرک و بت پرستی و دوم ترک هر گونه رابطه و همکاری با منافقان و دشمنان، که اولی دشمنان خارجی را بیرون می راند و دومی دشمنان داخلی را.

و در پایان آیه به عنوان اخطار و تأکید می فرماید: «خداوند از آنچه انجام می دهید آگاه است» (وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - عمران مسجد در صلاحیت همه کس نیست: از جمله موضوعاتی که بعد از لغو پیمان مشرکان و حکم جهاد با آنان ممکن بود برای بعضی مطرح گردد، این بود که چرا ما این گروه عظیم را از خود برانیم و اجازه ندهیم به مسجد الحرام برای مراسم حج قدم بگذارند، در حالی که شرکت آنان در این مراسم از هر نظر مایه آبادی است، هم آبادی بناء مسجد الحرام از طریق کمکهای مالی و هم آبادی معنوی از نظر افزایش جمعیت در اطراف خانه خدا! قرآن به این گونه افکار واهی و بی اساس پاسخ می گوید، و تصریح می کند:

«مشرکان حق ندارند مساجد خدا را آباد کنند در حالی که صریحاً به کفر خود گواهی می دهند» (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ).

سپس به دلیل و فلسفه این حکم اشاره کرده، می گوید: «اینها (به خاطر نداشتن ایمان) اعمالشان نابود می شود و بر باد می رود» و در پیشگاه خدا کمترین وزن و قیمتی ندارد (أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ).

و به همین دلیل «آنها جاودانه در آتش دوزخ باقی می مانند» (وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۴]

خداوند پاک و منزّه است، و خانه او نیز باید پاک و پاکیزه باشد و دستهای آلودگان از خانه خدا و مساجد باید بکلی قطع گردد.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۸

اشاره

(آیه ۱۸) - در این آیه برای تکمیل این سخن شرایط آباد کنندگان مساجد و کانونهای پرستش و عبادت را ذکر می کند، و برای آنها پنج شرط مهم بیان می دارد و می گوید: «تنها کسانی مساجد خدا را آباد می سازند که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند» (إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ).

این اشاره به شرط اول و دوم است، که جنبه اعتقادی و زیر بنایی دارد.

بعد به شرطهای سوم و چهارم اشاره کرده، می گوید: «و نماز را برپا دارند و زکات را بدهند» (وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ).

یعنی ایمانش به خدا و روز رستاخیز تنها در مرحله ادعا نباشد، بلکه با اعمال پاکش آن را تأیید کند، هم پیوندش با خدا محکم باشد و نماز را به درستی انجام دهد، و هم پیوندش با خلق خدا، و زکات را پردازد.

سر انجام به آخرین شرط اشاره کرده، می گوید «و جز از خدا نترسند» (وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ).

قلبشان مملو از عشق به خداست و تنها احساس مسؤولیت در برابر فرمان او می کنند بندگان ضعیف را کوچکتر از آن می شمردند که بتوانند در سرنوشت مسلمانان و در آبادی کانون عبادت آنان تأثیری داشته باشند.

و در پایان اضافه می کند: «این گروه که دارای چنین صفاتی هستند ممکن است هدایت شوند» (فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ). و به هدف خود برسند و در عمران و آبادی مساجد خدا بکوشند و از نتایج بزرگ آن بهره مند شوند.

اهمیت بنای مساجد

در باره اهمیت بنای مسجد احادیث فراوانی از طرق اهل بیت علیهم السلام و اهل سنت رسیده است.

از جمله، از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین نقل شده که فرمود: «کسی که مسجدی بنا کند هر چند به اندازه لانه مرغی بوده باشد، خداوند خانه ای در بهشت برای او بنا خواهد ساخت».

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۵]

ولی امروز آنچه بیشتر اهمیت دارد، عمران و آبادی معنوی مساجد است.

و باید مسجد، مرکزی برای جوانان با ایمان گردد، نه این که تنها مرکز بازنشستگان و از کار افتادگان شود.

مسجد باید کانونی برای فعالترین قشرهای اجتماع باشد، نه مرکز افراد بیکار، و بی حال و خواب آلوده ها!

سوره التوبه(۹): آیه ۱۹

اشاره

(آیه ۱۹)

شأن نزول

در مورد نزول این آیه و سه آیه بعد نقل شده که: «شبیّه» و «عباس» هر کدام بر دیگری افتخار می کرد و در این باره مشغول به سخن بودند که علی علیه السلام از کنار آنها گذشت، و پرسید: به چه چیز افتخار می کنید؟

«عباس» گفت: امتیازی به من داده شده که احدی ندارد، و آن مسأله آب دادن به حجّاج خانه خداست.

«شبیّه» گفت من تعمیر کننده مسجد الحرام (و کلیددار خانه کعبه) هستم.

علی علیه السلام فرمود: با این که از شما حیا می کنم باید بگویم که با این سن کم افتخاری دارم که شما ندارید، آنها پرسیدند کدام افتخار؟! فرمود: من با شمشیر جهاد کردم تا شما ایمان به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله آوردید.

«عباس» خشمناک برخاست و دامن کشان به سراغ پیامبر صلی الله علیه و آله آمد (و به عنوان شکایت) گفت: آیا نمی بینی علی چگونه با من سخن می گوید؟

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: علی را صدا کنید، هنگامی که به خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد فرمود چرا این گونه با عمویت (عباس) سخن گفتی؟

علی علیه السلام عرض کرد: ای رسول خدا! اگر من او را ناراحت ساختم با بیان حقیقتی بوده است، در برابر گفتار حق هر کس می خواهد ناراحت شود، و هر کس می خواهد خشنود! جبرئیل نازل شد و گفت: ای محمد! پروردگارت به تو سلام می فرستد، و می گوید این آیات را بر آنها بخوان **أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ ...**

تفسیر

مقیاس افتخار و فضیلت! همان گونه که در شأن نزول خواندیم مطابق روایتی که در بسیاری از معروفترین کتب اهل سنت نقل

شده این آیات

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۶]

ص: ۲۸۲۵

در مورد علی علیه السلام و بیان فضائل او نازل شده، و در عین حال مکمل بحث آیات گذشته است.

آیه می گوید: «آیا سیراب کردن حاجیان خانه خدا و عمران مسجد الحرام را همانند کار کسی قرار دادید که ایمان به خدا و روز قیامت دارد و در راه خدا جهاد کرده است؟ این دو هیچ گاه در نزد خدا یکسان نیستند و خداوند جمعیت ستمکار را هدایت نمی کند» (أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ).

از تواریخ چنین برمی آید که قبل از اسلام منصب «سِقَايَةَ الْحَاجِّ» در ردیف نصب کلیدداری خانه کعبه و از مهمترین مناصب محسوب می شد.

سوره التوبه(۹): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در این آیه به عنوان تأکید و توضیح می فرماید: «کسانی که ایمان آوردند، و هجرت نمودند، و در راه خدا با مال و جان خود جهاد کردند، اینها در پیشگاه خداوند مقامی برتر و بزرگتر دارند» (الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ).

«و اینها به افتخار بزرگی نائل شده اند» (أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - در این آیه می گوید خداوند سه موهبت بزرگ در برابر این سه کار مهم (ایمان، هجرت و جهاد) به آنها می بخشد:

۱- «پروردگارش آنها را به رحمت گسترده خود بشارت می دهد» و از آن بهره مند می سازد (يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ).

۲- «آنها را از رضایت و خشنودی خویش بهره مند می کند» (وَ رِضْوَانٍ).

۳- «و باغهایی از بهشت در اختیار آنها می گذارد که نعمتهایش دائمی و همیشگی است» (وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ).

سوره التوبه(۹): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - در این آیه برای تأکید بیشتر اضافه می کند: «جاودانه در آن تا ابد خواهند ماند» (خَالِدِينَ فِيهَا أَيْدًا). «زیرا نزد خداوند پادشاهای عظیم است» که در برابر اعمال بندگان به آنها می بخشد (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ).

سوره التوبه(۹): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - همه چیز فدای هدف و برای خدا! آخرین وسوسه و بهانه ای که

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۷]

ص: ۲۸۲۶

ممکن بود برای گروهی از مسلمانان در برابر دستور پیکار با بت پرستان پیدا شود- و طبق بعضی از تفاسیر پیدا شد- این بود که آنها فکر می کردند که از یک سو در میان مشرکان و بت پرستان، خویشاوندان و بستگان نزدیک آنها وجود دارند و اگر بنا شود با همه مشرکان پیکار کنند باید از خویشاوندان و قبیله خود چشم پوشند! از سوی دیگر سرمایه ها و تجارت آنان تا حد زیادی در دست مشرکان بود، با آمد و شد آنها به مکه آن را رونق می بخشیدند.

و از سوی سوم خانه های مرفه و نسبتاً آبادی در مکه داشتند که در صورت درگیری با مشرکان ممکن بود به ویرانی بکشد.

آیه شریفه با بیان قاطعی به این گونه اشخاص پاسخ صریح می دهد، نخست می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! پدران و برادران خود را در صورتی که کفر را بر ایمان مقدم دارند یار و یاور و متحد و ولی خود قرار ندهید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَ إِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ).

سپس به عنوان تأکید اضافه می کند: «کسانی که از شما آنها را به یاری، دوستی و ولایت برگزینند ستمگرند» (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ).

چه ظلمی از این بالاتر که انسان با پیوند دوستی با بیگانگان و دشمنان حق، هم به خویشستن ستم کند و هم به جامعه ای که تعلق به آن دارد، و هم به فرستاده خدا!

سوره التوبه(۹): آیه ۲۴

(آیه ۲۴)- در این آیه به خاطر اهمیت فوق العاده موضوع، همین مطلب با شرح و تأکید و تهدید بیشتری بیان می شود، روی سخن را به پیامبر کرده، می فرماید: «به آنها بگو: اگر پدران، و فرزندان و برادران و همسران و طایفه شما، و اموالی که به دست آورده اید، و تجارتی که از کساد آن بیم دارید و مساکن مرفهی که مورد رضایت و علاقه شماست، در نظرتان محبوبتر از خدا و پیامبر او و جهاد در راهش می باشد، در انتظار باشید که مجازات و کیفر شدیدی از ناحیه خدا بر شما نازل گردد» (قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ وَ إِخْوَانُكُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَ تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۲۸۲۷

و از آنجا که ترجیح این امور بر رضای خدا و جهاد یک نوع نافرمانبرداری و فسق آشکار است و دلباختگان زرق و برق زندگی مادی شایستگی هدایت الهی را ندارند در پایان آیه اضافه می کند: «و خداوند گروه نافرمانبردار را هدایت نمی کند» (وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ).

آنچه در آیات فوق می خوانیم مفهومی بریدن پیوندهای دوستی و محبت با خویشاوندان و نادیده گرفتن سرمایه های اقتصادی و سوق دادن به ترک عواطف انسانی نیست، بلکه منظور این است که بر سر دو راهیها نباید عشق زن و فرزند و مال و مقام و خانه و خانواده مانع از اجرای حکم خدا و گرایش به جهاد گردد و انسان را از هدف مقدسش باز دارد.

لذا اگر انسان بر سر دو راهی نباشد رعایت هر دو بر او لازم است.

آیات فوق به عنوان یک شعار، باید به تمام فرزندان و جوانان مسلمانان تعلیم گردد تا روح فداکاری و سلحشوری و ایمان در آنها زنده شود، و بتوانند دین خدا و میراثهای خود را پاسداری کنند.

سوره التوبه(۹): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - انبوه جمعیت به تنهایی کاری نمی کند: در آیات گذشته دیدیم که خداوند مسلمانان را دعوت به فداکاری همه جانبه در مسیر جهاد و برانداختن ریشه شرک و بت پرستی می کند، و به آنها که عشق زن و فرزند، اقوام و خویشاوندان، و مال و ثروت آن چنان روحشان را فراگرفته که حاضر به فداکاری و جهاد نیستند، شدیداً اخطار می کند.

به دنبال آن به مسأله مهمی اشاره می کند که هر رهبری در لحظات حساس باید پیروان خود را به آن متوجه سازد، و آن این است که: اگر عشق مال و فرزند گروهی از افراد ضعیف الایمان را از جهاد بزرگی که با مشرکان در پیش داشتند باز دارد، نباید گروه مؤمنان راستین از این موضوع نگرانی به خود راه دهند، برای این که خداوند نه در آن روزهایی که نفرتشان کم بود (مانند میدان جنگ بدر) آنها را تنها گذارد، و نه در آن روز که جمعیتشان چشم پر کن بود (مانند میدان جنگ حنین)، انبوه جمعیت دردی را از آنها دوا کرد، بلکه در هر حال یاری خدا و مددهای او بود که باعث پیرویشان شد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۹]

ص: ۲۸۲۸

لذا نخست می گوید: «خداوند شما را در میدانهای بسیاری یاری کرد» (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ).

عدد میدانهای نبرد اسلام و کفر در زمان پیامبر به هشتاد می رسد.

سپس اضافه می کند: «و در روز حنین شما را یاری نمود، در آن روز که فزونی جمعیتتان مایه اعجاب شما بود ولی هیچ مشکلی را برای شما حل نکرد» (وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثَرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا).

تعداد لشکر اسلام را در این جنگ دوازده هزار نفر نوشته اند که در هیچ یک از جنگهای اسلامی تا آن روز این عدد سابقه نداشت، آن چنانکه بعضی از مسلمانان مغرورانه گفتند: «لن نغلب اليوم» هیچ گاه با این همه جمعیت امروز شکست نخواهیم خورد! اما این انبوه جمعیت که گروهی از آنها از افراد تازه مسلمان و ساخته نشده بودند، موجب فرار لشکر و شکست ابتدایی شدند.

این شکست ابتدایی چنان بود که قرآن اضافه می کند: «و زمین با آن همه وسعتش بر شما تنگ شد» (وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ).

«سپس پشت به دشمن کرده و فرار نمودید» (ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ).

سوره التوبه (۹): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - در این موقع که سپاه اسلام در اطراف سرزمین حنین پراکنده شده بود، و جز گروه کمی با پیامبر صلی الله علیه و آله باقی نمانده بودند، و پیغمبر صلی الله علیه و آله به خاطر فرار آنها شدیداً نگران و ناراحت بود، «خداوند آرامش و اطمینان خویش را بر پیامبرش و بر مؤمنان فرستاد» (ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ).

«و هم چنین لشکریانی که شما نمی دیدید، (برای تقویت و یاریتان) فرو فرستاد» (وَ أَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا).

و در پایان نتیجه نهایی جنگ «حنین» را چنین بیان می کند: «خداوند افراد بی ایمان و بت پرست را کیفر داد» (وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا). گروهی کشته و گروهی اسیر و جمعی پا به فرار گذاردند آن چنان که از دسترس ارتش اسلام خارج شدند.

«و این است کیفر افراد بی ایمان!» (وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۰]

اشاره

(آیه ۲۷) - ولی با این حال درهای توبه و بازگشت را به روی اسیران و فرارکنندگان از کفار باز گذارد که اگر مایل باشند به سوی خدا باز گردند و آیین حق را بپذیرند، چنانکه قرآن می گوید: «سپس خداوند بعد از این جریان توبه هر کس را بخواهد (و او را شایسته و آماده برای توبه واقعی بداند) می پذیرد» (ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ).
«چرا که خداوند آمرزنده و مهربان است» (وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

و هیچ گاه درهای توبه را به روی کسی نمی بندد، و از رحمت گسترده خود کسی را نومید نمی سازد.

غزوه عبرت انگیز حنین

در آخر ماه رمضان یا در ماه شوال سنه هشتم هجرت بود که رؤسای طایفه «هوازن» نزد «مالک بن عوف» جمع شدند و اموال و فرزندان و زنان خود را به همراه آوردند تا به هنگام درگیری با مسلمانان هیچ کس فکر فرار در سر نپروواند و به این ترتیب وارد سرزمین «اوطاس» شدند.

پیامبر صلی الله علیه و آله پرچم بزرگ لشکر را بست و به دست علی علیه السلام داد. دو هزار نفر از مسلمانانی که در فتح مکه اسلام را پذیرفته بودند به اضافه ده هزار نفر سربازان اسلام که همراه پیامبر برای فتح مکه آمده بودند برای میدان جنگ حرکت کردند.

هنگامی که پیامبر نماز صبح را با یاران خواند فرمان داد به طرف سرزمین «حنین» سرازیر شدند، در این موقع بود که ناگهان لشکر «هوازن» از هر سو مسلمانان را زیر رگبار تیرهای خود قرار دادند. گروهی که در مقدمه لشکر قرار داشتند (و در میان آنها تازه مسلمانان مکه بودند) فرار کردند، و این امر سبب شد که باقیمانده لشکر به وحشت بیفتند و فرار کنند.

خداوند در اینجا آنها را با دشمنان به حال خود واگذارد و موقتا دست از حمایت آنها برداشت زیرا به جمعیت انبوه خود مغرور بودند، و آثار شکست در آنان آشکار گشت.

اما علی علیه السلام که پرچمدار لشکر بود با عده کمی در برابر دشمن ایستادند و همچنان به پیکار ادامه دادند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۱]

در این هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله به عباس که صدای بلند و رسایی داشت دستور داد فوراً از تپه ای که در آن نزدیکی بود بالا رود و به مسلمانان فریاد زند:

«ای گروه مهاجران و انصار! و ای یاران سوره بقره! و ای اهل بیعت شجره! به کجا فرار می کنید؟ پیامبر صلی الله علیه و آله اینجاست!» هنگامی که مسلمانان صدای عباس را شنیدند بازگشتند و گفتند: «لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ» و حمله سختی از هر جانب به سپاه دشمن کردند. آن چنان که حدود یک صد نفر از سپاه دشمن کشته شد و اموالشان به غنیمت به دست مسلمانان افتاد و گروهی نیز اسیر شدند.

پس از پایان جنگ نمایندگان و رئیس قبیله هوازن خدمت پیامبر آمدند و اسلام را پذیرفتند و پیامبر محبت زیاد به آنها کرد.

سوره التوبه(۹): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - مشرکان حق ورود به مسجد الحرام را ندارند! یکی از فرمانهای چهارگانه ای که علی علیه السلام در مراسم حج سال نهم هجرت، به مردم مکه ابلاغ کرد این بود که از سال آینده هیچ یک از مشرکان حق ورود به مسجد الحرام و طواف خانه کعبه را ندارد، این آیه اشاره به این موضوع و فلسفه آن کرده، می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! مشرکان آلوده و ناپاکند، بنابراین نباید بعد از امسال نزدیک مسجد الحرام شوند» (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا).

سپس در پاسخ افراد کوثه بینی که اظهار می داشتند اگر پای مشرکان از مسجد الحرام قطع شود، کسب و کار و تجارت ما از رونق می افتد، و فقیر و بیچاره خواهیم شد، می گوید: «و اگر از فقر و احتیاج می ترسید، به زودی خداوند اگر بخواهد از فضلش شما را بی نیاز می سازد» (وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ).

همان گونه که به عالی ترین وجهی بی نیاز ساخت، و با گسترش اسلام در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله سیل زائران خانه خدا به سوی مکه به حرکت در آمد، و این موضوع تا به امروز ادامه دارد، و مکه که در میان یک مشت کوههای خشک و سنگلاخهای

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۲]

ص: ۲۸۳۱

بی آب و علف است، به صورت یک شهر بسیار آباد و یک کانون مهم داد و ستد و تجارت درآمده است.

و در پایان آیه اضافه می کند: «خداوند دانا و حکیم است» (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

و هر دستوری می دهد بر طبق حکمت است و از نتایج آینده آن کاملاً آگاه و با خبر می باشد.

سوره التوبه (۹): آیه ۲۹

اشاره

(آیه ۲۹) - وظیفه ما در برابر اهل کتاب: در آیات گذشته سخن از وظیفه مسلمانان در برابر «بت پرستان» بود، این آیه و آیات آینده تکلیف مسلمین را با «اهل کتاب» روشن می سازد.

در این آیات در حقیقت اسلام برای آنها یک سلسله احکام حد وسط میان «مسلمین» و «مشرکین» قائل شده است، زیرا اهل کتاب از نظر پیروی از یک دین آسمانی شباهتی با مسلمانان دارند، ولی از جهتی نیز شبیه به مشرکان هستند، به همین دلیل اجازه کشتن آنها را نمی دهد در حالی که این اجازه را در باره بت پرستانی که مقاومت به خرج می دادند، می داد، زیرا برنامه، برنامه ریشه کن ساختن بت پرستی از روی کره زمین بوده است.

ولی در صورتی اجازه کنار آمدن با اهل کتاب را می دهد که آنها حاضر شوند به صورت یک اقلیت سالم مذهبی با مسلمانان زندگی مسالمت آمیز داشته باشند، اسلام را محترم بشمرند و دست به تحریکات بر ضد مسلمانان و تبلیغات مخالف اسلام نزنند، و یکی دیگر از نشانه های تسلیم آنها در برابر این نوع همزیستی مسالمت آمیز آن است که «جزیه» را که یک نوع مالیات سرانه است، بپذیرند و هر ساله آن را به حکومت اسلامی بپردازند.

در غیر این صورت دستور مبارزه و پیکار با آنها را صادر می کند، دلیل این شدت عمل را در لابلای سه جمله در آیه مورد بحث روشن می سازد.

نخست می گوید: «با کسانی که ایمان به خدا و روز قیامت ندارند، پیکار کنید» (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۳]

اما چگونه اهل کتاب مانند یهود و نصاری ایمان به خدا و روز رستاخیز ندارند، با این که به ظاهر می بینیم هم خدا را قبول دارند و هم معاد را، این به خاطر آن است که ایمان آنان آمیخته به خرافات و مطالب بی اساس فراوانی است.

سپس به دومین صفت آنها اشاره می کند که آنها در برابر محرمات الهی تسلیم نیستند «و آنچه را که خدا و پیامبرش تحریم کرده، حرام نمی شمردند» (وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ). آلودگی به شراب، ربا، خوردن گوشت خوک و ارتکاب بسیاری از بی بند و باریهای جنسی در میان آنها رواج دارد.

بالاخره به سومین صفت آنها اشاره کرده، می گوید: «آنها بطور کلی آیین حق را قبول ندارند» (وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ).

یعنی ادیان آنها از مسیر اصلی منحرف شده بسیاری از حقایق را به دست فراموشی سپرده اند و انبوهی از خرافات را به جای آن نشانیده اند.

پس از ذکر این اوصاف سه گانه که در حقیقت مجوز مبارزه با آنهاست می گوید: «این حکم در باره آنهاست که اهل کتابند» (مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ).

بعد تفاوتی را که آنها با مشرکان و بت پرستان دارند در ضمن یک جمله بیان کرده و می گوید: «این مبارزه تا زمانی خواهد بود که جزیه را با دست خود با خضوع و تسلیم بپردازند» (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ).

جزیه چیست؟

«جزیه» یک نوع مالیات سرانه اسلامی است که به افراد تعلق می گیرد، نه بر اموال و اراضی، و به تعبیر دیگر «مالیات سرانه سالانه» است.

فلسفه اصلی این مالیات این است که دفاع از موجودیت و استقلال و امنیت یک کشور وظیفه همه افراد آن کشور است، بنابراین هرگاه جمعی عملاً برای انجام این وظیفه قیام کنند، و عده ای دیگر به خاطر اشتغال به کسب و کار نتوانند در صف سربازان قرار گیرند وظیفه گروه دوم این است که هزینه جنگجویان و حافظان امنیت را به صورت یک مالیات سرانه در سال بپردازند.

بنابراین جزیه تنها یک نوع کمک مالی است، که از طرف اهل کتاب در برابر مسؤولیتی که مسلمانان به منظور تأمین امنیت جان و مال آنها به عهده

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۴]

می گیرند، پرداخت می گردد.

سوره التوبه(۹): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - بت پرستی اهل کتاب: در آیات گذشته پس از بحث پیرامون مشرکان و لغو پیمانهای آنها و لزوم برجسته شدن آیین بت پرستی اشاره به وضع «اهل کتاب» شده بود.

در اینجا وجه شباهت اهل کتاب - مخصوصا یهود و نصاری - را با مشرکان و بت پرستان بیان می کند تا روشن شود که اگر در مورد اهل کتاب نیز تا حدودی سختگیری به عمل آمده به خاطر انحرافشان از توحید و گرایش آنها به نوعی از «شُرک» در عقیده و «شُرک در عبادت» است.

نخست می گوید: «یهود گفتند: عزیر پسر خداست!» (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ). «و مسیحیان نیز گفتند: مسیح پسر خداست!» (وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ). «این سخنی است که آنها با زبان می گویند» و حقیقتی در آن نهفته نیست (ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ). «این گفتگوی آنها شبیه گفتار مشرکان پیشین است» که از آنان تقلید کرده اند (يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ).

«خداوند آنها را بکشد و به لعن خود گرفتار و از رحمتش دور سازد، چگونه دروغ می گویند و به انحراف کشانده می شوند» (قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ).

عزیر کیست؟ «عزیر» در لغت عرب همان «عزرا» در لغت یهود است که در تاریخ یهود موقعیت خاصی دارد تا آنجا که بعضی اساس ملیت و درخشش تاریخ این جمعیت را به او نسبت می دهند و در واقع او خدمت بزرگی به این آیین کرد، زیرا هنگامی که به وسیله «بخت نصیر» پادشاه «بابل» وضع یهود بکلی درهم ریخته شد، شهرهای آنها به دست سربازان افتاد و معبدشان ویران و کتاب آنها تورات سوزانده شد.

سپس هنگامی که «کوروش» پادشاه ایران «بابل» را فتح کرد، «عزرا» که یکی از بزرگان یهود در آن روز بود نزد وی آمد و برای آنها شفاعت کرد.

در این هنگام او طبق آنچه در خاطرش از گفته های پیشینیان یهود باقی مانده بود «تورات» را از نو نوشت.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۵]

به همین دلیل یهود او را یکی از نجات دهندگان و زنده کنندگان آیین خویش می دانند و به همین جهت برای او فوق العاده احترام قائلند.

این موضوع سبب شد که گروهی از یهود لقب «ابن الله» (فرزند خدا) را برای او انتخاب کنند.

سوره التوبه(۹): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - در این آیه به شرک عملی آنان (در مقابل شرک اعتقادی) و یا به تعبیر دیگر «شرک در عبادت» اشاره کرده، می گوید: «یهود و نصاری دانشمندان و راهبان خود را، خدایان خود، در برابر پروردگار قرار دادند» (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ).

و نیز «مسیح فرزند مریم را به الوهیت پذیرفتند» (وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ).

شک نیست که یهود و نصاری در برابر علماء و راهبان خود سجده نمی کردند ولی از آنجا که خود را بدون قید و شرط در اطاعت آنان قرار داده بودند و حتی احکامی را که بر خلاف حکم خدا می گفتند واجب الاجرا می شمردند قرآن از این پیروی کورکورانه و غیر منطقی تعبیر به «اتخاذ رب» کرده است.

در پایان آیه روی این مسأله تأکید می کند که تمام این بشر پرستیها بدعت و از مسائل ساختگی است «هیچ گاه به آنها دستوری داده نشده جز خداوند یکتا را پرستند» (وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا).

«معبودی که هیچ کس جز او شایسته پرستش نیست» (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ).

«معبودی که منزله است از آنچه آنها شریک وی قرار می دهند» (سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ).

قرآن مجید در آیه فوق درس بسیار پرارزشی به همه پیروان خود می دهد و یکی از عالیتین مفاهیم توحید را ضمن آن خاطر نشان می سازد، و می گوید: هیچ مسلمانی حق ندارد اطاعت بی قید و شرط انسانی را بپذیرد، زیرا این کار مساوی است با پرستش او، همه اطاعتها باید در چارچوب اطاعت خدا در آید و پیروی از دستور انسانی تا آنجا مجاز است که با قوانین خدا مخالفت نداشته باشد این انسان هر کس و هر مقامی می خواهد باشد.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۶]

ص: ۲۸۳۵

(آیه ۳۲) - در این آیه تشبیه جالبی برای تلاشهای مذبحخانه و بی سرانجام یهود و نصاری و یا همه مخالفان اسلام حتی مشرکان کرده، می گوید: «اینها می خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند ولی خداوند جز این نمی خواهد که این نور الهی را همچنان گسترده تر و کاملتر سازد (تا همه جهان را فراگیرد، و تمام جهانیان از پرتو آن بهره گیرند) هر چند کافران را خوشایند نباشد» (يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ).

و برای مجسم کردن حقارت تلاشهای آنها تعبیری از این رساتر به نظر نمی رسد و در واقع کوششهای یک مخلوق ناتوان در برابر اراده بی پایان و قدرت بی انتهای حق غیر از این نخواهد بود.

اشاره

(آیه ۳۳) - سرانجام در این آیه بشارت عالمگیر شدن اسلام را به مسلمانان داده و با آن، بحث آیه گذشته را دایره بر این که تلاشهای مذبحخانه دشمنان اسلام به جایی نمی رسد، تکمیل می کند و با صراحت می گوید: «او کسی است که رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر تمام ادیان پیروز و غالب گرداند، هر چند مشرکان را خوشایند نباشد» (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ).

منظور از «هدی» دلائل روشن و براهین آشکاری است که در آیین اسلام وجود دارد و منظور از «دین حق» همین آیینی است که اصولش حق و فروعش نیز حق و بالاخره تاریخ و مدارک و اسناد و نتیجه و برداشت آن نیز همه حق است و بدون شک آیینی که هم محتوای آن حق باشد و هم دلائل و مدارک و تاریخ آن روشن، باید سرانجام بر همه آیینها پیروز گردد.

با گذشت زمان، و پیشرفت علم و دانش، و سهولت ارتباطات، واقعیتها چهره خود را از پشت پرده های تبلیغات مسموم، به در خواهد آورد و موانعی را که مخالفان حق بر سر راه آن قرار می دهند درهم کوبیده خواهد شد، و به این ترتیب آیین حق و حکومت حق همه جا را فرا خواهد گرفت هر چند دشمنان حق نخواهند و از هیچ گونه کارشکنی مضایقه نکنند، زیرا حرکت آنها حرکتی است بر خلاف

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۷]

قرآن و قیام مهدی (عج):

آیه فوق - که عینا و با همین الفاظ در سوره «صف» آیه ۹ آمده است و با تفاوت مختصری در سوره «فتح» آیه ۲۸ تکرار شده، خبر از واقعه مهمی می دهد که اهمیتش موجب این تکرار شده است - خبر از جهانی شدن اسلام و عالمگیر گشتن این آیین می دهد.

زیرا مفهوم آیه پیروزی همه جانبه اسلام بر همه ادیان جهان است، و معنی این سخن آن است که سرانجام اسلام همه کره زمین را فرا خواهد گرفت و بر همه جهان پیروز خواهد گشت.

از امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه چنین نقل شده: «به خدا سوگند هنوز محتوای این آیه تحقق نیافته است و تنها زمانی تحقق می پذیرد که «قائم» خروج کند و به هنگامی که او قیام کند کسی که خدا را انکار نماید در تمام جهان باقی نخواهد ماند».

و نیز از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده: «و عده ای که در این آیه است به هنگام ظهور مهدی از آل محمد صلی الله علیه و آله صورت می پذیرد، در آن روز هیچ کس در روی زمین نخواهد بود مگر این که اقرار به حقانیت محمد صلی الله علیه و آله می کند».

سوره التوبه (۹): آیه ۳۴

اشاره

(آیه ۳۴) - کثر ممنوع است! در آیات گذشته سخن از اعمال شرک آمیز یهود و نصاری بود که برای دانشمندان خود یک نوع الوهیت قائل بودند، در این آیه می گوید: آنها نه تنها مقام الوهیت را ندارند بلکه صلاحیت رهبری خلق را نیز دارا نیستند، بهترین گواه این سخن خلافاکاریهای گوناگون آنهاست، روی سخن را به مسلمانان کرده، می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! بسیاری از علمای اهل کتاب و راهبان، اموال مردم را به باطل می خورند، و خلق را از راه خالق باز می دارند» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ).

آنها به صورتهای مختلفی اموال مردم را بدون مجوز و از طریق باطل می خورند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۸]

یکی این که: حقایق تعلیمات آیین مسیح علیه السلام و موسی علیه السلام را کتتام می کردند تا مردم به آیین جدید (آیین اسلام) نگروند و منافع آنها به خطر نیفتد و هدایایشان قطع نشود.

و دیگر این که: با گرفتن «رشوه» از مردم حق را باطل و باطل را حق می کردند و به نفع زورمندان و اقویا حکم باطل می دادند.

یکی دیگر از طرق نامشروع درآمدشان این بود که به نام «بهشت فروشی» و یا «گناه بخشی» مبالغ هنگفتی از مردم می گرفتند. و اما جلوگیری کردنشان از راه خدا روشن است زیرا آیات الهی را تحریف می کردند و یا به خاطر حفظ منافع خویش مکتوم می داشتند.

سپس قرآن به تناسب بحث دنیاپرستی پیشوایان یهود و نصاری به ذکر یک قانون کلی در مورد ثروت اندوزان پرداخته، می گوید: «و کسانی که طلا- و نقره را جمع آوری و گنجینه و پنهان می کنند و در راه خدا انفاق نمی نمایند آنها را به عذاب دردناکی بشارت ده» (وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ).

آیه فوق صریحا ثروت اندوزی و گنجینه سازی اموال را تحریم کرده است و به مسلمانان دستور می دهد که اموال خویش را در راه خدا، و در طریق بهره گیری بندگان خدا به کار اندازند، و از اندوختن و ذخیره کردن و خارج ساختن آنها از گردش معاملات به شدت بپرهیزند، در غیر این صورت باید منتظر عذاب دردناکی باشند.

این عذاب دردناک تنها کیفر شدید روز رستاخیز نیست بلکه مجازاتهای سخت این دنیا را که بر اثر به هم خوردن موازنه اقتصادی و پیدایش اختلافات طبقاتی دامان فقیر و غنی را می گیرد نیز شامل می شود.

جمع ثروت تا چه اندازه «کنز» محسوب می شود؟

طبق بسیاری از روایات آنچه واجب است، پرداختن زکات سالانه است و نه غیر آن. بنابراین هرگاه انسان اموالی را جمع آوری کند و هر سال مرتبا مالیات اسلامی آن یعنی زکات را پردازد مشمول آیه فوق نخواهد بود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۹]

از جمله در حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله می خوانیم: هنگامی که آیه فوق نازل شد کار بر مسلمانان مشکل گردید و گفتند: با این حکم هیچ یک از ما نمی تواند چیزی برای فرزندان خود ذخیره کند و آینده آنها را تأمین نماید ... سر انجام از پیامبر سؤال کردند، پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند زکات را واجب نکرده است مگر به خاطر این که باقیمانده اموال شما برای شما پاک و پاکیزه باشد، لذا قانون ارث را در باره اموالی که بعد از شما می ماند قرار داده است» یعنی اگر گردآوری مال بکلی ممنوع بود قانون ارث موضوع نداشت.

ولی روایات دیگری در منابع اسلامی مشاهده می کنیم که مضمون آن با تفسیر فوق ظاهراً و در بدو نظر سازگار نیست، از جمله از علی علیه السلام نقل شده که فرمود:

«هرچه از چهار هزار (درهم) - که ظاهراً اشاره به مخارج یک سال است - بیشتر باشد «کنز» است خواه زکاتش را پردازند یا نه، و آنچه کمتر از آن باشد نفقه و هزینه زندگی محسوب می شود، بنابراین ثروت اندوزان را به عذاب دردناک بشارت ده».

از بررسی مجموع احادیث به ضمیمه خود آیه می توان چنین نتیجه گرفت که در شرایط عادی و معمولی یعنی در مواقعی که جامعه در وضع ناگوار و خطرناکی نیست و مردم از زندگانی عادی بهره مندند پرداختن زکات کافی است و باقیمانده کنز محسوب نمی شود.

و اما در مواقع فوق العاده و هنگامی که حفظ مصالح جامعه اسلامی ایجاب کند حکومت اسلامی می تواند محدودیتی برای جمع آوری اموال قائل شود و یا بکلی همه اندوخته ها و ذخیره های مردم را برای حفظ موجودیت جامعه اسلامی مطالبه کند.

سوره التوبه(۹): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - کیفر ثروت اندوزان! در این آیه اشاره به یکی از مجازاتهای این گونه افراد در جهان دیگر کرده، می گوید: «روزی فرا خواهد رسید که (این سکه ها) را در آتش سوزان دوزخ داغ و گداخته کرده و پیشانی و پهلو و پشتشان را با آن داغ می کنند» (يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

و در همین حال فرشتگان عذاب به آنها می گویند: «این همان چیزی است که برای خودتان اندوختید و به صورت کنز در آوردید» و در راه خدا به محرومان انفاق نکردید (هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ).

«اکنون بچشید آنچه را برای خود اندوخته بودید» و عواقب شوم آن را دریابید (فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ).

این آیه بار دیگر بر این حقیقت تأکید می کند که اعمال انسانها از بین نمی روند و همچنان باقی می مانند و همانها هستند که در جهان دیگر برابر انسان مجسم می شوند و مایه سرور و شادی و یا رنج و عذاب او می گردند.

سوره التوبه (۹): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - آتش بس اجباری! از آنجا که در این سوره بحثهای مشروعی پیرامون جنگ با مشرکان آمده است در این آیه و آیه بعد اشاره به یکی از مقررات جنگ و جهاد اسلامی شده و آن احترام به ماههای حرام است.

نخست می گویند: «تعداد ماهها در نزد خدا در کتاب آفرینش از آن روز که آسمانها و زمین را آفرید دوازده ماه است» (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

از آن روز که نظام منظومه شمسی به شکل کنونی صورت گرفت سال و ماه وجود داشت، سال عبارت از یک دوره کامل گردش زمین به دور خورشید، و ماه عبارت از یک دوره کامل گردش کره ماه به دور کره زمین است که در هر سال دوازده بار تکرار می شود.

سپس اضافه می کند: «از این دوازده ماه چهار ماه، ماه حرام است» که هرگونه جنگ و نبرد در آن حرام است (مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ).

بعد برای تأکید می گویند: «این آیین ثابت و پابرجا و تغییر ناپذیر است» نه رسم نادرستی که در میان عرب بود که با میل و هوس خویش آنها را جابه جا می کردند (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ).

از پاره ای از روایات استفاده می شود که تحریم جنگ در این چهار ماه علاوه بر آیین ابراهیم در آیین یهود و مسیح و سایر آیینهای آسمانی نیز بوده است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۱]

سپس می گوید: «در این چهار ماه به خود ستم روا مدارید» با شکستن احترام آنها خویش را گرفتار کیفرهای دنیا و مجازاتهای آخرت نسازید (فَلَا تَظَلُّمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ).

ولی از آنجا که ممکن بود تحریم جهاد در این چهار ماه وسیله ای برای سوء استفاده دشمنان بشود و آنها را در حمله کردن به مسلمین جسور کند در جمله بعد اضافه می کند: «با مشرکان بطور دسته جمعی پیکار کنید همان گونه که آنها متفقا با شما می جنگند» (وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً).

یعنی با این که آنها مشرکند و بت پرست و شرک سرچشمه پراکندگی است ولی با این حال در یک صف واحد با شما می جنگند، شما که موحدید و یکتاپرست سزاوارتر هستید که وحدت کلمه را برابر دشمن حفظ کنید و در یک صف همچون یک دیوار آهنین در مقابل دشمنان بایستید.

سرانجام می گوید: «و بدانید (اگر پرهیزکار باشید و اصول تعلیمات اسلام را دقیقاً اجرا کنید خداوند پیروزی شما را تضمین می کند زیرا) خدا با پرهیزکاران است» (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - در این آیه اشاره به یک سنت غلط جاهلی یعنی مسأله «نسیء» (تغییر دادن جای ماههای حرام) کرده، می گوید: «تغییر دادن ماههای حرام کفری است که بر کفر آنها افزوده می شود» (إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ).

زیرا علاوه بر شرک و «کفر اعتقادی» با زیر پا گذاشتن این دستور مرتکب کفر عملی هم می شدند.

«و با این عمل افراد بی ایمان در گمراهی بیشتر قرار می گیرند» (يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا).

«آنها در یک سال ماهی را حلال می شمردند، و سال دیگر همان ماه را تحریم می کنند تا به گمان خود آن را با تعداد ماههایی که خدا تعیین کرده تطبیق دهند» (يُحِلُّونَهُ عَاماً وَ يُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُؤَاطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ).

یعنی هرگاه یکی از ماههای حرام را حذف می کنند ماه دیگری را به جای آن

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۲]

می گذارند تا عدد چهار ماه تکمیل شود! در حالی که با این عمل زشت و مسخره فلسفه تحریم ماههای حرام را بکلی از میان می بردند و حکم خدا را بازیچه هوسهای خویش می ساختند، و عجب این که از این کار خود بسیار خشنود و راضی هم بودند، زیرا «اعمال زشتشان در نظرشان جلوه کرده بود» (زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ).

و می گفتند: فاصله زیاد آتش بس ورزیدگی جنگی را کم می کند باید آتشی به پا کرد.

خدا نیز آن مردمی را که شایستگی هدایت ندارند به حال خود رها می کند و دست از هدایتشان می کشد زیرا: «خداوند گروه کافران را هدایت نمی کند» (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۳۸

اشاره

(آیه ۳۸)

شأن نزول:

از «ابن عباس» و دیگران نقل شده که این آیه و آیه بعد در باره جنگ «تبوک» نازل گردیده است.

در روایات اسلامی آمده است که پیامبر معمولاً مقاصد جنگی و هدفهای نهایی خود را قبل از شروع جنگ برای مسلمانان روشن نمی ساخت تا اسرار نظامی اسلام به دست دشمنان نیفتد، ولی در مورد «تبوک» چون مسأله شکل دیگری داشت قبلاً با صراحت اعلام نمود که ما به مبارزه با «رومیان» می رویم زیرا مبارزه با امپراتوری روم شرقی کار ساده ای نبود، و می بایست مسلمانان برای این درگیری بزرگ کاملاً آماده شوند و خودسازی کنند.

به علاوه فاصله میان مدینه و سرزمین رومیان بسیار زیاد بود، و از همه گذشته فصل تابستان و گرما و برداشت محصول غلات و میوه ها بود.

همه این امور دست به دست هم داده و رفتن به سوی میدان جنگ را فوق العاده بر مسلمانان مشکل می ساخت، تا آنجا که بعضی در اجابت دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله تردید و دو دلی نشان می دادند! این دو آیه نازل شد و با لحنی قاطع و کوبنده به مسلمانان هشدار داد و اعلام خطر کرد و آنها را آماده این نبرد بزرگ ساخت.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۳]

ص: ۲۸۴۲

همان گونه که در شأن نزول گفتیم، آیه فوق ناظر به جریان جنگ «تبوک» است.

«تبوک» منطقه ای است میان «مدینه» و «شام» که اینک مرز کشور «عربستان سعودی» محسوب می شود، و در آن روز نزدیک سرزمین امپراتوری روم شرقی که بر شامات تسلط داشت محسوب می شد. این واقعه در سال نهم هجری یعنی حدود یک سال بعد از جریان فتح مکه روی داد.

قرآن با شدت هر چه تمامتر مردم را به جهاد دعوت می کند، گاهی به زبان تشویق، و گاهی به زبان ملامت و سرزنش، و گاهی به زبان تهدید، با آنها سخن می گوید و از هر دری برای آماده ساختن آنها وارد می شود.

نخست می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا هنگامی که به شما گفته می شود در راه خدا و به سوی میدان جهاد حرکت کنید سستی و سنگینی به خرج می دهید؟» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ).

سپس با سخن ملامت آمیزی می گوید: «آیا به این زندگی دنیا، این زندگی پست و زود گذر و ناپایدار، به جای زندگی وسیع و جاویدان آخرت راضی شدید؟»

(أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ). «با این که فوائد و متاع زندگی دنیا در برابر زندگی آخرت یک امر ناچیز بیش نیست» (فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ).

چگونه یک انسان عاقل تن به چنین مبادله زیانباری ممکن است بدهد؟

و چگونه متاع فوق العاده گرانبها را به خاطر دستیابی به یک متاع ناچیز و کم ارزش از دست می دهد؟

سوره التوبه (۹): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - سپس مسأله را از لحن ملامت آمیز بالاتر برده و شکل یک تهدید جدی به خود می گیرد و می گوید: «اگر شما به سوی میدان جنگ حرکت نکنید خداوند به عذاب دردناکی مجازاتتان خواهد کرد» (إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا).

و اگر گمان می کنید با کنار رفتن شما و پشت کردنتان به میدان جهاد چرخ پیشرفت اسلام از کار می افتد و فروغ آیین خدا به خاموشی می گراید سخت در

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۴]

اشتباهید زیرا: «خداوند گروهی غیر از شما (از افراد با ایمان و مصمم و مطیع فرمان خود را) به جای شما قرار خواهد داد» (وَ يَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ).

گروهی که از هر نظر مغایر شما هستند نه تنها شخصیتشان بلکه ایمان و اراده و شهامت و فرمانبرداریشان غیر از شماست. بعضی از مفسران این جمله را اشاره به ایرانیان یا مردم من دانسته اند.

«و از این رهگذر هیچ گونه زیانی نمی توانید به خداوند و آیین پاک او وارد کنید» (وَ لَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا).

این یک واقعیت است، نه یک گفتگوی خیالی یا آرزوی دور و دراز، چرا که «خداوند بر هر چیز تواناست» (وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). و هرگاه اراده پیروزی آئین پاکش را کند بدون گفتگو جامه عمل به آن خواهد پوشاند.

سوره التوبه(۹): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - خداوند پیامبرش را در حساسترین لحظات تنها نگذارد! در آیات گذشته همان گونه که گفته شد روی مسأله جهاد در برابر دشمن از چند راه تأکید شده بود، از جمله این که گمان نکنید اگر شما خود را از جهاد و یاری پیامبر کنار بکشید کار او و اسلام، زمین می ماند.

آیه مورد بحث این موضوع را تعقیب کرده، می گوید: «اگر او را یاری نکنید، خداوند او را یاری کرد» و در مشکلترین ساعات، او را تنها نگذاشت (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ).

و آن زمانی بود که مشرکان «مکه» توطئه خطرناکی برای نابود کردن پیامبر چیده بودند و همان گونه که در ذیل آیه ۳۰ سوره «انفال» شرح آن گذشت. پیامبر صلی الله علیه و آله به فرمان خدا از این جریان آگاه شد و شبانه از مکه به سوی مدینه حرکت کرد. دشمنان کوشش فراوانی برای یافتن پیامبر صلی الله علیه و آله کردند ولی مایوس و نومید بازگشتند و پیامبر بعد از چندین شبانه روز سالم به مدینه رسید و فصل نوینی در تاریخ اسلام آغاز شد.

آیه اشاره به یکی از حساسترین لحظات این سفر تاریخی کرده، می گوید:

خداوند پیامبرش را یاری کرد «در آن هنگام که کافران او را بیرون کردند» (إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا).

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۵]

البته قصد کفار بیرون کردن او از «مکه» نبود، بلکه تصمیم به کشتن او داشتند، ولی چون نتیجه کارشان بیرون رفتن پیامبر صلی الله علیه و آله از مکه شد این نسبت به آنها داده شده است.

سپس می گوید: «این در حالی بود که او دومین نفر بود» (ثانی اثین).

اشاره به این که جز یک نفر همراه او نبود و این نهایت تنهایی او را در این سفر پر خطر نشان می دهد و همسفر او ابو بکر بود. «به هنگامی که دو نفری به غار، (ثور) پناه بردند» (إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ).

«در آن موقع (ترس و وحشت، یار و همسفر پیامبر را فرا گرفت و پیامبر او را دلداری می داد) و به همسفرش می گفت: غم مخور خدا با ماست» (إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا). «در این هنگام خداوند روح آرامش و اطمینان را (که در لحظات حساس و پر خطر بر پیامبرش نازل می کرد) بر او فرستاد» (فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ). «و او را با لشکرهایی که نمی توانستید آنها را مشاهده کنید، یاری کرد» (وَ أَيْدُهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا).

«و گفتار و هدف کافران را پایین قرار داده، (و آنها را با شکست مواجه ساخت) و سخن خدا و آیین او بالا و پیروز است» (وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا).

اشاره به این که توطئه های آنها در هم شکست، آیین خرافیشان در هم پیچیده شد، و نور خدا همه جا آشکار گشت و پیروزی در تمام جهات نصیب پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله شد.

چرا چنین نشود در حالی که «خداوند هم قادر است و هم حکیم و دانا» (وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ). با حکمتش راههای پیروزی را به پیامبرش نشان می دهد و با قدرتش او را یاری می کند.

سوره التوبه(۹): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - تن پروران طمّاع! گفتیم جنگ «تبوک» یک وضع استثنایی داشت، و توأم با مقدماتی کاملاً مشکل و پیچیده بود، به همین جهت عده ای از افراد ضعیف الایمان و یا منافق از شرکت در این میدان تعلل می ورزیدند، در آیات

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۶]

گذشته خداوند گروهی از مؤمنان را سرزنش کرد.

به دنبال این سخن بار دیگر مؤمنان را با لحنی تشویق آمیز دعوت همه جانبه به سوی جهاد می کند و مسامحه کنندگان را مورد سرزنش قرار می دهد.

نخست می گوید: «همگی به سوی میدان جهاد حرکت کنید، خواه سبکبار باشید یا سنگین بار» (انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا).

سپس اضافه می کند: «در راه خدا با اموال و جانها جهاد کنید» (وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ). یعنی جهادی همه جانبه و فراگیر.

اما برای این که باز اشتباه برای کسی پیدا نشود که این فداکاریها به سود خداوند است می گوید: «این به نفع شماست اگر بدانید» (ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ).

یعنی اگر بدانید که جهاد کلید سر بلندی و عزت و برطرف کننده ضعف و ذلت است.

و اگر بدانید که راه رسیدن به رضای خدا و سعادت جاویدان و انواع نعمتها و مواهب الهی در این نهضت مقدس عمومی و فداکاری همه جانبه است!

سوره التوبه(۹): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - سپس بحث را متوجه افراد تنبل و ضعیف الایمان که برای سرباز زدن از حضور در این میدان بزرگ به انواع بهانه ها متشبث می شدند کرده، و با پیامبر صلی الله علیه و آله چنین می گوید: «اگر غنیمتی آماده و سفری نزدیک بود به خاطر رسیدن به متاع دنیا دعوت تو را اجابت می کردند» و برای نشستن بر سر چنین سفره آماده ای می دویدند (لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَ سَفَرًا قاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ).

«لکن اکنون که راه بر آنها دور و پر مشقت است سستی می ورزند و بهانه می آورند» (وَ لَکِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ).

عجب این که تنها به عذر و بهانه قناعت نمی کند بلکه: «به زودی نزد تو می آیند و قسم یاد می کنند که اگر ما قدرت داشتیم با شما خارج می شدیم» (وَ سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ).

و اگر می بینید ما به این میدان نمی آییم بر اثر ناتوانی و گرفتاری و عدم قدرت است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۷]

آنها با این اعمال و این دروغها در واقع «خود را هلاک می کنند» (يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ).

«ولی خداوند می داند آنها دروغ می گویند» (وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ).

کاملاً قدرت دارند اما چون سفره چرب و نرمی نیست و برنامه شاق و پردرد سری در پیش است به قسمهای دروغ متشبث می شوند.

این موضوع منحصر به جنگ «تبوک» و زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نبود، در هر جامعه ای گروهی «تنبل» یا «منافق و طماع و فرصت طلب» وجود دارند که همیشه منتظرند لحظات پیروزی و نتیجه گیری فرا رسد آنگاه خود را در صف اول جا بزنند، فریاد بکشند، گریبان چاک کنند و خود را نخستین مجاهد و برترین مبارز و دلسوزترین افراد معرفی کنند تا بدون زحمت از ثمرات پیروزی دیگران بهره گیرند! ولی همین گروه مجاهد سینه چاک و مبارز دلسوز به هنگام پیش آمدن حوادث مشکل هر کدام به سویی فرار می کنند و برای توجیه فرار خود عذرها و بهانه ها می تراشند. یکی بیمار شده، دیگری فرزندش در بستر بیماری افتاده، سومی خانواده اش گرفتار وضع حمل است، چهارمی چشمش دید کافی ندارد، پنجمی مشغول تهیه مقدمات است و همچنین ...!

ولی بر افراد بیدار و رهبران روشن لازم است که این گروه را از آغاز شناسایی کنند و اگر قابل اصلاح نیستند از صفوف خود برانند!

سوره التوبه(۹): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - سعی کن منافقان را بشناسی: از لحن آیات استفاده می شود که گروهی از منافقان نزد پیامبر آمدند و پس از بیان عذرهای گوناگون و حتی سوگند خوردن، اجازه خواستند که آنها را از شرکت در میدان «تبوک» معذور دارد، و پیامبر به این عده اجازه داد.

خداوند در این آیه، پیامبرش را مورد عتاب قرار می دهد و می گوید: «خداوند تو را بخشید، چرا به آنها اجازه دادی» که از شرکت در میدان جهاد خودداری کنند؟! (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ).

«چرا نگذاشتی آنها که راست می گویند از آنها که دروغ می گویند شناخته

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

شوند و به ماهیت آنها پی بری؟ (حَتَّىٰ يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ).

آیا عتاب و سرزنش فوق که با اعلام عفو پروردگار توأم شده دلیل بر آن است که اجازه پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ کار خلافتی بوده، یا تنها «ترک اولی» بوده؟ ممکن است گفته شود این عتاب و خطاب مزبور جنبه کنایه داشته و حتی ترک اولی نیز در کار نباشد، بلکه منظور بیان روح منافقگری منافقان با یک بیان لطیف و کنایه آمیز بوده است.

این موضوع را با ذکر مثالی می توان روشن ساخت. فرض کنید ستمگری می خواهد به صورت فرزند شما سیلی بزند، یکی از دوستانتان دست او را می گیرد شما نه تنها از این کار ناراحت نمی شوید بلکه خوشحال نیز خواهید شد، اما برای اثبات زشتی باطن طرف به صورت عتاب آمیز به دوستان می گوئید: «چرا نگذاشتی سیلی بزند تا همه مردم این سنگدل منافق را بشناسند؟! و هدفان از این بیان تنها اثبات سنگدلی و نفاق اوست که در لباس عتاب و سرزنش دوست مدافع ظاهر شده است.

سوره التوبه(۹): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - سپس به شرح یکی از نشانه های مؤمنان و منافقان پرداخته، می گوید: «آنها که ایمان به خدا و سرای دیگر دارند هیچ گاه از تو اجازه برای عدم شرکت در جهاد با اموال و جانها، نمی خواهند» (لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ).

بلکه هنگامی که فرمان جهاد صادر شد بدون تعلل و سستی به دنبال آن می شتابند و همان ایمان به خدا و مسئولیتهاشان در برابر او، و ایمان به دادگاه رستاخیز آنان را به این راه دعوت می کند و راه عذر تراشی و بهانه جویی را به رویشان می بندد.

«خداوند به خوبی افراد پرهیزکار را می شناسد» و از نیت و اعمال آنها کاملاً آگاه است (وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - سپس می گوید: «تنها کسانی از تو اجازه (برای عدم شرکت در میدان جهاد) می طلبند که ایمان به خدا و روز جزا ندارند» (إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۹]

سپس برای تأکید عدم ایمان آنها می گوید: آنها کسانی هستند که «دل‌هایشان مضطرب و آمیخته با شک و تردید است!» (و) اَرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ).

«به همین دلیل در این شک و تردید گاهی قدم به پیش می گذارند و گاهی باز می گردند و پیوسته در حیرت و سرگردانی به سر می برند» و همیشه منتظر پیدا کردن بهانه و کسب اجازه از پیامبرند (فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ).

این دو نشانه مخصوص «مؤمنان» و «منافقان» صدر اسلام و میدان جنگ «تبوک» نبود، بلکه هم امروز نیز «مؤمنان راستین» را از «مدعیان دروغین» با این دو صفت می توان شناخت، مؤمن، شجاع و مصمم است و منافق بزدل و ترسو و متحیر و عذر تراش!

سوره التوبه (۹): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - عدم‌شان، به ز وجود! در اینجا یکی دیگر از نشانه های کذب و دروغ منافقان را بیان کرده و در حقیقت بحثی را که در آیات قبل گذشت و فرمود:

وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ تكمیل می کند و می گوید: «اینها اگر (راست می گفتند و) اراده داشتند که (بسوی میدان جهاد) خارج شوند وسیله ای برای آن فراهم می ساختند» در حالی که هیچ گونه آمادگی در آنها دیده نمی شود (وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُوا لَهُ عُدَّةً).

اینها افراد تاریکدل بی ایمانی هستند که «خدا از شرکت آنها در میدان پر افتخار جهاد کراهت دارد لذا (توفیق خود را از آنها سلب کرده و) آنان را از حرکت باز داشته است و به آنها گفته شد با قاعدین [کودکان و پیران و بیماران] بنشینید» (وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتَهُمْ فَتَبَطَّهْمُ وَقِيلَ أَعِدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ).

این یک فرمان تکوینی است که از باطن تاریک و آلوده آنها برخاسته و مقتضای عقیده فاسد و اعمال زشت آنها از آیه فوق به خوبی استفاده می شود که هر عمل و نیتی اقتضایی دارد که خواه ناخواه دامن انسان را می گیرد، و همه افراد شایستگی و لیاقت آن را ندارند که در کارهای بزرگ و راه خدا گام بردارند، این توفیق را خداوند نصیب کسانی می کند که پاکی نیت و آمادگی و اخلاص در آنان سراغ دارد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۰]

(آیه ۴۷) - در این آیه به این واقعیت اشاره می کند که عدم شرکت این گونه افراد در میدان جهاد نه تنها جای تأسف نیست بلکه شاید جای خوشحالی باشد.

در حقیقت به مسلمانان یک درس بزرگ می دهد که هیچ گاه در فکر افزودن سیاهی لشکر و کمیت و تعداد نباشند، بلکه به فکر این باشند که افراد مخلص و با ایمان را انتخاب کنند هر چند نفراشان کم باشد.

نخست می گوید: «اگر آنها همراه شما به سوی میدان جهاد (تبوک) حرکت می کردند (نخستین اثر شومشان این بود) که چیزی جز تردید و اضطراب بر شما نمی افزودند» (لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا).

یعنی حضور آنها با آن روحیه فاسد و توأم با تردید و نفاق و بزدلی اثری جز ایجاد تردید و شک و تولید فساد در میان سپاه اسلام ندارد.

به علاوه «آنها با سرعت کوشش می کنند در میان نفرات لشکر نفوذ کنند و به ایجاد نفاق و تفرقه و از هم گسستن پیوندهای اتحاد پردازند» (وَلَا وَضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ).

سپس به مسلمانان اخطار می کند که: مراقب باشید «افراد ضعیف الایمانی در گوشه و کنار جمعیت شما وجود دارند که زود تحت تأثیر سخنان این گروه منافق قرار می گیرند» (وَفِيكُمْ سَيِّمَاعُونَ لَهُمْ). و یا این که در میان شما افرادی هستند که برای منافقان جاسوسی می کنند.

بنابراین وظیفه مسلمانان قوی الایمان آن است که مراقب این گروه ضعیف یا جاسوس باشند.

و در پایان آیه می گوید: «خداوند همه ستمگران را می شناسد» (وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ). آنها که آشکارا و آنها که پنهانی ستم به خویش یا به جامعه می کنند از دیدگاه علم او مخفی نیستند.

(آیه ۴۸) - در این آیه به پیامبر صلی الله علیه و آله هشدار می دهد که این اولین بار نیست که این گروه منافق به سمپاشی و تخریب مشغول می شوند، آنها در گذشته نیز مرتکب چنین کارهایی شدند، و الآن نیز از هر فرصتی برای نیل به مقصود خود استفاده

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۱]

می کند، و چنین می گوید: «این گروه منافقان قبلا هم می خواستند میان شما تفرقه و پراکندگی ایجاد کنند» (لَقَدْ ابْتَغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ).

و این اشاره به داستان «جنگ احد» است که «عبد الله بن ابی» و یارانش از نیمه راه بازگشتند و دست از یاری پیامبر صلی الله علیه و آله برداشتند، و یا اشاره به سایر مواردی است که توطئه بر ضد شخص پیامبر و یا افراد مسلمین چیدند که تاریخ اسلام، آنها را ثبت کرده است.

«و آنها کارها را برای تو دگرگون ساختند» (وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ). نقشه ها کشیدند تا اوضاع مسلمانان را به هم بریزند و آنها را از جهاد باز دارند و اطراف تو خالی شود.

اما هیچ یک از این توطئه ها و تلاشها به جایی نرسید، و همه نقش بر آب شد و تیرشان به سنگ خورد.

«تا آن که حق فرا رسید و فرمان خدا آشکار گشت» (حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ).

«در حالی که آنها از پیشرفت و پیروزی تو ناراحت بودند» (وَهُمْ كَارِهُونَ).

اما خواست و اراده بندگان در برابر اراده و مشیت پروردگار کمترین اثری نمی تواند داشته باشد، خدا می خواست تو را پیروز کند و آیینت را به سراسر جهان برساند و موانع را هر چه باشد از سر راه بر دارد و بالاخره این کار را کرد.

سوره التوبه (۹): آیه ۴۹

اشاره

(آیه ۴۹)

شأن نزول:

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله مسلمانان را آماده جنگ تبوک می ساخت و دعوت به حرکت می کرد یکی از رؤسای طایفه «بنی سلمه» به نام «جد بن قیس» که در صف منافقان بود خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد اگر اجازه دهی من در این میدان جنگ حاضر نشوم زیرا علاقه شدیدی به زنان دارم مخصوصا اگر چشمم به دختران رومی بیفتد ممکن است دل از دست بدهم و مفتون آنها شوم! پیامبر صلی الله علیه و آله به او اجازه داد.

در این موقع آیه نازل شد و عمل آن شخص را محکوم ساخت.

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۲]

منافقان بهانه تراش! شآن نزول فوق نشان می دهد که انسان هرگاه بخواهد شانه از زیر بار مسؤولیتی خالی کند از هر وسیله ای برای خود بهانه می تراشد.

به هر حال قرآن در اینجا روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده و در پاسخ این گونه بهانه جویان رسوا می گوید: «بعضی از آنها می گویند به ما اجازه بده (که از حضور در میدان جهاد خودداری کنیم) و ما را مفتون و فریفته (زنان و دختران زیبا روی رومی) مساز!» (وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَ لَا تَفْتِنِّي).

اصولاً- منافقان برای اغفال افراد با ایمان غالباً به یک سلسله موضوعات جزئی و ناچیز و گاهی مضحک متشبث می شوند تا موضوعات مهم و کلی را نادیده بگیرند.

ولی به هر حال قرآن در پاسخ او می گوید: «آگاه باشید که اینها هم اکنون در میان فتنه و گناه و مخالفت فرمان خدا سقوط کرده اند و جهنم گرداگرد کافران را احاطه کرده است» (أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ).

یعنی آنها به عذرهای واهی و این که ممکن است بعداً آلوده به گناه بشوند هم اکنون در دل گناه قرار دارند و جهنم گرداگرد آنها را فرا گرفته است آنها فرمان صریح خدا و پیامبرش را در باره حرکت به سوی جهاد زیر پا می گذارند مبادا به «شبهه شرعی» گرفتار شوند!

سوره التوبه(۹): آیه ۵۰

(آیه ۵۰)- در این آیه به یکی دیگر از صفات منافقان و نشانه های آنها اشاره شده است و بحثی را که در آیات گذشته و آینده پیرامون نشانه های منافقان می باشد تکمیل می کند.

نخست می گوید: «اگر نیکی به تو رسد آنها را ناراحت می کند» (إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ).

و این ناراحتی دلیل عداوت باطنی و فقدان ایمان آنهاست «ولی در مقابل اگر مصیبتی به تو برسد و گرفتار مشکلی شوی با خوشحالی می گویند: ما از قبل (پیش بینی چنین مسائلی را می کردیم، و) تصمیم لازم را گرفتیم» و خود را از این پرتگاه رهایی بخشیدیم! (وَ إِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِنْ قَبْلُ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۳]

و به خانه های خود «باز می گردند در حالی که (از شکست یا مصیبت یا ناراحتی شما) خوشحالند» (وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ).

این منافقان کوردل از هر فرصتی به نفع خود استفاده و لاف عقل و درایت می زنند که این عقل و تدبیر ما بود که موجب شد در فلان میدان شرکت نکنیم، این سخن را چنان می گویند که گویی از خوشحالی در پوست نمی گنجند!

سوره التوبه(۹): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - اما تو ای پیامبر! به اینها از دو راه پاسخ گوی، پاسخی دندان شکن و منطقی، نخست «بگو: هیچ حادثه ای برای ما رخ نمی دهد مگر آنچه خداوند برای ما مقرر داشته است همان خدایی که مولای ما» و سرپرست حکیم و مهربان ماست و جز خیر و صلاح ما را مقدر نمی دارد (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا).

آری «افراد با ایمان باید تنها بر خدا توکل کنند» (وَ عَلَيَّ اللَّهُ فَالْتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ).

تنها به او عشق می ورزند و از او یاری می طلبند و سر بر آستان او می ساینند تکیه گاه و پناهگاهشان کسی جز او نیست.

سوره التوبه(۹): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - «و تو ای پیامبر این پاسخ را نیز به آنان بگو که شما چه انتظاری را در باره ما می کشید جز این که به یکی از دو یکی و خیر و سعادت خواهیم رسید» (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ).

یا دشمنان را در هم می کویم و پیروز از میدان مبارزه باز می گردیم، و یا کشته می شویم و شربت شهادت را با افتخار می نوشیم، هر کدام پیش آید، خوش آید که مایه افتخار است و روشنی چشم ما و به هر صورت شکست در قاموس ما راه ندارد.

اما به عکس «ما در مورد شما یکی از دو بدبختی، تیره روزی و بلا- و مصیبت را انتظار می کشیم، یا در این جهان و جهان دیگر به مجازات الهی گرفتار می شوید، و یا به دست ما خوار و نابود خواهید شد» (وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بَأْيَدِنَا).

«حال که چنین است شما انتظار بکشید، و ما هم با شما انتظار می کشیم»

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۴]

(فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ).

شما در انتظار خوشبختی ما باشید و ما هم در انتظار بدبختی شما نشسته ایم!

سوره التوبه(۹): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - قرآن در اینجا به قسمتی دیگر از نشانه های منافقان و نتیجه و سرانجام کار آنها اشاره کرده و روشن می سازد که چگونه اعمال آنها بی روح و بی اثر است و هیچ گونه بهره ای از آن عایدشان نمی شود، و از آنجا که در میان اعمال نیک، انفاق در راه خدا و نماز (پیوند خلق با خالق) موقعیت خاصی دارد، مخصوصاً انگشت روی این دو قسمت گذارده است.

نخست می گوید: ای پیامبر! «به آنها بگو: شما چه از روی اراده و اختیار در راه خدا انفاق کنید و چه از روی کراهت و اجبار (و ملاحظات شخصی و اجتماعی) در هر حال از شما پذیرفته نخواهد شد» (قُلْ أَنْفَقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ).

سپس به دلیل آن اشاره کرده، می فرماید: «زیرا شما گروه فاسقی بودید» (إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ). نیتهایتان آلوده، و اعمالتان ناپاک، و قلبتان تاریک است، و خدا تنها عملی را می پذیرد که پاک باشد و از شخصی پاک و با تقوا سرزند.

سوره التوبه(۹): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - در این آیه بار دیگر دلیل عدم قبول انفاقات آنها را توضیح داده، می گوید: «و هیچ چیز مانع قبول انفاقات آنها نشده جز این که آنها به خدا و پیامبرش کافر شده اند» و هر عملی توأم با ایمان با خدا و توحید نبوده باشد در پیشگاه خدا مقبول نیست (وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقَبَّلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ).

پس از ذکر عدم قبول انفاقهای مالی آنها به وضع عبادات آنان اشاره کرده می گوید: «آنها نماز را به جا نمی آورند مگر از روی کسالت و با ناراحتی و سنگینی» (وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى).

همان گونه که «انفاق نمی کنند مگر از روی کراهت و اجبار» (وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ).

در حقیقت به دو دلیل انفاقهای آنها پذیرفته نمی شود یکی به دلیل آن که از روی کفر و عدم ایمان سر می زند، و دیگر این که از روی کراهت و اجبار است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۵]

همچنین به دو علت نماز آنها پذیرفته نیست نخست به علت کفر، و دیگر به خاطر آنکه از روی کسالت و کراهت انجام می گیرد.

سوره التوبه(۹): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - در این آیه روی سخن را به پیامبر کرده، می گوید: «فزونى اموال و اولاد آنها نباید تو را در شگفتی فرو برد» و فکر کنی که آنها با این که منافقند چگونه مشمول این همه مواهب الهی واقع شده اند (فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ).

چرا که اینها به ظاهر برای آنها نعمت است اما در حقیقت «خدا می خواهد به این وسیله آنان را در زندگی دنیا معذب کند، و به خاطر دل بستگی فوق العاده به این امور در حال کفر و بی ایمانی بمیرند» (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ تَزَهَّقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ).

در واقع آنها از دو راه به وسیله این اموال و اولاد (نیروی اقتصادی و انسانی) معذب می شوند: نخست این که این گونه افراد معمولاً فرزندان ناصالح و اموالی بی برکت دارند که مایه درد و رنجشان در زندگی دنیاست، شب و روز باید برای فرزندان که مایه ننگ و ناراحتی هستند، تلاش کنند، و برای حفظ اموالی که از طریق گناه به دست آورده اند جان بکنند، و از طرف دیگر چون به این اموال و فرزندان دل بستگی دارند و به سرای وسیع و پر نعمت آخرت و جهان پس از مرگ ایمان ندارند چشم پوشی از این همه اموال برایشان مشکل است تا آنجا که ایمانشان را روی آنها گذاشته و با کفر از دنیا می روند، و به سخت ترین وضعی جان می دهند؟

مال و فرزند اگر پاک و صالح باشد موهبت است و سعادت و مایه رفاه و آسایش و اگر ناپاک و ناصالح باشد رنج و عذاب الیم است.

سوره التوبه(۹): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - نشانه دیگری از منافقان! در اینجا یکی دیگر از اعمال و حالات منافقان به روشنی ترسیم شده است می گوید: «آنها به خدا سوگند یاد می کنند که از شما هستند» (وَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ).

«در حالی که نه از شما هستند (و نه در چیزی با شما موافقند) بلکه آنها گروهی هستند که فوق العاده می ترسند» و از شدت ترس کفر را پنهان کرده اظهار ایمان می کنند مبادا گرفتار شوند (وَ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَ لَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۶]

سوره التوبه(۹): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - در این آیه شدت بغض و عداوت و نفرت آنها را از مؤمنان در عبارتی کوتاه اما بسیار رسا و گویا منعکس کرده، می گوید: «آنها چنان هستند که اگر پناهگاهی (همانند یک دژ محکم) بیابند، یا دسترسی به غارهایی در کوهها داشته باشند، یا بتوانند راهی در زیر زمین پیدا کنند، با سرعت هر چه بیشتر به سوی آن می شتابند» تا از شما دور شوند و بتوانند کینه و عداوت خود را آشکار سازند (لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مَدَّخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَ هُمْ يَجْمَعُونَ).

این یکی از رساترین تعبیراتی است که قرآن در باره ترس و وحشت منافقان و یا بغض و نفرت آنان بیان کرده که آنها اگر در کوهها و حتی زیر و روی زمین راه فراری پیدا کنند از ترس یا عداوت از شما دور می شوند ولی چون قوم و قبیله و اموال و ثروتی در محیط شما دارند مجبورند دندان بر جگر بگذارند و بمانند!

سوره التوبه(۹): آیه ۵۸

اشاره

(آیه ۵۸)

شأن نزول:

نقل شده که: پیامبر صلی الله علیه و آله مشغول تقسیم اموالی (از غنائم یا مانند آن) بود که یکی از طایفه «بنی تمیم» فرا رسید، صدا زد: ای رسول خدا! عدالت کن! پیامبر فرمود: وای بر تو اگر من عدالت نکنم چه کسی عدالت خواهد کرد؟! در این هنگام این آیه و آیه بعد نازل شد و به این گونه افراد اندرز داد.

تفسیر:

خودخواهان بی منطق: در این آیه به یکی از حالات منافقان اشاره شده و آن این که آنها هرگز راضی به حق خود نیستند.

هر کس جیب آنها را پر کند عادل است و از او راضی هستند و هر کس به خاطر رعایت عدالت حق دیگران را به آنها نبخشد ظالم و از او ناراضی می شوند.

لذا می گوید: «بعضی از آنها در تقسیم صدقات به تو عیب می گیرند» و می گویند عدالت را رعایت نکردی (وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمُكَ فِي الصَّدَقَاتِ).

اما در حقیقت چنین است که آنها به منافع خویش می نگرند «اگر سهمی به آنها داده شود راضیند و خوشحال» و تو را معجری عدالت می دانند هر چند استحقاق نداشته باشند (فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا).

«و اگر چیزی از آن به آنها داده نشود خشمگین می شوند» و تو را متهم به بی عدالتی می کنند (وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۷]

ص: ۲۸۵۶

(آیه ۵۹) - «ولی اگر آنها (به حق خود راضی باشند و) به آنچه خدا و پیامبرش در اختیار آنها گذارده رضایت دهند و بگویند همین برای ما کافی است و اگر هم نیاز بیشتری داریم خدا و پیامبر از فضل خود به زودی به ما می بخشند ما تنها رضای خدا را می طلبیم» و از او می خواهیم که ما را از اموال مردم بی نیاز سازد، اگر آنها چنین کنند به سود آنهاست (وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ).

اشاره

(آیه ۶۰) - مصارف زکات و ریزه کاریهای آن: در تاریخ اسلام دو دوران مشخص دیده می شود، دوران مکه که همت پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان در آن مصروف تعلیم و تربیت نفرات و آموزش و تبلیغ می شد، و دوران مدینه که پیامبر صلی الله علیه و آله در آن دست به تشکیل «حکومت اسلامی» و پیاده کردن و اجرای تعلیمات اسلام، از طریق این حکومت صالح زد.

بدون شک یکی از ابتدایی و ضروری ترین مسأله، به هنگام تشکیل حکومت، تشکیل «بیت المال» است که به وسیله آن نیازهای اقتصادی حکومت برآورده شود.

به همین دلیل یکی از نخستین کارهایی که پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه انجام داد تشکیل بیت المال بود که یکی از منابع آن را «زکات» تشکیل می داد، و طبق مشهور این حکم در سال دوم هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله تشریح شد.

به هر حال آیه مورد بحث به روشنی مصارف واقعی زکات را بیان کرده و آن را در هشت مصرف خلاصه می کند:

۱- «فقرا» نخست می گوید: «صدقات و زکات برای فقیران است» (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ).

۲- «مساکین» (وَالْمَسَاكِينِ).

۳- «عاملان و جمع آوری کنندگان زکات» (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا).

این گروه در حقیقت کارمندان و کارکنانی هستند که برای جمع آوری زکات و اداره بیت المال اسلام تلاش و کوشش می کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۸]

۴- «و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می شود» (وَ الْمُؤَلَّفَهُ قُلُوبُهُمْ).

آنها کسانی هستند که انگیزه معنوی نیرومندی برای پیشبرد اهداف اسلامی ندارند، و با تشویق مالی می توان تألیف قلب، و جلب محبت آنان نمود، و در مباحث فقهی گفته شده که آیه مفهوم وسیعی دارد که کفار و غیر مسلمانان را شامل می شود.

۵- «در راه آزاد ساختن بردگان» (وَ فِي الرُّقَابِ).

یعنی سهمی از زکات، تخصیص به مبارزه با بردگی، و پایان دادن به این موضوع ضد انسانی، و «آزادی تدریجی بردگان» داده می شود.

۶- «اداء دین بدهکاران» و آنها که بدون جرم و تقصیر زیر بار بدهکاری مانده و از ادای آن عاجز شده اند (وَ الْغَارِمِينَ).

۷- «و در راه خدا» (وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ).

۸- «وامانندگان در راه» (وَ ابْنِ السَّبِيلِ).

یعنی مسافرانی که بر اثر علّتی در راه مانده، و زاد و توشه و مرکب کافی برای رسیدن به مقصد ندارند، هر چند افراد فقیر و بی بضاعتی نیستند.

در پایان آیه به عنوان تأکید روی مصارف گذشته، می فرماید: «این فریضه الهی است» (فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ).

و بدون شک این فریضه، حساب شده، و کاملاً دقیق، و جامع مصلحت فرد و اجتماع است، زیرا «خداوند دانا و حکیم است» (وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

نکته ها:

۱- فرق میان «فقیر» و «مسکین»:

به نظر می رسد که «فقیر» به معنی کسی است که در زندگی خود کمبود مالی دارد، هر چند مشغول کسب و کاری باشد و هرگز از کسی سؤال نکند، اما «مسکین» کسی است که نیازش شدیدتر است و دستش از کار کوتاه است، و به همین جهت از این و آن سؤال می کند.

۲- تقسیم زکات به هشت قسمت مساوی:

اکثریت قاطع فقها براینند که اصناف هشتگانه فوق مواردی است که صرف زکات در آنها مجاز است، و تقسیم کردن در آن واجب نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۹]

ص: ۲۸۵۸

اما چگونگی مصرف آن در این مصرف هشتگانه بستگی به ضرورت‌های اجتماعی از یکسو، و نظر حکومت اسلامی از سوی دیگر دارد.

۳- نقش زکات در اسلام:

با توجه به این که اسلام به عنوان یک «آیین جامع» که تمام نیازمندیهای مادی و معنوی در آن پیش بینی شده، و از همان عصر پیامبر صلی الله علیه و آله، با تأسیس حکومت همراه بود، و توجه خاصی به حمایت از محرومان و مبارزه با فاصله طبقاتی دارد، روشن می شود که نقش بیت المال، و زکات از مهمترین نقشهاست.

شک نیست که هر جامعه ای دارای افرادی از کار افتاده، بیمار، یتیمان بی سرپرست، معلولین، و امثال آنها می باشد که باید مورد حمایت قرار گیرند.

و نیز برای حفظ موجودیت خود در برابر هجوم دشمن، نیاز به سربازان مجاهدی دارد که هزینه آنها از طرف حکومت پرداخت می شود.

به همین دلیل در اسلام مسأله زکات که در حقیقت یک نوع «مالیات بر درآمد و تولید» و «مالیات بر ثروت راكد» محسوب می شود، از اهمیت خاصی برخوردار است، تا آنجا که در ردیف مهمترین عبادات قرار گرفته، و در بسیاری از موارد با نماز همراه ذکر شده، و حتی شرط قبولی نماز شمرده شده است!

سوره التوبه(۹): آیه ۶۱

اشاره

(آیه ۶۱)

شأن نزول:

در مورد نزول این آیه گفته اند: این آیه در باره گروهی از منافقان نازل شده، که دور هم نشسته بودند و سخنان ناهنجار، در باره پیامبر صلی الله علیه و آله می گفتند، یکی از آنان گفت: این کار را نکنید، زیرا، می ترسیم به گوش محمد برسد، و او به ما بد بگوید (و مردم را بر ضد ما بشوراند).

یکی از آنان که نامش «جلاس» بود گفت: مهم نیست، ما هر چه بخواهیم می گوئیم، و اگر به گوش او رسید نزد وی می رویم، و انکار می کنیم، و او از ما می پذیرد، زیرا محمد صلی الله علیه و آله آدم خوش باور و دهن بینی است، و هر کس هر چه بگوید قبول می کند، در این هنگام آیه نازل شد و به آنها پاسخ گفت.

این حسن است نه عیب! در این آیه همان گونه که از مضمون آن استفاده می شود سخن از فرد یا افرادی در میان است که پیامبر صلی الله علیه و آله را با گفته های

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۲۸۵۹

خود آزار می دادند آیه می گوید: «از آنها کسانی هستند که پیامبر را آزار می دهند و می گویند: او آدم خوش باوری است!» (و مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ).

آنها در حقیقت یکی از نقاط قوت پیامبر صلی الله علیه و آله را که وجود آن در یک رهبر کاملاً لازم است، به عنوان نقطه ضعف نشان می دادند.

لذا قرآن بلافاصله اضافه می کند که: «به آنها بگو: اگر پیامبر گوش به سخنان شما فرا می دهد (و عذرتان را می پذیرد، و به گمان شما یک آدم گوشی است) این به نفع شماست!» (قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ).

زیرا از این طریق آبروی شما را حفظ کرده، و شخصیتتان را خرد نمی کند عواطف شما را جریحه دار نمی سازد، و برای حفظ محبت و اتحاد و وحدت شما از این طریق کوشش می کند، در حالی که اگر او فوراً پرده ها را بالا می زد، و دروغگویان را رسوا می کرد، در دسر فراوانی برای شما فراهم می آمد.

سپس برای این که عیب جویان از این سخن سوء استفاده نکنند، و آن را دستاویز قرار ندهند، چنین اضافه می کند: «او به خدا و فرمانهای او ایمان دارد، و به سخنان مؤمنان راستین گوش فرا می دهد، و آن را می پذیرد و به آن ترتیب اثر می دهد» (يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ).

یعنی در واقع پیامبر صلی الله علیه و آله دو گونه برنامه دارد: یکی برنامه حفظ ظاهر و جلوگیری از پرده دری، و دیگری در مرحله عمل، در مرحله اول به سخنان همه گوش فرا می دهد، و ظاهراً انکار نمی کند، ولی در مقام عمل تنها توجه او به فرمانهای خدا و پیشنهادها و سخنان مؤمنان راستین است، و یک رهبر واقع بین باید چنین باشد، و تأمین منافع جامعه جز از این راه ممکن نیست لذا بلافاصله می فرماید: «او رحمت برای مؤمنان شماست» (وَ رَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ).

تنها چیزی که در اینجا باقی می ماند این است که نباید آنها که پیامبر صلی الله علیه و آله را با این سخنان خود ناراحت می کنند و از او عیب جویی می نمایند، تصور کنند که بدون مجازات خواهند ماند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۱]

لذا در پایان آیه می فرماید: «آنها که به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ آزار می رسانند عذابی دردناک دارند» (وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

سوره التوبه (۹): آیه ۶۲

اشاره

(آیه ۶۲)

شأن نزول:

جمعی از مفسران شأن نزولی برای این آیه و آیه بعد نقل کرده اند و آن این که: هنگامی که در نکوهش تخلف کنندگان از غزوه تبوک آیاتی نازل شد یکی از منافقان گفت: به خدا سوگند این گروه نیکان و اشراف ما هستند، اگر آنچه را «محمد» در باره آنها می گوید راست باشد، اینها از چهارپایان هم بدترند، یکی از مسلمانان این سخن را شنید و گفت: به خدا آنچه او می گوید حق است، و تو از چهارپا بدتری! این سخن به گوش پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رسید به دنبال آن مرد منافق فرستاد و از او پرسید: چرا چنین گفتی، او سوگند یاد کرد که چنین سخنی نگفته است آن مرد مؤمن، گفت: خداوندا خودت راستگو را تصدیق، و دروغگو را تکذیب فرما.

این دو آیه نازل شد و وضع آنها را مشخص ساخت.

تفسیر:

قیافه حق به جانب منافقان! یکی از نشانه های منافقان و اعمال زشت و شوم آنها که قرآن کراراً به آن اشاره کرده، این است که آنها برای پوشاندن چهره خود بسیاری از خلافکاریهای خود را انکار می کردند و با توسل به سوگندهای دروغین می خواستند مردم را فریب داده و از خود راضی کنند. در این آیه و آیه بعد قرآن مجید پرده از روی این عمل زشت برداشته و مسلمانان را آگاه می سازد که تحت تأثیر این گونه سوگندهای دروغین قرار نگیرند.

نخست می گوید: «آنها برای شما سوگند به خدا یاد می کنند تا شما را راضی کنند» (يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ).

روشن است که هدف آنها از این سوگندها، بیان حقیقت نیست. بلکه می خواهند با فریب و نیرنگ چهره واقعیات را در نظرتان دگرگون جلوه دهند، و به مقاصد خود برسند. لذا قرآن می گوید: «اگر آنها راست می گویند و ایمان دارند، شایسته تر این است که خدا و پیامبرش را راضی کنند!» (وَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ).

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۲]

سوره التوبه(۹): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - در این آیه این گونه افراد منافق را شدیداً تهدید می کند، و می گوید: «مگر نمی دانند کسی که با خدا و رسولش دشمنی و مخالفت کند برای او آتش دوزخ است که جاودانه در آن می ماند» (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا).

سپس برای تأکید اضافه می کند: «این رسوایی و ذلت بزرگی است» (ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ).

سوره التوبه(۹): آیه ۶۴

اشاره

(آیه ۶۴)

شأن نزول:

در باره نزول این آیه و دو آیه بعد چنین نقل شده: گروهی از منافقان در یک جلسه سرّی، برای قتل پیامبر توطئه کردند که پس از مراجعت از جنگ تبوک در یکی از گردنه های سر راه به صورت ناشناس کمین کرده، شتر پیامبر صلی الله علیه و آله را رم دهند، و حضرت را به قتل برسانند.

خداوند پیامبرش را از این نقشه آگاه ساخت، و او دستور داد جمعی از مسلمانان مراقب باشند، و آنها را متفرق سازند.

تفسیر:

برنامه خطرناک دیگری از منافقان: از این آیه چنین استفاده می شود که خداوند برای دفع خطر منافقان از پیامبر، گهگاه پرده از روی اسرار آنها برمی داشت، و آنان را به مسلمانان معرفی می کرد، تا به هوش باشند و آنها نیز دست و پای خود را جمع کنند، روی این جهت غالباً آنان در یک حالت ترس و وحشت به سر می بردند، قرآن به این وضع اشاره کرده، می گوید: «منافقان می ترسند که بر ضد آنها سوره ای نازل شود، و آنان را به آنچه در دل دارند آگاه سازد» (يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُبَيِّنُ لَهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ).

ولی عجیب این که بر اثر شدت لجاجت و دشمنی باز هم دست از استهزاء و تمسخر نسبت به کارهای پیامبر صلی الله علیه و آله بر نمی داشتند، لذا خداوند در پایان آیه به پیامبرش می گوید: «به آنها بگو: هر چه می خواهید استهزاء کنید، اما بدانید خدا آنچه را از آن بیم دارید آشکار می سازد» و شما را رسوا می کند! (قُلِ اسْتَهْزَؤْا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - در این آیه به یکی دیگر از برنامه های منافقان اشاره کرده،

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۳]

ص: ۲۸۶۲

می گوید: «اگر از آنها بررسی (که چرا چنین سخن نادرستی را گفته اند، و یا چنین کار خلافی را انجام داده اند) می گویند: ما مزاح و شوخی می کردیم و در واقع قصد و غرضی نداشتیم!» (وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ).

منافقان امروز و منافقان هر زمان که برنامه های یکنواختی دارند از این روش بهره برداری فراوان می کنند، حتی گاه می شود جدی ترین مطالب را در لباس مزاحها و شوخیهای ساده مطرح کنند، اگر به هدفشان رسیدند چه بهتر، و الا با عنوان کردن شوخی و مزاح می خواهند از چنگال مجازات فرار کنند.

اما قرآن با تعبیری قاطع و کوبنده، به آنها پاسخ می گوید، و به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد که «به آنها بگو: آیا خدا، و آیات او، و رسولش، را مسخره می کنید و به شوخی می گیرید؟! (قُلْ أ بِاللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤْنَ).

یعنی آیا با همه چیز می توان شوخی کرد، حتی با خدا و پیامبر و آیات قرآن! آیا مسأله رم دادن شتر، و سقوط پیامبر صلی الله علیه و آله از آن گردنه خطرناک، چیزی است که بتوان زیر نقاب شوخی آن را پوشاند؟

سوره التوبه(۹): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - سپس به پیامبر دستور می دهد صریحا به این منافقان بگو: «دست از این عذرهای واهی و دروغین بردارید» (لَا تَعْتَدُوا).

چرا که «شما بعد از ایمان راه کفر پیش گرفتید» (قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ).

این تعبیر نشان می دهد که گروه بالا از آغاز در صف منافقان نبودند، بلکه در صف مؤمنان ضعیف الایمان بودند و پس از ماجرای فوق راه کفر پیش گرفتند.

سر انجام، آیه را با این جمله پایان می دهد که: «اگر ما گروهی از شما را ببخشیم گروه دیگری را به خاطر این که مجرم بودند، مجازات خواهیم کرد» (إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَهُ بِآئِهِمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ).

این که می گوید گروهی را مجازات می کنیم به خاطر جرم و گناهشان، دلیل بر آن است که «گروه مورد عفو» افرادی هستند که آثار جرم و گناه را با آب توبه از وجود خود شسته اند.

سوره التوبه(۹): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - نشانه های منافقان: در این آیه اشاره به یک مطلب کلی می کند

و آن این که ممکن است روح نفاق به اشکال مختلف ظاهر شود، مخصوصاً خودنمایی، روح نفاق در یک «مرد» با یک «زن» ممکن است متفاوت باشد، اما نباید فریب تغییر چهره های نفاق را در میان منافقان خورد.

لذا می گوید: «مردان منافق و زنان منافق همه از یک قماشند» (الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ).

سپس به ذکر پنج صفت از اوصاف آنان می پردازد.

اول و دوم: «آنها مردم را به منکرات تشویق، و از نیکیها باز می دارند» (يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ).

یعنی درست برعکس برنامه مؤمنان راستین که دائماً از طریق «امر به معروف» و «نهی از منکر» در اصلاح جامعه و پیراستن آن از آلودگی و فساد کوشش دارند، منافقان دائماً سعی می کنند که فساد همه جا را بگیرد، و معروف و نیکی از جامعه برچیده شود.

سوم: آنها «دستهایشان را می بندند» (وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ). نه در راه خدا انفاق می کنند، نه به کمک محرومان می شتابند، و نه خویشاوند و آشنا را کمک مالی آنها بهره می گیرند.

روشن است آنها چون ایمان به آخرت و نتایج و پاداش «انفاق» ندارند، در بذل اموال سخت بخیلند.

چهارم: تمام اعمال و گفتار و رفتارشان نشان می دهد که «آنها خدا را فراموش کرده اند (و نیز وضع زندگی آنها نشان می دهد که) خدا هم آنها را از برکات و توفیقات و مواهب خود فراموش نموده» (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ). یعنی با آنها معامله فراموشی کرده است و آثار این دو فراموشی در تمام زندگی آنان آشکار است.

پنجم: این که «منافقان فاسقند و بیرون از دایره اطاعت فرمان خدا» (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ).

آنچه در آیه فوق در باره صفات مشترک منافقان گفته شد در هر عصر و زمانی دیده می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۵]

ص: ۲۸۶۴

(آیه ۶۸) - در این آیه مجازات شدید و دردناک آنها، بیان شده است، می فرماید: «خداوند مردان و زنان منافق و همه کفار و افراد بی ایمان را وعده آتش جهنم داده» (وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ).

همان آتش سوزانی که: «جاودانه در آن خواهند ماند» (خَالِدِينَ فِيهَا).

و «همین یک مجازات (که تمام انواع عذابها و کیفرها را در بر دارد) برای آنها کافی است» (هِيَ حَسْبُهُمْ).

و به تعبیر دیگر آنها نیاز به هیچ مجازات دیگری ندارند، زیرا در دوزخ همه نوع عذاب جسمانی و روحانی وجود دارد.

و در پایان آیه اضافه می کند: «خداوند آنها را از رحمت خود دور ساخته و عذاب همیشگی نصیبشان نموده است» (وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ).

بلکه این دوری از خداوند، خود بزرگترین عذاب و دردناکترین کیفر برای آنها محسوب می شود.

(آیه ۶۹) - تکرار تاریخ و درس عبرت! این آیه برای بیدار ساختن این گروه از منافقان، آینه تاریخ را پیش روی آنها می گذارد، و با مقایسه زندگی آنان با منافقان و گردنکشان پیشین، عبرت انگیزترین درسها را به آنها می دهد، و می گوید: «شما همانند منافقان پیشین هستید»، و همان مسیر و برنامه و سرنوشت شوم را تعقیب می کنید (كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ).

«همانها که از نظر نیرو از شما قویتر، و از نظر اموال و فرزندان از شما افزونتر بودند» (كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا).

«آنها از نصیب و بهره خود در دنیا، در طریق شهوات و آلودگی و گناه و فساد و تبهکاری، بهره گرفتند، شما منافقان این امت نیز از نصیب و بهره خود همان گونه که منافقان پیشین بهره گرفته بودند، بهره برداری کردید» (فَاسِيَّتُمْ تَمَتَّعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ).

سپس می گوید: «شما در کفر و نفاق و سخریه و استهزاء مؤمنان، فرو رفتید، همان گونه که آنها در این امور فرو رفتند» (وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا).

سر انجام پایان کار منافقان پیشین را برای هشدار به گروه منافقان معاصر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُم مَنَافِقَانِ جَهَانَ، با دو جمله بیان می کند:

نخست این که: «آنها کسانی هستند که همه اعمالشان در دنیا و آخرت بر باد رفته و می رود، و هیچ نتیجه مثبتی از آن عائدشان نمی گردد» (أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ).

دیگر این که: «آنها زیانکاران حقیقی، و خسران یافتگان واقعی هستند» (وَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ).

آنها ممکن است استفاده های «موقت» و «محدودی» از اعمال نفاق آمیز خود ببرند، ولی اگر درست بنگریم می بینیم نه در زندگی این دنیا از این رهگذر طرفی می بندند، و نه در جهان دیگر بهره ای دارند.

سوره التوبه(۹): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - در این آیه روی سخن را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُم مَنَافِقَانِ جَهَانَ، به عنوان استفهام انکاری چنین می گوید: «آیا این گروه منافق از سرنوشت امتهای پیشین، قوم نوح، و عاد، و ثمود، و قوم ابراهیم، و اصحاب مدین (قوم شعیب) و شهرهای ویران شده قوم لوط با خبر نشدند» (أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ).

اینها ماجراهای تکان دهنده ای است که مطالعه و بررسی آن هر انسانی را که کمترین احساس در قلب او باشد تکان می دهد.

هر چند خداوند آنها را هیچ گاه از لطف خود محروم نساخت، «و پیامبرانشان با دلایل روشن برای هدایت آنان به سویشان آمدند» (أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ).

ولی آنها به هیچ یک از مواعظ و اندرزهای این مردان الهی گوش فرادادند و برای زحمات طاقت فرسایشان در راه روشنگری خلق خدا ارجی ننهادند.

«بنابراین هرگز خداوند به آنها ستم نکرد، این خودشان بودند که به خویشان ستم روا داشتند!» (فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - نشانه های مؤمنان راستین: در آیات گذشته علائم و جهات مشترک مردان و زنان منافق در پنج قسمت مطرح گردید.

در آیه مورد بحث علائم و نشانه های مردان و زنان با ایمان بیان شده است که آن هم در پنج قسمت خلاصه می شود.

آیه از اینجا شروع می شود که می فرماید: «مردان و زنان با ایمان دوست و ولی و یار و یاور یکدیگرند» (وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ).

پس از بیان این اصل کلی به شرح جزئیات صفات مؤمنان می پردازد:

۱- نخست می گوید: «آنها مردم را به نیکی ها دعوت می کند» (يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ).

۲- «مردم را از زشتیها و بدیها و منکرات باز می دارند» (وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ).

۳- آنها به عکس منافقان که خدا را فراموش کرده بودند «نماز را برپا می دارند» (وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ). و به یاد خدا هستند و با یاد و ذکر او، دل را روشن، و عقل را بیدار و آگاه می دارند.

۴- آنها بر خلاف منافقان که افرادی ممسک و بخیل هستند بخشی از اموال خویش را در راه خدا، و حمایت خلق خدا، و برای بازسازی جامعه، انفاق می نمایند «و زکات اموال خویش را می پردازد» (وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ).

۵- منافقان فاسقند و سرکش، و خارج از تحت فرمان حق، اما مؤمنان «اطاعت فرمان خدا و پیامبر او می کنند» (وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ).

در پایان این آیه اشاره به نخستین امتیاز مؤمنان از نظر نتیجه و پاداش کرده، می گوید: «خداوند آنها را به زودی مشمول رحمت خویش می گرداند» (أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ).

شک نیست که وعده رحمت به مؤمنان از طرف خداوند، از هر نظر قطعی و اطمینان بخش است، چرا که «خداوند توانا و حکیم است» (إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

نه بدون علت وعده می دهد، و نه هنگامی که وعده داد، از انجام آن عاجز می ماند.

سوره التوبه (۹): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - این آیه قسمتی از این رحمت واسعه الهی را که شامل حال افراد با ایمان می شود، در دو جنبه «مادی» و «معنوی» شرح می دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۸]

نخست می فرماید: «خداوند به مردان و زنان با ایمان باغهایی از بهشت وعده داده است که از زیر درختانش نهرها جریان دارد» (وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ).

از ویژگیهای این نعمت بزرگ این است که زوال و جدایی در آن راه ندارد و «آنان جاودانه در آن می مانند» (خَالِدِينَ فِيهَا).

دیگر از مواهب الهی به آنها این است که خداوند «مسکنهای پاکیزه و منزلگاههای مرفه در قلب بهشت عدن در اختیار آنها می گذارد» (و مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ).

از احادیث اسلامی چنین استفاده می شود که «جَنّاتِ عدن» باغهای مخصوصی است از بهشت که پیامبر صلی الله علیه و آله و جمعی از خاصان پیروان او در آنها مستقر خواهند شد.

سپس اشاره به نعمت و پاداش معنوی آنها کرده، می فرماید: «رضایت و خشنودی خدا (که نصیب این مؤمنان راستین می شود) از همه برتر و بزرگتر است» (و رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ).

هیچ کس نمی تواند آن لذت معنوی و روحانی را که به یک انسان به خاطر توجه رضایت و خشنودی خدا از او، دست می دهد، توصیف کند.

و در پایان آیه اشاره به تمام این نعمتهای مادی و معنوی کرده، می گوید: «این پیروزی بزرگی است» (ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ).

سوره التوبه(۹): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - پیکار با کفار و منافقان: سرانجام در این آیه دستور به شدت عمل در برابر کفار و منافقان داده، می گوید: «ای پیامبر! با کافران و منافقان جهاد کن» (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ).

«و در برابر آنها روش سخت و خشنی در پیش گیر» (وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ).

این مجازات آنها در دنیاست، و در آخرت «جایگاهشان دوزخ است که بدترین سرنوشت و جایگاه است» (وَأُولَئِكَ فِي جَهَنَّمَ وَالْمَصِيرُ).

البته طرز جهاد در برابر «کفار» جهاد همه جانبه، و مخصوصا جهاد مسلحانه

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۹]

است. و منظور از جهاد با منافقان انواع و اشکال دیگر مبارزه غیر از مبارزه مسلحانه است، مانند مذمت و توبیخ و تهدید و رسوا ساختن آنها، و شاید جمله «وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ» اشاره به همین معنی باشد.

سوره التوبه(۹): آیه ۷۴

اشاره

(آیه ۷۴)

شأن نزول:

در باره شأن نزول این آیه روایات مختلفی نقل شده که همه آنها نشان می دهد بعضی از منافقان، مطالب زننده ای در باره اسلام و پیامبر صلی الله علیه و آله گفته بودند و پس از فاش شدن اسرارشان سوگند دروغ یاد کردند که چیزی نگفته اند و همچنین توطئه ای بر ضد پیامبر صلی الله علیه و آله چیده بودند که خنثی گردید.

تفسیر:

توطئه خطرناک! در این آیه پرده از روی یکی دیگر از اعمال منافقان برداشته شده و آن این که: هنگامی که می بینند اسرارشان فاش شده واقعیات را انکار می کنند و حتی برای اثبات گفتار خود به قسمهای دروغین متوسل می شوند.

نخست می گوید: «منافقان سوگند یاد می کنند که چنان مطالبی را در باره پیامبر نگفته اند» (يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا).

در حالی که: «اینها بطور مسلم سخنان کفرآمیزی گفته اند» (وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ). و به این جهت «پس از قبول و اظهار اسلام راه کفر را پیش گرفته اند» (وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ).

البته آنان از آغاز مسلمان نبودند که کافر شوند بلکه تنها اظهار اسلام می کردند، بنابراین همین اسلام ظاهری و صوری را نیز با اظهار کفر درهم شکستند.

و از آن بالاتر «آنها تصمیم خطرناکی داشتند که به آن نرسیدند» (وَ هُمَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا).

و آن توطئه برای نابودی پیامبر و یا فعالیتهایی است که برای به هم ریختن سازمان جامعه اسلامی، و تولید فساد و نفاق و شکاف، انجام می دادند، که هرگز به هدف نهایی منتهی نشد.

در جمله بعد برای این که زشتی و وقاحت فعالیتهای منافقان و نمک شناسی آنها کاملاً آشکار شود اضافه می کند: آنها در واقع خلافی از پیامبر ندیده بودند و هیچ لطمه ای از ناحیه اسلام بر آنان وارد نشده بود، بلکه به عکس در پرتو

حکومت اسلام به انواع نعمتهای مادی و معنوی رسیده بودند، بنابراین «آنها در حقیقت انتقام نعمتهایی را می گرفتند خداوند و پیامبر با فضل و کرم خود تا سر حد استغنا به آنها داده بودند» (وَ مَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ).

سپس آنچنان که سیره قرآن است راه بازگشت را به روی آنان گشوده، می گوید: «اگر آنان توبه کنند برای آنها بهتر است» (فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ).

و این نشانه واقع بینی اسلام و اهتمام به امر تربیت، و مبارزه با هر گونه سختگیری و شدت عمل نابجاست، که حتی راه آشتی و توبه را به روی منافقانی که توطئه برای نابودی پیامبر کردند و سخنان کفرآمیز و توهینهای زننده داشتند باز گذارده.

در عین حال برای این که آنها این نرمش را دلیل بر ضعف نگیرند، به آنها هشدار می دهد که: «اگر به روش خود ادامه دهند، و از توبه روی برگردانند، خداوند در دنیا و آخرت آنان را به مجازات دردناکی کیفر خواهد داد» (وَ إِنْ يَتَوَلَّوْا يَعَذَّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ).

و اگر می پندارند کسی در برابر مجازات الهی ممکن است به کمک آنان بشتابد سخت در اشتباهند، زیرا «آنها در سراسر روی زمین نه ولی و سرپرستی خواهند داشت و نه یار و یاور» (وَ مَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ).

سوره التوبه(۹): آیه ۷۵

اشاره

(آیه ۷۵)

شان نزول:

این آیه و سه آیه بعد از آن در باره یکی از انصار به نام «ثعلبه بن حاطب» نازل شده است، او که مرد فقیری بود و مرتب به مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله می آمد اصرار داشت که پیامبر صلی الله علیه و آله دعا کند تا خداوند مال فراوانی به او بدهد! پیغمبر به او فرمود: «قلیل تؤدّی شکره خیر من کثیر لا تطیقه» «مقدار کمی که حقش را بتوانی ادا کنی، بهتر از مقدار زیادی است که توانایی ادا حقش را نداشته باشی».

ولی ثعلبه دست بردار نبود و سرانجام پیامبر صلی الله علیه و آله برای او دعا کرد.

چیزی نگذشت که طبق روایتی پسر عموی ثروتمندی داشت از دنیا رفت و ثروت سرشاری به او رسید.

پس از مدتی پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور جمع آوری زکات را نزد او فرستاد، تا زکات

اموال او را بگیرد، ولی این مرد کم ظرفیت و تازه به نوا رسیده و بخیل، از پرداخت حق الهی خودداری کرد، نه تنها خودداری کرد، بلکه به اصل تشریح این حکم نیز اعتراض نمود و گفت: این حکم برادر «جزیه» است.

به هر حال هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله سخن او را شنید فرمود: یا یح ثعلبه! یا یح ثعلبه! «وای بر ثعلبه! ای وای بر ثعلبه!» و در این هنگام آیات مزبور نازل شد.

تفسیر:

منافقان کم ظرفیتند! قرآن در اینجا روی یکی دیگر از صفات زشت منافقان انگشت می گذارد و آن این است که: به هنگام ضعف و ناتوانی و فقر و پریشانی، چنان دم از ایمان می زنند که هیچ کس باور نمی کند آنها روزی در صف منافقان قرار گیرند.

اما همین که به نوایی برسند چنان دست و پای خود را گم کرده و غرق دنیاپرستی می شوند که همه عهد و پیمانهای خویش را با خدا به دست فراموشی می سپارند.

نخست می گوید: «بعضی از منافقان کسانی هستند که با خدا پیمان بسته اند که اگر از فضل و کرم خود به ما مرحمت کند قطعاً به نیازمندان کمک می کنیم و از نیکوکاران خواهیم بود» (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنُصَدِّقَنَّ وَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - ولی این سخن را تنها زمانی می گفتند که دستشان از همه چیز تهی بود «و به هنگامی که خداوند از فضل و رحمتش سرمایه هایی به آنان داد، بخل ورزیدند و سرپیچی کردند و رویگردان شدند» (فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - «این عمل و این پیمان شکنی و بخل نتیجه اش این شد که روح نفاق بطور مستمر و پایدار در دل آنان ریشه کند و تا روز قیامت و هنگامی که خدا را ملاقات می کنند ادامه یابد» (فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ).

این «به خاطر آن است که از عهدی که با خدا بستند تخلف کردند، و به خاطر آن است که مرتباً دروغ می گفتند» (بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۷۸

(آیه ۷۸) - سرانجام آنها را با این جمله مورد سرزنش و توبیخ قرار می دهد که

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۲]

ص: ۲۸۷۱

«آیا آنها نمی دانند خداوند اسرار درون آنها را می داند، و سخنان آهسته و در گوشی آنان را می شنود، و خداوند از همه غیوب و پنهانیها با خبر است؟! (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ).

سوره التوبه (۹): آیه ۷۹

اشاره

(آیه ۷۹)

شأن نزول:

روایات متعددی در شأن نزول این آیه و آیه بعد نقل شده، که از مجموع آنها چنین استفاده می شود که: پیامبر صلی الله علیه و آله تصمیم داشت لشکر اسلام را برای مقابله با دشمن (احتمالا برای جنگ تبوک) آماده سازد، و نیاز به گرفتن کمک از مردم داشت، هنگامی که نظر خود را اظهار فرمود، کسانی که توانایی داشتند مقدار قابل ملاحظه ای به عنوان زکات یا کمک بلاعوض به ارتش اسلام تقدیم کردند.

ولی بعضی از کارگران کم درآمد مسلمان با تحمل کار اضافی و کشیدن آب در شب و تهیه مقداری خرما کمک ظاهرا ناچیزی به این برنامه بزرگ اسلامی نمودند.

ولی منافقان عیب جو به هر یک از این دو گروه ایراد می گرفتند: گروه اول را به عنوان ریاکار معرفی می کردند، و کسانی را که مقدار ظاهرا ناچیزی کمک نموده بودند به باد مسخره و استهزاء می گرفتند.

این آیه و آیه بعد نازل شد و شدیداً آنها را تهدید کرد و از عذاب خداوند بیم داد!

تفسیر:

کارشکنی منافقان: در اینجا اشاره به یکی دیگر از صفات عمومی منافقان شده است که آنها افرادی لجوج، بهانه جو، و ایرادگیر، و کارشکن هستند، هر کار مثبتی را، با وصله های نامناسبی تحقیر کرده، و بد جلوه می دهند.

قرآن مجید شدیداً این روش غیر انسانی آنها را نکوهش می کند، و مسلمانان را از آن آگاه می سازد، تا تحت تأثیر این گونه القائات سوء قرار نگیرند و هم منافقان بدانند که حنای آنان در جامعه اسلامی رنگی ندارد! نخست می فرماید: «آنها که به افراد نیکوکار مؤمنین در پرداختن صدقات و کمکهای صادقانه، عیب می گیرند، و مخصوصاً آنها که افراد با ایمان تنگدست را که دسترسی جز به کمکهای مختصر ندارند، مسخره می کنند، خداوند آنان را

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۳]

مسخره می کند، و عذاب دردناک در انتظار آنهاست!» (الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

منظور از جمله «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» (خداوند آنها را مسخره می کند) این است که مجازات استهزاء کنندگان را به آنها خواهد داد، و یا آن چنان با آنها رفتار می کند که همچون استهزاء شدگان تحقیر شوند!

سوره التوبه (۹): آیه ۸۰

اشاره

(آیه ۸۰) - در این آیه تأکید بیشتری روی مجازات این گروه از منافقان نموده و آخرین تهدید را ذکر می کند به این ترتیب که روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله نموده می گوید: «چه برای آنها استغفار کنی و چه نکنی، حتی اگر هفتاد بار برای آنها از خداوند طلب آمرزش نمایی هرگز خدا آنها را نمی بخشد» (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ).

«چرا که آنها خدا و پیامبرش را انکار کردند و راه کفر پیش گرفتند» و همین کفر آنها را به درّه نفاق و آثار شوم آن افکند (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ).

و روشن است هدایت خدا شامل حال کسانی می شود که در طریق حق طلبی گام بر می دارند و جویای حقیقتند، ولی «خداوند افراد فاسق و گنهکار و منافق را هدایت نمی کند» (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ).

اهمیت به کیفیت کار است نه کمیت:

این حقیقت به خوبی از آیات قرآن به دست می آید که اسلام در هیچ موردی روی «کثرت مقدار عمل» تکیه نکرده، بلکه همه جا اهمیت به «کیفیت عمل» داده است.

مهم این است که هیچ کسی از مقدار توانایی خود دریغ ندارد، سخن از بسیار و کم نیست، سخن از احساس مسئولیت و اخلاص است.

از این موضوع این حقیقت نیز روشن می شود که در یک جامعه سالم اسلامی به هنگام بروز مشکلات، همه باید احساس مسئولیت کنند، نباید چشمها تنها به متمکنان دوخته شود، چرا که اسلام متعلق به همه است، و همه باید در حفظ آن از جان و دل بکوشند.

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۴]

(آیه ۸۱) - باز هم کارشکنی منافقان: در این آیه نیز سخن همچنان پیرامون معرفی منافقان، به وسیله اعمال و رفتار و افکار آنهاست.

نخست می فرماید: «آنها که در (تبوک) از شرکت در جهاد تخلف جستند، و با عذرهای واهی در خانه های خود نشستند (و به گمان خود سلامت را بر خطرات میدان جنگ ترجیح دادند) از این عملی که بر ضد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مرتکب شدند، خوشحالند» (فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ).

«و از این که در راه خدا با مال و جان خود جهاد کنند (و به افتخارات بزرگ مجاهدان نائل گردند) کراهت داشتند» (وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ).

آنها به تخلف خودشان از شرکت در میدان جهاد قناعت نکردند، بلکه با وسوسه های شیطنی کوشش داشتند، دیگران را نیز دلسرد یا منصرف سازند «و به آنها گفتند: در این گرمای سوزان تابستان به سوی میدان نبرد حرکت نکنید» (وَ قَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ).

سپس قرآن روی سخن را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ کرده و با لحن قاطع و کوبنده ای به آنها چنین پاسخ می گوید: «به آنها بگو: آتش سوزان دوزخ از این هم گرمتر و سوزانتر است اگر بفهمند!» (قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ).

ولی افسوس که بر اثر ضعف ایمان، و عدم درک کافی، توجه ندارند که چه آتش سوزانی در انتظار آنهاست، آتشی که یک جرقه کوچکش از آتشیهای دنیا سوزنده تر است.

(آیه ۸۲) - در این آیه اشاره به این می کند که گمان این که پیروزی به دست آورده اند و با تخلف از جهاد و دلسرد کردن بعضی از مجاهدان به هدفی رسیده اند، قهقهه سر می دهند و بسیار می خندند، همان گونه که همه منافقان در هر عصر و زمان چنینند.

ولی قرآن به آنها اخطار می کند که «باید کم بخندند و بسیار بگریند» (فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَ لْيَبْكُوا كَثِيرًا).

گریه برای آینده تاریکی که در پیش دارند، گریه به خاطر این که همه پلهای

بازگشت را پشت سر خود ویران ساخته اند، و بالاخره گریه برای این که این همه استعداد و سرمایه عمر را از دست داده و رسوایی و تیره روزی و بدبختی برای خود خریده اند.

و در آخر آیه می فرماید: «این جزای اعمالی است که آنها انجام می دادند» (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - در این آیه اشاره به یکی دیگر از روشهای حساب شده و خطرناک منافقان می کند و آن این که آنها به هنگامی که کار خلافی را آشکارا انجام می دهند برای تبرئه خود ظاهراً در مقام جبران بر می آیند و با این نوسانها و اعمال ضد و نقیض، چهره اصلی خود را پنهان می دارند.

آیه می گوید: «هرگاه خداوند تو را به سوی گروهی از اینها باز گرداند و از تو اجازه بخواهند که در میدان جهاد دیگری شرکت کنند، به آنها بگو، هیچ گاه با من در هیچ جهادی شرکت نخواهید کرد، و هرگز همراه من با دشمنی نخواهید جنگید!» (فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذِنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا).

یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله باید آنها را برای همیشه مأیوس کند و روشن سازد که دیگر کسی فریبشان را نخواهد خورد.

جمله «طَائِفَةٍ مِنْهُمْ» (گروهی از ایشان) نشان می دهد که همه آنان حاضر نبودند از این طریق وارد شوند و پیشنهاد شرکت در جهاد دیگری را عرضه بدارند.

سپس دلیل عدم قبول پیشنهاد آنان را چنین بیان می کند: «شما برای نخستین بار راضی شدید که از میدان جهاد کناره گیری کنید و در خانه ها بنشینید، هم اکنون نیز به متخلفان پیوندید، و با آنها در خانه ها بنشینید» (إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - روش محکمتر در برابر منافقان: پس از آن که منافقان با تخلف صریح از شرکت در میدان جهاد پرده ها را دریدند و کارشان بر ملا شد، خداوند به پیامبرش دستور می دهد روش صریحتر و محکمتری در برابر آنها اتخاذ کند تا برای

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]

همیشه فکر نفاق و منافق گری از مغزهای دیگران برچیده شود.

لذا می فرماید: «بر هیچ یک از آنها (منافقان) که از دنیا می روند نماز مگزار!» (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا).

«و هیچ گاه در کنار قبر او برای طلب آمرزش و استغفار نایست» (وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ).

در حقیقت این یک نوع مبارزه منفی، و در عین حال مؤثر، در برابر گروه منافقان است.

و این یک برنامه مبارزه حساب شده در برابر گروه منافقان در آن زمان بود که امروز هم مسلمانان باید از روشهای مشابه آن استفاده کنند.

در پایان آیه بار دیگر دلیل این دستور را روشن می سازد و می فرماید: «این حکم به خاطر آن است که آنها به خدا و پیامبرش کافر شدند» (إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ).

«و در حالی که فاسق و مخالف فرمان خدا بودند از دنیا رفتند» (و مَاتُوا وَ هُمْ فَاسِقُونَ). نه از کرده خود پشیمان شدند و نه با آب توبه لکه های گناه را از دامان شستند.

سوره التوبه (۹): آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - در اینجا ممکن بوده است سؤالی برای ما مسلمانان مطرح شود که اگر منافقان به راستی این همه از رحمت خدا دورند پس چرا خداوند به آنها این همه محبت کرده و این همه مال و فرزند (نیروی اقتصادی و انسانی) را در اختیارشان قرار داده است.

در آیه مورد بحث روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده و پاسخ این سؤال را چنین می دهد: «اموال و فرزندانشان هیچ گاه نباید مایه اعجاب تو شود» (وَلَا تُعْجِبُكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ).

چرا که به عکس آنچه مردم ظاهر بین خیال می کنند، این اموال و فرزندان نه تنها باعث خوشوقتی آنها نیست، بلکه «خداوند می خواهد آنان را به وسیله اینها در دنیا مجازات کند، و با حال کفر جان بدهند» (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۷]

و تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ).

این آیه اشاره به این واقعیت می کند که امکانات اقتصادی و نیروهای انسانی در دست افراد ناصالح نه تنها سعادت آفرین نیست، بلکه غالباً مایه دردسر و بلا- و بدبختی است، زیرا چنین اشخاصی نه اموال خود را به مورد، مصرف می کنند و نه فرزندان سر به راه و با ایمان و تربیت یافته ای دارند، بلکه اموالشان مایه غفلت آنها از خدا و مسائل اساسی زندگی است و فرزندانشان هم در خدمت ظالمان و فاسدان قرار می گیرند.

منتها برای کسانی که ثروت و نیروی انسانی را اصیل می پندارند و چگونگی مصرف آن، برای آنها مطرح نیست، زندگانی این گونه اشخاص دورنمای دل انگیزی دارد، اما اگر به متن زندگیشان نزدیکتر شویم و به این حقیقت نیز توجه کنیم که چگونگی بهره برداری از این امکانات مطرح است تصدیق خواهیم کرد که هرگز افراد خوشبختی نیستند.

سوره التوبه(۹): آیه ۸۶

(آیه ۸۶) - در این آیه و آیه بعد باز سخن در باره منافقان است. آیه می گوید:

«هنگامی که سوره ای در باره جهاد نازل می شود و از مردم دعوت می کند که به خدا ایمان بیاورید (یعنی بر ایمان خود ثابت قدم بمانند و آن را تقویت نمایند) و همراه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در راه او جهاد کنید، در این هنگام منافقان قدرتمند که توانایی کافی از نظر جسمی و مالی برای شرکت در میدان جنگ دارند از تو اجازه می خواهند که در میدان جهاد شرکت نکنند و می گویند بگذار ما با قاعدین (آنها که از جهاد معذورند) باشیم» (وَ إِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةَ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ جَاهَدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطُّولِ مِنْهُمْ وَ قَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۸۷

(آیه ۸۷) - در این آیه قرآن آنها را با این جمله مورد ملامت و مذمت قرار می دهد که «آنها راضی شدند با متخلفان باقی بمانند» (رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ).

بعدا اضافه می کند که «اینها بر اثر گناه و نفاق به مرحله ای رسیده اند که بر قلبهایشان مهر زده شده، به همین دلیل چیزی نمی فهمند» (وَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

سوره التوبه(۹): آیه ۸۸

(آیه ۸۸) - در این آیه از گروهی که در نقطه مقابل این دسته قرار دارند و صفات و روحیات آنها، و همچنین سرانجام کارشان درست به عکس آنهاست، سخن به میان آمده.

آیه چنین می گوید: «اما پیامبر و آنها که با او ایمان آوردند با اموال و جانهای خود در راه خدا جهاد کردند» (لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ).

و سرانجام کارشان این شد که «همه نیکبها برای آنهاست» و خیرات مادی و معنوی در این جهان و جهان دیگر نصیبشان است (وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ).

«و گروه رستگاران همینها هستند» (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

از این آیه به خوبی استفاده می شود که اگر «ایمان» و «جهاد» توأم گردد هر گونه خیر و برکتی را با خود همراه خواهد داشت، و جز در سایه این دو، نه راهی به سوی فلاح و رستگاری است، و نه نصیبی از خیرات و برکات مادی و معنوی.

سوره التوبه(۹): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - در این آیه به قسمتی از پادشاهای اخروی این گروه اشاره کرده، می گوید: «خداوند باغهایی از بهشت برای آنان فراهم ساخته که از زیر درختانش نهرها جریان دارد» (أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ).

و تأکید می کند: این نعمت و موهبت عاریتی و فناپذیر نیست بلکه «جاودانه در آن می مانند» (خَالِدِينَ فِيهَا). «و این پیروزی بزرگی است» (ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ).

سوره التوبه(۹): آیه ۹۰

(آیه ۹۰) - در این آیه به تناسب بحثهای گذشته، پیرامون منافقان بهانه جو و عذر تراش اشاره به وضع دو گروه از تخلف کنندگان از جهاد شده است.

نخست می گوید: «گروهی از اعراب بادیه نشین که از شرکت در میدان جهاد واقعا معذور بودند نزد تو آمده اند تا به آنها اجازه داده شود و معاف گردند» (وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ).

و در مقابل «کسانی که به خدا و پیامبر دروغ گفتند، بدون هیچ عذری در خانه خود نشستند» و به میدان نرفتند (وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۹]

ص: ۲۸۷۸

در پایان آیه، گروه دوم را شدیداً تهدید کرده، می‌گوید: «به زودی به آن دسته از ایشان که کافر شدند عذاب دردناکی خواهد رسید» (سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

سوره التوبه(۹): آیه ۹۱

اشاره

(آیه ۹۱)

شان نزول:

چنین نقل شده که یکی از یاران با اخلاص پیامبر صلی الله علیه و آله عرض کرد: ای پیامبر خدا! من پیرمردی نابینا و ناتوانم، حتی کسی که دست مرا بگیرد و به میدان جهاد بیاورد، ندارم، آیا اگر در جهاد شرکت نکنم معذورم؟

پیامبر صلی الله علیه و آله سکوت کرد، سپس آیه نازل شد و به این گونه افراد اجازه داد.

تفسیر:

در این آیه و دو آیه بعد برای روشن ساختن وضع همه گروهها از نظر معذور بودن یا نبودن در زمینه شرکت در جهاد تقسیم بندی مشخصی شده است.

نخست می‌گوید: «کسانی که ضعیف و ناتوان هستند (بر اثر پیری و یا نقص اعضا همچون فقدان بینایی) همچنین بیماران و آنها که وسیله لازم برای شرکت در میدان جهاد در اختیار ندارند بر آنها ایرادی نیست که در این برنامه واجب اسلامی شرکت نکنند» (لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ).

این سه گروه در هر قانونی معافند، و عقل و منطق نیز معاف بودن آنها را امضا می‌کند و مسلم است که قوانین اسلامی در هیچ مورد از منطق و عقل جدا نیست.

سپس یک شرط مهم برای حکم معافی آنها بیان کرده، می‌گوید «این در صورتی است که آنها از هر گونه خیرخواهی مخلصانه در باره خدا و پیامبرش دریغ ندارند» (إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ).

و با سخن و طرز رفتار خود مجاهدان را تشویق کنند و در تضعیف روحیه دشمن و فراهم آوردن مقدمات شکست آنها کوتاهی نورزند.

بعدا برای بیان دلیل این موضوع می‌فرماید: این گونه افراد مردان نیکوکاری هستند و «برای نیکوکاران هیچ راه ملامت و سرزنش و مجازات و مؤاخذه وجود ندارد» (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ).

و در پایان آیه خدا را با دو صفت از اوصاف بزرگش به عنوان دلیل دیگری بر

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

ص: ۲۸۷۹

معاف بودن این گروه‌های سه گانه توصیف می‌کند و می‌گوید: «خداوند غفور و رحیم است» (وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

سوره التوبه(۹): آیه ۹۲

اشاره

(آیه ۹۲)

شأن نزول:

در روایات می‌خوانیم که هفت نفر از فقراى انصار خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدند و تقاضا کردند وسیله ای برای شرکت در جهاد در اختیارشان گذارده شود، اما چون پیامبر صلی الله علیه و آله وسیله ای در اختیار نداشت، جواب منفی به آنها داد، آنها با چشمهای پر از اشک از خدمتش خارج شدند و بعدا به نام «بکائون» مشهور گشتند.

تفسیر:

معذورانی که از عشق جهاد اشک می‌ریختند! در این آیه نیز به گروه چهارمی اشاره می‌کند که آنها هم از شرکت در جهاد معاف شدند، می‌گوید:

«همچنین بر آن گروه ایراد نیست که وقتی نزد تو آمدند که مرکبی برای شرکت در میدان جهاد در اختیارشان بگذاری، گفتی مرکبی در اختیار ندارم که شما را بر آن سوار کنم، ناچار از نزد تو خارج شدند در حالی که چشمهایشان اشکبار بود، و این اشک به خاطر اندوهی بود که از نداشتن وسیله برای انفاق در راه خدا سرچشمه می‌گرفت» (وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - در این آیه، حال گروه پنجم را شرح می‌دهد یعنی آنها که به هیچ وجه در پیشگاه خدا معذور نبوده و نخواهند بود، می‌فرماید: «راه مؤاخذه و مجازات تنها به روی کسانی گشوده است که از تو اجازه می‌خواهند در جهاد شرکت نکنند در حالی که امکانات کافی و وسائل لازم برای این کار در اختیار دارند و کاملاً بی‌نیازند» (إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُوكَ وَ هُمْ أَغْنِيَاءُ).

سپس اضافه می‌کند: این ننگ برای آنها بس است که «راضی شدند با افراد ناتوان و بیمار و معلول در مدینه بمانند» و از افتخار شرکت در جهاد محروم گردند (رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ).

و این کیفر نیز آنها را بس که خداوند قدرت تفکر و ادراک را از آنها به خاطر اعمال زشتشان گرفته «و بر دل‌هایشان مهر نهاده

و به همین دلیل چیزی نمی دانند»

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۱]

ص: ۲۸۸۰

(وَ طَعَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ).

از این آیه به خوبی روحیه قوی و عالی سربازان اسلام روشن می شود که چگونه افتخار جهاد و شهادت را بر هر افتخار دیگری مقدم می داشتند، و از همین جا یکی از عوامل مهم پیشرفت سریع اسلام در آن روز و عقب ماندگی امروز ما روشن می شود.

آغاز جزء یازدهم قرآن مجید

ادامه سوره توبه

سوره التوبه (۹): آیه ۹۴

اشاره

(آیه ۹۴)

شأن نزول:

بعضی از مفسران می گویند این آیه و دو آیه بعد در باره گروهی از منافقان که تعدادشان بالغ بر هشتاد نفر می شد نازل گردید زیرا به هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از تبوک بازگشت دستور داد هیچ کس با آنها مجالست نکند و سخن نگوید و آنها که خود را در فشار شدید اجتماعی دیدند در مقام عذرخواهی برآمدند، آیه نازل شد و وضع آنها را مشخص ساخت.

تفسیر:

به عذرهای و سوگندهای دروغینشان اعتنا نکنید! این سلسله از آیات همچنان پیرامون اعمال شیطانی منافقان سخن می گوید، نخست می فرماید:

«هنگامی که شما (از جنگ تبوک) به مدینه باز می گردید، منافقان به سراغ شما می آیند و عذرخواهی می کنند» (يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ).

در اینجا روی سخن را به پیامبرش به عنوان رهبر مسلمین کرده، می گوید: «به منافقان بگو: عذرخواهی نکنید، ما هرگز به سخنان شما ایمان نخواهیم آورد» (قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ).

«چرا که خداوند ما را از اخبار شما آگاه ساخته» بنابراین ما از نقشه های شیطانی شما به خوبی باخبریم! (قَدْ تَبَّأْنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ).

ولی در عین حال راه بازگشت و توبه، به سوی شما باز است، «و به زودی خداوند و پیامبرش اعمال شما را می بینند» (وَسَيَرَى
اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ).

بعد می فرماید: همه اعمال و نیت شما امروز ثبت و بایگانی می شود، «سپس به سوی کسی که اسرار پنهان و آشکار را می
داند باز می گردید، و او شما را به

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۲۸۸۱

اعمالتان آگاه می کند» و جزای آن را به شما خواهد داد (ثُمَّ تَرُدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُبَيِّنُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۹۵

(آیه ۹۵) - در این آیه بار دیگر اشاره به سوگندهای دروغین منافقان کرده، می فرماید: «آنها برای فریب شما به زودی دست به دامن قسم می زنند، و هنگامی که به سوی آنان بازگشتید سوگند به خدا یاد می کنند که از آنها صرف نظر کنید» و اگر خطایی کرده اند مشمول عفوشان سازید (سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ).

در حقیقت آنها از هر دری وارد می شوند، گاهی از طریق عذرخواهی می خواهند خود را بی گناه قلمداد کنند، و گاهی با اعتراف به گناه، تقاضای عفو و گذشت دارند، شاید بتوانند در دل شما نفوذ کنند.

ولی شما به هیچ وجه تحت تأثیر آنان قرار نگیرید و «از آنها روی گردانید» (فَاعْرِضُوا عَنْهُمْ). اما به عنوان اعتراض و خشم و انکار! نه به عنوان عفو و بخشش و گذشت.

سپس به عنوان تأکید و توضیح و بیان دلیل می فرماید: «چرا که آنها موجوداتی پلیدند» و باید از چنین موجودات پلیدی صرف نظر کرد (إِنَّهُمْ رِجْسٌ).

و چون چنینند «جایگاهشان دوزخ است» (وَمَا أُوَاهُمْ جَهَنَّمَ).

زیرا بهشت جای نیکان و پاکان است، نه جایگاه پلیدان و آلودگان! اما «همه اینها نتیجه اعمالی است که خودشان انجام داده اند» (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۹۶

(آیه ۹۶) - در این آیه اشاره به یکی از سوگندهای آنها شده و آن این که:

«با اصرار و سوگند از شما می خواهند که از آنها خشنود شوید» (يَخْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ).

جالب این که در این مورد خداوند نمی فرماید: از آنها راضی نشوید، بلکه با تعبیری که بوی تهدید از آن می آید، می فرماید: «اگر هم شما از آنها راضی شوید خدا هرگز از جمعیت فاسقان راضی نخواهد شد» (فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۳]

شک نیست آنها از نظر دینی و اخلاقی اهمیتی برای خشنودی مسلمانان قائل نبودند، بلکه می خواستند از این راه کدورت‌های قلبی آنان را بشویند تا در آینده از عکس‌العمل‌های آنان در امان بمانند.

سوره التوبه(۹): آیه ۹۷

(آیه ۹۷) - بادیه نشینان سنگدل و با ایمان: در این آیه و دو آیه بعد به تناسب بحث‌هایی که در باره منافقان مدینه گذشت پیرامون حال منافقان بادیه نشین، و نشانه‌ها و افکار آنها، و همچنین در باره مؤمنان مخلص و راستین بادیه گفتگو شده است.

شاید به این علت که به مسلمانان هشدار دهد چنین نپندارند که منافقان تنها همان گروهی هستند که در شهرند، بلکه منافقان بادیه نشین از آنها خشن ترند.

نخست می فرماید: «اعراب بادیه نشین (به حکم دوری از تعلیم و تربیت و نشنیدن آیات الهی و سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله کفر و نفاقشان شدیدتر است) (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا).

«و باز به همین دلیل، به جهل و بی خبری از حدود فرمانها و احکامی که خدا بر پیامبرش نازل کرده است سزاوارترند» (وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ).

در پایان آیه می فرماید «خداوند دانا و حکیم است» (وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

یعنی اگر در باره عرب‌های بادیه نشین چنین داوری می کند روی تناسب خاصی است که محیط آنها با این گونه صفات دارد.

سوره التوبه(۹): آیه ۹۸

(آیه ۹۸) - اما برای این که چنین توهمی پیدا نشود که همه اعراب بادیه نشین، و یا همه بادیه نشینان، دارای چنین صفاتی هستند، در این آیه می گوید:

«گروهی از این عرب‌های بادیه نشین کسانی هستند که (بر اثر نفاق یا ضعف ایمان) هنگامی که چیزی را در راه خدا انفاق کنند، آن را ضرر و زیان و غرامت محسوب می دارند» نه یک موفقیت و پیروزی و تجارت پرسود (وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا).

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

دیگر از صفات آنها این است که: «همواره در انتظار این هستند که بلاها و مشکلات شما را احاطه کند» و تیره روزی و ناکامی به سراغ شما بیاید (وَ يَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الدَّوَابُّ). در واقع آنها افرادی تنگ نظر و بخیل و حسودند.

سپس اضافه می کند: آنها نباید در انتظار بروز مشکلات و نزول بلاها بر شما باشند چرا که این مشکلات و ناکامیها و بدبختیها تنها به سراغ این گروه منافق بی ایمان و جاهل و نادان و تنگ نظر و حسود می رود «و حوادث دردناک برای خود آنهاست» (عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ).

سر انجام آیه را با این جمله پایان می دهد که: «خداوند شنوا و داناست» (وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ). هم سخنان آنها را می شنود و هم از نیات و مکنون ضمیر آنها آگاه است.

سوره التوبه (۹): آیه ۹۹

(آیه ۹۹) - و در این آیه به گروه دوم یعنی مؤمنان با اخلاص بادیه نشین اشاره کرده، می گوید: «گروهی از این عربهای بادیه نشین کسانی هستند که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند» (وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ).

به همین دلیل هیچ گاه انفاق در راه خدا را غرامت و زیان، نمی دانند، بلکه با توجه به پادشاهی وسیع الهی در این جهان و سرای دیگر، «این کار را وسیله نزدیکی به خدا و مایه توجه و دعای پیامبر صلی الله علیه و آله» که افتخار و برکت بزرگی است می دانند (وَ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ).

در اینجا خداوند این طرز فکر آنها را با تأکید فراوان تصدیق می کند و می گوید: «آگاه باشید که این انفاقها بطور قطع مایه تقرب آنها در پیشگاه خداوند است» (أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ).

و به همین دلیل «خدا آنان را به زودی در رحمت خود فرو می برد» (سَيَدْخُلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ).

و اگر لغزشهایی از آنها سرزده باشد به خاطر ایمان و اعمال پاکشان آنها را می بخشد «زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است» (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۵]

(آیه ۱۰۰) - پیشگامان اسلام! به دنبال آیات گذشته که بیان حال کفار و منافقان را می نمود در این آیه اشاره به گروههای مختلف از مسلمانان راستین شده است و آنها را در سه گروه مشخص تقسیم می کند.

۱- «پیشگامان نخستین از مهاجرین» (وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ).

یعنی آنها که در اسلام و هجرت پیشگام بوده اند.

۲- آنها که پیشگام در «نصرت و یاری پیامبر و یاران مهاجرش بودند» (وَ الْأَنْصَارِ).

۳- «و کسانی که به نیکی از آنها پیروی کردند» (وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ).

و با انجام اعمال نیک، و قبول اسلام، و هجرت، و نصرت آیین پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها پیوستند.

جالب توجه این که: همه متفقا گفته اند نخستین کسی که از زنان، مسلمان شد «خدیجه» همسر وفادار و فداکار پیامبر صلی الله علیه و آله بود، و اما از مردان، همه دانشمندان و مفسران شیعه به اتفاق گروه عظیمی از دانشمندان اهل سنت «علی» علیه السلام را نخستین کسی می دانند که دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله را پاسخ گفت.

پس از ذکر این گروه سه گانه می فرماید: «هم خداوند از آنها راضی است و هم آنها از خدا راضی شده اند» (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ).

رضایت خدا از آنها به خاطر ایمان و اعمال صالحی است که انجام داده اند، و خشنودی آنان از خدا به خاطر پادشاهی گوناگون و فوق العاده و پرافتخار است که به آنان ارزانی داشته.

با این که جمله گذشته همه مواهب و نعمتهای الهی را در بر داشت (مواهب مادی و معنوی، جسمانی و روحانی) ولی به عنوان تأکید و بیان «تفصیل» بعد از «اجمال» اضافه می کند: «و خداوند برای آنها باغهایی از بهشت فراهم ساخته که از زیر درختانش نهرها جریان دارند» (وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ).

از امتیازات این نعمت آن است که جاودانی است و «همواره در آن خواهند ماند» (خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا).

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

«و این است پیروزی بزرگ» (ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ).

چه پیروزی از این برتر که انسان احساس کند آفریدگار و معبود و مولا-یش از او خوشنود است و کارنامه قبولی او را امضا کرده؟

سوره التوبه(۹): آیه ۱۰۱

(آیه ۱۰۱) - بار دیگر قرآن مجید بحث را متوجه اعمال منافقان و گروههای آنها کرده، می گوید: «در میان کسانی که در اطراف شهر شما (مدینه) هستند گروهی از منافقان وجود دارند» (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ).

یعنی باید هشیار باشید منافقان بیرون را نیز زیر نظر بگیرید و مراقب فعالیتهای خطرناک آنان باشید.

سپس اضافه می کند: «در خود مدینه و از اهل این شهر نیز گروهی هستند که نفاق را تا سر حد سرکشی و طغیان رسانده و سخت به آن پایبندند و در آن صاحب تجربه اند!» (وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ).

این تفاوت در تعبیر که در باره منافقان «داخلی» و «خارجی» در آیه فوق دیده می شود گویا اشاره به این نکته است که منافقان داخلی در کار خود مسلطتر و طبعاً خطرناکترند، و مسلمانان باید شدیداً مراقب آنها باشند، هر چند که منافقان خارجی را نیز باید از نظر دور ندارند.

لذا بلافاصله بعد از آن می فرماید: «تو آنها را نمی شناسی ولی ما می شناسیم» (لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ).

البته این اشاره به علم عادی و معمولی پیغمبر است، ولی هیچ منافات ندارد که او از طریق وحی و تعلیم الهی به اسرار آنان کاملاً واقف گردد.

در پایان آیه مجازات شدید این گروه را به این صورت بیان می کند که: «ما به زودی آنها را دو بار مجازات خواهیم کرد، و پس از آن به سوی عذاب بزرگ دیگری فرستاده خواهند شد» (سُعَدْبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ).

«عذاب عظیم» اشاره به مجازاتهای روز قیامت است ولی در این که، آن دو عذاب دیگر چه نوع عذابی است به نظر می رسد که یکی از این دو عذاب همان مجازات اجتماعی آنها به خاطر رسوائیشان و کشف اسرار درویشان می باشد

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۷]

و مجازات دوم آنان همان است که در آیه ۵۰ سوره انفال اشاره شده، آنجا که می فرماید: «هرگاه کافران را به هنگامی که فرشتگان مرگ جان آنها را می گیرند بینی که چگونه به صورت و پشت آنها می کوبند، و مجازات می کنند، به حال آنها تأسف خواهی خورد».

سوره التوبه(۹): آیه ۱۰۲

اشاره

(آیه ۱۰۲)

شأن نزول:

در مورد نزول این آیه روایاتی نقل شده که در بیشتر آنها به نام «ابو لبابه انصاری» برخورد می کنیم، طبق روایتی او با دو یا چند نفر دیگر از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله از شرکت در جنگ «تبوک» خودداری کردند اما هنگامی که آیاتی را که در مذمت متخلفین وارد شده بود شنیدند بسیار ناراحت و پشیمان گشتند، خود را به ستونهای مسجد پیغمبر صلی الله علیه و آله بستند و هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله بازگشت و از حال آنها خبر گرفت عرض کردند: آنها سوگند یاد کرده اند که خود را از ستون باز نکنند تا این که پیامبر صلی الله علیه و آله چنین کند، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: من نیز سوگند یاد می کنم که چنین کاری نخواهم کرد مگر این که خداوند به من اجازه دهد.

آیه نازل شد و خداوند توبه آنها را پذیرفت، و پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را از ستون مسجد باز کرد.

آنها به شکرانه این موضوع همه اموال خود را به پیامبر صلی الله علیه و آله تقدیم داشتند.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: هنوز دستوری در این باره بر من نازل نشده است، چیزی نگذشت که آیه بعد نازل شد و دستور داد که پیامبر صلی الله علیه و آله قسمتی از اموال آنها را بگیرد.

تفسیر:

توبه کاران- پس از اشاره به وضع منافقان داخل و خارج مدینه در آیه قبل در اینجا با اشاره به وضع گروهی از مسلمانان گناهکار که اقدام به توبه و جبران اعمال سوء خود کردند، می فرماید: «گروه دیگری از آنها به گناهان خود اعتراف کردند» (وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ).

«و اعمال صالح و ناصالح را به هم آویختند» (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا).

سپس اضافه می کند: «امید می رود که خداوند توبه آنها را بپذیرد» و رحمت خویش را به آنان بازگرداند (عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۲۸۸۷

«زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است» و دارای رحمتی وسیع و گسترده (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

سوره التوبه (۹): آیه ۱۰۳

(آیه ۱۰۳) - زکات عامل پاکی فرد و جامعه: در این آیه به یکی از احکام مهم اسلامی یعنی مسأله زکات اشاره شده است، و به عنوان یک قانون کلی به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد که «از اموال آنها صدقه یعنی زکات بگیر» (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً).

دستور «خذ» (بگیر) دلیل روشنی است که رئیس حکومت اسلامی می تواند زکات را از مردم بگیرد، نه این که منتظر بماند که اگر مایل بودند خودشان پردازند و اگر نبودند نه! سپس به دو قسمت از فلسفه اخلاقی و روانی و اجتماعی زکات اشاره کرده، می فرماید: «تو با این کار آنها را پاک می کنی و نمو می دهی» (تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا).

آنها را از رذائل اخلاقی، از دنیا پرستی و بخل پاک می کنی، و نهال نوع دوستی و سخاوت و توجه به حقوق دیگران را در آنها پرورش می دهی.

از این گذشته، مفسد و آلودگیهایی که در جامعه به خاطر فقر و فاصله طبقاتی و محرومیت گروهی از جامعه به وجود می آید با انجام این فریضه الهی بر می چینی، و صحنه اجتماع را از این آلودگیها پاک می سازی.

سپس اضافه می کند: هنگامی که آنها زکات می پردازند «برای آنها دعا کن و به آنها درود بفرست» (وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ).

این نشان می دهد که حتی در برابر انجام وظائف واجب باید از مردم تشکر و تقدیر کرد، و مخصوصاً از طریق معنوی و روانی آنها را تشویق نمود، همانطور که در روایات می خوانیم هنگامی که مردم زکات خود را خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله می آوردند پیامبر صلی الله علیه و آله با جمله اللهم صلّ علیهم به آنها دعا می کرد.

بعد اضافه می کند که: «این دعا و درود تو مایه آرامش خاطر آنهاست» (إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ).

چرا که از پرتو این دعا رحمت الهی بر دل و جان آنها نازل می شود، آن گونه که آن را احساس کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۹]

و در پایان آیه به تناسب بحثی که گذشت می گوید: «خداوند شنوا و داناست» (وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).

هم دعای پیامبر صلی الله علیه و آله را می شنود، و هم از نیات زکات دهندگان آگاه است.

سوره التوبه (۹): آیه ۱۰۴

(آیه ۱۰۴) - از آنجا که بعضی از گنهکاران مانند متخلفان جنگ تبوک به پیامبر صلی الله علیه و آله اصرار داشتند که توبه آنها را بپذیرد در این آیه به این موضوع اشاره می کند که پذیرش توبه، کار پیامبر نیست.

«آیا آنها نمی دانند که تنها خداوند توبه را از بندگانش می پذیرد» (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ).

نه تنها پذیرنده توبه اوست، بلکه «زکات و یا صدقات دیگری را (که به عنوان کفاره گناه و تقرب به پروردگار می دهند) نیز خدا می گیرد» (وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ).

شک نیست که گیرنده زکات و صدقات یا پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام و پیشوای مسلمین است و یا افراد مستحق، ولی از آنجا که دست پیامبر و پیشوایان راستین و افراد مستحق دست خداست گویی خداوند این صدقات را می گیرد.

در روایتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده می خوانیم: اِنَّ الصَّدَقَةَ تَقَعُ فِي يَدِ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ تَصِلَ إِلَى يَدِ السَّائِلِ «صدقه پیش از آن که در دست نیازمند قرار بگیرد به دست خدا می رسد!» حتی در روایتی تصریح شده که همه اعمال آدمی را فرشتگان تحویل می گیرند جز صدقه که مستقیماً به دست خدا می رسد.

و در پایان آیه بار دیگر به عنوان تأکید می فرماید: «و خداوند توبه پذیر و مهربان است» (وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ).

سوره التوبه (۹): آیه ۱۰۵

اشاره

(آیه ۱۰۵) - در این آیه بحثهای گذشته را به شکل تازه ای تأکید می کند و به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد که به همه مردم این موضوع را ابلاغ کن «و بگو اعمال و وظائف خود را انجام دهید، و بدانید هم خدا و هم رسولش و هم مؤمنان، اعمال شما را خواهند دید» (وَ قُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ).

اشاره به این که کسی تصور نکند اگر در خلوتگاه یا در میان جمع، عملی را

انجام می دهد از دیدگاه علم خدا مخفی و پنهان می ماند، بلکه علاوه بر خداوند، پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان نیز از آن آگاهند.

این آگاهی مقدمه پاداش و یا کیفری است که در جهان دیگر در انتظار انسان است، لذا به دنبال این جمله می افزاید: «و به زودی به سوی کسی که آگاه از پنهان و آشکار است باز می گردید، و شما را به آنچه عمل کرده اید خبر می دهد» و بر طبق آن جزا خواهد داد (وَ سَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ).

مسأله عرض اعمال:

در میان پیروان مکتب اهل بیت علیهم السّلام با توجه به اخبار فراوانی که از امامان رسیده عقیده معروف و مشهور بر این است که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السّلام از اعمال همه امت آگاه می شوند، یعنی خداوند از طرق خاصی اعمال امت را بر آنها عرضه می دارد.

مسأله عرض اعمال اثر تربیتی فوق العاده ای در معتقدان به آن دارد، زیرا هنگامی که من بدانم علاوه بر خدا که همه جا با من است پیامبر صلی الله علیه و آله و پیشوایان محبوب من همه روز یا همه هفته از هر عملی که انجام می دهم، اعم از خوب و بد در هر نقطه و هر مکان آگاه می شوند، بدون شک بیشتر رعایت می کنم و مراقب اعمال خود خواهم بود.

سوره التوبه (۹): آیه ۱۰۶

اشاره

(آیه ۱۰۶)

شأن نزول:

جمعی از مفسران گفته اند که این آیه در باره سه نفر از متخلفان جنگ تبوک به نام «هلال بن امیه» و «مراره بن ربیع» و «کعب بن مالک» نازل شده است - شرح پشیمانی و چگونگی توبه آنها در ذیل آیه ۱۱۸ همین سوره به خواست خدا خواهد آمد.

تفسیر:

در این آیه اشاره به گروه دیگری از گنهکاران شده است که پایان کار آنها درست روشن نیست، نه چنانند که مستحق رحمت الهی باشند و نه چنانند که بتوان از آموزش آنها بکلی مأیوس بود.

لذا قرآن در باره آنها می گوید: «گروه دیگری کارشان متوقف بر فرمان خداست یا آنها را مجازات می کند و یا توبه آنان را می پذیرد» (وَ آخِرُونَ مُرَجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ).

و در پایان آیه اضافه می کند: خداوند بدون حساب با آنها رفتار نمی کند، بلکه با علم خویش و به مقتضای حکمتش با آنها رفتار خواهد نمود چرا که «خداوند دانا و حکیم است» (وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۰۷

اشاره

(آیه ۱۰۷)

شأن نزول:

این آیه در باره گروهی دیگر از منافقان است که برای تحقق بخشیدن به نقشه های شوم خود اقدام به ساختن مسجدی در مدینه کردند که بعدا به نام مسجد «ضرار» معروف شد.

خلاصه جریان چنین است: گروهی از منافقان نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و عرض کردند به ما اجازه ده مسجدی در میان قبیله بنی سالم (نزدیک مسجد قبا) بسازیم تا افراد ناتوان و بیمار و پیرمردان از کار افتاده در آن نماز بگذارند، و این در موقعی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله عازم جنگ تبوک بود.

پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها اجازه داد، ولی آنها اضافه کردند آیا ممکن است شخصا بیایید و در آن نماز بگذارید؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود من فعلا عازم سفرم.

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از تبوک بازگشت نزد او آمدند و گفتند اکنون تقاضا داریم به مسجد ما بیایی و در آنجا نماز بگذاری، و از خدا بخواهی ما را برکت دهد، و این در حالی بود که هنوز پیامبر صلی الله علیه و آله وارد دروازه مدینه نشده بود.

در این هنگام پیک وحی خدا نازل شد و سلسله آیات (۱۰۷-۱۱۰) را آورد و پرده از اسرار کار آنها برداشت.

و به دنبال آن پیامبر دستور داد مسجد مزبور را آتش زنند، و بقایای آن را ویران کنند، و جای آن را محل ریختن زباله های شهر سازند!

تفسیر:

بتخانه ای در چهره مسجد! در این آیه به وضع گروه دیگری از مخالفان اشاره کرده، می گوید: «گروهی دیگر از آنها مسجدی در مدینه اختیار کردند» که هدفهای شومی زیر این نام مقدس داشتند (وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا).

سپس هدفهای آنها را در چهار قسمت زیر خلاصه می کند:

۱- منظور آنها این بود که با این عمل «ضرر و زیانی» به مسلمانان برسانند (ضراً).

۲- «تقویت مبانی کفر» و بازگشت دادن مردم به وضع قبل از اسلام (وَ كُفْرًا).

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۲]

ص: ۲۸۹۱

۳- «ایجاد تفرقه در میان صفوف مسلمانان» (وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ).

زیرا با اجتماع گروهی در این مسجد، مسجد «قبا» که نزدیک آن بود و یا مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله که از آن فاصله داشت از رونق می افتاد.

از این جمله، چنین بر می آید که نباید فاصله بین مساجد آن چنان باشد که روی اجتماع یکدیگر اثر بگذارند.

۴- آخرین هدف آنها این بود که: «مرکز و کانونی برای کسی که با خدا و پیامبرش از پیش مبارزه کرده بود (و سوابق سوئش بر همگان روشن بود) بسازند تا از این پایگاه نفاق، برنامه های خود را عملی سازند» (وَ إِزْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ).

ولی عجب این است که تمام این اغراض سوء و اهداف شوم را در یک لباس زیبا و ظاهر فریب پیچیده بودند «و حتی سوگند یاد می کردند که ما جز نیکی قصد و نظر دیگری نداشتیم» (وَ لِيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى).

ولی قرآن اضافه می کند: «خداوندی (که از اسرار درون همه آگاه است و غیب و شهود برایش یکسان می باشد) گواهی می دهد که بطور مسلم آنها دروغگو هستند» (وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ).

سوره التوبه (۹): آیه ۱۰۸

(آیه ۱۰۸) - خداوند در این آیه تأکید بیشتری روی این موضوع حیاتی کرده، به پیامبرش صریحا دستور می دهد که: «هرگز در این مسجد قیام به عبادت مکن» و نماز مگزار (لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا).

بلکه به جای این مسجد «شایسته تر این است که در مسجدی قیام به عبادت کنی که شالوده آن در روز نخست بر اساس تقوا گذارده شده است» (لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ).

نه این مسجدی که شالوده و اساسش از روز نخست بر کفر و نفاق و بی دینی و تفرقه بنا شده است.

سپس قرآن اضافه می کند: علاوه بر این که این مسجد از اساس بر شالوده تقوا گذارده شده، «گروهی از مردان در آن به عبادت مشغولند که دوست می دارند

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۳]

خود را پاکیزه نگه دارند، و خدا پاکیزگان را دوست دارد» (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ).

پاکیزگی و طهارت در اینجا معنی وسیعی دارد که هرگونه پاکسازی روحانی از آثار شرک و گناه، و جسمانی از آثار آلودگی به کثافات را شامل می شود.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۰۹

(آیه ۱۰۹) - در این آیه مقایسه ای میان دو گروه مؤمنان که مساجدی همچون مسجد قبا را بر پایه تقوا بنا می کنند با منافقانی که شالوده کار خود را بر کفر و نفاق و تفرقه و فساد قرار می دهند به عمل آمده است.

نخست می گوید: «آیا کسی که بنای آن مسجد را بر پایه تقوا و پرهیز از مخالفت فرمان خدا و جلب خشنودی او نهاده است بهتر است، یا کسی که شالوده آن را بر لبه پرتگاه سستی در کنار دوزخ نهاده که به زودی در آتش جهنم سقوط خواهد کرد!» (أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ).

تشبیه فوق با نهایت روشنی و وضوح بی ثباتی و سستی کار منافقان و استحکام و بقای کار اهل ایمان و برنامه های آنها را روشن می سازد.

و از آنجا که گروه منافقان هم به خویشتن ستم می کنند و هم به جامعه، در آخر آیه می فرماید: «خداوند ظالمان را هدایت نمی کند» (وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۰

(آیه ۱۱۰) - در این آیه اشاره به لجاجت و سرسختی منافقان کرده، می گوید:

آنها چنان در کار خود سرسختند و در نفاق سرگردان، و در تاریکی و ظلمت کفر حیرانند که حتی «بنایی را که خودشان بر پا کردند همواره به عنوان یک عامل شک و تردید- یا یک نتیجه شک و تردید- در قلوب آنها باقی می ماند، مگر این که دلهای آنها قطعه قطعه شود و بمیرند» (لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ).

و در آخر آیه می گوید: «و خداوند دانا و حکیم است» (وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

اگر به پیامبرش دستور مبارزه و درهم کوبیدن چنین بنای ظاهرا حق به جانبی

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۴]

را داد به خاطر آگاهی از نیات سوء بنا کنندگان و باطن و حقیقت این بنا بود این دستور عین حکمت و بر طبق مصلحت و صلاح حال جامعه اسلامی صادر شد نه یک قضاوت عجولانه بود و نه زائیده یک هیجان و عصبانیت.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۱

(آیه ۱۱۱) - یک تجارت بی نظیر! از آنجا که در آیات گذشته در باره متخلفان و جهاد سخن به میان آمد، در این آیه و آیه بعد مقام والای مجاهدان با ایمان، با ذکر مثال جالبی، بیان شده است.

در این مثال خداوند خود را خریدار و مؤمنان را فروشنده معرفی کرده، و می گوید: «خداوند از مؤمنان جانها و اموالشان را خریداری می کند، و در برابر این متاع، بهشت را به آنان می دهد» (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ).

و از آنجا که در هر معامله در حقیقت «پنج رکن اساسی» وجود دارد، در این آیه به تمام این ارکان اشاره کرده است.

خودش را «خریدار» و مؤمنان را «فروشنده» و جانها و اموال را «متاع» و بهشت را «ثمن» (بها) برای این معامله قرار داده است.

منتها طرز پرداخت این متاع را با تعبیر لطیفی چنین بیان می کند: «آنها در راه خدا پیکار می کنند، و دشمنان حق را می کشند و یا در این راه کشته می شوند» و شربت شهادت را می نوشند (يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ).

و به دنبال آن به «اسناد» معتبر و محکم این معامله که پنجمین رکن است اشاره کرده، می فرماید: «این وعده حقی است بر عهده خداوند که در سه کتاب آسمانی تورات، انجیل و قرآن آمده است» (وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ).

سپس برای تأکید روی این معامله بزرگ اضافه می کند: «چه کسی وفادارتر به عهدش از خداست؟» (وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ).

یعنی گرچه بهای این معامله فوراً پرداخت نمی شود، اما خطرات نسیه را در بر ندارند! چرا که خداوند به حکم قدرت و توانایی و بی نیازی، از هر کس نسبت به عهد و پیمانش وفادارتر است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۵]

و از همه جالبتر این که پس از انجام مراسم این معامله، همان گونه که در میان تجارت کنندگان معمول است، به طرف مقابل تبریک گفته و معامله را معامله پرسودی برای او می خواهد و می گوید: «بشارت باد بر شما به این معامله ای که انجام دادید» (فَاسْتَبَشِّرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ).

«و این پیروزی و رستگاری بزرگی برای همه شماست» (وَ ذَلِكُمْ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ).

سوره التوبه (۹): آیه ۱۱۲

(آیه ۱۱۲) - همان گونه که روش قرآن مجید است که در آیه ای سخنی را به اجمال برگزار می کند و در آیه بعد به شرح و توضیح آن می پردازد، در این آیه مؤمنان را که فروشنده جان و مال به خدا هستند با نه صفت بارز معرفی می کند.

۱- «آنها توبه کارانند» (التَّائِبُونَ). و دل و جان خود را به وسیله آب توبه از آلودگی گناه شستشو می دهند.

۲- «آنها عبادت کارانند» (الْعَابِدُونَ). و در پرتو راز و نیاز با خدا و پرستش ذات پاک او خودسازی می کنند».

۳- «آنها (در برابر نعمتهای مادی و معنوی پروردگار) سپاس می گویند» (الْحَامِدُونَ).

۴- «آنها از یک کانون عبادت و پرستش به کانون دیگری رفت و آمد دارند» (السَّائِحُونَ).

و به این ترتیب برنامه های خودسازی آنان در پرتو عبادت، در محیط محدودی خلاصه نمی شود، و به افق خاصی تعلق ندارد، بلکه همه جا کانون عبودیت پروردگار و خودسازی و تربیت برای آنهاست.

۵- «آنها که در برابر عظمت خدا رکوع می کنند» (الرَّاكِعُونَ).

۶- «آنها که سر بر آستانش می ساینند و سجده می آورند» (السَّاجِدُونَ).

۷- «آنها که مردم را به نیکیها دعوت می کنند» (الْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ).

۸- «آنها که (تنها به وظیفه دعوت به نیکی قناعت نمی کنند بلکه) با هر گونه فساد و منکری می جنگند» (وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۶]

۹- «و آنها که (پس از ادای رسالت امر به معروف و نهی از منکر، به آخرین و مهمترین وظیفه اجتماعی خود یعنی) حفظ حدود الهی، و اجرای قوانین او، و اقامه حق و عدالت قیام می کنند» (وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ).

پس از ذکر این صفات نه گانه، خداوند بار دیگر چنین مؤمنان راستین و تربیت یافتگان مکتب ایمان و عمل را تشویق می کند، و به پیامبرش می گوید: «این مؤمنان را بشارت ده» (وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۳

اشاره

(آیه ۱۱۳)

شأن نزول:

در مورد نزول این آیه و آیه بعد نقل شده است که گروهی از مسلمانان به پیامبر اسلام می گفتند: آیا برای پدران ما که در عصر جاهلیت از دنیا رفتند طلب آمرزش نمی کنی؟ آیات مزبور نازل شد و به همه آنها اخطار کرد که هیچ کس حق ندارد برای مشرکان استغفار نماید.

تفسیر:

آیه، نخست با تعبیری رسا و قاطع پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان را از استغفار برای مشرکان نهی می کند و می گوید: «شایسته نیست که پیغمبر صلی الله علیه و آله و افراد با ایمان برای مشرکان طلب آمرزش کنند» (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ).

سپس برای تأکید و تعمیم اضافه می کند: «حتی اگر از نزدیکانشان باشند» (وَ لَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ).

بعدا دلیل این موضوع را ضمن جمله ای چنین توضیح می دهد: «بعد از آن که برای مسلمانان روشن شد که مشرکان اهل دوزخند» طلب آمرزش برای آنها معنی ندارد (مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ).

این کاری است بیهوده و آرزویی نابجا چرا که مشرک به هیچ وجه قابل آمرزش نیست.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۴

اشاره

(آیه ۱۱۴)- در این آیه به پاسخ این سؤال- که اگر این کار ممنوع است چرا ابراهیم برای «آزر» استغفار کرد؟- پرداخته می

گوید: «و استغفار ابراهیم برای پدرش [عمویش آزر] به خاطر وعده ای بود که به او داد، اما هنگامی که برای او آشکار شد که وی دشمن خداست از او بیزاری جست» و برایش استغفار نکرد (وَمَا كَانَ

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۷]

ص: ۲۸۹۶

اسْتَغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدِهِ وَعَدِّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ

در پایان آیه اضافه می کند: «ابراهیم (کسی بود که در پیشگاه خدا خاضع و از خشم و غضب پروردگار خائف و ترسان، و مردی بزرگوار و) مهربان و بردبار بود» (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ).

هر گونه پیوندی با دشمنان باید قطع شود:

از آیات متعددی از قرآن این موضوع به خوبی استفاده می شود که هرگونه پیوند و همبستگی خویشاوندی و غیر خویشاوندی باید تحت الشعاع پیوندهای مکتبی قرار گیرد و این پیوند (ایمان به خدا و مبارزه با هرگونه شرک و بت پرستی) باید بر تمام روابط مسلمانان حاکم باشد، چرا که این پیوند یک پیوند زیر بنایی و حاکم بر همه مقدرات اجتماعی آنهاست.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۵

اشاره

(آیه ۱۱۵)

شأن نزول:

گروهی از مسلمانان قبل از نزول فرائض و واجبات چشم از جهان بسته بودند، جمعی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و در باره سرنوشت آنها اظهار نگرانی کردند، و چنین می پنداشتند که آنها شاید گرفتار مجازات الهی به خاطر عدم انجام این فرائض باشند. آیه نازل شد و این موضوع را نفی کرد.

تفسیر:

مجازات پس از تبیین- این آیه اشاره به یک قانون کلی و عمومی است، که عقل نیز آن را تأیید می کند و آن این که تکلیف و مسؤولیت همواره بعد از بیان احکام است، و این همان چیزی است که در علم اصول از آن تعبیر به قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» می شود.

لذا در آغاز می فرماید: «چنین نبوده که خداوند گروهی را پس از هدایت گمراه سازد تا این که آنچه را که باید از آن بپرهیزند برای آنها تبیین کند» (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ).

و در پایان آیه می فرماید: «خداوند به هر چیزی داناست» (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

یعنی علم و دانایی خداوند ایجاب می کند که تا چیزی را برای بندگان بیان نکرده است، کسی را در برابر آن مسؤول نداند و مؤاخذه نکند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۸]

ص: ۲۸۹۷

(آیه ۱۱۶) - در این آیه روی این مسأله تکیه و تأکید می کند که: «حکومت آسمانها و زمین برای خداست» (إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

و نظام حیات و مرگ نیز در کف قدرت اوست، اوست که «زنده می کند و می میراند» (يُحْيِي وَيُمِيتُ).

و بنابراین «هیچ ولی و سرپرست و یآوری جز خدا ندارید» (وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ).

اشاره به این که، شما نباید بر غیر او تکیه کنید، و بیگانگان از خدا را پناهگاه یا مورد علاقه خود قرار دهید، و پیوند محبت خویش را با این دشمنان خدا از طریق استغفار یا غیر آن برقرار و محکم دارید.

اشاره

(آیه ۱۱۷)

شأن نزول:

این آیه در مورد غزوه تبوک و مشکلات طاقت فرسایی که به مسلمانان در این جنگ رسید نازل شده، این مشکلات به قدری بود که گروهی تصمیم به بازگشت گرفتند اما لطف و توفیق الهی شامل حالشان شد، و همچنان پابرجا ماندند.

تفسیر:

این آیه اشاره به شمول رحمت بی پایان پروردگار نسبت به پیامبر و مهاجرین و انصار در آن لحظات حساس کرده، می گوید: «رحمت خدا شامل حال پیامبر صلی الله علیه و آله و مهاجران و انصار، همانها که در موقع شدت و سختی از او پیروی کردند، شد» (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ).

سپس اضافه می کند: «این شمول رحمت الهی به هنگامی بود که بر اثر شدت حوادث و فشار ناراحتیها نزدیک بود دلهای گروهی از مسلمانان از جاده حق منحرف شود» و تصمیم به مراجعت از تبوک بگیرند (مَنْ بَعْدَ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ).

دگر بار تأکید می کند که «بعد از این ماجرا، خداوند رحمت خود را شامل حال آنها ساخت، و توبه آنها را پذیرفت، زیرا او نسبت به مؤمنان مهربان و رحیم است» (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِيمٌ).

اشاره

(آیه ۱۱۸)

شأن نزول:

سه نفر از مسلمانان به نام «کعب بن مالک» و «مراره بن ربیع» و «هلال بن امیه» از شرکت در جنگ تبوک، و حرکت همراه پیامبر صلی الله علیه و آله سرباز زدند، ولی این به خاطر آن نبود که جزء دار و دسته منافقان باشند، بلکه به خاطر سستی و تنبلی بود، چیزی نگذشت که پشیمان شدند.

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از صحنه تبوک به مدینه بازگشت، خدمتش رسیدند و عذرخواهی کردند، اما پیامبر صلی الله علیه و آله حتی یک جمله با آنها سخن نگفت و به مسلمانان نیز دستور داد که احدی با آنها سخن نگوید.

آنها در یک محاصره عجیب اجتماعی قرار گرفتند، بطوری که فضای مدینه با تمام وسعتش چنان بر آنها تنگ شد که مجبور شدند برای نجات از این خواری و رسوایی بزرگ، شهر را ترک گویند و به کوههای اطراف مدینه پناه ببرند.

سر انجام پس از پنجاه روز توبه و تضرع به پیشگاه خداوند، توبه آنان قبول شد و آیه در این زمینه نازل گردید.

تفسیر:

زندان محاصره اجتماعی گنهکاران! نه تنها آن گروه عظیم مسلمانان را که در جهاد شرکت کرده بودند، مورد رحمت خویش قرار داد «بلکه آن سه نفر را که (از شرکت در جهاد تخلف ورزیده بودند و) جنگجویان آنها را پشت سر گذاشتند و رفتند، نیز مشمول لطف خود قرار داد» (وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا).

اما این لطف الهی به آسانی شامل حال آنها نشد، بلکه آن به هنگامی بود که آن سه نفر در محاصره شدید اجتماعی قرار گرفتند، و مردم همگی با آنها قطع رابطه کردند، «آن چنان که زمین با همه وسعتش بر آنها تنگ شد» (حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ).

و سینه آنها چنان از اندوه آکنده شد که گویی «جایی در وجود خویش برای خود نمی یافتند» (وَضَاقَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ). تا آنجا که خود آنها نیز از یکدیگر قطع رابطه کردند.

و به این ترتیب همه راهها به روی آنها بسته شد، «و یقین پیدا کردند که پناهگاهی از خشم خدا جز از طریق بازگشت به سوی او نیست» (وَوَظَّنُوا أَنْ لَا مَلْجَأَ

مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ).

«بار دیگر (رحمت خدا به سراغ آنان آمد، و) توبه و بازگشت حقیقی و خالصانه را بر آنان آسان ساخت، تا توبه کنند» (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا).

چرا که «خداوند توبه پذیر و رحیم است» (إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۱۹

(آیه ۱۱۹) - با صادقان باشید: در آیات گذشته، سخن در باره گروهی از متخلفان در میان بود، اما در آیه مورد بحث اشاره به نقطه مقابل آنها کرده به همه مسلمانان دستور می دهد که رابطه خود را با راستگویان و آنها که بر سر پیمان خود ایستاده اند محکم بدارید.

نخست می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! از مخالفت فرمان خدا بپرهیزید» (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ).

و برای این که بتوانید راه پر پیچ و خم تقوا را بدون اشتباه و انحراف پیمائید اضافه می کند: «با صادقان باشید» (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ).

«صادقین» آنهایی هستند که تعهدات خود را در برابر ایمان به پروردگار به خوبی انجام می دهند، نه تردیدی به خود راه می دهند، نه عقب نشینی می کنند، نه از انبوه مشکلات می هراسند بلکه با انواع فداکاریها، صدق ایمان خود را ثابت می کنند.

شک نیست که این صفات مراتبی دارد که بعضی مانند امامان معصوم علیهم السلام در قله آن قرار گرفته اند و بعضی دیگر در مرحله پایتتر.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۰

(آیه ۱۲۰) - مشکلات مجاهدان بی پاداش نمی ماند: در آیات گذشته بحثهایی پیرامون سرزنش کسانی که از غزوه تبوک خودداری کرده بودند، به میان آمد، این آیه و آیه بعد به عنوان یک قانون کلی و همگانی، بحث نهایی را روی این موضوع می کند.

نخست می گوید: «مردم مدینه و بادیه نشینانی که در اطراف این شهر (که مرکز و کانون اسلام است) زندگی می کنند حق ندارند، از رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله تخلف جویند» (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ).

«و نه حفظ جان خود را بر حفظ جان او مقدم دارند» (وَلَا يَزْعُبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ). چرا که او رهبر امت، و پیامبر خدا، و رمز بقاء و حیات ملت اسلام است.

این وظیفه همه مسلمانان در تمام قرون و اعصار است که رهبران خویش را همچون جان خویش، بلکه بیشتر گرامی دارند و در حفظ آنان بکوشند و آنها را در برابر حوادث سخت تنها نگذارند، چرا که خطر برای آنها خطر برای امت است.

سپس به پادشاهای مجاهدان که در برابر هر گونه مشکلی در راه جهاد نصیبتان می شود، اشاره کرده و روی هفت قسمت از این مشکلات و پاداش آن انگشت می گذارد و می گوید: «این به خاطر آن است که هیچ گونه تشنگی به آنها نمی رسد» (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ). «و هیچ رنج و خستگی پیدا نمی کنند» (وَلَا نَصَبٌ).

«و هیچ گرسنگی در راه خدا دامن آنها را نمی گیرد» (وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ). «و در هیچ نقطه خطرناک و میدان پرمخاطره ای که موجب خشم و ناراحتی کفار است قرار نمی گیرند» (وَلَا يَطُؤْنَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ).

«و هیچ ضربه ای از دشمن بر آنها وارد نمی شود» (وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيًّا).

«مگر این که در ارتباط با آن، عمل صالحی برای آنها ثبت می شود» (إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ).

و مسلماً پاداش یک به یک آنها را از خداوند بزرگ دریافت خواهند داشت، «زیرا خدا پاداش نیکوکاران را هیچ گاه ضایع نمی کند» (إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۱

(آیه ۱۲۱) - «همچنین هیچ مال کم یا زیادی را در مسیر جهاد، انفاق نمی کنند» (وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً).

«و هیچ سرزمینی را (برای رسیدن به میدان جهاد و یا به هنگام بازگشت) زیر پا نمی گذارند، مگر این که تمام این گامها، و آن انفاقها، برای آنها ثبت می شود» (وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًّا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ).

«تا سر انجام خداوند این اعمال را به عنوان بهترین اعمالشان پاداش دهد»

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۲]

ص: ۲۹۰۱

(لِيُجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۲

اشاره

(آیه ۱۲۲)

شأن نزول:

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی میدان جهاد حرکت می کرد، همه مسلمانان به استثنای منافقان و معذوران در خدمتش حرکت می کردند، حتی در جنگهایی که پیغمبر صلی الله علیه و آله شخصا شرکت نمی کرد (سریه ها) همگی به سوی میدان می رفتند و پیامبر صلی الله علیه و آله را تنها می گذاردند.

آیه نازل شد و اعلام کرد که در غیر مورد ضرورت، شایسته نیست همه مسلمانان به سوی میدان جنگ بروند.

تفسیر:

جهاد با جهل و جهاد با دشمن - این آیه که با آیات گذشته در زمینه جهاد پیوند دارد، اشاره به واقعیتی می کند که برای مسلمانان جنبه حیاتی دارد و آن این است که: گرچه جهاد بسیار پراهمیت است و تخلف از آن ننگ و گناه، ولی در مواردی که ضرورتی ایجاب نمی کند که همه مؤمنان در میدان جهاد شرکت کنند، مخصوصاً در مواقعی که پیامبر صلی الله علیه و آله شخصا در مدینه باقی مانده نباید همه به جهاد بروند بلکه لازم است هر جمعیتی از مسلمانان به دو گروه تقسیم شوند گروهی فریضه جهاد را انجام دهند، و گروه دیگری در مدینه بمانند و معارف و احکام اسلام را بیاموزند همان گونه که آیه می فرماید: «شایسته نیست مؤمنان همگی به سوی میدان جهاد کوچ کنند چرا از هر گروهی از آنان، طایفه ای کوچ نمی کند (و طایفه ای در مدینه بماند) تا در دین و معارف و احکام اسلام آگاهی یابند» (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ).

«و به هنگامی که یاران مجاهدشان از میدان بازگشتند احکام و فرمانهای الهی را به آنها تعلیم دهند و از مخالفت آن اندازشان نمایند» (وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ).

«باشد (که این برنامه موجب شود) که آنها از مخالفت فرمان خدا بپرهیزند» و وظایف خویش را انجام دهند (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ).

مسئله مهمی که از آیه می توان استفاده کرد، احترام و اهمیت خاصی است که اسلام برای مسئله «تعلیم» و «تعلم» قائل شده است، تا آنجا که

مسلمانان را ملزم می سازد که همه در میدان جنگ شرکت نکنند، بلکه گروهی بمانند و معارف اسلام را بیاموزند.

یعنی جهاد با جهل همانند جهاد با دشمن بر آنها فرض است، و اهمیت یکی کمتر از دیگری نیست، بلکه تا مسلمانان در مسأله جهاد با جهل، پیروز نشوند در جهاد با دشمن پیروز نخواهند شد، زیرا یک ملت جاهل همواره محکوم به شکست است.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۳

(آیه ۱۲۳) - دشمنان نزدیکتر را دریابید! به تناسب بحثهایی که تاکنون پیرامون جهاد در این سوره ذکر شده در این آیه به دو دستور دیگر در زمینه این موضوع مهم اسلام اشاره گردیده است.

نخست روی سخن را به مؤمنان کرده، می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! با کفاری که به شما نزدیکترند پیکار کنید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ).

آیه فوق گرچه از «پیکار مسلحانه»، و از «فاصله مکانی» سخن می گوید، ولی بعید نیست که روح آیه در پیکارهای منطقی و فاصله های معنوی نیز حاکم باشد، به این معنی که مسلمانان به هنگام پرداختن به مبارزه منطقی و تبلیغاتی با دشمنان، اول باید به سراغ کسانی بروند که خطرشان برای جامعه اسلامی بیشتر و نزدیکتر است، مثلاً در عصر ما که خطر الحاد و مادیگری همه جوامع را تهدید می کند، باید مبارزه با آن را مقدم بر مبارزه با مذاهب باطله قرار داد، نه این که آنها فراموش شوند، بلکه باید لبه تیز حمله متوجه گروه خطرناکتر گردد، یا مثلاً مبارزه با استعمار فکری و سیاسی و اقتصادی باید در درجه اول قرار گیرد.

دومین دستوری که در زمینه جهاد، در این آیه می خوانیم، دستور شدت عمل است، آیه می گوید: «دشمنان باید در شما یک نوع خشونت احساس کنند» (وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً).

بنابراین تنها، وجود قدرت کافی نیست، بلکه باید در برابر دشمن نمایش قدرت داد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۴]

ص: ۲۹۰۳

و در پایان آیه به مسلمانان با این عبارت نوید پیروزی می دهد که: «بدانید خدا با پرهیزکاران است» (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ).

این تعبیر ممکن است علاوه بر آنچه گفته شد، اشاره به این معنی نیز باشد که توسل به خشونت و شدت عمل باید توأم با تقوا باشد، و هیچ گاه از حدود انسانی تجاوز نکند.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۴

(آیه ۱۲۴) - تأثیر آیات قرآن بر دل‌های آماده و آلوده: به تناسب بحثهایی که در باره منافقان و مؤمنان گذشت، در این آیه و آیه بعد اشاره به یکی از نشانه‌های بارز این دو گروه شده است.

نخست می گوید: «و هنگامی که سوره ای نازل می شود، بعضی از منافقان به یکدیگر می گویند: ایمان کدامیک از شما را نزول این سوره افزون ساخت؟» (وَ إِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أُنزِلَتْ هَذِهِ إِيْمَانًا).

و با این سخن می خواستند عدم تأثیر سوره‌های قرآن و بی‌اعتنایی خود را نسبت به آنها بیان کنند.

اما قرآن با لحن قاطعی به آنها پاسخ می دهد و ضمن تقسیم مردم به دو گروه، می گوید: «اما کسانی که ایمان آورده اند! نزول این آیات بر ایمانشان افزوده و آنها به فضل و رحمت الهی خوشحالند» (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَدَتْهُمْ إِيْمَانًا وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۵

(آیه ۱۲۵) - «و اما آنها که در دل‌هایشان بیماری (نفاق و جهل و عناد و حسد) است، پلیدی تازه ای بر پلیدی‌شان می افزاید!» (وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَأَدَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ).

چرا که در برابر هر فرمان تازه ای نافرمانی و عصیان جدیدی می کنند و در مقابل هر حقیقت لجاجت جدیدی، و این سبب تراکم عصیانها و لجاجتها، در وجودشان می شود، و چنان ریشه‌های این صفات زشت در روح آنان قوی می گردد «و سر انجام در حال کفر و بی‌ایمانی از دنیا خواهند رفت» (وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ).

قرآن در دو آیه بالا بر این واقعیت تأکید می کند که تنها وجود برنامه‌ها

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۵]

و تعلیمات حیاتبخش برای سعادت یک فرد، یا یک گروه کافی نیست، بلکه آمادگی زمینه ها نیز باید به عنوان یک شرط اساسی مورد توجه قرار گیرد.

آیات قرآن مانند دانه های حیاتبخش باران است که می دانیم «در باغ، سبزه روید و در شوره زار، خس!»

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۶

(آیه ۱۲۶) - در این آیه و آیه بعد نیز سخن را در باره منافقان ادامه می دهد، و آنها را مورد سرزنش و اندرز قرار داده می گوید: «آیا آنها نمی بینند که در هر سال، یک یا دو بار، مورد آزمایش قرار می گیرند!» (أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ).

و عجب این که با این همه آزمایشهای پی در پی «از راه خلاف باز نمی ایستند و توبه نمی کنند و متذکر نمی شوند» (ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ).

از تعبیر آیه چنین بر می آید که این آزمایش غیر از آزمایش عمومی است که همه مردم در زندگی خود با آن رو برو می شوند. بلکه از آزمایشهایی بوده که باید باعث بیداری این گروه گردد مثل فاش شدن اعمال سوءشان و ظاهر شدن باطنشان.

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۷

(آیه ۱۲۷) - سپس اشاره به قیافه انکار آمیزی که آنها در برابر آیات الهی به خود می گرفتند کرده، می گوید: «و هنگامی که سوره ای از قرآن نازل می شود، بعضی از آنها با نظر تحقیر و انکار نسبت به آن سوره به بعض دیگر نگاه می کنند» و با حرکات چشم، مراتب نگرانی خود را ظاهر می سازند (وَ إِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ).

ناراحتی و نگرانی آنها از این نظر است که مبادا نزول آن سوره، رسوایی جدیدی برایشان فراهم سازد.

و به هر حال تصمیم بر این می گیرند که از مجلس بیرون بروند، تا این نغمه های آسمانی را نشنوند، اما از این بیم دارند که به هنگام خروج کسی آنها را ببیند، لذا آهسته از یکدیگر سؤال می کنند: آیا کسی متوجه ما نیست «آیا کسی شما را می بیند؟! (هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ).

و همین که اطمینان پیدا می کنند جمعیت به سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله مشغولند

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۶]

و متوجه آنها نیستند «از مجلس بیرون می روند» (ثُمَّ انْصَرَفُوا).

در پایان آیه، به ذکر علت این موضوع پرداخته و می گوید: «آنها به این جهت از شنیدن کلمات خدا ناراحت می شوند که خداوند قلوبشان را (به خاطر لجاجت و عناد و به خاطر گناهانشان) از حق منصرف ساخته (و یک حالت دشمنی و عداوت نسبت به حق پیدا کرده اند) چرا که آنها افرادی بی فکر و نفهم هستند» (صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ).

سوره التوبه(۹): آیه ۱۲۸

(آیه ۱۲۸) - آخرین آیات قرآن مجید: این آیه و آیه بعد که آخرین آیاتی است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، و با آن سوره براءت پایان می پذیرد، در واقع اشاره ای است به تمام مسائلی که در این سوره گذشت.

نخست روی سخن را به مردم کرده، می گوید: «پیامبری از خودتان به سوی شما آمد!» (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ).

«مِنْ أَنْفُسِكُمْ» (از خودتان) اشاره به شدت ارتباط پیامبر صلی الله علیه و آله با مردم است، گویی پاره ای از جان مردم و روح جامعه در شکل پیامبر صلی الله علیه و آله ظاهر شده است.

پس از ذکر این صفت به چهار قسمت دیگر از صفات ممتاز پیامبر صلی الله علیه و آله که در تحریک عواطف مردم و جلب احساساتشان اثر عمیق دارد اشاره کرده، نخست می گوید: «هر گونه ناراحتی و زیان و ضرری به شما برسد برای او سخت ناراحت کننده است» (عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ).

و به شدت از رنجهای شما رنج می برد.

دیگر این که: «او سخت به هدایت شما علاقه مند است» و به آن عشق می ورزد (حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ).

سپس به سومین و چهارمین صفت اشاره کرده، می گوید: «او نسبت به مؤمنان رءوف و رحیم است» (بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ).

بنابراین هر گونه دستور مشکل و طاقت فرسایی را می دهد - حتی گذشتن از بیابانهای طولانی و سوزان در فصل تابستان، با گرسنگی و تشنگی، برای مقابله با یک دشمن نیرومند در جنگ تبوک - آن هم یک نوع محبت و لطف از ناحیه او

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۷]

و برای نجات شما، از چنگال ظلم و ستم و گناه و بدبختی است.

سوره التوبه (۹): آیه ۱۲۹

(آیه ۱۲۹) - در این آیه که آخرین آیه سوره توبه است، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ را دلداری می دهد که از سرکشیها و عصیانهای مردم، دلسرد و نگران نشود، می گوید: «اگر آنها روی از حق بگردانند (نگران نباش و) بگو: خداوند برای من کافی است» چرا که او بر هر چیزی تواناست (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ).

«همان خداوندی که هیچ معبودی جز او نیست» و بنابراین تنها پناهگاه اوست (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ).

آری «من تنها بر چنین معبودی تکیه کرده ام، و به او دلبسته ام و کارهایم را به او واگذارده ام» (عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ).

«و او پروردگار عرش بزرگ است» (وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ).

جایی که عرش و عالم بالا- و جهان ماوراء طبیعت با آن همه عظمتی که دارد، در قبضه قدرت او، و تحت حمایت و کفالت اوست، چگونه مرا تنها می گذارد و در برابر دشمن یاری نمی کند؟ مگر قدرتی در برابر قدرتش تاب مقاومت دارد؟ و یا رحمت و عطوفتی بالاتر از رحمت و عطوفت او تصور می شود؟

«پایان سوره توبه»

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۸]

ص: ۲۹۰۷

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۱۰۹ آیه است.

محتوا و فضیلت این سوره:

این سوره که به گفته بعضی از مفسران بعد از سوره اسراء و قبل از سوره هود نازل شده است روی چند مسأله اصولی و زیر بنایی تکیه می کند، که از همه مهمتر مسأله «مبدأ» و «معاد» است.

منتها نخست از مسأله وحی و مقام پیامبر صلی الله علیه و آله سخن می گوید، سپس به نشانه هایی از عظمت آفرینش می پردازد، بعد مردم را به ناپایداری زندگی مادی دنیا و لزوم توجه به سرای آخرت متوجه می سازد.

و به تناسب همین مسائل قسمتهای مختلفی از زندگی پیامبران بزرگ از جمله نوح و موسی و یونس علیهم السلام را بازگو می کند و به همین مناسبت نام سوره یونس بر آن گذارده شده است.

و بالأخره برای تکمیل بحثهای فوق در هر مورد مناسبتی از بشارت و انداز، بشارت به نعمتهای بی پایان الهی برای صالحان و انداز و بیم دادن طاغیان و گردنکشان، استفاده می کند.

لذا در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: «کسی که سوره یونس را در هر دو یا سه ماه بخواند بیم آن نمی رود که از جاهلان و بی خبران باشد، و روز قیامت از مقربان خواهد بود.» - و این به خاطر آن است که آیات هشدار دهنده و بیدار کننده در این سوره فراوان است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۹]

سوره یونس (۱۰): آیه ۱

(آیه ۱) - در این سوره بار دیگر با «حروف مقطعه» قرآن رو برو می شویم که به صورت «الف - لام - راء» (الر). ذکر شده است.

به دنبال آن نخست اشاره به عظمت آیات قرآن کرده، می گوید: «آنها آیات کتاب حکیم است» (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ).

توصیف قرآن به «حکیم» اشاره به این است که آیات قرآن دارای آن چنان استحکام و نظم و حسابی است که هرگونه باطل و خرافه و هزل را از خود دور می سازد، جز حق نمی گوید و جز به راه حق دعوت نمی کند.

سوره یونس (۱۰): آیه ۲

(آیه ۲) - رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله: این آیه به تناسب اشاره ای که در آیه قبل به قرآن مجید و وحی آسمانی شده، یکی از ایرادات رائج مشرکان را نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می کند، همان اشکالی که بطور مکرر در قرآن مجید آمده و آن این که چرا وحی آسمانی از ناحیه خدا بر انسانی نازل شده، چرا فرشته ای مأموریت این رسالت بزرگ را به عهده نگرفته است؟! قرآن در پاسخ این گونه سؤالات می گوید: «آیا تعجیبی برای مردم دارد که ما وحی به مردی از آنان فرستادیم» (أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ).

سپس به محتوای این وحی آسمانی اشاره کرده، آن را در دو چیز خلاصه می کند: نخست این که به او وحی فرستادیم که: «مردم را انداز کن و از عواقب کفر و گناه بترسان» (أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ).

دیگر این که: «به افراد با ایمان بشارت ده که برای آنان در پیشگاه خدا قدم صدق است» (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ).

تعبیر «قَدَمَ صِدْقٍ» یا اشاره به آن است که ایمان «سابقه فطری» دارد و یا اشاره به مسأله معاد و نعمتهای آخرت است و یا این که قدم به معنی پیشوا و رهبر است، یعنی برای مؤمنان پیشوا و رهبری صادق فرستاده شده است. و ممکن است

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۰]

بشارت به همه این امور، هدف از تعبیر فوق بوده باشد.

باز در پایان آیه به یکی از اتهاماتی که مشرکان کرارا برای پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر می کردند اشاره کرده، می گوید: «کافران گفتند این مرد ساحر آشکاری است» (قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ).

این گونه تعبیرها که از ناحیه دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله صادر می شد خود دلیل روشنی است بر این که پیامبر صلی الله علیه و آله کارهای خارق العاده ای داشته که افکار و دلها را به سوی خود جذب می کرده است، مخصوصا تکیه کردن روی سحر در مورد قرآن مجید خود گواه زنده ای بر جاذبه فوق العاده این کتاب آسمانی است که آنها برای اغفال مردم آن را زیر پرده سحر می پوشاندند.

سوره یونس (۱۰): آیه ۳

(آیه ۳) - خداشناسی و معاد: قرآن پس از اشاره به مسأله وحی و نبوت در نخستین آیات این سوره، به سراغ دو اصل اساسی تعلیمات همه انبیاء یعنی «مبدأ» و «معاد» می رود، و این دو اصل مهم را در ضمن عباراتی کوتاه و گویا بیان می کند.

نخست می گوید: «پروردگار شما همان خداوندی است که آسمانها و زمین را در شش روز (دوران) آفرید» (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ).

«سپس بر تخت قدرت قرار گرفت، و به تدبیر کار جهان پرداخت» (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ).

پس از آن که روشن شد خالق و آفریدگار «الله» است و زمام اداره جهان هستی به دست اوست و تدبیر همه امور به فرمان او می باشد معلوم است که بتها این موجودات بی جان و عاجز و ناتوان هیچ گونه نقشی در سرنوشت انسانها نمی توانند داشته باشند لذا در جمله بعد می فرماید: «هیچ شفاعت کننده ای جز به اذن و فرمان او وجود ندارد» (مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ).

آری! «این چنین است «الله» پروردگار شما، او را پرستش کنید» نه غیر او (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ فَاعْبُدُوهُ).

«آیا با این دلیل روشن متذکر نمی شوید؟» أَ فَلَا تَذَكَّرُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۱]

(آیه ۴) - سپس در این آیه سخن از معاد می گوید و در جمله های کوتاهی هم اصل این مسأله و هم دلیل و هم هدف آن را بیان می دارد.

نخست می گوید: «بازگشت همه شما به سوی خداست» (إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا).

سپس روی این مسأله مهم تأکید کرده، اضافه می کند: «این وعده قطعی خداوند است» (وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا).

بعد اشاره به دلیل آن کرده، می گوید: «خداوند آفرینش را آغاز کرد و سپس تجدید می کند» (إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ).

آیات مربوط به معاد در قرآن نشان می دهد که علت عمده تردید مشرکان و مخالفان، این بوده که در امکان چنین چیزی تردید داشته اند و با تعجب سؤال می کردند آیا این استخوانهای پوسیده و خاک شده بار دیگر لباس حیات و زندگی در بر می کند و به شکل نخست باز می گردد؟ لذا قرآن می گوید: همان گونه که شما را در آغاز ایجاد کرد باز می گرداند.

سپس سخن از هدف معاد به میان می آید که این برنامه «برای آن است که خداوند افرادی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند به عدالت پاداش دهد» (لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ).

بی آنکه کوچکترین اعمال آنها از نظر لطف و مرحمت او مخفی و بی اجر بماند.

«و آنها که راه کفر و انکار پویدند (و طبعاً عمل صالحی نیز نداشتند زیرا ریشه عمل خوب اعتقاد خوب است مجازات دردناک، و) نوشیدنی از آب گرم و سوزان و عذاب الیم به خاطر کفرشان در انتظارشان است» (وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ).

(آیه ۵) - گوشه ای از آیات عظمت خدا: در آیات گذشته اشاره کوتاهی به مسأله مبدأ و معاد شده بود، ولی از این به بعد این دو مسأله اصولی که مهمترین پایه دعوت انبیاء بوده است بطور مشروح مورد بحث قرار می گیرد.

نخست اشاره به قسمتهایی از آیات عظمت خدا در جهان آفرینش کرده،

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۲]

می گوید: «او کسی است که خورشید را ضیاء و روشنی و قمر را نور قرار داد» (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا).

خورشید با نور عالمگیرش نه تنها بستر موجودات را گرم و روشن می سازد بلکه در تربیت گیاهان و پرورش حیوانات سهم عمده و اساسی دارد و اگر روزی این اشعه حیاتبخش از کره خاکی ما قطع شود در فاصله کوتاهی تاریکی و سکوت و مرگ همه جا را فرا خواهد گرفت.

ماه با نور زیبایش چراغ شبهای تار ماست، و روشنایی ملائمش برای همه ساکنان زمین مایه آرامش و نشاط است.

سپس به یکی دیگر از آثار مفید وجود ماه اشاره کرده، می گوید: «خداوند برای آن منزل گاههایی مقدر کرد تا شماره سالها و حساب زندگی و کار خویش را بدانید» (وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ).

یعنی یک تقویم بسیار دقیق و زنده طبیعی است که عالم و جاهل می توانند آن را بخوانند و حساب تاریخ کارها و امور زندگی خود را نگهدارند و این اضافه بر نوری است که ماه به ما می بخشد.

سپس اضافه می کند: این آفرینش و این گردش مهر و ماه سرسری و از بهر بازیگری نیست «خداوند آن را نیافریده است مگر به حق» (مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ).

و در پایان آیه تأکید می کند که: «خدا آیات و نشانه های خود را برای آنها که می فهمند و درک می کنند شرح می دهد» (يُنصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ).

اما بی خبران بی بصر چه بسیار از کنار همه این آیات و نشانه های پروردگار می گذرند و کمترین چیزی از آن درک نمی کنند.

سوره یونس (۱۰): آیه ۶

(آیه ۶) - در این آیه به قسمتی دیگر از نشانه ها و دلائل وجودش در آسمان و زمین پرداخته، می گوید: «در آمد و شد شب و روز و آنچه خداوند در آسمان و زمین آفریده است نشانه هایی است برای گروه پرهیزکاران» (إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ).

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۳]

ص: ۲۹۱۲

یعنی تنها کسانی این آیات را درک می کنند که در پرتو تقوا و پرهیز از گناه، صفای روح و روشن بینی یافته اند اگر نور آفتاب یکنواخت و بطور مداوم بر زمین می تابید مسلماً درجه حرارت در زمین به قدری بالا می رفت که قابل زندگی نبود و همچنین اگر شب بطور مستمر ادامه می یافت همه چیز از شدت سرما می خشکید ولی خداوند این دو را پشت سر یکدیگر قرار داده تا بستر حیات و زندگی را در کره زمین آماده و مهیا سازد.

سوره یونس(۱۰):آیه ۷

(آیه ۷) - بهشتیان و دوزخیان: از این آیه به بعد نیز شرحی پیرامون معاد و سرنوشت مردم در جهان دیگر آمده است.

نخست می فرماید: «کسانی که امید لقای ما را ندارند و به رستاخیز معتقد نیستند و به همین دلیل تنها به زندگی دنیا خوشنودند و به آن اطمینان می کنند...» (إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا).

«و همچنین آنها که از آیات ما غافلند و در آنها اندیشه نمی کنند» تا قلبی بیدار و دلی مملو از احساس مسؤولیت پیدا کنند... (وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۸

(آیه ۸) - «این هر دو گروه جایگاهشان آتش است، به خاطر اعمالی که انجام می دهند» (أُولَٰئِكَ مِآوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ).

در حقیقت نتیجه مستقیم عدم ایمان به معاد همان دلبستگی به این زندگی محدود و مقامهای مادی و اطمینان و اتکاء به آن است.

همچنین غفلت از آیات الهی، سر چشمه بیگانگی از خدا، و بیگانگی از خدا سر چشمه عدم احساس مسؤولیت، و آلودگی به ظلم و فساد و گناه است، و سر انجام آن چیزی جز آتش نمی تواند باشد.

سوره یونس(۱۰):آیه ۹

(آیه ۹) - سپس اشاره به حال گروه دیگری می کند که نقطه مقابل این دو گروه می باشند، می گوید: «کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، خداوند به کمک ایمانشان آنها را هدایت می کند» (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ).

این نور هدایت الهی که از نور ایمانشان سر چشمه می گیرد، تمام افق زندگانی

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۴]

ص: ۲۹۱۳

آنها را روشن می سازد، در پرتو این نور آن چنان روشن بینی پیدا می کنند که جار و جنجالهای مکتبهای مادی، و وسوسه های شیطانی، و زرق و برقهای گناه، و زر و زور، فکر آنها را نمی دزدد، و از راه به بیراهه گام نمی نهند.

این حال دنیای آنان و در جهان دیگر خداوند قصرهایی به آنها می بخشد که «از زیر آنها در باغهای بهشت نهرها جاری است» (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - آنها در محیطی مملو از صلح و صفا و عشق به پروردگار و انواع نعمتها به سر می برند.

هر زمان که جذبه ذات و صفات خدا وجودشان را روشن می سازد «گفتار و دعای آنها در بهشت این است که: پروردگارا! منزّه و پاک از هر گونه عیب و نقصی» (دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبحَانَكَ اللَّهُمَّ).

و هر زمان به یکدیگر می رسند سخن از صلح و صفا می گویند: «و تحت آنها در آنجا سلام است» (وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ).

و سر انجام هر گاه از نعمتهای گوناگون خداوند در آنجا بهره می گیرند به شکر پرداخته «و آخرین سخنشان این است که: حمد و سپاس مخصوص پروردگار عالمیان است» (وَ آخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - انسانهای خودرو! در این آیه نیز همچنان سخن پیرامون مسأله پاداش و کیفر بدکاران است.

نخست می گوید: «اگر خداوند مجازات مردم بدکار را سریعاً و در این جهان انجام دهد و همان گونه که آنها در به دست آوردن نعمت و خیر و نیکی عجله دارند، در مجازاتشان تعجیل کند، عمر همگی به پایان می رسد و اثری از آنها باقی نمی ماند» (وَ لَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ).

ولی از آنجا که لطف خداوند همه بندگان حتی بدکاران و کافران و مشرکان را نیز شامل می شود، در مجازاتشان عجله به خرج نمی دهد، شاید بیدار شوند و توبه

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۵]

کنند، و از بیراهه به راه بازگردند.

و در پایان آیه می فرماید: مجازاتشان همین بس که «افرادی را که ایمان به رستاخیز و لقای ما ندارند به حال خود رها می کنیم تا در طغیانشان حیران و سرگردان شوند»، نه حق را از باطل بشناسند، و نه راه را از چاه (فَنذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - آنگاه اشاره به وجود نور توحید در فطرت و عمق روح آدمی کرده، می گوید: «هنگامی که به انسان زیانی می رسد، و دستش از همه جا کوتاه می شود، دست به سوی ما دراز می کند و ما را (در همه حال) در حالی که به پهلو خوابیده یا نشسته یا ایستاده است می خواند» (وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا).

آری! خاصیت مشکلات و حوادث دردناک، کنار رفتن حجابها از روی فطرت پاک آدمی است، و برای مدتی، هر چند کوتاه درخشش این نور توحیدی آشکار می گردد.

سپس می گوید: اما این افراد، چنان کم ظرفیت و بی خردند که «به مجرد این که بلا و ناراحتی آنها را برطرف می سازیم، آن چنان در غفلت فرو می روند که گویا هرگز از ما تقاضایی نداشتند» و ما نیز به آنها کمکی نکردیم (فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ).

«آری! این چنین اعمال مسرفان در نظرشان جلوه داده شده است» (كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

خداوند این خاصیت را در اعمال زشت و آلوده آفریده که هر قدر انسان به آنها بیشتر آلوده شود، بیشتر خو می گیرد و نه تنها قبح و زشتی آنها تدریجاً از میان می رود بلکه کم کم به صورت عملی شایسته در نظرش مجسم می گردد! و اما چرا در آیه فوق این گونه افراد به عنوان «مسرف» (اسرافکار) معرفی شده اند؟ به خاطر این است که چه اسراف از این بالاتر که انسان مهمترین سرمایه وجود خود یعنی عمر و سلامت و جوانی و نیروها را بیهوده در راه فساد و گناه

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۶]

ص: ۲۹۱۵

و عصیان و یا در مسیر به دست آوردن متاع بی ارزش و ناپایدار این دنیا به هدر دهد، و در برابر این سرمایه چیزی عاید او نشود.

سوره یونس(۱۰):آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - ستمگران پیشین و شما: در این آیه نیز اشاره به مجازاتهای افراد ستمگر و مجرم در این جهان می کند و با توجه دادن مسلمانان به تاریخ گذشته به آنها گوشزد می نماید که اگر راه آنان را بپویند به همان سرنوشت گرفتار خواهند شد.

نخست می گوید: «ما امتهای قبل از شما را هنگامی که دست به ستمگری زدند و با این که پیامبران با دلائل و معجزات روشن برای هدایت آنان آمدند هرگز به آنها ایمان نیاوردند، هلاک و نابود ساختیم» (وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا).

و در پایان آیه می افزاید: این برنامه مخصوص جمعیت خاصی نیست «این چنین مجرمان را کیفر می دهیم» (كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - در این آیه مطلب را صریحتر بیان می کند و می گوید: «سپس شما را جانشین آنها در زمین قرار دادیم تا ببینیم چگونه عمل می کنید» (ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ).

از جمله «و ما کائوا لیؤمنوا» (چنان بود که ایمان بیاورند) استفاده می شود که خداوند تنها آن گروهی را به هلاکت کیفر می دهد که امیدی به ایمان آنها در آینده نیز نباشد، و به این ترتیب اقوامی که در آینده ممکن است ایمان بیاورند مشمول چنین کیفرهایی نمی شوند.

سوره یونس(۱۰):آیه ۱۵

اشاره

(آیه ۱۵)

شأن نزول:

این آیه و دو آیه بعد از آن در باره چند نفر از بت پرستان نازل شده، چرا که خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و گفتند: آنچه در این قرآن در باره ترک عبادت بتهای بزرگ ما، لات و عزی و منات و هبل و همچنین مذمت از آنان وارد

شده برای ما قابل تحمل نیست، اگر می خواهی از تو پیروی کنیم، قرآن دیگری بیاور که این ایراد در آن نباشد! و یا حدّ اقل این گونه مطالب را در قرآن کنونی تغییر ده!

تفسیر:

این آیات نیز در تعقیب آیات گذشته پیرامون مبدأ و معاد سخن

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۷]

ص: ۲۹۱۶

می گوید، نخست به یکی از اشتباهات بزرگ بت پرستان اشاره کرده، می گوید:

«هنگامی که آیات آشکار و روشن ما بر آنها خوانده می شود، آنها که به رستاخیز و لقای ما ایمان ندارند می گویند: قرآن دیگری غیر از این بیآور و یا لااقل این قرآن را، تغییر ده» (وَ إِذَا تُلِّيَ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلُهُ).

این بی خبران بینوا، پیامبر صلی الله علیه و آله را برای رهبری خود نمی خواستند، بلکه او را به پیروی از خرافات و اباطیل خویش دعوت می کردند.

قرآن با صراحت آنها را از این اشتباه بزرگ در می آورد، و به پیغمبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد که به آنها «بگو: برای من ممکن نیست که از پیش خود آن را تغییر دهم» (قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي).

سپس برای تأکید اضافه می کند: «من فقط پیروی از چیزی می کنم که بر من وحی می شود» (إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ).

نه تنها نمی توانم تغییر و تبدیلی در این وحی آسمانی بدهم، بلکه «اگر کمترین تخلفی از فرمان پروردگار بکنم، از مجازات آن روز بزرگ (رستاخیز) می ترسم» (إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ).

سوره یونس(۱۰): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - در این آیه به دلیل این موضوع می پردازد و می گوید به آنها بگو:

من کمترین اراده ای از خودم در باره این کتاب آسمانی ندارم «و اگر خدا می خواست این آیات را بر شما تلاوت نمی کردم و از آن آگاهتان نمی ساختم» (قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ).

به دلیل این که «سالها پیش از این در میان شما زندگی کردم» (فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ). و هرگز این گونه سخنان را از من نشنیده اید، اگر آیات از ناحیه من بود لابد در این مدت چهل سال از فکر من بر زبانم جاری می شد و حد اقل گوشه ای از آن را بعضی از من شنیده بودند.

«آیا مطلبی را به این روشنی درک نمی کنید» (أَفَلَا تَعْقِلُونَ).

سوره یونس(۱۰): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - باز برای تأکید اضافه می کند که من به خوبی می دانم بدترین انواع

ظلم و ستم آن است که کسی بر خدا افتراء ببندد «چه کسی ستمکارتر است از کسی که دروغی را به خدا نسبت بدهد» (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا).

بنابراین چگونه چنین گناه بزرگی را ممکن است من مرتکب بشوم.

«همچنین کار کسی که آیات الهی را تکذیب می کند» نیز بزرگترین ظلم و ستم است (أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ).

اگر شما از عظمت گناه تکذیب و انکار آیات حق بی خبرید من بی خبر نیستم، و به هر حال این کار شما جرم بزرگی است، و «مجرمان هرگز رستگار نخواهند شد» (إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - معبودهای بی خاصیت: در این آیه نیز بحث «توحید»، از طریق نفی الوهیت بتها، تعقیب شده است، و با دلیل روشنی بی ارزش بودن بتها اثبات گردیده: «آنها غیر از خدا معبودهایی را می پرستند که نه زیانی به آنان می رساند (که از ترس زیانشان آنها را پرستند) و نه سودی می رساند» که به خاطر سودشان مورد، عبادت قرار دهند (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ).

سپس به ادعای واهی بت پرستان پرداخته، می گوید: «آنها می گویند: این بتها شفیعان ما در پیشگاه خدا هستند» (وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ).

یعنی می توانند از طریق شفاعت، منشأ سود و زیانی شوند، هر چند مستقلاً از خودشان کاری ساخته نباشد.

اعتقاد به شفاعت بتها یکی از انگیزه های بت پرستی بود.

قرآن در پاسخ این پندار می گوید: «آیا شما خداوند را به چیزی خبر می دهید که در آسمانها و زمین سراغ ندارد» (قُلْ أَتُبَيِّنُونَ لِلَّهِ مَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ).

کنایه از این که اگر خدا چنین شفیعانی می داشت، در هر نقطه ای از زمین و آسمان که بودند، از وجودشان آگاه بود.

و در پایان آیه برای تأکید می فرماید: «خداوند منزّه، و برتر است از شریکهایی که برای او می سازند» (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۹]

(آیه ۱۹) - این آیه به تناسب بحثی که در آیه قبل در زمینه نفی شرک و بت پرستی گذشت اشاره به فطرت توحیدی همه انسانها کرده، می گوید: «در آغاز همه افراد بشر امت واحدی بودند» و جز توحید در میان آنها آیین دیگری نبود (وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً).

این فطرت توحیدی که در ابتدا دست نخورده بود با گذشت زمان بر اثر افکار کوتاه و گرایشهای شیطانی، دستخوش دگرگونی شد، گروهی از جاده توحید منحرف شدند و به شرک روی آوردند و طبعاً «جامعه انسانی به دو گروه مختلف تقسیم شد» گروهی موحد و گروهی مشرک (فَاخْتَلَفُوا).

بنابراین شرک در واقع یک نوع بدعت و انحراف از فطرت است، انحرافی که از مشتی اوهام و پندارهای بی اساس سر چشمه گرفته است.

در اینجا ممکن بود این سؤال پیش بیاید که چرا خداوند این اختلاف را از طریق مجازات سریع مشرکان بر نمی چیند.

قرآن بلافاصله برای پاسخ به این سؤال اضافه می کند: «و اگر فرمانی از طرف پروردگارت (در باره عدم مجازات سریع آنان) از قبل صادر نشده بود، در میان آنها در آنچه اختلاف داشتند داوری می شد» و سپس همگی به مجازات می رسیدند (وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ).

(آیه ۲۰) - معجزات اقتراحی: دگر بار قرآن به بهانه جویبهای مشرکان به هنگام سرباز زدن از ایمان و اسلام پرداخته، می گوید: «مشرکان چنین می گویند که چرا معجزه ای از ناحیه خداوند بر پیامبر نازل نشده است» (وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ).

البته منظور آنها این بوده که هر وقت معجزه ای به میل خود پیشنهاد کنند فوراً آن را انجام دهد! لذا بلافاصله به پیامبر صلی الله علیه و آله چنین دستور داده می شود که «به آنها بگو:

معجزه مخصوص خدا (و مربوط به جهان غیب و ماوراء طبیعت) است» (فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۰]

بنابراین چیزی نیست که در اختیار من باشد و من بر طبق هوسهای شما هر روز معجزه تازه ای انجام دهم، و بعدا هم با عذر و بهانه ای از ایمان آوردن خودداری کنید.

و در پایان آیه با بیانی تهدیدآمیز به آنها می گوید: «اکنون که شما دست از لجاجت بر نمی دارید در انتظار باشید، من هم با شما در انتظارم» (فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ).

شما در انتظار مجازات الهی باشید، و من هم در انتظار پیروزیم!

سوره یونس(۱۰):آیه ۲۱

(آیه ۲۱)- در این آیه باز سخن از عقاید و کارهای مشرکان است.

نخست اشاره به یکی از نقشه های جاهلانه مشرکان کرده، می گوید:

«هنگامی که مردم (را برای بیداری و آگاهی، گرفتار مشکلات و زیانهایی می سازیم سپس آن را برطرف ساخته) طعم آرامش و رحمت خود را به آنها می چشاییم به جای این که متوجه ما شوند در این آیات و نشانه ها نیرنگ می کنند» و یا با توجیها نادرست در مقام انکار آنها بر می آیند (وَ إِذَا أَدْفَنَّا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا). و مثلاً بلاها، و مشکلات را به عنوان غضب بتها و نعمت و آرامش را دلیل بر شفقت و محبت آنان می گیرند و یا بطور کلی همه را معلول یک مشت تصادف می شمردند اما خداوند به وسیله پیامبرش به آنها هشدار می دهد که «به آنها بگو: خدا از هر کس در چاره اندیشی و طرح نقشه های کوبنده قادرتر و سریعتر است» (قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا).

و به تعبیر دیگر او هر زمان اراده مجازات و تنبیه کسی کند بلافاصله تحقق می یابد، در حالی که دگران چنین نیستند.

سپس آنها را تهدید می کند که گمان نبرید این توطئه ها و نقشه ها فراموش می گردد، «فرستادگان ما (یعنی فرشتگان ثبت اعمال) تمام نقشه هایی را که (برای خاموش کردن نور حق) می کشید می نویسند» (إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ).

و باید خود را برای پاسخگویی و مجازات، در سرای دیگر آماده کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۱]

(آیه ۲۲) - در این آیه دست به اعماق فطرت بشر انداخته و توحید فطری را برای آنها تشریح می کند که چگونه انسان در مشکلات بزرگ و به هنگام خطر، همه چیز را جز خدا فراموش می نماید.

نخست می گوید: «او خدایی است که شما را در صحرا و دریا سیر می دهد» (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ).

«تا هنگامی که در کشتی ها قرار می گیرید و (کشتی ها) سرنشینان را به کمک بادهای موافق آرام آرام به سوی مقصد حرکت می دهند و همه شادمان و خوشحالند» (حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا).

«اما ناگهان طوفان شدید و کوبنده ای می وزد، و امواج از هر سو به طرف آنها هجوم می آورد، آن چنان که مرگ را با چشم خود می بینند و دست از زندگانی می شویند» (جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ).

درست در چنین موقعی به یاد خدا می افتند «و او را از روی اخلاص می خوانند و آیین خود را برای او از هرگونه شرک و بت پرستی خالص می کنند!» (دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ).

در این هنگام دست به دعا بر می دارند و می گویند: «خداوندا! اگر ما را از این مهلکه رهایی بخشی سپاسگزار تو خواهیم بود» نه ستم می کنیم و نه به غیر تو روی می آوریم (لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ).

با این که این بیداری موقتی، اثر تربیتی در افراد فوق العاده آلوده ندارد حجت را بر آنها تمام می کند، و دلیلی خواهد بود بر محکومیتشان.

ولی افرادی که آلودگی مختصری دارند در این گونه حوادث معمولاً بیدار می شوند و مسیر خود را اصلاح می کنند.

(آیه ۲۳) - «اما هنگامی که خدا آنها را رهایی می بخشد و به ساحل نجات می رسند شروع به ظلم و ستم در زمین می کنند» (فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۲]

ولی «ای مردم (بدانید) هرگونه ظلم و ستمی مرتکب شوید و هر انحرافی از حق پیدا کنید زیانش متوجه خود شماست» (یا أُیُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بُعِثْتُكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ).

آخرین کاری که می توانید انجام دهید این است که «چند روزی از متاع زندگی دنیا بهره مند شوید» (مَتَاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا).

«سپس بازگشت شما به سوی ماست» (ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ).

«آنگاه ما شما را از آنچه انجام می دادید آگاه خواهیم ساخت» (فَنُبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - دورنمای زندگی دنیا: در آیات گذشته اشاره ای به ناپایداری زندگی دنیا شده بود، در این آیه این واقعیت ضمن مثال جالبی تشریح شده تا پرده های غرور و غفلت را از مقابل دیده های غافلان و طغیانگران کنار زند.

«مثل زندگی دنیا همانند آبی است که از آسمان نازل کرده ایم» (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ).

این دانه های حیاتبخش باران بر سرزمینهای آماده می ریزند، «و به وسیله آن گیاهان گوناگونی که بعضی قابل استفاده برای انسانها، و بعضی برای حیوانات است، می رویند» (فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ).

این گیاهان علاوه بر خاصیتهای غذایی که برای موجودات زنده دارند سطح زمین را می پوشانند و آن را زینت می بخشند، تا آنجا که «زمین بهترین زیبایی خود را در پرتو آن پیدا کرده و تزئین می شود» (حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ).

در این هنگام شکوفه ها، شاخساران را زینت داده و گلها می خندند، دانه های غذایی و میوه ها کم کم خود را نشان می دهند، و صحنه پر جوشی را از حیات و زندگی به تمام معنی کلمه مجسم می کنند، که دلها را پر از امید و چشمها را پر از شادی و سرور می سازند، آن چنان که «اهل زمین مطمئن می شوند، که می توانند از مواهب این گیاهان بهره گیرند» هم از میوه ها و هم از دانه های حیات بخششان (وَوَظَّنَّ

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۳]

ص: ۲۹۲۲

أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا)

«اما ناگهان فرمان ما فرا می رسد (سرمای سخت و یا تگرگ شدید و یا طوفان درهم کوبنده ای بر آنها مسلط می گردد) و آنها را چنان درو می کنیم که گویا هرگز نبوده اند!» (أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ).

در پایان آیه برای تأکید بیشتر می فرماید: «این چنین آیات خود را برای افرادی که تفکر می کنند تشریح می کنیم» (كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - این آیه با یک جمله کوتاه اشاره به نقطه مقابل این گونه زندگی کرده و می فرماید: «خداوند به دار السلام، خانه صلح و سلامت و امنیت دعوت می کند» (وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ).

به آنجا که نه از این کشمکشهای غارتگران دنیای مادی خبری است، و نه از مزاحمتهای احمقانه ثروت اندوزان از خدا بی خبر، و نه جنگ و خونریزی و استعمار و استثمار.

سپس اضافه می کند: «خدا هر کس را بخواهد (و شایسته و لایق ببیند) به سوی راه مستقیم (همان راهی که به دار السلام و مرکز امن و امان منتهی می شود) دعوت می کند» (وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - رو سفیدان و رو سیاهان! در آیات گذشته اشاره به سرای آخرت و روز رستاخیز شده بود، به همین مناسبت، این آیه و آیه بعد سرنوشت نیکوکاران و آلودگان به گناه را در آنجا تشریح می کند.

نخست می گوید: «کسانی که کار نیک انجام دهند پاداش نیک و زیاده بر آن دارند» (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ).

منظور از «زیاده» در این جمله ممکن است پاداشهای مضاعف و فراوانی باشد که گاهی ده برابر و گاهی هزاران برابر بر آن افزوده می شود.

سپس اضافه می کند: نیکوکاران در آن روز چهره های درخشانی دارند «و تاریکی و ذلت، صورت آنها را نمی پوشاند» (وَ لَا يَرْهَقُهُمْ قَتْرٌ وَ لَا ذِلَّةٌ).

و در پایان آیه می فرماید: «این گروه یاران بهشتند و جاودانه در آن خواهند

ماند» (أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - در این آیه سخن از دوزخیان به میان می آید که در نقطه مقابل گروه اولند می گوید: «کسانی که مرتکب گناهان می شوند جزای بدی به مقدار عملشان دارند» (وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جِزَاءٌ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا).

در اینجا سخنی از «زیاده» در کار نیست، چرا که در پاداش، «زیاده» فضل و رحمت است اما در کیفر، عدالت ایجاب می کند که ذره ای بیش از گناه نباشد.

ولی آنها به عکس گروه اول چهره هایی تاریک دارند «و ذلت، صورت آنها را می پوشاند» (وَتَزَهَّقُهُمْ ذِلَّةٌ).

و این خاصیت و اثر عمل است که از درون جان انسان به بیرون منعکس می گردد.

به هر حال ممکن است بدکاران گمان کنند راه فرار و نجاتی خواهند داشت و یا بتها و مانند آنها می توانند برایشان شفاعت کنند اما جمله بعد صریحا می گوید:

«هیچ کس و هیچ چیز نمی تواند آنها را از مجازات الهی دور نگه دارد» (مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ).

تاریکی چهره های آنها به اندازه ای زیاد است که «گویی پاره هایی از شب تاریک و ظلمانی، یکی پس از دیگری بر صورت آنها افکنده شده است» (كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا).

«آنها اصحاب آتشند و جاودانه در آن می مانند» (أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - یک صحنه از رستاخیز بت پرستان! این آیه نیز بحثهای گذشته را در زمینه «مبدأ» و «معاد» و وضع مشرکان دنبال می کند.

نخست می گوید: به خاطر بیاورید «روزی را که همه بندگان را جمع و محشور می کنیم» (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا).

«سپس به مشرکان می گوئیم شما و معبودهایتان در جای خود باشید» تا به حسابتان رسیدگی شود (ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ).

سپس اضافه می کند: «ما این دو گروه (معبودان و عابدان) را از یکدیگر جدا می کنیم» (فَرَّيْلُنَا بَيْنَهُمْ).

و از هر کدام جداگانه سؤال می نمایم - همان گونه که در تمام دادگاهها این مسأله معمول است که از هر کس جداگانه بازپرسی به عمل می آید.

از بت پرستان سؤال می کنیم به چه دلیل این بتها را شریک خدا قرار دادید و عبادت کردید؟ و از معبودان نیز می پرسیم به چه سبب شما معبود واقع شدید و یا تن به این کار دادید؟

«در این هنگام شریکانی را که آنها ساخته بودند، به سخن می آیند و می گویند:

شما هرگز ما را پرستش نمی کردید» (وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ). شما در حقیقت هوی و هوسها و اوهام و خیالات خویش را می پرستیدید.

سوره یونس (۱۰): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - سپس برای تأکید بیشتر می گویند: «همین بس که خدا گواه میان ما و شماست که ما به هیچ وجه از عبادات شما آگاه نبودیم» (فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ اِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - به هر حال همان گونه که قرآن در این آیه می گوید: «در آن هنگام هر کس اعمال خویش را که قبلاً انجام داده است می آزماید» (هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا اَسْلَفَتْ).

و نتیجه بلکه خود آن را می بیند چه عبادت کنندگان و چه معبودهای گمراهی که مردم را به عبادت خویش دعوت می کردند، چه مشرکان و چه مؤمنان از هر گروه و از هر قبیل.

«و در آن روز همگی به سوی «الله» که مولی و سرپرست حقیقی آنان است باز می گردند» و دادگاه محشر نشان می دهد که تنها حکومت به فرمان اوست (وَرُدُّوا اِلَى اللّٰهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ).

«و سر انجام تمام بتها و معبودهای ساختگی که به دروغ آنها را شریک خدا قرار داده بودند، گم و نابود می شوند» (وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ).

چرا که آنجا عرصه ظهور و بروز تمام اسرار مکتوم بندگان است و هیچ حقیقی نمی ماند مگر این که خود را آشکار می سازد.

سوره یونس(۱۰):آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - در این آیه سخن از نشانه های وجود پروردگار و شایستگی او برای

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۶]

ص: ۲۹۲۵

عبودیت است.

نخست می فرماید: به مشرکان و بت پرستانی که در بیراهه سرگردانند «بگو:

چه کسی شما را از آسمان و زمین روزی می دهد؟» (قُلْ مَنْ يَزُوقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ).

البته زمین تنها به وسیله مواد غذایی خود ریشه گیاهان را تغذیه می کند و شاید به همین دلیل است که در آیه فوق سخن از ارزاق آسمان و سپس ارزاق زمین به میان آمده است (به تفاوت درجه اهمیت).

سپس به دو قسمت از مهمترین حواس انسان که بدون آن دو، کسب علم و دانش برای بشر امکان پذیر نیست اشاره کرده، می گوید: و بگو «چه کسی است که مالک و خالق گوش و چشم و قدرت دهنده این دو حس آدمی است؟» (أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ).

بعد، از دو پدیده مرگ و حیات که عجیب ترین پدیده های عالم آفرینش است سخن به میان آورده، می گوید: «و چه کسی زنده را از مرده و مرده را از زنده خارج می کند؟» (وَ مَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ).

این همان موضوعی است که تاکنون عقل دانشمندان و علمای علوم طبیعی و زیست شناسان در آن حیران مانده است که چگونه موجود زنده از موجود بی جان به وجود آمده است؟

آیه فوق علاوه بر مرگ و حیات مادی مرگ و حیات معنوی را نیز شامل می شود، زیرا انسانهای هوشمند و پاکدامن و با ایمان را می بینیم که گاهی از پدر و مادری آلوده و بی ایمان متولد می شوند، عکس آن نیز مشاهده شده است.

بعد اضافه می کند: «و چه کسی است که امور این جهان را تدبیر می کند؟»

(وَ مَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ).

در حقیقت نخست سخن از آفرینش مواهب، سپس سخن از حافظ و نگهبان و مدبر آنهاست.

بعد از آن که قرآن این سؤالات سه گانه را مطرح می کند بلافاصله می گوید:

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۷]

ص: ۲۹۲۶

«آنها به زودی در پاسخ خواهند گفت: خدا» (فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ).

از این جمله به خوبی استفاده می شود که حتی مشرکان و بت پرستان عصر جاهلیت خالق و رازق و حیاتبخش و مدبر امور جهان هستی را خدا می دانستند.

و در آخر آیه به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد: «به آنها بگو: آیا با این حال تقوا را پیشه نمی کنید» (فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - پس از آن که نمونه هایی از آثار عظمت و تدبیر خداوند را در آسمان و زمین بیان کرد و وجدان و عقل مخالفان را به داوری طلبید و آنها به آن معترف گردیدند، در این آیه با لحنی قاطع می فرماید: «این است الله، پروردگار بر حق شما!» (فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ). نه بتها، و نه سایر موجوداتی را که شریک خداوند در عبودیت قرار داده اید و در برابر آنها سجده و تعظیم می کنید.

سپس نتیجه گیری می کند: «اکنون (که حق را به روشنی شناختید) آیا بعد از حق چیزی جز ضلال و گمراهی وجود دارد؟» (فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ).

«با این حال چگونه از عبادت و پرستش خدا روی گردان می شوید» با این که می دانید معبود حقی جز او نیست؟! (فَأَنَّى تُصِرُّونَ).

این آیه در حقیقت یک راه منطقی روشن را برای شناخت باطل و ترک آن پیشنهاد می کند، و آن این که نخست باید از طریق وجدان و عقل برای شناخت حق گام برداشت، هنگامی که حق شناخته شد، هر چه غیر آن و مخالف آن است باطل و گمراهی است، و باید کنار گذاشته شود.

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - در این آیه برای بیان این نکته که چرا آنها با وضوح مطلب و روشنایی حق به دنبال آن نمی روند می گوید: «این گونه فرمان خدا در باره این افراد که (از روی علم و عمد برخلاف عقل و وجدان) سر از اطاعت پیچیده اند صادر شده که آنها ایمان نیاورند» (كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ).

در واقع این خاصیت اعمال نادرست و مستمر آنهاست که قلبشان را چنان تاریک و روحشان را چنان آلوده می کند که با وضوح و روشنی حق آن را نمی بینند

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۸]

ص: ۲۹۲۷

و به بیراهه می روند.

سوره یونس(۱۰):آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - یکی از نشانه های حق و باطل: قرآن همچنان استدلالات مربوط به مبدأ و معاد را تعقیب می کند نخست به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد «به آنها بگو: آیا هیچ یک از این معبودهایی که شما شریک خدا قرار داده اید می تواند آفرینش را ایجاد کند و سپس باز گرداند» (قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ).

بعد اضافه می کند «بگو: خداوند آفرینش را آغاز کرده و سپس باز می گرداند» (قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ).

«با این حال چرا از حق روی گردان (و در بیراهه سرگردان) می شوید» (فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - بار دیگر به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد «به آنها بگو: آیا هیچ یک از معبودهای ساختگی شما هدایت به سوی حق می کند»؟ (قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ).

زیرا معبود باید رهبر عبادت کنندگان خود باشد، آن هم رهبری به سوی حق، در حالی که معبودهای مشرکان اعم از بتهای بی جان و جاندار هیچ کدام قادر نیستند بدون هدایت الهی کسی را به سوی حق رهنمون گردند.

لذا بلافاصله اضافه می کند: «بگو تنها خداوند هدایت به سوی حق می کند» (قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ).

با این حال «آیا کسی که هدایت به سوی حق می کند شایسته تر برای پیروی است یا آن کس که خود هدایت نمی شود مگر آن که هدایتش کنند» (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى).

و در پایان آیه با بیانی توبیخ آمیز و سرزنش بار می گوید: «شما را چه می شود؟ چگونه قضاوت می کنید»؟ (فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - و در این آیه اشاره به سرچشمه و عامل اصلی انحرافات آنها، کرده، می گوید: «اکثر آنها جز از پندار و گمان پیروی نمی کنند، در حالی که گمان و پندار هرگز انسان را بی نیاز از حق نمی کند و به حق نمی رساند» (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ

إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

سر انجام با لحنی تهدید آمیز نسبت به این گونه افرادی که تابع هیچ منطق و حسابی نیستند می فرماید: «خداوند به آنچه آنها انجام می دهند عالم است» (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - عظمت و حقانیت دعوت قرآن: در اینجا قرآن به پاسخ قسمت دیگری از سخنان ناروای مشرکان می پردازد، چرا که آنها تنها در شناخت مبدأ گرفتار انحراف نبودند، بلکه به پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله نیز افترا می زدند، که قرآن را با فکر خود ساخته و به خدا نسبت داده است.

آیه می گوید: «شایسته نیست که این قرآن بدون وحی الهی به خدا نسبت داده شده باشد» (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ).

سپس به ذکر دلیل بر اصالت قرآن و وحی آسمانی بودنش پرداخته، می گوید:

«ولی این قرآن کتب آسمانی پیش از خود را تصدیق می کند» (وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ).

یعنی تمام بشارات و نشانه های حقانیتی که در کتب آسمانی پیشین آمده بر قرآن و آورنده قرآن کاملاً منطبق است و این خود ثابت می کند که تهمت و افترا بر خدا نیست و واقعیت دارد.

سپس دلیل دیگری بر اصالت این وحی آسمانی ذکر کرده، می گوید: «و این قرآن شرح کتب اصیل انبیاء پیشین و بیان احکام اساسی و عقائد اصولی آنها است و به همین دلیل شکی در آن نیست که از طرف پروردگار عالمیان است» (وَ تَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

و به تعبیر دیگر هیچ گونه تضادی با اصول برنامه انبیاء گذشته ندارد، بلکه تکامل آن تعلیمات و برنامه ها در آن دیده می شود، و اگر این قرآن مجعول بود حتماً مخالف و مباین آنها بود.

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - در این آیه دلیل سوم بر اصالت قرآن ذکر کرده، می گوید: «آنها می گویند این قرآن را پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله به دروغ به خدا نسبت داده، به آنها بگو: اگر

راست می گویند شما هم مثل یک سوره آن را بیاورید، و از هر کس می توانید غیر از خدا برای همکاری دعوت کنید» ولی هرگز توانایی بر این کار را نخواهید داشت، به همین دلیل ثابت می شود که این وحی آسمانی است (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ).

این آیه از جمله آیاتی است که با صراحت اعجاز قرآن را بیان می کند نه تنها همه قرآن را بلکه حتی اعجاز یک سوره را، و از همه جهانیان بدون استثناء دعوت می کند که اگر معتقدید این آیات از طرف خدا نیست همانند آن و یا لااقل همانند یک سوره آن را بیاورید.

سوره یونس (۱۰): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - در این آیه اشاره به یکی از علل اساسی مخالفت‌های مشرکان کرده، می گوید: آنها قرآن را به خاطر اشکالات و ایرادهایی انکار نمی کردند «بلکه تکذیب و انکارشان به خاطر این بود که از محتوای آن آگاهی نداشتند» (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ).

در حقیقت آنها هیچ گونه دلیلی بر نفی مبدأ و معاد نداشتند و تنها جهل و بی خبری ناشی از خرافات و عادت به مذهب نیاکان سدّ راهشان بود.

و یا جهل به اسرار احکام، جهل به مفهوم بعضی از آیات متشابه، و جهل به درسهای عبرت انگیزی که هدف نهایی ذکر تاریخ پیشینیان بوده است.

مجموع این جهالتها و بی خبریها، آنها را وادار به انکار و تکذیب می کرد. «در حالی که هنوز تأویل و تفسیر و واقعیت مسائل مجهول برای آنها روشن نشده بود» (وَلَمَّا يَاْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ).

قرآن سپس اضافه می کند که این روش نادرست، منحصر به مشرکان عصر جاهلیت نیست بلکه «اقوام گمراه گذشته نیز (به همین گرفتاری مبتلا بودند، آنها نیز بدون این که تحقیق در شناخت واقعیتها بکنند و یا انتظار برای تحقق آنها بکشند) حقایق را انکار و تکذیب می کردند» (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ).

در حالی که عقل و منطق حکم می کند که انسان چیزی را که نمی داند، هرگز انکار نکند، بلکه به جستجو و تحقیق پردازد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

و در پایان آیه روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می گوید: «پس بنگر عاقبت کار این ستمکاران به کجا کشید» (فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ).

یعنی اینها نیز به همان سرنوشت گرفتار خواهند شد.

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - در این آیه اشاره به دو گروه عظیم مشرکان کرده، می گوید: اینها همگی به این حال باقی نمی مانند بلکه «گروهی از آنان (که روح حق طلبی در وجودشان نمرده است سرانجام) به این قرآن ایمان می آورند، در حالی که گروهی دیگر (همچنان در جهل و لجاجت پافشاری کرده و) ایمان نخواهند آورد» (وَ مِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ).

روشن است که این گروه مردم، افراد فاسد و مفسدی هستند و به همین دلیل در پایان آیه می فرماید: «پروردگار تو مفسدان را بهتر می شناسد» (وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ).

اشاره به این که افرادی که زیر بار حق نمی روند، در فاسد کردن نظام جامعه نقش مؤثری دارند.

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - بحثی که در آیات گذشته در زمینه انکار و تکذیب لجوجانه مشرکان گذشت همچنان دنبال می شود و در این آیه طریق جدیدی برای مبارزه به پیامبر صلی الله علیه و آله تعلیم داده، می گوید: «اگر آنها تو را تکذیب کنند به آنان بگو عمل من برای من و عمل شما برای خودتان باشد» (وَ إِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ).

«شما از آنچه من انجام می دهم بیزارید، و من هم از اعمال شما بیزارم» (أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَ أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ).

این اعلام بیزاری و بی اعتنایی که توأم با اعتماد و ایمان قاطع به مکتب خویشتن است به منکران لجوج می فهماند که با عدم تسلیم در مقابل حق، خود را به محرومیت می کشانند و تنها به خویشتن ضرر می زنند.

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - کوران و کران! در این آیه اشاره به دلیل انحراف و عدم تسلیم آنها در برابر حق کرده، می گوید: برای هدایت یک انسان تنها تعلیمات صحیح و آیات

تکان دهنده و اعجاز آمیز و دلائل روشن کافی نیست، بلکه آمادگی و استعداد پذیرش و شایستگی برای قبول حق نیز لازم است، همان گونه که برای پرورش سبزه و گل تنها بذر آماده کافی نمی باشد، زمین مستعد نیز لازم است.

لذا نخست می گوید: «گروهی از آنها گوش به سوی تو فرا می دهند» اما گویی کردند (و مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ).

با این حال که آنها گوش شنوایی ندارند «آیا تو می توانی صدای خود را به گوش کران برسانی هر چند درک نکنند» (أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - «و گروهی دیگر از آنان چشم به تو می دوزند و اعمال تو را می نگرند» که هر یک نشانه ای از حقانیت و صدق گفتار تو را در بر دارد، اما گویی کورند و نابینا (و مِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ).

«آیا با این حال تو می توانی این نابینایان را هدایت کنی هر چند فاقد بصیرت باشند» (أَفَأَنْتَ تَهْتَدِي الْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - ولی این نارسایی فکر و ندیدن چهره حق و ناشنوایی در برابر گفتار خدا، چیزی نیست که با خود از مادر به این جهان آورده باشند، و خداوند به آنها ستمی کرده باشد، بلکه این خود آنها بوده اند که با اعمال نادرستشان و دشمنی و عصیان در برابر حق روح خود را تاریک و چشم بصیرت و گوش شنوایشان را از کار انداختند «چرا که خداوند به هیچ کس از مردم ستم نمی کند، ولی مردمند که به خویشان ستم روا می دارند» (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسِهِمْ يَظْلِمُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - به دنبال شرح بعضی از صفات مشرکان در آیات گذشته، در اینجا اشاره به وضع دردناکشان در قیامت کرده، می گوید: «به خاطر بیاور آن روز را که خداوند همه آنها را محشور و جمع می کند در حالی که چنان احساس می کنند که تمام عمرشان در این دنیا بیش از ساعتی از یک روز نبوده، به همان مقدار که یکدیگر را ببینند و بشناسند» (و يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ).

[شماره صفحه واقعی: ۲۹۳]

سپس اضافه می کند: در آن روز به همه آنها ثابت می شود «افرادی که روز رستاخیز و ملاقات پروردگار را تکذیب کردند، زیان بردند»، و تمام سرمایه های وجود خود را از دست دادند بی آنکه نتیجه ای بگیرند (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ).

«و اینها (به خاطر این تکذیب و انکار و اصرار بر گناه و لجاجت) آمادگی هدایت نداشتند» (وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ). چرا که قلبشان تاریک و روحشان ظلمانی بود.

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - در این آیه به عنوان تهدید کفار و تسلی خاطر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ می گوید: «اگر ما قسمتی از مجازاتهایی را که به آنها وعده داده ایم به تو نشان دهیم (و در زمان حیات خود عذاب و مجازات آنها را ببینی) و یا اگر پیش از آن که به چنین سرنوشتی گرفتار شوند) تو را از این دنیا ببریم به هر حال بازگشتشان به سوی ماست. سپس خداوند شاهد و گواه اعمالی است که انجام می دادند» (وَ إِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - در این آیه یک قانون کلی در باره همه پیامبران و از جمله پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ از جمله امتی که در عصر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ می زیسته اند بیان کرده، می گوید: «هر امتی رسول و فرستاده ای از طرف خدا دارد» (وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ).

«هنگامی که فرستاده آنها آمد (و ابلاغ رسالت کرد و گروهی در برابر حق تسلیم شدند و پذیرفتند و گروهی به مخالفت و تکذیب برخاستند) به عدالت در میان آنها داوری می شود و به هیچ کس ستمی نمی شود»، مؤمنان و نیکان می مانند و بدان و مخالفان یا نابود می شوند و یا محکوم به شکست (فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ).

همان گونه که در باره پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ می گوید: «و امت معاصرش چنین شد.

بنابراین قضاوت و داوری که در این آیه به آن اشاره شده همان قضاوت تکوینی و اجرایی در این دنیاست.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۴]

(آیه ۴۸) - به دنبال تهدیدهایی که در آیات سابق راجع به عذاب و مجازات منکران حق ذکر شد در این آیه از قول آنها چنین نقل می کند که از روی استهزاء و مسخره و انکار «می گویند: این وعده ای که در مورد نزول عذاب می دهی اگر راست می گویی چه موقع است؟! (وَ يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ).

آنها با این تعبیر می خواستند بی اعتنایی کامل خود را به تهدیدهای پیامبر صلی الله علیه و آله نشان دهند.

(آیه ۴۹) - مجازات الهی در دست من نیست! در برابر این سؤال خداوند به پیامبرش دستور می دهد که از چند راه به آنها پاسخ گوید نخست این که می فرماید:

«به آنها بگو: (وقت و موعد این کار در اختیار من نیست) من مالک سود و زیانی برای خود نیستم (تا چه رسد برای شما) مگر آنچه خدا بخواهد و اراده کند» (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ).

من تنها پیامبر و فرستاده اویم، تعیین موعد نزول عذاب، تنها به دست اوست.

این جمله در حقیقت اشاره به توحید افعالی است که در این عالم همه چیز به خدا باز می گردد، و هر کار از ناحیه اوست، اوست که با حکمتش مؤمنان را پیروزی می دهد و اوست که با عدالتش منحرفان را مجازات می کند.

بدیهی است این منافات با آن ندارد که خداوند به ما نیروها و قدرتهایی داده است که به وسیله آن مالک قسمتی از سود و زیان خویش هستیم و می توانیم در باره سرنوشت خویش تصمیم بگیریم.

سپس قرآن به پاسخ دیگری پرداخته، می گوید: «هر قوم و جمعیتی زمان و اجل معینی دارند، به هنگامی که اجل آنها فرا رسد نه ساعتی از آن تأخیر خواهند کرد و نه ساعتی پیشی خواهند گرفت» (لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ).

در واقع قرآن به مشرکان اخطار می کند که بی جهت عجله نکنند، به هنگامی که اجل آنها فرا برسد، لحظه ای این عذاب تأخیر و تقدیم نخواهد داشت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۵]

سوره یونس(۱۰):آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - در این آیه سومین پاسخ را مطرح کرده، می گوید: «به آنها بگو: اگر عذاب پروردگار شب هنگام یا در روز به سراغ شما بیاید» امر غیر ممکن نیست، و آیا شما می توانید این عذاب ناگهانی را از خود دفع کنید؟ (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ يَبَاتًا أَوْ نَهَارًا).

«با این حال مجرمان و گنهکاران در برابر چه چیز عجله می کنند» (مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - و در این آیه چهارمین پاسخ را به آنها چنین می گوید: «یا این که آنگاه که واقع شد، به آن ایمان می آورید» و گمان می کنید که ایمان شما پذیرفته می شود، این خیال باطلی است (أَتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ).

چرا که پس از نزول عذاب، درهای توبه به روی شما بسته می شود و ایمان کمترین اثری ندارد، بلکه به شما گفته می شود: «حالا- ایمان می آورید، در حالی که قبلا- (از روی استهزاء و انکار) برای عذاب عجله می کردید»؟ (أَلَمْ آتَيْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَ قَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - این مجازات دنیای آنهاست، «سپس در روز رستاخیز به کسانی که ستم کردند، گفته می شود بچشید عذاب ابدی را!» (ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ).

«آیا جز بدانچه انجام دادید کیفر داده می شوید»؟ (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ).

این در واقع اعمال خود شماست که دامانتان را گرفته است، همانهاست که در برابرتان مجسم شده و شما را برای همیشه آزار می دهد.

سوره یونس(۱۰):آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - در مجازات الهی تردید نکنید! در آیات گذشته سخن از کیفر و مجازات و عذاب مجرمان در این جهان و جهان دیگر بود. این آیه نیز موضوع را دنبال می کند.

نخست می گوید: مجرمان و مشرکان از روی تعجب و استفهام «از تو سؤال می کنند که آیا این وعده مجازات الهی در این جهان و جهان دیگر حق است»؟

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۶]

ص: ۲۹۳۵

(وَ يَسْتَنْبِئُكَ أَ حَقُّ هُوَ).

خداوند به پیامبرش دستور می دهد که در برابر این سؤال با تأکید هر چه بیشتر «بگو: آری! به پروردگارم سوگند این یک واقعیت است» و هیچ شک و تردیدی در آن نیست (قُلْ إِي وَ رَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ).

و اگر فکر می کنید، می توانید از چنگال مجازات الهی فرار کنید اشتباه بزرگی کرده اید، زیرا «هرگز شما نمی توانید (از آن جلوگیری کنید و) او را با قدرت خود ناتوان سازید» (وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - در این آیه روی عظمت این مجازات مخصوصا در قیامت تکیه کرده، می گوید: آن چنان عذاب الهی وحشتناک و هول انگیز است که «اگر هر یک از ستمکاران مالک تمام ثروتهای روی زمین باشند، حاضرند همه آن را بدهند» تا از این کیفر سخت رهایی یابند (وَ لَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ).

در واقع آنها حاضرند بزرگترین رشوه ای را که می توان تصور کرد، برای رهایی از چنگال عذاب الهی بدهند تا سر سوزنی از مجازاتشان کاسته شود، اما کسی از آنها نمی پذیرد.

مخصوصا بعضی از این مجازاتها جنبه معنوی دارد و آن این که: «آنها هنگامی که عذاب را ببینند (پشیمان می شوند اما) پشیمانی خود را کتمان می کنند» مبدا رسواتر شوند (وَ أَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ).

سپس تأکید می کند: «که با همه این احوال در میان آنها به عدالت داوری می شود، و ظلم و ستمی در باره آنان نخواهد شد» (وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - سپس برای این که مردم این وعده ها و تهدیدهای الهی را به شوخی نگیرند و فکر نکنند خداوند از انجام اینها عاجز است، اضافه می کند: «آگاه باشید آنچه در آسمانها و زمین است از آن خداست» و مالکیت و حکومت او تمام جهان هستی را فرا گرفته و هیچ کس نمی تواند از کشور او بیرون رود (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۷]

و نیز «آگاه باشید وعده خداوند (در مورد مجازات مجرمان) حق است هر چند بسیاری از مردم (که ناآگاهی، سایه شوم بر روانشان افکنده) این حقیقت را نمی دانند» (أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - این آیه نیز تأکید مجددی روی همین مسأله حیاتی است که می گوید: «خداوند است که زنده می کند، و اوست که می میراند» (هُوَ يُحْيِي وَ يُمِيتُ).

بنابراین هم توانایی بر مرگ و میراندن بندگان دارد و هم زنده کردن آنها برای دادگاه رستاخیز.

«و سر انجام همه شما به سوی او باز می گردید» (وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ).

و پاداش همه اعمال خویش را در آنجا خواهید یافت.

سوره یونس(۱۰):آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - قرآن رحمت بزرگ الهی! در قسمتی از آیات گذشته بحثهایی در زمینه قرآن آمده، و گوشه ای از مخالفت‌های مشرکان در آن منعکس گردیده بود، در این آیه به همین مناسبت سخن از قرآن به میان آمده نخست به عنوان یک پیام همگانی و جهانی، تمام انسانها را مخاطب ساخته، می گوید: «ای مردم! از سوی پروردگارتان، موعظه و اندرزی برای شما آمده» (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ).

«و کلامی که مایه شفاء بیماری دلهاست» (وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ).

«و چیزی که مایه هدایت و راهنمایی است» (وَ هُدًى).

«و رحمت برای مؤمنان است» (وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ).

در واقع آیه فوق چهار مرحله از مراحل تربیت و تکامل انسان را در سایه قرآن شرح می دهد.

مرحله اول: مرحله «موعظه و اندرز» است.

مرحله دوم: پاکسازی روح انسان از انواع رذائل اخلاقی است.

مرحله سوم: مرحله هدایت است که پس از پاکسازی انجام می گیرد.

و مرحله پنجم: مرحله ای است که انسان لیاقت آن را پیدا کرده است که

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۸]

ص: ۲۹۳۷

مشمول رحمت و نعمت پروردگار شود.

سوره یونس(۱۰):آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - در این آیه برای تکمیل این بحث و تأکید روی این نعمت بزرگ الهی یعنی قرآن مجید که از هر نعمتی برتر و بالاتر است، می فرماید: «بگو: ای پیامبر! این مردم به فضل پروردگار و به رحمت بی پایان او (و این کتاب بزرگ آسمانی که جامع همه نعمتهاست) باید خوشنود بشوند» نه به حجم ثروتها و بزرگی مقامها و فزونی قوم و قبیله هاشان (قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا).

زیرا «این سرمایه از تمام آنچه آنها برای خود گردآوری کرده اند بهتر و بالاتر است» و هیچ یک از آنها قابل مقایسه با این نیست (هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - در آیات گذشته سخن از قرآن و موعظه الهی و هدایت و رحمتی که در این کتاب آسمانی است در میان بود، و در این آیه به همین مناسبت از قوانین ساختگی و خرافی و احکام دروغین مشرکان سخن می گوید.

نخست روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می فرماید: «به آنها بگو: چرا این روزیهای را که خداوند برای شما نازل کرده است بعضی را حرام و بعضی را حلال قرار داده اید؟ (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنَ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا).

و بر طبق سنن خرافی خود پاره ای از چهارپایان و همچنین قسمتی از زراعت و محصول کشاورزی خود را تحریم نموده اید.

«بگو: آیا خداوند به شما اجازه داده است (چنین قوانینی را وضع کنید) یا بر خدا افترا می بندید؟ (قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۶۰

(آیه ۶۰) - اکنون که مسلم شد آنها با این احکام خرافی و ساختگی خود علاوه بر محروم شدن از نعمتهای الهی تهمت و افترا به ساحت مقدس پروردگار بسته اند، اضافه می کند: «آنها که بر خدا دروغ می بندند، در باره مجازات روز قیامت چه می اندیشند؟ آیا تأمینی برای رهایی از این کیفر دردناک به دست آورده اند؟

(وَ مَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ).

اما «خداوند فضل و رحمت گسترده ای بر مردم دارد» (إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۹]

ص: ۲۹۳۸

به همین دلیل آنها را در برابر این گونه اعمال زشتشان فوراً کیفر نمی دهد.

ولی آنها به جای این که از این مهلت الهی استفاده کنند و عبرت گیرند و شکر آن را به جا آورند و به سوی خدا بازگردند «اکثر آنان (غافلند و) سپاس این نعمت بزرگ را به جا نمی آورند» (وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - و برای این که تصور نشود این مهلت الهی دلیل بر عدم احاطه علم پروردگار بر کارهای آنهاست، در این آیه این حقیقت را به رساترین عبارت بیان می کند که او از تمام ذرات موجودات در پهنه آسمان و زمین و جزئیات اعمال بندگان آگاه و با خبر است، و می گوید: «در هیچ حالت و کار مهمی نمی باشی، و هیچ آیه ای از قرآن را تلاوت نمی کنی، و هیچ عملی را انجام نمی دهی مگر این که ما شاهد و ناظر بر شما هستیم در آن هنگام که وارد آن عمل می شوید» (وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ).

سپس با تأکید بیشتر این مسأله را تعقیب کرده، می گوید: «کوچکترین چیزی در زمین و آسمان حتی به اندازه سنگینی ذره بی مقداری، از دیدگاه علم پروردگار تو مخفی و پنهان نمی ماند، و نه کوچکتر از این و نه بزرگتر از این مگر این که همه اینها در لوح محفوظ و کتاب آشکار علم خدا ثبت و ضبط است» (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَضْعَفَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ).

در آیه فوق درس بزرگی برای همه مسلمانان بیان شده است درسی که می تواند آنها را در مسیر حق به راه اندازد و از کج رویها و انحرافات باز دارد. و آن این که: به این حقیقت توجه داشته باشیم که هر گامی بر می داریم و هر سخنی که می گوئیم و هر اندیشه ای که در سر می پرورانیم، و به هر سو نگاه می کنیم، و در هر حالی هستیم، نه تنها ذات پاک خدا بلکه فرشتگان او نیز مراقب ما هستند و با تمام توجه ما را می نگرند.

بی جهت نیست که امام صادق علیه السلام می فرماید: «پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هر زمان این

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۰]

آیه را تلاوت می کرد شدیداً گریه می نمود».

جایی که پیامبر صلی الله علیه و آله با آن همه اخلاص و بندگی و آن همه خدمت به خلق و عبادت خالق از کار خود در برابر علم خدا ترسان باشد، حال ما و دیگران معلوم است.

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - آرامش روح در سایه ایمان! چون در آیات گذشته قسمتهایی از حالات مشرکان و افراد بی ایمان مطرح شده بود. از این به بعد شرح حال مؤمنان مخلص و مجاهد و پرهیزکار که درست در نقطه مقابل هستند بیان گردیده، آیه می گوید: «آگاه باشید که اولیای خدا نه ترسی بر آنان است و نه غمی دارند» (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ).

منظور غمهای مادی و ترسهای دنیوی است، و گر نه دوستان خدا وجودشان از خوف او ملامت است، ترس از عدم انجام وظایف و مسؤولیتها، و اندوه بر آنچه از موفقیتها از آنان فوت شده، که این ترس و اندوه جنبه معنوی دارد و مایه تکامل وجود انسان و ترقی اوست به عکس ترس و اندوه های مادی که مایه انحطاط و تنزل است.

اولیاء خدا کسانی هستند، که میان آنان و خدا حائل و فاصله ای نیست، حجابها از قلبشان کنار رفته، و در پرتو نور معرفت و ایمان و عمل پاک، خدا را با چشم دل چنان می بینند که هیچ گونه شک و تردیدی به دلهایشان راه نمی یابد، و به خاطر همین آشنایی با خدا ماسوای خدا در نظرشان کوچک و کم ارزش و ناپایدار و بی مقدار است.

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - این آیه «اولیاء خدا» را معرفی کرده، می گوید: «آنها کسانی هستند که ایمان آورده اند و بطور مداوم تقوا و پرهیزکاری را پیشه خود ساخته اند» (الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - در این آیه روی مسأله عدم وجود ترس و غم و وحشت در اولیای حق با این عبارت تأکید می کند که: «برای آنان در زندگی دنیا و در آخرت بشارت است» هُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۱]

باز برای تأکید اضافه می کند: «سخنان پروردگار و وعده های الهی تغییر و تبدیل ندارد» و خداوند به این وعده خود نسبت به دوستانش وفا می کند تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ)

«و این پیروزی و سعادت بزرگی است» برای هر کس که نصیبش شود لِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - و در این آیه روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله که سر سلسله اولیاء و دوستان خداست کرده و به صورت دلداری و تسلی خاطر به او می گوید: «سخنان ناموزون مخالفان و مشرکان غافل و بی خبر تو را غمگین نکند» (وَ لَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ).

«چرا که تمام عزت و قدرت از آن خداست» و در برابر اراده حق از دشمنان کاری ساخته نیست (إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا).

او از تمام نقشه های آنها باخبر است «زیرا او شنوا و داناست» (هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - قسمتی از آیات عظمت خداوند: این آیه بار دیگر به مسأله توحید و شرک که یکی از مهمترین مباحث اسلام و مباحث این سوره است بازگشته، مشرکان را به محاکمه می کشد و ناتوانی آنها را به ثبوت می رساند.

نخست می گوید: «آگاه باشید تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند از آن خدا می باشند» (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ).

جایی که اشخاص ملک او باشند، اشیایی که در این جهان می باشند به طریق اولی از آن او هستند، بنابراین او مالک تمام عالم هستی است.

سپس اضافه می کند: «و آنها که غیر خدا را همتای او می خوانند از دلیل و منطقی پیروی نمی کنند» و هیچ سند و شاهی بر گفتار خود ندارند (وَ مَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ).

«آنها تنها از پندار (ها و گمانهای) بی اساس پیروی می کنند» (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ).

«بلکه آنها فقط با مقیاس حدس و تخمین سخن می گویند، و دروغ

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۲]

می گویند!» (وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ).

اصولاً راستی و صدق براساس قطع و یقین استوار است و دروغ براساس تخمینها و پندارها و شایعه ها!

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - سپس برای تکمیل این بحث و نشان دادن راه خدانشناسی، و دوری از شرک و بت پرستی، به گوشه ای از مواهب الهی که نشانه عظمت و قدرت و حکمت «الله» است اشاره کرده، می گوید: «او کسی است که شب را برای شما مایه آرامش قرار داد و روز را روشنی بخش» (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا).

آری! «در این نظام حساب شده آیات و نشانه هایی (از توانایی آفریدگار است، اما) برای آنها که گوش شنوا دارند و حقایق را می شنوند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَشْكُرُونَ). آنها که می شنوند و درک می کنند، و آنها که پس از درک حقیقت، آن را به کار می بندند.

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - این آیه نیز همچنان بحث با مشرکان را ادامه داده یکی از دروغها و تهمت‌های آنها را نسبت به ساحت مقدس خداوند بازگو می کند، نخست می گوید: «آنها گفتند: خداوند برای خود فرزندی اختیار کرده است!» (قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا).

این سخن را در درجه اول مسیحیان در مورد حضرت «مسیح» سپس بت پرستان عصر جاهلی در مورد «فرشتگان» که آنها را دختران خدا می پنداشتند، و یهود در مورد «عزیر» می گفتند.

قرآن از دو راه به آنها پاسخ می گوید نخست این که: «خداوند از هر عیب و نقص منزّه است، و از همه چیز بی نیاز است» (سُبْحَانَهُ هُوَ الْعَزِيزُ).

اشاره به این که نیاز به فرزند یا به خاطر احتیاج جسمانی به نیرو، و کمک اوست، و یا به خاطر نیاز روحی و عاطفی، از آنجا که خداوند از هر عیب و نقصی و از هر کمبود و ضعفی منزّه است و ذات پاکش یک پارچه غنا و بی نیازی است ممکن نیست برای خود فرزندی انتخاب کند.

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۳]

«او مالک همه موجوداتی است که در آسمانها و زمین است» (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ).

دومین پاسخی را که قرآن به آنها می گوید این است که: هر کس ادعایی دارد باید دلیل بر مدعای خود اقامه کند آیا شما بر این سخن دلیلی دارید؟ نه «هیچ دلیلی نزد شما برای این مدعا وجود ندارد» (إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا).

با این حال «آیا به خدا نسبتی می دهید که (حد اقل) از آن آگاهی ندارید» (أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - در این آیه سرانجام شوم افترا و تهمت بر خدا را بازگو می کند روی سخن را متوجه پیامبرش کرده و می گوید: «به آنها بگو: کسانی که بر خدا افترا می بندند و دروغ می گویند هرگز روی رستگاری را نخواهند دید» (قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - فرضاً که آنها بتوانند با دروغها و افتراهای خود چند صباحی به مال و منال دنیا برسند «این تنها یک متاع زود گذر این جهان است، سپس بازگشتشان به سوی ماست و ما عذاب شدید را در مقابل کفرشان به آنها می چشانیم» (مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نَذِقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - گوشه ای از مبارزات نوح: در این آیه خداوند به پیامبرش دستور می دهد گفتاری را که با مشرکان داشت با شرح تاریخ عبرت انگیز پیشینیان تکمیل کند.

نخست سرگذشت «نوح» را عنوان کرده، می گوید: «سرگذشت نوح را بر آنها تلاوت کن، هنگامی که به قومش گفت: ای قوم من! اگر توقفم در میان شما و یادآوری کردن آیات الهی برایتان سخت و غیر قابل تحمل است» هر کار از دستتان ساخته است انجام دهید و کوتاهی نکنید (وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَ تَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ).

«چرا که من بر خدا تکیه کرده ام» و به همین دلیل از غیر او نمی ترسم و نمی هراسم! (فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ).

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۴]

سپس تأکید می‌کند: «اکنون که چنین است فکر خود را جمع کنید و از بتهای خود نیز دعوت به عمل آورید» تا در تصمیم‌گیری به شما کمک کنند (فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ).

«آن چنان که هیچ چیز بر شما مکتوم نماند و غم و اندوهی از این نظر بر خاطر شما نباشد»، بلکه با نهایت روشنی تصمیم خود را در باره من بگیرید (ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً).

سپس می‌گوید: اگر می‌توانید «برخیزید، و به زندگی من پایان دهید، و لحظه‌ای مرا مهلت ندهید» (ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُون).

این یک درس است برای همه رهبران اسلامی که در برابر انبوه دشمنان هرگز نهراسند، بلکه با اتکاء و توکل بر پروردگار با قاطعیت هر چه بیشتر آنها را به میدان فرا خوانند، و قدرتشان را تحقیر کنند که این عامل مهمی برای تقویت روحی پیروان و شکست روحیه دشمنان خواهد بود.

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - در این آیه بیان دیگری از نوح برای اثبات حقانیت خویش نقل شده، آنجا که می‌گوید: «اگر شما از دعوت من سرپیچی کنید (من زبانی نمی‌برم چرا که) من از شما اجر و پاداشی نخواستم» (فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ).
«چرا که اجر و پاداش من تنها بر خداست» (إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ).

برای او کار می‌کنم و تنها از او پاداش می‌خواهم «و من مأمورم که از مسلمین (تسلیم شدگان در برابر فرمان خدا) باشم» (وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - در این آیه سرانجام کار دشمنان نوح و صدق پیشگویش را به این صورت بیان می‌کند: «آنها نوح را تکذیب کردند ولی ما، او و تمام کسانی را که با او در کشتی بودند نجات دادیم» (فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ).

نه فقط آنها را نجات دادیم بلکه: «آنها را جانسین قوم ستمگر ساختیم» (وَ جَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ).

«و کسانی را که آیات ما را انکار کرده بودند غرق نمودیم» (وَ أَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا).

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۵]

و در پایان روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می گوید «اکنون بنگر عاقبت آن گروهی که انذار شدند (ولی تهدیدهای الهی را به چیزی نگرفتند) به کجا کشید» (فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُتَدْرِبِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - رسولان بعد از نوح: پس از پایان بحث اجمالی پیرامون سرگذشت نوح، اشاره به پیامبران دیگری که بعد از نوح و قبل از موسی (مانند ابراهیم و هود و صالح و لوط و یوسف) برای هدایت مردم آمدند کرده، می گوید:

«سپس بعد از نوح رسولانی به سوی قوم و جمعیتشان فرستادیم» (ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ).

«آنها با دلائل روشن و آشکار به سوی قومشان آمدند» و مانند نوح با سلاح منطوق و اعجاز و برنامه های سازنده مجهز بودند (فَجَاؤُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ).

«ولی آنها که (راه عناد و لجاج را می پویدند و) در گذشته به تکذیب پیامبران پیشین برخاسته بودند (این پیامبران را نیز تکذیب کردند و به آنها) ایمان نیاوردند» (فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ).

این به خاطر آن بود که بر اثر عصیان و گناه و دشمنی با حق پرده بر دلهای آنها افتاده بود «آری! این چنین بر دلهای متجاوزان مهر می زنیم» (كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - بخشی از مبارزات موسی و هارون: از اینجا به بحث پیرامون موسی و هارون و مبارزات پیگیرشان با فرعون و فرعونیان می پردازد.

آیه می گوید: «سپس بعد از رسولان پیشین، موسی و هارون را به سوی فرعون و ملا او همراه با آیات و معجزات فرستادیم» (ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَى وَ هَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ بِآيَاتِنَا).

اما فرعون و فرعونیان از پذیرش دعوت موسی و هارون سر باز زدند، و از این که در برابر حق سر تسلیم فرود آوردند «تکبر ورزیدند» (فَاسْتَكْبَرُوا).

آنها به خاطر کبر و خود برتری و نداشتن روح تواضع، واقعیتهای روشن را در دعوت موسی نادیده گرفتند چرا که: «آنها گروهی مجرم بودند»

(وَ كَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - در اینجا سخن از مبارزات چند مرحله ای فرعونیان با موسی و برادرش هارون است.

قرآن می گوید: «هنگامی که حق از نزد ما به سوی آنها آمد (با این که آن را از چهره اش شناختند) گفتند: این سحر آشکاری است!» (فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - اما «موسی» علیه السلام در مقام دفاع از خویش برآمد، با بیان دو دلیل پرده ها را کنار زده و دروغ و تهمت آنها را آشکار ساخت «موسی گفت: آیا در باره حق، هنگامی که به سوی شما آمد چنین می گوید؟ آیا این سحر است؟» (قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا).

«در حالی که ساحران هرگز رستگار (و پیروز) نمی شوند» (وَ لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۷۸

(آیه ۷۸) - سپس سیل تهمت خود را به سوی موسی ادامه دادند، و صریحا به او «گفتند: آیا تو می خواهی ما را از راه و رسم پدران و نیاکانمان منصرف سازی؟»

(قَالُوا أَجِئْنَا لِنُلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا).

در واقع بت «سنتهای نیاکان» و عظمت خیالی و افسانه ای آنها را پیش کشیدند تا افکار عامه را نسبت به موسی و هارون بدبین کنند که آنها می خواهند با مقدسات جامعه و کشور شما بازی کنند.

سپس ادامه دادند دعوت شما به دین و آیین خدا دروغی بیش نیست، اینها همه دام است، و نقشه های خائنانه برای این که در این سرزمین حکومت کنید «و ریاست در روی زمین از آن شما دو تن باشد» (وَ تَكُونُ لَكُمْ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ).

در حقیقت آنها چون خودشان هر تلاش و کوششی برای حکومت ظالمانه بر مردم بود، دیگران را نیز چنین می پنداشتند و تلاشهای مصلحان و پیامبران را هم، این گونه تفسیر می کردند.

اما بدانید «ما به شما دو نفر هرگز ایمان نمی آوریم» زیرا دست شما را خوانده ایم و از نقشه های تخریبیتان آگاهیم (و ما نَحْنُ لَكُمْ بِمُؤْمِنِينَ).

و این نخستین مرحله مبارزه آنها با موسی بود.

سوره یونس (۱۰): آیه ۷۹

(آیه ۷۹) - مرحله دوم مبارزه موسی: هنگامی که فرعون قسمتی از معجزات موسی مانند ید بیضاء و حمله مار عظیم را ملاحظه کرد و دید ادعای موسی بدون دلیل نیست و این دلیل کم و بیش در جمع اطرافیان او و یا دیگران اثر خواهد گذاشت، به فکر پاسخ گویی عملی افتاد، چنانکه قرآن می گوید: «فرعون صدا زد: تمام ساحران آگاه و دانشمند را نزد من آورید»، تا به وسیله آنها زحمت موسی را از خود دفع کنم (وَقَالَ فِرْعَوْنُ أَتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۰

(آیه ۸۰) - سپس «هنگامی که ساحران (در روزی که برای این مبارزه تاریخی تعیین شده بود و دعوت عمومی نیز از مردم به عمل آمده بود) گرد آمدند، موسی رو به آنها کرد و گفت: نخست شما آنچه می توانید بیفکنید، بیفکنید» (فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۱

(آیه ۸۱) - آنها آنچه را در توان داشتند بسیج کردند «و هنگامی که وسائلی را که با خود آورده بودند به وسط میدان افکندند، موسی گفت: آنچه شما آوردید سحر است که خداوند به زودی آن را ابطال می کند» (فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ).

شما افرادی فاسد و مفسدید چرا که در خدمت یک دستگاہ جبار و ظالم و طاغی هستید و علم و دانش خود را برای تقویت پایه های این حکومت خودکامه، فروخته اید، و این خود بهترین دلیل بر مفسد بودن شماست، و «خداوند عمل مفسدان را اصلاح نمی کند» (إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۲

(آیه ۸۲) - و در این آیه می فرماید: موسی به آنها گفت در این درگیری و مبارزه مطمئناً پیروزی با ماست، چرا که «خداوند وعده داده است که حق را آشکار سازد (و به وسیله منطق کوبنده و معجزات قاهره پیامبرانش، مفسدان و باطل گرایان را رسوا

کند) هر چند مجرمان (همچون فرعون و ملائش) کراحت

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۸]

ص: ۲۹۴۷

داشته باشند» (وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - سومین مرحله مبارزه موسی با طاغوت مصر: در آغاز وضع نخستین گروه ایمان آورندگان به موسی را بیان می کند و می گوید: «بعد از این (ماجرا) هیچ گروهی به موسی ایمان نیاوردند مگر گروهی از فرزندان قوم او» (فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ).

این گروه کوچک و اندک که به مقتضای ظاهر کلمه «ذُرِّيَّةٌ» بیشتر از جوانان و نوجوانان تشکیل می شدند، تحت فشار شدیدی از ناحیه فرعون و اطرافیانش قرار داشتند، و هر زمان «از این بیم داشتند که دستگاه فرعون (با فشارهای شدیدی که روی مؤمنان وارد می کرد) آنان را وادار به ترک آیین و مذهب موسی کند» (عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ).

چرا که «فرعون مردی بود که در آن سرزمین برتری جویی داشت» (وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ).

«و اسرافکار و تجاوزکار بود» و هیچ حد و مرزی را به رسمیت نمی شناخت (وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - به هر حال موسی برای آرامش فکر و روح آنها با لحنی محبت آمیز به آنان گفت: «ای قوم من! اگر شما به خدا ایمان آورده اید، و در گفتار خود و ایمان و اسلام خود صادقید، باید بر او توکل و تکیه کنید» و از امواج و طوفان بلا نهراسید، چرا که ایمان از توکل جدا نیست (وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ).

حقیقت «توکل» واگذاری کار به دیگری و انتخاب او به وکالت است.

مفهوم توکل این نیست که انسان دست از تلاش و کوشش بردارد. بلکه مفهوم آن این است که هرگاه نهایت تلاش و کوشش خود را به کار زد و نتوانست مشکل را حل کند، وحشتی به خود راه ندهد، و با اتکاء به لطف پروردگار و استمداد از ذات پاک و قدرت بی پایان او، ایستادگی به خرج دهد، و به جهاد پی گیر خود همچنان ادامه دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۹]

سوره یونس(۱۰):آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - این مؤمنان راستین دعوت موسی را به توکل اجابت کردند، «و گفتند: ما تنها بر خدا توکل داریم» (فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا).

سپس از ساحت مقدس خدا تقاضا کردند که از شرّ دشمنان و وسوسه ها و فشارهای آنان در امان باشند، و عرضه داشتند: «پروردگارا ما را وسیله فتنه و تحت تأثیر و نفوذ ظالمان و ستمگران قرار مده» (رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۸۶

(آیه ۸۶) - «پروردگارا! ما را به رحمت خود از قوم بی ایمان رهایی بخش» (وَ نَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۸۷

(آیه ۸۷) - مرحله چهارم، دوران سازندگی برای انقلاب: در اینجا مرحله دیگری از قیام و انقلاب موسی و هارون و بنی اسرائیل بر ضد فراعنه تشریح شده است.

نخست این که خداوند می فرماید: «ما به موسی و برادرش وحی فرستادیم که برای قوم خود خانه هایی در سرزمین مصر انتخاب کنید» (وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا).

و مخصوصا «این خانه ها را نزدیک به یکدیگر و مقابل هم بسازید» (وَ اجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبَلَهُ).

سپس به خودسازی معنوی و روحانی پردازید «و نماز را بر پا دارید» (وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ). و از این طریق روان خود را پاک و قوی نمایید.

و برای این که آثار ترس و وحشت از دل آنها بیرون رود، و قدرت روحی و انقلابی را بازیابند «به مؤمنان بشارت بده» بشارت به پیروزی و لطف و رحمت خدا (وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۸۸

(آیه ۸۸) - سپس به یکی از علل طغیان فرعون و فرعونیان اشاره کرده، چنین می گوید: «موسی گفت: پروردگارا! تو فرعون و اطرافیانش را زینت و اموال در زندگی دنیا بخشیده ای» (وَ قَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَآءَهُ زِينَةً وَ أَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا).

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۰]

ص: ۲۹۴۹

«پروردگارا! سرانجام این ثروت و تجملات و عاقبت کارشان این شده که آنها بندگان را از راه تو منحرف و گمراه می سازند» (رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ).

سپس موسی علیه السلام از پیشگاه خدا تقاضا می کند و می گوید: «پروردگارا! اموال آنها را محو و بی اثر ساز» تا نتوانند از آن بهره گیرند (رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ).

بعد اضافه کرد: پروردگارا! «علاوه بر این، قدرت تفکر و اندیشه را نیز از آنان بگیر» (وَ اَشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ).

چه این که با از دست دادن این دو سرمایه، آماده زوال و نیستی خواهند شد و راه ما به سوی انقلاب و وارد کردن ضربه نهایی بر آنان باز می گردد.

خداوند! اگر من از تو در باره فرعونیان چنین می خواهم نه به خاطر روح انتقامجویی و کینه توزی است، بلکه به خاطر این است که آنها دیگر هیچ گونه آمادگی برای ایمان ندارند «و تا عذاب الیم تو فرا نرسد ایمان نمی آورند» (فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - خداوند به موسی و برادرش «فرمود: (اکنون که شما آماده تربیت و سازندگی جمعیت بنی اسرائیل شده اید) دعای شما (نسبت به دشمنانتان) اجابت شد» (قَالَ قَدْ أُجِيبْتُ دَعْوَتُكُمْ).

پس محکم در راه خود بایستید و «استقامت به خرج دهید» و از انبوه مشکلات نهراسید و در کار خود قاطع باشید (فَاسْتَقِيمَا).

و هرگز در برابر پیشنهادهای افراد نادان و بی خبر تسلیم نشوید «و از راه و رسم کسانی که نمی دانند، تبعیت نکنید» بلکه کاملاً آگاهانه برنامه های انقلابی خود را ادامه دهید (وَلَا تَتَّبِعَنَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۰

(آیه ۹۰) - آخرین فصل مبارزه با ستمگران: در اینجا آخرین مرحله مبارزه بنی اسرائیل با فرعونیان و سرنوشت آنها، در عباراتی کوتاه اما دقیق و روشن، ترسیم شده است.

نخست می گوید: «ما بنی اسرائیل را (به هنگام مقابله با فرعونیان در حالی که تحت فشار و تعقیب آنها قرار گرفته بودند) از دریا (شط عظیم نیل که به خاطر

عظمتش کلمه بحر بر آن اطلاق شده) عبور دادیم» (وَ جَاوَزْنَا بَيْنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ).

«فرعون و لشکرش برای کوبیدن بنی اسرائیل و ظلم و ستم و تجاوز بر آنان به تعقیب آنها پرداختند» اما به زودی همگی در میان طوفان امواج نیل غرق شدند (فَأَتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْيًا وَ عَدْوًا).

این جریان ادامه یافت «تا این که غرقاب دامن فرعون را فرو گرفت و او همچون پر کاهی بر روی امواج عظیم نیل می غلتید، در این هنگام پرده های غرور و بی خبری از مقابل چشمان او کنار رفت، و نور توحید فطری درخشیدن گرفت) فریاد زد: من ایمان آوردم که معبودی جز آن کس که بنی اسرائیل به او ایمان آورده اند، وجود ندارد» (حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ).

نه تنها با قلب خود ایمان آوردم بلکه عملاً هم «در برابر چنین پروردگار توانایی تسلیم» (وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ).

در واقع هنگامی که پیشگوییهای موسی یکی پس از دیگری به وقوع پیوست و فرعون بیش از پیش از صدق گفتار این پیامبر بزرگ آگاه شد، و قدرت نمایی او را مشاهده کرد، ناچار اظهار ایمان نمود، به امید این که همان گونه که «خدای بنی اسرائیل» آنها را از این امواج کوه پیکر رهایی بخشید، او را نیز رهایی بخشد.

ولی بدیهی است چنین ایمانی که به هنگام نزول بلا و گرفتار شدن در چنگال مرگ اظهار می شود، در واقع یک نوع ایمان اضطراری است، که هر جانی و مجرم و گنهکاری از آن دم می زند، بی آنکه ارزشی داشته باشد.

سوره یونس(۱۰):آیه ۹۱

(آیه ۹۱) - به همین جهت خداوند او را مخاطب ساخت و فرمود: «اکنون ایمان می آوری در حالی که قبل از این طغیان و گردنکشی و عصیان نمودی، و در صف مفسدان فی الارض و تبهکاران قرار داشتی» (أَلَمْ آتَكَ آيَاتُنَا وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۹۲

(آیه ۹۲) - ولی، امروز بدن تو را از امواج رهایی می بخشیم تا درس عبرتی برای آیندگان باشی» برای زمامداران مستکبر و برای همه ظالمان و مفسدان، و نیز

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۲]

برای گروه‌های مستضعف (فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَفَكَ آيَةً).

و در پایان آیه می فرماید: اما با این همه آیات و نشانه های قدرت خدا و با این همه درسهای عبرت که تاریخ بشر را پر کرده است، «بسیاری از مردم از آیات و نشانه های ما غافلند» (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - و در این آیه، پیروزی نهایی بنی اسرائیل و بازگشت به سرزمینهای مقدسه را پس از رهایی از چنگال فرعونیان چنین بیان می کند:

«ما بنی اسرائیل را در مکان صدق و راستی منزل دادیم» (وَ لَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبُوءًا صِدْقٍ).

تعبیر به «مَبُوءًا صِدْقٍ» (منزلگاه راستین) می تواند اشاره به سرزمین مصر و یا اراضی شام و فلسطین باشد.

سپس قرآن اضافه می کند: «ما آنها را از روزیهای پاکیزه، بهره مند ساختیم» (وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ).

اما آنها قدر این نعمت را ندانستند و به اختلاف و نزاع با یکدیگر برخاستند «و اختلاف نکردند، مگر بعد از آن که علم و آگاهی به سراغشان آمد» (فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ).

ولی «پروردگار تو سرانجام در روز قیامت در میان آنها در آنچه اختلاف داشتند داوری می کند» و اگر امروز مجازات اختلاف را نچشند، فردا خواهند چشید! (إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۹۴

(آیه ۹۴) - تردید به خود راه مده! چون در آیات گذشته قسمتهایی از سرگذشتهای انبیاء و اقوام پیشین ذکر شده بود، و ممکن بود بعضی از مشرکان و منکران دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله در صحت آن تردید کنند، قرآن از آنها می خواهد که برای فهم صدق این گفته ها به اهل کتاب مراجعه کنند، و چگونگی را از آنها بخواهند، چرا که در کتب آنها بسیاری از این مسائل آمده است.

ولی به جای این که روی سخن را به مخالفان کند، پیامبر را مخاطب ساخته چنین می گوید: «اگر از آنچه بر تو نازل کردیم در شک و تردید هستی از کسانی که

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۳]

کتاب آسمانی را قبل از تو می خوانند پیرس» (فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسِئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ). تا از این طریق ثابت شود که «آنچه بر تو نازل شده حق است و از طرف پروردگار» (لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ).

«بنابراین هیچ گونه شک و تردید هرگز به خود راه مده» (فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ).

سوره یونس(۱۰): آیه ۹۵

(آیه ۹۵) - در این آیه اضافه می کند: اکنون که آیات پروردگار و حقانیت این دعوت بر تو آشکار شده است «در صف کسانی که آیات الهی را تکذیب کرده اند مباش که از زیانکاران خواهی شد» (وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ).

در واقع، در آیه قبل می گوید اگر تردید داری، از آنها که آگاهی دارند پیرس، و در این آیه می گوید اکنون که عوامل تردید برطرف شد باید در برابر این آیات تسلیم باشی، و گر نه مخالفت با حق، نتیجه ای جز خسران و زیان در بر نخواهد داشت.

سوره یونس(۱۰): آیه ۹۶

(آیه ۹۶) - سپس به پیامبر صلی الله علیه و آله اعلام می کند که در میان مخالفان تو گروهی متعصب و لجوج هستند که انتظار ایمان آنها بیهوده است، آنها از نظر فکری چنان مسخ شده اند، و آنقدر در راه باطل گام برداشته اند که وجدان بیدار انسانی را بکلی از دست داده و به موجودی نفوذناپذیر تبدیل شده اند، منتها قرآن این موضوع را با این تعبیر بیان می کند: «کسانی که فرمان پروردگارت بر آنها ثابت و مسجل شده، ایمان نخواهند آورد» (إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ).

سوره یونس(۱۰): آیه ۹۷

(آیه ۹۷) - «و حتی اگر تمام آیات و نشانه های پروردگار به سراغ آنها بیاید (ایمان نخواهند آورد) تا زمانی که عذاب الیم الهی را با چشم خود ببینند» که آن زمان ایمان برایشان اثری ندارد (وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ).

سوره یونس(۱۰): آیه ۹۸

(آیه ۹۸) - تنها یک گروه به موقع ایمان آوردند! در آیات گذشته در باره فرعون و فرعونیان خصوصا و دیگر اقوام پیشین عموما این نکته ذکر شده بود که آنها از ایمان به خدا در حال اختیار و سلامت سر باز زدند، ولی به هنگام قرار گرفتن

در آستانه مرگ و کيفر الهی، اظهار ايمان کردند، که برای آنها سودمند نيفتاد.

در اين آيه اين مسأله را به عنوان يك قانون کلی بيان می دارد و می گوید: «چرا اقوام گذشته به موقع ايمان نياوردند تا ايمانشان سودمند باشد» (فَلَوْ لَا كَانَتْ قَوِيَّةً آمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا).

سپس قوم يونس عليه السلام را استثنا کرده، می گوید: «مگر قوم يونس که چون ايمان آوردند، مجازات رسوا کننده را در زندگی اين دنيا از آنها برطرف ساختيم» (إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا). «و آنها را تا وقت معلومی (تا پايان عمرشان) بهره مند کرديم» (وَمَتَّعْنَاهُمْ اِلَى حِينٍ).

ماجرای ايمان آوردن قوم يونس: هنگامي که يونس از ايمان آوردن قوم خود که در سرزمين «نينوا» (در عراق) زندگی می کردند مأیوس شد، به پيشنهاد عابدي که در ميان آنها می زیست نفرين کرد در حالی که عالم دانشمندی نیز در ميان آن گروه بود که به يونس پيشنهاد می کرد باز هم در باره آنان دعا کند و باز هم به ارشاد بيشتر پردازد و مأیوس نگردد.

ولی يونس پس از اين ماجرا از ميان قوم خود بيرون رفت، آنها موقع را غنيمت شمرد و به رهبری عالم از شهر بيرون ريختند، در حالی که دست به دعا و تضرع برداشته و اظهار ايمان و توبه کردند.

اين توبه و ايمان و بازگشت به سوی پروردگار که به موقع انجام يافته بود و با آگاهی و اخلاص توأم بود کار خود را کرد، نشانه های عذاب برطرف شد و آرامش به سوی آنها بازگشت، و هنگامي که يونس پس از ماجرای طولانی به ميان قوم خود بازگشت، او را از جان و دل پذيرا گشتند.

داستان فوق نشان می دهد که نقش يك رهبر آگاه و دلسوز در ميان يك قوم و ملت، تا چه اندازه مؤثر و حياتبخش است، در صورتی که عابدي که آگاهی کافی ندارد بيشتر روی خشنونت تکیه می کند، و منطق اسلام در مقایسه ميان عبادت ناآگاهانه، و علم توأم با احساس مسؤوليت نیز از اين روايت مفهوم می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۵]

ص: ۲۹۵۴

سوره یونس(۱۰):آیه ۹۹

(آیه ۹۹) - ایمان اجباری بیهوده است! در آیات گذشته خواندیم که ایمان اضطراری به هیچ دردی نمی خورد، به همین جهت در این آیه می گوید: «اگر (ایمان اضطراری و اجباری به درد می خورد) و پروردگار تو اراده می کرد همه مردم روی زمین ایمان می آوردند» (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا).

بنابراین از عدم ایمان گروهی از آنان دلگیر و ناراحت مباش، این لازمه اصل آزادی اراده و اختیار است که گروهی مؤمن و گروهی بی ایمان خواهند بود، «با این حال آیا تو می خواهی مردم را اکراه کنی که ایمان بیاورند» (أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ).

این آیه بار دیگر تهمت ناروایی را که دشمنان اسلام کرارا گفته و می گویند با صراحت نفی می کند، آنجا که می گویند: اسلام آیین شمشیر است و از طریق زور و اجبار بر مردم جهان تحمیل شده است.

اصولاً دین و ایمان چیزی است که از درون جان بر می خیزد، نه از برون و به وسیله شمشیر، و مخصوصاً پیامبر صلی الله علیه و آله را از اکراه و اجبار کردن مردم برای اسلام برحذر می دارد.

سوره یونس(۱۰):آیه ۱۰۰

(آیه ۱۰۰) - در عین حال در این آیه این حقیقت را یادآور می شود: درست است که انسانها مختار و آزادند اما «هیچ کس نمی تواند ایمان بیاورد، جز به فرمان خدا» و توفیق و یاری و هدایت او (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ).

و لذا آنها که در مسیر جهل و عدم تعقل گام بگذارند و حاضر به استفاده از سرمایه فکر و خرد خویش نباشند «خداوند رجس و پلیدی را بر آنها می نهد» آن چنان که موفق به ایمان نخواهند شد (وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ).

سوره یونس(۱۰):آیه ۱۰۱

(آیه ۱۰۱) - تربیت و اندرز: در آیات گذشته سخن از این بود که ایمان باید جنبه اختیاری داشته باشد نه اضطراری و اجباری، به همین مناسبت در این آیه راه تحصیل ایمان اختیاری را نشان می دهد و به پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «به آنها بگو:

درست بنگرید و ببینید در آسمان و زمین چه نظام حیرت انگیز و شگرفی است» که هر گوشه ای از آن دلیلی بر عظمت و قدرت و علم و حکمت آفریدگار است (قُلْ

این جمله به روشنی مسأله جبر و سلب آزادی اراده را نفی می کند و می گوید:

ایمان نتیجه مطالعه جهان آفرینش است یعنی این کار به دست خود شماست.

سپس اضافه می کند ولی با این همه آیات و نشانه های حق باز جای تعجب نیست که گروهی ایمان نیاورند، چرا که آیات و نشانه ها و اخطارها و اندازها تنها به درد کسانی می خورد که آمادگی برای پذیرش حق دارند «اما این آیات و اندازها به حال کسانی که به خاطر لجاجت ایمان نمی آورند مفید نخواهد بود!» (وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۲

(آیه ۱۰۲) - سپس در این آیه با لحنی تهدید آمیز اما در لباس سؤال و استفهام می گوید: «آیا (این گروه لجوج و بی ایمان) جز این انتظار دارند که سرنوشتی همانند اقوام طغیانگر و گردنکش پیشین که گرفتار مجازات دردناک الهی شدند پیدا کنند» سرنوشتی همچون فراعنه و نمرودها و شدادها و اعوان و انصارشان! (فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ).

و در پایان آیه به آنها اخطار می کند و می گوید: «ای پیامبر! به آنها بگو: اکنون (که شما در چنین مسیری هستید و حاضر به تجدید نظر نیستید) شما در انتظار بمانید و من نیز با شما انتظار می کشم» (قُلْ فَأَنْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ).

شما در انتظار درهم شکستن دعوت حق، و ما در انتظار سرنوشت شوم و دردناکی برای شما، همچون سرنوشت اقوام مستکبر پیشین!

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۳

(آیه ۱۰۳) - سپس برای این که چنین توهمی پیش نیاید که خدا به هنگام مجازات تر و خشک را با هم می سوزاند، اضافه می کند: «سپس (هنگام آماده شدن مقدمات مجازات اقوام گذشته) فرستادگان خود و کسانی را که به آنها ایمان می آوردند نجات و رهایی بخشیدیم» (ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا).

و در پایان می گوید: این اختصاص به اقوام گذشته و رسولان و مؤمنان پیشین نداشته است «و همین گونه، بر ما حق است که مؤمنان به تو را نیز رهایی بخشیم» (كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ).

[شماره صفحه واقعی: ۳۱۷]

(آیه ۱۰۴) - قاطعیت در برابر مشرکان! این آیه و چند آیه بعد که همگی در رابطه با مسأله توحید و مبارزه با شرک و دعوت به سوی حق سخن می گویند، آخرین آیات این سوره است، و در واقع فهرست یا خلاصه ای است از بحثهای توحیدی این سوره، و تأکیدی است بر مبارزه با بت پرستی که در این سوره کرارا بیان شده است.

لحن آیات نشان می دهد که مشرکان گاهی گرفتار این توهم بودند، که ممکن است پیامبر در اعتقاد خود پیرامون بتها نرمش و انعطافی به خرج دهد، و به نوعی آنها را بپذیرد.

قرآن با قاطعیت هرچه تمامتر به این توهم بی اساس پایان می دهد، و فکر آنها را برای همیشه راحت می کند که هیچ گونه سازش و نرمشی در برابر بت معنی ندارد، و جز «الله» معبودی نیست، تنها «الله» نه یک کلمه بیشتر، نه یک کلمه کمتر.

نخست به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد که تمام مردم را مخاطب ساخته «بگو:

ای مردم! اگر شما در اعتقاد من شک و تردیدی دارید (آگاه باشید که) من کسانی را که - غیر از خدا- پرستش می کنید، هرگز نمی پرستم» (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ).

تنها به نفی معبودهای آنان قناعت نمی کند بلکه برای تأکید بیشتر، تمام پرستش را برای خدا اثبات کرده، می گوید: «ولی خدایی را می پرستم که شما را می میراند» (وَ لَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ).

و باز برای تأکید افزونتر می گوید: این تنها خواسته من نیست بلکه «این فرمانی است که به من داده شده است که از ایمان آورندگان (به الله) بوده باشم» (وَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ).

(آیه ۱۰۵) - پس از آن که اعتقاد خود را در باره نفی شرک و بت پرستی با قاطعیت بیان کرده به بیان دلیل آن می پردازد، دلیلی از فطرت، و دلیلی از عقل و خرد.

بگو: به من دستور داده شده که «روی خود را به آیین مستقیمی بدار که از

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۸]

هر نظر خالص و پاک است» (وَ أَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا).

در اینجا نیز تنها به جنبه اثبات قناعت نکرده بلکه برای تأکید، طرف مقابل آن را نفی کرده، می گوید: «و هرگز و بطور قطع از مشرکان نباش!» (وَ لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۶

(آیه ۱۰۶) - پس از اشاره به بطلان شرک از طریق فطرت، اشاره به یک دلیل روشن عقلی می کند و می گوید دستور داده شده است که «غیر از خدا اشیایی را که نه سودی به تو می رساند، نه زیانی، پرستش مکن، چرا که اگر چنین کاری کردی، از ستمگران خواهی بود» هم به خویشتن ستم کرده ای و هم به جامعه ای که به آن تعلق داری (وَ لَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَ لَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۷

(آیه ۱۰۷) - در اینجا نیز تنها به جنبه نفی قناعت نمی کند، و علاوه بر جنبه نفی روی جنبه اثبات نیز تکیه کرده، می گوید: «و اگر ناراحتی و زیانی خدا به تو رساند (خواه برای مجازات باشد و یا به خاطر آزمایش) هیچ کس جز او نمی تواند آن را برطرف سازد» (وَ إِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ).

همچنین «اگر خداوند اراده کند خیر و نیکی به تو برساند، هیچ کس توانایی ندارد که جلو فضل و رحمت او را بگیرد» (وَ إِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ).

«او هر کس از بندگانش را اراده کند (و شایسته بداند) به نیکی می رساند» (يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ).

چرا که آمرزش و رحمتش همگان را در بر می گیرد «و اوست غفور رحیم» (وَ هُوَ الْعُفُورُ الرَّحِيمُ).

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۸

(آیه ۱۰۸) - آخرین سخن! این آیه و آیه بعد که یکی اندرزی است به عموم مردم، و دیگری به خصوص پیامبر صلی الله علیه و آله دستورهایی را که خداوند در سراسر این سوره بیان داشته است، تکمیل می کند، و با آن سوره یونس پایان می یابد.

نخست به عنوان یک دستور عمومی می فرماید: «بگو: ای مردم! از طرف پروردگارتان حق به سوی شما آمده است» (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ

این تعلیمات، این کتاب آسمانی، این برنامه و این پیامبر همه حق است و نشانه های حق بودنش آشکار.

و با توجه به این واقعیت «هر کس در پرتو این حق هدایت شود، به سود خود هدایت یافته، و هر کس با عدم تسلیم در برابر آن راه گمراهی را برگزیند به زیان خود گام برداشته» (فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا).

«و من مأمور و و کیل و نگاهبان شما نیستم» (وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ).

یعنی نه وظیفه دارم که شما را به پذیرش حق مجبور کنم، چرا که اجبار در پذیرش ایمان معنی ندارد، و نه اگر نپذیرفتید می توانم شما را از مجازات الهی حفظ کنم، بلکه وظیفه من دعوت است و تبلیغ، و ارشاد و راهنمایی و رهبری!

سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۹

(آیه ۱۰۹) - سپس وظیفه پیامبر را در دو جمله تعیین می کند، نخست اینکه «تنها از آنچه به تو وحی می شود پیروی کن» (وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ).

مسیر راحت را خدا از طریق وحی تعیین کرده است و کمترین انحراف از آن برای تو مجاز نیست.

دیگر این که در این راه مشکلات طاقت فرسا و ناراحتیهای فراوان در برابر تو است، باید از انبوه مشکلات ترس و هراسی به خود راه ندهی، «صبر و استقامت و پایداری پیشه کن، تا خداوند حکم و فرمان خود را (برای پیروزی تو بر دشمنان) صادر کند» (وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ).

«چرا که او بهترین حاکمان است» فرمانش حق و حکمتش عدالت، و وعده اش تخلف ناپذیر (وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ).

«پایان سوره یونس»

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۰]

ص: ۲۹۵۹

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و ۱۲۳ آیه است

محتوای سوره:

این سوره چهل و نهمین سوره ای است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردید و نیز در اواخر سالهایی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه به سر می برد یعنی بعد از مرگ «ابو طالب» و «خدیجه» و طبعاً در یکی از سخت ترین دورانهای زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله به همین جهت در آغاز این سوره، تعبیراتی که جنبه دلداری و تسلی نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان دارد دیده می شود.

قسمت عمده آیات سوره را سرگذشت پیامبران پیشین مخصوصاً «نوح» که با وجود نفرت کم بر دشمنان بسیار پیروز شدند تشکیل می دهد.

و به هر حال آیات این سوره، همانند سایر سوره های مکی، اصول معارف اسلام مخصوصاً «مبارزه با شرک و بت پرستی» و توجه به «معاد و جهان پس از مرگ» و «صدق دعوت پیامبر» را تشریح می کند.

در این سوره علاوه بر حالات نوح پیامبر به سرگذشت «هود» و «صالح» و «ابراهیم» و «لوط» و «موسی» و مبارزات دامنه دارشان بر ضد شرک و کفر و انحراف و ستمگری اشاره شده.

این سوره مرا پیر کرد

- آیات این سوره به روشنی این امر را اثبات می کند که مسلمانان هرگز نباید به خاطر کثرت دشمنان میدان را خالی کنند، بلکه باید هر روز بر «استقامت» خویش بیفزایند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۱]

به همین دلیل در حدیث معروفی می خوانیم که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

شیتنی سوره هود «سوره هود مرا پیر کرد»! این سوره آیات تکان دهنده ای مربوط به قیامت و بازپرسی در آن دادگاه عدل الهی و آیاتی پیرامون مجازات اقوام پیشین و دستوراتی در باره مبارزه با فساد دارد که همگی مسؤولیت آفرین است، و جای تعجب نیست که اندیشه در این مسؤولیتها آدمی را پیر می کند.

تأثیر معنوی این سوره:

اما در مورد فضیلت این سوره، در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «کسی که این سوره را بخواند، پاداش و ثوابی به تعداد کسانی که به هود و سایر پیامبران ایمان آوردند و کسانی که آنها را انکار نمودند خواهد داشت، و روز قیامت در مقام شهدا قرار می گیرد، و حساب آسانی خواهد داشت.

روشن است که تنها تلاوت خشک و خالی این اثر را ندارد بلکه تلاوت این سوره توأم با اندیشه، و سپس عمل است که، انسان را به مؤمنان پیشین نزدیک، و از منکران پیامبران دور می سازد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره هود(۱۱): آیه ۱

(آیه ۱) - چهار اصل مهم در دعوت انبیاء: این سوره با بیان اهمیت این کتاب بزرگ آسمانی شروع می شود، تا مردم به محتویات آن بیشتر توجه کنند.

ذکر حروف مقطعه خود دلیلی است بر اهمیت این کتاب بزرگ آسمانی که با تمام اعجاز و عظمتش از حروف مقطعه ساده ای که در اختیار همگان است همچون «الف، لام، راء» تشکیل شده است (الر).

و به دنبال این حروف مقطعه یکی از ویژگیهای قرآن مجید را با دو جمله بیان می کند، نخست این که: «کتابی است که تمام آیاتش متقن و مستحکم است» (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ).

و «سپس شرح و تفصیل (تمام نیازمندیهای انسان در زمینه زندگی فردی

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۲]

و اجتماعی، مادی و معنوی، در آن) بیان شده است» (ثُمَّ فَصَّلَتْ).

این کتاب بزرگ با این ویژگی از سوی چه کسی نازل شده است؟ «از نزد خدایی که هم حکیم است و هم آگاه» (مِنْ لَعْدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ).

سوره هود(۱۱): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه مهمترین و اساسی ترین محتوای قرآن یعنی توحید و مبارزه با شرک را به این صورت بیان می کند: نخستین دعوت من این است که «جز خداوند یگانه یکتا را نپرستید» (أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ).

و دومین برنامه دعوت من این است که: «من برای شما از سوی او نذیر و بشیرم» (إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ).

در برابر نافرمانیها و ظلم و فساد و شرک و کفر، شما را بیم می دهم، و از عکس العمل کارهایتان و مجازات الهی بر حذر می دارم، و در برابر اطاعت و پاکی و تقوا شما را بشارت به سرنوشتی سعادتبخش می دهم.

سوره هود(۱۱): آیه ۳

(آیه ۳) - سومین دعوت من این است که: «از گناهان خویش استغفار کنید» و از آلودگیها خود را شستشو دهید (وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ).

و چهارمین دعوت من این است که: «به سوی او باز گردید» (ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ).

و پس از شستشوی از گناه و پاک شدن در سایه استغفار، خود را به صفات الهی بیارایید که بازگشت به سوی او چیزی جز اقتباس از صفات او نیست.

سپس نتیجه های عملی «موافقت» یا «مخالفت» با این چهار دستور را چنین بیان می کند: هرگاه به این برنامه ها جامه عمل بپوشانید خداوند «تا پایان عمر شما را از زندگانی سعادتبخش این دنیا بهره مند و متمتع می سازد» (يُمَتِّعُكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى).

بنابراین مذهب پیش از آن که سرای آخرت را آباد کند، آباد کننده سرای دنیاست و از آن بالاتر این که به هر کس به اندازه کارش، بهره می دهد و تفاوت مردم را در چگونگی عمل به این چهار اصل به هیچ وجه نادیده نمی گیرد، بلکه «به هر صاحب فضیلتی به اندازه فضیلتش عطا می کند» (وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ).

«و اما اگر راه مخالفت را پیش گیرید، و (در برابر این دستورهای چهارگانه عقیدتی و عملی) سرپیچی کنید، من از عذاب روز بزرگی بر شما بیمانم» همان روز که در دادگاه بزرگ عدل الهی حضور می یابید (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ).

سوره هود(۱۱):آیه ۴

(آیه ۴) - به هر حال بدانید که هر کس باشید، و در هر مقام و منزلتی قرار گیرید، سرانجام «بازگشت همه شما به سوی خداست» (إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ).

و این جمله اشاره به اصل پنجمی از اصول تفصیلی قرآن یعنی مسأله معاد و رستاخیز است.

اما هیچ گاه فکر نکنید که قدرت شما در برابر قدرت خدا اهمیتی دارد، یا می توانید از فرمان او، و دادگاه عدالتش فرار کنید، و نیز تصور نکنید که او نمی تواند استخوانهای پوسیده شما را بعد از مرگ جمع آوری کند، و لباس حیات و زندگی نوینی بر آن ببوشاند «چرا که او بر همه چیز قادر و تواناست» (وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

سوره هود(۱۱):آیه ۵

(آیه ۵) - این آیه بطور کلی اشاره به یکی از کارهای احمقانه دشمنان اسلام و پیامبر صلی الله علیه و آله می کند که با استفاده از روش نفاق آمیز و دورکشی از حق می خواستند ماهیت خود را از نظرها پنهان سازند تا گفتار حق را نشنوند.

لذا می گوید: «آگاه باشید! آنها (سرها را به هم نزدیک ساخته و) سینه هایشان را در کنار هم قرار می دهند تا خود (و سخنان خویش) را از او (پیامبر) پنهان دارند» (أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ).

تعبیر «يَثْنُونَ» ممکن است اشاره به هر گونه «مخفی کاری» ظاهری و باطنی دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله باشد.

لذا قرآن بلافاصله اضافه می کند: «آگاه باشید آنها هنگامی که خود را در جامه هایشان پنهان می دارند پروردگار پنهان و آشکار آنان را می داند» (أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ).

«چرا که او از اسرار درون سینه ها آگاه است» (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۴]

اشاره

(آیه ۶) - همه میهمان اویند! در آیه قبل اشاره ای به وسعت علم پروردگار و احاطه او به اسرار نهان و آشکار شده بود، و این آیه در حقیقت دلیلی برای آن محسوب می شود، چرا که از روزی دادن خداوند به همه موجودات سخن می گوید، همان کاری که بدون احاطه علمی کامل به همه جهان امکان پذیر نیست! نخست می گوید: «هیچ جنبنده ای در روی زمین نیست مگر این که رزق و روزی آن بر خداست، و قرارگاه او را می داند، و از نقاطی که از قرارگاهش به آن منتقل می شود (نیز) باخبر است» و در هر جا باشد روزیش را به او می رساند (وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا).

«تمام این حقایق (با همه حدود و مرزهایش) در کتاب مبین و لوح محفوظ علم خداوند ثبت است» (كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ).

تقسیم ارزاق و تلاش برای زندگی!

طرز روزی رساندن خداوند به موجودات مختلف، راستی حیرت انگیز است، از جنینی که در شکم مادر قرار گرفته تا حشرات گوناگونی که در اعماق تاریک زمین و لانه های پرپیچ و خم و در لابلاهای درختان و بر فراز کوهها و در قعر دره ها زندگی دارند که از دیدگاه علم او هرگز مخفی و پنهان نیستند، و همانگونه که قرآن می گوید خداوند، هم جایگاه و «آدرس اصلی» آنها را می داند و هم محل سیار آنان را، و در هر جا باشند روزیشان را به آنان حواله می کند.

جالب این که در آیات فوق به هنگام بحث از روزی خواران تعبیر به «دابه» و جنبنده شده است و این اشاره لطیفی به مسأله رابطه «انرژی» و «حرکت» است، می دانیم هر جا حرکتی وجود دارد نیازمند به ماده انرژی زا است یعنی ماده ای که منشأ حرکت گردد.

و در پاسخ این سؤال که آیا «روزی» هر کس از آغاز تا پایان عمر تعیین شده، و خواه ناخواه به او می رسد؟ باید بگوییم درست است که روزی هر کس مقدر

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۵]

و ثابت است، ولی در عین حال مشروط به سعی و تلاش و کوشش می باشد، و هرگاه این شرط حاصل نشود مشروط نیز از میان خواهد رفت.

نکته مهم این است که آیات و روایات مربوط به معین بودن روزی در واقع ترمزی است روی افکار مردم حریص و دنیاپرست که برای تأمین زندگی به هر در می زنند، و هر ظلم و جنایتی را مرتکب می شوند، به گمان این که اگر چنین نکنند زندگیشان تأمین نمی شود.

آیات قرآن و احادیث اسلامی به این گونه افراد هشدار می دهد که بیهوده دست و پا نکنند، همین اندازه که آنها در طریق مشروع گام بگذارند و تلاش و کوشش کنند مطمئن باشند خداوند از این راه همه نیازمندیهای آنها را تأمین می کند.

البته بعضی از روزیها مثل نور آفتاب، باران و هوا و عقل و هوش خدادادی چه انسان به دنبال آن برود، یا نرود، به سراغ او می آیند.

ولی اگر با تلاش و کوشش خود از همین مواهب نیز بطور صحیحی نگهداری نکنیم آنها نیز از دست ما خواهد رفت، و یا بی اثر می ماند.

ولی به هر حال نکته اساسی این است که تمام تعلیمات اسلامی به ما می گوید برای تأمین زندگی بهتر چه مادی و چه معنوی، باید تلاش بیشتر کرد.

سوره هود(۱۱): آیه ۷

(آیه ۷) - هدف آفرینش: در این آیه از سه نکته اساسی بحث شده است:

نخست از آفرینش جهان هستی و مخصوصا آغاز آفرینش که نشانه قدرت پروردگار و دلیل عظمت او است، می فرماید: «او کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید» (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ).

منظور از «روز» دوران است، خواه این دوران کوتاه باشد و خواه بسیار طولانی و حتی به مقدار میلیاردها سال- و چون در ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف شرح آن گذشت نیازی به تکرار نیست.

سپس اضافه می کند: «و عرش او (خداوند) بر آب قرار داشت» (وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۶]

در آغاز آفرینش، جهان هستی به صورت مواد مذاب (یا گازهای فوق العاده فشرده که شکل مواد مذاب و مایع را داشت) بود.

سپس در این توده آبگونه حرکات شدید و انفجارات عظیمی رخ داد، و قسمتهایی از سطح آن پی در پی به خارج پرتاب شد، این اتصال و به هم پیوستگی به انفصال و جدایی گرایید، و کواکب و سیارات و منظومه ها یکی بعد از دیگری تشکیل یافتند.

بنابراین، جهان هستی و پایه تخت قدرت خدا نخست بر این ماده عظیم آبگونه قرار داشت.

دومین مطلبی که در این آیه به آن اشاره شده هدف آفرینش جهان هستی است، همان هدفی که قسمت عمده اش به «گل سر سبد این جهان» یعنی «انسان» باز می گردد، انسانی که باید در مسیر تعلیم و تربیت قرار گیرد و راه تکامل را بپوید و هر لحظه به خدا نزدیکتر شود، می فرماید: این آفرینش با عظمت را «به این خاطر قرار داد که شما را بیازماید تا کدامین بهتر عمل می کنید» (لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا).

سومین مطلبی که در این آیه به آن اشاره شده مسأله «معاد» است که پیوند ناگسستنی با مسأله آفرینش جهان و هدف خلقت دارد.

لذا می گوید: «اگر به آنها بگویی شما بعد از مرگ برانگیخته می شوید کافران از روی تعجب می گویند: (این باورکردنی نیست، این حقیقت و واقعیت ندارد، بلکه) این تنها یک سحر آشکار است» (وَلَيْسَ قُلْتِ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ).

سوره هود(۱۱): آیه ۸

(آیه ۸) - مؤمنان پر ظرفیت و افراد بی ایمان کم ظرفیتند! در سلسله آیات (۸ تا ۱۱) گوشه هایی از حالات روانی و نقاط ضعف اخلاقی افراد بی ایمان تشریح شده، همان نقاط ضعفی که انسان را به راههای تاریک و فساد می کشاند.

نخستین صفتی که برای آنها ذکر می کند، شوخی کردن با حقایق و مسخره نمودن مسائل سرنوشت ساز است، می فرماید: «و اگر مجازات را تا زمان محدودی

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۷]

از آنها به تأخیر اندازیم (از روی استهزا) می گویند: چه چیز مانع آن شده است! چه شد این مجازات، کجا رفت این کیفر؟ (وَ لَئِنْ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّهٖ مَعْدُودَةً لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ).

این شیوه همه جاهلان مغرور و بی خبر است، که هر چه با تمایلات آنها سازگار نباشد، در نظرشان مسخره است.

اما قرآن با صراحت به آنها پاسخ می گوید: «آگاه باشید آن روز که (عذاب) به سراغشان آید، از آنها بازگردانده نخواهد شد» و هیچ قدرتی مانع آن نخواهد بود.

(أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ).

«و آنچه را مسخره می کردند بر آنان نازل می شود» و آنها را درهم می کوبد (وَ حَاقَّ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ).

امت معدوده و یاران حضرت مهدی (عج): در روایات متعددی که از طرق اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده امت معدوده به معنی نفرات کم، و اشاره به یاران حضرت مهدی (عج) گرفته شده است، ولی همانگونه که گفتیم معنی ظاهر آیه این است که امت معدوده به معنی زمان معدود و معین است، و اتفاقاً در روایتی که از امیر مؤمنان علی علیه السلام در تفسیر آیه نقل شده «امت معدوده» همین گونه تفسیر گردیده، بنابراین روایات مزبور ممکن است اشاره به معنی دوم آیه و به اصطلاح «بطن آیه» بوده باشد.

سوره هود(۱۱): آیه ۹

(آیه ۹) - یکی دیگر از نقطه های ضعف آنان، کم ظرفیتی در برابر مشکلات و ناراحتیها و قطع برکات الهی است، چنان که قرآن می گوید: «و هرگاه نعمت و رحمتی به انسان بچشانیم و سپس آن را از او بگیریم او مأیوس و نومید می شود و به کفران و ناسپاسی بر می خیزد» (وَ لَئِنْ أَدْخَلْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَا مِنْهُ إِنَّهٗ لَكُفُورٌ).

کلمه «انسان» در این گونه آیات اشاره به انسانهای تربیت نیافته و خودرو و بی ارزش است.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سومین نقطه ضعف آنها این است که به هنگامی که در ناز و نعمت فرو می روند، چنان خودباختگی و غرور و تکبر بر آنها چیره می شود که همه چیز را

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۸]

فراموش می کنند، چنانکه قرآن می گوید: «و اگر بعد از شدت و رنجی که به او رسیده نعمتهایی به او بچشانیم می گوید: مشکلات از من برطرف شد، و دیگر باز نخواهد گشت و غرق شادی و غفلت و فخر فروشی می شود» آنچنان که از شکر نعمتهای پروردگار غافل می گردد (و لَيْسَ أَذْفَنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورًا).

سوره هود(۱۱): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس در این آیه اضافه می کند: «مگر آنها که (در سایه ایمان راستین) صبر و استقامت ورزیدند و کارهای شایسته انجام دادند» و در همه حال از اعمال صالح فروگذار نمی کنند، از تنگ نظریها و ناسپاسیها و غرور، و تکبر برکنارند (إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ).

آنها نه به هنگام وفور نعمت، مغرور می شوند و خدا را فراموش می کنند، و نه به هنگام شدت و مصیبت مأیوس می گردند و کفران می کنند.

و به همین دلیل: «برای این افراد آمرزش و پاداش بزرگی خواهد بود» (أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ).

سوره هود(۱۱): آیه ۱۲

اشاره

(آیه ۱۲)

شأن نزول:

برای این آیه و دو آیه بعد دو شأن نزول نقل شده:

نخست این که گروهی از رؤسای کفار مکه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و گفتند: اگر راست می گویی که پیامبر خدا هستی کوههای مکه را برای ما طلا کن! و یا فرشتگانی را بیاور که نبوت تو را تصدیق کنند! این آیه نازل شد و به آنها پاسخ گفت.

شأن نزول دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده و آن این که پیامبر به علی علیه السلام فرمود: من از خدا خواسته ام که میان من و تو برادری برقرار سازد و این درخواست قبول شد و نیز خواسته ام که تو را وصی من کند این درخواست نیز اجابت گردید، هنگامی که این سخن به گوش بعضی از مخالفان رسید (از روی عداوت و دشمنی) گفتند به خدا سوگند یک من خرما در یک مشک خشکیده از آنچه محمد صلی الله علیه و آله از خدای خود خواسته بهتر است (اگر راست می گوید) چرا از خدا نخواست فرشته ای برای یاری او بر دشمنان بفرستد و یا گنجی که او را از فقر نجات دهد.

آیات مزبور نازل شد و به آنها پاسخ داد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۹]

ص: ۲۹۶۸

قرآن معجزه جاویدان- از این سلسله آیات بر می آید که گاهی پیامبر صلی الله علیه و آله به خاطر شدت مخالفت و لجاجت دشمنان ابلاغ بعضی از آیات را به آخرین فرصت موکول می کرده است، لذا خداوند در این آیه پیامبرش را از این کار نهی می کند، می فرماید: «گویا ابلاغ بعضی از آیاتی را که بر تو وحی می شود ترک می کنی و سینه تو از آن نظر تنگ و ناراحت می شود» (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ ضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ).

از این ناراحت می شوی که مبدا آنها معجزات اقتراحی از تو بخواهند و «بگویند چرا گنجی بر او نازل نشده، و یا چرا فرشته ای همراه او نیامده؟» (أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ يَأْتِيَهُ مَلَائِكَةٌ).

لذا بلافاصله اضافه می کند: «تو تنها بیم دهنده و انذار کننده ای» (إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ).

یعنی، خواه آنها بپذیرند، یا نپذیرند و مسخره کنند و لجاجت به خرج دهند.

و در پایان آیه می گوید: «خداوند حافظ و نگاهبان و ناظر بر هر چیز است» (وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ).

یعنی از ایمان و کفر آنها پروا مکن و این به تو مربوط نیست. وظیفه تو ابلاغ است خداوند خودش می داند با آنها چگونه رفتار کند.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۳

(آیه ۱۳)- از آنجا که این بهانه جویها و ایراد تراشیها به خاطر آن بود که آنها اصولاً وحی الهی را منکر بودند و می گفتند: این آیات از طرف خدا نیست، اینها جمله هایی است که «محمّد» به دروغ بر خدا بسته، لذا در این آیه به پاسخ این سخن با صراحت هر چه بیشتر پرداخته، می گوید: «آنها می گویند: او (پیامبر) آنها را به خدا افترا بسته» (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ).

«به آنها بگو: اگر راست می گوید (که اینها ساخته و پرداخته مغز بشر است) شما هم ده سوره همانند این سوره های دروغین بیاورید و از هر کس می توانید- جز خدا- برای این کار دعوت کنید» (قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۰]

(آیه ۱۴) - «اما اگر آنها دعوت شما مسلمانان را اجابت نکردند (و حاضر نشدند لاقبل ده سوره همانند این سوره ها بیاورند) بدانید (این ضعف و ناتوانی نشانه آن است که قرآن) تنها با علم الهی نازل شده» (فَالَّذِينَ لَا يَجِئُونَ لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ).

«و (نیز بدانید که) هیچ معبودی جز خدا نیست» و نزول این آیات معجز نشان دلیل بر این حقیقت است (وَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ).

«آیا با این حال در برابر فرمان الهی شما ای مخالفان تسلیم می شوید؟» (فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ).

آیا با این که از شما دعوت به مبارزه کردیم و عجز و ناتوانیتان در برابر این دعوت ثابت شد جای تردید می ماند که این آیات از طرف خداست.

دو آیه فوق بار دیگر اعجاز قرآن را تأکید می کند و می گوید: این یک سخن عادی نیست، بلکه وحی آسمانی است که از علم و قدرت بی پایان خداوند سر چشمه گرفته، و به همین جهت تحدی می کند و تمام جهانیان را به مبارزه می طلبد.

(آیه ۱۵) - آیات گذشته با ذکر «دلایل اعجاز قرآن» حجت را بر مشرکان و منکران تمام کرد و از آنجا که پس از وضوح حق باز گروهی، تنها به خاطر حفظ منافع مادی خویش، از تسلیم خودداری می کنند در این آیه و آیه بعد اشاره به سرنوشت این گونه افراد دنیاپرست کرده، می گوید: «کسی که تنها هدفش زندگی دنیا و زرق و برق و زینت آن باشد در همین جهان نتیجه اعمالشان را بطور کامل به آنها می دهیم بی آن که چیزی از آن کم و کاست شود» (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ).

این آیه بیان یک سنت همیشگی الهی است که اعمال مثبت و مؤثر نتایج، آن از میان نمی رود، با این تفاوت که اگر هدف اصلی رسیدن به زندگی مادی این جهان باشد ثمره آن چیزی جز آن نخواهد بود، و اما اگر هدف خدا و جلب رضای او باشد هم در این جهان تأثیر خواهد بخشید و هم نتایج پرباری برای جهان دیگر خواهد داشت.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۱]

نمونه این موضوع را امروز در اطراف خود به روشنی می یابیم، جهان غرب با تلاش پیگیر و منظم خود اسرار بسیاری از علوم و دانشها را شکافته، و بر نیروهای مختلف طبیعت مسلط گشته و با سعی و کوشش مداوم و استقامت در مقابل مشکلات و اتحاد و همبستگی، مواهب فراوانی فراهم نموده است.

بنابراین جای گفتگو نیست که آنها نتایج اعمال و تلاشهای خود را خواهند گرفت و به پیروزیهای درخشانی نائل خواهند شد، اما از آنجا که هدفشان تنها زندگی است، اثر طبیعی این اعمال چیزی جز فراهم شدن امکانات مادی آنان نخواهد بود.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - لذا در این آیه صریحا می گوید: «این گونه افراد در سرای دیگر بهره ای جز آتش ندارند!» (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ).

«و تمام آنچه را در این جهان انجام داده اند در جهان دیگر محو و نابود می شود» و هیچ پاداشی در برابر آن دریافت نخواهند کرد (و حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا).

«و تمام اعمالی را که برای غیر خدا انجام داده اند باطل و نابود می گردد» (و باطلٌ ما كانوا يعملون).

سوره هود(۱۱): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - در تفسیر این آیه نظرات گوناگونی وجود دارد ولی آنچه از همه روشنتر به نظر می رسد چنین است:

در آغاز آیه می گوید: «آیا کسی که دلیل روشنی از پروردگار خویش در اختیار دارد، و به دنبال آن شاهد و گواهی از سوی خدا آمده و قبل از آن کتاب موسی (تورات) به عنوان پیشوا و رحمت و بیانگر عظمت او آمده است» همانند کسی است که دارای این صفات و نشانه ها و دلائل روشن نیست (أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَ مِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَ رَحْمَةً).

این شخص همان پیامبر صلی الله علیه و آله است و «بینه» و دلیل روشن او قرآن مجید و شاهد و گواه صدق نبوتش مؤمنان راستینی همچون علی علیه السلام می باشند که پیش از او نشانه ها و صفاتش در تورات آمده است.

به این ترتیب از سه راه روشن حقانیت دعوتش به ثبوت رسیده است.

نخست قرآن که بینه و دلیل روشنی است در دست او.

دوم کتب آسمانی پیشین که نشانه های او را دقیقاً بیان کرده، و پیروان این کتب در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را به خوبی می شناختند.

سوم پیروان فداکار و مؤمنان مخلص که بیانگر صدق دعوت او و گفتار او می باشند.

آیا با جود این دلایل زنده می توان او را با مدعیان دیگر قیاس کرد و یا در صدق دعوتش تردید نمود؟

سپس به دنبال این سخن اشاره به افراد حق طلب و حقیقت جو کرده و از آنها دعوت ضمنی به ایمان می کند و می گوید: «آنها به چنین پیامبری (که این همه دلیل روشن در اختیار دارد) ایمان می آورند» (أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ).

و به دنبال آن سرنوشت منکران را به این صورت بیان می کند: «و هر کس از گروههای مختلف به او کافر شود موعده و میعادش آتش دوزخ است» (وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ).

و در پایان آیه همان گونه که سیره قرآن در بسیاری از موارد است روی سخن را به پیامبر کرده، یک درس عمومی برای همه مردم بیان می کند و می گوید: «اکنون (که چنین است و این همه شاهد و گواه بر صدق دعوت تو وجود دارد) هرگز در آنچه بر تو نازل شده تردید به خود راه مده» (فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ).

«چرا که این سخن حقی است از سوی پروردگار تو» (إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ).

«ولی بسیاری از مردم (بر اثر جهل و تعصب و خودخواهی) ایمان نمی آورند» (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ).

بنابراین آیه اشاره به امتیازات اسلام و مسلمین راستین و اتکای آنها بر دلایل محکم در انتخاب این مکتب است، و در نقطه مقابل سرنوشت شوم منکران مستکبر را نیز بیان کرده است.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - زیانکارترین مردم: در تعقیب آیه قبل که سخن از قرآن و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله به میان آمده، در سلسله آیات (۱۸ تا ۲۲) سرنوشت منکران، و نشانه ها، و پایان و عاقبت کارشان را تشریح می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۳]

ص: ۲۹۷۲

نخست می فرماید: «چه کسی ستمکارتر است از آن کس که بر خدا دروغ می بندد» (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا).

یعنی نفی دعوت پیامبر راستین در واقع نفی سخنان خدا و آن را به دروغ نسبت دادن است، اصولاً- تکذیب پیامبر، تکذیب خداست.

سپس آینده شوم آنها را در قیامت چنین بیان می کند که: «آنها در آن روز به پیشگاه پروردگار (با تمامی اعمال و کردارشان) عرضه می شوند» و در دادگاه عدل او حضور می یابند (أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ).

«در این هنگام شاهدان اعمال (گواهی می دهند و) می گویند: اینها همان کسانی هستند که بر پروردگار بزرگ و مهربان و ولی نعمت خود دروغ بستند» (وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ).

سپس با صدای رسا می گویند: «ای لعنت خدا بر ستمگران باد!» (أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ)

سوره هود(۱۱): آیه ۱۹

(آیه ۱۹)- این آیه صفات این ظالمان را در ضمن سه جمله بیان می کند:

نخست می گوید: «آنها کسانی هستند که (مردم را با انواع وسائل) از راه خدا باز می دارند» (الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ).

این کار از طریق القاء شبهه، و زمانی از طریق تهدید، و گاهی تطمیع، و مانند آن، صورت می گیرد که هدف همه آنها یکی است و آن بازداشتن از راه خداست.

دیگر این که: «آنها مخصوصاً سعی دارند راه مستقیم الهی را کج و معوج نشان دهند» (وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا). یعنی با انواع تحریفها، کم و زیاد کردن، تفسیر به رأی و مخفی ساختن حقایق چنان می کنند که این صراط مستقیم به صورت اصلیش در نظرها جلوه گر نشود، تا مردم نتوانند از این راه بروند.

و دیگر این که: «آنها به قیامت و روز رستاخیز ایمان ندارند» (وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ). و عدم ایمانشان به معاد سر چشمه سایر انحرافات و تبهکاریهای آنان می شود.

سوره هود(۱۱): آیه ۲۰

(آیه ۲۰)- ولی در این آیه می گوید: با این همه «آنها هیچ گاه توانایی فرار در زمین را ندارند» تا از قلمرو قدرت پروردگار خارج شوند (أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ)

. «همچنین آنها نمی توانند ولی و حامی و پشتیبانی غیر از خدا برای خود بیابند» (وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ).

سر انجام به مجازات سنگین آنها اشاره کرده، می گوید: «مجازات آنها مضاعف می گردد» (يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ).

چرا که هم خود گمراه و گناهکار و تبه‌کار بودند، و هم دیگران را به این راهها می کشاندند، و به همین دلیل هم بار گناه خویش را بر دوش می کشند و هم بار گناه دیگران را بی آنکه از گناه دیگران چیزی کاسته شود.

در پایان آیه ریشه اصلی بدبختی آنها را این گونه شرح می دهد: «آنها نه گوش شنوا داشتند و نه چشم بینا!» (مَا كَانُوا يَسْتَنصِتُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرُونَ).

در حقیقت از کار انداختن این دو وسیله مؤثر برای درک حقایق سبب شد که هم خودشان به گمراهی بیفتند و هم دیگران را به گمراهی بکشاند.

سوره هود(۱۱): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - این آیه محصول تمام تلاشها و کوششهای نادرست آنها را در یک جمله بیان می کند، می گوید: «اینها همه کسانی هستند که سرمایه وجود خود را از دست داده و ورشکست شدند» (أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ)

و این بزرگترین خسارتی است که ممکن است دامنگیر انسانی شود که موجودیت انسانی خویش را از دست داده.

سپس اضافه می کند: آنها به معبودهایی دروغین دل بسته بودند «اما سر انجام تمام این معبودهای ساختگی گم شدند و از نظرشان محو گشتند» (وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ)

سوره هود(۱۱): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - و در این آیه حکم نهایی سرنوشت آنها را به صورت قاطعی چنین بیان می کند: «لا جرم و به ناچار آنها در سرای آخرت زیانکارترین مردمند» (لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ).

چرا که تمام سرمایه های انسانی وجود خویش را از دست دادند، و با این حال، هم بار مسؤولیت خویش را بر دوش می کشند و هم بار مسؤولیت دیگران را!

سوره هود(۱۱): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در تعقیب آیات گذشته که حال گروهی از منکران وحی الهی را

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۵]

ص: ۲۹۷۴

تشریح می کرد، این آیه و آیه بعد نقطه مقابل آنها یعنی حال مؤمنان راستین را بیان می کند.

نخست می گوید: «کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و در برابر خداوند خاضع و تسلیم و به وعده های او مطمئن بودند، اصحاب و یاران بهشتند و جاودانه در آن خواهند ماند» (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ اخْتَبُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - در این آیه خداوند حال این دو گروه را در ضمن یک مثال روشن و زنده بیان می کند و می گوید: «حال این دو گروه، حال نابینا و کر و بینا و شنوا است» (مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصْمَىٰ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ).

«آیا این دو گروه همانند یکدیگرند» (هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا).

«آیا شما متذکر نمی شوید و نمی اندیشید» (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ).

آنها که بر اثر لجاجت و دشمنی با حق و گرفتار بودن در چنگال تعصب و خودخواهی و خودپرستی، چشم و گوش حقیقت بین را از دست داده اند هرگز نمی توانند، حقایق مربوط به عالم غیب و اثرات ایمان و لذت عبادت پروردگار و شکوه تسلیم در برابر فرمان او را درک کنند، این گونه افراد به کوران و کرانی می مانند که در تاریکی مطلق و سکوت مرگبار زندگی دارند، در حالی که مؤمنان راستین با چشم باز و گوش شنوا هر حرکتی را می بینند و هر صدایی را می شنوند و با توجه به آن راه خود را به سوی سرنوشتی سعادت آفرین می گشایند.

سوره هود(۱۱): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - سرگذشت تکان دهنده نوح و قومش: همان گونه که در آغاز سوره بیان کردیم در این سوره، قسمتهای قابل ملاحظه ای از تاریخ انبیاء پیشین بیان شده است:

نخست از داستان «نوح» علیه السلام پیامبر اولوالعزم شروع می کند و ضمن ۲۶ آیه نقاط اساسی تاریخ او را به صورت تکان دهنده ای شرح می دهد.

در این آیه نخستین مرحله این دعوت بزرگ را بیان کرده و می گوید: «ما نوح را به سوی قومش فرستادیم، (او به آنها اعلام کرد) که من بیم دهنده آشکاری هستم»

[شماره صفحه واقعی: ۳۳۶]

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ.

سوره هود(۱۱): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - در این آیه پس از ضربه نخستین، محتوای رسالت خود را در یک جمله خلاصه می کند و می گوید: رسالت من این است «که غیر از الله دیگری را پرستش نکنید» (أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ).

و بلافاصله پشت سر آن همان مسأله انذار و اعلام خطر را تکرار می کند و می گوید: «من بر شما از عذاب روز دردناکی بیمناکم» (إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ).

در حقیقت توحید و پرستش الله (خدای یگانه یکتا) ریشه و اساس و زیر بنای تمام دعوت پیامبران است.

اگر براستی همه افراد جامعه جز «الله» را پرستش نکنند و در مقابل انواع بت‌های ساختگی اعم از بت‌های برونی و درونی، خود خواهیها، هوی و هوسها، شهوتها، پول و مقام و جاه و جلال و زن و فرزند سر تعظیم فرود نیاورند، هیچ گونه نابسامانی در جوامع انسانی وجود نخواهد آمد.

سوره هود(۱۱): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - اکنون بینیم نخستین عکس العمل طاغوتها و خودکامگان و صاحبان زر و زور آن عصر در برابر این دعوت بزرگ و اعلام خطر آشکار چه بود؟

آنها سه پاسخ در برابر دعوت نوح دادند.

نخست «اشراف و ثروتمندان کافر قوم او (نوح) گفتند: ما تو را جز انسانی همانند خود نمی بینیم» (فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا).

در حالی که رسالت الهی را باید فرشتگان بدوش کشند، به گمان این که مقام انسان از فرشته پایین تر است و یا درد انسان را فرشته بهتر از انسان می داند! دلیل دیگر آنها این بود که گفتند: ای نوح! «ما در اطراف تو، و در میان آنها که از تو پیروی کرده اند کسی جز یک مشت اراذل و جوانان کم سن و سال ناآگاه و بی خبر که هرگز مسائل را بررسی نکرده اند نمی بینیم» (وَمَا تَرَاكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادْنَا بِأَدَى الرَّأْيِ).

بالاخره سومین ایراد آنها این بود که می گفتند قطع نظر از این که تو انسان

هستی نه فرشته، و علاوه بر این که ایمان آورندگان به تو نشان می دهد که دعوت محتوای صحیحی ندارد «اصولا ما هیچ گونه برتری برای شما بر خودمان نمی بینیم تا به خاطر آن از شما پیروی کنیم» (وَ مَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ).

و به همین دلیل «ما گمان می کنیم که شما دروغگو هستید» (بَلْ نَطُنُّكُمْ كَاذِبِينَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - در این آیه پاسخهای منطقی نوح را در برابر این ماجراجویان بیان می کند «نوح گفت: ای قوم من! اگر من دارای دلیل و معجزه آشکاری از سوی پروردگارم باشم، و مرا در انجام این رسالت مشمول رحمت خود ساخته باشد، و این موضوع بر اثر عدم توجه بر شما مخفی مانده باشد» آیا باز هم رسالت مرا انکار می کنید (قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَ آتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ).

و در پایان آیه می گوید: «آیا من می توانم شما را بر پذیرش این بینه روشن مجبور سازم در حالی که (خود شما آمادگی ندارید و) از پذیرش و حتی تفکر و اندیشه پیرامون آن کراهت دارید» (أَنْزَلْنَاكُمْوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَاهُونَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - من هیچ فرد با ایمانی را طرد نمی کنم! این آیه نیز دنباله پاسخگویی به بهانه جویهای قوم نوح است.

نخست یکی از دلایل نبوت را که نوح برای روشن ساختن قوم تاریکدل بیان کرده، بازگو می کند: «ای قوم من! در برابر این دعوت از شما مال و ثروت و اجر و پاداشی مطالبه نمی کنم» (وَ يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا).

«اجر و پاداش من تنها بر خداست» (إِنِ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ).

خدایی که مرا مبعوث به نبوت ساخته و مأمور به دعوت خلق کرده است.

و این میزان و الگویی است برای شناخت رهبران راستین، از فرصت طلبان دروغین، که هر گامی را برمی دارند بطور مستقیم یا غیر مستقیم هدف مادی از آن دارند.

سپس در پاسخ آنها که اصرار داشتند نوح ایمان آورندگان فقیر و یا کم سن و سال را از خود براند با قاطعیت می گوید: «من هرگز کسانی را که ایمان آورده اند

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۸]

طرد نمی کنم» (وَ مَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا).

«چرا که آنها با پروردگار خویش ملاقات خواهند کرد» و در سرای دیگر خصم من در برابر او خواهند بود (إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ).
در پایان آیه به آنها اعلام می کند که: «من شما را مردمی جاهل می دانم» (وَ لَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - در این آیه برای توضیح بیشتر به آنها می گوید: «ای قوم من! اگر این گروه با ایمان را طرد کنم چه کسی در برابر خدا (در آن دادگاه بزرگ عدالت و حتی در این جهان) مرا یاری خواهد کرد؟! (وَ يَا قَوْمِ مَنْ يُصْرِنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ).

طرد افراد صالح و مؤمن کار ساده ای نیست، آنها فردای قیامت دشمن من خواهند بود و هیچ کس نمی تواند در آنجا از من دفاع کند، و نیز ممکن است مجازات الهی در این جهان دامن مرا بگیرد «آیا اندیشه نمی کنید» تا بدانید آنچه می گویم عین حقیقت است (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - آخرین سخنی که نوح در پاسخ ایرادهای واهی قوم به آنها می گوید این است که اگر شما خیال می کنید و انتظار دارید من امتیازی جز از طریق وحی و اعجاز بر شما داشته باشم اشتباه است، با صراحت باید بگویم که: «من نه به شما می گویم خزائن الهی در اختیار من است» و نه هر کاری بخواهم می توانم انجام دهم (وَ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ).

«و نه می گویم من فرشته ام» (وَ لَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ).

این گونه ادعاهای بزرگ و دروغین مخصوص مدعیان کاذب است، و هیچ گاه یک پیامبر راستین چنین ادعاهایی نخواهد کرد.

در پایان آیه بار دیگر به موضوع ایمان آورندگان مستضعف پرداخته و تأکید می کند که: «من هرگز نمی توانم در باره این افرادی که در چشم شما حقیرند بگویم:

خداوند خیر و پاداش نیکی به آنها نخواهد داد» (وَ لَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا) بلکه به عکس خیر این جهان و آن جهان مال آنهاست، هر چند دستشان از

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۹]

مال و ثروت تهی است، این شما هستید که بر اثر خیالات خام، خیر را در مال و مقام یا سن و سال منحصر ساخته اید و از حقیقت و معنی بکلی بیخبرید.

و به فرض که گفته شما راست باشد و آنها اراذل و اوباش باشند «خدا از درون جان آنها و نیاتشان آگاهتر است» (اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ).

من که جز ایمان و صداقت از آنها چیزی نمی بینم، و به همین دلیل وظیفه دارم آنان را بپذیرم، من مأمور به ظاهرم و بنده شناس خداست! و اگر غیر از این کاری کنم «مسلم در این صورت از ستمکاران خواهم بود» (إِنِّي إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ).

سوره هود(۱۱):آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - حرف بس است، مجازات کو؟ به دنبال گفتگوی نوح و قومش در این آیه از زبان قوم نوح چنین نقل می کند «آنها گفتند: ای نوح این همه بحث و مجادله کردی بس است، تو بسیار با ما سخن گفتی» دیگر جایی برای بحث باقی نمانده است (قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا).

«اگر راست می گویی، همان وعده های دردناکی را که به ما می دهی در مورد عذابهای الهی تحقق بخش» (فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ).

انتخاب این روش در برابر آن همه محبت و لطف پیامبران الهی و گفتارهایی که همچون آب زلال و گوارا بر دل می نشیند حکایت از نهایت لجاجت و تعصب و بی خبری می کند.

سوره هود(۱۱):آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - نوح در برابر این بی اعتنایی، لجاجت و خیره سری، با جمله کوتاهی چنین «پاسخ گفت: تنها اگر خدا اراده کند به این تهدیدها و وعده های عذاب تحقق می بخشد» (قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ).

ولی به هر حال این از دست من خارج است و در اختیار من نیست، من فرستاده اویم، و سر بر فرمانش دارم، بنابراین مجازات و عذاب را از من نخواهید.

اما بدانید هنگامی که فرمان عذاب فرا رسد «شما نمی توانید از چنگال قدرت او بگریزید، و به مأمن و پناهگاهی فرار کنید!» (وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ).

سوره هود(۱۱):آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - سپس اضافه می کند: «اگر خداوند (به خاطر گناهان و آلودگیهای

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۰]

ص: ۲۹۷۹

جسمی و فکریتان) بخواهد شما را گمراه سازد، هرگز نصیحت من برای شما سودی نخواهد بخشید هر چند بخواهم شما را نصیحت کنم» (وَ لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ).

چرا که «او پروردگار شماست و به سوی او باز می گردید» و تمام هستی شما در قبضه قدرت اوست» (هُيَ وَ رَبُّكُمْ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - در این آیه سخنی به عنوان یک جمله معترضه برای تأکید بحثهایی که در داستان نوح در آیات گذشته و آینده عنوان شده است می گوید:

«دشمنان می گویند این مطلب را او (محمد صلی الله علیه و آله) از پیش خود ساخته و به خدا نسبت داده است» (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ).

در پاسخ آنها «بگو: اگر من اینها را از پیش خود ساخته و به دروغ به خدا نسبت داده ام گناهی بر عهده من است» (قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي).

«ولی من از گناهان شما بیزارم» (وَ أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - تصفیه شروع می شود! آنچه در آیات قبل گذشت مرحله دعوت و تبلیغ پی گیر و مستمر نوح علیه السلام با نهایت جدیت، و با استفاده از تمام وسائل بود.

در اینجا به مرحله دوم این مبارزه اشاره شده مرحله پایان یافتن دوران تبلیغ و آماده شدن برای تصفیه الهی! نخست می خوانیم: «به نوح وحی شد که جز افرادی که از قومت به تو ایمان آورده اند دیگر هیچ کس ایمان نخواهد آورد» (وَ أُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ).

اشاره به این که صفوف بکلی از هم جدا شده، و دیگر دعوت برای ایمان و اصلاح سودی ندارد، و باید آماده تصفیه و انقلاب نهایی شود.

و در پایان آیه به نوح دلداری داده، می گوید: «اکنون که چنین است از کارهایی که اینها انجام می دهند به هیچ وجه اندوهناک و محزون مباش» (فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ).

ضمناً از این آیه استفاده می شود که خداوند قسمتهایی از علم اسرار غیب را

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۱]

ص: ۲۹۸۰

در هر مورد که لازم باشد در اختیار پیامبرش می گذارد.

سوره هود(۱۱):آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - به هر حال این گروه عصیانگر و لجوج باید مجازات شوند، مجازاتی که جهان را از لوث وجود آنها پاک کند و مؤمنان را برای همیشه از چنگالشان رها سازد.

نخست می فرماید: به نوح فرمان دادیم که «کشتی بساز، در حضور ما و طبق فرمان ما» (وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِاعْتِنَانَا وَ وَحِينَا).

در پایان آیه به نوح هشدار می دهد که از این به بعد «در باره ستمگران شفاعت و تقاضای عفو مکن چرا که آنها (محکوم به عذابند و) مسلماً غرق خواهند شد (وَ لَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرَقُونَ).

این جمله به خوبی می فهماند که شفاعت شرائطی دارد که اگر در کسی موجود نباشد پیامبر خدا هم حق شفاعت و تقاضای عفو در مورد او را ندارد.

سوره هود(۱۱):آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - اما چند جمله هم در باره قوم نوح بشنویم: آنها به جای این که یک لحظه با مسأله دعوت نوح بطور جدی برخورد کنند و حد اقل احتمال دهند که ممکن است این همه اصرار نوح علیه السلام و دعوتهای مکررش از وحی الهی سر چشمه گرفته و مسأله طوفان و عذاب حتمی باشد، باز همانطور که عادت همه افراد مستکبر و مغرور است به استهزاء و مسخره ادامه دادند «او مشغول ساختن کشتی بود و هر زمان که گروهی از قومش از کنار او می گذشتند (و او و یارانش را سرگرم تلاش برای آماده ساختن چوبها و میخها و وسائل کشتی سازی می دیدند) او را مسخره می کردند» (وَ يَصْنَعُ الْفُلْكَ وَ كَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ).

اما نوح با استقامت فوق العاده ای که زاینده ایمان است با جدیت فراوان به کار خود ادامه می داد، و بی اعتنا به گفته های بی اساس این کوردلان از خود راضی بسرعت پیشروی می کرد، و روز به روز اسکلت کشتی آماده تر و مهیاتر می شد، فقط گاهی سر بلند می کرد و این جمله کوتاه و پرمعنی را به آنها «می گفت: اگر (امروز) ما را مسخره می کنید ما نیز شما را همین گونه (در آینده نزدیکی) مسخره خواهیم کرد!» (قَالَ إِنَّ تَسْحَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْحَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْحَرُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۲]

آن روز که شما در میان طوفان سرگردان خواهید شد و سراسیمه به هر سو می‌دوید و هیچ پناهگاهی نخواهید داشت و از میان امواج فریاد می‌کشید و التماس می‌کنید که ما را نجات ده! آری آن روز مؤمنان بر افکار شما و غفلت و جهل و بی‌خبرتیا می‌خندند.

سوره هود(۱۱):آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - «پس به زودی خواهید دانست چه کسی عذاب خوار کننده به سراغ او خواهد آمد و مجازات جاودان دامنش را خواهد گرفت» (فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ).

در بعضی از روایات اسلامی آمده است که مدت چهل سال قبل از ظهور طوفان یک نوع بیماری به زنان قوم نوح دست داد که دیگر از آنان بچه ای متولد نشد و این در واقع مقدمه ای برای مجازات و عذاب آنان بود.

کشتی نوح - بدون شک کشتی نوح یک کشتی ساده ای نبود و ساخت آن با وسایل آن روز به آسانی و سهولت پایان نیافت، کشتی بزرگی بود که علاوه بر مؤمنان راستین یک جفت از نسل هر حیوانی را در خود جای می‌داد و آذوقه فراوانی که برای مدت‌ها زندگی انسانها و حیوانهایی که در آن جای داشتند حمل می‌کرد، چنین کشتی با چنان ظرفیت حتما در آن روز بی‌سابقه بوده است، به خصوص که این کشتی باید از دریایی به وسعت این جهان با امواجی کوه پیکر سالم بگذرد و نابود نشود، لذا در بعضی از روایات مفسرین می‌خوانیم که این کشتی هزار و دویست ذراع طول و ششصد ذراع عرض داشت! (هر ذراع حدود نیم متر است).

سوره هود(۱۱):آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - طوفان شروع می‌شود! در آیات گذشته دیدیم که چگونه نوح و مؤمنان راستین دست به ساختن کشتی نجات زدند و تن به تمام مشکلات و سخریه های اکثریت بی‌ایمان مغرور دادند، و خود را برای طوفان آماده ساختند:

در اینجا سومین فراز این سرگذشت یعنی چگونگی نزول عذاب را بر این قوم ستمگر به طرز گویایی تشریح می‌کند.

نخست می‌گوید: این وضع همچنان ادامه داشت «تا فرمان ما صادر شد (و طلایع عذاب آشکار گشت) و آب از درون تنور جوشیدن گرفت!» (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۳]

شاید قوم غافل و بی خبر جوشیدن آب را از درون تنور خانه هایشان دیدند ولی مانند همیشه از کنار این گونه اختارهای پرمعنی الهی چشم و گوش بسته گذشتند، حتی برای یک لحظه نیز به خود اجازه تفکر ندادند که شاید حادثه ای در شرف تکوین باشد، شاید اختارهای نوح واقعیت داشته باشد.

در این هنگام به نوح «فرمان دادیم که از هر نوعی از انواع حیوانات یک جفت (نر و ماده) بر کشتی سوار کن» تا در غرقاب، نسل آنها قطع نشود (قُلْنَا اخْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ).

«و همچنین خاندانت را جز آنها که قبلا وعده هلاک آنها داده شده و نیز مؤمنان را بر کشتی سوار کن» (وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ).

«اما جز افراد کمی به او ایمان نیاورده بودند» (وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ).

این آیه از یک سو اشاره به همسر بی ایمان نوح و فرزندش «کنعان» می کند که بر اثر انحراف از مسیر ایمان و همکاری با گناهکاران رابطه و پیوند خود را از نوح بریدند و حق سوار شدن بر آن کشتی نجات نداشتند.

و از سوی دیگر اشاره به این می کند که محصول سالیان بسیار دراز تلاش پیگیر نوح علیه السلام در راه تبلیغ آیین خویش چیزی جز گروهی اندک از مؤمنان نبود.

سوره هود(۱۱): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - نوح بسرعت بستگان و یاران با ایمان خود را جمع کرد و چون لحظه طوفان و فرا رسیدن مجازاتهای کوبنده الهی نزدیک می شد «به آنها دستور داد که به نام خدا بر کشتی سوار شوید، به هنگام حرکت و توقف کشتی نام خدا را بر زبان جاری سازید و به یاد او باشید» (وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا).

چرا می گویم: در همه حال به یاد او باشید و از یاد و نام او مدد بگیرید؟

«برای این که پروردگار من آمرزنده مهربان است» (إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ).

به مقتضای رحمتش این وسیله نجات را در اختیار شما بندگان با ایمان قرار داده و به مقتضای آمرزشش از لغزشهای شما می گذرد.

سوره هود(۱۱): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - سرانجام لحظه نهایی فرا رسید و فرمان مجازات این قوم سرکش

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۴]

ص: ۲۹۸۳

صادر شد، ابرهای تیره و تار همچون پاره های شب ظلمانی سراسر آسمان را فرا گرفت، و آنچنان روی هم متراکم گردید که نظیرش هیچ گاه دیده نشده بود، صدای غرش رعد و پرتو خیره کننده برق پی در پی در فضای آسمان پخش می شد و خبر از حادثه بسیار عظیم و وحشتناکی می داد.

باران شروع شد، قطره ها درشت و درشت تر شد. از سوی دیگر سطح آب زیر زمینی آنقدر بالا آمد که از هر گوشه ای چشمه خروشان جوشیدن گرفت.

و به زودی سطح زمین به صورت اقیانوسی در آمد، وزش بادهای امواج کوه پیکری روی این اقیانوس ترسیم می کرد و این امواج از سر و دوش هم بالا می رفتند و روی یکدیگر می غلتیدند.

«و کشتی نوح با سرنشینانش سینه امواج کوه پیکر را می شکافت و همچنان پیش می رفت» (وَ هِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ).

«نوح فرزندش را که در کناری جدا از پدر قرار گرفته بود مخاطب ساخت و فریاد زد فرزندم! با ما سوار شو و با کافران مباش» که فنا و نابودی دامت را خواهد گرفت (وَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ اِزْكَبْ مَعَنَا وَ لَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ).

اما متأسفانه تأثیر همنشین بد بیش از آن بود که گفتار این پدر دلسوز تأثیر مطلوب خود را بیخشد.

سوره هود(۱۱): آیه ۴۳

اشاره

(آیه ۴۳) - لذا این فرزند لجوج و کوتاه فکر به گمان این که با خشم خدا می توان به مبارزه برخاست، فریاد زد (پدر برای من جوش نزن) به زودی به کوهی پناه می برم که (دست این سیلاب به دامنش هرگز نخواهد رسید و) مرا در دامان خود پناه خواهد داد» (قَالَ سَأْوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ).

نوح باز مأیوس نشد، بار دیگر به اندرز و نصیحت پرداخت، شاید فرزند کوتاه فکر از مرکب غرور و خیره سری فرود آید و راه حق پیش گیرد، به او «گفت:

فرزندم امروز هیچ قدرتی در برابر فرمان خدا پناه نخواهد داد» (قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ). «تنها نجات از آن کسی است که مشمول رحمت خدا باشد و بس» (إِلَّا مَنْ رَحِمَ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۵]

«در این هنگام موج (ی برخاست و فرزند نوح را همچون پر کاهی از جا کند و) در میان آن دو حائل شد و او در زمره غرق شدگان قرار گرفت» (وَ حَالٌ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمَغْرِقِينَ).

درسهای تربیتی در طوفان نوح:

اشاره

همان گونه که می دانیم هدف اصلی قرآن از بیان سرگذشت پیشینیان بیان درسهای عبرت و نکات آموزنده و تربیتی است و در همین قسمت نکته های بسیار مهمی نهفته است که به قسمتی از آن ذیلا اشاره می شود:

۱- پاکسازی روی زمین:

درست است که خداوند، «رحیم» و مهربان است ولی نباید فراموش کرد که او در عین حال، «حکیم» نیز می باشد، به مقتضای حکمتش هرگاه قوم و ملتی فاسد شوند و دعوت ناصحان و مرییان الهی در آنها اثر نکند، حق حیات برای آنها نیست، سر انجام از طریق انقلابهای اجتماعی و یا انقلابهای طبیعی، سازمان آنها در هم کوبیده و نابود می شود.

این نه منحصر به قوم نوح بوده است و نه به زمان و وقت معینی، یک سنت الهی است در همه اعصار و قرون و همه اقوام و ملتها و حتی در عصر و زمان ما! و چه بسا جنگهای جهانی اول و دوم اشکالی از این پاکسازی باشد.

۲- مجازات با طوفان چرا؟

درست است که یک قوم و ملت فاسد باید نابود شوند و وسیله نابودی آنها هر چه باشد تفاوت نمی کند، ولی دقت در آیات قرآن نشان می دهد که بالاخره تناسبی میان نحوه مجازاتها و گناهان اقوام بوده و هست.

فرعون تکیه گاه قدرتش را رود «عظیم نیل» و آبهای پربرکت آن قرار داده بود و جالب این که نابودی او هم به وسیله همان شد! قوم نوح جمعیت کشاورز و دامدار بودند و چنین جمعیتی همه چیز خود را از دانه های حیاتبخش باران می داند، اما سر انجام همین باران آنها را از بین برد.

و اگر می بینیم انسانهای طغیانگر عصر ما در جنگهای جهانی اول و دوم به وسیله مدرنترین سلاحهایشان در هم کوبیده شدند، نباید مایه تعجب ما باشد چرا که همین صنایع پیشرفته بود که تکیه گاه آنها در استعمار و استثمار خلقهای

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۶]

۳- پناهگاههای پوشالی:

معمولاً هر کس در مشکلات زندگی به چیزی پناه می برد، گروهی به ثروتشان، گروهی به مقام و منصبشان، عده ای به قدرت جسمانیشان، و جمعی به نیروی فکریشان، ولی همان گونه که آیات فوق به ما می گوید، و تاریخ نشان داده، هیچ یک از اینها در برابر فرمان پروردگار کمترین تاب مقاومت ندارد، و همچون تارهای عنکبوت که در برابر وزش طوفان قرار گیرد بسرعت درهم می ریزد.

فرزند نادان و خیره سر نوح پیامبر علیه السلام نیز در همین اشتباه بود، گمان می کرد کوه می تواند در برابر طوفان خشم خدا به او پناه دهد، اما چه اشتباه بزرگی! حرکت یک موج کار او را ساخت و به دیار عدمش فرستاد.

۴- کشتی نجات:

در روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در کتب شیعه و اهل تسنن آمده است خاندان او یعنی امامان اهل بیت و حاملات مکتب اسلام به عنوان «کشتی نجات» معرفی شده اند. یعنی، هنگامی که توفانهای فکری و عقیدتی و اجتماعی در جامعه اسلامی رخ می دهد تنها راه نجات، پناه بردن به مکتب اهل بیت علیهم السلام است.

سوره هود(۱۱): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - پایان یک ماجرا! نوح زمام کشتی را به دست خدا سپرده امواج، کشتی را به هر سو می برد. در روایات آمده است که شش ماه تمام این کشتی سرگردان بود و نقاط مختلفی و حتی طبق پاره ای از روایات سرزمین مکه و اطراف خانه کعبه را سیر کرد.

سرانجام فرمان پایان مجازات و بازگشت زمین به حالت عادی صادر شد. این آیه چگونگی این فرمان و جزئیات و نتیجه آن را در عبارات بسیار کوتاه و مختصر و در عین حال فوق العاده رسا و زیبا در ضمن شش جمله بیان می کند و می گوید: «به زمین دستور داده شد، ای زمین آبت را در کام فرو بر!» (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ).

«و (به آسمان دستور داده شد) ای آسمان دست نگهدار» (وَايَا سَمَاءُ اقْلَعِي).

«و آب فرو نشست» (وَوَغِيضَ الْمَاءِ).

«و کار پایان یافت» (وَقُضِيَ الْأَمْرُ).

«و کشتی بر دامنه کوه جودی پهلو گرفت» (وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ).

و آن کوه معروفی در نزدیکی «موصل» می باشد.

«و در این هنگام گفته شد: دور باد قوم ستمگر!» (وَ قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ).

به گفته جمعی از دانشمندان عرب این آیه «فصیحترین و بلیغترین» آیات قرآن محسوب می شود.

شاهد گویای این سخن همان است که در روایات و تواریخ اسلامی می خوانیم که گروهی از کفار قریش، به مبارزه با قرآن برخاستند و تصمیم گرفتند آیاتی همچون آیات قرآن ابداع کنند، علاقمندانشان برای مدت چهل روز بهترین غذاها و مشروبات مورد علاقه آنان برایشان تدارک دیدند، مغز گندم خالص، گوشت گوسفند و شراب کهنه! تا با خیال راحت به ترکیب جمله هایی همانند قرآن پردازند! اما هنگامی که به آیه فوق رسیدند، چنان آنها را تکان داد که بعضی به بعض دیگر نگاه کردند و گفتند: این سخنی است که هیچ کلامی شبیه آن نیست، و اصولاً شباهت به کلام مخلوقین ندارد، این را گفتند و از تصمیم خود منصرف شدند و مأیوسانه پراکنده گشتند.

سوره هود(۱۱): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - سرگذشت دردناک فرزند نوح: در آیات گذشته خواندیم که فرزند نوح، نصیحت و اندرز پدر را نشنید و تا آخرین نفس دست از لجاجت و خیره سری برداشت.

در اینجا قسمت دیگری از همین ماجرا را بیان می کند و آن این که وقتی نوح فرزند خود را در میان امواج دید، عاطفه پدری به جوش آمد و به یاد وعده الهی در باره نجات خاندانش افتاد، رو به درگاه خدا کرد «و صدا زد پروردگارا! فرزندم از خاندان من است (و تو وعده فرمودی که خاندان مرا از طوفان و هلاکت رهایی بخشی) و وعده تو در مورد نجات خاندانم حَقّ است. و تو از همه حکم کنندگان برتری» و در وفای به عهد از همه ثابت تری (وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۸]

ص: ۲۹۸۷

أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ)

این وعده اشاره به همان چیزی است که در آیه ۴۰ همین سوره گذشت.

سوره هود(۱۱): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - اما بلافاصله پاسخ شنید، پاسخی تکان دهنده و روشنگر از یک واقعیت بزرگ، واقعیتی که پیوند مکتبی را مافوق پیوند نسبی و خویشاوندی قرار می دهد.

«خداوند گفت: ای نوح! او از اهل تو نیست!» (قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ).

«بلکه او عملی است غیر صالح» (إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ).

فرد ناشایسته ای است که بر اثر بریدن پیوند مکتبیش از تو، پیوند خانواده گیش به چیزی شمرده نمی شود.

«حال که چنین است، چیزی را که به آن علم نداری از من تقاضا مکن» (فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ). «من به تو موعظه می کنم تا از جاهلان نباشی» (إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ).

از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل شده که روزی از دوستان خود پرسید:

مردم این آیه را چگونه تفسیر می کنند «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» یکی از حاضران عرض کرد بعضی معتقدند که معنی آن این است که فرزند نوح (کنعان) فرزند حقیقی او نبود. امام فرمود: «نه چنین نیست، او به راستی فرزند نوح بود، اما هنگامی که گناه کرد و از جاده اطاعت فرمان خدا قدم بیرون گذاشت خداوند فرزند او را نفی کرد، همچنین کسانی که از ما باشند ولی اطاعت خدا نکنند، از ما نیستند».

سوره هود(۱۱): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - به هر حال نوح دریافت که این تقاضا از پیشگاه پروردگار درست نبوده است و هرگز نباید نجات چنین فرزندی را مشمول وعده الهی دائر بر نجات خاندانش بداند، لذا رو به درگاه پروردگار کرد و گفت: پروردگارا! من به تو پناه می برم از اینکه چیزی از تو بخواهم که به آن آگاهی ندارم» (قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ).

«و اگر مرا نبخشی و مشمول رحمت قرار ندهی از زیانکاران خواهم بود»

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۹]

وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - نوح به سلامت فرود آمد! در این آیه اشاره به فرود آمدن نوح از کشتی و تجدید حیات و زندگی عادی بر روی زمین شده است.

نخست می گوید: «به نوح خطاب شد که ای نوح! به سلامت و با برکت از ناحیه ما بر تو و بر آنها که با تو فرود آی» (قيل يا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَّمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ).

بدون شک «طوفان» همه آثار حیات را در هم کوبیده بود، و طبعاً زمینهای آباد، مراتع سرسبز و باغهای خرم، همگی ویران شده بودند، و در این هنگام بیم آن می رفت که نوح و یارانش از نظر «زندگی» و «تغذیه» در مضیقه شدید قرار گیرند، اما خداوند به این گروه مؤمنان اطمینان داد که درهای برکات الهی به روی شما گشوده خواهد شد و از نظر زندگی هیچ گونه نگرانی به خود راه ندهید که محیطی «سالم» و پربرکت برای شما فراهم است.

سپس اضافه می کند: با این همه باز در آینده از نسل همین مؤمنان «امتهایی به وجود می آیند که انواع نعمتها را به آنها می بخشیم (ولی آنها در غرور و غفلت فرو می روند) سپس عذاب دردناکی از سوی ما به آنها می رسد» (وَأُمَمٌ سَيُنَمَّعُهُمْ ثُمَّ يَمْسُهُمْ مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ).

سوره هود(۱۱): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - در این آیه که با آن داستان نوح در این سوره پایان می گیرد، یک اشاره کلی به تمام آنچه گذشت می کند و می فرماید: «اینها همه از اخبار غیب است که به تو (ای پیامبر) وحی می کنیم» (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ).

«هیچ گاه نه تو و نه قوم تو قبل از این از آن آگاهی نداشتید» (مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا).

با توجه به آنچه در باره نوح به تو وحی شد و آن همه مشکلاتی که نوح در دعوتش با آن رو برو بود، و با این حال استقامت ورزید «تو هم صبر و استقامت کن، چرا که سرانجام پیروزی برای پرهیزکاران است» (فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ).

از این آیه استفاده می شود که بر خلاف آنچه برخی می پندارند، پیامبران (از

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۰]

علم غیب آگاهی داشتند، منتها این آگاهی از طریق الهی و به مقداری که خدا می خواست بود، نه این که از پیش خود چیزی بدانند.

در اینجا داستان نوح را با تمام شگفتیها و عبرتهایش رها کرده و به سراغ پیامبر بزرگ دیگری یعنی هود که این سوره به نام او نامیده شده است می رویم.

سوره هود(۱۱):آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - بت شکن شجاع! نخست در مورد این ماجرا می فرماید: «ما به سوی قوم عاد برادرشان هود را فرستادیم» (وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا).

در اینجا از «هود» تعبیر به برادر می کند، این تعبیر یا به خاطر آن است که عرب از تمام افراد قبیله تعبیر به برادر می کند. و یا اشاره به این است که رفتار هود مانند سایر انبیاء با قوم خود کاملاً برادرانه بود، نه در شکل یک امیر و فرمانده، و یا حتی یک پدر نسبت به فرزندان، بلکه همچون یک برادر در برابر برادران دیگر بدون هر گونه امتیاز و برتری جویی.

نخستین دعوت هود، همان دعوت تمام انبیاء بود، دعوت به سوی توحید و نفی هر گونه شرک: «هود به آنها گفت: ای قوم من! خدا را پرستش کنید» (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ).

«چرا که هیچ اله و معبود شایسته ای جز او وجود ندارد» (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ).

«شما (در اعتقادی که به بتها دارید در اشتباهید و) فقط تهمت می زنید» و بتها را شریک او می خوانید (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ).

این بتها نه شریک او هستند و نه منشأ خیر و شر، هیچ کاری از آنها ساخته نیست، چه افترا و تهمتی از این بالاتر که برای چنین موجودات بی ارزشی این همه مقام قائل شوید.

سوره هود(۱۱):آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - سپس حضرت هود اضافه کرد: «ای قوم من! در دعوت خودم (هیچ گونه چشمداشتی از شما ندارم) هیچ گونه پاداشی از شما نمی خواهم» (يَا قَوْمِ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا). تا گمان کنید فریاد و جوش و خروش من برای رسیدن به مال و مقام است، و یا شما به خاطر سنگینی بار پاداشی که می خواهید برای من در نظر بگیرید تن به تسلیم ندهید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۱]

«تنها اجر و پاداش من بر آن کسی است که مرا آفریده» (إِنَّ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي). به من روح و جسم بخشیده و در همه چیز مدیون او هستم همان خالق و رازق من.

اصولاً- من اگر گامی برای هدایت و سعادت شما بر می دارم به خاطر اطاعت فرمان اوست و بنابراین باید اجر و پاداش از او بخواهم نه از شما.

به علاوه مگر شما چیزی از خود دارید که به من بدهید هر چه شما دارید از ناحیه او است «آیا نمی فهمید»؟ (أَفَلَا تَعْقِلُونَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۵۲

اشاره

(آیه ۵۲)- سر انجام برای تشویق آنها و استفاده از تمام وسائل ممکن برای بیدار ساختن روح حق طلبی این قوم گمراه، متوسل به بیان پاداشهای مادی مشروط می شود که خداوند در اختیار مؤمنان در این جهان می گذارد، می گوید: «ای قوم من! از خدا به خاطر گناهانتان طلب بخشش کنید» (وَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ).

«سپس توبه کنید و به سوی او باز گردید» (ثُمَّ تَوُوبُوا إِلَيْهِ).

اگر شما چنین کنید «به آسمان فرمان می دهد قطره های حیاتبخش باران را بر شما پی در پی فرو فرستد» (يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا).

تا کشت و زرع و باغهای شما به کم آبی و بی آبی تهدید نشوند و همواره سرسبز و خرم باشند. به علاوه در سایه ایمان و تقوا و پرهیز از گناه و بازگشت به سوی خدا «نیروی بر نیروی شما می افزاید» (وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ).

هرگز فکر نکنید که ایمان و تقوا از نیروی شما می کاهد، نه هرگز.

بنابراین «از راه حق روی بر نتابید و در جاده گناه قدم مگذارید» (وَ لَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ).

توحید خمیر مایه دعوت همه پیامبران -

تاریخ انبیاء نشان می دهد که همه آنها دعوت خود را از توحید و نفی شرک و هرگونه بت پرستی آغاز کردند، و در واقع هیچ اصلاحی در جوامع انسانی بدون این دعوت میسر نیست، چرا که وحدت جامعه و همکاری و تعاون و ایثار و فداکاری همه اموری هستند که از ریشه توحید معبود سیراب می شوند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۲]

اما شرک سر چشمه هر گونه پراکندگی و تضاد و تعارض و خود کامگی و خود محوری و انحصار طلبی است، و پیوند این مفاهیم با شرک و بت پرستی به مفهوم وسیعش چندان مخفی نیست.

سوره هود(۱۱): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - منطق نیرومند هود! حال ببینیم این قوم سرکش و مغرور یعنی عاد در برابر برادرشان هود علیه السلام و نصایح و اندرزها و راهنماییهای او چه واکنشی نشان دادند.

«آنها گفتند: ای هود تو دلیل روشنی برای ما نیاورده ای» (قَالُوا يَا هُوْدُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ). «و ما هرگز به خاطر سخنان تو دست از دامن بتها و خدایانمان بر نمی داریم» (وَ مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ).

«و ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد!» (وَ مَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - و پس از این سه جمله غیر منطقی، اضافه کردند: «ما (در باره تو) فقط می گوییم: بعضی از خدایان ما به تو زیان رسانده (و عقلت را ربوده) اند» (إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتْرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ).

بدون شک هود- همان گونه که برنامه و وظیفه تمام پیامبران است- معجزه یا معجزاتی برای اثبات حقانیت خویش به آنها عرضه داشته بود، ولی آنها به خاطر کبر و غروری که داشتند مانند سایر اقوام لجوج، معجزات را انکار کردند.

به هر حال هود می باید پاسخی دندان شکن به این قوم گمراه و لجوج بدهد، پاسخی که هم آمیخته با منطق باشد، و هم از موضع قدرت ادا شود.

قرآن می گوید: او در پاسخ آنها این چند جمله را بیان کرد:

«گفت: من خدا را به شهادت می طلبم و همه شما نیز شاهد باشید که من از این بتها و خدایانتان بیزارم» (قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُوكُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ).

اشاره به این که اگر این بتها قدرتی دارند از آنها بخواهید مرا از میان بردارند، من که آشکارا به جنگ آنها برخاسته ام چرا مرا نابود نمی کنند؟!

سوره هود(۱۱): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - سپس اضافه می کند: نه فقط کاری از آنها ساخته نیست، شما هم با این انبوه جمعیتان قادر بر چیزی نیستید، «از آنچه غیر او (می پرستید) حال که

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۳]

ص: ۲۹۹۲

چنین است همگی دست به دست هم بدهید و هر نقشه ای را می توانید بر ضد من بکشید و لحظه ای مرا مهلت ندهید» اما بدانید کاری از دست شما ساخته نیست (مِنْ دُونِهِ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظَرُونَ).

سوره هود(۱۱):آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - چرا من انبوه جمعیت را به هیچ می شمرم؟ و چرا کمترین اعتنایی به قوت و قدرت شما ندارم؟ شمایی که تشنه خون من هستید و همه گونه قدرت دارید. برای این که من پشتیبانی دارم که قدرتش فوق قدرتهاست «من توکل بر خدایی کردم که پروردگار من و شماست» (إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ).

و بعد ادامه داد نه تنها شما، «هیچ جنبنده ای در جهان نیست مگر این که در قبضه قدرت و فرمان خداست» و تا او نخواهد کاری از آنان ساخته نیست (مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا).

ولی این را نیز بدانید خدای من از آن قدرتمندانی نیست که قدرتش موجب خودکامگی و هوسبازی گردد و آن را در غیر حق به کار برد، بلکه «پروردگار من همواره بر صراط مستقیم و جاده عدل و داد می باشد» و کاری بر خلاف حکمت و صواب انجام نمی دهد (إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

سوره هود(۱۱):آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - سرانجام «هود» در آخرین سخن به آنها چنین می گوید: «اگر شما از راه حق روی برتائید (به من زیانی نمی رسد) چرا که من رسالت خویش را به شما ابلاغ کردم» (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ).

اشاره به این که گمان نکنید اگر دعوت من پذیرفته نشود برای من شکست است، من انجام وظیفه کردم، انجام وظیفه، پیروزی است.

سپس همان گونه که بت پرستان او را تهدید کرده بودند، او به طرز شدیدتری آنها را به مجازات الهی تهدید می کند و می گوید: اگر شما دعوت حق را نپذیرید «خداوند به زودی (شما را نابود کرده و) گروه دیگری را جانشین شما می کند و هیچ گونه زیانی به او نمی رسانید» (وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا).

این قانون خلقت است، که هرگاه مردمی لیاقت پذیرا شدن نعمت هدایت و یا نعمتهای دیگر پروردگار را نداشته باشند، آنها را از میان برمی دارد و گروهی لایق

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۴]

به جای آنان می نشاند.

این را هم بدانید که: «پروردگار من حافظ همه چیز و نگاهدارنده هر گونه حساب است» (إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ).

نه فرصت از دست او می رود، نه موقعیت را فراموش می کند، نه پیامبران و دوستان خود را به دست نسیان می سپارد، بلکه همه چیز را می داند و بر هر چیز مسلط است.

سوره هود(۱۱):آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - لعن و نفرین ابدی بر این قوم ستمگر! در آخرین قسمت از آیات مربوط به سرگذشت قوم عاد و پیامبران هود، به مجازات دردناک این سرکشان اشاره کرده، نخست می گوید: «و هنگامی که فرمان ما (دایر به مجازاتشان فرا رسید) هود و کسانی را که با او ایمان آورده بودند به خاطر رحمت و لطف خاصی که به آنان داشتیم رهایی بخشید» (وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا).

و باز برای تأکید بیشتر می فرماید: «و ما این قوم با ایمان را از عذاب شدید و غلیظ رهایی بخشیدیم» (وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ).

سوره هود(۱۱):آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - در این آیه گناهان قوم عاد را در سه موضوع خلاصه می کند نخست می فرماید: «و این قوم عاد بود که آیات پروردگارشان را انکار کردند» و با لجاجت، هر گونه دلیل و مدرک روشنی را بر صدق دعوت پیامبران منکر شدند (وَتَلَكَ عَادٌ جَحْدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ).

دیگر این که: آنها از نظر عمل نیز «به عصیان و سرکشی در برابر پیامبران برخاستند» (وَعَصَوْا رُسُلَهُ).

سومین گناهشان این بود که فرمان خدا را رها کرده «و از فرمان هر جبار عنیدی پیروی می کردند» (وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيْدٍ).

چه گناهی از این گناهان بالاتر، ترک ایمان، مخالفت پیامبران و گردن نهادن به فرمان جباران عنید.

«جبار» به کسی می گویند که از روی خشم و غضب می زند و می کشد و نابود می کند، و پیرو فرمان عقل نیست و «عنید» کسی است که با حق و حقیقت،

فوق العاده مخالف است و هیچ گاه زیر بار حق نمی رود.

این دو صفت، صفت بارز طاغوتها و مستکبران هر عصر و زمان است، که هرگز گوششان بدهکار حرف حق نیست، و با هر کس مخالف شدند با قساوت و بی رحمی، شکنجه می کنند و می کوبند و از میان می برند.

سوره هود(۱۱): آیه ۶۰

(آیه ۶۰) - در این آیه که داستان هود و قوم عاد در آن پایان می گیرد، نتیجه اعمال زشت و نادرست آنها را چنین بیان می کند: «آنها به خاطر اعمالشان در این دنیا مورد لعن و نفرین واقع شدند، و بعد از مرگشان جز نام بد و تاریخ ننگین از آنها باقی نماند» (وَ أُتْبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً).

و در روز رستاخیز گفته می شود: «بدانید که قوم عاد پروردگارشان را انکار کردند» (وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ).

«دور باد عاد، قوم هود از رحمت پروردگار» (أَلَا بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ).

با این که کلمه «عاد» برای معرفی این گروه کافی است در آیه فوق بعد از ذکر عاد، قوم هود نیز ذکر شده است که هم تأکید را می رساند و هم اشاره به این است که این گروه همان کسانی هستند که پیامبر دلسوزشان هود را آن همه ناراحت و متهم ساختند، و به همین جهت از رحمت خداوند دورند.

سوره هود(۱۱): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - آغاز سرگذشت قوم ثمود: سرگذشت قوم عاد با تمام درسهای عبرت انگیزش بطور فشرده پایان یافت و اکنون نوبت قوم ثمود است، همان جمعیتی که طبق نقل تواریخ در سرزمین «وادی القری» در میان مدینه و شام زندگی داشتند.

باز در اینجا می بینیم که قرآن مجید هنگامی که سخن از پیامبر آنها «صالح» می گوید به عنوان «برادر» از او یاد می کند برادری دلسوز و مهربان که جز خیرخواهی هدف دیگری ندارد آیه شریفه می فرماید: «ما به سوی قوم ثمود برادرشان صالح را فرستادیم» (وَ إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا).

«گفت: ای قوم من! خدا را پرستش کنید که هیچ معبودی برای شما جز او نیست» (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ).

سپس برای تحریم حسن حق شناسی آنها به گوشه ای از نعمتهای مهم

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۶]

پروردگار که سراسر وجودشان را فرا گرفته اشاره کرده، می گوید: «او کسی است که شما را از زمین آفرید» (هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ).

پس از اشاره به نعمت آفرینش، نعمتهای دیگری را که در زمین قرار داده به این انسانهای سرکش یادآوری می کند: او کسی است که: «عمران و آبادی زمین را به شما سپرد و قدرت و وسائل آن را در اختیارتان قرار داد» (وَ اسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا).

قابل توجه این که قرآن نمی گوید خداوند زمین را آباد کرد و در اختیار شما گذاشت، بلکه می گوید عمران و آبادی زمین را به شما تفویض کرد، اشاره به این که وسائل از هر نظر آماده است، اما شما باید با کار و کوشش زمین را آباد سازید و منابع آن را به دست آورید و بدون کار و کوشش سهمی ندارید.

«اکنون که چنین است، از گناهان خود توبه کنید و به سوی خدا بازگردید که پروردگار من به بندگان خود نزدیک است و درخواست آنها را اجابت می کند» (فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ).

سوره هود(۱۱): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - اکنون بینیم مخالفان صالح در مقابل منطق زنده و حق طلبانه او چه پاسخی دادند؟

آنها برای نفوذ در صالح و یا لاقول خنثی کردن نفوذ سخنانش در توده مردم از یک عامل روانی استفاده کردند، و به تعبیر عامیانه خواستند هندوانه زیر بغلش بگذارند، و «گفتند: ای صالح! تو پیش از این مایه امید ما بودی» (قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا).

در مشکلات به تو پناه می بردیم و از تو مشورت می کردیم، و به عقل و هوش و درایت تو ایمان داشتیم، و در خیرخواهی و دلسوزی تو هرگز تردید به خود راه نمی دادیم.

اما متأسفانه امید ما را بر باد دادی، و با مخالفت با آیین بت پرستی و خدایان ما که راه و رسم نیاکان ما است و از افتخارات قوم ما محسوب می شود نشان دادی که نه احترامی برای بزرگان قائلی، نه به عقل و هوش ما ایمان داری، و نه مدافع سنتهای ما هستی.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۷]

«راستی تو می خواهی ما را از پرستش آنچه پدران ما می پرستیدند نهی کنی؟» (أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا).

«حقیقت این است ما نسبت به آیینی که تو به آن دعوت می کنی (یعنی آیین یکتاپرستی) در شک و تردیدیم، و نسبت به آن بدبین نیز هستیم» (وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ).

سوره هود(۱۱): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - اما این پیامبر بزرگ الهی بدون آن که از هدایت آنها مأیوس گردد، و یا این که سخنان پر تزویرشان در روح بزرگ او کمترین اثری بگذارد، با متانت خاص خودش چنین پاسخ «گفت: ای قوم من! ببینید اگر من دلیل آشکاری از پروردگارم داشته باشم، و رحمتی از جانب خود به من داده باشد» آیا می توانم رسالت الهی را ابلاغ نکنم و با انحرافات و زشتیها نجنگم؟! (قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي مِنْهُ رَحْمَةً).

در این حال «اگر من نافرمانی او کنم، چه کسی می تواند مرا در برابر وی یاری دهد؟» (فَمَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ عَصَيْتُهُ).

«پس (استدلال به روش نیاکان و این گونه سخنان) شما جز اطمینان به زیانکار بودنشان چیزی بر من نمی افزاید!» (فَمَا تَزِيدُونِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ).

سوره هود(۱۱): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - بعد برای نشان دادن معجزه و نشانه ای بر حقانیت دعوتش از طریق کارهایی که از قدرت انسان بیرون است و تنها به قدرت پروردگار متکی است وارد شد و به آنها گفت: «ای قوم من! این ناقه پروردگار برای شما، آیت و نشانه ای است» (وَ يَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ).

«آن را رها کنید که در زمین خدا از مراتع و علفهای بیابان بخورد» (فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ).

«و هرگز آزاری به آن نرسانید که اگر چنین کنید عذاب نزدیک الهی شما را فرا خواهد گرفت» (وَ لَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ).

سوره هود(۱۱): آیه ۶۵

اشاره

(آیه ۶۵) - به هر حال با تمام تأکیدهایی که این پیامبر بزرگ یعنی صالح در باره آن ناقه کرده بود آنها سرانجام تصمیم گرفتند، ناقه را از بین ببرند چرا که وجود

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۸]

ص: ۲۹۹۷

آن با خارق عاداتی که داشت باعث بیدار شدن مردم و گرایش به صالح می شد، لذا گروهی از سرکشان قوم ثمود که نفوذ دعوت صالح را مزاحم منافع خویش می دیدند، و هرگز مایل به بیدار شدن مردم نبودند، چرا که با بیدار شدن خلق خدا پایه های استعمار و استثمارشان فرو می ریخت، توطئه ای برای از میان بردن ناقه چیدند و گروهی برای این کار مأمور شدند و سر انجام یکی از آنها بر ناقه تاخت و با ضربه یا ضرباتی که بر آن وارد کرد «آن را از پای در آوردند» (فَعَقَرُوها).

در پایان آیه می خوانیم: صالح پس از سرکشی و عصیان قوم و از میان بردن ناقه به آنها اخطار کرد و «گفت: سه روز تمام در خانه های خود از هر نعمتی می خواهید متلذذ و بهره مند شوید» و بدانید پس از این سه روز عذاب و مجازات الهی فرا خواهد رسید (فَقَالَ تَمَنَّوْا فِی دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ اَیَّامٍ).

این را جدی بگیرید، دروغ نمی گویم «این یک وعده راست و حقیقی است» (ذَلِکَ وَعْدٌ غَیْرٌ مَّکْدُوْبٍ).

پیوند مکتبی -

اسلام رضایت باطنی به یک امر و پیوند مکتبی با آن را به منزله شرکت در آن می داند، امیر مؤمنان علی علیه السّلام می فرماید: «ناقه ثمود را یک نفر از پای درآورد، اما خداوند همه آن قوم سرکش را مجازات کرد، چرا که همه به آن راضی بودند».

روایات متعدد دیگری به همین مضمون و یا مانند آن از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اهل بیت علیهم السّلام نقل شده که اهمیت فوق العاده اسلام را به پیوند مکتبی و برنامه های هماهنگ فکری، روشن می سازد.

سوره هود(۱۱): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - سر انجام قوم ثمود: در این آیه چگونگی نزول عذاب را بر این قوم سرکش (قوم ثمود) بعد از پایان مدت سه روز تشریح می کند: «پس هنگامی که فرمان ما (دائر به مجازات این گروه) فرا رسید صالح و کسانی را که با او ایمان آورده بودند در پرتو رحمت خویش رهایی بخشیدیم» (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا).

نه تنها از عذاب جسمانی و مادی که «از رسوایی و خواری و بی آبرویی که آن

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۹]

ص: ۲۹۹۸

روز دامن این قوم سرکش را گرفت نیز نجاتشان دادیم» (وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ).

«چرا که پروردگارت قوی و قادر بر همه چیز و مسلط به هر کار است» (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ). هیچ چیز برای او محال نیست، و هیچ قدرتی توانایی مقابله با اراده او را ندارد این رحمت الهی است که ایجاب می کند، بی گناهان به آتش گنهکاران نسوزند، و مؤمنان به خاطر افراد بی ایمان گرفتار نشوند.

سوره هود(۱۱):آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - «ولی ظالمان را صیحه آسمانی فرو گرفت، و آن چنان این صیحه سخت و سنگین و وحشتناک بود که بر اثر آن همگی آنان در خانه های خود به زمین افتادند و مردند» (وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ).

سوره هود(۱۱):آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - آن چنان مردند و نابود شدند و آثارشان بر باد رفت که: «گویی هرگز در آن سرزمین ساکن نبودند» (كَأَنَّ لَمْ يَعْشُوا فِيهَا).

«بدانید قوم ثمود نسبت به پروردگار خود کفر ورزیدند و فرمانهای الهی را پشت سر انداختند» (أَلَا إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ).
«دور باد قوم ثمود از لطف و رحمت پروردگار و نفرین بر آنها» (أَلَا بُعْدًا لثَمُودَ).

سوره هود(۱۱):آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - فرازی از زندگی بت شکن بزرگ! اکنون نوبت فرازی از زندگانی ابراهیم این قهرمان بت شکن است، البته در اینجا تنها یک قسمت از زندگانی او که مربوط به داستان قوم لوط و مجازات این گروه آلوده عصیانگر است، اشاره شده، نخست می گوید: «فرستاده های ما نزد ابراهیم آمدند در حالی که حامل بشارتی بودند» (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى).

این فرستادگان الهی همان فرشتگانی بودند که مأمور درهم کوبیدن شهرهای قوم لوط بودند، ولی قبلا برای دادن پیامی به ابراهیم علیه السلام نزد او آمدند.

در این که بشارتی که آنها حامل آن بودند چه بوده است، دو احتمال وجود دارد که جمع میان آن دو نیز بی مانع است: نخست بشارت به تولد اسماعیل و اسحاق است که بشارت بزرگی برای او محسوب می شد.

دیگر این که ابراهیم از فساد قوم لوط و عصیانگری آنها سخت ناراحت بود،

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۰]

ص: ۲۹۹۹

هنگامی که با خبر شد آنها چنین مأموریتی دارند، خوشحال گشت.

به هر حال: «هنگامی که رسولان بر او وارد شدند سلام کردند» (قَالُوا سَلَامًا).

«او هم در پاسخ به آنها سلام گفت» (قَالَ سَلَامًا).

«و چیزی نگذشت که گوساله بریانی برای آنها آورد» (فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجَلٍ حَنِيدٍ).

از این جمله استفاده می شود که یکی از آداب مهمانداری آن است که غذا را هر چه زودتر برای او آماده کنند، چرا که میهمان وقتی از راه می رسد مخصوصاً اگر مسافر باشد غالباً خسته و گرسنه است، هم نیاز به غذا دارد، و هم نیاز به استراحت، باید زودتر غذای او را آماده کنند تا بتواند استراحت کند.

سوره هود(۱۱):آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - در این هنگام واقعه عجیبی اتفاق افتاد و آن این که ابراهیم مشاهده کرد که میهمانان تازه وارد دست به سوی غذا دراز نمی کنند، اما «هنگامی که دید دست آنها به آن نمی رسد (و از آن نمی خورند کار) آنها را غیر عادی شمرد و در دل احساس ترس نمود» (فَلَمَّا رَأَى أَنَّهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً).

این موضوع از یک رسم و عادت دیرینه سر چشمه می گرفت. زیرا اگر کسی واقعا قصد سوئی نسبت به دیگری داشته باشد سعی می کند نان و نمک او را نخورد، روی این جهت ابراهیم از کار این میهمانان، نسبت به آنها بدگمان شد و فکر کرد ممکن است قصد سوئی داشته باشند.

رسولان که به این مسأله پی برده بودند، به زودی ابراهیم را از این فکر بیرون آوردند و «به او گفتند: نترس ما به سوی قوم لوط فرستاده شده ایم» یعنی فرشته ایم و مأمور عذاب یک قوم ستمگر و فرشته غذا نمی خورد (قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لَّوْطٍ).

سوره هود(۱۱):آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - «در این هنگام همسر ابراهیم (ساره) که در آنجا ایستاده بود خندید» (وَ امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ).

این خنده ممکن است به خاطر آن باشد که او نیز از فجایع قوم لوط

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۱]

به شدت ناراحت و نگران بود و اطلاع از نزدیک شدن مجازات آنها مایه خوشحالی و سرور او گشت.

سپس اضافه می‌کند: «به دنبال آن به او بشارت دادیم که اسحاق از او متولد خواهد شد و پس از اسحاق، یعقوب» از اسحاق متولد می‌گردد، (فَبَشِّرْ نَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ).

در حقیقت هم به او بشارت فرزند دادند، و هم «نوه»، یکی اسحاق و دیگری یعقوب که هر دو از پیامبران خدا بودند.

سوره هود(۱۱): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - همسر ابراهیم «ساره» که با توجه به سن زیاد خود و همسرش سخت از دارا شدن فرزند مایوس و نومید بود، با لحن بسیار تعجب آمیزی «فریاد کشید که ای وای بر من! آیا من فرزند می‌آورم در حالی که پیرزنم، و شوهرم نیز پیر است، این مسأله بسیار عجیبی است!»؟! (قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ).

سوره هود(۱۱): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - به هر حال رسولان پروردگار فوراً او را از این تعجب در آوردند، و سوابق نعمتهای فوق العاده الهی را بر این خانواده و نجات معجز آسایشان را از چنگال حوادث یادآور شدند و به او «گفتند: آیا از فرمان خداوند تعجب می‌کنی»؟ (قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ).

در حالی که «رحمت خدا و برکاتش بر شما اهل بیت بوده و هست» (رَحِمْتُ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ).

همان خدایی که ابراهیم را از چنگال نمرود ستمگر رهایی بخشید، و در دل آتش سالم نگاه داشت.

این رحمت و برکت الهی تنها آن روز و آن زمان نبود بلکه در این خاندان همچنان ادامه داشته و دارد، چه برکتی بالاتر از وجود پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم که در این خاندان آشکار شده اند.

و در پایان آیه برای تأکید بیشتر، فرشتگان گفتند: «او (خدایی است) که حمید و مجید است» (إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۲]

سوره هود(۱۱):آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - «هنگامی که وحشت ابراهیم از آنها، زائل شد، و از طرفی بشارت فرزند و جانشین برومندی به او دادند، فوراً به فکر قوم لوط (که آن رسولان مأمور نابودی آنها بودند) افتاد و شروع به مجادله و گفتگو در این باره با آنها کرد» (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ).

در اینجا این سؤال پیش می آید که چرا ابراهیم در باره یک قوم آلوده گنهکار به گفتگو برخاسته و با رسولان پروردگار که مأموریت آنها به فرمان خداست به مجادله پرداخته است. در حالی که این کار از شأن یک پیامبر، آن هم پیامبری به عظمت ابراهیم دور است.

سوره هود(۱۱):آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - لذا قرآن بلافاصله می گوید: «ابراهیم، بردبار، بسیار مهربان، و متوکل بر خدا و بازگشت کننده به سوی او بود» (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ).

در واقع با این سه وصف، پاسخ سر بسته و کوتاهی به این سؤال داده شده است که: مجادله او مجادله ممدوحی بوده است، و این به خاطر آن است که برای ابراهیم روشن نبود که فرمان عذاب بطور قطع از ناحیه خداوند صادر شده، و احتمال بیدار شدن در باره آنها می رود، و به همین دلیل هنوز جایی برای شفاعت وجود دارد.

سوره هود(۱۱):آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - در این آیه می فرماید: «رسولان به زودی به ابراهیم گفتند: ای ابراهیم! از این پیشنهاد صرف نظر کن» و شفاعت را کنار بگذار که جای آن نیست (یا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا).

«چرا که فرمان حتمی پروردگارت فرا رسیده» (إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ).

«و عذاب خداوند بدون گفتگو به سراغ آنها خواهد آمد» (وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ).

سوره هود(۱۱):آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - زندگی ننگین قوم لوط: در آیات سوره اعراف، اشاره به گوشه ای از سرنوشت قوم لوط شده، و تفسیر آن را در آنجا دیدیم، اما در اینجا به تناسب شرح داستانهای پیامبران و اقوام آنها، و به تناسب پیوندی که آیات گذشته با سرگذشت لوط و قومش داشت پرده از روی قسمت دیگری از زندگانی این قوم منحرف و گمراه بر می دارد، تا هدف اصلی را که

نجات و سعادت كل جامعه انساني

[شماره صفحه واقعي : ۳۶۳]

ص: ۳۰۰۲

است از زاویه دیگری تعقیب کند.

نخست می گوید: «و هنگامی که رسولان ما به سراغ لوط آمدند او بسیار از آمدن آنها ناراحت شد و فکر و روحش پراکنده گشت و غم و اندوه تمام وجودش را فراگرفت» (وَ لَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَ ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا).

در روایات و تفاسیر اسلامی آمده است که لوط در آن هنگام در مزرعه خود کار می کرد ناگهان، عده ای از جوانان زیبا را دید که به سراغ او می آیند و مایلند میهمان او باشند، علاقه او به پذیرایی از میهمان از یک سو، و توجه به این واقعیت که حضور این جوانان زیبا، در شهری که غرق آلودگی انحراف جنسی است، موجب انواع دردسر و احتمالاً آبروریزی است، او را سخت در فشار قرار داد.

این مسائل به صورت افکاری جانفرسا از مغز او عبور کرد، و آهسته با خود «گفت: امروز روز سخت و وحشتناکی است» (وَ قَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ).

در پاره ای از روایات آمده که لوط آنقدر میهمانهای خود را معطل کرد تا شب فرا رسید شاید دور از چشم آن قوم شرور و آلوده بتواند با حفظ حیثیت و آبرو از آنان پذیرایی کند.

ولی چه می توان کرد. وقتی که انسان دشمنش در درون خانه اش باشد! همسر لوط که زن بی ایمانی بود و به این قوم گنهکار کمک می کرد، از ورود این میهمانان جوان و زیبا آگاه شد بر فراز بام رفت. نخست از طریق کف زدن، و سپس با روشن کردن آتش و برخاستن دود، گروهی از این قوم منحرف را آگاه کرد که طعمه چربی به دام افتاده!

سوره هود(۱۱): آیه ۷۸

(آیه ۷۸) - در اینجا قرآن می گوید: «قوم با سرعت و حرص و ولع برای رسیدن به مقصد خود به سوی لوط آمدند» (وَ جَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ).

همان قوم و گروهی که صفحات زندگانشان سیاه و آلوده به ننگ بود «و قبلا اعمال زشت و بدی انجام می دادند» (وَ مِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ).

لوط در این هنگام حق داشت بر خود بلرزد و از شدت ناراحتی فریاد بکشد و به آنها «گفت: ای قوم من! اینها دختران منند (و من حتی حاضرم دختران خودم

[شماره صفحه واقعی: ۳۶۴]

را به عقد شما در آورم اینها) برای شما پاکیزه ترند» (قَالَ يَا قَوْمِ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ).

بیایید «و از خدا بترسید، آبروی مرا نبرید، و با قصد سوء در مورد میهمانانم مرا رسوا مسازید» (فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي).

ای وای «مگر در میان شما یک انسان رشید و عاقل و شایسته وجود ندارد» که شما را از این اعمال ننگین و بی شرمانه باز دارد (أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ).

این سخن «لوط» این حقیقت را بازگو می کند که حتی وجود یک مرد رشید در میان یک قوم و قبیله برای جلوگیری از اعمال ننگینشان کافی است یعنی، اگر یک انسان عاقل و صاحب رشد فکری در میان شما بود هرگز به سوی خانه من به قصد تجاوز به میهمانانم نمی آمدید.

سوره هود(۱۱): آیه ۷۹

(آیه ۷۹) - ولی این قوم تبهکار در برابر این همه بزرگواری لوط پیامبر بی شرمانه پاسخ «گفتند: تو خود به خوبی می دانی که ما را در دختران تو حقی نیست» (قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ).

«و تو مسلما می دانی ما چه چیز می خواهیم!» (وَ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ).

سوره هود(۱۱): آیه ۸۰

(آیه ۸۰) - در اینجا بود که پیامبر بزرگوار چنان خود را در محاصره حادثه دید و ناراحت شد که فریاد زده «گفت: (افسوس!) ای کاش در برابر شما قدرتی در خود داشتم» تا از میهمانهایم دفاع کنم و شما خیره سران را در هم بکوبم (قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً).

«یا تکیه گاه و پشتیبان محکمی (از قوم و عشیره و پیروان و هم پیمانهای قوی و نیرومند) در اختیار من بود» تا با کمک آنها بر شما منحرفان چیره شوم (أَوْ آوِي إِلَي رُكْنٍ شَدِيدٍ).

سوره هود(۱۱): آیه ۸۱

(آیه ۸۱) - پایان زندگی این گروه ستمکار: سرانجام هنگامی که رسولان پروردگار نگرانی شدید لوط را مشاهده کردند که در چه عذاب و شکنجه روحی گرفتار است، پرده از روی اسرار کار خود برداشتند و به او «گفتند: ای لوط ما فرستادگان پروردگار توایم (نگران مباش، و بدان که) آنها هرگز دسترسی به تو پیدا

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۵]

ص: ۳۰۴

نخواهند کرد!» (قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ).

این آگاهی لوط از وضع میهمانان و مأموریتشان همچون آب سردی بود که بر قلب سوخته این پیامبر بزرگ ریخته شد و فهمید دوران اندوه و غم در شرف پایان است و زمان شادی و نجات از چنگال این قوم ننگین حیوان صفت فرا رسیده است! میهمانان بلافاصله این دستور را به لوط دادند که: «تو همین امشب در دل تاریکی خانواده ات را با خود بردار و از این سرزمین بیرون شو» (فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ).

ولی مواظب باشید که «هیچ یک از شما به پشت سرش نگاه نکند» (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ).

«تنها کسی که از این دستور تخلف خواهد کرد و به همان بلایی که به قوم گناهکار می رسد گرفتار خواهد شد همسر معصیت کار توست» (إِلَّا أَمْرًا تَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ).

سر انجام آخرین سخن را به لوط گفتند که: «لحظه نزول عذاب و میعاد آنها صبح است» و با نخستین شعاع صبحگاهی زندگی این قوم غروب خواهد کرد (إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ).

اکنون برخیزید و هر چه زودتر شهر را ترک گوئید «مگر صبح نزدیک نیست» (أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ).

سوره هود(۱۱): آیه ۸۲

(آیه ۸۲) - سر انجام لحظه عذاب فرا رسید و به انتظار لوط پیامبر پایان داد، همان گونه که قرآن می گوید: «هنگامی که فرمان ما فرا رسید آن سرزمین را زیر و رو کردیم، و بارانی از سنگ، از گلهای متحجر متراکم بر روی هم، بر سر آنها فرو ریختیم» (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَ أَطْرَنا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ).

اینها که همه چیز را وارونه کرده بودند! باید شهرشان هم واژگونه شود! نه فقط زیر و رو شود که بارانی از سنگ، آخرین آثار حیات را در آنجا در هم بکوبد.

بنابراین هر گروه منحرف و ملت ستم پیشه ای چنین سرنوشتی در انتظار اوست گاهی زیر باران سنگریزه ها و گاهی زیر ضربات بمبهای آتش زا و زمانی زیر

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۶]

ص: ۳۰۵

فشارهای اختلافات کشنده اجتماعی، و بالاخره هر کدام به شکلی و به صورتی.

سوره هود(۱۱): آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - ولی این سنگها، سنگهای معمولی نبودند بلکه «سنگهایی بودند نشاندار، نزد پروردگار تو» (مُسَوَّمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ).

اما تصور نکنید که این سنگها مخصوص قوم لوط بودند «آنها از هیچ قوم و جمعیت و گروه ستمکار و ظالمی دور نیستند» (وَ مَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَعِيدٍ).

این قوم منحرف هم بر خویش ستم کردند و هم بر جامعه شان، هم سرنوشت ملتشان را به بازی گرفتند و هم ایمان و اخلاق انسانی را.

تحریم همجنس گرایی - همجنس گرایی چه در مردان باشد و چه در زنان در اسلام از گناهان بسیار بزرگ است و هر دو دارای حد شرعی است.

روایاتی که در مذمت همجنس گرایی از پیشوایان اسلام نقل شده آنقدر زیاد و تکان دهنده است که با مطالعه آن هر کس احساس می کند که زشتی این گناه به اندازه ای است که کمتر گناهی در پایه آن قرار دارد.

از جمله در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «هر کس با نوجوانی آمیزش جنسی کند روز قیامت ناپاک وارد محشر می شود، آن چنان که تمام آبهای جهان او را پاک نخواهند کرد، و خداوند او را غضب می کند و از رحمت خویش دور می دارد و دوزخ را برای او آماده ساخته است و چه بد جایگاهی است» ... سپس فرمود: «هرگاه جنس مذکر با مذکر آمیزش کند عرش خداوند به لرزه در می آید».

سوره هود(۱۱): آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - مدین سرزمین شعیب: با پایان یافتن داستان عبرت انگیز قوم لوط نوبت به قوم «شعیب» و مردم «مدین» می رسد همان جمعیتی که راه توحید را رها کردند و در سنگلاخ شرک و بت پرستی سرگردان شدند، نه تنها بت که درهم و دینار و مال و ثروت خویش را می پرستیدند، و به خاطر آن، کسب و تجارت با رونق خویش را آلوده به تقلب و کم فروشی و خلافکاریهای دیگر می کردند.

در آغاز می گوید: «و به سوی مدین برادرشان شعیب را فرستادیم» (وَ إِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا).

[شماره صفحه واقعی: ۳۶۷]

کلمه «أَخَاهُمْ» (برادرشان) به خاطر آن است که نهایت محبت پیامبران را به قوم خود بازگو کند.

«مدین» در مشرق «خلیج عقبه» قرار داشته و مردم آن از فرزندان اسماعیل بودند، و با مصر و لبنان و فلسطین تجارت داشته اند.

این پیامبر این برادر دلسوز و مهربان همان گونه که شیوه همه پیامبران در آغاز دعوت بود نخست آنها را به اساسی ترین پایه های مذهب یعنی «توحید» دعوت کرد و «گفت: ای قوم من! خداوند یگانه را پرستید که جز او معبودی برای شما نیست» (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ).

آنگاه به یکی از مفاسد اقتصادی که از روح شرک و بت پرستی سرچشمه می گیرد و در آن زمان در میان اهل «مدین» سخت رایج بود اشاره کرده و گفت: «به هنگام خرید و فروش، پیمانانه و وزن اشیاء را کم نکنید» (وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ).

این پیامبر بزرگ پس از این دستور بلافاصله اشاره به دو علت برای آن می کند:

نخست می گوید: قبول این اندرز سبب می شود که درهای خیرات به روی شما گشوده شود، پیشرفت امر تجارت، پایین آمدن سطح قیمتها، آرامش جامعه، خلاصه «من خیرخواه شما هستم» (إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ). و مطمئنم که این اندرز نیز سرچشمه خیر و برکت برای جامعه شما خواهد بود.

این احتمال نیز در تفسیر این جمله وجود دارد که شعیب می گوید: «من شما را دارای نعمت فراوان و خیر کثیری می بینم» بنابراین دلیلی ندارد حقوق مردم را ضایع کنید.

دیگر این که: «من از آن می ترسم که (اصرار بر شرک و کفران نعمت و کم فروشی) عذاب روز فراگیر، همه شما را فرو گیرد» (وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ).

سوره هود(۱۱): آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - این آیه مجدداً روی نظام اقتصادی آنها تأکید می کند و اگر قبلاً شعیب قوم خود را از کم فروشی نهی کرده بود در اینجا دعوت به پرداختن حقوق مردم کرده، می گوید: «وای قوم من! پیمانانه و وزن را با قسط و عدل وفا کنید» (وَايَا قَوْمِ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ رَسُولٌ لَّهُ لُطْفٌ وَقَدْرٌ وَكَانَ رَسُولٌ مُّسْتَقِيمًا. ذَلِكُمْ يَوْمَ الَّذِي كَذَّبْتُمْ عَنْكُمْ وَيَوْمَ الَّذِي أَتَاكُمْ مِنْكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ عَنْهَا صَاعِقُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۸]

و این اصل یعنی «اقامه قسط و عدل» و دادن حق هر کس به او باید بر سراسر جامعه شما حکومت کند.

سپس قدم از آن فراتر نهاده، می گوید: «و بر اشیاء (و اجناس) مردم عیب نگذارید، و از حق آنان نگاهید» (وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ).

در پایان آیه باز هم از این فراتر رفته، می گوید: «و در روی زمین به فساد نکوشید» (وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ).

دو آیه فوق این واقعیت را به خوبی منعکس می کند که بعد از مسأله اعتقاد به توحید، یک اقتصاد سالم از اهمیت ویژه ای برخوردار است، و نیز نشان می دهد که به هم ریختگی نظام اقتصادی سر چشمه فساد وسیع در جامعه خواهد بود.

سوره هود(۱۱): آیه ۸۶

(آیه ۸۶) - سر انجام به آنها گوشزد کرد که افزایش ثروت - ثروتی که از راه ظلم و ستم و استثمار دیگران به دست آید - سبب بی نیازی شما نخواهد بود، بلکه «سرمایه حلالی که برای شما باقی می ماند (هر چند کم و اندک باشد) اگر ایمان به خدا و دستوراتش داشته باشید بهتر است» (بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ).

سپس گفت: وظیفه من همین ابلاغ و انذار و هشدار بود که گفتم «و من مسؤول اعمال شما و موظف به اجبار کردنتان بر پذیرفتن این راه نیستم» (وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ).

نکته: بارها گفته ایم آیات قرآن هر چند در مورد خاصی نازل شده باشد مفاهیم جامعی دارد که می تواند در اعصار و قرون بعد بر مصداقهای کلی تر و وسیع تر، تطبیق شود.

لذا در آیه مورد بحث، گرچه مخاطب قوم شعبیند، و منظور از «بَقِيَّتُ اللَّهِ» سود و سرمایه حلال و یا پاداش الهی است، ولی هر موجود نافع که از طرف خداوند برای بشر باقی مانده و مایه خیر و سعادت او گردد، «بَقِيَّتُ اللَّهِ» محسوب می شود.

و از آنجا که مهدی موعود (عج) آخرین پیشوا و بزرگترین رهبر انقلابی پس از قیام پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله است یکی از روشنترین مصادیق «بقیه الله» می باشد و از همه به

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۹]

این لقب شایسته تر است، بخصوص که تنها باقیمانده بعد از پیامبران و امامان است و در روایات متعددی به آن اشاره شده است.

سوره هود(۱۱):آیه ۸۷

(آیه ۸۷) - منطق بی اساس لجوجان: اکنون بینیم این قوم لجوج در برابر این ندای مصلح آسمانی چه عکس العملی نشان داد. آنها که بتها را آثار نیاکان و نشانه اصالت فرهنگ خویش می پنداشتند و از کم فروشی و تقلب در معامله سود کلانی می بردند، در برابر شعیب چنین «گفتند: ای شعیب! آیا این نمازت به تو دستور می دهد که ما آنچه را پدرانمان می پرستیدند ترک گوئیم؟! (قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا).

«و یا (آزادی خود را در اموال خویش از دست دهیم و) نتوانیم به دلخواه مان در اموالمان تصرف کنیم؟ (أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ).

قوم شعیب گرفتار این اشتباه بودند که هیچ کس نمی تواند کمترین محدودیتی برای تصرف در اموال نسبت به مالکین قائل شود در حالی که همیشه امور مالی باید تحت ضوابط صحیح و حساب شده ای که پیامبران الهی بر مردم عرضه کرده اند قرار گیرد و گر نه جامعه به تباهی خواهد کشید.

«تو که آدم بردبار، پرحوصله و فهمیده ای»، از تو چنین سخنانی بعید است! (إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ).

شاید آنها فکر می کردند نماز، این حرکات و اذکار چه اثری می تواند داشته باشد در حالی که اگر آنها درست اندیشه می کردند، این واقعیت را درمی یافتند که نماز حس مسؤولیت و تقوا و پرهیزکاری و خداترسی و حق شناسی را در انسان زنده می کند، او را به یاد خدا و به یاد دادگاه عدل او می اندازد.

و به همین دلیل او را از شرک و بت پرستی و تقلید کورکورانه نیاکان و از کم فروشی و انواع تقلب باز می دارد.

سوره هود(۱۱):آیه ۸۸

(آیه ۸۸) - اما شعیب در پاسخ آنها که سخنانش را حمل بر سفاهت و دلیل بر بی خردی گرفته بودند «گفت: ای قوم من! ای گروهی که شما از منید و من هم از شما، و آنچه را برای خود دوست می دارم برای شما هم می خواهم) هرگاه من دلیل

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۰]

آشکاری از پروردگام داشته باشم و رزق و موهبت خوبی به من داده باشد» آیا می توانم بر خلاف فرمان او رفتار کنم؟ (قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّي وَرَزَقْنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا).

سپس این پیامبر بزرگ اضافه می کند: «من هرگز نمی خواهم چیزی که شما را از آن باز می دارم، خودم مرتکب شوم!» (وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَاكُمْ عَنْهُ).

به شما بگویم کم فروشی نکنید و قلب و غش در معامله روا مدارید، اما خودم با انجام این اعمال ثروتی بیندوزم و یا شما را از پرستش بتها منع کنم اما خود در برابر آنها سر تعظیم فرود آورم، نه هرگز چنین نیست.

سر انجام به آنها می گوید: «من یک هدف بیشتر ندارم و آن اصلاح شما و جامعه شماست تا آنجا که در قدرت دارم» (إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ).

اصلاح عقیده، اصلاح اخلاق، اصلاح عمل و اصلاح روابط و نظامات اجتماعی.

و برای رسیدن به این هدف «تنها از خدا توفیق می طلبم» (وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ).

و به همین دلیل برای انجام رسالت خود، و رسیدن به این هدف بزرگ «تنها بر او تکیه می کنم و در همه چیز به او باز می گردم» (عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ).

برای حل مشکلات، با تکیه بر یاری او تلاش می کنم، و برای تحمل شداید این راه، به او باز می گردم.

سوره هود(۱۱): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - سپس آنها را متوجه یک نکته اخلاقی می کند و آن این که بسیار می شود که انسان به خاطر بغض و عداوت نسبت به کسی، و یا تعصب و لجاجت نسبت به چیزی، تمام مصالح خویش را نادیده می گیرد، و سرنوشت خود را به دست فراموشی می سپارد، به آنها می گوید: «و ای قوم من! مبادا دشمنی و عداوت با من شما را به گناه و عصیان و سرکشی وا دارد» (وَا يَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي).

«مبادا همان بلاها و مصائب و رنجها و مجازاتهایی که به قوم نوح یا قوم هود یا قوم صالح رسید به شما هم برسد» (أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۱]

«و قوم لوط (با آن بلای عظیم یعنی زیر و رو شدن شهرهایشان و سنگباران شدن) از شما چندان دور نیستند» (وَ مَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ).

نه زمان آنها از شما چندان فاصله دارد، و نه مکان زندگیشان و نه اعمال و گناهان شما از گناهان آنان دست کمی دارد.

سوره هود(۱۱): آیه ۹۰

(آیه ۹۰) - و سر انجام دو دستور که در واقع نتیجه تمام تبلیغات پیشین او است به این قوم گمراه می دهد.

نخست این که: «از خداوند آمرزش بطلبید» (وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ).

تا از گناه پاک شوید، و از شرک و بت پرستی و خیانت در معاملات بر کنار گردید.

«و پس از پاکی از گناه به سوی او باز گردید» (ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ).

که او پاک است و باید پاک شد و به سوی او رفت.

در واقع استغفار، توقف در مسیر گناه و شستشوی خویشتن است و توبه بازگشت به سوی اوست که وجودی است بی انتها.

و بدانید گناه شما هر قدر عظیم و سنگین باشد، راه بازگشت به روی شما باز است «چرا که پروردگار من، هم رحیم است و هم دوستدار بندگان» (إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ).

سوره هود(۱۱): آیه ۹۱

(آیه ۹۱) - تهدیدهای متقابل شعیب و قومش: شعیب این پیامبر بزرگ که به خاطر سخنان حساب شده و رسا و دلنشین به عنوان خطیب الانبیاء لقب گرفته، گفتارش را با صبر و حوصله و متانت و دلسوزی تمام ایراد کرد، اما بینیم این قوم گمراه چگونه به او پاسخ گفتند.

آنها با چهار جمله که همگی حکایت از لجاجت و جهل و بی خبری می کرد جواب دادند. نخست این که: «گفتند: ای شعیب ما بسیاری از حرفهای تو را نمی فهمیم» (قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ).

اساساً سخنان تو سر و ته ندارد! و محتوا و منطق با ارزشی در آن نیست که ما بخواهیم پیرامون آن بیندیشیم! دیگر این که: «ما تو را در میان خود ضعیف و ناتوان می بینیم» (وَ إِنَّا لَنَرَاكَ

گمان مکن اگر ما حساب تو را نمی رسیم به خاطر ترس از قدرت توست، «اگر ملاحظه قوم و قبیله ات (و احترامی که برای آنها قائل هستیم) نبود (تو را به بدترین صورتی به قتل می رساندیم یعنی) تو را سنگباران می کردیم!» (و لَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ).

سر انجام گفتند: «تو برای ما فردی نیرومند و شکست ناپذیر نیستی» (وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ).

سوره هود(۱۱): آیه ۹۲

(آیه ۹۲) - شعیب بدون این که از سخنان زنده و توهینهای آنها از جا در برود، با همان منطق شیوا و بیان رسا به آنها چنین پاسخ «گفت: ای قوم من! آیا این چند نفر قوم و قبیله من نزد شما از خداوند عزیزترند؟» (قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ).

شما که به خاطر فامیل من که به گفته خودتان به من آزار نمی رسانید چرا به خاطر «خدا» سخنانم را نمی پذیرید؟

آیا شما برای خدا احترام قائلید؟ «با این که او و فرمان او را پشت سر انداخته اید»؟ (وَ اتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرِيًّا).

و در پایان می گوید: فکر نکنید خداوند اعمال شما را نمی بیند و سخنانتان را نمی شنود، یقین بدانید که: «پروردگار من به تمام اعمالی که انجام می دهید، احاطه دارد» (إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ).

سوره هود(۱۱): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - از آنجا که مشرکان قوم شعیب در آخر سخنان خود، او را تهدید ضمنی به سنگسار کردن نمودند، شعیب موضع خویش را در برابر تهدید آنها چنین مشخص می کند: «ای قوم من! (هر چه در قدرت دارید مضایقه ننمایید و) هر کاری از دستتان ساخته است انجام دهید» (وَ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَي مَكَاتِكُمْ).

«من نیز کار خودم را می کنم» (إِنِّي عَامِلٌ).

«اما به زودی خواهید فهمید چه کسی گرفتار عذاب خوارکننده خواهد شد (من یا شما) و چه کسی دروغگوست» من یا شما؟ (سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ)

[شماره صفحه واقعی: ۳۷۳]

عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَ مَنْ هُوَ كَاذِبٌ)

«و حال که چنین است، شما در انتظار بمانید، من هم در انتظار» (وَ اِرْتَقِبُوا اِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ). شما در انتظار این باشید که بتوانید با قدرت و جمعیت و ثروت و نفوذتان بر من پیروز شوید من هم در انتظار این هستم که مجازات دردناک الهی به زودی دامان شما جمعیت گمراه را بگیرد و از صفحه گیتی براندازد!

سوره هود(۱۱): آیه ۹۴

(آیه ۹۴) - پایان عمر تبهکاران مدین: سرانجام مرحله نهایی فرا رسید، چنانکه قرآن می گوید: «هنگامی که فرمان ما (دائر به مجازات این قوم گمراه و ستمکار و لجوج) فرا رسید، نخست شعیب و کسانی را که با او ایمان آورده بودند به برکت رحمت خود از آن سرزمین نجات دادیم» (وَ لَمَّا جَاءَ اَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا).

«سپس فریاد آسمانی و صیحه عظیم مرگ آفرین، ظالمان و ستمگران را فرو گرفت» (وَ اَخَذَتِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا الصَّيْحَةَ).

و به دنبال آن می فرماید: «قوم شعیب بر اثر این صیحه آسمانی در خانه های خود به رو افتادند و مردند» و اجساد بی جانشان به عنوان درسهای عبرتی تا مدتی در آنجا بود (فَاَصْبَحُوْا فِيْ دِيَارِهِمْ جَاثِمِيْنَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۹۵

(آیه ۹۵) - آنچه طومار زندگی آنها در هم پیچیده شد که «گویا هرگز ساکن آن سرزمین نبودند» (كَأَنَّ لَمْ يَغْنُوْا فِيْهَا).

سرانجام همان گونه که در آخر سرگذشت قوم عاد و ثمود بیان شد، می فرماید: «دور باد سرزمین مدین از لطف و رحمت پروردگار همان گونه که قوم ثمود دور شدند» (اَلَا بُعْدًا لِّمَدِيْنٍ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُوْدُ).

سوره هود(۱۱): آیه ۹۶

(آیه ۹۶) - قهرمان مبارزه با فرعون! بعد از پایان داستان شعیب و اصحاب مدین اشاره به گوشه ای از سرگذشت «موسی بن عمران» و مبارزاتش با فرعون می کند و این هفتمین داستان پیامبران در این سوره است.

سرگذشت موسی علیه السلام از تمام پیامبران در قرآن بیشتر آمده است، زیرا در بیش از سی سوره بیش از صد بار به ماجرای موسی و فرعون و بنی اسرائیل اشاره شده است.

ویژگی سرگذشت موسی نسبت به پیامبران دیگر این است که آنها بر ضد اقوام گمراه، قیام کردند، ولی موسی علاوه بر این در برابر حکومت خودکامه ای همچون دستگاه جبار فرعون قیام نمود.

ولی باید توجه داشت که در این قسمت از سرگذشت موسی، تنها یک گوشه را می خوانیم گوشه ای که در عین کوچکی، پیام بزرگی برای همه انسانها دارد.

نخست آیه می گوید: «ما موسی را با معجزاتی که در اختیار او قرار دادیم و منطقی قوی و نیرومند فرستادیم» (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُّبِينٍ).

سوره هود(۱۱): آیه ۹۷

(آیه ۹۷) - موسی را با آن معجزات کوبنده و آن منطقی نیرومند «به سوی فرعون و ملأ او فرستادیم» (إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ).

اما اطرافیان فرعون که با قیام موسی، منافع نامشروع خود را در خطر می دیدند، حاضر نشدند در برابر او و معجزات و منطقی تسلیم گردند «لذا از فرمان فرعون پیروی کردند» (فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ).

«اما فرمان فرعون هرگز ضامن سعادت آنها و مایه رشد و نجات نبود» (وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ).

سوره هود(۱۱): آیه ۹۸

(آیه ۹۸) - از آنجا که روز رستاخیز هر قوم و ملت و گروهی با رهبر خویش، وارد محشر می شوند و پیشوایان این جهان، پیشوایان آن جهانند «فرعون (نیز که رهبر گمراهان عصر خود بود) در پیشاپیش قومش وارد این صحنه می شود» (يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ).

اما به جای این که این پیشوا پیروان خود را در آن گرمای سوزان به سوی چشمه گوارایی از آب زلال ببرد «آنها را به آتش دوزخ وارد می سازد» (فَأَوْزَدَهُمُ النَّارَ).

«و چه بدآبخوری است (آتش) که بر آن وارد می شوند!» (وَبَشَسِ الْوَرْدِ الْمَوْرُودُ).

همان چیزی که به جای تسکین عطش، تمام وجود انسان را می سوزاند و در عوض سیراب کردن بر تشنگیش می افزاید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۵]

سوره هود(۱۱):آیه ۹۹

(آیه ۹۹) - سپس می گوید: «آنها در این جهان به لعنت خدا محلق گشتند (و به مجازات و کیفرهای سخت او گرفتار شدند و در میان امواج خروشان غرق گردیدند) و در روز رستاخیز نیز از رحمت خدا دور خواهند بود» (وَ أَتَّبَعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَهُ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ).

نام ننگین آنها همیشه در صفحات تاریخ به عنوان یک قوم گمراه و جبار ثبت می گردد، بنابراین هم در این دنیا خسارت کردند و هم در جهان دیگر.

«و چه بد عطایی است (لعن و دوری از رحمت خدا) که نصیب آنان می شود» (بِئْسَ الرَّفْدُ الْمَرْفُودُ).

سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۰

(آیه ۱۰۰) - در آیات این سوره سرگذشت هفت قوم از اقوام پیشین و گوشه ای از تاریخ پیامبرانشان بیان شد.

در اینجا به تمام آن داستانها اشاره کرده، به صورت یک جمع بندی می فرماید: «این ماجراها گوشه ای از اخبار شهرها و آبادیهاست که ما داستانش را برای تو بازگو می کنیم» (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ).

همان شهرها و آبادیهایی که «قسمتی از آن هنوز برپاست، و قسمتی همچون کشتزار درو شده بکلی ویران گشته است» (مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ).

سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۱

(آیه ۱۰۱) - «اما ما به آنها ستم نکردیم بلکه آنها خودشان به خویشان ستم روا داشتند» (وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ).

آنها به بتها و خدایان دروغینشان پناه بردند «و هنگامی که فرمان مجازات الهی فرا رسید، معبودانی را که غیر از خدا می خواندند آنها را یاری نکردند» (فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ).

آری! این خدایان قلبی «جز بر هلاکت آنها نیفزودند» (وَ مَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتَابَعٍ).

سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۲

(آیه ۱۰۲) - آری «این چنین بود مجازات پروردگار تو نسبت به شهرها و آبادیهایی که ستم می کردند هنگامی که آنها را تسلیم هلاکت کرد» (وَ كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَ هِيَ ظَالِمَةٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۶]

ص: ۳۰۱۵

«مسلم مجازات پروردگار دردناک و شدید است» (إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ).

این یک قانون عمومی الهی است، یک سنت و برنامه همیشگی است که هر قوم و ملتی دست به ظلم و ستم بیالایند و پا را از مرز فرمانهای الهی فراتر نهند و به رهبری و راهنمایی و اندرزهای پیامبران خدا اعتنا نمایند خداوند آنها را سرانجام سخت می گیرد و در پنجه عذاب می فشارد.

سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۳

(آیه ۱۰۳) - و از آنجا که این یک قانون کلی و عمومی است بلافاصله می فرماید: «در این (سرگذشت‌های عبرت انگیز و حوادث شوم و دردناکی که بر گذشتگان گذشت) علامت و نشانه ای است (برای یافتن راه حق) برای کسانی که از عذاب آخرت می ترسند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ).

چرا که دنیا در برابر سرای دیگر همه چیزش کوچک و ناچیز است حتی مجازات‌ها و عذاب‌هایش و جهان دیگر از هر نظر وسیعتر می باشد، و آنها که ایمان به رستخیز دارند با دیدن هر یک از این نمونه ها در دنیا تکان می خورند.

در پایان آیه اشاره به دو وصف از اوصاف روز قیامت کرده، می گوید: «آن روزی است که همه مردم برای آن جمع می شوند» (ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ).

«و آن روزی است که مشهود همگان است» (و ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ).

آنچنان که تمام انسانها در آن حاضر می شوند و آن را می بینند.

سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۴

(آیه ۱۰۴) - و از آنجا که ممکن است بعضی بگویند سخن از آن روز نسیه است و معلوم نیست کی فرا می رسد، لذا قرآن بلافاصله می گوید: «و ما آن (مجازات) را جز تا زمان محدودی، تأخیر نمی اندازیم» (وَمَا تُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ).

آن هم برای مصلحتی که روشن است تا مردم جهان میدانهای آزمایش و پرورش را ببینند، و آخرین برنامه انبیاء پیاده شود.

سوره هود(۱۱):آیه ۱۰۵

(آیه ۱۰۵) - سعادت و شقاوت! در آیات گذشته اشاره ای به مسأله قیامت و اجتماع همه مردم در آن دادگاه بزرگ شده بود. در اینجا گوشه ای از سرنوشت مردم را در آن روز بیان کرده، نخست می گوید: «هنگامی که آن روز فرا رسد هیچ کس جز به اراده پروردگار سخن نمی گوید» (يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۷]

ص: ۳۰۱۶

مردم در آن روز مراحل مختلفی را می‌پیمایند که هر مرحله ویژگی‌هایی دارد، در پاره‌ای از مراحل هیچ‌گونه پرسش و سؤالی از آنها نمی‌شود و حتی مهر بر دهانشان می‌نهند، فقط اعضای پیکرشان که آثار اعمال را در خود حفظ کرده‌اند با زبان بی‌زبانی سخن می‌گویند، اما در مراحل دیگر قفل از زبانشان برداشته می‌شود و به اذن خداوند به سخن می‌آیند و به گناهان خود اعتراف می‌کنند و خطاکاران یکدیگر را ملامت می‌نمایند بلکه سعی دارند گناه خویش را بر گردن دیگری نهند! به هر حال در پایان آیه اشاره به تقسیم همه مردم به دو گروه کرده، می‌گوید:

«گروهی در آنجا شقی و گروهی سعیدند، گروهی خوشبخت و گروه دیگری بدبختند» (فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ).

این تفاوت و آن سعادت چیزی جز نتیجه اعمال و کردار و گفتار و نیت انسان در دنیا نیست.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۰۶

(آیه ۱۰۶) - سپس حالات شقاوتمندان و سعادت‌مندان را در عبارات فشرده و گویایی چنین شرح می‌دهد: «اما آنها که شقاوتمند شدند در آتش دوزخ «زفیر» و «شهیق» دارند و ناله و نعره و فریاد سر می‌دهند» (فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ).

و این هر دو صدای فریاد و ناله کسانی است که از غم و اندوه ناله سر می‌دهند، ناله‌ای که تمام وجود آنها را پر می‌کند و نشانه نهایت ناراحتی و شدت عذاب است.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۰۷

(آیه ۱۰۷) - و اضافه می‌کند: «آنها جادوانه در آتش خواهند ماند تا زمانی که آسمانها و زمین برپاست» (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ).

«مگر آنچه پروردگارت اراده کند» (إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ).

«چرا که خداوند هر کاری را اراده کند انجام می‌دهد» (إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ).

سوره هود(۱۱): آیه ۱۰۸

اشاره

(آیه ۱۰۸) - «و اما آنها که سعادت‌مند شدند در بهشت جاودانه خواهند ماند، تا آسمانها و زمین برپاست» (وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۸]

ص: ۳۰۱۷

«مگر آنچه پروردگار تو اراده کند» (إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ).

«این بخشش و عطیه ای است که هرگز از آنان قطع نمی شود» (عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ).

اسباب سعادت و شقاوت

- سعادت که گم شده همه انسانهاست بطور خلاصه عبارتست از فراهم بودن اسباب تکامل برای یک فرد یا یک جامعه، و نقطه مقابل آن شقاوت و بدبختی است که عبارت از نامساعد بودن شرایط پیروزی و پیشرفت و تکامل است.

ولی باید توجه داشت که پایه اصلی سعادت و شقاوت، اراده و خواست خود انسان است اوست که می تواند وسائل لازم را برای ساختن خویش و حتی جامعه اش فراهم سازد، و اوست که می تواند با عوامل بدبختی و شقاوت به مبارزه برخیزد و یا تسلیم آن شود.

در منطق انبیاء سعادت و شقاوت چیزی نیست که در درون ذات انسان باشد، و حتی نارسائیهای محیط و خانوادگی و وراثت در برابر تصمیم و اراده خود انسان، قابل تغییر و دگرگونی است، مگر این که ما اصل اراده و آزادی انسان را انکار کنیم و او را محکوم شرایط جبری بدانیم و سعادت و شقاوتش را ذاتی و یا مولود جبری محیط و مانند آن بدانیم که این نظر بطور قطع در مکتب انبیاء و همچنین مکتب عقل محکوم است.

جالب این که در روایاتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل شده، انگشت روی مسائل مختلفی به عنوان اسباب سعادت یا اسباب شقاوت گذارده شده که مطالعه آنها انسان را به طرز تفکر اسلامی در این مسأله مهم، آشنا می سازد و به جای این که برای رسیدن به سعادت و فرار از شقاوت به دنبال مسائل خرافی و پندارها و سنتهای غلط برود به دنبال واقعیات عینی و اسباب حقیقی سعادت خواهد رفت.

امام صادق علیه السلام از جدش امیر مؤمنان علیه السلام چنین نقل می کند: «حقیقت سعادت این است که آخرین مرحله زندگی انسان با عمل سعادت‌مندانه ای پایان

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۹]

پذیرد و حقیقت شقاوت این است که آخرین مرحله عمر با عمل شقاوت‌مندان ای خاتمه یابد».

و نیز پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید: «چهار چیز از اسباب سعادت و چهار چیز از اسباب شقاوت است اما آن چهار چیز که از اسباب سعادت است: همسر صالح، خانه وسیع، همسایه شایسته و مرکب خوب است.

و چهار چیز که از اسباب شقاوت است: همسایه بد و همسر بد و خانه تنگ و مرکب بد است».

اگر اسبابی را که برای سعادت و شقاوت در دو حدیث بالا ذکر شده با توجه بر عینیت همه آنها و نقش مؤثرشان در زندگی بشر با اسباب و نشانه های خرافی که حتی در عصر ما، عصر اتم و فضا گروه زیادی به آن پایبندند مقایسه کنیم به این واقعیت می رسیم که تعلیمات اسلام تا چه حد منطقی و حساب شده است.

هنوز بسیاری کسانی که نعل اسب را سبب خوشبختی، روز سیزده را سبب بدبختی. پریدن از روی آتش را در بعضی از شبهای سال سبب خوشبختی، و آواز خواندن مرغ را سبب بدبختی. پاشیدن آب را پشت سر مسافر سبب خوشبختی و رد شدن زیر نردبان را سبب بدبختی، و حتی آویزان کردن خرمهره را به خود یا به وسیله نقلیه سبب خوشبختی و عطسه را نشانه بدبختی در انجام کار مورد نظر می دانند و امثال این خرافات که در شرق و غرب در میان اقوام و ملل مختلف فراوان است.

و چه بسیار انسانهایی که بر اثر گرفتار شدن به این خرافات از فعالیت در زندگی بازمانده اند و گرفتار مصیبتهای فراوانی شده اند.

اسلام بر تمام این پندارهای خرافی قلم سرخ کشیده و سعادت و شقاوت انسان را در فعالیتهای مثبت و منفی و نقاط قوت و ضعف اخلاقی و برنامه های عملی و طرز تفکر و عقیده هر کس می داند.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۰۹

(آیه ۱۰۹) - یکی از نتایج مهمی که از شرح داستانهای اقوام پیشین گرفته می شود همین است که پیامبر و به دنبال او مؤمنان راستین از انبوه دشمنان نهراسند

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۰]

ص: ۳۰۱۹

و در شکست قوم بت پرست و ستمگری که با آن رو برو هستند شک و تردیدی به خود راه ندهند و به امدادهای الهی مطمئن باشند.

لذا به پیامبر خود، می فرماید: «شک و تردیدی در مورد چیزی که اینها پرستش می کنند به خود راه مده که اینها (هم از همان راهی می روند که گروهی از پیشینیان رفتند و) پرستش نمی کنند مگر همان گونه که با نیاکانشان از قبل می پرستیدند» بنابر این سرنوشتی بهتر از آنان نخواهند داشت (فَلَا تَكُ فِي مَرْيَمَ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ).

و لذا بلا فاصله می گوید: «ما حتما نصیب و سهم آنها را بدون کم و کاست (از مجازات و عذاب) خواهیم داد» و چنانچه به راه حق باز گردند، نصیب آنها از پاداش ما محفوظ است (وَ إِنَّا لَمَوْفُونَ لَهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ).

در حقیقت این آیه، این حقیقت را مجسم می کند که آنچه از سرگذشت اقوام پیشین خواندیم، اسطوره و افسانه نبود، و نیز اختصاصی به گذشتگان نداشت، سنتی است ابدی و جاودانی و در باره تمام انسانهای دیروز و امروز و فردا. گرچه به صورتهای مختلفی انجام می گیرد.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۱۰

(آیه ۱۱۰) - باز برای تسلی خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله اضافه می کند: اگر قوم تو در باره کتاب آسمانیت یعنی قرآن اختلاف و بهانه جویی می کنند، ناراحت نباش زیرا «ما به موسی کتاب آسمانی (تورات) دادیم سپس در آن اختلاف شد» بعضی پذیرفتند و بعضی منکر شدند (وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ).

و اگر می بینی در مجازات دشمنان تو تعجیل نمی کنیم، به خاطر این است که مصالحی از نظر تعلیم و تربیت و هدایت این قوم، چنین ایجاب می کند «و اگر (این مصلحت نبود و) برنامه ای که پروردگار تو از قبل در این زمینه مقرر فرموده ایجاب تأخیر نمی کرد، در میان آنها داوری لازم می شد و مجازات دامانشان را می گرفت» (وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَيْتَ بَيْنَهُمْ).

«هر چند آنها (این حقیقت را هنوز باور نکردند و همچنان) نسبت به آن در شک و تردیدند شکی آمیخته با سوء ظن و بدبینی» (وَ إِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۱]

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۱

(آیه ۱۱۱) - در این آیه برای تأکید بیشتر اضافه می کند: «و پروردگارت هر یک از این دو گروه (مؤمنان و کافران) را به پاداش اعمالشان بطور کامل می رساند و اعمال آنها را بی کم و کاست به خودشان تحویل می دهد» (وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُؤْفِقُنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ).

و این کار هیچ گونه مشکل و مشقتی برای خداوند ندارد «زیرا او (به همه چیز آگاه است و) از هر کاری که انجام می دهند با خبر می باشد» (إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ).

جالب این که می گوید: اعمالشان را به آنها می دهیم و این اشاره دیگری بر مسأله تجسم اعمال است و این که پاداش و کیفر در حقیقت اعمال خود انسان است که تغییر شکل می یابد و به او می رسد.

سوره هود(۱۱):آیه ۱۱۲

اشاره

(آیه ۱۱۲) - استقامت کن استقامت! پس از ذکر سرگذشت پیامبران و اقوام پیشین و رمز موفقیت و پیروزی آنها و پس از دلداری و تقویت اراده پیامبر از این طریق در این آیه، مهمترین دستور را به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می دهد و می گوید:

«استقامت کن همان گونه که به تو دستور داده شده است» (فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ).

استقامت کن در راه تبلیغ و ارشاد، استقامت کن در طریق مبارزه و پیکار استقامت کن در انجام وظائف الهی و پیاده کردن تعلیمات قرآن.

ولی این استقامت نه به خاطر خوشایند این و آن باشد و نه از روی تظاهر و ریا، و نه برای کسب عنوان قهرمانی و نه برای بدست آوردن مقام و ثروت و کسب موفقیت و قدرت، بلکه تنها به خاطر فرمان خدا و آن گونه که به تو دستور داده شده است باید باشد.

اما این دستور تنها مربوط به تو نیست، هم تو باید استقامت کنی «و همچنین کسانی که با تو به سوی خدا آمده اند» باید استقامت کنند (وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ).

استقامتی خالی از افراط و تفریط، و زیاده و نقصان «و طغیان نکنید» (وَلَا تَطْغَوْا). یعنی، استقامتی که در آن طغیان وجود نداشته باشد.

«چرا که خداوند از اعمال شما آگاه است» (إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ).

و هیچ حرکت و سکون و سخن و برنامه ای بر او مخفی نمی ماند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۲]

ص: ۳۰۲۱

در حدیث معروفی از ابن عباس چنین می خوانیم: «هیچ آیه ای شدید و مشکلتر از این آیه بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل نشد و لذا هنگامی که اصحاب از آن حضرت پرسیدند چرا به این زودی موهای شما سفید شده و آثار پیری نمایان، گشته، فرمود: مرا سوره هود و واقعه پیر کرد! و در روایت دیگری می خوانیم: هنگامی که آیه فوق نازل شد پیامبر فرمود:

شَمْرُوا، شَمْرُوا، فَمَارِئِي ضَاحِكَا: «دامن به کمر بزنید، دامن به کمر بزنید (که وقت کار و تلاش است) و از آن پس پیامبر هرگز خندان دیده نشد!» دلیل آن هم روشن است، زیرا چهار دستور مهم در این آیه وجود دارد که هر کدام بار سنگینی بر دوش انسان می گذارد.

امروز هم مسؤولیت مهم ما مسلمانان و مخصوصا رهبران اسلامی در این چهار جمله خلاصه می شود استقامت، اخلاص، رهبری مؤمنان و عدم طغیان و تجاوز، و بدون به کار بستن این اصول، پیروزی بر دشمنانی که از هر سو از داخل و خارج ما را احاطه کرده اند و از تمام وسائل فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی بر ضد ما بهره گیری می کنند امکان پذیر نمی باشد.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۱۳

اشاره

(آیه ۱۱۳) - تکیه بر ظالمان و ستمگران: این آیه یکی از اساسی ترین برنامه های اجتماعی و سیاسی و نظامی و عقیدتی را بیان می کند، عموم مسلمانان را مخاطب ساخته، و به عنوان یک وظیفه قطعی می گوید: «به کسانی که ظلم و ستم کرده اند، تکیه نکنید» (وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا). و اعتماد و اتکای کار شما بر اینها نباشد.

«چرا که این امر سبب می شود که عذاب آتش، دامن شما را بگیرد» (فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ).

«و غیر از خدا هیچ ولی و سرپرست و یاورى نخواهید داشت» (وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ).

با این حال واضح است که هیچ کس شما را یاری نخواهد کرد «و یاری نمی شوید» (ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۳]

در چه اموری نباید به ظالمان تکیه کرد؟

بدیهی است که در درجه اول نباید در ظلمها و ستمگریهایشان شرکت جست و از آنها کمک گرفت، و در درجه بعد اتکاء بر آنها در آنچه مایه ضعف و ناتوانی جامعه اسلامی و از دست دادن استقلال و خودکفایی و تبدیل شدن به یک عضو وابسته و ناتوان می گردد باید از میان برود که این گونه رکونها جز شکست و ناکامی و ضعف جوامع اسلامی، نتیجه ای نخواهد داشت.

و اما این که: فی المثل مسلمانان با جوامع غیر مسلمان، روابط تجاری یا علمی براساس حفظ منافع مسلمین و استقلال و ثبات جوامع اسلامی داشته باشند، نه داخل در مفهوم رکون به ظالمین است و نه چیزی است که از نظر اسلام ممنوع بوده باشد و در عصر خود پیامبر صلی الله علیه و آله و اعصار بعد همواره چنین ارتباطاتی وجود داشته است.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۱۴

اشاره

(آیه ۱۱۴) - «نماز» و «صبر»: در این آیه و آیه بعد انگشت روی دو دستور از مهمترین دستورات اسلامی که در واقع روح ایمان و پایه اسلام است گذارده شده نخست فرمان به اقامه نماز داده، می گوید: «نماز را در دو طرف روز، و در اوائل شب برپا دار» (وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ).

ظاهر تعبیر «طَرَفِي النَّهَارِ» (دو طرف روز) این است که نماز صبح و مغرب را بیان می کند، که در دو طرف روز قرار گرفته و «زلف» منطبق بر نماز عشا می باشد.

سپس برای اهمیت نماز روزانه خصوصا و همه عبادات و طاعات و حسنات عموما چنین می گوید: «حسنات، سیئات را از میان می برند» (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ).

«و این تذکر و یادآوری است برای آنها که توجه دارند» (ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ).

آیه فوق همانند قسمتی دیگر از آیات قرآن تأثیر اعمال نیک را در از میان بردن آثار سوء اعمال بد بیان می کند، کار نیک که از انگیزه الهی سر چشمه گرفته به روح آدمی لطافتی می بخشد که آثار گناه را می تواند از آن بشوید و تیرگیهای گناه را به روشنایی مبدل سازد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۴]

اهمیت فوق العاده نماز -

در روایات متعددی که ذیل آیه فوق از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السّلام نقل شده تعبیراتی دیده می شود که از اهمیت فوق العاده نماز در مکتب اسلام پرده بر می دارد.

از علی علیه السّلام نقل شده که می فرماید: با رسول خدا صلی الله علیه و آله در مسجد، در انتظار نماز بودیم که مردی برخاست و عرض کرد: ای رسول خدا! من گناهی کرده ام.

پیامبر صلی الله علیه و آله روی از او برگرداند. هنگامی که نماز تمام شد همان مرد برخاست و سخن اول را تکرار کرد پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: آیا با ما این نماز را انجام ندادی؟ و برای آن به خوبی وضو نگرفتی؟ عرض کرد: آری! فرمود: این کفاره گناه توست! نماز، انسان را در برابر گناه بیمه می کند، و نیز نماز زنگار گناه را از آئینه دل می زداید.

نماز جوانه های ملکات عالی انسانی را در اعماق جان بشر می رویاند، نماز اراده را قوی و قلب را پاک و روح را تطهیر می کند، و به این ترتیب نماز در صورتی که به صورت جسم بی روح نباشد مکتب عالی تربیت است.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۱۵

(آیه ۱۱۵) - به دنبال برنامه انسان ساز نماز و بیان تأثیری که حسنات در زدودن سیئات دارد در این آیه فرمان به «صبر» می دهد، و می گوید: «و شکّیا باش که خدا اجر نیکوکاران را ضایع نمی کند» (وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ). یعنی نیکوکاری بدون صبر و ایستادگی میسر نیست.

واژه «صبر» هر گونه شکیبایی در برابر مشکلات، مخالفتها، آزارها، هیجانها، طغیانها و مصائب گوناگون را شامل می شود.

«صبر» یک اصل کلی و اساسی است که در مواردی از قرآن همراه با نماز ذکر شده است شاید به این دلیل که نماز در انسان «حرکت» می آفریند و دستور صبر، مقاومت ایجاد می کند، و این دو یعنی «حرکت» و «مقاومت» هنگامی که دست به دست هم دهند عامل اصلی هر گونه پیروزی خواهند شد.

سوره هود(۱۱): آیه ۱۱۶

(آیه ۱۱۶) - عامل تباهی جامعه ها! برای تکمیل بحثهای گذشته در این آیه و آیه بعد یک اصل اساسی اجتماعی که ضامن نجات جامعه ها از تباهی است

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۵]

مطرح شده است، و آن این که در هر جامعه ای تا زمانی که گروهی از اندیشمندان متعهد و مسؤول وجود دارد که در برابر مفسد ساکت نمی نشینند، و به مبارزه بر می خیزند، و رهبری فکری و مکتبی مردم را در اختیار دارند این جامعه به تباهی و نابودی کشیده نمی شود.

اما آن زمان که بی تفاوتی و سکوت در تمام سطوح حکمفرما شد و جامعه در برابر عوامل فساد بی دفاع ماند، فساد و به دنبال آن نابودی حتمی است.

لذا ضمن اشاره به اقوام پیشین که گرفتار انواع بلاها شدند، می گوید: «چرا در قرون و امتهای و اقوام قبل از شما نیکان و پاکان قدرتمند و صاحب فکری نبودند که از فساد در روی زمین جلوگیری کنند» (فَلَوْ لَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّتِهِ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ).

نقش «اولوا بقیه» در بقای جوامع آنقدر حساس است که باید گفت: بدون آنها حق حیات از آنان سلب می شود و این همان چیزی است که آیه فوق به آن اشاره دارد.

بعد به عنوان استثناء می گوید: «مگر افراد اندکی از آنان که آنها را نجات دادیم» (إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ).

این گروه اندک هر چند امر به معروف و نهی از منکر داشتند، اما مانند لوط و خانواده کوچکش و نوح و ایمان آورندگان محدودش و صالح و تعداد کمی که از او پیروی کرده بودند، آنچنان کم و اندک بودند که توفیق بر اصلاح کلی جامعه نیافتند.

«و به هر حال ستمگران (که اکثریت این جامعه ها را تشکیل می دادند) به دنبال ناز و نعمت و عیش و نوش رفتند و آنچنان مست باده غرور و تنعم و لذات شدند که) دست به انواع گناهان زدند» (وَ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَ كَانُوا مُجْرِمِينَ).

این تنعم و تلذذ بی قید و شرط سر چشمه انواع انحرافات است که در طبقات مرفه جامعه ها به وجود می آید، چرا که مستی شهوت، آنها را از پرداختن به ارزشهای اصیل انسانی و درک واقعیتهای اجتماعی باز می دارد و غرق عصیان و گناه می سازد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۶]

ص: ۳۰۲۵

(آیه ۱۱۷) - سپس برای تأکید این واقعیت، اضافه می فرماید: این که می بینی خداوند این اقوام را به دیار عدم فرستاد به خاطر آن بود که مصلحانی در میان آنها نبودند «و چنین نبود که پروردگارت آبادیها را به ظلم و ستم نابود کند در حالی که اهلش در صدد اصلاح بوده باشند» (وَ مَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ).

یعنی، هرگاه جامعه ای ظالم بود اما به خود آمده و در صدد اصلاح باشد چنین جامعه ای می ماند، ولی اگر ظالم بود و در مسیر اصلاح و پاکسازی نبود، نخواهد ماند.

(آیه ۱۱۸) - در این آیه به یکی از سنن آفرینش که در واقع زیر بنای سایر مسائل مربوط به انسان است اشاره شده و آن مسأله اختلاف و تفاوت در ساختمان روح و جسم و فکر و ذوق و عشق انسانها، و مسأله آزادی اراده و اختیار است.

می فرماید: «اگر خدا می خواست، همه مردم را «امت واحده» قرار می داد (ولی خداوند چنین کاری را نکرده) و همواره انسانها با هم اختلاف دارند» (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ).

تا کسی تصور نکند تأکید و اصرار پروردگار در اطاعت فرمانش دلیل بر این است که او قادر بر این نبود که همه آنها را در مسیر ایمان و یک برنامه معین قرار دهد.

ولی نه چنین ایمانی فایده ای داشت، و نه چنان اتحاد و هماهنگی، ایمان اجباری که از روی انگیزه های غیر ارادی برخیزد، نه دلیل بر شخصیت است و نه وسیله تکامل، و نه موجب پاداش و ثواب.

اصولاً- ارزش و امتیاز انسان و مهمترین تفاوت او با موجودات دیگر داشتن همین موهبت آزادی اراده و اختیار است، همچنین داشتن ذوقها و سلیقه ها و اندیشه های گوناگون و متفاوت که هر کدام بخشی از جامعه را می سازد، و بعدی از ابعاد آن را تأمین می کند.

از طرفی هنگامی که آزادی اراده آمد، اختلاف در انتخاب عقیده و مکتب، طبیعی است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۷]

(آیه ۱۱۹) - لذا در این آیه می فرماید: مردم در پذیرش حق با هم اختلاف دارند «مگر، کسی را که پروردگارت رحم کند!» (إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ).

ولی این رحمت الهی مخصوص گروه معینی نیست، همه می توانند- به شرط این که بخواهند- از آن استفاده کنند (و خداوند) برای همین پذیرش رحمت آنها را آفرید» (وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ).

آنها که بخواهند در زیر این چتر رحمت الهی قرار بگیرند راه برای آنها باز است رحمتی که از طریق تشخیص عقل و هدایت انبیاء و کتب آسمانی به همه مردم افزوده شده است.

و هرگاه از این رحمت و موهبت استفاده کنند درهای بهشت و سعادت جاویدان به روی آنها گشوده خواهد شد.

در غیر این صورت «فرمان خدا صادر شده است که جهنم را از سرکشان و طاغیان جن و انس پر می کنم» (و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ).

(آیه ۱۲۰) - مطالعه سرگذشت پیشینیان چهار اثر دارد: در این آیه و آیات بعد که سوره هود با آن پایان می پذیرد یک نتیجه گیری کلی از مجموع بحثهای سوره بیان شده است و از آنجا که قسمت عمده این سوره داستانهای عبرت انگیز پیامبران و اقوام پیشین بود نخست نتایج گرانبهای ذکر این داستانها را در چهار موضوع خلاصه کرده، می گوید: «ما از هر یک از سرگذشتهای انبیاء برای تو بازگو کردیم تا به وسیله آن، قلبت را آرامش بخشیم» و اراده ات قوی گردد. (وَ كَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ).

سپس به دومین نتیجه بزرگ بیان این داستانها اشاره کرده، می گوید: «و در این اخبار پیامبران، حقایق و واقعیتهای (مربوط به زندگی و حیات، پیروزی و شکست، عوامل موفقیت و تیره روزی) همگی برای تو آمده است» (وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ).

سومین و چهارمین اثر چشمگیر بیان این سرگذشتها آن است که: «برای مؤمنان موعظه و اندرز، تذکر و یادآوری است» (وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۸]

این آیه بار دیگر تأکید می کند که تواریخ قرآن را نباید سرسری شمرد و یا به عنوان یک سرگرمی از آن برای شنوندگان استفاده کرد چرا که مجموعه ای است از بهترین درسهای زندگی در تمام زمینه ها و راهگشایی است برای همه انسانهای «امروز» و «فردا».

سوره هود(۱۱): آیه ۱۲۱

(آیه ۱۲۱) - سپس به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد که تو نیز در مقابل سرسختیها و لجاجتهای دشمن همان بگو که بعضی از پیامبران پیشین به این افراد می گفتند: «به آنها که ایمان نمی آورند بگو: هر چه در قدرت دارید انجام دهید (و از هیچ کاری فروگذار نکنید) ما هم آنچه در توان داریم انجام خواهیم داد» (وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلٰی مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ).

سوره هود(۱۱): آیه ۱۲۲

(آیه ۱۲۲) - «و انتظار بکشید! ما هم منتظریم!» (وَ اَنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ). تا ببینیم کدامین پیروز می شوند و کدامین شکست می خورند.

شما در انتظار خام شکست ما باشید و ما در انتظار واقعی عذاب الهی برای شما هستیم که یا از دست ما خواهید کشید و یا مستقیماً از طرف خدا!

سوره هود(۱۱): آیه ۱۲۳

(آیه ۱۲۳) - آخرین آیه این سوره به بیان توحید (توحید علم و توحید افعال و توحید عبادت) می پردازد همان گونه که آیات آغاز این سوره از علم توحید سخن می گفت.

در حقیقت در این آیه انگشت روی سه شعبه از توحید گذاشته شده است.

نخست به توحید علمی پروردگار اشاره کرده، می گوید: «غیب آسمانها و زمین مخصوص خداست» و او است که از همه اسرار آشکار و نهان باخبر است (وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

و غیر او علمش محدود و در عین محدودیت از ناحیه تعلیم الهی است، بنابراین علم نامحدود، آن هم علم ذاتی، نسبت به تمام آنچه در پهنه زمین و آسمان قرار دارد، مخصوص ذات پاک پروردگار است.

و از سوی دیگر به توحید افعالی اشاره کرده، می گوید: زمام تمام کارها در کف قدرت اوست (و همه کارها به سوی او باز می گردد) (وَ اِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۹]

ص: ۳۰۲۸

سپس نتیجه می گیرد اکنون که آگاهی نامحدود و قدرت بی پایان، مخصوص ذات پاک اوست و بازگشت هر چیز به سوی او می باشد، بنابراین «تنها او را پرستش کن» (فَاعْبُدْهُ).

«و فقط بر او توکل نما» (وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ).

و این مرحله توحید عبادت است.

و از آنچه نافرمانی و سرکشی و طغیان و گناه است، بپرهیز، چرا که:

«پروردگارت از آنچه انجام می دهید غافل نیست» (وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ).

«پایان سوره هود»

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۰]

ص: ۳۰۲۹

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۱۱۱ آیه است

محتوای سوره:

اشاره

قبل از ورود در تفسیر آیات این سوره ذکر چند امر لازم است:

۱- تمام آیات این سوره جز چند آیه که در آخر آن آمده سرگذشت جالب و شیرین و عبرت انگیز پیامبر خدا یوسف علیه السلام را بیان می کند

و به همین دلیل این سوره به نام یوسف نامیده شده است و نیز به همین جهت از مجموع ۲۷ بار ذکر نام یوسف در قرآن ۲۵ مرتبه آن در این سوره است، و فقط دو مورد آن در سوره های دیگر (سوره غافر آیه ۳۴ و انعام آیه ۸۴) می باشد.

محتوای این سوره بر خلاف سوره های دیگر قرآن همگی به هم پیوسته و بیان فرازهای مختلف یک داستان است، که در بیش از ده بخش با بیان فوق العاده گویا، جذاب، فشرده، عمیق و مهیج آمده است.

گرچه داستان پردازان بی هدف، و یا آنها که هدفهای پست و آلوده ای دارند سعی کرده اند از این سرگذشت آموزنده یک داستان عشقی محرک برای هوسبازان بسازند و چهره واقعی یوسف و سرگذشت او را مسخ کنند، و حتی در شکل یک فیلم عشقی به روی پرده سینما بیاورند ولی قرآن که همه چیزش الگو و «اسوه» است، در لابلای این داستان عالیتیرین درسهای عفت و خویشتن داری و تقوا و ایمان و تسلط بر نفس را، منعکس ساخته آنچه آن که هر انسانی - هر چند، بارها آن را

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۱]

ص: ۳۰۳۰

خوانده باشد- باز به هنگام خواندنش بی اختیار تحت تأثیر جذبه های نیرومندش قرار می گیرد.

و به همین جهت قرآن نام زیبای «احسن القصص» (بهترین داستانها) را بر آن گذارده است، و در آن برای «اولوالباب» (صاحبان مغز و اندیشه) عبرتها بیان کرده است.

۲- دقت در آیات این سوره این واقعیت را برای انسان روشنتر می سازد که قرآن در تمام ابعادش معجزه است

چرا که قهرمانهایی که در داستانها معرفی می کند- قهرمانهای واقعی و نه پنداری- هر کدام در نوع خود بی نظیرند.

ابراهیم قهرمان بت شکن با آن روح بلند و سازش ناپذیر در برابر طاغوتیان.

موسی آن قهرمان تربیت یک جمعیت لجوج در برابر یک طاغوت عصیانگر.

یوسف آن قهرمان پاکی و پارسایی و تقوا، در برابر یک زن زیبای هوسباز و حيله گر.

و از این گذشته قدرت بیان وحی قرآنی در این داستان آنچنان تجلی کرده که انسان را به حیرت می اندازد، زیرا این داستان چنانکه می دانیم در پاره ای از موارد به مسائل بسیار باریک عشقی منتهی می گردد، و قرآن بی آنکه آنها را درز بگیرد، و از کنار آن بگذرد تمام این صحنه ها را با ریزه کاریهایش طوری بیان می کند که کمترین احساس منفی و نامطلوب در شنونده ایجاد نمی گردد، در متن تمام قضایا وارد می شود اما در همه جا اشعه نیرومندی از تقوا و پاکی، بحثها را احاطه کرده است.

۳- داستان یوسف قبل از اسلام و بعد از آن -

بدون شک قبل از اسلام نیز داستان یوسف در میان مردم مشهور و معروف بوده است، چرا که در تورات در چهارده فصل از سفر پیدایش (از فصل ۳۷ تا ۵۰) این داستان مفصلاً ذکر شده است.

البته مطالعه دقیق این چهارده فصل نشان می دهد که آنچه در تورات آمده تفاوتهای بسیاری با قرآن مجید دارد و مقایسه این تفاوتها نشان می دهد که تا چه حد آنچه در قرآن آمده پیراسته و خالص و خالی از هر گونه خرافه می باشد. و این که قرآن به پیامبر می گوید: «پیش از این از آن غافل بودی» اشاره به عدم آگاهی پیامبر از

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۲]

واقعیت خالص این سرگذشت عبرت انگیز است.

به هر حال بعد از اسلام نیز این داستان در نوشته های مورخین شرق و غرب گاهی با شاخ و برگهای اضافی آمده است در شعر فارسی نخستین قصه یوسف و زلیخا را به فردوسی نسبت می دهند و پس از او یوسف و زلیخای شهاب الدین عمیق و مسعودی قمی است و بعد از او، یوسف و زلیخای عبد الرحمن جامی شاعر معروف قرن نهم است.

۴- چرا بر خلاف سرگذشتهای سایر انبیاء داستان یوسف یک جا بیان شده است؟

یکی از ویژگیهای داستان یوسف این است که همه آن یک جا بیان شده، به خلاف سرگذشت سایر پیامبران که به صورت بخشهای جداگانه در سوره های مختلف قرآن پخش گردیده، این ویژگی به این دلیل است که تفکیک فرازهای این داستان با توجه به وضع خاصی که دارد پیوند اساسی آن را از هم می برد، و برای نتیجه گیری کامل همه باید یک جا ذکر شود.

یکی دیگر از ویژگیهای این سوره آن است که داستانهای سایر پیامبران که در قرآن آمده معمولاً بیان شرح مبارزاتشان با اقوام سرکش و طغیانگر است.

اما در داستان یوسف، سخنی از این موضوع به میان نیامده است بلکه بیشتر بیانگر زندگانی خود یوسف و عبور او از کورانهای سخت زندگانی است که سرانجام به حکومتی نیرومند تبدیل می شود که در نوع خود نمونه بوده است.

۵- فضیلت سوره یوسف -

در روایات اسلامی برای تلاوت این سوره فضائل مختلفی آمده است از جمله در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «هر کس سوره یوسف را در هر روز و یا هر شب بخواند، خداوند او را روز رستاخیز برمی انگیزد در حالی که زیبائیش همچون زیبایی یوسف است و هیچ گونه ناراحتی روز قیامت به او نمی رسد و از بندگان صالح خدا خواهد بود».

بارها گفته ایم روایاتی که در بیان فضیلت سوره های قرآن آمده به معنی خواندن سطحی بدون تفکر و عمل نیست بلکه تلاوتی است مقدمه تفکر، و تفکری است سر آغاز عمل.

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۳]

ص: ۳۰۳۲

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱

(آیه ۱) - احسن القصص در برابر تو است! این سوره نیز با حروف مقطعه «الف-لام-راء» (الر) آغاز شده است که نشانه ای از عظمت قرآن و ترکیب این آیات عمیق و پرمحتوا از ساده ترین اجزاء یعنی حروف الفبا می باشد.

و شاید به همین دلیل است که بعد از ذکر حروف مقطعه بلافاصله اشاره به عظمت قرآن کرده، می گوید «اینها آیات کتاب مبین است» (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ). کتابی روشنی بخش و آشکار کننده حق از باطل و نشان دهنده صراط مستقیم و راه پیروزی و نجات.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس هدف نزول این آیات را چنین بیان می کند: «ما آن را قرآن عربی فرستادیم تا شما آن را به خوبی درک کنید» (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ).

هدف تنها قرائت و تلاوت و تیمن و تبرک با خواندن آیات آن نیست، بلکه هدف نهایی درک است، درک نیرومند و پرمایه که تمام وجود انسان را به سوی عمل دعوت کند.

تعبیر به «عربی بودن» که در ده مورد از قرآن تکرار شده پاسخی است به آنها که پیامبر را متهم می کردند که او این آیات را از یک فرد عجمی یاد گرفته و محتوای قرآن یک فکر و ارادتی است و از نهاد وحی نجوشیده است.

ضمناً این تعبیرات پی در پی این وظیفه را برای همه مسلمانان به وجود می آورد که همگی باید بکوشند و زبان عربی را به عنوان زبان دوم خود به صورت همگانی بیاموزند از این نظر که زبان وحی و کلید فهم حقایق اسلام است.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳

اشاره

(آیه ۳) - سپس می فرماید: «ما نیکوترین قصه ها را از طریق وحی و فرستادن این قرآن برای تو بازگو می کنیم هر چند پیش از آن، از آن غافل بودی» (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۴]

بعضی از مفسران معتقدند که «احسن القصص» اشاره به مجموعه قرآن است. یعنی، خداوند مجموعه این قرآن که زیباترین شرح و بیان و فصیحترین و بلیغترین الفاظ را با عالیتترین و عمیقترین معانی آمیخته که از نظر ظاهر زیبا و فوق العاده شیرین و گوارا و از نظر باطن بسیار پرمحتواست «احسن القصص» نامیده.

ولی پیوند آیات آینده که سرگذشت یوسف را بیان می کند با آیه مورد بحث آنچنان است که ذهن انسان بیشتر متوجه این معنی می شود که خداوند داستان یوسف را «احسن القصص» نامیده است.

اما بارها گفته ایم که مانعی ندارد این گونه آیات برای بیان هر دو معنی باشد، هم قرآن بطور عموم احسن القصص است و هم داستان یوسف بطور خصوص.

نقش داستان در زندگی انسانها-

با توجه به این که قسمت بسیار مهمی از قرآن به صورت سرگذشت اقوام پیشین و داستانهای گذشتگان بیان شده است، این سؤال برای بعضی پیش می آید که چرا یک کتاب تربیتی و انسان ساز این همه تاریخ و داستان دارد؟

اما توجه به چند نکته علت حقیقی این موضوع را روشن می سازد:

۱- تاریخ آزمایشگاه مسائل گوناگون زندگی بشر است، و آنچه را که انسان در ذهن خود با دلائل عقلی ترسیم می کند در صفحات تاریخ به صورت عینی باز می یابد.

۲- از این گذشته تاریخ و داستان جاذبه مخصوصی دارد، و انسان در تمام ادوار عمر خود از سن کودکی تا پیری تحت تأثیر این جاذبه فوق العاده است.

دلیل این موضوع شاید آن باشد که انسان قبل از آن که، عقلی باشد حسی است و بیش از آنچه به مسائل فکری می اندیشد در مسائل حسی غوطه ور است.

مسائل مختلف زندگی هر اندازه از میدان حس دور می شوند و جنبه مجرد عقلانی به خود می گیرند سنگین تر و دیر هضم تر می شوند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۵]

ص: ۳۰۳۴

و از این رو می بینیم همیشه برای جا افتادن استدلال‌های عقلی از مثالهای حسی استمداد می شود و گاهی ذکر یک مثال مناسب و به جا تأثیر استدلال را چندین برابر می کند و لذا دانشمندان موفق آنها هستند که تسلط بیشتری بر انتخاب بهترین مثالها دارند.

۳- داستان و تاریخ برای همه کس قابل فهم و درک است. به همین دلیل کتابی که جنبه عمومی و همگانی دارد و از عرب بیابانی بی سواد نیمه وحشی گرفته تا فیلسوف بزرگ و متفکر همه باید از آن استفاده کنند حتما باید روی تاریخ و داستانها و مثالها تکیه نماید.

مجموعه این جهات نشان می دهد که قرآن در بیان این همه تاریخ و داستان بهترین راه را از نظر تعلیم و تربیت پیموده است.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴

(آیه ۴) - بارقه امید و آغاز مشکلات: قرآن داستان یوسف را از خواب عجیب و پرمعنی او آغاز می کند، زیرا این خواب در واقع نخستین فراز زندگی پرتلاطم یوسف محسوب می شود.

او یک روز صبح هنگامی که بسیار کم سن و سال بود با هیجان و شوق به سراغ پدر آمد و پرده از روی حادثه تازه ای برداشت که در ظاهر چندان مهم نبود.

«هنگامی که یوسف به پدرش گفت: پدرم! من در خواب یازده ستاره دیدم (که از آسمان فرود آمدند) و خورشید و ماه نیز (آنها را همراهی می کردند) همگی را دیدم که در برابر من سجده می کنند» (إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ).

ابن عباس مفسر معروف اسلامی می گوید: یوسف این خواب را در شب جمعه که مصادف شب قدر، (شعب تعیین سرنوشتها و مقدرات بود) دید.

البته روشن است که منظور از «سجده» در اینجا خضوع و تواضع می باشد و گر نه سجده به شکل سجده معمولی انسانها در مورد خورشید و ماه و ستارگان مفهوم ندارد.

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۶]

ص: ۳۰۳۵

(آیه ۵) - این خواب هیجان انگیز و معنی دار، یعقوب پیامبر را در فکر فرو برد. خورشید و ماه و ستارگان آسمان؟ آن هم یازده ستاره؟ فرود آمدند و در برابر فرزندم یوسف سجده کردند، چقدر پرمعنی است؟ حتما خورشید و ماه، من و مادرش (یا من و خاله اش) می باشیم، و یازده ستاره، برادرانش، قدر و مقام فرزندم آنقدر بالا می رود که ستارگان آسمان و خورشید و ماه سر بر آستانش می ساینند، آنقدر در پیشگاه خدا عزیز و آبرومند می شود که آسمانیان در برابرش خضوع می کنند، چه خواب پرشکوه و جالبی؟! لذا با لحن آمیخته با نگرانی و اضطراب اما توأم با خوشحالی به فرزندش چنین «گفت: فرزندم! این خوابت را برای برادرانت بازگو مکن» (قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ).

«چرا که آنها برای تو نقشه های خطرناک خواهند کشید» (فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا).

من می دانم «شیطان برای انسان دشمن آشکاری است» (إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ).

او منتظر بهانه ای است که وسوسه های خود را آغاز کند، به آتش کینه و حسد دامن زند، و حتی برادران را به جان هم اندازد.

اشاره

(آیه ۶) - ولی این خواب تنها بیانگر عظمت مقام یوسف در آینده از نظر ظاهری و مادی نبود، بلکه نشان می داد که او به مقام نبوت نیز خواهد رسید، چرا که سجده آسمانیان دلیل بر بالا گرفتن مقام آسمانی اوست، و لذا پدرش یعقوب اضافه کرد: «و این چنین پروردگارت تو را برمی گزیند» (وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ).

«و از تعبیر خواب به تو تعلیم می دهد» (وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ).

«و نعمتش را بر تو و آل یعقوب تکمیل می کند» (وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ).

«همان گونه که پیش از این بر پدران ابراهیم و اسحاق آن (نعمت) را تمام کرد» (كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ).

آری! «پروردگارت عالم است و از روی حکمت کار می کند» (إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

از درسهایی که این بخش از آیات به ما می دهد درس حفظ اسرار است، که گاهی حتی در مقابل برادران نیز باید عملی شود، همیشه در زندگی انسان اسراری وجود دارد که اگر فاش شود ممکن است آینده او یا جامعه اش را به خطر اندازد، خویشتن داری در حفظ این اسرار یکی از نشانه های وسعت روح و قدرت اراده است.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «اسرار تو همچون خون توست که باید تنها در عروق خودت جریان یابد».

رؤیا و خواب دیدن -

خواب و رؤیا بر چند قسم است:

۱- خوابهای مربوط به گذشته زندگی و امیال و آرزوها که بخش مهمی از خوابهای انسان را تشکیل می دهد.

۲- خوابهای پریشان و نامفهوم که معلول فعالیت توهم و خیال است اگرچه ممکن است انگیزه های روانی داشته باشد.

۳- خوابهایی که مربوط به آینده است و از آن گواهی می دهد.

جالب این که در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین می خوانیم: «خواب و رؤیا سه گونه است گاهی بشارتی از ناحیه خداوند است، گاه وسیله غم و اندوه از سوی شیطان، و گاه مسائلی است که انسان در فکر خود می پروراند و آن را در خواب می بیند».

روشن است که خوابهای شیطانی چیزی نیست که تعبیر داشته باشد، اما خوابهای رحمانی که جنبه بشارت دارد حتما باید خوابی باشد که از حادثه مسرت بخش در آینده پرده بردارد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷

(آیه ۷) - از اینجا درگیری برادران یوسف، با یوسف شروع می شود:

نخست اشاره به درسهای آموزنده فراوانی که در این داستان است کرده، می گوید: «به یقین در سرگذشت یوسف و برادرانش، نشانه هایی برای سؤال کنندگان بود» (لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلْمُتَلِّينَ).

چه درسی از این برتر که گروهی از افراد نیرومند با نقشه های حساب شده ای

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۸]

که از حسادت سر چشمه گرفته برای نابودی یک فرد ظاهراً ضعیف و تنها، تمام کوشش خود را به کار گیرند، اما به همین کار، بدون توجه او را بر تخت قدرت بنشانند و فرمانروای کشور پهناوری کنند، و در پایان همگی در برابر او سر تعظیم فرود آورند، این نشان می دهد وقتی خدا کاری را اراده کند می تواند آن را، حتی به دست مخالفین آن کار، پیاده کند، تا روشن شود که یک انسان پاک و با ایمان تنها نیست و اگر تمام جهان به نابودی او کمر بندند تا خدا نخواهد تا مویی از سر او کم نخواهند کرد!

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸

(آیه ۸) - یعقوب دوازده پسر داشت، که دو نفر از آنها «یوسف» و «بنیامین» از یک مادر بودند، یعقوب نسبت به این دو پسر مخصوصاً یوسف محبت بیشتری نشان می داد، زیرا کوچکترین فرزندان او محسوب می شدند و طبعاً نیاز به حمایت و محبت بیشتری داشتند، دیگر این که، طبق بعضی از روایات مادر آنها «راحیل» از دنیا رفته بود، و به این جهت نیز به محبت بیشتری محتاج بودند، از آن گذشته مخصوصاً در یوسف، آثار نبوغ و فوق العادگی نمایان بود، مجموع این جهات سبب شد که یعقوب آشکارا نسبت به آنها ابراز علاقه بیشتری کند.

برادران حسود بدون توجه به این جهات از این موضوع سخت ناراحت شدند، بخصوص که شاید بر اثر جدایی مادرها، رقابتی نیز در میانشان طبعاً وجود داشت، لذا دور هم نشستند «و گفتند: یوسف و برادرش نزد پدر از ما محبوبترند، با این که ما جمعیتی نیرومند و کارساز هستیم» و زندگی پدر را به خوبی اداره می کنیم، و به همین دلیل باید علاقه او به ما بیش از این فرزندان خردسال باشد که کاری از آنها ساخته نیست (إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ).

و به این ترتیب با قضاوت یک جانبه خود پدر را محکوم ساختند و گفتند:

«بطور قطع پدر ما در گمراهی آشکاری است!» (إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ).

البته منظور آنها گمراهی دینی و مذهبی نبود چرا که آیات آینده نشان می دهد آنها به بزرگی و نبوت پدر اعتقاد داشتند و تنها در زمینه طرز معاشرت به او ایراد می گرفتند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۹]

ص: ۳۰۳۸

(آیه ۹) - نقشه نهایی کشیده شد: حس حسادت، سرانجام برادران را به طرح نقشه ای وادار ساخت گرد هم جمع شدند و دو پیشنهاد را مطرح کردند و گفتند: «یا یوسف را بکشید و یا او را به سرزمین دور دستی بیفکنید تا محبت پدر یکپارچه متوجه شما بشود!» (اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ).

درست است که با این کار احساس گناه و شرمندگی وجدان خواهید کرد، چرا که با برادر کوچک خود این جنایت را روا داشته اید ولی جبران این گناه ممکن است، توبه خواهید کرد «و پس از آن جمعیت صالحی خواهید شد!» (و تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ).

این جمله دلیل بر آن است که آنها با این عمل احساس گناه می کردند و در اعماق دل خود کمی از خدا ترس داشتند. ولی مسأله مهم اینجاست که سخن از توبه قبل از انجام جرم در واقع یک نقشه شیطانی برای فریب وجدان و گشودن راه به سوی گناه است، و به هیچ وجه دلیل بر پشیمانی و ندامت نمی باشد.

اشاره

(آیه ۱۰) - ولی در میان برادران یک نفر بود که از همه باهوشر، و یا باوجدانتر بود، به همین دلیل با طرح قتل یوسف مخالفت کرد و هم با طرح تبعید او در یک سرزمین دور دست که بیم هلاکت در آن بود، و طرح سومی را ارائه نمود یکی از آنها «گفت: اگر می خواهید کاری بکنید یوسف را نکشید، بلکه او را در نهانگاه چاه بیفکنید (به گونه ای که سالم بماند) تا بعضی از راهگذران و قافله ها او را برگیرند و با خود ببرند» و از چشم ما و پدر دور شود (قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ).

نقش ویرانگر حسد در زندگی انسانها -

درس مهم دیگری که از این داستان می آموزیم این است که چگونه حسد می تواند آدمی را تا سر حد کشتن برادر و یا تولید دردسرهایی خیلی شدید برای او پیش ببرد و چگونه اگر این آتش درونی مهار نشود، هم دیگران را به آتش می کشد و هم خود انسان را.

به همین دلیل در احادیث اسلامی برای مبارزه با این صفت رذیله تعبیرات

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۰]

تکان دهنده ای دیده می شود.

به عنوان نمونه: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: خداوند موسی بن عمران را از حسد نهی کرد و به او فرمود: «شخص حسود نسبت به نعمتهای من بر بندگانم خشمناک است، و از قسمتهایی که میان بندگانم قائل شده ام ممانعت می کند، هر کس چنین باشد نه او از من است و نه من از اویم».

و در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «افراد با ایمان غبطه می خورند ولی حسد نمی ورزند، ولی مناق حسد می ورزد و غبطه نمی خورد».

این درس را نیز می توان از این بخش از داستان فرا گرفت که پدر و مادر در ابراز محبت نسبت به فرزندان باید فوق العاده دقت به خرج دهند.

زیرا، گاه می شود یک ابراز علاقه نسبت به یک فرزند، آنچنان عقده ای در دل فرزند دیگر ایجاد می کند که او را به همه کار و می دارد، آنچنان شخصیت خود را در هم شکسته می بیند که برای نابود کردن شخصیت برادرش، حد و مرزی نمی شناسد.

حتی اگر نتواند عکس العملی از خود نشان بدهد از درون خود را می خورد و گاه گرفتار بیماری روانی می شود.

در احادیث اسلامی می خوانیم: روزی امام باقر علیه السلام فرمود: من گاهی نسبت به بعضی از فرزندانم اظهار محبت می کنم و او را بر زانوی خود می نشانم و قلم گوسفند را به او می دهم و شکر در دهانش می گذارم، در حالی که می دانم حق با دیگری است، ولی این کار را به خاطر این می کنم تا بر ضد سایر فرزندانم تحریک نشود و آنچنان که برادران یوسف، به یوسف کردن نکنند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - صحنه سازی شوم! برادران یوسف پس از آن که طرح نهایی را برای انداختن یوسف به چاه تصویب کردند به این فکر فرو رفتند که چگونه یوسف را از پدر جدا سازند؟ لذا طرح دیگری برای این کار ریخته و با قیافه های حق به جانب و زبانی نرم و آمیخته با یک نوع انتقاد ترحم انگیز نزد پدر آمدند و «گفتند: پدر (چرا تو هرگز یوسف را از خود دور نمی کنی و به ما نمی سپاری؟) چرا ما را نسبت

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۱]

به برادرمان امین نمی دانی در حالی که ما مسلماً خیرخواه او هستیم» (قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - بیا دست از این کار که ما را متهم می سازد بردار، به علاوه برادر ما، نوجوان است، او هم دل دارد، او هم نیاز به استفاده از هوای آزاد خارج شهر و سرگرمی مناسب دارد، زندانی کردن او در خانه صحیح نیست، «فردا او را با ما بفرست (تا به خارج شهر آید، گردش کند) از میوه های درختان بخورد و بازی و سرگرمی داشته باشد» (أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَزْنَعُ وَيَلْعَبُ).

و اگر نگران سلامت او هستی «ما همه حافظ و نگاهبان برادرمان خواهیم بود» چرا که برادر است و با جان برابر! (وَ إِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ).

این نقشه از یک طرف پدر را در بن بست قرار می داد که اگر یوسف را به ما نسپاری دلیل بر این است که ما را متهم می کنی، و از سوی دیگر یوسف را برای استفاده از تفریح و سرگرمی و گردش در خارج شهر تحریک می کرد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - یعقوب در مقابل اظهارات برادران بدون آن که آنها را متهم به قصد سوء کند «گفت: (اول این که) من از بردن او غمگین می شوم» (قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ).

و دیگر این که در بیابانهای اطراف ممکن است گرگان خونخواری باشند «و من می ترسم گرگ فرزند دلبندم را بخورد و شما (سرگرم بازی و تفریح و کارهای خود باشید) و از او غافل بمانید» (وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبُّ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - البته برادران پاسخی برای دلیل اول پدر نداشتند، زیرا غم و اندوه جدایی یوسف چیزی نبود که بتوانند آن را جبران کنند، و حتی شاید این تعبیر آتش حسد برادران را افروخته تر می ساخت.

از سوی دیگر این دلیل پدر از یک نظر پاسخی داشت که چندان نیاز به ذکر نداشت و آن این که بالاخره فرزند برای نمو و پرورش، خواه ناخواه از پدر جدا خواهد شد.

لذا اصلاً به پاسخ این استدلال نپرداختند، بلکه به سراغ دلیل دوم رفتند که از

نظر آنها مهم و اساسی بود و «گفتند: با این که ما گروه نیرومندی هستیم اگر گرگ او را بخورد، ما از زیانکاران خواهیم بود» و هرگز چنین چیزی ممکن نیست (قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَاسِرُونَ).

یعنی، مگر ما مرده ایم که بنشینیم و تماشا کنیم گرگ برادرمان را بخورد.

به هر حال به هر حيله و نیرنگی بود، مخصوصاً با تحریک احساسات پاک یوسف و تشویق او برای تفریح، توانستند پدر را وادار به تسلیم کنند، و موافقت او را به هر صورت نسبت به این کار جلب نمایند.

قابل توجه این که همان گونه که برادران یوسف از علاقه انسان مخصوصاً نوجوان به گردش و تفریح برای رسیدن به هدفشان سوء استفاده کردند در دنیای امروز نیز دستهای مرموز دشمنان حق و عدالت از مسأله ورزش و تفریح برای مسموم ساختن افکار نسل جوان سوء استفاده فراوان می کنند، باید به هوش بود که ابر قدرتهای گرگ صفت در لباس ورزش و تفریح، نقشه های شوم خود را میان جوانان به نام ورزش و مسابقات منطقه ای یا جهانی پیاده نکنند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - دروغ رسوا! سرانجام برادران آن شب را با خیال خوش خوابیدند که فردا نقشه آنها در باره یوسف عملی خواهد شد. تنها نگرانی آنها این بود که مبادا پدر پشیمان گردد و از گفته خود منصرف شود.

صبحگاه نزد پدر آمدند و او سفارشهای لازم را در حفظ و نگهداری یوسف تکرار کرد، آنها نیز اظهار اطاعت کردند، پیش روی پدر او را با احترام و محبت فراوان برداشتند و حرکت کردند.

می گویند: پدر تا دروازه شهر آنها را بدرقه کرد و آخرین بار یوسف را از آنها گرفت و به سینه خود چسباند، قطره های اشک از چشمش سرازیر شد، سپس یوسف را به آنها سپرد و از آنها جدا شد، اما چشم یعقوب همچنان فرزندان را بدرقه می کرد آنها نیز تا آنجا که چشم پدر کار می کرد دست از نوازش و محبت یوسف برنداشتند، اما هنگامی که مطمئن شدند پدر آنها را نمی بیند، یک مرتبه عقده آنها ترکید و تمام کینه هایی را که بر اثر حسد، سالها روی هم انباشته بودند بر سر یوسف

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۳]

فرو ریختند، از اطراف شروع به زدن او کردند و او از یکی به دیگری پناه می برد، اما پناهِش نمی دادند! در روایتی می خوانیم که در این طوفان بلا که یوسف اشک می ریخت و یا به هنگامی که او را می خواستند به چاه افکنند ناگهان یوسف شروع به خندیدن کرد، برادران سخت در تعجب فرو رفتند که این چه جای خنده است، اما او پرده از راز این خنده برداشت و درس بزرگی به همه آموخت و گفت: «فراموش نمی کنم روزی به شما برادران نیرومند با آن بازوان قوی و قدرت فوق العاده جسمانی نظر افکندم و خوشحال شدم، با خود گفتم کسی که این همه یار و یاور نیرومند دارد چه غمی از حوادث سخت خواهد داشت آن روز بر شما تکیه کردم و به بازوان شما دل بستم، اکنون در چنگال شما گرفتارم و از شما به شما پناه می برم، و به من پناه نمی دهید، خدا شما را بر من مسلط ساخت تا این درس را بیاموزم که به غیر او - حتی به برادران - تکیه نکنم».

به هر حال قرآن می گوید: «هنگامی که یوسف را با خود بردند و به اتفاق آرا تصمیم گرفتند که او را در مخفی گاه چاه قرار دهند» آنچه از ظلم و ستم ممکن بود برای این کار بر او روا داشتند (فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ).

سپس اضافه می کند: در این هنگام «ما به یوسف، وحی فرستادیم (و دلداریش دادیم و گفتیم غم مخور روزی فرا می رسد) که آنها را از همه این نقشه های شوم آگاه خواهی ساخت، در حالی که آنها تو را نمی شناسد» (وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ).

این وحی الهی، وحی نبوت نبود بلکه الهامی بود به قلب یوسف برای این که بداند تنها نیست و حافظ و نگاهبانی دارد. این وحی نور امید بر قلب یوسف پاشید و ظلمات یأس و نومیدی را از روح و جان او بیرون کرد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - برادران یوسف نقشه ای را که برای او کشیده بودند، همان گونه که می خواستند پیاده کردند ولی بالاخره باید فکری برای بازگشت کنند که پدر باور کند.

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۴]

ص: ۳۰۴۳

طرحی که برای رسیدن به این هدف ریختند این بود، که درست از همان راهی که پدر از آن بیم داشت و پیش بینی می کرد وارد شوند، و ادعا کنند یوسف را گرگ خورده، و دلایل قلبی برای آن بسازند.

قرآن می گوید: «شب هنگام برادران گریه کنان به سراغ پدر رفتند» (وَ جَاؤُاْ اَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُوْنَ). گریه دروغین و قلبی، و این نشان می دهد که گریه قلبی هم ممکن است و نمی توان تنها فریب چشم گریان را خورد!

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - پدر که بی صبرانه انتظار ورود فرزند دلبندهش یوسف را می کشید سخت تکان خورد، بر خود لرزید، و جویای حال شد «آنها گفتند: پدر جان ما رفتیم و مشغول مسابقه (سواری، تیراندازی و مانند آن) شدیم و یوسف را (که کوچک بود و توانایی مسابقه را با ما نداشت) نزد ااث خود گذاشتیم (ما آنچنان سرگرم این کار شدیم که همه چیز حتی برادرمان را فراموش کردیم) و در این هنگام گرگ بی رحم از راه رسید و او را درید!» (قَالُوا يَا اَبَانَا اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَآكَلَهُ الذُّبُّ).
متاعنا فأكله الذُّبُّ).

«ولی می دانیم تو هرگز سخنان ما را باور نخواهی کرد، هر چند راستگو باشیم» (وَ مَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِيْنَ). چرا که خودت قبلاً چنین پیش بینی را کرده بودی و این را بر بهانه، حمل خواهی کرد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۸

اشاره

(آیه ۱۸) - و برای این که نشانه زنده ای نیز به دست پدر بدهند، «پیراهن او (یوسف) را با خونی دروغین (آغشته ساخته، نزد پدر) آوردند» خونی که از بزغاله یا بره یا آهو گرفته بودند (وَ جَاؤُاْ عَلٰی قَمِيصِهٖ بَدَمٍ كَذِبٍ).

اما از آنجا که دروغگو حافظه ندارد، برادران از این نکته غافل بودند که لااقل پیراهن یوسف را از چند جا پاره کنند تا دلیل حمله گرگ باشد، آنها پیراهن برادر را که صاف و سالم از تن او به در آورده بودند خون آلود کرده نزد پدر آوردند، پدر هوشیار پرتجربه همین که چشمش بر آن پیراهن افتاد، همه چیز را فهمید و گفت:

شما دروغ می گوئید «بلکه هوسهای نفسانی شما این کار را برایتان آراسته» و این نقشه های شیطانی را کشیده است (بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا).

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۵]

در بعضی از روایات می خوانیم او پیراهن را گرفت و پشت و رو کرد و صدا زد: پس چرا جای دندان و چنگال گرگ در آن نیست؟ و به روایت دیگری پیراهن را به صورت انداخت و فریاد کشید و اشک ریخت و گفت: این چه گرگ مهربانی بوده که فرزندم را خورده ولی به پیراهنش کمترین آسیبی نرسانده است، و سپس بی هوش شد و بسان یک قطعه چوب خشک به روی زمین افتاد ولی به هنگام وزش نسیم سرد سحرگاهی به صورتش به هوش آمد.

و با این که قلبش آتش گرفته بود و جانش می سوخت اما هرگز سخنی که نشانه ناشکری و یأس و نومیدی و جزع و فزع باشد بر زبان جاری نکرد، بلکه گفت:

«من صبر خواهم کرد، صبری جمیل و زیبا» شکیبایی توأم با شکرگزاری و سپاس خداوند (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ).

قلب مردان خدا کانون عواطف است، جای تعجب نیست که در فراق فرزند، اشکهایشان همچون سیلاب جاری شود، این یک امر عاطفی است، مهم آن است که کنترل خویشتن را از دست ندهند یعنی، سخن و حرکتی برخلاف رضای خدا نگویند و نکنند.

و سپس گفت: «من از خدا (در برابر آنچه شما می گویند) یاری می طلبم» (وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُونَ). از او می خواهم تلخی جام صبر را در کام من شیرین کند و به من تاب و توان بیشتر دهد تا در برابر این طوفان عظیم، خویشتن داری را از دست ندهم و زبانم به سخن نادرستی آلوده نشود.

نکته ها:

۱- در برابر یک ترک اولی!

ابو حمزه ثمالی از امام سجاد علیه السلام نقل می کند که من روز جمعه در مدینه بودم، نماز صبح را با امام سجاد علیه السلام خواندم، هنگامی که امام از نماز و تسبیح، فراغت یافت به سوی منزل حرکت کرد و من با او بودم، زن خدمتکار را صدا زد، گفت: مواظب باش، هر سائل و نیازمندی از در خانه بگذرد، غذا به او بدهید، زیرا امروز روز جمعه است.

ابو حمزه می گوید: گفتم هر کسی که تقاضای کمک می کند، مستحق نیست!

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۶]

ص: ۳۰۴۵

امام فرمود: درست است، ولی من از این می ترسم که در میان آنها افراد مستحقی باشند و ما به آنها غذا ندهیم و از در خانه خود برانیم، و بر سر خانواده ما همان آید که بر سر یعقوب و آل یعقوب آمد! سپس فرمود: به همه آنها غذا بدهید (مگر نشینده اید) برای یعقوب هر روز گوسفندی ذبح می کردند، قسمتی را به مستحقان می داد و قسمتی را خود و فرزندانش می خورد، یک روز سؤال کننده مؤمنی که روزه دار بود و نزد خدا منزلتی داشت، عبورش از آن شهر افتاد، شب جمعه بود بر در خانه یعقوب به هنگام افطار آمد و گفت: به میهمان مستمند غریب گرسنه از غذای اضافی خود کمک کنید، چند بار این سخن را تکرار کرد، آنها شنیدند و سخن او را باور نکردند، هنگامی که او مأیوس شد و تاریکی شب، همه جا را فرا گرفت برگشت، در حالی که چشمش گریان بود و از گرسنگی به خدا شکایت کرد، آن شب را گرسنه ماند و صبح همچنان روزه داشت، در حالی که شکیب بود و خدا را سپاس می گفت، اما یعقوب و خانواده یعقوب، کاملاً سیر شدند، و هنگام صبح مقداری از غذای آنها اضافه مانده بود! سپس امام اضافه فرمود: خداوند به یعقوب در همان صبح، وحی فرستاد که تو ای یعقوب بنده مرا خوار کردی و خشم مرا برافروختی، و مستوجب تأدیب و نزول مجازات بر تو و فرزندانت شدی ... ای یعقوب من دوستانم را زودتر از دشمنانم تویخ و مجازات می کنم و این به خاطر آن است که به آنها علاقه دارم! قابل توجه این که به دنبال این حدیث می خوانیم که ابو حمزه می گوید از امام سجاد علیه السلام پرسیدم: یوسف چه موقع آن خواب را دید؟

امام علیه السلام فرمود: «در همان شب».

از این حدیث به خوبی استفاده می شود که یک لغزش کوچک و یا صریحتر یک «ترک اولی» که گناه و معصیتی هم محسوب نمی شد (چرا که حال آن سائل بر یعقوب روشن نبود) از پیامبران و اولیای حق چه بسا سبب می شود که خداوند، گوشمالی دردناکی به آنها بدهد، و این نیست مگر به خاطر این که مقام والای آنان ایجاب می کند، که همواره مراقب کوچکترین گفتار و رفتار خود باشند.

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۷]

ص: ۳۰۴۶

۲- دعای گیرای یوسف!

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

هنگامی که یوسف را به چاه افکندند، جبرئیل نزد او آمد و گفت: کودک! اینجا چه می کنی؟ در جواب گفت: برادرانم مرا در چاه انداخته اند.

گفت: دوست داری از چاه خارج شوی؟ گفت: با خداست اگر بخواهد مرا بیرون می آورد، گفت: خدای تو دستور داده این دعا را بخوان تا بیرون آیی، گفت:

کدام دعا؟ گفت: بگو اللهم انی استلک بان لك الحمد لا اله الا انت المنان، بدیع السموات و الارض، ذو الجلال و الاکرام، ان تصلّی علی محمد و آل محمد و ان تجعل لی ممّا انا فیہ فرجا و مخرجا:

«پروردگارا! من از تو تقاضا می کنم ای که حمد و ستایش برای تو است، معبودی جز تو نیست، تویی که بر بندگان نعمت می بخشی آفریننده آسمانها و زمینی، صاحب جلال و اکرامی، تقاضا می کنم که بر محمد و آلش درود بفرستی و گشایش و نجاتی از آنچه در آن هستم برای من قرار دهی».

به هر حال با فرا رسیدن یک کاروان، یوسف از چاه نجات یافت.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - به سوی سرزمین مصر: یوسف در تاریکی وحشتناک چاه که با تنهایی کشنده ای همراه بود، ساعات تلخی را گذراند اما ایمان به خدا و سکینه و آرامش حاصل از ایمان، نور امید بر دل او افکند و به او تاب و توان داد که این تنهایی وحشتناک را تحمل کند و از کوره این آزمایش، پیروز به در آید.

چند روز از این ماجرا گذشت خدا می داند، به هر حال «کاروانی سر رسید» (وَ جَاءَتْ سَيَّارَةٌ).

و در آن نزدیکی منزل گزید، پیداست نخستین حاجت کاروان تأمین آب است، لذا «کسی را که مأمور آب آوردن بود به سراغ آب فرستادند» (فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ).

«مأمور آب، دلو خود را در چاه افکند» (فَأَذْلَى دَلْوَهُ).

یوسف از قعر چاه متوجه شد که سر و صدایی از فراز چاه می آید و به دنبال آن، دلو و طناب را دید که بسرعت پایین می آید، فرصت را غنیمت شمرد و از این

عطیه الهی بهره گرفت و بی درنگ به آن چسبید.

مأمور آب احساس کرد دلوش بیش از اندازه سنگین شده، هنگامی که آن را با قوت بالا کشید، ناگهان چشمش به کودک خردسال ماه پیکری افتاد «فریاد زد: مژده باد، این کودکی است» به جای آب (قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غَلَامٌ).

کم کم گروهی از کاروانیان از این امر آگاه شدند ولی برای این که دیگران باخبر نشوند و خودشان بتوانند این کودک زیبا را به عنوان یک غلام در مصر بفروشند، «این امر را به عنوان یک سرمایه نفیس از دیگران مخفی داشتند» (وَ أَسْرُوهُ بِضَاعَةً).

و گفتند: این متاعی است که صاحبان این چاه در اختیار ما گذاشته اند تا برای او در مصر بفروشیم.

و در پایان آیه می خوانیم: «و خداوند به آنچه آنها انجام می دادند آگاه بود» (وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - «و سر انجام یوسف را به بهای کمی - چند درهم - فروختند» (وَ شَرَّوهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ).

و این معمول است که همیشه دزدان و یا کسانی که به سرمایه مهمی بدون زحمت دست می یابند از ترس این که مبادا دیگران بفهمند آن را فوراً می فروشند، و طبیعی است که با این فوریت نمی توانند بهای مناسبی برای خود فراهم سازند.

و در پایان آیه می فرماید: «آنها نسبت به (فروختن) یوسف، بی اعتنا بودند» (وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الرَّاهِدِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - در کاخ عزیز مصر! داستان پرماجرایی یوسف با برادران که منتهی به افکندن او در قعر چاه شد به هر صورت پایان پذیرفت، و فصل جدیدی در زندگانی این کودک خردسال در مصر شروع شد.

به این ترتیب که یوسف را سر انجام به مصر آوردند، و در معرض فروش گذاردند و طبق معمول چون تحفه نفیسی بود نصیب «عزیز مصر» که در حقیقت مقام وزارت یا نخست وزیری فرعون را داشت گردید.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۹]

قرآن می گوید: «و آن کسی که او را از سرزمین مصر خرید [عزیز مصر] به همسرش گفت: مقام وی را گرامی دار (و به چشم بردگان به او نگاه نکن) شاید برای ما سودمند باشد و یا او را به عنوان فرزند انتخاب کنیم» (وَ قَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِمَرْأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا).

از این جمله چنین استفاده می شود که عزیز مصر فرزندی نداشت و در اشتیاق فرزند به سر می برد، هنگامی که چشمش به این کودک زیبا و برومند افتاد، دل به او بست که به جای فرزند برای او باشد.

سپس اضافه می کند: «و این چنین یوسف را، در آن سرزمین، متمکن و متنعم و صاحب اختیار ساختیم» (وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ).

بعد از آن اضافه می نماید که: «و ما این کار را کردیم تا تأویل احادیث را به او تعلیم دهیم» (وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ).

منظور از «تأویل احادیث» علم تعبیر خواب است که یوسف از طریق آن می توانست به بخش مهمی از اسرار آینده آگاهی پیدا کند.

در پایان آیه می فرماید: «خداوند بر کار خود، مسلط و غالب است ولی بسیاری از مردم نمی دانند» (وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - یوسف در این محیط جدید که در حقیقت یکی از کانونهای مهم سیاسی مصر بود، با مسائل تازه ای رو برو شد، در یک طرف دستگاه خیره کننده کاخهای رؤیایی و ثروتهای بی کران طاغوتیان مصر را مشاهده می کرد، و در سوی دیگر منظره بازار برده فروشان در ذهن او مجسم می شد، و از مقایسه این دو با هم، رنج و درد فراوانی را که اکثریت توده مردم متحمل می شدند بر روح و فکر او سنگینی می نمود و او در این دوران دائماً مشغول به خودسازی، و تهذیب نفس بود، قرآن می گوید: «و هنگامی که او به مرحله بلوغ و تکامل جسم و جان رسید (و آمادگی برای پذیرش انوار وحی پیدا کرد) ما حکم و علم به او دادیم» (وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا).

«و این چنین نیکوکاران را پاداش می دهیم» (وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۰]

منظور از «حکم و علم» که در آیه بالا می‌فرماید ما آن را پس از رسیدن یوسف به حد بلوغ جسمی و روحی به او بخشیدیم، یا مقام وحی و نبوت است و یا این که منظور از «حکم»، عقل و فهم و قدرت بر داوری صحیح که خالی از هوی پرستی و اشتباه باشد و منظور از «علم»، آگاهی و دانشی است که جهلی با آن توأم نباشد، و هر چه بود این «حکم و علم» دو بهره ممتاز و پرارزش الهی بود که خدا به یوسف بر اثر پاکی و تقوا و صبر و شکیبایی و توکل داد.

چرا که خداوند به بندگان مخلصی که در میدان جهاد نفس بر هوسهای سرکش پیروز می‌شوند مواهبی از علوم و دانشها می‌بخشد که با هیچ مقیاس مادی قابل سنجش نیست.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - عشق سوزان همسر عزیز مصر! یوسف با آن چهره زیبا و ملکوتیش، نه تنها عزیز مصر را مجذوب خود کرد، بلکه قلب همسر عزیز را نیز بسرعت در تسخیر خود درآورد، و عشق او پنجه در اعماق جان او افکند و با گذشت زمان، این عشق، روز به روز داغتر و سوزانتر شد، اما یوسف پاک و پرهیزکار جز به خدا نمی‌اندیشید و قلبش تنها در گرو «عشق خدا» بود.

امور دیگری نیز دست به دست هم داد و به عشق آتشین همسر عزیز، دامن زد.

نداشتن فرزند از یک سو، غوطه ور بودن در یک زندگی پرتجمل اشرافی از سوی دیگر، و نداشتن هیچ گونه گرفتاری در زندگی داخلی - آنچنان که معمول اشراف و متنعمان است - از سوی سوم، این زن را که از ایمان و تقوا نیز بهره ای نداشت در امواج وسوسه های شیطانی فرو برد. آنچنان که سرانجام تصمیم گرفت از او تقاضای کامجویی کند.

او از تمام وسائل و روشها برای رسیدن به مقصود خود در این راه استفاده کرد، و با خواهش و تمنا، کوشید در دل او اثر کند آنچنان که قرآن می‌گوید: «آن زن که یوسف در خانه او بود پی در پی از او تمنای کامجویی کرد» (وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۱]

ص: ۳۰۵۰

سر انجام به نظرش رسید یک روز او را تنها در خلوتگاه خویش به دام اندازد، تمام وسایل تحریک او را فراهم نماید، جالبترین لباسها، بهترین آرایشها، خوشبوترین عطرها را به کار برد، و صحنه را آنچنان بیاراید که یوسف نیرومند را به زانو در آورد.

قرآن می گوید: «او تمام درها را محکم بست و گفت: بیا که من در اختیار توام!» (وَ غَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ).

شاید با این عمل می خواست به یوسف بفهماند که نگران از فاش شدن نتیجه کار نباشد چرا که هیچ کس را قدرت نفوذ به پشت این درهای بسته نیست.

در این هنگام که یوسف همه جریانها را به سوی لغزش و گناه مشاهده کرد، و هیچ راهی از نظر ظاهر برای او باقی نمانده بود، در پاسخ زلیخا به این جمله قناعت کرد و «گفت: پناه می برم به خدا» (قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ).

او با ذکر این جمله کوتاه، هم به یگانی خدا از نظر عقیده و هم از نظر عمل، اعتراف نمود.

سپس اضافه کرد: از همه چیز گذشته، من چگونه می توانم تسلیم چنین خواسته ای بشوم، در حالی که در خانه عزیز مصر زندگی می کنم و در کنار سفره او هستم «او صاحب نعمت من است و مقام مرا گرامی داشته است» (إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ).

آیا این ظلم و ستم و خیانت آشکار نیست؟ «مسلماستمگران رستگار نخواهند شد» (إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۴

اشاره

(آیه ۲۴) - در اینجا کار یوسف و همسر عزیز به باریکترین مرحله و حساسترین وضع می رسد، که قرآن با تعبیر پرمعنایی از آن سخن می گوید: «همسر عزیز مصر، قصد او را کرد و یوسف نیز، اگر برهان پروردگار را نمی دید، چنین قصدی می نمود!» (وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ).

همسر عزیز تصمیم بر کامجویی از یوسف داشت و نهایت کوشش خود را در این راه به کار برد، یوسف هم به مقتضای طبع بشری و این که جوانی نوخواسته بود،

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۲]

و هنوز همسری نداشت، و در برابر هیجان انگیزترین صحنه های جنسی قرار گرفته بود. هرگاه برهان پروردگار یعنی روح ایمان و تقوا و تربیت نفس و بالاخره مقام «عصمت» در این وسط حائل نمی شد! چنین تصمیمی را می گرفت.

این تفسیر در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در عبارت بسیار فشرده و کوتاهی بیان شده است آنجا که «مأمون» خلیفه عباسی از امام می پرسد: آیا شما نمی گوید پیامبران معصومند؟ فرمود: آری، گفت: پس این آیه قرآن تفسیرش چیست؟ (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ).

امام فرمود: «همسر عزیز تصمیم به کامجویی از یوسف گرفت، و یوسف نیز اگر برهان پروردگار را نمی دید، همچون همسر عزیز مصر تصمیم می گرفت، ولی او معصوم بود و معصوم هرگز قصد گناه نمی کند و به سراغ گناه هم نمی رود».

مأمون (از این پاسخ لذت برد) و گفت: آفرین بر تو ای ابو الحسن! اکنون به تفسیر بقیه آیه توجه کنید: قرآن مجید می گوید: «ما این چنین (برهان خویش را به یوسف نشان دادیم) تا بدی و فحشاء را از او دور سازیم» (كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ).

«چرا که او از بندگان برگزیده و با اخلاص ما بود» (إِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ).

اشاره به این که اگر ما امداد غیبی و کمک معنوی را به یاری او فرستادیم، تا از بدی و گناه رهایی یابد، بی دلیل نبود، او بنده ای بود که با آگاهی و ایمان و پرهیزکاری و عمل پاک، خود را ساخته بود.

ذکر این دلیل نشان می دهد که این گونه امدادهای غیبی که در لحظات طوفانی و بحرانی به سراغ پیامبرانی همچون یوسف می شتافته، اختصاصی به آنها نداشته، هر کس در زمره بندگان خالص خدا و «عباد الله المخلصین» وارد شود، او هم لایق چنین مواهبی خواهد بود.

متانت و عفت بیان -

از شگفتیهای قرآن که یکی از نشانه های اعجاز آن محسوب می شود، این است که هیچ گونه تعبیر زننده و رکیک و ناموزون و مبتذل و دور از عفت بیان، در آن وجود ندارد، و ابدا متناسب طرز تعبیرات یک فرد عادی

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۳]

درس نخوانده و پرورش یافته در محیط جهل و نادانی نیست، با این که سخنان هر کس متناسب و همرنگ افکار و محیط اوست.

در میان تمام سرگذشتهایی که قرآن نقل کرده یک داستان واقعی عشقی، وجود دارد و آن داستان یوسف و همسر عزیز مصر است.

داستانی که از عشق سوزان و آتشین یک زن زیبای هوس آلود، با جوانی ماهرو و پاکدل سخن می گوید.

ولی قرآن در ترسیم صحنه های حساس این داستان به طرز شگفت انگیزی «دقت در بیان» را با «متانت و عفت» به هم آمیخته و بدون این که از ذکر وقایع چشم بپوشد و اظهار عجز کند، تمام اصول اخلاق و عفت را نیز به کار بسته است.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - طشت رسوایی همسر عزیز از بام افتاد! مقاومت سرسختانه یوسف، همسر عزیز را تقریباً مأیوس کرد، ولی یوسف که در این دور مبارزه در برابر آن زن عشوه گر و هوسهای سرکش نفس، پیروز شده بود احساس کرد که اگر بیش از این در آن لغزشگاه بماند خطرناک است و باید خود را از آن محل دور سازد و لذا «با سرعت به سوی در کاخ دوید، همسر عزیز نیز بی تفاوت نماند، چنانکه آیه می گوید: «و هر دو به سوی در، دویدند (در حالی که همسر عزیز، یوسف را تعقیب می کرد) و پیراهن او را از پشت کشید و پاره کرد» (وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ).

ولی هر طور بود، یوسف خود را به در رسانید و در را گشود، ناگهان عزیز مصر را پشت در دیدند، بطوری که قرآن می گوید: «آن دو، آقای آن زن را دم در یافتند» (وَ أَلْفَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ).

در این هنگام که همسر عزیز از یک سو خود را در آستانه رسوایی دید، و از سوی دیگر شعله انتقامجویی از درون جان او زبانه می کشید با قیافه حق به جانبی رو به سوی همسرش کرد و یوسف را با این بیان متهم ساخت، «صدا زد: کیفر کسی که نسبت به اهل و همسر تو، اراده خیانت کند، جز زندان یا عذاب الیم چه خواهد بود؟» (قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۴]

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - یوسف در اینجا سکوت را به هیچ وجه جایز نشمرد و با صراحت پرده از روی راز عشق همسر عزیز برداشت و گفت: او مرا با اصرار و التماس به سوی خود دعوت کرد» (قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي).

بدیهی است در چنین ماجرا هر کس در آغاز کار به زحمت می تواند باور کند که جوان نوحاسته برده ای بدون همسر، بی گناه باشد، و زن شوهردار ظاهرا با شخصیتی گناهکار، بنابراین شعله اتهام بیشتر دامن یوسف را می گیرد، تا همسر عزیز را! ولی از آنجا که خداوند حامی نیکان و پاکان است، اجازه نمی دهد، این جوان پارسای مجاهد با نفس، در شعله های تهمت بسوزد، لذا قرآن می گوید: «در این هنگام شاهدهی از خاندان آن زن گواهی داد، که (برای پیدا کردن مجرم اصلی، از این دلیل روشن استفاده کنید) اگر پیراهن یوسف از جلو پاره شده باشد، آن زن، راست می گوید و یوسف دروغگو است» (وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - «و اگر پیراهنش از پشت سر پاره شده است، آن زن دروغ می گوید و یوسف راستگوست» (وَ إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ).

شهادت دهنده، یکی از بستگان همسر عزیز مصر بود و کلمه «مِنْ أَهْلِهَا» گواه بر این است، و قاعدتا مرد حکیم و دانشمند و باهوشی بوده است و می گویند این مرد از مشاوران عزیز مصر، و در آن ساعت، همراه او بوده است.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - عزیز مصر، این داوری را که بسیار حساب شده بود پسندید، و در پیراهن یوسف خیره شد، «و هنگامی که دید پیراهنش از پشت پاره شده (مخصوصا با توجه به این معنی که تا آن روز دروغی از یوسف نشنیده بود رو به همسرش کرد و) گفت: این کار از مکر و فریب شما زنان است که مکر شما زنان، عظیم است» (فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۲۹

اشاره

(آیه ۲۹) - در این هنگام عزیز مصر از ترس این که، این ماجرای اسف انگیز بر ملا نشود، و آبروی او در سرزمین مصر، بر باد نرود، صلاح این دید که سر و ته قضیه

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۵]

ص: ۳۰۵۴

را به هم آورده و بر آن سرپوش نهد، رو به یوسف کرد و گفت: «یوسف تو صرف نظر کن و دیگر از این ماجرا چیزی مگو» (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا).

سپس رو به همسرش کرد و گفت: «تو هم از گناه خود استغفار کن که از خطاکاران بودی» (وَ اسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ).

حمایت خدا در لحظات بحرانی -

درس بزرگ دیگری که این بخش از داستان یوسف به ما می دهد، همان حمایت وسیع پروردگار است که در بحرانی ترین حالات به یاری انسان می شتابد و به مقتضای «يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب» از طرقي که هیچ باور نمی کرد روزنه امید برای او پیدا می شود و شکاف پیراهنی سند پاکی و برائت او می گردد، همان پیراهن حادثه سازی که یک روز، برادران یوسف را در پیشگاه پدر به خاطر پاره نبودن رسوا می کند، و روز دیگر همسر هوسران عزیز مصر را به خاطر پاره بودن، و روز دیگر نور آفرین دیده های بی فروغ یعقوب است، و بوی آشنای آن، همراه نسیم صبحگاهی از مصر به کنعان سفر می کند، و پیر کنعانی را بشارت به قدوم موبک بشیر می دهد! به هر حال خداوند الطاف خفیه ای دارد که هیچ کس از عمق آن آگاه نیست، و به هنگامی که نسیم این لطف می وزد، صحنه ها چنان دگرگون می شود که برای هیچ کس حتی هوشمندترین افراد قابل پیش بینی نیست.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - توطئه دیگر همسر عزیز مصر: هر چند مسأله اظهار عشق همسر عزیز، با آن داستانی که گذشت یک مسأله خصوصی بود که «عزیز» هم تأکید بر کتمان داشت، اما از آنجا که این گونه رازها نهفته نمی ماند، مخصوصا در قصر شاهان و صاحبان زر و زور، که دیوارهای آنها گوشهای شنوایی دارد، سر انجام این راز از درون قصر به بیرون افتاد، و چنانکه قرآن می گوید: «گروهی از زنان شهر، این سخن را در میان خود گفتگو می کردند و نشر می دادند که همسر عزیز با غلامش سر و سری پیدا کرده و او را به سوی خود دعوت می کند» (وَ قَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ).

«و آنچنان عشق غلام بر او چیره شده که اعماق قلبش را تسخیر کرده است»

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۶]

ص: ۳۰۵۵

(قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا).

و سپس او را با این جمله مورد سرزنش قرار دادند «ما او را در گمراهی آشکار می بینیم!» (إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ).

آنها که این سخن را می گفتند دسته ای از زنان اشرافی مصر بودند که در هوسرانی چیزی از همسر عزیز کم نداشتند، چون دستشان به یوسف نرسیده بود به اصطلاح جانماز آب می کشیدند و همسر عزیز را به خاطر این عشق در گمراهی آشکار می دیدند!

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - «هنگامی که همسر عزیز، از مکر زنان حيله گر مصر، آگاه شد (نخست ناراحت گشت، سپس چاره ای اندیشید و آن این بود که) به سراغشان فرستاد و از آنها دعوت کرد و برای آنها پستی (گرانها و مجلس باشکوهی) فراهم ساخت و به دست هر کدام چاقویی برای بریدن میوه داد» اما چاقوهای تیز، تیزتر از نیاز بریدن میوه ها! (فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا).

و این کار خود دلیل بر این است که او از شوهر خود، حساب نمی برد، و از رسوایی گذشته اش درسی نگرفته بود.

«در این موقع (به یوسف) گفت: وارد مجلس آنان شو!» تا زنان سرزنش گر، با دیدن جمال او، وی را در این عشقش ملامت نکنند (و قَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْنَ).

زنان مصر که طبق بعضی از روایات ده نفر و یا بیشتر از آن بودند، هنگامی که آن قامت زیبا و چهره نورانی را دیدند، و چشمشان به صورت دلربای یوسف افتاد، صورتی همچون خورشید که از پشت ابر ناگهان ظاهر شود و چشمها را خیره کند، در آن مجلس طلوع کرد چنان واله و حیران شدند که دست از پا و ترنج از دست، نمی شناختند «هنگامی که چشمشان به او افتاد، او را بسیار بزرگ و زیبا شمردند» (فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ).

و آنچنان از خود بی خود شدند که به جای ترنج «دستهایشان را بردند» (وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ).

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۷]

و هنگامی که دیدند، برق حیا و عفت از چشمان جذاب او می درخشد و رخسار معصومش از شدت حیا و شرم گلگون شده، «همگی فریاد برآوردند که نه، این جوان هرگز آلوده نیست، او اصلاً بشر نیست، او یک فرشته بزرگوار آسمانی است» (وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - در این هنگام زنان مصر، قافیه را بکلی باختند و با دستهای مجروح که از آن خود می چکید و در حالی پریشان همچون مجسمه ای بی روح در جای خود خشک شده بودند، نشان دادند که آنها نیز دست کمی از همسر عزیز ندارند.

او از این فرصت استفاده کرد و «گفت: این است آن کسی که مرا به خاطر عشقش سرزنش می کردید» (قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِينَ لُمْتُنِّي فِيهِ).

همسر عزیز که از موفقیت خود در طرحی که ریخته بود، احساس غرور و خوشحالی می کرد و عذر خود را موجه جلوه داده بود یکباره تمام پرده ها را کنار زد و با صراحت تمام به گناه خود اعتراف کرد و گفت: «آری من او را به کام گرفتن از خویش دعوت کردم ولی او خویشتن داری کرد» (وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ).

سپس بی آنکه از این آلودگی به گناه اظهار ندامت کند، و یا لاقط در برابر میهمانان کمی حفظ ظاهر نماید، با نهایت بی پروایی با لحن جدی که حاکی از اراده قطعی او بود، صریحاً اعلام داشت، «و اگر او (یوسف) آنچه را که من فرمان می دهم انجام ندهد (و در برابر عشق سوزان من تسلیم نگردد) بطور قطع به زندان خواهد افتاد» (وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمْرُهُ لَيَسْجَنَنَّ).

نه تنها به زندانش می افکنم بلکه در درون زندان نیز «مسلماً خوار و ذلیل خواهد شد» (وَلَيَكُونَنَّ مِنَ الصَّاعِرِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - بعضی در اینجا روایت شگفت آوری نقل کرده اند و آن این که گروهی از زنان مصر که در آن جلسه حضور داشتند به حمایت از همسر عزیز برخاستند و حق را به او دادند و دور یوسف را گرفتند، و هر یک برای تشویق یوسف

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۸]

به تسلیم شدن یک نوع سخن گفتند: یکی گفت: ای جوان! این همه خویشتن داری و ناز برای چیست؟ چرا به این عاشق دلداده، ترحم نمی کنی؟ مگر تو این جمال دل آرای خیره کننده را نمی بینی؟

دومی گفت: گیرم که از زیبایی و عشق چیزی نمی فهمی، ولی آیا نمی دانی که او همسر عزیز مصر و زن قدرتمند این سامان است؟ فکر نمی کنی که اگر قلب او را به دست آوری، هر مقامی که بخواهی برای تو آماده است؟

سومی گفت: گیرم که نه تمایل به جمال و زیبائیش داری، و نه نیاز به مقام و مالش، ولی آیا نمی دانی که او زن انتقامجوی خطرناکی است؟

طوفان مشکلات از هر سو یوسف را احاطه کرده بود، اما او که از قبل خود را ساخته بود بی آنکه با زنان هوسباز و هوسران به گفتگو برخیزد رو به درگاه پروردگار آورد و این چنین به نیایش پرداخت: «گفت: بار الها! پروردگارا! زندان (با آن همه سختیهایش) در نظر من محبوبتر است از آنچه این زنان مرا به سوی آن می خوانند» (قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ).

سپس از آنجا که می دانست در همه حال، مخصوصاً در مواقع بحرانی، جز به اتکاء لطف پروردگار راه نجاتی نیست، خودش را با این سخن به خدا سپرد و از او کمک خواست، پروردگارا! اگر کید و مکر و نقشه های خطرناک این زنان آلوده را از من باز نگردانی، قلب من به آنها متمایل می گردد و از جاهلاندن خواهم بود» (وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - و از آنجا که وعده الهی همیشه این بوده که جهاد کنندگان مخلص را (چه با نفس و چه با دشمن) یاری بخشد، یوسف را در این حال تنها نگذاشت و لطف حق به یاریش شتافت، آنچنان که قرآن می گوید: «پروردگارش این دعای خالصانه او را اجابت کرد» (فَأَسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ).

«و مکر و نقشه آنها را از او گرداند» (فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ).

«چرا که او شنوا و داناست» (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۹]

هم نیایشهای بندگان را می شنود و هم از اسرار درون آنها آگاه است، و هم راه حل مشکل آنها را می داند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - زندان به جرم بی گناهی: جلسه عجیب زنان مصر با یوسف در قصر «عزیز» با آن شور و غوغا پایان یافت. بیم رسوایی و افتضاح جنسی خاندان «عزیز» در نظر توده مردم روز به روز بیشتر می شد، تنها چاره ای که برای این کار از طرف عزیز مصر و مشاورانش دیده شد این بود که یوسف را بکلی از صحنه خارج کنند، و بهترین راه برای این کار، فرستادنش به سیاه چال زندان بود، که هم او را به فراموشی می سپرد و هم در میان مردم به این تفسیر می شد که مجرم اصلی، یوسف بوده است! لذا قرآن می گوید: «بعد از آن که آنها آیات و نشانه های (پاکی یوسف) را دیدند تصمیم گرفتند که او را تا مدتی زندانی کنند» (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسُ جُنُنَهُ حَتَّىٰ حِينٍ).

آری! در یک محیط آلوده، آزادی از آن آلودگان است، نه فقط آزادی که همه چیز متعلق به آنهاست، و افراد پاکدامن و با ارزشی همچون یوسف باید منزوی شوند، اما تا کی، آیا برای همیشه؟ نه، مسلماً نه!

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - از جمله کسانی که با یوسف وارد زندان شدند، دو جوان بودند چنانکه آیه می فرماید: «و دو جوان، همراه او وارد زندان شدند» (وَ دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ).

و از آنجا که وقتی انسان نتواند از طریق عادی و معمولی دسترسی به اخبار پیدا کند احساسات دیگر او به کار می افتد، تا مسیر حوادث را جستجو و پیش بینی کند خواب و رؤیا هم برای او مطلبی می شود.

از همین رو یک روز این دو جوان که گفته می شود یکی از آن دو مأمور «آبدار خانه شاه» و دیگری سرپرست غذا و آشپزخانه بود، و به علت سعایت دشمنان و اتهام به تصمیم بر مسموم نمودن شاه، به زندان افتاده بودند، نزد یوسف آمدند و هر کدام خوابی را که شب گذشته دیده بود و برایش عجیب و جالب

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۰]

می نمود بازگو کرد.

«یکی از آن دو گفت: من در عالم خواب چنین دیدم که انگور را برای شراب ساختن می فشارم!» (قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا).

«و دیگری گفت: من در خواب دیدم که مقداری نان روی سرم حمل می کنم، و پرندگان (آسمان می آیند و) از آن می خورند» (وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ).

سپس اضافه کردند: «ما را از تعبیر خوابمان آگاه ساز که تو را از نیکوکاران می بینیم» (بَبْنَا بَتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - به هر حال یوسف که هیچ فرصتی را برای ارشاد و راهنمایی زندانیان از دست نمی داد، مراجعه این دو زندانی را برای تعبیر خواب غنیمت شمرد و به بهانه آن، حقایق مهمی را که راهگشای آنها و همه انسانها بود بیان داشت.

نخست برای جلب اعتماد آنها در مورد آگاهی او بر تعبیر خواب که سخت مورد توجه آن دو زندانی بود چنین «گفت: من (به زودی و) قبل از آن که جیره غذایی شما فرا رسد شما را از تعبیر خوابتان آگاه خواهم ساخت» (قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا بَبَأْتِكُمَا بَتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا).

سپس یوسف با ایمان و خدا پرست که توحید با همه ابعادش در اعماق وجود او ریشه دوانده بود، برای این که روشن سازد چیزی جز به فرمان پروردگار تحقق نمی پذیرد چنین ادامه داد: «این علم و دانش و آگاهی من از تعبیر خواب از اموری است که پروردگارم به من آموخته است» (ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي).

و برای این که تصور نکنند که خداوند، بی حساب چیزی به کسی می بخشد اضافه کرد: «من آیین جمعیتی را که ایمان به خدا ندارند و نسبت به سرای آخرت کافرند، ترک کردم» و این نور ایمان و تقوا مرا شایسته چنین موهبتی ساخته است (إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ).

منظور از این قوم و جمعیت مردم بت پرست مصر یا بت پرستان کنعان است.

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۱]

ص: ۳۰۶۰

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - من باید از این گونه عقاید جدا شوم، چرا که بر خلاف فطرت پاک انسانی است، و به علاوه من در خاندانی پرورش یافته ام که خاندان وحی و نبوت است، «و من از آیین پدران و نیاکانم ابراهیم و اسحاق و یعقوب پیروی کردم» (وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ).

بعد به عنوان تأکید اضافه می کند: «برای ما شایسته نیست که چیزی را شریک خدا قرار دهیم» (ما كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ). چرا که خاندان ما، خاندان توحید، خاندان ابراهیم بت شکن است.

«این از مواهب الهی بر ما و بر همه مردم است» (ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى النَّاسِ).

«ولی (متأسفانه) اکثر مردم این مواهب الهی را شکرگزاری نمی کنند» و از راه توحید و ایمان منحرف می شوند (وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - زندان یا کانون تربیت؟ هنگامی که یوسف با ذکر بحث گذشته، دلهای آن دو زندانی را آماده پذیرش حقیقت توحید کرد رو به سوی آنها نمود و چنین گفت: «ای هم زندانهای من! آیا خدایان پراکنده و معبودهای متفرق بهترند یا خداوند یگانه یکتای قهار و مسلط بر هر چیز» (يا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ).

گویی یوسف می خواهد به آنها حالی کند که چرا شما آزادی را در خواب می بینید چرا در بیداری نمی بینید؟ چرا به دامن پرستش «اللَّهُ واحد قهار» دست نمی زنید تا بتوانید این خود کامگان ستمگر را که شما را بی گناه و به مجرد اتهام به زندان می افکنند از جامعه خود برانید.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - سپس اضافه کرد: «این معبودهایی که غیر از خدا می پرستید چیزی جز یک مشت اسمهای بی مسما که شما و پدرانتان آنها را خدا نامیده اید، نیست» (ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ).

اینها اموری است که «خداوند دلیل و مدرکی برای آن نازل نفرموده» بلکه ساخته و پرداخته مغزهای ناتوان شماس است (ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ).

بدانید «حکومت جز برای خدا نیست» (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) و به همین دلیل شما نباید در برابر این بتها و طاغوتها و فراعنه سر تعظیم فرود آورید.

و باز برای تأکید بیشتر اضافه می کند: «خداوند فرمان داده جز او را نپرستید» (أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ).

«این است آیین و دین پا بر جا و مستقیم» که هیچ گونه انحرافی در آن راه ندارد (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ).

یعنی توحید در تمام ابعادش، در عبادت، در حکومت، در فرهنگ و در همه چیز، آیین مستقیم و پا بر جای الهی است.

«ولی (چه می توان کرد) بیشتر مردم آگاهی ندارند» (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ).

و به خاطر این عدم آگاهی در بیراهه های شرک سرگردان می شوند و به حکومت غیر «الله» تن در می دهند و چه زجرها و زندانها و بدبختیها که از این رهگذر دامانشان را می گیرد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - سپس رو به سوی دو رفیق زندانی کرد و چنین گفت: «ای دوستان زندانی من! اما یکی از شما (آزاد می شود، و) ساقی شراب برای صاحب خود خواهد شد» (يا صاحِبِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا).

«اما نفر دیگر به دار آویخته می شود و (آنقدر می ماند که) پرندگان آسمان از سر او می خورند!» (وَ أَمَّا الْآخَرُ فَيُصَلَّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ).

سپس برای تأکید گفتار خود اضافه کرد: «این امری را که شما در باره آن از من سؤال کردید و استفتاء نمودید حتمی و قطعی است» (قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ).

اشاره به این که این یک تعبیر خواب ساده نیست، بلکه از یک خبر غیبی که به تعلیم الهی یافته ام مایه می گیرد، بنابراین جای تردید و گفتگو ندارد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - اما در این هنگام که احساس می کرد این دو به زودی از او جدا خواهند شد، برای این که روزنه ای به آزادی پیدا کند، و خود را از گناهی که به او

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۳]

نسبت داده بودند تبرئه نماید «به یکی از آن دو رفیق زندانی که می دانست آزاد خواهد شد سفارش کرد که نزد مالک و صاحب اختیار خود (شاه) از من سخن بگو» تا تحقیق کند و بی گناهی من ثابت گردد (وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ).

اما این «غلام فراموشکار» آنچنان که راه و رسم افراد کم ظرفیت است که چون به نعمتی برسند صاحب نعمت را به دست فراموشی می سپارند بکلی مسأله یوسف را فراموش کرد قرآن می گوید: «شیطان یادآوری از یوسف را نزد صاحبش از خاطر او برد» (فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ).

و به این ترتیب، یوسف به دست فراموشی سپرده شد «و چند سال در زندان باقی ماند» (فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ).

در باره سالهای زندان یوسف گفتگوست ولی مشهور این است که مجموع زندان یوسف ۷ سال بوده، ولی بعضی گفته اند قبل از ماجرای خواب زندانیان ۵ سال در زندان بود و بعد از آن هم هفت سال ادامه یافت. سالهایی پررنج و زحمت اما از نظر ارشاد و سازندگی پر بار و پربرکت.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - ماجرای خواب سلطان مصر! یوسف سالها در تنگنای زندان به صورت یک انسان فراموش شده باقی ماند، تنها کار او خودسازی، و ارشاد و راهنمایی زندانیان بود.

تا این که یک حادثه به ظاهر کوچک سرنوشت او را تغییر داد، نه تنها سرنوشت او که سرنوشت تمام ملت مصر و اطراف آن را دگرگون ساخت.

پادشاه مصر که می گویند نامش «ولید بن ریان» بود- و عزیز مصر وزیر او محسوب می شد- خواب ظاهرا پریشانی دید، و صبحگاهان تعبیر کنندگان خواب و اطرافیان خود را حاضر ساخت و چنین «گفت: من در خواب دیدم که هفت گاو لاغر به هفت گاو چاق حمله کرد و آنها را می خورند، و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشکیده را دیدم» که خشکیده ها بر گرد سبزهها پیچیدند و آنها را از میان بردند (وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَ سَبْعَ سُتَبَلَاتٍ

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۴]

خُضِرَ وَ آخَرَ يَابِسَاتٍ

سپس رو به آنها کرد و گفت: «ای جمعیت اشراف! در باره خواب من نظر دهید اگر قادر به تعبیر خواب هستید» (یا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - ولی حواشی سلطان بلافاصله «اظهار داشتند که: اینها خوابهای پریشان است و ما به تعبیر این گونه خوابهای پریشان آشنا نیستیم!» (قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - در اینجا ساقی شاه که سالها قبل از زندان آزاد شده بود به یاد خاطره زندان و تعبیر خواب یوسف افتاد.

همچنان که آیه می گوید: «و یکی از آن دو که نجات یافته بود- و بعد از مدتی به خاطرش آمد- گفت: من شما را از تعبیر این خواب خبر می دهم، مرا (به سراغ استاد ماهر این کار که در گوشه زندان است) بفرستید» تا خبر صحیح دست اول را برای شما بیاورم (وَ قَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَ ادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّهِ أَنَا أَتْبَكُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ).

این سخن وضع مجلس را دگرگون ساخت و همگی چشمها را به ساقی دوختند سر انجام به او اجازه داده شد که هر چه زودتر دنبال این مأموریت برود.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - ساقی به زندان و به سراغ دوست قدیمی خود یوسف آمد، همان دوستی که در حق او بی وفایی فراوان کرده بود اما شاید می دانست بزرگواری یوسف مانع از آن خواهد شد که سر گله باز کند.

رو به یوسف کرد و چنین گفت: «یوسف! ای مرد بسیار راستگو! در باره این خواب اظهار نظر کن که کسی در خواب دیده است که هفت گاو لاغر، هفت گاو چاق را می خورند، و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشکیده» که دومی بر اولی پیچیده و آن را نابوده کرده است (يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ وَ سَبْعِ سُيُوفَاتٍ خُضِرَ وَ آخَرَ يَابِسَاتٍ).

«شاید من به سوی این مردم باز گردم، باشد که آنها از اسرار این خواب آگاه شوند» (لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - به هر حال یوسف بی آنکه هیچ قید و شرطی قائل شود و یا پاداشی بخواهد فوراً خواب را به عالی ترین صورتی تعبیر کرد، تعبیری گویا و خالی از هرگونه پرده پوشی، و توأم با راهنمایی و برنامه ریزی برای آینده تاریکی که در پیش داشتند، «او چنین گفت: هفت سال پی در پی باید با جدیت زراعت کنید (چرا که در این هفت سال بارندگی فراوان است) ولی آنچه را درو می کنید به صورت همان خوشه در انبارها ذخیره کنید، جز به مقدار کم و جیره بندی که برای خوردن نیاز دارید» (قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - «پس از آن، هفت سال سخت (و خشکی و قحطی) می آید، که آنچه را برای آن سالها ذخیره کرده اید، می خورند» (ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ).

ولی مراقب باشید در آن هفت سال خشک و قحطی نباید تمام موجودی انبارها را صرف تغذیه کنید، بلکه باید «مقدار کمی که (برای بذر) ذخیره خواهید کرد» برای زراعت سال بعد که سال خوبی خواهد بود نگهداری نمایید (إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - اگر با برنامه و نقشه حساب شده این هفت سال خشک و سخت را پشت سر بگذارید دیگر خطری شما را تهدید نمی کند، «سپس سالی فرا می رسد که باران فراوان نصیب مردم می شود» (ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ).

«و در آن سال (نه تنها کار زراعت خوب می شود بلکه) مردم عصاره (میوه ها و دانه های روغنی را) می گیرند» و سال پربرکتی است (و فِيهِ يَعْصِرُونَ).

تعبیری که یوسف برای این خواب کرد چقدر حساب شده بود! در حقیقت یوسف یک معبر ساده خواب نبود، بلکه یک رهبر بود که از گوشه زندان برای آینده یک کشور برنامه ریزی می کرد و یک طرح چند ماده ای حد اقل پانزده ساله به آنها ارائه داد و این تعبیر و طراحی برای آینده موجب شد که هم مردم مصر از قحطی کشنده نجات یابند و هم یوسف از زندان و هم حکومت از دست خود کامگان!

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۶]

(آیه ۵۰) - تبرئه یوسف از هرگونه اتهام! تعبیری که یوسف برای خواب شاه مصر کرد اجمالا به او فهماند که این مرد یک غلام زندانی نیست بلکه شخص فوق العاده ای است که طی ماجرای مرموزی به زندان افتاده است لذا مشتاق دیدار او شد اما نه آنچنان که غرور و کبر سلطنت را کنار بگذارد و خود به دیدار یوسف بشتابد بلکه «پادشاه گفت: او را نزد من آورید!» (وَ قَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ).

«ولی هنگامی که فرستاده او نزد یوسف آمد (به جای این که دست و پای خود را گم کند که بعد از سالها در سیاه چال زندان بودن اکنون نسیم آزادی می وزد به فرستاده شاه جواب منفی داد و) گفت: (من از زندان بیرون نمی آیم) به سوی صاحبیت بازگرد و از او بپرس آن زنانی که (در قصر عزیز مصر وزیر تو) دستهای خود را بریدند به چه دلیل بود؟ (فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسَأَلَهُ مَا بِالْنِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ).

او نمی خواست ننگ عفو شاه را بپذیرد و پس از آزادی به صورت یک مجرم یا لاقل یک متهم که مشمول عفو شاه شده است زندگی کند. او می خواست نخست بی گناهی و پاکدامنیش کاملا به ثبوت رسد، و سر بلند آزاد گردد.

سپس اضافه نمود اگر توده مردم مصر و حتی دستگاه سلطنت ندانند نقشه زندانی شدن من چگونه و به وسیله چه کسانی طرح شد «اما پروردگار من از نیرنگ و نقشه آن زنان آگاه است» (إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ).

(آیه ۵۱) - فرستاده مخصوص به نزد شاه برگشت و پیشنهاد یوسف را بیان داشت، این پیشنهاد که با مناعت طبع و علو همت همراه بود او را بیشتر تحت تأثیر عظمت و بزرگی یوسف قرار داد لذا فوراً به سراغ زنانی که در این ماجرا شرکت داشتند فرستاد و آنها را احضار کرد، رو به سوی آنها کرد و «گفت: بگوئید بینم در آن هنگام که شما تقاضای کامجویی از یوسف کردید جریان کار شما چه بود؟» (قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ).

در اینجا وجدانهای خفته آنها یک مرتبه در برابر این سؤال بیدار شد و همگی متفقا به پاکی یوسف گواهی دادند و «گفتند: منزّه است خداوند ما هیچ عیب

و گناهی در یوسف سراغ نداریم» (قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ).

همسر عزیز مصر که در اینجا حاضر بود احساس کرد موقع آن فرا رسیده است که سالها شرمندگی وجدان را با شهادت قاطعش به پاکی یوسف و گنهکاری خویش جبران کند، بخصوص این که او بزرگواری بی نظیر یوسف را از پیامی که برای شاه فرستاده بود درک کرد چرا که در پیامش کمترین سخنی از وی به میان نیاورده و تنها از زنان مصر بطور سر بسته سخن گفته است.

یک مرتبه، گویی انفجاری در درونش رخ داد. قرآن می گوید: «همسر عزیز مصر فریاد زد: الآن حق آشکار شد، من پیشنهاد کامجویی به او کردم او راستگو است» و من اگر سخنی در باره او گفته ام دروغ بوده است دروغ! (قَالَتْ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْمَأْنِ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - همسر عزیز در ادامه سخنان خود چنین گفت: «من این اعتراف صریح را به خاطر آن کردم که (یوسف) بداند در غیابش نسبت به او خیانت نکردم» (ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ).

چرا که من بعد از گذشتن این مدت و تجربیاتی که داشته ام فهمیده ام «خداوند نیرنگ و کید خائنان را هدایت نمی کند» (وَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ).

آغاز جزء سیزدهم قرآن مجید

ادامه سوره یوسف

سوره یوسف (۱۲): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - باز ادامه داد: «من هرگز نفس سرکش خویش را تبرئه نمی کنم چرا که (می دانم) این نفس اماره ما را به بدیها فرمان می دهد» (وَ مَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ).

«مگر آنچه پروردگارم رحم کند» و با حفظ و کمک او مصون بمانیم (إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي).

و در هر حال در برابر این گناه از او امید عفو و بخشش دارم «چرا که پروردگارم غفور و رحیم است» (إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ).

شکست همسر عزیز مصر که نامش «زلیخا» یا «راعیل» بود در مسیر گناه

باعث تنبه او گردید، و از کردار ناهنجار خود پشیمان گشت و روی به درگاه خدا آورد.

و خوشبخت کسانی که از شکستها، پیروزی می سازند و از ناکامیها کامیابی، و از اشتباهات خود راههای صحیح زندگی را می یابند و در میان تیره بختیها نیکبختی خود را پیدا می کنند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - یوسف خزانه دار کشور مصر می شود! در شرح زندگی پرماجرای یوسف، این پیامبر بزرگ الهی به اینجا رسیدیم که سر انجام پاکدامنی او بر همه ثابت شد و حتی دشمنانش به پاکیش شهادت دادند، و ثابت شد که تنها گناه او که به خاطر آن، وی را به زندان افکندند چیزی جز پاکدامنی و تقوا و پرهیزکاری نبوده است.

در ضمن معلوم شد این زندانی بی گناه کانونی است از علم و آگاهی و هوشیاری، و استعداد مدیریت در یک سطح بسیار عالی.

در دنبال این ماجرا، قرآن می گوید: «و ملک دستور داد او را نزد من آورید، تا او را مشاور و نماینده مخصوص خود سازم» و از علم و دانش و مدیریت او برای حل مشکلاتم کمک گیرم (وَقَالَ الْمَلِكُ اِتُّونِي بِهِ اَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي).

نماینده ویژه «ملک» وارد زندان شد و به دیدار یوسف شتافت و اظهار داشت که او علاقه شدیدی به تو پیدا کرده است برخیز تا نزد او برویم.

یوسف به نزد ملک آمد و با او به گفتگو نشست «هنگامی که ملک با وی گفتگو کرد (و سخنان پرمغز و پرمایه یوسف را که از علم و هوش و درایت فوق العاده ای حکایت می کرد شنید، بیش از پیش شیفته و دلباخته او شد و) گفت:

تو امروز نزد ما دارای منزلت عالی و اختیارات وسیع هستی و مورد اعتماد و وثوق ما خواهی بود» (فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ اٰمِيْنٌ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - تو باید امروز در این کشور، مصدر کارهای مهم باشی و بر اصلاح امور همت کنی، یوسف پیشنهاد کرد، خزانه دار کشور مصر باشد و «گفت: مرا در رأس خزانه داری این سرزمین قرار ده چرا که من هم حافظ و نگهدار خوبی هستم

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۹]

و هم به اسرار این کار واقفم» (قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ).

یوسف می دانست یک ریشه مهم نابسامانیهای آن جامعه مملو از ظلم و ستم در مسائل اقتصادیش نهفته است، اکنون که آنها به حکم اجبار به سراغ او آمده اند، چه بهتر که نبض اقتصاد کشور مصر، مخصوصاً مسائل کشاورزی را در دست گیرد و به یاری مستضعفان بشتابد، از تبعیضها تا آنجا که قدرت دارد بکاهد، حق مظلومان را از ظالمان بگیرد، و به وضع بی سر و سامان آن کشور پهناور سامان بخشد.

ضمناً تعبیر «إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» دلیل بر اهمیت «مدیریت» در کنار «امانت» است و نشان می دهد که پاکی و امانت به تنهایی برای پذیرش یک پست حساس اجتماعی کافی نیست بلکه علاوه بر آن آگاهی و تخصص و مدیریت نیز لازم است.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - به هر حال حال، خداوند در اینجا می گوید: «و این چنین ما یوسف را بر سرزمین مصر، مسلط ساختیم که هرگونه می خواست در آن تصرف می کرد» (وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ).

آری «ما رحمت خویش و نعمتهای مادی و معنوی را به هر کس بخواهیم و شایسته بدانیم می بخشیم» (نُصِّيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ).

«و ما هرگز پاداش نیکوکاران را ضایع نخواهیم کرد» (وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ).

و اگر هم به طول انجامد سرانجام آنچه را شایسته آن بوده اند به آنها خواهیم داد که در پیشگاه ما هیچ کار نیکی به دست فراموشی سپرده نمی شود.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - ولی مهم این است که تنها به پاداش دنیا قناعت نخواهیم کرد «و پاداشی که در آخرت به آنها خواهد رسید بهتر و شایسته تر است برای کسانی که ایمان آوردند و تقوا پیشه کردند» (وَ لَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - پیشنهاد تازه یوسف به برادران: سرانجام همان گونه که پیش بینی می شد، هفت سال پی درپی وضع کشاورزی مصر بر اثر بارانهای پربرکت و فراوانی آب نیل کاملاً رضایت بخش بود، و یوسف دستور داد مردم مقدار مورد نیاز خود را

از محصول بردارند و بقیه را به حکومت بفروشند و به این ترتیب، انبارها و مخازن از آذوقه پر شد.

این هفت سال پربرکت و وفور نعمت گذشت، و قحطی و خشکسالی چهره عبوس خود را نشان داد، و آنچنان آسمان بر زمین بخیل شد که زرع و نخیل لب تر نکردند، و مردم از نظر آذوقه در مضیقه افتادند و یوسف نیز تحت برنامه و نظم خاصی که توأم با آینده نگری بود غله به آنها می فروخت و نیازشان را به صورت عادلانه ای تأمین می کرد.

این خشکسالی منحصر به سرزمین مصر نبود، به کشورهای اطراف نیز سرایت کرد، و مردم «فلسطین» و سرزمین «کنعان» را که در شمال شرقی مصر قرار داشتند فرا گرفت، و «خاندان یعقوب» که در این سرزمین زندگی می کردند نیز به مشکل کمبود آذوقه گرفتار شدند، و به همین دلیل یعقوب تصمیم گرفت، فرزندان خود را به استثنای «بنیامین» که به جای یوسف نزد پدر ماند راهی مصر کند.

آنها با کاروانی که به مصر می رفت به سوی این سرزمین حرکت کردند و به گفته بعضی پس از ۱۸ روز راهپیمایی وارد مصر شدند.

طبق تواریخ، افراد خارجی به هنگام ورود به مصر باید خود را معرفی می کردند تا مأمورین به اطلاع یوسف برسانند، هنگامی که مأمورین گزارش کاروان فلسطین را دادند، یوسف در میان درخواست کنندگان غلات نام برادران خود را دید، و آنها را شناخت و دستور داد، بدون آن که کسی بفهمد آنان برادر وی هستند احضار شوند و آن چنانکه قرآن می گوید: «و برادران یوسف آمدند و بر او وارد شدند او آنها را شناخت، ولی آنها وی را نشناختند» (وَ جَاءَ إِخْوَهُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ).

آنها حق داشتند یوسف را شناسند، زیرا از یک سو سی تا چهل سال از روزی که او را در چاه انداخته بودند تا روزی که به مصر آمدند گذشته بود، و از سویی دیگر، آنها هرگز چنین احتمالی را نمی دادند که برادرشان عزیز مصر شده باشد. اصلاً احتمال حیات یوسف پس از آن ماجرا در نظر آنها بسیار بعید بود.

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۱]

ص: ۳۰۷۰

به هر حال آنها غله مورد نیاز خود را خریداری کردند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - یوسف برادران را مورد لطف و محبت فراوان قرار داد، و در گفتگو را با آنها باز کرد، برادران گفتند: ما، ده برادر از فرزندان یعقوب هستیم، و او نیز فرزند زاده ابراهیم خلیل پیامبر بزرگ خداست، اگر پدر ما را می شناختی احترام بیشتری می کردی، ما پدر پیری داریم که از پیامبران الهی است، ولی اندوه عمیقی سراسر وجود او را در بر گرفته! یوسف فوراً پرسید: این همه اندوه چرا؟

گفتند: او پسری داشت، که بسیار مورد علاقه اش بود و از نظر سن از ما کوچکتر بود، روزی همراه ما برای شکار و تفریح به صحرا آمد، و ما از او غافل ماندیم و گرگ او را درید! و از آن روز تاکنون، پدر برای او گریان و غمگین است.

بعضی از مفسران چنین نقل کرده اند که عادت یوسف این بود که به هر کس یک بار شتر غله بیشتر نمی فروخت، و چون برادران یوسف، ده نفر بودند، ده بار غله به آنها داد، آنها گفتند: ما پدر پیری داریم که به خاطر شدت اندوه نمی تواند مسافرت کند و برادر کوچکی که برای خدمت و انس، نزد او مانده است، سهمیه ای هم برای آن دو به ما مرحمت کن.

یوسف دستور داد و بار دیگر بر آن افزودند، سپس رو کرد به آنها و گفت: در سفر آینده برادر کوچک را به عنوان نشانه همراه خود بیاورید.

در اینجا قرآن می گوید: «و هنگامی که (یوسف) بارهای آنها را آماده ساخت به آنها گفت: آن برادری را که از پدر دارید نزد من بیاورید» (وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالَ أَتُونِي بِأَخٍ لَّكُمْ مِّنْ أَبِيكُمْ).

سپس اضافه کرد: «آیا نمی بینید، حق پیمان را ادا می کنم، و من بهترین میزبانها هستم»؟ (أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۰

(آیه ۶۰) - و به دنبال این تشویق و اظهار محبت، آنها را با این سخن تهدید کرد که «اگر آن برادر را نزد من نیاورید، نه کیل و غله ای نزد من خواهید داشت، و نه اصلاً به من نزدیک شوید» (فَإِنْ لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ).

[شماره صفحه واقعی: ۴۳۲]

یوسف می خواست به هر ترتیبی شده «بنیامین» را نزد خود آورد، گاهی از طریق اظهار محبت و گاهی از طریق تهدید وارد می شد، ضمناً از این تعبیرات روشن می شود که خرید و فروش غلات در مصر از طریق وزن نبود بلکه به وسیله پیمانانه بود و نیز روشن می شود که یوسف به تمام معنی میهمان نواز بود.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - برادران در پاسخ او «گفتند: ما با پدرش گفتگو می کنیم (و سعی خواهیم کرد موافقت او را جلب کنیم) و ما این کار را خواهیم کرد» (قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ).

آنها یقین داشتند، می توانند از این نظر در پدر نفوذ کنند و موافقتش را جلب نمایند و باید چنین باشد، جایی که آنها توانستند یوسف را با اصرار و الحاح از دست پدر در آورند چگونه نمی توانند بنیامین را از او جدا سازند؟

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۲

اشاره

(آیه ۶۲) - در اینجا یوسف برای این که عواطف آنها را به سوی خود بیشتر جلب کند و اطمینان کافی به آنها بدهد، «به کارگزارانش گفت: وجوهی را که آنها (برادران) در برابر غله پرداخته اند (دور از چشم آنها) دربارهایشان بگذارید، تا به هنگامی که به خانواده خود بازگشتند (و بارها را گشودند) آن را بشناسند تا شاید بار دیگر به مصر بازگردند» (وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ).

چرا یوسف خود را به برادران معرفی نکرد؟

نخستین سؤالی که در ارتباط با آیات فوق پیش می آید این است که چگونه یوسف خود را به برادران معرفی نکرد، تا زودتر او را بشناسد و به سوی پدر بازگردند، و او را از غم و اندوه جانکاه فراق یوسف درآورند؟

بسیاری از مفسران به پاسخ این سؤال پرداخته اند و جوابهایی ذکر کرده اند که به نظر می رسد بهترین آنها این است که یوسف چنین اجازه ای را از طرف پروردگار نداشت، زیرا ماجرای فراق یوسف گذشته از جهات دیگر صحنه آزمایش و میدان امتحانی بود برای یعقوب و می بایست دوران این آزمایش به فرمان پروردگار به آخر برسد، و قبل از آن یوسف مجاز نبود خبر دهد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۳۳]

به علاوه اگر یوسف بلافاصله خود را به برادران معرفی می کرد، ممکن بود عکس العملهای نامطلوبی داشته باشد از جمله این که آنها چنان گرفتار وحشت شوند که دیگر به سوی او بازنگردند، به خاطر این که احتمال می دادند یوسف انتقام گذشته را از آنها بگیرد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - سر انجام موافقت پدر جلب شد! برادران یوسف با دست پر و خوشحالی فراوان به کنعان بازگشتند، ولی در فکر آینده بودند که اگر پدر با فرستادن برادر کوچک (بنیامین) موافقت نکند، عزیز مصر آنها را نخواهد پذیرفت و سهمیه ای به آنها نخواهد داد.

لذا قرآن می گوید: «هنگامی که آنها به سوی پدر بازگشتند گفتند: پدر! دستور داده شده است که در آینده (سهمیه ای به ما ندهند و) کیل و پیمانۀ ای برای ما نکنند» (فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ).

«اکنون که چنین است برادرمان را با ما بفرست تا بتوانیم کیل و پیمانۀ ای دریافت داریم» (فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نُّكَتِلُ).

«و مطمئن باش که او را حفظ خواهیم کرد» (وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - پدر که هرگز خاطره یوسف را فراموش نمی کرد از شنیدن این سخن ناراحت و نگران شد، رو به آنها کرده گفت: آیا من نسبت به این (برادر) به شما اطمینان کنم همان گونه که نسبت به برادرش (یوسف) در گذشته به شما اطمینان کردم» (قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا آمَنُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِن قَبْلُ).

سپس اضافه کرد: «در هر حال خداوند بهترین حافظ و ارحم الراحمین است» (فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - سپس برادرها «هنگامی که متاع خود را گشودند دیدند سرمایه آنها، به آنها بازگردانده شده!» و تمام آنچه را به عنوان بهای غله، به عزیز مصر پرداخته بودند، در درون بارهاست! (وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَ جَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ).

آنها که این موضوع را سندی قاطع بر گرفتار خود می یافتند، نزد پدر آمدند

«گفتند: پدر جان! ما دیگر بیش از این چه می خواهیم؟ این سرمایه ماست که به ما باز پس گردانده شده است» (قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتِنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا).

پدر جان! دیگر جای درنگ نیست، برادرمان را با ما بفرست «ما برای خانواده خود مواد غذایی خواهیم آورد» (وَنَمِيرُ أَهْلَنَا).
«و در حفظ برادر خواهیم کوشید» (وَنَحْفَظُ أَخَانَا).

«و یک بار شتر هم (به خاطر او) خواهیم افزود» (وَنَزِدَادُ كَيْلٍ بَعِيرٍ).

«و این کار (برای عزیز مصر، این مرد بزرگوار و سخاوتمندی که ما دیدیم) کار ساده و آسانی است» (ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - ولی یعقوب با تمام این احوال، راضی به فرستادن فرزندش بنیامین با آنها نبود، و از طرفی اصرار آنها که با منطق روشنی همراه بود، او را وادار می کرد که در برابر این پیشنهاد تسلیم شود، سر انجام راه چاره را در این دید که نسبت به فرستادن فرزند، موافقت مشروط کند، لذا به آنها چنین «گفت: من هرگز او را با شما نخواهم فرستاد تا پیمان مؤکد الهی بدهید که او را حتما نزد من خواهید آورد مگر این که (بر اثر مرگ و یا عوامل دیگر) قدرت از شما سلب شود» (قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتِنَنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ).

منظور از «مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ» (وثیقه الهی) همان عهد و پیمان و سوگندی بوده که با نام خداوند همراه است.

به هر حال برادران یوسف پیشنهاد پدر را پذیرفتند، «و هنگامی که عهد و پیمان خود را در اختیار پدر گذاشتند (یعقوب) گفت: خداوند شاهد و ناظر و حافظ آن است که ما می گوئیم» (فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - سر انجام برادران یوسف پس از جلب موافقت پدر، برادر کوچک را با خود همراه کردند و برای دومین بار آماده حرکت به سوی مصر شدند، در اینجا پدر، نصیحت و سفارشی به آنها کرد «و گفت: فرزندانم! شما از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای مختلف وارد شوید» (وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ). تا مورد حسد و سعایت حسودان قرار نگیرد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۳۵]

و اضافه کرد «من با این دستور نمی توانم حادثه ای را که از سوی خدا حتمی است از شما برطرف سازم» (وَ مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ).

و در پایان گفت: «حکم و فرمان از آن خداست» (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ).

«بر او توکل کرده ام» (عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ).

و «همه متوکلان باید بر او توکل کنند» و از او استمداد بجویند و کار خود را به او واگذارند (وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - برادران حرکت کردند و پس از پیمودن راه طولانی میان کنعان و مصر، وارد سرزمین مصر شدند «و هنگامی که طبق آنچه پدر به آنها امر کرده بود (از راههای مختلف) وارد مصر شدند این کار هیچ حادثه الهی را نمی توانست از آنها دور سازد» (وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ).

بلکه تنها فایده اش این بود «که حاجتی در دل یعقوب بود که از این طریق انجام می شد» (إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا).

اشاره به این که تنها اثرش تسکین خاطر پدر و آرامش قلب او بود، چرا که او از همه فرزندان خود دور بود، و شب و روز در فکر آنها و یوسف بود، و از گزند حوادث و حسد حسودان و بدخواهان بر آنها می ترسید، و همین اندازه که اطمینان داشت آنها دستوراتش را به کار می بندند دلخوش بود.

سپس قرآن یعقوب را با این جمله مدح و توصیف می کند که: «او از طریق تعلیمی که ما به او دادیم، علم و آگاهی داشت، در حالی که اکثر مردم نمی دانند» (وَ إِنَّهُ لَدُوٌّ عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - طرحی برای نگهداری برادر: سرانجام برادران بر یوسف وارد شدند، و به او اعلام داشتند که دستور تو را به کار بستیم و با این که پدر در آغاز موافق فرستادن برادر کوچک، با ما نبود با اصرار او را راضی ساختیم، تا بدانی ما به گفته و عهد خود وفاداریم.

یوسف، آنها را با احترام و اکرام تمام پذیرفت، و به میهمانی خویش دعوت کرد، دستور داد هر دو نفر در کنار سفره یا طبق غذا قرار گیرند، آنها چنین

کردند، در این هنگام «بنیامین» که تنها مانده بود گریه را سر داد و گفت: اگر برادرم یوسف زنده بود، مرا با خود بر سر یک سفره می نشاند، چرا که از یک پدر و مادر بودیم.

یوسف رو به آنها کرد و گفت: مثل این که برادر کوچکتان تنها مانده است؟

من برای رفع تنهائیش او را با خودم بر سر یک سفره می نشانم! سپس دستور داد برای هر دو نفر یک اتاق خواب مهیا کردند، باز «بنیامین» تنها ماند، یوسف گفت: او را نزد من بفرستید، در این هنگام یوسف برادرش را نزد خود جای داد، اما دید او بسیار ناراحت و نگران است و دائما به یاد برادر از دسته رفته اش یوسف می باشد، در اینجا پیمانانه صبر یوسف لبریز شد و پرده از روی حقیقت برداشت، چنانکه قرآن می گوید: «هنگامی که وارد بر یوسف شدند او برادرش را نزد خود جای داد و گفت: من همان برادرت یوسفم، غم مخور و اندوه به خویش راه مده و از کارهایی که اینها می کنند نگران مباش!» (وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

منظور از کارهای برادران که «بنیامین» را ناراحت می کرده است، بی مهری هایی است که نسبت به او و یوسف داشتند، و نقشه هایی که برای طرد آنها از خانواده کشیدند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - در این هنگام طبق بعضی از روایات، یوسف به برادرش بنیامین گفت: آیا دوست داری نزد من بمانی؟ او گفت آری ولی برادرانم هرگز راضی نخواهند شد. یوسف گفت: غصه مخور من نقشه ای می کشم که آنها ناچار شوند تو را نزد من بگذارند، «سپس هنگامی که بارهای غلات را برای برادران آماده ساخت پیمانانه گران قیمت مخصوص را، درون بار برادرش بنیامین گذاشت چون برای هر کدام باری از غله می داد (فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أُخِيهِ).

البته این کار در خفا انجام گرفت، و شاید تنها یک نفر از مأموران، بیشتر از آن آگاه نشد، در این هنگام مأموران کیل مواد غذایی مشاهده کردند که اثری از پیمانانه مخصوص و گران قیمت نیست، در حالی که قبلا در دست آنها بود: لذا همین که

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۷]

ص: ۳۰۷۶

قافله آماده حرکت شد، «ندا دهنده ای فریاد زد: ای اهل قافله! شما سارق هستید!» (تُمْ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَتْهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ).

برادران یوسف که این جمله را شنیدند، سخت تکان خوردند و وحشت کردند، چرا که هرگز چنین احتمالی به ذهنشان راه نمی یافت که بعد از این همه احترام و اکرام، متهم به سرقت شوند!

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - لذا «رو به آنها کردند و گفتند: مگر چه چیز گم کرده اید؟» (قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - «گفتند: ما پیمانۀ سلطان را گم کرده ایم» و نسبت به شما ظنین هستیم (قَالُوا نَفَقِدُ صُوعَ الْمَلِكِ).

و از آنجا که پیمانۀ، گران قیمت و مورد علاقه ملک بوده است، «هر کس آن را بیابد و بیاورد، یک بار شتر به او جایزه خواهیم داد» (وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ).

سپس گوینده این سخن برای تأکید بیشتر گفت: «و من شخصا این جایزه را تضمین می کنم» (وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - برادران که سخت از شنیدن این سخن نگران و دستپاچه شدند، و نمی دانستند جریان چیست؟ رو به آنها کرده «گفتند: به خدا سوگند شما می دانید ما نیامده ایم در اینجا فساد کنیم و ما هیچ گاه سارق نبوده ایم» (قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - در این هنگام مأموران رو به آنها کرده «گفتند: اگر شما دروغ بگویید جزایش چیست؟» (قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - و آنها در پاسخ «گفتند: جزایش این است که هر کس پیمانۀ ملک، در بار او پیدا شود خودش را، توقیف کنید و به جای آن بردارید» (قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ).

«آری ما این چنین ستمکاران را کیفر می دهیم» (كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - در این هنگام یوسف دستور داد که بارهای آنها را بگشایند و یک یک بازرسی کنند، منتها برای این که طرح و نقشه اصلی یوسف معلوم نشود،

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۸]

ص: ۳۰۷۷

«نخست بارهای دیگران را قبل از بار برادرش (بنیامین) بازرسی کرد و سپس پیمانۀ مخصوص را از بار برادرش بیرون آورد»
(فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ).

همین که پیمانۀ در بار بنیامین پیدا شد، دهان برادران از تعجب باز ماند، گویی کوهی از غم و اندوه بر آنان فرود آمد. از یک سو برادر آنها ظاهراً مرتکب چنین سرقتی شده و مایه سرشکستگی آنهاست، و از سوی دیگر موقعیت آنها را نزد عزیز مصر به خطر می اندازد، و از همه اینها گذشته پاسخ پدر را چه بگویند؟

چگونه او باور می کند که برادران تقصیری در این زمینه نداشته اند؟

سپس قرآن چنین اضافه می کند که: «ما این گونه برای یوسف، طرح ریختیم» (كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ). تا برادر خود را به گونه ای که برادران دیگر نتوانند مقاومت کنند نزد خود نگاه دارد.

مسئله مهم اینجاست که اگر یوسف می خواست طبق قوانین مصر با برادرش بنیامین رفتار کند می بایست او را مضروب سازد و به زندان بیفکند. لذا قبلاً از برادران اعتراف گرفت که اگر شما دست به سرقت زده باشید، کیفرش نزد شما چیست؟ آنها هم طبق سنتی که داشتند پاسخ دادند که در محیط ما شخص سارق را در برابر سرقتی که کرده بر می دارند، و یوسف طبق همین برنامه با آنها رفتار کرد، چرا که یکی از طرق کیفر مجرم آن است که او را طبق قانون و سنت خودش کیفر دهند.

به همین جهت قرآن می گوید: «یوسف نمی توانست برادرش را طبق آیین ملک مصر بر دارد» و نزد خود نگهدارد (ما كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ).

سپس به عنوان یک استثناء می فرماید: «مگر این که خداوند بخواهد: (إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ).

اشاره به این که: این کاری که یوسف انجام داد و با برادران همانند سنت خودش رفتار کرد طبق فرمان الهی بود، و نقشه ای بود برای حفظ برادر، و تکمیل آزمایش پدرش یعقوب، و آزمایش برادران دیگر!

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۹]

ص: ۳۰۷۸

و در پایان اضافه می کند: «ما درجات هر کس را بخواهیم بالا می بریم» (نَزَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ). درجات کسانی که شایسته باشند و همچون یوسف از بوته امتحانات، سالم به در آیند.

«و در هر حال برتر از هر صاحب علمی عالمی است» یعنی خدا، (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ).

و هم او بود که طرح این نقشه را به یوسف الهام کرده بود.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - برادران سر انجام باور کردند که برادرشان «بنیامین» دست به سرقت زشت و شومی زده است، و سابقه آنها را نزد عزیز مصر بکلی خراب کرده است و لذا برای این که خود را تبرئه کنند «گفتند: اگر او [بنیامین] دزدی کند (چیز عجیبی نیست، چرا که) برادرش (یوسف) نیز قبلاً مرتکب دزدی شده است» که هر دو از یک پدر و مادرند و حساب آنها از ما که از مادر دیگری هستیم جدا است! (قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ).

یوسف از شنیدن این سخن سخت ناراحت شد و «آن را در دل مکتوم داشت، و برای آنها آشکار ن ساخت» (فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ).

چرا که او می دانست آنها با این سخن، مرتکب تهمت بزرگی شده اند، ولی با پاسخ آنها نپرداخت، همین اندازه سر بسته به آنها «گفت: «شما (از دیدگاه من)، از نظر منزلت بدترین مردمید» (قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا).

سپس افزود: «و خداوند از آنچه توصیف می کنید، آگاهتر است» (وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ). ط

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۸

(آیه ۷۸) - هنگامی که برادران دیدند برادر کوچکشان بنیامین طبق قانونی که خودشان آن را پذیرفته اند می بایست نزد عزیز مصر بماند و از سوی دیگر با پدر پیمان بسته اند که حد اکثر کوشش خود را در حفظ و بازگرداندن بنیامین به خرج دهند، رو به سوی یوسف که هنوز برای آنها ناشناخته بود کردند و «گفتند: ای عزیز مصر! و ای زمامدار بزرگوار، او پدری دارد پیر و سالخورده (که قدرت بر تحمل فراق او را ندارد ما طبق اصرار تو او را از پدر جدا کردیم و او از ما پیمان مؤکد گرفته

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۰]

که به هر قیمتی هست، او را بازگردانیم، بیا بزرگواری کن) و یکی از ما را به جای او بگیر» (قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ).

«چرا که ما تو را از نیکوکاران می بینیم» (إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ). و این اولین بار نیست که نسبت به ما محبت فرمودی بیا و محبت خود را با این کار تکمیل فرما.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۷۹

(آیه ۷۹) - یوسف این پیشنهاد را شدیداً نفی کرد و «گفت: پناه بر خدا (چگونه ممکن است) ما کسی را جز آن کس که متاع خود را نزد او یافته ایم بگیریم» هرگز شنیده اید آدم با انصافی، بی گناهی را به جرم دیگری مجازات کند؟ (قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ).

«اگر چنین کنیم مسلماً ظالم خواهیم بود» (إِنَّا إِذَا لَطَّالِمُونَ).

قابل توجه این که یوسف در این گفتار خود هیچ گونه نسبت سرقت به برادر نمی دهد بلکه از او تعبیر می کند به کسی که متاع خود را نزد او یافته ایم، و این دلیل بر آن است که او دقیقاً توجه داشت که در زندگی هرگز خلاف نگویید.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۰

(آیه ۸۰) - برادران سرافکنده به سوی پدر بازگشتند: برادران آخرین تلاش و کوشش خود را برای نجات بنیامین کردند، ولی تمام راهها را به روی خود بسته دیدند.

لذا مایوس شدند و تصمیم به مراجعت به کنعان و گفتن ماجرا برای پدر را گرفتند، قرآن می گوید: «هنگامی که آنها (از عزیز مصر یا از نجات برادر) مایوس شدند به گوشه ای آمدند و خود را از دگران جدا ساختند و به نجوا و سخنان در گوشه پرداختند» (فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا).

به هر حال، «برادر بزرگتر (در آن جلسه خصوصی به آنها) گفت: مگر نمی دانید که پدرتان از شما پیمان الهی گرفته است» که بنیامین را به هر قیمتی که ممکن است بازگردانید (قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ).

و شما همان کسانی هستید که: «پیش از این نیز در باره یوسف، کوتاهی

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۱]

کردید» و سابقه خود را نزد پدر بد نمودید (وَ مِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ).

«حال که چنین است، من از جای خود- یا از سرزمین مصر- حرکت نمی کنم (و به اصطلاح در اینجا متحصن می شوم) مگر این که پدرم به من اجازه دهد، و یا خداوند فرمانی در باره من صادر کند که او بهترین حاکمان است» (فَلَنْ أُبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ).

منظور از این فرمان، یا فرمان مرگ است و یا راه چاره ای است که خداوند پیش بیاورد و یا عذر موجهی که نزد پدر بطور قطع پذیرفته باشد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۱

(آیه ۸۱)- سپس برادر بزرگتر به سایر برادران دستور داد که «شما به سوی پدر بازگردید و بگویید: پدر! فرزندات دست به دزدی زد!» (ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ).

«و این شهادتی را که ما می دهیم به همان مقداری است که ما آگاه شدیم» (وَ مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا).

همین اندازه ما دیدیم پیمانہ ملک را از بار برادرمان خارج ساختند، که نشان می داد او مرتکب سرقت شده است، و اما باطن امر با خداست.

«و ما از غیب خبر نداشتیم» (وَ مَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۲

(آیه ۸۲)- سپس برای اینکه هرگونه سوء ظن را از پدر دور سازند و او را مطمئن کنند که جریان امر همین بوده، نه کم و نه زیاد، گفتند: «برای تحقیق بیشتر از شهری که ما در آن بودیم سؤال کن» (وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا).

«و همچنین از قافله ای که با آن قافله به سوی تو آمدیم» و طبعاً افرادی از سرزمین کنعان و از کسانی که تو بشناسی در آن وجود دارد، می توانی حقیقت حال را بپرس (وَ الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا).

و به هر حال «مطمئن باش که ما در گفتار خود صادقیم و جز حقیقت چیزی نمی گوئیم» (وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ).

از مجموع این سخن استفاده می شود که مسأله سرقت بنیامین در مصر پیچیده بوده که کاروانی از کنعان به آن سرزمین آمده و از میان آنها یک نفر قصد

داشته است پیمانۀ ملک را با خود ببرد که مأموران ملک به موقع رسیده اند و پیمانۀ را گرفته و شخص او را بازداشت کرده اند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - برادران از مصر حرکت کردند در حالی که برادر بزرگتر و کوچکتر را در آنجا گذاردند، و با حال پریشان و نزار به کنعان بازگشتند و به خدمت پدر شتافتند، پدر که آثار غم و اندوه را در بازگشت از این سفر - به عکس سفر سابق - بر چهره های آنها مشاهده کرد فهمید آنها حامل خبر ناگواری هستند، بخصوص این که اثری از «بن یامین» و برادر بزرگتر در میان آنها نبود، و هنگامی که برادران جریان حادثه را بی کم و کاست، شرح دادند یعقوب برآشفته، رو به سوی آنها کرده گفت:

هوسهای نفسانی شما، مسأله را در نظرتان چنین منعکس ساخته و تزئین داده است! (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً).

سپس یعقوب به خویشتن بازگشت و گفت: من زمام صبر را از دست نمی دهم و «شکیبایی نیکو خالی از کفران می کنم» (فَصَبِرْ جَمِیلاً).

«امیدوارم خداوند همه آنها (یوسف و بن یامین و فرزند بزرگم) را به من بازگرداند» (عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِنِي بِهِمْ جَمِیعاً).

«چرا که او دانا و حکیم است» (إِنَّهُ هُوَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ).

از درون دل همه آگاه است و از همه حوادثی که گذشته و می گذرد با خبر به علاوه او حکیم است و هیچ کاری را بدون حساب نمی کند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - در این حال غم و اندوهی سراسر وجود یعقوب را فرا گرفت و جای خالی بن یامین همان فرزنددی که مایه تسلی خاطر او بود، وی را به یاد یوسف عزیزش افکند، به یاد دورانی که این فرزند برومند با ایمان باهوش زیبا در آغوشش بود و استشمام بوی او هر لحظه زندگی و حیات تازه ای به پدر می بخشید، اما امروز نه تنها اثری از او نیست بلکه جانشین او بن یامین نیز به سرنوشت دردناک و مبهمی همانند او گرفتار شده است، «در این هنگام روی از فرزندان برتافت و گفت: وا اسفا بر یوسف!» (وَ تَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوْسُفَ).

این حزن و اندوه مضاعف، سیلاب اشک را، بی اختیار از چشم یعقوب

جاری می ساخت تا آن حد که «چشمان او از این اندوه سفید و نابینا شد» (وَ اَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ).

و اما با این حال سعی می کرد، خود را کنترل کند و خشم را فرو بنشانند و سخنی برخلاف رضای حق نگوید «او مرد با حوصله و بر خشم خویش مسلط بود» (فَهُوَ كَبِيمٌ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - برادران که از مجموع این جریانها، سخت ناراحت شده بودند، از یک سو وجدانشان به خاطر داستان یوسف معذب بود، و از سوی دیگر به خاطر بن یامین خود را در آستانه امتحان جدیدی می دیدند، و از سوی سوم نگرانی مضاعف پدر بر آنها، سخت و سنگین بود، با ناراحتی و بی حوصلگی، به پدر «گفتند: به خدا سوگند تو آنقدر یاد یوسف می کنی تا در آستانه مرگ قرار گیری یا هلاک گردی» (قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُنَا نَذْكُرُ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۶

(آیه ۸۶) - اما پیر کنعان آن پیامبر روشن ضمیر در پاسخ آنها «گفت: (من شکایتم را به شما نیاوردم که چنین می گوئید) من غم و اندوهم را نزد خدا می برم و به او شکایت می آورم» (إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ) «و از خدایم (لطف ها و کرامت ها و) چیزهایی سراغ دارم که شما نمی دانید» (أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۷

(آیه ۸۷) - بکشید و مایوس نشوید که یأس نشانه کفر است» قحطی در مصر و اطرافش از جمله کنعان بیداد می کرد، دگر بار یعقوب فرزندان را دستور به حرکت کردن به سوی مصر و تأمین مواد غذایی می دهد، ولی این بار در سرلوحه خواسته هایش جستجو از یوسف و برادرش بن یامین را قرار می دهد و می گوید:

«فرزندانم بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید» (يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يَوْسُفَ وَ أَخِيهِ).

و از آنجا که فرزندان تقریباً اطمینان داشتند که یوسفی در کار نمانده، و از این توصیه و تأکید پدر تعجب می کردند، یعقوب به آنها گوشزد می کند: «از رحمت

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۴]

الهی هیچ گاه مایوس نشوید» که قدرت او مافوق همه مشکلات و سختیهاست (و لَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ).

«چرا که جز کافران بی ایمان (که از قدرت خدا بی خبرند) از رحمتش مایوس نمی شوند» (إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۸

(آیه ۸۸) - به هر حال فرزندان یعقوب بارها را بستند و روانه مصر شدند و این سومین مرتبه است که آنها به این سرزمین پرحادثه وارد می شوند.

در این سفر بر خلاف سفرهای گذشته یک نوع احساس شرمندگی روح آنها را آزار می دهد، چرا که سابقه آنها در مصر و نزد عزیز، سخت آسیب دیده، و شاید بعضی آنها را به عنوان «گروه سارقان کنعان» بشناسند، تنها چیزی که در میان انبوه این مشکلات و ناراحتیهای جانفرسا مایه تسلی خاطر آنهاست، همان جمله اخیر پدر است که می فرمود: از رحمت خدا مایوس نباشید که هر مشکلی برای او سهل و آسان است.

«پس هنگامی که آنها وارد بر یوسف شدند، (با نهایت ناراحتی رو به سوی او کردند و) گفتند: ای عزیز! ما و خاندان ما را قحطی و ناراحتی و بلا فرا گرفته است» (فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ).

«و تنها متاع کم و بی ارزشی همراه آورده ایم» (وَجِئْنَا بِبِضَاعِهِ مُزْجَاهٍ).

اما با این حال به کرم و بزرگواری تو تکیه کرده ایم «و انتظار داریم که پیمانمان را بطور کامل وفا کنی» (فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ).

و در این کار «بر ما منت گذار و تصدق کن» (وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا).

و پاداش خود را از ما مگیر، بلکه از خدایت بگیر «چرا که خداوند کریمان و متصدقان را پاداش خیر می دهد» (إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ).

جالب این که برادران یوسف، با این که پدر تأکید داشت در باره یوسف و برادرش به جستجو برخیزید به این گفتار چندان توجه نکردند، و نخست از عزیز مصر تقاضای مواد غذایی نمودند، شاید چندان امیدی به پیدا شدن یوسف نداشتند، و یا فکر کردند تقاضای آزاد ساختن برادر را تحت الشعاع نمایند تا تأثیر

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۵]

بیشتری در عزیز مصر داشته باشد.

در روایات می خوانیم که برادران حامل نامه ای از طرف پدر برای عزیز مصر بودند که در آن نامه، یعقوب، ضمن تمجید از عدالت و دادگری و محبت‌های عزیز مصر، نسبت به خاندانش، و سپس معرفی خویش و خاندان نبوتش، ناراحتی‌های خود را به خاطر از دست دادن فرزندش یوسف و فرزند دیگرش بن یامین و گرفتاری‌های ناشی از خشکسالی را برای عزیز مصر شرح داده بود.

و در پایان نامه از او خواسته بود که بن یامین را آزاد کند. چرا که هرگز سرقت و مانند آن در خاندان ما نبوده و نخواهد بود.

هنگامی که برادرها نامه پدر را به دست عزیز می دهند، نامه را گرفته و می بوسد و بر چشمان خویش می گذارد، و گریه می کند، آنچنان که قطرات اشک بر پیراهنش می ریزد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - در این هنگام که دوران آزمایش به سر رسیده بود و یوسف نیز سخت، بی تاب و ناراحت به نظر می رسید، برای معرفی خویش از اینجا سخن را آغاز نمود، رو به سوی برادران کرد «گفت: هیچ می دانید شما در آن هنگام که جاهل و نادان بودید به یوسف و برادرش چه کردید» (قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ).

عزیز مصر، گفتارش را با تبسمی پایان داد، این تبسم سبب شد دندانهای زیبای یوسف در برابر برادران کاملاً آشکار شود، خوب که دقت کردند دیدند عجب شباهتی با دندانهای برادرشان یوسف دارد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۰

(آیه ۹۰) - مجموع این جهات، دست به دست هم داد، از یک سو می بینند عزیز مصر، از یوسف و بلاهایی که برادران بر سر او آوردند و هیچ کس جز آنها و یوسف از آن خبر نداشت سخن می گوید.

از سوی دیگر نامه یعقوب، آنچنان او را هیجان زده می کند که گویی نزدیکترین رابطه را با او دارد.

و از سوی سوم، هر چه در قیافه و چهره او بیشتر دقت می کنند شباهت او را

[شماره صفحه واقعی: ۴۴۶]

با برادرشان یوسف بیشتر می بینند، اما در عین حال نمی توانند باور کنند که یوسف بر مسند عزیز مصر تکیه زده است، او کجا و اینجا کجا؟! لذا با لحنی آمیخته با تردید «گفتند: آیا تو خود یوسف هستی؟» (قَالُوا أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ).
لحظه ها با سرعت می گذشت، ولی یوسف نگذارد این زمان، زیاد طولانی شود به ناگاه پرده از چهره حقیقت برداشت، «گفت: آری منم یوسف! و این برادرم بن یامین است!» (قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي).

ولی برای این که شکر نعمت خدا را که این همه موهبت به او ارزانی داشته به جا آورده باشد و ضمناً درس بزرگی به برداران بدهد اضافه کرد: «خداوند بر ما منت گذارده هر کس تقوا پیشه کند و شکیبایی داشته باشد (خداوند پاداش او را خواهد داد) چرا که خدا اجر نیکوکاران را ضایع نمی کند» (قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۱

(آیه ۹۱) - در این لحظات حساس برادران که خود را سخت شرمنده می بینند نمی توانند درست به صورت یوسف نگاه کنند، آنها در انتظار این هستند که ببینند آیا گناه بزرگشان قابل اغماض و بخشش است یا نه، لذا رو به سوی برادر کرده «گفتند: به خدا سوگند خداوند تو را بر ما مقدم داشته است» و از نظر علم و حلم و عقل و حکومت، فضیلت بخشیده (قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا).

«هر چند ما خطاکار و گنه کار بودیم» (وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۲

(آیه ۹۲) - اما یوسف که حاضر نبود این حال شرمندگی برادران مخصوصاً به هنگام پیروزش ادامه یابد، بلافاصله با این جمله به آنها امنیت و آرامش خاطر داد و «گفت: امروز هیچ گونه سرزنش و توبیخی بر شما نخواهد بود» (قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْنَا الْيَوْمَ).

فکران آسوده، و وجدانتان راحت باشد، و غم و اندوهی از گذشته به خود راه ندهید، سپس برای این که به آنها خاطر نشان کند که نه تنها حق او بخشوده شده است، بلکه حق الهی نیز در این زمینه با این ندامت و پشیمانی قابل بخشش است،

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۷]

افزود: «خداوند شما را می بخشد، چرا که او ارحم الراحمین است» (يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ).

و این دلیل بر نهایت بزرگواری یوسف است که نه تنها از حق خود گذشت، بلکه از نظر حق الله نیز به آنها اطمینان داد که خداوند غفور و بخشنده است.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - در اینجا غم و اندوه دیگری بر دل برادران سنگینی می کرد و آن این که پدر بر اثر فراق فرزندانش نابینا شده و ادامه این حالت، رنجی است جانکاه برای همه خانواده، به علاوه دلیل و شاهد مستمری است بر جنایت آنها، یوسف برای حل این مشکل بزرگ نیز چنین گفت: «این پیراهن مرا ببرید و بر صورت پدرم بیفکنید تا بینا شود» (ادْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا).

«و سپس با تمام خانواده به سوی من بیایید» (وَ أَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ).

در پاره ای از روایات آمده که یوسف گفت: آن کسی که پیراهن شفا بخش من را نزد پدر می برد باید همان باشد که پیراهن خون آلود را نزد او برده بود لذا این کار به «یهودا» سپرده شد، زیرا او گفت من آن کسی بودم که پیراهن خونین را نزد پدر بردم و گفتم فرزندت را گرگ خورده.

ضمناً آیات فوق این درس مهم اخلاقی و دستور اسلامی را به روشترین وجهی به ما می آموزد که به هنگام پیروزی بر دشمن، انتقامجو و کینه توز نباشید.

همانطور که پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بعد از فتح مکه به مخالفان گفت: من در باره شما همان می گویم که برادرم یوسف در باره برادرانش به هنگام پیروزی گفت: لا تثریب علیکم الیوم: «امروز روز سرزنش و ملامت و توبیخ نیست»!

سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۴

(آیه ۹۴) - سر انجام لطف خدا کار خود را کرد! فرزندان یعقوب در حالی که از خوشحالی در پوست نمی گنجیدند، پیراهن یوسف را با خود برداشته، همراه قافله از مصر حرکت کردند «هنگامی که کاروان (از سرزمین مصر) جدا شد، پدرشان (یعقوب) گفت: من بوی یوسف را احساس می کنم، اگر مرا به نادانی و کم عقلی نسبت ندهید» اما گمان نمی کنم شما این سخنان را باور کنید (وَ لَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَن تَفَنَّدُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۸]

(آیه ۹۵) - اطرافیان یعقوب که قاعدتا نوه ها و همسران فرزندان او و مانند آنان بودند با کمال تعجب و گستاخی رو به سوی او کردند و با قاطعیت «گفتند:

به خدا سوگند تو در همان گمراهی قدیم هستی!» (قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ).

مصر کجا، شام و کنعان کجا؟ آیا این دلیل بر آن نیست که تو همواره در عالم خیالات غوطه وری، و پندارهایت را واقعیت می پنداری، این چه حرف عجیبی است! اما این گمراهی تازه ندارد، قبلا هم به فرزندان گفتی بروید به مصر و از یوسفم جستجو کنید! و از اینجا روشن می شود که منظور از ضلالت، گمراهی در عقیده نبوده، بلکه گمراهی در تشخیص مسائل مربوط به یوسف بوده است.

(آیه ۹۶) - بعد از چندین شبانه روز که معلوم نیست بر یعقوب چه اندازه گذشت، یک روز صدا بلند شد بیاید که کاروان کنعان از مصر آمده است، فرزندان یعقوب برخلاف گذشته شاد و خندان وارد شهر شدند، و با سرعت به سراغ خانه پدر رفتند و قبل از همه «بشیر» - همان بشارت دهنده وصال و حامل پیراهن یوسف - نزد یعقوب پیر آمد و پیراهن را بر صورت او افکند، یعقوب که چشمان بی فروغش توانایی دیدن پیراهن را نداشت، همین اندازه احساس کرد که بوی آشنایی از آن به مشام جانش می رسد.

هیجان عجیبی سر تا پای پیرمرد را فراگرفته است، ناگهان احساس کرد، چشمش روشن شد، همه جا را می بیند و دنیا با زیباییهایش بار دیگر در برابر چشم او قرار گرفته اند چنانکه قرآن می گوید: «هنگامی که بشارت دهنده آمد آن (پیراهن) را بر صورت او افکند ناگهان بینا شد!» (فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا).

برادران و اطرافیان، اشک شوق و شادی ریختند، و یعقوب با لحن قاطعی به آنها «گفت: آیا نگفتم من از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی دانید؟! (قَالَ أَلَمْ

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۹]

سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۷

(آیه ۹۷) - این معجزه شگفت انگیز برادران را سخت در فکر فرو برد، لحظه ای به گذشته تاریخ خود اندیشیدند، و چه خوب است که انسان هنگامی که به اشتباه خود پی برد فوراً به فکر اصلاح و جبران بیفتد، همان گونه که فرزندان یعقوب دست به دامن پدر زدند و «گفتند پدر جان از خدا بخواه که گناهان و خطاهای ما را ببخشد» (قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا).

«چرا که ما گناهکار و خطاکار بودیم» (إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۸

اشاره

(آیه ۹۸) - پیرمرد بزرگوار که روحی همچون اقیانوس وسیع و پر ظرفیت داشت بی آنکه آنها را ملامت و سرزنش کند «به آنها وعده داد و «گفت: من به زودی برای شما از پروردگار مغفرت می طلبم» (قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي).

در روایات وارد شده که هدفش این بوده است که انجام این تقاضا را به سحرگاهان شب جمعه که وقت مناسبتری برای اجابت دعا و پذیرش توبه است، به تأخیر اندازد.

و امیدوارم او توبه شما را بپذیرد و از گناهانتان صرف نظر کند «چرا که او غفور و رحیم است» (إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ).

از این دو آیه استفاده می شود که توسل و تقاضای استغفار از دیگری نه تنها منافات با توحید ندارد، بلکه راهی است برای رسیدن به لطف پروردگار، و گر نه چگونه ممکن بود یعقوب پیامبر، تقاضای فرزندان را دائر به استغفار برای آنان بپذیرد، و به توسل آنها پاسخ مثبت دهد.

پایان شب سیه -

درس بزرگی که آیات فوق به ما می دهد این است که مشکلات و حوادث هر قدر سخت و دردناک باشد و اسباب و علل ظاهری هر قدر، محدود و نارسا گردد و پیروزی و گشایش و فرج هر اندازه به تأخیر افتد، هیچ کدام از اینها نمی توانند مانع از امید به لطف پروردگار شوند، همان خداوندی که چشم نابینا را با پیراهنی روشن می سازد و بوی پیراهنی را از فاصله دور به نقاط دیگر منتقل می کند، و عزیز گمشده ای را پس از سالیان دراز باز می گرداند، دلهای مجروح از

فراق را مرهم می نهد، و دردهای جانکاه را شفا می بخشد.

آری! در این تاریخ و سرگذشت این درس بزرگ توحید و خداشناسی نهفته شده است که هیچ چیز در برابر اراده خدا مشکل و پیچیده نیست.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۹۹

(آیه ۹۹) - سرانجام کار یوسف و یعقوب و برادران: با فرا رسیدن کاروان حامل بزرگترین بشارت از مصر به کنعان طبق توصیه یوسف باید این خانواده به سوی مصر حرکت کند، مقدمات سفر از هر نظر فراهم گشت، یعقوب را بر مرکب سوار کردند، در حالی که لبهای او به ذکر و شکر خدا مشغول بود.

این سفر - برخلاف سفرهای گذشته - خالی از هرگونه دغدغه بود، و حتی اگر خود سفر رنجی می داشت، این رنج در برابر آنچه در مقصد در انتظارشان بود قابل توجه نبود که:

وصال کعبه چنان می دواندم بشتاب که خارهای مگیلان حریر می آید! هر چه بود گذشت، و آبادیهای مصر از دور نمایان گشت.

اما همان گونه که روش قرآن است، این مقدمات را که با کمی اندیشه و تفکر روشن می شود، حذف کرده و در این مرحله چنین می گوید: «هنگامی که وارد بر یوسف شدند، یوسف پدر و مادرش را در آغوش فشرد» (فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ).

سرانجام شیرین ترین لحظه زندگی یعقوب، تحقق یافت و در این دیدار و وصال که بعد از سالها فراق، دست داده بود لحظاتی بر یعقوب و یوسف گذشت که جز خدا هیچ کس نمی داند آن دو چه احساساتی در این لحظات شیرین داشتند.

سپس یوسف «به همگی گفت: در سرزمین مصر قدم بگذارید که به خواست خدا همه، در امنیت کامل خواهید بود» (وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ).

چرا که مصر در حکومت یوسف امن و امان شده بود.

از این جمله استفاده می شود که یوسف به استقبال پدر و مادر تا بیرون دروازه شهر آمده بود، و شاید از جمله «دخلو علی یوسف» استفاده شود که دستور

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۱]

داده بود در آنجا خیمه ها برپا کنند و از پدر و مادر و برادران پذیرایی مقدماتی به عمل آورند.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۰

(آیه ۱۰۰) - هنگامی که وارد بارگاه یوسف شدند، «او پدر و مادرش را بر تخت نشاند» (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ).

عظمت این نعمت الهی و عمق این موهبت و لطف پروردگار، آنچنان برادران و پدر و مادر را تحت تأثیر قرار داد که «همگی در برابر او به سجده افتادند» (وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا).

البته سجده به معنی پرستش و عبادت، مخصوص خداست لذا در بعضی از احادیث می خوانیم که: «سجود آنها به عنوان اطاعت و عبادت پروردگار و تحیت و احترام به یوسف بوده است».

در این هنگام یوسف، رو به سوی پدر کرد «و عرض کرد: پدر جان! این همان تأویل خوابی است که از قبل (در آن هنگام که کودک خردسالی بیش نبودم) دیدم» (وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ).

مگر نه این است که در خواب دیده بودم خورشید و ماه، و یازده ستاره در برابر من سجده کردند.

بین همان گونه که تو پیش بینی می کردی «خداوند این خواب را به واقعیت مبدل ساخت» (قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا).

«و (پروردگار) به من لطف و نیکی کرد، آن زمانی که مرا از زندان خارج ساخت» (وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ).

جالب این که در باره مشکلات زندگی خود فقط سخن از زندان مصر می گوید اما به خاطر برادران، سخنی از چاه کنعان نگفت! سپس اضافه کرد: خداوند چقدر به من لطف کرد که «شما را از آن بیابان کنعان به اینجا آورد بعد از آن که شیطان در میان من و برادرانم فساد انگیزی نمود» (وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي).

سرانجام می گوید: همه این مواهب از ناحیه خداست، «چرا که پروردگارم

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۲]

کانون لطف است و هر چیز را بخواهد لطف می کند» (إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ).

کارهای بندگانش را تدبیر و مشکلاتشان را سهل و آسان می سازد.

او می داند چه کسانی نیازمندند، و نیز چه کسانی شایسته اند، «چرا که او علیم و حکیم است» (إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۱

(آیه ۱۰۱) - سپس رو به درگاه مالک الملک حقیقی و ولی نعمت همیشگی نموده، به عنوان شکر و تقاضا می گوید:
«پروردگارا! بخشی از یک حکومت وسیع به من مرحمت فرمودی» (رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ).

«و از علم تعبیر خواب به من آموختی» (وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ).

و همین علم ظاهرا ساده چه دگرگونی در زندگانی من و جمع کثیری از بندگانت ایجاد کرد، و چه پربرکت است علم! «تویی که آسمانها و زمین را ابداع و ایجاد فرمودی» (فَاِطْرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ).

و به همین دلیل، همه چیز در برابر قدرت تو خاضع و تسلیم است.

پروردگارا! «تو ولی و ناصر و مدبر و حافظ من در دنیا و آخرتی» (أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ).

«مرا مسلمان و تسلیم در برابر فرمانت از این جهان ببر» (تَوَفَّنِي مُسْلِمًا).

«و مرا به صالحان ملحق کن» (وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ).

یعنی من دوام ملک و بقاء حکومت و زندگی مادیم را از تو تقاضا نمی کنم که اینها همه فائیند و فقط دورنمای دل انگیزی دارند، بلکه از تو می خواهم که عاقبت و پایان کارم به خیر باشد، و با ایمان و تسلیم و برای تو جان دهم، و در صف صالحان و شایستگان قرار گیرم.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۲

(آیه ۱۰۲) - با پایان گرفتن داستان یوسف با آن همه درسهای عبرت و آموزنده، و آن نتایج گرانبها و پربارش آن هم خالی از هرگونه گزافه گویی و خرافات تاریخی، قرآن روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده و می گوید: «اینها از خبرهای غیبی است که به تو وحی می فرستیم» (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ).

«تو هیچ گاه نزد آنها نبودی در آن هنگام که تصمیم گرفتند و نقشه می کشیدند» که چگونه آن را اجرا کنند (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ).

بنابراین تنها وحی الهی است که این گونه خبرها را در اختیار تو گذارده است.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۳

(آیه ۱۰۳) - با این حال مردم با دیدن این همه نشانه های وحی و شنیدن این اندرزهای الهی می بایست ایمان بیاورند و از راه خطا باز گردند، ولی ای پیامبر «هر چند تو اصرار داشته باشی (بر این که آنها ایمان بیاورند) اکثرشان ایمان نمی آورند!» (وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۴

(آیه ۱۰۴) - سپس اضافه می کند: اینها در واقع هیچ گونه عذر و بهانه ای برای عدم پذیرش دعوت تو ندارند زیرا علاوه بر این که نشانه های حق در آن روشن است، «تو هرگز از آنها اجر و پاداشی در برابر آن نخواسته ای» که آن را بهانه مخالفت نمایند (وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ).

«این دعوتی است عمومی و همگانی و تذکری است برای جهانیان» و سفره گسترده ای است برای عام و خاص و تمام انسانها! (إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۵

(آیه ۱۰۵) - آنها در واقع به این خاطر گمراه شدند که چشم باز و بینا و گوش شنوا ندارند به همین جهت «بسیاری از آیات خدا در آسمانها و زمین وجود دارد که آنها از کنار آن می گذرند و از آن روی می گردانند» (وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ).

همین حوادثی را که همه روز با چشم خود می نگرند: اسرار این نظام شگرف، این طلوع و غروب خورشید، این غوغای حیات و زندگی در گیاهان، پرندگان، حشرات و انسانها، و این زمزمه جویباران، این همه همهمه نسیم و این همه نقش عجب که بر در و دیوار وجود است، به اندازه ای آشکار می باشد که هر کس در آنها و خالقش نیندیشد، همچنان نقش بود بر دیوار!

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۶

(آیه ۱۰۶) - در این آیه اضافه می کند: «و بیشتر آنها که مدعی ایمان به خدا هستند، مشرکند» و ایمانشان خالص نیست، بلکه

آمیخته با شرک است» (وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۴]

ص: ۳۰۹۳

ممکن است خودشان چنین تصور کنند که مؤمنان خالصی هستند، ولی رگه های شرک در افکار و کردارشان غالباً وجود دارد و لذا در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «شرک در اعمال انسان مخفی تر است از حرکت مورچه».

یک موحد خالص کسی است که غیر از خدا، معبودی به هیچ صورت در دل و جان او نباشد، گفتارش برای خدا، اعمالش برای خدا، و هر کارش برای او انجام پذیرد، قانونی جز قانون خدا را به رسمیت نشناسد.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۷

(آیه ۱۰۷) - در این آیه به آنها که ایمان نیاورده اند و از کنار آیات روشن الهی بی خبر می گذرند و در اعمال خود مشرکند، هشدار می دهد که: «آیا اینها خود را از این موضوع ایمن می دانند که عذاب فراگیر الهی (ناگهان و بدون مقدمه بر آنها نازل شود) و همه آنها را در بر گیرد (أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ).»

و «یا این که قیامت ناگهان فرا رسد (و دادگاه بزرگ الهی تشکیل گردد و به حساب آنها برسند) در حالی که آنها بی خبر و غافلند» (أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ).

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۸

(آیه ۱۰۸) - در این آیه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مأموریت پیدا می کند که آیین و روش و خط خود را مشخص کند، می فرماید: «بگو: راه و طریقه من این است که همگان را به سوی الله (خداوند واحد یکتا) دعوت کنم» (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ).

سپس اضافه می کند: من این راه را بی اطلاع یا از روی تقلید نمی پیمایم، بلکه «از روی آگاهی و بصیرت، خود و پیروانم» همه مردم جهان را به سوی این طریقه می خوانیم (عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي).

این جمله نشان می دهد که هر مسلمانی که پیرو پیامبر صلی الله علیه و آله است باید با سخن و عملش دیگران را به راه «الله» دعوت کند.

سپس برای تأکید، می گوید: «خداوند (یعنی همان کسی که من به سوی او دعوت می کنم) پاک و منزّه است از هر گونه عیب و نقص و شبیه و شریک» (وَ سُبْحَانَ اللَّهِ).

باز هم برای تأکید بیشتر می گوید: و من از مشرکان نیستم» و هیچ گونه شریک

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۵]

و شبیهی برای او قائل نخواهم بود (وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ).

در واقع این از وظایف یک رهبر راستین است که با صراحت برنامه‌ها و اهداف خود را اعلام کند.

قرار گرفتن این آیه به دنبال آیات «یوسف» اشاره‌ای است به این که راه و رسم من از راه و رسم یوسف پیامبر بزرگ الهی نیز جدا نیست، او هم همواره حتی در کنج زندان دعوت به «اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» می‌کرد، و غیر او را اسمهای بی‌مسمایی می‌شمرد که از روی تقلید از جاهلانی به جاهلان دیگر رسیده است، آری! روش من و روش همه پیامبران نیز همین است.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۹

(آیه ۱۰۹) - و از آنجا که یک اشکال همیشگی اقوام گمراه و نادان به پیامبران این بوده است که چرا آنها انسانند! قرآن مجید یک بار دیگر به این ایراد پاسخ می‌گوید: «ما هیچ پیامبری را قبل از تو نفرستادیم مگر این که آنها مردانی بودند که وحی به آنها می‌فرستادیم، مردانی که از شهرهای آباد و مراکز جمعیت برخاستند» (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى).

آنها نیز در همین شهرها و آبادیها همچون سایر انسانها زندگی می‌کردند، و در میان مردم رفت و آمد داشتند و از دردها و نیازها و مشکلاتشان به خوبی آگاه بودند.

سپس اضافه می‌کند: برای این که اینها بدانند سرانجام مخالفت‌هایشان با دعوت تو که دعوت به سوی توحید است چه خواهد بود، خوب است بروند و آثار پیشینیان را بنگرند «آیا آنها سیر در زمین نکردند تا ببینند عاقبت اقوام گذشته چگونه بود؟» (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ).

که این «سیر در ارض» و گردش در روی زمین، مشاهده آثار گذشتگان، ویرانی قصرها و آبادیهایی که در زیر ضربات عذاب الهی درهم کوبیده شد بهترین درس را به آنها می‌دهد، درسی زنده، و محسوس، و برای همگان قابل لمس! و در پایان آیه می‌فرماید: «و سرای آخرت برای پرهیزکاران مسلما بهتر است» (وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا).

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۶]

«آیا تعقل نمی کنید و فکر و اندیشه خویش را به کار نمی اندازید» (أَفَلَا تَعْقِلُونَ).

چرا که اینجا سرایی است ناپایدار و آمیخته با انواع مصائب و آلام و دردها، اما آنجا سرایی است جاودانی و خالی از هرگونه رنج و ناراحتی.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۱۰

(آیه ۱۱۰) - در این آیه اشاره به یکی از حساسترین و بحرانی ترین لحظات زندگی پیامبران کرده، می گوید: پیامبران الهی در راه دعوت به سوی حق، همچنان پافشاری داشتند و اقوام گمراه و سرکش همچنان به مخالفت خود ادامه می دادند «تا آنجا که پیامبران از آنها مأیوس شدند، و (مردم) گمان بردند که به آنها دروغ گفته شده است، در این هنگام یاری ما به سراغ آنها آمد، آنان را که خواستیم نجات یافتند» (حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّى مَنْ نَشَاءُ).

و در پایان آیه می فرماید: «عذاب و مجازات ما از قوم گنهکار و مجرم، بازگردانده نمی شود» (وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ).

این یک سنت الهی است، که مجرمان پس از اصرار بر کار خود و بستن تمام درهای هدایت به روی خویشتن و خلاصه پس از اتمام حجت، مجازاتهای الهی به سراغشان می آید و هیچ قدرتی قادر بر دفع آن نیست.

سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۱۱

(آیه ۱۱۱) - آخرین آیه این سوره محتوای بسیار جامعی دارد، که تمام بحثهایی که در این سوره گذشت بطور فشرده در آن جمع است و آن این که «در سرگذشت آنها (یوسف و برادرانش و انبیاء و رسولان گذشته و اقوام مؤمن و بی ایمان) درسهای بزرگ عبرت برای همه اندیشمندان است» (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ).

آینه ای است که می توانند در آن، عوامل پیروزی و شکست، کامیابی و ناکامی، خوشبختی و بدبختی، سر بلندی و ذلت و خلاصه آنچه در زندگی انسان ارزش دارد و آنچه بی ارزش است، در آن ببینند.

ولی تنها «اولی الالباب» و صاحبان مغز و اندیشه هستند که توانایی مشاهده

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۷]

این نقوش عبرت را بر صفحه این آینه عجیب دارند.

و به دنبال آن اضافه می کند: «آنچه گفته شد یک افسانه ساختگی و داستان خیالی و دروغین نبود» (ما كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى).

این آیات که بر تو نازل شده و پرده از روی تاریخ صحیح گذشتگان برداشته، ساخته مغز و اندیشه تو نیست، «بلکه (یک وحی بزرگ آسمانی است، که) کتب اصیل انبیای پیشین را نیز تصدیق و گواهی می کند» (وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ).

به علاوه هر آنچه انسان به آن نیاز دارد، «و شرح هر چیزی» که پایه سعادت انسان است در این آیات آمده است (وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ).

و به همین دلیل «مایه هدایت (جستجوگران) و مایه رحمت برای همه کسانی است که ایمان می آورند» (وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ).

«پایان سوره یوسف»

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۸]

ص: ۳۰۹۷

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و ۴۳ آیه است

محتوای سوره رعد:

همان گونه که قبلاً هم گفته ایم، سوره های مکی چون در آغاز دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و به هنگام درگیری شدید با مشرکان نازل شده است غالباً پیرامون مسائل عقیدتی مخصوصاً دعوت به توحید و مبارزه با شرک و اثبات معاد سخن می گوید، در حالی که سوره های مدنی که پس از گسترش اسلام و تشکیل حکومت اسلامی نازل گردید، پیرامون احکام و مسائل مربوط به نظامات اجتماعی، طبق نیازمندیهای جامعه بحث می کند.

این سوره که از سوره های مکی است نیز همین برنامه را تعقیب کرده است و پس از اشاره به حقانیت و عظمت قرآن، به بیان آیات توحید و اسرار آفرینش که نشانه های ذات پاک خدا هستند می پردازد.

سپس به بحث معاد و زندگی نوین انسان و دادگاه عدل پروردگار می پردازد.

و این «مجموعه معرفی مبدأ و معاد» را، با بیان مسؤولیتهای مردم و وظائفشان تکمیل می کند.

دگر بار به مسأله توحید باز می گردد. سپس برای شناخت حق و باطل، مثال می زند، مثالهایی زنده و محسوس، و برای همه قابل درک.

و از آنجا که ثمره نهایی ایمان به توحید و معاد، همان برنامه های سازنده و عملی است به دنبال این بحثها، مردم را به وفای به عهد و صلح و صبر و استقامت و انفاق در پنهان و آشکار و ترک انتقامجویی دعوت می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۹]

و سرانجام دست مردم را می گیرد و به اعماق تاریخ می کشاند و سرگذشت دردناک اقوام یاغی و سرکش گذشته را نشان می دهد.

بنابراین سوره رعد، از عقاید و ایمان شروع می شود، و به اعمال و برنامه های انسان سازی پایان می یابد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره الرعد (۱۳): آیه ۱

(آیه ۱) - بار دیگر به حروف مقطعه برخورد می کنیم، منتها این سوره تنها سوره ای است که در آغاز «الف، لام، میم، راء» (المر) دیده می شود.

محتمل است این ترکیب اشاره به این باشد که محتوای سوره «رعد» جامع محتوای هر دو گروه از سوره هایی است که با «الم» و «الر» آغاز می شود.

به هر حال نخستین آیه این سوره از عظمت قرآن سخن می گوید: «اینها آیات کتاب بزرگ آسمانی است» (تَلْمَكْ آیاتُ الْكِتَابِ).

«و آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده حق است» (وَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ).

و جای هیچ گونه شک و تردید در آن دیده نمی شود، چرا که بیان کننده حقایق عینی جهان آفرینش و روابط آن با انسانها می باشد.

«ولی بیشتر مردم ایمان نمی آورند» (وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۲

(آیه ۲) - نشانه های خدا در آسمان و زمین و جهان گیاهان: بعد از بیان حروف مقطعه، به تشریح قسمت مهمی از دلائل توحید و نشانه های خدا در جهان آفرینش می پردازد، و چه زیبا می گوید: «خدا همان کسی است که آسمانها را چنانکه می بینید بدون ستون برپا داشت» یا آنها را «با ستونهای نامرئی برافراشت» (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا).

این آیه پرده از روی یک حقیقت علمی برداشته که در زمان نزول آیات، بر کسی آشکار نبود، چرا که در آن زمان «هیئت بطلمیوس» بر محافل علمی جهان و بر افکار مردم حکومت می کرد، و طبق آن آسمانها به صورت کراتی تو در تو همانند

طبقات پیاز روی هم قرار داشتند ولی حدود هزار سال بعد از نزول این آیات، علم و دانش بشر به اینجا رسید که افلاک پوست پیازی، بکلی موهوم است و آنچه واقعیت دارد، این است که کرات آسمانی هر کدام در مدار و جایگاه خود، معلق و ثابتند، بی آنکه تکیه گاهی داشته باشند، و تنها چیزی که آنها را در جای خود ثابت می دارد، تعادل قوه جاذبه و دافعه است.

این تعادل جاذبه و دافعه به صورت یک ستون نامرئی، کرات آسمان را در جای خود نگه داشته است.

سپس می فرماید: خداوند «بعد (از آفرینش این آسمانهای بی ستون که نشانه بارز عظمت قدرت بی انتهای اوست) بر عرش استیلا یافت» و زمام تدبیر جهان را در کف قدرت گرفت (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ).

بعد از بیان آفرینش آسمانها و حکومت پروردگار بر آنها، سخن از تسخیر خورشید و ماه می گوید: او کسی است که: «خورشید و ماه را مسخر و فرمانبردار و خدمتگذار ساخت» (وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ).

اما این نظام جهان ماده جاودانی و ابدی نیست، «و هر کدام (از این خورشید و ماه) تا سر آمد مشخصی که برای آنها تعیین شده است در مسیر خود به حرکت ادامه می دهند» (كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى).

و به دنبال آن می افزاید که: این آمد و شدها و دگرگونیها بی حساب و کتاب نیست و بدون نتیجه و فایده نمی باشد بلکه «اوست که همه کارها را تدبیر می کند» (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ). و برای هر حرکتی حسابی، و برای هر حسابی هدفی در نظر گرفته است.

«او آیات خویش را برای شما بر می شمرد و ریزه کاریهای آنها را شرح می دهد تا به لقای پروردگار و سرای دیگر ایمان پیدا کنید» (يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۳

(آیه ۳) - این آیه، آیات الهی را در عالم بالا نشان می دهد و انسان را به مطالعه زمین و کوهها و نهرها و انواع میوه ها و طلوع و غروب خورشید دعوت

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۱]

ص: ۳۱۰۰

می کند، می گوید: «و او کسی است که زمین را گسترش داد» (وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ). تا برای زندگی انسان و پرورش گیاهان و جانداران آماده باشد.

پس از آن به مسأله پیدایش کوهها اشاره می کند و می فرماید: «خداوند در زمین کوهها قرار داد» (وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ).

همان کوههایی که در آیات دیگر قرآن «اوتاد» (میخهای) زمین معرفی شده شاید به دلیل این که کوهها از زیر به هم پنجه افکنده اند و همچون زرهی تمام سطح زمین را پوشانده که هم فشارهای داخلی را از درون خنثی کنند و هم نیروی فوق العاده جاذبه ماه و جزر و مد را از بیرون، و به این ترتیب، تزلزل و اضطراب و زلزله های مداوم را از میان ببرند کره زمین را در آرامش برای زندگی انسانها نگه دارند.

سپس به آبها و نهرهایی که در روی زمین، جریان دارد اشاره کرده، می گوید:

و در آن «نهرهایی» قرار دارد (وَ أَنْهَارًا).

سیستم آبیاری زمین به وسیله کوهها، و ارتباط کوهها با نهرها، بسیار جالب است، زیرا بسیاری از کوههای روی زمین، آبهایی را که به صورت برف درآمده در قله خود یا در شکافهای دره هایشان ذخیره می کنند که تدریجا آب می شوند و به حکم قانون جاذبه از مناطق مرتفعتر به سوی مناطق پست و گسترده روان می گردند.

بعد از آن به ذکر مواد غذایی و میوه هایی که از زمین و آب و تابش آفتاب به وجود می آید و بهترین وسیله برای تغذیه انسان است پرداخته، می گوید: «و از تمام میوه ها دو جفت در زمین قرار داد» (وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ).

اشاره به این که میوه ها موجودات زنده ای هستند که دارای نطفه های نر و ماده می باشند که از طریق تلقیح، بارور می شوند.

اگر «لینه» دانشمند و گیاه شناس معروف سوئدی در اواسط قرن ۱۸ میلادی موفق به کشف زوجیت عمومی و همگانی در جهان گیاهان شد، قرآن مجید در یک هزار و چهار صد سال قبل از آن، این حقیقت را فاش ساخت، و این خود یکی از معجزات علمی قرآن مجید است که بیانگر عظمت این کتاب بزرگ آسمانی می باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۲]

ص: ۳۱۰۱

و از آنجا که زندگی انسان و همه موجودات زنده و مخصوصاً گیاهان و میوه‌ها بدون نظام دقیق شب و روز امکان پذیر نیست در قسمت دیگر این آیه، از این موضوع سخن به میان آورده، می‌گوید: خداوند «به وسیله شب، روز را می‌پوشاند و پرده بر آن می‌افکند» (يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ).

چرا که اگر پرده تاریک آرامبخش شب نباشد، نور مداوم آفتاب، همه گیاهان را می‌سوزاند و اثری از میوه‌ها و بطور کلی از موجودات زنده بر صفحه زمین باقی نمی‌ماند.

و در پایان آیه می‌فرماید: «در این (موضوعات که گفته شد) آیات و نشانه‌هایی است برای آنهایی که تفکر می‌کنند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

آری! آنها در این آیات، قدرت لایزال و حکمت بی‌پایان آفریدگار را به روشنی می‌بینند.

سوره الرعد (۱۳): آیه ۴

(آیه ۴) - در این آیه به یک سلسله نکات جالب زمین‌شناسی و گیاه‌شناسی که هر کدام نشانه نظام حساب شده آفرینش است اشاره کرده، نخست می‌فرماید:

«و در زمین قطعات مختلفی وجود دارد که در کنار هم و در همسایگی یکدیگرند» (وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ).

دیگر این که: «در همین زمین باغها و درختانی وجود دارد از انواع انگور و زراعتها و نخلها» (وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرُوعٌ وَ نَخِيلٌ).

و عجب این که این درختان و انواع مختلف آنها، «گاهی از یک پایه و ساقه می‌رویند و گاه از پایه‌های مختلف» (صِهْرًا وَ غَيْرَ صِهْرًا).

ممکن است این جمله اشاره به مسأله استعداد درختان برای پیوند باشد که گاه بر یک پایه چند پیوند مختلف می‌زنند و هر کدام از این پیوندها رشد کرده و نوع خاصی از میوه را به ما تحویل می‌دهد.

و عجیبتر این که: «همه آنها از یک آب سیراب می‌شوند» (يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ).

و با این همه «بعضی از این درختان را بر بعضی دیگر از نظر میوه برتری

[شماره صفحه واقعی: ۴۶۳]

می دهیم» (و نُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ).

آیا هر یک از این اسرار، دلیل بر وجود یک مبدأ حکیم و عالم که این نظام را رهبری کند نیست.

اینجاست که در پایان آیه می فرماید: «در این امور نشانه هایی است (از عظمت خدا) برای آنها که تعقل و اندیشه می کنند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۵

(آیه ۵) - تعجب کفار از معاد! در اینجا قرآن به مسأله «معاد» می پردازد، و با ارتباط و پیوستگی خاصی که میان مسأله مبدأ و معاد است، این بحث را تحکیم بخشیده، می گوید: «و اگر (از چیزی) تعجب می کنی، عجیب گفتار آنهاست که می گویند: آیا هنگامی که خاک شدیم بار دیگر آفرینش تازه ای پیدا خواهیم کرد؟! (وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَيْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ).

سپس وضع فعلی و سرنوشت آینده این گروه را در سه جمله بیان می کند:

ابتدا می گوید: «اینها کسانی هستند که به پروردگارشان کافر شدند» (أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ).

چرا که خداوند و ربوبیت او را قبول داشتند، هرگز در قدرت او در مسأله معاد و تجدید حیات انسان تردید نمی کردند.

دیگر این که بر اثر کفر و بی ایمانی و خارج شدن از زیر پرچم آزادگی توحیدی، زنجیرهای بت پرستی، هوی پرستی، ماده پرستی و جهل و خرافات را با دست خود بر گردن خویش نهاده اند همانطور که آیه می فرماید: «و آنان غل و زنجیرها در گردنشان است» (وَ أُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ).

«و چنین افرادی (با این وضع و این موقعیت) مسلماً اصحاب دوزخند و جاودانه در آن خواهند ماند» و جز این نتیجه و انتظاری در باره آنان نیست (وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۶

(آیه ۶) - در این آیه به یکی دیگر از سخنان غیر منطقی مشرکان پرداخته و می گوید: «آنها به جای این که از خداوند به وسیله تو تقاضای رحمت کنند، درخواست تعجیل عذاب و کیفر و مجازات می نمایند» (وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ).

[شماره صفحه واقعی: ۴۶۴]

آیا آنها فکر می کنند مجازات الهی دروغ است؟ «با این که در گذشته عذابهایی (بر امتهای سرکش پیشین) نازل گردید» که اخبار آن بر صفحات تاریخ و در دل زمین ثبت است (وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ).

سپس اضافه می کند: «پروردگار تو نسبت به مردم- با این که ظلم می کنند- دارای مغفرت است، و (در عین حال) پروردگارت دارای عذاب شدید است» (وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ).

سوره الرعد(۱۳): آیه ۷

(آیه ۷)- باز هم بهانه جویی! در اینجا به یکی از ایرادات مشرکان لجاجت در زمینه «نبوت» پرداخته، می گوید: «کسانی که کافر شدند می گویند: چرا معجزه و نشانه ای از پروردگارش بر او نازل نشده است» (وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ).

واضح است که یکی از وظایف پیامبر صلی الله علیه و آله، ارائه معجزات به عنوان سند حقانیت و پیوندش با وحی الهی است. ولی مخالفان انبیاء، همواره دارای حسن نیت نبودند یعنی، معجزات را برای یافتن حق نمی خواستند، بلکه به عنوان لجاجت و عدم تسلیم در برابر حق هر زمان پیشنهاد معجزه می کردند و خارق عادت عجیب و غریبی می کردند.

در مقابل این گونه افراد، پیامبران با ذکر این حقیقت که معجزات به دست خداست و به فرمان او انجام می گیرد و ما وظیفه تعلیم و تربیت مردم را داریم، دست رد بر سینه این گونه افراد می زدند.

لذا قرآن به دنبال آن می افزاید: ای پیامبر! «تو فقط بیم دهنده ای و برای هر قوم و ملتی هادی و رهنمایی هست» (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ).

در واقع قرآن می گوید: این کافران وظیفه اصلی پیامبر را فراموش کرده اند که مسأله انذار و دعوت به سوی خداست و چنین پنداشته اند که وظیفه اصلی او اعجازگری است.

قابل توجه این که تفاوت میان «انذار» و «هدایت» در این است که انذار برای

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۵]

آن است که گمراهان از بیراهه به راه آیند، و در متن صراط مستقیم جای گیرند ولی هدایت برای این است که مردم را پس از آمدن به راه به پیش ببرد.

لذا در روایات متعددی از پیامبر صلی الله علیه و آله در کتب شیعه و اهل تسنن نقل شده که، فرمود: «من مندرم و تو هادی ای علی! به وسیله تو هدایت یافته گان هدایت می شوند».

سوره الرعد (۱۳): آیه ۸

(آیه ۸) - علم بی پایان خدا! در این بخش سخن از علم وسیع پروردگار (علم به نظام آفرینش و علم به اعمال بندگان) و آگاهی او بر همه چیز است.

نخست می گوید «خداوند از جنینهایی که هر زن- یا هر حیوان ماده- حمل می کند آگاه است» (اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى).

نه تنها از جنسیت آن، بلکه از تمام مشخصات، استعدادها، ذوقها، و نیروهایی که بالقوه در آن نهفته شده آگاه است.

«و (همچنین) آنچه را که رحما کم می کنند و قبل از موعد مقرر بیرون می ریزند» می داند (وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ).

«و (همچنین) از آنچه از موعد مقرر افزون نگاه می دارند» نیز باخبر است (وَمَا تَزِدَادُ).

سپس قرآن اضافه می کند: «و هر چیز در نزد خدا به مقدار و میزان ثابت و معین است» (وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ).

تا تصور نشود که این کم و زیادهای حساب و بی دلیل است، همان گونه که اجزای جنین و خون رحم، همه دارای حساب و کتاب است.

سوره الرعد (۱۳): آیه ۹

(آیه ۹) - این آیه در حقیقت دلیلی است بر آنچه در آیه قبل بیان شد، می گوید: «او (خداوند) از غیب و شهود (پنهان و آشکار) آگاه است» (عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ).

و آگاهی او از غیب و شهود به این دلیل است که: «او بزرگ و متعالی است» و مَسْلُطٌ بِرِجَالِهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ (الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ). و به همین دلیل در همه جا حضور دارد، و چیزی از دیدگان علم او پنهان نیست.

[شماره صفحه واقعی: ۴۶۶]

(آیه ۱۰) - و برای تکمیل این بحث و تأکید بر علم بی پایان او اضافه می کند:

«برای او (خداوند) یکسان است کسانی از شما که پنهانی سخن بگویند، و یا آن را آشکار سازند» او همه را می داند و می شنود (سِوَاءَ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ).

«و (نیز برای او تفاوت نمی کند) کسانی که مخفیانه در دل شب و در میان پرده های ظلمت گام برمی دارند و آنها که آشکارا در روز روشن به دنبال کار خویش می روند» (وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ).

اشاره

(آیه ۱۱) - محافظان غیبی! در آیه قبل خواندیم که خدا به حکم «عالم الغیب و الشهاده» بودن، از پنهان و آشکار مردم باخبر و همه جا حاضر و ناظر است.

در این آیه اضافه می کند که خداوند علاوه بر این، حافظ و نگاهبان بندگان خود نیز می باشد: «برای انسان مأمورانی است که پی درپی از پیش رو، و پشت سر او قرار می گیرند و او را از حوادث حفظ می کنند» (لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ).

اما برای این که کسی اشتباه نکند که این حفظ و نگاهبانی بی قید و شرط است و انسان می تواند خود را به پرتگاهها بیفکند و دست به هر ندانم کاری بزند و یا مرتکب هرگونه گناهی که مستوجب مجازات و عذاب است بشود و باز انتظار داشته باشد که خدا و مأموران او حافظ وی باشند اضافه می کند که: «خداوند سرنوشت هیچ قوم و ملتی را تغییر نمی دهد مگر این که آنها تغییراتی در خود ایجاد کنند!» (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ).

و باز برای این که این اشتباه پیش نیاید که با وجود مأموران الهی که عهده دار حفظ انسان هستند، مسأله مجازات و بلاهای الهی چه معنی دارد، در پایان آیه اضافه می کند که: «و هرگاه خداوند به قوم و جمعیتی اراده سوء و بدی کند هیچ راه دفاع و بازگشت ندارد» (وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ).

«و جز خدا، سرپرستی نخواهند داشت» (وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَاٰلٍ).

به همین دلیل هنگامی که فرمان خدا به عذاب و مجازات یا نابودی قوم

و ملتی صادر شود، حافظان و نگهبانان دور می شوند و انسان را تسلیم حوادث می کنند!

همیشه تغییرات از خود ما است!

جمله «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» که در دو مورد از قرآن با تفاوت مختصری آمده است، یک قانون کلی و عمومی را بیان می کند.

این اصل قرآنی که یکی از مهمترین برنامه های اجتماعی اسلام را بیان می کند به ما می گوید هرگونه تغییرات برونی متکی به تغییرات درونی ملتها و اقوام است، و هرگونه پیروزی و شکستی که به قومی رسید از همین جا سر چشمه می گیرد، بنابراین آنها که همیشه برای تبرئه خویش به دنبال «عوامل برونی» می گردند، و قدرتهای سلطه گر و استعمار کننده را همواره عامل بدبختی خود می شمارند، سخت در اشتباهند، چرا که اگر این قدرتهای جهنمی پایگاهی در درون یک جامعه نداشته باشند، کاری از آنان ساخته نیست.

این اصل قرآنی می گوید: برای پایان دادن به بدبختیها و ناکامیها باید دست به انقلابی از درون بزنیم، یک انقلاب فکری و فرهنگی، یک انقلاب ایمانی و اخلاقی، و به هنگام گرفتاری در چنگال بدبختیها باید فوراً به جستجوی نقطه های ضعف خویشتن پردازیم، و آنها را با آب توبه و بازگشت به سوی حق از دامان روح و جان خود بشوئیم، تولدی تازه پیدا کنیم و نور و حرکتی جدید، تا در پرتو آن بتوانیم ناکامیها و شکستها را به پیروزی مبدل سازیم.

سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - بخش دیگری از نشانه های عظمت او: قرآن در اینجا بار دیگر به آیات توحید و نشانه های عظمت خدا و اسرار آفرینش می پردازد.

نخست به برق (برقی که در میان قطعات ابر پیدا می شود) اشاره کرده، می گوید: «او کسی است که برق را که مایه ترس و طمع می باشد به شما ارائه می دهد» (هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا).

از یک سو شعاع درخشانش چشمها را خیره می کند و شما را به وحشت می اندازد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۸]

اما از آنجا که غالباً همراه آن رگبارهایی به وجود می‌آید و تشنه کامان بیابان را آب زلال می‌بخشد و درختان و زراعت را سیراب می‌کند، آنها را به امید و طمع می‌کشاند، و در میان این بیم و امید، لحظات حساسی را می‌گذرانند.

سپس اضافه می‌کند: «او کسی است که ابرهای سنگین و پر بار ایجاد می‌کند» که قادر به آبیاری زمینهای تشنه اند (و يُنْشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - این آیه به صدای «رعد» می‌پردازد که از برق هرگز جدا نیست، می‌فرماید: «و رعد تسبیح و حمد خدا می‌گوید» (و يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ).

آری! این صدای پرطنین جهان طبیعت که توأم با پدیده برق می‌باشد و هر دو در خدمت یک هدف هستند، عملاً تسبیح خدا می‌گویند و به تعبیر دیگر: «رعد» زبان گویای «برق» است، که حکایت از نظام آفرینش و عظمت خالق می‌کند.

نه تنها صدای رعد و سایر اجزای جهان ماده، تسبیح او می‌گویند که «همگی فرشتگان نیز از ترس و خشیت خدا» به تسبیح او مشغولند (و الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ).

آنها از این می‌ترسند که در انجام فرمان پروردگار و مسؤولیتهایی که در نظام هستی بر عهده آنها گذارده شده کوتاهی کنند و گرفتار مجازات الهی شوند، و می‌دانیم همیشه وظیفه‌ها و تکالیف برای آنها که احساس مسؤولیت می‌کنند ترس آفرین است، ترسی سازنده که شخص را به تلاش و حرکت وا می‌دارد.

و برای توضیح بیشتر در زمینه رعد و برق اشاره به صاعقه‌ها کرده، می‌فرماید:

«خداوند صاعقه‌ها را می‌فرستد و به هر کس بخواهد به وسیله آن آسیب می‌رساند» (و يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ).

ولی با این همه، و با مشاهده آیات عظمت پروردگار و با کوچکی و حقارت قدرت انسان در برابر حوادث، حتی در برابر یک جرقه آسمانی باز هم «گروهی (از بی‌خبران) در باره خدا به مجادله و ستیز برمی‌خیزند» (و هُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ).

«در حالی که خداوند قدرتی بی‌انتها، و مجازاتی دردناک و کیفری سخت دارد» (و هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - این آیه به دو مطلب اشاره می‌کند: نخست این که «دعوت حق از

آن او (خدا) است» (لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ). یعنی هرگاه او را بخوانیم می شنود، و اجابت می کند، هم آگاهی از دعای بندگان دارد و هم قدرت بر انجام خواسته های آنها.

دیگر این که خواندن بتها و تقاضای از آنها دعوت و دعای باطل است، زیرا «کسانی را که مشرکان غیر از خداوند می خوانند (و برای انجام خواسته هایشان به آنها پناه می برند هرگز) به دعوت آنان پاسخ نمی گویند» و دعایشان را اجابت نمی کند (و الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ).

سپس - همان گونه که روش قرآن است - برای مجسم ساختن این موضوع عقلانی مثال حسی زیبا و رسایی بیان می کند و می گوید: «آنها (که غیر خدا را می خوانند) همچون کسی هستند که کفهای (دست) خود را به سوی آب می گشاید تا آب به دهانش برسد، و هرگز نخواهد رسید!» (إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ).

آیا می توان در کنار چاه نشست و دست به سوی آب دراز کرد و با اشاره، آب را به دهان فرستاد؟ آیا این کار جز از یک انسان ساده لوح و دیوانه سر می زند؟

در پایان آیه برای تأکید این سخن می گوید: «و دعای کافران (از بتها چیزی) جز (گام برداشتن) در گمراهی نیست» (وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ).

چه ضلالتی از این بالاتر که انسان سعی و کوشش خود را در بیراهه ای که هرگز او را به مقصد نمی رساند به کار برد.

سوره الرعد (۱۳): آیه ۱۵

اشاره

(آیه ۱۵) - در این آیه برای این که نشان دهد بت پرستان چگونه از کاروان عالم هستی جدا گشته و تک و تنها در بیراهه ها سرگردان شده اند چنین می فرماید:

«همه کسانی که در آسمانها و زمین هستند از روی اطاعت و تسلیم و یا از روی کراهت و همچنین سایه های آنها، هر صبح و شام، برای خدا سجده می کنند» (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ).

منظور از سجده موجودات چیست؟

سجده در این گونه موارد به معنی خضوع و نهایت تواضع و تسلیم است، منتهی گروهی سجده و خضوعشان تنها جنبه تکوینی دارد، یعنی در برابر قوانین عالم هستی و آفرینش خاضعند، ولی

گروهی علاوه بر سجود تکوینی سجود تشریحی نیز دارند یعنی با میل و اراده خود در برابر خداوند سجده می کنند.

و تعبیر به «طَوْعاً وَ كَرْهاً» ممکن است اشاره به این باشد که مؤمنان از روی میل و رغبت در پیشگاه پروردگار به سجده می افتند و خضوع می کنند، اما غیر مؤمنان هر چند حاضر به چنین سجده ای نیستند تمام ذرات وجودشان از نظر قوانین آفرینش تسلیم فرمان خداست چه بخواهند و چه نخواهند.

سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - بت پرستی چرا؟ از آنجا که در آیات گذشته بحثهای فراوانی در باره شناخت وجود خدا بود در این آیه به بحث پیرامون اشتباه مشرکان و بت پرستان می پردازد و از چند طریق این بحث را تعقیب می کند.

نخست روی سخن را به پیامبر کرده، می گوید: «از آنها بپرس پروردگار و مدبر آسمانها و زمین کیست» (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

سپس بی آنکه پیامبر در انتظار پاسخ آنها بنشیند دستور می دهد که خود پاسخ این سؤال را بده، و «بگو: الله» (قُلِ اللَّهُ).

سپس آنها را با این جمله مورد سرزنش و ملامت قرار می دهد که: «به آنها بگو: آیا غیر خدا را اولیاء و تکیه گاه و معبود خود قرار داده اید؟ با این که این بتها حتی نسبت به خودشان مالک سود و زیانی نیستند؟! (قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا).

سپس با ذکر دو مثال روشن و صریح وضع افراد «موحد» و «مشرک» را مشخص کرده، نخست می گوید: «بگو: آیا نابینا و بینا یکسان است؟» (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ).

همان گونه که نابینا و بینا یکسان نیست، همچنین کافر و مؤمن، یکسان نیستند، و «بتها» را نمی توان در کنار «الله» قرار داد.

دیگر این که: «آیا ظلمات و نور یکسانند؟! (أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ).

چگونه می توان بتها را که ظلمات محضند در کنار «خدا» که نور مطلق عالم

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۱]

هستی است، قرار داد؟

سپس از راه دیگری بطلان عقیده مشرکان را مؤکدتر می سازد و می گوید: «آیا آنها همتیانی برای خدا قرار دادند به خاطر این که آنان همانند خدا آفرینشی داشتند، و این آفرینشها بر آنها مشتبه شده است» (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ).

در حالی که بت پرستان نیز چنین عقیده ای در باره بتها ندارند، آنها نیز خدا را خالق همه چیز می دانند و عالم خلقت را در بست مربوط به او می شمارند.

و لذا بلافاصله می فرماید: «بگو: خدا خالق همه چیز است و اوست یگانه و پیروز» (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ).

از آیه فوق استفاده می شود که خلقت یک امر دائمی است و فیض هستی بطور دائم از طرف خدا صادر می شود و هر موجودی لحظه به لحظه از ذات پاکش هستی می گیرد، بنابراین برنامه آفرینش و تدبیر عالم هستی همچون آغاز خلقت همه به دست خداست.

سوره الرعد (۱۳): آیه ۱۷

اشاره

(آیه ۱۷) - ترسیم دقیقی از منظره حق و باطل: از آنجا که روش قرآن، به عنوان یک کتاب تعلیم و تربیت، متکی به مسائل عینی است، برای نزدیک ساختن مفاهیم پیچیده به ذهن، انگشت روی مثلثای حسی جالب و زیبا در زندگی روزمره مردم می گذارد، در اینجا نیز برای مجسم ساختن حقایقی که در آیات گذشته پیرامون توحید و شرک، ایمان و کفر، و حق و باطل گذشت، مثل بسیار رسایی بیان می کند.

نخست می گوید: «خداوند از آسمان آبی را فرو فرستاده است» (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً).

آبی حیاتبخش و زندگی آفرین، و سرچشمه نمو و حرکت! «و از هر درّه و رودخانه ای به اندازه آنها سیلابی جاری شد» (فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا).

جویارهای کوچک دست به دست هم می دهند و نهلهایی به وجود می آورند، نهرها به هم می پیوندند و سیلاب عظیمی از دامنه کوهسار سرازیر می گردد، آبها از سر و دوش هم بالا می روند و هر چه را بر سر راه خود بینند

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۲]

برمی دارند و مرتباً بر یکدیگر کوبیده می شوند، در این هنگام کفها از لابلای امواج ظاهر می شوند، آنچنان که قرآن می گوید: «سِيلُ بِرُؤْيِ خُودِ كُفْيِ حَمَلِ كَرْدٍ» (فَاخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبْدًا رَابِيًا).

پیدایش کفها منحصر به نزول باران نیست، «و از آنچه (در کوره ها) برای به دست آوردن زینت آلات یا وسائل زندگی، آتش روی آن روشن می کنند (تا ذوب شود) نیز کفهایی مانند (کفهای روی آب) به وجود می آید» (وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ).

بعد از بیان این مثال به سراغ نتیجه گیری می رود، و چنین می فرماید: «این گونه خداوند برای حق و باطل، مثال می زند» (كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ).

سپس به شرح آن می پردازد و می گوید: «اما کفها (ی بلند آواز و میان تهی) به کنار می روند و آبی که برای مردم مفید و سودمند است در زمین می ماند» (فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ).

همچنین حق، همیشه مفید و سودمند است همچون آب زلال که مایه حیات است اما باطل بی فایده و بیهوده است، ولی حق همیشه باید بجوشد و بخروشد تا باطل را از خود دور سازد.

و در پایان آیه برای تأکید بیشتر و دعوت به مطالعه دقیقتر روی این مثال و دیگر مثالهای قرآن، می فرماید: «این چنین خداوند مثالهایی می زند» (كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ).

مثال، مسائل را همگانی می سازد

- بسیاری از مباحث علمی است که در شکل اصلیش تنها برای خواص قابل فهم است، و توده مردم استفاده چندانی از آن نمی برند، ولی هنگامی که با مثال آمیخته، و به این وسیله قابل فهم گردد، مردم در هر حد و پایه ای از علم و دانش باشند، از آن بهره می گیرند، بنابراین مثالها به عنوان یک وسیله تعمیم علم و فرهنگ، کاربرد غیر قابل انکاری دارند.

سوره الرعد (۱۳): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - آنها که دعوت حق را اجابت کردند: پس از بیان چهره حق و باطل در ضمن یک مثال رسا و بلیغ در آیه گذشته، در اینجا اشاره به سرنوشت

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۳]

کسانی می شود که دعوت حق را اجابت کردند و به آن گرویدند و هم کسانی که از حق رو گردان شده، به باطل روی آوردند.

نخست می گوید: «برای کسانی که اجابت دعوت پروردگارشان کردند، پاداش نیک و نتیجه سودمند و عاقبت محمود است» (لِّلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى).

سپس می افزاید: «و آنها که اجابت این دعوت پروردگار را نکردند (سرنوشتشان به قدری شوم و رقت بار است که) اگر تمام روی زمین و حتی همانندش مال آنها باشد حاضرند همه اینها را برای نجات از آن سرنوشت شوم بدهند» با این حال از آنها پذیرفته نخواهد شد (وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ).

برای ترسیم عظمت عذاب و کیفر آنها، تعبیری از این رساتر نمی شود که یک انسان مالک همه روی زمین، بلکه دو برابر آن باشد، و همه را بدهد تا خود را رهایی بخشد، و سودی نداشته باشد.

این جمله در حقیقت اشاره به این است که آخرین آرزوی یک انسان که برتر از آن تصور نمی شود، این است که مالک تمام روی زمین شود، ولی شدت مجازات ستمگران و مخالفان دعوت حق در آن حد و پایه است که حاضرند این آخرین هدف دنیوی بلکه برتر و بالاتر از آن را هم فدا کنند و آزاد شوند.

و به دنبال این بدبختی - عدم پذیرش همه آنچه در زمین است در برابر نجات او - اشاره به بدبختی دیگر آنها کرده، می گوید: «آنها دارای حساب سخت و بدی هستند» (أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ).

یعنی، این گونه اشخاص هم محاسبه سخت و دقیقی را پس می دهند، و هم در حال محاسبه مورد توبیخ و سرزنش قرار می گیرند و هم کیفر آنها بعد از حساب بدون کم و کاست به آنان داده می شود.

در پایان آیه به سومین مجازات و یا نتیجه نهایی مجازات آنان اشاره کرده، می فرماید: «جایگاه آنان دوزخ است و چه بد جایگاهی است» (وَمَا أُولَئِكَ إِلَّا فِي جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ). و به جای این که در بستر استراحت بیارمند باید روی شعله های

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۴]

آتش سوزان قرار گیرند!

سوره الرعد(۱۳): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - برنامه اولو الالباب: در اینجا ترسیم و تجسّی می از جزئیات برنامه های سازنده طرفداران حق به چشم می خورد که بحث آیات گذشته را تکمیل می نماید نخست به صورت یک استفهام انکاری می فرماید: «آیا کسی که می داند آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده حق است، همانند کسی است که نایناست»؟

(أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى).

این تعبیر اشاره لطیفی است به این که ندانستن این واقعیت به هیچ وجه امکان پذیر نیست مگر این که چشم دل انسان بکلی از کار افتاده باشد.

و لذا در پایان آیه اضافه می کند: «تنها کسانی متذکر می شوند که اولو الالباب و صاحبان مغز و اندیشه اند» (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ).

سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - سپس به عنوان تفسیر «أُولُوا الْأَلْبَابِ» ریز برنامه های طرفداران حق را بیان کرده، و قبل از هر چیز انگشت روی مسأله وفای به عهد و ترک پیمان شکنی گذارده، می گوید: «آنها کسانی هستند که به عهد الهی وفا می کنند و پیمان را نمی شکنند» (الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ).

«عهد الله» (عهد الهی) معنی وسیعی دارد که شامل عهدهای فطری و پیمانهایی که خدا به مقتضای فطرت از انسان گرفته می شود و هم پیمانهای عقلی یعنی، آنچه را که انسان با نیروی تفکر و عقل از حقایق عالم هستی و مبدأ و معاد درک می کند، هم پیمانهای شرعی یعنی آنچه را که پیامبر صلی الله علیه و آله از مؤمنان در رابطه با اطاعت فرمانهای خداوند و ترک معصیت و گناه، پیمان گرفته همه را شامل می گردد.

سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - دومین ماده برنامه آنها، حفظ پیوندها و پاسداری از آنهاست، چنانکه می فرماید: «آنها کسانی هستند که پیوندهایی را که خداوند امر به حفظ آن کرده برقرار می دارند» (وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ).

انسان ارتباطی با خدا، ارتباطی با پیامبران و رهبران، ارتباطی با سایر انسانها اعم از دوست و همسایه و خویشاوند و برادران دینی و هموعان دارد، و ارتباطی نیز با خودش، همه این پیوندها را باید محترم شمرد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۵]

ص: ۳۱۱۴

در حقیقت انسان یک موجود منزوی و جدا و بریده از عالم هستی نیست بلکه سر تا پای وجود او را پیوندها و علاقه ها و ارتباطها تشکیل می دهد.

سومین و چهارمین برنامه طرفداران حق آن است که: «آنها از پروردگارشان، خشیت دارند و از بدی حساب (در دادگاه قیامت) می ترسند» (وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - پنجمین برنامه آنها استقامت است، در برابر تمام مشکلاتی که در مسیر اطاعت و ترک گناه و جهاد با دشمن و مبارزه با ظلم و فساد وجود دارد آن هم صبر و استقامتی برای جلب خشنودی پروردگار، و لذا می فرماید: «آنها کسانی هستند که به خاطر جلب رضایت پروردگارشان صبر و استقامت به خرج دادند» (وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ).

این جمله دلیل روشنی است بر این که صبر و شکیبایی و بطور کلی هرگونه عمل خیر در صورتی ارزش دارد که «ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» و برای خدا باشد، و اگر انگیزه های دیگری از قبیل ریاکاری و جلب توجه مردم و یا حتی برای ارضای غرور خود، کاری را انجام دهد بی ارزش است.

ششمین برنامه آنها این است که «آنها نماز را بر پا می دارند» (وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ).

چه چیز مهمتر از این است که انسان هر صبح و شام رابطه و پیوند خود را با خدا تجدید کند، با او به راز و نیاز برخیزد و به یاد عظمت او و مسؤولیتهای خویش بیفتد، و در پرتو این کار، گرد و غبار و زنگار گناه را از دل و جان بشوید.

و به دنبال آن هفتمین برنامه حقجویان را با این عبارت بیان می کند: آنها کسانی هستند که «از آنچه به آنان روزی داده ایم در پنهان و آشکار انفاق می کنند» (وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً).

نماز پیوند انسان را با «خدا» و زکوه پیوند او را با «خلق» محکم می کند.

بالاخره هشتمین و آخرین برنامه آنها این است که: «آنها به وسیله حسنات، سیئات خود را از میان می برند» (وَ يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ).

و هر اندازه گناه و لغزش آنها بزرگتر باشد به همان اندازه حسنات بیشتری

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۶]

انجام می دهند، تا وجود خود و جامعه را از لوث گناه با آب حسنات بشویند.

این احتمال نیز در تفسیر آیه وجود دارد که آنها بدی را با بدی تلافی نمی کنند، بلکه سعی دارند اگر از کسی نسبت به آنها بدی برسد، با انجام نیکوی در حق وی، او را شرمنده و وادار به تجدید نظر کنند.

و در پایان آیه پس از ذکر برنامه های مختلف گذشته اشاره به عاقبت کار «اولوا الالباب» و اندیشمندان و طرفداران حق و عاملان به این برنامه ها کرده، می فرماید: «عاقبت نیک سرای دیگر برای آنهاست» (أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - این آیه در توضیح این سر انجام نیک و عاقبت خیر می گوید:

سر انجام کار آنها «باغهای جاویدان بهشت است که هم خودشان وارد آن می شوند و هم پدران و همسران و فرزندان صالح آنها» (جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ).

و چیزی که این نعمتهای بزرگ و بی پایان را تکمیل می سازد، این است که «فرشتگان از هر دری بر آنها وارد می شوند» (و الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - و به آنها می گویند: «سلام بر شما به خاطر صبر و استقامتتان» (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ).

آن صبرها و استقامتهای شما در راه انجام وظائف و مسؤولیتها و تحمل شدائد و مصائب بوده که این سلامت را به وجود آورد، در اینجا در نهایت امنیت و آرامش خواهید بود.

و در پایان می فرماید: «چه پایان نیک و چه عاقبت خوبی»؟ (فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ).

از آیات قرآن و روایات به خوبی استفاده می شود که بهشت درهایی دارد که اشاره به اعمال و کارهایی است که سبب ورود به بهشت می شوند. و جالب این که در قرآن می خوانیم: جهنم «هفت» در دارد، و طبق روایات، بهشت دارای «هشت» در است اشاره به این که طرق وصول به سعادت و بهشت جاویدان از طرق وصول به جهنم بیشتر است، و رحمت خدا بر غضب او پیشی می گیرد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۷]

(آیه ۲۵) - دنیا پرستان تبهکار! از آنجا که نیک و بد همواره در مقایسه با یکدیگر به خوبی روشن می گردد پس از ذکر صفات «اولوا الالباب» در اینجا بخشی از صفات اصلی مفسدان و آنها که عقل و اندیشه واقعی خود را از دست داده اند بیان می دارد، می گوید: «و آنها که عهد الهی را بعد از محکم کردن می شکنند، و پیوندهایی را که خدا فرمان به برقراری آن داده، قطع می کنند، و در روی زمین افساد می نمایند، لعنت و مجازات سرای دیگر از آنهاست» (وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ).

در حقیقت تمام مفاسد عقیدتی و علمی آنها در سه جمله فوق، خلاصه شده است:

۱- شکستن پیمانهای الهی که شامل پیمانهای فطری، و پیمانهای عقلی، و پیمانهای تشریحی می شوند.

۲- قطع رابطه ها رابطه با خدا، رابطه با رهبران الهی، رابطه با خلق، و رابطه با خویشان.

۳- آخرین قسمت که ثمره دو قسمت قبل است، فساد در روی زمین است.

(آیه ۲۶) - در این آیه اشاره به این می کند که روزی و زیادی و کمی آن، به دست خداست: «خداوند روزی را برای هر کس بخواهد وسیع، و برای هر کس بخواهد تنگ قرار می دهد» (اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ).

اشاره به این که آنها به خاطر جلب درآمد بیشتر در روزی زمین فساد می کنند، پیوندهای خدایی را می برند، و عهد الهی را می شکنند تا درآمد و بهره بیشتری از زندگی مادی پیدا کنند، توجه به این حقیقت ندارند که روزی و کم و زیاد آن به دست خداست.

سپس اضافه می کند که: پیمان شکنان و مفسدان فی الارض «تنها به زندگی دنیا خشنود و خوشحالند در حالی که زندگی دنیا در برابر آخرت، متاع ناچیزی بیش نیست» (وَ فَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۸]

سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - از آنجا که در این سوره بسیاری از بحثها پیرامون توحید و معاد و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله است، این آیه بار دیگر به سراغ مسأله دعوت پیامبر اسلام می رود و یکی از ایرادات منکران لجوج را بیان کرده، می گوید: «و کافران می گویند:

چرا معجزه ای از سوی پروردگارش بر او نازل نشده است» (وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ).

آنها انتظار دارند که پیامبر به صورت یک «خارق العاده گر» در گوشه ای بنشیند و هر یک از آنها از در وارد شوند، و هر معجزه ای مایل هستند پیشنهاد کنند او هم بلافاصله به آنها ارائه دهد، و تازه آنها اگر مایل نبودند ایمان نیاورند! قرآن در پاسخ آنها می گوید: ای پیامبر! به اینها «بگو: که خداوند هر که را بخواهد گمراه می کند و هر کس که به سوی او باز گردد مشمول هدایتش قرار می دهد» (قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُوْضِلُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ).

اشاره به این که کمبود شما از ناحیه اعجاز نیست، بلکه کمبود شما از درون وجود خودتان است، لجاجتها، تعصبها، جهالتها، و گناهانی که سد راه توفیق می شود مانع از ایمان شماست.

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد.

سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - در این آیه تفسیر بسیار جالبی از «مَنْ أَنْابَ» (آنها که به سوی خدا بازگشته اند) بیان کرده، می فرماید: «اینان کسانی هستند که ایمان آورده اند و دلهایشان به ذکر خدا مطمئن و آرام است» (الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ).

و بعد به عنوان یک قاعده کلی و اصل جاویدان و فراگیر می فرماید: «آگاه باشید با یاد خدا دلها آرامش می گیرد» (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ).

سوره الرعد(۱۳): آیه ۲۹

اشاره

(آیه ۲۹) - و در این آیه با ذکر سرنوشت و پایان کار افراد با ایمان مضمون آیات قبل را چنین تکمیل می کند: «آنها بی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند بهترین زندگی برای آنهاست و سرانجام کارشان بهترین سرانجامها خواهد بود» (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَا ب).

ذکر خدا چیست و چگونه است؟

گفته اند «ذکر دو گونه است: ذکر قلبی و ذکر زبانی و هر یک از آنها دو گونه است یا پس از فراموشی است و یا بدون فراموشی».

و به هر حال در آیه فوق منظور از ذکر خدا که مایه آرامش دلهاست تنها این نیست که نام او را بر زبان آورد و مکرر تسبیح و تهلیل و تکبیر گوید، بلکه منظور آن است که با تمام قلب متوجه او و عظمتش و علم و آگاهی و حاضر و ناظر بودنش گردد، و این توجه، مبدأ حرکت و فعالیت در وجود او به سوی جهاد و تلاش و نیکیها گردد و میان او و گناه سدّ مستحکمی ایجاد کند، این است حقیقت «ذکر» که آن همه آثار و برکات در روایات اسلامی برای آن بیان شده است.

در حدیث می خوانیم از وصایایی که پیامبر به علی علیه السلام فرمود این بود:

«ای علی! سه کار است که این امت طاقت آن را ندارند (و از همه کس ساخته نیست) مواسات با برادران دینی در مال، و حق مردم را از خویشان دادن، و یاد خدا در هر حال، ولی یاد خدا (تنها) سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر نیست، بلکه یاد خدا آن است که هنگامی که انسان در برابر حرامی قرار می گیرد از خدا بترسد و آن را ترک گوید».

سوره الرعد (۱۳): آیه ۳۰

اشاره

آیه ۳۰

شأن نزول:

ممکن است این آیه را پاسخ به گفتار مشرکان که در سوره فرقان آمده است بدانیم که در برابر دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله که می گفت: «برای رحمان سجده کنید، گفتند: رحمان کیست؟» ما رحمان را نمی شناسیم! اسئِجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَ مَا الرَّحْمَنُ (فرقان / ۶۰).

تفسیر:

هر کار کنی این لجوجان ایمان نمی آورند! بار دیگر قرآن به بحث نبوت باز می گردد. و قسمت دیگری از گفتگوهای مشرکان و پاسخ آنها را در زمینه نبوت باز گو می کند:

نخست می گوید: «همان گونه (که پیامبران پیشین را برای هدایت اقوام گذشته فرستادیم) تو را نیز به میان امتی فرستادیم که قبل از آنها امتهای دیگری آمدند و رفتند» (كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ).

«و هدف این بود که آنچه را بر تو وحی کرده ایم بر آنها بخوانی» (لَتَتْلُوَا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ).

«در حالی که آنها به رحمان کفر می ورزند» (وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ).

به خداوندی که رحمتش همگان را در بر گرفته و فیض گسترده و عامش کافر و مؤمن و گبر و ترسا را شامل شده است.

«بگو: (اگر نمی دانید) رحمان آن خداوندی که فیض و رحمتش عام است، پروردگار من است» (قُلْ هُوَ رَبِّي).

«هیچ معبودی جز او نیست، من بر او توکل کردم، و بازگشتم به سوی او است» (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ مَتَاب).

سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۱

اشاره

(آیه ۳۱)

شأن نزول:

بعضی از مفسران بزرگ گفته اند: این آیه در پاسخ جمعی از مشرکان «مکه» نازل شده است، که در پشت خانه کعبه نشسته بودند و به دنبال پیامبر صلی الله علیه و آله فرستادند، پیامبر صلی الله علیه و آله (به امید هدایت آنان) نزد آنها آمد، عرض کردند:

اگر دوست داری از تو پیروی کنیم این کوههای مکه را به وسیله قرآنت عقب بران تا کمی این زمین تنگ و محدود ما گسترش یابد! تو به گمان خود کمتر از داود نیستی که خداوند کوهها را برای او مسخر کرده بود، یا این که باد را مسخر ما گردان، همان گونه که مسخر سلیمان بود، و نیز جدت «قصی» (جد طایفه قریش) را زنده کن، زیرا عیسی علیه السلام مردگان را زنده می کرد و تو کمتر از عیسی نیستی! در این هنگام آیه نازل شد که شما همه آنچه را می گوئید از سر لجاجت است نه برای ایمان آوردن!

تفسیر:

همان گونه که در شأن نزول آمد، این آیه پاسخ به بهانه جویانی است که از سر لجاجت نه برای ایمان آوردن از پیامبر درخواست معجزات اقتراحی می کردند، می فرماید: «حتی اگر به وسیله قرآن کوهها به حرکت در آیند و زمینها، قطعه قطعه شوند، و به وسیله آن با مردگان صحبت شود» باز هم ایمان نخواهند آورد! (وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى).

«ولی همه این کارها در اختیار خداست» و هر اندازه لازم بداند انجام می دهد (بَلِّ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا).

اما شما طالب حق نیستید و اگر بودید همان مقدار از نشانه های اعجاز که از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده برای ایمان آوردن کاملاً کافی بود.

سپس اضافه می کند: «آیا کسانی که ایمان آورده اند نمی دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را بالاجبار هدایت می کند» (أَفَلَمْ يَنبَأِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا).

ولی هرگز او چنین نخواهد کرد، چرا که این گونه ایمان اجباری بی ارزش و فاقد معنویت و تکاملی است که انسان به آن نیاز دارد.

بعد اضافه می کند: «در عین حال کافران همواره مورد هجوم مصائب کوبنده ای به خاطر اعمالشان هستند» (وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ). که این مصائب به صورت بلاهای مختلف و همچنین جنگهای کوبنده مجاهدان اسلام بر آنها فرود می آید.

و اگر این مصائب در خانه آنان فرود نیاید «به نزدیکی خانه آنها وارد می شود» (أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ). تا عبرت بگیرند و تکانی بخورند و به سوی خدا باز گردند.

و این هشدارها همچنان ادامه خواهد یافت «تا فرمان نهایی خدا فرا رسد» (حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ).

این فرمان نهایی ممکن است اشاره به مرگ، یا روز قیامت باشد و یا به گفته بعضی «فتح مکه» که آخرین قدرت دشمن را درهم شکست.

و به هر حال وعده خدا قطعی است، «و خداوند هیچ گاه از وعده خود تخلف نخواهد کرد» (إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - در این آیه روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می گوید: تنها تو نیستی که با تقاضاهای گوناگون و پیشنهاد معجزات اقتراحی از طرف این گروه کافر به استهزاء و سخریه کشیده شده ای، این یک سابقه طولانی در تاریخ انبیاء دارد

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۲]

«و بسیاری از رسولان پیش از تو نیز مورد استهزاء واقع شدند» (وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ).

ولی ما این کافران را فوراً مجازات نکردیم، «بلکه به آنها مهلت دادیم» (فَأَمَلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا).

شاید بیدار شوند و به راه حق بازگردند و یا حداقل اتمام حجت کافی بر آنها بشود. چرا که اگر آنها بدکار و گنهکارند مهربانی خداوند و لطف و کرم و حکمت او جایی نرفته است! ولی به هر حال این مهلت و تأخیر به آن معنی نیست که مجازات و کیفر آنان فراموش شود، لذا «پس (از این مهلت) آنها را گرفتیم، دیدی مجازات من چگونه بود؟! این سرنوشت در انتظار قوم لجوج تو نیز هست (ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - چگونه خدا را با بتها قرین می سازید؟! در این آیه بار دیگر به بحث در باره توحید و شرک باز می گردد و مردم را با این دلیل روشن مخاطب می سازد که: «آیا کسی که بالای سر همه ایستاده (و حافظ و نگهبان و مراقب همه است) و اعمال همه را می بیند» همچون کسی است که هیچ یک از این صفات را ندارد؟ (أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ).

سپس به عنوان تکمیل بحث گذشته و مقدمه ای برای بحث آینده، می فرماید: «و آنها برای خدا شریکهایی قرار دادند» (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ).

بلافاصله از چند طریق به آنها پاسخ می دهد.

نخست می گوید: «بگو: این شریکها را نام ببرید» (قُلْ سَمُّوهُمْ).

یعنی چگونه یک عده موجودات بی نام و نشان و بی ارزش و بی اثر را در ردیف پروردگار قادر متعال قرار می دهید؟

دوم این که چگونه چنین شریکی وجود دارد که خداوند که به پندار شما شریک آنهاست از وجودشان هیچ گونه اطلاعی ندارد با این که علمش همه جهان را در بر گرفته «آیا به او خبر می دهید از چیزی که وجود آن را در زمین نمی داند» (أَمْ

[شماره صفحه واقعی: ۴۸۳]

ص: ۳۱۲۲

سوم این که: خود شما هم در واقع در دل، ایمان به چنین چیزی ندارید، «تنها به یک سخن ظاهری تو خالی» که در آن هیچ مفهوم صحیحی نهفته نیست قناعت کرده اید (أَمْ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ).

به همین دلیل این مشرکان هنگامی که در تنگنای سخت زندگی قرار می گیرند به سراغ «الله» می روند چرا که در دل می دانند کاری از بتها ساخته نیست.

چهارم این که: این مشرکان درک صحیح و درستی ندارند، و چون پیرو هوی و هوس و تقلیدهای کور کورانه اند، قادر به قضاوت عاقلانه و صحیح نیستند، و به همین دلیل به این گمراهی و ضلالت کشیده شده اند «بلکه در نظر کافران، دروغهایشان زینت داده شده (و بر اثر ناپاکی درون، چنین می پندارند که واقعیتی دارد) و آنها از راه (خدا) باز داشته شده اند» (بَلْ زِينَةٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ).

«و هر کس را خدا گمراه سازد، راهنمایی برای او وجود نخواهد داشت» (وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ).

«اضلال الهی» به معنی عکس العمل کارهای نادرست و غلط خود انسان است که او را به گمراهیها می کشاند، و از آنجا که این خاصیت را خدا در این گونه اعمال قرار داده، به خدا نسبت داده می شود.

سوره الرعد (۱۳): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - و در این آیه به مجازاتهای دردناک آنها در دنیا و آخرت که طبعاً شامل شکست و ناکامی و سیه روزی و آبروریزی و غیر آن می شود، اشاره کرده چنین می گوید: «برای آنها در زندگی دنیا مجازاتی است و مجازات آخرت سخت تر و شدیدتر است» (لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ)

چرا که دائمی و همیشگی و جسمانی و روحانی و توأم با انواع ناراحتیها است: و اگر گمان کنند راه فرار و وسیله دفاعی در برابر آن دارند، سخت در اشتباهند چرا که: «هیچ چیز در برابر خداوند نمی تواند از آنها دفاع کند» (وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ)

[شماره صفحه واقعی: ۴۸۴]

ص: ۳۱۲۳

(آیه ۳۵) - بار دیگر در این آیه سخن از معاد و مخصوصا از نعمتهای بهشتی و کیفیهای دوزخی به میان آمده است.

نخست می گوید: «توصیف بهشتی که به پرهیزکاران وعده داده شده (این است که) نه‌های آب از زیر درختانش جاری است» (مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ).

دومین وصف باغهای بهشت این است که: «میوه های آن دائمی و همیشگی است» (أَكُلُهَا دَائِمًا).

نه همچون میوه های این جهان که فصلی است و هر کدام در فصل خاصی آشکار می شود بلکه گاهی بر اثر آفت و بلا ممکن است در یک سال اصلا نباشد.

و همچنین «سایه آنها» نیز همیشگی است (وَ ظِلُّهَا).

از این جمله روشن می شود که باغهای بهشت خزان ندارند، و نیز از آن معلوم می شود که تابش نور آفتاب یا همانند آن در بهشت هست.

و در پایان آیه بعد از بیان این اوصاف سه گانه بهشت می گوید: «این است سرانجام پرهیزکاران، ولی سرانجام کافران آتش است!» (تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ).

در این تعبیر زیبا، نعمتهای بهشتی با لطافت و به تفصیل بیان شده، اما در مورد دوزخیان در یک جمله کوتاه، و خشک و خشن می گوید: «عاقبت کارشان جهنم است!»

(آیه ۳۶) - خدا پرستان و احزاب! در این آیه اشاره به عکس العمل متفاوت مردم در برابر نزول آیات قرآن شده است که افراد حقیقت جو و حق طلب چگونه در برابر آنچه بر پیامبر نازل می شد تسلیم و خوشحال بودند و معاندان و افراد لجوج به مخالفت بر می خاستند.

نخست می گوید: «آنها که کتاب آسمانی در اختیارشان قرار داده ایم از آنچه بر تو نازل می شود خوشحالند» (وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ).

یعنی حق طلبان یهود و نصاری و مانند آنها از نزول این آیات بر تو خوشحال

و خشنودند، چرا که از یک سو آن را هماهنگ با نشانه‌هایی که در دست دارند می‌بینند و از سوی دیگر مایه آزادی و نجات آنها از شرّ خرافات و عالم نمایان یهود و مسیحیت و امثال آنهاست که آنان را به قید و بند کشیده، و از آزادی فکری و تکامل انسانی محروم داشته بودند.

سپس اضافه می‌کند: «ولی جمعی از احزاب قسمتی از آیاتی را که بر تو نازل شده است انکار می‌کنند» (وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ).

منظور از این گروه همان جمعیت از یهود و نصاری بوده اند که تعصبات قومی و مذهبی و مانند آن بر آنها غلبه داشته، و در برابر کتب آسمانی خودشان نیز تسلیم نبودند، آنها در حقیقت «احزاب» و گروههایی بودند که تنها خط حزبی خودشان را دنبال می‌کردند.

یا اشاره به مشرکان بوده باشد که آیین و مذهبی نداشتند بلکه احزاب و گروههای پراکنده ای بودند که مخالفت با قرآن و اسلام آنها را متحد ساخته بود.

در پایان آیه به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد که، به مخالفت و لجاجت این و آن اعتنا مکن بلکه در خط اصیل و صراط مستقیم خود بایست و «بگو: من تنها مأمورم که الله و خدای یگانه یکتا را پرستم و هیچ شریکی برای او قائل نشوم، فقط به سوی او دعوت می‌کنم و بازگشت من (و همگان) به سوی اوست» (قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَأْب).

اشاره به این که، موحد راستین و خدا پرست حقیقی جز تسلیم در برابر همه فرمانهای خدا هیچ خط و برنامه ای ندارد.

سوره الرعد (۱۳): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - قرآن همچنان مسائل مربوط به نبوت را دنبال می‌کند، در این آیه می‌فرماید: «همان گونه (که بر اهل کتاب و پیامبران پیشین کتاب آسمانی فرستادیم) این قرآن را نیز بر تو نازل کردیم در حالی که مشتمل بر احکام روشن و آشکار است» (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا).

منظور از توصیف قرآن به صفت «عربی» این است که احکامش واضح و آشکار و جای سوء استفاده و تعبیرهای مختلف ندارد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۸۶]

بعد با لحنی تهدید آمیز و قاطع، پیامبر صلی الله علیه و آله را مخاطب ساخته، می گوید:

«و اگر از هوی و هوسهای آنها بعد از آن که آگاهی بر تو آمده پیروی کنی (به کیفر الهی مجازات خواهی شد و) هیچ کس در برابر خدا قدرت حمایت از تو و نگهداریت را نخواهد داشت» (وَ لَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعِيدًا مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ).

گرچه احتمال انحراف، مسلماً در پیامبر صلی الله علیه و آله با آن مقام عصمت و معرفت و آگاهی وجود نداشته، اما این تعبیر روشن می سازد که خدا با هیچ کس ارتباط خصوصی و به اصطلاح خویشاوندی ندارد، و حتی اگر پیامبر، مقامش والا است به خاطر تسلیم و عبودیت و ایمان و استقامت اوست.

سوره الرعد (۱۳): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - این آیه در حقیقت پاسخی است به ایرادات مختلفی که دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله داشتند از جمله این که: گروهی می گفتند مگر پیامبر ممکن است از جنس بشر باشد، و همسر اختیار کند و فرزندان داشته باشد، قرآن به آنها پاسخ می گوید:

این امر تازه ای نیست «ما پیش از تو پیامبران بسیاری فرستادیم و برای آنها همسران و فرزندان قرار دادیم» (وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَ ذُرِّيَّةً).

دیگر این که آنها انتظار دارند که هر معجزه ای را پیشنهاد می کنند و هر چه هوی و هوسشان اقتضا می کند انجام دهی - چه ایمان بیاورند یا نیاورند - ولی آنها باید بدانند: «هیچ پیامبری نمی تواند معجزه ای جز به فرمان خداوند بیاورد» (وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ).

سومین ایراد این بود که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله آمده و احکامی از تورات یا انجیل را دگرگون ساخته.

آیه در آخرین جمله خود به آنها پاسخ می گوید که: «برای هر زمانی حکم و قانونی مقرر شده» تا بشریت به مرحله بلوغ نهایی برسد و آخرین فرمان صادر شود (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ).

بنابراین جای تعجب نیست که یک روز تورات را نازل کند، و روز دیگر انجیل را، و سپس قرآن را، چرا که بشریت در زندگی متحول و متکامل خود، نیاز به

[شماره صفحه واقعی: ۴۸۷]

سوره الرعد(۱۳): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - این آیه به منزله تأکید و استدلالی است بر آنچه در ذیل آیه قبل گفته شد و آن این که هر حادثه و هر حکم و فرمانی، زمان معینی دارد و اگر می بینی بعضی از کتاب آسمانی جای بعض دیگر را می گیرند به خاطر آن است که «خداوند هر چیزی را بخواهد محو می کند (همان گونه که به مقتضای اراده و حکمت خویش) اموری را اثبات می نماید، و کتاب اصلی و ام الكتاب نزد اوست» (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ).

سوره الرعد(۱۳): آیه ۴۰

اشاره

(آیه ۴۰) - سر انجام به عنوان تأکید بیشتر در مورد مجازاتهایی که پیامبر صلی الله علیه و آله وعده می داد و آنها انتظارش را می کشیدند و حتی ایراد می کردند که چرا این وعده های تو عملی نمی شود، می فرماید: «و اگر پاره ای از آنچه را به آنها وعده دادیم (از پیروزی تو و شکست آنها و رهایی پیروان تو و اسارت پیروان آنها) در دوران حیات به تو نشان دهیم و یا تو را پیش از آن که این وعده ها تحقق پذیرد از دنیا ببریم در هر صورت وظیفه تو ابلاغ رسالت است و وظیفه ما گرفتن حساب از آنهاست» (وَ إِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ).

لوح محو و اثبات و ام الكتاب -

جمله «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ ...» یک قانون کلی را بیان می کند که در منابع مختلف اسلامی نیز به آن اشاره شده است، و آن این که: تحقق موجودات و حوادث مختلف جهان دو مرحله دارد: یکی مرحله قطعیت که هیچ گونه دگرگونی در آن راه ندارد (و در آیه فوق از آن تعبیر به «ام الكتاب»، کتاب مادر شده است) و دیگری مرحله غیر قطعی به تعبیر دیگر «مشروط» است که در این مرحله دگرگونی در آن راه دارد، و از آن تعبیر به مرحله محو و اثبات می شود.

گاهی نیز از این دو، تعبیر به «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» می شود، گویی در یکی از این دو لوح، آنچه نوشته شده است به هیچ وجه دگرگونی در آن راه ندارد و کاملاً محفوظ است و اما دیگری ممکن است، چیزی در آن نوشته شود

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۸]

و سپس محو گردد و به جای آن چیز دیگری نوشته شود.

از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده که فرمود: «قسمتی از حوادث حتمی است که حتما تحقق می پذیرد، و قسمت دیگری مشروط به شرائطی است در نزد خدا که هر کدام را صلاح بدانند مقدم می دارد و هر کدام را اراده کند محو می کند، و هر کدام را اراده کند اثبات می نماید».

سوره الرعد(۱۳): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - انسانها و جامعه ها از میان می روند و خدا می ماند: از آنجا که در آیات گذشته روی سخن با منکران رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله بود در اینجا نیز همان بحث تعقیب شده است.

نخست می گوید: این مغروران لجوج «آیا ندیدند که ما پیوسته به سراغ زمین می آییم و از اطراف (و جوانب) آن کم می کنیم؟! (أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا).

روشن است که منظور از «زمین» در اینجا «اهل زمین» است، یعنی، آیا آنها به این واقعیت نمی نگرند که پیوسته اقوام و تمدنها و حکومتها در حال زوال و نابودی هستند؟

و این هشدار است به همه مردم اعم از نیک و بد حتی علماء و دانشمندان که ارکان جوامع بشری هستند و با از میان رفتن یک تن آنها گاهی دنیایی به نقصان می گراید، هشدار است گویا و تکان دهنده! سپس اضافه می کند: «حکومت و فرمان از آن خداست و هیچ کس را یارای رد احکام او یا جلوگیری از فرمان او نیست» (وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ).

«و او سریع الحساب است» (وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ).

سوره الرعد(۱۳): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - در این آیه بحث فوق را ادامه می دهد و می گوید: تنها این گروه نیستند که با توطئه ها و مکرها به مبارزه با تو برخاسته اند بلکه «آنها که پیش از این گروه بودند نیز چنین توطئه ها و مکرها داشتند» (وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ).

اما نقشه هایشان نقش بر آب و توطئه هایشان به فرمان خدا خنثی شد، چرا که او از همه کس به این مسائل آگاهتر است، بلکه «تمام طرحها و نقشه ها از آن

[شماره صفحه واقعی: ۴۸۹]

خداست» (فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا).

اوست که از کار و بار هر کس آگاه است و «می داند هر کسی چه کاری می کند» (يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ).

و سپس بالحنی تهدید گونه آنها را از پایان کارشان بر حذر می دارد و می گوید:

«کافران به زودی خواهند دانست که پایان کار و سرانجام نیک و بد در سرای دیگر از آن کیست؟» (وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقِبِيَ الدَّارِ).

سوره الرعد (۱۳): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - در این آیه - همان گونه که این سوره در آغاز از نام قرآن و کتاب الله شروع شده - با تأکید بیشتری روی معجزه بودن قرآن، سوره رعد را پایان می دهد، می گوید: «این کافران می گویند تو پیامبر نیستی» (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسِيَّتٌ مُّرْسَلًا).

هر روز بهانه ای می تراشند، هر زمان تقاضای معجزه ای دارند و آخر کار هم باز می گویند تو پیامبر نیستی! در پاسخ آنها «بگو: همین کافی است که دو کس میان من و شما گواه باشد یکی الله و دیگری کسانی که علم کتاب و آگاهی از قرآن نزد آنهاست!» (قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ).

هم خدا می داند که من فرستاده اویم، و هم آنها که از این کتاب آسمانی من یعنی قرآن آگاهی کافی دارند.

و این تأکیدی است مجدد بر اعجاز قرآن از جنبه های مختلف.

«پایان سوره رعد»

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۰]

ص: ۳۱۲۹

اشاره

این سوره دارای ۵۲ آیه است که در «مکه» نازل شده به استثنای آیات ۲۸ و ۲۹، که طبق گفته بسیاری از مفسران در «مدینه» در باره کشتگان مشرکان در بدر نازل گردیده است.

محتوای سوره: چنانکه از نام سوره پیداست، قسمتی از آن در باره قهرمان توحید ابراهیم بت شکن (بخش نیایشهای او) نازل گردیده است.

بخش دیگری از این سوره اشاره به تاریخ انبیای پیشین همچون نوح، موسی و قوم عاد و ثمود، و درسهای عبرتی که در آنها نهفته است می باشد.

خلاصه این سوره مجموعه ای است از بیان اعتقادات و اندرزها و موعظه ها و سرگذشتهای عبرت انگیز اقوام پیشین و بیان هدف رسالت پیامبران و نزول کتب آسمانی.

فضیلت تلاوت این سوره:

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «کسی که سوره ابراهیم و حجر را بخواند، خداوند به تعداد هر یک از آنها که بت می پرستیدند و آنها که بت نمی پرستیدند، ده حسنه به او می بخشد».

همان گونه که بارها گفته ایم پادشاهی که در باره تلاوت سوره های قرآن وارد شده پاداشی است در برابر خواندن توأم با اندیشه و سپس عمل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱

(آیه ۱) - بیرون آمدن از ظلمتها به نور: این سوره همانند بعضی دیگر از

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۱]

سوره های قرآن با حروف مقطعه شروع شده است. نکته ای که تذکر آن را در اینجا لازم می دانیم این است که از ۲۹ سوره ای که با حروف مقطعه آغاز شده، درست در ۲۴ مورد از آنها بلافاصله سخن از قرآن مجید به میان آمده است که نشان می دهد پیوندی میان این دو یعنی حروف مقطعه و قرآن برقرار است، و ممکن است خداوند بخواهد با این بیان روشن کند که این کتاب بزرگ آسمانی با این محتوای پر عظمت که رهبری همه انسانها را به عهده دارد از مواد ساده ای به نام «حروف الفبا» تشکیل یافته و این نشانه اهمیت این اعجاز است.

به هر حال بعد از ذکر حروف «الف، لام، راء» (الر).

می فرماید: «این کتابی است که بر تو نازل کردیم به این منظور که مردم را از گمراهیها به سوی نور خارج کنی» (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ).

در حقیقت تمام هدفهای تربیتی و انسانی، معنوی و مادی نزول قرآن، در همین یک جمله جمع است: «بیرون ساختن از ظلمتها به نور!» از ظلمت جهل به نور دانش، از ظلمت کفر به نور ایمان، از ظلمت ستمگری و ظلم به نور عدالت، از ظلمت فساد به نور صلاح، از ظلمت گناه به نور پاکی و تقوا، و از ظلمت پراکندگی و تفرقه به نور وحدت.

و از آنجا که سر چشمه همه نیکیها، ذات پاک خداست، و شرط اساسی درک توحید، توجه به همین واقعیت است بلافاصله اضافه می کند: همه اینها «به اذن پروردگارشان (پروردگار مردم) می باشد» (بِإِذْنِ رَبِّهِمْ).

سپس برای توضیح و تبیین بیشتر هدایت به سوی نور می فرماید: «به سوی راه خداوند عزیز و حمید» (إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ).

خداوندی که عزتش دلیل قدرت اوست، و حمید بودنش نشانه مواهب و نعمتهای بی پایان او می باشد.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه به عنوان معرفی خداوند، درسی از توحید بیان کرده، می گوید: «همان خداوندی که آنچه در آسمان و زمین است از آن اوست» (اللَّهُ الَّذِي

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۲]

ص: ۳۱۳۱

لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

و در پایان آیه توجه به مسأله معاد- بعد از توجه به مبدأ- داده، می گوید:

«وای بر کافران از عذاب شدید» رستاخیز (وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳

(آیه ۳)- و در این آیه بلافاصله کافران را معرفی می کند و با ذکر، سه قسمت از صفات آنها و وضعیتشان را کاملاً مشخص می سازد بطوری که هر کس در اولین برخورد بتواند آنها را بشناسد.

نخست می گوید: «آنها کسانی هستند که زندگی پست این جهان را بر زندگی آخرت مقدم می شمردند» (الَّذِينَ يَشْتَرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ).

و همه چیز حتی ایمان و حق را فدای منافع پست و شهوات و هوسهای خود می سازند.

سپس می گوید: آنها به این مقدار هم قانع نیستند بلکه علاوه بر گمراهی خودشان سعی در گمراه ساختن دیگران هم دارند: «آنها (مردم را) از راه خدا باز می دارند» (وَيُضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ).

بلکه علاوه بر آن «سعی می کنند آن را دگرگون نشان دهند» (وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا).

در حقیقت آنها هوسها را زینت می دهند، مردم را تشویق به گناه می نمایند، و از درستی و پاکی می ترسانند. و با تمام قوا می کوشند دیگران را هم رنگ خود سازند و با افزودن خرافات، و انواع تحریفها، و ابداع سنتهای زشت و کثیف به این هدف برسند.

روشن است «این افراد (با داشتن این صفات و اعمال) در گمراهی بسیار دوری هستند» (أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ).

همان گمراهی که بازگشتشان به راه حق بر اثر بعد و دوری مسافت به آسانی امکان پذیر نیست ولی اینها همه محصول اعمال خود آنهاست!

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۴

(آیه ۴)- در آیات گذشته سخن از قرآن مجید و اثرات حیاتبخش آن بود، در این آیه همین موضوع در بعد خاصی تعقیب شده و آن وحدت لسان پیامبران و کتب آسمانی آنها با زبان نخستین قومی است که به سوی آنها مبعوث شده اند.

می فرماید: «و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر به زبان قوم خودش» (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ).

زیرا پیامبران در درجه اول با قوم خود، همان ملتی که از میان آنها برخاسته اند، تماس داشتند و نخستین شعاع وحی به وسیله پیامبران بر آنها می تابید، و نخستین یاران و یاوران آنها از میان آنان برگزیده می شدند، بنابراین پیامبر باید به زبان آنها و لغت آنها سخن بگوید «تا حقایق را به روشنی برای آنان آشکار سازد» (لِيُبَيِّنَ لَهُمْ).

لذا دعوت پیامبران از طریق تبیین و روشننگری و تعلیم و تربیت با همان زبان معمولی و رایج صورت می گرفته است، نه از طریق یک اثر مرموز و ناشناخته در قلبها.

سپس اضافه می کند: «بعد (از تبیین دعوت الهی برای آنها) خداوند هر کس را بخواهد گمراه می کند و هر کس را بخواهد هدایت می نماید» (فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ).

اشاره به این که هدایت و ضلالت در نهایت امر، کار پیامبران نیست، کار آنها ابلاغ و تبیین است، این خداست که راهنمایی و هدایت واقعی بندگانش را در دست دارد.

ولی برای این که تصور نشود معنی این سخن جبر و الزام و سلب آزادی بشر است، بلافاصله اضافه می کند: «و او عزیز حکیم است» (وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ).

به مقتضای عزت و قدرتش، بر هر چیز تواناست، اما به مقتضای حکمتش بی جهت و بی دلیل کسی را هدایت و یا کسی را گمراه نمی سازد، بلکه گامهای نخستین با نهایت آزادی اراده در راه سیر الی الله از ناحیه بندگان برداشته می شود و سپس نور هدایت و فیض حق بر قلب آنها می تابد.

همچنین آنها که با لجاجت و تعصب و دشمنی با حق و غوطه ور شدن در شهوات و آلوده شدن به ظلم و ستم، شایستگی هدایت را از خود سلب کرده اند، از فیض هدایت محروم، و در وادی ضلالت، گمراه می شوند.

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۴]

ص: ۳۱۳۳

و به این ترتیب سر چشمه هدایت و ضلالت به دست خود ماست.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه به یکی از نمونه های ارسال پیامبران در مقابل طاغوت های عصر خود به منظور خارج کردن آنان از ظلمتها به نور اشاره کرده، می فرماید: «و ما موسی را با آیات خود (معجزات گوناگون) فرستادیم و به او فرمان دادیم که قوم خودت را از ظلمات به سوی نور بیرون آر!» (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ).

سپس به یکی از مأموریت های بزرگ موسی اشاره کرده، می فرماید: «ایام الهی و روزهای خدا را به یاد قوم خود بیاور» (وَ ذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ).

«بِآيَاتِ اللَّهِ» تمام روزهایی است که دارای عظمتی در تاریخ زندگی بشر است.

هر روز که فصل تازه ای در زندگی انسانها گشوده، و درس عبرتی به آنها داده و ظهور و قیام پیامبری در آن بوده، یا طاغوت و فرعون گردنکشی در آن به قعر درّه نیستی فرستاده شده، خلاصه هر روز که حق و عدالتی بر پا شده و ظلم و بدعتی خاموش گشته، همه آنها از ایام الله است.

در حدیثی از امام باقر علیه السّلام می خوانیم که فرمود: «ایام الله، روز قیام مهدی موعود - عج - و روز رجعت و روز قیامت است».

در پایان آیه می فرماید: «در این سخن و در همه ایام الله، آیات و نشانه هایی است برای هر انسان شکیبیا و پراستقامت و شکر گزار» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ).

به این ترتیب افراد با ایمان نه در مشکلات و روزهای سخت دست و پای خود را گم می کنند، و تسلیم حوادث می شوند و نه در روزهای پیروزی و نعمت گرفتار غرور و غفلت می گردند.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۶

(آیه ۶) - در این آیه به یکی از آن ایام الله و روزهای درخشان و پربراری که در تاریخ بنی اسرائیل وجود داشته و ذکر آن تذکری برای مسلمانان است، اشاره کرده می گوید: «و (به خاطر بیاورید) هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: نعمت خدا را متذکر شوید آن زمان که شما را از چنگال آل فرعون رهایی بخشید» (وَ إِذْ قَالَ

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۵]

مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِذْ اُنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ

«همانها که شما را به بدترین وجهی عذاب می کردند، پسرانتان را سر می بردند و زنانتان را (برای خدمت و کنیزی) زنده نگه می داشتند» (يَسْأَلُونَكَ سِوَاءَ الْعَذَابِ وَيَدَّبُحُونَ اَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ).

و در طول تاریخ شیوه هر استعمارگری چنین بوده است که قسمتی از نیروهای فعال و پرخاشگر و پرمقاومت را نابود می کردند، یا با انواع اعتیادها و آلودگیها آنها را عملاً بی اثر می ساختند، و قسمت دیگری را تضعیف کرده و در مسیر منافع خود به کار می انداختند.

«و در این آزمایش بزرگی از پروردگارتان برای شما بود» (وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ).

نه تنها در مورد بنی اسرائیل که در مورد همه اقوام و ملتها، روز رسیدنشان به آزادی و استقلال و کوتاه شدن دست طاغوتها از «ایام الله» است.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس اضافه می کند: «و (این را هم به خاطر بیاورید) که پروردگار شما اعلام کرد اگر شکر نعمتهای مرا به جا آورید من بطور قطع نعمتهای شما را افزون می کنم و اگر کفران کنید عذاب و مجازات من شدید است» (وَ اِذِ تَاذَنَّا رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ اِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ).

این آیه ممکن است دنباله کلام موسی به بنی اسرائیل باشد و نیز ممکن است یک جمله مستقل و خطاب به مسلمانان بوده باشد، ولی به هر حال از نظر نتیجه چندان تفاوت ندارد و به عنوان درسی سازنده برای ما در قرآن مجید آمده است.

شکر مایه فزونی نعمت و کفر موجب فناست - بدون شک خداوند در برابر نعمتهایی که به ما می بخشد نیازی به شکر ما ندارد، و اگر دستور به شکرگزاری داده آن هم موجب نعمت دیگری بر ما و یک مکتب عالی تربیتی است.

حقیقت شکر تنها تشکر زبانی نیست، بلکه شکر دارای سه مرحله است نخستین مرحله آن است که به دقت بیندیشیم که بخشنده نعمت کیست؟ این توجه و ایمان و آگاهی پایه اول شکر است، و از آن که بگذریم مرحله زبان فرا

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۶]

می رسد، ولی از آن بالاتر مرحله عمل است، شکر عملی آن است که درست بیندیشیم که هر نعمتی برای چه هدفی به ما داده شده است آن را در مورد خودش صرف کنیم که اگر نکنیم کفران نعمت کرده ایم.

و از اینجا رابطه میان «شکر» و «فزونی نعمت» روشن می شود، چرا که هرگاه انسانها نعمتهای خدا را درست در همان هدفهای واقعی نعمت صرف کردند، عملاً ثابت کرده اند که شایسته و لایق اند و این لیاقت و شایستگی سبب فیض بیشتر و موهبت افزونتر می گردد.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۸

(آیه ۸) - این آیه تأیید و تکمیلی است برای بحث شکرگزاری و کفران که در آیه قبل گذشت، و آن در ضمن سخنی از زبان موسی بن عمران نقل شده است، می فرماید: «و موسی به بنی اسرائیل یادآور شد که اگر شما و تمام مردم روی زمین کافر شوید (و نعمت خدا را کفران کنید هیچ زیانی به او نمی رسانید) چرا که او بی نیاز و ستوده است» (وَ قَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرًا أَنتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ).

در حقیقت شکر نعمت و ایمان آوردن به خدا مایه افزونی نعمت شما و تکامل و افتخار خودتان است و گر نه خداوند آنچنان بی نیاز است که اگر تمام کائنات کافر گردند، بر دامن کبریایی او گردی نمی نشیند.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به سرنوشت گروههایی از اقوام گذشته در طی چندین آیه می پردازد، همانها که در برابر نعمتهای الهی راه کفران را پیش گرفتند، و در برابر دعوت رهبران الهی به مخالفت و کفر برخاستند و منطق آنان و سرانجام کار آنها را شرح می دهد تا تأکیدی باشد بر آنچه در آیه قبل گفته شد، می فرماید: «آیا خبر کسانی که قبل از شما بودند به شما نرسیده؟ (أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ).

این جمله ممکن است دنباله گفتار موسی بوده باشد که در آیه قبل آمده، و ممکن است بیان مستقلی از ناحیه قرآن خطاب به مسلمانان باشد، و از نظر نتیجه تفاوت چندانی ندارد.

سپس اضافه می کند: «اقوامی همچون قوم نوح و عاد و ثمود و آنها که بعد از

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۷]

آنان بودند» (قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ).

«همانها که جز خدا آنان را نمی شناسد» و از اخبار آنها کسی غیر او آگاه نیست (لا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ).

سپس به عنوان توضیحی در زمینه سرگذشت آنها می گوید: «پیامبرانشان با دلائل روشن به سوی آنها آمدند ولی آنها (از سر تعجب و انکار) دست بر دهان گذاشتند و گفتند: ما به آنچه شما به خاطر آن فرستاده شده اید کافریم» (جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ).

چرا که «ما در باره آنچه شما ما را به سوی آن دعوت می کنید، شک و تردید داریم» و با این شک و تردید چگونه امکان دارد، دعوت شما را بپذیریم! (وَ إِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - آیا در خدا شک است؟ از آنجا که در آیه قبل گفتار مشرکان و کافران را در زمینه عدم ایمانشان که استناد به شک و تردید کرده بودند بیان شده، در این آیه بلافاصله با دلیل روشنی که در عبارت کوتاهی آمده شک آنها را نفی می کند و چنین می گوید: «پیامبرانشان به آنان گفتند: آیا در وجود خدایی که آفریننده آسمانها و زمین است شک است؟! (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

ممکن است «فاطر» اشاره به شکافتن توده ابتدایی ماده جهان باشد که در علوم روز می خوانیم که مجموع ماده عالم، یک واحد به هم پیوسته بود سپس شکافته شد و کرات آشکار گشت.

به هر حال قرآن در اینجا مانند غالب موارد دیگر برای اثبات وجود خدا و صفات او تکیه بر نظام عالم هستی و آفرینش آسمانها و زمین می کند.

سپس به پاسخ دومین ایراد منکران می پردازد که ایراد به مسأله رسالت پیامبران است، می فرماید: این مسلم است که آفریدگار دانا و حکیم، هرگز بندگان را بدون رهبر، رها نمی کنند، بلکه «از شما (با فرستادن پیامبران) دعوت می کند تا از گناه و آلودگیها پاکتان سازد و گناهانتان را ببخشد» (يَدْعُوكُمْ لِيُغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ).

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۸]

«و تا موعد مقرری شما را باقی گذارد!» تا راه تکامل خویش را بیمایید و حد اکثر بهره لازم را از این زندگی ببرید (و) يُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى).

در حقیقت دعوت پیامبران برای دو هدف بوده، یکی آموزش گناهان و دیگری ادامه حیات تا زمان مقرر که این دو در واقع علت و معلول یکدیگرند، چه این که جامعه ای می تواند به حیات خود ادامه دهد که از گناه و ظلم پاک باشد.

ولی با این همه باز کفار لجوج این دعوت حیاتبخش که آمیخته با منطق روشن توحید بود نپذیرفتند و با بیانی که آثار لجاجت و عدم تسلیم در برابر حق از آن می بارید، به پیامبران خود چنین «پاسخ گفتند: شما جز بشری مثل ما نیستید!» (قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا).

به علاوه «شما می خواهید ما را از آنچه نیاکان ما می پرستیدند بازدارید» (تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا).

از همه اینها گذشته «شما دلیل روشنی برای ما بیاورید» (فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - تنها بر خدا توکل کنید! در این آیه و آیه بعد پاسخ پیامبران را از بهانه جویبهای مخالفان لجوج که در آیات گذشته آمده می خوانیم.

در مقابل ایراد آنها که می گفتند: چرا از جنس بشر هستید، «پیامبرانشان به آنها گفتند: مسلما ما تنها بشری همانند شما هستیم، ولی خدا بر هر کس از بندگانش بخواهد منت می گذارد» و موهبت رسالت را به آنها می بخشد (قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُمَنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ).

سپس به پاسخ سؤال سوم می پردازد بی آنکه از ایراد دوم پاسخ گوید. گویی ایراد دوم آنها در زمینه استناد به سنت نیاکان آنقدر سست و بی اساس بوده که هر انسان عاقلی با کمترین تأمل جواب آن را می فهمد، به علاوه در آیات دیگر قرآن، پاسخ این سخن داده شده است.

آری! در پاسخ سؤال سوم چنین می گوید که آوردن معجزات، کار ما نیست که به صورت یک خارق العاده گر، گوشه ای بنشینیم و هر کس به میل خودش

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۹]

معجزه ای پیشنهاد کند و مسأله خرق عادت تبدیل به یک بازیچه بی ارزش شود، بلکه: «ما نمی توانیم معجزه ای جز به فرمان خدا بیاوریم» (وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ).

به علاوه هر پیامبری حتی بدون تقاضای مردم به اندازه کافی اعجاز نشان می دهد تا سند اثبات حقانیت او گردد.

سپس برای این که پاسخ قطعی به تهدیدهای گوناگون بهانه جوینان نیز بدهند با این جمله موضع خود را مشخص می ساختند و می گفتند: «همه افراد با ایمان باید تنها بر خدا تکیه کنند» همان خدایی که قدرتها در برابر قدرتش ناچیز و بی ارزش است (وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ).

سوره ابراهیم(۱۴): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - بعد به استدلال روشنی برای مسأله توکل، پرداخته و می گفتند:

«چرا ما بر «الله» توکل نکنیم (و در همه مشکلات به او پناه نبریم؟ چرا ما از قدرتهای پوشالی و تهدیدها بترسیم) در حالی که او ما را به راههای سعادتمان هدایت کرده» (وَ مَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا).

و سپس چنین ادامه می دادند: اکنون که تکیه گاه ما خداست، تکیه گاهی شکست ناپذیر مافوق همه چیز «بطور قطع، ما در برابر تمام آزار و اذیتهای شما ایستادگی و شکیبایی خواهیم کرد» (وَ لَنُصَبِّرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا).

و بالاخره گفتار خود را با این سخن پایان می دادند که: «و همه توکل کنندگان باید تنها بر الله توکل کنند» (وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ).

منظور از «توکل» این است که در برابر عظمت مشکلات، انسان احساس حقارت و ضعف نکند، بلکه با اتکای بر قدرت بی پایان خداوند، خود را پیروز و فاتح بداند، و به این ترتیب توکل امید آفرین، نیروبخش و تقویت کننده، و سبب فزونی پایداری و مقاومت است.

سوره ابراهیم(۱۴): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - برنامه و سرنوشت جباران عنید: همان گونه که راه و رسم افراد بی منطق است، هنگامی که به ضعف و ناتوانی گفتار و عقیده خود آگاه شدند، استدلال را رها کرده، و تکیه به زور و قدرت و قلدری می کنند در اینجا نیز

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۰]

می خوانیم هنگامی که پیامبران منطق متین و رسای خود را- که در آیات قبل گذشت- بیان کردند. «کافران (لجوج و بهانه جو)، به پیامبران خود گفتند: سوگند یاد می کنیم که شما را از سرزمینمان خارج می سازیم، مگر این که به آیین ما (و بت پرستی) باز گردید!» (وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا).

این مغروران بی خبر، گویی همه سرزمینها را مال خود می دانستند و برای پیامبرانشان حتی به اندازه یک شهروند حق قائل نبودند و لذا می گفتند: «أَرْضِنَا» (سرزمین ما!) در حالی که خداوند زمین و تمام مواهبش را برای صالحان آفریده است.

سپس اضافه می کند: «در این حال، پروردگار (به پیامبران دلداری و اطمینان خاطر می داد و) به آنها وحی فرستاد که: ما ظالمان را هلاک می کنیم» (فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ).

بنابراین از این تهدیدها هرگز نترسید و کمترین سستی در اراده آهنین شما راه نیابد.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۴

(آیه ۱۴)- و از آنجا که منکران ستمگر، پیامبران را تهدید به تبعید از سرزمینشان می کردند خداوند در مقابل به آنها چنین وعده می دهد که: «و شما را در زمین بعد از (نابودی) آنها سکونت خواهیم داد» (وَ لَنَسْكُنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ).

«ولی این (موفقیت و پیروزی نصیب همه کس نمی شود بلکه) برای کسی است که از مقام (عدالت) من بترسد (و احساس مسؤولیت کند) و از عذاب من بیمناک باشد» و آن را جدی تلقی کند (ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَ خَافَ وَعِيدِ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۵

(آیه ۱۵)- و در این هنگام که پیامبران کارد به استخوانشان رسیده بود و تمام وظیفه خود را در برابر قوم خویش انجام داده بودند و آنها که باید ایمان بیاورند ایمان آورده و بقیه در کفر پافشاری داشتند و مرتباً رسولان را تهدید می کردند، در این موقع آنها از خداوند «تقاضای فتح و پیروزی (بر کفار) کردند» (وَ اسْتَفْتَحُوا).

خداوند هم دعای این مجاهدان راستین را به هدف اجابت رسانید

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۱]

«و (سر انجام) هر گردنکش منحرفی نوید و نابود شد» (وَ خَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - سپس به نتیجه کار این جباران عنید از نظر مجازاتهای جهان دیگر در ضمن دو آیه به پنج موضوع اشاره می کند:

۱- «به دنبال این نویدی و خسران- و یا به دنبال چنین کسی- جهنم و آتش سوزان خواهد بود» (مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ).

۲- «و از آب بدبوی متعنی نوشانده می شود!» (وَ يُشْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ).

«صدید» چرکی است که میان پوست و گوشت جمع می شود یعنی از یک آب بدبوی متعفن بدمنظره همانند چرک و خون به او می نوشاند.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سوم: این مجرم گناهکار و جبار عنید، هنگامی که خود را در برابر چنین نوشابه ای می بیند «به زحمت جرعه جرعه آن را سر می کشد، و هرگز مایل نیست آن را بیاشامد» بلکه به اجبار در حلق او می ریزند (يَتَجَرَّعُهُ وَ لَا يَكَادُ يُسِغُهُ).

۴- آنقدر وسائل عذاب و شکنجه و ناراحتی برای او فراهم می گردد که «از هر سو مرگ به سوی او می آید ولی با این همه هرگز نمی میرد» تا مجازات زشتیهای اعمال خود را ببیند (وَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ).

۵- و با این که تصور می شود مجازاتی برتر از اینها که گفته شد نیست، باز اضافه می کند: «و به دنبال آن عذاب شدیدی است» (وَ مِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ).

و به این ترتیب آنچه از شدت مجازات و کیفر در فکر آدمی بگنجد و حتی آنچه نمی گنجد در انتظار این ستمگران خودخواه و جباران بی ایمان و گنهکار است، و اینها نتیجه و اثر طبیعی اعمال خود انسانهاست، بلکه تجسمی است از کارهای آنان در سرای دیگر که هر عملی به صورت مناسب خود مجسم می شود.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - خاکستری بر سینه تندباد! در این آیه مثل بسیار رسایی برای اعمال افراد بی ایمان بیان شده که بحث آیات گذشته را در زمینه عاقبت کار کفار تکمیل کرده، می فرماید: «اعمال کسانی که به پروردگارشان کافر شدند همچون خاکستری است در مقابل تندباد در یک روز توفانی!» (مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۲]

ص: ۳۱۴۱

منظور از «أَعْمَالُهُمْ» همه اعمال آنهاست حتی اعمال ظاهراً خوبشان که در باطن رنگ شرک و بت پرستی داشت.

همان گونه که خاکستر در برابر تندباد، آن هم در یک روز طوفانی آنچنان پراکنده می شود که هیچ کس قادر بر جمع آن نیست، همین گونه منکران حق «توانایی ندارند که چیزی از اعمالی را که انجام داده اند به دست آورند» و همگی بر باد می رود و دستهایشان خالی می ماند (لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ).

«و این همان گمراهی دور و دراز است» (ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - آفرینش براساس حق است: به دنبال بحث از باطل در آیه قبل و این که همچون خاکستر پراکنده و بی قرار است که دائماً با وزش باد از نقطه ای به نقطه دیگر منتقل می شود، در این آیه سخن از حق و استقرار آن به میان آمده است.

روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان الگویی برای همه حق طلبان جهان کرده، می گوید: «آیا ندیدی که خداوند آسمانها و زمین را به حق آفریده است؟ (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ).

«حق» به معنی «مطابقت و هماهنگی» است. و در اینجا ساختمان عالم آفرینش، آسمان و زمین، همگی نشان می دهد که در آفرینش آنها، نظام و حساب و حکمت و هدفی بوده است، نه خداوند به آفرینش آنها نیاز داشته و نه کمبودی را با آن می خواهد در ذات خود برطرف سازد چرا که او بی نیاز از همه چیز است.

سپس اضافه می کند دلیل بر این که نیازی به شما و ایمان آوردن شما ندارد این است که: «اگر اراده کند شما را می برد و خلق تازه ای (به جای شما) می آورد» (إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ).

خلقی که همه ایمان داشته باشند و هیچ یک از کارهای نادرست شما را انجام ندهند.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - «و این کار برای خدا به هیچ وجه مشکل نیست» (وَمَا ذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ).

شاهد این سخن آن که در سوره نساء آیه ۱۳۱-۱۳۳ می خوانیم: «اگر شما

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۳]

کافر شوید (به خدا زیانی نمی رساند) چرا که آنچه در آسمانها و زمین است از آن خداست و خداوند بی نیاز و شایسته ستایش است ... هرگاه بخواهد شما را ای مردم می برد و گروه دیگری می آورد، و خداوند بر این کار تواناست».

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - در چند آیه قبل اشاره ای به مجازات سخت و دردناک منحرفان لجوج و بی ایمان شده بود در اینجا همین معنی را تعقیب و تکمیل می کند.

نخست می گوید: «و در قیامت همه آنها (جباران و ظالمان و کافران اعم از تابع و متبوع، پیرو و پیشوا) در پیشگاه خداوند ظاهر می شوند» (وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا).

و «در این هنگام ضعفاء (یعنی پیروان نادانی که با تقلید کور کورانه، خود را به وادی ضلالت افکندند) به مستکبران (و رهبران گمراه) می گویند: ما پیروان شما بودیم آیا (اکنون که به خاطر رهبری شما به این همه عذاب و بلا گرفتار شده ایم) حاضرید شما سهمی از عذاب الهی را بپذیرید و از ما بردارید؟ (فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَنُونَ عَلَيْنَا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ).

اما آنها بلافاصله می گویند: «اگر خدا ما را (به سوی نجات از این کیفر و عذاب) هدایت می کرد ما هم شما را راهنمایی می کردیم» (قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ).

ولی افسوس که کار از این حرفها گذشته است، «بر ما یکسان است چه بی تابی و جزع کنیم و چه صبر و شکیبایی، راه نجاتی برای ما وجود ندارد» (سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - گفتگوی صریح شیطان و پیروانش! در این آیه به صحنه دیگری از مجازاتهای روانی جباران و گنهکاران و پیروان شیاطین در روز رستاخیز پرداخته چنین می گوید: «و شیطان هنگامی که کار حساب بندگان صالح و غیر صالح پایان پذیرفت (و هر کدام به سرنوشت و پاداش و کیفر قطعی خود رسیدند) به پیروان خود چنین می گوید: خداوند به شما وعده حق داد و من نیز به شما وعده دادم (وعده ای پوچ و بی ارزش چنانکه خودتان می دانستید) سپس از وعده های خود تخلف جستم» (و قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَعَدْتُكُمْ

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۴]

و به این ترتیب شیطان نیز با سایر مستکبرانی که رهبران راه ضلالت بودند هم آواز شده و تیرهای ملامت و سرزنش خود را به این پیروان بدبخت نشانه گیری می کند.

و بعد اضافه می کند: «من بر شما تسلط و اجبار و الزامی نداشتیم، تنها این بود که از شما دعوت کردم، شما هم با میل و اراده خود پذیرفتید» (وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي).

«بنابراین مرا هرگز سرزنش نکنید، بلکه خویشان را سرزنش کنید» که چرا دعوت شیطنت آمیز و ظاهر الفساد مرا پذیرفتید (فَلَا تَلُمُونِي وَ لَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ).

خودتان کردید که لعنت بر خودتان باد! به هر حال «نه من می توانم (در برابر حکم قطعی و مجازات پروردگار) به فریاد شما برسم و نه شما می توانید فریادرس من باشید» (مَا أَنَا بِمُضِرِّخِكُمْ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُضِرِّخِي).

«من اکنون (اعلام می کنم که) از شرک شما در باره خود که از قبل داشتید (و این که اطاعت مرا هم ردیف اطاعت خدا قرار دادید) بیزارم و کافرم» (إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ).

اکنون فهمیدم که این «شرک در اطاعت» هم مرا بدبخت کرد و هم شما را، همان بدبختی و بیچارگی که راهی برای اصلاح و جبران آن وجود ندارد.

بدانید «برای ستمکاران قطعاً عذاب دردناکی است» (إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

از این آیه به خوبی استفاده می شود که وسوسه های شیطان هرگز اختیار و آزادی اراده را از انسان نمی گیرد بلکه او یک دعوت کننده بیش نیست، و این انسانها هستند که با اراده خودشان دعوت او را می پذیرند.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در این آیه به دنبال بیان حال جباران عنید و بی ایمان و سرنوشت دردناک آنها، به ذکر حال مؤمنان و سرانجام آنها پرداخته، می گوید: «و آنها را که

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۵]

ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند به باغهای بهشت وارد می کنند باغهایی که نهرها از زیر درختانش جاری است» (وَ أُدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ).

«جاودانه به اذن پروردگارشان در آن (باغهای بهشت) می مانند» (خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ).

«و تحیت آنان در آنجا سلام است» (تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ).

سلامت از هر گونه ناراحتی و گزند روحی و جسمی.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - شجره طیبه و شجره خبیثه: در اینجا صحنه دیگری از تجسم حق و باطل، کفر و ایمان، طیب و خبیث را ضمن یک مثال جالب و بسیار عمیق و پرمعنی بیان کرده، و بحثهای آیات گذشته را که در این زمینه بود تکمیل می کند.

نخست می فرماید: «آیا ندیدی چگونه خدا مثالی برای کلام پاکیزه زده، و آن را به شجره طیبه و پاکی تشبیه کرده است؟» (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ).

سپس به ویژگیهای این شجره طیبه (درخت پاکیزه و پربرکت) می پردازد و به تمام ابعاد آن ضمن عبارات کوتاهی اشاره می کند.

۱- موجودی است دارای رشد و نمو «شجره» نه بی روح، و نه جامد و بی حرکت.

۲- این درخت پاک است و «طیب» از هر نظر، میوه اش شکوفه و گلشن و نسیمی که از آن برمی خیزد همه پاکیزه است.

۳- این شجره دارای نظام حساب شده ای است ریشه ای دارد و شاخه ها و هر کدام مأموریت و وظیفه ای دارند.

۴- «اصل و ریشه آن ثابت و مستحکم است» بطوری که توفانها و تندبادها نمی تواند آن را از جا برکند (أَصْلُهَا ثَابِتٌ).

۵- شاخه های این شجره طیبه در یک محیط پست و محدود نیست بلکه بلند آسمان جایگاه اوست، این شاخه ها سینه هوا را شکافته و در آن فرو رفته، آری

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۶]

«شاخه هایش در آسمان است» (وَفَزَعُهَا فِي السَّمَاءِ).

روشن است هر قدر شاخه ها برافراشته تر باشند از آلودگی گرد و غبار زمین دورترند و میوه های پاکتری خواهند داشت.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - ششم: این شجره طیبه شجره ای پر بار است نه همچون درختانی که میوه و ثمری ندارند بنابراین مولد است و «میوه خود را می دهد» (تُؤْتِي أُكْلَهَا).

۷- اما نه در یک فصل یا دو فصل، بلکه در هر فصل، یعنی «در هر زمان» که دست به سوی شاخه هایش دراز کنی محروم بر نمی گردی (كُلَّ حِينٍ).

۸- میوه دادن او نیز بی حساب نیست بلکه مشمول قوانین آفرینش است و طبق یک سنت الهی «و به اذن پروردگارش» این میوه را به همگان ارزانی می دارد (يَاذِنِ رَبُّهَا).

اکنون درست بیندیشیم و ببینیم این ویژگیها و برکات را در کجا پیدا می کنیم؟

مسلم در کلمه توحید و محتوای آن، و در یک انسان موحد و با معرفت.

مردان بزرگ و با ایمان این کلمات طیبه پروردگار، حیاتشان مایه برکت است، مرگشان موجب حرکت، آثار آنها و کلمات و سخنانشان و شاگردان و کتابهایشان و تاریخ پرافتخارشان، و حتی قبرهای خاموششان همگی الهام بخش است و سازنده و تربیت کننده.

آری «خداوند برای مردم مثلهایی می زند شاید متذکر شوند» (وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - و از آنجا که یکی از بهترین راهها برای تفهیم مسائل استفاده از روش مقابله و مقایسه است بلافاصله نقطه مقابل «شجره طیبه» را چنین بیان می کند: اما «مثل کلمه خبیثه و ناپاک همانند درخت خبیث و ناپاک و بی ریشه است که از روی زمین کنده شده (و در برابر طوفانها هر روز به گوشه ای پرتاب می شود) و قرار و ثباتی برای آن نیست» (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ).

جالب این که در وصف «شجره طیبه» قرآن با تفصیل سخن می گوید و اما به

هنگام شرح «شجره خبیثه» با یک جمله کوتاه از آن می گذرد.

این یک نوع لطافت بیان است که انسان در مورد ذکر «محبوب» به همه خصوصیات پردازد اما هنگامی که به ذکر «مبغوض» می رسد با یک جمله کوبنده از آن بگذرد!

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - از آنجا که در آیات گذشته در دو مثال گویا، حال «ایمان» و «کفر» و «مؤمن» و «کافر» و بطور کلی «هر پاک» و «ناپاک» تجسم یافت، در این آیه به نتیجه کار و سرنوشت نهایی آنها می پردازد.

نخست می گوید: «خداوند کسانی را که ایمان آورده اند به خاطر گفتار و اعتقاد ثابت و پایداریشان ثابت قدم می دارد هم در این جهان و هم در جهان دیگر» و برزخ که امکان لغزش کم و بیش در آن وجود دارد (يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ).

چرا که ایمان آنها یک ایمان سطحی و متزلزل و شخصیت آنها یک شخصیت کاذب و متلون نبوده است.

در اینجا در برابر مشکلات و وسوسه ها، در ایمان و پاکی ثابت می مانند و دامانشان از ننگ آلود گیها مبرا خواهد بود، و در آنجا در نعمتهای بی پایان خدا جاودان خواهند ماند.

سپس به نقطه مقابل آنها پرداخته، می گوید: «و خداوند ظالمان را گمراه می سازد و خدا هر چه بخواهد انجام می دهد» (وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ).

بارها گفته ایم هر جا سخنی از هدایت و ضلالت است و به خدا نسبت داده می شود، گامهای نخستین آن از ناحیه خود انسان برداشته شده است، کار خدا همان تأثیری است که در هر عمل آفریده، و نیز کار خدا اعطاء مواهب و نعمتها یا سلب نعمتهاست که به مقتضای شایستگی و عدم شایستگی افراد مقرر می دارد.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - سر انجام کفران نعمتها: در اینجا روی سخن به پیامبر است و در حقیقت ترسیمی از یکی از موارد «شجره خبیثه» در آن به چشم می خورد.

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۸]

نخست می فرماید: «آیا ندیدی کسانی را که نعمت خدا را تبدیل به کفران کردند» (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا).

«و سر انجام قوم خود را به دار البوار و سرزمین هلاکت و نیستی فرستادند» (وَ أَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ).

اینها همان ریشه های شجره خبیثه و رهبران کفر و انحرافند.

گرچه مفسران گاهی این نعمت را به وجود پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر کرده اند، و گاهی به ائمه اهل بیت علیهم السلام و کفران کنندگان این نعمت را گاهی «بنی امیه» و «بنی مغیره» و گاهی همه کفار عصر پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی نموده اند، ولی مسلماً مفهوم آیه وسیع است و اختصاص به گروه معینی ندارد و همه کسانی را که نعمتی از نعمتهای خدا را کفران کرده و از آن سوء استفاده کنند شامل می شود.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - قرآن سپس «دار البوار» را چنین تفسیر می کند: «جهنم است که در شعله های سوزانش فرو می روند و بدترین قرارگاههاست» (جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَ يَنْسَ الْقَرَارُ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - در این آیه به یکی از بدترین انواع کفران نعمت که آنها مرتکب می شدند اشاره کرده، می گوید: «و آنها برای خدا شریکهایی قرار دادند تا (مردم را به این وسیله) از راه او گمراه سازند» (وَ جَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ).

و چند روزی در سایه این شرک و کفر و منحرف ساختن افکار مردم از آیین و طریق حق بهره ای از زندگی مادی و ریاست و حکومت بر مردم ببرند.

ای پیامبر! «به آنها بگو: (از این زندگی دنیا و بی ارزش مادی) بهره بگیرید اما (بدانید) سر انجام کار شما به سوی آتش (دوزخ) است» (قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ).

با این که نه این زندگی شما زندگی است که بدبختی است و نه این ریاست و حکومت شما ارزشی دارد که تبهکاری و دردسر و مصیبت است.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - عظمت انسان از دیدگاه قرآن: در تعقیب آیات گذشته که از برنامه مشرکان و کسانی که کفران نعمتهای الهی کردند سخن می گفت، در اینجا

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۹]

ص: ۳۱۴۸

سخن از برنامه بندگان راستین و نعمتهای بی انتهای اوست که بر مردم نازل شده.

نخست می گوید: «به بندگان من که ایمان آورده اند بگو: نماز را بر پای دارند و از آنچه به آنها روزی داده ایم در پنهان و آشکار انفاق کنند» (قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً).

چرا که ایمان در صورتی ریشه دار است که در عمل متجلی شود و انسان را از یک سو به خدا نزدیک کند و از سوی دیگر به بندگان! «پیش از آن که روزی فرا رسد که نه در آن خرید و فروش است و نه دوستی» نه با مال می توانند از کیفر خدا رهایی یابند و نه با پیوندهای مادی! (مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالَ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - سپس به معرفی خدا از طریق نعمتهایش می پردازد، آن گونه معرفی که عشق او را در دلها زنده می کند، و انسان را به تعظیم در برابر عظمت و لطفش وا می دارد زیرا این یک امر فطری است که انسان نسبت به کسی که به او کمک کرده و لطف و رحمتش شامل اوست علاقه و عشق پیدا می کند و این موضوع را ضمن آیاتی چند چنین بیان می دارد:

«خداوند همان کسی است که آسمانها و زمین را آفریده است» (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ).

«و از آسمان آبی فرستاد که به وسیله آن میوه های مختلف را خارج ساخت و از آنها به شما روزی داد» (وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ).

«و کشتی را مسخر شما ساخت» (وَ سَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُوكَ).

هم از نظر مواد ساختمانی که در طبیعت آفریده است و هم از نظر نیروی محرکش که بادهای منظم سطح اقیانوسهاست.

«تا این کشتیها بر صفحه اقیانوسها به فرمان او به حرکت در آیند» (لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ). و سینه آنها را بشکافند و به سوی ساحل مقصود پیش روند، و انسانها و وسائل مورد نیازشان را از نقطه ای به نقاط دیگر به آسانی حمل کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۰]

ص: ۳۱۴۹

همچنین «نهرها را در تسخیر شما در آورد» (وَ سَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ).

تا از آب حیاتبخش آنها زراعت‌هایتان را آبیاری کنید، و هم خود و دام‌هایتان سیراب شوید، و هم در بسیاری از اوقات، صفحه آنها را به عنوان یک جاده هموار مورد بهره برداری قرار داده، با کشتیها و قایقها از آنها استفاده کنید، و هم از ماهیان آنها و حتی از صدفهایی که در اعماقشان موجود است، بهره گیرید.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - نه تنها موجودات زمین را مسخر شما ساخت بلکه «خورشید و ماه را که دائما در کارند سرگشته فرمان شما قرار داد» (وَ سَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ).

نه فقط موجودات این جهان، بلکه حالات عارضی آنها را نیز به فرمان شما آورد، همان گونه که «شب و روز را مسخر شما ساخت» (وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ).

خلاصه انسان از دیدگاه قرآن آن قدر عظمت دارد که همه این موجودات به فرمان «الله» مسخر او گشته اند یعنی، یا زمام اختیارشان به دست انسان است، و یا در خدمت منافع انسان حرکت می کنند.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - و قسمتی از هر چیزی که از او تقاضا کردید و (از نظر جسم و جان فرد و اجتماع و سعادت و خوشبختی) به آن نیاز داشتید در اختیار شما قرارداد» (وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ).

و به این ترتیب «اگر نعمتهای الهی را بخواهید بشمرید هرگز نمی توانید شماره کنید» (وَ إِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا).

چرا که نعمتهای مادی و معنوی پروردگار آنچنان سر تا پای وجود و محیط زندگی شما را فرا گرفته که قابل احصا نیستند.

اما با این همه لطف و رحمت الهی «باز این انسان ستمگر است و کفران کننده نعمت» (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ).

نعمتهایی که اگر به درستی از آنها استفاده می کرد می توانست سراسر جهان را گلستان کند.

در حقیقت قرآن می گوید ای انسان! همه چیز به قدر کافی در اختیار توست،

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۱]

اما به شرط این که ظلوم و کفار نباشی، به حق خود قناعت کنی و به حقوق دیگران تجاوز ننمایی!

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - دعا‌های سازنده ابراهیم بت شکن: از آنجا که در آیات گذشته از یک سو بحث از مؤمنان راستین و شاکران در برابر نعمتهای خدا در میان بود، به دنبال آن در اینجا گوشه ای از دعاها و درخواستهای ابراهیم بنده مقاوم و شاکر خدا را بیان می کند تا سرمشق و الگویی باشد برای آنها که می خواهند از نعمتهای الهی بهترین بهره را بگیرند.

نخست می گوید: «و (به خاطر بیاورید) زمانی را که ابراهیم (به پیشگاه خدا) عرضه داشت، پروردگارا! این شهر «مکه» را سرزمین امن و امان قرار ده» (وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا).

چرا که نعمت «امنیت» نخستین شرط برای زندگی و سکونت انسان در یک منطقه است.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - چرا که من می دانم بت پرستی چه بلای بزرگ و خانمانسوزی است، و با چشم خود قربانیان این راه را دیده ام «پروردگارا! این بتها بسیاری از مردم را گمراه ساخته اند» (رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ).

آن هم چه گمراهی خطرناکی که همه چیز خود حتی عقل و خرد خویش را در این راه باخته اند.

خداوندا! من دعوت به توحید تو می کنم، و همه را به سوی تو می خوانم، «پس هر کس از من پیروی کند او از من است، و هر کس نافرمانی من کند (اگر قابل هدایت و بخشش است در باره او محبت کن چرا که) تو بخشنده و مهربانی» (فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَ مَنِ عَصَانِي فَإِنَّكَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ).

در حقیقت ابراهیم با این تعبیر می خواهد به پیشگاه خداوند چنین عرض کند که حتی اگر فرزندان من از مسیر توحید منحرف گردند، و به بت توجه کنند از من نیستند، و اگر بیگانگان در این خط باشند آنها همچون فرزندان و برادران منند.

این دعای ابراهیم، همه موحدان و مبارزان راه توحید را شامل می شود.

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۲]

(آیه ۳۷) - سپس دعا و نیایش خود را این چنین ادامه می دهد: «پروردگارا! من بعضی از فرزندانم را در سرزمین بی آب و علفی، در کنار خانه ای که حرم تو است ساکن ساختم تا نماز را برپای دارند» (رَبَّنَا إِنِّي أَسِيءُ كُنْتُ مِنْ دُرَيْتِي بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ).

پس از آن که خداوند به ابراهیم، پسری از کنیزش «هاجر» داد و نامش را «اسماعیل» گذاشت، حسادت همسر نخستینش «ساره» تحریک شد و نتوانست حضور هاجر و فرزندش را تحمل کند، از ابراهیم خواست که آن مادر و فرزند را به نقطه دیگری ببرد، و ابراهیم طبق فرمان خدا در برابر این درخواست تسلیم شد.

اسماعیل و مادرش هاجر را به سرزمین مکه که در آن روز یک سرزمین خشک و خاموش و فاقد همه چیز بود آورد، و در آنجا گذارد، و با آنها خداحافظی کرد و رفت.

سپس ابراهیم دعای خودش را این چنین ادامه می دهد:

خداوند! اکنون که آنها در این بیابان سوزان برای احترام خانه بزرگ تو مسکن گزیده اند «تو قلوب گروهی از مردم را به آنها متوجه ساز و مهر آنها را در دلهايشان بیفکن» (فَاَجْعَلْ أُمَّتَهُ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ).

«و آنها را از انواع میوه ها (ثمرات مادی و معنوی) بهره مند کن، شاید شکر نعمتهای تو را ادا کنند» (وَ ارزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ).

(آیه ۳۸) - و از آنجا که یک انسان موحد و آگاه می داند که علم او در برابر علم خداوند محدود است و مصالح او را تنها خدا می داند، و گاهی مطالبی در درون جان اوست که نمی تواند همه را بر زبان آورد، لذا به دنبال تقاضاهای گذشته چنین عرض می کند: «پروردگارا! تو آنچه را که ما پنهان می داریم و یا آشکار می سازیم به خوبی می دانی» (رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ).

«و هیچ چیز در زمین و آسمان بر خدا مخفی نمی ماند» (وَ مَا يُخْفِي عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ).

اگر من از فراق فرزند و همسرم غمگین هستم تو می دانی، و اگر قطره های اشکم آشکارا از چشمم سرازیر می شود تو می بینی.

و اگر به هنگام جدایی از همسر، به من می گوید: الی من تکلنی «مرا به که می سپاری»؟! تو از همه اینها آگاهی، و آینده این سرزمین و آینده آنها که سخت به هم گره خورده است همه در پیشگاه علمت روشن است.

سوره ابراهیم(۱۴): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - سپس به شکر نعمتهای خداوند که یکی از مهمترین آنها در حق ابراهیم همان صاحب دو فرزند برومند شدن به نام اسماعیل و اسحاق، آن هم در سن پیری بود، اشاره کرده، می گوید: «حمد و سپاس خدایی را که در پیری، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید» و دعای مرا به اجابت رسانید (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ).

«آری! خدای من حتما دعاها را می شنود» (إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ).

سوره ابراهیم(۱۴): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - و باز به تقاضا و نیایش و دعا ادامه می دهد و عرض می کند:

«پروردگارا! مرا برپا کننده نماز قرار ده و از فرزندان من نیز چنین کن» ای خدای من (رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي).

«پروردگارا! و دعای ما را بپذیر» (رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ).

سوره ابراهیم(۱۴): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - و آخرین تقاضا و دعای ابراهیم در اینجا این است که: «پروردگارا! مرا و پدر و مادرم و همه مؤمنان را در روزی که حساب برپا می شود ببخش و بیامر» (رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ).

به این ترتیب تقاضاهای هفتگانه ابراهیم از امنیت شروع می شود، و به آموزش پایان می پذیرد، و جالب این که اینها را نه تنها برای خود می طلبد، که برای دیگران نیز همین تقاضاها را دارد، چرا که مردان خدا هرگز «انحصار طلب» نبوده و نخواهند بود!

سوره ابراهیم(۱۴): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - روزی که چشمها از حرکت باز می ایستند: از آنجا که در آیات گذشته سخن از «روز حساب» به میان آمد، به همین مناسبت در اینجا وضع ظالمان و ستمگران را در آن روز مجسم می سازد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۴]

ص: ۳۱۵۳

ضمناً با بیان این بخش از مسائل معاد، بخشهای توحیدی گذشته تکمیل می گردد.

نخست با لحنی تهدید آمیز (تهدیدی نسبت به ظالمان و ستمگران) چنین آغاز می کند: ای پیامبر! گمان مبر که خداوند، از آنچه ظالمان انجام می دهند، غافل است» (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ).

این سخن در حقیقت پاسخی است به سؤال کسانی که می گویند اگر این عالم خدایی دارد، خدایی عادل و دادگر، پس چرا ظالمان را به حال خود رها کرده است؟

قرآن در برابر این سؤال می گوید: خدا هرگز غافل نیست، اگر به فوریت آنها را مجازات نمی کند به خاطر آن است که این جهان میدان و محل آزمایش و پرورش انسانهاست، و این هدف بدون آزادی ممکن نیست.

سپس می گوید: «خدا مجازات آنها را به روزی تأخیر می اندازد که در آن روز، چشمها (از شدت ترس و وحشت) از حرکت می ایستد و به یک نقطه دوخته شده، بی حرکت می مانند» (إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - مجازاتهای آن روز آنقدر وحشتناک است که این ستمگران، از شدت هول «گردنهای خود را برافراشته، سر به آسمان بلند کرده، و حتی پلکهای چشمهایشان بی حرکت می ماند و دلهایشان (از شدت نگرانی و پریشانی) بکلی تهی می شود» (مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤْسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْتَدَتْهُمْ حَوَاءٌ).

آنها که خود را «عقل کل» می پنداشتند و دیگران را بی خرد می انگاشتند، آنچنان عقل و هوش خود را از دست می دهند که نگاهشان نگاه دیوانگان بلکه مردگان است، نگاهی خشک، بی تفاوت، بی حرکت و پر از ترس و وحشت! به راستی قرآن هنگامی که می خواهد منظره ای را مجسم نماید در کوتاهترین عبارت کاملترین ترسیم ها را می کند که نمونه آن آیه کوتاه بالاست.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - سپس برای این که تصور نشود مجازاتهای الهی به گروه خاصی مربوط است به عنوان یک دستور کلی به پیامبرش می فرماید: «همه مردم را از

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۵]

روزی که عذاب دردناک پروردگار به سراغشان می آید انذار کن (هنگامی که ظالمان نتایج وحشتناک اعمال خود را می بینند، پشیمان می شوند و به فکر جبران می افتند و) عرض می کنند: پروردگارا! ما را تا مدت کوتاه دیگری مهلت ده» (وَ أَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخْرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ).

تا از این مهلت کوتاه استفاده کرده، «دعوت تو را اجابت نمایم و از پیامبرانت پیروی کنیم» (نَجِبْ دَعْوَتَكَ وَ تَتَّبِعِ الرَّسُولَ).

منظور از این روز، روز نزول پاره ای از بلاها و مجازاتهای دنیوی است، همانند عذابهایی که بر قوم لوط و قوم عاد و ثمود و قوم نوح و فرعونیان نازل گردید و از میان رفتند.

اما فوراً دست رد بر سینه آنها زده می شود و به آنها این پیام تکان دهنده را می دهند: چنین چیزی محال است، دوران عمل پایان گرفت «آیا شماها نبودید که در گذشته سوگند یاد می کردید، هرگز زوال و فنايي برای حیات و قدرت شما نیست» (أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُم مِّنْ زَوَالٍ).

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - «شما همانها نبودید که در کاخها و منازل و مساکن کسانی که به خویشان ستم کرده بودند سکونت جستید» (وَ سَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ).

«و برای شما این واقعیت به خوبی آشکار شده بود که ما بر سر آنها چه آوردیم» (وَ تَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ).

«و برای شما مثالها (ی تکان دهنده از حالات امتهای پیشین) ذکر کردیم» (وَ ضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ).

اما هیچ یک از این درسهای عبرت در شما مؤثر نیفتاد و همچنان به اعمال ننگین و ظلم و ستم خویش ادامه دادید.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - توطئه های ستمگران به جایی نمی رسد: در آیات گذشته به قسمتی از کیفرهای ظالمان اشاره شده، در اینجا نیز نخست اشاره به گوشه ای از کارهای آنها کرده، سپس قسمتی دیگر از کیفرهای سخت و دردناکشان را بیان

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۶]

می کند می فرماید: «آنها مکر خود را به کار زدند و (تا آنجا که قدرت داشتند) به توطئه و شیطنت پرداختند» (وَ قَدْ مَكَّرُوا مَكْرَهُمْ).

خلاصه کاری نبود که دشمنان تو برای محو و نابودی اسلام، انجام ندهند.

«و همه مکرها (و توطئه هایشان) نزد خدا آشکار است» (وَ عِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ).

به هر حال نگران مباش، این نیرنگها و نقشه ها و طرحهای آنها اثری در تو نخواهد کرد «هر چند مکرشان چنان باشد که کوهها را از جا بر کند» (وَ إِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لَتُرْوَلَ مِنْهُ الْجِبَالُ)

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - بار دیگر روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، به عنوان تهدید ظالمان و بدکاران می فرماید: «گمان مبر که خداوند وعده ای را که به پیامبران داده مخالفت می کند» (فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ).

چرا که تخلف از کسی سر می زند که یا قادر و توانا نباشد، و یا کیفر و انتقام در قاموس او نیست، ولی «خداوند هم تواناست و هم صاحب انتقام» (إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ).

این آیه در حقیقت مکمل آیه ای است که قبلا داشتیم و لا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ).

یعنی اگر می بینی ظالمان و ستمگران، مهلتی یافته اند نه به خاطر غفلت پروردگار از اعمال آنهاست و نه به خاطر آن است که از وعده خود تخلف خواهد کرد، بلکه همه حسابهای آنها را یک روز رسیده و کیفر عادلانه آنها را خواهد داد.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - در این آیه اضافه می کند: این مجازات «در روزی خواهد بود که این زمین به زمین دیگری و آسمانها (به آسمانهای دیگری) مبدل می شود» (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ).

در آن روز همه چیز پس از ویرانی، نو می شود، و انسان با شرایط تازه در عالم نوبی گام می نهد، عالمی که همه چیزش با این عالم متفاوت است، وسعتش، نعمتها و کیفرهایش، و در آن روز هر کس هر چه دارد با تمام وجودش «در پیشگاه خداوند واحد قهار ظاهر می گردند!» (وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ).

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۷]

«بروز» انسانها در برابر خداوند در قیامت به معنی ظهور تمام وجود انسان و درون و برونش در آن صحنه است. البته تعبیر بروز و ظهور در مقایسه با تفکر ما است، نه با مقایسه به علم خدا! به هر حال توصیف خداوند در این حال به «قهاریت» دلیل بر تسلط او بر همه چیز و سیطره او بر درون و برون همگان می باشد.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - در این آیه حال مجرمان را به نحو دیگری ترسیم می کند، می فرماید: «و در آن روز، مجرمان را با هم در غل و زنجیر می بینی» که دستها و گردنهایشان را به هم بسته است (و تَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ).

این غل و زنجیرها تجسمی است از پیوند عملی و فکری این گنهکاران در این جهان که دست به دست هم می دادند، و به کمک هم می شتافتند و در طریق ظلم و فساد با یکدیگر رابطه و پیوند و همکاری داشتند و این ارتباط در آنجا به صورت زنجیرهایی مجسم می شود که آنان را به یکدیگر مرتبط می سازد.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - سپس به بیان لباس آنها می پردازد که خود عذاب بزرگی است برای آنان، و می گوید: «لباسهایشان از قطران [ماده چسبنده بد بوی قابل اشتعال] است و صورت آنها را (شعله های) آتش می پوشاند» (سَيَرَابِلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَ تَعْشَىٰ وُجُوهُهُمْ النَّارُ).

به این ترتیب به جای لباس، بدنهای آنها را از نوعی ماده سیاه رنگ بدبوی قابل اشتعال می پوشانند، لباسی که هم زشت و بدمنظر است و هم بدبو، و هم خود قابل سوختن و شعله ور شدن و با داشتن این عیوب چهارگانه بدترین لباس محسوب می شود چرا که لباس را برای آن می پوشند که زینت باشد و هم انسان را از گرما و سرما حفظ کند، این لباس به عکس همه لباسها هم زشت است و هم سوزاننده و آتش زننده.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - اینها برای آن است، «تا خداوند هر کس را، هر آنچه انجام داده، جزا دهد!» (لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ).

جالب این که نمی گوید: «جزای» اعمالشان را به آنها می دهد، بلکه می گوید:

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۸]

آنچه را انجام داده اند به عنوان جزا به آنها خواهند داد و این آیه با این تعبیر خاص دلیل دیگری بر مسأله تجسم اعمال است.

و در پایان می فرماید: «خداوند سریع الحساب است» (إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ).

کاملاً روشن است هنگامی که اعمال انسان از میان نرود و با تغییر چهره به سراغ آدمی بیاید دیگر حسابی از آن سریعتر نخواهد بود، و در واقع حسابش همراه خودش است! در بعضی از روایات می خوانیم: «خداوند به اندازه یک چشم بر هم زدن حساب همه خلایق را می رسد».

اصولاً محاسبه پروردگار نیاز به زمان ندارد و آنچه در روایت فوق آمده، در حقیقت برای اشاره به کوتاهترین زمان است.

سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۵۲

اشاره

(آیه ۵۲) - و از آنجا که آیات این سوره و همچنین تمامی این قرآن جنبه دعوت به توحید و ابلاغ احکام الهی به مردم و انداز آنها در برابر تخلفاتشان دارد، در آخرین آیه این سوره می فرماید: «این (قرآن) ابلاغ عمومی برای همه مردم است» (هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ).

«تا همه به وسیله آن انداز شوند» (وَلِيُنذَرُوا بِهِ).

«و بدانند او خدای یکتاست» (وَلِيُعَلِّمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ).

و منظور این است که: «صاحبان مغز و اندیشه پند گیرند» (وَلِيُذَكَّرُوا أُولُوا الْأَلْبَابِ).

آغاز و ختم سوره ابراهیم -

سوره «ابراهیم» همان گونه که دیدیم از بیان نقش حساس قرآن در خارج ساختن انسان از ظلمات جهل و شرک به نور علم و توحید، آغاز شد، و با بیان نقش قرآن در انداز همه توده ها و تعلیم توحید و تذکر اولوالالباب پایان می گیرد.

این «آغاز» و «پایان» بیانگر این واقعیت است که همه آنچه را می خوانیم در همین قرآن است، و به گفته امیر مؤمنان علی علیه السلام فيه ربيع القلب و ينابيع العلم «بهار

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۹]

دلها و سر چشمه علوم و دانشها همه در قرآن است».

و همچنین درمان همه بیماریهای فکری و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را باید در آن جست «فاستشفوه من ادوائکم».

این بیان دلیل بر این است که بر خلاف سیره بسیاری از مسلمانان امروز که به قرآن به عنوان یک کتاب مقدس که تنها برای خواندن و ثواب بردن نازل شده می نگرند کتابی است برای دستور العمل در سراسر زندگی انسانها.

و بالاخره کتابی است که هم دانشمند را تذکر می دهد، و هم توده مردم از آن الهام می گیرند.

فراموش کردن این کتاب بزرگ آسمانی و روی آوردن به مکتبهای انحرافی شرق و غرب یکی از عوامل مؤثر عقب افتادگی و ضعف و ناتوانی مسلمین است.

«پایان سوره ابراهیم» (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۰]

ص: ۳۱۵۹

۱- شرح زندگانی ابراهیم در دوران قبل از نبوت، دوران نبوت و مبارزه با بت پرستان و دوران هجرت از بابل، و تلاش و کوشش در سرزمین مصر و فلسطین و مکه را در «تفسیر نمونه» ذیل آخرین آیه سوره ابراهیم مطالعه فرمایید. [.....]

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۹۹ آیه است

محتوای سوره:

در این سوره آهنگ و لحن سوره های مکی کاملاً منعکس است. لذا می توان محتوای این سوره را در هفت بخش خلاصه کرد:

۱- آیات مربوط به مبدأ عالم هستی و ایمان به او از طریق مطالعه در اسرار آفرینش.

۲- آیات مربوط به معاد و کیفر بدکاران.

۳- اهمیت قرآن و عظمت این کتاب آسمانی.

۴- داستان آفرینش آدم و سرکشی ابلیس و سرانجام کار او.

۵- اشاره به سرگذشت اقوامی همچون قوم لوط و صالح و شعیب.

۶- انذار و بشارت و اندرزهای مؤثر و تهدیدهای کوبنده و تشویقهای جالب.

۷- دعوت از پیامبر به مقاومت و دلداری او در برابر توطئه ها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱

(آیه ۱) - باز در آغاز این سوره با حروف مقطعه «الف، لام، راء» (الر).

برخورد می کنیم که نمایانگر ترکیب این کتاب بزرگ آسمانی که راهگشای همه انسانها به سوی سعادت می باشد، از حروف ساده الفبا است، همین ماده خامی که

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۱]

ص: ۳۱۶۰

در اختیار همه افراد بشر حتی کودکان دو سه ساله قرار دارد، و این نهایت درجه اعجاز است که از چنان مصالحی چنین محصول بی نظیری ساخته شود.

و لذا بلافاصله بعد از آن می گوید: «اینها آیات کتاب آسمانی و قرآن آشکار است» (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ). که بیان کننده حقایق و روشنگر حق از باطل می باشد.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲

(آیه ۲) - آرزوهای بیجا! سپس به آنها که در لجاجت و مخالفت با این آیات روشن الهی اصرار می ورزند هشدار می دهد روزی فرا می رسد که اینها از نتایج شوم کفر و تعصب کور کورانه و لجاجت خویش پشیمان خواهند شد و، «چه بسا این کافران آرزو می کنند که ای کاش مسلمان بودند» (رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ).

ممکن است آیه اشاره به پشیمانی گروههایی از کافران در آن جهان و این جهان باشد، در حالی که در آنجا قدرت بازگشت ندارند! و در اینجا نیز تعصبها و لجاجتها و یا منافع مادی اجازه نمی دهد که دین اسلام را بپذیرند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس با لحنی بسیار کوبنده می گوید: ای پیامبر «اینها را به حال خود بگذار (تا همچون چهارپایان) بخورند، و از لذتهای این زندگی ناپایدار بهره گیرند، و آرزوها آنها را از این واقعیت بزرگ غافل سازد ولی به زودی خواهند فهمید» (ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ).

اینها چون حیواناتی هستند که جز اصطلب و علف، و جز لذت مادی چیزی نمی فهمند و هر حرکتی دارند برای رسیدن به همین هاست.

پرده های غرور و غفلت و آرزوهای دور و دراز چنان بر قلب آنها افتاده، و آنها را به خود مشغول ساخته که دیگر توانایی درک واقعیتی را ندارند.

اما آن گاه که پرده های غفلت و غرور از مقابل چشمانشان کنار رود، و خود را در آستانه مرگ و یا در عرصه قیامت ببینند، می فهمند که چه اندازه در غفلت و تا چه حد زیانکار و بدبخت بوده اند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴

(آیه ۴) - در این آیه برای این که گمان نکنند این مهلت و تمتع از لذایذ دنیا

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۲]

ص: ۳۱۶۱

پایان ناپذیر است، اضافه می کند: «ما هیچ گروهی را در هیچ شهر و آبادی نبود نکرديم مگر این که آنها، اجل معین و زمان تغییر ناپذیری داشتند» (وَ مَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵

(آیه ۵) - و «هیچ امت و جمعیتی از اجل معین خود پیشی نمی گیرد، و هیچ یک نیز عقب نخواهد افتاد» (ما تَسْبِقُ مِنْ أُمَّه أَجَلَهَا وَ مَا يَسْتَأْخِرُونَ).

سنت الهی همه جا این بوده که به قدر کافی مهلت برای تجدید نظر و بیداری و آگاهی بدهد، حوادث دردناک، و وسائل رحمت را یکی پس از دیگری می فرستد، تهدید می کند، تشویق می کند، اخطار می نماید تا حجت بر همه مردم تمام شود. ولی هنگامی که این مهلت به پایان رسید سرنوشت قطعی دامنشان را خواهد گرفت.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶

(آیه ۶) - در اینجا نخست به موضع گیریهای خصمانه کفار در مقابل قرآن و پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده، می گوید: «و آنها گفتند: ای کسی که قرآن بر تو نازل شده بطور قطع سوگند یاد می کنیم (که تو دیوانه ای)! (وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ).

و این تعبیر نهایت گستاخی و جسارت آنها را در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله مجسم می کند.

آنها مقیاس را عقل کوچک و ناتوان خودشان قرار می دهند و هر چه در این مقیاس ننگبند در نظر آنها بی عقلی و دیوانگی است! و عجب این که این نابخردان وصله هایی به رهبران الهی می چسبانند که گاهی کاملاً با هم ضد و نقیض بود، گاهی آنها را «دیوانه» می خواندند و گاهی «ساحر»، با این که ساحر کسی است که باید از زیرکی و هوشیاری خاصی برخوردار باشد و درست در نقطه ضد دیوانه است.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷

(آیه ۷) - آنها نه تنها چنین نسبتهای نابخردانه ای به پیامبر صلی الله علیه و آله می دادند بلکه برای بهانه جویی می گفتند: اگر از راستگوییانی چرا فرشتگان را برای ما

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۳]

نمی آوری!» تا تصدیق گفتار تو کنند و ما ایمان بیاوریم (لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸

(آیه ۸) - خداوند به آنها چنین پاسخ می گوید: «ما ملائکه را جز به حق نازل نمی کنیم» (ما نُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ).

«و آنگاه (که فرشتگان نازل شوند و حقیقت برای آنها جنبه شهود و حسی پیدا کند و بعد ایمان نیاورند) دیگر به آنها مهلت داده نخواهد شد» و به عذاب الهی نابود می گردند (وَ مَا كَانُوا إِذًا مُنظَرِينَ).

به تعبیر دیگر اعجاز بازیچه نیست، بلکه برای اثبات حق است، و این امر به قدر کافی برای آنها که خواهان حقت ثابت شده، چرا که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با در دست داشتن این قرآن و اعجازهای دیگر رسالت خود را به ثبوت رسانده است.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹

(آیه ۹) - حفظ قرآن از دست بردها: به دنبال بهانه جویبهای کفار و حتی استهزای آنها نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله این آیه یک واقعیت بزرگ و پراهمیت را به عنوان دلداری به پیامبر از یک سو و اطمینان خاطر همه مؤمنان راستین از سوی دیگر بیان می کند و آن این است که: «ما این قرآن را (که مایه تذکر است) نازل کردیم، و ما بطور قطع آن را حفظ خواهیم کرد» (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ).

این گروه اندک و ناتوان که سهل است، اگر همه جباران و زورمندان و سیاستمداران ستمگر و اندیشمند منحرف و رزم آوران جهان دست به دست هم بدهند که نورش را خاموش کنند، توانایی نخواهند داشت، چرا که خداوند حفظ و پاسداری از آن را به عهده گرفته است، محافظت از هر نظر: محافظت از هر گونه تحریف، محافظت از فنا و نابودی و محافظت از سفسطه های دشمنان و سوسه گر.

معروف و مشهور در میان همه دانشمندان شیعه و اهل تسنن این است که:

هیچ گونه تحریفی در قرآن روی نداده است، و قرآنی که امروز در دست ماست درست همان قرآنی است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده، و حتی کلمه و حرفی از آن کم و زیاد نگردیده است.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - لجاجت و انکار محسوسات: در اینجا به عنوان دلداری پیامبر

و مؤمنان در برابر مشکلاتی که در دعوت خود با آن مواجه بودند اشاره به زندگی انبیای پیشین و گرفتاریهای آنها در مقابل اقوام گمراه و متعصب می کند.

نخست می گوید: «ما پیش از تو در میان امتهای نخستین نیز پیامبرانی فرستادیم» (وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - ولی آنها چنان لجوج و سرسخت بودند که «هر پیامبری به سراغشان می آمد او را به باد استهزاء و سخریه می گرفتند» (وَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ).

این استهزاء و سخریه به خاطر چند امر بود:

- برای شکستن ابهت پیامبران و متفرق ساختن افراد حق جو از گرد آنان.

- برای ضعف و ناتوانیشان در مقابل منطق نیرومند رسولان الهی.

- برای این که سرپوشی بر وجدان خفته خود بگذارد، مبدا بیدار شود.

- و سرانجام برای این که می دیدند قبول دعوت پیامبران آنها را در برابر شهواتشان محدود می سازد و آزادیهای حیوانیشان را سلب می کند.

از این جمله استفاده می شود که وظیفه مبلغان تنها این نیست که مسائلی را به گوش مردم بخوانند، بلکه باید از تمام وسائل سمعی، بصری، برنامه های عملی، قصص، داستانها، ادبیات، شعر و هنر به معنی اصیل و سازنده استفاده کنند تا سخن حق را به دل آنها نفوذ دهند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس می فرماید: آری «ما این چنین آیات قرآن را به دلهای این مجرمان می فرستیم!» (كَذَلِكَ نَسِلُّكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - اما با این همه تبلیغ و تأکید و بیان منطقی و ارائه معجزات باز هم این متعصبان استهزاء کننده «به آن ایمان نمی آورند» (لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ).

ولی این منحصر به آنها نیست «پیش از آنها سنت اقوام اولین نیز چنین بود» (وَقَدْ خَلَّتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - اینها بر اثر غوطه ور شدن در شهوات و اصرار و لجاجت در باطل، کارشان به جایی رسیده که: «اگر دردی را از آسمان به روی آنها بگشاییم و آنها مرتبا به

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۵]

ص: ۳۱۶۴

آسمان صعود و نزول کنند...» (وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - «باز می گویند ما را چشم بندی کرده اند» (لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا).

«بلکه ما گروهی هستیم که سر تا پا سحر شده ایم» و آنچه می بینیم ابداً واقعیت ندارد! (بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ).

این جای تعجب نیست که انسان به چنین مرحله ای از عناد و لجاج برسد، برای این که روح پاک و فطرت دست نخورده انسان که قادر به درک حقایق و مشاهده چهره اصلی واقعیات است، بر اثر گناه و جهل و دشمنی با حق تدریجاً به تاریکی می گراید، البته در مراحل نخستین پاک کردن آن کاملاً امکان پذیر است، اما اگر خدای نکرده این حالت در انسان راسخ شود و به صورت «ملکه» در آید دیگر به آسانی نمی توان آن را شست، و در اینجاست که چهره حق در نظر انسان دگرگون می شود تا آنجا که محکمترین دلائل عقلی، و روشنترین دلائل حسی، در دل او اثر نمی گذارد و کار او به انکار معقولات و محسوسات، هر دو، می رسد.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - شیاطین با شهاب رانده می شوند! این آیه به بعد اشاره به گوشه ای از نظام آفرینش به عنوان دلیلی بر توحید و شناخت خداست و بحثهایی را که در زمینه قرآن و نبوت در آیات گذشته آمد تکمیل می کند.

نخست می گوید: «ما در آسمان برجهایی قرار دادیم» (وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً).

هنگامی که ما از کره زمین به ماه و خورشید نگاه می کنیم در هر فصل و موقعی از سال آنها را در مقابل یکی از صورتهای فلکی (صورتهای فلکی مجموعه ستارگانی است که شکل خاصی را به خود گرفته اند) می بینیم و می گوئیم خورشید مثلاً در برج حمل یا ثور یا میزان و عقرب و قوس است.

سپس اضافه می کند: «ما آن (آسمان و این صورتهای فلکی) را برای بینندگان زینت بخشیدیم» (وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - در این آیه اضافه می کند: «ما این آسمان را از هر شیطان رجیم

و شوم و ملعون محفوظ داشته ایم» (وَ حَفِظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «مگر آن شیطانهایی که هوس استراق سمع و خبرگیری دزدکی کنند، که شهاب آشکار آنها را تعقیب می کند و به عقب می راند» (إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ).

منظور از «آسمان» آسمان حق و حقیقت است، و شیاطین همان وسوسه گران هستند که می کوشند به این آسمان راه یابند و استراق سمع کنند و به اغوای مردم پردازند، اما ستارگان و شهب یعنی، رهبران الهی و دانشمندان با امواج نیرومند سخن و قلمشان آنها را به عقب می راند و طرد می کنند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - در اینجا به بخشی از آیات آفرینش، و نشانه های عظمت خدا در زمین، می پردازد تا بحث پیشین تکمیل گردد.

نخست از خود زمین شروع کرده، می فرماید: «و ما زمین را گسترش دادیم» (وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَا).

و از آنجا که آفرینش کوهها با آن فوائد زیادی که دارند یکی از نشانه های توحید است، به ذکر آن پرداخته، اضافه می کند: «و ما در زمین کوههای مستقر و ثابتی انداختیم» (وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ).

این کوهها علاوه بر این که از ریشه به هم پیوسته اند و همچون زرهی زمین را در برابر فشار درونی از لرزشها حفظ می کنند، و علاوه بر این که قدرت توفانها را در هم شکسته و وزش باد و نسیم را به دقت کنترل می نمایند، محل خوبی برای ذخیره آبها به صورت برف و یا چشمه ها می باشند.

سپس به سراغ مهمترین عامل زندگی بشر و همه جانداران یعنی گیاهان می رود، می فرماید: «و ما در روی زمین از هر چیز (گیاه) موزون رویاندیم» (وَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ).

در کره زمین شاید صدها هزار نوع گیاه داریم با خواص مختلف و آثار متنوع و گوناگون که شناخت هر یک دریچه ای است برای شناخت «الله» و برگ هر کدام از آنها دفتری است از «معرفت کردگار».

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۷]

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - و از آنجا که وسائل زندگی انسان منحصر به گیاهان و معادن نیست در این آیه به تمام این مواهب اشاره کرده، می گوید: «و ما انواع وسائل زندگی را برای شما در زمین قرار دادیم» (وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ).

نه تنها برای شما بلکه برای همه موجودات زنده، «و کسانی که شما روزی آنها را نمی دهید» و از دسترس شما خارجند (وَ مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ).

آری! برای همه آنها نیازمندیهایشان را فراهم ساختیم.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - این آیه در حقیقت به پاسخ سؤالی می پردازد که برای بسیاری از مردم پیدا می شود و آن این که چرا خداوند آنقدر از ارزاق و مواهب در اختیار انسانها نمی گذارد که بی نیاز از هر گونه تلاش و کوشش باشند.

می فرماید: «خزائن و گنجینه های همه چیز تنها نزد ماست، ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی کنیم» (وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ).

بنابراین چنان نیست که قدرت ما محدود باشد و از تمام شدن ارزاق وحشتی داشته باشیم، بلکه منبع و مخزن و سرچشمه همه چیز نزد ماست، ولی همه چیز این عالم حساب دارد و ارزاق و روزیها نیز به مقدار حساب شده ای از طرف خدا نازل می گردد.

کاملاً روشن است که تلاش و کوشش برای زندگی علاوه بر این که تبلی و سستی و دل مردگی را از انسانها دور می سازد و حرکت و نشاط می آفریند، وسیله بسیار خوبی برای اشتغال سالم فکری و جسمی آنهاست، و اگر چنین نبود و همه چیز بی حساب در اختیار انسان قرار داشت معلوم نبود دنیا چه منظره ای پیدا می کرد؟

به عبارت دیگر همان گونه که فقر و نیاز، انسان را به انحراف و بدبختی می کشاند بی نیازی بیش از حد نیز منشأ فساد و تباهی است.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - نقش باد و باران: در تعقیب بیان قسمتی از اسرار آفرینش و نعمتهای خدا در آیات گذشته، در این آیه به وزش بادهای و نقش مؤثر آنها در نزول

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۸]

ص: ۳۱۶۷

بارانها اشاره کرده، می گوید: «و ما بادها را فرستادیم در حالی که بارور کننده اند» و قطعات ابر را به هم می پیوندند و بارور می سازند (وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ).

«و به دنبال آن از آسمان آبی فرو فرستادیم» (فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً).

«و به وسیله آن همه شما را سیراب کردیم» (فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ).

«در حالی که شما توانایی بر حفظ و نگهداری آن نداشتید» (وَ مَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ).

یعنی شما نمی توانید حتی بعد از نزول باران آن را به مقدار زیاد گردآوری و حفظ کنید، این خداست که از طریق منجمد ساختن آنها در قله کوهها به صورت برف و یخ، و یا فرستادن آنها به اعماق زمین که بعدا به صورت چشمه ها و کاریزها و چاهها ظاهر می شوند، آنها را گردآوری و ذخیره می کند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - سپس به دنبال بحثهای توحیدی به معاد و مقدمات آن اشاره کرده، می گوید: «و مائیم که زنده می کنیم و مائیم (که) می میرانیم» (وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ).

«و وارث (همه روی زمین و تمام این جهان) مائیم» (وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ).

اشاره به مسأله حیات و مرگ که در واقع مهمترین و قطعی ترین مسائل است هم می تواند مقدمه برای بحث معاد باشد و هم تکمیلی برای بحث توحید.

از سوی دیگر وجود مرگ و زندگی خود دلیل بر این است که موجودات این عالم از خود چیزی ندارند و هر چه دارند از ناحیه دیگری است، و سرانجام وارث همه آنها خداست!

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - بعد اضافه می کند: «ما هم پیشینیان شما را دانستیم و هم متأخران را» (وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ).

کلمه «مستقدمین» و «مستأخرین» معنی وسیعی دارد که هم شامل پیشگامان و متأخران در زمان می شود، و هم شامل پیشگامان در اعمال خیر، و یا جهاد و مبارزه با دشمنان حق، و یا حتی صفوف نماز جماعت، و مانند اینها.

بنابراین هم خود آنها و هم اعمالشان در برابر علم ما روشن و آشکارند، و از

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۹]

ص: ۳۱۶۸

این نظر معاد و رستاخیز و محاسبه اعمال همه آنها کاملاً در برابر ما سهل است.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - و لذا بلافاصله به دنبال این سخن می گوید: «پروردگار تو بطور قطع همه آنها را (به زندگی جدید در رستاخیز باز می گرداند و) جمع و محشور می کند» (وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ).

«چرا که او هم حکیم است و هم عالم» (إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ).

«حکمت» او ایجاب می کند که مرگ پایان همه چیز نباشد، زیرا اگر زندگی منحصر به همین چند روز حیات این جهان بود آفرینش جهان بیهوده و بی محتوا می شد، و از خداوند حکیم دور است که یک چنین آفرینش بی نتیجه ای داشته باشد.

و «علیم» بودنش سبب می شود که در امر معاد و حشر، مشکلی ایجاد نشود، هر ذره خاکی که از انسانی به گوشه ای پرتاب شده جمع آوری می کند و حیات جدید به آن می بخشد، و از سوی دیگر پرونده اعمال همگی هم در دل این جهان طبیعت و هم در درون جان انسانها ثبت است. و او از همه اینها آگاه است.

بنابراین حکیم و علیم بودن خدا دلیل فشرده و پرمغزی بر مسأله «حشر» و «معاد» محسوب می شود.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - آفرینش انسان: به مناسبت آیات گذشته که قسمتهایی از آفرینش خداوند و نظام هستی را بیان می کند، در اینجا به شاهکار بزرگ خلقت یعنی «آفرینش انسان» پرداخته، و طی آیات متعدد و پرمحتوایی، بسیاری از جزئیات این آفرینش را بازگو می کند.

نخست می فرماید: «ما انسان را از گل خشکیده ای (همچون سفال) که از گل بدبوی (تیره رنگی) گرفته شده بود آفریدیم» (وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - «و جن را پیش از آن از آتش گرم و سوزان خلق کردیم» (وَ الْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - مجدداً به آفرینش انسان باز می گردد و گفتگوی خداوند را با فرشتگان که قبل از آفرینش انسان روی داد، چنین

بیان می کند:

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۰]

ص: ۳۱۶۹

و به خاطر بیاور «هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود: من بشری را از گل خشکیده ای که از گل تیره رنگ بدبویی گرفته شده، می آفرینم» (وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - «و هنگامی که خلقت آن را به پایان و کمال رساندم و از روح خود (یک روح شریف و پاک و با عظمت) در آن دمیدم همگی به خاطر آن سجده کنید» (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - آفرینش انسان پایان پذیرفت و آنچه شایسته جسم و جان انسان بود به او داده شد و همه چیز انجام یافت: «در این هنگام همه فرشتگان بدون استثناء سجده کردند» (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - تنها کسی که اطاعت این فرمان را نکرد «ابلیس» بود، لذا اضافه می کند: «به جز ابلیس که خوداری کرد از این که همراه سجده کنندگان باشد» (إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - اینجا بود که ابلیس مورد بازپرسی قرار گرفت و خداوند «فرمود:

ای ابلیس! چرا تو با سجده کنندگان نیستی؟» (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - ابلیس که غرق غرور و خودخواهی خویش بود آنچنان که عقل و هوش او را پوشانده بود گستاخانه در برابر پرسش پروردگار به پاسخ پرداخت و «گفت: من هرگز برای بشری که او را از خاک خشکیده ای - که از گل بدبویی گرفته شده - آفریده ای سجده نخواهم کرد» (قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - او که از اسرار آفرینش بر اثر خودخواهی و غرور بی خیر مانده بود و ناگهان از اوج مقامی که داشت سقوط کرد، دیگر شایسته نبود که او در صف فرشتگان باشد، لذا بلافاصله «خدا به او فرمود: از آن (بهشت یا از آسمانها و یا از صفوف فرشتگان) بیرون رو که تو رجیم و رانده شده درگاه مایی» (قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۱]

ص: ۳۱۷۰

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - و بدان که این غرورت مایه کفرت شد و این کفر برای همیشه تو را مطرود کرد، «لعنت و دوری از رحمت خدا تا روز رستاخیز بر تو خواهد بود!» (وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - ابلیس که در این هنگام خود را رانده درگاه خدا دید، و احساس کرد که آفرینش انسان سبب بدبختی او شد، آتش کینه در دلش شعله ور گشت، تا انتقام خویش را از فرزندان آدم بگیرد.

لذا «عرض کرد: پروردگارا! اکنون که چنین است مرا تا روز رستاخیز مهلت ده!» (قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ).

نه برای این که توبه کند، یا از کرده خود پشیمان باشد و در مقام جبران برآید، بلکه برای این که به لجاجت و عناد و دشمنی و خیره سری ادامه دهد!

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - خداوند هم این خواسته او را پذیرفت و «فرمود: مسلماً تو از مهلت یافتگانی» (قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - ولی نه تا روز مبعوث شدن خلائق در رستاخیز، چنانکه خواسته ای، بلکه «تا وقت و زمان معینی» (إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ).

منظور از «يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» پایان این جهان و برچیده شدن دوران تکلیف است.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - در اینجا ابلیس تبت باطنی خود را آشکار ساخت هر چند چیزی از خدا پنهان نبود و «عرض کرد: پروردگارا! به خاطر این که مرا گمراه ساختی (و این انسان زمینه بدبختی مرا فراهم ساخت) من نعمتهای مادی روی زمین را در نظر آنها زینت می دهم (و انسانها را به آن مشغول می دارم) و سرانجام همه را گمراه خواهم ساخت» (قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ).

(آیه ۴۰) - اما او به خوبی می دانست که وسوسه هایش در دل «بندگان مخلص خدا» هرگز اثر نخواهد گذاشت، لذا بلافاصله برای سخن خود استثنایی قائل شد و گفت: «مگر آن بندگان خالص شده تو» که به مرحله عالی ایمان و عمل

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۲]

ص: ۳۱۷۱

پس از تعلیم و تربیت و مجاهده با نفس رسیده باشند (إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - خداوند به عنوان تحقیر شیطان و تقویت قلب جویندگان راه حق و پویندگان طریق توحید «فرمود: این راه مستقیمی است که بر عهده من است» و سنت همیشگیم (قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - که «تو هیچ گونه تسلط و قدرتی بر بندگان من نداری مگر گمراهانی که شخصا بخواهند از تو پیروی کنند» (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ).

یعنی، در واقع این تو نیستی که می توانی مردم را گمراه کنی، بلکه این انسانهای منحرفند که با میل و اراده خویش دعوت تو را اجابت کرده، پشت سر تو گام برمی دارند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - سپس صریحترین تهدیدهای خود را متوجه پیروان شیطان کرده، می گوید: «و جهنم میعادگاه همه آنهاست» (وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ).

گمان نکنند که آنها از چنگال مجازات می توانند فرار کنند و یا به حساب آنها رسیدگی نمی شود.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - «همان دوزخی که هفت در دارد، و برای هر دری گروهی از پیروان شیطان تقسیم شده اند» (لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ).

این درها، در حقیقت درهای گناهدانی است که به وسیله آن، افراد وارد دوزخ می شوند، هر گروهی به وسیله ارتکاب گناهی و از دری، همان گونه که درهای بهشت، طاعات و اعمال صالح و مجاهدتهایی است که به وسیله آن بهشتیان وارد بهشت می شوند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - نعمتهای هشتگانه بهشت: در آیات گذشته دیدیم که چه سان خداوند نتیجه کار شیطان و یاران و همگامان و پیروان او را شرح داد، و درهای هفتگانه جهنم را به روی آنها گشود.

طبق روش قرآن که از مسأله مقابله و تقارن، برای تعلیم و تربیت، بهره گیری می کند، در این آیات هشت نعمت بزرگ مادی و معنوی به تعداد درهای بهشت

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۳]

ص: ۳۱۷۲

بیان شده است:

۱- در آغاز به یک نعمت مهم جسمانی اشاره کرده، می گوید: «پرهیزکاران در باغهای سرسبز بهشت، و در کنار چشمه های زلال آن خواهند بود» (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ).

ذکر «جنات» و «عیون» به صیغه جمع، اشاره به باغهای متنوع و چشمه های فراوان و گوناگون بهشت است که هر کدام لذت تازه ای می آفریند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - دوم و سوم: سپس به دو نعمت مهم معنوی که «سلامت» و «امنیت» است اشاره می کند، سلامت از هرگونه رنج و ناراحتی، و امنیت از هرگونه خطر، می گوید: فرشتگان الهی به آنها خوش آمد گفته، می گویند: «داخل این باغها شوید با سلامت و امنیت کامل» (ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - چهارم: «ما هرگونه حسد و کینه و عداوت و خیانت را از سینه های آنها می شویم و بر می کنیم» (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ).

چرا که تا قلب انسان از این «غَلٍّ» شستشو نشود نه سلامت و امنیت فراهم می شود و نه برادری و اخوت.

۵- «در حالی که همه برادرند» (إِخْوَانًا).

و نزدیکترین پیوندهای محبت در میان آنها حکمفرماست.

۶- «در حالی که بر سریرها رو بروی یکدیگر قرار گرفته اند» (عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ).

آنها در جلسات اجتماعی شان گرفتار تشریفات آزار دهنده این دنیا نیستند و مجلسشان بالا و پایین ندارد همه برادرند، همه رو بروی یکدیگر و در یک صف، نه یکی بالای مجلس و دیگری در کفش کن.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - سپس به هفتمین نعمت مادی و معنوی اشاره کرده، می گوید:

«هرگز خستگی و تعب به آنها نمی رسد» (لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ).

و همانند زندگی این دنیا که رسیدن به یک روز آسایش، خستگیهای فراوانی قبل و بعد از آن دارد که فکر آن، آرامش انسان را بر هم می زند، نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۴]

ص: ۳۱۷۳

۸- همچنین فکر فنا و نابودی و پایان گرفتن نعمت، آنان را آزار نمی دهد، چرا که «آنها هرگز از این باغهای پر نعمت و سرور اخراج نمی شوند» (وَ مَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - اکنون ممکن است افراد گنهکار و آلوده در هاله ای از غم و اندوه فرو روند که ای کاش ما هم می توانستیم به گوشه ای از این موهبت دست یابیم، در اینجا خداوند رحمان و رحیم درهای بهشت را به روی آنها نیز می گشاید، اما به صورت مشروط.

با لحنی مملو از محبت و عالیتترین نوازش، روی سخن را به پیامبرش کرده، می گوید: پیامبرم! «بندگانم را آگاه کن که من غفور و رحیمم، گناه بخش و پرمحبت» (تَبَيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - اما از آنجا که قرآن، همیشه جلو سوء استفاده از مظاهر رحمت الهی را با جمله های تکان دهنده ای که حاکی از خشم و غضب اوست می گیرد، تا تعادل میان خوف و رجاء که رمز تکامل و تربیت است برقرار گردد، بلافاصله اضافه می کند: که به بندگانم نیز بگو: که «عذاب و کیفر من همان عذاب دردناک است» (وَ أَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - میهمانان ناشناس؟ از این آیه به بعد، قسمت های آموزنده ای را از تاریخ پیامبران بزرگ و اقوام سرکش به عنوان نمونه های روشنی از بندگان مخلص، و پیروان شیطان، بیان می کند.

نخست از داستان میهمانهای ابراهیم شروع کرده، می گوید: «و به آنها (بندگانم) از میهمانهای ابراهیم خبر ده» (وَ تَبَيَّنْهُمْ عَنْ ضَعِيفِ إِبْرَاهِيمَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - این میهمانهای ناخوانده همان فرشتگانی بودند که: «به هنگام وارد شدن بر ابراهیم (به صورت ناشناس، نخست) بر او سلام گفتند» (إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا).

ابراهیم آن گونه که وظیفه یک میزبان بزرگوار و مهربان است برای پذیرایی آنها آماده شد و غذای مناسبی فوراً فراهم ساخت، اما هنگامی که سفره غذا گسترده

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۵]

ص: ۳۱۷۴

شد میهمانهای ناشناس دست به غذا دراز نکردند، او از این امر وحشت کرد و وحشت خود را کتمان نمود، با صراحت به آنان «گفت: ما از شما بیمناکیم» (قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ).

این ترس به خاطر سنتی بود که در آن زمان و زمانهای بعد و حتی در عصر ما در میان بعضی از اقوام معمول است که هرگاه کسی نان و نمک کسی را بخورد به او گزندى نخواهد رساند و خود را مدیون او می داند و به همین دلیل، دست نبردن به سوی غذا دلیل بر قصد سوء و کینه و عداوت است.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - ولی چیزی نگذشت که فرشتگان ابراهیم را از نگرانی بیرون آوردند، و «به او گفتند: ترسان مباش، ما تو را به فرزند دانایی بشارت می دهیم» (قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - ولی ابراهیم به خوبی می دانست که از نظر موازین طبیعی تولد چنین فرزندی از او بسیار بعید است، هر چند در برابر قدرت خدا هیچ چیزی محال نیست، ولی توجه به موازین عادی و طبیعی تعجب او را برانگیخت، لذا «گفت: آیا چنین بشارتی به من می دهید در حالی که من به سن پیری رسیده ام؟! (قَالَ أُبَشِّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ).

«راستی به چه چیز مرا بشارت می دهید؟ (فَبِمَ تُبَشِّرُونَ).

آیا به امر و فرمان خداست این بشارت شما یا از ناحیه خودتان؟ صریحا بگوئید تا اطمینان بیشتر پیدا کنم!

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - به هر حال فرشتگان مجال تردید یا تعجب بیشتری به ابراهیم ندادند، با صراحت و قاطعیت به او «گفتند: که ما تو را به حق بشارت دادیم» (قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ).

بشارتی که از ناحیه خدا و به فرمان او بود و به همین دلیل، حق است و مسلم.

و به دنبال آن برای تأکید - به گمان این که مبادا یأس و ناامیدی بر ابراهیم غلبه کرده باشد - گفتند: «اکنون که چنین است از مایوسان مباش» (فَلَا تَكُنْ مَائِسًا).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - ولی ابراهیم به زودی این فکر را از آنها دور ساخت که یأس و نومیدی از رحمت خدا بر او چیره شده باشد، بلکه تنها تعجبش روی حساب موازین طبیعی است، لذا با صراحت «گفت: و چه کسی از رحمت پروردگارش مأیوس می شود جز گمراهان؟! (قَالَ وَ مَنْ يَقْنُطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ).

همان گمراهانی که خدا را به درستی نشناخته و پی به قدرت بی پایانش نبرده اند، خدایی که از ذره ای خاک، انسانی چنین شگرف می آفریند، و از نطفه ناچیزی فرزندی برومند به وجود می آورد، و آتش سوزانی را به گلستانی تبدیل می کند، چه کسی می تواند در قدرت چنین پروردگاری شک کند یا از رحمت او مأیوس گردد؟!!

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - ولی به هر حال ابراهیم علیه السلام پس از شنیدن این بشارت، در این اندیشه فرو رفت که این فرشتگان با آن شرایط خاص، تنها برای بشارت فرزند نزد او نیامده اند، حتما مأموریت مهمتری دارند و این بشارت تنها گوشه ای از آن را تشکیل می دهد، لذا در مقام سؤال برآمد و به آنها «گفت: مأموریت شما چیست ای فرستادگان خدا؟» (قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - «گفتند: ما به سوی یک قوم گنهکار فرستاده شده ایم» (قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - و از آنجا که می دانستند ابراهیم با آن حس کنجکاویش مخصوصا در زمینه این گونه مسائل به این مقدار پاسخ، قناعت نخواهد کرد، فوراً اضافه کردند که: این قوم مجرم کسی جز قوم لوط نیست ما مأموریم این آلودگان بی آزر را در هم بکوبیم و نابود کنیم «مگر خانواده لوط که ما همه آنها را از آن مهلکه نجات خواهیم داد» (إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمَنْجُوهُمْ أَجْمَعِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۰

(آیه ۶۰) - ولی از آنجا که تعبیر به «آل لوط» آن هم با تأکید به «اجمعین» شامل همه خانواده او حتی همسر گمراهش که با

مشركان هماهنگ بود مى شد، و شايد ابراهيم نيز از اين ماجرا آگاه بود، بلافاصله او را استثناء كردند و گفتند: «بجز

[شماره صفحه واقعى : ۵۳۷]

ص: ۳۱۷۶

همسرش که ما مقدر ساخته ایم از بازماندگان در شهر محکوم به فنا باشد» و نجات نیابد (إِلَّا امْرَأَتُهُ قَدَرْنَا لَهَا لِمَنِ الْغَابِرِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - از این آیه به بعد داستان خارج شدن فرشتگان از نزد ابراهیم و آمدن به ملاقات لوط را می خوانیم، نخست می گوید: «هنگامی که فرستادگان خداوند نزد خاندان لوط آمدند» (فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - لوط «به آنها گفت: شما افرادی ناشناخته اید» (قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّكْرِبُونَ).

مفسران می گویند: این سخن را به این جهت به آنها گفت که آنان به صورت جوانانی خوش صورت و زیبا نزد او آمدند، از یک سو میهمانند و محترم، و از سوی دیگر محیطی است ننگین و آلوده و پر از مشکلات.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - ولی فرشتگان، زیاد او را در انتظار نگذارند، با صراحت «گفتند:

ما چیزی را برای تو آورده ایم که آنها در آن تردید داشتند» (قَالُوا يَلَّيْلُ جِنَّاتِكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ). یعنی مأمور مجازات دردناکی هستیم که تو کرارا به آنها گوشزد کرده ای ولی هرگز آن را جدی تلقی نکردند؟

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - سپس برای تأکید گفتند: «ما واقعت مسلم و غیر قابل تردیدی را برای تو آورده ایم» (وَ أَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ).

یعنی، عذاب حتمی و مجازات قطعی این گروه بی ایمان منحرف.

باز برای تأکید بیشتر اضافه کردند: «ما مسلما راست می گوئیم» (وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ).

یعنی این گروه تمام پلها را پشت سر خود خراب کرده اند و جایی برای شفاعت و گفتگو در مورد آنها باقی نمانده است، تا لوط حتی به فکر شفاعت نیفتد و بداند اینها ابدًا شایستگی این امر را ندارند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - و از آنجا که باید گروه اندک مؤمنان (خانواده لوط بجز همسرش) از این مهلکه جان به سلامت ببرند دستور لازم را به لوط چنین دادند: «تو شبانه (و اواخر شب هنگامی که چشم مردم گنهکار در خواب است و یا مست شراب

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۸]

ص: ۳۱۷۷

و شهوت) خانواده ات را بردار و از شهر بیرون شو» (فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ).

ولی «تو پشت سر آنها باش» تا مراقب آنان باشی و کسی عقب نماند (وَ اتَّبِعْ أَذْيَارَهُمْ).

ضمناً «هیچ یک از شما نباید به پشت سرش نگاه کند» (وَ لَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ).

«و به همان نقطه ای که دستور به شما داده شده است (یعنی سرزمین شام یا نقطه دیگری که مردمش از این آلودگیها پاک بوده اند) بروید» (وَ امْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ)

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - سپس لحن کلام تغییر می یابد و خداوند می فرماید: «ما به لوط چگونگی این امر را وحی فرستادیم که به هنگام طلوع صبح همگی ریشه کن خواهند شد، به گونه ای که حتی یک نفر از آنها باقی نماند» (وَ قَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - سپس قرآن داستان را در اینجا رها کرده و به آغاز باز می گردد، و بخشی را که در آنجا ناگفته مانده بود به مناسبتی که بعداً اشاره خواهیم کرد بیان می کند و می گوید: «مردم شهر (از ورود میهمانان تازه وارد لوط آگاه شدند) و به سوی خانه او حرکت کردند، و در راه به یکدیگر بشارت می دادند» (وَ جَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ).

آنها در آن وادی گمراهی و ننگین خود فکر می کردند طعمه لذیذی به چنگ آورده اند، جوانانی زیبا و خوشرو، آن هم در خانه لوط!

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - «لوط» که سر و صدای آنها را شنید در وحشت عجیبی فرو رفت و نسبت به میهمانان خود بیمناک شد. لذا در مقابل آنها ایستاد و «گفت: اینها میهمانان منند، آبروی مرا نریزد» (قَالَ إِنَّ هَٰؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - سپس اضافه کرد: بیایید «و از خدا بترسید و مرا در برابر میهمانانم شرمنده نسازید» (وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَا تُخْزُونِ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - ولی آنها چنان جسور و پررو بودند که نه تنها احساس شرمندگی

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۹]

ص: ۳۱۷۸

در خویش نمی کردند بلکه از لوط پیامبر، چیزی هم طلبکار شده بودند، گویی جنایتی انجام داده، زبان به اعتراض گشودند و «گفتند: مگر ما به تو نگفتیم احدی را از مردم جهان به میهمانی نپذیری» و به خانه خود راه ندهی (قَالُوا أَوْ لَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - به هر حال لوط که این جسارت و وقاحت را دید از طریق دیگری وارد شد، شاید بتواند آنها را از خواب غفلت و مستی انحراف و ننگ، بیدار سازد، رو به آنها کرده گفت: چرا شما راه انحرافی می پوید، اگر منظورتان اشباع غریزه جنسی است چرا از طریق مشروع و ازدواج صحیح وارد نمی شوید «اینها دختران منند (آماده ام آنها را به ازدواجتان در آورم) اگر شما می خواهید کار صحیحی انجام دهید» راه این است (قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ).

هدف لوط این بود که با آنها اتمام حجت کند و بگوید: من تا این حد نیز آماده فداکاری برای حفظ حیثیت میهمانان خویش، و نجات شما از منجلاب فساد هستم.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - اما وای از مستی شهوت، مستی انحراف، و مستی غرور و لجابت، اگر ذره ای از اخلاق انسانی و عواطف بشری در آنها وجود داشت، کافی بود که آنها را در برابر چنین منطقی شرمنده کند، لااقل از خانه لوط باز گردند و حیا کنند، اما نه تنها منفعل نشدند، بلکه بر جسارت خود افزودند و خواستند دست به سوی میهمانان لوط دراز کنند! اینجاست که خدا روی سخن را به پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله كَرَدَ، می گوید: «قسم به جان و حیات تو که اینها در مستی خود سخت سرگردانند!» (لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - سرنوشت گنهکاران قوم لوط: در اینجا سخن الهی در باره این قوم اوج می گیرد و در دو آیه فشرده و کوتاه سرنوشت شوم آنها را به صورتی قاطع و کوبنده و بسیار عبرت انگیز بیان می کند، و می گوید: «سر انجام فریاد تکان دهنده و صیحه وحشتناکی به هنگام طلوع آفتاب، همه را فرا گرفت» (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۰]

این صیحه ممکن است صدای یک صاعقه عظیم و یا صدای یک زلزله وحشتناک بوده باشد.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - ولی به این اکتفا نمودیم بلکه شهر آنها را بکلی زیر و رو کردیم «بالای آن را پایین (و پایین را بالا) قرار دادیم!» (فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا).

این مجازات نیز برای آنها کافی نبود «به دنبال آن بارانی از سجیل (گل‌های متحجر شده) بر سر آنان فرو ریختیم!» (وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ).

نازل شدن این عذاب‌های سه گانه (صیحه وحشتناک - زیر و رو شدن - بارانی از سنگ) هر کدام به تنهایی کافی بود که قومی را به هلاکت برساند، اما برای شدت گناه و جسور بودن آنها در تن دادن به آلودگی و ننگ، و همچنین برای عبرت دیگران، خداوند مجازات آنها را مضاعف کرد.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - اینجاست که قرآن به نتیجه گیری تربیتی و اخلاقی پرداخته، می گوید: «در این (سرگذشت عبرت انگیز) نشانه هایی است برای هوشیاران» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ).

آنها که با فراست و هوشیاری و بینش مخصوص خود از هر علامتی جریانی را کشف می کنند و از هر اشاره ای حقیقتی و از هر نکته ای، مطلب مهم و آموزنده ای را.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - اما تصور نکنید که آثار آنها بکلی از میان رفته، نه «آثار آنها بر سر راه کاروانیان و گذرکنندگان همواره ثابت و برقرار است» (وَ إِنَّهَا لَسَبِيلٌ مُّقِيمٌ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - باز هم به عنوان تأکید بیشتر و دعوت افراد با ایمان به تفکر و اندیشه در این داستان عبرت انگیز اضافه می کند که: «در این (داستان) نشانه ای است برای افراد با ایمان» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَمَآيَةٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ). چرا که مؤمنان راستین با فراست و کاملاً هوشیارند.

چگونه ممکن است انسان ایمان داشته باشد و این سرگذشت تکان دهنده را بخواند و عبرتها بگیرد؟!

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۸

(آیه ۷۸) - پایان زندگی دو قوم ستمگر! در اینجا قرآن به دو بخش دیگر از

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۱]

ص: ۳۱۸۰

سرگذشت اقوام پیشین تحت عنوان «اصحاب الایکه» و «اصحاب الحجر» اشاره می کند، و بحثهای عبرت انگیزی را که در آیات پیشین پیرامون قوم لوط بود تکمیل می نماید.

نخست می گوید: «و اصحاب الایکه مسلما مردمی ظالم و ستمگر بودند، (وَ اِنْ كَانَ اَصْحَابُ الْاَيْكَةِ لظَالِمِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۷۹

(آیه ۷۹) - «ما از آنها انتقام گرفتیم» (فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ). و در برابر ظلمها و ستمگریها و سرکشیها، مجازاتشان نمودیم.

«و (شهرهای ویران شده) این دو (قوم لوط و اصحاب الایکه) بر سر راه (شما در سفرهای شام) آشکار است!» (وَ اِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِينٍ).

«اصحاب الایکه» همان قوم شعیند که در سرزمینی پر آب و مشجر در میان حجاز و شام زندگی می کردند.

آنها زندگی مرفه و ثروت فراوانی داشتند و به همین جهت، غرور و غفلت آنها را فرا گرفته بود و مخصوصا دست به «کم فروشی» و «فساد در زمین» زده بودند.

«شعیب» آن پیامبر بزرگ، آنها را از این کارشان برحذر داشت و دعوت به توحید و راه حق نمود، اما همان گونه که در آیات سوره هود دیدیم، آنها تسلیم حق نشدند و سرانجام بر اثر مجازات دردناکی نابود گشتند.

شرح بیشتر حالات آنها در سوره «شعراء» از آیه ۱۷۶ تا ۱۹۰ آمده است.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۰

(آیه ۸۰) - و اما در مورد «اصحاب الحجر»، همان قوم سرکشی که در سرزمینی به نام «حجر» زندگی مرفهی داشتند و پیامبر بزرگشان «صالح» برای هدایت آنها مبعوث شد، چنین می گوید: «و اصحاب حجر، فرستادگان خدا را تکذیب کردند» (وَ لَقَدْ كَذَّبَ اَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِينَ).

این نکته قابل توجه است که قرآن در مورد اصحاب الحجر - و همچنین در مورد قوم نوح و قوم شعیب و قوم لوط در آیات سوره شعراء به ترتیب آیه ۱۰۵ و ۱۲۳ و ۱۶۰ و بعضی دیگر از اقوام پیشین - می گوید: آنها «پیامبران» را تکذیب کردند، در حالی که ظاهر امر چنین نشان می دهد که هر کدام یک پیامبر بیشتر

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۲]

نداشتند و تنها او را تکذیب نمودند.

این تعبیر شاید به خاطر آن است که برنامه و هدف پیامبران، آنچنان با یکدیگر پیوستگی دارد که تکذیب یکی از آنها تکذیب همه آنها خواهد بود.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۱

(آیه ۸۱) - به هر حال قرآن در باره «اصحاب الحجر» چنین ادامه می دهد:

«و ما آیات خود را به آنان دادیم ولی آنها از آن روی گرداندند!» (وَ آتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ).

تعبیر به «اعراض» (روی گرداندن) نشان می دهد که آنها حتی حاضر نبودند این آیات را بشنوند و یا به آن نظر بیفکنند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۲

(آیه ۸۲) - اما به عکس در کار زندگی دنیایشان آن قدر سخت کوش بودند که:

«برای خود خانه های امن و امانی در دل کوهها می تراشیدند» (وَ كَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ).

عجیب است که انسان برای چند روز زندگی دنیا این همه محکم کاری می کند، ولی برای زندگی جاویدان و ابدیش آنچنان سهل انگار است که حتی گاهی حاضر به شنیدن سخن خدا و نظر افکندن در آیات او نیست!

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - خوب، چه انتظاری در باره چنین قومی می توان داشت، جز این که طبق قانون «انتخاب اصلح الهی» و ندادن حق ادامه حیات به اقوامی که بکلی فاسد و مفسد می شوند، بلای نابود کننده ای بر سر آنها فرود آید و نابودشان سازد، لذا قرآن می گوید: «سر انجام صیحه (آسمانی) صبحگاهان دامانشان را گرفت» (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ).

این صیحه صدای صاعقه مرگباری بوده که بر خانه های آنها فرود آمد.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - نه آن کوههای سر به آسمان کشیده و نه آن خانه های امن و امان و نه اندام نیرومند این قوم سرکش و نه آن ثروت سرشار، هیچ کدام نتوانستند در برابر این عذاب الهی مقاومت کنند، لذا در پایان داستان آنها می فرماید:

«و آنچه را به دست آورده بودند، آنان را از عذاب الهی نجات نداد» (فَمَا أُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۳]

ص: ۳۱۸۲

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - از آنجا که گرفتاری همیشگی انسان به خاطر نداشتن یک ایدئولوژی و عقیده صحیح و خلاصه پای بند نبودن به مبدأ و معاد است، پس از شرح حالات اقوامی همچون قوم لوط و قوم شعیب و صالح که گرفتار آن همه بلا شدند، به مسأله «توحید» و «معاد» باز می‌گردد و در یک آیه به هر دو اشاره کرده، می‌فرماید: «ما آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو است جز به حق نیافریدیم» (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ).

این در مورد توحید، سپس در رابطه با معاد می‌گوید: «ساعت موعود [قیامت] قطعاً فرا خواهد رسید» و جزای هر کس به او می‌رسد! (وَ إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ).

و به دنبال آن به پیامبرش دستور می‌دهد که در برابر لجاجت، نادانیهها، تعصبها، کارشکنیهها و مخالفتهای سرسختانه آنان، ملایمت و محبت نشان ده، و «از گناهان آنها صرف نظر کن، و آنها را ببخش، بخششی زیبا» که حتی توأم با ملامت نباشد (فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ).

زیرا تو با داشتن دلیل روشن در راه دعوت و رسالتی که به آن مأموری، نیازی به خشونت نداری به علاوه خشونت در برابر جاهلان، غالباً موجب افزایش خشونت و تعصب آنهاست.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۶

(آیه ۸۶) - این آیه - بطوری که جمعی از مفسران گفته‌اند - در واقع به منزله دلیلی بر لزوم گذشت و عفو و صفا جمیل است، می‌گوید: «پروردگار تو، آفریننده و آگاه است» (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ).

او می‌داند که همه مردم یکسان نیستند، او از اسرار درون و طبایع و میزان رشد فکری و احساسات مختلف آنها باخبر است، نباید از همه آنها انتظار داشته باشی که یکسان باشند بلکه باید با روحیه عفو و گذشت با آنها برخورد کنی تا تدریجاً تربیت شوند و به راه حق آیند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۷

(آیه ۸۷) - سپس به پیامبر خود دل‌داری می‌دهد که از خشونت دشمنان و انبوه جمعیت آنها و امکانات فراوان مادی که در اختیار دارند، هرگز نگران نشود،

[شماره صفحه واقعی: ۵۴۴]

چرا که خداوند مواهبی در اختیار او گذارده که هیچ چیز با آن برابری نمی کند می گوید: «و ما به تو سوره حمد و قرآن عظیم دادیم!» (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ).

خداوند به پیامبرش این واقعیت را بازگو می کند که تو دارای چنین سرمایه عظیمی هستی، سرمایه ای همچون قرآن به عظمت تمام عالم هستی، مخصوصاً سوره حمد که چنان محتوایش عالی است که در یک لحظه کوتاه انسان را به خدا پیوند داده و روح او را در آستانش به تعظیم و تسلیم و راز و نیاز وا می دارد.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۸

(آیه ۸۸) - و به دنبال بیان این موهبت بزرگ چهار دستور مهم به پیامبر صلی الله علیه و آله می دهد، نخست می گوید: «هرگز چشم خود را به نعمتهای مادی که به گروههایی از آنها [کفار] داده ایم میفکن» (لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ).

این نعمتهای مادی نه پایدارند، نه خالی از دردسر، حتی در بهترین حالاتش نگاهداری آن سخت مشکل است.

سپس اضافه می کند: «و هرگز (به خاطر این مال و ثروت و نعمتهای مادی که در دست آنهاست) غمگین مباش» (وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ).

در حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله می خوانیم: «کسی که چشم خود را به آنچه در دست دیگران است بدوزد، همیشه اندوهگین و غمناک خواهد بود و هرگز آتش خشم در دل او فرو نمی نشیند».

دستور سومی که به پیامبر می دهد در زمینه تواضع و فروتنی و نرمش در برابر مؤمنان است می فرماید: «و بال (عطوفت) خود را برای مؤمنین فرود آر!» (وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ).

این تعبیر کنایه زیبایی از تواضع و محبت و ملاحظت است همانگونه که پرندهگان به هنگامی که می خواهند نسبت به جوجه های خود اظهار محبت کنند آنها را زیر بال و پر خود می گیرند، و هیجان انگیزترین صحنه عاطفی را مجسم می سازند، آنها را در مقابل حوادث و دشمنان حفظ می کنند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - سرانجام دستور چهارم را به پیامبر صلی الله علیه و آله می دهد و می گوید: در برابر

[شماره صفحه واقعی: ۵۴۵]

این افراد بی ایمان و ثروتمند محکم بایست «و صریحا بگو: من انذار کننده آشکارم» (وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۰

(آیه ۹۰) - بگو: من به شما اعلام خطر می کنم که خدا فرموده عذابی بر شما فرو می فرستم «آن گونه که بر تقسیم کنندگان فرستادم» (كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۱

(آیه ۹۱) - «همان تقسیم کنندگانی که قرآن (و آیات الهی) را تجزیه کردند» (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ).

آنچه به سودشان بود گرفتند و آنچه به زیانشان بود کنار گذاشتند، ولی مؤمنان راستین هیچ گونه تجزیه و تقسیم و تبعیض در میان احکام الهی قائل نیستند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۲

(آیه ۹۲) - در این آیه به سرنوشت «مقتسمین» (تجزیه گران) پرداخته، می گوید: «سوگند به پروردگارت که ما بطور قطع از همه آنها سؤال خواهیم کرد» (فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - «از تمام کارهایی که انجام می دادند» (عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

روشن است که سؤال خداوند برای کشف مطلب پنهان و پوشیده ای نیست، چرا که او از اسرار درون و برون آگاه است. بنابراین سؤال مزبور به خاطر تفهیم به خود طرف است تا به زشتی اعمالش پی ببرد و در حقیقت این پرسشها بخشی از مجازات آنهاست.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۴

(آیه ۹۴) - مکتب را آشکارا بگو! در این آیه فرمان قاطعی به پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می دهد، می گوید: در برابر هیاهوی مشرکان و مجرمان نه تنها ضعف و ترس و سستی به خود راه مده و ساکت مباش، بلکه، «آشکارا آنچه را مأموریت داری بیان کن» و حقایق دین را با صراحت بر ملا ساز (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ).

«و از مشرکان، روی گردان و نسبت به آنها بی اعتنایی کن» (وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ).

و این آغاز «دعوت علنی» اسلام بود بعد از آن که پیامبر صلی الله علیه و آله سه سال مخفیانه دعوت کرد، و عده خیلی از نزدیکان پیامبر به او ایمان آوردند.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۵

(آیه ۹۵) - سپس خداوند برای تقویت قلب پیامبر صلی الله علیه و آله به او اطمینان می دهد

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۶]

ص: ۳۱۸۵

که در برابر استهزاء کنندگان از وی حمایت می کند، می فرماید: «ما شرّ استهزاء کنندگان را از تو دفع کردیم» (إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ).

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۶

(آیه ۹۶) - سپس «الْمُسْتَهْزِئِينَ» را چنین توصیف می کند: «آنها کسانی هستند که با خدا معبود دیگری قرار می دهند، ولی به زودی (از نتیجه شوم کار خود) آگاه خواهند شد (الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ).

ممکن است این تعبیر اشاره به آن باشد که اینها کسانی هستند که افکار و اعمالشان خود مسخره است، چرا که آنقدر نادانند که در برابر خداوندی که آفریننده جهان هستی است معبودی از سنگ و چوب تراشیده اند، با این حال می خواهند تو را استهزاء کنند!

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۷

(آیه ۹۷) - بار دیگر به عنوان دلداری و تقویت هر چه بیشتر روحیه پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ اضافه می کند: «و ما می دانیم که سخنان آنها سینه تو را تنگ و ناراحت می سازد» (و لَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ).

روح لطیف تو و قلب حساست، نمی تواند این همه بدگویی و سخنان کفر و شرک آمیز را تحمل کند و به همین دلیل ناراحت می شوی.

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۸

(آیه ۹۸) - ولی ناراحت مباش برای زدودن آثار سخنان زشت و ناهنجارشان، «پروردگارت را تسبیح و حمد گو! و از سجده کنندگان باش!» (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ كُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ).

چرا که این تسبیح خداوند اثرات بد گفتار آنها را از دلهای مشتاقان «الله» می زداید، و از آن گذشته به تو نیرو و توان، نور و صفا بخشد.

لذا در روایات می خوانیم: «هنگامی که پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ غمگین می شد به نماز برمی خاست و آثار این حزن و اندوه را در نماز از دل می شست».

سوره الحجر (۱۵): آیه ۹۹

(آیه ۹۹) - و سرانجام آخرین دستور را در این زمینه به او می دهد که دست از عبادت خدا در تمام عمر بر مدار «و همواره پروردگارت را بندگی کن تا یقین (مرگ) تو فرا رسد» (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ).

عبادت مکتب عالی تربیت است، اندیشه انسان را بیدار و فکر او را متوجه

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۷]

ص: ۳۱۸۶

بی نهایت می سازد، گرد و غبار گناه و غفلت را از دل و جان او می شوید، صفات عالی انسانی را در وجود او پرورش می دهد، روح ایمان را تقویت و آگاهی و مسئولیت به انسان می بخشد.

و به همین دلیل ممکن نیست انسان لحظه ای در زندگی از این مکتب بزرگ تربیتی بی نیاز گردد، و آنها که فکر می کنند، انسان ممکن است به جایی برسد که نیازی به عبادت نداشته باشد یا تکامل انسان را محدود پنداشته اند و یا مفهوم عبادت را درک نکرده اند.

«پایان سوره حجر»

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۸]

ص: ۳۱۸۷

اشاره

این سوره ۱۲۸ آیه دارد قسمتی از آن در «مکه» و قسمتی در «مدینه» نازل گردیده است

محتوای سوره:

در آیات این سوره هم بحثهای خاص سوره های «مکی» دیده می شود- مانند بحث قاطع از توحید و معاد و مبارزه شدید با شرک و بت پرستی- و هم بحثهای مخصوص سوره های «مدنی» مانند بحث از احکام اجتماعی و مسائل مربوط به جهاد و هجرت.

و بطور کلی محتوای این سوره را امور زیر تشکیل می دهد.

۱- بیش از همه بحث از نعمتهای خداوند در این سوره به میان آمده و آن چنان ریزه کاریهای آن تشریح گردیده که حس شکرگزاری هر انسان آزاده ای را بیدار می کند.

این نعمتها شامل نعمتهای مربوط به باران، نور آفتاب، انواع گیاهان و میوه ها و مواد غذایی دیگر، و حیواناتی که خدمتگزار انسانها هستند و انواع وسائل زندگی و حتی نعمت فرزند و همسر، و خلاصه شامل «انواع طیبات» می گردد.

۲- بخش دیگری از آن، از دلائل توحید و عظمت خلقت خدا، و معاد بحث می کند.

۳- قسمت دیگری از آن از احکام مختلف اسلامی سخن می گوید.

۴- بخش دیگری از بدعتهای مشرکان سخن به میان آورده.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۹]

۵- و بالاخره در قسمت دیگری انسانها را از وسوسه های شیطان بر حذر می دارد.

فضیلت تلاوت سوره:

در بعضی از روایات از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود:

«کسی که این سوره را تلاوت کند خداوند او را در برابر نعمتهایی که در این جهان به او بخشیده محاسبه نخواهد کرد».

البته تلاوتی توأم با تفکر و سپس تصمیم گیری و عمل، و گام نهادن در طریق شکرگزاری.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره النحل (۱۶): آیه ۱

(آیه ۱) - فرمان عذاب نزدیک است: قسمت مهمی از آیات آغاز این سوره در «مکه» نازل شده است، در همان ایام که پیامبر صلی الله علیه و آله درگیری شدیدی با مشرکان و بت پرستان داشت، و هر روز در برابر دعوت حیات آفرین و آزادیبخش او به بهانه هایی متوسل می شدند، از جمله این که هرگاه پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را تهدید به عذاب الهی می کرد بعضی از لجاجان می گفتند: اگر این عذاب و کیفر که می گویی راست است پس چرا به سراغ ما نمی آید؟! و شاید گاهی اضافه می کردند که اگر فرضاً عذابی در کار باشد ما دست به دامن بتها می شویم تا در پیشگاه خدا شفاعت کنند تا این عذاب را از ما بر دارد.

نخستین آیه این سوره، خط بطلان بر این اوهام کشیده، می گوید: «عجله نکنید فرمان خدا (برای مجازات مشرکان و مجرمان) قطعاً فرا رسیده است» (أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ).

و اگر فکر می کنید بتان شفیعان درگاه اویند سخت در اشتباهید «خداوند منزّه و برتر از آن است که آنها برای او شریک می سازند» (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۲

(آیه ۲) - و از آنجا که هیچ مجازات و کیفری بدون بیان کافی و اتمام حجت عادلانه نیست، اضافه می کند: «خداوند فرشتگان را با روح الهی به فرمانش بر هر کس از بندگانش که بخواهد نازل می کند» (يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى

مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ).

و به آنها دستور می دهد که: مردم را انذار کنید (و بگویید: معبودی جز من نیست) «أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا».

بنابراین، تنها «از (مخالفت دستور) من بپرهیزید» و در برابر من احساس مسؤولیت کنید (فَاتَّقُونِ).

منظور از «روح» در این آیه وحی و قرآن و نبوت است که مایه حیات و زندگی انسانهاست.

سوره النحل (۱۶): آیه ۳

(آیه ۳) - در اینجا قرآن برای ریشه کن ساختن شرک و توجه به خداوند یکتا از دو راه وارد می شود: نخست از طریق دلائل عقلی به وسیله نظام شگرف آفرینش و عظمت خلقت، و دیگر از طریق عاطفی و بیان نعمتهای گوناگون خداوند نسبت به انسان و تحریک حس شکرگزاری او.

در آغاز می گوید: «خداوند آسمانها و زمین را به حق آفرید» (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ).

حقانیت آسمانها و زمین هم از نظام عجیب و آفرینش منظم و حساب شده آن روشن است و هم از هدف و منافی که در آنها وجود دارد.

و به دنبال آن اضافه می کند: «خدا برتر از آن است که برای او شریک می سازند» (تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ).

آیا بتهایی که آنها را شریک او قرار داده اند هرگز قادر به چنین خلقتی هستند؟

و یا حتی می توانند پشه کوچک و یا ذره غباری بیافرینند!

سوره النحل (۱۶): آیه ۴

(آیه ۴) - بعد از اشاره به مسأله آفرینش آسمان و زمین و اسرار بی پایان آنها، سخن از خود انسان می گوید، انسانی که به خودش از هر کس دیگر نزدیکتر است، می فرماید: «انسان را از نطفه بی ارزشی آفرید، اما سرانجام به جایی رسید که موجودی (متفکر و فصیح و بلیغ و) مدافع از خویشتن و سخنگوی آشکار شد» (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۵

(آیه ۵) - پس از آفرینش انسان به نعمت مهم دیگری یعنی خلقت

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۱]

ص: ۳۱۹۰

چهار پایان، و فوائد مختلفی که از آنها عاید می شود اشاره کرده، می گوید: «خداوند چهار پایان را آفرید در حالی که در آنها وسیله پوشش برای شماست و منافع دیگر و از گوشت آنها می خورید» (وَ الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَ مَنَافِعٌ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ).

جالب این که در میان این همه فوائد، قبل از هر چیز مسأله «پوشش» و «مسکن» را مطرح می کند، زیرا بسیاری از مردم (بخصوص بادیه نشینان) هم لباسشان از پشم و مو یا پوست تهیه می شود، و هم خیمه هایشان که آنها را از سرما و گرما حفظ می کند، و به هر حال این دلیل بر اهمیت پوشش و مسکن و مقدم بودن آن بر هر چیز دیگر است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۶

(آیه ۶) - جالب این که تنها به منافع معمولی و عادی این چهار پایان سودمند اکتفا نمی کند بلکه روی جنبه استفاده روانی از آنها نیز تکیه کرده، می گوید:

«و در این حیوانات برای شما زینت و شکوهی است به هنگامی که آنها را به استراحتگاهشان باز می گردانید، و هنگامی که (صبحگاهان) به صحرا می فرستید» (وَ لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ).

این در واقع جمال استغناء و خودکفایی جامعه است، جمال تولید و تأمین فرآورده های مورد نیاز یک ملت است، و به تعبیر گویاتر جمال استقلال اقتصادی و ترک هر گونه وابستگی است!

سوره النحل (۱۶): آیه ۷

(آیه ۷) - در این آیه به یکی دیگر از منافع مهم بعضی از این حیوانات اشاره کرده، می گوید: «آنها بارهای سنگین شما را (بر دوش خود) حمل می کنند و به سوی شهر و دیاری که جز با مشقت زیاد به آن نمی رسیدید می برند» (وَ تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ).

این نشانه رحمت و رأفت خداوند است که این چهار پایان را با این قدرت و نیرو آفریده است، و آنها را رام و تسلیم شما نیز گردانیده «چرا که پروردگار شما رءوف و رحیم است» (إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُفٌ رَحِيمٌ).

به این ترتیب این چهار پایان در درجه اول، پوشش و وسائل دفاعی برای انسان در برابر گرما و سرما تولید می کنند، و در درجه بعد از فرآورده های لبنیاتی آنها

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۲]

استفاده می شود، و سپس از گواشتشان، و بعد از آثار روانی که در دلها می گذارند، مورد توجه قرار گرفته و سرانجام باربری آنها.

سوره النحل (۱۶): آیه ۸

(آیه ۸) - آنگاه به سراغ گروه دیگری از حیوانات می رود که برای سواری انسان از آنها استفاده می شود، می فرماید: «خداوند اسبها و استرها و الاغها را آفرید تا شما بر آن سوار شوید، و هم مایه زینت شما باشد» (وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِيرَ لِيَتَزَكَّبُوها وَ زِينَةً).

در پایان آیه به مسأله مهمتری اشاره کرده و افکار را به وسائل نقلیه و مرکبهای گوناگونی که در آینده در اختیار بشر قرار می گیرد و بهتر و خوبتر از این حیوانات می تواند استفاده کند متوجه می سازد، و می گوید: «و خداوند چیزها (وسائل نقلیه دیگری) می آفریند که شما نمی دانید» (وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۹

(آیه ۹) - به دنبال نعمتهای مختلفی که در آیات گذشته بیان شد در اینجا به یکی از نعمتهای بسیار مهم معنوی اشاره کرده، می فرماید: «بر خداست که راه راست و صراط مستقیم را (که هیچ گونه انحراف و کژی در آن نیست) در اختیار بندگان بگذارد» (وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ).

در این که این راه راست اشاره به جنبه تکوینی یا تشریحی می کند، مفسران تفسیرهای مختلفی دارند، ولی هیچ مانعی ندارد که هر دو جنبه را شامل شود.

به این ترتیب که خداوند از نظر خلقت و آفرینش و تکوین، انسان را مجهز به عقل و استعداد و نیروهای لازم برای پیمودن این صراط مستقیم کرده است.

و از سوی دیگر، خدا پیامبران را با وحی آسمانی و تعلیمات کافی و قوانین مورد نیاز انسان فرستاده است، تا از نظر تشریح، راه را از چاه مشخص کرده و با انواع بیانها او را تشویق به پیمودن این راه کنند و از مسیرهای انحرافی باز دارند.

سپس از آنجا که راههای انحرافی فراوان است، به انسانها هشدار می دهد و می گوید: «بعضی از این راهها منحرف و بیراهه است» (وَ مِنْهَا جَائِرٌ).

و از آنجا که نعمت اختیار و آزادی اراده و انتخاب، یکی از مهمترین عوامل تکامل انسان می باشد با یک جمله کوتاه به آن اشاره کرده، می گوید: «اگر خدا

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۳]

ص: ۳۱۹۲

می خواست همه شما را (به اجبار) به راه راست هدایت می کرد» به گونه ای که نتوانید گامی از آن فراتر بگذارید (وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ).

ولی این کار را نکرد، چرا که هدایت اجباری، نه افتخار است و نه تکامل!

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - در این آیه باز به سراغ نعمتهای مادی می رود تا حس شکرگزاری انسانها را برانگیزد، آتش عشق خدا را در دلهایشان بیفزورد، و آنها را به شناخت بیشتر بخشنده این نعمتها دعوت کند.

می گوید: «او کسی است که از آسمان آبی فرستاد» (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً).

آبی حیات بخش، زلال، شفاف، و خالی از هرگونه آلودگی «که نوشیدن شما از آن است» (لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ).

«و نیز گیاهان و درختانی از آن به وجود می آید که (حیوانات خود را) در آن به چرا می فرستید» (وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ).

بدون شک منافع آب باران تنها نوشیدن انسان و رویدن درختان و گیاهان نیست، بلکه شستشوی زمینها، تصفیه هوا، ایجاد رطوبت لازم برای طراوت پوست تن انسان و راحتی تنفس او، و مانند آن همه از فوائد باران است، ولی از آنجا که دو قسمت یاد شده، از اهمیت بیشتری برخوردار بوده روی آن تکیه شده.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - باز همین مسأله را چنین ادامه می دهد: «خداوند با آن (آب باران) برای شما زراعت و زیتون و نخل و انگور، و از همه میوه ها می رویاند» (يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ).

«مسلمانان در آفرینش این (میوه های رنگارنگ و پربرکت و این همه محصولات کشاورزی) نشانه روشنی (از خدا) برای اندیشمندان است» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس به نعمت تسخیر موجودات مختلف جهان در برابر انسان اشاره کرده، می فرماید: «و (خداوند) شب و روز را برای شما مسخر کرد و همچنین خورشید و ماه را» (وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ).

«و ستارگان نیز به فرمان او مسخر شما هستند» (وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ).

«مسلمانان در این امور نشانه‌هایی است (از عظمت خدا و بزرگی آفرینش) برای آنها که اندیشه می‌کنند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۳

اشاره

(آیه ۱۳) - علاوه بر اینها «مخلوقاتی را که در زمین برای شما آفریده» نیز مسخر فرمان شما ساخت (وَ مَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ). «مخلوقاتی گوناگون و رنگارنگ» (مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ).

از انواع پوششها، غذاها، همسران پاک، و وسائل رفاهی گرفته تا انواع معادن و منابع مفید زیر زمینی و رو زمینی و سایر نعمتها. «در اینها نیز نشانه‌ای است (آشکار) برای مردمی که متذکر می‌شوند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ).

چرا تنها زیتون و نخل و انگور؟!

ممکن است چنین به نظر آید که اگر قرآن در آیات فوق از میان انواع میوه‌ها روی زیتون و خرما و انگور تکیه کرده به خاطر وجود آنها در محیط نزول قرآن بوده است، ولی با توجه به جهانی و جاودانی بودن قرآن، و عمق تعبیراتش روشن می‌شود که مطلب از این فراتر است.

غذاشناسان و دانشمندان به ما می‌گویند: کمتر میوه‌ای است که برای بدن انسان از نظر غذایی به اندازه این سه میوه، مفید و مؤثر باشد.

همانها می‌گویند: «روغن زیتون» برای تولید سوخت بدن ارزش بسیار فراوان دارد، کالری حرارتی آن بسیار بالا است، و از این جهت یک نیرو بخش است و آنها که می‌خواهند همواره سلامت خود را حفظ کنند، باید به این اکسیر علاقه مند شوند.

روغن زیتون دوست صمیمی کبد آدمی است، و برای رفع عوارض کلیه‌ها و سنگهای صفراوی و قولنجهای کلیوی و کبدی و رفع یبوست بسیار مؤثر است.

با پیشرفت دانش پزشکی و غذاشناسی اهمیت دارویی «خرما» نیز به ثبوت رسیده است. در خرما کلسیم وجود دارد که عامل اصلی استحکام استخوانهاست و نیز فسفر وجود دارد که از عناصر اصلی تشکیل دهنده مغز و مانع ضعف اعصاب و خستگی است، قوه بینایی را می‌افزاید.

و نیز خرما دارای پتاسیم است که فقدان آن را در بدن علت حقیقی زخم معده می دانند، و وجود آن برای ماهیچه ها و بافتهای بدن انسان بسیار پرارزش است.

این سخن امروز در میان غذا شناسان معروف است که خرما از سرطان جلوگیری می کند.

و اما در مورد «انگور» به گفته دانشمندان غذا شناس به قدری عوامل مؤثر دارد که می توان گفت، یک داروخانه طبیعی است. انگور دو برابر گوشت، در بدن حرارت ایجاد می کند، و علاوه بر این ضد سم است، برای تصفیه خون، دفع رماتیسم، نقرس، و زیادی اوره خون، اثر درمانی مسلّمی دارد، انگور معده و روده را لایروبی می کند، نشاط آفرین و برطرف کننده اندوه است، اعصاب را تقویت کرده، و ویتامینهای مختلف موجود در آن به انسان نیرو و توان می بخشد. بنابراین، تکیه کردن قرآن بر این سه نوع میوه بی دلیل نیست، و شاید در آن روز قسمت مهمی از آن بر مردم پوشیده بوده است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - نعمت کوهها و دریاها و ستارگان: در اینجا به سراغ بخش مهم دیگری از نعمتهای بی پایان خداوند در مورد انسانها می رود و نخست از دریاها که منبع بسیار مهم حیات و زندگی است آغاز کرده، می گوید: «و او کسی است که دریاها را برای شما تسخیر کرده و به خدمت شما گمارد» (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ).

می دانیم قسمت عمده روی زمین را دریاها تشکیل می دهند، و نیز می دانیم نخستین جوانه حیات در دریاها آشکار شده، و قرار دادن آن در خدمت بشر یکی از نعمتهای بزرگ خدا است.

سپس به سه قسمت از منافع دریاها اشاره کرده، می فرماید: «تا از آن گوشت تازه بخورید» (لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا).

گوشتی که زحمت پرورش آن را نکشیده اید تنها دست قدرت خدا آن را در دل اقیانوسها پرورش داده و رایگان در اختیارتان گذارده است.

دیگر از منافع آن مواد زینتی است که از دریاها استخراج می شود لذا اضافه

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۶]

می کند: «و زیوری برای پوشیدن (مانند مروارید) از آن استخراج کنید» (وَ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا).

یکی از ابعاد معروف چهارگانه روح انسان را حس زیبایی تشکیل می دهد که نقش مؤثری در حیات بشر دارد، لذا باید بطرز صحیح و سالمی - دور از هرگونه افراط و تفریط و اسراف و تبذیر - اشباع گردد.

به همین دلیل در اسلام، استفاده از زینت به صورت معقول و خالی از هرگونه اسراف مانند بهره گیری از لباسهای خوب، انواع عطریات، بعضی سنگهای قیمتی و مانند آن - مخصوصاً در مورد زنان - که نیاز روحیشان به زینت بیشتر است توصیه شده است، ولی باید خالی از اسراف و تبذیر باشد.

بالاخره سومین نعمت دریاها را حرکت کشتیها به عنوان یک وسیله مهم برای انتقال انسان و نیازمندیهای او، ذکر می کند، و می فرماید: «کشتیها را می بینی که آبها را بر صفحه اقیانوسها می شکافند» (وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ).

صحنه ای که در برابر سرنشینان کشتی به هنگام حرکت بر صفحه اقیانوسها ظاهر می شود چقدر دیدنی است خدا این نعمت را به شما داد تا از آن بهره گیرید «و از فضل او در مسیر تجارت خود از کشتیها استفاده کنید» (وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ).

با توجه به این همه نعمت، حس شکرگزاری را در شما زنده کند، «و شاید شکر نعمتهای او را به جا آورید» (وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - پس از بیان نعمت دریاها، به سراغ کوههای سخت و سنگین می رود، می گوید: «و در زمین کوههای ثابت و محکمی افکند تا لرزش آن را نسبت به شما بگیرد» و به شما آرامش بخشد (وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ).

و از آنجا که کوهها یکی از مخازن اصلی آبها (چه به صورت برف و یخ و چه به صورت آبهای درونی) می باشند بلافاصله بعد از آن، نعمت وجود نهرها را بیان کرده، می گوید: «و (برای شما) نهرهایی قرار دادیم» (وَ أَنْهَاراً).

و از آنجا که وجود کوهها ممکن است این توهم را به وجود آورد که بخشهای زمین را از یکدیگر جدا می کند، و راهها را می بندد، چنین اضافه می کند: «و (برای

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۷]

شما) راههایی (قرار داد) تا هدایت شوید» (وَ سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - و از آنجا که راه بدون نشانه و علامت و راهنما، انسان را به مقصد نمی رساند بعد از ذکر نعمت «راه» به این «نشانه ها» اشاره کرده، می گوید:

«و علاماتی قرار داد» (وَ عِلَامَاتٍ).

این علامتها انواع زیادی دارد: شکل کوهها و درّه ها و بریدگیهای آنها، فراز و نشیبهای قطعات مختلف زمین، رنگ خاکها و کوهها، و حتی چگونگی وزش بادها هر یک، علامتی برای پیدا کردن راههاست.

ولی از آنجا که در پاره ای از اوقات در بیابانها، در شبهای تاریک، یا هنگامی که انسان شبانه در دل اقیانوسها سفر می کند از این علامات خبری نیست، خداوند علامات آسمانی را به کمک فرستاده تا اگر در زمین علامتی نیست، از علامت آسمان استفاده کنند و گمراه نشوند! لذا اضافه می کند: «و به وسیله ستارگان، مردم هدایت می شوند» (وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ).

جالب توجه این که: روایات بسیاری از ائمه علیهم السّلام وارد شده که در آنها «نجم» (ستاره) به پیامبر و «علامات» به امامان تفسیر شده است که اشاره به تفسیر معنوی آیه است.

در حدیثی از امام صادق علیه السّلام چنین می خوانیم: «النجم رسول الله و العلامات الائمة علیهم السّلام»: «ستاره اشاره به پیامبر است و علامات امامان علیهم السّلام هستند».

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - پس از بیان آن همه نعمتهای بزرگ و الطاف خفیّ پروردگار، وجدان انسانها را به داوری می طلبد و می گوید: «آیا کسی که می آفریند همچون کسی است که نمی آفریند، آیا متذکر نمی شوید؟! (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ).

آیا باید در برابر خالق این همه نعمتها سجده کرد؟ یا موجوداتی که خود مخلوق ناچیزی بیش نیستند و هرگز خلقتی نداشته و ندارند؟ این یک روش مؤثر تربیتی است که قرآن در بسیاری از موارد از آن استفاده کرده است، مسائل را به صورت استفهامی طرح، و پاسخ آن را بر عهده وجدانهای بیدار می گذارد، و حس خودجوشی مردم را به کمک می طلبد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۸]

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - سر انجام برای این که هیچ کس تصور نکند نعمت خدا منحصر به اینهاست می گوید: «و اگر بخواهید نعمتهای خدا را شماره کنید قادر بر احصای آن نیستید» (وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا).

اکنون این سؤال پیش می آید که پس ما چگونه می توانیم حق شکر او را ادا کنیم؟ آیا با این حال در زمره ناسپاسان نیستیم؟

پاسخ این سؤال را قرآن در آخرین جمله این آیه بیان کرده، می گوید:

«خداوند غفور رحیم است» (إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ).

آری! خدا مهربانتر و بزرگوarter از آن است که شما را به خاطر عدم توانایی بر شکر نعمتهایش مؤاخذه یا مجازات کند، همین قدر که بدانید سر تا پای شما غرق نعمت اوست و از ادای حق شکرش عاجزید و عذر تقصیر به پیشگاهش برید، نهایت شکر او را انجام داده اید.

ورنه سزاوار خداوندیش کس نتواند که به جا آورد!

ولی اینها همه مانع از آن نیست که ما به مقدار توانایی به احصای نعمتهایش پردازیم.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - از آنجا که در آیات گذشته به دو قسمت از مهمترین صفات خدا اشاره شد در اینجا به سومین صفت «معبود حقیقی» اشاره می شود که علم و دانایی است، می گوید: «خداوند می داند آنچه را پنهان می دارید و آنچه را آشکار می سازید» (وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَ مَا تُعْلِنُونَ).

پس چرا به دنبال بتها می روید که نه کمترین سهمی در خالقیت جهان دارند، نه کوچکترین نعمتی به شما بخشیده اند، و نه از اسرار درون و اعمال برون شما آگاهند؟

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - بار دیگر روی مسأله خالقیت تکیه می کند، ولی از آیه مشابه آن که قبلاً داشتیم فراتر می رود و می گوید: «معبودهایی را که آنها غیر از خدا می خوانند نه تنها چیزی را خلق نمی کنند بلکه خودشان مخلوقند» (وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ).

تاکنون بحث در این بود که اینها خالق نیستند و به همین دلیل لایق عبادت نمی باشند اکنون می گوید آنها خود مخلوقند، نیازمند و محتاجند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - از این گذشته، «آنها مردگانی هستند که هرگز استعداد حیات ندارند» (أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ).

سپس اضافه می کند: «و این بتها اصلاً نمی دانند در چه زمانی (عبادت کنندگانشان) مبعوث خواهند شد» (وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ).

اگر پاداش و جزا به دست آنها بود حدّ اقل باید از «رستاخیز بندگان خود» باخبر باشند، با این نادانی چگونه لایق عبادتند؟ و این پنجمین صفتی است که معبود به حق باید داشته باشد و آنها فاقد آنند.

بت و بت پرستی در منطق قرآن مفهوم وسیعی دارد. هر موجود و هر کسی را که تکیه گاه خود در برابر خدا قرار دهیم و سرنوشت خود را دست او بدانیم او بت ما محسوب می شود، به همین دلیل تمام آنچه در آیات فوق آمده در باره کسانی که امروز ظاهراً خدا پرستند اما استقلال یک فرد مؤمن راستین را از دست داده و تکیه گاهی برای خود از بندگان ضعیف انتخاب کرده اند و به صورت وابسته زندگی می کند، شامل می شود.

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - به دنبال این استدلالات زنده و روشن بر نفی صلاحیت بتها، چنین نتیجه گیری می کند بنابراین «معبود شما معبود واحدی است» (إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ).

و از آنجا که ایمان به مبدأ و معاد همه جا با یکدیگر قرین و لازم و ملزوم یکدیگرند بلافاصله اضافه می کند: «آنها که ایمان به آخرت ندارند (و طبعاً ایمان درستی به مبدأ نیز ندارند) دلهایشان حقیقت را انکار می کند و در برابر حق مستکبرند» (فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ).

و گر نه دلایل توحید برای آنها که حق جو و متواضع در مقابل حقیقتند آشکار است، و هم دلایل معاد، ولی خوی استکبار و عدم تسلیم در برابر حق سبب می شود که آنها دائماً حالت انکار و نفی به خود بگیرند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در این آیه بار دیگر روی علم خدا به غیب و شهود و پنهان

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۰]

ص: ۳۱۹۹

و آشکار مجددا تکیه کرده، می گوید: «قطعا خداوند از آنچه پنهان می دارند و آنچه آشکار می سازند باخبر است» (لا جرمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ).

این جمله در واقع تهدیدی است در برابر کفار و دشمنان حق که خدا از حال آنها هرگز غافل نیست.

آنها مستکبرند و «خداوند مستکبران را دوست نمی دارد» (إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ). چرا که استکبار در برابر حق اولین نشانه بیگانگی از خداست.

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۴

اشاره

(آیه ۲۴)

شأن نزول:

این آیه در باره «مقتسمین» (تبعیض گران) که قبلا- در باره آنها بحث شد نازل گردیده است، آنها شانزده نفر بودند که به چهار گروه تقسیم شدند و هر گروه چهار نفری بر سر راه مردم در یکی از جاده های مکه در ایام حج ایستادند تا پیش از آنکه مردم وارد شوند ذهن آنها را نسبت به قرآن و اسلام بدبین سازند، و بگویند محمد صلی الله علیه و آله دین و آیین تازه ای نیآورده بلکه همان افسانه های دروغین پیشینیان است.

تفسیر:

آنها که بار گناه دیگران را بر دوش می کشند- در آیات گذشته سخن از مستکبران بود و در این آیه منطق همیشگی این گروه بی ایمان منعکس شده است، می گوید: «و هنگامی که به آنها گفته شود پروردگار شما چه چیز نازل کرده است؟ در پاسخ می گویند: (اینها وحی الهی نیست) همان افسانه های دروغین پیشینیان است» (وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ).

جالب این که مستکبران امروز نیز غالبا موزیانه برای فرار از حق و همچنین برای گمراه ساختن دیگران به این تهمت متوسل می شوند، حتی در کتب جامعه شناسی شکل به اصطلاح علمی به آن داده اند و مذهب را زاییده جهل بشر و تفسیرهای مذهبی را اسطوره ها می نامند! اما آنها با مذاهب خرافی و ساختگی هرگز جنگ و ستیز ندارند، مخالفت آنها تنها با مذاهب راستین است که افکار انسانها را بیدار می کند، و زنجیرهای استعمار را درهم می شکند سدّ راه مستکبران و استعمارگران است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - این آیه نتیجه اعمال این کوردلان را چنین بیان می کند: «اینها باید

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۱]

ص: ۳۲۰۰

روز رستاخیز هم بار گناهان خود را بطور کامل بر دوش بکشند و هم سهمی از گناهان کسانی را که بخاطر جهل گمراه کرده اند! (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ).

«بدانید آنها بدترین و زر و مسؤولیت را بر دوش می کشند» (أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ).

چرا که گاهی گفتار آنها سبب گمراهی هزاران نفر می شود، چقدر دشوار است که انسان هم بار گناهان خود را بر دوش کشد و هم سهمی از گناهان هزاران نفر دیگر را، و هرگاه سخنان گمراه کننده آنها باقی بماند و سرچشمه گمراهی نسلها شود بار آنها نیز بر دوششان سنگینی می کند!

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - این آیه به بیان این نکته می پردازد که این اولین بار نیست که مستکبران به رهبران الهی تهمت می زنند و وحی آسمانی را اساطیر اولین می شمارند، بلکه «آنهايي که قبل از اينها بودند نیز از این گونه توطئه ها داشتند، ولی خداوند به سراغ شالوده زندگی آنها رفت و از اساس آن را ویران نمود، و سقف بر سرشان از بالا فرود آمد!» (قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ).

«و عذاب و مجازات الهی از آنجا که (باور نمی کردند و) نمی دانستند به سراغشان آمد» (وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ).

ریشه کن کردن ساختمان و فرود آمدن سقف، ممکن است اشاره به ساختمان و سقف ظاهری آنها باشد که بر اثر زلزله ها و صاعقه ها درهم کوبیده شد و بر سر آنان فرود آمد، و ممکن است کنایه از سازمان و تشکیلات آنها باشد که به فرمان خدا از ریشه برکنده شد، و نابود گشت، ضمناً مانعی ندارد که آیه اشاره به هر دو معنی باشد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - آنچه گفته شد عذاب دنیای آنان است ولی مجازاتشان به همین جا پایان نمی گیرد، بلکه «بعد از این در روز رستاخیز خدا آنها را رسوا می سازد» (ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ).

و آنها را مورد سؤال قرار می دهد و می گوید: «شریکانی که شما برای من ساختید (و به آنها عشق می ورزیدید) و به خاطر آنها با دیگران دشمنی می کردید،

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۲]

کجا هستند؟ (وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ فِيهِمْ).

در اینجا آنها پاسخی برای این سؤال مسلماً ندارند ولی: «کسانی که به آنها علم داده شده (زبان به سخن می‌گشایند و) می‌گویند: شرمندگی و رسوایی و بدبختی، امروز بر کافران است» (قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ). و این خود یک نوع مجازات و کیفر روانی برای آنهاست.

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - این آیه با تعبیری که درس تکان دهنده‌ای برای بیدار کردن غافلان و بی‌خبران است در توصیف کافران می‌گوید: آنها «کسانی هستند که فرشتگان مرگ روح آنها را می‌گیرند، در حالی که به خود ظلم کرده بودند» (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ).

زیرا انسان هر ظلم و ستمی کند در درجه اول به خودش باز می‌گردد و خانه خویشتن را قبل از خانه دیگران ویران می‌سازد. اما آنها هنگامی که خود را در آستانه مرگ می‌بینند و پرده‌های غرور و غفلت از مقابل چشمانشان کنار می‌رود «فورا تسلیم می‌شوند، (و به دروغ می‌گویند): ما کار بدی انجام نمی‌دادیم!» (فَالْقَوْمَ الَّذِينَ كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ).

آیا دروغ می‌گویند، به خاطر این که دروغ بر اثر تکرار، صفت ذاتی آنها شده است؟ و یا می‌خواهند بگویند ما می‌دانیم این اعمال را انجام داده‌ایم ولی اشتباه کرده‌ایم و سوء نیت نداشته‌ایم، ممکن است هر دو باشد.

ولی بلافاصله به آنها گفته می‌شود شما دروغ می‌گویید، اعمال زشت فراوانی انجام دادید «آری خداوند به آنچه انجام می‌دادید (و همچنین از نیت‌های شما) باخبر است» (بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ).

بنابراین جای انکار کردن و حاشا نمودن نیست! و این ایمان اضطراری هم سودی ندارد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - «اکنون که چنین است از درهای جهنم وارد شوید در حالی که جاودانه در آن خواهید بود» (فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا).

«چه جای بدی است جایگاه متکبران» (فَلَيْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ).

[شماره صفحه واقعی: ۵۶۳]

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - سرنوشت پاکان و نیکان: در آیات گذشته اظهارات مشرکان در باره قرآن و نتایج آن را خواندیم، اما در اینجا اعتقاد مؤمنان را با ذکر نتایجش می خوانیم:

نخست می گوید: «و (هنگامی که) به پرهیزکاران گفته می شود پروردگار شما چه چیز نازل کرده است؟ می گفتند: خیر و سعادت» (وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا).

چه تعبیر رسا و زیبا و جامعی! «خیراً» آن هم خیر مطلق، که مفهوم گسترده اش همه نیکیها، سعادت‌ها و پیروزیهای مادی و معنوی را در بر می گیرد.

سپس همان گونه که در آیات گذشته، نتیجه اظهارات مشرکان، به صورت کيفرهای مضاعف دنیوی و اخروی، مادی و معنوی، بیان شد، در آیه مورد بحث نتیجه اظهارات مؤمنان به این صورت بیان شده است: «برای کسانی که نیکی کردند، در این دنیا نیکی است» (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً).

قابل توجه این که «حسنه» همانند «خیر» است که انواع حسنات و نعمتهای این جهان را در بر می گیرد.

این پادشاهی دنیای آنهاست، سپس اضافه می کند: «و سرای آخرت از این هم بهتر است، و چه خوبست سرای پرهیزکاران»؟ (وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - این آیه سرای پرهیزکاران را که قبلاً بطور سر بسته بیان شد، توصیف کرده، می گوید: سرای پرهیزکاران «باغهای جاویدان بهشت است که همگی وارد آن می شوند» (جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا).

«نهرهای جاری از زیر درختانش می گذرد» (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ).

تنها مسأله باغ و درخت مطرح نیست، بلکه «هر چه بخواهند در آنجا هست» (لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ).

و در پایان آیه می فرماید: «خداوند پرهیزکاران را چنین پاداش می دهد» (كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - در آیات گذشته خواندیم که فرشتگان مرگ مشرکان مستکبر را

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۴]

ص: ۳۲۰۳

قبض روح می کنند در حالی که ستمگرند.

اما در اینجا می خوانیم که: پرهیزکاران «کسانی هستند که فرشتگان قبض ارواح، روح آنان را می گیرند در حالی که پاک و پاکیزه اند» (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ). پاکیزه از آلودگی شرک پاکیزه از ظلم و استکبار و هر گونه گناه.

در اینجا فرشتگان «به آنها می گویند: سلام بر شما باد!» (يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ). سلامی که نشانه امنیت و سلامت و آرامش کامل است.

سپس می گویند: «وارد بهشت شوید به خاطر اعمالی که انجام می دادید» (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ).

تعبیر به «تَتَوَفَّاهُمْ» (روح آنها را دریافت می دارند) اشاره است به این که مرگ به معنی فنا و نیستی و پایان همه چیز نیست، بلکه انتقالی است از یک مرحله به مرحله بالاتر.

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - بار دیگر به تجزیه و تحلیل، پیرامون طرز فکر و برنامه مشرکان و مستکبران پرداخته و با زبان تهدید می گوید: آنها چه انتظاری می کشند؟ «آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان (قبض ارواح) به سراغشان بیایند» درهای توبه بسته شود، پرونده اعمال پیچیده گردد و راه بازگشت باقی نماند؟ اَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ

«و یا (این که انتظار می کشند) فرمان پروردگار (دائر به عذاب و مجازات آنها) فرا رسد» آنگاه توبه کنند و یأتی امر ربک

. ولی توبه آنها در آن زمان بی اثر است.

سپس اضافه می کند: تنها این گروه نیستند که این چنین می کنند بلکه، «کسانی که پیش از ایشان بودند نیز چنین کردند» اذلك فعل الذين من قبلهم

«خداوند به آنها ستم نکرد ولی آنها پیوسته به خویشان ستم می کردند» ما ظلمهم الله و لكن كانوا انفسهم يظلمون

. چرا که آنها در حقیقت تنها نتیجه اعمال خود را باز می یابند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - باز به نتیجه اعمال آنها می پردازد و می گوید: «سر انجام، سیئات اعمالشان به آنها رسید» (فأصابهم سيئات ما عملوا).

«و آنچه را استهزاء می کردند (از وعده های عذاب الهی) بر آنها وارد شد» (وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ).

آیه فوق بار دیگر این واقعیت را تأکید می کند که این اعمال انسان است که دامن او را در این جهان و آن جهان می گیرد و در چهره های مختلف تجسم می یابد و او را رنج و آزار و شکنجه می دهد نه چیز دیگر.

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - این آیه به یکی از منطقهای سست و بی اساس مشرکان اشاره کرده، می گوید: «و مشرکان گفتند: اگر خدا می خواست نه ما و نه نیاکان ما هیچ چیز غیر او را عبادت نمی کردیم» و به سراغ بتها نمی رفتیم (وَ قَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَ لَا آبَاؤُنَا).

«و چیزی را بدون اذن او تحریم نمی نمودیم» (وَ لَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ).

این جمله اشاره به قسمتی از چهارپایانی است که مشرکان در عصر جاهلیت، از پیش خود تحریم کرده بودند. آنها می خواستند چنین استدلال کنند که اگر اعمال ما مورد رضای خدا نیست پس چرا قبلاً پیامبرانی نفرستاد و از همان روز اول به نیاکان ما نگفت من به این کار راضی نیستم این سکوت او دلیل بر رضای اوست! لذا در پاسخ می فرماید: «پیشینیان آنها نیز همین کارها را انجام دادند (و به همین بهانه ها متوسل شدند) ولی آیا پیامبران الهی وظیفه ای جز ابلاغ آشکار دارند؟» (كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ).

و این چنین است راه و رسم همه رهبران راستین که در اصل دعوت هرگز از سخنان دو پهلو استفاده نمی کنند، در بیان حقیقت چیزی فرو گذار نمی نمایند و تمام عواقب این صراحت و قاطعیت را نیز به جان پذیرا هستند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - به دنبال اعلام این واقعیت که وظیفه پیامبران تنها ابلاغ آشکار است، در این آیه اشاره کوتاه و جامعی به وضع دعوت پیامبران کرده، می گوید: «ما در هر امتی رسولی فرستادیم» (وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا). که دعوت ما را به گوش امتها برسانند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۶]

سپس اضافه می کند محتوای دعوت همه این رسولان این بود که: «خدای یکتا را پرستید و از طاغوت اجتناب کنید» (أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ).

چرا که اگر پایه های توحید محکم نشود، و طاغوتها از جوامع انسانی و محیط افکار طرد نگردند، هیچ برنامه اصلاحی قابل پیاده کردن نیست.

اکنون بینیم نتیجه دعوت انبیا به توحید به کجا رسید، در اینجا قرآن می گوید:

«گروهی از آن امتهای کسانی بودند که خدا هدایتشان کرد» (فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ).

«و گروهی از آنان ضلالت و گمراهی دامانشان را گرفت» (و مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ).

و در پایان آیه برای بیدار کردن گمراهان و تقویت روحیه هدایت یافتگان این دستور عمومی را صادر می کند: «پس در روی زمین سیر کنید (و آثار گذشتگان را که بر صفحه زمین و در دل خاک نهفته است بررسی نمایید) و ببینید سرانجام کار کسانی که آیات خدا را تکذیب کردند به کجا کشید» (فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ).

این تعبیر خود دلیل زنده ای بر آزادی اراده انسان است، چرا که اگر هدایت و ضلالت اجباری بود، سیر در ارض و مطالعه حالات پیشینیان بیهوده بود.

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - در این آیه ضمن دلداری به پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید می کند که، سرانجام کار این گروه گمراه و لجوج به جایی می رسد که: «هر قدر بر هدایت آنها حریص باشی (و تلاش کنی فایده ای ندارد زیرا) خداوند کسی را که گمراه کرد هدایت نمی کند!» (إِنْ تَحْرَصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ).

«و برای آنها هیچ یار و یآوری نیست» (وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ).

جمله فوق مخصوص آن گروه است که خیره سری و لجاجت را به حد اعلا رسانده، و آن چنان در استکبار و غرور و غفلت و گناه غرقند که دیگر درهای هدایت به روی آنها گشوده نخواهد شد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۸

اشاره

(آیه ۳۸)

شأن نزول:

نقل شده که: مردی از مسلمانان از یکی از مشرکان طلبی داشت، هنگامی که از او مطالبه کرد او در پرداخت دین خود تعلل ورزید، مرد

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۷]

ص: ۳۲۰۶

مسلمان ناراحت شد و ضمن سخنانش چنین سوگند یاد کرد: قسم به چیزی که بعد از مرگ در انتظار او هستم ... (و هدفش قیامت و حساب خدا بود) مرد مشرک گفت:

سوگند به خدا که او هیچ مرده ای را زنده نخواهد کرد.

آیه نازل شد و به او و مانند او پاسخ گفت.

تفسیر:

معاد و پایان گرفتن اختلافها: در تعقیب بحثهایی که در آیات گذشته پیرامون مسأله «توحید» و «رسالت پیامبران» آمد، قرآن در اینجا با ذکر گوشه ای از مباحث «معاد»، این بحثها را تکمیل می کند.

نخست می گوید: «و آنها مؤکدا سوگند یاد کردند که خداوند کسانی را که می میرند هرگز مبعوث نمی کند»، و به زندگی جدید باز نمی گرداند (وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ).

این انکار بی دلیل، آن هم انکاری توأم با قسمهای مؤکد، نشانه ای از نادانی آنها و بی خبریشان بود، لذا قرآن در پاسخ آنها چنین می گوید: «این وعده قطعی خداوند است (که همه مردگان را به حیات جدید باز می گرداند تا نتیجه اعمالشان را ببینند) ولی غالب مردم نمی دانند» و بر اثر ناآگاهی دست به انکار می زنند (بَلَى وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - سپس به بیان یکی از هدفهای معاد، و بعد از آن به ذکر قدرت خدا بر این کار، می پردازد، تا نشان دهد اگر سر چشمه انکار آنها تصور بی هدف بودن معاد است این اشتباه بزرگی است.

نخست می گوید: خداوند مردگان را مبعوث می کند: «تا برای همگان روشن سازد آنچه را که در آن اختلاف داشتند» (لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ).

«و تا کسانی که این واقعیت را انکار می کردند بدانند دروغ می گفتند» (وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ).

بنابراین، بازگشت به وحدت و پایان گرفتن اختلافات عقیدتی یکی از اهداف معاد را تشکیل می دهد که در آیه فوق به آن اشاره شده است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - در این آیه به بیان این حقیقت می پردازد که اگر آنها بازگشت انسان

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۸]

ص: ۳۲۰۷

را به زندگی جدید محال می شمزند باید بدانند که قدرت خداوند برتر و بالاتر از اینهاست، «هنگامی که ما چیزی را اراده کنیم فقط به آن می گوئیم موجود باش! آن نیز بلافاصله موجود می شود» (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ).

با چنین قدرت کامله ای که تنها فرمان موجود باش، برای وجود هر چیز کافی است: دیگر چه جای شک و تردید در قدرت خدا بر بازگشت مردگان به زندگی باقی می ماند؟

تعبیر به «کن» (موجود باش) نیز از ضیق بیان و عدم گنجایش الفاظ است، والا حتی نیاز به جمله «کن» نیست، اراده خدا همان و تحقق یافتن همان.

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۱

اشاره

(آیه ۴۱)

شأن نزول:

در شأن نزول این آیه و آیه بعد چنین نقل کرده اند که گروهی از مسلمانان مانند «بلال» و «عمار یاسر» و «صهیب» و «خباب» پس از اسلام آوردن در مکه سخت تحت فشار بودند، و برای تقویت اسلام و رساندن صدای خود به دیگران، پس از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله به «مدینه» هجرت کردند، در این میان «صهیب» که مرد مسنی بود به مشرکان مکه چنین پیشنهاد کرد: بیاید اموال مرا بگیرید و بگذارید به «مدینه» بروم، آنها موافقت کردند.

آیه نازل شد و پیروزی او و امثال او را در این جهان و جهان دیگر بازگو کرد.

تفسیر:

پادشاه مهاجران- در تعقیب آیات گذشته که از منکران قیامت و مشرکان لجوج سخن می گفت، این آیه از مهاجران راستین و پاکباز سخن می گوید، تا وضع دو گروه در مقایسه با یکدیگر روشن گردد.

نخست می گوید: «آنها که پس از ستم دیدن در راه خدا، هجرت کردند، در این دنیا جایگاه و مقام خوبی به آنها می دهیم» (وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسْبَهُ). چرا که آنها با نهایت اخلاص برای گسترش دعوت اسلام به تمام زندگی خویش پشت پا زدند.

این پادشاه دنیای آنهاست «اما پادشاه آخرت، اگر بدانند، بسیار بزرگتر است» (وَ لَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - سپس در این آیه، این مهاجران راستین و پر استقامت و با ایمان را

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۹]

ص: ۳۲۰۸

با دو صفت توصیف کرده، می گوید: «آنها کسانی هستند که شکیبایی و صبر و استقامت را پیشه خود ساخته، و توکل و تکیه آنها بر پروردگارشان است» (الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - اگر نمی دانید پرسید: این آیه بار دیگر به بیان مسائل گذشته در رابطه با اصول دین می پردازد، و به یکی از اشکالات معروف مشرکان پاسخ می گوید:

آنها می گفتند: چرا خداوند فرشته ای را برای ابلاغ رسالت نازل نکرده است - و یا می گفتند چرا پیامبر صلی الله علیه و آله مجهز به یک نیروی فوق العاده نیست که ما را مجبور به ترک کارهایمان بنماید.

خداوند در پاسخ آنها می گوید: «و پیش از تو، جز مردانی که به آنها وحی می کردیم، نفرستادیم!» (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ).

آری! این مردان از جنس بشر بودند، با تمام غرایز و عواطف انسانی، دردهای آنها را از همه بهتر تشخیص می دادند، و نیازهای آنها را به خوبی درک می کردند، در حالی که هیچ فرشته ای نمی تواند از این امور به خوبی آگاه گردد.

سپس برای تأکید و تأیید این واقعیت اضافه می کند: «اگر این موضوع را نمی دانید (بروید و) از اهل اطلاع پرسید» (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - در این آیه می گوید: اگر شما آگاه نیستید از آنها پرسید که: «از دلایل روشن و کتب» پیامبران پیشین آگاهند! (بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ).

به این ترتیب «مسأله تخصص» نه تنها در زمینه مسائل اسلامی و دینی از سوی قرآن به رسمیت شناخته شده، بلکه در همه زمینه ها مورد قبول و تأکید است، و روی این حساب بر همه مسلمانان لازم است که در هر عصر و زمان افراد آگاه و صاحب نظر درستکار مورد اطمینان، در همه زمینه ها داشته باشند که اگر کسانی مسائلی را نمی دانند به آنها مراجعه کنند.

سپس روی سخن را به پیامبر کرده، می گوید: «و ما این ذکر (قرآن) را بر تو نازل کردیم تا آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آنها تبیین کنی» (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۰]

«و تا این که آنها (در این آیات، و وظائفی که در برابر آن دارند) ببیندیشند» (و لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ).

در واقع دعوت و برنامه رسالت تو از نظر اصولی چیز نوظهور و بی سابقه ای نیست همان گونه که بر رسولان پیشین، کتب آسمانی نازل کردیم تا مردم را به وظائفشان در برابر خدا و خلق و خویشتن آشنا سازند بر تو نیز این قرآن را نازل کردیم، تا به تبیین مفاهیم و تعالیم آن پردازای و اندیشه انسانها را بیدار سازی.

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - انواع مجازاتها در برابر انواع گناهان! قرآن در بسیاری از بحثها، مطالب استدلالی را با مسائل عاطفی چنان به هم می آمیزد که برترین اثر را در نفوس شنوندگان داشته باشد، آیات گذشته یک بحث منطقی در زمینه نبوت و معاد با مشرکان داشت، ولی در اینجا به تهدید جباران و مستکبران و گنهکاران لجوج می پردازد و آنها را به انواع عذابهای الهی بیم می دهد.

نخست می گوید: «آیا توطئه گران (ی که برای خاموش کردن نور حق به انواع نقشه های شوم متوسل شدند) از این ایمن گشتند که ممکن است خداوند آنها را در زمین فرو برد؟» (أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ).

آیا بعید است که زمین لرزه وحشتناکی رخ دهد، پوسته زمین بشکافد و دهان باز کند و آنها و همه زندگانشان را در خود فرو برد، همان گونه که در تاریخ اقوام، کرارا اتفاق افتاده است؟

سپس اضافه می کند: «و یا این که (هنگامی که آنها در حال غفلتند) عذاب (الهی) از آنجا که انتظارش را ندارند به سراغشان آید» (أَوْ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - «و یا به هنگامی که (آنها برای کسب مال بیشتر و درآمد فزونتر) در رفت و آمد هستند (عذاب) دامانشان را بگیرد» (أَوْ يَأْخُذُهُمْ فِي تَقَلُّبِهِمْ).

«در حالی که قادر به فرار (از چنگال عذاب) نیستند» (فَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - «و یا این که (مجازات الهی یک مرتبه به سراغشان نیاید بلکه) بطور تدریجی و ضمن هشدارهای پی در پی، آنها را گرفتار سازد؟» (أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ).

امروز همسایه آنها گرفتار سانحه ای می شود، فردا یکی از بستگانشان و خلاصه همدارها یکی بعد از دیگری به سراغ آنها می آید اگر بیدار شدند چه بهتر، و گر نه مجازات نهایی آنها را فرو خواهد گرفت.

تدریجی بودن عذاب و مجازات در این گونه موارد برای آن است که هنوز احتمال هدایت در این گروه وجود دارد، و رحمت خداوند اجازه نمی دهد که با اینها همچون سایرین رفتار شود «زیرا پروردگار شما رئوف و رحیم است» (فَإِنَّ رَبَّكُمُ لَرُؤُفٌ رَحِيمٌ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - سجده همه مخلوقات و جنبندگان حتی سایه هایشان برای خدا! در اینجا بار دیگر به بحث توحید باز می گردد، نخست می گوید: «آیا آنها (مشرکان توطئه گر) مخلوقات خدا را ندیدند که (چگونه) سایه هایشان از راست و چپ حرکت دارند و با خضوع برای خدا سجده می کنند؟ (أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُوا ظِلَالَهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - در آیه گذشته تنها سخن از «سجده» سایه ها - با آن مفهوم وسیعش - به میان آمده بود، ولی در این آیه این مسأله را به عنوان یک برنامه عمومی برای همه موجودات مادی و غیر مادی، آسمانی و زمینی بیان کرده، می گوید: «و آنچه در آسمانها و آنچه در زمین از جنبندگان است و همچنین فرشتگان، برای خدا سجده می کنند» (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ).

«و آنها در این راه هیچ گونه استکبار نمی ورزند» (وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ). و در برابر خدا و فرمان او تسلیم محضند.

حقیقت سجده، نهایت خضوع و تواضع و پرستش و تسلیم است، و آن سجده معمولی ما که بر هفت عضو انجام می دهیم مصداقی از این مفهوم عام است، و منحصر به آن نیست.

جمله «وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» اشاره به وضع حال فرشتگان است، که آنها در خضوع و سجده در پیشگاه حق کمترین استکبار به خود راه نمی دهند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۲]

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - لذا بلافاصله بعد از آن به دو قسمت از صفات آنها که تأکیدی است بر نفی استکبار اشاره کرده، می گوید: «آنها از مخالفت پروردگارشان که بر فراز آنها و (حاکم بر آنها) است می ترسند» (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ).

«و آنچه را مأموریت دارند به خوبی انجام می دهند» (وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ).

از این آیه به خوبی استفاده می شود که نشانه نفی استکبار دو چیز است: ترس در برابر مسؤولیتها، و انجام فرمانهای خدا بدون چون و چرا.

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - دین یکی و معبود یکی! در تعقیب بحث توحید و خداشناسی از طریق نظام آفرینش، در اینجا به نفی شرک می پردازد، تا با تقارن این دو به یکدیگر، حقیقت آشکارتر شود.

در آغاز می گوید: «خدا دستور داده که دو معبود برای خود انتخاب نکنید» (وَ قَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ).

«معبود تنها یکی است» (إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ).

وحدت نظام آفرینش و وحدت قوانین حاکم بر آن، خود دلیلی بر وحدت آفریدگار و وحدت معبود است.

اکنون که چنین است، «تنها از (کیفر) من بترسید» و از مخالفت فرمان من بیم داشته باشید (فَإِيَّائِي فَارْهَبُونِ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - و به دنبال این دستور ضمن سه آیه، دلیل توحید عبادت را با چهار بیان مشخص می کند: نخست می گوید: «آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست» (وَ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ).

آیا در مقابل کسی که مالک عالم هستی است باید سجده کرد یا بتهای فاقد همه چیز؟

سپس اضافه می کند: نه تنها آسمانها و زمین از آن اوست که «همواره دین و تمام قوانین نیز از ناحیه او می باشد» (وَ لَهُ الدِّينُ وَاصِبًا).

و در پایان این آیه می فرماید: با این حال که همه قوانین و دین و اطاعت از آن خداست «آیا از غیر خدا پرهیز می کنید؟» (أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۳]

ص: ۳۲۱۲

مگر بتها می توانند به شما زیانی برسانند؟ یا نعمتی به شما ببخشند؟ که از مخالفتشان بیم دارید و عبادتشان را لازم می شمردید؟!

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - «با این که آنچه از نعمتها دارید همه از ناحیه خداست» (وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ).

این در حقیقت سومین بیان است برای لزوم پرستش معبود یگانه یعنی «الله» و منظور این است که اگر پرستش بتها به خاطر شکر نعمت است، سر تا پای وجود شما را نعمتهای خدا فرا گرفته است.

علاوه بر این: «هنگامی که ناراحتیها، مصائب بلاها و رنجها به سراغ شما می آید (برای رفع آنها) تنها دست تضرع به درگاه او برمی دارید و او را می خوانید» (ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ).

بنابراین، اگر پرستش بتها به خاطر دفع ضرر و حل مشکلات است، آن هم که از ناحیه خداست و این چهارمین بیان برای مسأله توحید عبادت است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - آری! در این گونه موارد خداوند ندای شما را می شنود و به آن پاسخ می گوید و مشکلاتتان را برطرف می سازد «سپس هنگامی که زیان و رنج را از شما برطرف ساخت گروهی از شما برای پروردگارشان همتا قرار می دهند» و به سراغ بتها می روند (ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرَّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ).

در حقیقت قرآن به این نکته باریک اشاره می کند که فطرت توحید در وجود همه شما هست، ولی در حال عادی، پرده های غفلت و غرور و جهل و تعصب و خرافات آن را می پوشاند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - در این آیه پس از ذکر دلایل منطقی فوق و روشن شدن حقیقت، با لحنی تهدیدآمیز چنین می گوید: بگذار «تا نعمتهایی را که به آنها داده ایم کفران کنند و (اکنون) چند روزی از (متاع دنیا) بهره مند شوید اما به زودی خواهید دانست» نتیجه و پایان کارتان چیست (لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ).

این درست به آن می ماند که انسان شخص متخلف و منحرفی را با دلایل مختلف، نصیحت و ارشاد کند و سرانجام چون امکان دارد این نصایح و اندرزها در

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۴]

ص: ۳۲۱۳

او اثر نکند با یک جمله تهدیدآمیز گفتار خود را پایان می دهد و می گوید: با توجه به این مطالبی که گفتم باز هم هر چه از دست برمی آید بکن ولی نتیجه کارت را به زودی خواهی دید.

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - در تعقیب بحثهای مستدل پیرامون نفی شرک و بت پرستی، در اینجا به سه قسمت از بدعتها و عادات شوم مشرکان اشاره کرده، می گوید: آنها برای بتهایی که هیچ گونه سود و زیانی از آنها سراغ ندارند، سهمی از آنچه به آنان روزی داده ایم قرار می دهند» (وَ يَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ).

این سهم، قسمتی از شتران و چهارپایان و بخشی از زراعت بوده که در سوره انعام آیه ۱۳۶ به آن اشاره شده که مشرکان در جاهلیت آنها را مخصوص بتان می دانستند و در راه آنها خرج می کردند.

سپس اضافه می کند: «به خدا سوگند (در دادگاه عدل قیامت) از این دروغها و تهمتها بازپرسی خواهید شد!» (تَاللَّهِ لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ).

بنابراین عمل زشت و شوم شما هم زیان دنیا دارد زیرا قسمتی از سرمایه های شما را می بلعد و هم زیان مجازات در جهان دیگر.

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - آنجا که تولد دختر ننگ بود! دومین بدعت شوم مشرکان این بود که: آنها (در پندار خود) برای خداوند دختران قرار می دهند منزّه است» از این که فرزندی داشته باشد (وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ). خداوندی که از هر گونه آلا-یش جسمانی پاک است.

«ولی برای خودشان آنچه را میل دارند قائل می شوند» (وَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ).

یعنی، هرگز حاضر نبودند همین دختران را که برای خدا قائل شده بودند برای خود نیز قائل شوند و اصلاً دختر برای آنها عیب و ننگ محسوب می شد!

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - این آیه برای تکمیل مطلب فوق اشاره به سومین عادت زشت و شوم آنها کرده، می گوید: «هنگامی که به یکی از آنها بشارت داده شود، خدا دختری به تو داده آن چنان از فرط ناراحتی چهره اش تغییر می کند که صورتش سیاه می شود!» (وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا).

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۵]

ص: ۳۲۱۴

«و مملو از خشم و غضب می گردد» (وَهُوَ كَظِيمٌ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - کار به همین جا پایان نمی گیرد او برای نجات از این ننگ و عار که به پندار نادرستش، دامنش را گرفته «از قوم و قبیله خود به خاطر این بشارت بدی که به او داده شده است متواری می گردد» (يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ).

باز هم دائما در این فکر غوطه ور است که «آیا این ننگ را بر خود بپذیرد و دختر را نگهدارد و یا آن را زنده در زیر خاک پنهان سازد!» (أَيُّمَسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ).

در پایان آیه این حکم ظالمانه و شقاوت آمیز غیر انسانی را با صراحت هر چه بیشتر محکوم کرده، می گوید: «چه بد حکم می کنند!» (أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۰

اشاره

(آیه ۶۰) - سرانجام ریشه این همه آلودگیها و بدبختیها را چنین معرفی می کند که: اینها همه زاییده عدم ایمان آخرت است و «برای آنها که به سرای آخرت ایمان ندارند صفات زشت است» (لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ).

«و برای خداوند صفات عالی است» (وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى).

«و او قادر حکیم است» (وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ).

فراموش کردن خدا و همچنین فراموش کردن دادگاه عدل او انگیزه همه پستیها و زشتیها و انحرافها و خرافات است.

نقش اسلام در احیای ارزش مقام زن:

تحقیر و درهم شکستن شخصیت زن، تنها در میان عرب جاهلی نبود، بلکه در میان اقوام دیگر و حتی شاید متمدنترین ملل آن زمان نیز، زن شخصیتی ناچیز داشت، و غالبا با او به صورت یک کالا و نه یک انسان رفتار می شد، البته عرب جاهلی این تحقیر را در اشکال زننده تر و وحشتناکتری انجام می داد.

ولی اسلام ظهور کرد و با این خرافه در ابعاد مختلفش سرسختانه جنگید و خود پیامبر صلی الله علیه و آله آن قدر به دخترش بانوی اسلام فاطمه زهرا علیها السلام احترام می گذاشت که مردم تعجب می کردند، با تمام مقامی که داشت، دست دخترش را می بوسید، و به هنگام مراجعت از سفر نخستین کسی را که دیدار می کرد، دخترش فاطمه بود.

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۶]

ص: ۳۲۱۵

در حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله می خوانیم که فرمود: «چه فرزند خوبی است دختر! هم پرمحبت است، هم کمک کار، هم مونس است و هم پاک و پاک کننده».

در حقیقت این احترام به شخصیت زن سبب آزادی او در جامعه و پایان دادن به دوران بردگی زنان است.

ولی با نهایت تأسف هنوز در جوامع اسلامی، آثاری از همان افکار جاهلی وجود دارد، و هنوز کم نیستند خانواده هایی که از تولد پسر خوشحال و از نوزاد دختر ناراحت می شوند.

حتی در جوامع غربی که تصور می کنند برای زن شخصیت والایی قائلند عملاً می بینیم او را آنچنان تحقیر کرده اند که به صورت یک عروسک بی ارزش یا وسیله ای برای خاموش کردن آتش شهوت و یا ابزاری برای تبلیغ کالاهاشان در آورده اند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - گر حکم شود که مست گیرند...! بعد از ذکر جنایات وحشتناک مشرکان عرب در زمینه بدعتهای زشت و زنده به گور کردن دختران ممکن است این سؤال برای بعضی پیش آید که چگونه خداوند بندگان گنه کار را با این همه ظلم و جنایت فجیع سریعاً کیفر نمی دهد؟! این آیه در مقام پاسخ به همین سؤال است، می گوید: «اگر بنا شود خداوند مردم را به ظلمها و ستمهایی که مرتکب می شوند کیفر دهد، جنبنده ای بر پشت زمین باقی نخواهد گذارد!» (وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ ذَابِّهِ).

و هنگامی که انسانها از میان بروند، فلسفه وجود جنبندگان دیگر، نیز از میان خواهد رفت و نسل آنها قطع می شود.

سپس قرآن به ذکر این نکته می پردازد که خداوند به همه ظالمان و ستمگران مهلت می دهد «و تا اجل مسمی (زمان معینی) مرگ آنها را به تأخیر می اندازد» (وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى).

«اما هنگامی که اجل آنها سر رسد، نه ساعتی تأخیر می کنند، و نه ساعتی پیشی می گیرند» (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ). بلکه درست در همان لحظه موعود، مرگ دامانشان را فرا می گیرد و لحظه ای پیش و پس نخواهد داشت.

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۷]

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - بار دیگر با بیان تازه ای بدعت‌های زشت و خرافاتی را که عرب‌های جاهلی داشتند - در زمینه تنفر از فرزندان دختر و اعتقاد به این که فرشتگان دختران خدایند - محکوم کرده، می گوید: «آنها برای خدا چیزهایی (فرزندان دختر) قرار می دهند که خودشان از آن کراهت دارند!» (وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ).

این تناقض عجیبی است، اگر فرشتگان دختران خدایند، پس معلوم می شود دختر چیز خوبی است، چرا شما از فرزندان دختر ناراحت می شوید! و اگر بد است چرا برای خدا قائل هستید؟

«و با این حال آنها به دروغ می گویند که سرانجام نیک و پاداش خیر از برای آنهاست» (وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى).

با کدام عمل، انتظار چنین پاداشی را دارند؟

لذا بلافاصله می گوید: «ناچار برای آنها آتش دوزخ است» (لَا جَزَاءَ لَآئِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَّا آتْنَاهُمْ فِيهَا أَعْيُنُهُمْ يَخْرُجُ مِنْ حَتَّىٰ يَصْلُوا السَّمَاءَ كَأَنَّ السَّمَاءَ دُخَانٌ يُدْخِنُ). یعنی، نه تنها عاقبت نیکی ندارند، بلکه پایان کارشان جز آتش دوزخ نیست.

«و آنها از پیشگامان در آتشند» (وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - و از آنجا که ممکن است بعد از شنیدن داستان عرب جاهلی برای بعضی این سؤال پیش آید که چگونه ممکن است انسان جگر گوشه خود را با آن قساوت، زنده به زیر خاکها بفرستید؟ در این آیه گویی به پاسخ پرداخته، می گوید:

«به خدا سوگند ما پیش از تو پیامرانی به سوی امتهای پیشین فرستادیم، ولی شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت داد» (تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ).

سپس اضافه می کند: گروه مشرکان فعلی نیز دنباله رو همان برنامه های انحرافی امتهای پیشین اند که شیطان اعمالشان را در نظرشان تزئین داده بود و «شیطان امروز ولی و راهنما و سرپرست آنهاست!» (فَهُوَ وَئِيُّهُمْ الْيَوْمَ). و از رهنمودهای او الهام می گیرند.

«و (به همین جهت) عذاب دردناکی برای آنهاست» (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - این آیه هدف بعثت پیامبران را بیان می کند تا روشن شود که اگر

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۸]

ص: ۳۲۱۷

اقوام و ملت‌ها، هوی و هوس‌ها، و سلیقه‌های شخصی خود را کنار بگذارند و دست به دامن راهنمایی پیامبران بزنند، اثری از این گونه خرافه‌ها، اختلاف‌ها، و اعمال ضد و نقیض باقی نمی‌ماند، می‌گوید: «ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای این که آنچه را در آن اختلاف دارند برای آنها روشن کنی» (وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ).

«و (این قرآن) مایه هدایت و رحمت است، برای قومی که ایمان می‌آورند» (وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - آب‌ها، میوه‌ها، دام‌ها: بار دیگر به بیان نعمتها و مواهب گوناگون پروردگار باز می‌گردد، که هم تأکیدی است بر مسأله توحید و شناخت خدا، و هم در لابلاهای آن اشاره‌ای به مسأله معاد است، و هم با ذکر این نعمتها، حس شکرگزاری بندگان را تحریک کرده، آنها را از این طریق به خدا نزدیکتر می‌سازد.

نخست می‌گوید: «خداوند از آسمان آبی فرستاد و زمین را پس از آنکه مرده بود به وسیله آن حیات بخشید» (وَ اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا).

«در این نشانه روشنی است (از عظمت خدا) برای جمعیتی که گوش شنوا دارند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ).

هم نشانه‌ای است از قدرت عظمت آفریدگار، و هم دلیلی است بر امکان معاد و هم نعمت بزرگی است از نعمتهای خداوند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - بعد از نعمت آب که مسلماً نخستین پایه حیات است، به نعمت وجود چهارپایان و مخصوصاً ماده غذایی بسیار مفیدی مانند شیر که از آنها گرفته می‌شود اشاره کرده، می‌گوید: «و در وجود چهارپایان برای شما درس عبرتی است» (وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً).

چه عبرتی از این برتر که: «از درون شکم آنها از میان غذا‌های هضم شده، و خون، شیر خالص و گوارا به شما می‌نوشانیم» (نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۹]

می دانیم که مقدار کمی از غذا مانند بعضی از مواد قندی و همچنین آب از همان دیواره های معده جذب بدن می شود، اما قسمت عمده، هنگامی که غذای هضم شده منتقل به روده ها شد وارد خون می گردد، و نیز می دانیم که شیر از غده های مخصوصی که درون پستان است تراوش می کند و مواد اصلی آن از خون و غده های چربی ساز گرفته می شود.

به این ترتیب این ماده سفید رنگ تمیز خالص، از میان غذاهای هضم شده مخلوط با تفاله ها، و از لابلای خون به دست می آید، و این به راستی عجیب است، سر چشمه ای آن چنان آلوده و تنفر آمیز، اما محصولش این چنین خالص و گوارا و نیروبخش!

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - بعد از حیوانات و شیر آنها به بخشی از مواهب گیاهان پرداخته، می گوید: «و خداوند از میوه های درختان نخل و انگور (غذای پربرکتی نصیب شما ساخت که گاه آن را به صورت زیانبار در می آورید و از آن مسکرات (ناپاک) و روزی خوب و پاکیزه می گیرید» (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا).

«در این نشانه روشنی است برای جمعیتی که اندیشه می کنند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - پروردگارت به زنبور عسل وحی فرستاد! در اینجا لحن قرآن به طرز شگفت انگیزی تغییر می یابد و در عین ادامه دادن بحثهای پیشین در زمینه نعمتهای مختلف الهی و بیان اسرار آفرینش، سخن از «زنبور عسل» (نحل) و سپس خود عسل به میان می آورد، اما در شکل یک مأموریت الهی و الهام مرموز که نام «وحی» بر آن گذارده شده است.

نخست می گوید: «و پروردگارت تو به زنبور عسل، وحی کرد که خانه هایی از کوهها و درختان و داربستهایی که مردم می سازند انتخاب کن» (وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ).

«وحی» در اینجا همان فرمان غریزه و انگیزه ها و الهام ناخودآگاهی است که

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۰]

ص: ۳۲۱۹

خداوند در جانداران مختلف آفریده است.

نخستین مأموریت زنبوران در این آیه مأموریت خانه سازی ذکر شده، و این شاید به خاطر آن است که مسأله مسکن مناسب نخستین شرط زندگی است و به دنبال آن فعالیتهای دیگر امکان پذیر می شود.

سوره النحل (۱۶): آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - بعد دومین مأموریت زنبور عسل شروع می شود چنانکه قرآن می گوید: ما به او الهام کردیم که: «سپس از تمام ثمرات تناول کن» (ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ).

«و راههایی را که پروردگارت برای تو تعیین کرده به راحتی بیما» (فَاسْأَلِيكَ سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا).

سرانجام آخرین مرحله مأموریت آنها را (به صورت یک نتیجه) این چنین بیان می کند: «از درون زنبوران عسل نوشیدنی مخصوصی خارج می شود که رنگهای مختلفی دارد» (يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ).

رنگ عسل بر حسب آن که بر چه گل و ثمره ای نشسته و از آن بهره گیری کرده تفاوت می کند.

«در این (شراب حلال) داروی شفابخش مهمی برای مردم است» (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ).

می دانیم در گلها و گیاهان، داروهای حیات بخشی نهفته شده است و جالب این که دانشمندان از طریق تجربه به این حقیقت رسیده اند که زنبوران به هنگام ساختن عسل آن چنان ماهرانه عمل می کنند که خواص درمانی و دارویی گیاهان کاملاً به عسل منتقل شده و محفوظ می ماند! «و در این (ماجرای برنامه زندگی زنبوران عسل و ارمغانی که آنها برای جهان انسانیت می آورند، که هم غذاست، هم شفا و هم درس زندگی) نشانه روشنی (از عظمت و قدرت پروردگار) است برای جمعیتی که می اندیشند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - سر چشمه تفاوت روزیها: در اینجا مسأله اثبات خالق یکتا را

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۱]

تعقیب می کند و آن از طریق دگرگونی و تغییرات نعمتهاست که از اختیار انسان بیرون است و نشان می دهد از ناحیه دیگری مقدر می شود.

نخست می گوید: «و خداوند شما را آفرید» (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ).

«سپس روح شما را بطور کامل می گیرد» و مرگتان فرا می رسد (ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ).

هم حیات از ناحیه اوست، و هم مرگ تا بدانید این شما نیستید که آفریننده مرگ و حیاتید.

مقدار طول عمر شما نیز در اختیارتان نیست، بعضی در جوانی یا نزدیک به پیری از دنیا می روند ولی «بعضی از شما به بالاترین و بدترین سالیان عمر (یعنی نهایت پیری) باز می گردند» (وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمْرِ).

«و نتیجه این عمر طولانی آن خواهد شد که بعد از علم و دانش و آگاهی چیزی نخواهد دانست» و همه را به دست فراموشی می سپارد (لَكِنَّ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا).

درست مانند آغاز عمر و سنین کودکی که یک پارچه نسیان بود و فراموشکاری و ناآگاهی، آری «خداوند آگاه و قادر است» (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ).

همه قدرتها در اختیار اوست و به هر مقدار که صلاح بداند می بخشد و به هر موقع که لازم بیند می گیرد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - در این آیه نیز ادامه می دهد که حتی روزیهای شما به دست شما نیست، «این خداوند است که بعضی از شما را بر بعضی دیگری از نظر روزی برتری می دهد» (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ).

«اما آنها که برتری یافته اند (به خاطر تنگ نظری) حاضر نیستند از آنچه در اختیار دارند به بندگان مملوک خود بدهند (و آنها را در اموال خویش شریک سازند) تا آنها نیز با ایشان مساوی گردند» (فَمَا الَّذِينَ فَضَّلُوا بِرَادَىٰ رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ).

از این آیه استفاده می شود که مسلمانان در محیط خانواده و در برابر زیر دستان نباید برای خود هیچ گونه فضیلت و امتیازی قائل شوند.

این تفاوت درآمدها از تفاوت استعدادهایی سرچشمه می گیرد که آن هم از

مواهب الهی است، ممکن است در پاره ای از موارد اکتسابی باشد ولی در پاره ای از موارد نیز قطعا غیر اکتسابی است، بنابراین حتی در یک جامعه سالم از نظر اقتصادی نیز تفاوت درآمدها غیر قابل انکار است، ولی با این حال آنچه پایه اصلی پیروزیها را تشکیل می دهد تلاش و سعی و کوشش آدمی است.

اما نباید تفاوت استعدادها و درآمدها باعث سوء استفاده در راه ایجاد جامعه طبقاتی گردد.

و به همین دلیل در پایان آیه می فرماید: «آیا آنها نعمت خدا را انکار می کنند» (أَفَیْنَعْمَهُ اللَّهُ یَجْحَدُونَ).

اشاره به این که این تفاوتها در صورت طبیعی (نه صورت مصنوعی و ظالمانه) از نعمتهای خداست که برای حفظ نظام مجتمع بشری و پرورش استعدادهای مختلف ایجاد شده است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - در این آیه که مانند دو آیه گذشته با کلمه «اللّه» شروع می شود، و بیانگر نعمتهای خداوند است، اشاره به مواهب او از نظر نیروهای انسانی و معاونان و کمک کاران، و همچنین روزیهای پاکیزه، می کند و این حلقه های سه گانه نعمت را که در این سه آیه ذکر شده تکمیل می نماید.

یعنی، از نظام حیات و مرگ، شروع کرده، سپس تفاوت روزیها و استعدادها را که نظام «تنوع زندگی» است بیان می کند، و با آیه مورد بحث که ناظر به نظام تکثیر مثل بشر، و روزیهای پاکیزه است پایان می گیرد.

می گوید: «خداوند برای شما از جنس خودتان همسرانی قرار داد» (وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا).

همسرانی که هم مایه آرامش روح و جسمند و هم سبب بقاء نسل.

لذا بلافاصله اضافه می کند: «و از همسرانتان برای شما فرزندان و نوه ها قرار داد» (وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَ حَفَدَةً).

سپس می فرماید: «و (خداوند) از پاکیزه ها به شما روزی داد» (وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۳]

و در پایان به عنوان یک نتیجه گیری کلی از این بحث می گوید: آیا آنها با این همه آثار عظمت و قدرت خدا که مشاهده می کنند، و این همه مواهبی که از ناحیه او به آنها ارزانی شده باز سراغ بتها می روند «آیا به باطل ایمان می آورند و نعمت خداوند را انکار می کنند؟» (أَفِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - در تعقیب بحثهای توحیدی گذشته، این آیه، به مسأله شرک پرداخته و با لحنی پر از سرزنش و توبیخ می گوید: «آنها غیر از خدا، موجوداتی را می پرستند که هیچ رزقی را برای آنان از آسمانها و زمین در اختیار ندارند» (وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا).

نه تنها مالک چیزی در این زمینه نیستند، بلکه «توانایی (بر خلق و ایجاد و دسترسی به روزیها) نیز ندارند» (وَلَا يَسْتَطِيعُونَ).

اشاره به این که مشرکان به این گمان به دنبال پرستش بتها می رفتند که آنها را در سرنوشت و سود و زیان خود، مؤثر می پنداشتند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - این آیه به عنوان یک نتیجه گیری می گوید: اکنون که چنین است «پس برای خدا امثال (و شبیه ها) قائل نشوید» (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ).

«چرا که خدا می داند و شما نمی دانید» (إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).

جمله «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ» اشاره به منطقی است که مشرکان عصر جاهلی داشته اند. آنها می گفتند: ما اگر به سراغ بتها می رویم به خاطر این است که ما شایسته پرستش خدا نیستیم باید به سراغ بتها برویم که آنها مقربان درگاه او هستند! خداوند همانند یک پادشاه بزرگ است که وزراء و خاصان او به سراغ او می روند، ولی توده مردم که دسترسی به او ندارند به سراغ حواشی و خاصان و مقربانش خواهند رفت.

قرآن در پاسخ آنها می گوید: «برای خداوند مثال نزنید» یعنی، مثالی که متناسب با افکار محدود و موجودات «ممکن» و مملو از نقایص است.

خدایی که شما را دعوت به نیایش و سخن گفتن مستقیم با خودش کرده، و درهای خانه اش را شب و روز به روی شما باز گذارده، این خدا را نباید به پادشاه

جبار مستکبری تشبیه کرد که درون قصرش خزیده و جز عده معدودی، راه به درون خانه او ندارند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - دو مثال زنده برای مؤمن و کافر! در تعقیب آیات گذشته که از ایمان و کفر و مؤمنان و مشرکان سخن می گفت در این آیه و آیه بعد با ذکر دو مثال زنده و روشن، حال این دو گروه را مشخص می کند:

در نخستین مثال، «مشرکان» را به برده مملوکی که توانایی هیچ چیز را ندارد، و «مؤمنان» را به انسان غنی و بی نیازی که از امکانات خود همگان را بهره مند می سازد تشبیه می کند، و می گوید: «خداوند مثالی زده: برده مملوکی را که قادر بر هیچ چیز نیست!» (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ).

آری! بنده بندگان خدا بودن، نتیجه ای جز اسارت و محدودیت از هر نظر نخواهد داشت.

و در مقابل آن انسان با ایمانی را مثل زده، می فرماید: «و کسی که از جانب خویش به او رزق حسن (و انواع روزیها و مواهب پاکیزه) بخشیده ایم» (وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا).

«این انسان (آزاده با داشتن امکانات فراوان) پنهان و آشکار از آنچه در اختیار دارد انفاق می کند» (فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْرًا).

«آیا این دو نفر یکسانند؟!» (هَلْ يَسْتَوُونَ). مسلماً نه! بنابراین «همه حمد و ستایش مخصوص خداست» (الْحَمْدُ لِلَّهِ).

خداوندی که بنده اش آزاده و پر قدرت و پر بخشش است، نه از آن بتها که بندگانشان آن چنان ناتوان و محدود و بی قدرت و اسیرند! «ولی اکثر آنها (مشرکان) نمی دانند» (بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - دگر بار مثال گویای دیگری برای بندگان بت، و مؤمنان راستین می زند و آنها را به ترتیب به گنگ مادر زادی که در عین حال برده و ناتوان است، و یک انسان آزاده گویا که دائماً به عدل و داد دعوت می کند و بر صراط مستقیم قرار دارد تشبیه نموده، می فرماید: «و خداوند دو مرد را مثل زده: که یکی از آنها گنگ

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۵]

مادرزاد است و قادر بر هیچ کاری نیست» (وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ).

«و او (در عین برده بودن) سرباری است برای مولا و صاحبش» (وَ هُوَ كُلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ).

به همین دلیل «او را به دنبال هر کاری بفرستد خوب انجام نمی دهد» (أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ).

به این ترتیب او دارای چهار صفت کاملا منفی است: گنگ مادرزاد بودن، ناتوانی مطلق، سربار صاحبش بودن، و هنگامی که به دنبال کاری فرستاده شود، هیچ گام مثبتی بر نخواهد داشت.

«آیا چنین انسانی با آن کس که (زبان گویا و فصیح دارد، و) مرتبا امر به عدل و داد می کند، و بر جاده صاف، و راه راست قرار دارد، مساوی است؟! (هَلْ يَشْتَوِي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - و از آنجا که غالبا دیده ایم قرآن، بحثهای مربوط به توحید و مبارزه با شرک را با مسائل مربوط به معاد و دادگاه بزرگ قیامت می آمیزد، در اینجا نیز بعد از گفتاری که در آیات قبل در زمینه شرک و توحید گذشت، به سراغ معاد می رود و به پاسخ قسمتی از ایرادات مشرکان - که می گفتند: هنگامی که ما مردیم و ذرات خاک ما در هر گوشه ای پراکنده شد، چه کسی از آنها آگاهی دارد که جمع آوریشان کند؟

و سپس پرونده آنها را مورد رسیدگی قرار دهد - پرداخته، نخست می گوید: «غیب آسمانها و زمین را مخصوص خداست» و او همه را می داند (وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ).

سپس اضافه می کند: «و امر قیامت (به قدری نزدیک و آسان است) درست همانند چشم بر هم زدن و یا از آن هم نزدیکتر!» (وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ).

این دو جمله اشاره ای است زنده و گویا به قدرت بی انتهای خداوند مخصوصا در زمینه مسأله معاد و رستاخیز انسانها، لذا در پایان آیه می فرماید: «چون خدا بر هر چیزی تواناست» (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

[شماره صفحه واقعی: ۵۸۶]

(آیه ۷۸) - انواع نعمتهای مادی و معنوی: بار دیگر قرآن به عنوان یک درس توحید و خداشناسی به مسأله نعمتهای گوناگون پروردگار باز می‌گردد، و در این بخش از نعمتها نخست به نعمت علم و دانش و ابزار شناخت اشاره کرده، می‌گوید: «و خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون فرستاد در حالی که هیچ نمی‌دانستید» (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا).

البته در آن محیط محدود و تاریک و وابسته، این جهل و بی‌خبری قابل تحمل بود، ولی به هنگامی که در فراخنای این عالم پهناور گام گذاردید، دیگر ادامه آن جهل امکان پذیر نبود، لذا ابزار درک حقایق و شناخت موجودات، یعنی، «گوش و چشم و عقل در اختیار شما گذارد» (وَجَعَلْ لَكُم السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ).

تا حقایق هستی، و این نعمتهای بزرگ را درک کنید، و حس شکرگزاری شما در برابر بخشنده این همه موهبت تحریک گردد «شاید شکر او را به جای آورید» (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).

(آیه ۷۹) - در این آیه اسرار عظمت خدا را در پهنه هستی همچنان ادامه می‌دهد، و می‌گوید: «آیا آنها به پرندگان که بر فراز آسمان حرکت دارند نظر نینفکندند؟» (أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ).

و از آنجا که طبیعت اجسام، جذب شدن به سوی زمین است، حرکت پرندگان در بالای زمین را با عنوان مسخرات (تسخیر شده‌ها) بیان کرده است.

سپس اضافه می‌کند: «هیچ کس جز خدا آنها را (این چنین) نگه نمی‌دارد» (مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ).

درست است که خاصیت طبیعی بالها و عضلاتی که در آن آفریده شده و شکل مخصوص پرندگان و ویژگیهایی که در هوا موجود است، دست به دست هم داده و به پرندگان امکان پرواز می‌دهند، ولی چه کسی - جز خدای علیم و قدیر - این شکل و خواص را آفریده؟

و در پایان آیه می‌فرماید: «در این امر نشانه‌هایی است (از عظمت و قدرت خدا) برای کسانی که ایمان دارند» (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ).

یعنی، با چشم کنجکاو و حقیقت جو، این امور را می نگرند و به تجزیه و تحلیل آن می پردازند و در پرتو آن ایمانشان قویتر و راسختر می گردد.

سوره النحل(۱۶): آیه ۸۰

(آیه ۸۰) - در این آیه نیز مسأله بیان نعمتها ادامه یافته، می فرماید:

«و خداوند برای شما از خانه هایتان محل سکونت قرار داد» (وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا).

و حقا نعمت «مسکن» از مهمترین نعمتهایی است که تا آن نباشد، بقیه گوارا نخواهد بود.

و به دنبال ذکر خانه های ثابت سخن از خانه های سیار به میان آورده، می گوید: «و خداوند برای شما از پوست چهارپایان خانه هایی قرار داد» (وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا).

خانه هایی که بسیار سبک و کم وزن است «و به هنگام کوچ کردن و موقع اقامت به آسانی آن را جابه جا می کنید» (تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ).

«علاوه بر این از پشمها و کرکها و موهای این چهارپایان (برای شما) اثاث و متاع و وسائل مختلف زندگی تا زمان معینی قرار داد» (وَ مِنْ أَصْوَابِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلَى حِينٍ).

ذکر دو تعبیر «أَثَاثًا» و «مَتَاعًا» پشت سر هم ممکن است اشاره به این باشد که شما می توانید از پشم و کرک و موی چهارپایان، وسائل زیادی برای خانه های خود فراهم سازید و از آن متمتع گردید.

سوره النحل(۱۶): آیه ۸۱

(آیه ۸۱) - سایه ها، مسکنها و پوششها: سپس به سراغ یکی دیگر از نعمتهای الهی رفته، می گوید: «و خداوند از آنچه آفریده است سایه هایی برای شما قرار داد» (وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا).

«و از کوهها، برای شما پناهگاههای قرار داد» (وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا).

ذکر نعمت «سایه ها» و «پناهگاههای کوهستانی» پس از ذکر نعمت «خانه ها» و «خیمه ها» که در آیه قبل گذشت گویا اشاره به این است که انسانها از سه گروه خارج نیستند: گروهی در شهرها و آبادیها زندگی می کنند و از خانه ها بهره می گیرند،

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۸]

گروهی دیگر که در سفرند و خیمه با خود دارند از خیمه‌ها استفاده می‌کنند، اما خداوند گروه سوم یعنی، مسافرانی که حتی خیمه با خود ندارند، محروم نگذاشته، و در مسیر راه پناهگاههایی برای آنها تهیه دیده است.

سپس در تعقیب این سایبانهای طبیعی و مصنوعی به سراغ پوششهای تن انسان می‌رود و می‌گوید: «خداوند برای شما پیراهنهایی قرار داد که شما را از گرما حفظ می‌کند» (وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ).

«و (همچنین) پیراهنهایی که به هنگام جنگ، حافظ شماست» (وَ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ بَأْسَكُمْ).

البته پوشش و لباس فایده‌اش تنها این نیست که انسان را از گرما و سرما حفظ کند، بلکه هم شکوهی است برای انسان و هم در برابر بسیاری از خطراتی که متوجه جسم او می‌شود لباس یک وسیله دفاعی است.

در پایان آیه به عنوان یک تذکر و هشدار می‌گوید: «این گونه خداوند نعمتش را بر شما تمام می‌کند شاید در برابر فرمان او تسلیم شوید» (كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ).

این طبیعی است که انسان با بررسی نعمتهای مختلفی که وجودش را احاطه کرده بی اختیار به یاد آفریننده نعمتها می‌افتد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۸۲

(آیه ۸۲) - بعد از ذکر این نعمتهای آشکار و نهان می‌فرماید: «با این همه اگر آنها روی برتابند (و تسلیم دعوت حق نشوند، نگران مباش) چرا که وظیفه تو فقط ابلاغ آشکار است» (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ).

این جمله در حقیقت، برای دلداری پیامبر صلی الله علیه و آله و تسلی خاطر اوست.

سوره النحل (۱۶): آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - و برای تکمیل این گفتار اضافه می‌کند که: «آنان نعمت خدا را می‌شناسند (و به ابعاد آن آشنا هستند و به عمقش پی برده‌اند) ولی با این حال باز انکار می‌کنند» (يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا).

بنابراین، دلیل کفر آنها را در عدم آگاهی نباید جستجو کرد، بلکه عامل این کفر را در صفات زشت دیگر آنها که سد راه ایمانشان شده است باید یافت.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۹]

و شاید به همین دلیل در پایان آیه اضافه می کند: «و اکثر آنها کافرند» (وَ أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - آنجا که تمام درها به روی بدکاران بسته می شود! در تعقیب آیات گذشته که واکنش نادرست منکران حق را در برابر نعمتهای گوناگون پروردگار بیان می کرد، در اینجا به گوشه ای از مجازاتهای دردناک آنها در جهان دیگر اشاره می کند.

نخست می گوید: «و به خاطر بیاورید روزی را که ما از هر امتی گواهی (بر آنها) مبعوث می کنیم» (وَ يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا).

سپس اضافه می کند که در آن دادگاه «اجازه سخن گفتن به کافران داده نمی شود» (ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا).

آیا ممکن است خداوند اجازه دفاع به مجرمی ندهد؟ آری! در آنجا نیاز به سخن گفتن با زبان نیست! دست و پا و گوش و چشم و پوست بدن و حتی زمینی که انسان بر آن گناه یا ثواب کرده است، گواهی می دهند بنابراین، نوبت به زبان نمی رسد.

نه تنها به آنها اجازه سخن گفتن داده نمی شود بلکه «توانایی بر جبران و اصلاح و تقاضای عفو نیز ندارند» (وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ).

چرا که آنجا که سرای برخورد با نتیجه ها و بازتابهای عمل است نه جای انجام عمل و یا جبران و اصلاح.

سوره النحل (۱۶): آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - در این آیه اضافه می کند این ظالمان ستم پیشه هنگامی که از مرحله حساب گذشته و در برابر عذاب الهی قرار گرفتند گاهی تقاضای تخفیف و گاهی تقاضای مهلت می کنند، اما «هنگامی که ظالمان مجازات را ببینند نه به آنها تخفیف عذاب داده می شود و نه مهلت» (وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۸۶

(آیه ۸۶) - در این آیه همچنان، سخن از آینده شوم مشرکان، به خاطر پرستیدن بتها است، می فرماید، در صحنه قیامت که معبودهای ساختگی

و انسانهایی که همچون بت پرستش می شدند در کنار پرستش کنندگان قرار می گیرند، «و هنگامی که مشرکان معبودهایی را که همتای خدا قرار دادند می بیند، می گویند:

«پروردگارا! اینها همتایانی هستند که ما به جای تو آنها را می خواندیم!» (وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ).

این معبودان نیز، ما را در این کار وسوسه کردند و در حقیقت شریک جرم ما بودند، بنابراین، سهمی از عذاب و مجازات ما را برای آنها قرار ده.

«و در این هنگام (به فرمان خدا) معبودان (به سخن در می آیند و) آنها می گویند: شما قطعاً دروغگو هستید!» (فَالْقَوْلَ إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِن كُمْ لَكَادِبُونَ).

ما نه شریک خدا بودیم و نه شما را وسوسه کردیم و نه محکوم به پذیرش بخشی از مجازاتتان هستیم.

سوره النحل (۱۶): آیه ۸۷

(آیه ۸۷) - در این آیه اضافه می کند که بعد از این سخن و شنیدن پاسخ «همگی در پیشگاه خدا اظهار تسلیم می کنند» (وَ أَلْقُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَمَ). و غرور و نخوت و تعصبهای کورکورانه این عابدان نادان با دیدن چهره حق کنار می رود و سر تعظیم در پیشگاهش فرود می آورند و (در این هنگام) تمام آنچه را (نسبت به خدا) دروغ می بستند، گم و نابود می شود!» (وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ).

هم نسبت دروغین شریک خدا بودن، محو و بی رنگ می شود، و هم پندار شفاعت بتها در پیشگاه خدا، بلکه همانها آتشگیره های دوزخ می شوند و به جان پرستش کنندگانشان می افتند!

سوره النحل (۱۶): آیه ۸۸

(آیه ۸۸) - تا اینجا بیان حال مشرکان گمراهی بود که در شرک و انحراف خود غوطه ور بودند، بی آنکه دیگری را به این راه بخوانند، سپس حال کسانی را بیان می کند که در عین گمراهی به گمراه ساختن دیگران نیز اصرار دارند، می فرماید:

«کسانی که کافر شدند و مردم را از راه خدا باز داشتند، مجازاتی مافوق مجازات کفرشان بر آنها می افزاییم در برابر آنچه فساد می کردند» (الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صِيدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ). چرا که عامل فساد در روی زمین و گمراهی خلق خدا، و مانع از پیمودن راه حق شدند.

در حدیث مشهوری می‌خوانیم: «هر کس سنت نیکی بگذارد، پاداش کسانی که به آن عمل کنند برای او هست بی آنکه از پاداش آنها کاسته شود، و هر کس سنت بدی بگذارد، گناه همه کسانی که به آن عمل می‌کنند بر او نوشته می‌شود، بی آنکه از گناه آنها چیزی کاسته شود».

سوره النحل (۱۶): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - سپس به دنبال سخنی که از وجود «گواه» در هر امتی در چند آیه قبل به میان آمد مجدداً به سراغ آن بحث با توضیح بیشتری می‌رود، می‌گوید: «و به خاطر بیاورید آن روز را که ما از میان هر امتی گواهی از خود آنها بر آنها مبعوث می‌کنیم» (وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ).

گرچه این حکم عام شامل مسلمانان و پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نیز می‌شود، ولی برای تأکید بیشتر خصوصاً آن را مطرح کرده، می‌فرماید: «و ما تو را شاهد و گواه بر این گروه مسلمانان قرار می‌دهیم» (وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ).

و از آنجا که قرار دادن شهید و گواه فرع بر این است که قبلاً برنامه کامل و جامعی در اختیار افراد قرار داده شده باشد، بطوری که حجت بر همگی تمام شود، تا به دنبال آن، مسأله نظارت و مراقبت مفهوم صحیحی پیدا کند، لذا بلافاصله می‌گوید: «و ما این کتاب آسمانی (قرآن) را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است» (و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ).

«و هم هدایت است و هم رحمت، و هم مایه بشارت برای همه مسلمانان جهان» (و هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۰

(آیه ۹۰) - جامعترین برنامه اجتماعی: این آیه نمونه‌ای از جامعترین تعلیمات اسلام در زمینه مسائل اجتماعی، و انسانی و اخلاقی را بیان می‌کند.

در آغاز می‌گوید: «خداوند فرمان به عدل و احسان می‌دهد و (همچنین) بخشش به نزدیکان» (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى).

«عدل» همان قانونی است که تمام نظام هستی بر محور آن می‌گردد. و به معنی واقعی کلمه آن است که هر چیزی در جای خود باشد بنابراین، هرگونه انحراف، افراط، تفریط، تجاوز از حد، تجاوز به حقوق دیگران بر خلاف اصل

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۲]

«عدل» است.

اما از آنجا که عدالت با همه قدرت و شکوه و تأثیر عمیقش در مواقع بحرانی و استثنایی به تنهایی کارساز نیست، بلافاصله دستور به احسان را پشت سر آن می آورد.

در حدیثی از علی علیه السلام می خوانیم: «عدل آن است که حق مردم را به آنها برسانی، و احسان آن است که بر آنها تفضل کنی».

بعد از تکمیل این سه اصل مثبت، به سه اصل منفی و منهی می پردازد و می گوید: «خداوند از فحشاء و منکر و ظلم و ستم، نهی می کند» (وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ).

«فحشاء» اشاره به گناهان پنهانی، «منکر» اشاره به گناهان آشکار، و «بغی» هر گونه تجاوز از حق خویش و ظلم و خود برترینی نسبت به دیگران است.

و در پایان آیه، به عنوان تأکید مجدد روی تمام این اصول ششگانه می فرماید: «خداوند به شما اندرز می دهد شاید متذکر شوید» (يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ).

احیای اصول سه گانه عدل و احسان و ایتاء ذی القربی و مبارزه با انحرافات سه گانه فحشاء و منکر و بغی در سطح جهانی، کافی است که دنیایی آباد و آرام و خالی از هر گونه بدبختی و فساد بسازد، و اگر از ابن مسعود صحابی معروف نقل شده که: «این آیه جامعترین آیات خیر و شرّ در قرآن است» به همین دلیل است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۱

اشاره

(آیه ۹۱)

شأن نزول:

در آن هنگام که جمعیت مسلمانان کم، و دشمنان فراوان بودند، و امکان داشت بعضی از مؤمنان به خاطر همین تفاوت و احساس تنهایی، بیعت خود را با پیامبر صلی الله علیه و آله بشکنند و از حمایت او دست بردارند، آیه نازل شد و به آنها در این زمینه هشدار داد.

تفسیر:

استحکام پیمانهای شما دلیل بر ایمان شماست! در اینجا به بخش دیگری از مهمترین تعلیمات اسلام پرداخته، نخست می فرماید: «و هنگامی که با خدا عهد بستید به عهد او وفا کنید» (وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۳]

ص: ۳۲۳۲

سپس اضافه می کند: «و سوگندها را بعد از محکم ساختن نقض نکنید» (وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا).

«در حالی که (به نام خدا سوگند یاد کرده اید و) خداوند را کفیل و ضامن بر سوگند خود قرار داده اید» (وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا).

«چرا که خداوند از تمام اعمال شما آگاه است» (إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ).

مسأله «ایمان» (جمع یمین به معنی سوگند) که در آیه فوق آمده معنی وسیعی دارد که هم تعهداتی را که انسان با سوگند در برابر خداوند کرده، شامل می گردد، و هم تعهداتی را که با تکیه بر قسم در برابر خلق خدا می کند.

و به تعبیر دیگر هر گونه تعهدی که زیر نام خدا و با سوگند به نام او انجام می گیرد در این جمله وارد است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۲

(آیه ۹۲) - و از آنجا که مسأله وفای به عهد، یکی از مهمترین پشتوانه ها برای ثبات هر جامعه است در این آیه نیز با لحن توأم با نوعی سرزنش و ملامت، آن را تعقیب کرده، می گوید و شما «همانند آن زن (سبک مغز) نباشید که پشمهای تابیده خود را پس از استحکام وامی تابید» (وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا).

اشاره به داستان زنی است از قریش به نام «رائطه» در زمان جاهلیت که از صبح تا نیم روز، خود و کنیزانش، پشمها و موهایی را که در اختیار داشتند می تابیدند، و پس از آن دستور می داد همه آنها را واتابند و به همین جهت به عنوان «حمقاء» (زن احمق) در میان عرب، معروف شده بود.

سپس اضافه می کند: «در حالی که سوگند (و پیمان) خود را وسیله خیانت و فساد قرار می دهید، به خاطر این که گروهی، جمعیتشان از گروه دیگر بیشتر است» و کثرت دشمن را بهانه ای برای شکستن بیعت با پیامبر می شمرد (تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ).

آگاه باشید! «خدا فقط شما را با این وسیله، مورد آزمایش قرار می دهد» (إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ).

[شماره صفحه واقعی: ۵۹۴]

ص: ۳۲۳۳

به هر حال «خداوند (نتیجه این آزمایش و) آنچه را در آن اختلاف داشتید در روز قیامت برای شما آشکار می سازد» و پرده از روی اسرار دلها بر می دارد و هر کس را به جزای اعمالش می رساند (وَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - و از آنجا که بحث از آزمایش الهی و تأکید بر ایمان و انجام وظائف، غالباً این توهم را ایجاد می کند که مگر برای خدا مشکل است که همه انسانها را اجباراً به قبول حق وادار سازد، لذا در این آیه به پاسخ این توهم پرداخته می گوید: «و اگر خدا می خواست، همه شما را امت واحدی قرار می داد» (وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً).

«امت واحده» از نظر ایمان و قبول حق، ولی بدیهی است این پذیرش حق نه گامی به سوی تکامل است نه دلیلی بر افتخار پذیرنده آن، لذا سنت خدا این است که همگان را آزاد بگذارد، تا با اختیار خود، راه حق را بپویند.

ولی این آزادی به آن معنی نیست که از ناحیه خدا، هیچ گونه کمکی به پویندگان این راه نمی شود، بلکه آنها که قدم در راه حق می گذارند توفیق خداوند شامل حالشان می شود، و آنها که در راه باطل گام می گذارند از این موهبت محروم می گردند و بر گمراهیشان افزوده می شود.

لذا بلافاصله می گوید: «لکن خدا هر کس را بخواهد گمراه می کند و هر کس را بخواهد هدایت» (وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ).

اما این هدایت و اضلال الهی هرگز سلب مسئولیت از شما نمی کند، زیرا گامهای نخستین آن، از خود شماست به همین دلیل اضافه می کند: «و شما بطور قطع در برابر اعمالی که انجام می دادید مسؤولید، و از شما بازپرسی می شود» (وَ لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۴

(آیه ۹۴) - سپس برای تأکید بر مسأله وفای به عهد و ایستادگی در برابر سوگندها که از عوامل مهم ثبات اجتماعی است می گوید: «سوگندهایتان را وسیله تقلب و خیانت در میان خود قرار ندهید» (وَ لَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ).

زیرا این امر دو زیان بزرگ دارد اول این که: سبب می شود که «گامی بعد از

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۵]

ثابت گشتن (بر ایمان) متزلزل شود» (فَتَرَلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا).

زیان دیگر این که: «و به خاطر بازداشتن (مردم) از راه خدا، آثار سوء آن را بچشید! و برای شما، عذاب عظیمی خواهد بود!» (و تَذُوقُوا الشُّوَاءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ).

در حقیقت پیمان شکنیها و تخلف از سوگندها، از یک سو موجب بدبینی و تنفر مردم از آیین حق و پراکندگی صفوف و بی اعتمادی می گردد، تا آنجا که مردم رغبت به پذیرش اسلام نشان نمی دهند و اگر پیمانی با شما بستند خود را ملزم به وفای به آن نمی دانند، و این خود مایه ناراحتیهای فراوان و شکست و تلخ کامی در دنیاست.

و از سویی دیگر عذاب الهی را در سرایی دیگر، برای شما به ارمغان می آورد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۵

اشاره

(آیه ۹۵)

شأن نزول:

در مورد نزول این آیه و دو آیه بعد نقل شده: مردی از اهالی «حضر موت» خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسید عرض کرد: ای رسول خدا! همسایه ای به نام «امرؤ القیس» دارم که قسمتی از زمین مرا غصب کرده است.

پیامبر صلی الله علیه و آله امرؤ القیس را خواست و از او در این زمینه سؤال کرد، او در پاسخ همه چیز را انکار نمود، پیامبر صلی الله علیه و آله به او پیشنهاد سوگند کرد.

به هنگامی که امرؤ القیس برخواست تا سوگند یاد کند، پیامبر صلی الله علیه و آله به او مهلت داد- و فرمود: در این باره بیندیش و بعدا سوگند یاد کن.

آن دو بازگشتند و در این حال، دو آیه اول نازل شد- و آنها را از سوگند دروغ و عواقب آن برحذر داشت.

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله این دو آیه را برای آنها خواند، امرؤ القیس گفت حق است، من قسمتی از زمین او را غصب کرده ام، ولی نمی دانم چه مقدار بوده است؟

اکنون که چنین است هر مقدار می خواهد (و می داند حق اوست) برگردد، و معادل آن هم بر آن بیفزاید به خاطر استفاده ای که در این مدت از زمین او کرده ام.

در این هنگام آیه (۹۷) نازل شد- و به کسانی که عمل صالح توأم با ایمان دارند بشارت «حیات طیبه» داد.

در تعقیب آیات گذشته که از زشتی پیمان شکنی و سوگند دروغ

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۶]

ص: ۳۲۳۵

سخن می گفت این آیه تأکیدی بر همان مطلب دارد با این تفاوت که انگیزه پیمان شکنی و سوگند دروغ در آیات قبل مسأله مرعوب شدن در برابر اکثریت عددی بود، و در اینجا انگیزه آن مسأله جلب منافع بی ارزش مادی است.

لذا می گوید: «و هرگز پیمان الهی را با بهای کمی مبادله نکنید» (وَ لَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا). یعنی هر بهایی در برابر آن بگیری کم و ناچیز است، حتی اگر تمام دنیا را به شما بدهند ارزش یک لحظه وفای به عهد الهی را ندارد.

سپس به عنوان دلیل اضافه می کند: «آنچه نزد خداست برای شما بهتر است اگر بدانید» (إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۶

(آیه ۹۶) - در این آیه دلیل این برتری را چنین بیان می کند: «آنچه نزد شماست سر انجام فانی و نابود می شود، اما آنچه نزد خداست باقی و جاودان می ماند» (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ).

بیاید و سرمایه های خود را برای خدا و در راه خدا و جلب رضای او به کار اندازید تا مصداق «عِنْدَ اللَّهِ» گردد، و به مقتضای «مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» باقی و برقرار شود.

سپس اضافه می کند: «و ما کسانی را که (در راه اطاعت فرمانمان بخصوص ایستادگی در برابر سوگندها و عهدها) صبر و استقامت می کنند به بهترین اعمالشان پاداش خواهیم داد» (وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

تعبیر به «احسن» دلیل بر این است که اعمال نیک آنها همه یکسان نیست، بعضی خوب است و بعضی خوبتر، ولی خداوند همه را به حساب خوبتر می گذارد، و پاداش خوبتر را به آنها می دهد، و این نهایت بزرگواری است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۷

(آیه ۹۷) - و به دنبال آن به صورت یک قانون کلی نتیجه اعمال صالح توأم با ایمان را از هر کس و به هر صورت تحقق یابد، در این دنیا و جهان دیگر، بیان می کند، می گوید: «هر کس عمل صالح انجام دهد در حالی که مؤمن باشد، خواه مرد یا زن به او حیات پاکیزه می بخشیم، و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می دادند خواهیم داد» (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۷]

و به این ترتیب معیار، تنها «ایمان» و «اعمال صالح زاینده آن» است و دیگر هیچ قید و شرطی نه از نظر سن و سال، نه از نظر نژاد، نه از نظر جنسیت و نه از نظر پایه و رتبه اجتماعی در کار نیست.

«حیات طیبه» یعنی، زندگی پاکیزه از هر نظر، پاکیزه از آلودگیها، ظلمها و خیانتها، عداوتها و دشمنیها، اسارتها و ذلتها و انواع نگرانیها و هرگونه چیزی که آب زلال زندگی را در کام انسان ناگوار می سازد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۸

(آیه ۹۸) - این گونه قرآن بخوان! این آیه طرز استفاده از قرآن مجید و چگونگی تلاوت آن را بیان می کند، زیرا پربار بودن محتوای قرآن به تنهایی کافی نیست، باید موانع نیز از وجود ما و از محیط فکر و جان ما برچیده شود تا به آن محتوای پربار دست یابیم.

لذا نخست می گوید: «پس هنگامی که قرآن می خوانی از شرّ شیطان مطرود شده به خدا پناه بر» (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ).

البته منظور تنها ذکر جمله «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» نیست، بلکه باید این «ذکر» را تبدیل به «فکر» کنیم و این فکر مقدمه تحقق حالتی در نفس و جان انسان گردد، حالت توجه به خدا، حالت جدایی از هوی و هوسهای سرکشی که مانع فهم و درک صحیح انسان است و به هنگام خواندن هر آیه به خدا پناه بریم از این که وسوسه های شیطان حجابی میان ما و کلام حیاتبخش خداوند گردد.

و تا چنین حالتی در روح و جان انسان پیدا نشود، درک حقایق قرآن برای او ممکن نیست.

جمال یار ندارد حجاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد!

تا نفس مبرا از نواهی نشود دل آینه نور الهی نشود!

سوره النحل (۱۶): آیه ۹۹

(آیه ۹۹) - این آیه در حقیقت دلیلی است بر آنچه در آیه قبل گفته شده بود، می فرماید: «شیطان تسلطی بر کسانی که ایمان دارند و بر پروردگارشان توکل می کنند ندارد» (إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۰

(آیه ۱۰۰) - «تنها تسلط او بر کسانی است که او را دوست می دارند و به

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۸]

ص: ۳۲۳۷

رهبری و سرپرستی خود انتخابش کرده اند» (إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ).

«و آنها که او را شریک خدا در اطاعت و بندگی قرار داده اند» (وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ). و فرمان شیطان را به جای فرمان خدا واجب الاجرا می دانند! بنابراین سلطه شیطان بر انسانها اجباری و ناخودآگاه نیست بلکه این انسانها هستند که شرائط ورود او را به محیط جان خود فراهم می سازند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۱

اشاره

(آیه ۱۰۱)

شأن نزول:

ابن عباس می گوید: مشرکان بهانه جو، هنگامی که آیه ای نازل می شد و دستور سختی در آن بود و سپس آیه دیگری می آمد و دستور آسانتری در آن بود، می گفتند: محمد اصحاب خود را مسخره می کند امروز به چیزی دستور می دهد و فردا از همان نهی می کند، اینها نشان می دهد که محمد همه را از پیش خود می گوید نه از ناحیه خدا، در این هنگام آیه نازل شد و به آنها پاسخ گفت.

تفسیر:

دروغ رسوا! این آیه ایرادهایی را که مشرکان به آیات الهی می گرفتند بیان می کند، نخست می گوید: «هنگامی که آیه ای را به آیه دیگر مبدل کنیم (حکمی را نسخ نماییم) و خدا بهتر می داند چه حکمی را نازل کند، آنها می گویند: تو افترا می بندی! اما بیشترشان (حقیقت را) نمی دانند» (وَ إِذَا يَدُلُّنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ).

آنها نمی دانند که قرآن در پی ساختن یک جامعه انسانی است، جامعه ای پیشرو با معنویت عالی. با این حال بدیهی است که این نسخه الهی گاهی نیاز به تبدیل و تعویض دارد.

آری! آنها از این حقایق بی خبرند و از شرایط نزول قرآن، بی اطلاع، و گر نه می دانستند «نسخ» پاره ای از دستورات و آیات قرآن، یک برنامه دقیق و حساب شده تربیتی است که بدون آن، هدف نهایی و نیل به تکامل تأمین نمی شود، و دلیل بر تناقض گویی پیامبر صلی الله علیه و آله و یا افترا بستن به خدا نیست.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۲

(آیه ۱۰۲) - این آیه، همین مسأله را تعقیب و تأکید کرده، به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد «بگو: آن را روح القدس از جانب پروردگارت بر حق نازل کرده است» (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۹]

ص: ۳۲۳۸

«روح القدس» یا «روح مقدس» همان پیک وحی الهی، «جبرئیل امین» است، اوست که به فرمان خدا آیات را اعم از ناسخ و منسوخ، بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می کند، آیاتی که همه حق است همه واقعیتی را تعقیب می کند و آن واقعیت چیزی جز تربیت انسانها نیست، تربیت که وصول به آن گاهی احکام ناسخ و منسوخ را ایجاب می کند.

به همین دلیل به دنبال آن می فرماید: «هدف این است که افراد با ایمان را در مسیر خود ثابت قدمتر گردانند، و هدایت و بشارتی برای عموم مسلمین است» (لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بَشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ).

به هر حال برای محکم کردن نیروی ایمان و پیمودن راه هدایت و بشارت، گاهی چاره ای، جز برنامه های کوتاه مدت و موقت که بعدا جای خود را به برنامه نهایی و ثابت می دهد نیست، و این است رمز وجود ناسخ و منسوخ در آیات الهی.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۳

(آیه ۱۰۳) - سپس به بهانه دیگر، و یا صحیحتر، افترای مخالفین به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اشاره نموده، چنین می گوید: «و ما می دانیم آنها می گویند: این آیات را بشری به او تعلیم می دهد» (وَ لَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ).

قرآن با یک پاسخ دندان شکن خط بطلان بر این ادعاهای بی پایه می کشد و می گوید: اینها توجه ندارد، «زبان کسی که قرآن را به او نسبت می دهند عجمی است، در حالی که این قرآن به زبان عربی فصیح و آشکار (نازل شده) است» (لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ).

از این آیه به خوبی استفاده می شود که اعجاز قرآن تنها در جنبه محتوای آن نیست بلکه الفاظ قرآن نیز در سر حد اعجاز است، و کشش و جاذبه و شیرینی و هماهنگی خاصی که در الفاظ و جمله بندیها وجود دارد مافوق قدرت انسانهاست.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۴

(آیه ۱۰۴) - سپس با لحنی تهدید آمیز به بیان این حقیقت می پردازد که این اتهامات و انحرافات همه به خاطر رسوخ بی ایمانی در نفوس آنهاست و «کسانی که ایمان به آیات الهی ندارند خداوند آنها را هدایت نمی کند (نه هدایت به صراط مستقیم و نه به راه بهشت و سعادت جاویدان) و برای آنها عذاب دردناکی است» (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۰]

چرا که آنها آنچنان گرفتار تعصب و لجاجت و دشمنی با حقند که شایستگی هدایت را از دست داده اند، و جز برای عذاب الیم آمادگی ندارند!

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۵

(آیه ۱۰۵) - و در این آیه اضافه می‌کند: «تنها کسانی (به مردان حق) دروغ می‌بندند که ایمان به آیات الهی ندارند، و دروغگویان واقعی آنها هستند» (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ).

و چه دروغی از این بزرگتر که انسان به مردان حق اتهام ببندد و میان آنها و انسانهایی که تشنه حقیقتند، سدّ و مانعی ایجاد کند.

زشتی دروغ از دیدگاه اسلام - آیه فوق از آیات تکان دهنده ای است که در زمینه زشتی دروغ سخن می‌گوید و دروغگویان را در سر حدّ کافران و منکران آیات الهی قرار می‌دهد.

اصولاً - در تعلیمات اسلام به مسأله راستگویی و مبارزه با کذب و دروغ فوق العاده اهمیت داده شده است. تا جایی که در روایات اسلامی دروغ به عنوان «کلید گناهان» و راستگویی به عنوان «برات بهشت» شمرده شده است.

علی علیه السلام می‌فرماید: «راستگویی دعوت به نیکوکاری می‌کند، و نیکوکاری دعوت به بهشت».

و نیز امام عسکری علیه السلام می‌فرماید: «تمام پلیدیها در اتاقی قرار داده شده، و کلید آن دروغ است».

در حدیث دیگری از علی علیه السلام می‌خوانیم که فرمود: «انسان هیچ‌گاه طعم ایمان را نمی‌چشد تا دروغ را ترک گوید خواه شوخی باشد یا جدّی».

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۶

اشاره

(آیه ۱۰۶)

شأن نزول:

این آیه در مورد گروهی از مسلمانان نازل گردید که در چنگال مشرکان گرفتار شدند و آنها را مجبور به بازگشت از اسلام و اظهار کلمات کفر و شرک کردند.

آنها «عمار» و پدرش «یاسر» و مادرش «سمیه» و «صهیب» و «بلال» و «خبّاب» بودند پدر و مادر عمار در این ماجرا سخت

مقاومت کردند و کشته شدند، ولی عمار که جوان بود آنچه را مشرکان می خواستند به زبان آورد.

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۱]

ص: ۳۲۴۰

این خبر در میان مسلمانان پیچید، بعضی غائبانه عمار را محکوم کردند و گفتند: عمار از اسلام بیرون رفته و کافر شده، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: چنین نیست.

چیزی نگذشت که عمار گریه کنان به خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: مگر چه شده است؟

عرض کرد: ای پیامبر! بسیار بد شده دست از سرم برنداشتند تا نسبت به شما جسارت کردم و بتهای آنها را به نیکی یاد نمودم! پیامبر صلی الله علیه و آله با دست مبارکش اشک از چشمان عمار پاک می کرد و می گفت: اگر باز تو را تحت فشار قرار دادند، آنچه می خواهند بگو- و جان خود را از خطر رهایی بخش.

در این هنگام آیه نازل گردید و مسائل را در این رابطه روشن ساخت.

تفسیر:

بازگشت کنندگان از اسلام (مرتدین)- در تکمیل بحث آیات گذشته که سخن از برنامه های مختلف مشرکان و کفار در میان بود، در اینجا به گروهی دیگر از کفار یعنی، «مرتدین» و بازگشت کنندگان از اسلام اشاره می کند، می گوید: «کسانی که بعد از ایمان کافر شوند- به جز آنها که تحت فشار و اجبار اظهار کفر کرده اند در حالی که قلبشان مملو از ایمان است- آری چنین اشخاصی که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند غضب خدا بر آنهاست و عذاب عظیمی در انتظارشان» (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَيْدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ).

در واقع در اینجا اشاره به دو گروه از کسانی است که بعد از پذیرش اسلام راه کفر را پیش می گیرند.

نخست آنها که در چنگال دشمنان بی منطق گرفتار می شوند و تحت فشار و شکنجه آنها اعلام بیزاری از اسلام و وفاداری به کفر می کنند، در حالی که آنچه می گویند تنها با زبان است و قلبشان ملامت از ایمان می باشد، این گروه مسلماً مورد عفوند، بلکه اصلاً گناهی از آنها سر نزده است، این همان «تقیه» مجاز است که برای حفظ جان و ذخیره کردن نیروها برای خدمت بیشتر در راه خدا در اسلام مجاز

[شماره صفحه واقعی: ۶۰۲]

شناخته شده است.

گروه دوم کسانی هستند که به راستی دریچه های قلب خود را به روی کفر و بی ایمانی می گشایند، و مسیر عقیدتی خود را به کلی عوض می کنند، اینها هم گرفتار غضب خدا و هم «عذاب عظیم» او می شوند. چرا که این عمل موجب تزلزل جامعه اسلامی می گردد و یک نوع قیام بر ضد رژیم و حکومت اسلامی محسوب می شود و غالباً دلیل بر سوء نیت است، و سبب می شود که اسرار جامعه اسلامی به دست دشمنان افتد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۷

(آیه ۱۰۷) - این آیه دلیل مرتد شدن آنها را چنین بازگو می کند: «این به خاطر آن است که آنها زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح دادند» و به همین جهت بار دیگر در طریق کفر گام نهادند (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ).

«و خداوند قوم کافر را (که در کفر و انکار اصرار می ورزند) هدایت نمی کند» (وَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ).

و بطور خلاصه هنگامی که آنها اسلام آوردند، موقتا پاره ای از منافع مادیشان به خطر افتاد، و از آنجا که به دنیا عشق می ورزیدند از ایمان خود پشیمان گشتند و مجدداً به سوی کفر باز گشتند.

بدیهی است چنین جمعیتی که از درون وجودشان کششی به سوی ایمان نیست، مشمول هدایت الهی نمی شوند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۸

(آیه ۱۰۸) - این آیه دلیل عدم هدایت آنها را چنین شرح می دهد: «آنها کسانی هستند که خدا بر قلب و گوش و چشمشان مهر نهاده» آن چنان که از دیدن و شنیدن و درک حق محروم مانده اند (أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ).

و روشن است «چنین افرادی (با از دست دادن تمام ابزار شناخت) غافلان واقعی هستند» (أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ). زیرا اعمال خلاف و انواع گناهان آثار سوئی روی حس تشخیص و درک انسان می گذارد و سرانجام کارش به جایی می رسد که دریچه روح او به روی همه حقایق بسته می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۳]

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۰۹

(آیه ۱۰۹) - در این آیه نتیجه کار آنها چنین ترسیم شده است: «ناچار و قطعاً آنها در آخرت زیانکارانند» (لا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ).

چه زیان و خسروانی از این بدتر که انسان همه امکانات لازم را برای هدایت و سعادت جاویدان در دست داشته باشد، و بر اثر هوی و هوس همه این سرمایه ها را از دست بدهد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۰

(آیه ۱۱۰) - و از آنجا که در برابر دو گروه گذشته یعنی آنها که تحت فشار دشمن کلمات کفرآمیز را به عنوان «تقیه» بیان کردند و آنها که با تمام میل به کفر بازگشتند، گروه سومی وجود دارند که همان فریب خوردگانند.

این آیه به وضع آنها اشاره کرده، می گوید: سپس پروردگار تو نسبت به کسانی که بعد از فریب خوردن (به ایمان بازگشتند و) هجرت کردند، سپس جهاد کردند و در راه خدا استقامت نمودند پروردگارت، بعد از انجام این کارها، بخشنده و مهربان است» و آنها را مشمول رحمت خود می سازد (ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهِدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ).

این آیه دلیل روشنی است برای قبول توبه مرتد ملی.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۱

(آیه ۱۱۱) - سرانجام به عنوان یک هشدار عمومی می گوید: «به یاد آورید روزی را که هر کس (در فکر خویشتن است و تنها) به دفاع از خود بر می خیزد» تا خود را از عذاب و مجازات دردناکش رهایی بخشد (يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا).

ولی این دست و پاها بیهوده است «و (در آنجا) نتیجه اعمال هر کسی بی کم و کاست به او داده می شود» (و تُوَفِّي كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ).

«و به آنها ظلم نخواهد شد» (وَهُمْ لَا يُظَلَّمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۲

(آیه ۱۱۲) - آنها که کفران کردند و گرفتار شدند: کرارا گفته ایم که این سوره، سوره نعمتهاست، نعمتهای معنوی و مادی،

در این آیه نتیجه کفران نعمتهای الهی را در قالب یک مثال عینی می خوانیم.

نخست می گوید: «و خداوند (برای آنها که ناسپاسی نعمت می کنند) مثلی

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۴]

ص: ۳۲۴۳

زده است: منطقه آبادی را که در نهایت امن و امان بوده» (وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً).

این آبادی آن چنان امن و امان بود که ساکنانش «با اطمینان در آن زندگی داشتند» و هرگز مجبور به مهاجرت و کوچ کردن نبودند (مُطْمَئِنَّةً).

علاوه بر نعمت امنیت و اطمینان، «انواع روزیهای مورد نیازش بطور وافر از هر مکانی به سوی آن می آمد» (يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ).

«اما سر انجام این آبادی (ساکنانش) کفران نعمتهای خدا کردند و خدا لباس گرسنگی و ترس را به خاطر اعمالشان بر اندام آنها پوشانید» (فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ).

در حقیقت همان گونه که در آغاز، نعمت امنیت و رفاه تمام وجود آنها را پر کرده بود، در پایان نیز بر اثر کفران، فقر و ناامنی به جای آن نشست.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۳

(آیه ۱۱۳) - نه تنها نعمتهای مادی آنها در حد کمال بود که از نعمتهای معنوی یعنی وجود فرستاده خدا و تعلیمات آسمانی او نیز برخوردار بودند «و پیامبری از خود آنها به سوی آنها آمد (و آنها را به آیین حق دعوت کرد و اتمام حجت نمود) ولی آنها به تکذیبش پرداختند» (و لَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ).

«پس در این هنگام عذاب الهی آنها را فرو گرفت، در حالی که آنها ظالم و ستمگر بودند» (فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَ هُمْ ظَالِمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۴

(آیه ۱۱۴) - با مشاهده چنین نمونه های زنده و روشنی شما در راه آن غافلان و ظالمان و کفران کنندگان نعمتهای الهی گام ننهید «شما از آنچه خدا روزیتان کرده است حلال و پاکیزه بخورید و شکر نعمتهای او را به جا آورید اگر او را می پرستید» (فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَ اشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ).

این داستان احتمالاً-مربوط به گروهی از بنی اسرائیل بوده است که در منطقه آبادی می زیستند و بر اثر کفران نعمت گرفتار قحطی و ناامنی شدند.

شاهد این سخن، حدیثی است که از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:

«گروهی از بنی اسرائیل آن قدر زندگی مرفهی داشتند که حتی از مواد غذایی

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۵]

ص: ۳۲۴۴

مجسمه های کوچک می ساختند و گاهی با آن بدن خود را نیز پاک می کردند، اما سرانجام کار آنها به جایی رسید که مجبور شدند همان مواد غذایی آلوده را بخورند و این همان است که خداوند در قرآن فرموده: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَانَتْ آمِنَهُ مُطْمَئِنَّةٌ...» و این هشدار است به همه افراد و ملت‌هایی که غرق نعمتهای الهی هستند تا بدانند هرگونه اسراف و تبذیر و تضييع نعمتها جریمه دارد جریمه ای بسیار سنگین.

این هشدار است به آنها که همیشه نیمی از غذای اضافی خود را به زباله دانه می ریزند.

و هشدار است به آنها که مواد غذایی را در خانه ها برای مصرف شخصی و در انبارها برای گرانتر فروختن، آن قدر ذخیره می کنند که می گندد و فاسد می شود اما حاضر نیستند به نرخ ارزانتر در اختیار دیگران بگذارند! آری! اینها همه در پیشگاه خدا مجازات و جریمه دارد و کمترین مجازات آن سلب این مواهب است.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۵

(آیه ۱۱۵) - دروغگویان هرگز رستگار نخواهند شد: از آنجا که در آیات گذشته سخن از نعمتهای پاکیزه الهی و شکر این نعمتها به میان آمده بود این آیه در تعقیب آنها، از محرّمات واقعی و محرّمات غیر واقعی که از طریق بدعت در آیین خدا تحریم شده بودند، سخن می گوید تا این حلقه تکمیل گردد.

نخست می گوید: خداوند «تنها مردار، خون، گوشت خوک و آنچه را با نام غیر خدا سر بریده اند بر شما حرام کرده است» (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ).

اما آلودگی سه مورد اول، امروز بر کسی پوشیده نیست، مردار منبع انواع میکربهاست، و خون نیز از تمام اجزاء بدن از نظر فعالیت میکربها آلوده تر است، و گوشت خوک نیز عاملی برای چند نوع بیماری خطرناک است.

اما حیواناتی که با نام غیر «الله» ذبح می شوند فلسفه تحریم آن جنبه بهداشتی نیست، بلکه جنبه اخلاقی و معنوی دارد. چرا که از یک سو مبارزه ای است با آیین

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۶]

شرک و بت پرستی و از سوی دیگر توجهی است به آفریننده این نعمتها.

ضمناً از مجموع محتوای این آیه و آیات بعد، این نکته استفاده می شود که اسلام، اعتدال را در استفاده از گوشت توصیه می کند، نه مانند گیاهخواران این منبع غذایی را بکلی تحریم کرده، و نه مانند مردم عصر جاهلیت و گروهی از به اصطلاح متمدنان زمان ما اجازه استفاده از هر نوع گوشتی (حتی سوسمار و خرچنگ و انواع کرمها) را می دهد.

و در پایان آیه همان گونه که روش قرآن در بسیاری از موارد است، موارد استثناء را بیان کرده، می گوید: «اما کسانی که ناچار شوند (از خوردن گوشتهای حرام فی المثل در بیابانی بدون غذا بمانند و جانشان در خطر باشد) در حالی که تجاوز و تعدی از حدّ نمایند (خدا آنها را می بخشد چرا که) خدا بخشنده و مهربان است» (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۶

(آیه ۱۱۶) - این آیه بحثی را که در زمینه تحریمهای بی دلیل مشرکان که بطور ضمنی قبلاً مطرح شده بود با صراحت شرح می دهد و می گوید: «به خاطر دروغی که زبانهای شما توصیف می کند نگوئید این حلال است و آن حرام، تا چیزی را به دروغ بر خدا افترا ببندید» (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لَتَفْتُرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ).

یعنی این یک دروغ آشکار است که تنها از زبان شما تراوش کرده اشیا را از پیش خود حلال می کنید، و اشیا را حرام - اشاره به چهارپایانی بوده که بعضی را بر خود تحریم می کردند و بعضی را حلال می دانستند و قسمتی را به بتها اختصاص می دادند.

آیا خداوند به شما چنین حقی داده است، که قانونگزاری کنید؟ و یا این که افکار خرافی و تقلیدهای کورکورانه، شما را به چنین بدعتهایی واداشته است؟! در پایان آیه به عنوان یک اخطار جدی می گوید: «کسانی که به خدا دروغ و افترا می بندند هیچ گاه رستگار نخواهند شد» (إِنَّ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ).

[شماره صفحه واقعی: ۶۰۷]

ص: ۳۲۴۶

اصولا دروغ و افترا مایه بدبختی و نارستگاری است، در باره هر کس که باشد تا چه رسد به این که در باره خداوند بزرگ صورت گیرد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۷

(آیه ۱۱۷) - این آیه عدم رستگاری را چنین توضیح می دهد: «بهره کمی است (که در این دنیا نصیبشان می شود)، و عذاب دردناکی در انتظار آنان است» (مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

این متاع قلیل، ممکن است اشاره به جنینهای مرده حیوانات باشد که برای خود حلال می شمردند، و از گوشت آن استفاده می کردند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۸

(آیه ۱۱۸) - در اینجا ممکن است سؤالی، طرح شود که چرا غیر از آن چهار چیز که در بالا- گفته شد، اشیاء دیگری از حیوانات بر قوم یهود حرام بوده است؟

این آیه گویا به پاسخ این سؤال پرداخته، می گوید: «ما بر یهود (علاوه بر آن چهار مورد) چیزهایی را که قبلا برای تو شرح دادیم تحریم کردیم» (وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ).

اشاره به اموری است که در آیه ۱۴۶ سوره انعام آمده: «بر یهودیان هر حیوان ناخن داری را حرام کردیم (اشاره به حیواناتی است که سم یکپارچه دارند همچون اسب) و از گاو و گوسفند، پیه و چربیشان را تحریم نمودیم، مگر چربیهایی را که بر پشت آنها قرار داشت، و یا در لابلائی امعاء، و دو طرف پهلوها، و یا با استخوان آمیخته بود، این را به خاطر ظلم و ستم آنها، به عنوان کیفر، قرار دادیم و ما راست می گوئیم».

در حقیقت این محرمات اضافی جنبه مجازات و کیفر در برابر مظالم و ستمهای یهود داشته، و لذا در پایان آیه اضافه می کند: «و ما به آنها ستم نکردیم ولی آنها به خویشان ستم روا می داشتند» (وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۱۹

(آیه ۱۱۹) - در این آیه آن چنان که روش قرآن است، درهای بازگشت را به روی افراد فریب خورده و یا پشیمان می گشاید، و می گوید: «سپس پروردگارت نسبت به آنها که از روی جهل اعمال بد انجام داده اند، سپس بعد از آن توبه کرده اند و اصلاح و جبران نمودند، آری پروردگارت بعد از این توبه و اصلاح، آمرزنده

و مهربان است» (ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمَلُوا الشُّوْءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ).

قابل توجه این که علت ارتکاب گناه را «جهالت» می‌شمرد، چرا که این گونه افرادند که پس از آگاهی به راه حق باز می‌گردند.

دیگر این که: مسأله توبه را به توبه قلبی و ندامت درونی محدود نمی‌کند، بلکه اصلاح و جبران را مکمل توبه می‌شمارد، تا این فکر غلط را از مغز خود بیرون کنیم که هزاران گناه را با یک جمله «استغفر الله» می‌توان جبران کرد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۰

(آیه ۱۲۰) - ابراهیم به تنهایی یک امت بود! گفتیم این سوره، سوره بیان نعمتهاست و هدف از آن تحریک حس شکرگزاری انسانهاست، به گونه ای که آنها را به شناخت بخشنده این همه نعمت برانگیزد.

در این آیه سخن از یک مصداق کامل بنده شکرگزار خدا، یعنی «ابراهیم» قهرمان توحید، به میان آمده که مخصوصاً از این نظر نیز برای مسلمانها عموماً و عربها خصوصاً الهام آفرین است که او را پیشوا و مقتدای نخستین خود می‌دانند.

از میان صفات برجسته این مرد بزرگ به پنج صفت اشاره شده است.

۱- در آغاز می‌گوید «ابراهیم خود امتی بود» (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً).

آری! ابراهیم یک امت بود، یک پیشوای بزرگ بود، یک مرد امت ساز بود، و در آن روز که در محیط اجتماعش کسی دم از توحید نمی‌زد او منادی بزرگ توحید بود.

۲- وصف دیگر او (ابراهیم) این بود که «بنده مطیع خدا بود» (قَانِتًا لِلَّهِ).

۳- «او همواره در خط مستقیم الله و طریق حق، گام می‌سپرد» (حَنِيفًا).

۴- «او هرگز از مشرکان نبود» و تمام زندگی و فکر و زوایای قلبش را تنها نور «الله» پر کرده بوده (وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۱

(آیه ۱۲۱) - پنجم: و به دنبال این ویژگیها سرانجام او مردی بود که: «همه نعمتهای خدا را شکرگزاری می‌کرد» (شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ).

و پس از بیان این اوصاف پنج گانه به بیان پنج نتیجه مهم این صفات پرداخته

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۹]

ص: ۳۲۴۸

می گوید: ۱- «خداوند ابراهیم را (برای نبوت و ابلاغ دعوتش) برگزید» (اجْتَبَاهُ).

۲- «و (خدا) او را به راه راست هدایت کرد» و از هرگونه لغزش و انحراف حفظ نمود (وَ هَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

چرا که هدایت الهی به دنبال لیاقتها و شایستگیهایی است که انسان از خود ظاهر می سازد چون بی حساب چیزی به کسی نمی دهند.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۲

(آیه ۱۲۲) - سوم: «و ما در دنیا به او حسنه دادیم» (وَ آتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً).

از مقام نبوت و رسالت گرفته، تا نعمتهای مادی و فرزندان شایسته و مانند آن.

۴- «و او در آخرت از صالحان است» (وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لِمِنَ الصَّالِحِينَ).

و این نشانه عظمت مقام صالحان است که ابراهیم با این همه مقام در زمره آنها محسوب می شود، مگر نه این که خود ابراهیم از خدا این تقاضا را کرده بود «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ»: «خداوندا! نظر صائب به من عطا کن و مرا از صالحان قرار ده» (شعرا/ ۸۳).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۳

(آیه ۱۲۳) - پنجم: آخرین امتیازی که خدا به ابراهیم در برابر آن همه صفات برجسته داد این بود که مکتب او نه تنها برای اهل عصرش که برای همیشه، مخصوصا برای امت اسلامی یک مکتب الهام بخش گردید، به گونه ای که قرآن می گوید: «سپس به تو وحی فرستادیم که از آیین ابراهیم، آیین خالص توحید، پیروی کن» (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا).

بار دیگر تأکید می کند «ابراهیم از مشرکان نبود» (وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۴

(آیه ۱۲۴) - با توجه به آیات گذشته سؤالی در اینجا پیش می آید و آن این که اگر آیین اسلام آیین ابراهیم است و مسلمانان در بسیاری از مسائل از سنن ابراهیم پیروی می کنند از جمله احترام روز جمعه، پس چرا یهود شنبه را عید می دانند و تعطیل می کنند؟

این آیه به پاسخ این سؤال می پردازد و می گوید: تحریمهای «روز شنبه (برای یهود) فقط به عنوان یک مجازات بود که در

آن هم اختلاف کردند» بعضی آن را پذیرفتند و بکلی دست از کار کشیدند و بعضی هم نسبت به آن بی‌اعتنایی کردند

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۰]

ص: ۳۲۴۹

(إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ).

جریان از این قرار بود که طبق بعضی از روایات، موسی علیه السلام بنی اسرائیل را دعوت به احترام و تعطیل روز جمعه کرد که آیین ابراهیم بود، اما آنها به بهانه ای از آن سر باز زدند و روز شنبه را ترجیح دادند، خداوند روز شنبه را برای آنها قرار داد، اما توأم با شدت عمل و محدودیتها، بنابراین به تعطیلی روز شنبه نباید استناد کنید، چرا که جنبه فوق العاده و مجازات داشته است، و بهترین دلیل بر این مسأله این است که یهود حتی در این روز انتخابی خود نیز اختلاف کردند، گروهی آن را ارج نهادند و احترام نمودند و گروهی نیز احترام آن را شکستند، و به کسب و کار پرداختند و به مجازات الهی گرفتار شدند (۱).

در پایان آیه می فرماید: «و پروردگارت روز قیامت، در آنچه اختلاف داشتند، میان آنها داوری می کند» (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ).

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۵

(آیه ۱۲۵) - ده دستور مهم اخلاقی در مقابله با مخالفان: در لابلاي آیات مختلف این سوره بحثهای گوناگونی گاهی ملایم و گاهی تند، با مشرکان و یهود و بطور کلی با گروههای مختلف به میان آمد، مخصوصا در آیات اخیر عمق و شدت بیشتری داشت.

در پایان این بحثها که پایان سوره «نحل» محسوب می شود یک رشته دستورات مهم اخلاقی از نظر برخورد منطقی، و طرز بحث، چگونگی کیفر و عفو، و نحوه ایستادگی در برابر توطئه ها و مانند آن، بیان شده است که می توان آن را به عنوان اصول تاکتیکی و روش مبارزه در مقابل مخالفین در اسلام نامگذاری کرد و به عنوان یک قانون کلی در هر زمان و در همه جا از آن استفاده نمود.

این برنامه به ترتیب زیر در ده اصل خلاصه می شود.

۱- نخست می گوید: «به وسیله حکمت به سوی راه پروردگارت دعوت کن» (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ).

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۱]

ص: ۳۲۵۰

۱- این آیه ارتباط و پیوندی با آیات «اصحاب السبب» (آیات ۱۶۳-۱۶۶ سوره اعراف) دارد که شرح ماجرای آنها در آن آمده است.

نخستین گام در دعوت به سوی حق، استفاده از منطق صحیح و استدلال‌ات حساب شده است، و به تعبیر دیگر دست انداختن در درون فکر و اندیشه مردم و به حرکت درآوردن آن و بیدار ساختن عقل‌های خفته نخستین گام محسوب می‌شود.

۲- «و به وسیله اندرزهای نیکو» (وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ).

یعنی استفاده کردن از عواطف انسانها، چرا که موعظه، و اندرز بیشتر جنبه عاطفی دارد که با تحریک آن می‌توان توده‌های عظیم مردم را به طرف حق متوجه ساخت.

۳- «و با آنها (مخالفان) به طریقی که نیکوتر است به مناظره پرداز» (وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ).

و این سومین گام مخصوص کسانی است که ذهن آنها قبلاً از مسائل نادرستی انباشته شده و باید از طریق مناظره ذهنشان را خالی کرد تا آمادگی برای پذیرش حق پیدا کنند.

و در پایان آیه اضافه می‌کند: «پروردگارت از هر کسی بهتر می‌داند، چه کسی از راه او گمراه شده است و چه کسانی هدایت یافته‌اند» (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ).

اشاره به این که وظیفه شما دعوت به راه حق است، از طرق سه گانه حساب شده فوق، اما چه کسانی سرانجام هدایت می‌شوند، و چه کسانی در طریق ضلالت پافشاری خواهند کرد آن را تنها خدا می‌داند و بس.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۶

(آیه ۱۲۶) - چهارم: تاکنون سخن از این بود که در یک بحث منطقی، عاطفی و یا مناظره معقول با مخالفان شرکت کنیم، اما اگر کار از این فراتر رفت و درگیری حاصل شد و آنها دست به تعدی و تجاوز زدند، در اینجا دستور می‌دهد: «اگر خواستید مجازات کنید فقط به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید» و نه بیشتر از آن (وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ).

۵- «ولی اگر شکیبایی پیشه کنید (و عفو و گذشت) این کار برای شکیبایان بهتر است» (وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ).

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۲]

ص: ۳۲۵۱

در بعضی از روایات می خوانیم که این آیه در جنگ «احد» نازل شده، هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله وضع دردناک شهادت عمومی حمزه بن عبدالمطلب را دید (که دشمن به کشتن او قناعت نکرده، بلکه سینه و پهلو او را با قساوت عجیبی دریده، و کبد یا قلب او را بیرون کشیده است، و گوش و بینی او را قطع نموده بسیار منقلب و ناراحت شد و) فرمود: «خدایا! حمد از آن توست و شکایت به تو می آورم، و تو در برابر آنچه می بینم یار و مددکار مایی».

سپس فرمود: «اگر من بر آنها چیره شوم آنها را مثله می کنم، آنها را مثله می کنم، آنها را مثله می کنم».

در این هنگام آیه فوق نازل شد.

بلافاصله پیامبر عرض کرد:

«اصبر اصبر»: «خدایا! صبر می کنم، صبر می کنم!» با این که این لحظه شاید دردناکترین لحظه ای بود که در تمام عمر، بر پیامبر گذشت، ولی باز پیامبر بر اعصاب خود مسلط گشت و راه دوم که راه عفو و گذشت بود انتخاب کرد.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۷

(آیه ۱۲۷) - ششم: این عفو و گذشت و صبر و شکیبایی در صورتی اثر قطعی خواهد گذارد که بدون هیچ چشمداشتی انجام پذیرد یعنی فقط به خاطر خدا باشد، و لذا قرآن اضافه می کند: «شکیبایی پیشه کن و این شکیبایی تو جز برای خدا (و به توفیق پروردگار) نمی تواند باشد» (وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ).

۷- هرگاه تمام این زحمات در زمینه تبلیغ و دعوت به سوی خدا و در زمینه عفو و گذشت و شکیبایی کارگر نیفتاد باز نباید مأیوس و دلسرد شد، و یا بی تاب و جزع نمود، بلکه باید با حوصله و خونسردی هر چه بیشتر همچنان به تبلیغ ادامه داد، لذا در هفتمین دستور می گوید: «بر آنها اندوهگین مباش» (وَ لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ).

۸- با تمام این اوصاف باز ممکن است دشمن لجوج دست از توطئه برندارد و به طرح نقشه های خطرناک پردازد، در چنین شرایطی موضعگیری صحیح همان

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۳]

است که قرآن می گوید: «و به خاطر (کارهای) آنها، اندوهگین و دلسرد مشو! و از توطئه های آنها، در تنگنا قرار مگیر» (وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ).

چرا که تکیه گاه شما خداست و با استمداد از نیروی ایمان و استقامت و پشتکار و عقل می توانید این توطئه ها را خنثی کنید و نقش بر آب.

سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۸

(آیه ۱۲۸) - آخرین آیه که سوره نحل با آن پایان می گیرد به نهمین و دهمین برنامه اشاره کرده، می گوید:

۹- «خداوند با کسانی است که تقوا را پیشه کنند» (إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا).

«تقوا» در همه ابعاد و در مفهوم وسیعش، از جمله تقوا در برابر مخالفان، یعنی حتی در برابر دشمن باید اصول اخلاق اسلامی را رعایت کرد، با اسیران معامله اسلامی نمود، با منحرفان رعایت انصاف و ادب کرد، از دروغ و تهمت پرهیز نمود، و حتی در میدان جنگ همان گونه که در اصول تعلیمات جنگی اسلام وارد شده است باید تقوا و موازین اسلامی حفظ شود: به بی دفاعان نباید حمله کرد، متعرض کودکان و پیران از کار افتاده نباید شد، حتی چهارپایان را نباید از بین برد، مزارع را نباید نابود کرد، آب را نباید به روی دشمن قطع نمود خلاصه تقوا و رعایت اصول عدالت در برابر دوست و دشمن عموماً باید انجام گیرد و اجرا شود.

۱۰- «و (خداوند) با کسانی است که نیکوکارند» (وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ).

احسان و نیکی اگر به موقع و در جای خود انجام پذیرد، یکی از بهترین روشهای مبارزه است، و تاریخ اسلام پر است از مظاهر این برنامه، مثل رفتاری که پیامبر صلی الله علیه و آله با مشرکان «مکه» بعد از فتح نمود.

دقت در موارد ده گانه برنامه فوق که تمام خطوط اصلی و فرعی برخورد با مخالفان را مشخص می کند نشان می دهد که از تمام اصول منطقی، عاطفی، روانی، تاکتیکی و خلاصه همه اموری که سبب نفوذ در مخالفین می گردد باید استفاده کرد.

و اگر مسلمانان در برابر مخالفان خود این برنامه جامع الاطراف را به کار می بستند، شاید امروز اسلام سراسر جهان یا بخش عمده آن را فراگرفته بود.

«پایان سوره نحل»

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۴]

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۱۱۱ آیه است

قبل از ورود در تفسیر این سوره توجه به چند نکته لازم است:

۱- نامهای این سوره:

نام مشهور این سوره «بنی اسرائیل» است و نامهای دیگری نیز از قبیل «اسراء» و «سبحان» دارد.

اگر نام «بنی اسرائیل» بر آن گذارده شده به خاطر آن است که بخش قابل ملاحظه ای در آغاز و پایان این سوره پیرامون بنی اسرائیل است.

و اگر به آن «اسراء» گفته می شود به خاطر نخستین آیه آن است که پیرامون اسراء (معراج) پیامبر صلی الله علیه و آله سخن می گوید، و «سبحان» نیز از نخستین کلمه این سوره گرفته شده است.

۲- محتوای سوره:

این سوره بنا بر مشهور در مکه نازل شده و طبعاً ویژگیهای سوره های مکی در آن جمع است، و بطور کلی می توان گفت آیات این سوره بر چند محور زیر دور می زند.

۱- دلایل نبوت مخصوصاً قرآن و نیز معراج.

۲- بحثهایی مربوط به معاد، مسأله کیفر و پاداش و نامه اعمال و نتایج آن.

۳- بخشی از تاریخ پرماجرای بنی اسرائیل.

۴- مسأله آزادی اراده و اختیار.

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۵]

۵- مسأله حساب و کتاب در زندگی این جهان.

۶- حق شناسی در همه سطوح، مخصوصا در باره خویشاوندان، و بخصوص پدر و مادر.

۷- تحریم «اسراف و تبذیر» و «بخل» و «فرزندکشی» و «زنا» و «خوردن مال یتیمان» و «کم فروشی» و «تکبر» و «خونریزی».

۸- بحثهایی در زمینه توحید و خداشناسی.

۹- مبارزه با هرگونه لجاجت در برابر حق.

۱۰- شخصیت انسان و فضیلت و برتری او بر مخلوقات دیگر.

۱۱- تأثیر قرآن برای درمان هرگونه بیماری اخلاقی و اجتماعی.

۱۲- اعجاز قرآن و عدم توانایی مقابله با آن.

۱۳- وسوسه های شیطان و هشدار به همه مؤمنان.

۱۴- بخشی از تعلیمات مختلف اخلاقی.

۱۵- و سرانجام فرازهایی از تاریخ پیامبران به عنوان درسهای عبرتی برای همه انسانها و شاهدهی برای مسائل مزبور.

۳- فضیلت تلاوت سوره:

در روایات اجر و پاداش فراوانی برای کسی که این سوره را بخواند نقل شده از جمله این که: در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین می خوانیم: «کسی که سوره بنی اسرائیل را هر شب جمعه بخواند از دنیا نخواهد رفت تا این که قائم را درک کند و از یارانش خواهد بود».

کر... [گفته ایم این پاداشها و فضیلتها هرگز برای خواندن تنها نیست، بلکه خواندنی است که توأم با تفکر و اندیشه و سپس الهام گرفتن برای عمل بوده باشد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱

(آیه ۱) - معراج گاه پیامبر صلی الله علیه و آله! نخستین آیه این سوره از مسأله «اسرا» یعنی، سفر شبانه پیامبر صلی الله علیه و آله از «مسجد الحرام» به «مسجد اقصی» (بیت المقدس) که مقدمه ای برای معراج بوده است سخن می گوید، این سفر که در

يك شب و مدت

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۶]

ص: ۳۲۵۵

کوتاهی صورت گرفت حد اقل در شرایط آن زمان از طرق عادی به هیچ وجه امکان پذیر نبود، و جنبه اعجاز آمیز و کاملاً خارق العاده داشت.

نخست می گوید: «منزّه است آن خداوندی که بنده اش را در یک شب از مسجد الحرام به مسجد اقصی - که گردا گردش را پربرکت ساخته ایم - برد» (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ).

این سیر شبانه خارق العاده «به خاطر آن بود که بخشی از آیات عظمت خود را به او نشان دهیم» (لُتْرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا).

پیامبر صلی الله علیه و آله گرچه عظمت خدا را شناخته بود، اما سیر در آسمانها به روح پر عظمت او در پرتو مشاهده آن آیات بینات عظمت بیشتری داد تا آمادگی فزونتری برای هدایت انسانها پیدا کند.

و در پایان اضافه می کند: «خداوند شنوا و بیناست» (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).

اشاره به این که اگر خداوند پیامبرش را برای این افتخار برگزید بی دلیل نبود، زیرا او گفتار و کرداری آنچنان پاک و شایسته داشت که این لباس بر قامتش کاملاً زیبا بود، خداوند گفتار پیامبرش را شنیده و کردار او را دیده و لیاقتش را برای این مقام پذیرفته بود (۱).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲

(آیه ۲) - از آنجا که نخستین آیه این سوره از سیر پیامبر صلی الله علیه و آله سخن می گفت، و این گونه موضوعات غالباً از طرف مشرکان و مخالفان مورد انکار واقع می شد که چگونه ممکن است پیامبری از میان ما برخیزد که این همه افتخار داشته باشد لذا قرآن در اینجا اشاره به دعوت موسی و کتاب آسمانی او می کند تا معلوم شود این

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۷]

ص: ۳۲۵۶

۱- مشهور و معروف در میان دانشمندان اسلام این است که پیامبر صلی الله علیه و آله به هنگامی که در مکه بود در یک شب از مسجد الحرام به مسجد اقصی در بیت المقدس به قدرت پروردگار آمد، و از آنجا به آسمانها صعود کرد، و آثار عظمت خدا را در پهنه آسمان مشاهده نمود و همان شب به مکه بازگشت. و نیز مشهور و معروف آن است که این سیر زمینی و آسمانی را با جسم و روح توأماً انجام داد. در زمینه «معراج» مطالب دیگری هست که به خواست خدا در ذیل سوره «نجم» خواهد آمد.

برنامه رسالت چیز نوظهوری نیست، همچنین مخالفت لجوجانه و سرسختانه مشرکان نیز در تاریخ گذشته مخصوصاً تاریخ بنی اسرائیل، سابقه دارد.

آیه می گوید: «و ما به موسی کتاب (آسمانی) دادیم» (وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ).

«و آن را مایه هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم» (وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ).

بدون شک منظور از «کتاب» در اینجا «تورات» است که خداوند برای هدایت بنی اسرائیل در اختیار موسی علیه السلام گذاشت.

سپس به هدف اساسی بعثت پیامبران از جمله موسی اشاره می کند که به آنها گفتیم: «غیر مرا و کیل و تکیه گاه خود قرار ندهید» (أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا).

این یکی از شاخه های اصلی توحید است، توحید در عمل که نشانه توحید در عقیده است، کسی که مؤثر واقعی را در جهان هستی تنها خدا می داند به غیر او تکیه نخواهد کرد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳

(آیه ۳) - در این آیه برای این که عواطف بنی اسرائیل را در رابطه با شکرگزاری از نعمتهای الهی مخصوصاً نعمت معنوی و روحانی کتاب آسمانی برانگیزد آنها را مخاطب ساخته، می گوید: «ای فرزندان کسانی که با نوح در کشتی حمل کردیم!» (ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ).

فراموش نکنید که: «نوح بنده شکرگزاری بود» (إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا).

شما که فرزندان یاران نوح هستید چرا به همان برنامه نیاکان با ایمانتان اقتدا نکنید؟ چرا در راه کفران گام بگذارید؟!

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس به ذکر گوشه ای از تاریخ پرماجرایی بنی اسرائیل پرداخته، می گوید: «و ما در کتاب (تورات) به بنی اسرائیل اعلام کردیم که شما در زمین، دو بار فساد خواهید کرد، و راه طغیان بزرگی را در پیش خواهید گرفت» (وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَغْلُنَّ عُُلُومًا كَبِيرًا).

منظور از کلمه «الارض» به قرینه آیات بعد سرزمین مقدس فلسطین است که «مسجد الاقصی» در آن واقع شده است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس به شرح این دو فساد بزرگ و حوادثی که بعد از آن به عنوان

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۸]

ص: ۳۲۵۷

مجازات الهی واقع شد پرداخته، چنین می گوید: «هنگامی که نخستین وعده فرا رسد (و شما دست به فساد و خونریزی و ظلم و جنایت بزنید) ما گروهی از بندگان بسیار نیرومند (و رزمنده و جنگجوی) خود را به سراغ شما می فرستیم» تا به کیفر اعمالتان شما را درهم بکوبند (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ).

این قوم جنگجو آن چنان بر شما هجوم می برند که حتی برای یافتن نفراتان «هر خانه و دیاری را جستجو می کنند» (فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ).

«و این یک وعده قطعی و تخلف ناپذیر خواهد بود» (وَ كَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶

(آیه ۶) - «سپس (الطاف الهی بار دیگر به سراغ شما می آید و) شما را بر آن (قوم مهاجم) چیره می کنیم» (ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ).

«و شما را به وسیله اموال و ثروت سرشار و فرزندان کمکی خواهیم کرد» (وَ أَمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ).

«و نفرات شما را بیشتر (از دشمن) قرار می دهیم» (وَ جَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷

(آیه ۷) - این گونه الطاف الهی شامل حال شما می شود شاید به خود آییند و به اصلاح خویشان پردازید دست از زشتیها بردارید و به نیکیها رو آرید، چرا که:

«اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده اید و اگر بدی کنید بازهم به خود می کنید» (إِنْ أَحْسَيتُمْ أَنفُسَكُمْ وَ إِنِ اسَأْتُمْ فَلَهَا).

این یک سنت همیشگی است نیکیها و بدیها سرانجام به خود انسان باز می گردد. ولی مع الاسف نه آن مجازات شما را بیدار می کند و نه این نعمت و رحمت مجدد الهی، باز هم به طغیان می پردازید و راه ظلم و ستم و تعدی و تجاوز را پیش می گیرید و «فساد کبیر» در زمین ایجاد می کنید و برتری جویی را از حد می گذرانید.

سپس وعده دوم الهی فرا می رسد: «و هنگامی که وعده دوم فرا رسد (باز گروهی جنگجو و پیکارگر بر شما چیره می شوند، آن چنان بلایی به سرتان می آورند که) آثار غم و اندوه از صورتهایتان ظاهر می شود» (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرِهِ لِيَسْوُوا وَجُوهَكُمْ).

آنها حتی بزرگ معبدتان بیت المقدس را از دست شما می گیرند «و داخل مسجد (الأقصى) می شوند همانگونه که بار اول وارد شدند» (وَلْيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ).

آنها به این هم قناعت نمی کنند «و آنچه را زیر سلطه خود می گیرند، درهم می کوبند» (وَلْيَسْبُرُوا مَا عَلَوْا تَسْبِيرًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸

(آیه ۸) - با این حال باز درهای توبه و بازگشت شما به سوی خدا بسته نیست باز هم «امید است پروردگارتان به شما رحم کند» (عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُؤَحِّمَكُمْ).

«و هرگاه (به سوی ما) برگردید ما هم باز می گردیم» (وَإِنْ عُدْتُمْ عَدْنَا).

و لطف و رحمت خود را به شما باز می گردانیم، و اگر به فساد و برتری جویی گرایید باز هم شما را به کیفر شدید گرفتار خواهیم ساخت.

و تازه این مجازات دنیاست «و جهنم را برای کافران زندان سختی قرار دادیم» (وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا).

دو فساد بزرگ تاریخی بنی اسرائیل: در آیات فوق، سخن از دو انحراف اجتماعی بنی اسرائیل که منجر به فساد و برتری جویی می گردد به میان آمده است، که به دنبال هر یک از این دو، خداوند مردانی نیرومند و پیکارجو را بر آنها مسلط ساخته تا آنها را سخت مجازات کنند و به کیفر اعمالشان برسانند.

آنچه از تاریخ بنی اسرائیل استفاده می شود این است که نخستین کسی که بر آنها هجوم آورد و «بیت المقدس» را ویران کرد، بخت نصیر پادشاه بابل بود، و هفتاد سال بیت المقدس به همان حال باقی ماند، تا یهود قیام کردند و آن را نوسازی نمودند، دومین کسی که بر آنها هجوم برد قیصر روم اسپیانوس بود که وزیرش «طرطوز» را مأمور این کار کرد، او به تخریب بیت المقدس و تضعیف و قتل بنی اسرائیل کمر بست، و این حدود یکصد سال قبل از میلاد بود.

بنابراین ممکن است دو حادثه ای که قرآن به آن اشاره می کند همان باشد که در تاریخ بنی اسرائیل نیز آمده است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹

(آیه ۹) - مستقیم ترین راه خوشبختی! در آیات گذشته سخن از بنی اسرائیل

[شماره صفحه واقعی: ۶۲۰]

و کتاب آسمانیشان تورات و تخلفشان از این برنامه الهی و کیفرهایشان در این رابطه در میان بود.

از این بحث به «قرآن مجید» کتاب آسمانی مسلمین که آخرین حلقه کتب آسمانی است منتقل شده، می گوید: «این قرآن مردم را به آیینی که مستقیم ترین و پابرجاترین آیینهاست هدایت می کند» (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ).

یعنی «قرآن به طریقه ای که مستقیم ترین و صافترین و پابرجاترین طرق است دعوت می کند».

صافتر و مستقیم تر، از نظر عقائدی که عرضه می کند. صافتر و مستقیم تر، از این نظر که میان ظاهر و باطن، عقیده و عمل، تفکر و برنامه، همگونی ایجاد کرده و همه را به سوی «الله» دعوت می کند.

صافتر و مستقیم تر، از نظر قوانین اجتماعی و اقتصادی و نظامات سیاسی که بر جامعه انسانی حکم فرما می سازد.

و بالاخره صافتر و مستقیم تر از نظر نظام حکومتی که برپا دارنده عدل است و درهم کوبنده ستم و ستمگران.

سپس از آن جا که موضع گیریهای مردم در برابر این برنامه مستقیم الهی مختلف است، به دو نوع موضع گیری مشخص و نتایج آن اشاره کرده، می فرماید:

«و این قرآن به مؤمنانی که اعمال صالح انجام می دهند مژده می دهد که برای آنان پاداش بزرگی است» (وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - «و (به) آنها که ایمان به آخرت و دادگاه بزرگش ندارند (و طبعا عمل صالحی نیز انجام نمی دهند نیز بشارت می دهد که) عذاب دردناکی برای آنها آماده کرده ایم» (وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا).

تعبیر به «بشارت» در مورد مؤمنان دلیلش روشن است، ولی در مورد افراد بی ایمان و طغیانگر در حقیقت یک نوع استهزاء است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - در این آیه به تناسب بحث گذشته به یکی از علل مهم بی ایمانی که عدم مطالعه کافی در امور است اشاره کرده، چنین می فرماید: «و انسان

[شماره صفحه واقعی: ۶۲۱]

همان گونه که نیکبها را طلب می کند (به خاطر دستپاچگی و عدم مطالعه کافی) به طلب بدیها برمی خیزد» (وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ).

«چرا که انسان ذاتا عجول است» (وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا).

در حقیقت «عجول» بودن انسان برای کسب منافع بیشتر و شتابزدگی او در تحصیل «خیر» و منفعت سبب می شود که تمام جوانب مسائل را مورد بررسی قرار ندهد، و چه بسیار که با این عجله، نتواند خیر واقعی خود را تشخیص دهد، بلکه هوی و هوسهای سرکش چهره حقیقت را در نظرش دگرگون سازد و به دنبال شرّ برود.

و در این حال همان گونه که انسان، از خدا تقاضای نیکی می کند، بر اثر سوء تشخیص خود، بدیها را از او تقاضا می کند، و همان گونه که برای نیکی تلاش می کند، به دنبال شر و بدی می رود، و این بلای بزرگی است برای نوع انسانها و مانع عجیبی است در طریق سعادت، و موجب ندامت و خسران! در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «مردم را عجله هلاک می کند، اگر مردم با تأمل کارها را انجام می دادند کسی هلاک نمی شد».

البته در روایات اسلامی بابی در زمینه «تعجیل (و سرعت) در کار خیر داریم» از جمله در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «خداوند کار نیکی را دوست دارد که در آن شتاب شود».

به هر حال عجله مذموم آن است که به هنگام بررسی و مطالعه در جوانب کار و شناخت صورت گیرد، اما سرعت و عجله ممدوح آن است که بعد از تصمیم گیری لازم، در اجرا درنگ نشود، و لذا در روایات می خوانیم: «در کار خیر، عجله کنید» یعنی بعد از آن که خیر بودن کاری ثابت شد دیگر جای مسامحه نیست.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - در این آیه از آفرینش شب و روز و منافع و برکات این دو و وجود حساب و کتاب در عالم سخن می گوید تا هم دلیلی باشد بر توحید و شناخت خدا و بحث گذشته معاد را تکمیل کند و هم شاهدهی باشد بر لزوم دقت در عواقب کارها و عدم شتابزدگی می فرماید: «ما شب و روز را دو نشانه (توحید و عظمت خود) قرار دادیم» (وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۲]

«سپس نشانه شب را محو کرده، و نشانه روز را روشنی بخش (به جای آن) قرار دادیم» (فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً).

و از این کار دو هدف داشتیم، نخست این که «(در پرتو آن) فضل پروردگارتان را بطلبید» و به تلاش زندگی برخیزید (لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ).

هدف دیگر این که: «عدد سالها و حساب (کارهای زمان بندی شده خود) را بدانید» (وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ).

تمام جهان هستی بر محور حساب و اعداد می گردد و هیچ یک از نظامات این عالم بدون حساب نیست، طبیعی است انسان که جزئی از این مجموعه است نمی تواند بی حساب و کتاب زندگی کند.

«و ما هر چیز را مشخص و روشن ساختیم» (وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - از آنجا که در آیات گذشته سخن از مسائل مربوط به «معاد» و «حساب» در میان بود، در اینجا به مسأله «حساب اعمال انسانها» و چگونگی آن در روز قیامت پرداخته، می گوید: «و هر انسانی اعمالش را به گردنش آویخته ایم!» (وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ).

«طائر» به معنی پرنده است، ولی در اینجا اشاره به چیزی است که در میان عرب معمول بوده که به وسیله پرندگان، فال نیک و بد می زدند. مثلاً- اگر پرنده ای از طرف راست آنها حرکت می کرد آن را به فال نیک می گرفتند، و اگر از طرف چپ حرکت می کرد آن را به فال بد می گرفتند.

قرآن در حقیقت می گوید: فال نیک و بد، و طالع سعد و نحس، چیزی جز اعمال شما نیست که به گردنتان آویخته است و نتایج آن در دنیا و آخرت از شما جدا نمی شود! قرآن سپس اضافه می کند: «و ما روز قیامت کتابی برای او بیرون می آوریم که آن را در برابر خود گشوده می بیند» (وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا).

روشن است که منظور از «کتاب» چیزی جز کارنامه عمل انسان نیست، همان

[شماره صفحه واقعی: ۶۲۳]

ص: ۳۲۶۲

کارنامه ای که در این دنیا وجود دارد و اعمال او در آن ثبت می شود، منتها در اینجا پوشیده و مکتوم است و در آنجا گشوده و باز.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - در این هنگام به او گفته می شود: «نامه اعمالت را خودت بخوان!» (اَقْرَأْ كِتَابَكَ).

«کافی است که خودت امروز حسابگر خویش باشی!» (كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا). یعنی آنقدر مسائل روشن و آشکار است و شواهد و مدارک زنده که جای گفتگو نیست. و به این ترتیب چیزی نیست که بتوان آن را حاشا کرد.

در حدیثی از امام صادق علیه السّلام می خوانیم: «در آن روز انسان آنچه را انجام داده و در نامه عمل او ثبت است همه را به خاطر می آورد گویی همان ساعت آن را انجام داده است! لذا فریاد مجرمان بلند می شود و می گویند: این چه نامه ای است که هیچ صغیر و کبیره ای را فروگذار نکرده است؟»

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - این آیه، چهار حکم اساسی و اصولی را در رابطه با مسأله حساب و جزای اعمال بیان می کند.

۱- نخست می گوید: «هر کسی هدایت شود برای خود هدایت یافته» و نیجه اش عائد خود او می شود (مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ).

۲- «و آن کس که گمراه گردد، به زیان خود گمراه شده است» و عواقب شومش دامن خودش را می گیرد (وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا).

۳- «و هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی کشد» و کسی را به جرم دیگری مجازات نمی کنند (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى).

البته این قانون کلی که «هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی کشد» هیچ گونه منافاتی با آنچه در آیه سوره نحل گذشت که می گوید: «گمراه کنندگان بار مسؤولیت کسانی را که گمراه کرده اند نیز بر دوش می کشند» ندارد. زیرا آنها به خاطر اقدام به گمراه ساختن دیگران، فاعل آن گناه محسوب می شوند، و در حقیقت این بار گناهان خودشان است که بر دوش دارند.

۴- سر انجام چهارمین حکم را به این صورت بیان می کند که: «و ما (هیچ

شخص و قومی را) مجازات نخواهیم کرد مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم» تا وظائفشان را کاملاً تشریح و اتمام حجت کند (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - مراحل چهارگانه مجازات الهی: در تعقیب آیه قبل که خاطر نشان می کرد «هرگز فرد یا گروهی را بدون بعث رسولان و بیان دستورات خود مجازات نمی کنیم» در این آیه همین اصل اساسی به صورت دیگری تعقیب شده است، می گوید: «و هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاک کنیم، نخست اوامر خود را برای مترفین (و ثروتمندان مست شهوت) آنجا بیان می داریم، سپس هنگامی که به مخالفت برخاستند و استحقاق مجازات یافتند آنها را به شدت درهم می کوبیم» و هلاک می کنیم (وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا)

بنابراین خداوند هرگز قبل از اتمام حجت و بیان دستوراتش کسی را مؤاخذه و مجازات نمی کند، بلکه نخست به بیان فرمانهایش می پردازد، اگر مردم از در اطاعت وارد شدند و آنها را پذیرا گشتند چه بهتر که سعادت دنیا و آخرتشان در آن است، و اگر به فسق و مخالفت برخاستند و همه را زیر پا گذاشتند اینجاست که فرمان عذاب در باره آنها تحقق می پذیرد و به دنبال آن هلاکت است.

از آیه استفاده می شود که سر چشمه غالب مفسد اجتماعی ثروتمندان از خدا بی خبری هستند که در ناز و نعمت و عیش و هوس غرقند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - این آیه به نمونه هایی از مسأله فوق به صورت یک اصل کلی اشاره کرده، می گوید: «و چه بسیار مردمی که در قرون بعد از نوح زندگی می کردند (و طبق همین سنت) هلاک و نابودشان کردیم» (وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ).

سپس اضافه می کند: چنان نیست که ظلم و ستم و گناه فرد یا جمعیتی از دیده تیزبین علم خدا مخفی بماند، «همین مقدار کافی است که خدا از گناهان بندگانش آگاه و نسبت به آن بیناست» (وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا).

این که مخصوصاً روی «قرون بعد از نوح» تکیه شده، ممکن است به خاطر

[شماره صفحه واقعی: ۶۲۵]

آن باشد که زندگی انسانها قبل از نوح بسیار ساده بود و این همه اختلافات مخصوصاً تقسیم جوامع به «مترف» و «مستضعف» کمتر وجود داشت و به همین دلیل کمتر گرفتار مجازاتهای الهی شدند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - خطوط زندگی طالبان دنیا و آخرت: از آنجا که در آیات گذشته، سخن از مخالفت گردنکشان در برابر اوامر الهی و سپس هلاکت آنها بود در اینجا به علت واقعی این تمرد و عصیان که همان حب دنیاست اشاره کرده، می گوید:

«کسانی که تنها هدفشان همین زندگی زود گذر دنیای مادی باشد، ما آن مقدار را که بخواهیم به هر کس صلاح بدانیم در همین زندگی زود گذر می دهیم سپس جهنم را برای او قرار خواهیم داد که در آتش سوزانش می سوزد در حالی که مورد سرزنش و دوری از رحمت خداست» (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصِیْ لَهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا).

قابل توجه اینکه نمی گوید هر کس به دنبال دنیا برود، به هر چه بخواهد می رسد، بلکه دو قید برای آن قائل می شود، اول این که تنها بخشی از آنچه را می خواهد به آن می رسد، همان مقداری که ما بخواهیم «ما نَشَاءُ».

دیگر این که: همه افراد به همین مقدار نیز نمی رسند، بلکه تنها گروهی از آنها به بخشی از متاع دنیا خواهند رسید، آنها که ما بخواهیم «لِمَنْ نُرِيدُ».

و به این ترتیب نه همه دنیاپرستان به دنیا می رسند و نه آنها که می رسند به همه آنچه می خواهند می رسند، زندگی روزمره نیز این دو محدودیت را به وضوح به ما نشان می دهد، چه بسیارند کسانی که شب و روز می دوند و به جایی نمی رسند، و چه بسیار کسانی که آرزوهای دور و دراز در این دنیا دارند که تنها بخش کوچکی از آن را به دست می آورند.

قابل توجه این که کیفر این گروه، ضمن این که آتش جهنم شمرده شده است، با دو تعبیر «مَذْمُومًا» و «مَدْحُورًا» تأکید گردیده، که اولی به معنی مورد سرزنش و نکوهش قرار گرفتن و دومی به معنی دور ماندن از رحمت خداست.

در حقیقت آتش دوزخ، کیفر جسمانی آنهاست، و مذموم و مدحور بودن

[شماره صفحه واقعی: ۶۲۶]

کیفر روحانی آنها، چرا که معاد هم جسمانی است و هم روحانی و کیفر و پاداش آن نیز در هر دو جنبه است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس به شرح حال گروه دوم می پردازد، با قرینه مقابله، آنچنانکه روش قرآن است، مطلب آشکارتر شود، می فرماید: «اما کسی که آخرت را بطلبد و سعی و کوشش خود را در این راه به کار بندد، در حالی که ایمان داشته باشد، این سعی و تلاش او مورد قبول الهی خواهد بود» (وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا).

بنابراین برای رسیدن به سعادت جاویدان سه امر اساسی شرط است:

۱- اراده انسان آن هم اراده ای که تعلق به حیات ابدی گیرد، و به لذات زود گذر و نعمتهای ناپایدار و هدفهای صرفاً مادی تعلق نگیرد.

۲- این اراده به صورت ضعیف و ناتوان در محیط فکر و اندیشه و روح نباشد بلکه تمام ذرات وجود انسان را به حرکت وادارد و آخرین سعی و تلاش خود را در این راه به کار بندد.

۳- همه اینها توأم با «ایمان» باشد، ایمانی ثابت و استوار، چرا که تصمیم و تلاش هنگامی به ثمر می رسد که از انگیزه صحیحی، سر چشمه گیرد و آن انگیزه چیزی جز ایمان به خدا نمی تواند باشد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در اینجا ممکن است این توهم پیش آید که نعمتهای دنیا، تنها سهم دنیا پرستان خواهد شد و آخرت طلبان از آن محروم می گردند، آیه به این توهم پاسخ می گوید که: «ما هر یک از این گروه و آن گروه را از اعطای پروردگارت می دهیم و امداد می کنیم» (كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ).

«چرا که بخشش پروردگارت از هیچ کس ممنوع نیست» و گبر و ترسا و مؤمن و مسلم همه از خان نعمتش وظیفه می خورند (وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲۱

اشاره

(آیه ۲۱) - این آیه یک اصل اساسی را در همین رابطه بازگو می کند و آن اینکه: همان گونه که تفاوت تلاشها در این دنیا باعث تفاوت در بهره گیریهاست، در کارهای آخرت نیز همین اصل کاملاً حاکم است، با این تفاوت که این دنیا محدود

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۷]

ص: ۳۲۶۶

است و تفاوت‌هایش هم محدود، ولی آخرت نامحدود، و تفاوت‌هایش نیز نامحدود است، می‌گوید: «بنگر! چگونه بعضی از آنها را بر بعضی دیگر (بخاطر تفاوت در سعی و کوششان) برتری دادیم، اما آخرت درجاتش بزرگتر و برتریش بیشتر است!» (انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا).

آیا دنیا و آخرت با هم تضاد دارند؟

در آیات بسیاری، مدح و تمجید از دنیا یا امکانات مادی آن شده است. ولی با این همه اهمیتی که به مواهب و نعمتهای مادی داده شده، تعبیراتی که قویاً آن را تحقیر می‌کند در آیات قرآن به چشم می‌خورد.

این تعبیرات دوگانه عیناً در روایات اسلامی نیز دیده می‌شود.

پاسخ این سؤال را با مراجعه به خود قرآن این چنین می‌توان گفت که:

مواهب جهان مادی که همه از نعمتهای خداست و حتماً وجودش در نظام خلقت لازم بوده و هست اگر به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و تکامل معنوی انسان مورد بهره‌برداری قرار گیرد از هر نظر قابل تحسین است.

و اما اگر به عنوان یک هدف و نه وسیله مورد توجه قرار گیرد و از ارزشهای معنوی و انسانی بریده شود که در این هنگام طبعاً مایه غرور و غفلت و طغیان و سرکشی و ظلم و بیدادگری خواهد بود، درخور هر گونه نکوهش و مذمت است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - توحید و نیکی به پدر و مادر، سر آغاز یک رشته احکام مهم اسلامی: این آیه سر آغازی است برای بیان یک سلسله از احکام اساسی اسلام که با مسأله توحید و ایمان، شروع می‌شود، توحیدی که خمیر مایه همه فعالیت‌های مثبت و کارهای نیک سازنده است.

نخست می‌گوید: «هرگز معبود دیگری را با خدا قرار مده» (لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ).

نمی‌گوید معبود دیگری را با خدا پرستش مکن، بلکه می‌گوید: «قرار مده» تا معنی وسیعتری داشته باشد، یعنی نه در عقیده، نه در عمل، نه در دعا و تقاضا و نه در پرستش معبود دیگری را در کنار «الله» قرار مده.

[شماره صفحه واقعی: ۶۲۸]

سپس به بیان نتیجه مرگبار شرک پرداخته، می گوید: اگر شریکی برای او قائل شوی «نکوهیده و بی یار و یاور خواهی نشست» (فَتَقَعْدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا).

از جمله بالا استفاده می شود که شرک سه اثر بسیار بد در وجود انسان می گذارد:

۱- شرک مایه ضعف و ناتوانی و زبونی و ذلت است.

۲- شرک، مایه مذمت و نکوهش است، چرا که یک خط و روش انحرافی است در برابر منطق عقل و کفرانی است آشکار در مقابل نعمت پروردگار.

۳- شرک سبب می شود که خداوند مشرک را به معبودهای ساختگی و گذارد و دست از حمایتش بردارد. در نتیجه «مخذول» یعنی بدون یار و یاور خواهد شد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲۳

(آیه ۲۳)- بعد از اصل توحید به یکی از اساسی ترین تعلیمات انسانی انبیاء ضمن تأکید مجدد بر توحید اشاره کرده، می گوید: «و پروردگارت فرمان داده جز او را نپرستید و نسبت به پدر و مادر نیکی کنید!» (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا).

قرار دادن توحید یعنی اساسی ترین اصل اسلامی در کنار نیکی به پدر و مادر تأکید دیگری است بر اهمیت این دستور اسلامی.

سپس به بیان یکی از مصداقهای روشن نیکی به پدر و مادر پرداخته، می گوید:

«هرگاه یکی از آن دو، یا هر دو آنها، نزد تو به سن پیری و شکستگی برسند (آن چنان که نیازمند به مراقبت دائمی تو باشند از هرگونه محبت در مورد آنها دریغ مدار، و کمترین اهانتی به آنان مکن، حتی) سبکترین تعبیر نامؤدبانه یعنی: اف به آنها مگو» (إِمَّا يَنْتُلِعَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ).

«و بر سر آنها فریاد مزین» (وَلَا تَنْهَرُهُمَا).

بلکه «با گفتار سنجیده و لطیف و بزرگوارانه با آنها سخن بگو» (وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا).

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۹]

ص: ۳۲۶۸

(آیه ۲۴) - و نهایت فروتنی را در برابر آنها بنما «و بالهای تواضع خود را در برابرشان از محبت و لطف فرود آر» (وَ اَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ).

«و بگو: بار پروردگارا! آنها را مشمول رحمت خویش قرار ده همان گونه که در کودکی مرا تربیت کرده اند» (وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا).

اگر پدر و مادر آن چنان مسن و ناتوان شوند که به تنهایی قادر بر حرکت و دفع آلودگیها از خود نباشند، فراموش نکن که تو هم در کودکی چنین بودی و آنها از هر گونه حمایت و محبت از تو دریغ نداشتند محبت آنها را جبران نما.

اشاره

(آیه ۲۵) - و از آنجا که گاهی در رابطه با حفظ حقوق پدر و مادر و احترام آنها و تواضعی که بر فرزند لازم است ممکن است لغزشهایی پیش بیاید که انسان آگاهانه یا ناآگاه به سوی آن کشیده شود در این آیه می گوید: «پروردگار شما به آنچه در دل و جان شماست از شما آگاهتر است» (رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا فِي نَفْسِكُمْ).

چرا که علم او در همه زمینه ها حضوری و ثابت و ازلی و ابدی و خالی از هر گونه اشتباه است در حالی که علوم شما واجد این صفات نیست.

بنابراین اگر بدون قصد طغیان و سرکشی در برابر فرمان خدا لغزشی در زمینه احترام و نیکی به پدر و مادر از شما سرزند و بلافاصله پیشمان شدید و در مقام جبران برآیید مسلماً مشمول عفو خدا خواهید شد: «اگر شما صالح باشید (و توبه کار) خداوند توبه کاران را می آمرزد!» (اِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَاِنَّهُ كَانَ لِلْاَوَابِنِ غَفُورًا).

احترام پدر و مادر در منطق اسلام

- اسلام در مورد احترام والدین آن قدر تأکید کرده است که در کمتر مسأله ای دیده می شود.

به عنوان نمونه به چند قسمت اشاره می کنیم:

الف) در چهار سوره از قرآن مجید نیکی به والدین بلافاصله بعد از مسأله توحید قرار گرفته این هم ردیف بودن بیانگر این است که اسلام تا چه حد برای پدر و مادر احترام قائل است.

ب) اهمیت این موضوع تا آن پایه است که هم قرآن و هم روایات صریحا

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۰]

ص: ۳۲۶۹

توصیه می کنند که حتی اگر پدر و مادر کافر باشند رعایت احترامشان لازم است.

ج) شکرگزاری در برابر پدر و مادر در قرآن مجید در ردیف شکرگزاری در برابر نعمتهای خدا قرار داده شده است.

د) قرآن حتی کمترین بی احترامی را در برابر پدر و مادر اجازه نداده است.

ه) با این که جهاد یکی از مهمترین برنامه های اسلامی است، مادامی که جنبه وجوب عینی پیدا نکند یعنی داوطلب به قدر کافی باشد، بودن در خدمت پدر و مادر از آن مهمتر است، و اگر موجب ناراحتی آنها شود، جایز نیست.

و) پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «بترسید از این که عاق پدر و مادر و مغضوب آنها شوید، زیرا بوی بهشت از پانصد سال راه به مشام می رسد، ولی هیچ گاه کسانی که مورد خشم پدر و مادر هستند بوی آن را نخواهند یافت».

در حدیث دیگری از امام کاظم علیه السلام می خوانیم: «کسی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و از حق پدر و فرزند سؤال کرد، فرمود: «باید او را با نام صدا نزنند (بلکه بگویند پدرم!) و جلوتر از او راه نرود، و قبل از او ننشیند، و کاری نکند که مردم به پدرش بدگویی کنند» نگویند خدا پدرت را نیامرزد که چنین کردی!

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - رعایت اعتدال در انفاق و بخشش: در اینجا فصل دیگری از سلسله احکام اصولی اسلام را در رابطه با ادای حق خویشاوندان و مستمندان و در راه ماندگان، و همچنین انفاق را بطور کلی، دور از هرگونه اسراف و تبذیر بیان می کند.

نخست می گوید: «و حَقِّ نَزْدِيكَانِ رَا بَرْدَا» (وَ آتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ).

«ذَا الْقُرْبَى» مفهوم وسیعی دارد و همه خویشاوندان را شامل می شود، گرچه اهل بیت پیامبر از روشنترین مصداقهای آن می باشند و شخص پیامبر از روشنترین افراد مخاطب به این آیه است.

«و (همچنین حق) مستمندان و در راه مانده را» (وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنَ السَّبِيلِ).

در عین حال «هرگز دست به تبذیر نیالای» (وَ لَا تُبْذِرْ تَبْدِيرًا). و بیش از حد استحقاق به آنها انفاق مکن.

دقت در مسأله اسراف و تبذیر تا آن حد است که در حدیثی می خوانیم:

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۱]

پیامبر صلی الله علیه و آله از راهی عبور می کرد، یکی از یارانش به نام سعد مشغول وضو گرفتن بود، و آب زیاد می ریخت، فرمود: چرا اسراف می کنی ای سعد! عرض کرد: آیا در آب وضو نیز اسراف است؟ فرمود: نعم و ان كنت علی نهر جار «آری! هر چند در کنار نهر جاری باشی».

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - این آیه به منزله استدلال و تأکیدی بر نهی از تبذیر است، می فرماید: «تبذیرکنندگان برادران شیاطینند» (إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ). چرا که نعمتهای خدا را کفران می کنند.

«و شیطان، در برابر پروردگارش بسیار ناسپاس بود» (وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا).

زیرا خداوند نیرو و توان و هوش و استعداد فوق العاده ای به او داده بود، و او این همه نیرو را در غیر موردش یعنی در طریق اغوا و گمراهی مردم صرف کرد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - و از آنجا که گاهی مسکینی به انسان رو می آورد و امکاناتی برای پاسخ گویی به نیاز او در اختیارش نیست، این آیه طرز برخورد صحیح با نیازمندان را در چینی شرایطی بیان کرده، می گوید: «هرگاه از آنان [مستمندان] روی برتابی (به خاطر نداشتن امکانات و) انتظار رحمت پروردگارت را داشته باشی (تا گشایشی در کارت پدید آید و به آنها کمک کنی) با گفتار نرم و آمیخته با لطف با آنها سخن بگو» حتی اگر می توانی وعده آینده را به آنها بده و مایوسشان نساز (وَ إِذَا تَغْرَضْنَا عَنْهُمْ ائْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - و از آنجا که رعایت اعتدال در همه چیز حتی در انفاق و کمک به دیگران شرط است در این آیه روی این مسأله تأکید کرده، می گوید: «و هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن» و ترک انفاق و بخشش منما (وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ).

این تعبیر کنایه لطیفی است از این که دست دهنده داشته باش، و همچون بخیلان که گویی دستهایشان به گردنشان با غل و زنجیر بسته است و قادر به کمک و انفاق نیستند مباش.

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۲]

«و بیش از حد (نیز) دست خود را مگشای، تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی!» (وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - در اینجا این سؤال مطرح می شود که اصلاً چرا بعضی از مردم محروم و نیازمند و مسکین هستند که لازم باشد ما به آنها انفاق کنیم آیا بهتر نبود خداوند خودش به آنها هر چه لازم بود می داد تا نیازی نداشته باشند که ما به آنها انفاق کنیم.

این آیه گویی اشاره به پاسخ همین سؤال است، می فرماید: «خداوند روزیش را بر هر کس بخواهد گشاده می دارد و بر هر کس بخواهد تنگ، چرا که او نسبت به بندگانش آگاه و بیناست» (إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا).

این یک آزمون برای شماست و اگر نه برای او همه چیز ممکن است، او می خواهد به این وسیله شما را تربیت کند، و روح سخاوت و فداکاری و از خودگذشتگی را در شما پرورش دهد.

به علاوه بسیاری از مردم اگر کاملاً بی نیاز شوند راه طغیان و سرکشی پیش می گیرند، و صلاح آنها این است که در حد معینی از روزی باشند، حدی که نه موجب فقر گردد نه طغیان.

از همه اینها گذشته وسعت و تنگی رزق در افراد انسان - به جز موارد استثنائی یعنی از کار افتادگان و معلولین - بستگی به میزان تلاش و کوشش آنها دارد و این که می فرماید خدا روزی را برای هر کس بخواهد تنگ و یا گشاده می دارد، این خواستن هماهنگ با حکمت اوست و حکمتش ایجاب می کند که هر کس تلاشش بیشتر باشد سهمش فزونتر و هر کس کمتر باشد محرومتر گردد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - شش حکم مهم - در تعقیب بخشهای مختلفی از احکام اسلامی که در آیات گذشته آمد در اینجا به بخش دیگری از این احکام پرداخته و شش حکم مهم را ضمن پنج آیه با عباراتی کوتاه اما پرمعنی و دلنشین شرح می دهد.

۱- نخست به یک عمل زشت - جاهلی که از فجیعترین گناهان بود - اشاره

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۳]

کرده، می گوید: «و فرزندان خود را از ترس فقر به قتل نرسانید» (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ).

روزی آنها بر شما نیست، «آنها و شما را ما روزی می دهیم» (نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ).

«چرا که قتل آنها گناه بزرگی بوده و هست» (إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا).

از این آیه به خوبی استفاده می شود که وضع اقتصادی اعراب جاهلی آنقدر سخت و ناراحت کننده بوده که حتی گاهی فرزندان دلبنده خود را - اعم از پسر و دختر - از ترس عدم توانایی اقتصادی به قتل می رساندند.

البته همین جنایت در شکل دیگری در عصر ما و حتی به اصطلاح در متری ترین جوامع انجام می گیرد، و آن اقدام به سقط جنین در مقیاس بسیار وسیع به خاطر جلوگیری از افزایش جمعیت و کمبودهای اقتصادی است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۲

اشاره

(آیه ۳۲) - دوم: گناه بزرگ دیگری که این آیه به آن اشاره می کند مسئله زنا و عمل منافی عفت است می گوید: «و نزدیک زنا نشوید چرا که عمل بسیار زشتی است و راه و روش بدی است» (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا).

نمی گوید زنا نکنید، بلکه می گوید به این عمل شرم آور نزدیک نشوید، این تعبیر اشاره لطیفی به این است که آلودگی به زنا غالباً مقدماتی دارد که انسان را تدریجاً به آن نزدیک می کند، «چشم چرانی» یکی از مقدمات آن است، «برهنگی و بی حجابی» مقدمه دیگر، «کتابهای بدآموز» و «فیلمهای آلوده» و «نشریات فاسد» و «کانوهای فساد» هر یک مقدمه ای برای این کار محسوب می شود.

همچنین خلوت با اجنبیه (یعنی بودن مرد و زن نامحرم در یک مکان خالی و تنها) عامل و سوسه انگیز دیگری است.

بالاخره ترک ازدواج برای جوانان، و سختگیریهای بی دلیل طرفین در این زمینه همه از عوامل «قرب به زنا» است که در آیه فوق با یک جمله کوتاه از همه آنها نهی می کند، و در روایات اسلامی نیز هر کدام جداگانه مورد نهی قرار گرفته است.

[شماره صفحه واقعی: ۶۳۴]

ص: ۳۲۷۳

۱- پیدایش هرج و مرج در نظام خانواده، و از میان رفتن رابطه فرزندان و پدران، رابطه ای که وجودش نه تنها سبب شناخت اجتماعی است، بلکه موجب حمایت کامل از فرزندان می گردد.

زیرا در جامعه ای که فرزندان نامشروع و بی پدر فراوان گردند روابط اجتماعی که بر پایه روابط خانوادگی بنیان شده سخت دچار تزلزل می گردد.

از این گذشته از عنصر محبت که نقش تعیین کننده ای در مبارزه با جنایتها و خشونتها دارد محروم می شوند، و جامعه انسانی به یک جامعه کاملاً حیوانی توأم با خشونت در همه ابعاد، تبدیل می گردد.

۲- تجربه نشان داده و علم ثابت کرده است که این عمل باعث اشاعه انواع بیماریهاست و با تمام تشکیلاتی که برای مبارزه با عواقب و آثار آن امروز فراهم کرده اند باز آمار نشان می دهد که تا چه اندازه افراد از این راه سلامت خود را از دست داده و می دهند.

۳- نباید فراموش کرد که هدف از ازدواج تنها مسأله اشباع غریزه جنسی نیست بلکه اشتراک در تشکیل زندگی و انس روحی و آرامش فکری، و تربیت فرزندان و همکاری در همه شئون حیات از آثار ازدواج است که بدون اختصاص زن و مرد به یکدیگر و تحریم «زنا» هیچ یک از اینها امکان پذیر نیست.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - سوم: حکم دیگر که این آیه به آن اشاره می کند احترام خون انسانها و حرمت شدید قتل نفس است می گوید: «و کسی که خداوند خونس را حرام کرده است به قتل نرسانید مگر (آنجا که) به حق باشد» (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ).

نه تنها قتل نفس بلکه کمترین و کوچکترین آزار یک انسان از نظر اسلام مجازات دارد، و می توان با اطمینان گفت این همه احترام که اسلام برای خون و جان و حیثیت انسان قائل شده است در هیچ آئینی وجود ندارد.

ولی مواردی پیش می آید که احترام خون برداشته می شود، و این در مورد

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۵]

کسانی است که مرتکب قتل و یا گناهی همانند آن شده اند، لذا در آیه فوق با جمله «إِلَّا بِالْحَقِّ» این گونه افراد را استثناء می کند.

البته احترام به خون انسانها در اسلام مخصوص مسلمانها نیست، بلکه غیر مسلمانانی که با مسلمان سر جنگ ندارند و در یک زندگی مسالمت آمیز با آنها به سر می برند، جان و مال و ناموسشان محفوظ است و تجاوز به آن حرام و ممنوع.

سپس به حق قصاص که برای اولیای دم ثابت است اشاره کرده، می گوید:

«و کسی که مظلوم کشته شود برای ولی او سلطه قرار دادیم» سلطه قصاص قاتل (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا).

اما در عین حال «او نباید (بیش از حق خود مطالبه کند و) در قتل اسراف نماید چرا که او مورد حمایت است» (فَلَا يُشِيرَفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا).

آری! اولیای مقتول مادام که در مرز اسلام گام برمی دارند و از حد خود تجاوز نکرده اند مورد نصرت الهی هستند.

این جمله اشاره به اعمالی است که در زمان جاهلیت وجود داشت، و امروزه نیز گاهی صورت می گیرد که احیانا در برابر کشته شدن یک نفر از یک قبیله، قبیله مقتول خونهای زیادی را می ریزند و یا این که در برابر کشته شدن یک نفر، افراد بی گناه و بی دفاع دیگری غیر از قاتل را به قتل می رسانند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - چهارم: این آیه چهارمین دستور از این سلسله احکام را شرح می دهد نخست به اهمیت حفظ مال یتیمان پرداخته و با لحنی مشابه آنچه در مورد عمل منافی عفت در آیات قبل گذشت می گوید: «و به اموال یتیمان نزدیک نشوید» (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ).

نه تنها اموال یتیمان را نخورید بلکه حتی حریم آن را کاملاً محترم بشمارید.

ولی از آنجا که ممکن است این دستور دستاویزی گردد برای افراد ناآگاه که تنها به جنبه های منفی می نگرند، و سبب شود که اموال یتیمان را بدون سرپرست بگذارند و به دست حوادث بسپارند، لذا بلافاصله استثناء روشنی برای این حکم ذکر کرده، می گوید: «مگر به طریقی که بهترین شیوه ها است» (إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ).

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۶]

بنابراین هرگونه تصرفی در اموال یتیمان که به منظور حفظ، اصلاح، تکثیر و اضافه کردن بوده باشد، مجاز است.

البته این وضع تا زمانی ادامه دارد که به حدّ رشد فکری و اقتصادی برسد آن گونه که قرآن در ادامه آیه مورد بحث از آن یاد می کند: «تا زمانی که به حد بلوغ (و قدرت) برسد» (حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ).

۵- سپس به مسأله وفای به عهد پرداخته، می گوید: «به عهد خود وفا کنید چرا که از وفای به عهد سؤال می شود» (وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا).

بسیاری از روابط اجتماعی و خطوط نظام اقتصادی و مسائل سیاسی همگی بر محور عهدها و پیمانها دور می زند که اگر تزلزلی در آنها پیدا شود به زودی نظام اجتماع فرو می ریزد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - ششم: آخرین حکم در رابطه با عدالت در پیمانها و وزن و رعایت حقوق مردم و مبارزه با کم فروشی است، می فرماید: «و هنگامی که با پیمانها چیزی را می سنجید حق آن را اداء کنید» (وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ).

«و با میزان و ترازوی صحیح و مستقیم وزن کنید» (وَ زِنُوا بِالْقِسَاسِ الْمُسْتَقِيمِ).

«چرا که این کار به سود شماست، و سرانجامش (از همه) بهتر است» (ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا).

اصولاً- حق و عدالت و نظم و حساب در همه چیز و همه جا یک اصل اساسی و حیاتی است، و اصلی است که بر کل عالم هستی حکومت می کند، و هرگونه انحراف از این اصل، خطرناک و بد عاقبت است، مخصوصاً کم فروشی سرمایه اعتماد و اطمینان را که رکن مهم مبادلات است از بین می برد، و نظام اقتصادی را به هم می ریزد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - تنها از علم پیروی کن: در آیات گذشته یک سلسله از اصولی ترین تعلیمات و احکام اسلامی را خواندیم در اینجا به آخرین بخش از این احکام می رسیم که در آن به چند حکم مهم اشاره شده است.

[شماره صفحه واقعی: ۶۳۷]

۱- نخست سخن از لزوم تحقیق در همه چیز به میان آورده، می فرماید:

«و از آنچه به آن آگاهی نداری پیروی مکن» (وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ).

نه در عمل شخصی خود از غیر علم پیروی کن، و نه به هنگام قضاوت در باره دیگران، نه شهادت به غیر علم بده، و نه به غیر علم اعتقاد پیدا کن.

و در پایان آیه دلیل این نهی را چنین بیان می کند: «زیرا گوش و چشم و دل همه مسئولند» و در برابر کارهایی که انجام داده اند از انسان سؤال می شود (إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا).

این مسئولیتها به خاطر آن است که سخنانی را که انسان بدون علم و یقین می گوید یا به این طریق است که از افراد غیر موثق شنیده، و یا می گوید دیده ام در حالی که ندیده، و یا در تفکر خود دچار قضاوتهای بی مأخذ و بی پایه ای شده که با واقعیت منطبق نبوده است، به همین دلیل از چشم و گوش و فکر و عقل او سؤال می شود که آیا واقعا شما به این مسائل ایمان داشتید که شهادت دادید، یا قضاوت کردید، یا به آن معتقد شدید و عمل خود را بر آن منطبق نمودید؟! نادیده گرفتن این اصل نتیجه ای جز هرج و مرج اجتماعی و از بین رفتن روابط انسانی و پیوندهای عاطفی نخواهد داشت.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - متکبر مباش! این آیه به مبارزه با کبر و غرور برخاسته و با تعبیر زنده و روشنی مؤمنان را از آن نهی می کند، روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می گوید:

«و در روی زمین از روی کبر و غرور، گام بردار» (وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا).

«چرا که تو نمی توانی زمین را بشکافی! و طول قامتت به کوهها نمی رسد!» (إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا).

اشاره به این که افراد متکبر و مغرور غالباً به هنگام راه رفتن پاهای خود را محکم به زمین می کوبند تا مردم را از آمد و رفت خویش آگاه سازند، گردن به آسمان می کشند تا برتری خود را به پندار خویش بر زمینیان مشخص سازند! هدف قرآن این است که کبر و غرور را بطور کلی، محکوم کند، نه تنها در چهره خاصی یعنی راه رفتن. چرا که غرور سر چشمه بیگانگی از خدا و خویشستن،

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۸]

و اشتباه در قضاوت، و گم کردن راه حق، و پیوستن به خط شیطان، و آلودگی به انواع گناهان است.

برنامه عملی پیشوایان اسلام سرمشق بسیار آموزنده ای برای هر مسلمان راستین در این زمینه است.

در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله می خوانیم: هرگز اجازه نمی داد به هنگامی که سوار بود افرادی در رکاب او پیاده راه بروند و نیز می خوانیم: پیامبر صلی الله علیه و آله بر روی خاک می نشست، و غذای ساده همچون غذای بردگان می خورد، و از گوسفند شیر می دوشید، بر الاغ برهنه سوار می شد.

در حالات علی علیه السلام نیز می خوانیم که او برای خانه آب می آورد و گاه منزل را جارو می کرد.

و در تاریخ امام مجتبی علیه السلام می خوانیم که با داشتن مرکبهای متعدد، بیست مرتبه پیاده به خانه خدا مشرف شد و می فرمود: من برای تواضع در پیشگاه خدا این عمل را انجام می دهم.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - این آیه به عنوان تأکیدی بر تمام احکامی که در مورد تحریم شرک و قتل نفس و زنا و فرزندکشی و تصرف در مال یتیمان و آزار پدر و مادر و مانند آن در آیات پیشین گذشت می گوید: «تمام اینها گناهش نزد پروردگارت منفور است» (كُلُّ ذَلِكُمْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا).

از این تعبیر روشن می شود که بر خلاف گفته پیروان مکتب جبر، خدا هرگز اراده نکرده است گناهی از کسی سر بزند، چرا که اگر چنین چیزی را اراده کرده بود با کراهت و ناخشنودی که در این آیه روی آن تأکید شده است سازگار نبود.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - مشرک مشو! باز برای تأکید بیشتر و این که این احکام حکیمانه همگی از وحی الهی سر چشمه می گیرد، اضافه می کند: «اینها از امور حکمت آمیزی است که پروردگارت به تو وحی فرستاده است» (ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمِ).

اشاره به این که احکام هم از طریق حکمت عقلی، اثبات شده است، و هم از طریق وحی الهی، و اصول همه احکام الهی چنین است هر چند جزئیات آن را در

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۹]

بسیاری از اوقات با چراغ کم فروغ عقل نمی توان تشخیص داد و تنها در پرتو نورافکن نیرومند وحی باید درک کرد.

سپس همانگونه که آغاز این احکام از تحریم شرک شروع شده بود با تأکید بر تحریم شرک آن را پایان داده، می گوید: «و هرگز (برای خداوند یگانه شریکی قائل مباش و) معبود دیگری را در کنار «الله» قرار مده» (وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ).

«که در جهنم افکنده می شوی سرزنش شده، و رانده (در گاه خدا) خواهی بود» (فَتَلَقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا).

در حقیقت شرک و دوگانه پرستی، خمیر مایه همه انحرافات و جنایات و گناهان است، لذا بیان این سلسله احکام اساسی اسلام از شرک شروع شد و به شرک نیز پایان یافت.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - این آیه به یکی از افکار خرافی مشرکان اشاره کرده و پایه منطق و تفکر آنها را به این وسیله روشن می سازد و آن این که: بسیاری از آنها معتقد بودند که فرشتگان دختران خدا هستند در حالی که خودشان از شنیدن نام دختر، ننگ و عار داشتند و تولد او را در خانه خود مایه بدبختی و سرشکستگی می پنداشتند! قرآن از منطق خود آنها اتخاذ سند کرده، می گوید: «آیا پروردگار شما پسران را تنها در سهم شما قرار داد و خود از فرشتگان دخترانی انتخاب کرد» (أَفَأَصِيْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا).

بدون شک فرزندان دختر همانند فرزندان پسر از مواهب الهی هستند و هیچ گونه تفاوتی از نظر ارزش انسانی ندارند.

ولی هدف قرآن این است آنها را با منطق خودشان محکوم سازد که شما چگونه افراد نادانی هستید برای پروردگارتان چیزی قائل می شوید که خود از آن ننگ و عار دارید.

سپس در پایان آیه به صورت یک حکم قاطع می گوید: «شما سخن بسیار بزرگ و کفرآمیزی می گوید» (إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا).

سخنی که با هیچ منطقی سازگار نیست و از چندین جهت بی پایه است زیرا:

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۰]

ص: ۳۲۷۹

۱- اعتقاد به وجود فرزند برای خدا اهانت عظیمی به ساحت مقدس او است، چرا که او نه جسم است نه عوارض جسمانی دارد، نه نیاز به بقاء نسل.

۲- چگونه شما فرزندان خدا را همه دختر می دانید؟ در حالی که برای دختر پایستری منزلت را قائلید.

۳- از همه گذشته این عقیده اهانتی به مقام فرشتگان الهی است که فرمانبران حقند و مقربان درگاه او. شما از شنیدن نام دختر وحشت دارید، ولی این مقربان الهی را همه دختر می دانید.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - چگونه از حق فرار می کنند؟! از آنجا که سخن در آیات گذشته به مسأله توحید و شرک منتهی شد، در اینجا همان مسأله با بیان روشن و قاطعی دنبال می شود.

نخست از لجاجت فوق العاده جمعی از مشرکان در برابر دلائل مختلف توحید سخن به میان آورده، می گوید: «و ما در این قرآن انواع بیانات مؤثر را آوردیم تا آنها متذکر شوند (و در راه حق گام بردارند) ولی (گروهی از کوردلان) جز بر نفرتشان نمی افزاید» (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَ مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا).

در اینجا این سؤال به ذهن می رسد که اگر این بیانات گوناگون نتیجه معکوس دارد، ذکر آنها چه فائده ای خواهد داشت؟! پاسخ این سؤال روشن است و آن این که قرآن برای یک فرد یا یک گروه خاص نازل نشده بلکه برای کل جامعه انسانی است، و مسلماً همه انسانها این گونه نیستند، بلکه بسیاری کسانی که این دلائل مختلف را می شنوند و راه حق را باز می یابند، و همین اثر، برای نزول این آیات، کافی است، هر چند کوردلانی از آن نتیجه معکوس بگیرند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - این آیه به یکی از دلائل توحید، اشاره می کند که در لسان دانشمندان و فلاسفه به عنوان «دلیل تمانع» معروف شده است.

می گوید: ای پیامبر! «به آنها بگو: اگر با خداوند قادر متعال، خدایان دیگری بود- آنچنان که آنها می پندارند- این خدایان سعی می کردند راهی به خداوند بزرگ

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۱]

صاحب عرش پیدا کنند» و بر او غالب شوند (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلِي ذِي الْعَرْشِ سَيِّئًا).

زیرا طبیعی است که هر صاحب قدرتی می خواهد قدرت خود را کاملتر و قلمرو حکومت خویش را بیشتر کند و اگر راستی خدایانی وجود داشت این تنازع و تمانع بر سر قدرت و گسترش حکومت در میان آنها در می گرفت.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - و از آنجا که در تعبیرات مشرکان، خداوند بزرگ تا سر حد یک طرف نزاع تنزل کرده است، در این آیه بلافاصله می گوید: «خداوند از آنچه آنها می گویند پاک و منزّه است و (از آنچه می اندیشند) بسیار برتر و بالاتر است» (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - سپس برای اثبات عظمت مقام پروردگار و این که از خیال و قیاس و گمان و وهم مشرکان است، به بیان تسبیح موجودات جهان در برابر ذات مقدسش پرداخته، می گوید: «آسمانهای هفتگانه و زمین و کسانی که در آنها هستند همگی تسبیح خدا می گویند» (تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ).

نه تنها آسمانها و زمین، بلکه «هیچ موجودی نیست مگر این که تسبیح و حمد خدا می گوید ولی شما تسبیح آنها را درک نمی کنید» (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ).

عالم شگرف هستی با آن نظام عجیبش با آن همه رازها و اسرار، با آن عظمت خیره کننده اش و با آن ریزه کاریهای حیرت زا همگی «تسبیح و حمد» خدا می گویند.

با این حال «او بردبار و آمرزنده است» (إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا). و شما را به خاطر شرک و کفرتان فوراً مؤاخذه نمی کند، بلکه به مقدار کافی مهلت می دهد و درهای توبه را به روی شما باز می گذارد تا اتمام حجت شود.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۵

اشاره

(آیه ۴۵)

شأن نزول:

این آیه در باره گروهی از مشرکان نازل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله را به هنگامی که در شب تلاوت قرآن می کرد و

در کنار خانه کعبه نماز می گذارد آزار می دادند، و او را با سنگ می زدند و مانع دعوت مردم به اسلام می شدند.

خداوند به لطفش چنان کرد که آنها نتوانند او را آزار دهند- و شاید این از

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۲]

ص: ۳۲۸۱

طریق رعب و وحشتی بود که از پیامبر در دل آنها افکند.

تفسیر:

بی خبران مغرور و موانع شناخت- به دنبال آیات گذشته این سؤال برای بسیاری پیش می آید که با وضوح مسأله توحید به طوری که همه موجودات جهان به آن گواهی می دهند چرا مشرکان این واقعیت را نمی پذیرند؟ چرا آنها این آیات گویا و رسای قرآن را می شنوند و بیدار نمی شوند؟! آیه می گوید: «ای پیامبر! هنگامی که قرآن می خوانی میان تو و آنها که ایمان به آخرت ندارند، حجاب و پوششی نامرئی قرار می دهیم» (وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا).

این حجاب و پرده، همان لجاجت و تعصب و خودخواهی و غرور و جهل و نادانی بود که حقایق قرآن را از دیدگاه فکر و عقل آنها مکتوم می داشت و به آنها اجازه نمی داد حقایق روشنی همچون توحید و معاد و صدق دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و مانند آن را درک کنند.

اینجاست که می گوییم: اگر کسی بخواهد صراط مستقیم حق را بیوید و از انحراف و گمراهی در امان بماند باید قبل از هر چیز در اصلاح خویشتن بکوشد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۷

(آیه ۴۷)- در این آیه اضافه می کند: «هنگامی که به سخنان تو گوش فرا می دهند، ما بهتر می دانیم برای چه گوش فرا می دهند» (نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ).

«و (همچنین) در آن هنگام که با هم نجوا می کنند» (وَ إِذْ هُمْ نَجْوَى).

[شماره صفحه واقعی: ۶۴۳]

ص: ۳۲۸۲

«آنگاه که ستمگران (به مؤمنان) می گویند: شما جز از انسانی که افسون شده، پیروی نمی کنید» (إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا).

در حقیقت آنها به منظور درک حقیقت به سراغ تو نمی آیند و سخنان را با گوش جان نمی شنوند، بلکه هدفشان آن است که بیایند و اخلال کنند، وصله بچسبانند و مؤمنان را- اگر بتوانند- از راه به در برند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۸

اشاره

(آیه ۴۸)

شأن نزول:

«ابن عباس» می گوید: ابو سفیان و ابو جهل و غیر آنها گاهی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می آمدند و به سخنان او گوش فرا می دادند، روزی یکی از آنها به دیگران گفت: اصلاً من نمی فهمم محمّد چه می گوید؟ فقط می بینم لبهای او حرکت می کند ولی ابو سفیان گفت: فکر می کنم بعضی از سخنانش حق است، ابو جهل اظهار داشت او دیوانه است، و ابو لهب اضافه کرد: او کاهن است، دیگری گفت: او شاعر است و به دنبال این سخنان ناموزون و نسبتهای ناروا آیه نازل گشت.

تفسیر:

در این آیه باز روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، ضمن عبارت کوتاهی پاسخ دندان شکنی به این گروه گمراه می دهد و می گوید: «بنگر چگونه برای تو مثل می زنند (یکی ساحرت می خواند دیگری مسحور، یکی کاهن و دیگری مجنون) و از همین رو آنها گمراه شده اند و قدرت پیدا کردن راه حق را ندارند» (انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَبِيحُونَ سَبِيلًا).

نه این که راه ناپیدا باشد و چهره حق مخفی بلکه آنها چشم بینا ندارند، و عقل و خرد خود را به خاطر بغض و جهل و تعصب و لجاج از کار انداخته اند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۹

(آیه ۴۹)- رستاخیز قطعی است! در آیات گذشته سخن از «توحید» و مبارزه با شرک بود، اما در اینجا سخن از «معاد» که در همه جا مکمل مسأله توحید است به میان آمده، و به سه سؤال و یا سه ایراد منکران معاد پاسخ گفته شده است:

«و آنها گفتند: آیا هنگامی که ما به استخوانهای پوسیده تبدیل و پراکنده شدیم دگر بار آفرینش تازه ای خواهیم یافت؟» (و)

قَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا.

این تعبیر نشان می دهد که پیامبر صلی الله علیه و آله همواره در دعوت خود سخن از مسأله

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۴]

ص: ۳۲۸۳

«معاد جسمانی» می گفت که این جسم بعد از متلاشی شدن باز می گردد، و گر نه هرگاه سخن تنها از معاد روحانی بود این گونه ایرادهای مخالفان به هیچ وجه معنی نداشت.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - قرآن در پاسخ آنها می گوید: «بگو: (استخوان پوسیده و خاک شده که سهل است) شما سنگ باشید یا آهن» باز خدا قادر است لباس حیات در تتان بیوشاند (قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - «یا هر مخلوقی که در نظر شما از آن هم سخت تر است» و از حیات و زندگی دورتر می باشد، باز خدا قادر است شما را به زندگی مجدد بازگرداند (أَوْ خَلَقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ).

دومین ایراد آنها این بود که می گفتند: بسیار خوب اگر بپذیریم که این استخوانهای پوسیده و متلاشی شده قابل بازگشت به حیات است چه کسی قدرت انجام این کار را دارد، چرا که این تبدیل را یک امر بسیار پیچیده و مشکل می دانستند «پس آنها می گویند: چه کسی ما را باز می گرداند؟» (فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا).

پاسخ این سؤال را قرآن چنین می گوید: «به آنها بگو: همان کسی که شما را بار اول آفرید» (قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ).

سرانجام به سومین ایراد آنها پرداخته، می گوید: «پس آنها سر خود را از روی تعجب و انکار به سوی تو تکان می دهند و می گویند: چه زمانی این معاد واقع می شود؟» (فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ).

آنها در حقیقت با این ایراد خود می خواستند این مطلب را منعکس کنند که به فرض این ماده خاکی قابل تبدیل به انسان باشد، و قدرت خدا را نیز قبول کنیم، اما این یک وعده نسیه بیش نیست و معلوم نیست در چه زمانی واقع می شود؟

قرآن در پاسخشان می گوید: «به آنها بگو: شاید زمان آن نزدیک باشد» (قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا).

و البته نزدیک است چرا که مجموعه عمر این جهان هرچه باشد در برابر زندگی بی پایان در سرای دیگر لحظه زود گذری بیش نیست.

[شماره صفحه واقعی: ۶۴۵]

و از این گذشته، اگر قیامت در مقیاسهای کوچک و محدود ما دور به نظر برسد آستانه قیامت که مرگ است به همه ما نزدیک است چرا که مرگ قیامت صغری است «اذا مات الانسان قامت قیامته»، درست است که مرگ، قیامت کبری نیست ولی یادآور آن است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - در این آیه بی آنکه تاریخ دقیقی از قیامت ذکر کند بعضی از خصوصیات آن را چنین بیان می کند: «این بازگشت به حیات همان روز (ی خواهد بود) که شما را (از قبرهایتان) فرا می خواند، شما هم اجابت می کنید در حالی که حمد او را می گوید» (يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ).

و آن روز است که فاصله مرگ و رستاخیز یعنی دوران برزخ را کوتاه خواهید شمرد «و می پندارید تنها مدت کوتاهی (در جهان برزخ) درنگ کرده اید» (و تَظُنُّونَ اِنْ لَبِثْتُمْ اِلَّا قَلِيْلًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - برخورد منطقی با همه مخالفان: از آنجا که در آیات پیشین سخن از مبدأ و معاد و دلایلی بر این دو مسأله مهم اعتقادی در میان بود، در اینجا روش گفتگو و استدلال با مخالفان مخصوصاً مشرکان را می آموزد چرا که مکتب هر قدر عالی باشد و منطق قوی و نیرومند ولی اگر با روش صحیح بحث و مجادله توأم نگردد و به جای لطف و محبت، خشونت بر آن حاکم گردد، بی اثر خواهد بود.

لذا آیه می گوید: «و به بندگان من بگو: سخنی را بگویند که بهترین باشد» (و قُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّذِي هِيَ اَحْسَنُ).

بهترین از نظر محتوی، بهترین از نظر طرز بیان، و بهترین از جهت توأم بودن با فضائل اخلاقی و روشهای انسانی.

«چرا که (اگر قول احسن را ترک گویند و به خشونت در کلام و مخاصمه و لجاج برخیزند) شیطان در میان آنها فساد و فتنه می کند» (اِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ).

و فراموش نکنید شیطان در کمین نشسته و بیکار نیست «زیرا شیطان از آغاز دشمن آشکاری برای انسان بوده است» (اِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْاِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا).

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۶]

گاهی مؤمنان تازه کار طبق روشی که از پیش داشتند با هر کس که در عقیده با آنها مخالف بود به خشونت می پرداختند.

از این گذشته تعبیرات توهین آمیز مخالفان نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله که بعضی از آنها در آیات پیشین گذشت مانند مسحور، مجنون، کاهن، شاعر، گاهی سبب می شد که مؤمنان عنان اختیار را از دست بدهند و به مقابله با آنها در یک مشاجره لفظی خشن برخیزند و هرچه می خواهند بگویند.

«قرآن» مؤمنان را از این کار باز می دارد و دعوت به نرمش و لطافت در بیان و انتخاب بهترین کلمات را می کند تا از فساد شیطان پرهیزند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - این آیه اضافه می کند: «پروردگار شما از حال شما آگاهتر است اگر بخواهد شما را مشمول رحمت خویش قرار می دهد، و اگر بخواهد مجازاتتان خواهد کرد» (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَأُ يَرْحَمَكُم أَوْ إِنْ يَشَأُ يُعَذِّبُكُمْ).

در پایان آیه روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده و به عنوان دلداری و پیشگیری از ناراحتی فوق العاده پیامبر صلی الله علیه و آله از عدم ایمان مشرکان می فرماید: «و ما تو را و کیل بر آنها نفرستاده ایم» که ملزم باشی حتما آنها ایمان بیاورند (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا).

وظیفه تو ابلاغ آشکار و دعوت مجددانه به سوی حق است، اگر ایمان آوردند چه بهتر و گر نه زبانی به تو نخواهد رسید.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - این آیه سخن را از این فراتر می برد و می گوید: خدا تنها آگاه از حال شما نیست بلکه: «پروردگارت نسبت به حال همه کسانی که در آسمانها و زمین هستند، از همه آگاهتر است» (وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

سپس اضافه می کند: «و ما بعضی از پیامبران را بر بعضی دیگر فضیلت بخشیدیم و به داود کتاب زبور دادیم» (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا).

این جمله در حقیقت پاسخ به یکی از ایرادات مشرکان است، که با تعبیر تحقیر آمیز می گفتند: آیا خداوند شخص دیگری را نداشت که محمد یتیم را به

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۷]

نبوت انتخاب کرد؟ وانگهی چه شد که او سر آمد همه پیامبران و خاتم آنها شد؟! قرآن می گوید: این جای تعجب نیست خداوند از ارزش انسانی هر کس آگاه است و پیامبران خود را از میان همین توده مردم برگزیده، یکی را به عنوان خلیل اللّهی مفتخر ساخت، دیگری را کلیم اللّهی، و دیگری را روح اللّهی قرار داد، پیامبر اسلام صلی اللّهی علیه و آله را به عنوان حبیب اللّهی برگزید و خلاصه بعضی را بر بعضی فضیلت بخشید، طبق موازینی که خودش می داند و حکمتش اقتضا می کند.

با این که داود دارای حکومت عظیم و کشور پهناوری بود، خداوند این را افتخار او قرار نمی دهد بلکه کتاب زبور را افتخار او می شمرد تا مشرکان بدانند عظمت یک انسان به مال و ثروت و داشتن قدرت و حکومت ظاهری نیست و یتیم و بی مال بودن دلیلی بر تحقیر نخواهد شد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - در این آیه باز سخن از مشرکان است و در تعقیب بحثهای گذشته به پیامبر صلی اللّهی علیه و آله می گوید: «به آنها بگو: معبودهایی را که غیر خدا شایسته پرستش می پندارید بخوانید، آنها نه قدرت دارند مشکلات و گرفتاریها را از شما برطرف سازند و نه دگرگونی در آن ایجاد کنند» (قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا).

در حقیقت این آیه همانند بسیاری دیگر از آیات قرآن، منطق و عقیده مشرکان را از این راه ابطال می کند که پرستش و عبادت آلهه یا به خاطر جلب منفعت است یا دفع زیان، در حالی که اینها قدرتی از خود ندارند که مشکلی را برطرف سازند و نه حتی مشکلی را جابه جا کنند.

تعبیر به «الَّذِينَ» در این آیه بیانگر آن است که منظور همه معبودهای غیر اللّهی نیست، بلکه معبودهایی همچون فرشتگان و حضرت مسیح علیه السلام و مانند آنهاست.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - این آیه در حقیقت دلیلی است برای آنچه در آیه قبل گفته شد، می گوید: می دانید چرا آنها قادر نیستند مشکلی را از دوش شما، بدون اذن پروردگار بردارند برای این که خودشان برای حل مشکلات به در خانه خدا می روند، خودشان سعی دارند به ذات پاک او تقرب جویند و هرچه می خواهند از او

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۸]

بخواهند: «کسانی را که آنان می خوانند، خودشان وسیله ای (برای تقرب) به پروردگارشان می جویند» (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ).

«وسیله ای هر چه نزدیکتر» (أَيُّهُمْ أَقْرَبُ).

«و به رحمت او امیدوارند» (وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ).

«و از عذاب او می ترسند» (وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ).

«چرا که عذاب پروردگارت (چنان شدید می باشد که) همواره درخور پرهیز و وحشت است» (إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - تسلیم بهانه جویان نشو! به دنبال بحثهایی که با مشرکان در زمینه توحید و معاد در آیات گذشته خواندیم این آیه آنها را با گفتار بیدار کننده ای اندرز می دهد و پایان و فناء این دنیا را در مقابل دیدگان عقلشان مجسم می سازد تا بدانند این سرا، سرای فانی است، و سرای بقا جای دیگر است، و خود را برای مقابله با نتایج اعمالشان آماده سازند می گوید: «و هیچ آبادی در روی زمین نیست مگر این که ما آن را قبل از روز قیامت هلاک می کنیم، یا به عذاب شدیدی گرفتارش می سازیم» (وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا).

بدکاران ستمگر و طاغیان گردنکش را به وسیله عذاب نابود می کنیم و دیگران را با مرگ طبیعی و یا حوادثی معمولی.

بالا-خره این جهان پایان می گیرد و همه راه فنا را می پیمایند «و این (یک اصل مسلم و قطعی است که) در کتاب الهی [لوح محفوظ] ثبت است» (كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - در اینجا این ایراد برای مشرکان باقی می ماند که خوب ما بحثی نداریم ایمان بیاوریم، اما به این شرط که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هر معجزه ای را که ما پیشنهاد می کنیم انجام دهد، و در واقع به بهانه جویهای ما تن در دهد.

قرآن در پاسخ آنها می گوید: «هیچ چیز مانع ما نبود که این گونه معجزات را بفرستیم جز این که پیشینیان آن را تکذیب کردند» (وَ مَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۹]

اشاره به این که: معجزاتی که دلیل صدق پیامبر است به قدر کافی فرستاده شده و اما معجزات اقتراحی و پیشنهادی شما، چیزی نیست که با آن موافقت شود، چرا که پس از مشاهده باز ایمان نخواهید آورد، اگر بپرسند به چه دلیل؟

در پاسخ گفته می شود به دلیل این که امتهای گذشته که آنها هم شرائطی کاملاً مشابه شما داشتند نیز چنین پیشنهادهای بهانه جویانه ای را کردند، بعداً هم ایمان نیاوردند.

سپس قرآن روی یک نمونه روشن از این مسأله انگشت گذارده، می گوید:

«و ما به قوم ثمود ناقة دادیم که روشنگر بود» (وَ آتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً).

همان شتری که به فرمان خدا از کوه سر برآورد، چرا که تقاضای چنین معجزه ای را کرده بودند، معجزه ای روشن و روشنگر! ولی با این حال آنها ایمان نیاوردند «پس به آن ناقة ستم کردند» و او را به قتل رساندند (فَطَلَّمُوا بِهَا).

اصولاً برنامه ما این نیست که هر کسی معجزه ای پیشنهاد کند پیامبر تسلیم او گردد «و ما آیات و معجزات را جز برای تخویف مردم و اتمام حجت نمی فرستیم» (وَ مَا نُزِيلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۰

اشاره

(آیه ۶۰) - سپس پیامبرش را در برابر سرسختی و لجاجت دشمنان دلداری داده، می گوید: اگر آنها در مقابل سخنان این چنین لجاجت به خرج می دهند و ایمان نمی آورند مطلب تازه ای نیست، «به خاطر بیاور هنگامی را که به تو گفتیم پروردگارت احاطه کامل بر مردم دارد» و از وضعشان کاملاً آگاه است (وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ).

همیشه در برابر دعوت پیامبران، گروهی پاکدل ایمان آورده اند و گروهی متعصب و لجوج به بهانه جویی و کارشکنی و دشمنی برخاسته اند، در گذشته چنین بوده، امروز نیز چنین است.

سپس اضافه می کند: «و ما آن رؤیایی را که به تو نشان دادیم فقط برای آزمایش مردم بود» (وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ).

[شماره صفحه واقعی : ۶۵۰]

«همچنین شجره ملعونه [درخت نفرین شده] را که در قرآن ذکر کرده ایم» آن نیز آزمایشی برای مردم است (وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ).

در پایان اضافه می کند: «ما آنها را بیم داده (و انذار) می کنیم اما جز طغیان عظیم، چیزی بر آنها نمی افزاید» (وَ نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا).

چرا که اگر دل و جان آدمی آماده پذیرش حق نباشد، نه تنها سخن حق در آن اثر نمی گذارد، بلکه غالباً نتیجه معکوس می دهد و به خاطر سرسختی و مقاومت منفی بر گمراهی و لجاجتشان می افزاید- دقت کنید.

رؤیای پیامبر صلی الله علیه و آله و شجره ملعونه:

جمعی از مفسران شیعه و اهل سنت نقل کرده اند که: این خواب اشاره به جریان معروفی است که پیامبر صلی الله علیه و آله در خواب دید میمونهای از منبر او بالا می روند و پایین می آیند، بسیار از این مسأله غمگین شد، آن چنان که بعد از آن کمتر می خندید- این میمونها را به بنی امیه تفسیر کرده اند که یکی بعد از دیگری بر جای پیامبر صلی الله علیه و آله نشستند در حالی که از یکدیگر تقلید می کردند و افرادی فاقد شخصیت بودند و حکومت اسلامی و خلافت رسول الله را به فساد کشیدند.

اما شجره ملعونه- در قرآن ممکن است اشاره به هر گروه منافق و خبیث و مطرود در گاه خدا، مخصوصاً گروههایی همانند بنی امیه و یهودیان سنگدل و لجوج و همه کسانی که در خط آنها گام برمی دارند، باشد، و شجره زقوم در قیامت تجسّ می از وجود این شجرات خبیثه در جهان دیگر است، و همه این شجرات خبیثه مایه آزمایش و امتحان مؤمنان راستین در این جهان هستند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۱

(آیه ۶۱)- در اینجا قرآن به مسأله سرپیچی ابلیس از فرمان خدا مبنی بر سجده برای آدم و سرنوشت شوم او به دنبال این ماجرا اشاره می کند.

مطرح کردن این ماجرا به دنبال بحثهای گذشته پیرامون مشرکان لجوج، در واقع اشاره به این است که نمونه کامل استکبار و کفر و عصیان، شیطان بود، ببینید سرنوشتش به کجا رسید، شما پیروان او نیز همان سرنوشت را خواهید داشت.

[شماره صفحه واقعی : ۶۵۱]

نخست می گوید: «و یاد آور هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: برای آدم سجده کنید و همگی جز ابلیس سجده کردند» (وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ).

این سجده یک نوع خضوع و تواضع به خاطر عظمت خلقت آدم و امتیاز او بر سایر موجودات و یا سجده ای بوده است به عنوان پرستش در برابر خداوند به خاطر آفرینش چنین مخلوق شگرفی.

ابلیس که باد کبر و غرور در سر داشت و خودخواهی و خودبینی بر عقل و هوشش پرده افکنده بود، به گمان این که خاک و گل، که منبع همه برکات و سرچشمه حیات است کم اهمیت تر از آتش است به عنوان اعتراض به پیشگاه خدا چنین «گفت: آیا من برای موجودی سجده کنم که او را از گل آفریده ای» (قَالَ أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - این آیه اضافه می کند: «بر دلهایشان پوششهایی و در گوشهایشان سنگینی» قرار دادیم (وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا).

و لذا «هنگامی که پروردگارت را در قرآن به یگانگی یاد می کنی آنها پشت می کنند و رو بر می گردانند» (وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَ لَوْ عَلَى أَذْبَانِهِمْ نُفُورًا).

راستی چه عجیب است فرار از حق، فرار از سعادت و نجات، و فرار از خوشبختی و پیروزی و فهم و شعور.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - ولی هنگامی که دید بر اثر این استکبار و سرکشی در برابر فرمان خدا از درگاه مقدسش برای همیشه طرد شد: «گفت: به من بگو، این کسی را که بر من برتری داده ای (به چه دلیل بوده است؟) اگر مرا تا روز قیامت زنده بگذاری، همه فرزندان را، جز عده کمی، گمراه و ریشه کن خواهم ساخت» (قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَخْتِكَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - در این هنگام برای این که میدان آزمایشی برای همگان تحقق یابد، و وسیله ای برای پرورش مؤمنان راستین فراهم شود - که انسان همواره در کوره حوادث پخته می شود، و در برابر دشمن نیرومند، قوی و قهرمان می گردد - به شیطان امکان بقاء و فعالیت داده شده: «فرمود: برو، هر کس از آنها از تو تبعیت کند پس جهنم کیفر شماست، کیفری است فراوان!» (قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا).

به این وسیله اعلام آزمایش کرده و سرانجام پیروزی و شکست در این آزمایش بزرگ الهی را بیان فرموده.

[شماره صفحه واقعی : ۶۵۲]

ص: ۳۲۹۱

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - دامهای ابلیس! در این آیه طرق نفوذ شیطان و اسباب و وسائلی را که در وسوسه های خود به آن متوسل می شود به شکل جالب و گویایی چنین شرح می دهد: «و هر کدام از آنها را می توانی با صدایت تحریک کن» (وَ اسْتَفْزِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ).

«و لشکر سواره و پیاده ات را بر آنها گسیل دار!» (وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ).

شیطان دستیاران فراوانی از جنس خود و از جنس آدمیان دارد که برای اغوای مردم به او کمک می دهند، بعضی سریعتر و نیرومندتر همچون لشکر سواره اند، و بعضی آرامتر و ضعیفتر همچون لشکر پیاده! «و در ثروت و فرزندانشان شرکت جوی!» (وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ).

«و آنها را با وعده ها سرگرم کن!» (وَ عِدَّهُمْ).

سپس هشدار می دهد که: «ولی شیطان جز فریب و دروغ وعده ای به آنها نمی دهد» (وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - اما بدان «تو هرگز سلطه ای بر بندگان من نخواهی یافت» (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ).

«و همین قدر کافی است که پروردگارت (ولی و) حافظ آنها باشد» (وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - با این همه نعمت این همه کفران چرا؟! بحثهایی را که در زمینه توحید و مبارزه با شرک در گذشته داشتیم در اینجا نیز آن را تعقیب می کند، و از دو راه مختلف (راه استدلال و برهان - و راه وجدان و درون) در این موضوع وارد بحث می شود.

نخست به توحید استدلالی اشاره کرده، می گوید: «پروردگار شما کسی است که کشتی را در دریا به حرکت در می آورد، حرکتی مداوم و مستمر!» (رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ).

[شماره صفحه واقعی : ۶۵۳]

بدیهی است برای حرکت کشتیها در دریا، نظاماتی دست به دست هم داده تا این امر فراهم گردد.

البته می دانید کشتیها همیشه بزرگترین وسیله نقلیه انسانها بوده و هستند، هم اکنون کشتیهای غول پیکری داریم که به اندازه یک شهر کوچک وسعت و سرنشین دارند.

سپس اضافه می کند: هدف از این برنامه آن است «تا از نعمت او بهره مند شوید» (لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ). برای مسافرتهای خودتان، برای نقل و انتقال مال التجاره ها، و برای آنچه به دین و دنیای شما کمک می کند.

چرا که: «خدا نسبت به شما مهربان است» (إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - از این توحید استدلالی - که گوشه کوچکی از نظام آفرینش را که حاکی از مبدأ علم و قدرت و حکمت آفریدگار است نشان می دهد - به استدلال فطری منتقل می شود و می گوید: فراموش نکنید: «هنگامی که ناراحتیها در دریا به شما برسد (و گرفتار طوفان و امواج کوبنده و وحشتناک شوید) تمام معبودهایی را که می خوانید جز خدا از نظر شما گم می شود» (وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ).

و باید گم شود چرا که طوفان حوادث پرده های تقلید و تعصب را که بر فطرت آدمی افتاده کنار می زند، و نور فطرت که نور توحید و خداپرستی و یگانه پرستی است جلوه گر می شود.

این یک قانون عمومی است که تقریباً هر کس آن را تجربه کرده است که در گرفتاریها هنگامی که کارد به استخوان می رسد، موقعی که اسباب ظاهری از کار می افتند، و کمکهای مادی ناتوان می گردند، انسان به یاد مبدأ بزرگی از علم و قدرت می افتد که او قادر بر حلّ سخت ترین مشکلات است. اما ایمان و توجه به خدا در صورتی ارزش دارد که دائمی و پایدار باشد.

سپس اضافه می کند: اما شما فراموشکاران «هنگامی که دست قدرت الهی شما را به سوی خشکی نجات داد رو می گردانید و اصولاً انسان کفران کننده است»

[شماره صفحه واقعی: ۶۵۴]

فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا).

بار دیگر پرده های غرور و غفلت، تقلید و تعصب، این نور الهی را می پوشانند و گرد و غبار عصیان و گناه و سرگرمیهای زندگی مادی، چهره تابناک آن را پنهان می سازد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - ولی آیا فکر می کنید خداوند در خشکی و قلب صحرا نمی تواند شما را به مجازاتهای شدید مبتلا سازد؟: «پس آیا شما از این ایمنید که به فرمان او زمین بشکافد و شما را در کام خود فرو ببرد؟» (أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ).

و «آیا از این ایمنید که طوفانی از سنگ بر شما بیارد (و شما را در زیر سنگها مدفون سازد عذابی که به مراتب از غرق در دریاها سخت تر است) سپس حافظ و نگهبانی برای خود پیدا نکنید؟!» (أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - سپس اضافه می کند: ای فراموشکاران آیا گمان کردید این آخرین بار بود که شما نیاز به سفر دریا پیدا کردید؟ «یا این که ایمن هستید که بار دیگر شما را به دریا بازگرداند، و تندباد کوبنده ای بر شما بفرستد، و شما را بخاطر کفرتان غرق کند، سپس دادخواه و خونخواهی در برابر ما پیدا نکنید» (أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِبًا مِّنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - انسان گل سر سبد موجودات! از آنجا که یکی از طرق تربیت و هدایت، همان دادن شخصیت به افراد است، قرآن مجید به دنبال بحثهایی که در باره مشرکان و منحرفان در آیات گذشته داشت، در اینجا به بیان شخصیت والای نوع بشر و مواهب الهی نسبت به او می پردازد، تا با توجه به این ارزش فوق العاده به آسانی گوهر خود را نیالاید و خویش را به بهای ناچیزی نفروشد، می فرماید: «و ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ).

سپس به سه قسمت از مواهب الهی، نسبت به انسانها اشاره کرده، می گوید:

«و ما آنها را (با مرکبهای مختلفی که در اختیارشان قرار داده ایم) در خشکی و دریا

[شماره صفحه واقعی : ۶۵۵]

حمل کردیم» (وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ).

دیگر این که: «آنها را از طیبات روزی دادیم» (وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ).

سوم این که: «ما آنها را بر بسیاری از مخلوقات خود فضیلت و برتری دادیم» (وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا).

چرا انسان برترین مخلوق خداست؟ پاسخ این سؤال چندان پیچیده نیست، زیرا می دانیم تنها موجودی که از نیروهای مختلف، مادی و معنوی، جسمانی و روحانی تشکیل شده، و در لابلای تضادها می تواند پرورش پیدا کند، و استعداد تکامل و پیشروی نامحدود دارد، انسان است.

حدیث معروفی که از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده نیز شاهد روشنی بر این مدعاست، آنجا که می فرماید: «خداوند خلق عالم را بر سه گونه آفرید: فرشتگان و حیوانات و انسان، فرشتگان عقل دارند بدون شهوت و غضب، حیوانات مجموعه ای از شهوت و غضبند و عقل ندارند، اما انسان مجموعه ای است از هر دو تا کداملین غالب آید، اگر عقل او بر شهوتش غالب شود، از فرشتگان برتر است و اگر شهوتش بر عقلش چیره گردد، از حیوانات پست تر».

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - این آیه به یکی دیگر از مواهب الهی نسبت به انسان، و سپس مسؤولیتهای سنگینی را که به موازات این مواهب متوجه او می شود اشاره می کند:

در آغاز به «مسأله رهبری» و نقش آن در سرنوشت انسانها پرداخته، می گوید: «روز قیامت هر گروهی را با امام و رهبرشان می خوانیم» (يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ).

یعنی آنها که رهبری پیامبران و جانشینان آنان را در هر عصر و زمان پذیرفتند، همراه پیشوایانشان خواهند بود، و آنها که رهبری شیطان و ائمه ضلال و پیشوایان جبار و ستمگر را انتخاب کردند همراه آنها خواهند بود.

این تعبیر در عین این که یکی از اسباب تکامل انسان را بیان می کند، هشدار می دهد که همه افراد بشر که در انتخاب رهبر فوق العاده دقیق و سختگیر باشند، و زمام فکر و برنامه خود را به دست هر کس نسپارند.

[شماره صفحه واقعی : ۶۵۶]

ص: ۳۲۹۵

لذا در دنباله آیه می گوید: آنجا مردم دو گروه می شوند «پس کسانی که نامه اعمالشان به دست راستشان داده می شود آنها (با سرفرازی و افتخار و خوشحالی و سرور) نامه اعمالشان را می خوانند و کوچکترین ظلم و ستمی به آنها نمی شود» (فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَّمُونَ فِتْيًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - «اما کسی که در این جهان (از دیدن چهره حق) نابینا بوده است، در آخرت نیز نابینا و گمراهتر است» (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا).

نه در این دنیا راه هدایت را پیدا می کنند و نه در آخرت راه بهشت و سعادت را، چرا که چشم خود را به روی همه واقعیات بستند و از دیدن چهره حق و آیات خداوند و آنچه مایه هدایت و عبرت است و آن همه مواهبی که خداوند به آنها بخشیده بود، خود را محروم ساختند، و از آنجا که سرای آخرت بازتاب و انعکاس عظیمی است از این جهان، چه جای تعجب که این کوردلان به صورت نابینا وارد عرصه محشر شوند؟! نقش رهبری در اسلام - در حدیث معروفی که از امام باقر علیه السلام نقل شده هنگامی که سخن از ارکان اصلی اسلام به میان می آورد «ولایت» (رهبری) را پنجمین و مهمترین رکن معرفی می نمود در حالی که نماز که معرف پیوند خلق با خالق است و روزه که رمز مبارزه با شهوات است و زکات که پیوند خلق با خلق است و حج که جنبه های اجتماعی اسلام را بیان می کند چهار رکن اصلی دیگر.

سپس امام علیه السلام اضافه می کند: «هیچ چیز به اندازه ولایت و رهبری اهمیت ندارد». - چرا که اجرای اصول دیگر در سایه آن خواهد بود.

و نیز به همین دلیل در حدیث معروفی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده: «کسی که بدون امام و رهبر از دنیا برود مرگ او مرگ جاهلیت است».

تاریخ نیز بسیار به خاطر دارد که گاهی یک ملت در پرتو رهبری یک رهبر بزرگ و شایسته در صف اول در جهان قرار گرفته، و گاه همان ملت با همان نیروهای

[شماره صفحه واقعی: ۶۵۷]

انسانی و منابع دیگر به خاطر رهبری ضعیف و نالایق آن چنان سقوط کرده که شاید کسی باور نکند این همان ملت پیشرو است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - با توجه به بحثی که در آیات گذشته پیرامون شرک و مشرکان بود در اینجا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هشدار می دهد که از وسوسه های این گروه برحذر باشد، مبادا کمترین ضعفی در مبارزه با شرک و بت پرستی به خود راه بدهد، که باید با قاطعیت هر چه تمامتر دنبال گردد.

نخست می گوید: «نزدیک بود آنها تو را (با وسوسه های خود) از آنچه بر تو وحی کردیم بفریبند، تا غیر آن را به ما نسبت دهی و در آن صورت، تو را به دوستی خود برمی گزینند» (وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَاتَتَّخَذُوكَ حَلِيلًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - «و اگر ما تو را ثابت قدم نمی ساختیم (و در پرتو مقام عصمت، مصون از انحراف نبود) نزدیک بود به آنان تمایل کنی» (وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتِنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا). اما این تثبیت الهی مانع از آن تمایل شد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۵

اشاره

(آیه ۷۵) - «اگر چنین می کردی ما دو برابر مجازات (مشرکان) در زندگی دنیا، و دو برابر (مجازات آنها) را بعد از مرگ به تو می چشاندیم، سپس در برابر ما یآوری برای خود نمی یافتی!» (إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ فِي عَفْوِ الْحَيَاةِ وَ عَفْوِ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا).

چرا که هر قدر مقام انسان از نظر علم، معرفت و ایمان بالاتر رود، اعمال نیک او به همان نسبت عمق و ارزش بیشتر، و طبعاً ثواب فزونتری خواهد داشت. کیفرها و مجازاتها نیز به همین نسبت بالا خواهد رفت

خدایا! مرا به خود وامگذار

- در مناب اسلامی می خوانیم هنگامی که سه آیه فوق نازل شد پیامبر صلی الله علیه و آله عرض کرد: اللَّهُمَّ لَا تَكُنْ لِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ ابداً «خدایا! مرا حتی به اندازه یک چشم بر هم زدن به خویشتن وامگذار».

این دعای پر معنی پیامبر صلی الله علیه و آله یک درس مهم را به همه ما می دهد که در هر حال باید به خدا پناه برد و به لطف او متکی بود که پیامبران معصوم نیز بدون یاری

[شماره صفحه واقعی : ۶۵۸]

ص: ۳۲۹۷

او در لغزشگاهها مصون نخواهند بود، تا چه رسد به ما در برابر این همه وسوسه های شیطانی.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۶

اشاره

(آیه ۷۶)

شأن نزول:

مشهور این است که این آیه و آیه بعد در مورد اهل مکه نازل شده است که نشستند و تصمیم گرفتند پیامبر صلی الله علیه و آله را از مکه بیرون کنند و بعدا این تصمیم، فسخ و مبدل به تصمیم بر اعدام پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه گردید و به دنبال آن خانه پیامبر صلی الله علیه و آله از هر سو محاصره شد، و همانگونه که می دانیم پیامبر صلی الله علیه و آله از این حلقه محاصره، به طرز اعجاز آمیزی، بیرون آمد و به سوی مدینه حرکت کرد و سر آغاز هجرت گردید.

تفسیر:

توطئه شوم دیگر؟ در آیات گذشته دیدیم که مشرکان می خواستند از طریق وسوسه های گوناگون در پیامبر صلی الله علیه و آله نفوذ کنند و او را از جاده مستقیم خویش منحرف سازند که لطف الهی به یاری پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و نقشه هاشان نقش بر آب شد.

به دنبال آن ماجرا طرح دیگری برای خنثی کردن دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله ریختند، و آن این که او را از زادگاهش به نقطه ای که احتمالاً نقطه خاموش و دور افتاده ای بود تبعید کنند که آن هم به لطف پروردگار خنثی شد.

آیه می گوید: «و نزدیک بود آنها تو را از این سرزمین با نقشه و تحریک ماهرانه و حساب شده ای خارج سازند» (وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا).

سپس قرآن به آنها هشدار می دهد که: «و هرگاه چنین می کردند (گرفتار مجازات سخت الهی شده و) پس از تو، جز مدت کمی باقی نمی ماندند» (وَإِذْ لَا يَلْبَثُونَ خِلاَفَكَ إِلَّا قَلِيلًا). و به زودی نابود می شدند زیرا این گناه بسیار عظیمی است که مردم، رهبر دلسوز و نجات بخششان را، از شهر خود بیرون کنند، و به این ترتیب بزرگترین نعمت الهی را کفران نمایند، چنین جمعیتی دیگر حق حیات نخواهند داشت و مجازات نابود کننده الهی به سراغشان خواهد آمد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - این تنها مربوط به مشرکان عرب نیست: «این سنت (ما در مورد) پیامبرانی است که پیش از تو فرستادیم و هرگز

برای سنت ما تغییر و دگرگونی

[شماره صفحه واقعی : ۶۵۹]

ص: ۳۲۹۸

نخواهی یافت» (سُنَّة مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا).

این سنت از یک منطق روشن سرچشمه می‌گیرد و آن این که چنین قوم ناسپاسی که چراغ هدایت خود را می‌شکنند سنگر نجات خویش را ویران می‌کنند.

آری! چنین قومی دیگر لایق رحمت الهی نیستند، و مجازات آنها را فرا خواهد گرفت، و می‌دانیم خداوند تبعیضی در میان بندگانش قائل نیست، یعنی در مقابل اعمال یکسان با شرایط یکسان مجازات یکسان قائل می‌شود.

و این است معنی عدم تخلف سنتهای پروردگار.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۸

(آیه ۷۸) - در تعقیب آیات گذشته که از توحید و شرک، و سپس وسوسه‌ها و توطئه‌های مشرکان بحث می‌کرد، در اینجا به مسأله نماز و توجه به خدا و نیایش می‌پردازد، که عامل مؤثری برای مبارزه با شرک است، و وسیله‌ای برای طرد هرگونه وسوسه شیطانی از دل و جان آدمی.

نخست می‌گوید: «نماز را از زوال خورشید (هنگام ظهر) تا نهایت تاریکی شب [نیمه شب] برپا دار و همچنین قرآن فجر [نماز صبح] را، چرا که قرآن فجر، مشهود (فرشتگان شب و روز) است! (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا).

از این تعبیر به خوبی روشن می‌شود که بهترین موقع برای ادای نماز صبح همان لحظات آغاز طلوع فجر است.

آیه فوق از آیاتی است که اشاره اجمالی به وقت نمازهای پنجگانه می‌کند، و با انضمام به سایر آیات قرآن در زمینه وقت نماز و روایات فراوانی که در این رابطه وارد شده، وقت نمازهای پنجگانه دقیقاً مشخص می‌شود.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷۹

اشاره

(آیه ۷۹) - بعد از ذکر نمازهای فریضه پنجگانه اضافه می‌کند: «و پاسی از شب را (از خواب برخیز و) قرآن (و نماز) بخوان» (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ).

مفسران معروف اسلامی این تعبیر را اشاره به نافله شب که در فضیلت آن روایات بی‌شماری وارد شده است دانسته‌اند.

سپس می‌گوید: «این یک وظیفه اضافی (علاوه بر نمازهای فریضه) برای

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۰]

ص: ۳۲۹۹

توست» (نَافِلَةٌ لَكَ).

بسیاری این جمله را دلیل بر آن دانسته اند که نماز شب بر پیامبر صلی الله علیه و آله واجب بوده است.

به هر حال در پایان آیه نتیجه این برنامه الهی روحانی و صفابخش را چنین بیان می کند: «امید است پروردگارت تو را به مقامی در خور ستایش برانگیزد!» (عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا).

بدون شک «مقام محمود» مقام بسیار برجسته ای است که ستایش برانگیز است. و از آنجا که این کلمه به طور مطلق آمده، شاید اشاره به این باشد که ستایش همگان را از اولین و آخرین متوجه تو می کند.

روایات اسلامی، «مقام محمود» را به عنوان مقام «شفاعت کبری» تفسیر کرده است، چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله بزرگترین شفیعان در عالم دیگر است و آنها که شایسته شفاعت باشند، مشمول این شفاعت بزرگ خواهند شد.

نماز شب یک عبادت بزرگ روحانی -

غوغای زندگی روزانه از جهات مختلف، توجه انسان را به خود جلب می کند، و فکر آدمی را به وادیهای گوناگون می کشاند بطوری که جمعیت خاطر و حضور قلب کامل، در آن بسیار مشکل است اما در دل شب و به هنگام سحر و فرونشستن غوغای زندگی مادی، و آرامش روح و جسم انسان در پرتو مقداری خواب، حالت توجه و نشاط خاصی به انسان دست می دهد که بی نظیر است.

به همین دلیل دوستان خدا همیشه از عبادتهای آخر شب، برای تصفیه روح و حیات قلب و تقویت اراده و تکمیل اخلاص، نیرو می گرفته اند.

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: «قیام شب موجب صحت جسم و خشنودی پروردگار و در معرض رحمت او قرار گرفتن و تمسک به اخلاق پیامبران است».

حتی در بعضی از روایات می خوانیم که این عبادت به قدری اهمیت دارد که جز پاکان و نیکان موفق به آن نمی شوند.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «انسان گاهی دروغ می گوید و سبب

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۱]

ص: ۳۳۰۰

محرومیتش از نماز شب می شود، هنگامی که از نماز شب محروم شد از روزی (و مواهب مادی و معنوی) نیز محروم می شود».

نماز شب به سه بخش تقسیم می شود:

الف) چهار نماز دو رکعتی که مجموعاً هشت رکعت می شود و نامش نافله شب است.

ب) یک نماز دو رکعتی که نامش نافله «شفع» است.

ج) نماز یک رکعتی که نامش نافله «وتر» است، و طرز انجام این نمازها درست همانند نماز صبح است ولی اذان و اقامه ندارد، و قنوت وتر را هر چه طولانی تر کنند بهتر است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸۰

(آیه ۸۰) - این آیه به یکی از دستورات اصولی اسلام که از روح ایمان و توحید، سرچشمه می گیرد اشاره کرده، می گوید: «و بگو: پروردگارا! مرا (در هر کار) با صداقت وارد کن، و با صداقت خارج ساز» (وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ).

هیچ کار فردی و اجتماعی را جز با صدق و راستی آغاز نکنم، همچنین هیچ برنامه ای را جز به راستی پایان ندهم، راستی و صداقت و درستی و امانت، خط اصلی من در همه کارها باشد و آغاز و انجام همه چیز با آن صورت گیرد.

در حقیقت رمز اصلی پیروزی در همین جا نهفته شده است و راه و روش انبیا و اولیای الهی همین بوده که فکر، گفتار و اعمالشان از هر گونه غش و تقلب و خدعه و نیرنگ و هر چه بر خلاف صدق و راستی است پاک بود.

در پایان آیه به دومین اصل - که از یک نظر میوه درخت توحید، و از نظر دیگر نتیجه ورود و خروج صادقانه در کارهاست - اشاره شده است: «و خداوندا! برای من از سوی خودت سلطان و یآوری قرار ده» (وَ اجْعَلْ لِيْ مِنْ لَدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸۱

(آیه ۸۱) - و از آنجا که به دنبال «صدق» و «توکل» که در آیه قبل به آن اشاره شد، امید به پیروزی قطعی، خود عامل دیگری برای موفقیت است در این آیه به پیامبرش می گوید: «و بگو: حق فرا رسید و باطل مضمحل و نابود شد» (وَقُلْ جَاءَ

[شماره صفحه واقعی: ۶۶۲]

«اصولاً طبیعت باطل (همین است که) مضمحل و نابود شدنی است» (إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا).

باطل جولانی دارد ولی دوام و بقایی نخواهد داشت و سرانجام، پیروزی از آن حق و طرفداران و پیروان حق خواهد بود.

آیه (جاء الحقُّ ...) و قیام حضرت مهدی (عج): در بعضی از روایات جمله «جاء الحقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ» به قیام حضرت مهدی -عج- تفسیر شده است. امام باقر علیه السّلام فرمود: مفهوم این سخن الهی این است که: «هنگامی که امام قائم علیه السّلام قیام کند دولت باطل برچیده می شود».

در روایت دیگری می خوانیم: مهدی به هنگام تولد بر بازویش این جمله نقش بسته بود: «جاء الحقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا».

مسئله مفهوم این احادیث انحصار معنی وسیع آیه به این مصداق نیست بلکه قیام مهدی -عج- از روشترین مصداقهای آن است که نتیجه اش پیروزی نهایی حق بر باطل در سراسر جهان می باشد.

کوتاه سخن این که این قانون کلی الهی و ناموس تخلف ناپذیر آفرینش در هر عصر و زمانی مصداقی دارد، و قیام پیامبر صلی الله علیه و آله و پیروزی بر لشکر شرک بت پرستی و همچنین قیام حضرت مهدی -عج- بر ستمگران و جباران جهان از چهره های روشن و تابناک این قانون عمومی است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸۲

(آیه ۸۲) - قرآن نسخه شفابخش: از آنجا که در آیات گذشته، بحث از توحید و حق و مبارزه با شرک و باطل بود، در این آیه به تأثیر فوق العاده قرآن و نقش سازنده آن در این رابطه پرداخته، می گویند: «و از قرآن، آنچه شفا و رحمت است برای مؤمنان، نازل می کنیم» (وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ).

قرآن نسخه ای است برای سامان بخشیدن به همه نابسامانیها، بهبودی فرد و جامعه از انواع بیماریهای اخلاقی و اجتماعی.

«و ستمگران را جز خسران (و زیان بیشتر چیزی بر آنها) نمی افزاید» (وَ لَا يَزِيدُ

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۳]

. چرا که به جای این که از این وسیله هدایت بهره گیرند با حالتی صد در صد منفی به سراغ قرآن می آیند لذا عناد و کفر در جانشان عمق بیشتری پیدا می کند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - در این آیه به یکی از ریشه دارترین بیماریهای اخلاقی «انسانهای تربیت نیافته» اشاره کرده، می گوید: «و هنگامی که به این انسان نعمت می بخشیم (غرور و استکبار به او دست می دهد) به پروردگار خود پشت می کند و با حالت تکبر، دور می شود» (وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ).

«اما هنگامی که (نعمت را از او سلب کنیم، و حتی) مختصر ناراحتی به او برسد یأس و نومیدی سر تا پای او را فرا می گیرد» (وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُؤْسًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - در این آیه روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می فرماید: «بگو: هر کس بر طبق روش و خلق و خوی خود عمل می کند» (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ).

مؤمنانی که از آیات قرآن، شفا می طلبند و رحمت کسب می کنند، و ظالمانی که جز خسارت و زیان، بهره ای از آن نمی گیرند، و انسانهای کم ظرفیتی که در حال نعمت مغرورند و در مشکلات مأیوس و زبون، همه اینها طبق روحیاتشان عمل می کنند، روحیاتی که بر اثر تعلیم و تربیت و اعمال مکرر خود انسان شکل گرفته است و به اعمال انسان شکل و جهت می دهد.

و در این میان خداوند شاهد و ناظر حال همه است: «آری پروردگار شما آگاهتر است به کسانی که راهشان (بهتر و) از نظر هدایت پربارتر است» (فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - روح چیست؟ در تعقیب آیات گذشته به پاسخ بعضی از سؤالات مهم مشرکان یا اهل کتاب پرداخته، می گوید: «از تو در باره روح سؤال می کنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است و به شما بیش از اندکی علم و دانش داده نشده است» (وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا).

از مجموع قرائن موجود در آیه و خارج آن چنین استفاده می شود که

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۴]

ص: ۳۳۰۳

پرسش کنندگان از حقیقت روح آدمی سؤال کردند، همین روح عظیمی که ما را از حیوانات جدا می سازد و برترین شرف ماست، و تمام قدرت و فعالیت ما از آن سر چشمه می گیرد و به کمکش اسرار علوم را می شکافیم.

و از آنجا که روح، ساختمانی مغایر با ساختمان ماده دارد و اصول حاکم بر آن غیر از اصول حاکم بر ماده و خواص فیزیکی و شیمیایی آن است، پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور می شود در یک جمله کوتاه و پرمعنی بگوید: «روح، از عالم امر است یعنی خلقتی اسرارآمیز دارد».

و چون بهره شما از علم و دانش بسیار کم و ناچیز است، بنابراین چه جای شگفتی که رازهای روح را شناسید، هر چند از همه چیز به شما نزدیکتر است؟

از امام باقر و امام صادق علیهم السلام چنین نقل شده که در تفسیر آیه *يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ* فرمود: «روح از مخلوقات خداوند است بینایی و قدرت و قوت دارد، خدا آن را در دل‌های پیغمبران و مؤمنان قرار می دهد».

البته روح آدمی مراتب و درجاتی دارد، آن مرتبه ای از روح که در پیامبران و امامان است مرتبه فوق العاده والایی است، که از آثارش معصوم بودن از خطا و گناه و نیز آگاهی و علم فوق العاده است و مسلماً چنین مرتبه ای از روح از همه فرشتگان برتر خواهد بود حتی از جبرئیل و میکائیل! - دقت کنید.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸۶

(آیه ۸۶) - آنچه داری از برکت رحمت اوست! چند آیه قبل سخن از قرآن بود، در اینجا در همین زمینه سخن می گوید، نخست می فرماید: «و اگر بخواهیم آنچه را بر تو وحی فرستاده ایم، از تو می گیریم» (*وَلَئِنْ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ*).

«سپس کسی را نمی یابی که در برابر ما از تو دفاع کند» و آن را از ما بازپس گیرد (*ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا*).

پس این مائیم که این علوم را به تو بخشیده ایم تا رهبر و هادی مردم باشی، و این مائیم که هرگاه صلاح بدانیم از تو بازپس می گیریم، و هیچ کس را در این رابطه دخل و تصرفی نیست!

[شماره صفحه واقعی: ۶۶۵]

(آیه ۸۷) - این آیه که به صورت استثناء آمده است، می گوید: اگر ما این علم و دانش را از تو نمی گیریم چیزی نیست: «مگر رحمت پروردگارت» (إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ). رحمتی است برای هدایت و نجات خودت و رحمتی است برای هدایات و نجات جهان بشریت و این رحمت در واقع دنباله همان رحمت آفرینش است که ایجاب می کند هرگز روی زمین از حجت الهی خالی نماند.

و در پایان آیه به عنوان تأکید، یا به عنوان بیان دلیل بر جمله سابق می گوید:

«که فضل پروردگارت بر تو بزرگ بوده است» (إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا).

وجود زمینه این فضل در دل تو که با آب عبادت و تهذیب نفس و جهاد آبیاری شده از یکسو، و نیاز مبرم بندگان به چنین رهبری از سوی دیگر، ایجاب کرده است که فضل خدا بر تو فوق العاده زیاد باشد.

درهای علم را به روی تو بگشاید، از اسرار هدایت انسان آگاہت سازد، و از خطاها محفوظت دارد، تا الگو و اسوه ای برای همه انسانها تا پایان جهان باشی.

(آیه ۸۸) - هیچ گاه همانند قرآن را نخواهند آورد! با توجه به این که آیات قبل و بعد در ارتباط با مباحث قرآن است، پیوند این آیه که با صراحت از اعجاز قرآن سخن می گوید با آنها نیاز به گفتگو ندارد.

به هر حال خداوند روی سخن را در اینجا به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می گوید: «بگو:

اگر انسانها و پریان - جن و انس - اتفاق کنند تا همانند این قرآن را بیاورند همانند آن را نخواهند آورد هر چند یکدیگر را کمک کنند» (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا).

این آیه با صراحت تمام، همه جهانیان را اعم از کوچک و بزرگ، عرب و غیر عرب، انسانها و حتی موجودات عاقل غیر انسانی، دانشمندان، فلاسفه، ادباء، مورخان، نوابغ و غیر نوابغ، خلاصه همه را بدون استثناء در همه اعصار دعوت به مقابله با قرآن کرده است و می گوید: اگر فکر می کنید قرآن سخن خدا نیست و ساخته مغز بشر است، شما هم انسان هستید، همانند آن را بیاورید و هرگاه بعد از تلاش و کوشش همگانی، خود را ناتوان یافتید، این بهترین دلیل بر معجزه بودن قرآن است.

این دعوت به مقابله که در اصطلاح علماء عقائد، «نحْدی» نامیده می شود یکی از ارکان هر معجزه است، و هر جا چنین تعبیری به میان آمد به روشنی می فهمیم که آن موضوع، از معجزات است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - این آیه در واقع بیان یکی از جنبه های اعجاز قرآن یعنی «جامعیت» آن است، می گوید: «ما در این قرآن برای مردم از هر چیز نمونه ای آوردیم» و همه معارف در آن جمع است (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ).

«اما بیشتر مردم (در برابر آن از هر کاری) جز انکار ابا داشتند» (فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا).

به راستی این تنوع محتویات قرآن، آن هم از انسانی درس نخوانده، عجیب است، چرا که در این کتاب آسمانی، هم دلائل متین عقلی با ریزه کاریهای مخصوصش در زمینه عقائد آمده، و هم بیان احکام متین و استوار بر اساس نیازمندیهای بشر در همه زمینه ها، هم بحثهای تاریخی قرآن در نوع خود بی نظیر، هیجان انگیز، بیدارگر، دلچسب، تکان دهنده و خالی از هرگونه خرافه است.

و هم مباحث اخلاقی که با دلهای آماده همان کار را می کند که باران بهار با زمینهای مرده! مسائل علمی که در قرآن مطرح شده، پرده از روی حقایق بر می دارد که حد اقل در آن زمان برای هیچ دانشمندی شناخته نشده بود.

خلاصه قرآن در هر وادی گام می نهد، عالیتین نمونه را ارائه می دهد. به همین دلیل اگر جن و انس جمع شوند که همانند آن را بیاورند قادر نخواهند بود.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۰

اشاره

(آیه ۹۰)

شأن نزول:

در مورد نزول این آیه و سه آیه بعد از آن چنین نقل شده که: «گروهی از مشرکان مکه در کنار خانه کعبه اجتماع کردند و با یکدیگر پیرامون کار پیامبر سخن گفتند، سرانجام چنین نتیجه گرفتند که باید کسی را به سراغ محمد فرستاد و به او پیغام داد که اشراف قریش آماده سخن گفتن با تواند، نزد ما بیا.

پیامبر صلی الله علیه و آله به امید این که شاید نور ایمان در قلب آنها درخشیدن گرفته و آماده پذیرش حق شده اند فوراً به سراغ آنها شتافت.

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۷]

ص: ۳۳۰۶

اما با این سخنان رو برو شد:

ای محمّد! ما تو را برای اتمام حجت به اینجا خوانده ایم. بگو ببینیم درد تو چیست و چه می خواهی؟! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند مرا به سوی شما فرستاده و کتاب آسمانی بر من نازل کرده اگر آن را بپذیرید، در دنیا و آخرت به نفع شما خواهد بود و اگر نپذیرید صبر می کنم تا خدا میان من و شما داوری کند.

گفتند: بسیار خوب، حال که چنین می گویی هیچ شهری تنگتر از شهر ما نیست (اطراف مکه را کوههای نزدیک به هم فرا گرفته) از پروردگارت بخواه این کوهها را عقب بنشانند و نهرهای آب همچون نهرهای شام و عراق در این سرزمین خشک و بی آب و علف جاری سازد.

پیامبر صلی الله علیه و آله با بی اعتنایی فرمود: من مأمور به این کارها نیستم.

گفتند: پس قطعاتی از سنگهای آسمانی را- آنگونه که گمان می کنی خدایت هر وقت بخواهد می تواند بر سر ما بیفکند- بر ما فرود آر! فرمود: این مربوط به خداست اگر بخواهد می کند.

یکی از آن میان صدا زد: ما با این کارها نیز ایمان نمی آوریم، هنگامی ایمان خواهیم آورد که خدا و فرشتگان را بیاوری و در برابر ما قرار دهی! پیامبر (هنگامی که این لاطائلات را شنید) از جا برخاست تا آن مجلس را ترک کند بعضی از آن گروه به دنبال حضرت حرکت کردند و گفتند: ای محمّد! قوم تو هر پیشنهادی کردند قبول نکردی، به خدا سوگند هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد تا به آسمان بالا روی، و چند نفر از ملائکه را پس از بازگشت با خود بیاوری! و نامه ای در دست داشته باشی که گواهی بر صدق دعوتت دهد! پیامبر صلی الله علیه و آله در حالی که قلبش را هاله ای از اندوه و غم به خاطر جهل و لجابت و استکبار این قوم فرا گرفته بود از نزد آنها بازگشت

در این هنگام این آیات نازل شد و به گفتگوهای آنها پاسخ داد.

تفسیر:

پس از بیان عظمت و اعجاز قرآن در آیات گذشته در اینجا به قسمتی

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۸]

ص: ۳۳۰۷

از بهانه جوئیهای لجوجانه مشرکان اشاره می کند که در شش قسمت بیان شده است:

۱- نخست می گوید: «و آنها گفتند: ما هرگز به تو ایمان نمی آوریم مگر این که از این سرزمین چشمه پرآبی برای ما خارج کنی!» (وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۱

(آیه ۹۱) - دوم: «یا این که باغی از درختان خرما و انگور در اختیار تو باشد که جویبارها و نهرها در لابلای درختانش به جریان اندازی!» (أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۲

(آیه ۹۲) - سوم: «یا آسمان را چنان که می پنداری قطعه قطعه بر سر ما فرود آری» (أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا).

۴- «یا خداوند و فرشتگان را در برابر ما رو در رو بیاوری» (أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قِيْلًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - پنجم: «یا برای تو خانه ای پرنقش و نگار از طلا باشد» (أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ).

۶- «یا به آسمان بالا روی! حتی اگر به آسمان روی ایمان نمی آوریم مگر آن که نامه ای بر ما فرود آوری که آن را بخوانیم» (أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ).

در پایان این آیات می خوانیم که خداوند به پیامبرش دستور می دهد که در برابر این پیشنهادهاى ضد و نقیض و بی پایه و گاهی مضحک «بگو: منزه است پروردگارم» از این سخنان بی معنی (قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي).

«مگر من جز انسانی فرستاده خدا هستم» (هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا).

و وظیفه پیامبر ارائه معجزه است به مقداری که صدق دعوت او ثابت شود و بیش از این چیزی بر او نیست.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۴

(آیه ۹۴) - بهانه همگونی! در آیات گذشته سخن از بهانه جویی مشرکان در زمینه نبوت پیامبر اسلام بود، و در اینجا به بهانه همگونی اشاره کرده، می گوید: «تنها چیزی که مانع شد مردم بعد از آمدن هدایت ایمان بیاورند این بود که می گفتند: آیا

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۹]

ص: ۳۳۰۸

خدا انسانی را به عنوان پیامبر برانگیخته؟ (وَمَا مَنَّ النَّاسُ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا).

آیا باور کردنی است که این مقام والا و بسیار مهم بر عهده انسانی گذارده شود؟

آیا نباید این رسالت عظیم را بر دوش نوع برتری همچون فرشتگان بگذارند، تا از عهده آن به خوبی برآید، انسان خاکی کجا و رسالت الهی کجا؟ افلاکیان شایسته این مقامند نه خاکیان! این منطق سست و بی پایه مخصوص به یک گروه و دو گروه نبود، بلکه شاید اکثر افراد بی ایمان در طول تاریخ در برابر پیامبران به آن توسل جسته اند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۵

(آیه ۹۵) - قرآن در یک جمله کوتاه و روشن پاسخ پرمعنایی به همه آنها داده می گوید: «بگو: (حتی) اگر در روی زمین فرشتگانی (زندگی می کردند، و) با آرامش گام برمی داشتند، ما از آسمان فرشته ای را به عنوان رسول بر آنها نازل می کردیم» (قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًَا رَسُولًا). یعنی همواره رهبر باید از جنس پیروانش باشد، انسان برای انسانها و فرشته برای فرشتگان.

دلیل این همگونی رهبر و پیروان نیز روشن است، زیرا از یک سو مهمترین بخش تبلیغی یک رهبر بخش عملی اوست. همان الگو بودن و اسوه بودن، و این تنها در صورتی ممکن است که دارای همان غرائز و احساسات، و همان ساختمان جسمی و روحی باشد.

از سوی دیگر رهبر باید همه دردها، نیازها، و خواسته های پیروان خود را به خوبی درک کند تا برای درمان و پاسخگویی به آن آماده باشد.

به همین دلیل پیامبران از میان توده های مردم برخاسته اند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۶

(آیه ۹۶) - در تعقیب بحثهای گذشته که در زمینه توحید و نبوت، و گفتگو با مخالفان بود، در اینجا یک نوع اعلام ختم بحث در این مرحله و نتیجه گیری از آن می باشد.

نخست می گوید: اگر آنها دلائل روشن تو را در رابطه با توحید و نبوت و معاد

[شماره صفحه واقعی : ۶۷۰]

نپذیرند به آنها اعلام کن و «بگو: همین بس که خدا میان من و شما گواه باشد، چرا که او از حال بندگانش آگاه (و نسبت به کارشان) بیناست» (قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبيراً بَصِيراً).

در حقیقت دو هدف از بیان این عبارت در نظر بوده است نخست این که:

مخالفان متعصب لجوج را تهدید کند که خداوند آگاه و بینا، شاهد و گواه اعمال ما و شماست، گمان نکنید از محیط قدرت او بیرون خواهید رفت، و یا چیزی از اعمالتان بر او مخفی می ماند.

دیگر این که پیامبر صلی الله علیه و آله با بیان این عبارت ایمان قاطع خود را به آنچه گفته است ظاهر سازد چرا که قاطعیت گوینده در سخن خود، اثر عمیق روانی در شنونده دارد، باشد که این تعبیر محکم و قاطع که توأم با یک نوع تهدید ملایم نیز می باشد در آنها اثر بگذارد قلبشان را تکان دهد و فکرشان را بیدار کند و به راه راست بخواند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۷

(آیه ۹۷) - سپس اضافه می کند: «هر کس را خدا هدایت کند، هدایت یافته واقعی اوست» (وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ).

«و هر کس را (به خاطر اعمالش) گمراه سازد، هادیان و سرپرستانی غیر خدا برای او نخواهی یافت» (وَمَنْ يَضِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ).

تنها راه این است که باز هم به سوی او بازگردند و نور هدایت از او بطلبند.

این دو جمله در حقیقت اشاره به این است که تنها استدلالات قوی و کوبنده برای ایمان آوردن کافی نیست، بلکه تا توفیق الهی و شایستگی هدایت در او پیدا نشود محال است ایمان بیاورد.

نطفه پاک بیاید که شود قابل فیض ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود!

سپس به صورت یک تهدید قاطع و کوبنده صحنه ای از صحنه های قیامت را که نتیجه قطعی اعمال آنهاست به آنها نشان داده، می فرماید: «ما آنها را در روز قیامت بر صورتهایشان محشور می کنیم» (وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ).

به جای این که مستقیم و ایستاده راه بروند فرشتگان عذاب آنان را به صورتشان بر زمین می کشند یا همچون خزندگان بر صورت و سینه می خزند.

[شماره صفحه واقعی : ۶۷۱]

و نیز «آنها در حالتی که نابینا و لال و کر هستند» به آن دادگاه بزرگ وارد می شوند (عُمِيًّا وَ بُكْمًا وَ صُمًّا).

مواقف و مراحل قیامت مختلف است در بعضی از مراحل و مواقف آنها کور و کر و نابینا هستند، ولی در مراحل دیگری چشمشان بینا و گوششان شنوا و زبانشان باز می شود، تا صحنه های عذاب را ببینند و سرزنشهای سرزنش کنندگان را بشنوند و به ناله و فریاد و اظهار ضعف پردازند و این خود یک نوع مجازات برای آنهاست.

و نیز مجرمان از دیدن آنچه مایه سرور است و از شنیدن آنچه مایه نشاط و از گفتن آنچه موجب نجات می باشد محرومند و به عکس آنچه که مایه زجر و ناراحتی است می بینند و می شنوند و می گویند.

و در پایان آیه می فرماید: «جایگاه همیشگی آنها دوزخ است» (مَأْوَاهُمْ جَهَنَّم).

اما گمان نکنید آتشش همچون آتشیهای دنیا سرانجام به خاموشی می گراید نه «هر زمان التهاب آن فرو می نشیند شعله تازه ای بر آنها می افزائیم» (كُلَّمَا حَبَّتْ ذُرَاهِمُ سَعِيرًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۸

(آیه ۹۸) - چگونه معاد ممکن است؟ در آیات گذشته دیدیم که چگونه سرنوشت شومی در جهان دیگر در انتظار مجرمان است. سرنوشتی که هر انسان عاقلی را در اندیشه فرو می برد. در اینجا علت این موضوع را به بیان دیگری تشریح می کند.

نخست می گوید: «این کیفر آنهاست به خاطر اینکه آیات ما را انکار کردند و گفتند: آیا هنگامی که ما استخوانهای پوسیده، و خاکهای پراکنده شویم، بار دیگر آفرینش تازه ای خواهیم یافت؟» (ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۹۹

(آیه ۹۹) - قرآن بلافاصله از این گفتار آنها که مسأله معاد جسمانی را با تعجب می نگرستند و یا آن را غیر ممکن می پنداشتند با بیان روشنی پاسخ داده، می گوید: «آیا نمی دانند خدایی که آسمانها و زمین را آفریده قادر است مثل آنها را

[شماره صفحه واقعی: ۶۷۲]

بیافریند؟ و به زندگی جدید بازشان گرداند (أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ).

ولی آنها نباید عجله کنند این رستاخیز و قیامت اگرچه دیر آید سر انجام می آید «و برای آنان سر آمدی قطعی - که شکی در آن نیست - قرار ده» و تا این زمان موعود فرا نرسد قیامت برپا نخواهد شد (وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ).

«اما ظالمان (و ستمگران با شنیدن این آیات نیز به همان راه انحرافی خود ادامه می دهند) و جز راه کفر و انکار را پذیرا نیستند» (فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۰

اشاره

(آیه ۱۰۰) - و از آنجا که آنها اصرار داشتند پیامبر نباید از جنس بشر باشد گویی یک نوع حسادت و بخل مانع از این می شد که باور کنند ممکن است خدا این موهبت را به انسانی بدهد، لذا در این آیه می فرماید: «به آنها بگو: اگر شما مالک خزائن رحمت پروردگار من بودید مسلماً (به خاطر تنگ نظری) امساک می کردید، مبدا انفاق مایه فقر و تنگدستی شما شود» (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ).

«و انسان طبعاً موجود بخیلی است» (وَ كَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا).

معاد جسمانی -

این سه آیه آخر از روشنترین آیات مربوط به اثبات معاد جسمانی است، زیرا تعجب مشرکان از این بود که چگونه ممکن است خداوند استخوانهای پوسیده و خاک شده را بار دیگر به لباس حیات و زندگی بیاراید، پاسخ قرآن نیز در همین رابطه است می گوید: خداوندی که آسمانها و زمین را آفرید، چنین قدرتی را دارد که اجزای پراکنده انسان را جمع آوری کرده، حیات نوین ببخشد.

ضمناً استدلال به عمومیت قدرت خداوند در اثبات مسأله معاد یکی از دلایلی است که قرآن کراراً روی آن تکیه کرده است.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۱

(آیه ۱۰۱) - با این همه نشانه ها باز ایمان نیاوردند! در چند آیه پیش از این خواندیم که مشرکان چه تقاضاهای عجیب و غریبی از پیامبر داشتند.

در اینجا در حقیقت نمونه ای از این صحنه را در امتهای پیشین بیان می کند که

چگونه انواع خارق عادات و معجزات را دیدند و باز هم بهانه گرفتند و راه انکار را همچنان ادامه دادند.

نخست می گوید: «ما به موسی نه آیه و نشانه روشن دادیم» (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ).

این آیات عبارتند از: عصا، ید بیضا، طوفان، ملخ، یک نوع آفت نباتی به نام قمل، فرونی قورباغه، خون، خشکسالی، کمبود میوه ها.

سپس برای تأکید بیشتر اضافه می کند: اگر مخالفان حتی این موضوع را انکار کنند برای اتمام حجت به آنها «از بنی اسرائیل سؤال کن که در آن زمان که (این آیات) به سراغشان آمد چگونه بودند» (فَسْأَلُ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ).

ولی با این حال نه تنها تسلیم نشدند بلکه موسی را متهم به ساحر بودن و یا دیوانه بودن کردند «پس فرعون به او گفت: من گمان می کنم ای موسی تو ساحر یا دیوانه ای» (فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا).

این روش همیشگی مستکبران است که مردان الهی را به خاطر نوآوریها، و حرکت بر ضد مسیر جامعه های فاسد، و همچنین نشان دادن خارق عادات متهم به سحر و یا جنون می کردند، تا در افکار مردم ساده دل نفوذ کنند و آنها را از گرد پیامبران پراکنده سازند.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۲

(آیه ۱۰۲) - ولی موسی در برابر این تهمت ناروا سکوت نکرد و با قاطعیت هر چه تمامتر «گفت: (ای فرعون) تو به خوبی می دانی که این آیات روشنی بخش را جز پروردگار آسمانها و زمین نازل نکرده است» (قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ).

بنابراین تو با علم و اطلاع و آگاهی حقایق را انکار می کنی، تو به خوبی می دانی که اینها از طرف خداست، و منم می دانم که می دانی! و به همین دلیل چون حق را دانسته انکار می کنی «من فکر می کنم ای فرعون! تو سرانجام هلاک خواهی شد» (وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۳

(آیه ۱۰۳) - چون فرعون نتوانست در برابر استدلالهای دندان شکن موسی

[شماره صفحه واقعی: ۶۷۴]

مقاومت کند به همان چیزی متوسل شه که همه طاغوتیان بی منطق در تمام قرون و اعصار به آن متوسل می شدند، می فرماید: «پس (فرعون) تصمیم گرفت آنان را از آن سرزمین ریشه کن سازد ولی ما او و تمام کسانی را که با او بودند، غرق کردیم» (فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۴

(آیه ۱۰۴) - «و بعد از آن به بنی اسرائیل گفتیم: در این سرزمین [مصر و شام] ساکن شوید» (وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ).

«اما هنگامی که وعده آخرت فرا رسد همه شما را دسته جمعی (به آن دادگاه عدل) می آوریم» (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۵

(آیه ۱۰۵) - بار دیگر قرآن به سراغ اهمیت و عظمت این کتاب آسمانی می رود و به پاسخ بعضی از ایرادات و یا بهانه جوئیهای مخالفان می پردازد.

نخست می گوید: «و ما قرآن را بحق نازل کردیم» (و بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ).

بلافاصله اضافه می کند: «و بحق نازل شد» (و بِالْحَقِّ نَزَلَ).

گاهی انسان شروع به کاری می کند اما چون قدرتش محدود است نمی تواند آن را تا به آخر بطور صحیح پیاده کند، اما کسی که از همه چیز آگاه است، و بر همه چیز تواناست، هم آغاز را بطور صحیح شروع می کند و هم انجام را بطور کامل تحقق می بخشد، فی المثل گاهی انسان آب زلالی را از سر چشمه رها می کند، اما چون نمی تواند در مسیر راه آن را از آلودگیها حفظ کند پاک و زلال به دست مصرف کننده نمی رسد، ولی آن کس که از هر نظر بر کار خود مسلط است، هم آن را پاک و زلال از چشمه بیرون می آورد، و هم آن را پاک و زلال در ظرفهای تشنگان و نوشندگان وارد می سازد.

قرآن نیز درست چنین کتابی است که به حق از ناحیه خداوند نازل شده است و در تمام مسیر ابلاغ چه در آن مرحله که واسطه جبرئیل بوده، و چه در آن مرحله که گیرنده پیامبر صلی الله علیه و آله بود، در همه حال آن را از هر نظر حفظ و حراست فرمود و حتی با گذشت زمان دست هیچ گونه تحریف به دامانش دراز نشده و نخواهد شد، چرا که خدا پاسداریش را بر عهده گرفته است.

بنابراین، این آب زلال وحی الهی از عصر پیامبر صلی الله علیه و آله تا پایان جهان دست نخورده به همه دلها راه می یابد.

و در پایان می فرماید: «و ما تو را جز به عنوان بشارت دهنده نفرستادیم» و حق هیچ گونه تغییر در محتوای قرآن نداری (وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۶

(آیه ۱۰۶) - در این آیه به پاسخ یکی از بهانه گیریهای مخالفان که می گفتند:

چرا قرآن یکجا بر پیامبر نازل نشده، و روش نزول آن حتما تدریجی است پرداخته، می گوید: «و قرآنی که آیاتش را از هم جدا کردیم، تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی و آن را بتدریج نازل کردیم» (وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا).

قرآن کتابی است که با حوادث عصر خود یعنی با بیست و سه سال دوران نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و رویدادهایش پیوند و ارتباط ناگسستنی دارد.

مگر ممکن است همه حوادث ۲۳ سال را در یک روز جمع آوری کرد، تا مسائل مربوط به آن یک جا در قرآن نازل شود؟! در ضمن نزول تدریجی مفهومش ارتباط دائمی پیامبر صلی الله علیه و آله با مبدأ وحی بود ولی نزول دفعی ارتباط پیامبر صلی الله علیه و آله را بیش از یک بار تضمین نمی کرد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۷

(آیه ۱۰۷) - این آیه برای درهم شکستن غرور مخالفان نادان می گوید: «بگو:

خواه به آن ایمان بیاورید، و خواه ایمان نیاورید، کسانی که پیش از آن به آنها دانش داده شده، هنگامی که (این آیات) بر آنان خوانده می شود، سجده کنان به خاک می افتند» (قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا).

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۰۸

(آیه ۱۰۸) - در این آیه گفتارشان را به هنگامی که به سجده می افتند بازگو کرده، می فرماید: «آنها می گویند: پاک و منزّه است پروردگار ما، وعده های پروردگارمان انجام شدنی است» (وَ يَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا).

آنها با این سخن نهایت ایمان و اعتقاد خود را به ربوبیت پروردگار و صفات پاک او و هم به وعده هایی که داده است، اظهار

می دارند.

[شماره صفحه واقعی : ۶۷۶]

ص: ۳۳۱۵

(آیه ۱۰۹) - باز برای تأکید بیشتر و تأثیر آن آیات الهی و این سجده عاشقانه می گوید: «آنها (بی اختیار) به زمین می افتند و گریه می کنند و (تلاوت این آیات همواره) بر خشوعشان می افزاید» (وَ يَخْرُونَ لِلذَّقَانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعًا).

«خشوع» آن حالت تواضع و ادب جسمی و روحی است که انسان در مقابل شخص و یا حقیقتی داشته باشد.

اشاره

(آیه ۱۱۰)

شأن نزول:

چنین نقل شده که پیامبر یک شب در مکه در حال سجده بود و خدا را به نام یا رحمان و یا رحیم می خواند، مشرکان بهانه جو از فرصت استفاده کرده و گفتند: ببینید این مرد (ما را سرزنش می کند که چرا چند خدایی هستیم اما) خودش دو خدا را پرستش می کند. آیه نازل شد و به آنها پاسخ گفت.

تفسیر:

آخرین بهانه ها! به دنبال ایرادهای سست و بی اساس مشرکان، در این آیه به آخرین بهانه های آنها می رسیم، و آن این که: آنها می گفتند چرا پیامبر، خدا را به نامهای متعددی می خواند با این که مدعی توحید است قرآن در پاسخ آنها می گوید: «بگو: شما او را به نام «الله» بخوانید و یا به نام رحمان هر کدام را بخوانید فرق نمی کند برای او نامهای متعدد نیک است» (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى).

این کوردلان گاه برای یک شخص، یا یک مکان و مانند آن اسمهای مختلفی می گذارند که هر کدام معرف گوشه ای از زوایای وجود او بود.

آیا با این حال تعجب دارد خدایی که وجودش از هر نظر بی نهایت است و منبع و سر چشمه همه کمالات، نعمتها و تمام نیکیهاست و به تناسب هر کاری که انجام می دهد و هر کمالی که ذات مقدسش دارد نام مخصوص داشته باشد؟! در پایان آیه نظر به گفتگوی مشرکان در مکه در رابطه با نماز پیامبر صلی الله علیه و آله و این که می گفتند: او نماز خود را بلند می خواند و ما را ناراحت می کند، این چه عبادتی است؟ این چه برنامه ای است؟ به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد: «نماز را زیاد بلند مخوان، زیاد هم آهسته مخوان، بلکه میان این دو راه اعتدال را انتخاب کن» (وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا).

[شماره صفحه واقعی : ۶۷۷]

ص: ۳۳۱۶

آیه می گوید: نه بیش از حد بلند بخوان و فریاد بزن، و نه بیش از حد آهسته که تنها حرکت لبها مشخص شود و صدایی به گوش نرسد.

سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۱۱

(آیه ۱۱۱) - سرانجام به آخرین آیه این سوره می رسیم آیه ای که با حمد خداوند سوره را پایان می دهد همان گونه که با تسبیح ذات پاک او سوره آغاز شده بود، و در حقیقت این آیه نتیجه ای است بر کل بحثهای توحیدی این سوره و محتوای همه آن مفاهیم توحیدی.

روی سخن را به پیامبر کرده، چنین می گوید: «بگو: حمد و سپاس مخصوص خداوندی است که نه فرزندی برای خود انتخاب کرده و نه شریکی در حکومت و مالکیت جهان دارد، و نه سرپرستی برای حمایت در برابر ذلت و ناتوانی» (وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ).

و چنین خدایی با چنان صفات از هر چه فکر کنی برتر و بالاتر است بنابراین «او را بزرگ دار و به عظمت بی انتهایش آشنا شو» (وَ كَبْرُهُ تَكْبِيرًا).

آیه فوق هر گونه کمک کار و شبیه را از خداوند نفی می کند، چه آن کس که پایین تر باشد (همچون فرزند) و آن کس که همسان باشد (همچون شریک) و آن کس که برتر باشد (همچون ولی).

مرحوم «طبرسی» در «مجمع البیان» از بعضی مفسران نقل می کند که این آیه ناظر به نفی اعتقاد انحرافی سه گروه است: نخست مسیحیان و یهود که برای خدا فرزند قائل بودند، و دیگر مشرکان عرب که برای او شریکی می پنداشتند، و لذا در مراسم حج می گفتند: لبیک لا شریک لک، الا شریکا هو لک! و دیگر ستاره پرستان و مجوس، چرا که آنها برای خدا ولی و حامی قائل بودند.

«پایان سوره اسراء» و پایان جلد دوم برگزیده تفسیر نمونه

[شماره صفحه واقعی : ۶۷۸]

ص: ۳۳۱۷

سیره پیشوایان (از زندگانی امیرالمؤمنین تا امام زین العابدین علیهما السلام)

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: سیره پیشوایان: نگرشی بر زندگانی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی امامان معصوم علیهم السلام / مهدی پیشوایی؛ با مقدمه جعفر سبحانی.

مشخصات نشر: قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۲.

مشخصات ظاهری: ۷۹۲ ص.

موضوع: ائمه اثناعشر علیهم السلام -- سرگذشتنامه

رده بندی کنگره: BP۳۶/۵ پ ۹ س ۹ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۹۵

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۳-۱۰۵

توضیح: «سیره پیشوایان» نگرشی بر زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی امامان معصوم علیهم السلام است. نویسنده در کتاب حاضر، در حد توان خویش کوشیده است در شرح سیره هر یک از ائمه علیهم السلام، نخست فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آنان را در پرتو اسناد و مدارک تاریخی روشن کرده و دور نمای روشنی از آن را که به وضوح با آن فضا سازگار و متناسب بوده است را تشریح کند. با این دید، مولف هر یک از ابعاد مختلف زندگی آن بزرگواران را از قبیل: بعد سیاسی و مبارزاتی، بعد اجتماعی، بعد فرهنگی، بعد کرامات و خوارق عادات و... را در جایگاه مناسب خود قرار داده و نشان داده است که نه تنها مناسب ترین شیوه، بلکه تنها راه، همان بوده که امام علیه السلام برگزیده است. از ویژگیهای بارز این کتاب می توان به نثر بسیار ساده، روان و داستان گونه آن اشاره کرد.

ص: ۱

اشاره

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۳۳۱۸

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۳۳۱۹

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۳۳۲۰

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۳۳۲۱

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۳۳۲۲

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۳۳۲۳

فکر نگارش و تدوین یک دوره کتاب پیرامون زندگانی دوازده امام معصوم از سوی نگارنده، به سال‌ها پیش باز می‌گردد که چند اثر اعم از تألیف و ترجمه با این قلم، پیرامون زندگانی چندتن از امامان معصوم منتشر شد و مورد توجه و استقبال خوانندگان مشتاق این گونه آثار قرار گرفت. از آن زمان، تدوین دوره‌ای کامل از زندگانی ائمه اطهار (علیهم السلام)، با سبک و روال چند کتاب یاد شده برای نگارنده به صورت یک آرزوی مقدس مطرح شد. ولی تحقق این آرزو، وقت و مجال کافی و امکانات بسیار جهت مطالعه و نگارش می‌طلبید که آن زمان فراهم نبود. از طرف دیگر بارها افرادی از گروه‌های مختلف اجتماع که به مطالعه تاریخ زندگانی پربار و آموزنده ائمه (علیهم السلام) علاقه مند بودند، به این جانب مراجعه و خواستار معرفی کتابی جامع و مستند و مورد اعتماد به زبان فارسی و قلم روز در این زمینه می‌شدند که آنان را از مراجعه به کتب و مآخذ متعدد بی‌نیاز کند. احساس نیاز و ابراز علاقه افراد مزبور، آن آرزوی دیرینه را همواره در ذهن نگارنده تجدید می‌کرد.

افزون بر این همه، نگارنده طی چند سال اخیر، علاوه بر تدریس «تاریخ اسلام» چندین دوره تدریس «سیره معصومین (علیهم السلام)» را نیز در چند مرکز آموزش عالی به عهده داشت و جزوه‌های فشرده‌ای در این باره فراهم گشته و تکثیر شده بود، ولی فرصت تدوین و تنظیم و نگارش آن‌ها به صورت کتاب، پیش نیامده بود.

با توجه به نیاز و استقبالی که گفته شد، جزوه‌های یاد شده، به مرور بازننگری و تکمیل و در واقع بازننگاری گردید و در طول کار، منابع و مآخذ بیش‌تری مورد مراجعه و مطالعه قرار گرفت و موضوعات و بحث‌ها گسترش یافت و نظم مطلوب را به خود گرفت و به لطف خدا به صورتی که اکنون می‌بینید، در آمد.

از آن جا که کتاب حاضر برای استفاده عموم تهیه گردیده، سعی شده است که

[شماره صفحه واقعی: ۷]

از طرح بحث های تخصصی و دور از نیاز عمومی، مانند تاریخ تکوین و انشعاب فرقه های شیعه، مباحث پیچیده کلامی، موضوعات مورد اختلاف (که خود به کتابی مستقل نیازمند است) و امثال این ها خودداری شود و در صورت لزوم تنها به اشاره ای اکتفا شده و خواننده به مآخذی که در پاورقی آمده ارجاع داده شود.

در خور ذکر است که نگارنده این سطور، به یک یک مآخذ و منابع کتاب حاضر، شخصاً و مستقیماً مراجعه کرده و در عین حال، همه آن ها را با مشخصات کامل در پاورقی ها معرفی نموده است تا برای خوانندگان نیز امکان مراجعه به آن ها مقدور باشد و در صورت لزوم، علاقه مندان به پی گیری بیش تر موضوع، بتوانند با رجوع مستقیم به آن ها اطلاعات بیش تری کسب کنند.

...

نکته دیگر این است که بنا به اقتضای طبیعی بحث های تاریخی، در درجه اول، از منابع دست اول و قدیمی و در حدّ مقدور نزدیک به زمان حادثه استفاده شده است؛ ولی ضمناً از آثار مکتوب به زبان فارسی و خصوصاً تحقیقات معاصران نیز غفلت نشده و هر جا که تحلیلی جالب، نکته ای لطیف، برداشتی تازه و مطلبی دلنشین یافت شده، از آن بهره گیری به عمل آمده است. گاه نیز به حکم این که از ترجمه خوب موضوع مورد نظر در یک اثر فارسی استفاده شده یا اثر مزبور به نحوی برای نگارنده رهگشا بوده، به نشانه سپاسگزاری از کوشش های صاحب اثر و نیز جهت رعایت امانت، در کنار مآخذ قدیمی، از آن یاد شده است. همچنین در چند مورد، بخشی از آثار معاصران، عیناً نقل و گاه همراه با تغییرات اندکی در عبارات و الفاظ با ارائه مآخذ، تلخیص شده است که در این جا لازم است از زحمات آنان تقدیر کنم.

خوشبختانه در سال های اخیر، آثار و کتاب های ارزشمندی توسط نویسندگان و محققان درباره زندگانی پیشوایان معصوم (علیهم السلام) به زبان فارسی منتشر شده که به سهم خود مفید و قابل تقدیر است. اما هر یک از این آثار، هدف خاصی را تعقیب کرده، یا به شیوه خاصی تدوین شده، و یا احتمالاً مخاطب خاصی مورد توجه مؤلف نبوده است. از این نظر کتابی که اکنون در دست

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۳۳۲۵

شماست، با آثار مزبور تفاوت های فراوانی دارد. شیوه طرح مباحث و موضوعات در کتاب حاضر، بدین گونه است که در تشریح سیره هر امام، نخست دورنمایی از مراحل زندگی وی ارائه شده، سپس فضای اجتماعی و سیاسی عصر او تشریح گردیده، و آن گاه، خطوط اساسی زندگانی آن پیشوای بزرگوار و پختگی و تناسب مواضع سیاسی، اجتماعی وی با شرائط حاکم بر جامعه آن روز مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. بدین ترتیب، مسئله توجه ائمه به عنصر زمان و شرائط و نیازها و مقتضیات و محدودرات آن، در تبیین زندگانی سراسر جهاد و خدمت آن بزرگواران، در کتاب حاضر دقیقاً مورد ملاحظه بوده و می توان آن را از دیگر ویژگی های این کتاب برشمرد.

نکته آخر این که در مجموع، برای زندگانی هر امام به طور متوسط پنجاه صفحه در نظر گرفته ایم و برای این که مشکلات کتاب های چند جلدی پیش نیاید، همه مباحث را در یک جلد آورده ایم، و اگر حجم کتاب اندکی بزرگ شده است، دقیقاً به این علت است. البته با تمام کوشش هایی که نگارنده به کار برده، طبعاً این اثر پیراسته از عیب و نقص نمی باشد.

در خاتمه، باید یادآوری کنم که بزرگ ترین مشوّق نگارنده در تکمیل این کتاب، استاد معظم حوزه علمیه قم آیت الله العظمی حاج شیخ جعفر سبحانی مدظله بوده اند که بهیژه در تسریع کار آن، اصرار و تأکید فراوان داشتند و اینک نیز کتاب، از سوی مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام) و زیر نظر معظم له منتشر می گردد. ومن الله التوفیق وعلیه التکلان

قم مهدی پیشوائی

رجب ۱۴۱۴ هـ.ق.

دیماه ۱۳۷۲ ش

[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۳۳۲۶

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۳۳۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

(چاپ بیست و چهارم)

برای این مؤلف، جای بسی خوشوقتی و شکرگزاری در پیشگاه پروردگار بزرگ است که این اثر، از آغاز چاپ و نشر در سال ۱۳۷۲ شمسی تاکنون، نه تنها مورد توجه و اقبال عمومی در سراسر کشور قرار گرفت، بلکه در مراکز حوزوی و دانشگاهی نیز مورد عنایت و استفاده واقع شد، و خوانندگان گرامی از هر قشر و صنف، بهویژه حوزویان مکرم، بارها این نگارنده را مورد تشویق و لطف و محبت قرار دادند.

کتاب حاضر علاوه بر اقبال عمومی در ایران، در کشور جمهوری آذربایجان و کشور ترکیه، به زبان و خط آن دو کشور ترجمه و منتشر گردید. در قم نیز به امر و عنایت حضرت آیت الله العظمی جعفر سبحانی، جهت استفاده در کشورهای عربی، به زبان عربی ترجمه و چاپ شد. کتاب سیره پیشوایان، تاکنون در ایران بیست و سه بار عمده‌تاً برای حوزه های علمیه در شمارگان وسیع، چاپ و توزیع شده است.

نگارنده، این توفیق را پرتوی از لطف و عنایت خداوند و از برکت اخلاص و ارادت به ساحت مقدس ائمه اطهار(علیهم السلام) می داند چرا که سراسر این کتاب، نه

[شماره صفحه واقعی : ۱۱]

ص: ۳۳۲۸

تنها «مخلصانه»، بلکه «عاشقانه» و همراه با سوز و شور و شوق، و در عین حال بدون پشتوانه و حمایت از جایی، و در تنهایی و بی یآوری، و در شرایط سخت و پرحمت تدوین و نگارش یافت، و نگارنده، تجربه سی ساله نویسندگی و تألیف، و تمام ظرفیت و خلاقیت و توان ذهنی و ذوقی خود را در آراستگی و پختگی و جذابیت آن به کار گرفت.

اما با همه این دقت ها مثل هر کار بشری خالی از عیب و نقص نبود، و از همان بدو انتشار، پیشنهادهای اصلاحی و تکمیلی، و نیز انتقادهای متعددی از طرف خوانندگان بصیر و اهل دقت و فضل رسید که بسیاری از آن ها مفید و مغتنم بود. خود نگارنده نیز در سال های بعد، ضمن مطالعات تاریخی، به نکات تازه ای دست یافت، و همه این ها جمع آوری و در نسخه ای اعمال گردید تا به محض این که امکان حروف چینی جدید و دیگر مراحل فنی چاپ، از طرف ناشر فراهم گردد، موارد اصلاحی و یافته های جدید اضافه و منظور شود. اینک بسیار خوشوقتم که چنین فرصتی فراهم شد و در چاپ بیست و چهارم که هم اکنون در اختیار شماست، این تغییرات صورت گرفت و اینک کتاب، با اضافات، و پس از تجدید نظر و اصلاح و تکمیل، به صورت غنی تر و منظم تر تقدیم خوانندگان ارجمند می شود.

قم _ مهدی پیشوائی قعه ۱۴۳۱ق

مهرماه ۱۳۸۹ق

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۳۳۲۹

از استاد: آیه الله جعفر سبحانی

تاریخ گذشته، تومار گشوده ای است در برابر تومار بسته آینده. بهوسیله این تومار باز، باید بخش بسته را گشود، و خطوط حرکت آینده را ترسیم کرد، و از زندگانی گذشتگان درس هایی فراوان آموخت.

تاچندی پیش، تاریخ نگاران، بیش تر، باز گوکننده حوادث و یاد آور متن رویدادها بوده، و غالباً روی علل حوادث، و یا نتایج تلخ و شیرین آن، انگشت نمی گذاشتند، تو گویی، تاریخ را برای سرگرمی و وقت گذرانی افراد می نوشتند، و یا حمل این بار سنگین را بر دوش خود خوانندگان می گذاردند.

نوپردازی در نگارش تاریخ که آن را از نقل وقایع خشک، به صورت تحلیل حوادث در آورد، گام بزرگی بود که در قلمرو یکی از علوم انسانی برداشته شد، این روش آن چنان فاصله ای میان دو نوع تاریخ: نقلی و تحلیلی پدید آورد، که گویی این دو شیوه نگارش، دو نوع دانش جدا از همند. در این نوع نگارش، علاوه بر متون تاریخ و گفتار شاهدان و راویان، از علوم چندی مانند: روان شناسی، جامعه شناسی، جغرافیاشناسی، باستان شناسی و غیره بهره گرفته می شود، و حوادث تاریخی به صورتی مسلسل که هر کدام، دیگری را پشت سر می آورد همراه با ریشه ها و آثار و نتایج آن ها، ترسیم می گردد.

نقطه ضعفی که در این نوع از نگارش تاریخ وجود دارد، این است که غالباً تاریخ از تصرف های بی جا و تفسیر به رأی های غلط، مصون نمانده، و حوادث

[شماره صفحه واقعی: ۱۳]

ص: ۳۳۳۰

تاریخی با اغراض و افکار شخصی و انگیزه های خود نویسنده به هم آمیخته می شود، و چهره واقعیت در پرده ضخیمی از غرورزی ها پوشیده می گردد.

البته نمی توان همه نویسندگان تاریخ را به پیشداوری متهم کرد، ولی باید پذیرفت که بسیاری از آنان از این نقطه ضعف پیراسته نیستند. همچنان که نمی توان همه تاریخ نگاران نقلی را، نویسندگانی با هدف و واقع گرا انگاشت، زیرا برخی از آنان نیز از اغراض شخصی دور نبودند و به نقل آن چه مؤید افکار و اندیشه ها و عقاید دینی و منافع ملی آن ها بوده می پرداختند، و از رویه دیگر حوادث، چیزی ترسیم نمی کردند. منتها، در مقام مقایسه، باید گفت: میزان خطا در تاریخ تحلیلی به مراتب فزوتتر از تاریخ نقلی می باشد.

در عصر ما، چیزی که به تاریخ تحلیلی رونق بیش تری بخشیده، تدوین فلسفه تاریخ است که خود؛ مانند دیگر فلسفه های هر علمی، جدا از علم تاریخ است. فلسفه تاریخ، علل کلی پیدایش وقایع، و تکامل جامعه را روشن می سازد و قوانین عمومی تکامل را به ما می آموزد. به دیگر سخن: فلسفه تاریخ، ارتباط و پیوند میان وقایع گوناگون را مورد تحقیق و بررسی قرار داده و علل و معالیل را در وقایع تاریخی کشف می کند. هر نوع کاوش و جستجو در پیدا کردن قوانین عمومی تکامل جامعه انسانی، گامی در راه تکامل فلسفه تاریخ یا «علم جامعه انسان» است.

مطالعه عمیق در علل تکامل و یا تحولات زندگی انسان ها، روشن می سازد که عوامل محرک تاریخ یکی دو تا نیست، بلکه عوامل گوناگونی در شرائط مختلف، چرخ زندگی جامعه انسان را به حرکت در آورده و با قلم تکوین، صفحات تاریخ آنان را نگاشته است، و در طول تاریخ، تنها یک عامل نبوده است که ترسیم کننده خط زندگی بشر باشد.

گروهی که می کوشند نیروی محرک تاریخ را به صورت تک عاملی معرفی کنند، تنگ نظرانی هستند که فقط گوشه ای از حوادث حیات انسان را مورد کاوش

[شماره صفحه واقعی: ۱۴]

ص: ۳۳۳۱

قرار می دهند، نه همه جوانب را. این گونه کسان، گویی سوگند یاد کرده اند که برای تکامل تاریخ بشر، یک عامل بیش تر معرفی نکنند، و یا عامل مورد نظر خویش را کلید سحرآمیزی می انگارند که می تواند تمام درهای بسته تاریخ را بگشاید! آنان برای این که خود را تنگ نظر معرفی نکنند، عامل واحدی، مانند شرائط اقتصادی را، زیر بنای تمام رویدادها معرفی کرده و دیگر عوامل را به لحاظ تأثیرگذاری در درجه دوم قلمداد می نمایند.

کسانی که موتور محرک تاریخ را یک عامل بیش نمی دانند، انسان های یک بُعدی و سطح نگری هستند که ذهن محدود آنان تنها به یک بعد از عوامل سازنده تاریخ انس گرفته، و از دیگر عوامل غفلت ورزیده اند و یا افکار حزبی و سیاسی، آنان را به توانمندی عاملی خاص (مبارزه طبقاتی) سوق داده، و دیگر عوامل را روبنا دانسته اند.

تاریخ و مبارزه طبقاتی

مارکسیسم، تاریخ جامعه انسانی را محصول مبارزه طبقاتی انسان های محروم دانسته و مجموع جهانیان را به دو گروه تقسیم کرده است: گروهی وابسته به نظام کهن که منافع خود را در بقای آن می انگارند، و گروهی مبارز که منافع خویش را در دگرگون کردن نظام حاکم می دانند.

این گونه تفسیر از تحولات بشر، نشانه خلاصه کردن فعالیت های انسان در خواسته های مادی انسان است. در حالی که در این قلمرو، غرائز دیگری وجود دارد که شرافت و ارزش انسان را بالاتر از آن می داند که فقط در حوزه محدود منافع مادی خود بیندیشد، و حرکت تاریخ را صرفاً معلول شکم و شهوت بشمارد. صفحات تاریخ بشر، شاهد مبارزات مردان بزرگ و ارزشمندی است که برای احیای ارزش ها و اصلاح نابسامانی های دینی و اخلاقی، دست به قبضه شمشیر برده، و جان خود و فرزندان خویش را در این راه باخته اند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵]

ص: ۳۳۳۲

تاریخ گواه این امر است که بسیاری از نبردهایی که برای محو نظام طبقاتی، تعبیر صحیح: بازستاندن حقوق مستضعفان از مستکبران صورت گرفته، تحت رهبری مردان وارسته ای تحقق پذیرفته که به انگیزه نوع دوستی و حفظ حقوق انسان قیام کرده و بلکه بالاتر از آن، انگیزه های دینی و الهی داشته اند.

آیات قرآن، به صراحت، حاکی است که قسمت اعظم یاران انبیاء (علیهم السلام) را افراد با ایمان و مستضعف و مستمندی تشکیل می دادند که برای محو شرک و آثار کوبنده آن و رساندن انسان ها به مرتبه ای بالا، تا سرحدّ تعلق به خدا نبرد می کردند و حتی یکی از ایرادهای مستکبران بر پیامبران این بود که تهیدستان به آنان گرویده اند. (۱)

درباره قیام پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) می خوانیم که مستکبران عصر او، ایمان خویش به اسلام را مشروط به این می کردند که فقیران و مستضعفان را از اطراف خود پراکنده سازد. از این جهت، خداوند به پیامبر دستور داده که نباید به درخواست چند مستکبر، این گروه را که پیشرفت آیین بر دوش آنان سنگینی می کند از اطراف خود پراکنده سازد. (۲)

بررسی صفحات تاریخ، ما را با دو گروه از انسان ها آشنا می سازد:

۱. گروهی که اسیر منافع مادی بوده و آن چنان منحط و کوتاه فکر بوده اند که جز قیام بر علیه نظام حاکم، آن هم برای تأمین خواسته های نفسانی خود، چیزی در سر نمی پرورانده اند.

۲. گروهی حق جو، آرمانخواه، پرخاشگر و آزاد از فشار محیط و فشار طبیعت، که همّتشان عمدتاً مصروف احیای ارزش های انسانی و اصول اخلاقی و ارتقای مقام معنوی بشر بوده است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۳۳۳۳

۱- مخالفان هود به وی چنین گفتند: ... ما نراک اتباعک إلا الذین هم أراذلنا بادی الرأی... (هود/۲۷): ما جز این نمی بینیم که یک مشت فقیر و مستمند از تو پیروی می کنند.

۲- ولا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداه والعشی... (انعام/۵۲): آن گروه از افراد را که صبح و عصر خدای خود را می خوانند از اطراف خود طرد مکن... .

اگر در زندگی گروه نخستین، محرک عمده تاریخ، دستیابی به رفاه مادی بشر بوده است، محرک گروه دوم را، احیای جامعه و آزاد سازی آن از خوی حیوانی و تعلقات مادی و توجه به ارزش های والا تشکیل می داده است.

این جاست که باید نقش پیامبران و اولیای الهی را در ساختن تاریخ، با دقت بیش تر و افق دید وسیع تری مطالعه کرد. رجال الهی در تکوین نهضت های عمیق اصلاحی تاریخ، نقشی برجسته و انکار ناپذیر داشته، و برنامه الهی آنان، که از طریق وحی به ایشان می رسید، بزرگ ترین سرمایه نهضت و انقلاب بوده است. نقش آنان در ایجاد ایمان در توده ها و بسیج آنان در راه اهداف بلند انسانی، و بالمآل دگرگون کردن چهره جامعه، از مسلمات تاریخ است.

تجارب و آزمایش های تاریخی ثابت کرده است که علوم و معارف بشری تا حدودی راه را برای بشر روشن می سازند، ولی هرگز انقلاب آفرین و جامعه ساز نمی باشند. همواره این، پیامبران و اولیای راستین خدا بوده اند که درس آزادی و رهایی از اسارت مستکبران را به بشر آموخته و با بهره گیری از قدرت ایمان، در کوبیدن دژهای ستم از هر عاملی مؤثرتر بودند.

فرویدیسیم و تاریخ بشر

در این میان، فرویدیسیم خطای بزرگ تری را مرتکب شده است. فروید حرکت تاریخ را معلول غریزه جنسی شمرده و برای این غریزه، در تمام فعالیت های فردی و اجتماعی انسان، نقشی عمده و اساسی قائل شده است. از نظر وی زندگی انسان حاصل یک رشته تلاش هایی است که همگی، به طور خود آگاه یا ناخود آگاه، از غریزه جنسی سرچشمه می گیرد.

اکنون روشن نیست که چرا این مکتب در میان غرائز انسان، به غریزه جنسی بیش از دیگر غرائز اهمیت داده، و خاصه، از ابعاد روحی او چشم پوشیده است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷]

حال آن که، کاوش های علمی پیش از فروید و پس از او ابعاد توانمندی را در روح و روان انسان کشف کرده، و برای انسان غرائز بالاتری را اثبات نموده که نقش آفرینشگری در تاریخ بشر داشته است، مانند:

۱. بعد معنوی و گرایش به ماورای طبیعت که موجب پذیرش و گسترش ادیان و مذاهب و سازنده ملل و نحل است و این همه معابد و مساجد و مراکز دینی و جنگ های مذهبی، پرتوی از فعالیت آن غریزه می باشد.

۲. بعد اخلاقی و گرایش به درستی و راستی که در حیات انسان نقش عظیمی دارد و اگر این بعد از ابعاد روحی انسان، از زندگی او حذف شود، زندگی وی دچار نابسامانی عجیبی می گردد.

۳. گرایش به هنر و زیبایی که پدید آورنده معماری های شرقی و غربی و نقاشی ها و کاشی کاری ها و صنایع زیبای دستی است و ادبیات بشر در نثر و شعر، تجلیگاه روشن این بعد از ابعاد روح انسانی است.

۴. بعد علمی و گرایش به کشف مجهولات و یافتن علل پدیده ها و رخدادها که سهم عظیمی در تمدن ها و شکوفایی خرد انسانی دارد.

با توجه به این ابعاد، چگونه فروید افسار تاریخ بشر را در دست یک غریزه پست انگاشته است؟! تو گویی انسان _ به عقیده او و مارکسیسم _ در شکم و غیره خلاصه می شود!

باری، تفسیر زندگانی خروشان بشر با عواملی مانند «مبارزه طبقاتی» و یا «نظریه جنسی»، بسان این است که زلزله عظیمی را که خانه ها و ساختمان ها را از جای کنده، و صخره های بزرگ کوه ها را به دشت پرت می کند، با فرو ریختن یک تاق چوبی پیش از زلزله در آن محیط تفسیر کنیم! پیدا است که افراد محقق و جامع نگر، این نوع تنگ نظری ها را در تحلیل حوادث، کنار می نهند، و تأثیر دیگر عوامل را که از آن جمله تأثیر شخصیت های الهی در ساختن تاریخ بشر است، نادیده نمی گیرند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

قرآن عظیم به خاطر اهمیتی که به حق برای مجاهدت های این بزرگواران در تحولات تاریخ و تمدن بشر قائل است، بخشی از آیات خود را به تبیین موضع گیری و تلاش های شبانه روزی آنان اختصاص داده و در این زمینه نکات بسیار ارزنده و والایی را یادآور شده و زندگی سراسر خدمت پیامبران را مایه درس عبرت اندیشمندان دانسته است: لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب (۱): «در داستان های آنان برای خردمندان عبرتی است».

از این جهت گروهی از مفسران و محققان اسلامی کتاب های فراوانی پیرامون زندگانی پیامبران نوشته اند که هر کدام می تواند برای ما مفید و سودمند باشد. البته در برخی از نوشته ها افرادی، حقایق قرآنی را با یک رشته روایات اسرائیلی و مجوسی درهم آمیخته و چهره نورانی پیامبران را به صورت صحیح ترسیم نکرده اند، ولی آن گروه از نویسندگان که با الهام از آیات قرآنی و احادیث صحیح به نوشتن این بخش از تفسیر همت گماشته اند، خدمت عظیمی را به جامعه اسلامی انجام داده اند.

سخنی را که در آغاز این بخش یادآور شدیم، در این جا تکرار می کنیم و آن این که باید این بخش تاریخ، بلکه همه کتاب های تاریخ را از آن نظر بخوانیم که می تواند به صورت یک معلم به ما درس بیاموزد و عوامل تکامل و سقوط ملل را در اختیار ما قرار دهد.

دوازده پیشوا

از احادیث و روایاتی که محدثان سنی و شیعه نقل کرده اند، به روشنی استفاده می شود که پیامبر گرامی از دوازده جانشین خود خبر داده و بنا به نقل «مُسْلِم» در صحیح خود: عزت اسلام به این دوازده جانشین بستگی دارد. مسلم از جابر بن سمره نقل می کند که پیامبر فرمود: «لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر

[شماره صفحه واقعی : ۱۹]

ص: ۳۳۶

خلیفه» (۱) و بنا به نقل دیگر فرمود: «لایزال هذا الدین عزیزاً منیعاً إلی اثنی عشر خلیفه»؛ این دین همچنان عزیز و آسیب ناپذیر می ماند، مادام که دوازده خلیفه رهبری آن را در دست گیرند.

ما مجموع احادیثی را که اهل سنت پیرامون این دوازده خلیفه نقل کرده اند، در کتاب «بحوث فی الملل والنحل» آورده ایم. (۲)

در عین حال، مفسران احادیث اهل سنت در معرفی این دوازده جانشین با سردرگمی عجیبی رو به رو شده و هرگز نتوانسته اند یک گروه دوازده نفره به هم پیوسته را، که عزت و عظمت اسلام به وسیله آنان تضمین شده باشد، معرفی کنند. زیرا همگی می دانیم که پس از عصر خلافت خلفای چهارگانه، خلافت اموی ها آغاز شد و هیچ تاریخ نگار مطلع و منصفی نمی تواند معاویه و فرزند او یزید و مروان بن حکم را جزء این دوازده خلیفه ای معرفی کند که مایه عزت و عظمت اسلام می باشند. پس از سپری شدن دوران اموی ها، عصر سیاه بنی عباس آغاز شد که آن نیز به نوبه خویش جنگ ها و خونریزی ها و آدم کشی های فراوانی را به دنبال داشت، بنابراین خلفای عباسی را نیز هرگز نمی توان مصداق این دوازده خلیفه پیامبر دانست. در این میان، تنها گروهی که می توانند، به تصدیق دوست و دشمن مصداق واقعی این دوازده خلیفه باشد، همان دوازده پیشوای معصوم جهان شیعه است که نام و خصوصیات و شیوه زندگی آنان و نیز وصایای پیامبر درباره ایشان در کتب تاریخ و حدیث به صورت متواتر ضبط شده است.

در این جا، یکی از دانشمندان اهل سنت پیرامون دوازده خلیفه ای که پیامبر از آنان یاد کرده است، سخنی شنیدنی دارد که عصاره آن را از نظر خوانندگان گرامی می گذرانیم:

«روایاتی که حاکی از آن است که جانشینان پیامبر پس از او دوازده نفرند، از طرق (سندهای مختلف) و توسط راویان فراوانی وارد شده است. گذشت زمان

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۳۳۳۷

۱- صحیح مسلم، جزء ششم، صفحه سوم، باب امارت و خلافت .

۲- بحوث فی الملل والنحل، ج ۶، ص ۵۸ ۶۱.

و آشنایی انسان با جهان، روشن ساخته است که مقصود پیامبر از این دوازده خلیفه، همان امامان دوازده گانه از اهل بیت اوست، زیرا نمی توان این احادیث را بر خلفای راشدین تطبیق کرد، چون تعداد آنان از دوازده تا کمتر است، همچنین نمی توان آن ها را به پادشاهان اموی منطبق نمود، زیرا تعداد آنان از دوازده تا بیش تر بوده و همگی جز عمر بن عبدالعزیز عناصری ظالم و ستمگر بوده اند، گذشته از این، در برخی از روایات، پیامبر فرموده است: این دوازده نفر از دودمان هاشمند در حالی که خلفای بنی امیه از تیره «امیه» بوده اند».

«در برخی از روایات آمده است که پیامبر اسلام وقتی خواست بگوید: جانشینان من همگی از بنی هاشمند، از صدای خود کاست، زیرا گروهی از حضار، خلافت بنی هاشم را دوست نداشتند».

«همچنین نمی توان این دوازده خلیفه را به خلفای عباسی تفسیر کرد، زیرا تعداد آنان از دوازده نفر بیش تر بوده و (افزون بر این) آنان پیوسته با نزدیکان پیامبر در جنگ و ستیز بودند و فرمان خدا را درباره نزدیکان او (۱) رعایت نمی کردند».

بنابراین راهی جز این نیست که بگوییم مقصود پیامبر در روایات مزبور، دوازده خلیفه از عترت و اهل بیت اوست که همگی داناترین مردم عصر خود و پارساترین و با فضیلت ترین آن ها بوده اند و دانش های خود را جز از طریق پدران خود، که سینه به سینه به پیامبر (صلی الله علیه و آله) می رسید، نگرفته بودند» (۲).

طرح رسالت برای بقای مکتب

احادیث ائمه اثنا عشر حاکی از آن است که طرح وحی برای بقای مکتب پس از درگذشت رسول خدا این بوده که خلیفه پیامبر به وسیله خود او و جانشینان وی معرفی شوند و امت در انتخاب خلیفه حقی نداشته باشند، زیرا اگر گزینش

[شماره صفحه واقعی : ۲۱]

ص: ۳۳۳۸

۱- ...قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فی القربى.... (شوری/۲۳).

۲- ینابیع الموده، نگارش شیخ سلیمان بلخی قندوزی، ص ۴۴۶، چاپ استانبول، سال ۱۳۰۱.

خلیفه در اختیار مسلمانان بود، تعیین این دوازده خلیفه به صورت کلی، یا مقید به این که از بنی هاشم خواهند بود، با آن اصل منافات خواهد داشت. در احادیث مزبور، نه تنها شمار و خصوصیات جانشینان آن حضرت معین شده است، بلکه پیامبر در مراحل از زندگی خود اسامی آن ها را نیز یادآور شده و نخستین خلیفه را از همان آغاز ابلاغ رسالت خود تعیین فرموده است. حادثه معروف «یوم الدار»^(۱) در سال سوم بعثت و رویداد مشهور غدیر، گواه بر این گفتار است.

در این جا ما به رمز لزوم تعیین خلیفه از سوی خداوند، به صورت گذرا اشاره می کنیم و آن این که طرح صحیح و سالم برای بقای مکتب و جلوگیری از هر نوع اختلاف و دو دستگی میان امت، این بود که رسول گرامی از طریق وحی جانشین و یا جانشینان خود را معین کند و موضوع را به انتخاب و گزینش مردم واگذار نماید، زیرا از دو نظر این واگذاری صحیح نبود: نخست آن که شیوه زندگی اجتماعی آنان که تأثیر پذیرفته از نظام عشیره ای بود _ به گونه ای نبود که فرد فرد آحاد جامعه، در انتخابات شرکت جسته و به اصطلاح با آزادی و دموکراسی، فرد لایق را انتخاب کنند. دیگر آن که: مثلی از دشمنان این حکومت جوان، در کمین بودند که آن را واژگون سازند و در چنین جامعه و محیطی بقاء و تداوم مکتب، صد در صد در گرو تعیین جانشین از سوی رهبر و ایدئولوگ نهضت است و واگذاری این امر به گزینش مردمی که هنوز به رشد اجتماعی و استقلال فردی لازم نرسیده و در چارچوب نظام قبیلگی، از شیوخ قبائل خط می گیرند _ نه تنها نتیجه بخش نبوده و به انتخاب اصلح نمی انجامد، بلکه مایه دو دستگی و انحراف می گردد. اینک هر دو عامل را به گونه ای مشروح می آوریم:

۱. شیوه زندگی مردم در شبه جزیره عربستان

زندگی مردم شبه جزیره، زندگی قبیلگی و عشایری بود. در چنین محیطی مقولاتی نظیر دموکراسی، آزادی رأی و احترام به رأی افراد، بی معناست. بدیهی

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۳۳۳۹

۱- تفصیل رویداد «یوم الدار» را در این کتاب، ص ۳۹ می خوانید.

است که در این شیوه از زندگی، رأی از آن شیخ قبیله و رئیس عشیره است و چنان چه رئیس قبیله ای بر هزار نفر حکومت کند، به ظاهر هزار و یک رأی به صندوق ریخته می شود ولی در واقع یک رأی بیش تر وجود ندارد که آن هم رأی رئیس قبیله است، زیرا آن هزار نفر، بدون کوچک ترین تأمل و تفکر، به خواسته او رأی می دهند، و این گونه رأی گیری، هر چند ظاهر دموکراتیک هم داشته باشد، در معنا چیزی جز حکومت فرد نیست، آن هم فردی خود خواه که به زور و نیرنگ خویش یا به عنوان میراث اسلاف، حکومت عشیره را به دست گرفته است.

باید توجه داشت که تنها در مدینه، پس از درگذشت پیامبر، گروه انصار از دو عشیره بزرگ به نام های اوس و خزرج تشکیل می شدند، و رئیس خزرجیان، «سعد بن عباد» و رئیس طایفه اوس، «أسید بن حضیر» بود، و اگر بنا بود که فردی برای حکومت انتخاب شود، مجموع خزرجیان تابع رأی رئیس خود، و همه اوسیان پیرو نظر رهبر خود بودند. و این قانون بر سایر قبائلی نیز که در حجاز و نجد زندگی می کردند، حکومت می کرد. آیا با وجود چنین بافت اجتماعی ای که مردم نجد و حجاز آن روز داشتند، صحیح و روا بود که پیامبر گزینش پیشوا را در اختیار مردم و در حقیقت، در اختیار شیوخ حاکم بر آنان بگذارد؟ و شکل بی محتوای دموکراسی، نقاب فریبنده و بهانه موجه معدود عناصر متنفذی گردد، که با زد و بندها و محاسبات تنگ عشیره ای، فرد مورد نظر خویش را بر امت تحمیل کنند؟

جانشین رسول خدا، از نظر کمالات معنوی و میزان علم و آگاهی و درایت و توانایی، باید برترین فرد امت باشد و رؤسای عشایر که پیوسته با خودخواهی ها و خودمحموری ها بزرگ شده اند، هرگز چنین فردی را انتخاب نمی کردند.

۲. دشمنان گوش به زنگ اسلام

روزی که رسول خدا در گذشت، مثلث منحوسی کیان اسلام را تهدید می کرد. از جانب شرق، امپراتوری عظیم ساسانی (که خسرو پرویزش، با وقاحت

[شماره صفحه واقعی : ۲۳]

ص: ۳۳۴۰

تمام، نامه پیامبر را دریده بود) از جانب غرب، امپراتوری روم شرقی و ایادیش، در قطر عربی، و بالأخره در داخل شبه جزیره نیز، ستون پنجمی به نام منافقان، در کمین نشسته بودند که در اولین فرصت، نهال نوپای اسلام را از ریشه در آورند، در چنین شرائطی، شایسته ترین اقدام این بود که فردی لایق و شایسته توسط خود پیامبر برای رهبری امت، تعیین گردد و با این تمهید، راه بر اختلاف میان امت بسته شود، و راه نفوذ دشمن مسدود گردد. آری حفظ کیان اسلام جوان که سه دشمن مزبور چون اژدهایی خطرناک برای بلعیدن آن دهان باز کرده بودند، در گرو آن بود که طرحی از جانب صاحب شریعت ریخته شود که بر اساس آن از دامنه اختلاف ها کاسته گردد و جامعه به جای این که در خود فرو رود، در فکر دشمن باشد و برگزیده الهی، با بسیج نیروهای متحد امت، نقشه های دشمن را در داخل و خارج نقش بر آب سازد.

این جاست که به گفته شیخ الرئیس: تعیین جانشین از سوی پیامبر، به صواب نزدیک تر است، زیرا (تنها) در این صورت است که کار به اختلاف و دسته بندی میان امت نمی کشد. (۱)

بررسی تاریخ صحابه و یاران پیامبر و تابعان پس از آنان، به روشنی حاکی است که مزاج جامعه آن روز، یک مزاج اختلاف انگیز بود. از همان روزی که پیامبر گرامی وارد مدینه گشت، دو دلی، بلکه گاه صف آراییی میان انصار و مهاجر کاملاً مشهود بود، و در مواردی، نظیر مسأله إفک، این اختلاف بالا می گرفت. (۲) چنان که در اجتماع سقیفه بنی ساعده _ که پس از درگذشت رسول خدا، انصار، خودسرانه تشکیل دادند و بعداً گروهی برای خنثی کردن تصمیم های انصار و قبضه قدرت به آن جا رفتند _ این مسئله به اوج خود رسید. با توجه به این نکات،

[شماره صفحه واقعی : ۲۴]

ص: ۳۳۴۱

۱- والإستخلاف بالنص أ صوب، فإنّ ذلك لا يؤدّی إلى التشعب و التشاغب و الإختلاف. (شفاء، چاپ ایران، ج ۲، ص ۵۵۸ و ۵۶۴).

۲- صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۱۹، باب غزوه بنی مصطلق.

عقل داوری می کند که واگذاری سرنوشت امت به حال خویش، در آن شرایط بحرانی، نه به صلاح مکتب بود، و نه حتی به صلاح خود پیروان، بلکه تنها تصمیم رهبر برگزیده خدا، دائر بر تعیین یک نفر، با شرائطی که یادآوری شد، می توانست ریشه اختلاف را برکند، افراد نالایق را عقب زند، و امت را زیر لوای پیروی از امام منصوص به پیش برد.

سیره پیشوایان معصوم (علیهم السلام)

در سطور پیشین، با شیوه نگارش تاریخ تحلیلی و مزایای آن آشنا شدیم، یکی از بزرگ ترین عوامل سازنده تاریخ را شناختیم و بالاخره نقشه و برنامه حکیمانه وحی برای بقای مکتب را دیدیم. اکنون وقت آن رسیده که در باب سیره پیشوایان معصوم (علیهم السلام) نیز که موضوع بحث این کتاب را تشکیل می دهد، به صورتی فشرده سخن بگوییم.

بررسی آثار اسلامی نشان می دهد که سیره اهل بیت گرامی پیامبر، پس از سیره حضرت رسول، از مهم ترین موضوعاتی است که افکار محدثان و سیره نویسندگان را به خود اختصاص داده است. چنانچه اگر از مجموع کتاب هایی که در این موضوع، از آغاز قرن دوم تاکنون نوشته شده است آمار تهیه شود، خواهیم دید حتی ذکر اسامی آن ها در یک کتاب نمی گنجد، چه رسد به خود کتاب ها که گردآوری آن ها کتابخانه ای بس بزرگ را تشکیل خواهد داد. خوشبختانه فهرست های موجود از شیعه و سنی پرده از روی این واقعیت برداشته و گذشته از کتاب «کشف الظنون» کاتب چلبی (۱۰۱۷_ ۱۰۶۷هـ) و «الذریعه» علامه تهرانی (۱۲۹۳. ۱۳۸۹هـ) و «مرآه الکتب» شهید ثقه الإسلام (م/۱۳۳۰هـ) و فهرس کتابخانه های موجود در جهان، اخیراً محقق محترم «عبدالجبار الرفاعی» با تتبع و تفحص در مصادر و منابع کتابشناسی موفق به جمع آوری مجموعه ای از کتابشناسی اهل بیت و معصومین (علیهم السلام) گردیده و حاصل

[شماره صفحه واقعی : ۲۵]

ص: ۳۳۴۲

کار ایشان در ۱۱ جلد وزیری، زیر عنوان «معجم ما کتب عن الرسول وأهل البيت» به طبع رسیده است.

ایشان در رابطه با تاریخ و سیره حضرت زهرا _ سلام الله علیها _ و ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) مجموعاً تعداد ۱۴۲۰۶ عنوان _ اعم از فارسی، عربی، اردو و لاتین را شناسایی و ذکر کرده است که ریز اعداد آن از قرار زیر است:

فاطمه زهرا _ سلام الله علیها _ : ۵۴۶ عنوان

امیر المؤمنین (علیه السلام): ۴۹۵۶ عنوان

امام حسن (علیه السلام): ۲۰۵ عنوان

امام حسین (علیه السلام): ۳۲۱۵ عنوان

امام سجّاد (علیه السلام): ۳۹۹ عنوان

امام باقر (علیه السلام): ۶۹ عنوان

امام صادق (علیه السلام): ۳۳۱ عنوان

امام کاظم (علیه السلام): ۲۱۱ عنوان

امام رضا (علیه السلام): ۶۵۱ عنوان

امام جواد (علیه السلام): ۶۲ عنوان

امام هادی (علیه السلام): ۷۹ عنوان

امام عسکری (علیه السلام): ۶۶ عنوان

امام عصر _ عجل الله تعالی فرجه الشریف _ : ۱۱۴۵ عنوان

اهل بیت (علیهم السلام): ۲۲۷۱ عنوان کتاب که جمعاً بالغ بر ۱۴۲۰۶ عنوان کتاب می باشد.

در ضمن ایشان پیرامون تاریخ و سیره حضرت رسول (صلی الله علیه وآله) ۱۱۴۲۷ عنوان کتاب شناسایی و ذکر کرده است.

شاید تصور شود که با این نوشته های زیاد، چه نیازی به سیره نویسی مجدد وجود دارد؟ ولی باید یادآور شویم که حیات و زندگانی اولیای الهی، به سان جهان طبیعت، ابعاد بس گسترده ای دارد که هرچه درباره آنان نوشته شود، باز

سرزمین های ناشناخته و کاوش نیافته ای وجود خواهد داشت.

گذشته از این، غالب آثاری که در باب پیشوایان نگارش یافته، از قبیل فضائل نگاری، مناقب نویسی و گردآوری معجزات و کرامات، و بالأخره نقل حوادث زندگی آنان به صورت خشک و به دور از تحلیل است و در این میان، تعداد کتاب های تحلیلی ای که بتواند پژوهش گران کنجکاو امروزی را اشباع کند، انگشت شمار است و بعضی از آن ها، از نظر طرز نگارش و قلم در حد انتظار نیست. البته، در زبان عربی و احیاناً فارسی، حق مطلب درباره برخی از پیشوایان مانند امیرمؤمنان علی (علیه السلام) و یا سالار شهیدان حسین بن علی (علیهما السلام) تا حدودی اداء شده است، اما درباره اکثر پیشوایان، خلأ وجود یک تحقیق عمیق و جامع، محسوس است.

مع الأسف باید به این حقیقت تلخ اذعان کرد که این، تنها مردم عادی نیستند که از سیره سیاسی و اخلاقی و علمی حضرت جواد (علیه السلام) و یا حضرت هادی (علیه السلام) و حضرت عسکری (علیه السلام) اطلاع ندارند، بلکه غالب گویندگان و نویسندگان نیز در این زمینه ها فاقد اطلاعات کافی اند.

در عصر حاضر، که نسل جوان و تحصیل کرده، خواهان آگاهی بیش تری از زندگانی سیاسی، اخلاقی و اجتماعی پیشوایان است، لازم است نویسندگان ما به این موضوع توجه بیش تری کنند، زیرا:

اولاً، آن چه در تاریخ زندگانی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومین (علیهم السلام) برای ما مهم و آموزنده است، شناخت خود زندگانی و رفتار آن ها نیست، بلکه شناخت نوع زندگی و سبک رفتار اجتماعی آن بزرگواران و چگونگی موضع گیری اجتماعی و سیاسی و شیوه فعالیت های فرهنگی آن هاست. اگر می بینیم که از قرون نخستین ظهور اسلام، دانشمندان و مورخان اسلام، تاریخ زندگانی پیامبر اسلام را به عنوان «سیره النبی» نوشته اند، نکته اش همین است، زیرا آن چه از زندگانی و دعوت و تبلیغ آن حضرت برای ما الگو و آموزنده است، اصل حرکت

[شماره صفحه واقعی : ۲۷]

ص: ۳۳۴۴

و حیات آن حضرت نیست، بلکه نوع حرکت و طرز فعالیت و سبک دعوت و کیفیت تبلیغ و شیوه برخورد آن حضرت، با دشمنان اسلام می باشد.

واژه «سیره» در زبان عربی، در اصل، از ماده «سیر» (= حرکت و راه رفتن) بوده و به معنای سبک و شیوه راه رفتن است. درست مانند: «جلوس» و «جلسه» که اولی به معنای نشستن و دومی به مفهوم نوع جلوس و سبک نشستن است.

ثانیاً: نوع زندگی و چگونگی موضع گیری های سیاسی اجتماعی امامان معصوم، زمانی برای ما بهتر روشن می گردد، که از شرایط خاص اجتماعی و سیاسی و فرهنگی زمان آن بزرگواران آگاه باشیم. چه؛ می دانیم که ائمه اطهار(علیهم السلام) خط مشی اجتماعی، مواضع سیاسی و شیوه مبارزاتی خویش را بر اساس سنجش دقیق اوضاع و احوال و شرایط زمانی، ارزیابی امکانات و مقتضیات و محذورات، و متناسب با برخوردها و جبهه گیری های گوناگون مخالفان اسلام، تنظیم می کردند. بنابراین این مادام که با شرایط و اوضاع ویژه آن روزگار آشنا نباشیم، سیره ائمه برای ما مفهوم دقیق و واقعی خود را پیدا نمی کند. حتی چه بسا در مرور بر تاریخ زندگانی امامان، میان مواضع گوناگون آنان، نوعی تضاد و تعارض احساس می کنیم، زیرا می بینیم برخی از آنان با دشمن؛ صلح و برخی دیگر تا آخرین نفس، جنگ کردند. برخی، دانشگاه بزرگی تأسیس کرده و برخی در شعاع محدودی، گام های فرهنگی برداشتند. برخی پیشنهاد خلافت را رد کردند و برخی پیشنهاد ولیعهدی را پذیرفتند و... اما وقتی از شرایط حاکم بر زمان هر یک از امامان آگاه می شویم، موضع گیری های مختلف آنان، معنا پیدا می کند و متوجه می شویم که در واقع امر، هیچ گونه تضاد و تعارضی میان اصول و مبانی حرکت ایشان نبوده و همه یک هدف را تعقیب می کرده اند، منتها نوع حرکت هر یک از آنان برای رسیدن به مقصود، به تناسب زمان و اقتضای شرایط، فرق می کرده است.

پیشوایان ما، خود بر اصل زمان شناسی _ به عنوان یک وظیفه مهم حیاتی _

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

ص: ۳۳۴۵

کراراً تأکید کرده اند. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «رحم الله من حفظ لسانه و عرف زمانه و استقامت طریقه» (۱)؛ خداوند رحمت کند کسی را که زبان خود را حفظ کند و زمان خود را بشناسد و از روش مستقیم برخوردار باشد.

امام صادق (علیه السلام) ضمن سخنان بلندی فرمود: «... و العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس» (۲)؛ کسی که از زمان خود آگاه است، از طرف شبهات و اشکالات، مورد حمله واقع نمی شود.

در این صورت، چگونه خود در برخورد با حوادث عصر خویش از این اصل حیاتی غفلت داشته اند؟!

کتاب حاضر، که نتیجه سال ها تحقیقات نویسنده ای توانا و بردبار و در عین حال عمیق و موشکاف است، سیره پیشوایان پاک تشیع (علیهم السلام) را بر اساس ملاحظات اساسی فوق، مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داده است. طرح کلی این کتاب، بر اساس تقسیم بندی دوران امامت ائمه (علیهم السلام) پس از رحلت پیامبر اسلام تا وفات امام عسکری (علیه السلام) (۲۶۰هـ)، بر چهار دوره استوار شده است:

۱. دوره مماشات و تسالم مصلحتی امام، با حکومت وقت. این دوره، فاصله زمانی بیست و پنج سال میان رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تا آغاز خلافت امیرمؤمنان (علیه السلام) را شامل می شود.

۲. دوره به قدرت رسیدن امام. این دوره، چهار سال و نه ماه خلافت امیرمؤمنان (علیه السلام) و چند ماه خلافت امام حسن (علیه السلام) را در بر می گیرد.

۳. دوره تلاش سازنده کوتاه مدت برای محو حکومت جور و تشکیل نظام عادلانه اسلامی. این دوره شامل بیست سال بین صلح امام حسن (علیه السلام) (در سال ۴۱) و شهادت امام حسین (علیه السلام) (سال ۶۱) می شود. پس از انعقاد پیمان آتش بس اضطراری میان امام مجتبی و معاویه که از آن به صلح تعبیر می شود، عملاً کار

[شماره صفحه واقعی : ۲۹]

ص: ۳۳۴۶

۱- نهج الفصاحه، ج ۱، حرف راء.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶.

نیمه مخفی شیعه شروع شده و برنامه هایی که هدف نهائی آن، بازگرداندن قدرت به خاندان پیامبر در فرصت مناسب بود، آغاز گشت....

۴. چهارمین دوره، دوره تعقیب و ادامه کار نیمه مخفی شیعه به رهبری امامان، در برنامه هایی دراز مدّت بود. ویژگی های این دوره را می توان چنین خلاصه کرد:

الف . نوپیدی ائمه از پیروزی حرکت مسلحانه.

ب . کوشش سازنده به امید ایجاد حکومت الهی اسلامی و قبضه قدرت توسط خاندان پیامبر در دراز مدّت.

ج . زمینه سازی برای رسیدن به این هدف از رهگذر کار فرهنگی و تربیت کادر انسانی مناسب و مورد لزوم.

د . تبیین تفکر اصیل اسلامی و نشان دادن بدعت ها و تحریف ها.

نویسنده فرزانه و محقق، جناب حجه الإسلام و المسلمین آقای حاج شیخ مهدی پیشوائی، در کتاب گرانسنگ حاضر، در حد توان خویش کوشیده است در شرح سیره هر یک از ائمه، نخست فضای سیاسی _ اجتماعی و فرهنگی آنان را در پرتو اسناد و مدارک تاریخی روشن کرده و دورنمای روشنی از آن را ارائه کند، و سپس مهم ترین خطوط زندگی و بزرگ ترین فعالیت های ارشادی و اصلاحی آنان را که به وضوح با آن فضا سازگار و متناسب بوده است، تشریح کند.

با این دید، مؤلف محترم، هر یک از ابعاد مختلف زندگی آن بزرگواران را، از قبیل: بعد سیاسی و مبارزاتی، بعد اجتماعی، بعد فرهنگی، بعد کرامات و خوارق عادات و... در جایگاه مناسب خود قرار داده و نشان داده است که مناسب ترین شیوه، بلکه تنها راه، همان بوده که امام برگزیده است.

کتاب حاضر، با توجه به تنظیم و پرداخت مطالب، سبک قلم و نگارش، شیوه طرح مسائل، استناد به منابع و مآخذ و... در میان اشباه و نظائر خود، کاملاً

[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

ص: ۳۳۴۷

تازگی دارد و امید است انتظار مشتاقان و علاقه مندان به مطالعه زندگی امامان را بر آورده سازد.

از جناب پیشوائی که در میان نویسندگان حوزه علمیه قم، به تتبع و تعمق، و بردباری و شکیبایی در راه تحقیق معروفند، به پاس این خدمت بزرگ فرهنگی تشکر نموده و توفیق بیش تر وی را در خدمت به مذهب اهل بیت عصمت و طهارت _ سلام الله علیهم اجمعین _ از درگاه خداوند بزرگ خواهانم.

قم _ حوزه علمیه، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)

جعفر سبحانی

۱۳۷۲/۱۱/۲۴ ش برابر، با دوم رمضان ۱۴۱۴ هـ . ق

[شماره صفحه واقعی : ۳۱]

ص: ۳۳۴۸

[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

ص: ۳۳۴۹

اشاره

* در آغوش پیامبر (صلی الله علیه وآله)

* نخستین کسی که اسلام آورد

* فداکاری بزرگ

* پیک و نماینده مخصوص پیامبر (صلی الله علیه وآله)

* دو راهی سرنوشت ساز

* نبرد در سه جبهه

[شماره صفحه واقعی : ۳۳]

ص: ۳۳۵۰

[شماره صفحه واقعی : ۳۴]

ص: ۳۳۵۱

شناخت مختصری از زندگانی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

حضرت علی (علیه السلام) در سیزدهم رجب سال ۳۰ عام الفیل در کعبه به دنیا آمد. (۱) مادرش فاطمه بنت اسد و پدرش ابوطالب (۲) بود. در بیست و یکم ماه رمضان سال ۴۰ هجری در شهر کوفه به شهادت رسید. قبر مطهرش در نجف اشرف قرار دارد.

بخش های زندگانی علی (علیه السلام)

باتوجه به این که امیرمؤمنان ده سال پیش از بعثت پیامبر (صلی الله علیه وآله) دیده به جهان گشود و در حوادث تاریخ اسلام، همواره در کنار پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) قرار داشت و پس از در گذشت آن حضرت نیز سی سال زندگی نمود، می توان مجموع عمر شصت و سه ساله او را، به پنج دوره زیر تقسیم نمود:

۱. از ولادت تا بعثت پیامبر اسلام،

[شماره صفحه واقعی : ۳۵]

ص: ۳۳۵۲

-
- ۱- مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۴۹؛ ابوالفرج، سبط ابن الجوزی، تذکره الخواص، ص ۱۰؛ مؤمن شبلنجی، نورالابصار فی مناقب آل البیت النبوی المختار، ص ۷۶؛ آیت الله شیخ محمدعلی غروی اردوبادی، کتاب مستقلی به نام «علی ولید الکعبه» درباره اثبات تواتر ولادت علی در کعبه از نظر محدثان، نسب شناسان، مورخان و شعراء تألیف کرده است.
 - ۲- این که آیا نام پدر علی (علیه السلام) عمران، و کنیه او ابوطالب بود، یا این که استثنائاً نام او همان کنیه او بود و یا این که نام او عبدمناف بود، مورد اختلاف است. جمال الدین أحمد بن عبّنه، رجال نویس شیعی (م ۸۲۸ هـ) نظریه سوم را صحیح می داند. (عمده الطالب فی أنساب آل ابی طالب، ص ۲۰-۲۱).

۲. از بعثت تا هجرت پیامبر به مدینه،

۳. از هجرت تا درگذشت پیامبر اسلام،

۴. از رحلت پیامبر اسلام تا آغاز خلافت آن حضرت،

۵. دوران خلافت آن بزرگوار.

اینک بخش های برجسته و مهم هر دوره را از نظر خوانندگان گرامی می گذرانیم:

۱. از ولادت تا بعثت پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله)

اشاره

چنان که اشاره کردیم، اگر مجموع عمر علی (علیه السلام) را به پنج دوره تقسیم کنیم، نخستین دوره آن را زندگی امام پیش از بعثت پیامبر تشکیل می دهد. مقدار عمر امام در این دوره، از ده سال تجاوز نمی کند، زیرا زمانی که علی (علیه السلام) دیده به جهان گشود، بیش از سی سال از عمر پیامبر نگذشته بود و پیامبر در چهل سالگی به رسالت مبعوث گردید، بنابراین علی (علیه السلام) در موقع بعثت پیامبر، بیش از ده سال نداشت.

در آغوش پیامبر (صلی الله علیه وآله)

علی (علیه السلام) در این دوره که دوره حساس شکل گیری شخصیت و دوره پذیرش تربیتی و روحی او بود، در خانه حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) و تحت تربیت او به سر برد. مورخان اسلامی در این زمینه می نویسند:

یک سال، قحطی بزرگی در مکه رخ داد. در آن زمان ابوطالب عموی پیامبر، دارای عائله زیاد و هزینه سنگینی بود. حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) به عموی دیگر خود «عباس» که از ثروتمندترین افراد بنی هاشم بود، پیشنهاد کرد که هر کدام از ما یکی از فرزندان ابوطالب را به خانه خود ببریم تا فشار مالی ابوطالب کم شود، عباس موافقت کرد، و هر دو نزد ابوطالب رفتند و موضوع را با او در میان گذاشتند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

ابوطالب با این پیشنهاد موافقت کرد. در نتیجه، عباس؛ «جعفر» و حضرت محمد(صلی الله علیه وآله)؛ «علی» را به خانه خود برد. علی(علیه السلام) همچنان در خانه آن حضرت بود تا آن که خداوند، او را به نبوت مبعوث فرمود و علی(علیه السلام) او را تصدیق کرد و از او پیروی نمود.^(۱)

پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) پس از گرفتن علی(علیه السلام) فرمود: همان را برگزیدم که خدا او را برای من برگزید.^(۲)

از آن جا که حضرت محمد(صلی الله علیه وآله) در سنین کودکی، پس از درگذشت ت_عَب_دالمطلب، در خانه عمویش ابوطالب و تحت کفالت او ب_زرگ شده بود، می خواست با تربیت یکی از فرزندان او، زحمات وی و همسرش فاطمه بنت اسد را جبران کند و از میان فرزندان او، نظر به علی(علیه السلام) داشت.

علی(علیه السلام) در دوران خلافت خود، در خطبه «قاصعه» به این دوره تربیتی خود اشاره نموده و می فرماید:

«شما (یاران پیامبر) از خویشاوندی نزدیک من با رسول خدا و موقعیت خاصی که با آن حضرت داشتم، آگاهید و می دانید موقعی که من خردسال بودم، پیامبر مرا در آغوش می گرفت و به سینه خود می فشرد و مرا در بستر خود می خوابانید به طوری که من بدن او را لمس می کردم، بوی خوش آن را می شنیدم و او غذا در دهان من می گذارد. من همچون بچه ای که به دنبال مادرش می رود، همه جا همراه او می رفتم، هر روز یکی از فضائل اخلاقی خود را به من تعلیم می کرد و دستور می داد که از

[شماره صفحه واقعی : ۳۷]

ص: ۳۳۵۴

-
- ۱- به مآخذ زیر مراجعه کنید: ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۵۸. ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی السقاء، ابراهیم الأبیاری، و عبدالحفیظ شلبی، ج ۱، ص ۲۶۲. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، بیروت، ج ۲، ص ۲۱۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۳، ص ۱۱۹.
 - ۲- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۵.

علی (علیه السلام) در غار حراء

حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) پیش از آن که به رسالت مبعوث شود، سالی یک ماه در غار حراء به عبادت می پرداخت (۲) و در این مدت اگر تهیدستی نزد وی می رفت به او طعام می داد و وقتی که ماه به پایان می رسید و می خواست به خانه برگردد، ابتداءً به مسجد الحرام می رفت و هفت بار یا هر قدر که خدا می خواست، خانه خدا را طواف می کرد و سپس به منزل خود باز می گشت. (۳)

قرائن نشان می دهد که حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) با عنایت شدیدی که نسبت به علی (علیه السلام) داشت، او را در آن یک ماه همراه خود به حراء می برد. وقتی که فرشته وحی برای نخستین بار در همان غار بر حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) نازل شد و او را به مقام رسالت مفتخر ساخت، علی (علیه السلام) در کنار آن حضرت بود و آن روز از همان ماهی بود که حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) برای عبادت به کوه حراء می رفت.

علی (علیه السلام) در خطبه «قاصعه» در این باره می فرماید:

«پیامبر هـر سال در کوه حراء به عبادت می پرداخت و جز من، کسی او را نمی دید... هنگامی که وحی بر آن حضرت نازل شد، صدای ناله شیطان را شنیدم؛ به رسول خدا عرض کردم: این ناله چیست؟ فرمود: این ناله شیطان است و علت ناله اش این است که او از این که در روی زمین اطاعت شود، ناامید گشته است. آن چه را من می شنوم تو نیز می شنوی و آن چه را می بینم تو نیز می بینی جز این که تو پیامبر نیستی،

[شماره صفحه واقعی : ۳۸]

ص: ۳۳۵۵

۱- و قد علمتم موضعی من رسول الله (صلی الله علیه وآله) بالقرابه القریبه و المنزله الخصیصه وضعنی فی حجره و انا ولد یضْمَنی إلی صدره، و یکنفی فی فراشه، و یمسّنی جسده، و یتلمّنی عرقه، و کان یمضغ الشی ثم یلقمّنیه... و لقد کنت اتّبعه اتباع الفـ صیل أثر امّه یرفع فی کل یوم من اخلاقه علما یأمرنی بالاعتداء به. (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۹۲)

۲- حراء کوهی است در سمت شمال مکه و غار حراء در قله این کوه قرار گرفته است.

۳- ابن هشام، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلی، ج ۱، ص ۲۵۲.

بلکه وزیر (من) و بر خیر و نیکی هستی» (۱).

این گفتار گرچه می تواند مربوط به عبادت پیامبر در حِراء در دوران پس از رسالت باشد، ولی قرائن گذشته و این که عبادت پیامبر در حِراء غالباً قبل از رسالت بوده است، نشان می دهد که این گفتار مربوط به دوران قبل از رسالت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) باشد. در هر حال پاکی روح علی (علیه السلام) و تربیت های پیگیر پیامبر سبب شد که او در همان دوران کودکی با قلب حساس، دیده نافذ و گوش شنوا، چیزهایی را ببیند و صداهایی را بشنود که برای مردم عادی دیدن و شنیدن آن ها ممکن نیست.

ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه می نویسد:

«در کتب صحاح روایت شده است که وقتی جبرئیل برای نخستین بار بر پیامبر نازل گردید و او را به مقام رسالت مفتخر ساخت، علی (علیه السلام) در کنار پیامبر اسلام بود» (۲).

۲. از بعثت تا هجرت پیامبر

اشاره

دومین قسمت از زندگانی علی (علیه السلام) را بخش از بعثت تا هجرت به مدینه تشکیل می دهد که از نظر زمانی سیزده سال می شود. این بخش از زندگانی امام، شامل یک سلسله خدمات و مجاهدات درخشان و اقدامات بزرگ و برجسته علی (علیه السلام) در راه پیشرفت اسلام می باشد، که در تاریخ اسلام، نصیب کسی جز او نشده است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹]

ص: ۳۳۵۶

۱- و لقد کان یجاور فی کل سنه بحِراء فأراه و لایراه غیری... و لقد سمعت رَنَّهُ الشیطان حین نزل الوحی علیه فقلت یا رسول الله ما هذه الرنّه؟ فقال: هذا الشیطان قد آیس من عبادته، انک تسمع ما أسمع و تری ما أری الا أنک لست بنبی و لکنک لوزیر و انک لعلی خیر. (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۹۲).

۲- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۳، ص ۲۰۸.

نخستین افتخار علی (علیه السلام) در این دوران، پیشگام بودن وی در پذیرفتن اسلام، و یا به عبارت صحیح تر، ابراز و اظهار اسلام دیرینه خویش است، زیرا علی (علیه السلام) از کوچکی یکتاپرست بود و هرگز آلوده به بت پرستی نبود (۱) تا اسلام او به معنای دست کشیدن از بت پرستی باشد (در حالی که در مورد سایر یاران پیامبر، چنین نبود).

پیشگام بودن در پذیرفتن اسلام، ارزشی است که قرآن مجید روی آن تکیه کرده و صریحا اعلام نموده است که کسانی که در گرایش به اسلام پیشگام بوده اند، در پیشگاه خدا ارزش والایی دارند، آن جا که می فرماید: «و پیشگامان پیشگام، آنان مقررانند». (۲)

توجه خاص قرآن به موضوع «سبقت در گروش به آیین اسلام» به حدی است که حتی کسانی را که پیش از فتح مکه ایمان آورده و جان و مال خود را در راه خدا بذل نموده اند، از افرادی که پس از پیروزی مسلمانان بر مکیان، ایمان آورده و جهاد کرده اند، برتر شمرده است چه رسد به کسانی که پیش از هجرت و در سال های نخست ظهور اسلام، مسلمان شده اند، آن جا که می فرماید:

«کسانی از شما که پیش از پیروزی (فتح مکه) در راه خدا انفاق کردند و سپس به جهاد پرداختند، با کسانی که بعد از آن در راه خدا انفاق و جهاد کردند، یکسان نیستند، بلکه آنان در پیشگاه خدا مقامی برتر دارند و خداوند به هر دو، وعده نیک داده است...». (۳)

علت برتری ایمان مسلمانان پیش از فتح مکه (که در سال هشتم هجری صورت گرفت) این است که آنان در موقعی ایمان آوردند که اسلام در

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

ص: ۳۳۵۷

۱- اخطب خوارزم، المناقب، ص ۱۸.

۲- والسابقون السابقون * اولئك المقربون (واقعه: ۱۰ - ۱۱).

۳- ... لا یشیتوی منکم مَن أنفق مَن قبیل الفتح و قاتل أولیک أعظم درجه من الذین أنفقوا مَن بعُد و قاتلوا و کلاً وعید الله الحسنى... (حدید: ۱۰).

جزیره العرب به اوج عظمت نرسیده بود و هنوز پایگاه بت پرستان (یعنی شهر مکه) به صورت دژ شکست ناپذیری باقی بود و خطرهایی از هر طرف جان و مال مسلمانان را تهدید می کرد. البته مسلمانان پس از مهاجرت به مدینه و گرایش اوس و خزرج و قبائل اطراف مدینه به اسلام، از پیشرفت و ایمنی نسبی برخوردار بودند و در بسیاری از درگیری های نظامی غالب و پیروز می شدند، ولی خطر هنوز به کلی برطرف نشده بود. بنابراین در صورتی که گروهی به اسلام و بذل مال و جان در چنین شرائطی، از ارزش خاصی برخوردار باشد، قطعاً اظهار ایمان و اسلام در آغاز دعوت پیامبر، که قدرتی جز قدرت قریش و نیرویی جز نیروی بت پرستان در کار نبود، ارزش بالاتر و بیش تری خواهد داشت. از این نظر سبقت در اسلام در میان یاران پیامبر، از افتخارات مهم به شمار می رفت.

با این توضیح میزان ارزش پیشگامی علی (علیه السلام) در اسلام به خوبی روشن می گردد.

دلایل پیشگامی علی (علیه السلام) در اسلام

دلایل و شواهد پیشگامی علی (علیه السلام) در متون اسلامی، به قدری فراوان است که بیان همه آن ها از حد گنجایش این کتاب بیرون است، ولی به عنوان نمونه تعدادی از آن ها را ذیلاً می آوریم:

الف. پیش از همه، خود پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) به پیشقدم بودن علی (علیه السلام) تصریح کرده و در میان جمعی از یاران خود فرمود:

«نخستین کسی که در روز رستاخیز با من در کنار حوض (کوثر) ملاقات می کند پیشقدم ترین شما در اسلام، علی بن ابی طالب است»^(۱).

[شماره صفحه واقعی: ۴۱]

ص: ۳۳۵۸

۱- اولکم و روداً علی الحوض اولکم اسلاماً علی بن ابی طالب: _ ابن عبدالبر، الإستیعاب فی معرفه الأصحاب، ج ۳، ص ۲۸ و چندین حدیث مشابه دیگر. _ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۳، ص ۲۲۹. با همین مضمون: _ الحاکم النیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق و اعداد: عبدالرحمن المرعشی، ج ۳، ص ۱۷.

ب . دانشمندان و محدثان نقل می کنند:

حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) روز دوشنبه به نبوت مبعوث شد و علی (علیه السلام) فردای آن روز (سه شنبه) با او نماز خواند. (۱)

ج . امام در خطبه «قاصعه» می فرماید:

«آن روز، اسلام جز به خانه پیامبر و خدیجه راه نیافته بود و من سومین نفر آن ها بودم. نور وحی و رسالت را می دیدم، و بوی نبوت را می شنیدم». (۲)

د . امام در جای دیگر از سبقت خود در اسلام چنین یاد می کند:

«خدایا من نخستین کسی هستم که به سوی تو بازگشت، و پیام تو را شنید و به دعوت پیامبر پاسخ گفتم و پیش از من جز پیامبر اسلام کسی نماز نکرده». (۳)

ه . علی (علیه السلام) می فرمود:

«من بنده خدا و برادر پیامبر و صدیق اکبرم، این سخن را پس از من جز دروغ گوی افتراء ساز، نمی گوید، من هفت سال پیش از مردم، با رسول خدا نماز گزاردم». (۴)

[شماره صفحه واقعی : ۴۲]

ص: ۳۳۵۹

۱- استنبی النبی یوم الإثنين و صلی علی یوم الثلاثاء . (ابن عبدالبر، الإستیعاب فی معرفه الأصحاب، ج ۳، ص ۳۲؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۵۷). این حدیث را حاکم نیشابوری از دو طریق به صورت «نُبِّیَّ رسول الله...» و «وُحی رسول الله یوم الإثنين...» نقل کرده است. (المستدرک علی الصحیحین، تحقیق و اعداد عبدالرحمن المرعشی، ج ۳، ص ۱۱۲).

۲- و لم یجـمع بیت واحـد یومئـذ فـی الإسلام غیر رسول الله (صلی الله علیه وآله) و خدیجه و انا ثالثهما، أری نور الوحی و الرساله واشمُّ ریح النبوه، (نهج البلاغه، صبحی صالح. خطبه ۱۹۲).

۳- اللهم انی اول من اناب، و سمع و اجاب، لم یسبقنی الا رسول الله (صلی الله علیه وآله) بالصلوه. (همان کتاب، خطبه ۱۳۱)

۴- انا عبد الله و اخو رسوله و انا الصـدِّیقُ الاکبر لا یقولها بعدی الا کاذب مفتری، صلیت مع رسول الله قبل الناس بسبع سنین. (طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۲، ص ۳۱۲؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۵۷. با همین مضمون در کتاب: المستدرک علی الصحیحین، تحقیق و اعداد عبدالرحمن المرعشی، ج ۳، ص ۱۱۲).

و. عُفیف بن قیسِ کندی می گوید:

من در زمان جاهلیت، بازرگان عطر بودم. در یکی از سفرهای تجارتی وارد مکه شدم و مهمان عباس یکی از بازرگانان بزرگ مکه شدم، در یکی از روزها در مسجدالحرام در کنار عباس نشسته بودم، در این هنگام که خورشید به اوج رسیده بود، جوانی به مسجد در آمد که صورتش همچون قرص ماه نورانی بود، نگاهی به آسمان کرد و سپس رو به کعبه ایستاد و شروع به خواندن نماز کرد، چیزی نگذشت که نوجوانی خوش سیما به وی پیوست و در سمت راست او ایستاد. سپس زنی که خود را پوشانده بود، آمد و در پشت سر آن دو نفر قرار گرفت و هر سه با هم مشغول نماز و رکوع و سجود شدند. من از دیدن این منظره که در مرکز بت پرستان، سه نفر آیین دیگری غی-راز مرام بت پرستی را برگزیده اند در شگفت ماندم، رو به عباس کرده و گفتم: حادثه بزرگی است! او نیز این جمله را تکرار کرد و افزود: آیا این سه نفر را می شناسی؟ گفتم: نه. گفت: نخستین کسی که وارد شد و جلوتر از هر دو نفر ایستاد، برادرزاده من عبدالله (صلی الله علیه و آله)، و دومین فرد، برادرزاده دیگر من علی بن ابی طالب (علیه السلام)، و سومین شخص همسر محمد است و او مدعی است که آیین وی از طرف خداوند نازل شده است و اکنون در روی زمین، جز این سه نفر کسی از این دین پیروی نمی کند. (۱)

این قضیه به خوبی نشان می دهد که در آغاز دعوت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) غیر از همسرش خدیجه، تنها علی (علیه السلام) آیین او را پذیرفته بوده است.

[شماره صفحه واقعی: ۴۳]

ص: ۳۳۶۰

۱- به مآخذ زیرنگاه کنید: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۳، ص ۲۲۶. _ طبری، محمد بن ج-ری-ر، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۲، ص ۲۱۲ (با اندکی اختلاف در الفاظ). _ ابن ابی الحدید در همان کتاب این قضیه را از قول عبدالله بن مسعود نیز نقل کرده است که او نیز در سفر به مکه، شاهد چنین صحنه ای بوده است.

پیامبر اسلام به مدت سه سال، از دعوت عمومی خودداری میورزید و تنها در تماس های خصوصی با افرادی که زمینه پذیرش را در آن ها احساس می کرد، آن ها را به اسلام دعوت می کرد. پس از سه سال فرشته وحی نازل شد و فرمان خدا را ابلاغ کرد که پیامبر، دعوت همگانی خود را از طریق دعوت خویشان و بستگان آغاز نماید. فرمان خدا چنین بود:

«بستگان نزدیک خود را از عذاب الهی بیم ده، و پر و بال [مهر و مودت] خود را برای مؤمنانی که از تو پیروی می کنند، فرو گستر، پس اگر با تو از در مخالفت وارد شوند، بگو من از کارهای (بد) شما بیزارم» (۱).

علت این که دعوت خویشان برای نقطه شروع دعوت همگانی انتخاب شد، این است که تا نزدیکان یک رهبر الهی و یا بشری به او ایمان نیاورند و از او پیروی نکنند، هرگز دعوت او درباره بیگانگان مؤثر واقع نمی شود، زیرا نزدیکان همواره از اسرار و رازها و ملکات خوب و بد وی کاملاً واقف و مطلع هستند، از این رو ایمان آنان نشانه وارستگی مدعی رسالت به شمار می رود، چنان که اعراض و روی گردانی اکثریت قریب به اتفاق آن ها نشانه دوری مدعی از خلوص و صفا و صدق در ادعاء است. از این نظر پیامبر به علی (علیه السلام) دستور داد که چهل و پنج نفر از شخصیت های بزرگ بنی هاشم را برای ضیافت نهار دعوت کند و غذایی از گوشت همراه با شیر آماده سازد.

مهمانان همگی در وقت معین به حضور پیامبر آمدند. پس از صرف غذا «ابولهب» عموی پیامبر، با سخنان سبک خود مجلس را از آمادگی برای طرح سخن و تعقیب هدف، انداخت و مجلس بدون اخذ نتیجه به پایان رسید و مهمانان پس از صرف غذا و شیر، خانه رسول خدا را ترک کردند. پیامبر تصمیم

[شماره صفحه واقعی: ۴۴]

ص: ۳۳۶۱

۱- وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ * وَ اخْفِضْ جَنَاحَيْكَ لِمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ (شعرا: ۲۱۴ _ ۲۱۶).

گرفت که فردای آن روز، ضیافت دیگری ترتیب دهد و همه آنان را جز ابولهب به خانه خود دعوت نماید. باز علی (علیه السلام) به دستور پیامبر غذا و شیر آماده نمود و از شخصیت های برجسته و شناخته شده بنی هاشم برای صرف ناهار و استماع سخنان پیامبر، دعوت به عمل آورد. مهمانان همگی باز در موعد مقرر حضور بهم رسانیدند. پیامبر (صلی الله علیه و آله) پس از صرف غذا سخنان خود را چنین آغاز کرد:

«هیچ کس از مردم برای کسان خود چیزی بهتر از آن چه من برای شما آورده ام، نیاورده است. من خیر دنیا و آخرت برای شما آورده ام. خدایم به من فرمان داده که شما را به توحید و یگانگی وی و رسالت خویش، دعوت کنم. چه کسی از شما مرا در این راه کمک می کند تا برادر و وصی و نماینده من در میان شما باشد؟»

او این جمله را گفت و مقداری مکث نمود تا ببیند کدام یک از آنان به ندای او پاسخ مثبت می دهد؟ در این موقع سکوتی مطلق آمیخته با بهت و تحیر بر مجلس حکومت می کرد و همگی سر به زیر افکنده و در فکر فرو رفته بودند.

ناگهان علی (علیه السلام) که سن او در آن روز از چهارده سال تجاوز نمی کرد،^(۱) سکوت را درهم شکست و برخاست و رو به پیامبر کرد و گفت:

«ای پیامبر خدا! من تو را در این راه یاری می کنم»، سپس دست خود را به سوی پیامبر دراز کرد تا دست او را به عنوان پیمان فداکاری بفشارد. در این موقع پیامبر دستور داد که علی (علیه السلام) بنشیند. بار دیگر پیامبر گفتار خود را تکرار نمود، باز علی برخاست و آمادگی خود را اعلام کرد. این بار نیز پیامبر به وی دستور داد بنشیند. در مرتبه سوم که مانند دفعات پیشین، کسی جز علی بر نخاست و تنها او بود که به پا خاست و پشتیبانی خود را از هدف مقدس پیامبر اعلام کرد، در این موقع پیامبر (صلی الله علیه و آله) دست خود را بر دست علی زد و جمعه تاریخ خود را در مجلس بزرگان بنی هاشم درباره علی بیان نمود فرمود:

[شماره صفحه واقعی : ۴۵]

ص: ۳۳۶۲

۱- در مورد سنّ علی (علیه السلام) هنگام اسلام آوردن و نیز هنگام اعلام حمایت از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)، رجوع شود به شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱۳، ص ۲۳۴، ۲۳۵؛ کلینی، الروضه، ص ۳۳۹، حدیث ۵۳۶.

«هان ای خویشاوندان و بستگان من! علی برادر و وصی و خلیفه من در میان شما است»^(۱).

بدین ترتیب نخستین وصی پیامبر اسلام بهوسیله آخرین سفیر الهی در آغاز رسالت که هنوز جز عده قلیلی به آیین وی نگرویده بودند، تعیین گردید. از این که پیامبر در یک روز نبوت خود و امامت علی را اعلام کرد و روزی که به بستگان خود گفت مردم؛ من پیامبر خدا هستم، همان روز نیز فرمود: علی وصی و جانشین من است، می توان مقام و موقعیت امامت را در اسلام به نحو روشن ارزیابی نمود و به این مطلب توجه کرد که این دو مقام از یکدیگر جدا نبوده و همواره امامت مکمل برنامه رسالت است.

فداکاری بزرگ

در سال سیزدهم بعثت، به دنبال انعقاد پیمان عقبه دوم در شب سیزدهم ذیحجه، میان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و یثربیان که طی آن، مردم یثرب پیامبر را به آن شهر دعوت نموده و قول حمایت و دفاع از آن حضرت دادند، و از فردای آن شب مسلمانان مکه به تدریج به یثرب هجرت کردند، سران قریش دانستند پایگاه تازه ای برای نشر دعوت اسلام در یثرب آماده شده است، از این رو احساس خطر کردند، چه؛ می ترسیدند که پس از آن همه آزار و اذیت که به پیامبر و پیروان او رسانده اند، پیامبر در صدد انتقام برآید و اگر هم فرضاً قصد جنگ نداشته باشد، ممکن است راه بازرگانی قریش به شام را که از کنار یثرب عبور می کرد، مورد تهدید قرار دهد. برای رویارویی با چنین خطری، در آخر ماه صفر سال ۱۴ بعثت در «دارالندوه» (مجلس شورای مکه) اجتماع کردند و به چاره اندیشی پرداختند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۶]

ص: ۳۳۶۳

۱- به مآخذ زیرمراجعه کنید: _ ط_بری، محم_د بن جریر، تاریخ الأمم والملوک، ج ۲، ص ۲۱۷. _ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۶۳. _ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۳، ص ۲۱۱.

در این شورا برخی از حاضران پیشنهاد کردند که پیامبر تبعی_د یا زندانی شود، ولی این پیشنهاد رد شد_د. سرانجام تصمیم گرفتن_د او را به قتل برسانند، اما کشتن پیامبر_ر کار آسانی نب_ود، زیرا بنی هاشم آرام نمی نشستند و به خونخواهی بر می خاستند. سرانجام تصمیم گرفتند که از هر قبیله، جوانی آماده شود تا شبانه دسته جمعی بر سر حضرت محمد(صلی الله علیه و آله) بریزند و او را در بستر خواب قطعه قطعه کنند، در این صورت قاتل، یک نفر نخواهد بود و بنی هاشم نمی توانند به خونخواهی برخیزند، زیرا جنگ با همه قبائل برای آنان مقدور نخواهد بود و ناچار به گرفتن خونبها راضی خواهند شد و ماجرا خاتمه خواهد یافت. قریش برای اجرای نقشه خود شب اول ربیع الأول را انتخاب کردند. خداوند بعدها هر سه نقشه آنان را یادآوری نموده و فرمود:

«به یادآور هنگامی را که کافران نقشه می کشیدند که تو را به زندان بیفکنند، یا به قتل برسانند و یا [از مکه] خارج سازند. آن ها چاره می اندیشیدند و نیرنگ می زدند و خداوند هم تدبیر می کرد و خدا بهترین چاره جویان و تدبیر کنندگان است.»(۱)

به دنبال این تصمیم قریش، فرشته وحی، پی_امب_ر را از نقش_ه ش_وم مش_رک_ان آگاه س_اخت و دستور الهی را ابلاغ کرد که پیامبر شهر مکه را به عزم یثرب ترک کن_د.

در این جا برای شکست نقشه دشمن لازم بود پیامبر(صلی الله علیه و آله) از شیوه «رد گم کردن» استفاده کند تا بتواند از شهر خارج شود. برای این منظور لازم بود

شخص فداکاری شب در بستر پیامبر بخوابد تا گروهی که به خانه او یورش می برند، تصور کنند او هنوز خانه را ترک نگفته است و در نتیجه فکر آنان فقط متوجه خانه او شود و از کنترل راه ها غفلت کنند. چنین فردی جز علی(علیه السلام) کسی نبود.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷]

ص: ۳۳۶۴

۱- (وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)(انفال: ۳۰).

از این نظر پیامبر نقشه سران قریش را با علی در میان گذاشت و فرمود: امشب در بستر من بخواب و آن پارچه سبزی را که من هر شب بر روی خود می کشیدم، بر روی خود بکش تا تصور کنند که من در بستر خفته ام (مرا تعقیب نکنند).

علی (علیه السلام) به این ترتیب عمل کرد، مأموران قریش از سر شب خانه پیامبر را محاصره کردند و بامداد که با شمشیرهای برهنه به خانه هجوم بردند، علی (علیه السلام) از بستر بلند شد. آنان که نقشه خود را تا آن لحظه صددرصد دقیق و موفق می پنداشتند، با دیدن علی سخت برآشفتنده و به او گفتند: محمد کجاست؟ علی فرمود: مگر او را به من سپرده بودید که از من می خواهید؟ کاری کردید که او ناچار شد خانه را ترک کند. در این هنگام به سوی علی (علیه السلام) یورش بردند و به نقل «طبری» او را آزدند و آن گاه وی را به سوی مسجد الحرام کشیدند و پس از بازداشت مختصری، او را آزاد ساختند و در سمت مدینه به تعقیب پیامبر پرداختند، در حالی که پیامبر در غار «ث_ور» پنهان شده بود. (۱) قرآن مجید این فداکاری بزرگ علی (علیه السلام) را در تاریخ جاودانگی بخشیده و طی آیه ای او را از کسانی معرفی می کند که در راه خدا جان خود را فدا می کنند:

«بعضی از مردم [همچون علی در «لیله المیت» به هنگام خفتن در جایگاه پیامبر] جان خود را برای کسب خشنودی خدا می فروشند و خداوند نسبت به بندگانش مهربان است.» (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۴۸]

ص: ۳۳۶۵

۱- به ما خذ زیر مراجعه کنید: _ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، ج ۲، ص ۱۲۴ ۱۲۸؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۱۰۲؛ محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۲۲۸؛ شیخ مفید، الإرشاد، ص ۳۰؛ الحاکم النیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، اعداد: عبدالرحمن المرعشی، ج ۳، ص ۴؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۲، ص ۲۴۴.

۲- (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ) (بقره: ۲۰۷).

مفسران می گویند: این آیه درباره فداکاری بزرگ علی (علیه السلام) در ليله المييت نازل شده است. (۱) خود حضرت نیز در شورای شش نفره ای که به دستور عمر برای تعیین خلیفه تشکیل گردید، با این فضیلت بزرگ بر اعضای شورا احتجاج کرد و فرمود: شما را به خدا سوگند می دهم آیا جز من چه کسی در آن شب پرخطر که پیامبر عازم غار «ثـور» بود، در بستر او خوابید و خود را سپر بلا نمود؟

همگی گفتند: کسی جز تـو نبود. (۲)

علی (علیه السلام) در یکی از سخنانش، پس از بیان توطئه قریش، از وضع خود در آن شب خطرناک چنین یاد می کند:

... پیامبر به من فرمود در بستر او بخوابم و جان خویش را سپر او قرار دهم، بی درنگ این مأموریت را پذیرفتم، خوشحال بودم که در راه او کشته شوم. پیامبر رهسپار شد و من در بستر او خفتم، مردان مسلح قریش با اطمینان به این که پیامبر را خواهند کشت، هجوم آوردند، وقتی که به درون خانه ای که من در آن بودم ریختند، شمشیر به دست برخاستم و از خود دفاع کردم، آن چنان که خدا می داند و مردم نیز از آن آگاه شدند. (۳)

[شماره صفحه واقعی : ۴۹]

ص: ۳۳۶۶

۱- به مآخذ زیرمراجعه کنید: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۳، ص ۲۶۲. _ مظفر، محمد حسن، دلائل الصـدق، ج ۲، ص ۸۰. مرحوم مظفر، از افرادی همچون ثعلبی، قندوزی و حاکم که از مفسران و دانشمندان برجسته اهل تسنن می باشند نقل می کند که همگی گفته اند: این آیه درباره علی (علیه السلام) نازل شده است.

۲- به مآخذ زیرمراجعه کنید: شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، ج ۲، ص ۵۶۰. _ طبرسی، احتجاج، ج ۱، ص ۷۵.

۳- صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۳۶۷، باب السبعه.

۳. از هجرت تا وفات پیامبر (صلی الله علیه وآله)

علی (علیه السلام) برادر پیامبر (صلی الله علیه وآله)

اخوت اسلامی و پیوند برادری، از اصول اجتماعی آیین اسلام است. پیامبر اسلام به صورت های مختلف و گوناگون در ایجاد و استوار ساختن این پیوند، کوشش نموده است. از آن جمله پس از ورود به مدینه تصمیم گرفت میان مسلمانان مهاجر و انصار، پیمان برادری منعقد سازد، به این منظور روزی در اجتماع مسلمانان به پا خاست و فرمود: «تَأخُوا فِي اللَّهِ أَخَوَيْنِ أَخَوَيْنِ»: در راه خدا، دوتا دوتا برادر شوید. آن گاه مسلمانان دو بدو دست یکدیگر را به عنوان برادری فشردند و بدین ترتیب وحدت و همبستگی بین آنان استوارتر گردید.

البته در این پیمان، نوعی هماهنگی و تناسب افراد با یکدیگر از نظر ایمان و فضیلت و شخصیت اسلامی رعایت می شد. این معنا با دقت در وضع و حال افرادی که باهم برادر شدند به خوبی روشن می گردد.

پس از آن که برای هریک از حاضران برادری تعیین گردید، علی (علیه السلام) که تنها مانده بود، با چشمان اشکبار به حضور پیامبر عرض کرد: بین من و کسی پیوند برادری برقرار نساختی. پیامبر فرمود: تو برادر من در دو جهان هستی (۱). و آن گاه بین خود و علی (علیه السلام) عقد برادری خواند (۲). این موضوع میزان عظمت و فضیلت علی (علیه السلام) را به خوبی نشان می دهد و روشن می سازد که وی تا چه حد به رسول خدا نزدیک بوده است.

در جبهه های جنگ

زندگی علی (علیه السلام) از هجرت تا وفات پیامبر، شامل حوادث و رویدادهای

[شماره صفحه واقعی : ۵۰]

ص: ۳۳۶۷

۱- حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، إعداد: عبدالرحمن المرعشی، ج ۳، ص ۱۴.

۲- ابن عبدالبر، الإستیعاب فی معرفه الأصحاب، ج ۳، ص ۳۵.

فراوان به ویژه فداکاری های بزرگ آن حضرت در جبهه های جنگ است. پیامبر اسلام پس از هجرت به مدینه، بیست و هفت «غزوه»^(۱) با مشرکان و یهود و شورشیان داشت که علی (علیه السلام) در بیست و شش غزوه از این غزوات شرکت داشت و فقط در غزوه «تبوک» به علت حساسیت شرایط که بیم آن می رفت منافقان در غیاب پیامبر در مرکز حکومت اسلامی دست به توطئه بزنند، به دستور پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مدینه ماند. از آن جا که بررسی همه این غزوات از حد گنجایش این کتاب بیرون است، ما برای نمونه تنها نقش علی (علیه السلام) را در چهار جهاد بزرگ در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) ذیلاً منعکس می کنیم:

الف. در جنگ بَدْر

می دانیم که جنگ بدر نخستین جنگ تمام عیار میان مسلمانان و مشرکان بود و به همین دلیل نخستین آزمایش نظامی بین طرفین به شمار می رفت و از این نظر پیروزی هر یک از طرفین در این جنگ بسیار مهم بود.

این جنگ در سال دوم هجرت رخ داد. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) در این سال آگاهی یافت که کاروان بازرگانی قریش به سرپرستی ابوسفیان، دشمن دیرینه اسلام، از شام عازم بازگشت به مکه است، و چون مسیر کاروان از نزدیکی های مدینه رد می شد، پیامبر اسلام با ۳۱۳ نفر از مهاجران و انصار به منظور ضبط کاروان به سوی منطقه بدر که مسیر طبیعی کاروان بود، حرکت کرد.

هدف پیامبر از این حرکت، آن بود که قریش بدانند خط بازرگانی آن ها در دسترس نیروهای اسلام قرار دارد و اگر آن ها از نشر و تبلیغ اسلام و آزادی مسلمانان جلوگیری کنند، شریان حیات اقتصادی آنان به وسیله نیروهای اسلام قطع خواهد شد.

از طرف دیگر ابوسفیان چون از حرکت مسلمانان آگاهی یافت، با انتخاب

[شماره صفحه واقعی : ۵۱]

ص: ۳۳۶۸

۱- در اصطلاح سیره نویسان، غزوه به آن رشته از نبردها می گویند که فرماندهی سپاه اسلام را در آن ها خود پیامبر (صلی الله علیه و آله) به عهده داشت.

یک راه انحرافی از کناره های دریای سرخ، کاروان را به سرعت از منطقه خطر دور کرد و هم زمان با این عمل، از سران قریش در مکه استمداد کرد.

به دنبال استمداد ابوسفیان، تعداد نهصد و پنجاه تا هزار نفر از مردان جنگی قریش به سوی مدینه حرکت کردند. در روز ۱۷ رمضان، این گروه با مسلمانان رو در رو قرار گرفتند، درحالی که نیروی شرک سه برابر نیروی اسلام بود.

در آغاز نبرد، سه تن از دلاوران قریش که تا دندان مسلح بودند، به نامهای: «عُتْبَه» (پدر هند، همسر ابوسفیان)، «شیبه» برادر بزرگ او و «ولید» (فرزند عتبه) فریاد کشان به وسط میدان جنگ آمدند و هم‌اورد خواستند. در این هنگام سه نفر از دلاوران انصار برای نبرد با آنان وارد میدان شدند و خود را معرفی کردند. قهرمانان قریش از جنگ با آنان خودداری نموده فریاد زدند: ای محمد! افرادی که از اقوام ما، همشأن ما هستند، برای جنگ با ما بفرست.

در این هنگام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به «عُبَیْدَه بن حارث بن عبدالمطلب»، «حمزه بن عبدالمطلب» و «علی (علیه السلام)» دستور داد به جنگ این سه تن بروند، این سه مجاهد شجاع، روانه رزمگاه شدند و خود را معرفی کردند. آنان هر سه نفر را برای مبارزه پذیرفتند و گفتند: همگی همشأن ما هستند. از این سه تن «حمزه» با، «شیبه»، «عبیده» با «عتبه» و «علی» که جوان ترین آن‌ها بود، با «ولید»، دایی معاویه، رو به رو شدند و جنگ تن به تن آغاز گردید. «علی» و «حمزه» هر دو، هم‌اورد خود را به سرعت به قتل رساندند، ولی ضربات متقابل میان «عبیده» و «عتبه»

هنوز ادامه داشت و هیچ کدام بر دیگری غالب نمی شد، از این رو «علی» و «حمزه» پس از کشتن رقیبان خود، به کمک «عبیده» شتافتند و عتبه را نیز به هلاکت رساندند.^(۱)

علی (علیه السلام) بعدها در یکی از نامه های خود به معاویه، با اشاره به این حادثه —

[شماره صفحه واقعی : ۵۲]

ص: ۳۳۶۹

۱- به مآخذ زیر مراجعه کنید: _ ابن هشام، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری، و عبدالحفیظ شلبی، ج ۲، ص ۲۷۷. _ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۱۲۵.

نوشت: شمشیری که آن را در یک جنگ بر جد تو (عتبه) و دایی تو (ولید) و برادرت حنظله فرود آوردم، هم اکنون نزد من است. (۱)

پس از پیروزی سه قهرمان بزرگ اسلام بر دلاوران قریش که اثر خردکننده ای در روحیه فرماندهان سپاه شرک داشت، جنگ همگانی آغاز شد و منجر به شکست فاحش ارتش شرک گردید، به طوری که هفتاد نفر اسیر گشتند...

در این جنگ بیش از نیمی از کشته شدگان با ضرب شمشیر علی (علیه السلام) از پای در آمدند.

مرحوم شیخ مفید، سی و شش تن از کشته شدگان مشرکین در جنگ بدر را نام می برد و می نویسد: «راویان شیعه و سنی به اتفاق نوشته اند که این عده را علی بن ابی طالب (علیه السلام) شخصاً کشته است، بجز کسانی که در مورد قاتل آنان اختلاف است و یا علی در کشتن آنان با دیگران شرکت داشته است». (۲)

ب. شجاعت بی نظیر در جبهه اُحد

روحیه قریش بر اثر شکست در جنگ بدر، سخت افسرده شد و برای گرفتن انتقام کشته شدگان خود و جبران این شکست بزرگ، تصمیم گرفتند با نیروی فراوان و مجهز به مدینه حمله کنند.

عوامل اطلاعاتی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) تصمیم قریش را در این زمینه به آن حضرت گزارش کردند. پیامبر برای مقابله با دشمن، شورای نظامی تشکیل داد. گروهی از مسلمانان نظر دادند که بهتر است ارتش اسلام از مدینه بیرون رود و در بیرونش هر با دشمن بجنگد.

پیامبر با هزار نفر مدینه را به سوی کوه احد در سمت شمال شهر ترک گفت. در بین راه سیصد نفر از هواداران عبدالله بن اُبَی، منافق مشهور، به تحریک وی به

[شماره صفحه واقعی: ۵۳]

ص: ۳۳۷۰

۱- و عندی السیف الذی اعضضته بجدک و خالک و اخیک فی مقام واحد. (نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۶۴) امیرمؤمنان (علیه السلام) در نامه ۲۸ نیز این موضوع را یادآوری کرده است.

۲- الإرشاد، ص ۳۹.

مدینه بازگشتند و تعداد نیروهای اسلام به هفتصد نفر کاهش یافت. بامداد روز هفتم شوال از سال سوم هجرت در دامنه کوه احد دو لشکر در برابر هم صف آرایی کردند.

پیامبر اسلام پیش از آغاز جنگ، با یک دید نظامی، میدان جنگ را مورد بررسی قرار داد و نظرش به نقطه ای جلب شد که ممکن بود دشمن در گرما گرم جنگ از آن نقطه نفوذ کرده، از پشت سر به مسلمانان حمله کند. از این نظر افسری به نام «عبدالله بن جُبَیر» را با پنجاه نفر تیرانداز روی تپه ای مستقر ساخت تا از رخنه احتمالی دشمن از آن نقطه جلوگیری کنند و دستور داد به هیچوجه نباید آن نقطه حساس را ترک کنند، چه مسلمانان پیروز شوند و چه شکست بخورند.

از طرف دیگر در جنگ های آن زمان، پرچمدار، نقش بسیار بزرگی داشت و از این رو پرچم را همیشه به دست افرادی دلیر و توانا می سپردند. استقامت و پایداری پرچمدار و اهتزاز پرچم در رزمگاه، موجب دلگرمی جنگجویان بود، و ب_ر عکس، کشته شدن پرچمدار و سرنگونی پرچم مایه تزلزل روحی آنان می گردید، به همین جهت پیش از آغاز جنگ به منظور جلوگیری از شکست روحی سربازان، چند نفر از شجاع ترین رزمندگان به عنوان پرچمدار تعیین می گردید.

در این جنگ نیز قریش به همین ترتیب عمل کردند، و پرچمدارانی از قبیله «بنی عبدالدار» که به شجاعت معروف بودند، انتخاب کردند، ولی پس از آغاز جنگ، پرچمداران آنان یکی پس از دیگری به دست توانای علی (علیه السلام) کشته شدند و سرنگونی پی در پی پرچم، باعث ضعف و تزلزل روحی سپاه قریش گردید و افرادشان پا به فرار گذاشتند.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: «پرچمداران سپاه شرک در جنگ اُحُد نه نفر بودند که همه آن ها به دست علی (علیه السلام) به هلاکت رسیدند» (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۵۴]

ص: ۳۳۷۱

ابن اثیر نیز می گوید: «کسی که پرچمداران قریش را شکست داد، علی (علیه السلام) بود».^(۱)

به روایت مرحوم شیخ صدوق، علی (علیه السلام) در احتجاج های خود در شورای شش نفری که پس از مرگ عمر، جهت تعیین خلیفه تشکیل گردید، روی این موضوع تکیه نموده و فرمود:

«شما را به خدا سوگند می دهم آیا در میان شما کسی جز من هست که نه نفر از پرچمداران بنی عبدالدار را (در جنگ اُحُد) کشته باشد؟»

سپس امام افزود: پس از کشته شدن این نه نفر بود که غلام آنان به نام «صواب» که هیکلی بس درشت داشت، به میدان آمد و در حالی که دهانش کف کرده و چشمانش سرخ گشته بود، می گفت: به انتقام اربابانم جز محمد را نمی کشم. شما با دیدن او جا خورده خود را کنار کشیدید ولی من به جنگ او رفتم و ضربت متقابل بی من و او رد و بدل شد و من آن چنان ضربتی بر او وارد کردم که از کمر دو نیم شد».

اعضای شورا، همگی سخنان علی (علیه السلام) را تصدیق کردند.^(۲)

باری، سپاه قریش هزیمت یافت و افراد تحت فرماندهی عبدالله بن جبیر با دیدن این صحنه خواستند به منظور جمع آوری غنایم، منطقه استقرار خود را رها کنند. عبدالله فرمان صریح پیامبر را به آن ها یادآوری کرد، ولی آنان ترتیب اثر نداده و بیش از ۴۰ نفرشان از تپه سرازیر شده به دنبال جمع آوری غنایم رفتند و عبدالله بن جبیر با کمتر از ده نفر همان جا ماند. در این هنگام خالد بن ولید که با گروهی سواره نظام در کمین آنان بود، چون این وضع را دید، به آنان حمله کرد و پس از کشتن آنان از پشت جبهه به مسلمانان یورش برد و این هم زمان شد با بلند شدن پرچم آنان، توسط یکی از زنان قریش به نام «عَمْرَه بنت عَلْقَمَه» که جهت تشویق سربازان قریش به میدان جنگ آمده بودند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۵]

ص: ۳۳۷۲

۱- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۱۵۴.

۲- الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، ص ۵۶۰.

از این لحظه، وضع جنگ به کلی عوض شد، آرایش جنگی مسلمانان بهم خورد، صفوف آنان از هم پاشید، ارتباط فرماندهی با افراد قطع گردید و مسلمانان شکست خورده شدند. دود هفتاد نفر از مجاهدان اسلام، از جمله «حمزه بن عبدالمطلب» و «مُصْعَب بن عُمیر» یکی از پرچمداران ارتش اسلام، به شهادت رسیدند.

از طرف دیگر، چون شایعه کشته شدن پیامبر اسلام در میدان جنگ توسط دشمن پخش گردید، روحیه بسیاری از مسلمانان متزلزل شد و در اثر فشار نظامی جدید سپاه شرک، اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان عقب نشینی کرده و پراکنده شدند، و در میدان جنگ جز افرادی انگشت شمار در کنار پیامبر نماندند و لحظات بحرانی و سرنوشت ساز در تاریخ اسلام فرا رسید. در این جا بود که نقش بزرگ علی (علیه السلام) نمایان گردید، زیرا علی (علیه السلام) با شجاعت و رشادتی بی نظیر در کنار پیامبر شرمشیر می زد و از وجود مقدس پیشوای عظیم الشان اسلام در برابر یورش های مکرر فوج های متعدد مشرکان، حراست می کرد.

«ابن اثیر» در تاریخ خود می نویسد:

پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) گروهی از مشرکین را مشاهده کرد که عازم حمله بودند، به علی دستور داد به آنان حمله کند، علی (علیه السلام) به فرمان پیامبر به آنان حمله کرد و با کشتن چندین تن موجبات متفرق شدن آنان را فراهم ساخت. پیامبر سپس گروه دیگری را مشاهده کرد و به علی (علیه السلام) دستور حمله داد و علی آنان را کشت و متفرق ساخت. در این هنگام فرشته وحی به پیامبر عرض کرد: این، نهایت فداکاری است که علی (علیه السلام) از خود نشان می دهد. رسول خدا فرمود: او از من است و من از او هستم. در این هنگام ام صَدیقی از آسمان شنیدند که می گفت: «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفِقَارِ، وَلَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ». (۱)

«ابن ابی الحدید» نیز می نویسد:

[شماره صفحه واقعی : ۵۶]

ص: ۳۳۷۳

هنگامی که غالب یاران پیامبر پا به فرار نهادند، فشار دسته های مختلف دشمن به سوی پیامبر بالا گرفت. دسته ای از قبیله «بنی کنانه» و گروهی از قبیله (صلی الله علیه وسلم) بنی عبد مناه که در میان آنان چهار جنگجوی نامور به چشم می خورد، به سوی پیامبر یورش بردن. پیامبر ب_ه_ع_لی (علیه السلام) فرمود: حمله این ها را دفع کن. علی (علیه السلام) که پی_اده می جنگید، به آن گروه که پنجاه نفر بودند، حمله کرده و آنان را متفرق ساخت. آنان چندبار مجدداً گرد هم جمع شده و حمله کردند، باز هم علی (علیه السلام) حمله آنان را دفع کرد. در این حملات، چهار نفر قهرمان مزبور و ده نفر دیگر که نامشان در تاریخ مشخص نشده است، به دست علی (علیه السلام) کشته شدند.

«جبرئیل» به رسول خدا گفت: راستی که علی (علیه السلام) مواسات می کند، فرشتگان از مواسات این جوان به شگفت در آمده اند. پیامبر فرمود: چرا چنین نباشد، او از من است و من از او هستم. جبرئیل گفت: من هم از شما هستم. آن روز صدایی از آسمان شنیده شد که مکرر می گفت:

«لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ وَلَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ».

ولی گوینده دیده نمی شد. از پیامبر سؤال کردند که گوینده کیست؟ فرمود جبرئیل است. (۱)

ج . در جنگ احزاب (خندق)

جنگ احزاب، چنان که از نامش پیداست، نبردی بود که در آن تمام قبائل و گروه های مختلف دشمنان اسلام برای کوبیدن «اس_لام جوان» متحد شده بودند. بعضی از مورخان، نفرات سپاه «کفر» را در این جنگ بیش از ده هزار نفر نوشته اند، در حالی که تعداد مسلمانان از سه هزار نفر تجاوز نمی کرد.

سران قریش که فرماندهی این سپاه را به عهده داشتند، با توجه به نفرات و

[شماره صفحه واقعی : ۵۷]

ص: ۳۳۷۴

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۴، ص ۲۵۰_۲۵۱. خوارزمی نیز در کتاب «المناقب» صفحه ۲۲۳ روایت می کند که علی (علیه السلام) در جریان شورا، به این مواسات که ندای آسمانی را در پی داشت، بر اعضای شورا احتجاج کرد.

تجهیزات جنگی فراوان خود، نقشه جنگ را چنان طراحی کرده بودند که به خیال خود با این یورش، مسلمانان را به کلی نابود سازند و برای همیشه از دست محمد (صلی الله علیه وآله) و پیروان او آسوده شوند! زمانی که گزارش تحرک قریش به اطلاع پیامبر اسلام رسید، حضرت شورای نظامی تشکیل داد. در این شورا، سلمان پیشنهاد کرد که در قسمت های نفوذپذیر اطراف مدینه خندقی کنده شود که مانع عبور و تهاجم دشمن به شهر گردد. این پیشنهاد تصویب شد و ظرف چند روز با همت و تلاش مسلمانان خندق آماده گردید؛ خندقی که پهنای آن به قدری بود که سواران دشمن نمی توانستند از آن با پرش بگذرند، و عمق آن نیز به اندازه ای بود که اگر کسی وارد آن می شد، به آسانی نمی توانست بیرون بیاید.

سپاه قدرتمند شرک با همکاری یهود از راه رسیده. آنان تصوراتی کردند که مانند گذشته در بیابان های اطراف مدینه با مسلمانان رو به رو خواهند شد، ولی این بار اثری از آنان در بیرون شهر ندیده و به پیشروی خود ادامه دادند و به دروازه شهر رسیدند و مشاهده خندقی ژرف و عریض در نقاط نفوذپذیر مدینه، آنان را حیرت زده ساخت، زیرا استفاده از خندق در جنگ های عرب، بی سابقه بود. ناگزیر از آن سوی خندق، شهر را محاصره کردند.

محاصره مدینه مطابق بعضی از روایات، حدود یک ماه به طول انجامید. سربازان قریش هر وقت به فکر، عبور از خندق می افتادند، با مقاومت مسلمانان و پاسداران خندق که با فاصله های کوتاهی در سنگرهای دفاع موضع گرفتار بودند، رو به رو می شدند و سپاه اسلام هر نوع اندیشه تجاوز را با تیراندازی و پرتاب سنگ پاسخ می گفت. تیراندازی از هر دو طرف روز و شب ادامه داشت و هیچ یک از طرفین بر دیگری پیروز نمی شد.

از طرف دیگر، محاصره مدینه توسط چنین لشگری انبوه، روحیه بسیاری از مسلمانان را به شدت تضعیف کرد به ویژه آن که خبر پیمان شکنی قبیله یهودی «بنی قریظه» نیز فاش شد و معلوم گردید که این قبیله به بت پرستان قول داده اند که

[شماره صفحه واقعی : ۵۸]

به محض عبور آنان از خندق، اینان نیز از این سوی خندق از پشت جبهه به مسلمانان حمله کنند.

روزهای حساس و بحرانی

قرآن مجید وضع دشوار و بحرانی مسلمانان را در جریان این محاصره در سوره احزاب به خوبی ترسیم کرده است:

«ای کسانی که ایمان آورده اید، نعمت خدا را بر خویش یادآور شوید، در آن هنگام که لشگرهایی (عظیم) به سراغ شما آمدند، ولی ما باد و طوفان سخت و لشگریانی که آنان را نمی دیدید بر آن ها فرستادیم (و به این وسیله آن ها را درهم شکستیم) و خدایان دَ بَ ه آنچَ ه آنچَ ام می دهید، بیناست.

به خاطر بیاورید زمانی را که آن ها از طرف بالا و پایین شهر شما وارد شدند (و مدینه را محاصره کردند) و زمانی را که به یاد آورید که چشم ها از شدت وحشت خیره شده بود و جانها به لب رسیده بود و گمان های گوناگون [بدی] به خدا می بردید! در آن هنگام مؤمنان آزمایش شدند و تکان سختی خوردند.

به خاطر بیاورید زمانی را که منافقان و کسانی که در دل هایشان بیماری بود، می گفتند خدا و پیامبرش جَز وعده های دروغین به ما نداده اند.

نیز به خاطر بیاورید زمانی را که گروهی از آن ها گفتند: ای اهل یثرب! (مردم مدینه) این جا جای توقف شما نیست، به خانه های خود باز گردید. و گروهی از آنان از پیامبر اجازه بازگشت می خواستند و می گفتند خانه های ما بدون حفاظ است، در حالی که بدون حفاظ نبود، آن ها فقط می خواستند (از جنگ) فرار کنند!

آن ها چنان ترسیده بودند که اگر دشمنان از اطراف و جوانب مدینه بر آنان وارد می شدند و پیشنهاد بازگشت به سوی شرک به آن ها می کردند،

[شماره صفحه واقعی : ۵۹]

می پذیرفتند، و جز مدت کمی برای انتخاب این راه درنگ نمی کردند» (۱).

اما با وجود وضع دشوار مسلمانان، خندق مانع عبور سپاه احزاب شده و ادامه این وضع برای آنان سخت و گران بود؛ زیرا هوا رو به سردی می رفت و از طرف دیگر، چون آذوقه و علوفه ای که تدارک دیده بودند، تنها برای جنگ کوتاه مدتی مانند جنگ بدر و احد کافی بود، با طول کشیدن محاصره، کمبود علوفه و آذوقه به آنان فشار می آورد و می رفت که حماسه و شور جنگ از سرشان بیرون برود و سستی و خستگی در روحیه آنان رخنه کند. از این جهت سران سپاه چاره ای جز این ندیدند که رزمندگان دلاور و توانای خود را از خندق عبور دهند و به نحوی بن بست جنگ را بشکنند. از این رو پنج نفر از قهرمانان لشکر احزاب، اسب های خود را در اطراف خندق به تاخت و تاز در آورده و از نقطه تنگ و باریکی به جانب دیگر خندق پریدند و برای جنگ تن به تن هموارد خواستند.

یکی از این جنگاوران، قهرمان نامدار عرب به نام «عمرو بن عبدود» بود که نیرومندترین و دلاورترین مرد رزمنده عرب به شمار می رفت، او را با هزار مرد جنگی برابری می دانستند و چون در سرزمینی به نام «یلیل» به تنهایی بر یک گروه دشمن پیروز شده بود، «فارس یلیل» شهرت داشت. عمرو در جنگ بدر شرکت جست و در آن جنگ زخمی شده بود و به همین دلیل از شرکت در جنگ احد باز مانده بود و اینک در جنگ خندق برای آن که حضور خود را نشان دهد، خود را نشاندار ساخته بود. عمرو پس از پرش از خندق، فریاد «هل من مبارز» سرداد و چون کسی از مسلمانان آماده مقابله با او نشد، جسورتر گشت و عقائد مسلمانان را به باد استهزاء گرفت و گفت: «شما که می گوید کشتگانان در بهشت هستند و مقتولین ما در دوزخ، آیا یکی از شما نیست که من او را به بهشت بفرستم و یا او مرا به دوزخ روانه کند؟!» سپس اشعاری حماسی خواند و ضمن آن گفت: «بس

[شماره صفحه واقعی: ۶۰]

ص: ۳۳۷۷

که فریاد کشیدم و در میان جمعیت شما مبارز طلبیدم، صدایم گرفت!». (۱)

نعره های پی در پی عمرو، چنان رعب و ترس می در دل های مسلمانان افکنده بود که در جای خود میخکوب شده، قدرت حرکت و عکس العمل از آنان سلب شده بود. (۲)

هر بار که فریاد عمرو برای مبارزه بلند می شد، فقط علی (علیه السلام) بر می خاست و از پیامبر اجازة می خواست که بـه میدان برود، ولی پیامبر موافقت نمی کرد. این کار سه بار تکرار شد. آخرین بار که علی (علیه السلام) اجازه مبارزه خواست، پیامبر به او فرمود: این عمرو بن عبدود است! علی (علیه السلام) عرض کرد: من هم علی هستم! (۳)

سرانجام پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) موافقت کرد و شمشیر خود را به او داد، و عمامه بر سرش بست و برای او دعا کرد. علی (علیه السلام) کـه بـه میـدان جنـگ رهسپار شد، پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود: «بَرَزَ الْإِسْلَامُ كُلَّهُ إِلَى الشُّرْكَ كُلَّهُ»، تمام اسلام در برابر تمام کفر قرار گرفته است. (۴)

این بیان به خوبی نشان می دهد که پیروزی یکی از این دو نفر بر دیگری پیروزی کفر بر ایمان یا ایمان بر کفر بود و به تعبیر دیگر، کارزاری بود سرنوشت ساز که آینده اسلام و شرک را مشخص می کرد. علی (علیه السلام) پیاده به طرف عمرو شتافت و چون با او در رو قرار گرفت، گفت: تو با خود عهد کرده بودی که اگر مردی از قریش یکی از سه چیز را از تو بخواهد آن را بپذیری.

او گفت:

چنین است.

نخستین درخواست من این است که آیین اسلام را بپذیری.

[شماره صفحه واقعی : ۶۱]

ص: ۳۳۷۸

۱- ولقد بححت عن النداء *** بجمعكم هل من مبارز

۲- واقدی رعب شدید مسلمانان را با این جمله مجسم می کند: «كَأَنَّ عَلَى رُؤْسِ هُمِ الطَّيْرَ»: گویی بر سرشان پرنده نشسته بود. (محمد بن عمر بن واقدی، المغازی، تصحیح: مارسدنس جونز، ج ۲، ص ۴۷۰).

۳- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۳، ص ۲۸۴.

۴- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۲۱۵ (به نقل از کراچی).

— از این درخواست بگذر.

— بیا از جنگ صرف نظر کن و از این جا برگرد و کار محمد (صلی الله علیه و آله) را به دیگران واگذار. اگر او راستگو باشد، تو سعادتمندترین فرد بهوسیله او خواهی بود و اگر غیر از این باشد مقصود تو بدون جنگ حاصل می شود.

— زنان قریش هرگز از چنین کاری سخن نخواهند گفت. من نذر کرده ام که تا انتقام خود را از محمد نگیرم بر سرم روغن نمالم.

— پس برای جنگ از اسب پیاده شو.

— گمان نمی کردم هیچ عربی چنین تقاضایی از من بکند. من دوست ندارم تو به دست من کشته شوی، زیرا پدرت دوست من بود. برگرد، توجوانی!

— ولی من دوست دارم تو را بکشم!

عمرو از گفتار علی (علیه السلام) خشمگین شد و با غرور از اسب پیاده شد و اسب خود را پی کرد و به طرف حضرت حمله برد. جنگ سختی در گرفت و دو جنگاور باهم درگیر شدند. عمرو در یک فرصت مناسب ضربت سختی بر سر علی (علیه السلام) فرود آورد. علی (علیه السلام) ضربت او را با سپر دفع کرد، ولی سپر دونیم گشت و سر آن حضرت زخمی شد، در همین لحظه علی (علیه السلام) فرصت را غنیمت شمرده ضربتی محکم بر او فرود آورد و او را نقش زمین ساخت. گرد و غبار میدان جنگ مانع از آن بود که دو سپاه نتیجه مبارزه را از نزدیک ببینند. ناگهان صدای تکبیر علی (علیه السلام) بلند شد. غریو شادی از سپاه اسلام برخاست و همگان فهمیدند که علی (علیه السلام)، قهرمان بزرگ عرب را کشته است. (۱)

کشته شدن عمرو سبب شد که آن چهار نفر جنگاور دیگر که همراه عمرو از خندق عبور کرده و منتظر نتیجه مبارزه علی و عمرو بودند، پابه فرار بگذارند! سه نفر از آنان توانستند از خندق به سوی لشکرگاه خود بگذرند، ولی یکی از آنان به نام «نوفل» هنگام فرار، با اسب خود در خندق افتاد و علی (علیه السلام) وارد خندق شد و

[شماره صفحه واقعی : ۶۲]

ص: ۳۳۷۹

او را نیز به قتل رساند! باکشته شدن این قهرمان، سپاه احزاب روحیه خود را باختند، و از امکان هرگونه تجاوز به شهر، به کلی ناامید شدند و قبائل مختلف هر کدام به فکر بازگشت به زادگاه خود افتادند.

آخرین ضربت را خداوند عالم به صورت باد و طوفان شدید بر آنان وارد ساخت و سرانجام با ناکامی کامل، راه خانه های خود را در پیش گرفتند.^(۱) پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به مناسبت این اقدام بزرگ علی (علیه السلام) در آن روز، به وی فرمود:

«اگر این کار تو را امروز با اعمال جمیع امت من مقایسه کنند، بر آن ها برتری خواهد داشت؛ چرا که با کشته شدن عمرو، خانه ای از خانه های مشرکان نماند مگر آن که ذلتی در آن داخل شد، و خانه ای از خانه های مسلمانان نماند مگر این که عزتی در آن وارد گشت.»^(۲)

محدث معروف اهل تسنن، «حاکم نیشابوری»، گفتار پیامبر را با این تعبیر نقل کرده است:

«لَمُبَارَزَه عَلِي بْنِ أَبِي طَالِبٍ لِعَمْرٍو بْنِ عَبْدِوَدِّ يَوْمَ الْخَنْدَقِ أَفْضَلُ مِنْ أَعْمَالِ أُمَّتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.»^(۳)

«پیکار علی بن ابی طالب در جریان جنگ خندق با عمرو بن عبدود، از اعمال امت من تا روز قیامت، حتماً افضل است.»

البته فلسفه این سخن روشن است: در آن روز، اسلام و قرآن در صحنه نظامی بربل پرتگاه قرار گرفته بود و بحرانی ترین لحظات خود را می پیمود و

[شماره صفحه واقعی: ۶۳]

ص: ۳۳۸۰

۱- جریان پیکار سرنوشت ساز علی (علیه السلام) با عمرو بن عبدود، علاوه بر منابع پیشین، باندکی تفاوت، در کتابهای یاد شده در زیر نیز نقل شده است: الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، ص ۵۶۰؛ السیره النبویه، تحقیق: مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری، و عبدالحفیظ شلبی، ج ۳، ص ۲۳۶؛ الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۱۸۱؛ الإرشاد، ص ۵۴؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۶۲-۶۴؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۲۰۳-۲۰۶.

۲- مجلسی، همان، ص ۲۱۶.

۳- المستدرک علی الصحیحین، تحقیق و اعداد: عبدالرحمن المرعشی، ج ۳، ص ۳۲.

کسی که با فداکاری بی نظیر خود اسلام را از خطر نجات داد و تداوم آن را تا روز قیامت تضمین نمود و اسلام از برکت فداکاری او ریشه گرفت، علی (علیه السلام) بود، بنابر این عبادت همگان مرهون فداکاری اوست.

د. فاتح دژ خیبر

پیامبر اسلام در سال هفتم هجرت تصمیم به خلع سلاح یهودیان خیبر گرفت. انگیزه پیامبر در این اقدام دو امر بود:

۱. خیبر به صورت کانون توطئه و فتنه بر ضد حکومت نو بنیاد اسلامی در آمده بود و یهودیان این قلعه بارها با دشمنان اسلام در حملات به مدینه همکاری داشتند، به ویژه در جنگ احزاب نقش مهمی در تقویت سپاه احزاب داشتند.

۲. گرچه در آن زمان ایران و روم به صورت دو امپراتوری بزرگ، با یکدیگر جنگ های طولانی داشتند، ولی ظهور اسلام به صورت یک قدرت سوم برای آنان قابل تحمل نبود، از این رو هیچ بعید نبود که یهودیان خیبر، آلت دست کسری یا قیصر گردند و با آن ها برای کوبیدن اسلام، همدست شوند و یا همان طور که مشرکان را برضد اسلام جوان تشویق کردند، این دو امپراتوری را نیز برای درهم شکستن قدرت این آیین نوحاسته تشویق کنند.

این مسائل پیامبر را بر آن داشت که با هزار و ششصد نفر سرباز رهسپار خیبر شود.

قلعه های خیبر دارای استحکامات بسیار و تجهیزات دفاعی فراوان بود و مردان جنگی یهود به شدت از آن ها دفاع می کردند. با مجاهدت ها و دلاوری های سربازان ارتش اسلام، قلعه ها یکی پس از دیگری اما به سختی و کندی سقوط کرد، ولی دژ «قموص» که بزرگ ترین دژ و مرکز دلاوران آن ها بود، همچنان مقاومت می کرد و مجاهدان اسلام قدرت فتح و گشودن آن را نداشتند و سردرد

[شماره صفحه واقعی: ۶۴]

ص: ۳۳۸۱

شدید رسول خدا (صلی الله علیه وآله) مانع از آن شده بود که خود پیامبر (صلی الله علیه وآله) در صحنه نبرد شخصاً حاضر شود و فرماندهی سپاه را برعهده بگیرد، از این رو هر روز پرچم را به دست یکی از مسلمانان می داد و مأموریت فتح آن قلعه را به وی محول می کرد، ولی آن ها یکی پس از دیگری بدون اخذ نتیجه باز می گشتند. روزی پرچم را به دست ابوبکر و روز بعد به عمر داد و هر دو نفر بدون این که پیروزی به دست آورند، به اردوگاه ارتش اسلام بازگشتند.

تحمل این وضع برای رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بسیار سنگین بود. حضرت با مشاهده این وضع فرمود: «فردا این پرچم را به دست کسی خواهم داد که خداوند این دژ را به دست او می گشاید؛ کسی که خدا و رسول خدا را دوست می دارد و خدا و رسولش نیز او را دوست می دارند» (۱).

آن شب یاران پیامبر اسلام در این فکر بودند که فردا پیامبر، پرچم را به دست چه کسی خواهد داد؟ هنگامی که آفتاب طلوع کرد، سربازان ارتش اسلام دور خیمه پیامبر را گرفتند و هر کدام امیدوار بود که حضرت پرچم را به دست او دهد. در این هنگام پیامبر فرمود: علی کجاست؟ عرض کردند: به درد چشم دچار شده و به استراحت پرداخته است. پیامبر فرمود: علی را بیاورید. وقتی علی (علیه السلام) آمد، حضرت از آب دهان مبارکش به چشم او مالید و از برکت آن، ناراحتی علی (علیه السلام) بهبود یافت. آن گاه پرچم را به دست او داد. علی (علیه السلام) گفت: یا رسول الله آن قدر با آنان می جنگم تا اسلام بیاورند. پیامبر فرمود: به سوی آنان حرکت کن و چون به قلعه آنان رسیدی، ابتدا آنان را به اسلام دعوت کن و آن چه را در برابر خدا وظیفه دارند (که از آیین حق الهی پیروی کنند) به آنان یادآوری کن. به خدا سوگند اگر خدا یک نفر را به دست تو هدایت کند، بهتر از این است که دارای شتران

[شماره صفحه واقعی : ۶۵]

ص: ۳۳۸۲

۱- «الْأَعْطَيْنَ هَذِهِ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَيَّ يَدَيْهِ، يُحِبُّ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ». «ابن عبدالبر» گفتار پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) را به این صورت نقل کرده است: «الْأَعْطَيْنَ الرَّايَةَ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهُ وَرَسُولَهُ لَيْسَ بَقَرَّارٍ يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَيَّ يَدَيْهِ» (الإستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ۳، ص ۳۶).

علی (علیه السلام) رهسپار این مأموریت شد و آن قلعه محکم و مقاوم را با شجاعتی بی نظیر فتح نمود.

پیک و نماینده مخصوص پیامبر (صلی الله علیه و آله)

متجاوز از بیست سال بود که منطق اسلام، برضد شرک و بت پرستی در سرزمین حجاز، میان قبائل مشرک عرب انتشار یافته بود و در این فاصله اکثریت قریب به اتفـاق آنان از منطق اسلام درباره بتان و بت پرستان، آگاهی پیدا کرده بودند و می دانستند که بت پرستی، چیزی جز تقلید کورکورانه از نیاکان نیست و معبودهای باطل آنان، آن چنان ذلیل و خوارند که نه تنها نمی توانند درباره دیگران کاری انجام دهند، بلکه نمی توانند حتی ضرری را از خود دفع کنند و یا نفعی به خود برسانند و چنین معبودهای زبون و بیچاره ای، هرگز در خور ستایش و خضوع نیستند.

گروهی که با وجدان بیدار و دلی روشن به سخنان رسول گرامی گوش فرا داده بودند، در زندگی خود دگرگونی عمیقی پدید آورده و از بت پرستی به آیین توحید و یکتاپرستی گرویده بودند. خصوصاً، هنگامی که پیامبر مکه را فتح نمود، گویندگان مذهبی توانستند در محیط آزاد به بیان و تبلیغ این دین پردازند و در نتیجه اکثریت قابل ملاحظه ای در شهرهـا و بخش ها و دهکده هـا به بت شکنی پرداختند و ندای جانفزای توحید در بیش تر نقاط حجاز طنین انداز گردید، ولی

[شماره صفحه واقعی : ۶۶]

ص: ۳۳۸۳

۱- شتران سرخ موی مرغوبترین و گرانترین شترها بود.

۲- مسلم بن الحجاج القشیری، صحیح المسلم، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح، ج ۷، ص ۱۲۱. این مأموریت بزرگ علی (علیه السلام) و بیان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) درباره او با اندکی تفاوت، در منابع یاد شده در زیر نیز آمده است: _ عبدالملک بن هشام، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، ج ۳، ص ۳۴۹؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۱۹؛ الحاکم النیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، اعداد: عبدالرحمن المرعشی، ج ۳، ص ۱۰۹؛ محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۸.

گروهی متعصب و نادان که رها کردن عادات دیرینه برای آنان، بسیار سخت بود و پیوسته با وجدان و سرشت انسانی خود در کشمکش بودند، از عادات زشت خود دست برداشته و از خرافات و اوهام که ده ها مفسد اخلاقی و اجتماعی را در برداشت، پیروی می کردند. بنابراین، وقت آن رسیده بود که پیامبر گرامی هر نوع مظاهر بت پرستی و حرکت غیر انسانی را با نیروی نظامی درهم بکوبد و با توسل به قدرت، بت پرستی را که سرچشمه مفسد اخلاقی و اجتماعی و اصولاً یک نوع تجاوز به حریم انسانیت است، ریشه کن سازد.

در این هنگام آیات سوره «برائت» نازل شد و پیامبر اسلام مأموریت یافت که بیزاری خدا و پیامبر او را از مشرکان در مراسم حج، در آن اجتماع بزرگ که حجاج از همه نقاط در مکه گرد می آیند، اعلام بدارد و با صدای رسا، به اطلاع بت پرستان حجاز برساند که باید وضع خود را تا چهار ماه آینده روشن کنند: هر گاه به آیین توحید بگروند در ردیف دیگر مسلمانان قرار خواهند گرفت و به سان دیگران از مزایای مادی و معنوی اسلام بهره مند خواهند بود و اگر بر لجاجت و عناد خود باقی بمانند، پس از چهار ماه باید آماده نبرد شوند و بدانند در هر لحظه ای که دستگیر شوند، کشته خواهند شد.

آیات سوره برائت، موقعی نازل شد که پیامبر تصمیم بر شرکت در مراسم حج نداشت، زیرا در سال پیش که سال فتح مکه بود، خانه خدا را زیارت کرده بود و تصمیم داشت در سال آینده که آن را بعدها «حَجَّةُ الْوِدَاع» نامیدند، شرکت کند، از این جهت ناگزیر بود کسی را برای ابلاغ پیام های الهی انتخاب کند. بدین منظور نخست ابوبکر را به حضور طلبید و قسمتی از آیات آغاز سوره برائت را به او آموخت و او را با چهل تن روانه مکه ساخت، تا در روز عید قربان، این آیات را بر آنان فرو خواند. ابوبکر راه مکه را در پیش گرفت که ناگهان وحی الهی نازل گردید و به پیامبر دستور داد که این پیام ها را، باید خود پیامبر و یا کسی

[شماره صفحه واقعی : ۶۷]

ص: ۳۳۸۴

که از او است، به مردم برساند و غیر از این دو نفر، کسی برای این کار صلاحیت ندارد.

آیا این فردی که از دیدگاه وحی از پیامبر بود و این جامه براندام او دوخته شده بود، چه کسی بود؟ چیزی نگذشت که پیامبر علی (علیه السلام) را احضار نمود و به او فرمان داد که راه مکه را در پیش گیرد، و ابوبکر را در راه دریابد و آیات را از او بگیرد و به او بگوید که وحی الهی پیامبر را مأمور ساخته است که این آیات را یا خود پیامبر و یا فردی که از او است باید برای مردم بخواند، از این جهت انجام این کار به من محول شده است.

علی (علیه السلام) با «جابِ ر» و گروهی از یاران رسول خدا، درحالی که بر شتر مخصوص پیامبر (صلی الله علیه و آله) سوار شده بود، راه مکه را در پیش گرفت و سخن پیامبر را به ابوبکر رسانید. او نیز آیات را به علی (علیه السلام) تسلیم نمود. علی (علیه السلام) وارد مکه شد و روز دهم ذی الحجه بالای جمره عقبه، با ندایی رسا، آیات نخست سوره براءت را قرائت نمود و اخطاریه چهار ماده ای پیامبر را با صدای بلند به گوش تمام شرکت کنندگان رسانید. (۱) با این پیام، همه مشرکان فهمیدند که تنها چهار ماه مهلت دارند که تکلیف خود را با حکومت اسلامی روشن سازند. آیات قرآن و اخطاریه پیامبر تأثیر عجیبی در افکار مشرکین بخشید و هنوز چهار ماه سپری نشده بود که آنان دسته دسته رو به آیین توحید آوردند، و سال دهم هجرت به آخر نرسیده بود که شرک در حجاز، ریشه کن گردید.

از وفات پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) تا خلافت ظاهری آن حضرت ...

هنگامی که ابوبکر از عزل خود آگاه شد، با ناراحتی خاصی به مدینه بازگشت و به حضور پیامبر (صلی الله علیه و آله) رسید و زبان به گله گشود و گفت: مرا برای این کار (ابلاغ آیات الهی و خواندن اخطاریه) لایق و شایسته دیدی، ولی چیزی

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

ص: ۳۳۸۵

۱- اخطاریه چهار ماده ای بدین قرار بود: الف. الغای پیمان مشرکان؛ ب. عدم حق شرکت آن ها در مراسم حج؛ ج. ممنوع بودن طواف افراد عریان و برهنه که تا آن زمان در میان مشرکان رایج بود؛ د. ممنوع بودن ورود مشرکان به مسجدالحرام.

نگذشت مرا از این مقام عزل و برکنار نمودی، آیا در این مورد فرمانی از خدا رسید؟

پیامبر در پاسخ فرمود: پیک الهی در رسید و گفت جز من و یا کسی که از خود من است، شخص دیگری برای این کار صلاحیت ندارد (۱). (۲)

۴. از وفات پیامبر (صلی الله علیه وآله) تا خلافت ظاهری آن حضرت

اشاره

پیش از آغاز این بخش، مقدمتاً یاد آور می شویم که جریان امامت، از رحلت پیامبر (صلی الله علیه وآله) (در ماه صفر سال ۱۱ هجری) تا سال وفات امام حسن عسکری (علیه السلام) در ماه ربیع الاول سال ۲۶۰، به طور تقریبی چهار دوره را گذراند، و در هر دوره از لحاظ موضع گیری امامان در برابر قدرت های مسلط، دارای ویژگی هایی بوده است. این دوره ها عبارت بودند از:

۱. دوره صبر یا مدارای امام با این قدرت ها. این دوره، بیست و پنج سال میان رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) (سال ۱۱ هجری) تا آغاز خلافت ظاهری امیرمؤمنان (سال ۳۵ هجری) را در بر می گیرد.

۲. دوره به قدرت رسیدن امام. این دوره همان چهار سال و نه ماه خلافت امیرمؤمنان و چند ماه خلافت امام حسن (علیه السلام) است که با همه کوتاهی و با وجود ملالت ها و دردهای فراوانی که از سوی دشمنان رنگارنگ اسلام برای این دو بزرگوار تراشیده شد، درخشنده ترین سال های حکومت اسلامی به شمار می آید.

۳. دوره تلاش سازنده کوتاه مدت برای ایجاد حکومت و رژیم اسلامی. این دوره شامل بیست سال فاصله صلح امام حسن (علیه السلام) (در سال ۴۱) تا حادثه شهادت امام حسین (در محرم سال ۶۱) است. پس از ماجرای صلح، عملاً کار نیمه مخفی شیعه شروع شده و برنامه هایی که هدفش تلاش برای باز گرداندن قدرت به

[شماره صفحه واقعی : ۶۹]

ص: ۳۳۸۶

۱- لا یؤدی عنک إلا انت او رجل منک (مفید، الإرشاد، ص ۳۷) .

۲- مفید، همان ؛ ابن هشام، السیره النبویه، ج ۴، ص ۱۹۰؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۱، ص ۲۶۶ .

خاندان پیامبر در فرصت مناسب بود، آغاز گشت. این فرصت، طبق برآورد عادی، چندان دور از دسترس نبود، و با پایان یافتن زندگی شرارت آمیز معاویه، امید آن وجود داشت.

۴. و بالاخره چهارمین دوره، تعقیب و ادامه همین روش در برنامه هایی دراز مدت بود. این دوره در طول نزدیک به دو قرن و با پیروزی ها و شکست هایی در مراحل گوناگون، همراه با پیروزی قاطع در زمینه کار ایدئولوژیک و آمیخته با صدها تاکتیک مناسب و مزین با هزاران جلوه از اخلاص و فداکاری، تعقیب گردید. (۱)

درگذشت پیامبر و مسئله رهبری

علی (علیه السلام) پس از پیامبر اسلام شایسته ترین فرد عالی برای اداره امور جامعه اسلامی بود و در حوزه اسلام بجز پیامبر اسلام، هیچ کس از نظر فضیلت، تقوا، بینش فقهی، قضائی، جهاد و کوشش در راه خدا و سایر صفات عالی انسانی، به پایه علی (علیه السلام) نمی رسید. به دلیل همین شایستگی ها، آن حضرت بارها به دستور خدا و توسط پیامبر اسلام به عنوان رهبر آینده مسلمانان معرفی شده بود که از همه آن ها مهم تر جریان «غدیر» است. از این نظر انتظار می رفت که پس از درگذشت پیامبر، بلافاصله علی (علیه السلام) زمام امور را در دست گیرد و رهبری مسلمین را ادامه دهد. اما عملاً چنین نشد و مسیر خلافت اسلامی پس از پیامبر منحرف گردید و علی (علیه السلام) از صحنه سیاسی و مرکز تصمیم گیری در اداره امور جامعه اسلامی بدور ماند.

دوراهی سرنوشت ساز

علی (علیه السلام) این انحراف را تحمل نکرد و سکوت در برابر آن را ناروا شمرد و بارها با استدلال ها و احتجاج های متین خود، خلیفه و هواداران او را مورد انتقاد و

[شماره صفحه واقعی : ۷۰]

ص: ۳۳۸۷

اعتراض قرار داد، ولی مرور ایام و سیر حوادث نشان داد که این گونه اعتراض ها چندان سودی ندارد و خلیفه و هوادارانش در حفظ و ادامه قدرت خود مصرّند. در این هنگام علی (علیه السلام) بر سر دو راهی حساس و سرنوشت سازی قرار گرفت: یا می بایست به کمک رجال خاندان رسالت و علاقه مندان راستین خویش که حکومت جدید را مشروع و قانونی نمی دانستند، به پاخیزد و با توسل به قدرت، خلافت و حکومت را قبضه کند، و یا آن که وضع موجود را تحمل کرده و در حدّ امکان به حل مشکلات مسلمانان و انجام وظائف خود بپردازد. از آن جا که در رهبری های الهی، قدرت و مقام، هدف نیست، بلکه هدف چیزی بالاتر و ارجمندتر از حفظ مقام و موقعیت است و وجود رهبری برای این است که به هدف تحقق ببخشد، و لذا اگر روزی رهبر برسر دوراهی قرار گرفت و ناگزیر شد که از میان مقام و هدف، یکی را برگزیند، باید از مقام چشم پوشی کند و هدف را مقدم تر از حفظ مقام و موقعیت خویش به شمارد. علی (علیه السلام) که با چنین وضعی رو به رو شده بود، راه دوم را برگزید. او با ارزیابی اوضاع و احوال جامعه اسلامی به این نتیجه رسید که اگر اصرار بـه قبضه کردن حکومت و حفظ مقام و موقعیت رهبری خود نماید، وضعی پیش می آید که زحمات پیامبر اسلام و خون های پاک که در راه این هدف و برای آبیاری نهال اسلام ریخته شده است، به هدر می رود. امام در خطبه «شَقَشَقْتِیْ» از این دو راهی دشوار و حساس و رمز انتخاب راه دوم چنین یاد می کند:

«...من ردای خلافت را ره ساختم، و دامَن خود را از آن در پیچیدم (و کنار رفتم)، درحالی که در این اندیشه فرورفته بودم که آیا با دست تنها (بدون یاور) به پـاخیزم (و حق خود و مردم را بگیرم) و یا در این محیط پرخفقان و ظلمتی که پدید آورده اند، صبر کنم؟ محیطی که پیران را فرسوده، جوانان را پیر و مؤمن را به رنج آورد تا آن گاه که به ملاقات پروردگارش بشتابد.

(عاقبت) دیدم بردباری و صبر، به عقل و خرد نزدیک تر است، لذا

[شماره صفحه واقعی : ۷۱]

ص: ۳۳۸۸

شکیبایی ورزیدم، ولی به کسی می ماندم که خار در چشم و استخوان در گلو دارد، باچشم خود می دیدم میراثم را به غارت می برند!»^(۱)

امام به صبر خود در برابر انحراف خلافت اسلامی از مسیر اصلی خود به منظور حفظ اساس اسلام در موارد دیگر نیز اشاره نموده است از آن جمله در آغاز خلافت عثمان که رأی شورا به نفع عثمان تمام شد و قدرت به دست وی افتاد، امام رو به دیگر اعضای شورا کرده و فرمود:

«خوب می دانید که من از همه کس به خلافت شایسته ترم. به خدا سوگند! تا هنگامی که اوضاع مسلمین روبراه باشد و درهم نریزد، و به غیر از من به دیگری ستم نشود، همچنان مدارا خواهم کرد.»^(۲)

خطرهای داخلی و خارجی

اشاره

گفتیم که علی (علیه السلام) با ملاحظه خطرهایی که در صورت قیام او جامعه اسلامی را تهدید می کرد، از قیام و اقدام مسلحانه خودداری کرد. ممکن است سؤال شود که چه خطرهایی در آن زمان، جامعه نوپدید اسلامی را تهدید می کرد؟

در پاسخ این سؤال می توان خطرهای داخلی و خارجی و ملاحظات و موانعی را که باعث شد علی (علیه السلام) از قیام مسلحانه صرف نظر کند، بدین ترتیب دسته بندی کرد:

۱. بیم و نگرانی از کشته شدن افراد خاندان امامت

در واقع، آن روز امام؛ یاران وفادار و مصمم و خطرپذیر، کم داشت و در صورت توسل به قدرت، امیدی جز به افراد نزدیک خانواده و بستگان آن

[شماره صفحه واقعی : ۷۲]

ص: ۳۳۸۹

۱- فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْبًا وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا وَ طَفِقْتُ أَرْتِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَيْدِ جَدَّاءِ، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيهِ عَمِيَاءِ يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّيْرُ غَيْرُ وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبْرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدِي، وَ فِي الْحَلْقِ شَجَا، أَرَى تَرَاثِي نَهَا. (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۳)

۲- لقد علمتم اني اُحِقُّ الناس بها من غيري، و والله لأسلمن ما سلمت امور المسلمين، و لم يكن فيها جور الا على خاصه. (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۷۴).

حضرت نبود، و تعداد آن ها نیز اندک بود و در صورت درگیری کشته می شدند، در حالی که امام راضی به کشته شدن آن ها نبود. سخنان و بیاناتی که در این زمینه از آن حضرت در دست است، این امر را نشان می دهد.

امام در بیانی، با اشاره به این موضوع می فرماید:

...به وضع خود نظر افکندم، نه یآوری دیدم و نه مدافع و همکاری، مگر اهل بیتم که دریغم آمد کشته شوند، بنابراین چشمان پر از خاشاک را فرو بستم و همچون کسی که استخوان در گلویش گیر کرده باشد، آب دهان فرو بردم... (۱).

امام به مناسبت دیگری، در این باره فرمود:

...اگر بعد از رحلت پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)، عمویم حمزه و برادرم جعفر زنده بودند، هرگز ناگزیر به بیعت نمی شدم، لکن به این مصیبت دچار شدم که جز دو نفر نومسلمان، عباس و عقیل در کنارم نبودند، از این رو دریغم آمد اهل بیتم به هلاکت برسند، لذا چشم پر از خاشاک را فرو بستم و همچون کسی که استخوان در گلویش گیر کرده باشد، آب دهان فرو بردم... (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۷۳]

ص: ۳۳۹۰

۱- ... فنظرت فإذا لیس لی رافد و لا ذاب و لا مساعد إلا اهل بیتی فضننتُ بهم عن المنیه فأغضیتُ علی القذی و جرعت ریقی علی الشجا... (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۷).

۲- ... و لو کان بعد رسول الله(صلی الله علیه و آله) عمی حمزه و أخی جعفر لم أبایع کرهاً و لکنی مُنیت برجلین حدیثی عهد بالإسلام، العباس و عقیل، فضننتُ بأهل بیتی عن الهلاک، فأغضیت عینی علی القذی و جرعت ریقی علی الشجا. (ابن طاووس، رضی الدین، کشف المحجبه لثمره المهجه، ص ۲۴۹). گفتنی است که این فراز از سخنان امام، بخشی از یک «منشور سیاسی» یا «بیانیه سیاسی» است که به دنبال برخی از سؤال های انحرافی از امام، در زمان خلافت او (پس از کشته شدن محمد بن ابی بکر و سقوط مصر) در مورد موضع آن حضرت در برابر خلفاء، حضرت آن را به منشی خود املاء فرمود و او نوشت و آن گاه طبق نقل کلینی دستور داد هر جمعه در حضور مردم خوانده شود و ده نفر از یاران خاص خود را معرفی کرد که شاهد قرائت آن باشند. این بیانیه سیاسی مفصل، یکی از مهم ترین اسناد سیاسی معتبر آن روز است که حوادث سیاسی جامعه را در دوران سه خلیفه، از نگاه امام روشن می سازد، در منابع متعدد تاریخی (از آن جمله در الغارات، ج ۱، ص ۳۰۲ _ ۳۲۲؛ المسترشد، ص ۴۰۸ _ ۴۲۹؛ کشف المحجبه، ص ۲۳۶ _ ۲۶۹ و بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۷ _ ۲۶) مسنداً از سه طریق، و با تفاوت هایی در عبارات، نقل شده است. چنان که ملاحظه می شود، ما فقره مورد استشهاد را از کشف المحجبه سید ابن طاووس نقل کردیم که آن را از رسائل کلینی نقل کرده است. (نسخه رسائل کلینی در دسترس سید ابن طاووس بوده، اما اکنون موجود نیست) ضمناً طبری شیعی در المسترشد، آن را با تفصیل بیش تری به صورت خطبه نقل کرده و سید رضی آن را تقطیع کرده و فقراتی را در خطبه ۲۶ آورده است.

۲. بیم و نگرانی از اختلاف و خونریزی در میان مسلمانان

اگرچه گروه بسیاری از صحابه پیامبر، به خلافت امام راضی نبودند و به هر علت و انگیزه، در مسئله رهبری، در نقطه مقابل امام موضع گرفته بودند، ولی در امور دیگر اختلافی با آن حضرت نداشتند. امام که به شدت طرفدار وحدت امت اسلامی بود، نگران بود که در صورت توسل به قدرت برای قبضه خلافت، بین آنان و طرفداران امام اختلاف و خونریزی به وجود آید و عده ای از آن ها کشته شوند، در حالی که بسیاری از مسلمانان به تازگی مسلمان شده بودند و ممکن بود با پیش آمدن چنین وضعی، از اسلام برگردند و قدرت اسلام و مسلمانان تضعیف گردد. از این رو امام از انتخاب این گزینه صرف نظر کرد. و این امر، هدفداری امام را نشان می دهد.

امام هنگامی که برای سرکوبی پیمان شکنان (طلحه و زبیر) عازم «بصره» می گردید، خطبه ای ایراد کرد و در آن انگشت روی این موضوع حساس گذاشت و فرمود:

«هنگامی که خداوند پیامبر خود را قبض روح کرد، قریش با خود کامگی، خود را بر ما مقدم شمرده ما را که به رهبری امت از همه شایسته تر بودیم، از حق خود باز داشت، ولی من دیدم که صبر و بردباری بر این کار، بهتر از ایجاد تفرقه میان مسلمانان و ریخته شدن خون آنان است زیرا مردم، به تازگی اسلام را پذیرفته بودند و دین مانند مشکى مملو از شیر بود که کف کرده باشد و کوچک تری ن سستی و

[شماره صفحه واقعی : ۷۴]

ص: ۳۳۹۱

غفلت آن را فاسد می سازد، و کوچک ترین فرد، آن را وارونه می کند...» (۱).

۳. بیم و نگرانی از نابودی اسلام با افزایش قدرت مرتدین

از آن جا که بسیاری از گروه ها و قبائلی که در سال های آخر عمر پیامبر مسلمان شده بودند، هنوز آموزش های لازم اسلامی را ندیده بودند و نور ایمان کاملاً در دل آنان نفوذ نکرده بود، هنگامی که خبر درگذشت پیامبر اسلام در میان آنان منتشر گردید، گروهی از آنان پرچم «ارتداد» و بازگشت به بت پرستی را برافراشتند و عملاً با حکومت اسلامی در مدینه مخالفت نموده و حاضر به پرداخت مالیات اسلامی نشدند و با گردآوری نیروی نظامی، مدینه را به شدت مورد تهدید قرار دادند. به همین جهت نخستین کاری که حکومت جدید انجام داد این بود که گروهی از مسلمانان را برای نبرد با «مرتدان» و سرکوبی شورش آنان بسیج کرد و سرانجام آتش شورش آنان با تلاش مسلمانان خاموش گردید. (۲).

در چنین موقعیتی که دشمنان ارتجاعی اسلام، پرچم ارتداد را برافراشته و حکومت اسلامی را تهدید می کردند، هرگز صحیح نبود که امام پرچم دیگری به دست بگیرد و قیام کند.

امام در یکی از نامه های خود که به مردم مصر نوشته است، به این نکته اشاره می کند و می فرماید:

«... به خدا سوگند هرگز فکر نمی کردم و به خاطر مخطور نمی کرد که عرب بعد از پیامبر، امر امامت و رهبری را از اهل بیت او بگردانند و (در

[شماره صفحه واقعی : ۷۵]

ص: ۳۳۹۲

۱- «ان الله لما قبض نبيه استأثرت علينا قریش بالأمر و دفعتنا عن حق نحن أحق به من الناس كافة فرأيت ان الصبر على ذلك افضل من تفریق كلمه المسلمين و سفك دمائهم و الناس حدیثو عهد بالإسلام و الدين يُمخَّض مَخْض الوطْب يفسده ادنى وَهْن و يعكسه اقل خُلْف...». (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۰۸؛ بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۶۳۳).

۲- البته این سخن هرگز به معنای صحه گذاشتن بر تمامی عملکردهای حکومت ابوبکر، نظیر قتل مالک بن نویره نیست.

جای دیگر قرار دهند، و باور نمی کردم) خلافت را از من دور سازند! تنها چیزی که مرا ناراحت کرد، اجتماع مردم در اطراف فلاخی (ابوبکر) بود که با او بیعت کنند. (وقتی که چنین وضعی پیش آمد) دست نگه داشتم تا این که با چشم خود دیدم گروهی از اسلام بازگشته و می خواهند دین محمد (صلی الله علیه و آله) را نابود سازند. (در این جا بود) که ترسیدم اگر اسلام و اهلش را یاری نکنم، باید شاهد نابودی و شکاف در اسلام باشم که مصیبت آن برای من از محروم شدن از خلافت و حکومت بر شما بزرگ تر بود، چرا که این بهره دوران چند روزه دنیا است که زائل و تمام می شود، همان طور که «سراب» تمام می شود و یا ابرها از هم می پاشند. پس در این پیشامدها به پا خاستم تا باطل از میان رفت و نابود شد و دین پایرجا و محکم گردید». (۱)

همچنین امام در نخستین روزهای خلافت خود طی خطبه ای این موضوع را یادآوری نمود. «عبدالله بن جناده» می گوید: من در نخستین روزهای زمام داری علی (علیه السلام) از مکه وارد مدینه شدم، دیدم همه مردم در مسجد پیامبر دور هم گرد آمده اند و انتظار ورود امام را می کشند، ناگهان علی (علیه السلام) در حالی که شمشیر خود را حمایل کرده بود، از خانه بیرون آمد، دیده ها به سوی او خیره شد، او در مسند خطابه قرار گرفت و سخنان خود را پس از حمد و ثنای خداوند چنین آغاز کرد:

...

«هان ای مردم! آگاه باشید روزی که پیامبر گرامی از میان ما رخت

[شماره صفحه واقعی : ۷۶]

ص: ۳۳۹۳

۱- فوالله ما كان يلقى في روعى ولا يخطر ببالى ان العرب تزعج هذا الأمر من بعده (صلی الله علیه و آله) عن اهل بيته، و لا انهم منحوه عنى من بعده فما راعنى الا- انشبال الناس على فلا-ن يبایعونه، فامسكت يدى حتى رأيت راجعه الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون الى محق دین محمد (صلی الله علیه و آله) فخشيت ان لم انصر الإسلام و اهله ان ارى فيه ثلما او هدا تكون المصيبة به على اعظم من فوت و لا-يتكم التى انما هى متاع ايام قلائل، يزول منها ما كان، كما يزول السراب، او كما يتقشع السحاب، فنهضت فى تلك الاحداث حتى زاح الباطل و زهق و اطمأن الدين و تنهته. (نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۶۲ و نیز الغارات، ج ۱، ص ۳۰۶ با اندکی تفاوت در الفاظ)

بربست، فکر می کردیم کسی با ما، درباره حکومتی که او پی افکنده بود، نزاع و رقابت نمی کند، و به حق ما چشم طمع نمی دوزد، زیرا ما وارث و ولی و عترت او بودیم، اما برخلاف انتظار، گروهی از قوم ما به حق ما تجاوز کرده و خلافت را از ما سلب کردند و حکومت به دست دیگران افتاد.

... به خدا سوگند اگر ترس از ایجاد شکاف و اختلاف در میان مسلمانان نبود، و بیم آن نمی رفت که بار دیگر کفر و بت پرستی به سرزمین اسلام باز گردد و اسلام محو و نابود شود، با آنان به گونه دیگری رفتار می کردیم. (۱)

علاوه بر خطر مرتدین، مدعیان نبوت و پیامبران دروغین مانند «مُسَيْلَمَه»، «طَلِيحَه» و «سَجَاح» نیز در صحنه ظاهر شده و هر کدام طرفداران و نیروهایی دور خود گرد آوردند و قصد حمله به مدینه را داشتند که با همکاری و اتحاد مسلمانان پس از زحماتی، نیروهای آنان شکست خوردند. و این امر از مسلمات تاریخ اسلام است و نیازی به بحث و اثبات ندارد.

۴. بیم و نگرانی از خطر حمله رومیان

خطر حمله احتمالی رومیان نیز می توانست مایه نگرانی دیگری برای جبهه مسلمین باشد، زیرا تا آن زمان مسلمانان سه بار با رومیان رو در رو یا درگیر شده بودند و رومیان مسلمانان را برای خود خطری جدی تلقی می کردند و در پی فرصتی بودند که به مرکز اسلام حمله کنند. اگر علی (علیه السلام) دست به قیام مسلحانه می زد، با تضعیف جبهه داخلی مسلمانان، بهترین فرصت به دست رومیها

[شماره صفحه واقعی: ۷۷]

ص: ۳۳۹۴

۱- اما بعد، فَإِنَّهُ لَمَّا قَبِضَ اللَّهُ نَبِيَهُ (صلى الله عليه وآله) قلنا: نحن اهله و ورثته و عترته و اوليائه دون الناس، لا ينازعنا سلطانه احد، و لا يطمع في حقنا طامع، إذ انبرى لنا قومنا فغصبونا سلطان نبينا فصارت الإمرة لغيرنا... و أيم الله لولا مخافه الفرقه بين المسلمين، و ان يعود الكفر و يبور الدين، لكننا على غير ما كنا لهم عليه. (ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغه، تصحيح: محمد ابوالفضل ابراهيم، ج ۱، ص ۳۰۷ و قريب به اين مضمون در ارشاد مفيد، صفحه ۱۳۱).

می افتاد که از این ضعف استفاده کنند.

با در نظر گرفتن نکات فوق، به خوبی روشن می شود که چرا امام صبر را بر قیام ترجیح داد و چگونه با صبر و تحمل و تدبیر و دوراندیشی، جامعه اسلامی را از خطرهای بزرگ نجات داد و اگر علاقه به اتحاد مسلمانان نداشت و از عواقب وخیم اختلاف و دو دستگی نمی ترسید، هرگز اجازه نمی داد رهبری مسلمانان از دست اوصیا و خلفای راستین پیامبر خارج شود و به دست دیگران افتد.

فعالیت های امام در دوره خلفا

اشاره

مهم ترین فعالیت های علی (علیه السلام) را در دوره خلفا _ که از صحنه حکومت به دور مانده بود _ می توان در یک جمع بندی، به سه نوع تقسیم کرد:

۱. فعالیت های شخصی،

۲. فعالیت های علمی و حل مشکلات قضائی و فقهی امت،

۳. همکاری و مشاوره با خلفا در امور سیاسی و نظامی.

اینک هر کدام را قدری توضیح می دهیم:

الف. فعالیت های شخصی

۱. عبادت و نیایش در پیشگاه خدا

علی (علیه السلام) عابدترین مردم بود(۱)، و از نظر کثرت عبادات پس از پیامبر _ کسی به پای او نمی رسید. عبادت او از سر شوق، و برخاسته از معرفت الهی، و همراه با حضور قلب، و مناجاتش لبریز از سوز و گداز بود. امام سجاد(علیه السلام) که خود زینت عبادت کنندگان و عابدترین مردم زمان خود بود، درباره میزان عبادت جدش، با اظهار شگفت می فرمود: چه کسی طاقت آن همه عبادت علی را دارد؟ (۲) از امام سجاد(علیه السلام) پرسیدند: عبادت تو در برابر عبادت جدت چه قدر و چگونه است؟

[شماره صفحه واقعی : ۷۸]

١- ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغه، ج ١، ص ٢٧. ٢. كليني، الروضه من الكافي، ص ١٦٢.

حضرت پاسخ داد: عبادت من در برابر عبادت جدم، همچون عبادت جدم در برابر عبادت پیامبر (صلی الله علیه وآله) است. (۱)

عبادت های علی (علیه السلام) در سراسر عمر، و حتی در جبهه های جنگ چنین بود (۲). امام پس از سقیفه که از صحنه سیاست و اشتغال های حکومتی به دور ماند، با فراغتی که پیش آمده بود، طبعاً بیش از هر وقت دیگر به نماز و نیایش می پرداخت. گواه این امر، گفتوگوی خلیفه دوم با عبدالله بن عباس است. ابن عباس می گوید: روزی نزد عمر رفتم، گفت: ای پسر عباس!، این مرد، در عبادت ریایی، خود را به زحمت افکنده و کثرت عبادت، او را لاغر و نحیف کرده است.

گفتم: مقصودت کیست؟

گفت: این پسر عمویت (علی)

گفتم: مگر چه هدفی از این ریا دارد؟

گفت: خود را در میان مردم برای خلافت مطرح می کند.

گفتم: چه نیازی به مطرح کردن خود دارد؟ رسول خدا او را مطرح کرد، اما او را کنار زدند... (۲)

۲. کار و کوشش برای تأمین هزینه زندگی شخصی و رسیدگی به فقرا

یکی از فعالیت های امام در آن مدت، کار و کوشش در زمینه کشاورزی و نخل داری، جهت تأمین هزینه زندگی شخصی و رسیدگی به فقرا و اعطای صدقات و ایجاد موقوفات بود. امام برای هدف یاد شده، در اطراف مدینه مزرعه و نخلستان احداث می کرد، از آن جمله می توان نخلستان «یَنْبُع» (۳) را نام برد. هنگام تقسیم غنائم و خراج توسط پیامبر، زمینی در آن سرزمین، سهم علی (علیه السلام) شد. او

[شماره صفحه واقعی : ۷۹]

ص: ۳۳۹۶

۱- ابن ابی الحدید، همان، ج ۱، ص ۲۷. ۲. همان.

۲- ابن ابی الحدید، همان، ج ۱۲، ص ۸۰، به نقل از امالی ابوجعفر محمد بن حبيب .

۳- ینبع در هفت منزلی مدینه قرار داشته است (یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۵، ص ۴۴۹ _ ۴۵۰)، فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۴۰۲) امروز نیز ینبع به همین نام باقی است و یک شهر ساحلی در کشور عربستان سعودی می باشد.

در آن جا چشم های حفر کرد که آب، مانند گردن شتر از آن جوشید، از این رو آن را یثیع (جوشان) نامید. (۱) سپس حضرت در آن جا نخلستانی احداث کرد و در زمان خلافت نیز آن را در اختیار داشت و هزینه زندگی او در کوفه از درآمدی که از محصول مزرعه ینبع می رسید، تأمین می شد. امام از عوائد این مزرعه فقرا و نیازمندان را اطعام می کرد، و خود به غذای ساده اکتفا می کرد. (۲)

همچنین حضرت؛ ملکی در منطقه فدک به نام «قَصِیْبَه» داشت. (۳) علاوه بر این ها امام مزرعه هایی به نامهای: ابی نیرو، بغیغه، ارباحا، ارینه، رعد، رزینا و رباحا احداث و وقف مؤمنین کرد و تولیت آن را به برخی از فرزندان حضرت فاطمه (علیها السلام) سپرد. صد چشمه در ینبع احداث و وقف حجاج کرد. و نیز مسجد فتح را در مدینه، و مسجد دیگری در مقابل قبر حمزه (در أحد) احداث کرد. (۴)

ب. فعالیت های علمی و حل مشکلات قضائی و فقهی امت

۱. جمع آوری قرآن

علی (علیه السلام) پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)، طبق وصیت آن حضرت، به جمع آوری قرآن همت گماشت، و آن را برای حفظ از هرگونه دگرگونی گرد آورد. آن حضرت سوگند یاد کرد که جز برای نماز، رداء بر دوش نگیرد مگر آن گاه که قرآن را فراهم آورد. سه روز از خانه بیرون نیامد تا قرآن را جمع کرد. و آن، نخستین مصحفی بود که مجموع قرآن در آن فراهم آمد. (۵)

[شماره صفحه واقعی : ۸۰]

ص: ۳۳۹۷

۱- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۴۰۲.

۲- ابراهیم ثقفی کوفی اصفهانی، الغارات تحقیق میرجلال الدین حسینی ارموی، چاپ دوم، ج ۱، ص ۶۸، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۰۰. یاقوت حموی (م ۶۲۶ هـ)، از موقوفات علی (علیه السلام) در ینبع یاد می کند (معجم البلدان، ج ۵، ص ۴۵۰).

۳- نورالدین سمهودی، وفاء الوفاء بأخبار دارالمصطفی، ج ۴، ص ۱۱۸۴ و ر.ک: ص ۱۲۹۱ و ۱۳۲۸.

۴- محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۱۲۳.

۵- ابن ندیم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ص ۴۱-۴۲.

تفاوت این مصحف، با آن چه در زمان خلافت عثمان جمع آوری شد و اکنون در اختیار مسلمانان جهان است _ ، این بود که حضرت، آن را به ترتیب نزول گرد آورد و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه را مرقوم فرمود، و منسوخ را مقدم بر ناسخ قرار داد و مکی ها و مدنی ها را نیز مشخص کرد (طبعاً خارج از متن قرآن). تأویل برخی از آیات و تفسیر آن ها را به تفصیل نوشت. همچنین شأن نزول آیات و اوقات نزول آن ها را تعیین کرد و عام و خاص و کیفیت قرائت را بیان کرد. (۱)

علی (علیه السلام) پس از گردآوری، آن را به بزرگان صحابه ارائه کرد و فرمود: این، کتاب پروردگار شما است، همان گونه که بر پیامبرش نازل شد، از آن، حرفی کاسته نشد، و بر آن حرفی افزوده نگشت، ولی آن گروه؛ آن را نپذیرفتند و نادیده گرفتند و گفتند: ما را به چنین کتابی نیازی نیست. علی (علیه السلام) فرمود: هان!، سوگند به خدا، پس از امروز، آن را نخواهید دید، فقط بر من لازم بود که پس از فراهم کردن و جمع آن، شما را آگاه سازم. (۲)

۲. تربیت شاگردان برجسته

از کوشش های امام در آن مدت، تربیت شاگردان بزرگ و برجسته و انتقال معارف الهی به آن ها بود. شخصیت های یاد شده در زیر را می توان نمونه هایی از این شاگردان شمرد:

الف. عبدالله بن عباسمفسر نامدار قرآن، ابن عباس که به خاطر علم و دانش فراوانش «بحر» (۳)،

[شماره صفحه واقعی : ۸۱]

ص: ۳۳۹۸

-
- ۱- محمد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۲۵_۲۲۷؛ دکتر محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۳۷۱_۳۷۲؛ دکتر سید محمد باقر حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، ص ۳۸۷_۳۹۰.
 - ۲- ابن ندیم، الفهرست، ص ۴۲.
 - ۳- ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمییز الصحابه، ج ۳، ص ۳۳۲.

«حبر العرب» (۱) و «حبر الأمة» (۲) و ترجمان القرآن (۳) لقب گرفته، و در کتب حدیث، تعداد هزار و شصت حدیث از او نقل شده (۴)، شاگرد امام بود. (۵)

ابن عباس در علم تفسیر، از محضر آن حضرت بهره های فراوانی برد. او خود می گفت: آن چه از تفسیر قرآن دریافتم، از علی بن ابی طالب بود. (۶)

ب. میثم تمار

میثم تمار از اصحاب امیر مؤمنان (علیه السلام) بود. او در پرتو بهره مندی از علم و دانش ولایی امیر مؤمنان، از اجل ها و بلاها و حوادث آینده خبر داشت. (۷) پیشگویی او از شهادتش مشهور است. او نیز در تفسیر، شاگرد علی (علیه السلام) بود. او روزی به عبدالله بن عباس گفت: ای پسر عباس! هر چه خواستی از تفسیر قرآن از من بپرس، من قرآن را نزد امیر مؤمنان خواندم، و او تفسیر آن را به من آموخت. آن گاه ابن عباس کاغذ و قلم خواست، و آن چه میثم گفت نوشت. (۸)

ج. کمیل بن زیاد

کمیل از شیعیان خاص و رازدار امیر مؤمنان (علیه السلام) بود (۹) امام دعای مشهور کمیل را به او یاد داد (۱۰) و به نام او مشهور شد که دعایی دارای مضامین عالی و عرفانی و بسیار آموزنده و انسان ساز است.

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

ص: ۳۳۹۹

- ۱- ابن حجر، همان، ص ۳۳۰؛ سید علیخان مدنی، الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه، ص ۱۰۰.
- ۲- ابن حجر، همان، ص ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴.
- ۳- ابن حجر، همان، ص ۳۳۲.
- ۴- سید علیخان، همان، ص ۱۴۱.
- ۵- سید علیخان مدنی، همان، ص ۱۰۰؛ قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۱۸۳.
- ۶- محمد هادی معرفت، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب، ج ۱، ص ۲۲۵.
- ۷- تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، ج ۱۰، ص ۳۱۶.
- ۸- طوسی، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)، تحقیق حسن مصطفوی، ص ۸۰ _ ۸۱، شماره ۱۳۶.
- ۹- تستری، همان، ص ۶۰۰، ۶۰۲.
- ۱۰- همان، ص ۶۰۱ _ ۶۰۲.

نمونه ای بارز از عنایت خاص امام به کمیل، و آموزش و تربیت او، سخنان گهربار و پر مغز امام به او، در یک فضای اختصاصی معنوی است که در نهج البلاغه منعکس است.^(۱)

گرچه تعلیم دعای یاد شده، گویا در بصره پس از جنگ جمل، یعنی در زمان خلافت امام بوده و سخنانی هم که در نهج البلاغه آمده، باز احتمالاً در زمان خلافت آن حضرت بوده است، اما سابقه آموزش و تربیت کمیل به سال ها پیش برمی گردد. او طبعاً مراحل شاگردی امام را قبلاً طی کرده، قابلیت لازم را برای دریافت چنین درس هایی در رتبه بالای معرفت کسب کرده بود، و بدون طی این مراحل نمی توانسته از شیعیان خاص و رازدار امام معرفی شود.

۳. پاسخ گویی به پرسش های دانشمندان یهود و نصارا

پس از درگذشت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، دانشمندانی از ملل جهان به ویژه از یهود و نصارا، برای تحقیق درباره آیین اسلام، و مناظره با بزرگان مسلمانان وارد مدینه می شدند و سؤالاتی را مطرح می کردند و پاسخگویی، جز علی (علیه السلام) که تسلط او بر تورات و انجیل از لابلای سخنانش روشن بود، پیدا نمی شد، و اگر این خلأ بهوسیله امام پر نمی شد، جامعه اسلامی در سرشکستگی شدیدی فرو می رفت. اما هنگامی که امام به کلیه سؤالات آن ها پاسخ های روشن و دندان شکن می داد، شادمانی و شکفتگی عظیمی در چهره مسلمانان پدیدار می شد، به عنوان نمونه:

طبق روایت مسند صدوق، پس از رحلت پیامبر، جاثلیق^(۲) همراه صد نفر از مسیحیان وارد مدینه شد و سؤالاتی از ابوبکر کرد که او نتوانست پاسخ دهد، آن گاه او را به حضور علی (علیه السلام) راهنمایی کرد، و حضرت به پرسش های او پاسخ

[شماره صفحه واقعی : ۸۳]

ص: ۳۴۰۰

۱- نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷.

۲- جاثلیق (به کسر ث و لام) لفظی یونانی به معنای پیشوای عیسوی و رئیس اسقفها است و لقبی است که به علمای بزرگ مسیحی داده می شد، و نام شخص خاصی نیست (المنجد) و شاید معرّب کاتولیک باشد.

داد. از جمله پرسش های او این بود: وجه (صورت) پروردگار متعال کجا است؟ در این هنگام علی (علیه السلام) هیزمی خواست و آتشی روشن کرد و از جاثلیق پرسید: وجه این آتش کجا است؟ او پاسخ داد: از هر طرف که نگاه کنی، وجه آن است! علی (علیه السلام) فرمود: با این که این آتش ساخته و محصول دست بشر است، صورت مشخصی ندارد، پس خالق آن، که شباهتی به آن ندارد، وجه ندارد. آن گاه حضرت این آیه را خواند: **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ... (۱)**

جاثلیق پرسید: پروردگار کجاست؟ و کجا بود؟ علی (علیه السلام) پاسخ داد: پروردگار، مکانی ندارد، او چنان که بود، هست، و چنان که هست، بود، هرگز در مکانی نبوده، و از مکانی دیگر منتقل نشده است، و هرگز مکان، او را دربرنگرفته است، بلکه همواره بدون حدّ و اندازه بوده و هست. جاثلیق تصدیق کرد و پرسید: پروردگار در دنیا است یا در آخرت؟ حضرت پاسخ داد: پروردگار ما قبل از دنیا بوده و تا ابد خواهد بود، او مدبر دنیا و آگاه به آخرت است، هرگز دنیا و آخرت، او را احاطه نمی کنند، اما از آن چه در دنیا یا در آخرت هست، خبر دارد. باز جاثلیق تصدیق کرد. **(۲)**

همچنین روزی یک یهودی به طعنه به او گفت: هنوز پیامبران را دفن نکرده درباره او دچار اختلاف شدید. امام فرمود: درباره جانشینی او اختلاف کردیم نه درباره خود او. اما شما هنوز پایتان از آب دریا پس از غرق شدن فرعون در نیل و نجات بنی اسرائیل خشک نشده بود که به پیامبران گفتید: این بت پرستان، خدایی دارند، برای ما نیز خدایانی (بت هایی) قرار بده، موسی گفت: شما قوم نابخرد هستید. **(۳)**

[شماره صفحه واقعی : ۸۴]

ص: ۳۴۰۱

-
- ۱- بقره: ۱۱۵، و مشرق و مغرب از آن خداست، پس به هر سمت روی کنید آن جا روی خداست.
 - ۲- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، چاپ هشتم، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، ص ۱۷۷، ۳۰۹.
 - ۳- وقال له بعض اليهود: ما دفتنم نبیکم حتی اختلفتم فیه! فقال (علیه السلام) له: إنّما اختلفنا عنه لا- فیه، و لکنکم ما جئت ارجلکم من البحر حتی قلت لنبیکم: «اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهه فقال إنکم قوم تجهلون. (نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، حکمت ۳۱۷)

پس از رحلت پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله)، گاهی مسائل تازه ای پیش می آمد که در عصر رسول خدا سابقه نداشت یا قضیه نوظهوری رخ می داد که یا حکم آن روشن نبود و یا به گونه ای پیچیده بود که بزرگان صحابه از حکم و داوری درباره آن ها ناتوان بودند، یا از تفسیر برخی از آیات قرآن پرسش می شد و پاسخ آن را نمی دانستند. در این گونه موارد، ناگزیر دست به سوی علی (علیه السلام) دراز می کردند و آن حضرت با علم عمیق خاص و آگاهی ویژه ای که به شریعت الهی داشت، مشکل را حل می کرد. این نقطه از نقاط حساس و درخشان زندگی امام است و اگر در میان صحابه، شخصیتی مانند علی (علیه السلام) نبود که به تصدیق پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله) داناترین امت و آشناترین آن ها به موازین قضا و داوری به شمار می رفت، بسیاری از مسائل در صدر اسلام به صورت عقده لاینحل و گره کوری باقی می ماند.

همین حوادث نوظهور ایجاب می کرد که پس از رحلت پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله)، امام آگاه و معصومی بسان پیامبر که بر تمام اصول و فروع اسلام تسلط کافی داشت، در میان مردم باشد و علم وسیع و گسترده او، امت را از گرایش های نامطلوب و عمل به قیاس و گمان باز دارد و این موهبت بزرگ به تصدیق تمام یاران رسول خدا (صلی الله علیه وآله) جز امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کسی نبود.

قسمتی از داوری های امام و استفاده ابتکاری و جالب وی از آیات قرآن در کتاب های حدیث و تاریخ منعکس است، در این باره به ذکر دو نمونه تاریخی اکتفا می کنیم:

الف. به روایت مسند کلینی، نخستین موردی که در دوره خلافت ابوبکر پیش آمد و او نتوانست حکم شرعی را بیان کند، این بود که مردی را که شراب

[شماره صفحه واقعی : ۸۵]

خورده بود، نزد او آوردند. ابوبکر از او پرسید: آیا شراب خوردی؟ او پاسخ داد: بلی!

گفت: شراب حرام است، چرا آن را خوردی؟

پاسخ داد: از وقتی که من مسلمان شدم، خانه ام در میان قومی بود که شراب می خوردند و آن را حلال می دانستند، و اگر می دانستم حرام است، نمی خوردم!

ابوبکر رو کرد به عمر و گفت: درباره این مرد چه می گویی؟

عمر پاسخ داد: مسئله مشکلی است، تنها ابوالحسن (علی) می تواند آن را حل کند.

ابوبکر به غلامش دستور داد که علی را به مجلس او دعوت کند.

عمر گفت: علی در خانه خود قضاوت می کند. ناگزیر مرد متهم را نزد علی (علیه السلام) بردند در حالی که سلمان نیز آن ها را همراهی می کرد. سلمان قضیه را برای حضرت نقل کرد. علی (علیه السلام) به ابوبکر گفت: این مرد را به مجالس مهاجران و انصار بفرست، تا از آن ها سؤال شود که آیا کسی از آن ها آیه حرمت شراب را برای این مرد خوانده است یا نه؟ اگر کسی این آیه را برای او خوانده، شهادت بدهد، و اگر آیه تحریم شراب برای وی خوانده نشده، او بی گناه است. ابوبکر به این توصیه عمل کرد و چون هیچ کس شهادت نداد، او را آزاد کرد.

سلمان عرض کرد: ارشادشان کردی، حضرت فرمود: خواستم تأکید این آیه را درباره خودم و آنان یادآوری کنم...: أفمن يهدى إلى الحقِّ أحقُّ أن يُتَّبَعَ أمَّن لا يهدى إلا أن يُهدى فما لكم كيف تحكمون (۱). (۲)

ب. روزی از ابوبکر، معنای آیه «وَفَكِهَةٌ وَأَبَا» (۳) را پرسیدند، او اظهار

[شماره صفحه واقعی : ۸۶]

ص: ۳۴۰۳

۱- یونس: ۳۵، آیا کسی که به سوی حق رهبری می کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نشان نمی دهد مگر آن که خود هدایت شود، شما را چه شده، چگونه داوری می کنید؟

۲- کلینی، محمد بن یعقوب، الفروع من الکافی، ج ۷، ص ۲۴۹ و ۲۱۶_۲۱۷.

۳- عبس: ۳۱، و میوه و چراگاه. آیات ماقبل و مابعد این آیه چنین است: (أَنَا صَيَّبْنَا الْمَاءَ صَيَّبًا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقَاقًا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعَنْبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدائقُ غُلْبًا * وَفَكِهَةٌ وَأَبَا * متاعاً لكم ولأنعامكم).

بی اطلاعی کرد و گفت: «چه کنم اگر درباره کتاب خدا، آن چه را که نمی دانم بگویم، معنای فاکهه را می دانم اما مقصود از «أَبّ» را خدا می داند»، این خبر به امیرمؤمنان (علیه السلام) رسید، فرمود: سبحان الله!، آیا نمی داند که «أَبّ»، همان گیاه و چراگاه است؟ و این سخن خداوند (وَفَكْهَهُ وَأَبَا) در واقع ستایش او از نعمت هایش به مخلوقات می باشد که غذای آن ها و چهارپاهایشان را آفریده تا موجب قوام بدن آن ها و ادامه حیاتشان باشد. (۱)

۵. همکاری و مشاوره با خلفا در امور سیاسی و نظامی

علی (علیه السلام) پس از سقیفه، در مدت خلافت خلفای سه گانه، با حفظ موضع معترضانه خود در مورد خلافت، و با تأکید بر اولویت خویش در امر امامت امت، در محدوده مصالح عالی اسلام و مسلمانان، در عرصه های سیاسی، نظامی، اجتماعی و قضائی، با خلفای وقت، همکاری دورادور و «مشاورانه» می کرد، بدون آن که رسماً سمت و منصبی قبول بکند.

دستگاه خلافت نیز به دو جهت به این همکاری احساس نیاز می کرد:

یکی، سابقه درخشان قابلیت های نظامی علی (علیه السلام) در عصر نبوت و شجاعت و تدبیر او در رفع فتنه ها و غائله ها، از این رو اطمینان داشتند که با همکاری علی (علیه السلام) می توانند بر بحران ها غلبه کنند.

دیگر این که با توجه به احترام و موقعیت بسیار بالای علی (علیه السلام) در میان صحابه، عدم همکاری او با دستگاه خلافت، موقعیت و مشروعیت خلافت را با ابهام و سؤال رو به رو می ساخت.

البته از پابندی سرسختانه و دلسوزی علی (علیه السلام) به اسلام و حساسیت او در

[شماره صفحه واقعی : ۸۷]

ص: ۳۴۰۴

۱- مفید، الإرشاد، ص ۱۰۷.

برابر دشمنان آگاه بودند و اطمینان داشتند که اگر علی احساس وظیفه کند، از همکاری و همدلی در حفظ اساس اسلام و تقویت جبهه مسلمین، دریغ نخواهد داشت. از این رو آن حضرت در مواقع مختلف، در جهت یاری مسلمانان و دفع دشمنان، گام های مؤثری برداشت و پیشنهادهای کارسازی داد که شواهد و اسناد آن ها در متون و منابع تاریخی ثبت شده است. در بحث های گذشته به بعضی از این همکاری ها، مانند همکاری در فرو نشاندن بحران ارتداد اشاره کردیم، اینک در این جا چند نمونه از همکاری های امام در جنگ ها و فتوح را می آوریم:

الف. جنگ با رومیان

یکی از دشمنان سرسخت حکومت جوان اسلام، امپراتوری روم بود که پیوسته مَرکَز حکومت اسلام را از ج_ان_ب_ش_مال_ته_دی_د_می_کرد و پیام_برگرام_ی(صلی الله علیه وآله) تا آخرین لحظه زندگی خود، از فکر خطر روم غافل نبود. در سال هشتم هجرت، گروهی را به فرماندهی «جعفر طیار»، «زید بن حارثه» و «عبدالله بن رواحه» روانه کرانه های شام کرد، ولی سپاه اسلام با از دست دادن سه فرمانده و تعدادی از سربازان اسلام، بدون اخذ نتیجه به مدینه بازگشت. برای جبران این شکست، پیامبر گرامی در سال نهم با سپاهی گران عازم تبوک گردید، ولی بدون آن که با سپاه دشمن رو به رو گردد، به مدینه بازگشت و این سفر، نتایج درخشانی داشت که در تاریخ مذکور است _ مع الوصف _ خطر حمله روم همیشه فکر پیامبر را به خود مشغول می داشت، ب_ه_همین_جهت_در_آخرین_لحظه_های_زندگی_که_در_بستر_بیماری_افتاده_بود،_سپاهی_مرکب_از_مهاجر_و_انصار_به_فرماندهی_اسامه_بن_زید_بن_حارثه_ترتیب_داد_که_رهسپار_کرانه_های_شام_شوند. این سپاه در اثر بهانه جویی های تعدادی از بزرگان صحابه در مورد جوانی اسامه، مدینه را ترک نگفت و پیامبر، در حالی که سپاه اسلام، در چند کیلومتری مدینه اردو زده بود، چشم از جهان فرو بست....

[شماره صفحه واقعی : ۸۸]

ص: ۳۴۰۵

پس از درگذشت پیامبر، فضای سیاسی مدینه با تثبیت خلافت ابوبکر، بعد از بحران، به آرامش گرایید. ابوبکر که زمام امور را به دست گرفته بود، در اجرای فرمان پیامبر (اعزام سپاه اسامه) کاملاً دو دل بود، از این رو با گروهی از صحابه مشاوری کرد، هر کدام نظری دادند که او را قانع نساخت، سرانجام با امام به مشاوری پرداخت، امام او را بر اجرای دستور پیامبر تشویق کرد و افزود: اگر نبرد کنی پیروز خواهی شد. خلیفه از تشویق امام، خوشحال شد و گفت: فال نیکی زدی و به خیر بشارت دادی. (۱) ابوبکر به دنبال این گفتوگو، لشکر اسامه را روانه ساخت. اسامه در سرزمین روم به سپاه دشمن حمله کرد و آنان را شکست داد و گروهی را اسیر کرد و قاتل پدرش را کشت و با فتح و پیروزی درخشان به مدینه بازگشت. (۲)

ب. جنگ نهاوند

امام در دوران خلیفه دوم نیز مشاور مهم و گره‌گشای بسیاری از مشکلات سیاسی و علمی و اجتماعی خلیفه بود. اینک به یک نمونه از مواردی که خلیفه دوم از فکر امام در مسائل سیاسی استفاده کرده است، اشاره می‌کنیم:

در سال چهارده هجری در سرزمین «قادیسیه» نبرد سختی میان سپاه اسلام و نظامی‌ان ای‌ران رخ داد که س‌رانج‌ام‌ف‌ح و پی‌روزی از آن مسلمانان گردید و «رستم فرّخ زاد» فرمانده کل قوای ایران با گروهی به قتل رسید. با این پیروزی، سراسر عراق زیر پوشش نفوذ سیاسی و نظامی اسلام در آمد و «مدائن» که مقر حکومت سلاطین ساسانی بود، در تصرف مسلمانان قرار گرفت و سران سپاه ایران به داخل کشور عقب نشینی کردند. مشاوران و سران نظامی ایران بیم آن داشتند که سپاه اسلام کم‌کم پیشروی کند و سراسر کشور را به تصرف خود در آورد. برای مقابله با چنین حمله خطرناکی، «یزدگرد» پادشاه ایران، سپاهی یکصد

[شماره صفحه واقعی : ۸۹]

ص: ۳۴۰۶

۱- ان‌فعل‌ت ظفرت، ف‌ق‌ال بشرت بخیر. (ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۳۹).

۲- سید علیخان مدنی، الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه، ص ۴۴۴.

و پنجاه هزار نفری به فرماندهی «فیروزان» ترتیب داد تا جلو هر نوع حمله ناگهانی را بگیرد و حتی در صورت مساعد بودن وضع، دست به حمله تهاجمی بزند.

«سعد وقاص»، فرمانده کل قوای اسلام (و به نقلی «عمار یاسر» که حکومت کوفه را در اختیار داشت)، نامه ای به عمر نوشت و خلیفه را از تحریک های دشمن آگاه ساخت و افزود: سپاه کوفه، آماده اند که نبرد را آغاز کنند و پیش از آن که دشمن شروع به جنگ کند، آنان برای ارباب دشمن دست به حمله زنند.

خلیفه به مسجد رفت، سران صحابه را جمع کرد و آنان را از تصمیم خود مبنی بر این که می خواهد مدینه را ترک گوید و در منطقه ای میان بصره و کوفه فرود آید، و از آن نقطه رهبری سپاه را به دست بگیرد، آگاه ساخت. در این موقع «طلح ه» برخاست و خلیفه را بر این کار تشویق کرد و سخنانی گفت که بوی تملق و چاپلوسی به خوبی از آن استشمام می شد. پس از او «عثمان» برخاست و نه تنها خلیفه را به ترک مدینه تشویق کرد، بلکه افزود: به سپاه شام و یمن بنویس که همگی منطقه خود را ترک کنند و به تو پیوندند و تو با این جمع انبوه بتوانی با دشمن رو به رو شوی. در این موقع «امیرمؤمنان (علیه السلام)» برخاست و فرمود:

پیروزی و شکست این امر (اسلام) بستگی به فزونی خود و کمی جمعیت نداشته است، این دین خداست که آن را پیروز ساخت و سپاه اوست که خود آن را آماده و یاری کرد تا آن که به آن جا که باید برسد، رسید و به هر جا که باید طلوع بکند، طلوع کرد. از ناحیه خداوند به ما وعده پیروزی داده شده است، و می دانیم که خداوند به وعده خود جامه عمل پوشانیده و سپاه خویش را یاری خواهد کرد. موقعیت زمام دار، همچون رشته مهره ها است که آن ها را گرد آورده به هم پیوند می دهد. اگر رشته از هم بگسلد، مهره ها پراکنده می شوند و سپس هرگز نمی توان آن ها را جمع آوری کرده و از نو نظام بخشید.

[شماره صفحه واقعی : ۹۰]

ص: ۳۴۰۷

امروز، اگرچه عرب از نظر تعداد، کم است، اما با نیروی اسلام، فراوان و

در پرتو اجتماع و اتحاد و هماهنگی، عزیز و نیرومند است. بنابر این تو (خلیفه) همچون محور سنگ آسیاب، جامعه را به وسیله مسلمانان به گردش در آور، و با همکاری آنان در نبرد، آتش جنگ را برای دشمنان شعله‌ور ساز، زیرا اگر شخصاً از این سرزمین خارج شوی، عرب از اطراف و اکناف، سر از زیر بار فرمانت بیرون خواهد برد، و آن گاه آن چه پشت سر گذاشته‌ای، مهم تر از آن خواهد بود که در پیش رو داری. اگر فردا چشم عجم‌ها بر تو افتاد، خواهند گفت: این اساس و ریشه (رهبر) عرب است، اگر ریشه این درخت را قطع کنی، راحت می‌شوید، و این فکر، آنان را در مبارزه با تو و طمع در نابودی تو حریص تر و سرسخت تر خواهد ساخت. اما این که گفتمی آنان برای جنگ با مسلمانان آماده می‌شوند و از این موضوع نگرانی، بدان که خداوند بیش از تو این کار را ناخوش دارد و او برتغیر آن چه نمی‌پسندد، توانا تر است. اما این که به فزونی تعداد سرب‌ازان دشمن از آن‌ها، که در گذشته، در نبردها، روی تعداد افراد تکیه نمی‌کردیم، بلکه بر یاری و کم‌ک‌خداوندی حساب می‌کردیم (و پیروز هم می‌شدیم). (۱).

عمر پس از شنیدن سخنان امام، نظر او را پسندید و از رفتن منصرف شد. (۲).

ج. فتح بیت المقدس

قبلاً گفته شد که ابو عبیده جراح، از طرف عمر، فرمانده عملیات نظامی در شامات در رویارویی با رومیان بود. او پس از فتح دمشق، طی نامه‌ای، از خلیفه کسب تکلیف کرد که آیا به قیساریه (۳) حمله کند یا به بیت المقدس؟

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

ص: ۳۴۰۸

۱- نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۴۶- آشتیانی، محمد رضا (و) امامی، محمد جعفر، ترجمه گویا و فشرده‌ای بر نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۵، خطبه ۱۴۶.

۲- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم والملوک، ج ۴، ص ۲۳۷؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۸؛ حافظ ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۱۰۷.

۳- از شهرهای بزرگ و مهم در نواحی فلسطین، در ساحل دریای شام بوده است. (یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۲۱).

عمر پس از دریافت نامه، در این باره با مسلمانان به مشاوره پرداخت. علی (علیه السلام) در پاسخ گفت: «به ابوعبیده دستور بده به سوی بیت المقدس حرکت کرده آن را محاصره کند، این؛ بهترین و بزرگترین تصمیم است. پس از فتح بیت المقدس با لشکریانش عازم فتح قیساریه شود که ان شاء الله فتح خواهد شد، این را رسول خدا به من خبر داده است».

عمر این پیشنهاد را پسندید و به ابوعبیده اطلاع داد که عازم فتح بیت المقدس شود، چرا که این؛ پیشنهاد پسر عموی پیامبر است. (۱)

ابوعبیده جراح به دستور عمر با سپاه اسلام عازم بیت المقدس شد و این شهر را محاصره کرد، اما مردم مسیحی شهر به شدت مقاومت کردند، و این محاصره مدت چهار ماه طول کشید و مسلمانان در اثر سرما و برف و باران به زحمت افتادند. سرانجام بزرگان شهر به فرماندهان نظامی مسلمانان اطلاع دادند که حاضرند با صلح نامه ای تسلیم شوند، اما این صلح نامه باید با حضور شخص خلیفه مسلمانان صورت بگیرد.

ابوعبیده موضوع را توسط پیکی به اطلاع عمر در مدینه رسانید، و او از مسلمانان در مورد رفتن به بیت المقدس نظرخواهی کرد، عثمان با این امر مخالفت ورزید، اما علی (علیه السلام) گفت: مردم بیت المقدس چنین درخواستی کرده اند، و این درخواست، یک پیروزی برای مسلمانان است.

خلیفه نظر علی (علیه السلام) را پذیرفت و رهسپار بیت المقدس شد. (۲) و طبق گفتوگوهای قبلی، مردم مسیحی شهر با امضای پیمان صلح تسلیم شدند. (۳)

بدین گونه علی (علیه السلام) در فتح بیت المقدس که برای مسلمانان، هم از نظر نظامی و هم با توجه به وجود مسجدالأقصى (قبله نخست مسلمانان) در آن شهر، که از

[شماره صفحه واقعی : ۹۲]

ص: ۳۴۰۹

۱- واقدی، همان، ج ۱، ص ۲۲۰.

۲- واقدی، فتوح الشام، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۳- طبری، تاریخ الأمم والملوک، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۶۰؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ بلاذری، فتوح البلدان، ص ۱۴۴.

اهمیت بسیاری برخوردار بود، سهم داشت.

با توجه به این گونه گره گشایی ها بود که عمر می گفت: به خدا پناه می برم که مشکلی پیش بیاید و ابوالحسن (علی) برای حل آن حضور نداشته باشد (۱). (۲)

۵. از خلافت تا شهادت

چگونگی بیعت با امیر مؤمنان (علیه السلام)

عثمان بن عفان به دنباله فساد مالی و اداری، تصرف های غیرمجاز و صد در صد غیر مشروع در بیت المال و همچنین گماشتن افراد نالایق از بنی امیه و خویشان خود در رأس مناصب دولتی و بالأخره بر اثر کنار زدن افراد شایسته اعم از مهاجر و انصار، و سپردن مقدرات امت اسلامی به دست بنی امیه، خشم مردم را برانگیخت و چون به اعتراض ها و درخواست های مکرر و مشروع مسلمانان در مورد تغییر استانداران و فرمانداران فاسد، ترتیب اثر نداد، سرانجام شورش و انقلاب برضد حکومت وی به وجود آمد و منجر به قتل او گردید و سپس مردم با علی (علیه السلام) به عنوان خلافت بیعت کردند. از این لحاظ حکومت علی (علیه السلام)، که پس از قتل عثمان روی کار آمد، یک حکومت انقلابی و حاصل شورش مردم برضد مفسد و مظالم حکومت پیشین بود.

یکی از نمونه های فساد حکومت عثمان این بود که وی «حکم بن ابی العاص» را با پسرش «مروان» که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) وی را به طائف تبعید کرده بود و حتی ابوبکر و عمر در زمان حکومتشان جرأت برگرداندن وی را پیدا نکرده بودند، به مدینه برگرداند و دختر خود را به مروان تزویج کرد و حتی مسئولیت

[شماره صفحه واقعی: ۹۳]

ص: ۳۴۱۰

۱- ابن حجر عسقلانی، الإصابه فی تمییز الصحابه، ج ۲، ص ۵۰۹؛ ابن عبدالبر، الإستیعاب فی معرفه الأصحاب (در حاشیه الإصابه)، ج ۳، ص ۳۹.

۲- برای آگاهی بیش تر در زمینه مشاوره های خلفاء با علی (علیه السلام) و مناسبات آن حضرت با آنان، رجوع شود به جلد دوم کتاب تاریخ اسلام، مهدی پیشوائی، قم، دفتر نشر معارف.

اداره دفترداری خلافت را به مروان سپرد، و این موضوع خشم مردم را برانگیخت. خانه عثمان به مدت چهل و نُه روز از طرف انقلابیون در محاصره بود.^(۱) و هر موقع عثمان می خواست نرمش نشان بدهد، مروان بیش تر خشم مردم را بر می انگیزد. سرانجام مسلمانان خشمگین، به خانه عثمان ریختند و او را به قتل رساندند.

موقعیت درخشان علی (علیه السلام)

انقلابیون تنها در فکر کنار زدن عثمان بودند و هرچند در مدت محاصره خانه عثمان، اسم علی (علیه السلام) بر سر زبان ها بود، اما برنامه روشنی برای آینده نداشتند، لذا وقتی که عثمان را کشتند، تازه با مشکل انتخاب خلیفه رو به رو شدند.

از طرف دیگر، از میان اعضای شورای شش نفری که عبارت بودند از: علی، عبدالرحمن بن عوف، عثمان، طلحه، زبیر و سعد بن وقاص، دو نفر از آنان یعنی عبدالرحمن بن عوف و عثمان از دنیا رفته بودند و در بین چهار نفر موجود، علی (علیه السلام) از همه محبوب تر بود و از حیث فضیلت و سابقه درخشان در اسلام، هیچ کدام از آنان به پایه او نمی رسیدند، و همین معنا مردم را بیش تر به سوی علی (علیه السلام) می کشانید.

علی (علیه السلام) با ارزیابی اوضاع و ملاحظه دگرگونی هایی که در زمان عثمان رخ داده بود، و نیز دوری و بی خبری فاحش مسلمانان از اسلام اصیل، خوب می دانست که حکومت کردن بعد از فساد و آلودگی دوران حکومت عثمان، بسیار مشکل است و مردم، بهویژه سران قوم، زیر بار اصلاحات مورد نظر او نمی روند و عدالت او را تحمل نمی کنند. از این رو وقتی که انقلابیون به حضرت پیشنهاد بیعت کردند، نپذیرفت.

[شماره صفحه واقعی : ۹۴]

ص: ۳۴۱۱

به اتفاق مورخان، عثمان در ذیحجه سال ۳۵ هجری کشته شد، اما در مورد روز واقعه اختلاف دارند.^(۱) در عین حال، این نکته مسلم است که بین قتل او و بیعت مردم با علی (علیه السلام) دست کم چهار پنج روز فاصله بوده است.^(۲) در این چند روز مردم در تحیر و بلاتکلیفی به سر می بردند. در این مدت، رهبران انقلاب به حضرت مراجعه می کردند، ولی او چندان خود را نشان نمی داد و چون درخواست قبول بیعت می کردند، از آن جا که اوضاع را برای قبول خلافت نامساعِد می دید و با این پیشنهاد حجت را بر خود تمام نمی دانست، می فرمود:

«مرا واگذارید و به سراغ شخص دیگری بروید، زیرا ما به استقبال وضعی می رویم که چهره های مختلف و جهات گوناگونی دارد (اوضاع مبهم و پیچیده است)، دل ها بر این امر استوار و عقل ها ثابت نمی مانند، ابرهای فساد، فضای جهان اسلام را تیره ساخته و راه مستقیم ناشناخته مانده است. آگاه باشید که اگر دعوت شما را اجابت کنم، بر طبق علم خویش باشما رفتار خواهم کرد و به سخن این و آن و سرزنش ملامت گران گوش فرا نخواهم داد، اما اگر مرا رها کنید، من هم مانند یکی از شما خواهم بود، شاید من شنواتر و مطیع تر از شما نسبت به خلیفه منتخب شما باشم، و من وزیر و مشاورتان باشم بهتر از آن است»

[شماره صفحه واقعی : ۹۵]

ص: ۳۴۱۲

- ۱- یعقوبی، قتل عثمان را در روز ۱۸ ذیحجه سال ۳۵ می داند (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۵) ولی مسعودی می گوید: عثمان سه روز مانده از ذیحجه کشته شد (مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۴۶).
- ۲- یعقوبی می نویسد: «علی (علیه السلام) روز سه شنبه، هفت شب مانده از ذیحجه سال ۳۵ به خلافت برگزیده شد»، بنابر این پنج روز فاصله بوده است، ولی مسعودی می گوید: «روزی که عثمان کشته شد، مردم با علی بن ابی طالب (علیه السلام) بیعت کردند» آن گاه در صفحه دیگر می گوید: «گویند: چهار روز پس از قتل عثمان بیعت عمومی با وی انجام گرفت» (مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۴۹ و ۳۵۰). ابْنِ اِثْرِقِ تَلْ عَثْمَانَ رَا دَر تَارِيْخِ ۱۸ ذِيحِجَه وَ بِيْعَتِ بَا عَلِيٍّ (علیه السلام) رَا دَر ۲۵ هَمَانِ مَاهِ مِي دَانَد (الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۷۹ و ۱۹۴) و در صفحه ۱۹۲ تصریح می کند که پس از قتل عثمان، مردم مدینه به مدت پنج روز در بلاتکلیفی به سر می بردند و در این مدت، امور شهر را شخصی به نام «غافقی بن حرب» اداره می کرد.

که امیر و رهبران مردم». (۱)

اما چون رفت و آمدها زیاد شد و درخواست های مصرانه مسلمانان افزایش یافت و سیل مردم خسته از مظالم پیشین و مشتاق عدالت به در خانه حضرت سرآزیر گردید، امام احساس وظیفه کرد و ناگزیر بیعت مردم را پذیرفت. امام در چند جای نهج البلاغه از استقبال پرشور و پافشاری مردم، هنگام درخواست بیعت، یاد نموده است. از آن جمله می فرماید:

«مردم همانند شتران تشنه کامی که به آب برسند و ساربان رهایشان ساخته و افسار از سر آن ها برگیرد؛ بر من هجوم آوردند، به یکدیگر تنه می زدند و فشار می آوردند آنچنان که گمان کردم مرا خواهند کشت، یا برخی، برخی دیگر را به قتل خواهند رسانید، سپس این موضوع (قبول خلافت) را زیر و رو کردم، همه جهاتش را سنجیدم به طوری که خواب را از چشمم ربود.»

(۲)

در جای دیگر صحنه پرشور ازدحام مردم بر گرد خویش خود را مجسم ساخت—ه تابلوی گویایی از خوشحالی و شور و هیجان مردم پس از دریافت خبر قبول بیعت توسط آن حضرت، ترسیم می کند و می فرماید:

«شما دستم را (برای بیعت) گشودید و من بستم، شما آن را به سوی خود کشیدید و من آن را عقب کشیدم، پس از آن همچون شتران تشنه که روز آب خوردن به آبشخور حمله می کنند و به یکدیگر تنه می زنند، در اطراف من گرد آمدید، آن چنان که بند کفشم پاره شد، عبا از دوشم افتاد، و ضعیفان زیر دست و پا رفتند!

آن روز سرور و خوشحالی مردم به خاطر بیعت با من، چنان شدت داشت که خردسالان به وجد آمده بودند، پیران خانه نشین با پای لرزان برای دیدن منظره بیعت به راه افتاده بودند، و بیماران برای مشاهده این

[شماره صفحه واقعی : ۹۶]

ص: ۳۴۱۳

۱- نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۹۲.

۲- همان مدرک، خطبه ۵۴.

امام در خطبه «ششقیه» نیز در زمینه استقبال پر شور مردم و نیز درباره رمز قبول خلافت سخن گفته است:

«چیزی که مرا به هراس افکند، این بود که مردم همچون یال های کفتار، با ازدحام و تراکم، از هر طرف به سوی من هجوم آورده و مرا احاطه کردند به طوری که حسن و حسین زیر دست و پا ماندند (۲)، دو طرف جامه ام پاره شد، و مانند گله گوسفند دور من جمع شدند. سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، اگر نه این بود که آن جمعیت برای بیعت گرداگردم جمع شده و به یاری برخاستند و از این جهت حجت تمام شد و اگر نبود پیمانی که خداوند از علمای امت گرفته که در برابر پرخوری ستمگران و گرسنگی ستمدیدگان سکوت نکنند، من افسار شتر خلافت را رها می ساختم و از آن صرف نظر می نمودم و پایان آن را با جام آغازش سیراب می کردم (همچنان که در دوران سه خلیفه گذشته کنار رفتم، این بار نیز کنار می رفتم) آن وقت (خوب) می فهمیدید که دنیای شما در نظر من از آب بینی بُز، بی ارزش تر است.» (۳)

نبرد در سه جبهه

خلافت و زمام داری علی (علیه السلام) که سراسر عدل و دادگری و احیای سنت های اصیل اسلامی بود، بر گروهی سخت و گران آمد و صفوف مخالفی در برابر حکومت او تشکیل گردید. این مخالفت ها سرانجام به نبردهای سه گانه با «ناکثین»، «قاسطین» و «مارقین» منجر گردید که ذیلاً در مورد هریک جداگانه

[شماره صفحه واقعی : ۹۷]

ص: ۳۴۱۴

- ۱- صبحی صالح، همان کتاب، خطبه ۲۲۹.
- ۲- متن سخنان امام «وُطِئَ الحسنان» است که احتمالاً به معنای حسن و حسین است ولی برخی، حسن را انگشت ابهام پا معنا کرده اند. ر.ک به: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج ۱، ص ۲۰۰.
- ۳- صبحی صالح، همان کتاب، خطبه ۳.

نبرد با ناکثین

نبرد با ناکثین (پیمان شکنان) از این جهت رخ داد که طلحه و زبیر که با علی بیعت کرده بودند، تقاضای فرمانروایی بصره و کوفه را داشتند، ولی امام با درخواست آنان موافقت نکرد. آن دو، به بهانه این که قصد عمره دارند، مدینه را به عزم مکه ترک کردند و در آن جا با استفاده از بیت المال غارت شده توسط امویان، ارتشی تشکیل داده، همراه عائشه به بهانه خونخواهی عثمان، رهسپار بصره شدند و آن جا را تصرف نمودند. علی (علیه السلام) مدینه را به عزم سرکوبی آنان ترک گفت و در نزدیکی بصره نبرد شدیدی رخ داد که با پیروزی علی (علیه السلام) و شکست ناکثین پایان یافت و این همان جنگ جمل است که در تاریخ برای خود سرگذشت گسترده ای دارد. این نبرد در سال ۳۶ هجری رخ داد.

نبرد با قاسطین

معاویه مدتها قبل از خلافت علی (علیه السلام)، مقدمات خلافت را برای خود در شام تهیه دیده بود. وقتی امام به خلافت رسید، فرمان عزل او را صادر کرد، و یک لحظه نیز با ابقای او بر حکومت شام موافقت نکرد. نتیجه این اختلاف آن شد که سپاه عراق و شام در سرزمینی به نام «صفین» به نبرد پرداختند و می رفت که سپاه علی (علیه السلام) پیروز شود، اما معاویه با نیرنگ خاصی در میان سربازان علی (علیه السلام) اختلاف و شورش پدید آورد. سرانجام پس از اصرار زیاد از جانب یاران علی (علیه السلام)، امام ناچار تن به حکمیت ابوموسی اشعری و عمرو عاص داد که آنان درباره مصالح اسلام و مسلمین مطالعه کنند و نظر خود را اعلام دارند. فشار روی امیرمؤمنان جهت پذیرفتن مسئله حکمیت به پایه ای رسید که اگر نمی پذیرفت، شاید رشته حیات او گسسته می شد و مسلمانان با بحران شدیدی رو به رو می شدند. پس از فرا رسیدن موعدی که قرار بود حکمین نظر خود را ابراز دارند، عمرو عاص،

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ابوموسی را فریب داد و این امر نقشه مودیانه معاویه را بر همگان آشکار ساخت. پس از ماجرای حکمیت، تعدادی از مسلمانانی که قبلاً با حضرت علی همراه بودند، برضد ایشان خروج کردند و امام را به خاطر قبول حکمیتی که خود بر وی تحمیل کرده بودند، مورد انتقاد قرار دادند. نبرد با قاسطین در سال ۳۷ هجری رخ داد.

نبرد با مارقین

مارقین، همان گروهی بودند که علی (علیه السلام) را وادار به پذیرش حکمیت کردند، ولی پس از چند روز از کار خود پشیمان شده خواستار نقض عهد از طرف امام شدند، اما علی (علیه السلام) کسی نبود که پیمان خود را بشکند و نقض عهد نماید، لذا اینان که همان خوارج می باشند، در برابر حضرت علی (علیه السلام) دست به صف آراییی زدند و در نهروان با علی (علیه السلام) به جنگ پرداختند. حضرت علی در این نبرد پیروز گشت ولی کینه ها در دل ها نهفته ماند. این نبرد در سال ۳۸ و یا به گفته برخی از مورخان در سال ۳۹ هجری رخ داد (۱). (۲).

خطوط برجسته سیر حکومتی علی (علیه السلام)

بعد از حکومت اسلامی که پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) پس از هجرت، در مدینه تشکیل داد، حکومت علی (علیه السلام) هر چند متأسفانه _ بسیار کوتاه بود، اما نمونه کامل حکومت اسلامی پس از پیامبر اسلام بود. گرچه امیر مؤمنان (علیه السلام) در این مدت به علت کارشکنی ها و توطئه های متعدد داخلی نتوانست به همه آرمان های اصلاحی خود دست یابد، اما بی شک در ارائه الگوی حکومتی بر مبنای تعالیم اسلام و منطبق با معیارهایی که در این آیین معرفی شده، توفیق کامل داشت.

بیان

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

ص: ۳۴۱۶

۱- در تنظیم و نگارش این بخش، علاوه بر منابعی که در پاورقی ها یاد شده است، از کتاب «فروغ ولایت» به قلم استاد معظم آیت الله جعفر سبحانی، استفاده شده است.

۲- برای آگاهی بیش تر در مورد جنگ های سه گانه ای که برای امیر مؤمنان (علیه السلام) پیش آمد، رجوع شود به کتاب تاریخ اسلام، جلد دوم، تألیف مهدی پیشوایی، قم، دفتر نشر معارف.

ویژگی‌ها و برجستگی‌های حکومت درخشان آن حضرت از حدّ این بحث فشرده بیرون است اما به خطوط برجسته سیره حکومتی آن بزرگوار به عنوان شاخصه روشن _ که بسیار آموزنده و سازنده است، به اختصار اشاره می‌کنیم:

۱. علی (علیه السلام) فلسفه قبول خلافت را اجرای عدالت _ به ویژه از نظر اقتصادی و بهره‌مندی یکسان مردم از امکانات عمومی _ و مبارزه با جامعه دو قطبی معرفی می‌کند (۱) و چنان که گذشت، تأکید می‌کند که شکاف طبقاتی و پرخوری گروهی و گرسنگی گروهی دیگر، چیزی است که خداوند از علمای امت، پیمان گرفته که در برابر آن سکوت نکنند. امام در مدت خلافت خود به صورت جدی به دنبال این هدف بود و در راه اجرای عدالت تلاش‌های فراوان کرد.

۲. علی (علیه السلام) قدرت و منصب را «ابزاری» برای «خدمت» و «احقاق حق» و نابودی «باطل» می‌دانست (۲) و شغل و منصب دولتی و ریاست را به دیده «شکار» و «لقمه چرب» و «سفره آماده» نمی‌نگریست، بلکه آن را «امانت» می‌دانست. (۳) سراسر حکومت آن حضرت گواه پابندی سخت او به این نگرش بود. از این رو، از واگذاری سمت و منصب و مدیریت، به تشنگان قدرت (همچون طلحه و زبیر) خودداری کرد و به همین علت با مخالفت‌ها و توطئه‌های آنان رو به رو گردید.

۳. امیرمؤمنان (علیه السلام) در مقام خلافت، با سادگی و در نهایت سادگی _ زندگی می‌کرد و کارگزارانش را نیز به ساده زیستی و اعتدال در زندگی توصیه می‌کرد. (۴) بی‌توجهی آن حضرت به جاذبه‌های دنیا و وارستگی از دلبستگی‌های مادی، از جالب‌ترین ویژگی‌های شخصیتی او و از برجسته‌ترین نقاط سیره حکومتی آن

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۰]

ص: ۳۴۱۷

-
- ۱- نهج البلاغه، خطبه ۳.
 - ۲- نهج البلاغه، خطبه ۳۳.
 - ۳- امام خطاب به اشعث بن قیس، حاکم آذربایجان نوشت: و انّ عملک لیس بطعمه و لکنه فی عنقک أمانه و أنت مرعی لمن فوقک. (نهج البلاغه، نامه ۵).
 - ۴- نهج البلاغه، نامه ۴۵.

امام است. شواهد این امر در تاریخ زندگانی درخشان او به قدری زیاد است که در این بحث فشرده نمی‌گنجد و نیازی به اثبات ندارد.

۴. معیار مورد تأکید علی (علیه السلام) در انتخاب کارگزاران و نمایندگان حکومت، تقوا، سابقه، توانایی مدیریت، پابندی به ارزش‌های دینی و سایر ملاک‌های شایسته سالاری بود. (۱) و آن چه هرگز برای آن حضرت در انتخاب مدیران و مسئولان، مطرح نبود، ملاک خویشاوندی و قوم‌گرایی بود. چنان که در میان ۵۱ نفر (۲) نماینده و کارگزار حضرت در مناطق متعدد و مأموریت‌های مختلف، چهره‌هایی از مهاجران، انصار، یمنی‌ها، نزاری‌ها، هاشمی، غیر هاشمی، عراقی، حجازی، پیر و جوان به چشم می‌خورد، اما در لیست این کارگزاران کسی به نام حسن و حسین و محمد بن حنفیه و عبدالله بن جعفر (همسر حضرت زینب، دختر امام) به چشم نمی‌خورد! با آن که آنان، هم از نظر سنی و هم از نظر شایستگی، امکان پذیرش مسئولیت و مدیریت را داشتند و در مواقع خطر و جنگ نیز ایفای نقش می‌کردند، اما حضرت پرهیز داشت که بستگانش را در امور دولتی دخالت دهد.

۵. امام بر خلاف بسیاری از زمام‌داران بشری در گذشته و حال، «هدف» را توجیه‌گر «وسیله» نمی‌دانست و برای رسیدن به مقاصد خویش (که مقاصد عالی و مقدس بود)، استفاده از هر وسیله را جایز نمی‌شمرد. چنان که در پاسخ برخی از خیرخواهان که پیشنهاد کردند حضرت تقسیم یکسان بیت المال را موقتاً به تأخیر انداخته مثل معاویه به اشراف و بزرگان سهم بیش‌تری داده با جلب رضایت آنان حکومت نوپای خود را تقویت کند؛ فرمود:

آیا از من می‌خواهید که با ظلم و ستم در مورد افرادی که بر آن‌ها حکومت می‌کنم، پیروزی را به دست آورم؟!، به خدا سوگند تا دنیا دنیا است، چنین کاری نمی‌کنم، اگر

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۱]

ص: ۳۴۱۸

۱- نبی الله فضلعلی، نقش کارگزاران در تثبیت و تضعیف حکومت امیرالمؤمنین (علیه السلام) (پایان نامه) راهنما: مهدی

پیشوایی، ص ۲۸-۳۲.

۲- همان، ص ۲۰۲-۲۰۳.

مال، مال شخص من بود، به تساوی تقسیم می کردم در حالی که مال، مال خدا است. (۱)

این، در حالی بود که دشمن او معاویه از هر ابزار مشروع و نامشروعی برای رسیدن به اهداف و مقاصد شیطانی خود استفاده می کرد و در این راه از هیچ کاری دریغ نداشت، و گروهی (کم عقل و ساده اندیش) این را نشانه هوش و درایت معاویه و برتری او نسبت به حضرت، از لحاظ سیاست و هوشمندی می پنداشتند، از این رو امام فرمود: به خدا سوگند معاویه از من با هوش تر [و سیاستمدارتر] نیست، لکن او فریب کاری و فسق و فجور می کند، و اگر زشتی دغل و فریب کاری نبود و اگر من به خود اجازه این گونه کارها را می دادم از باهوش ترین [و سیاستمدارترین] مردم بودم. (۲)

۶. امیرمؤمنان در برخورد با مخالفان و دشمنانش، اصول و ضوابط را زیر پا نمی گذاشت، و با اتکاء به قدرت، از آن ها سلب آزادی نمی کرد مگر آن که آنان موجبات شدت عمل را فراهم می کردند، چنان که در ماه های اول خلافت حضرت، طلحه و زبیر که از واگذاری حکمرانی از طرف امام به خود ناامید شده بودند، به بهانه عمره، اجازه خروج از مدینه را از امام خواستند، امام با آن که می دانست آنان نظر توطئه در مکه را دارند (نه عمره را) با رفتن آنان موافقت کرد (۳) و پیش از خطای آنان، سلب آزادی از آن دو نکرد.

همچنین زمانی که خوارج بر اثر جهل و نادانی و کج اندیشی، بنای مخالفت با امام را گذاشتند و در بازگشت از صفین، از سپاه امام منشعب شده در نهروان اردو زدند، اما چون هنوز مخالفت آن ها، مخالفت سیاسی بود و دست به عملیات نظامی و سلب امنیت نزده بودند، امام به آنان فرمود:

مادام که با ما هستید و به دشمن نپیوسته اید از سه حق، برخوردارید [و

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۲]

ص: ۳۴۱۹

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶.

۲- همان، خطبه ۲۰۰.

۳- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۸۰.

مخالفت های شما موجب محرومیت شما از این سه حق نمی شود]:

الف. از ورود شما به مساجد خدا جلوگیری نمی کنیم، اگر در آن جا نماز بگذارید.

ب. شما را از بیت المال محروم نمی کنیم، مادام که دست شما در دست ما است.

ج. مادام که آغاز به جنگ با ما نکرده اید با شما نبرد نمی کنیم.^(۱)

بدین ترتیب امام با آن که در موضع قدرت بود، با آنان مدارا می کرد و مخالفت های آنان را تحمل می نمود تا آن که دست به عملیات تروریستی زدند و آشوب و ناامنی ایجاد نمودند، در این هنگام بود که امام ناگزیر، برای دفع آشوب آنان از قدرت نظامی استفاده کرد. (جنگ نهروان)

۷. امیرمؤمنان با آن که کارگزاران صالح و لایق منصوب نمود، اما در عین حال رفتار و عملکرد آنان را توسط بازرسان دقیق و تیزبین زیر نظر داشت و کوچک ترین رفتار نادرست آنان از حضرت مخفی نمی ماند و اقدام مقتضی در مورد آنان به عمل می آورد. نمونه بارز آن، نامه توییح آمیز امام خطاب به عثمان بن حنیف، والی بصره است که در یک مهمانی اشرافی شرکت کرده بود.^(۲) نکته ظریف در این جا این است که این حادثه در ماه های اول حکومت حضرت اتفاق افتاده است (زیرا پسر حنیف تا جنگ جمل حاکم بصره بوده و این جنگ حدود شش ماه بعد از آغاز خلافت امام رخ داد) و در این مدت، حضرت در مدینه سخت گرفتار و سرگرم رتق و فتق امور و سامان بخشیدن به اوضاع کشور بود که با شورش مردم و قتل عثمان دچار بی نظمی و نابسامانی شده بود، اما امام در اوج گرفتاری، حتی از حضور یک والی در یک مهمانی، خیر یافت و او را مورد توییح قرار داد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۳]

ص: ۳۴۲۰

۱- طبری، تاریخ الأمم والملوک، ج ۴، ص ۵۳.

۲- نهج البلاغه، نامه ۴۵.

۸. علی (علیه السلام) در اجرای اصول و ضوابط، قاطع بود و بدون هیچ چشم پوشی و سازشکاری، ضوابط را اجرا می کرد و حقیقت را فدای مصلحت موقت نمی کرد. نمونه آن، اصرار حضرت بر عزل معاویه از حکمرانی شام بود که از زمان خلیفه دوم و سوم بر آن منطقه حکمرانی می کرد. در آغاز خلافت امام که حضرت تصمیم بر عزل کارگزاران فاسد قبلی، و نصب کارگزاران صالح کرد، برخی از سیاستمداران برجسته آن روز مانند مغیره بن شعبه (از روی شیطنت) و برخی دیگر از روی خیرخواهی و حسن نیت (مانند عبدالله بن عباس) پیشنهاد کردند که امام کارگزاران عثمان و حداقل، معاویه را برکنار نکند و این امر را تا هنگام تثبیت حکومتش به تأخیر بیندازد، و فعلاً معاویه را ملزم به بیعت و همکاری با حکومت خویش کند. اما حضرت این پیشنهاد را با قاطعیت رد کرد و فرمود: در دینم سازشکاری نمی کنم و حکمرانی را از روی ریا واگذار نمی کنم. (۱)

آن گاه در مورد معاویه فرمود: «به خدا سوگند، حتی دو روز معاویه را در حکمرانی باقی نمی گذارم». (۲)

این گونه موضع گیری امام و رد سازشکاری و چشم پوشی از حقیقت در برابر مصلحت موقت، از وجوه امتیاز شخصیتی او و از نقاط مهم تمایز حکومت او از حکومت های دیگر بود. اصولاً علی (علیه السلام) خلافت را «اصل» و «هدف» نمی دانست. از نظر او آن چه اصل بود، «عدالت» و «حق» و «احیای سیره پیامبر» بود و هرگز از این اصول عدول نمی کرد و معامله و سازش بر سر آن ها را روا نمی شمرد.

علی (علیه السلام) سرانجام پس از چهار سال و چند ماه حکومت، در شب نوزدهم رمضان سال چهارم هجری به دست عبدالرحمان بن ملجم که یکی از افراد مارقین بود، ضربت خورد و به شهادت رسید.

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۴]

ص: ۳۴۲۱

۱- والله لا اداهن فی دینی ولا أعطی الریاء فی أمری (مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۵۵).

۲- طبری، همان، ج ۵، ص ۱۶۰، مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۵۶.

اشاره

فربادرس محرومان

بخشش بی نظیر

بررسی علل صلح (آتش بس) با معاویه

انگیزه های صلح از زبان خود امام

متن پیمان صلح

چرا امام حسن (علیه السلام) صلح، و امام حسین (علیه السلام) قیام کرد؟

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۵]

ص: ۳۴۲۲

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۶]

ص: ۳۴۲۳

شناخت مختصری از زندگانی امام (علیه السلام)

پیشوای دوم جهان تشیع که نخستین میوه پیوند فرخنده علی (علیه السلام) با دختر گرامی پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) بود، در نیمه ماه رمضان سال سوم هجرت در شهر مدینه دیده به جهان گشود. (۱)

حسن بن علی (علیه السلام) از دوران جد بزرگوارش چند سال بیش تر درک نکرد، زیرا او تقریباً هفت سال بیش نداشت که پیامبر اسلام بدرود حیات گفت.

پس از درگذشت پیامبر (صلی الله علیه وآله) تقریباً سی سال در کنار پدرش امی-رئوسان (علیه السلام) قرار داشت و پس از شهادت علی (علیه السلام) (در سال ۴۰ هجری) به مدت ۱۰ سال امامت امت را به عهده داشت و در سال ۵۰ هجری با توطئه معاویه بر اثر مسمومیت، در سن ۴۸ سالگی به درجه شهادت رسید و در قبرستان «بقی ع» در مدینه مدفون گشت.

فریادرس محرومان

در آیین اسلام، ثروتمندان، مسئولیت سنگینی در برابر مستمندان و تهی دستان اجتماع به عهده دارند و به حکم پیوندهای عمیق معنوی و رشته های

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۷]

ص: ۳۴۲۴

۱- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، تصحیح و تعلیق: حاج سید هاشم رسولی محلاتی؛ شیخ مفید، الإرشاد، ص ۱۸۷؛ ابن اثیر، أسد الغابه فی معرفه الصحابه، ج ۲، ص ۱۰؛ ابن حجر العسقلانی، الإصابه فی تمییز الصحابه، ج ۱، ص ۳۲۸.

برادری دینی که در میان مسلمانان برقرار است، باید همواره در تأمین نیازمندی های محرومان اجتماع کوشا باشند. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و پیشوایان دینی ما، نه تنها سفارش های مؤکّدی در این زمینه نموده اند، بلکه هر کدام در عصر خود، نمونه برجسته ای از انسان دوستی و ضعیف نوازی به شمار می رفتند.

پیشوای دوم، نه تنها از نظر علم، تقوی، زهد و عبادت، مقامی برگزیده و ممتاز داشت، بلکه از لحاظ بذل و بخشش و دستگیری از بیچارگان و درماندگان نیز در عصر خود زبانزد خاص و عام بود. وجود گرمی آن حضرت آرام بخش دل های دردمند، پناهگاه مستمندان و تهیدستان، و نقطه امید درماندگان بود. هیچ فقیری از در خانه آن حضرت دست خالی بر نمی گشت. هیچ آزرده دلی شرح پریشانی خود را نزد آن بزرگوار بازگو نمی کرد، جز آن که مرهمی بردل آزرده او نهاده می شد. گاه پیش از آن که مستمندی اظهار احتیاج کند و عرق شرم بر روی زد، احتیاج او را برطرف می ساخت و اجازه نمی داد رنج و مذلت سؤال را بر خود هموار سازد!

«سیوطی» در تاریخ خود می نویسد: «حسن بن علی» دارای امتیازات اخلاقی و فضائل انسانی فراوان بود، او شخصیتی بزرگوار، بردبار، باوقار، متین، سخی و بخشنده، و مورد ستایش مردم بود. (۱)

نکته آموزنده

امام مجتبی (علیه السلام) گاهی مبالغه قابل توجهی، پول را یکجا به مستمندان می بخشید، به طوری که مایه شگفت واقع می شد. نکته یک چنین بخشش چشمگیر این است که حضرت مجتبی (علیه السلام) با این کار برای همیشه شخص فقیر را بی نیاز می ساخت و او می توانست با این مبلغ، تمام احتیاجات خود را برطرف نموده و زندگی آبرومندان را برای خود تهیه

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۸]

ص: ۳۴۲۵

۱- کان الحسن (رضی الله عنه) له مناقب کثیره: سیداً، حلیمّاً، ذاسکینه و وقار و حشمه، جواداً، ممدوحاً... (تاریخ الخلفاء، ص ۱۸۹).

نماید. امام روا نمی‌دید مبلغ ناچیزی که خرج یک روز فقیر را به سختی تأمین می‌کند، به وی داده شود و در نتیجه او ناگزیـر گردد برای تأمین روزی بخور و نمیری، هرروز دست احتیاج به سوی این و آن دراز کند.

خاندان علم و فضیلت

روزی عثمان در کنار مسجد نشسته بود. مرد فقیری از او کمک مالی خواست. عثمان پنج درهم به وی داد. مرد فقیر گفت: مرا نزد کسی راهنمایی کن که کمک بیش تری به من بکند. عثمان به طرف حضرت مجتبی و حسین بن علی (علیهما السلام) و عبدالله جعفر، که در گوشه ای از مسجد نشسته بودند، اشاره کرد و گفت: نزد این چند نفر جوان که در آن جا نشسته اند، برو و از آن ها کمک بخواه.

وی پیش آن ها رفت و اظهار مطلب کرد. حضرت مجتبی (علیه السلام) فرمود: از دیگران کمک مالی خواستن، تنها در سه مورد رواست: دیه ای (خونبها) به گردن انسان باشد و از پرداخت آن به کلی عاجز گردد، یا بدهی کمرشکن داشته باشد و از عهده پرداخت آن برنیاید، و یا فقیر و درمانده گردد و دستش به جایی نرسد. آیا کدام یک از این ها برای تو پیش آمده است؟ (۱)

گفت: اتفاقاً گرفتاری من یکی از همین سه چیز است. حضرت مجتبی (علیه السلام) پنجاه دینار به وی داد. بپیروی از آن حضرت، حسین بن علی (علیه السلام) چهل و نه دینار و عبدالله بن جعفر چهل و هشت دینار به وی دادند.

فقیر موقع بازگشت، از کنار عثمان گذشت. عثمان گفت: چه کردی؟ جواب داد: از تو پول خواستم توهم دادی، ولی هیچ نپرسیدی پول را برای چه منظوری می‌خواهم؟ اما وقتی پیش آن سه نفر رفتم یکی از آن ها (حسن بن علی) در مورد مصرف پول از من سؤال کرد و من هم جواب دادم و آن گاه هر کدام این مقدار به من عطا کردند.

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۹]

ص: ۳۴۲۶

۱- ان المسأله لا تحل الا فی احدی ثلاث: دم مفعج، او دین مفرع، او فقر مدقع ففی ایها تسئل؟

عَثمَ انْ كَفت: اَیْ نَ خَ انْ دَان، كَ انْ و نَ عَ لَم و حَ كَمَ ت و سَ رَ چَ شَمَ هَ نِیْ كَ ی و فِضِیْلَتِنَ د، نَظِی رَ آن هَ ا ر ا كَ ی ت و ان یاف ت؟ (۱)

بخشش بی نظیر

حسن بن علی (علیه السلام) تمامی توان خویش را در راه انجام امور نیک و خداپسندانه، به کار می گرفت و اموال فراوانی در راه خدا می بخشید. مورخان و دانشمندان در شرح زندگانی پرفتنخار آن حضرت، بخشش بی سابقه و انفاق بسیار بزرگ و بی نظیری ثبت کرده اند که در تاریخچه زندگانی هیچ کدام از بزرگان به چشم نمی خورد و نشانه دیگری از عظمت نفس و بی اعتنایی آن حضرت به مظاهر فریبنده دنیا است. نوشته اند:

«حضرت مجتبی (علیه السلام) در طول عمر خود دو بار تمام اموال و دارایی خود را در راه خدا خرج کرد و سه بار ثروت خود را به دو نیم تقسیم کرده و نصف آن را برای خود نگه داشت و نصف دیگر را در راه خدا بذل و بخشش کرد.» (۲)

کمک غیر مستقیم

مبارزات حسن بن علی (علیه السلام) پیش از دوران امامت ...

همت بلند و طبع عالی حضرت مجتبی (علیه السلام) اجازه نمی داد کسی از در خانه او ناامید برگردد و گاه که کمک مستقیم مقدور حضرت نبود، به طور غیر مستقیم در رفع نیازمندی های افراد کوشش می فرمود و با تدابیر خاصی گره از مشکلات گرفتاران می گشود. چنان که در دوران جوانی آن حضرت، در زمان حکومت خلیفه دوم، روزی مرد فقیری به آن بزرگوار مراجعه کرد و درخواست کمک نمود. اتفاقاً در آن هنگام حضرت مجتبی (علیه السلام) پولی در دست نداشت و از طرف

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۰]

ص: ۳۴۲۷

۱- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۳، ص ۳۳۳.

۲- سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۹۰؛ ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۵؛ سبط ابن جوزی، تذکره الخواص، ص ۱۹۶؛ الشیخ محمد الصبان، اسعاف الراغبین (در حاشیه نور الأبصار) ص ۱۷۹.

دیگر از این که فرد تهی دستی از درِ خانه اش ناامید برگردد، شرمسار بود، لذا فرمود:

— آیا حاضری تو را به کاری راهنمایی کنم که به مقصودت برسی؟

— چه کاری؟

— امروز دختر خلیفه از دنیا رفته و خلیفه عزادار شده است، ولی هنوز کسی به او تسلیت نگفته است، نزد خلیفه می روی و با سخنانی که به تو یاد می دهم، به وی تسلیت می گویی، از این راه به هدف خود می رسی.

— چگونه تسلیت بگویم؟

— وقتی نزد خلیفه رسیدی بگو: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي سَتَّرَهَا بِجَلُوسِكَ عَلَى قَبْرِهَا وَلَا هَتَّكَهَا بِجَلُوسِهَا عَلَى قَبْرِكَ».

(حاصل مضمون آن که: حمد خدا را که اگر دختری پیش از تو از دنیا رفت و در زیر خاک پنهان شد، زیر سایه پدر بود، ولی اگر خلیفه پیش از او از دنیا می رفت، دختری پس از مرگ تو در بدر می شد و ممکن بود مورد هتک حرمت واقع شود).

مرد فقیر به این ترتیب عمل کرد.

این جمله های عاطفی در روان خلیفه اثر عمیقی بر جای نهاد و از حزن و اندوه وی کاست و دستور داد جایزه ای به وی بدهند.

آن گاه پرسید: این سخن از آن تو بود؟

گفت: نه، حسن بن علی (علیه السلام) آن را به من آموخته است.

خلیفه گفت: راست می گویی، او منبع سخنان فصیح و شیرین است. (۱)

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۱]

ص: ۳۴۲۸

اشاره

امام حسن (علیه السلام)، به شهادت تاریخ، فردی سخت شجاع و باشهامت بود و هرگز ترس و بیم در وجـود او راه نداشت. او در راه پیشرفت اسلام از هیچ گونه جانبازی دریغ نمیورزید و همواره آماده مجاهدت در راه خدا بود. در این جا به عنوان نمونه، به چند مورد اشاره می کنیم:

۱. حضور در بدرقه پرخطر ابوذر غفاری

ابوذر غفاری، صحابی صریح اللهجه، مبارز و نستوه پیامبر، در برابر خلاف کاری های خلیفه سوم از قبیل رفتار مستبدانه، بخشش بیت المال به افراد بنی امیه و گماردن امویان فاسد در مناصب متعدد دولتی، معترض بود و با هیچ تهدید یا تطمیع، از حق گویی و مبارزه با منکر باز نمی ایستاد. بر اثر انتقادهای ابوذر، خلیفه او را نخست به شام، و سپس به رَبنده تبعید کرد.

هنگام تبعید او به ربنده، عثمان دستور داد کسی او را بدرقه نکند و با او صحبت نکند و او را تا ربنده ببرند، و داماد و پیشکار خود مروان را مأمور اجرای تبعید او کرد.

مردم از بیم مؤاخذه و بازداشت خلیفه، جرأت نکردند ابوذر را بدرقه کنند، اما علی (علیه السلام) دستور خلیفه را نادیده گرفته همراه برادرش عقیل، حسنین و عمار به بدرقه ابوذر شتافت.

حسن بن علی (علیهما السلام) مشغول گفتوگو با ابوذر شد، مروان که می خواست جلوی بدرقه کنندگان را بگیرد، گفت: بس کن ای حسن!، مگر نمی دانی که خلیفه گفتوگو با این مرد را ممنوع ساخته است!، اگر نمی دانستی بدان.

علی (علیه السلام) از جسارت مروان خشمگین شد و به طرف او حمله کرد و مرکب او

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۲]

را عقب زد و فرمود: عقب رو، خدا وارد آتشت کند. آن گاه سخنانی در دل‌داری و تفقد ابوذر ایراد فرمود. (۱)

عقیل نیز سخنانی در بدرقه آن صحابی حثگو ایراد کرد. آن گاه حسن مجتبی (علیه السلام) خطاب به ابوذر چنین فرمود:

عموا! اگر نبود که سزاوار نیست بدرقه کننده، سخنی نگویید، اگر نبود که بدرقه کننده در هر حال باید برگردد، سخن کوتاه می کردم، هر چند افسوس ما طولانی است. می بینی که این قوم با تو چگونه رفتار کردند. دنیا را به یاد آن که پایان پذیر است، رها کن، و مشکلات و شخصیت های آن را به امید پاداش های جهان دیگر، تحمل کن. شکیباً باش تا آن که پیامبرت را در حالی که از تو راضی است، ملاقات کنی.

مروان قضیه را به عثمان گزارش کرد و او به شدت از اقدام علی (علیه السلام) خشمگین شد. پس از آن که علی (علیه السلام) با همراهان، از بدرقه ابوذر به مدینه بازگشت، عثمان طی گفتوگوی تنیدی با علی، خشم و ناراحتی خود را اظهار کرد و به علی (علیه السلام) گفت: چرا دستور مرا نادیده گرفتی؟! حضرت اظهار داشت: مگر باید در هر معصیتی که به آن دستور می دهی، اطاعت کنیم؟، من خواستم حق ابوذر را ادا کنم. (۲)

۲. در جنگ جمل

حضرت مجتبی (علیه السلام) در جنگ جمل، در رکاب پدر خود امیرمؤمنان (علیه السلام) در خط مقدم جبهه می جنگید و از یاران دلاور و شجاع علی (علیه السلام) سبقت می گرفت و بر قلب سپاه دشمن حملات سختی می کرد. (۳)

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۳]

ص: ۳۴۳۰

۱- بیانات امام در نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام در قالب خطبه شماره ۱۳۰ نقل شده است.

۲- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۲۵۲-۲۵۵؛ سید علیخان مدنی، الدرجات الرفیعه، ص ۲۴۸-۲۵۱.

۳- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ص ۲۱.

پیش از شروع جنگ نیز، به دستور پدر، همراه عمار یاسر و تنی چند از یاران امیرمؤمنان (علیه السلام) وارد کوفه شد و مردم کوفه را جهت شرکت در این جهاد دعوت کرد. (۱) او وقتی وارد کوفه شد که هنوز «ابوموسی اشعری»، یکی از مهره های حکومت عثمان، برسرکار بود و با حکومت عادلانه امیرمؤمنان (علیه السلام) مخالفت نموده و از جنبش مسلم_ان_ان در جهت پشتیبانی از مَب_ارزه آن حضرت با پیمان شکنان جلوگیری می کرد، با این حال حسن بن علی (علیه السلام) توانست به رغم کارشکنی های ابوموسی و همدستانش، متجاوز از ۹ هزار نفر را از شهر کوفه به میدان جنگ گسیل دارد. (۲)

۳. در جنگ صفین

در جنگ صفین نیز، در بسیج عمومی نیروها و گسیل داشتن ارتش امیرمؤمنان (علیه السلام) برای جنگ با سپاه معاویه، نقش مهمی به عهده داشت و با سخنان پرشور و مُهَّجِجِ خویش، مردم کوفه را به جهاد در رکاب امیرمؤمنان (علیه السلام) و سرکوبی خائنان و دشمنان اسلام دعوت می نمود. (۳)

آمادگی او برای جانبازی در راه حق به قدری بود که امیرمؤمنان در جنگ صفین از یاران خود خواست که او و برادرش حسین بن علی (علیه السلام) را از ادامه جنگ با دشمنان بازدارند تا نسل پیامبر (صلی الله علیه و آله) با کشته شدن این دو شخصیت از بین نرود. (۴)

بررسی علل صلح امام حسن (علیه السلام) ...

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۴]

ص: ۳۴۳۱

-
- ۱- ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۷۰ ابن قتیبه دینوری، الإمامه والسیاسه، ج ۱، ص ۶۷.
 - ۲- ابوحنیفه دینوری، الأخبار الطوال، ص ۱۴۴ ۱۴۵- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۲۳۱.
 - ۳- نص_رب_ن مزاح_م، وقع_ه صف_ین، ص ۱۱۳.
 - ۴- اب_ن اب_ی الحدی_د، ش_رح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۲۵ (خطبه ۲۰۰).

امام حسن مجتبی (علیه السلام) هرگز در بیان حق و دفاع از حریم اسلام نرمش نشان نمی داد. او علناً از اعمال ضد اسلامی معاویه انتقاد می کرد و سوابق زشت و ننگین معاویه و دودمان بنی امیه را بی پروا فاش می ساخت.

مناظرات و احتجاج های مهیج و کوبنده حضرت مجتبی (علیه السلام) با معاویه و مزدوران و طرفداران او نظیر: عمرو عاص، عتبه بن ابی سفیان، ولید بن عُقبه، مغیره بن شعبه، و مروان حکم، شاهد این معنا است. (۱)

حضرت مجتبی (علیه السلام) حتی پس از انعقاد پیمان صلح که قدرت معاویه افزایش یافت و موقعیتش بیش از پیش تثبیت شد، بعد از ورود معاویه به کوفه، بر فراز منبر نشست و انگیزه های صلح خود و امتیازات خاندان علی را بیان نمود و آن گاه در حضور هر دو گروه با اشاره به نقاط ضعف معاویه با شدت و صراحت از روش او انتقاد کرد. (۲)

پس از شهادت امیرمؤمنان و صلح امام حسن (علیه السلام) خوارج، تمام قوای خود را برضد معاویه بسیج کردند. در کوفه به معاویه خبر رسید که «حوثره اسدی»، یکی از سران خوارج، برضد او قیام کرده و سپاهی دور خود گرد آورده است. معاویه، برای تثبیت موقعیت خود و برای آن که وانمود کند که امام مجتبی (علیه السلام) مطیع و پیرو اوست، به آن حضرت که راه مدینه را در پیش گرفته بود، پیام فرستاد که شورش حوثره را سرکوب سازد و سپس به سفر خود ادامه دهد!

امام (علیه السلام) به پیام او پاسخ داد و فرمود: من برای حفظ جان مسلمانان دست از سرت و بر داشتم (از جنگ با ت و خودداری کردم) و ای ن معنا موج ب نمی شود که از جانب تو با دیگران بجنگم. اگر قرار به جنگ باشد، پیش از هر کس باید با

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۵]

ص: ۳۴۳۲

۱- طبرسی، احتجاج، ص ۱۴۴_۱۵۰.

۲- طبرسی، همان کتاب، ص ۱۵۶.

تو بجنگم، چه؛ مبارزه با تو از جنگ با خوارج لازم تر است! (۱)

در این جملات روح سلحشوری و حماسه موج می زند، بهویژه این تعبیر که با کم_ال_عظمت، معاویه را تحقیر نموده می فرماید: دست از سر تو برداشتم (فَإِنِّي تَرَكْتُكَ لِصَلَاحِ الْأُمَّةِ).

بررسی علل صلح امام حسن (علیه السلام)

مهم ترین و حساس ترین بخش زندگانی امام مجتبی، که مورد بحث و گفتوگوی فراوان واقع شده و موجب خرده گیری دوستان کوتاه بین و دشمنان مغرض یا بی اطلاع گردیده است، ماجرای صلح آن حضرت با معاویه و کناره گیری اجباری ایشان از صحنه خلافت و حکومت اسلامی است.

گروهی، با مطالعه زندگانی حضرت مجتبی (علیه السلام) و حوادث آن روز، این سؤال ها را مطرح می سازند که چرا امام حسن (علیه السلام) با معاویه صلح کرد؟ مگر پس از شهادت امیرمؤمنان (علیه السلام)، شیعیان و پیروان علی با فرزندش حسن مجتبی (علیه السلام) بیعت نکرده بودند؟

آیا بهتر نبود که آن چه را بعداً امام حسین (علیه السلام) انجام داد، امام حسن (علیه السلام) پیشتر انجام می داد و در برابر معاویه قیام می کرد، و آن گاه یا پیروز می شد و یا با شهادت خود حکومت معاویه را متزلزل می ساخت؟

پیش از آن که به پاسخ این سؤال ها پردازیم، لازم است مقدمتاً یک نکته را یادآوری کنیم:

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

ص: ۳۴۳۳

۱- ابن ابی الحدید، همان کتاب، ج ۵، ص ۹۸ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۴۰۹ علی بن عیسی الإربلی، کشف الغمّه فی معرفه الأئمه، ج ۲، ص ۱۹۹- ابوالعباس المبرّد، الکامل فی اللغه والأدب، ج ۲، ص ۱۹۵.

ب-ای-د-ت-وج-ه داشت که در آیی-ن-اس-لام-ق-انون-واح-دی به ن-ام-جن-گ و جه-اد-وج-ود-ن-دارد، بلکه-ه هم-ان-ط-ور که اسلام در ش-رائط-خاص-ی دستور می دهد مسلمانان با دشمن بجنگند، همچنین دستور داده است که اگر نبرد برای پیشبرد هدف مؤثر نباشد، از در صلح وارد شوند. ما در تاریخ حیات پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) هر دو صحنه را مشاهده می کنیم: پیامبر اسلام که در جنگهای بدر، احد، د، اح-زاب و حنی-ن دست به نبرد زد، در شرائط دیگری که پیروزی را غیرممکن می دید، ناگزیر با دشمنان اسلام قرارداد صلح بست و به طور موقت از دست زدن به جنگ و اقدام حاد خودداری نمود تا در پرتو آن، پیشرفت اسلام تضمین گردد. پیمان صلح پیامبر (صلی الله علیه و آله) با «بنی ضمیره» و «بنی اشجع» و نیز ب-ا-ه-ل-مکه (در حدیبیه) از جمله این موارد به شمار می رود. (۱)

بنابر این، همان گونه که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) بر اساس مصالح عالی تری که احیاناً آن روز برای ع-ده ای قابل درک نب-ود، موقتاً با دشمن کنار آمد، حضرت مجتبی (علیه السلام) نیز، که از جانب پروردگار رهبر و پیشوای دینی بود و به تمام جهات و جوانب قضیه، بهتر از هر کس دیگر آگاهی داشت، با دوران‌دیشی خاصی صلاح جامعه اسلامی را در عدم ادامه جنگ تشخیص داد. از این رو این موضوع نباید موجب خرده گیری گردد، بلکه باید روش آن حضرت عیناً مثل پیامبر (صلی الله علیه و آله) تلقی شود. اینک برای آن که انگیزه ها و آثار صلح آن حضرت بهتر روشن شود، لازم است تاریخ را ورق بزنیم و این مسئله را با استناد به مدارک اصیل تاریخی بررسی کنیم:

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۷]

ص: ۳۴۳۴

۱- امام حسن مجتبی (علیه السلام) در پاسخ شخصی که به صلح آن حضرت با معاویه اعتراض داشت، به پیمان های صلح پیامبر اسلام استناد نموده، و فرمود: به همان دلیل که پیامبر با آن قبائل پیمان بست، من نیز با معاویه قرار داد آتش بس منعقد ساختم (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۲).

اجمالاً باید گفت: حضرت مجتبی (علیه السلام) در واقع صلح نکرد، بلکه صلح بر او تحمیل شد. یعنی اوضاع و شرایط نامساعد و عوامل مختلف دست به دست هم داده وضعی به وجود آورد که صلح به عنوان یک مسئله ضروری، بر امام تحمیل گردید و حضرت جز پذیرفتن صلح، چاره ای ندید، به گونه ای که هر کس دیگر به جای حضرت بود و در شرایط او قرار می گرفت، چاره ای جز قبول صلح نمی داشت، زیرا هم اوضاع و شرایط خارجی کشور اسلامی، و هم وضع داخلی عراق و اردوی حضرت، هیچ کدام مقتضی ادامه جنگ نبود. ذیلاً این موضوعات را جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم:

علل صلح از نظر سیاست خارجی

از نظر سیاست خارجی آن روز، جنگ داخلی مسلمانان به سود جهان اسلام نبود؛ زیرا امپراتوری روم شرقی که ضربت های سختی از اسلام خورده بود، همواره مترصد فرصت مناسبی بود تا ضربت مؤثر و تلافی جویانه ای بر پیکر اسلام وارد کند و خود را از نفوذ اسلام آسوده سازد.

وقتی که گزارش صف آرای سپاه امام حسن و معاویه در برابر یکدیگر، به سران روم شرقی رسید، زمام داران روم فکر کردند که بهترین فرصت ممکن برای تحقق بخشیدن به هدف های خود را به دست آورده اند، لذا با سپاهی عظیم عازم حمله به کشور اسلامی شدند تا انتقام خود را از مسلمانان بگیرند. آیا در چنین شرایطی، شخصی مثل امام حسن (علیه السلام) که رسالت حفظ اساس اسلام را به عهده داشت، جز این راهی داشت که با قبول صلح، این خطر بزرگ را از جهان اسلام دفع کند، و لو آن که به قیمت فشار روحی و سرزنش های دوستان کوتاه بین تمام شود؟

«یعقوبی»، مورخ معروف، می نویسد: هنگام بازگشت معاویه به شام (پس از صلح با امام حسن) به وی گزارش رسید که امپراتور روم با سپاه منظم و بزرگی به منظور حمله به کشور اسلامی از روم حرکت کرده است. معاویه چون قدرت

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۸]

ص: ۳۴۳۵

مقابله با چنین قوای بزرگی را نداشت، با آن‌ها پیمان صلح بست و متعهد شد صد هزار دینار به دولت روم شرقی بپردازد. (۱)

این سند تاریخی نشان می‌دهد که هنگام کشمکش دو طرف در جامعه اسلامی، دشمن مشترک مسلمانان، با استفاده از این فرصت، آماده حمله بود و کشور اسلامی در معرض یک خطر جدی قرار داشت و اگر جنگ میان نیروهای امام حسن و معاویه در می‌گرفت، کسی که پیروز می‌شد، امپراتوری روم شرقی بود نه حسن بن علی (علیه السلام) و نه معاویه!! ولی این خطر با تدبیر و دوراندیشی و گذشت امام برطرف شد.

امام باقر (علیه السلام) به شخصی که بر صلح امام حسن (علیه السلام) خرده می‌گرفت، فرمود: اگر امام حسن این کار را نمی‌کرد خطر بزرگی به دنبال داشت (۲). (۳)

علل صلح از نظر سیاست داخلی

شک نیست که هر زمام‌دار و فرماندهی اگر بخواهد در میدان جنگ بر دشمن پیروز گردد، باید از جبهه داخلی نیرومند و متشکل و هماهنگی برخوردار باشد و بدون داشتن چنین نیرویی، شرکت در جنگ مسلحانه نتیجه‌ای جز شکست ذلت‌بار نخواهد داشت.

در بررسی علل صلح امام مجتبی (علیه السلام) از نظر سیاست داخلی، مهم‌ترین موضوعی که به چشم می‌خورد، فقدان جبهه نیرومند و متشکل داخلی است، زیرا مردم عراق و مخصوصاً مردم کوفه، در عصر حضرت مجتبی (علیه السلام)، نه آمادگی روحی برای نبرد داشتند و نه تشکل و هماهنگی و اتحاد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۹]

ص: ۳۴۳۶

-
- ۱- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۰۶.
 - ۲- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۱.
 - ۳- در تهیه و تنظیم این بخش، علاوه بر مدارک گذشته، از جزوه «فلسفه صلح امام حسن (علیه السلام)» (فاقد نام مؤلف و ناشر) نیز استفاده شده است.

جنگ جمل و صفین و نهروان، و همچنین جنگ های توأم با تلفاتی که بعد از جریان حکمیت، میان واحدهای ارتش معاویه و نیروهای امیرمؤمنان(علیه السلام) در عراق و حجاز و یمن در گرفت، در میان بسیاری از یاران علی(علیه السلام) یک نوع خستگی از جنگ و علاقه به صلح و متارکه جنگ ایجاد کرد، زیرا طی پنج سال خلافت امیرمؤمنان(علیه السلام)، یاران آن حضرت هیچوقت اسلحه به زمین ننهادند؛ مگر به قصد آن که فردا در جنگ دیگری شرکت کنند. از طرف دیگر، جنگ آن ها با بیگانگان نبود، بلکه در واقع با اقوام و برادران و آشنایان دیروزی آنان بود که اینک در جبهه معاویه مستقر شده بودند.^(۱)

مردم عراق در واقع با این دست و آن دست کردن، و کندی در گسیل داشتن نیروها برای جنگ با گروه های مختلف شام که به حجاز و یمن و حدود عراق شیخون می زدند، عافیت طلبی و خستگی از جنگ را نشان می دادند و این که عراقیان دعوت مجدد امیرمؤمنان(علیه السلام) را به جنگ صفین به کندی اجابت نمودند، نشانه همین خستگی بود.^(۲)

دکتر «طه حسین» پس از نقل ماجرای حکمیت و پیچیده تر شدن اوضاع در پایان جنگ صفین، می نویسد:

سپس (علی) تصمیم گرفت رهسپار شام گردد، اما منافقان اصحابش پیشنهاد کردند که به کوفه بازگردد تا پس از جنگ، کارهای خود را روبراه کنند و با جمعیت و آمادگی بیش تری به سوی دشمن روی آورند. علی(علیه السلام) آنان را به کوفه باز آورد، لیکن دیگر از کوفه بیرون

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۳۴۳۷

۱- در جنگ جمل متجاوز از سی هزار نفر کشته شدند (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۷۲) و در جنگ نهروان چهارهزار نفر از خوارج به قتل رسیدند (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۸۲) و مجموع تلفات طرفین در جنگ صفین به صد و ده هزار نفر رسید (مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۹۳).

۲- شمس الدین، محمد مهدی، ارزیابی انقلاب حسین (ثوره الحسین)، ترجمه مهدی پیشوائی، ص ۱۹۷ - ۲۰۰.

نرفت؛ چه؛ یارانش به خانه های خود رفتند و به کارهای خود سرگرم شدند و به قدری در کار جنگ سستی و بی رغبتی نشان دادند که علی (علیه السلام) را از خود ناامید ساختند. علی (علیه السلام) پیوسته آن ها را به جهاد می خواند و در دعوت خویش اصرار میورزید، لیکن نه می شنیدند و نه می پذیرفتند، تا آن جا که روزی درخطبه خود گفت: با نافرمانی خود، رأی مرا تباه ساختید و کار به جایی رسید که قریش گفتند: پسر ابی طالب مردی است دلیر، لیکن با جنگ آشنایی ندارد. پدرشان خوب، چه کسی علی-م جنگ را بهتر از م-ن می داند؟! (۱)

پس از شهادت امیرمؤمنان (علیه السلام) که حسن بن علی به خلافت رسید، این پدیده به شدت آشکار شد و مخصوصاً هنگامی که امام حسن مردم را به جنگ اهل شام دعوت نمود مردم خیلی به کندی آماده شدند.

هنگامی که خبر حرکت سپاه معاویه به سوی کوفه به امام مجتبی (علیه السلام) رسید، دستور داد مردم درمسجد جمع شوند. آن گاه خطبه ای آغاز کرد و پس از اشاره به بسیج نیروهای معاویه، مردم را به جهاد در راه خدا و ایستادگی در مبارزه با پیروان باطل دعوت نمود و لزوم صبر و فداکاری و تحمل دشواری ها را گوشزد کرد. امام (علیه السلام) با اطلاعی که از روحیه مردم داشت، نگران بود که دعوت او را اجابت نکنند. اتفاقاً همین طور شد و پس از پایان خطبه جنگی مهیج حضرت، همه سکوت کردند و احدی سخنان آن حضرت را تأیید نکرد!

این صحنه به ق-دری اسف بار و تکان دهنده بود که یکی از یاران دلی-ر و شجاع امیرمؤمنان (علیه السلام) که در مجلس حضور داشت، مردم را به خاطر این سستی و افسردگی به شدت توبیخ کرد و آن ها را قهرمانان دروغین، و مردمی ترس-و و فاقد شجاعت خواند و از آن ها دعوت کرد که در رکاب امام برای جنگ اهل شام آم-اده گردند. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۱]

ص: ۳۴۳۸

۱- آئینه اسلام، ترجمه محمد ابراهیم آیتی بیرجندی، ص ۲۵۰ ۲۵۱.

۲- ابوالفرج الإصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۳۹- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۳۸- احمد بن یحیی البلاذری، انساب الأشراف، ط ۱، ص ۶۰، تحقیق: شیخ محمد باقر محمودی، ص ۳۲.

این سند تاریخی نشان می دهد که مردم عراق تا چه حد به سستی و بی حالی گراییده بودند و آتش شور و سلحشوری و مجاهدت، در آن ها خاموش شده بود و حاضر نبودند در جنگ شرکت کنند.

سرانجام پس از فعالیت ها و سخنرانی های عده ای از یاران بزرگ حضرت مجتبی ب ه منظور بس یج نیروه ا و تحریک مردم ب رای جنگ، ام ام (علیه السلام) با عده کمی کوفه را ترک گفت و محلی در نزدیکی کوفه به نام «نُخِیْلَه» را اردوگاه قرار داد و پس از ده روز اقامت در «نخيله» به انتظار رسیدن قوای تازه، جمعاً «چهارهزار نفر» در اردوگاه حضرت گرد آمدند! به همین جهت امام ناگزیر شد دوباره به کوفه برگردد و اقدامات تازه و جدی تری جهت گردآوری سپاه به عمل بیاورد. (۱)

جامعه ای با عناصر متضاد

علاوه بر این که یاران امام را عناصر سست و بی حال و ترسو تشکیل می داد، جامعه عراق آن روز یک جامعه متشکل و فشرده و متحد نبود، بلکه از قشرها و گروه های مختلف و متضادی تشکیل یافته بود که بعضاً هیچ گونه هماهنگی و تناسبی با یکدیگر نداشتند.

پیروان و طرفداران حزب خطرناک اموی، گروه خوارج که جنگ با هر دو اردوگاه را واجب می شمردند، مسلمانان غیر عرب که از نقاط دیگر در عراق گرد آمده بودند و تعدادشان به بیست هزار نفر می رسید و بالاخره گروهی که عقیده ثابتی نداشتند و در ترجیح یکی از طرفین بر دیگری در تردید بودند، عناصر تشکیل دهنده جامعه آن روز عراق و کوفه به شمار می رفتند. پیروان و شیعیان خاص امیرمؤمنان (علیه السلام) نیز یکی دیگر از این عناصر محسوب می شدند. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۲]

ص : ۳۴۳۹

۱- آل یاسین، شیخ راضی، صلح الحسن، ص ۱۰۲.

۲- آل یاسین، همان کتاب، ص ۶۸ ۷۴.

این چند دستگی و اختلاف عقیده و تشنت و پراکندگی، طبعاً در صفوف سپاه امام مجتبی (علیه السلام) نیز منعکس شده و آن را به صورت ارتشی ناهمانگ با ترکیب ناجور در آورده بود، از این رو در مقابله با دشمن خارجی به هیچوجه نمی شد به چنین سپاهی اعتماد کرد.

استاد شیعه، مرحوم شیخ مفید، و دیگر مورخان در مورد این پدیده خطرناک در سپاه امام حسن (علیه السلام) می نویسند:

«عراقیان خیلی به کندی و از روی بی علاقگی برای جنگ آماده شدند و سپاهی که امام حسن (علیه السلام) بسیج نمود، از گروه های مختلفی تشکیل می شد که عبارت بودند از:

۱. شیعیان و طرفداران امیرمؤمنان (علیه السلام)؛

۲. خوارج که از هر وسیله ای برای جنگ با معاویه استفاده می کردند (و شرکت آن ها در صفوف سپاهیان امام به خاطر دشمنی با معاویه بود، نه دوستی با امام حسن)؛

۳. افراد سودجو و دنیاپرست که به طمع منافع مادی در سپاه امام (علیه السلام) داخل شده بودند؛

۴. افراد دو دل و شکاک که شخصیت بزرگی مانند امام حسن (علیه السلام) در نظر آنان چندان بر معاویه ترجیح نداشت؛

۵. و بالاخره گروهی که نه به خاطر دین، بلکه از روی تعصب عشیرگی و صرفاً به پیروی از رئیس قبیله خود، برای جنگ حاضر شده بودند. (۱)

بدین ترتیب سپاه حضرت مجتبی (علیه السلام) فاقد یکپارچگی و انسجام لازم جهت مقابله با دشمن نیرومندی چون معاویه بود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۳]

ص: ۳۴۴۰

۱- شیخ مفید، الإرشاد، ص ۱۸۹ ابن صباغ مالکی، الفصول المهمه فی معرفه الأئمه، ص ۱۶۷.

شاید هیچ سندی در ترسیم دورنمای جامعه متشمت و پراکنده آن روز عراق و نشان دادن سستی عراقیان در کار جنگ، گویاتر و رساتر از گفتار خود آن حضرت نباشد. حضرت مجتبی (علیه السلام) در «مدائِن» یعنی آخرین نقطه ای که سپاه امام تا آن جا پیشروی کرد، سخنرانی جامع و مهیجی ایراد نمود و طی آن چنین فرمود:

هیچ شک و تردیدی ما را از مقابله با اهل شام باز نمی دارد. ما در گذشته به نیروی استقامت و تفاهم داخلی شما، با اهل شام می جنگیدیم، ولی امروز بر اثر کینه ها، اتحاد و تفاهم از میان شما رخت بر بسته، استقامت خود را از دست داده و زبان به شکوه گشوده اید.

وقتی که به جنگ صفی_ن روان_ه می شدید، دین خود را ب_رمنافع دنی_ا مقدم می داشتید، ولی امروز منافع خود را بر دین خود مقدم می دارید. ما همان گونه هستیم که در گذشته بودیم، ولی شما نسبت به ما آن گونه که بودید وفادار نیستید.

عده ای از شما، کسان و بستگان خود را در جنگ صفین، و عده ای دیگر کسان خود را در نهروان از دست داده اند. گروه اول، بر کشتگان خود اشک می ریزند؛ و گروه دوم، خونبهای کشتگان خود را می خواهند؛ و بقیه نیز از پیروی ما سرپیچی می کنند!

معاویه پیشنهادی به ما کرده است که دور از انصاف، و برخلاف هدف بلند و عزت ما است. اینک اگر آماده کشته شدن در راه خدا هستید، بگویید تا با او به مبارزه برخیزیم و با شمشیر پاسخ او را بدهیم و اگر طالب زندگی و عافیت هستید، اعلام کنید تا پیشنهاد او را بپذیریم و رضایت شما را تأمین کنیم.

سخن امام که به این جا رسید، مردم از هر طرف فریاد زدند: «الْبُقْيَه، الْبُقْيَه»: ما زندگی می خواهیم، ما می خواهیم زنده بمانیم! (۱)

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۴]

ص: ۳۴۴۱

۱- ابن اثیر، أُسْدُ الْغَابَةِ فِي مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ، ج ۲، ص ۱۳ و ۱۴ - ابن اثیر، الْكَامِلُ فِي التَّارِيخِ، ج ۳، ص ۴۰۶ - مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۲۱ - سبط ابن الجوزی، تذکره الخواص، ص ۱۹۹.

آیا با اتکا به چنین سپاه فاقد روحیه رزمندگی، چگونه ممکن بود امام(علیه السلام) با دشمن نیرومندی مثل معاویه وارد جنگ شود؟ آیا با چنین سپاهی، که از عناصر متضادی تشکیل شده بود و با کوچکترین غفلت احتمال می‌رفت خود خطر ساز باشد، هرگز امید پیروزی می‌رفت؟

اگر فرضاً امام حسن(علیه السلام) و معاویه جای خود را عوض می‌کردند و معاویه در رأس چنین سپاهی قرار می‌گرفت، آیا می‌توانست جز کاری که امام حسن(علیه السلام) کرد، بکند؟

آری همی‌ن‌ع‌وام‌ل‌دس‌ت‌ب‌ه‌دست‌ه‌م‌داد‌وج‌امعه‌اسلام‌ی‌را‌ت‌ادوق‌دمی‌خط‌ر‌قطعی‌نزدیک‌ساخت‌وح‌وادی‌تلخی‌به‌وج‌ود‌آورد‌که‌ش‌رح‌آن‌را‌ذیلاً‌می‌خوانید.

بسیج نیرو از طرف امام حسن(علیه السلام)

برخی از نویسندگان و مورخان گذشته و معاصر، حقایق تاریخی را تحریف نموده و ادعا کرده اند که امام حسن مجتبی(علیه السلام) آهنگ جنگ و مخالفت با معاویه نداشت، بلکه از روز نخست در صدد بود از معاویه امتیازات مادی گرفت و از زندگی راحت و مرفهی برخوردار شود و اگر مخالفت‌هایی با معاویه می‌کرد، برای تأمین و تضمین این امتیازات بود!

اسناد تاریخی زنده ای در دست است که نشان می‌دهد این تهمت‌ها کاملاً بی‌اساس است و با حقایق تاریخی به هیچوجه سازگار نمی‌باشد، زیرا اگر پیشوای دوم نمی‌خواست با معاویه بجنگد، معنا نداشت گردآوری سپاه و بسیج نیرو کند؛ در صورتی که به اتفاق مورخان، امام مجتبی(علیه السلام) سپاهی ترتیب داد و آماده جنگ شد، لیکن از یک سو به خاطر ع‌دم‌هماهنگی‌و‌چند‌دستگی‌سپاه‌امام(علیه‌السلام)‌و‌از‌سوی‌دیگر‌در‌اثر‌توطئه‌های‌خائنانه‌معاویه،‌نیروهای‌نظامی‌حضرت‌پیش‌از‌آغاز‌جنگ‌و‌بدون‌برخورد‌نظامی‌از‌هم‌پاشیده‌شد‌و‌مردم‌از‌اطراف‌امام(علیه‌السلام)‌پراکنده‌شدند،‌امام‌نیز‌به‌ناچار‌از‌جنگ‌خودداری‌نمود‌و‌مجبور

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۵]

ص: ۳۴۴۲

به پذیرفتن صلح شد.

بنابراین، کار امام حسن (علیه السلام) با «قیام» و اعلان جنگ و تهیه لشکر آغاز شد و سپس با درک عمیق اوضاع و شرایط جامعه اسلامی و رعایت مصالح روز، منجر به صلح مشروط گردید. (۱)

ذیلاً نظر خوانندگان را به توضیحات بیش تری در این زمینه جلب می کنیم:

مردم پیمان شکن

همان طور که قبلاً گفته شد، مردم عراق و کوفه یکدل و یکجهت نبودند، بلکه مردمی مُتَلَوَّن و بیوفا و غیر قابل اعتماد بودند که هر روز زیر پرچمی گرد می آمدند و همواره تابع وضع موجود و قدرت روز بودند و به اصطلاح نان را به نرخ روز می خوردند. براساس همین روحیه بود که هم زمان با بحران آرایش سپاه و بسیج نیروهای طرفین، عده ای از رؤسای قبائل و افراد وابسته به خاندان های بزرگ کوفه، به امام خیانت کرده و به معاویه نامه ها نوشتند و تأیید و حمایت خود را از حکومت وی ابراز نمودند و مخفیانه او را برای حرکت به سوی عراق تشویق کردند و تضمین نمودند که به محض نزدیک شدن وی، امام حسن (علیه السلام) را تسلیم او نمایند یا ترور کنند.

معاویه نیز عین نامه ها را برای امام مجتبی (علیه السلام) فرستاد و پیغام داد که چگونه با اتکا به چنین افرادی حاضر به جنگ با وی شده است؟ (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۶]

ص: ۳۴۴۳

- ۱- به همین جهت است که چند تن از مورخان قدیم اسلامی، کتاب هایی به همین نام (قیام الحسن) نوشته اند که از آن جمله دو کتاب زیر را می توان نام برد: الف. قیام الحسن، تألیف هشام بن السائب الکلبی متوفای سال ۲۰۵ هـ ق. ب. قیام الحسن، تألیف ابراهیم بن محمد الثقفی متوفای سال ۲۸۳ هـ ق. (حکیمی، محمد رضا، امام در عینیت جامعه، ص ۱۷۱).
- ۲- شیخ مفید، الإرشاد، ص ۱۹۱. مؤید این معنا پاسخی است که امام مجتبی (علیه السلام) به یکی از شیعیان داد. امام (علیه السلام) ضمن پاسخ سؤال او که چرا دست از جنگ کشیدی؟ فرمود: سوگند به خدا اگر با معاویه جنگ می کردم، مردم مرا به او تسلیم می کردند (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۲۰).

امام حسن (علیه السلام) پس از آن که کوفه را به قصد جنگ با معاویه ترک گفت «عبیدالله بن عباس» را با دوازده هزار نفر سپاه، به عنوان طلایه لشکر، گسیل داشت و «قیس بن سعد» و «سعید بن قیس» را که هر دو از یاران بزرگ آن حضرت بودند، به عنوان مشاور و جانشین وی تعیین نمود تا اگر برای یکی از این سه نفر حادثه ای پیش آمد، به ترتیب، دیگری جایگزین وی گردد. (۱)

حضرت مجتبی (علیه السلام) خط سیر پیشروی سپاه را تعیین فرمود و دستور داد در هر کجا که به سپاه معاویه رسیدند، جلو پیشروی آن ها را بگیرند و جریان را به امام (علیه السلام) گزارش دهند تا بی درنگ با سپاه اصلی به آن ها ملحق شود. (۲)

«عبیدالله» گروه تحت فرماندهی خود را حرکت داد و در محلی به نام «مَسِکِنُ» با سپاه معاویه رو به رو شد و در آن جا اردو زد. طولی نکشید به امام (علیه السلام) گزارش رسید که عبیدالله با دریافت یک میلیون درهم از معاویه، شبانه همراه هشت هزار نفر به وی پیوسته است. (۳)

پی_داس_ت_خی_انت_ای_ن_ف_رم_ان_ده، در آن_ش_رائط_بح_رانی، در تَضَعی_ف_روحی_ه_سپ_اه_و_ت_زل_زل_م_وقعیت_نظام_ی_ام_ام (علیه السلام) تا_چ_ه_ح_د_م_ؤ_ث_ر_ب_و_د، و_لی_ه_ر_چ_ه_ب_و_د «قیس بن سعد» که مردی شجاع و با ایمان و نسبت به خاندان امیرمؤمنان بسی_ار_با_وفا_بود، طبق دستور امام حسن (علیه السلام) فرماندهی سپاه را به عهده گرفت و طی سخن_ان_مهیج_ی_کوشید_روحیه_سربازان_را_تقویت_کند. معاویه خواست او را نیز با پول بفریبد، ولی قیس فریب او را نخورد و همچنان

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۷]

ص: ۳۴۴۴

۱- یعقوبی از سعید بن قیس نام نمی برد ولی مورخان دیگر، به ترتیبی که گفته شد نوشته اند.

۲- ابوالفرج الإصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۰.

۳- دو پسر عبیدالله را «بُسر بن أرطاه»، یکی از فرماندهان خونخوار معاویه، کشته بود (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۴)؛ از این رو جا داشت که حداقل، خصومت او با معاویه که قاتل اصلی فرزندانش بود، او را از این عمل ننگین باز دارد، اما آن عنصر سست و بی لیاقت با پیوستن به معاویه، نیروهای امام مجتبی (علیه السلام) را در هم ریخت و خیانت بزرگی مرتکب شد.

توطئه های خائنانه

معاویه تنها به خریدن «عبیدالله» اکتفا نکرد؛ بلکه به منظور ایجاد شکاف و اختلاف و شایعه سازی در میان ارتش امام مجتبی (علیه السلام)، بهوسیله جاسوسان و مزدوران خود، در میان لشکر امام مجتبی (علیه السلام) شایع می کرد که قیس بن سعد (فرمانده مقدمه سپاه) با معاویه سازش کرده، و در میان سپاه قیس نی-ز شایع می ساخت که حسن بن علی (علیه السلام) با معاویه صلح کرده است!

کار به جایی رسید که معاویه چند نفر از افراد خوش ظاهر را که مورد اعتماد مردم بودند، به حضور امام (علیه السلام) فرستاد. این عده در اردوگاه «مدائن» با حضرت مجتبی (علیه السلام) ملاقات کردند، و پس از خروج از چادر امام، در میان مردم جار زدند: «خداوند بهوسیله فرزند پیامبر (صلی الله علیه وآله) فتنه را خواباند و آتش جنگ را خاموش ساخت حسن بن علی (علیه السلام) با معاویه صلح کرد، و خون مردم را حفظ نمود!»

مردم که به سخنان آن ها اعتماد داشتند، در صدد تحقیق بر نیامدند و سخنان آن ها را باور نموده و برضد امام شورش کردند و به خیمه آن حضرت حمله ور شده و آن چه در خیمه بود، به یغما بردند و در صدد قتل امام برآمدند و آن گاه از چهار طرف متفرق شدند. (۲)

خیانت خ-وارج

امام مجتبی (علیه السلام) از «مدائن» روانه «ساباط» شد. در بین راه یکی از خوارج که

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۸]

ص: ۳۴۴۵

- ۱- ابوالفرج الإصفهانی، همان کتاب، ص ۴۲ ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۰۴.
- ۲- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۰۴ _ ۲۰۵. چنان که قبلا گفتیم، با توجه به این که ارتش امام مجتبی (علیه السلام) از گروه های مختلفی تشکیل یافته بود که در میان آن ها عده ای از خوارج و عده ای از عناصر سود جو و دنیاپرست بودند، جای تعجب نبود که در صدد قتل امام برآیند و چادر و لوازم سفر آن حضرت را غارت کنند و در همان حال عده ای فریاد بزنند: این مرد، ما را به معاویه فروخت و مسلمانان را ذلیل ساخت!! به راستی که سبط اکبر پیامبر (صلی الله علیه وآله) تا چه حد مظلوم بوده است؟!

قبلاً کمین کرده بود، ضربت سختی بر آن حضرت وارد کرد. امام بر اثر جراحت، دچار خونریزی و ضعف شدید شد و بهوسیله عده ای از دوستان و پیروان خاص خود، به مدائن منتقل گردید. در مدائن وضع جسمی حضرت بر اثر جراحت به وخامت گرایید. معاویه با استفاده از این فرصت، بر اوضاع تسلط یافت. پیشوای دوم که نیروی نظامی لازم را از دست داده و تنها مانده بود، ناگزیر پیشنهاد صلح را پذیرفت. (۱)

بنابراین اگر امام مجتبی (علیه السلام) تن به صلح در داد، چاره ای جز این نداشت. چنان که طبری و عده ای دیگر از مورخان می نویسند: حسن بن علی (علیه السلام) موقعی حاضر به صلح شد که یارانش از گـرد او پراکنـده شده و وی را تنها گذاردند. (۲)

گفتار امام پیرامون انگیزه های صلح

امام مجتبی (علیه السلام) در پاسخ شخصی که به صلح آن حضرت اعتراض کـرد، انگشت روی این حقـایق تلخ گـذاشته و عوامل و موجبات اقدام خود را چنین بیان نمود:

من به این علت حکومت و زمام داری را به معاویه واگذار کردم که اعوان و یارانی برای جنگ با وی نداشتم. اگر یارانی داشتم شبانه روز با او می جنگیدم تا کار یکسره شود. من کوفیان را خوب می شناسم و بارها آن ها را امتحان کرده ام. آن ها مردمان فاسدی هستند که اصلاح نخواهند شد، نه وفادارند، نه به تعهدات و پیمان های خود پایبندند و نه دو نفر با

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۹]

ص: ۳۴۴۶

۱- ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۰۵. مورخان، جریان را که منتهی به غارت خیمه امام و حمله به سوی آن حضرت شد، به طور مختلف نوشته اند. از آن جمله «طبری» و «ابن اثیر» و «ابن حجر عسقلانی» می نویسند: هنگامی که حسن بن علی در «مدائن» اردو زده بود، ناگهان شخصی (که از مزدوران معاویه بود) صدا زد: مردم! قیس بن سعد کشته شده است، فرار کنید! مردم متفرق شدند و... (تاریخ الأمم والملوک، ج ۶، ص ۹۲ - الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۴۰۴ - الإصابه فی تمییز الصحابه، ج ۱، ص ۳۳۰).

۲- محمـد بن جریر الطبری، همـان کتاب، ص ۹۲ - ابـن اثیر، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، ج ۲، ص ۱۴. عبارت اسد الغابه چنین است: «...فَلَمَّا أَفْرَدُوهُ أَمْضَى الصُّلْحِ».

هم موافقتند. برحسب ظاهر به ما اظهار اطاعت و علاقه می کنند، ولی عملاً با دشمنان ما همراهند. (۱)

پیشوای دوم که از سستی و عدم همکاری یاران خود به شدت ناراحت و متأثر بود، روزی خطبه ای ایراد فرمود و طی آن چنین گفت:

درشگفتم از مردمی که نه دین دارند و نه شرم و حیا. وای بر شما! معاویه به هیچ یک از وعده هایی که در برابر کشتن من به شما داده، وفا نخواهد کرد. اگر من با معاویه بیعت کنم، وظایف شخصی خود را بهتر از امروز می توانم انجام بدهم، ولی اگر کار به دست معاویه بیفتد، نخواهد گذاشت آیین جدم پیامبر را در جامعه اجرا کنم.

به خدا سوگند (اگر به علت سستی و بیوفایی شما) ناگزیر شوم زمام داری مسلمانان را به معاویه واگذار کنم، یقین بدانید زیر پرچم حکومت بنی امیه هرگز روی خوشی و شادمانی نخواهید دید و گرفتار انواع اذیت ها و آزارها خواهید شد.

هم اکنون گویی به چشم خود می بینم که فردا فرزندان شما بر در خانه فرزندان آن ها ایستاده و درخواست آب و نان خواهند کرد؛ آب و نانی که از آن فرزندان شما بوده و خداوند آن را برای آن ها قرار داده است، ولی بنی امیه آن ها را از در خانه خود رانده و از حق خود محروم خواهند ساخت.

آن گاه امام اف زود:

اگر یارانی داشتم که در جنگ با دشمنان خدا با من همکاری می کردند، ۲۰ هزار گز خلافت را به معاویه واگذار نمی کردم، زیرا خلافت بر بنی امیه حرام است.... (۲)

پیمان صلح، و اهداف امام (علیه السلام) ...

امام مجتبی که ماهیت پلید حکومت معاویه را به خوبی می شناخت، روزی در مجلسی که معاویه حاضر بود، سخنانی ایراد کرد و ضمن آن فرمود: «سوگند به

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۳۴۴۷

۱- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۱۴۷- طبرسی، احتجاج، ص ۱۵۷.

۲- شُبْر، سید عبدالله، جلاء العیون، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۴۶.

خدا، تا زمانی که زمام امور مسلمانان در دست بنی امیه است، مسلمانان روی رفاه و آسایش نخواهند دید». (۱)

و این، هشداری بود به عراقیان که بر اثر سستی و به امید راحتی و آسایش، تن به جنگ با معاویه ندادند، غافل از این که در حکومت معاویه هرگز به امید و آروزی خود دست نمی یابند.

پیمان صلح و اهداف امام (علیه السلام)

پیشوای دوم، هنگامی که بر اثر شرائط نامساعدی که قبلاً تشریح شد، جنگ با معاویه را برخلاف مصالح عالی جامعه اسلامی و حفظ موجودیت اسلام تشخیص داد و ناگزیر صلح و آتش بس را قبول کرد، فوق العاده کوشش نمود تا هدف های عالی و مقدس خود را تا حد امکان از رهگذر صلح و به نحو مسالمت آمیز تأمین کند.

از طرف دیگر، چون معاویه به خاطر برقراری صلح و قبضه نمودن قدرت، حاضر به دادن همه گونه امتیاز بود به طوری که ورقه سفید امضا شده ای برای امام فرستاد و نوشت هر چه در آن ورقه بنویسد، مورد قبول وی می باشد. (۲) امام از آمادگی او حداکثر بهره برداری را نموده و موضوعات مهم و حساس را که در درجه اول اهمیت قرار داشت و از آرمان های بزرگ آن حضرت به شمار می رفت، در پیمان صلح گنجانید و از معاویه تعهد گرفت که به مفاد قرارداد عمل کند.

گرچه متن پیمان صلح در کتب تاریخی، به طور کامل و به ترتیب، ذکر نشده است، بلکه هر کدام از مورخان به چند ماده از آن اشاره نموده اند، ولی با جمع آوری مواد پراکنده آن از کتب مختلف می توان صورت تقریباً کاملی از آن را

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۱]

ص: ۳۴۴۸

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۲۸.

۲- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۴۰۵ ابن عبدالبر، الإستیعاب فی معرفه الأصحاب، (درحاشیه الإصابه)، ج ۱، ص ۳۷۱ محمد بن جریر الطبری، همان کتاب، ج ۶، ص ۹۳.

ترسیم نمود. با یک نظر کوتاه به موضوعاتی که امام در قرارداد قید نموده و برای تحقق آن ها پافشاری می کرد، می توان به تدبیر فوق العاده ای که حضرت در مقام مبارزه سیاسی برای گرفتن امتیاز از دشمن به کار برده، پی برد.

اینک پیش از آن که هر یک از مواد صلح نامه را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم، متن پیمان صلح را که در پنج ماده می توان خلاصه کرد، ذیلاً از نظر خوانندگان محترم می گذرانیم:

متن پیمان

ماده اول: حسن بن علی (علیه السلام) حکومت و زمام داری را به معاویه واگذار می کند، مشروط به آن که معاویه طبق دستور قرآن مجید و روش پیامبر (صلی الله علیه و آله) رفتار کند.

ماده دوم: بعد از معاویه، خلافت از آن حسن بن علی (علیه السلام) خواهد بود و اگر برای او حادثه ای پیش آید، حسین بن علی (علیه السلام) زمام امور مسلمانان را در دست می گیرد. و معاویه حق ندارد کسی را به جانشینی خود انتخاب کند.

ماده سوم: بدعت ناسزا گویی و اهانت نسبت به امیرمؤمنان (علیه السلام) و لعن آن حضرت در حال نماز باید متوقف گردد و از علی (علیه السلام) جز به نیکی نباید یاد شود.

ماده چهارم: مبلغ پنج میلیون درهم که در بیت المال کوفه موجود است، از موضوع تسلیم حکومت به معاویه مستثنا است و باید زیر نظر امام مجتبی (علیه السلام) مصرف شود. و معاویه باید در تعیین مقرری و بذل مال، بنی هاشم را بر بنی امیه ترجیح بدهد.

همچنین معاویه باید از خراج «دارابگرد» مبلغ یک میلیون درهم در میان بازماندگان شهدای جنگ جمل و صفین که در رکاب امیرمؤمنان کشته شدند، تقسیم کند. (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

ص: ۳۴۴۹

۱- دارابگرد یکی از پنج شهرستان ایالت فارس در قدیم بوده است (لغتنامه دهخدا، لغت دارابگرد). شاید علت انتخاب خراج «دارابگرد» این باشد که چون این شهر طبق اسناد تاریخی، بدون جنگ تسلیم ارتش اسلام شد و مردم آن دیار با مسلمانان پیمان صلح بستند، خراج آن طبق قوانین اسلام، اختصاص به پیامبر و خاندان آن حضرت و یتیمان و تهیدس-تان و درماندگان راه داشت. از این رو امام مجتبی (علیه السلام) شرط کرد که خراج این شهر به بازماندگان شهدای جنگ جمل و صفین پرداخت شود، زیرا درآمد آن جا، همچنان که گفته شد، به خود آن حضرت تعلق داشت. به علاوه، بازماندگان نیازمند شهیدان این دو جنگ که بی سرپرست بودند، یکی از موارد مصرف این خراج به شمار می رفتند (مجلسی، بحار الأنوار، ج

ماده پنجم: معاویه تعهد می کند که تمام مردم، اعم از سکنه شام و عراق و حجاز، از هر نژادی که باشند، از تعقیب و آزار وی در امان باشند و از گذشته آن ها صرف نظر کند و احدی از آن ها را به سبب فعالیت های گذشته شان برضد حکومت معاویه تحت تعقیب قرار ندهد و مخصوصاً اهل عراق را به خاطر کینه های گذشته آزار نکند.

علاوه بر این، معاویه تمام یاران علی (علیه السلام) را، در هر کجا که هستند، امان می دهد که هیچ یک از آن ها را نیازارد و جان و مال و ناموس شیعیان و پیروان علی در امان باشند، و به هیچوجه تحت تعقیب قرار نگیرند، و کوچک ترین ناراحتی برای آن ها ایجاد نشود، حق هرکسی به خودش برسد، و اموالی که از بیت المال در دست شیعیان علی (علیه السلام) است از آن ها پس گرفته نشود. همچنین نباید هیچ گونه خطری از ناحیه معاویه متوجه حسن بن علی (علیه السلام) و برادرش حسین بن علی (علیه السلام) و هیچ کدام از افراد خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) بشود و نباید در هیچ نقطه ای موجبات خوف و ترس آن ها را فراهم سازد.

در پایان پیمان، معاویه اکیداً تعهد کرد تمام مواد آن را محترم شمرده دقیقاً به مورد اجرا بگذارد. او خدا را بر این مسئله گواه گرفت، و تمام بزرگان و رجال شام نیز گواهی دادند. (۱)

بدین ترتیب پیشگوی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)، در هنگامی که حسن بن علی (علیه السلام)

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۳]

ص: ۳۴۵۰

۱- مشروح پیمان صلح را در کتاب «صلح الحسن» تألیف شیخ راضی آل یاسین، ص ۲۵۹-۲۶۱ مطالعه فرمایید.

هنوز کودکی بیش نبود، تحقق یافت: پیامبر(صلی الله علیه وآله) روزی بر فراز منبر، با مشاهده او فرمود:

«این فرزند من سرور مسلمانان است و خداوند به وسیله او در میان دو گروه از مسلمانان صلح برقرار خواهد ساخت» (۱).

هدف های امام(علیه السلام) از صلح با معاویه

بزرگان و زمام داران جهان، هنگامی که اوضاع و شرایط را برخلاف هدف ها و نظریات خود می یابند، همواره سعی می کنند در موارد دوراهی، جانبی را بگیرند که زیان کمتری در بر داشته باشد، و این یک اصل اساسی در محاسبات سیاسی و اجتماعی است.

امام مجتبی(علیه السلام) نیز بر اساس همین رویه معقول می کوشید هدف های عالی خود را تا آن جا که مقدور است، به طور نسبی تأمین نماید. از این رو هنگامی که ناگزیر شد با معاویه کنار آید، طبق ماده اول با این شرط حکومت را به وی واگذار کرد که در اداره امور جامعه اسلامی تنها بر اساس قوانین قرآن و روش پیامبر(صلی الله علیه وآله) رفتار نماید. بدیهی است نظر امام تنها رسیدن به قدرت و تشکیل حکومت اسلامی نبود، بلکه هدف اصلی، صیانت و نگه داری قوانین اسلام در اجتماع و رهبری جامعه بر اساس این قوانین بود و اگر این روش به وسیله معاویه اجرا می شد، باز تا ح-دودی هدف اصلی تأمین شده بود.

به علاوه، طب-ق-م-اده دوم، پ-س از م-رگ-مع-اوی-ه، ح-سن ب-ن-عل-ی(علیه السلام)

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۴]

ص: ۳۴۵۱

۱- این پیشگویی با اندکی اختلاف در الفاظ، در کتب و مآخذ یاد شده در زیر، از آن حضرت نقل شده است: تذکره الخواص، ص ۱۹۴؛ اسدالغابه، ج ۲، ص ۱۲؛ نورالابصار، ص ۱۲۱؛ الفصول المهمه، ابن صباغ مالکی، ص ۱۵۸؛ الإصابه، ج ۱، ص ۳۳۰؛ کشف الغمّه، ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۸؛ تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۲۹۸؛ الصواعق المحرقة، ص ۸۲؛ البدایه و النهایه، ج ۸، ص ۳۶؛ الإستیعاب، (در حاشیه الإصابه)، ج ۱، ص ۳۶۹؛ حلیه الأولیاء، ج ۲، ص ۳۵؛ اسعاف الراغبین (در حاشیه نورالابصار) مسند احمد حنبل، ج ۵، ص ۳۸ و ۴۴؛ عم-ده الطال-ب، ص ۶۵؛ الطب-قات الکبری، عبدالوهاب شعرانی، ج ۱، ص ۲۶؛ انساب الأشراف، ج ۳، ص ۴۲.

می توانست آزادانه رهبری جامعه اسلامی را به عهده بگیرد، و با توجه به این که معاویه درح_دود س_ی س_ال از آن حض_رت بزرگ تر ب_ود(۱) و در آن ای_ام دوران پیری را می گذرانید و طبق شرایط عادی امید زیادی می رفت که عمر وی چندان طول نکشد، روشن می گردد که این شرط، روی محاسبات عادی تاچه حد به نفع اسلام و مسلمانان بود.

بقیه مواد پیمان نیز هر کدام حائز اهمیت بسیار بود، زیرا در شرائطی که در مراسم_م نماز جمع_ه و در حال نماز باکمال بی پروایی امیرمؤمنان(علیه السلام) مورد س_ب و ش_تم ق_رار می گرفت و این کار به صورت یک بدعت ریشه داری در آمده بود و شیعیان و دوستان آن حضرت و افراد خاندان پیامبر، همه جا مورد تعقیب و در معرض تهدید و شکنجه بودند، ارزش گرفتن چنین تعهدی از معاویه غیر قابل انکار بود.

اجتماع در کوف_ه

پس از انعقاد پیمان صلح، طرفین همراه قوای خود وارد کوفه شدند و در مسجد بزرگ این شهر گرد آمدند. مردم انتظار داشتند مواد پیمان، طی سخنرانی هایی از ناحی_ه رهبران دو ط_رف، در حضور مردم، تأی_د ش_ود تا جای هیچ گونه شک و تردیدی در اجرای آن باقی نماند.

این انتظار بی جا نبود، ایراد سخنرانی جزء برنامه صلح بود، لذا معاویه بر فراز منبر نشست و خطبه ای خواند؛ ولی نه تنها در مورد پابندی به شرایط صلح تأکیدی نکرد، بلکه با طعنه و همراه با تحقیر چنین گفت:

«من به خاطر این با شما جنگیدم که نماز و حج به جا آورید و زکات بپردازید! چون می دانم که این ها را انجام می دهید، بلکه برای این با شما جنگیدم که شما را مطیع خود ساخته و بر شما حکومت کنم».

آن گاه گفت:

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۵]

ص: ۳۴۵۲

«آگ_اه باشید که هر شرط و پیمانی که با حسن بن علی (علیه السلام) بسته ام زیر پاهای من است، و هیچ گونه ارزشی ندارد». (۱)

بدین ترتیب، معاویه تمام تعهدات خود را زیر پا گذاشت و پیمان صلح را آشکارا نقض کرد.

جنایات معاویه

معاویه به دنبال اعلام این سیاست، نه تنها تعدیلی در روش خود به عمل نیاورد، بلکه بیش از پیش بر شدت عمل و جنایت خود افزود.

او بدعت اهانت به ساحت مقدس امیر مؤمنان (علیه السلام) را بیش از گذشته رواج داد، عرصه زندگی را بر شیعیان و یاران بزرگ و وفادار علی (علیه السلام) فوق العاده تنگ ساخت، شخصیت بزرگی همچون «حجر بن عدی» و عده ای دیگر از رجال بزرگ اسلام را به قتل رسانید، و کشتار و شکنجه و فشار در مورد پیروان علی (علیه السلام) افزایش یافت به طوری که نوعاً شیعیان یا زندانی و یا متواری شدند و یا دور از خانه و کاشانه خود در محیط فشار و خفقان به سر می بردند.

معاویه نه تنها ماده مربوط به حفظ احترام علی (علیه السلام) و پیروان آن حضرت را زیر پا نهاد، بلکه در مورد خراج «دارابگرد» نیز طبق پیمان رفتار نکرد.

«طبری» در این باره می نویسد:

«اهل بصره خراج دارابگرد را ندادند و گفتند این مال، متعلق به بیت المال ما و از آن ماست». (۲)

«ابن اثیر» می نویسد:

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۶]

ص: ۳۴۵۳

-
- ۱- ابن ابی الحدید، همان، ج ۱۶، ص ۱۵ ابوالفرج الإصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۵ شیخ مفید، الإرشاد، ص ۱۹۱. ابوالفرج می گوید: معاویه این خطبه را پیش از ورود به کوفه ایراد کرد.
- ۲- محمّد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۶، ص ۹۵.

«اهل بصره از دادن خراج دارابگرد امتناع ورزیدند و این کار را به دستور معاویه انجام دادند».(۱)

بی_داری و آگاهی مردم

مردمی که به سبب تحمل جنگ های متعدد، از جنگ خسته و بیزار بودند و به پیروی از رؤسای خود و تحت تأثیر تبلیغات و وعده های فریبنده عمال معاویه، دل به صلح و سازش بسته بودند، لازم بود بیدار شوند و متوجه گردند که به خاطر اظهار ضعف از تحمل عواقب جنگ و فریفتگی به وعده های معاویه و پیروی ک_ورک_وران_ه از رؤسای خود، چه اشتباه بزرگی مرتکب شده اند؟! و این ممکن نبود مگر آن که به چشم خود آثار و عواقب شوم و خطرناک عمل خود را می دیدند.

به علاوه لازم بود مسلمانان عملاً با چهره اصلی حکومت اموی آشنا شده و به فشارها، محرومیت ها، تعقیب های مداوم، و خفقان هایی که حکومت اموی به عمل می آورد، پی ببرند.

در حقیقت، آن چه لازم بود امام حسن (علیه السلام) و یاران صمیمی او در آن برهه حساس از تاریخ انجام دهند، این بود که این واقعیت ها را شفاف و بی پرده بر همگان مکشوف سازند و در نتیجه عقول و افکار آن ها را برای درک و فهم این حقایق تلخ، و قیام و مبارزه برضد آن، آماده سازند.

بنابراین اگر امام مجتبی (علیه السلام) صلح کرد، نه برای این بود که شانه از زیر بار مسئولیت خالی کند، بلکه برای این بود که مبارزه را در سطح دیگری شروع کند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۷]

ص: ۳۴۵۴

۱- الکامل فی التاريخ، ج ۳، ص ۴۰۵. بلاذری نیز می نویسد: «معاویه به فرماندار خود در بصره دستور داد مردم را برضد حسن بن علی تحریک کند. او نیز این مأموریت را انجام داد و در نتیجه تحریکات وی، اهل بصره داد و فریاد به راه انداختند و گفتند: این مال، متعلق به بیت المال است، چرا آن را به دیگران بدهیم!» (انساب الأشراف، تحقیق: شیخ محمد باقر محمودی، ص ۴۷).

اتفاقاً حوادثی که پس از انعقاد پیمان صلح به وقوع پیوست، به این مطلب کمک کرد و عراقیان را سخت تکان داد.

«طبری» می نویسد: «معاویه (پس از آتش بس) در «نخيله» (نزدیکی کوفه) اردو زد. در این هنگام گروهی از خوارج برضد او قیام کرده وارد شهر کوفه شدند. معاویه یک ستون نظامی از شامیان را به جنگ آن ها فرستاد. خوارج آن ها را شکست دادند. معاویه به اهل کوفه دستور داد خوارج را سرکوب سازند و تهدید کرد که اگر با خوارج نجنگند، در امان نخواهند بود!». (۱)

بدین ترتیب مردم عراق که حاضر به جنگ در رکاب امیرمؤمنان و حسن بن علی (علیه السلام) نبودند، از طرف معاویه که دشمن مشترک آن ها و خوارج بود، مجبور به جنگ با خوارج شدند! و این نشان داد که در حکومت معاویه هرگز به صلح و آرامشی که آرزو می کردند، نخواهند رسید.

سیاست تهدید و گرسنگی

علاوه بر این، معاویه برنامه ضد انسانی دامنه داری را که باید اسم آن را برنامه تهدید و گرسنگی گذاشت، برضد عراقیان به مورد اجرا گذاشت و آن ها را از هستی ساقط کرد. او از یک طرف مردم عراق را در معرض همه گونه فشار و تهدید قرار داد و از طرف دیگر حقوق و مزایای آن ها را قطع کرد.

«ابن ابی الحدید»، دانشمند مشهور جهان تسنن، می نویسد:

شیعیان در هر جا که بودند، به قتل رسیدند. بنی امیه دست ها و پاهاى اشخاص را به احتمال این که از شیعیان هستند، بریدند. هر کس که معروف به دوستداری و دلبستگی به خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود، زندانی شد، یا مالش به غارت رفت، و یا خانه اش را ویران کردند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۳۴۵۵

شدت فشار و تزییقات نسبت به شیعیان به حدی رسید که اتهام به دوستی علی (علیه السلام) از اتهام به کفر و بی دینی بدتر شمرده می شد! و عواقب سخت تری به دنبال داشت!

در اجرای این سیاست خشونت آمیز، وضع اهل کوفه از همه بدتر بود، زیرا کوفه مرکز شیعیان امیرمؤمنان (علیه السلام) شمرده می شد.

معاویه «زیاد بن سمیه» را حاکم کوفه قرار داد و بعدها فرمانروایی بصره را نیز به وی محول کرد. زیاد که روزی در صف یاران علی (علیه السلام) بود و همه آن ها را به خوبی می شناخت، شیعیان را مورد تعقیب قرار داد و در هر گوشه و کناری که مخفی شده بودند، پیدا کرده و کشت، تهدید کرد، دست ها و پاهای آن ها را قطع کرد، نابینا ساخت، بر شاخه درختان خرما به دار آویخت و از عراق پراکنده نمود، به طوری که احدی از شخصیت های معروف شیعه در عراق باقی نماند.

اوج فشار در کوفه و بصره

چنان که اشاره شد، مردم عراق و مخصوصاً کوفه بیش از دیگران زیر فشار قرار گرفته بودند، به طوری که وقتی به خانه دوستان و افراد مورد وثوق و اطمینان خود رفت و آمد می کردند و اسرار خود را با آن ها در می آن می گذاشتند، چون از خدمتکار صاحبخانه می ترسیدند، مادام که از آن ها سوگندهای مؤکد نمی گرفتند که آن ها را لو ندهند، گفتوگو را آغاز نمی کردند!

معاویه طی بخشنامه ای به عمال و فرمانداران خود در سراسر کشور نوشت که شهادت هیچ یک از شیعیان و خاندان علی (علیه السلام) را نپذیرند!

وی طی بخشنامه دیگری چنین نوشت: «اگر دو نفر شهادت دادند که شخصی، از دوسر تداران علی (علیه السلام) و خاندان او است، اسمش را از دفتر بیت المال حذف کنید و حقوق و مقرری او را قطع نمایید!»^(۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۹]

ص: ۳۴۵۶

زیاد که به تناوب؛ شش ماه در کوفه و شش ماه در بصره حکومت می کرد، «سَمْرَه بن جُنْدُب» را به جای خود در بصره گذاشت تا در غیاب وی امور شهر را اداره کند. سمره در این مدت هشت هزار نفر را به قتل رسانید. زیاد به وی گفت: آیا نمی ترسی که در میان آن ها یک نفر بی گناه را کشته باشی؟ گفت: اگر دو برابر آن ها را نمی زنی کشتم هرگز از چنین چیزی نمی ترسیدم!

«ابوسوار عدوی» می گوید:

سمره در بامداد یک روز چهل و هفت نفر از بستگان مرا کشت که همه حافظ قرآن بودند. (۱)

صلح، زمینه ساز قیام عاشورا

این حوادث وحشتناک، مردم عراق را سخت تکان داد و آن ها را از رخوت و سستی به در آورد و ماهیت اصلی حکومت اموی را تاحدی آشکار نمود.

در همان حال که رؤسای قبائل، از آثار و منافع پیمان صلح امام حسن (علیه السلام) بهره مند می شدند و از بذل و بخشش های معاویه برخوردار می گشتند، مردم عادی عراق کم کم به ماهیت اصلی حکومت بیدادگر و خودکامه معاویه که با پای خود به سوی آن رفته و به دست خود آن را تثبیت کرده بودند، پی می بردند. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]

ص: ۳۴۵۷

۱- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۶، ص ۱۳۲.

۲- امام مجتبی (علیه السلام) تمام این حوادث را پیش بینی می کرد. او به خوبی می دانست که اگر زمام امور مسلمانان به دست بنی امیه بیفتد، سرنوشت تاریکی در انتظار آنان و مخصوصاً شیعیان خواهد بود، ولی مسلمانان تا روزی که خود با این حوادث تلخ، رودر رو قرار نگرفته بودند، پی به اهمیت قضیه نمی بردند. آنان هنگامی که با این حوادث وحشتناک مواجه شدند، تازه متوجه شدند که فرصت را از دست داده اند و فهمیده و نفهمیده مقدمات بدبختی خود را فراهم ساخته اند. حضرت مجتبی (علیه السلام) ضمن خطبه ای که مشروح آن در صفحات گذشته نقل شد، به این آینده تاریک اشاره کرده بود: «اگر (به علت سستی و بیوفایی شما) ناگزیر شوم زمام داری مسلمانان را به معاویه بسپارم، یقین بدانید زیر پرچم حکومت بنی امیه هرگز روی خوشی و شادی نخواهید دید و گرفتار انواع شکنجه ها و آزارها خواهید شد...هم اکنون گویی، به چشم خود می بینم که فردا فرزندان شما بر در خانه فرزندان آن ها ایستاده، آب و نان درخواست خواهند کرد، آب و نانی که مال فرزندان شما بوده و خداوند برای آن ها قرار داده است، ولی بنی امیه آن ها را از در خانه خود رانده از حق مسلم خود محروم خواهند ساخت.»

معاویَه «مُعَیَّرَه بن شعبه» را بر کوفَه حاکم ساخت و کار بصره را به «عبدالله بن عامر» وا گذاشت و این شخص که پس از قتل عثمان آن شهر را ترک گفته بود، به بصره بازگشت. معاویه خود نیز به شام رفت و از دمشق به تدبیر کار دولت خویش پرداخت.

مردم عراق هر گاه به یاد زندگانی در روزگار علی (علیه السلام) می افتادند، اندوهناک می شدند و از آن سستی که در حمایت از علی (علیه السلام) نشان داده بودند، اظهار پشیمانی می نمودند و نیز از صلحی که میان ایشان و مردم شام اتفاق افتاده بود، سخت پشیمان بودند. آنان چون به یکدیگر می رسیدند، همدیگر را سرزنش می کردند و از یکدیگر می پرسیدند که چه خواهد شد و چه باید کرد؟ هنوز چند سالی نگذشته بود که نمایندگان کوفه میان آن شهر و مدینه برای دیدار حسن (بن علی) و گفتگو با او و شنیدن سخنان وی به رفت و آمد پرداختند. (۱)

بنابر این دوران صلح امام حسن (علیه السلام)، دوران آمادگی و تمرین تدریجی امت برای جنگ با حکومت فاسد اموی به شمار می رفت تا روز موعود، روزی که جامعه اسلامی آمادگی قیام داشته باشد، فرا رسد.

اظهار آمادگی برای آغاز قیام

روزی که امام حسن (علیه السلام) صلح کرد، هنوز اجتماع به آن پایه از درک و بینش نرسیده بود که هدف امام را تأمین کند. آن روز هنوز جامعه اسلامی اسیر زنجیرهای آمال و آرزوهای بود؛ آمال و آرزوهایی که روح شکست را در آن ها تزریق کرده بود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۱]

ص : ۳۴۵۸

۱- حسین، طه، علی و دو فرزند بزرگوارش، ترجمه احمد آرام، ص ۲۰۷.

از این رو هدفی که امام حسن (علیه السلام) تعقیب می کرد، این بود که افکار عمومی را برای قیام برضد حکومت اموی آماده کند و به مردم فرصت دهد تا خود بیندیشند و به حقایق اوضاع و ماهیت حکومت اموی پی ببرند، بهویژه آن که اشارت هایی که حضرت مجتبی (علیه السلام) بـه ستمگری ها و جنایات حکومت اموی و زیر پا گذاشتن احکام اسلام می نمود، افکار مردم را کاملاً بیدار می کرد. (۱)

کم کم ایـن آمـادگی قـوت گرفت و شخصیت های بزرگ عراق متوجه حسین بن علی (علیه السلام) شده از او خواستند که قیام کند. (۲)

بازتاب حوادث در مدینه

پس از شهادت حضرت مجتبی (علیه السلام) که حسین بن علی (علیه السلام) امامت را عهده دار بود، خبر جنایت های معاویـه بلافاصله در مدینـه طنیـن می افکند و محور بحـث در اجتماعاتـی می گشت که حسین بن علی (علیه السلام) با شرکت بزرگان شیعه در عراق و حجاز و مناطق دیگر اسلامی تشکیل می داد. بـرای نمونـه، هنگامی که معاویـه «حجر بن عدی» و همراهان او را کشت، عده ای از بزرگان کوفه نزد حسین (علیه السلام) آمده جریان را به حضرت خبر دادند و پخش این خبر موجی از نفرت در همه افراد باایمان برانگیخت.

چرا امام حسن (علیه السلام) صلح، اما امام حسین (علیه السلام) قیام کرد؟ ...

این مطلب نشان می دهد که در آن هنگام جنبش منظمی برضد حکومت اموی شکل می گرفت که مبلغین و عوامل مؤثر آن، همان پیروان اندک و صمیمی امام حسن (علیه السلام) بودند که حضرت با تدبیر هوشمندانه خویش جان آنان را از گزند قشون معاویـه حفظ کرده بود. هدف این گروه این بود که با یادآوری جنایاتـی که

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۲]

ص: ۳۴۵۹

۱- از این جهت می توان گفت که پیمان صلح، برای معاویـه حکم شمشیری دو دم را داشت که هر دو لبه اش به زیان وی بود! زیرا اگر او به مفاد صلح نامه عمل می کرد، هدف امام تا حدودی تأمین می شد و اگر آن را نقض می کرد، نتیجه آن ایجاد تنفر عمومی از حکومت اموی و جنبش و بیداری مردم برضد این حکومت بود، و این، مسأله ای بود که پیشوای دوم آن را از نظر دور نداشت.

۲- ولی حسین بن علی (علیه السلام) آن ها را به پیروی از امام مجتبی (علیه السلام) توصیه می کرد و می فرمود: اوضاع فعلی برای قیـام، مـساعـد نیست و تا زمانی که معاویـه زنده است، نهضت و قیام به ثمر نمی رسد.

در سراسر دوران حکومت معاویه موج می زد، روح قیام را در دل های مردم برانگیزند تا روز موعود فرا رسد! (۱)

چرا امام حسن (علیه السلام) صلح،

اما امام حسین (علیه السلام) قیام کرد؟

پیش از پاسخ به این سؤال باید توجه داشت که دو امام، هم صلح داشتند، و هم قیام. چنان که گذشت، امام مجتبی (علیه السلام) ابتدا در برابر لشگرکشی معاویه، بسیج نیرو کرد و تا مدائن و ساباط به سمت شام پیشروی کرد، اما اوضاع و شرایط نامساعد، او را به پذیرش صلح ناگزیر کرد.

امام حسین (علیه السلام) نیز که صلح برادرش امام حسن (علیه السلام) را پذیرفته بود، پس از شهادت برادر در مدت حکومت معاویه، از قیام خودداری کرد، و پس از مرگ معاویه، و سپری شدن مدت صلح، در برابر حکومت یزید، قیام کرد. بنابراین هر دو، به تناوب، هم صلح داشتند و هم قیام.

پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) با پیش بینی این حوادث، سال ها پیش درباره این دو فرزند عالی قدر خود فرموده بود: حسن و حسین دو پیشوای مسلمانان هستند خواه صلح کنند و خواه نبرد و جهاد. (۲)

در بدو نظر ممکن است تصور شود که در این بیان پیامبر، صلح؛ مربوط به یکی از دو امام و جنگ مربوط دیگری است، اما با توجه به آن چه گفته شد، شاید تفسیر صحیح حدیث، همان باشد که در بالا گفته شد.

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

ص: ۳۴۶۰

۱- شمس الدین، محمد مهدی، ارزیابی انقلاب حسین (علیه السلام)، ترجمه مهدی پیشوائی، ص ۱۷۸ ۱۷۹.

۲- ابن شهر آشوب می نویسد: همه مسلمانان اتفاق دارند که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود: الحسن والحسین امامان قاما أو قعدا. مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۱۳۹۴.

بحث های پیشین، راز و رمز صلح امام مجتبی (علیه السلام) را روشن ساخت، ولی در این جا، جای یک سؤال باقی است و آن این است که چرا امام حسن (علیه السلام) صلح کرد ولی امام حسین (علیه السلام) قیام نمود؟ اگر صلح، کار درستی بود، چرا امام حسین (علیه السلام) با یزید صلح نکرد؟ و اگر قرار بر قیام بود، چرا امام حسن (علیه السلام) به حرکت نظامی ادامه نداد؟

پاسخ این سؤال را باید در اوضاع و شرایط متفاوت زمان این دو صلح و قیام، و نحوه رفتار و شخصیت معاویه و یزید جستجو کرد. ذیلاً به گوشه هایی از تفاوت شیوه معاویه و یزید اشاره می کنیم:

فریب کاری های معاویه

معاویه در دوران زمام داری خود، با نقشه ها و سیاست های عوام فریبانه خود، همواره سعی می کرد به حکومت خود رنگ شرعی و اسلامی بدهد. او از این که افک_ار عمومی، انح_راف وی را از خ_ط سیر صحی_ح سیاست اسلامی بفهم_د، جلوگیری می کرد. گرچه معاویه عملاً اسلام را تحریف نموده و حکومت اشرافی اموی را جایگزین خلافت ساده و بی پیرایه اسلامی ساخته، و جامعه اسلامی را به یک جامعه غیر اسلامی تبدیل کرده بود، ولی با وجود این ها ظواهر اسلام را نسبتاً حفظ می کرد، مقررات اسلامی را ظاهراً اجرا می نمود، پرده ها را نمی درید و در دربارش، پاره ای از مقررات اسلامی مراعات می شد و نمی گذاشت رنگ اسلامی ظاهری جامعه، عوض شود. او به خوبی درک می کرد که چون به نام دین و خلافت اسلامی، بر مردم حکومت می کند، نباید علناً مرتکب کارهایی بشود که مردم آن را مبارزه با دین _ همان دینی که وی به نام آن بر آنان فرمانروایی می کرد _ تلقی نمایند، بلکه همیشه به اعمال خود رنگ دینی می داد تا با مقامی که داشت،

سازگار باشد و آن دسته از کارها را که توجیه و تفسیر آن طبق موازین دینی

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۴]

ص: ۳۴۶۱

مقدور نبود، در خفا انجام می داد. از این رو عمق سیاست های شیطانی او را «خواص» درک می کردند. چنان که در زمان علی (علیه السلام) نیز با همین عوام فریبی ها در برابر آن حضرت ایستاد. فریب کاری های معاویه بیش تر در منطقه شام نمود داشت که همه کارها را به کمک شامیان انجام می داد (نمونه هایی از این سیاست های مزورانه او را در سیره امام حسین (علیه السلام) در بحث: دوران سلطه او در شام ملاحظه می فرمایید).

به علاوه، معاوی_ه در حل و ف_صل امور و مقابله با مشکلات، سیاست فوق العاده ماهرانه ای داشت و مشکلات را به شیوه های مخصوصی حل می کرد که فرزندش یزید فاقد مهارت در به کارگیری آن ها بود، و همین دو موضوع، پیروزی قیام و تأثیر مثبت شهادت در زمان حکومت معاویه را مورد تردید قرار می داد، زیرا در این شرایط، افکار عمومی درباره قیام و انقلاب ضد اموی داور صریح نمی کرد و موج نفرت مردم نسبت به حکومت بنی امیه برانگیخته نمی شد، چون هنوز افکار عمومی به میزان انحراف معاویه از اسلام، آشنا نبود و به همین جهت، عناصر ناآگاه، جنگ حضرت مجتبی (علیه السلام) را با معاویه بیش تر یک اختلاف سیاسی و کشمکش بر سر قدرت و حکومت به شمار می آوردند، تا قیام حق در برابر باطل!

ش_هادت در چنین شرائطی ب_ه پیشبرد مقاصد نهضت کمک نمی کرد، بلکه افکار عمومی درباره آن دستخوش اشتباه می گردید و حقیقت لوٹ می شد.

جوّ نامساعد

چنان که دیدیم، «فضا و جوّ سیاسی دوره معاویه فضای صریحی نبود که یک مصلح بتواند از یک راه مشخص، امر را فیصله دهد، و جامعه؛ با هوشیاری، جهت خویش را پیدا کند، بلکه جوی بود که هر مصلحی در آن جوّ می بایست مراقب عمل رهبران فساد باشد و در هر فرصت _ باتوجه به امکانات خود و

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۳۴۶۲

چگونگی اطرافیان خود و شکل مواجهه دشمن _ عکس‌العملی مناسب نشان دهد، تا بدین گونه «حقیقت مغلوب» را بر «فریب غالب» پیروز گرداند. این؛ مشکل عمده روزگار امام حسن بود. در آن روزگار، آن چه به نام «شهادت» شناخته شده بود و تأثیری که بای_د، نداشت. در واق_ع شهادت نی_ز مانند بسیاری از پدیده ها، زمینه مساعدی می خواهد تا بتواند از صورت یک شهادت و اخلاص فردی در آید و شکل یک پدیده اجتماعی مؤثر به خود گیرد و خون شهید در رگ دیگر مردم، حیات بیافریند.

قرائن تاریخی نشان می دهند که اگر امام با سپاه سست عنصری که دور او را گرفته بودند _ و قبلاً گذشت که چه کردند _ برمی خاست و میان خود و معاویه شمشیر می نهاد، او را به زودی به عنوان یک شهید قهرمان، نمی کشتند، بلکه او را اسیر می کردند! معاویه می خواست ننگی را که او و خاندانش از دست سربازان اسلام دیده بودند و روزی به دست سربازان سلحشور اسلام اسیر شده بودند، از طریق اسیر کردن یکی از بزرگان آل محمد (صلی الله علیه و آله) جبران کند. پس امام در صورت شکست خوردن، به صورت شهیدی قهرمان _ آنسان که در عاشورا پیش آمد _ کشته نمی شد، بلکه او به دست معاویه گرفتار می شد و سرانجام به گونه ای نامعلوم تلف می گشت، و این؛ یکی از زیان های بزرگ بود که در آن روز متوجه موضع حق می شد.

اگ_ر در جنگ با سپاه معاوی_ه، سپاه ام_ام مجتبی (علیه السلام) مغل_وب می ش_د، معاوی_ه ب_ه سرزمین ه_ا و شهرهای اسلام می تاخ_ت و تا م_ی توانست می کشت، و بهویژه شهرهای مکه و مدینه و کوفه و بصره و دیگر آبادی هایی که در قلمرو حکومت عل_ی ب_ن ابی طالب و ام_ام حسن_ن ق_رار داشت. بدین گونه تع_داد کشته ش_دگان _ برخلاف واقعه عاشورا _ محدود نمی ماند و از حساب می گذشت، این بود آن حفظ خونی که امام از آن یاد می کرد». (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۶]

ص: ۳۴۶۳

شاید به همین دلایل و نیز به دلیل صحنه گذاشتن حسین بن علی (علیه السلام) بر صلح امام حسن (علیه السلام) بود که _ حسین بن علی (علیه السلام) پس از شهادت برادر بزرگوار خود، در مدت ده سال آخر حکومت معاویه یعنی تقریباً از سال ۵۰ تا ۶۰ هجری قیام نکرد، بلکه در انتظار فرصت مناسب، روزشماری می نمود و به آماده ساختن افکار عمومی اکتفا میورزید، زیرا اگر در این زمان قیام می کرد، معلوم نبود بازتاب آن در جامعه اسلامی چگونه خواهد بود و در افکار عمومی چگونه انعکاس خواهد یافت؟

یزید، چهره منفور جامعه اسلامی

اما این مطلب در مورد یزید درست برعکس بود، زیرا (چنان که در زندگانی امام حسین (علیه السلام) گفته ایم) یزید نه تنها پختگی و تدبیر و سیاست پدر را نداشت، بلکه از رعایت ظواهر اسلام نیز که می خواست به نام آن بر مردم حکومت کند، فرسنگ ها دور بود.

یزید جوانی ناپخته، شهوت پرست، خودسر، و فاقد دوراندیشی و احتیاط بود. او فردی بی خرد، متهور، خوشگذران، عیاش، و دارای فکر سطحی بود.

یزید که پیش از رسیدن به حکومت اسیر هوس ها و پابند تمایلات افراطی بود، بعد از رسیدن به حکومت نیز نتوانست حداقل مثل پدر ظواهر اسلام را حفظ کند، و خود را ولو به صورت ظاهر، فردی دیندار و با ایمان معرفی کند، بلکه در اثر خصلت بی پروایی و هوسبازی که داشت، علناً مقدسات اسلامی را زیر پا گذاشت و در راه ارضای شهوات خود از هیچ چیز فروگذاری نکرد. او علناً شراب می خورد و تظاهر به فساد و گناه می کرد.

یزید از لحاظ سیاسی آن قدر ناپخته بود که ماهیت اصلی حکومت بنی امیه را که دشمنی آشفتی ناپذیر با اسلام و بازگشت به دوران جاهلیت و احیای رژیم اشرافی آن زمان بود، کاملاً به مردم نشان داد.

این پرده دری ها و بی بن_د و باری_ه ای یزی_د برای همه ثابت کرده بود که وی

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۷]

ص: ۳۴۶۴

به کلی فاقد شایستگی و لیاقت برای احراز مقام خلافت و رهبری جامعه اسلامی است. بنابراین مزدوران حکومت بنی امیه نمی توانستند قیام حسین (علیه السلام) را در افکار عمومی متهم و آلوده سازند، زیرا مردم به چشم خود، رفتار یزید را، که کوچک ترین تناسبی با موازین دینی و تعالیم مذهبی نداشت، می دیدند. و همین رفتار یزید در افکار عمومی، مجوز خوبی برای قیام، جهت واژگون ساختن چنین حکومتی به شمار می رفت. در چنین شرایطی مردم، قیام حسین بن علی (علیه السلام) را قیام فرزند پیامبر (صلی الله علیه و آله) برضد حکومت باطل به منظور حفظ اسلام تلقی می کردند، نه اختلاف سیاسی یا کشمکش بر سر تصاحب مقام و قدرت!

جنبش، نیرو می گیرد

نهضت الهام بخش ...

علت دیگر قیام حسین بن علی (علیه السلام) را باید در بیداری افکار عمومی و افزایش نفوذ دعوت شیعیان پس از صلح امام مجتبی (علیه السلام) جستجو کرد، زیرا جنبشی که پس از امضای صلح، برضد حکومت اموی آغاز شده بود، روز به روز در حال گسترش و توسعه بود و بر دامنه نفوذ آن افزوده می شد.

سیاست معاویه نیز، دانسته یا ندانسته، موجب گسترش و نیرومندی این جنبش گردید، زیرا معاویه که پس از شهادت امام مجتبی (علیه السلام) میدان عمل را تا حـ دودی بلامانع می دید، بیـش از پـیش عرصه را بر مردم خاصه شیعیان و پیروان امیر مؤمنان (علیه السلام) تنگ گرفت و از هیچ گونه ظلم و ستم فرو گذاری نکرد.

تجاوز مکرر معاویه به حقوق مسلمانان، حملات و شیخون های پی در پی نظامیان خشن و ستم پیشه معاویه بـر مناطق مختلف اسلامی، کشتن و آزار مردم بی گناه، نقض پیمان صلح و بیعت گرفتن برای ولیعهدی یزید _ برخلاف مفاد صریح صلح نامه _ و بالاخره مسموم ساختن امام مجتبی (علیه السلام) مسائلی بود که وجهه عمومی حکومت بنی امیه را بیش از پیش لکه دار ساخت و موقعیت آن را تضعیف کرد. این حوادث موجب همبستگی و فشرده گی هرچه بیش تر صفوف شیعیان و تقویت جبهه ضد اموی شد و به تدریج زمینه نهضت و قیام حسینی را فراهم ساخت.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۸]

ص: ۳۴۶۵

دکتر «طه حسین»، دانشمند و نویسنده معروف مصری، پس از بیان سختگیری های معاویه نسبت به شیعیان پس از پیمان صلح، می نویسد:

«در ده سال آخر حکومت معاویه، کار شیعیان بالا گرفت و دعوت آن ها در شرق کشور اسلامی و جنوب مناطق عربی فوق العاده انتشار یافت، به طوری که هنگام مرگ معاویه عده بسیاری از مردم، مخصوصاً اهل عراق، لعن معاویه و محبت اهل بیت را جزئی از وظیفه دینی خود می دانستند».^(۱)

بدین ترتیب، جامعه اسلامی به قدر کافی چهره حقیقی حکومت اموی را شناخت، و طعم تلخ شکنجه های آن را چشید، و از انواع ظلم ها و تجاوزهای این حکومت به حقوق مسلمانان، آگاه شد و ماسکی که این حکومت در ابتدای زمام داری معاویه برچهره زده بود کنار رفته، مردم با قیافه اصلی آن آشنا گشتند. در نتیجه، با مرگ معاویه و رشد و آگاهی جامعه اسلامی، تمام عواملی که در زمان وی مانع تحقق یک قیام پیروزمند بود، برطرف شد و راه قیام برضد حکومت اموی کاملاً هموار گردید و در این هنگام بود که حسین بن علی (علیه السلام) ضربت قاطع را بر پیکر حکومت فاسد بنی امیه وارد ساخت و آن قیام بزرگ و بی نظیر را پی ریزی نمود.

نهضت الهام بخش

قیام حسین بن علی (علیه السلام) تحول دامنه داری در جامعه اسلامی به وجود آورد، اوضاع را دگرگون ساخت و افکار عمومی را برضد حکومت بنی امیه شوراند و منشأ پیدایش نهضت ها و انقلاب های پی در پی و بزرگی مانند: قیام توّابین، نهضت اهل مدینه، قیام مختار ثقفی و نهضت زید بن علی بن حسین و چندین نهضت بزرگ دیگر گردید، در حالی که اگر همین انقلاب در زمان حضرت مجتبی (علیه السلام) و بهوسیله آن حضرت عملی می گردید، فاقد چنین ثمراتی بود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۹]

ص: ۳۴۶۶

حسین بن علی (علیه السلام) در واقع دنباله برنامه برادر ارجمند خود را گرفت، زیرا حضرت مجتبی (علیه السلام) با کمال شهامت، خرده گیری های کوتاه فکران و عناصر افراطی را تحمل کرد و با امضای قرارداد صلح، که ناشی از شناخت واقعیت های زمان بود، به تدریج زمینه انقلاب را فراهم ساخت و افکار عمومی را آماده نمود و آن گاه که زمینه کاملاً آماده شد، حسین بن علی (علیه السلام) ابتکار عمل را در تهاجم به کانون فساد به دست گرفت.

تفاوت ی_اران

گذشته از تفاوت هایی که دوره امام حسن (علیه السلام) با زمان امام حسین داشته است _ و شرح آن گذشت _ باید تفاوت اساسی میان یاران این دو امام را نیز در نظر گرفت.

در صفحات گذشته دیدیم که سپاه امام مجتبی (علیه السلام) با شنیدن یک شایعه، بهم ریختند و جمعی، سراپرده امام حسن را غارت کردند و حتی فرش زیر پای امام را ربودند!

دیدیم آنان که می خواستند در رکاب امام، با سپاه شام بجنگند و در این راه جان دهند، خود حادثه ساز شدند و امام را تنها گذاشتند. اکنون آنان را مقایسه کنید با یاران امام حسین (علیه السلام) که شب عاشورا می گفتند:

«به خدا سوگند اگر بدانیم که کشته می شویم، آن گاه ما را زنده می کنند، سپ_س می کشند و خاکسترمان را بر باد می دهند، و این کار را هفت_ادب_ار تکرار می کنند، از تو جدا نخواهیم شد تا این که در راه تو جان بسپاریم. یک کشته شدن که بیش نیست، و آن شهادت است و کرامت جاوید و سعادت ابدی».

آری با این گونه مردان، می توان شوری در تاریخ بشر در انداخت به نام «شهادت» و طینی در گنبد افلاک درافکند به نام «عاشورا»، نه با کسانی که با آنان نه غلبه نصیب گردد، نه شهادت، بلکه آدمی را دست بسته تحویل دشمن دهند و آن چه برجای ماند، ذلت اسارت باشد و بس!

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

ص: ۳۴۶۷

این بود که امام حسن (علیه السلام) فقط سنگر مبارزه را تغییر داد، به عبارت دیگر: تغییر جای داد نه تغییر جهت، مانند کسی که در وسیله ای در حال حرکت نماز بخواند و روی ب... قبل... داشته باش... د، ای... ن... از گزار با تغییر مرکوب، تغییر وضع و جای می دهد، نه تغییر جهت (روی به قبله بودن). قبله مردان حق همواره مبارزه با باطل بوده است، چه از میدان عاشورا، چه از درون کوچه ها و محله های کوفه و مسجد مدینه، چه از زندان بغداد و...

امام حسن (علیه السلام)، معاویه، بزرگ ترین مانع نشر حق و عدالت در آن روزگار را هدف گرفته بود، گاه از زاویه تجهیز سپاه و گاه از زاویه تدبیر قبول صلح. (۱)

دو رویه یک رسالت

علامه مجاهد، مرحوم «سید شرف الدین عاملی»، در مقدمه ای که بر کتاب پیراج «صلح الحسن» تألیف دانشمند و محقق عالی قدر «شیخ راضی آل یاسین» نوشته، چنین می نگارد:

«...مهم ترین هدف امام حسن (علیه السلام) آن بود که پرده از چهره این طاغیان بردارد و آنان را آن طور که بودند، بشناساند، تا از عملی شدن نقشه هایی که برای از بین بردن رسالت جدش پیامبر (صلی الله علیه و آله) کشیده بودند، جلوگیری نماید، و این هدف امام، به طور کامل برآورده شد و ماسک از چهره کثیف امویان برافتاد و ماهیت پلید آنان آشکار گشت (و خدا را بر این نعمت سپاس).

از برکت این تدبیر امام حسن (علیه السلام) بود که برادرش سیدالشهدا (علیه السلام) آن انقلاب بزرگ را که روشنگر حقیقت و عبرت بخش خردمندان بود، به وجود آورد.

این دو برادر، دو رویه یک رسالت بودند که وظیفه و کار هریک، در جای خود، و در اوضاع و احوال خاص خود از نظر ایفای رسالت و تحمل مشکلات، و نیز از نظر فداکاری و از خود گذشتگی، درست

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۱]

ص: ۳۴۶۸

معادل و هموزن دیگری بود.

حسن (علیه السلام) از بذل جان خود دریغ نداشت، و حسین (علیه السلام) در راه خدا جانبا تر از حسن (علیه السلام) نبود. چیزی که هست، حسن (علیه السلام)، جان خود را در یک جهاد خاموش و آرام فدا کرد و چون وقت شکستن سکوت رسید، شهادت کربلا واقع شد؛ شهادتی که پیش از آن که حسینی باشد، حسنی بود!

از نظر خردمندان صاحب نظر، واقعیت فداکاری در روز «ساباط» از روز «عاشورا» ریشه دارتر بود، زیرا امام حسن (علیه السلام) آن روز در صحنه فداکاری، نقش یک قهرمان شکیب و پایدار را در چهره یک شکست خورده از پای درآمده ایفا کرد.

از این جاست که شهادت عاشورا در مرتبه اول حسنی بود و در مرتبه دوم حسینی، زیرا این حسن بود که در واقع شالوده نهضت عاشورا را ریخته و آن را به ثمر رساند.

پیروزی خونین امام حسن متوقف بود بر این که حقیقت را با صبر و حکمت خویش روشن کند و در پرتو این روشنی بود که امام حسین (علیه السلام) توانست به آن پیروزی پرشکوه و نمایان دست یابد.

گویی امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) (به منظور روشن کردن ماهیت ضد اسلامی حکومت اموی و بیدار کردن مردم از غفلت) بر سر یک برنامه متفقاً تصمیم گرفتند که هر یک نقشی ایفاء کنند، منتها نقش ام_ام حس_ن (علیه السلام)، نقش صبر و پایداری حکیمانه باشد و نقش امام حسین (علیه السلام)، نقش انقلاب و قیام مردانه، تا از این دو نقش، یک تاکتیک کامل در راه هدف واحد، به وجود آید.

از این جا بود که پس از واقعه ساباط و کربلا، مردم بیدار شدند و شروع کردند به فکر کردن در مسائل و حوادث، و پی به ماهیت پلید بنی امیه بردند...» (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۲]

ص: ۳۴۶۹

۱- آل یاسین، شیخ راضی، صلح امام حسن پرشکوه ترین نرمش قهرمانانه تاریخ، ترجمه سید علی خامنه ای، ص ۲۰-۲۱.

با توجه به این حقایق، می توان گفت که اگر حسین بن علی (علیه السلام) در شرایط تاریخی برادر گرامی خود امام حسن قرار می گرفت، همان کار را می کرد که امام حسن (علیه السلام) کرد، و اگر امام حسن (علیه السلام) در زمان حسین بن علی (علیه السلام) بود، برنامه او را در پیش می گرفت، زیرا این دو امام بزرگ، هر کدام با توجه به اوضاع و شرایط خاص زمان خود، رسالت تاریخی خویش را انجام دادند.

صلح یا صلاح...؟

این بخش را بامقاله یکی از نویسندگان که در یکی از مجلات تهران (۱) زیر عنوان «صلح یا صلاح..؟» چاپ شده بود، به خاطر نکات جالبی که دارد به پایان می رسانیم:

صلح حسن (علیه السلام) یا به عبارتی متارکه و آتش بس وی با معاویه را شاید بتوان یکی از دشوارترین مراحل سیر امامت در دنیای اسلام نامید. این انقلابی ترین نرمش تاریخ، و تحمل رنج طاقت فرسای آن، که هیچ کس جز پسر علی (علیه السلام)، آن هم توسط درک عالی ترین درجات ایمان قادر به انجامش نبوده و نخواهد بود، همواره بحث انگیز و سؤال آفرین بوده است، و متأسفانه غرضوران به قلم غرض، و جاهلان به دیده جهل، این شگرد ایمانی را در پرده تحریف و ابهام پیچیده اند.

امامان همگی، مظهر تقوی و روش هستند، تقوی در همگی شان مشترک، و روش در تمامی شان متفاوت است.

روش علی (علیه السلام) در دو مرحله: سکوت و خروش، راهگشای امت می گردد. شیوه حسن (علیه السلام) در مرحله اول روش پدر، و راه حسین (علیه السلام) در مرحله دوم آن شکل می گیرد. علی (علیه السلام) بی سکوت، خروش و شهادتی هشدار دهنده و حیات بخش نمی داشت، فریاد و جانفشانی حسین (علیه السلام) نیز بدون صلح برادر، این چنی ن در تاریخ به ثبت نمی رسید.

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

ص: ۳۴۷۰

آنان که حسن (علیه السلام) را به عافیت اندیشی متهم کرده اند، و آنان هم که تحت تأثیر شور و احساس، آرزو کرده اند که «ای کاش او نیز شهادت را برمی گزید و از ساباط (نام مکان صلح، نام روز صلح، همان صلح انقلابی و تاریخ ساز حسن (علیه السلام))، و بـه عبارتـی دیگـر: روز عاـشـورای حـسن (علیه السلام)) عاـشـورای دیگـر، و از کوفـه، کربلای دیگـر می ساخت، هر دو در اشتباهند.

گزینش مؤثرترین شیوه مبارزه

چه بسا تحمل شهادت برای حسن آسان تر بود، اما او نیز مانند سایر امامان باید تنها بـه فکر نجـات اسلام و مسلمین، و برگزیدن مؤثرترین شیوه و مشی مبارزه، می بود. با کمی تفحص می یابیم که در دوران حسن هیچ روش دیگری جز صلح، آن هم بـه هـدفِ مانـدن برای پر پیام تر رفتن، و زنده بودن برای بهتر مردن، به کار نمی آمد. اگر حسن در آن تنهایـی و بـی یاورـی، مانـد برادر قیام مسلحانه می کرد و شهید می شد، امامت تداوم نمی یافت.

شاید اگر او هم مانند برادر حتی هفتاد و دو یار صدیق و جانباز می داشت، بـه آن خروش دسـت می زد، اما وقتی دشمن آن گونه اطراف او را از یـاور تهی می کند که حتی همسرش را برای مسموم کردنش، تحت فرمان می گیرد و امرای سپاهش را برای «کت بسته» تحویل دادن او به معاویه، به معامله وا می دارد، و در نهایت، فرمانده سپاهی را که برای قیام باید از او کمک بگیرد، برضدش به طغیان می کشاند، چه راهی جز صلح پیش پایش می ماند؟

تنها کسی که می توانست به آن اعتماد کند، همان حسینی بود که فردای پرپیام عاشورا، منتظرش نشسته بود. بی انصافی است اگر ادعان نکنیم که شهادت کربلا- پیش از آن که حسینی باشد، حسنی است و چهره حسن را در روزی که در صحنه فداکاری با نقشی از یک قهرمان نستوه و پایدار، و در چهره مظلومانه شخص از پاننشسته مغلوب، صلح تحمیلی را، تحمل می کند، با بیداری ننگریم.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۴]

ص: ۳۴۷۱

بی تردید، اگر معاهده حسن با معاویه نبود و محک آزمون در شکستن مفاد آن، بهوسیله همی_ن صلح_ب_ه مردم داده نمی شد، قیام حسین نی_ز به وقوع نمی پیوست. اگر شرط حسن با معاویه که او را از تعیین جانشین محروم می ساخت برقرار نمی شد، تا معاویه آن را با انتصاب یزید بشکند، نه حسین دستاویز مشهودی برای قیام می داشت، و نه پیروانش دلیل واضحی برای استدلال(۱)...

ساباط و عاشورا؛ افشاگر جاهلیت پلید امویان

امت آن روز، خود وقتی بر مسیر دو حادثه «ساباط» و «عاشورا» نظر افکند، جاهلیت زشت و پلید امویان را بهوضوح احساس کرد. دید که حسن(علیه السلام)مسالمت را پذیرفت، ولی باز معاویه به هیچ یک از پنج شرط توافق شده پایبند نبوده و میثاق ها را شکست. نه در دوران حکومت، براساس کتاب خدا و سنت پیامبر خدا، عمل کرد؛ نه پس از خود، زمام امر را به شورا و یا صاحب واقعی آن سپرد؛ نه دشنام و ناسزا به علی را متوقف کرد و تقدس منبر را از این بدعت ننگین مصون داشت؛ نه خراج تعهد کرده را پرداخت؛ و نه مسلمانان متعهد و یاران علی را از آسیب حملات ناجوانمردانه اش برکنار داشت... و سرانجام نیز امام حسن را مسموم کرد.

بزرگ ترین تجسم خواستن و نتوانستن!

به برکت قیام ساکت حسن، و قیام فریادگونه حسین، نقطه های پوشیده، شفاف شدند و فکرهای نهان، عیان گشتند. این بغض اسلام بود که در حسن نهفت و نهفت...، و در حسین به فریاد شکست و شالوده امامت بود که در خون جگر حسن نطفه بست و در خون پیکر حسین به بلوغ رسید.

حسن، بزرگ ترین تجسم خواستن و نتوانستن بود. سربازی که در جنگ ها،

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۵]

ص: ۳۴۷۲

۱- البته این بخش را نباید مسلم تلقی کرد _ مؤلف.

یکه تازیش حیرت ها می آفرید، و خلفی که در مکتب رشادت تا شهادت پدر، از ارث و آموزش بهره برده بود، آن جا که رسالت را در میدان امامت، تنها در صلح ممکن دید، چه بزرگوارانه و پرشکيب، آن را پذیرفت، که تحمل کرد. این؛ زیبایی روش حسن بود نه کیفیتی دیگر، که سکوت و صلح را تنها بر لبه شمشیرش نشانند، و راه های دیگر اسلام را در حصار پناه مصون داشت. زبان برنده و خطبه های کوبنده و کلام توفنده اش سکوت شمشیر را به کمال جبران کردند، و مستعدترین زمینه ها را برای قیام خونی_ن برادر فراه_م ساختند تا بدانجا ک_ه معاویه از سخن گفتنش می هراسید و رندان مزدور را بر آن می داشت تا رشته کلام را از این صاحب برحقش، به سرقت برده و حتی الامکان به وی اجازه صحبت در مجامع را ندهند.

جهاد در وسیع ترین میدان ها

او بزرگ ترین قدم اصلاحی را برداشت و در هنگامه ای که فتنه و سلاح، حاکم بود، درهای مکتب اخلاق، محبت و اصلاح را گشود، و مانند مصلحی که جز به صلاح نمی اندیشد، نام را به رضای خدا فروخت. او صلح را در ابتدای راه برنگزید، بلکه در انتهای آن، و پس از شکست در همه جبهه های جهاد، گردن نهاد. جهاد دردناک او در وسیع ترین میدان ها و گسترده ترین ابعاد صورت گرفت. در جبهه مبارزه با دشمن، هم لشگر و هم سنگر را به آزمون گذاشت، و هم مقابله با فتنه ها و نیرنگ ها را. در جهاد با اصحاب منافق، از نیروی اصلاح و ارشاد کمک گرفت و در جهاد با نفس، از مهار خشم و تحمل صلحی تحمیلی...

با نظری حتی اجمالی بر جهادهای این مظلوم خاموش، هر اعتراضی اعتذار می شود و هر ایرادی ستایش...

مسمومیت و شهادت امام مجتبی (علیه السلام) با دسیسه معاویه ...

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۶]

ص: ۳۴۷۳

معاویه که از سال چهارم هجرت، تمام کشور اسلامی را تحت حکومت خود درآورد، کم کم به این فکر افتاد که پسرش یزید را ولیعهد قرار دهد و به این منظور، در حیات خود از مردم برای جانشینی وی بیعت بگیرد.

اما وجود امام حسن (علیه السلام) مانع بزرگی در این راه بود. معاویه به روشنی درمی یافت که وجود امام مجتبی (علیه السلام) و پیمان صلح بین ایشان، طرح ولیعهدی یزید را با مانع بزرگی رو به رو می سازد، زیرا در متن پیمان صلح، تصریح شده بود که معاویه تا زنده است حکومت می کند و حق تعیین جانشین را ندارد، و پس از مرگ وی، خلافت به حسن بن علی (علیهما السلام) منتقل می شود. ابن عبدالبرّ (دانشمند و رجال نویس نامدار جهان تسنن) می نویسد: در این امر در میان دانشمندان اختلاف نیست که حسن بن علی (علیهما السلام) خلافت را فقط در مدت حیات معاویه به وی واگذار نمود و شرط کرد که پس از معاویه، خلافت از آن او باشد و صلح نامه بر این اساس منعقد شد. (۱)

از این رو معاویه درصدد برآمد امام حسن (علیه السلام) را به نحوی از میان بردارد. او در این راه به شیوه ناجوانمردانه متوسل شد و «جَعْدَه» همسر امام مجتبی (علیه السلام) دختر اشعث بن قیس کندی را تطمیع کرد تا آن حضرت را مسموم سازد. او صد هزار درهم برای جَعْدَه فرستاد و به او پیام داد که اگر حسن بن علی را با زهر مسموم ساخته به قتل برساند، او را به همسری فرزندش یزید درمی آورد. جَعْدَه گول وعده معاویه را خورد و دست به جنایت بزرگی آلود و همسر گرامی و مهربان خود را مسموم کرده و حضرت در اثر مسمومیت شدید، به شهادت رسید. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۷]

ص: ۳۴۷۴

-
- ۱- الإستیعاب فی معرفه الأصحاب (در حاشیه الاصابه)، ج ۱، ص ۳۷۳.
 - ۲- این قضیه را با اندکی اختلاف، مورخان یاد شده در زیر در آثار و تألیفات خود آورده اند: شیخ مفید، الإرشاد، ص ۱۹۲؛ محمد بن جریر طبری، دلائل الإمامه، ص ۶۱؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۵؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۳۱، ۴۷، ۴۸؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۹۲. برخی نوشته اند که معاویه صد هزار درهم را داد ولی به وعده ازدواج وفا نکرد.

دانشمند مشهور اهل سنت، شیخ محمد صبان در این باره می نویسد:

عده زیادی از دانشمندان متقدم و متأخر، عقیده دارند که حسن بن علی بهوسیله زهر مسموم و شهید شد. (۱)

هنگامی که معاویه در شام گزارش شهادت امام را دریافت کرد، اظهار شادمانی کرد (۲) زیرا بزرگترین مانع را از سر راه برداشته بود. از آن زمان به بعد بود که معاویه زمزمه ولیعهدی یزید را آشکار کرد.

ابن عبدالبرّ در این باره می نویسد:

معاویه در زمان حیات حسن (علیه السلام) قصد بیعت گرفتن برای یزید را داشت و اشاره هایی به آن می کرد، ولی پس از مرگ حسن (علیه السلام) آن را آشکار کرد و تصمیم جدی برای آن گرفت. (۳)

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۸]

ص: ۳۴۷۵

۱- و بموته شهیداً جزم غیر واحد من المتقدّمین والمتأخرین (اسعاف الراغیین، در حاشیه نورالابصار، ص ۱۸۲).

۲- ابن قتیبه، الإمامه والسیاسة، ج ۱، ص ۱۷۴؛ ابن عبدربه، العقد الفرید، ج ۴، ص ۲۵۱.

۳- الاستیعاب، (در حاشیه الإصابه)، ج ۱، ص ۳۷۶. معاویه غیر از امام حسن (علیه السلام) چند تن دیگر از شخصیت های مشهور آن زمان را نیز که هر کدام به نوعی مخالف ولیعهدی یزید، یا رقیب او بودند _ امانه در حد و جایگاه امام حسن (علیه السلام) _ یا با تطمیع یا تهدید، وادار به سکوت کرد جز حسین بن علی (علیهما السلام) و یا همچون امام حسن (علیه السلام) با دسیسه به قتل رساند که سعد بن ابیوقاص (صحابی پیامبر و از اعضای شورای شش نفره خلافت که عمر پیش از مرگش آن را ترتیب داده بود) و عبدالرحمان بن خالد بن ولید بن مغیره مخزومی قرشی از جمله آن ها بودند. ابوالفرج اصفهانی می نویسد: چون معاویه خواست از مردم برای پسرش یزید بیعت بگیرد، هیچ چیز برای او گران تر از حسن بن علی و سعد بن ابیوقاص نبود، از این رو با نیرنگ، سمی به آن دو خورد و آن دو در اثر آن درگذشتند (مقاتل الطالیین، ص ۷۳). همچنین معاویه به علت تمایل مردم شام به ولیعهدی عبدالرحمان بن خالد بن ولید، او را بهوسیله طیب یهودی دربار خود مسموم کرد و کشت! (ابن عبدالبرّ، الاستیعاب، ج ۱، ص ۳۷۶).

اشاره

* موانع قیام در عصر معاویه

* مبارزات امام (علیه السلام) با معاویه

* ماهیت و عوامل قیام عاشورا

* حضرت زینب (علیها السلام) در کاخ پسر زیاد

* خطبه امام سجّاد (علیه السلام) در مسجد شام

* نتایج و پیامدهای قیام عاشورا

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۹]

ص: ۳۴۷۶

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

ص: ۳۴۷۷

سومین امام معصوم، در سوم (یا چهارم) شعبان سال چهارم هجری در شهر مدینه دیده به جهان گشود. او دومین ثمره پیوند فرخنده علی (علیه السلام) و حضرت فاطمه دختر پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) بود.

حسین بن علی (علیه السلام) در دوران عمر خود به شجاعت و آزادگی و ایستادگی در برابر ظلم و ستم شهرت داشت. (۱)

مراحل زندگانی حسین بن علی (علیه السلام)

اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران امامت حسین (علیه السلام) ...

حسین بن علی (علیه السلام) مدت شش سال از دوران کودکی خود را در زمان جدّ بزرگوار خود سپری کرد و پس از رحلت آن حضرت، مدت سی سال در کنار پدرش امیرمؤمنان (علیه السلام) زندگی کرد و در حوادث مهم دوران خلافت ایشان به صورت فعال شرکت داشت. پس از شهادت امیرمؤمنان (علیه السلام) (در سال ۴۰ هجری) مدت ده سال در صحنه سیاسی و اجتماعی در کنار برادر بزرگ خود حسین بن علی (علیه السلام) قرار داشت و پس از شهادت امام حسن (علیه السلام) (در سال ۵۰ هجری) به مدت ده سال، در اوج قدرت معاویه بن ابی سفیان، بارها با وی پنجه درافکند و پس از مرگ وی نیز در برابر حکومت پسرش یزید قیام کرد و در محرم سال ۶۱ هجری در سرزمین کربلا به شهادت رسید.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۱]

ص: ۳۴۷۸

آخرین بخش زندگی امام حسین، یعنی دوران امامت آن حضرت، مهم ترین بخش زندگی او به شمار می رود و در این کتاب، بیش تر پیرامون همین بخش سخن خواهیم گفت.

مبارزات حسین بن علی (علیه السلام)

در دوران قبل از امامت

حسین بن علی (علیه السلام) از دوران نوجوانی که شاهد انحراف دستگاه حکومت اسلامی از مسیر اصلی خود بود، از موضع گیری های سیاسی پدر خود پیروی و حمایت می کرد؛ چنان که در زمان خلافت عمر بن خطاب، روزی وارد مسجد شد و دید عمر بر فراز منبر نشسته است، با دیدن این صحنه، بالای منبر رفت و به عمر گفت: از منبر پدرم بیا و بالای منبر پدرت برو!

عمر که قافیه را باخته بود، گفت: پدرم منبر نداشت! آن گاه او را در کنار خود نشانید، و پس از آن که از منبر پایین آمد، او را به منزل خود برد و پرسید: این سخن را چه کسی به تو یاد داده است؟ او پاسخ داد: هیچ کس! (۱)

در جبهه های نبرد با ناکثین و قاسطین

حسین بن علی (علیه السلام) در دوران خلافت پدرش، امیر مؤمنان (علیه السلام)، در صحنه های سیاسی و نظامی در کنار آن حضرت قرار داشت. او در هر سه جنگی که در این دوران برای پدر ارجمندش پیش آمد، شرکت فعال داشت. (۲)

در جنگ جمل فرماندهی جناح چپ سپاه امیر مؤمنان (علیه السلام) به عهده وی بود (۳) و

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۲]

ص: ۳۴۷۹

۱- ابن حجر عسقلانی، الإصابه فی تمییز الصحابه، ج ۱، ص ۳۳۳؛ حافظ ابن عساکر، تاریخ دمشق (جلد مربوط به شرح حال حسین بن علی)، تحقیق: شیخ محمد باقر محمودی، ص ۱۴۱.

۲- ابن حجر، همان کتاب، ص ۳۳۳.

۳- حافظ ابن عساکر، همان کتاب، ص ۱۶۴.

در جنگ صفین، چه از راه سخنرانی های پرشور و تشویق یاران علی (علیه السلام) جهت شرکت در جنگ، و چه از رهگذر پیکار با قاسطین، نقشی فعال داشت (۱) در جریان حکمیت نیز یکی از شهود این ماجرا از طرف علی (علیه السلام) بود. (۲)

حسین بن علی (علیه السلام) پس از شهادت علی (علیه السلام) در کنار برادر خویش، رهبر و پیشوای وقت، حسن بن علی (علیه السلام) قرار گرفت، و هنگام حرکت نیروهای امام مجتبی (علیه السلام) به سمت شام، همراه آن حضرت در صحنه نظامی و پیشروی به سوی سپاه شام حضور داشت، و هنگامی که معاویه به امام حسن (علیه السلام) پیشنهاد صلح کرد، امام حسن، او و عبدالله بن جعفر را فراخواند و درباره این پیشنهاد، با آن دو به گفتوگو پرداخت. (۳) و بالاخره پس از متارکه جنگ و انعقاد پیمان صلح، همراه برادرش به شهر مدینه بازگشت و همان جا اقامت گزید. (۴)

اوضاع سیاسی و اجتماعی

دوران امامت امام حسین (علیه السلام)

در زمان امام حسین (علیه السلام) انحراف از اصول و موازین اسلام، که از «سقیفه» شروع شده و در زمان عثمان گسترش یافته بود، به اوج خود رسیده بود. در آن زمان معاویه که سال ها از سوی خلیفه دوم و سوم به عنوان استاندار، در منطقه شام حکومت کرده و موقعیت خود را کاملاً تثبیت کرده بود، به نام خلیفه مسلمین س-رنوشت و مق-درات کشور اسلامی را در دست گرفت-ه، حزب ض-د اسلامی اموی را بر امت اسلام مسلط ساخته ب-ود و به کمک عمال ستمگر و یغماگر خود

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۳]

ص: ۳۴۸۰

۱- نصر بن مزاحم، وقعه صفین، صفحات: ۱۱۴ و ۲۴۹ و ۵۳۰.

۲- نصر بن مزاحم، همان کتاب، ص ۵۰۷.

۳- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۴۰۵.

۴- ابن حجر، همان کتاب، ص ۳۳۳.

مانند: زیاد بن ابیه، عمرو بن عاص، سَئْمَرَه بن جُنْدُب و... حکومت سلطنتی استبدادی تشکیل داده، چهره اسلام را وارونه ساخته بود.

معاویه از یک سو، سیاست فشار سیاسی و اقتصادی را در مورد مسلمانان آزاده و راستین اعمال می کرد و با کشتار و قتل و شکنجه و آزار، و تحمیل فقر و گرسنگی بر آنان، از هرگونِه اعتراض و جنبش و مخالفت جلوگیری می کرد، و از سوی دیگر، با احیای تبعیض های نژادی و رقابت های قبیله ای در میان قبائل، آنان را به جان هم می انداخت و از این رهگذر نیروهای آنان را تضعیف می کرد تا خطری از ناحیه آنان متوجه حکومت وی نگردد، و از سوی سوم، به کمک عوامل مزدور خود با جعل حدیث و تفسیر و تأویل آیات قرآن به نفع خود، افکار عمومی را تخدیر کرده، و به حکومت خودش وجهه مشروع و مقبول می بخشید.

این سیاست ضد اسلامی، ب_ه اضافه_ه عوام_ل دیگری همچون ترویج فرق_ه های باطل نظیر: جَبْرِیَه و مُرْجِئَه که از نظر عقیدت_ی با سیاست معاویه همسو بودند، آثار شوم و مرگ باری در جامعه به وجود آورده و سکوت تلخ و ذلت باری را بر جامعه حکم فرما ساخته بود.

در اثر این سیاست شوم، شخصیت جامعه اسلامی مسخ و ارزش ها دگرگون شده بود، به طوری که مسلمانان، با آن که می دانستند اسلام هیچوقت اجازه نمی ده_د آنان مطیع زمام داران بی_دادگری باش_ند که به نام دین بر آن ها حکومت می کنند، با این حال بر اثر ضعف و ترس و ناآگاهی، از زمام داران ستمگر پشتیبانی می کردند. در اثر این سیاست، مسلمانان، بر خلاف منطق قرآن و تعالیم پیامبر(صلی الله علیه و آله)، تبدیل به افرادی ترسو، سازشکار، و ظاهر ساز گشته بودند.

موانع قیام در عصر معاویه ...

تاریخ این دوره از زندگی مسلمانان، پر از شواهدی است که نشان می دهد این دگرگونی و انحراف فراگیر شده، جامعه اسلامی را با خود هم رنگ ساخته بود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص: ۳۴۸۱

اگر عکس‌العملی را که مسلمانان در برابر سیاست عثمان و عمال وی از خود نشان دادند، با روشی که در برابر سیاست معاویه در پیش گرفتند مقایسه کنیم، آثار شوم این سیاست شیطنی را در جامعه اسلامی به وضوح مشاهده می‌کنیم، زیرا مسلمانان در برابر سیاست عثمان با یک قیام عمومی، عکس‌العمل نشان دادند؛ قیامی که بزرگ‌ترین شهرهای اسلامی یعنی مدینه، مکه، کوفه، بصره، مصر و سایر شهرها و روستاها در آن شرکت داشتند، ولی با توجه به این که در زمان معاویه ظلم به مراتب بیش‌تر، میزان قتل و تهدید زیادتر و گسترده‌تر، و محرومیت مسلمانان از حق‌وق و ثروت و در آمد خود آشکارتر بود، با این حال چنین عکس‌العمل دسته‌جمعی در برابر رفتار ضد اسلامی معاویه دیده نمی‌شد، بلکه مردم کورکورانه در برابر معاویه مطیع و خاضع بودند. بلی‌گاه‌گاه اعتراض‌های پراکنده‌ای مثل مخالفت «حُجَّجِ رَبِّنَا عَدِيٌّ» و «عَمَّ رُوبِنِ حَمِيقُ خُزَاعِيٌّ» و امثال آن‌ها صورت می‌گرفت که نشان می‌داد جامعه در زیر فشار ستم معاویه دست و پا می‌زند، ولی این مخالفت‌های پراکنده، آنچنان که لازم بود، به نتیجه نمی‌رسید و به صورت یک جنبش عملی و عمومی در نمی‌آمد، بلکه شعله آن به سرعت خاموش می‌گشت، زیرا حکومت وقت، سران جنبش را می‌کشت و انقلاب را در نطفه خفه می‌کرد و جامعه هیچ تکانی نمی‌خورد. (۱)

موانع قیام در عصر معاویه

اشاره

ولی با وجود چنین وضع اسفناک و انفجار آمیزی که در زمان تسلط معاویه حکم فرما بود، بنابر ملاحظات فراوان، قیام و انقلاب مسلحانه در آن زمان نه مقدور بود و نه مفید. دو عامل زیر را می‌توان مهم‌ترین موانع قیام و انقلاب امام حسین (علیه السلام) در زمان حکومت معاویه شمرد:

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۵]

ص: ۳۴۸۲

۱- جهت اطلاع بیش‌تر در این زمینه ر. ک: ارزیابی انقلاب حسین (علیه السلام)، تألیف محمد مهدی شمس‌الدین، ترجمه مهدی پیشوائی.

۱. پیمان صلح امام حسن (علیه السلام) با معاویه

اگر حسین بن علی (علیه السلام) در زمان معاویه قیام می کرد، معاویه می توانست از پیمان صلحی که با امام حسن (علیه السلام) بسته و مورد تأیید حسین بن علی (علیه السلام) نیز قرار داشت، به منظور متهم ساختن حسین بن علی (علیه السلام) بهره برداری کند، زیرا همه مردم می دانستند که امام حسن و امام حسین متعهد شده اند تا زمانی که معاویه زنده است سکوت کرده به حکومت او گردن نهند، حال اگر حسین (علیه السلام) برضد معاویه قیام می کرد، امکان داشت معاویه او را شخصی فرصت طلب و پیمان شکن قلمداد کند.

البته می دانیم که امام حسین (علیه السلام) پیمان و معاهده خود را با معاویه، پیمانی لازم الوفاء نمی دانست، زیرا این پیمان از روی آزادی و میل و اختیار صورت نگرفته بود، بلکه پیمانی بود که تحت فشار و اجبار، و در شرایطی صورت گرفته بود که بحث و گفتوگو فایده ای نداشت، به علاوه خود معاویه آن را نقض کرده و محترم نشمرده بود و خود را به رعایت آن ملزم نمی دانست، بنابراین چنین عهد و پیمانی، اگر هم در اصل صحیح و معتبر بود، حسین بن علی (علیه السلام) مقید به آن نبود، زیرا خود معاویه آن را زیر پا گذاشته و در نقض آن از هیچ کوششی فروگذاری نکرده بود، اما در هر حال معاهده صلح، می توانست دستاویز تبلیغاتی معاویه در برابر قیام احتمالی حسین (علیه السلام) قرار گیرد.

از طرف دیگر، باید دید در برابر قیام احتمالی او اجتماع چگونه قضاوت می کرد؟

پیداست اجتماع زمان امام حسین (علیه السلام) چنان که گذشت اجتماعی بود که حال قیام و انقلاب نداشت و شمشیر جهاد به آب عافیت شسته بود. طبعاً چنین اجتماعی عافیت طلبی خود را چنین توجیه می کرد که حسین (علیه السلام) با معاویه پیمان بسته است و باید به آن وفا کند.

بنابراین اگر امام حسین (علیه السلام) در زمان معاویه قیام مسلحانه می کرد، معاویه می توانست آن را به عنوان یک شورش غیرموجه و برخلاف مواد پیمان صلح

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۶]

بین طرفین معرفی کند و چون جامعه آن روز _ چنان که گفتیم _ جامعه ای بود که حال قیام و انقلاب نداشت، طبعاً منطق معاویه را تأیید می کرد.

۲. ژست دینی معاویه

قیام امام حسین (علیه السلام) در زمان یزید، چنان پرشور و مهیج بود که خاطره آن در دل های مردم جاوید مانده است و چنان که مشاهده می کنیم پس از قرون متمادی، هنوز هم مردم، قهرمانان کربلا را برای خود نمونه و سرمشق قرار می دهند و در ابراز قهرمانی و فداکاری از آن ها الهام می گیرند، ولی به گمان قوی اگر امام حسین (علیه السلام) در زمان معاویه قیام می کرد، قیام او دارای چنین شور و حماسه ای نمی شد. راز این مطلب را باید در نفوذ و شیطنت و بازیگری معاویه، و روش خاص او در حل و فصل مشکلات جستجو کرد.

گرچه معاویه عملاً اسلام را تحریف کرده، حکومت اشرافی اموی را جایگزین خلافت ساده و بی پیرایه اسلامی ساخته، و جامعه اسلامی را به یک جامعه غیر اسلامی تبدیل کرده بود، اما او این مطلب را به خوبی درک می کرد که چون به نام دین و خلافت اسلام حکومت می کند، نباید مرتکب کارهایی بشود که مردم آن را مبارزه با دین _ همان دینی که به نام آن حکومت می کند _ تلقی نمایند، بلکه او لازم می دید همیشه به اعمال خود، رنگ دینی بدهد تا اعمال وی با مقامی که دارد، سازگار باشد، و آن دسته از کارهایی را که مشروع جلوه دادن آن ها مقدور نیست، در خفا انجام دهد.

پاره ای از اسناد و شواهد تاریخی نشان می دهد که معاویه فردی بی دین بوده و ب_ه_هی_چ چیز اعتقاد نداشته است؛ به طوری که «مغیره بن شعبه» معلوم الحال و بی بند و بار، از سخنانی که در بعضی از مجالس خصوصی معاویه، از خود وی شنیده بود، اظهار تأسف و اندوه کرده می گفت: «معاویه خبیث ترین افراد مردم است». (۱)

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۷]

ص: ۳۴۸۴

۱- درباره انگیزه سخنان مغیره در صفحات آینده توضیح خواهیم داد.

ولی با وجود این‌ها، همین روش معاویه در تظاهر به برخی از ظواهر دینی، درک ماهیت او را برای عامه مردم مشکل ساخته بود.

معاویه برای آن که به منصب و مقام خود، رنگ مذهبی بدهد، از اوضاع و شرایط به خوبی بهره برداری می کرد. او از یک طرف خونخواهی عثمان را عنوان می ساخت و از طرف دیگر پس از جریان حکمیت و همچنین به واسطه صلح با امام حسن (علیه السلام) و بیعت مردم با وی، خود را در افکار عمومی شایسته خلافت قلمداد می کرد.

بنابراین اگر امام حسین (علیه السلام) در زمان او قیامی مسلحانه به راه می افکند، وی به سهولت می توانست آن را در افکار عمومی یک اختلاف سیاسی و کشمکش برسر قدرت و حکومت معرفی کند، نه قیام حق در برابر باطل!

مبارزات امام حسین (علیه السلام) با حکومت معاویه

اما هیچ یک از این موانع باعث نمی شد که امام حسین (علیه السلام) در برابر بدعت ها و بیدادگری های بی شمار معاویه سکوت کند، بلکه او در آن شرایط پرخفقان که کسی جرأت اعتراض نداشت، تا آن جا که در توان داشت، در برابر مظالم معاویه به مبارزه و مخالفت برخاست. در این جا سه مورد از مبارزات امام حسین (علیه السلام) با حکومت معاویه را به عنوان نمونه مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. سخنرانی ها و نامه های اعتراض آمیز

در دوران ده ساله امامت امام حسین (علیه السلام)، که آن حضرت در صحنه سیاسی با معاویه رو به رو بود، نامه های متعددی بین او و معاویه رد و بدل شده است که نشانه موضع گیری سخت و انقلابی امام حسین (علیه السلام) در برابر معاویه است. امام به دنبال هر جنایت و اقدام ضد اسلامی معاویه او را به شدت مورد انتقاد و اعتراض قرار می داد. یکی از مهم ترین این موارد، موضوع ولیعهدی یزید بود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]

ص: ۳۴۸۵

معاویه به دنبال فعالیت های دامنه دار خود به منظور تثبیت ولیعهدی یزید، سفری به مدینه کرد تا از مردم مدینه، بهویژه شخصیت های بزرگ این شهر که در رأس آنان امام حسین (علیه السلام) قرار داشت، بیعت بگیرد. او پس از ورود به این شهر، با «حسین بن علی (علیه السلام)» و «عبدالله بن عباس» دیدار کرد و طی سخنانی موضوع ولیعهدی یزید را پیش کشیده و کوشش کرد که موافقت آنان را با این موضوع جلب کند. حسین بن علی (علیه السلام) در پاسخ سخنان وی با ذکر مقدمه ای چنین گفت:

...تو در برتری و فضیلتی که برای خود قائلی، دچار لغزش و افراط شده ای و بـا تصاحب اموال عمومی مرتکب ظلم و اجحاف گشته ای. تو از پس دادن امـوال مردم به صاحبانش خودداری و بخل ورزیدی و آن قدر آزادانه به تاخت و تاز پرداختی که از حد خود تجاوز نمودی و چون حقوق حقداران را به آنان پرداختی، شیطان به بهره کامل و نصیب اعلاهی خود در اغوای تو رسید.

آن چه درباره کمالات یزید و لیاقت وی برای اداره امور امت اسلامی گفتمی فهمیدم. تو یزید را چنان توصیف کردی که گویا شخصی را می خواهی معرفی کنی که زندگی او بر مردم پوشیده است و یا از غایبی خبر می دهی که مردم او را ندیده اند! و یا در این مورد فقط تو علم و اطلاع به دست آورده ای! نه، یزید آنچنان که باید؛ خود را نشان داده و باطن خود را آشکار ساخته است. یزید را آنچنان که هست، معرفی کن! یزید جوان سگک باز و کبوتر باز و بوالهوسی است که عمرش با ساز و آواز و خوشگذرانی سپری می شود. یزید را این گونه معرفی کن و این تلاش های بی ثمر را کنار بگذار! گناهی که تاکنون درباره این امت بردوش خود بار کرده ای بس است، کاری نکن که هنگام ملاقات پروردگار، بار گناهانت از این سنگین تر باشد. تو آن قدر به روش باطل و ستمگرانه خود ادامه دادی و با بی خردی مرتکب ظلم شدی که کاسه صـبر مردم را لبریز نمودی، اینـک دیگر مابین مـرگ و تـو بیش از یک

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]

چشم بر هم زدن باقی نمانده است، بدان که اعمال تو نزد پروردگار محفوظ است و باید روز رستاخیز پاسخگوی آن ها باشی...! (۱)

نگرانی معاویه از قیام امام حسین (علیه السلام)

در همان ایام، یک سال «مروان بن حکم» که از طرف معاویه حاکم مدینه بود، به وی نوشت: عمرو بن عثمان گزارش کرده است که، «گروهی از رجال و شخصیت های عراق و حجاز نزد حسین بن علی (علیه السلام) رفت و آمد می کنند» و اظهار کرده است که، «اطمینان ندارد حسین قیام نکند».

مروان در نامه خود اضافه کرد که: من در این باره تحقیق کرده ام، طبق اطلاعات رسیده، او فعلاً قصد قیام و مخالفت ندارد، ولی اطمینان ندارم که در آینده نیز چنین باشد، اینک نظر خود را در این باره بنویسید.

معاویه، پس از دریافت این گزارش، علاوه بر پاسخ نامه مروان، نامه ای نیز به این مضمون به حسین بن علی (علیه السلام) نوشت:

«گزارش پاره ای از کارهای تو به من رسیده است که اگر صحت داشته باشد، من آن ها را شایسته تو نمی دانم. سوگند به خدا هرکس پیمان و معاهده ای ببندد، باید به آن وفادار باشد، و اگر این گزارش صحت نداشته باشد، تو سزاوارترین شخص برای چنین وضعی هستی. اینک مواظب خود باش و به عهد و پیمان خود وفا کن. اگر با من مخالفت کنی با مخالفت رو به رو می شوی و اگر بدی کنی، بـدی می بینی، از ایجاد اختلاف میان امت پرهیز...» (۲)

پاسخ تاریخی امام حسین (علیه السلام) به معاویه

امام حسین (علیه السلام) در پاسخ او چنین نوشت:

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

ص: ۳۴۸۷

۱- ابن قتیبه دینوری، الإمامه و السیاسة، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲- محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال (معروف به رجال کشی)، تصحیح و تعلیق: حسن المصطفوی، دانشگاه مشهد، ص ۴۸.

اما بعد، نامه تو به دستم رسید، نوشته ای که خبرهایی از من به گوش تو رسیده است که به گمان تو هیچوقت زینده من نبوده و تو آن ها را در خور شأن من نمی دانسته ای! باید بگویم تنها خدا است که انسان را به کارهای نیک هدایت می کند و توفیق اعمال خیر را به انسان می دهد.

اما آن چه در باب من به گوش تو رسیده، یک مشت سخنان بی اساس است که چاپلوسان و سخن چینان تفرقه انداز و دروغ پرداز، از پیش خود ساخته و پرداخته اند. این گمراهان بی دین، دروغ گفته اند من نه تدارک جنگی برضد تو دیده ام و نه قصد خروج برضد تو داشته ام، ولی از این که برضد تو و دوستان ستمگر و بی دین تو، که حزب ستمگران و برادران شیطانند، قیام نکرده ام از خدا می ترسم.

آیا تو قاتل «حجر بن عدی» و یارانش نبودی؟ قاتل کسانی که همه، از نمازگزاران و پرستندگان خداوند بودند؛ کسانی که بدعت ها را ناروا شمرده و با آن سخت مبارزه می کردند، و کارشان امر به معروف و نهی از منکر بود. تو پس از آن که به آنان امان دادی و سوگندهای اکید یاد کردی که به خاطر حوادث گذشته آزارشان نکنی، برخلاف امان و سوگند خود، آنان را ظالمانه کشتی، و با این کار، برخدا گستاخی نموده، عهد و پیمان او را سبک شمردی.

آیا تو قاتل «عمرو بن حَمِق»، آن مسلمان پارسا که از کثرت عبادت چهره و بدنش تکیده و فرسوده شده بود، نیستی که پس از دادن امان و بستن پیمان آن پیمانی که اگر به آهوان بیابان می دادی، از قله های کوه ها پایین می آمدند _ او را کشتی؟! _

آیا تو نبودی که «زیاد» (پسر سَمِیّه) را برادر خود خواندی و او را پسر ابوسفیان قلمداد کردی، در حالی که پیامبر فرموده است: «نوزاد به پدر ملحق می گردد و زناکار باید سنگسار گردد»؟! (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۱]

ص: ۳۴۸۸

۱- الولد للفراش وللعاهر الحجر. این جمله، حدیث نبوی است که امام حسین (علیه السلام) به آن استشهاد کرده است. این فراز از نامه امام حسین (علیه السلام) ناظر به ماجرای فضاحت بار استلحاق زیاد به ابوسفیان است که در تاریخ اسلام مشهور است. اجمال قضیه این است که روزی ابوسفیان در طائف در یک خانه بدنام، با کنیز شوهردار آلوده ای به نام «سمیه» ارتباط نامشروع برقرار کرد. کنیز یاد شده پسری به دنیا آورد که او را «زیاد» نام نهادند. معلوم نبود که این نوزاد از صلب ابوسفیان است یا از شوهر آن کنیز به نام «عُبَید». زیاد بن عبید که بعد از سقوط بنی امیه او را «زیاد بن ابیه» نامیدند و در عصر اموی یکی از چهار داهیه عرب، و از سیاستمداران و صحنه گردانان سیاسی بود، در واقع، همان طفل دیروزی مشکوک سمیه بود! معاویه در زمان حکومتش (در سال ۴۴هجرت) برای جذب زیاد و بهره برداری از همکاری های سیاسی او، بدعت آشکاری انجام داد و شهودی اقامه کرد که به آن عمل نامشروع ابوسفیان گواهی دادند و معاویه به استناد آن ادعا کرد که زیاد، پسر ابوسفیان و برادر وی است! در حالی که پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرموده بود: الولد للفراش وللعاهر الحجر (حسن بن علی بن

شعبه، تحف العقول، ص ۳۴؛ صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۲۱۳_۲۱۴، باب الأربعة؛ صحیح بخاری، تحقیق الشیخ قاسم الشماعی الرفاعی، ج ۸، کتاب الفرائض، حدیث ۱۵۹۷؛ صحیح مسلم بشرح النووی، ج ۱۰، کتاب الرضاع، ص ۳۷). مفهوم فقهی حدیث نبوی یاد شده این است که اگر همسر مردی یا کنیزی که مرد او را به همسری برگزیده، نوزادی به دنیا آورد، شرعاً نوزاد، فرزند شوهر آن زن یا کنیز حساب می شود و احکام ارث و امثال آن مترتب می شود. و اگر معلوم شود که مردی با آن زن یا کنیز زنا کرده، در نسب نوزاد، تأثیری ندارد و زناکار، از این جهت نصیبی ندارد. (شرح نووی، ج ۱۰، ص ۳۷_۳۸). در مورد زیاد نیز چنین بود، او شرعاً فرزند «عُبید» شمرده می شد و از نظر شرعی، به علت عمل نامشروع ابوسفیان با سمیه، هرگز فرزند او حساب نمی شد و امکان تغییر نسب وجود نداشت، و اقدام معاویه بدعت بود. و امام حسین (علیه السلام) به این بدعت معاویه معترض بود. در مورد ماجرای استلحاق زیاد به ابوسفیان، رجوع شود به الغدیر، ج ۱۰، ص ۲۱۶_۲۲۷.

ای کاش جریان به همین جا خاتمه می یافت، اما چنین نبود، بلکه پسر سمیه را پس از برادر خواندگی، برملت مسلمان مسلط ساختی و او نیز با اتکا به قدرت تو مسلمان ها را کشت، دست ها و پاهایشان را قطع کرد، و برشاخه های نخل به دار آویخت! ای معاویه تو عرصه را چنان بر مسلمانان تنگ ساختی که گویی تو از این امت، و این امت از تو نبوده اند!

آیا تو قاتل «حضر می» نیستی که جرم او این بود که همین زیاد به تو اطلاع داد که «وی پیرو دین علی است»، درحالی که دین علی همان دین پسر عمویش پیامبر(صلی الله علیه و آله) است و به نام هم_ان_دی_ن است که اک_نون_ت_و بر اریکه حکومت و قدرت تکیه زده ای! و اگر این دین نبود، تو و

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۲]

ص : ۳۴۸۹

پدرانت هنوز در جاهلیت به سر می بردید و بزرگ ترین شرف و فـضیلت شما، رنج و مشقت دو سفر زمستانی و تابستانی به یمن و شام بود، ولی خداوند در پرتو رهبری ما خاندان، شما را از این زندگی نکبت بار نجات بخشید.

ای معاویه! یکی از سخنان تو این بود که در میان این امت ایجاد اختلاف و فتنه نکنم. من هیچ فتنه ای بزرگ تر و مهم تر از حکومت تو بر این امت سراغ ندارم! دیگر از سخنان تو این بود که مواظب رفتار و دین خود، و امت محمد(صلی الله علیه و آله) باشم. من (وقتی به وظیفه خود می اندیشم و به دین خود و امت محمد(صلی الله علیه و آله) نظـر می افکنم) وظیفه ای بزرگ تر از این نمی دانم که با تو بجنگم، و این جنگ، جهاد در راه خدا خواهد بود، و اگر (به خاطر یک رشته عذرها) از قیام برضد تو خودداری کنم از خدا طلب آمرزش می کنم (چون ممکن است آن عذرها در پیشگاه خدا پذیرفته نباشد) و از خدا می خواهم مرا به آن چه موجب رضا و خشنودی اوست، ارشاد و هدایت کند.

ای معاویه! دیگر از سخنان تو این بود که: اگر من به تو بدی کنم، با من بدی خواهی کرد و اگر با تو دشمنی کنم، دشمنی خواهی نمود. باید بگوییم: در این جهان نیکان و صالحان همواره با دشمنی بدکاران رو به رو بوده اند، و من امیدوارم دشمنی تو زبانی به من نرساند و زیان بداندیشی های تو بیش از همه متوجه خودت گردد و اعمال تو را نابود سازد، پس هر قدر می توانی دشمنی کن!.

ای معاویه! از خدا بترس و بدان که گناهان کوچک و بزرگ همه در پرونده خدایی ثبت شده است. این را نیز بدان که خداوند جنایات تو را که به صـتـرفِ ظن و گمان، مردم را می کشی، و به محض اتهام، آنان را بازداشت و گرفتار می سازی، و کودکانی شراب خوار و سگ باز را به حکومت رسانده ای، هرگز به دست فراموشی نخواهد سپرد.

تو با این کار، خود را به هلاکت افکندی، دین خود را تباه ساختی، و

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۳]

ص: ۳۴۹۰

۲. سخنرانی کوبنده و افشاگرانه در کنگره عظیم حج

یک (یا دو سال) پیش از مرگ معاویه که فشار و تزییقات نسبت به شیعیان از طرف حکومت وی به اوج شدت رسیده بود، امام حسین (علیه السلام) به حج مشرف شد و در ح_الی که «عبدالله ب_ن عباس» و «عبدالله ب_ن جعفر» آن حضرت را همراهی می کردند، از «صحابه» و «تابعین» و بزرگان آن روز جامعه اسلامی که به پاکی و صلاح شهرت داشتند، و نیز عموم بنی هاشم خواست که در چادر او واقع در «مِنی» اجتماع کنند. بال_غ بر هفتصد نفر از تابعین و دویست نفر از صحابه در چادر آن حضرت گرد آمدند. آن گاه امام به پا خاست و سخنانی به این شرح ایراد کرد:

«دیدید که این مرد زورگو و ستمگر با ما و شیعیان ما چه کرد؟ من در این جا مطالبی را با شما در میان می گذارم، اگر درست بود، تصدیق، و اگر دروغ بود، تکذیب کنید. سخنان مرا بشنوید و گفتار مرا بنویسید؛ وقتی که به شهرها و میان قبائل خود برگشتید، با افراد مورد اعتماد و اطمینان در میان بگذارید و آنان را به رهبری ما دعوت کنید، زیرا می ترسم این موضوع (رهبری امت توسط اهل بیت) به دست فراموشی سپرده شود و حق نابود و مغلوب گردد».

امام سپس فضیلت ها و سوابق درخشان پدرش امیرمؤمنان (علیه السلام) و خاندان امامت را برشمرد و بدعت ها و جنایت ها و اعمال ضد اسلامی معاویه را تشریح کرد (۲) و بدین وسیله یک حرکت عظیم تبلیغی را برضد حکومت پلید معاویه پدید

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۴]

ص: ۳۴۹۱

۱- اب_ن قتیبه دین_وری، هم_ان ک_تاب، ج ۱، ص ۱۸۰. این نام_ه با اختلاف در الف_اظ، در بحارالأنوار (تهران، مکتبه الإسلامیه، ۱۳۹۳هـ. ق) ج ۴۴، ص ۲۱۲ به بعد احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۱۶۱_ اختیار معرفه الرجال (تصحیح و تعلیق: حسن المصطفوی) ص ۴۸ آمده است، ولی ما در ترجمه، عبارت الإمامه والسیاسه را در نظر گرفتیم.

۲- کتاب سلیم بن قیس الکوفی، ص ۲۰۶؛ طبرسی، احتجاج، ص ۱۶۱؛ علامه امینی، عبدالحسین، الغدیر، ج ۱، ص ۱۹۸.

آورد و زمینه را برای قیام فراهم ساخت.

«حسن بن علی بن شعبه»، از دانشمندان بزرگ قرن چهارم، در کتاب «تحف العقول» خطبه ای را از امام حسین (علیه السلام) را نقل کرده که محل و تاریخ ایراد آن روشن نیست، ولی قرائن و شواهد و محتوای خطبه نشان می دهد که این همان خطبه ای است که حضرت در «منی» ایراد نموده است. ما به مناسبت بحث، ترجمه بخش هایی از این خطبه را در زیر می آوریم:

...ای رجال مقتدر! شما گروهی هستید که به دانش و نیکی و خیرخواهی شهرت یافته اید، در پرتو دین خدا در دل های مردم، عظمت و مهابت یافته اید، شرافتمند از شما حساب می برد و ضعیف و ناتوان شما را گرامی می دارد، و کسانی که با شما هم پای و درجه اند و بر آن ها حق نعمتی ندارید شما را بر خود مقدم می دارند... من بر شما، که (به سبب سوابق و ایمانتان) برگردن خدا منت می نهید! می ترسم که از طرف خدا بر شما عذاب و گرفتاری فرود آید، زیرا شما به مقام بزرگی رسیده اید که دیگران دارا نیستند و بر دیگران برتری یافته اید، نیکان و پاکان را احترام نمی کنید، در صورتی که شما به خاطر خدا در میان مردم مورد احترام هستید.

شما به چشم خود می بینید که پیمان های الهی را می شکنند و با قوانین خدا مخالفت می کنند، ولی بیم و هراسی به خود راه نمی دهید. از نقض عهد و پیمان پدرتان به هراس می افتی، ولی به این که پیمان های رسول خدا شکسته یا خواری و بی مقدار گشته است، هیچ اهمیتی نمی دهید. افراد کور و لال و زمین گیر در کشور اسلامی بدون سرپرست و مراقبت مانده اند و بر آن ها رحم نمی شود، آیا شما در خور موقعیت و منزلت خویش کاری نمی کنید، و با کسی هم که وظیفه خود را در این مورد انجام می دهد، یاری و همکاری نمی کنید، و با سازش و همکاری و مسامحه با ستمگران، خود را آسوده می داری. خداوند فرمان جلوگیری از منکرات و بازداشتن مردم از آن ها را داده است، ولی شما

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۵]

ص: ۳۴۹۲

از آن غافلید. مصیبت شما عالمان امت از همه بیش تر است، زیرا موقعیت و منزلت عالمان دین مورد تعرض قرار گرفته است، و ای کاش این را می دانستید.

زمام امور باید در دست کسانی باشد که عالم به احکام خدا و امین بر حلال و حرام او هستند و شما دارای این مقام بودید و از دستتان گرفتند، و هنگامی این مقام را از دست شما گرفتند که از پیرامون حق پراکنده شدید، و با وجود دلیل روشن، در سنت پیامبر اختلاف ورزیدید. اگر در راه خدا مشکلات را تحمل کرده در برابر آزاره^۱ و فشاره^۲ شکیبایی از خود نشان می دادید، زمام امور در قبضه شما قرار می گرفت و همه امور زیر نظر شما اداره می شد، ولی شما ستمگران را بر مقدرات خود مسلط ساختید و امور خدا (حکومت) را به آن ها تسلیم کردید تا حلال و حرام را در هم آمیزند و در شهوات و هوسرانی های خود غوطه ور شوند. آنان را بر این مقام مسلط نساخت مگر گریز شما از مرگ و دلبستگی تان به زندگی چند روزه دنیا. شما با این کوتاهی در انجام وظیفه، ناتوانان را زیر دست آن ها قرار دادید تا گروهی را برده و مقهور خویش، و گروه دیگر را برای زندگی توأم با شکست، بی چاره سازند، و به پیروی از اشرار، و در اثر گستاخی در پیشگاه خداوند جبار، در اداره حکومت، به میل و هوای خود رفتار کنند و دل به رسوایی و هوسرانی بسپارند.

در هر شهری از شهرها، گوینده ای (مزدور را برای تبلیغ اهدافشان) برفراز منبر می فرستند، و همه کشور اسلامی در قبضه آن هاست، و دستشان در همه جا باز است و مردم برده آن ها و در اختیار آنان هستند، هر ستمی که بر این مردم بی پناه کنند، مردم نمی توانند از خود دفاع کنند. دسته ای از این قوم، زورگو و معاندند که بر هر ناتوان و ضعیفی فشار می آورند، و برخی دیگر فرمانروایانی هستند که به خدای زنده کننده و میراننده عقیده ای ندارند.

شگفتا از این وضع! و چرا در شگفت نباشم درحالی که زمین در تصرف

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

ص: ۳۴۹۳

فردی ستمگر و دغلكار، و باجگيری نابكار است كه بر مؤمنان بى هيچ ترحم و دلسوزى حكمرانى مى كند! خدا در كشمكش ميان ما حاكم، و او به حكم خود، بين مـا داور است.

پروردگار! اين حركت ما نه به خاطر رقابت بر سر حكومت و قدرت و نه به منظور به دست آوردن مال دنياست؛ بلكه به خاطر آن است كه نشانه هاى دين تو را به مردم نشان دهيم و اصلاحات را در كشور اسلامى اجرا كنيم تا بنـدگان ستمديده ات از چنگ ظالمان در امان باشند و واجبات و احكام و سنت هاى تو اجرا گردد.

اينك (شما بزرگان امت) اگر مرا يارى نكنيد، ستمگران بر شما چيره مى گردند و در پى خاموش ساختن نور پيامبرتـان مى كوشند.....(۱)

۳. ضبط اموال دولتى

در همان ايام، كاروانى از يمن كه حامل مقدارى از بيت المال بود، از طريق مدينه، رهسپار دمشق بود. امام حسين (عليه السلام) با اطلاع از اين موضوع، آن را ضبط كرد و در ميان مستمندان بنى هاشم و ديگران تقسيم كرد و نامه اى بدین شرح به معاويه نوشت: «كاروانى از يمن از اين جا عبور مى كرد كه حامل اموال و پارچه ها و عطرياتى براى تو بود تا آن ها را به خزانه دمشق سرازير كنى و به خويشانت كه تاكنون شكم ها و جيب هاى خود را از بيت المال پر كرده اند، ببخشى، من نياز به آن اموال داشتم، و آن ها را ضبط كردم، و السلام!» معاويه از اين اقدام سخت ناراحت شد و نامه تندى به امام نوشت.(۲)

بى شك اين اقدام امام حسين (عليه السلام) يك گام آشكار در جهت نامشروع معرفى نمودن حكومت معاويه و مخالفت صريح با وى به شمار مى رفت، و در آن شرايط، هيچ كس جز آن حضرت، جرأت چنين كارى را نداشت.

[شماره صفحه واقعى : ۱۷۷]

ص: ۳۴۹۴

۱- تحف العقول، ص ۲۳۷ ۲۳۹.

۲- شـريف القرشـى، باقـر، حياه الإمام الحسين بن على، ج ۲، ص ۲۳۱ (به نقل از شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد)، ج ۱۸، ص ۴۰۹.

ماهیت و عوامل قیام عاشورا

در مورد نهضت امام حسین (علیه السلام) سؤالاتی مطرح است که روشن شدن علل قیام آن حضرت، بستگی به پاسخ این سؤالات دارد. سؤالات چنین است:

۱. آیا اگر یزید برای گرفتن بیعت از امام حسین (علیه السلام) به او فشار نمی آورد، باز هم او با حکومت یزید مخالفت می کرد؟

۲. آیا اگر مردم کوفه امام حسین را به عراق دعوت نمی کردند، باز هم این قیام رخ می داد؟

۳. آیا این قیام و نهضت، یک اقدام حساب نشده و ناآگاهانه و یک انقلاب انفجاری از نوع قیام ها و انفجارهای اجتماعی بود که امروز مادی ها مطرح می کنند؟ یا یک انقلاب آگاهانه و حساب شده بود؟

برای روشن شدن پاسخ این سؤالات لازم است مقدمتاً یادآور شویم که برخلاف پدیده های طبیعی که معمولاً تک ماهیتی هستند، پدیده های اجتماعی ممکن است چندماهیتی باشند مثلاً یک فلز نمی تواند در یک زمان، هم ماهیت طلا داشته باشد و هم ماهیت مس، ولی پدیده های اجتماعی می توانند در آن واحد چند بعد داشته باشند و عوامل مختلفی در پیدایش آن ها مؤثر باشد. مثلاً یک نهضت می تواند دارای ماهیت عکس العملی باشد یعنی صرفاً یک عکس العمل باشد، و در عین حال ماهیت تهاجمی نیز داشته باشد و در صورت داشتن ماهیت عکس العملی، ممکن است در برابر یک جریان، عکس العمل منفی و در برابر جریان دیگر عکس العمل مثبت به شمار برود.

قیام امام حسین (علیه السلام) از این گونه پدیده ها بود و همه این ها در نهضت آن حضرت وجود داشت، زیرا عوامل مختلف در آن اثر داشت که ذیلاً توضیح می دهیم:

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۳۴۹۵

سه عامل در پیدایش این قیام و نهضت اثر داشت:

۱. درخواست بیعت از امام حسین (علیه السلام) برای یزید و وارد آوردن فشار به آن حضرت به این منظور؛

۲. دعوت مردم کوفه از امام حسین (علیه السلام) به عراق؛

۳. عامل امر به معروف و نهی از منکر که امام حسین (علیه السلام) از روز نخست، از مدینه با این شعار حرکت کرد.

اکنون هر کدام از این ها را توضیح می دهیم تا ببینیم قیام امام حسین (علیه السلام) با توجه به هر یک از این ها چه ماهیتی داشته و سهم هر کدام از این ها در این انقلاب چه قدر بوده است؟

۱. مخالفت با بیعت یزید

از نظر زمانی، نخستین عامل، درخواست بیعت از امام حسین (علیه السلام) از طرف حکومت یزید و مخالفت آن حضرت با این بیعت است. چنان که مورخان می گویند، پس از مرگ معاویه در نیمه ماه رجب سال ۶۰ هجری (۱) یزید بعه «ولید بن عتبه بن ابی سفیان»، حاکم مدینه، نوشت که از حسین بن علی برای خلافت او بیعت بگیرد و به وی فرصت تأخیر در این کار را ندهد. با رسیدن نامه یزید، حاکم مدینه حسین بن علی (علیه السلام) را خواست و موضوع را با او در میان گذاشت. حسین (علیه السلام) که از زمان حیات معاویه با ولیعهدی یزید به شدت مخالفت کرده بود، این بار نیز از بیعت سر باز زد، زیرا بیعت با یزید، نه تنها به معنای صحنه گذاشتن بر خلافت شخص ننگینی مانند او بود، بلکه به معنای تأیید بدعت بزرگی همچون تأمین رژیم سلطنتی بود که معاویه آن را پایه گذاری کرده بود.

چند روز فشار از طرف حاکم مدینه ادامه داشت، ولی حسین بن علی (علیه السلام) در برابر آن مقاومت می کرد. بر اثر تشدید فشار، حضرت در ۲۸ رجب با اعضای

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۹]

ص: ۳۴۹۶

۱- شیخ مفید، الإرشاد، ص ۲۰۰.

خانواده و گروهی از بنی هاشم، مدینه را به سوی مکه ترک گفت و در سوم شعبان وارد این شهر شد.

انتخاب مکه از میان شهرهای مختلف، به این دلیل بود که مکه، حرم امن بود، و علاوه بر آن موسم حج در پیش بود و با توجه به اجتماع قریب الوقوع حجاج در مکه، این شهر بهترین جا برای ابلاغ پیام امام و رساندن اهداف او به اطلاع مسلمانان بود.

نهضت امام حسین (علیه السلام) تا اینجاست ماهیست عکس العملی داشت، آن هم عکس العمل منفی در برابر یک تقاضای نامشروع، زیرا حکومت یزید از او با فشار و اصرار، بیعت می خواست و او خودداری میورزید، ولی در هر حال این موضوع روشن است که امام پیش از آن که دعوت کوفیان پیش آید، در برابر فشار حکومت یزید، از خود مخالفت نشان داد و اگر دعوت آنان نیز نبود، باز امام با یزید بیعت نمی کرد.

۲. دعوت کوفیان از امام حسین (علیه السلام)

امام حسین (علیه السلام) که در سوم شعبان وارد مکه شده بود، در این شهر اقامت گزید و به افشای ماهیت ضد اسلامی رژیم وقت پرداخت. گزارش مخالفت امام حسین (علیه السلام) با خلافت یزید و اقامت او در مکه به عراق رسید، مردم کوفه که خاطره حکومت عدل علی (علیه السلام) در حدود بیست سال پیش را در خاطر داشتند و آثار تعلیم و تربیت امیرمؤمنان (علیه السلام) در آن شهر به کلی از میان نرفته بود و هنوز یتیم هایی که علی (علیه السلام) بزرگ کرده و بیوه هایی که از آن ها سرپرستی کرده بود، زنده بودند، دور هم گرد آمدند و با ارزیابی اوضاع تصمیم گرفتند از اطاعت یزید سر باز زده از حسین بن علی (علیه السلام) جهت رهبری خود دعوت کنند و از او پیروی نمایند.

بـه دنبال این مذاکرات، سران شیعیان کوفه مانند: «سلیمان بن صیرد خزاعی»، «مسیب بن نجبه»، «رفاعه بن شداد بجلی»، «حبيب بن مظاهر» نامه هایی به حضور امام حسین (علیه السلام) نوشتند و از او دعوت کردند به عراق برود و رهبری آنان

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]

را در دست بگیرد. نخستین نامه در دهم ماه رمضان سال ۶۰ هجری به دست امام حسین رسید. (۱) ارسال نامه ها از طرف شخصیت ها و گروه های متعدد کوفی همچنان ادامه یافت به طوری که تنها در یک روز، ششصد نامه به دست امام رسید و مجموع نامه هایی که به تدریج می رسید، بالغ بر دوازده هزار نامه گردید. (۲)

امام حسین (علیه السلام) با توجه به این استقبال عظیم و سیل نامه ها و تقاضاها، چون احساس وظیفه کرد که درخواست عراقیان را بپذیرد، عکس العمل مثبت نشان داد و پسر عموی خود، «مُسلم بن عقیل» را به نمایندگی خود به کوفه اعزام نمود تا اوضاع عراق را مطالعه کرده نتیجه را گزارش کند و اگر مردم کوفه عملاً به آن چه نوشته اند وفادارند، امام نیز رهسپار عراق گردد...

چنان که ملاحظه می شود، برخورد امام حسین (علیه السلام) با دعوت کوفیان، عکس العمل مثبت بوده و ماهیت اقدام حضرت، ماهیت مثبت است و نوعی همکاری و تعاون با عراقیان به شمار می رود. با توجه به آن چه گفته شد، روشن می گردد که امام حسین (علیه السلام) در مکه از نظر خودداری از بیعت یزید، دیگر وظیفه ای به عهده نداشت چون در هر حال بیعت نکرده بود؛ اما دعوت کوفیان بعد تازه ای به قضیه داد و وظیفه تازه ای برای امام ایجاد کرد. گویی ارزیابی امام حسین (علیه السلام) این بود: حال که کوفیان با این همه اصرار و اشتیاق مرا دعوت کرده اند، به عراق می روم، اگر آنان به وعده های خود وفادار بودند که چه بهتر، و اگر چنین نبود، باز به مکه بر می گردم یا به یکی از مناطق اسلامی می روم.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۱]

ص: ۳۴۹۸

۱- شیخ مفید، همان کتاب، ص ۲۰۳ ابومخنف، لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف ازدی، مقتل الحسین، ص ۱۶. از آن جا که مطالب نسخه موجود از مقول معروف ابی مخنف که از قدیمی ترین منابع در مورد حادثه عاشورا است، با آن چه طبری و دیگران از او نقل کرده اند، تطبیق نمی کند و از این نظر از اعتبار لازم برخوردار نیست، حجه الاسلام والمسلمین آقای حاج شیخ حسن غفاری روایات طبری از ابی مخنف را در این زمینه استخراج و با مقدمه ای در شرح حال لوط بن یحیی همراه با پاورقی ها و تعلیقات و توضیحات مفید به صورت مستقل به طبع رسانده اند. در این کتاب هر جا از این مقتل نام برده ایم، مقصود این نسخه است.

۲- سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ص ۱۵.

بدین ترتیب از نظر زمانی، خودداری از بیعت یزید، پیش از آن بود که اسمی از دعوت کوفیان به میان آید، و نخستین نامه کوفیان نیز در حدود چهل روز پس از اقامت امام حسین (علیه السلام) در مکه به دست آن حضرت رسید، بنابراین مسئله این نیست که چون امام از طرف مردم کوفه دعوت شده بود، با یزید بیعت نکرد، بلکه ابتداءً از بیعت خودداری کرد و سپس نامه های کوفیان را دریافت داشت، یعنی اگر کوفه ای هم نبود و اگر مردمی هم او را دعوت نمی کردند، و اگر تمام اقطار زمین را بر او تنگ می گرفتند، باز با یزید بیعت نمی کرد.

۳. عامل امر به معروف و نهی از منکر

امام حسین (علیه السلام) از روز نخست از مدینه با شعار امر به معروف و نهی از منکر حرکت کرد. از این نظر، مسئله این نبود که چون از امام حسین (علیه السلام) بیعت خواسته اند و او بیعت نکرده، پس قیام می کند، بلکه اگر بیعت هم نمی خواستند، باز قیام را لازم می دانست. نیز مسئله این نبود که چون مردم کوفه از او دعوت کرده اند، قیام می کند، زیرا دیدیم که حدود یک ماه و نیم بعد از خودداری از بیعت بود که دعوت کوفیان آغاز شد. از این دیدگاه، منطلق امام حسین (علیه السلام) منطبق با اعتراض و تهاجم بر حکومت ضد اسلامی بود، منطبق با این بود که چون جهان اسلام را منکرات و فساد و آلودگی فرا گرفته، و حکومت وقت به صورت سرچشمه فساد در آمده است، او به حکم مسئولیت شرعی و وظیفه الهی خود باید قیام کند.

چنان که گفتیم این هر سه عامل در قیام و نهضت عظیم امام حسین (علیه السلام) نقش داشتند و هر کدام نوعی تکلیف و وظیفه برای امام ایجاب می کرد و موضع حضرت در برابر هر کدام، فرق می کرد:

از نظر عامل اول، امام حسین حالت دفاعی داشت، زیرا از او به زور بیعت می خواستند و او خودداری میورزید.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

ص: ۳۴۹۹

از نظر عامل دوم، حضرت موضع تعاون و همکاری داشت، زیرا او را به همکاری دعوت کردند و او نیز پاسخ مثبت داد.

اما از نظر عامل سوم، او مهاجم و معترض بود، زیرا اگر هم از او بیعت نمی خواستند، باز به حکومت هجوم برده، آن را غیر اسلامی می خواند.

ارزش هریک از عوامل سه گانه

اکنون بینیم در میان این عوامل سه گانه، کدام یک ارزش بیش تری دارد؟

بی شک عامل اجابت دعوت مردم کوفه ارزشی بسیار دارد، زیرا حضرت در پاسخ مردمی که از اطاعت یزید سرپیچی نموده و او را برای رهبری خود دعوت کرده بودند آمادگی خود را اعلام کرد، و اگر اوضاع و شرایط مساعد بود، اقدام به تشکیل حکومت اسلامی می نمود. اما خودداری حضرت از بیعت یزید ارزش بیش تری دارد؛ زیرا امام بارها اعلام کرده بود که به هر قیمت و در برابر هر گونه فشاری، با یزید بیعت نخواهد کرد و این امر، ایستادگی و مقاومت حضرت را در برابر زور و فشار نشان می دهد، ولی بیش ترین ارزش را عامل سوم یعنی امر به معروف و نهی از منکر دارد، زیرا در این جا اقدام حضرت نه جنبه عکس العمل و دفاع داشت و نه جنبه همکاری و تعاون و اجابت دعوت، بلکه جنبه تهاجم و اعتراض داشت. اگر دعوت مردم کوفه عامل اساسی بود، وقتی که خبر رسید که زمینه کوفه منتفی شده است، طبعاً امام دست از سخنان و مواضع خود بر می داشت و از ادامه سفر به سوی عراق صرف نظر می کرد، اما می بینیم داغ ترین خطبه های امام حسین (علیه السلام) و شورانگیزترین و پرهیجان ترین سخنان او بعد از ماجرای شهادت حضرت مسلم است. از این جا روشن می گردد که امام حسین (علیه السلام) تا چه اندازه روی عامل امر به معروف و نهی از منکر تکیه داشت و تا چه حد نسبت به حکومت فاسد یزید مهاجم و معترض بود؟^(۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۳]

ص: ۳۵۰۰

۱- آن چه در زمینه ماهیت و عوامل قیام امام حسین (علیه السلام) در این بخش مطرح گردید، از بحث های استاد شهید مرتضی مطهری در جلد دوم کتاب «حماسه حسینی» اقتباس و تلخیص شده است.

با توضیحاتی که تا این جا دادیم، پاسخ سؤال اول و دوم که در آغاز این بحث مطرح کردیم روشن شد و مشخص گردید که اگر فرضاً یزید برای گرفتن بیعت از امام حسین (علیه السلام) فشار نمی آورد، باز هم او با حکومت یزید مخالفت می کرد و نیز دانستیم که اگر دعوت کوفیان نبود باز هم این قیام رخ می داد. اینک برای آن که پاسخ سؤال سوم نیز روشن گردد، ذیلاً چند سند و گواه زنده را که نمایانگر میزان توجه امام حسین (علیه السلام) به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در این قیام و نهضت است، یادآوری می کنیم:

۱. وصیت نامه اعتقادی _ سیاسی امام

امام حسین (علیه السلام) پیش از حرکت از مدینه، وصیت نامه ای خطاب ب_ه ب_رادرش «محمد حنفیه» نوشت و طی آن علت قیام و نهضت خود را اصلاح امور امت اسلامی و امر به معروف و نهی از منکر، و زنده کردن سیره جدش پیامبر و پدرش علی معرفی کرد. امام در این وصیت نامه پس از بیان عقیده خویش درباره توحید و نبوت و معاد، چنین نوشت:

«...من، نه از روی خودخواهی و سرکشی و هوسرانی (از مدینه) خارج می گردم، و نه برای ایجاد فساد و ستمگری، بلکه هدف من از این حرکت، اصلاح مفاصل امت جدم و منظورم امر به معروف و نهی از منکر است و می خواهم سیره جدم (پیامبر) و پدرم علی بن ابی طالب را در پیش گیرم. هر کس در این راه به پاس احترام حق از من پیروی کند، راه خود را در پیش خواهم گرفت، تا خداوند میان من و این قوم داوری کند که او بهترین داوران است...» (۱).

چنان که می بینیم امام در این وصیت نامه، انگیزه قیام خود را چهار چیز اعلام می کند:

۱. اصلاح امور امت؛

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۴]

ص: ۳۵۰۱

۲. امر به معروف؛

۳. نهی از منکر؛

۴. پیروی از سیره جدش پیامبر و پ_درش علی(علیه السلام) و زنده کردن سیره آن دو بزرگوار.

۲. سکوت نابخشودنی

امام حسین(علیه السلام) هنگام عزیمت به سوی عراق، در منزلی به نام «بیضه» خطاب به سپاه «حُرّ» خطبه ای ایراد کرد و طی آن انگیزه قیام خود را چنین شرح داد:

«مردم! پیامبر خدا(صلی الله علیه وآله) فرمود: هر مسلمانی با سلطان ستمگری مواجه گردد که حرام خدا را حلال شمرده و پیمان الهی را درهم می شکند، با سنت و قانون پیامبر از در مخالفت در آمده در میان بندگان خدا راه گناه و معصیت و عدوان و دشمنی در پیش می گیرد، ولی او در مقابل چنین سلطانی، با عمل و یا با گفتار اظهار مخالفت نکند، بر خداوند است که این فرد (ساکت) را به کیفر همان ستمگر (آتش جهنم) محکوم سازد.

مردم! آگاه باشید اینان (بنی امیه) اطاعت خدا را ترک و پیروی از شیطان را بر خود فرض نموده اند، فساد را ترویج و ح_دود الهی را تعطیل نموده، فیء را (که مختص به خاندان پیامبر است) به خود اختصاص داده اند و من به هدایت و رهبری جامع_ه مسلم_ان_ان و قیام برض_د این همه فساد و مفسدین که دین ج_دم را تغییر داده اند، از دیگران شایسته ترم...» (۱).

۳. محو سنت ها و رواج بدعت ها

امام حسین(علیه السلام) پس از ورود به مکه، نامه ای به سران قبایل «بصره» فرستاد و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۵]

ص: ۳۵۰۲

۱- ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۸۵_ محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۶، ص ۲۲۹ _ عزالدین ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۴۸ نجمی، محمد صادق، سخنان حسین بن علی(علیه السلام) از مدینه تا کربلا، ص ۱۴۸. احمد بن یحیی البلاذری نیز بخشی از این خطبه را در «انساب الأشراف»، ج ۳، ص ۱۷۱ نقل کرده است.

طی آن، پس از اشاره به دوران خلفای گذشته که در آن پیشوایان راستین اسلام را از صحنه سیاست کنار گذاشتند، و این پیشوایان برای جلوگیری از اختلاف و تفرقه و به خاطر مصالح عالی اسلام این وضع را تحمل کردند، چنین نوشت:

«...اینک پیک خود را با این نامه به سوی شما می فرستم. شما را به کتاب خدا و سنت پیامبر دعوت می کنم، زیرا در شرایطی قرار گرفته ایم که سنت پیامبر به کلی از بین رفته و بدعت ها زنده شده است. اگر سخن مرا بشنوید، شما را به راه راست هدایت خواهم کرد. درود و رحمت و برکات خدا بر شما باد!». (۱)

۴. دیگر به حق عمل نمی شود

حسین بن علی (علیه السلام) در راه عراق در منزلی به نام «ذی حُسم» در میان یاران خود به پا خاست و خطبه ای بدین شرح ایراد نمود:

«پیشامد ما همین است که می بینید. جداً اوضاع زمان دگرگون شده، زشتی ها آشکار و نیکی ها و فضیلت ها از محیط ما رخت بر بسته است، و از فضیلت ها جز اندکی مانند قطرات ته مانده ظرف آب، باقی نمانده است. مردم در زندگی پست و ذلت باری به سر می برند و صحنه زندگی، همچون چراگاهی سنگلاخ و ک_م علف، به جایگاه سخت و دشواری تبدیل شده است.

آیا نمی بینید که دیگر به حق عمل نمی شود، و از باطل خودداری نمی شود؟ در چنین وضعی جا دارد که شخص با ایمان (از جان خود گذشته) مشتاق دیدار پروردگار باشد، در چنین محیط ذلت بار و آلوده ای، مرگ را جز سعادت و زندگی با ستمگران را جز رنج و آزرده گی و ملال نمی دانم.

این مردم بردگان دنیا هستند، و دین لقلقه زبانشان می باشد، حمایت و پشتیبانی شان از دین تا آن جا است که زندگی شان همراه با رفاه و آسایش

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۶]

ص: ۳۵۰۳

باشد، و آن گاه که در بوته امتحان قرار گرفتند، دینداران کم خواهند بود.»^(۱)

قیام آگاهانه

بر اساس تفسیری که امروز مادی ها در مورد قیام های اجتماعی می کنند، انفجار یک جامعه مانند انفجار یک دیگ بخار به هنگام بسته شدن دریچه های اطمینان آن است که در این صورت، چه انسان بخواهد و چه نخواهد، به علت تراکم بخار، انفجار خود به خود رخ می دهد، زیرا هنگامی که فشارها و تضادهای طبقاتی افزایش یافت، ظرفیت تحمل جامعه در برابر فشار و ستم لبریز می گردد و قهراً انفجار به صورت یک پدیده طبیعی انجام می گیرد. به تعبیر دیگر: قیام انفجاری در مقیاس کوچک مانند انفجار عقده یک فرد خشمگین و پر عقده است که هنگام لبریز شدن کاسه صبرش بی اختیار آن چه را در دل دارد، بیرون می ریزد گرچه بعداً پشیمان می گردد.

با توجه به نمونه هایی از سخنرانی ها و نامه های امام حسین (علیه السلام) که یادآوری کردیم، به خوبی روشن می شود که قیام این پیشوای بزرگ از این مقوله نبوده است، بلکه یک قیام آگاهانه و بر اساس احساس وظیفه و با توجه به تمام خطرات بوده است. امام حسین (علیه السلام) نه تنها خود، آگاهانه از شهادت استقبال کرد، بلکه می خواست یارانش نیز شهادت را آگاهانه انتخاب کنند، به همین جهت شب عاشورا آنان را آزاد گذاشت که اگر خواستند، بروند و اعلام کرد که هر کس تا فردا با او بماند، کشته خواهد شد. آنان نیز با توجه به همه این ها ماندن و شهادت را پذیرفتند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۷]

ص: ۳۵۰۴

۱- حسن بن علی بن شعبه، تحف العقول، ص ۲۴۵؛ ابومخنف، همان کتاب، ص ۸۶؛ طبری، همان کتاب، ص ۲۲۹؛ نجمی، همان کتاب، ص ۱۸۰. این خطبه را ابن عساکر در تاریخ دمشق (تحقیق: شیخ محمد باقر محمودی، ۲۱۴) و سید بن طاووس در اللهوف، ص ۳۳ و مجلسی در بحارالأنوار، ج ۴۴، ص ۱۹۲ با اندکی تفاوت نقل کرده اند و طب ق نقل ابن عساکر و مجلسی، امام این خطبه را در کربلا و پس از روی آرومی با سپاه عمر بن سعد ای راد کرده است. آن چه ما نقل کردیم طبق روایت حسن بن علی بن شعبه است.

به علاوه از نظر مادی ها در قیام های انفجاری، رهبران و شخصیت ها چندان نقشی ندارند، بلکه نقش «ماما» را در تولد «نوزاد» به عهده دارند، و چون ظهور و بروز این گونه قیام ها خارج از اختیار قهرمانان انقلاب است، فاقد هر نوع ارزش اخلاقی است در حالی که نقش رهبری امام حسین (علیه السلام) در قیام کربلا بر احدی پوشیده نیست.

نفوذ حزب اموی در مرکز قدرت

از آن چه پیرامون نقش امر به معروف و نهی از منکر در قیام امام حسین (علیه السلام) گفتیم، روشن شد که علت اصلی قیام آن حضرت انحراف حکومت اسلامی از مسیر اصلی خود و به دنبال آن رواج بدعت ها، از بین رفتن سنت پیامبر، گسترش فساد و آلودگی و منکرات و اعمال ضد اسلامی در جامعه آن روز بوده است.

اینک برای توضیح بیش تر، یادآوری می کنیم که در آن زمان حکومت اسلامی و مقدرات مردم مسلمان به دست حزب ضد اسلامی و جاهلی بنی امیه افتاده بود. این حزب پس از سال ها نبرد با پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) در فتح مکه به ظاهر اسلام آورد، اما کفر و نفاق خود را مخفی کرد و پس از رحلت پیامبر با قیافه ظاهراً اسلامی به فعالیت زیرزمینی پرداخت و به تدریج در دستگاه حکومت اسلامی نفوذ کرده کارهای کلیدی را در دست گرفت، تا آن که پس از شهادت امیرمؤمنان (علیه السلام) با قبضه حکومت توسط معاویه به اوج قدرت رسید.

گرچه سران و صحنه گردانان اصلی این حزب، مقاصد پلید خود را در جهت ضربت زدن به اسلام از داخل، و زنده کردن نظام جاهلیت، پنهان می ساختند، اما هم مطالعه اقدامات و کارهای آنان این معنا را به خوبی نشان می داد، و هم گاهی در مجالسی که گمان می کردند صحبت های آن جا به بیرون درز نمی کند، پرده از روی مقاصد خود برمی داشتند، چنان که ابوسفیان که در رأس این حزب قرار داشت، روزی که عثمان (نخستین خلیفه از دودمان بنی امیه) به حکومت رسید و بنی امیه در خانه او اجتماع کردند و در را بستند، گفت: غیر از شما کسی این جا

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۳۵۰۵

هست؟ (آن روز ابوسفیان نابینا بوده است). گفتند: نه، گفت:

اکنون که قدرت و حکومت به دست شما افتاده است آن را همچون گویی به یکدیگر پاس دهید و کوشش کنید که از دودمان بنی امیه بیرون نرود، من سوگند یاد می کنم به آن چه به آن عقیده دارم که نه عذابی در کار است و نه حسابی، نه بهشتی هست، نه جهنمی و نه قیامتی! (۱)

همین ابوسفیان در دوران حکومت عثمان روزی از احد عبور می کرد، با لگد به قبر «حمزه بن عبدالمطلب» زد و گفت: چیزی که دیروز بر سر آن با شمشیر با شما می جنگیدیم، امروز به دست کودکان ما افتاده است و با آن بازی می کنند! (۲)

حرکت های ضد اسلامی معاویه

معاویه بن ابی سفیان در زمان حکومت خود در یک شب نشینی با «مغیره بن شعبه» (یکی از استانداران خود) آروزی خود را مبنی بر نابودی اسلام با وی در میان گذاشت، و این معنا توسط «مطرف»، پسر مغیره، فاش شد. مطرف می گوید: با پدرم مغیره در «دمشق» مهمان معاویه بودیم. پدرم به کاخ معاویه زیاد تردد می کرد و با او به گفتوگو می پرداخت و در بازگشت به اقامتگاهمان از عقل و درایت او یاد می کرد و وی را می ستود، امّا یک شب که از کاخ معاویه برگشت، دیدم بسیار اندوهگین و ناراحت است، فهمیدم حادثه ای پیش آمده که موجب ناراحتی او شده است.

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۹]

ص: ۳۵۰۶

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، (شرح خطبه ۱۳۹ و نیز ج ۲، ص ۴۴-۴۵). سخنان ابوسفیان را «ابن عبدالبر» در کتاب «الإستیعاب فی معرفه الأصحاب» (در حاشیه الإصابه)، ج ۴، ص ۸۷ و تقی الدین مقریزی در کتاب «النزاع والتخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم» با این تفاوت نقل کرده اند که ابوسفیان این سخنان را خطاب به عثمان گفته است.

۲- قال أبوسفیان فی أيام عثمان وقد مرّ بقبر حمزه و ضربه برجله وقال: یا أبا عماره! إنَّ الأمر الذی اجتلدنا علیه بالسيف أمس فی ید غلماننا یتلعبون به الیوم (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۳۶)، تستری، شیخ محمد تقی، قاموس الرجال،

ج ۱۰، ص ۸۰.

وقتی علت آن را پرسیدم، گفت: پسر! من اکنون از نزد پلیدترین مردم روزگار می آیم! گفتم مگر چه شده است؟

گفت: امشب با معاویه خلوت کرده بودم، به او گفتم: اکنون که به مراد خود رسیده ای و حکومت را قبضه کرده ای، چه می شد که در این آخر عمر با مردم با عدالت و نیکی رفتار می کردی و با بنی هاشم این قدر بدرفتاری نمی نمودی، چون آن ها بالأخره خویشان تو بوده و اکنون نیز در وضعی نیستند که خطری از ناحیه آن ها متوجه حکومت تو گردد؟

معاویه گفت: «هیئات! هیئات! ابوبکر خلافت کرد و عدالت گستری نمود و پس از مرگش فقط نامی از او باقی ماند. عمر نیز به مدت ده سال خلافت کرد و زحمت ها کشید، پس از مرگش جز نامی از او باقی نماند. سپس برادر ما عثمان که کسی در شرافت نسب به پای او نمی رسید، به حکومت رسید، اما به محض آن که مرد، نامش نیز دفن شد. ولی هر روز در جهان اسلام پنج بار به نام این مرد هاشمی فریاد می کنند و می گویند: «أشهد أن محمداً رسول الله». اکنون با این وضع که نام آن سه تن مرده و نام محمد باقی مانده چه راهی باقی مانده است جـز آن که نام او نیز بمیرد و دفن شود؟!».

این گفتار معاویه که به روشنی از کفر وی پرده برمی دارد، زمانی که از طریق راویان حدیث به گوش «مأمون»، خلیفه عباسی، رسید، او طی بخشنامه ای در سراسر کشور اسلامی دستور داد مردم، معاویه را لعن کنند.^(۱)

هنگامی که ابوذر به شام تبعید شده بود، روزی، طی سخنان اعتراض آمیزی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

ص: ۳۵۰۷

۱- زبیر بن بکار، الأخبار الموفقیات، ص ۵۷۶_ ۵۷۷؛ مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، ج ۳، ص ۴۵۴ (شرح حال مأمون)؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۲۹_ ۱۳۰. مسعودی، در دنباله قضیه می نویسد: «مأمون وقتی که در سال ۲۱۲ هجری این گزارش مطرف را شنید، به استناد آن، به سراسر کشور بخشنامه کرد که بر فراز منابر، معاویه را لعن کنند، اما این امر بر مردم گران آمد، و در بین عامه مردم تنش ایجاد کرد. مشاوران مأمون به وی پیشنهاد کردند از این امر صرف نظر کند، او ناگزیر، قضیه را دنبال نکرد». این امر نشان می دهد که تبلیغات معاویه چه قدر ریشه دوانده بود و به این آسانی مبارزه با آن مقدور نبود.

به معاویه، گفت: تو و پدرت دشمنان خدا و پیامبر هستید، تظاهر به اسلام کرده، کفر خود را پنهان ساخته اید، پیامبر تو را لعن کرده است. (۱)

ابن ابی الحدید معتزلی می نویسد:

«از نظر بزرگان علمای ما (معتزله)، دینداری معاویه مورد ایراد و اشکال است، او متهم به کفر و بی دینی است».

ابن ابی الحدید سپس اضافه می کند:

«ما، در کتاب خود به نام «نقض سفیانیه» که در ردّ کتاب «سفیانیه» استاد خود جاحظ نوشته ایم، سخنان علمای ما (معتزله) را در کتاب های کلامی شان، در مورد کفر و الحاد معاویه و نیز اهانت او نسبت به رسول خدا و تظاهرش را به جبری گری و عقیده «مرجئه» آورده ایم. (۲)

همچنین می نویسد:

أحمد بن ابی طاهر در کتاب «اخبار الملوک» نوشته است: روزی معاویه شنید که مؤذن می گوید: «أشهد أن لا إله إلا الله»، مؤذن سپس گفت: «أشهد أن محمداً رسول الله». در این هنگام معاویه گفت: ای پسر عبدالله! پدرت خوب، همت عالی داشتی، به کمتر از این راضی نشدی که نام تو همراه نام پروردگار عالمیان باشد. (۳)

این ها نشان می دهد که حزب اموی چگونه در صدد نابودی اسلام بوده و یک حرکت ارتجاعی را رهبری می کرده است؟

آلودگی های یزید

یزید که در دامن چنین خانواده ای پرورش یافته و با فرهنگ چنین حزبی بزرگ شده بود، به آیین اسلام که می خواست به نام آن؛ بر مردم حکومت کند،

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۱]

ص: ۳۵۰۸

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۲۵۷؛ سید علیخان مدنی، الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه، ص ۲۴۳ به نقل از کتاب سفیانیه جاحظ.

۲- شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۴۰.

۳- همان، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

کمترین اعتقادی نداشت. او جوانی ناپخته، شهوت پرست، خودسر، و فاقد دوراندیشی و احتیاط بود. او فردی بی خرد، بی باک، خوشگذران، عیاش، و کوتاه فکر بود.

یزید، که پیش از رسیدن به حکومت، اسیر هوس ها و پایبند تمایلات افراطی خود بود، بعد از رسیدن به حکومت نیز نتوانست حداقل مثل پدر، ظواهر اسلام را حفظ کند، بلکه در اثر روح بی پروایی و هوسبازی که داشت، علناً مقدسات اسلامی را زیر پا می گذاشت و در راه ارضای شهوات خود از هیچ چیز فرو گذاری نمی کرد. او علناً شراب می خورد و تظاهر به فساد و گناه می کرد. وقتی در شب نشینی ها و بزم های اشرافی می نشست و به باده گساری می پرداخت، بی باکانه اشعاری بدین مضمون می سرود:

«یاران هم پیاله من! برخیزید و به نغمه های مطربان خوش آواز گوش دهید و پیاله های شراب را پی در پی سر بکشید و بحث و مذاکره علمی و ادبی را کنار بگذارید. نغمه های هوس انگیز ساز و آواز، مرا از شنیدن «اذان» و ندای «الله اکبر» باز می دارد و من حاضرم حوران بهشتی را [که نسیه است] [با خم شراب] که نقد است [عوض کنم] نقد؛ مال ما و نسیه برای کسانی که به قیامت معتقدند! (۱) و با این وقاحت به مقدسات اسلامی دهن کجی می کرد!

او صراحتاً موضوع رسالت و نزول وحی بر حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را انکار می کرد و همچون جد خود ابوسفیان همه را پنداری بیش نمی دانست، چنان که پس از پیروزی ظاهری بر حسین بن علی (علیه السلام) ضمن اشعاری گفت: «هاشم با ملک

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۲]

ص: ۳۵۰۹

۱- معشر الندمان قوموا *** و اسمعوا صوت الأغانی و اشربوا كأس م ___ دام *** و اترکوا ذکر المعانی شغلتنی نغمه العیدان
*** عن صوت الأذان و تعوّضت عن الحور *** خم ___ وراً فی الدنان (سبط ابن جوزی، تذکره الخواص، ص ۲۹۱).

و حکومت بازی کرده است، نه خبری از عالم غیب آمده و نه وحیی نازل شده است!!

آن گاه کینه های دیرینه خود را از سرداران اسلام، که در جنگ بدر و زیر پرچم اسلام بستگان او را از دم شمشیر گذرانده بودند، یاد کرده، کشتن امام حسین (علیه السلام) را تلافی آن ماجرا معرفی کرد و گفت: «کاش بزرگان ما که در بدر کشته شدند، امروز زنده بودند و می گفتند: یزید دست مرزاد!». (۱)

یک سال معاویه یزید را با لشگری برای جنگ با رومی ها فرستاد (گویا می خواست وانمود کند که یزید تنها اهل بزم نیست، اهل بزم نیز هست!) و «سفیان بن عوف غامدی» را با وی همراه نمود. یزید در این سفر زن محبوب و مورد علاقه خود «ام کلثوم» را همراه می برد. سفیان پیش از یزید، با لشگریان وارد سرزمین روم شد و بر اثر بدی آب و هوا، سربازان مسلمان در محلی به نام «غَدَقْدُونَه» (۲) به تب و آبله مبتلا شدند.

یزید که در راه، در منزلی به نام «دیر مُرّان» (۳) در کنار «ام کلثوم» به استراحت و عیش و نوش پرداخته بود، چون از این حادثه خبر یافت، گفت:

مَا إِنْ أَبَالِي بِمَا لَأَقْتُ جُمُوعَهُمْ *** بِالغَدَقْدُونَه مِنْ حُمَى وَمِنْ مِمْ

إِذَا اتَّكَأْتُ عَلَى الْأَنْمَاطِ فِي غُرْفٍ *** بَدِيرِ مُرَّانَ عِنْدِي أَمْ كَلْثُومٍ

من که در دیر مُرّان در میان غرفه ها بر بالش ها تکیه زده ام و ام کلثوم در کنار من

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۳]

ص: ۳۵۱۰

۱- حاج شیخ عباس قمی، تتمه المنتهی فی وقایع ایام الخلفاء، ص ۴۴.

۲- غَدَقْدُونَه نام ناحیه سرحدی میان شام و روم بوده است که طرطوس و مصیبه در آن واقع است.

۳- دیر مُرّان محلی در نزدیکی دمشق است. یاقوت حموی می گوید: «مُرّان به ضمّ حرف اول، تشبیه مرّ می باشد» (معجم البلدان، ماده دیر). دیرهای مسیحی نشین در اطراف بلاد اسلام مرکز بدترین و وقیحترین انواع فسق و فجور و شراب خواری بوده است و همه هوسرانان عصر اموی و عباسی برای استفاده از وسائل لهو و لعب به این مکانها که در اصل برای عبادت بوده است، روی می آوردند. یزید نیز به همین جهت به دیر مران که مرکزی سرسبز و خرم و آماده برای فسق و فجور بوده، رفته بوده است (عسکری، سیدمرتضی، نقش ائمه در احیاء دین، ج ۶، ص ۷۲ (به نقل از: معجم البلدان والدیارات شابستی).

است، باکی ندارم که سربازان مسلمان در غذقدونه دچار تب و آبله شوند و بمیرند!^(۱).

کسی که میزان دلسوزی او نسبت به نیروهای رزمنده و جوانان کشور این مقدار باشد، پیداست که اگر مقدرات کشور را در دست بگیرد، چه به روزگار امت اسلامی می آورد؟!

دربار یزید مرکز انواع فساد و گناه شده بود. آثار شوم فساد و بی دینی دربار او در جامعه چنان گسترش یافته بود که در دوران حکومت کوتاه مدت او، حتی محیط مقدسی همچون «مکه» و «مدینه» نیز آلوده شده بود.^(۲)

یزید سرانجام جان خود را در راه هوسرانی از دست داد و افراط در شراب خواری سبب مسمومیت و مرگ وی گردید.^(۳)

«مسعودی»، یکی از مورخان نامدار اسلامی، می گوید: یزید در رفتار با مردم روش فرعون را در پیش گرفته بود و بلکه رفتار فرعون از او بهتر بود!^(۴)

شواهد و مدارک فساد و آلودگی یزید و زندگی ننگین و حکومت پلید وی به قدری زیاد است که طرح همه آن ها از حدود این بحث فشرده خارج است و گمان می کنیم آن چه گفته شد، برای معرفی چهره پلید او کافی باشد.

گرایش یزید به مسیحیت تحریف شده

از این ها گذشته یزید اصولاً براساس تعلیمات مسیحیت پرورش یافته بود و یا حداقل به مسیحیت تمایل داشت.

استاد «عبدالله علائلی» با اشاره به این معنا می نویسد:

«شاید عجیب به نظر آید اگر تربیت یزید را تربیت مسیحی بدانیم به طوری که از تربیت اسلامی و آشنایی با فرهنگ و تعلیمات اسلامی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۴]

ص: ۳۵۱۱

۱- ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، ص ۱۶۰- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الأشراف، ج ۴، ص ۳ یا قوت حموی، معجم البلدان، ص ۵۳۴ (ماده دیر) با اندکی اختلاف در الفاظ.

۲- مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۷.

۳- اخطب خوارزمی، مقتل الحسین، تحقیق: شیخ محمد سماوی، قم، ج ۲، ص ۱۸۳.

۴- مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۸.

دور بوده باشد، و شاید خواننده تاحد انکار از این معنا تعجب کند، ولی اگر بدانیم که یزید از طرف مادر از قبیله «بنی کلب» بود که پیش از اسلام دین مسیحی داشتند، تعجب نخواهیم کرد، زیرا از بدیهیات علم الاجتماع این است که ریشه کن ساختن عقاید یک ملت که اساس خوی ها و خصلت ها و ارزش های اجتماعی و سرچشمه افکار و عادات و فرهنگ عمومی آن هاست، نیازمند گذشت زمانی طولانی است.

تاریخ به ما می گوید: یزید تا زمان جوانی در این قبیله پرورش یافته بود و این؛ به آن معنا است که وی دوران تربیت پذیری و شکل گیری شخصیت خود را که مورد توجه مریبان است، در چنی_ن محیط_ی گذرانده بود و به این ترتیب، علاوه بر تأثیرپذیری از مسیحیت، خشونت بادیه و سختی طبیعت صحرا نیز با سرشت او درهم آمیخته بود.

به علاوه به نظر گروهی از مورخان، از آن جمله «لامنس» مسیحی در کتاب «معاویه» و کتاب «یزید»، بعضی از استادان یزید از مسیحیان شام بوده اند، و آثار سوء چنین تربیتی در مورد کسی که می خواست زمام دار مسلمانان باشد بر کسی پوشیده نیست. «علائل_ی» آن گاه می گوید: «این که یزید، «اخطل» شاعر مسیحی را وا داشت که انصار را هَجُو کند و نیز سپردن تربیت پسرش به یک نفر مسیحی که مورخان به اتفاق آن را نقل کرده اند، ریشه در همین تربیت مسیحی وی داشت.» (۱).

به گواهی تاریخ، خود یزید گرایش خود را نسبت به مسیحیت کتمان نمی کرد، بلکه علناً می گفت:

فان حرمت علی دین احم__د فخذها علی دین المسیح بن مریم!

اگر شراب در دین احمد (پیامبر اسلام) حرام است، تو آن را بر دین مسیح بگیر (و بیاشام). (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۵]

ص: ۳۵۱۲

۱- سمو المعنی فی سمو الذات، ص ۵۸.

۲- حاج شیخ عباس قمی، تتمه المنتهی فی وقایع ایام الخلفاء، ص ۴۳. البته خوردن شراب در آیین واقعی مسیح مثل آیین اسلام تحریم شده است. گرایش یزید به مسیحیت، در حقیقت، به انحراف ها و بدآموزی های ساختگی ای بود که بعدها در این آئین راه یافته بود!

اصولاً باید توجه داشت که دولت روم در دربار بنی امیه نفوذ داشت و برخی از مسیحیان روم در دربار شام مستشار بودن^د، چنان که به تصریح مورخان، یزید هنگام حرکت ام‌ام حسین (علیه السلام) به سمت کوفه، به توصیه «سرجون» رومی^(۱) «عبیدالله بن زیاد» را که تا آن موقع والی «بصره» بود، (با حفظ سمت) به

حکومت کوفه منصوب کرد، و تا آن موقع حاکم کوفه از طرف یزید «نعمان بن بشیر» بود.^(۲)

اینکه که چهره پلید یزید و کفر و دشمنی او با اسلام روشن گردید، به خوبی به علت قیام امام حسین (علیه السلام) برضد حکومت او پی می بریم و به روشنی در

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۳۵۱۳

۱- چنانکه بعضی از دانشمندان گفته اند، ظاهراً «سرجون» معرب «سرژیوس» می باشد.

۲- ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۲۲؛ طبری، تاریخ الأمم والملوک، ج ۶، ص ۱۹۹؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۴، ص ۲۳؛ شیخ مفید، الإرشاد، ص ۲۰۵؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الأمم، ج ۲، ص ۴۲. بنا به نقل «فردینان توتل» مسیحی در «معجم أعلام الشرق والغرب = المنجد»، وزی و مالیه و حسابدار ارتش معاویه «منصور بن سرجون» پ در «یوحن ا دمشقی» بوده است. آیات الله لطف الله صافی در کتاب «پرتوی از عظمت حسین (علیه السلام)» در این زمین می نویسد: «عقود» در کتاب «معاویه بن ابی سفیان فی المیزان» (ص ۱۶۸) می گوید: معاویه ام‌ور مالی را به «سرجون بن منصور» و پس از او به پسرش «منصور» واگذار کرد. «ابوعلی مسکوی» می نویسد: منشی دیوان مالات حکومت معاویه و یزید «سرجون بن منصور» رومی بود (تجارب الأمم، ج ۲، ص ۲۱۱ و ۲۹۱). از طرف دیگر، از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است: هنگامی که علی بن الحسین (علیه السلام) را با دیگر بازماندگان امام حسین (علیه السلام) در دمشق در خانه مخروبه ای جای دادند، یکی از آنان گفت: ما را در این خانه جای داده اند که سقف فرو ریزد و ما را بکشد. نگهبانان به زبان رومی گفتند: این ها را بنگر، از خراب شدن خانه می ترسند، حال آن که فردا آن ها را می برند و می کشند! علی بن الحسین (علیه السلام) فرمود: هیچ کس از ما زبان رومی را جز من به نیکویی نمی دانست (ابوجعفر محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، تصحیح و تعلیق: حاج میرزا محسن کوچه باغی، جزء ۷، باب ۱۲، ص ۳۳۸) این روایت نشان می دهد که مأموران حکومت یزید، جهت نگهبانی اسیران، به زبان رومی سخن می گفته اند و به احتمال قوی رومی الأصل بوده اند. البته آگاهی امام چهارم از زبان رومی در پرتو علم امامت بوده است و اصولاً این روایت در کتاب «بصائر الدرجات» در باب آگاهی امامان از همه زبان ها نقل شده است.

می‌یابی-م که حکومت یزید نه تنه- از این نظر که آغازگر بدعت رژیم سلطنتی موروئی در اسلام بود، بلکه از نظر بی‌لیاقتی شخص وی نیز از نظر امام حسین (علیه السلام) نامشروع بود، بنابراین با توجه به این که با مرگ معاویه موانع زمان او برطرف شده بود، وقت آن رسیده بود که امام حسین اعلان مخالفت کند و اگر امام حسین (علیه السلام) با یزید بیعت می‌کرد، این بیعت بزرگ‌ترین حجت مشروعیت حکومت یزید به شمار می‌آمد.

علت مخالفت امام حسین (علیه السلام)، در بیانات و نامه‌های آن حضرت، به خوبی به چشم می‌خورد. در همان نخستین روزهایی که حسین بن علی (علیه السلام) در مدینه برای اخذ بیعت در فشار بود، در پاسخ ولید که پیشنهاد بیعت با یزید را مطرح کرد، فرمود: اینک که مسلمانان به فرمانروایی مانند یزید گرفتار شده‌اند باید فاتحه اسلام را خوانند (۱) و ضمن پاسخ نامه‌های دعوت کوفیان، ویژگی‌های زمام‌دار مسلمانان را چنین بیان کرد:

«... امام و پیشوای مسلمانان کسی است که به کتاب خدا عمل نموده، و راه قسط و عدل را در پیش گیرد و از حق پیروی کرده و با تمام وجود خویش مطیع فرمان خدا باشد». (۲)

پی‌ام آوران قیام کربلا

هر قیام و نهضتی عمدتاً از دو بخش «خون» و «پیام» تشکیل می‌گردد.

مقصود از بخش خون، مبارزات خونین و قیام مسلحانه است که مستلزم کشتن و کشته شدن و جانبازی در راه آرمان مقدس است.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۷]

ص: ۳۵۱۴

۱- إنا لله و إنا إليه راجعون و على الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة براع مثل يزيد (سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ص ۱۱).

۲- ما الإمام الا العامل بالكتاب و الآخذ بالقسط و الدائن بالحق و الحابس نفسه على ذات الله (شیخ مفید، الإرشاد، ص ۲۰۴؛ ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۱۷؛ طبری، تاریخ الأمم والملوک، ج ۶، ص ۱۹۶).

مقصود از بخش پیام نیز، رساندن و ابلاغ پیام انقلاب و بیان آرمان ها و اهداف آن است.

در پیروزی یک انقلاب، اهمیت بخش دوم کمتر از بخش اول نیست، زیرا اگر اهداف و آرمان های یک انقلاب در سطح جامعه تبیین نشود، انقلاب از حمایت و پشتیبانی مردم برخوردار نمی گردد و در کانون اصلی خود به دست فراموشی سپرده می شود، و چه بسا گرفتار تحریف ها و دگرگونی ها توسط دشمنان انقلاب می گردد.

با بررسی قیام مق_دس امام حسین(علیه السلام) این دو بخش کاملاً در آن ب_ه چشم می خورد، زیرا انقلاب امام حسین(علیه السلام) تا عصر عاشورا مظهر بخش اول، یعنی بخش خون و شهادت و ایثار خون بود و رهبر و پرچمدار آن نیز خود حسین بن علی(علیه السلام)، در حالی که بخش دوم آن از عصر عاشورا آغاز گردید و پرچمدار آن امام زین العابدین(علیه السلام) و زینب کبری(علیها السلام) بودند که پیام انقلاب و شهادت سرخ آن حضرت و یارانش را با سخنان آتشین خود به اطلاع افکار عمومی رساندند و طبل رسوایی حکومت پلید اموی را به صدا در آوردند.

با توجه به تبلیغات بسیار گسترده و دامنه داری که حکومت اموی از زمان معاویه به بعد برضد اهل بیت (بهویژه در منطقه شام) به راه انداخته بود، بی شک اگر بازماندگان امام حسین(علیه السلام) به افشاگری و بیدارسازی نمی پرداختند، دشمنان اسلام و مزدوران قدرت های وقت، قیام و نهضت بزرگ و جاویدان آن حضرت را در طول تاریخ لوٹ می کردند و چهره آن را وارونه نشان می دادند، همچنان که برخی از آنان به امام حسن(علیه السلام) تهمت زده گفتند: در اث_ر ذات الری_ه و س_ل از دنیا رفت! عده ای دیگر هم ادعا می کردند که حسین بن علی(علیه السلام) با سرطان از دنیا رفت!! اما تبلیغات گسترده بازماندگان حضرت سیدالشهدا(علیه السلام) در دوران اسیری که کینه توزی سفیهانه یزید چنین فرصتی را برای آنان پیش آورده بود، اجازه چنین تحریف و خیانتی را به دشمنان حسین(علیه السلام) نداد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۸]

ص: ۳۵۱۵

اینک برای آن که نقش تاریخ ساز اسیران آزادی بخش کربلا در بیدارسازی افکار عمومی و رساندن پیام انقلاب بزرگ امام حسین (علیه السلام) به خوبی روشن گردد، در این جا ناگزیریم قدری به عقب برگردیم و نگاهی به تاریخچه حکومت معاویه در شام بیفکنیم:

دوران سلطه معاویه در شام

اصولاً باید توجه داشت که شام از آن روز که به تصرف مسلمانان در آمد، فرمانروایانی چون «خالد» پسر ولید و «معاویه» پسر ابوسفیان را به خود دید. مردم این سرزمین، نه صحبت پیغمبر را دریافته بودند، نه روش اصحاب او را می دانستند، و نه اسلام را دست کم آن گونه که در مدینه رواج داشت، می شناختند. البته یکصد و سیزده تن از صحابه پیغمبر، یا در فتح این سرزمین شرکت داشته و یا به تدریج در آن جا سکونت گزیده بودند. اما نگاهی به ترجمه احوال این عده نیز نشان می دهد که جز چند تن از آنان، بقیه مدت کمی محضر پیغمبر را درک کرده بودند، و جز یک یا چند حدیث از آن حضرت بیش تر روایت نداشتند. به علاوه، بیش تر این عده در طول خلافت عمر و عثمان تا آغاز حکومت معاویه مردند. در زمان قیام و شهادت امام حسین (علیه السلام) تنها یازده تن از آنان زنده بودند و در شام به سر می بردند؛ مردمانی در سنین هفتاد تا هشتاد سال که گوشه نشینی را بر آمیختن با توده ترجیح داده بودند و در عامه نفوذی نداشتند. در نتیجه نسل جوان آنان که همسن بودند از اسلام حقیقی چیزی نمی دانستند و شاید در نظر آنان، اسلام هم حکومتی بود مانند حکومت کسانِ ی ک ه پی ش از ای ن دست ه ب ر آن س رزمی ن فرم ان می راندند. تجمل دربار معاویه، حیف و میل مال مردم، پرداختن به تشریفات معمول قدرت های خودکامه چون ساختن کاخ های عظیم و ایجاد گارد احترام و کوکبه مفصل، و بالأخره تبعید و زندانی کردن و کشتن مخالفان، برای آنان امری طبیعی بود، زیرا تا نیم قرن پیش، چنین نظامی در حکومت قبلی نیز دیده می شد و مسلماً کسانی بودند که می پنداشتند آن چه در

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۹]

ص: ۳۵۱۶

مدینه عصر پیامبر گذشته نیز، چنین بوده است(۱). در نتیجه مردم شام کردار معاویه پسر ابوسفیان و پیرامونیان او را سنت مسلمانی می پنداشتند.

معاویه در حدود ۴۲ سال در دمشق امارت و خلافت کرد. در حدود پنج سال از طرف خلیفه دوم، و در حدود دوازده سال از طرف خلیفه سوم امیر شام بود. کمتر از پنج سال هم در زمان خلافت امیرمؤمنان علی بن ابی طالب (علیه السلام) و در حدود شش ماه نیز در خلافت ظاهری امام حسن (علیه السلام) حکومت شام را به دست داشت. چیزی کمتر از بیست سال هم عنوان خلافت اسلامی را یدک می کشید.(۲)

تبلیغات زهراگین

معاویه در این مدت نسبتاً طولانی مردم شام را طوری پرورش داد که فاقد بصیرت و آگاهی دینی باشند، و در برابر اراده و خواست معاویه بی چون و چرا تسلیم گردند.

معاویه در طی این مدت نه تنها از نظر نظامی و سیاسی مردم شام را تحت سلطه خود قرار داد، بلکه از نظر فکری و مذهبی نیز مردم آن منطقه را کور و کر و گم راه بار آورد تا آن چه او ب ه عن وان تعلیم ات اسلام ب ه آن ان عرض ه می کن د، بی هیچ اشکالی بپذیرند! او با مکر و شیطنت خاصی که داشت، در این زمینه به کامیابی های بزرگی دست یافت که درخور توجه است. دسیسه های او را در وارونه نشان دادن چهره درخشان مرد بزرگی مثل علی (علیه السلام)، و ایجاد بدعت ناسزاگویی به آن حضرت، هم ه می دانیم. پس از شهادت عمار یاسر (سرباز نود ساله و مبارز دیرین و نستوه اسلامی) در جنگ صفین در رکاب علی (علیه السلام)، که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) شهادت او را به دست ستمگران پیشگویی کرده بود، معاویه با ترفند عوام فریبانه ای در میان سپاه شام شایع ساخت که قاتل عمار، علی است،

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

ص: ۳۵۱۷

۱- دکتر شهیدی، سید جعفر، قیام حسین (علیه السلام)، ص ۱۸۵.

۲- آیتی، دکتر محمد ابراهیم، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۴۷.

زیرا علی او را به میدان جنگ آورده و باعث قتل او شده است!!^(۱)

داستان «ناقه» و «جمل» و قضیه فضاحت بار خواندن «نماز جمعه» در روز «چهارشنبه»! توسط معاویه نیز مؤیدی دیگر برای این معنا است.

مسعودی (از مورخان نامدار قرن چهارم)، در فصل مربوط به خلافت معاویه، بحثی پیرامون فریب کاری ها و سیاست بازی های معاویه، و حمایت های شامیان مطرح می کند و ضمن آن می نویسد:

بعد از جنگ صفین، مردی عراقی (از قلمرو حکومت علی (علیه السلام)) سوار بر شتری، وارد دمشق (مرکز حکومت معاویه) شد، یکی از شامیان جلوی او را گرفت و گفت: این ناقه (شتر ماده) مال من است، و تو آن را در جنگ صفین ربوده ای! عراقی انکار کرد و اختلاف آن دو، بالا گرفت و برای رفع اختلاف، نزد معاویه رفتند. مرد شامی پنجاه نفر شاهد آورد همگی گواهی دادند که آن ناقه، مال وی است. معاویه حکم صادر کرد که شتر را از عراقی گرفته تسلیم شامی کنند. در این هنگام صدای عراقی بلند شد و خطاب به معاویه گفت: اصولاً شتر من جمل (نر) است نه ناقه (ماده)! معاویه گفت: چون حکمی است، صادر شده است، نقض نمی شود!

معاویه پس از متفرق شدن طرفین دعوا و شهود، به دنبال مرد عراقی فرستاد و او را احضار کرد، و از بهای شتر او پرسید، و دو برابر آن را به وی پرداخت و از او تفقد کرد، و بعد گفت: از قول من به علی بگو: با صد هزار نفر از این گونه افراد به جنگ او می آییم که فرق بین ناقه و جمل را نمی فهمند!

مسعودی آن گاه در سلسله حماقت های شامیان اضافه می کند:

«معاویه در راه صفین، نماز جمعه را چهارشنبه خواند»!^(۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۱]

ص: ۳۵۱۸

۱- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الأشراف، ص ۳۱۷.

۲- مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۳۱-۳۳.

حکومت پلید بنی امیه با تبلیغات زهر آگین و کینه توزانه اش، خاندان پاک پیامبر (صلی الله علیه و آله) را در نظر مردم شام، منفور جلوه داده و در مقابل، بنی امیه را خویشان رسول خدا قلمداد کرده بود، به طوری که مورخان می نویسند:

پس از پیروزی قیام عباسیان و استقرار حکومت «ابوالعباس سفاح» ده تن از امرای شام نزد وی رفتند و همه سوگند خوردند که ما تا موقع قتل مروان، _ آخرین خلیفه اموی _ نمی دانستیم که رسول خدا جز بنی امیه خویشاوندی داشته باشد که از او ارث ببرد، تا آن که شما امیر شدید. (۱)

بنابراین جای شگفت نیست اگر در کتب مقتل بخوانیم:

به هنگام در آمدن اسیران (کربلا) به دمشق مردی در برابر علی بن الحسین (علیه السلام) ایستاد و گفت: سپاس خدایی که شما را کشت و نابود ساخت و مردمان را از شرتان آسوده کرد و امیرالمؤمنین را بر شما پیروز گردانید!

علی بن الحسین (علیه السلام) خاموش ماند تا مرد شامی آن چه در دل داشت، بیرون ریخت. سپس از او پرسید: قُرآن خوانده ای؟

_ آری.

_ این آیه را خوانده ای؟

قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (۲): (بگو بر رسالت خود مزدی از شما نمی خواهم جز دوستی نزدیکان).

_ آری.

_ و این آیه را؟: وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ (۳): (و حق خویشاوندان را بده!).

_ آری.

_ و این آیه را؟:

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۲]

ص: ۳۵۱۹

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۵۹.

۲- سوره شوری: ۲۲.

۳- سوره اسراء: ۲۶.

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (۱):

(بی شک خدای متعال می خواهد هرگونه پلیدی را از شما اهل بیت ببرد و شما را پاک سازد، پاک ساختنی).

— آری.

— ای شیخ، این آیه ها در حق ما نازل شده است، ماییم ذوی القربی، ماییم اهل بیت پاکیزه از هرگونه آلاش.

شیخ دانست آن چه درباره این اسیران شنیده درست نیست؛ آنان خارجی نیستند، بلکه فرزندان پیغمبرند، لذا از آن چه گفته بود پشیمان شد و گفت:

— خدایا، من از بغضی که از اینان در دل داشتم، به درگاه تو، توبه می کنم. من از دشمنان محمد و آل محمد بیزارم. (۲)

ره آورد سفر اسیران

اینک با توجه به این همه تبلیغات گسترده و زیان بار برضد خاندان پیامبر، اهمیت سفر بازماندگان امام حسین (علیه السلام) به شام به خوبی روشن می گردد، زیرا آنان در این سفر، آثار چهل سال تبلیغات مسموم کننده را از بین بردند و چهره کریه حکومت اموی را به خوبی معرفی کردند و افکار خفته مردم شام را بیدار و متوجه حقایق ساختند، به طوری که می توان گفت هنگام بازگشت به مدینه حکم ارتشی فاتح را داشتند که مأموریت خود را به خوبی انجام داده باشد!

در این جا برای آن که عظمت رسالت و مأموریتی که پیام آوران قیام امام

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۳]

ص: ۳۵۲۰

۱- سوره احزاب: ۳۳.

۲- اخطب خوارزمی، مقتل الحسین، تحقیق و تعلیق: شیخ محمد سماوی، ج ۲، ص ۶۱؛ سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ص ۷۴؛ دکتر شهیدی، سیدجعفر، زندگانی علی بن الحسین (علیه السلام)، ص ۶۶.

حسین (علیه السلام) انجام دادند، کاملاً روشن گردد بی مناسبت نیست به دو نمونه تاریخی اشاره کنیم:

۱. مصونیت خاندان امامت در فاجعه حرّه

پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) هم زمان با مناطق دیگر کشور اسلامی، اندک اندک شهر مدینه نیز که مرکز خویشاوندان پیامبر بود، به هیجان آمد. حاکم مدینه به گمان خود تدبیری اندیشید و گروهی از بزرگان شهر را به «دمشق» فرستاد تا از نزدیک خلیفه جوان را ببینند و از مزاحم وی برخوردار شوند تا شایه در بازگشت به مدینه مردم را به اطاعت از وی تشویق کنند.

یزید که نه تربیت درستی داشت، نه از تدبیر و دوراندیشی برخوردار بود و نه ظاهر اسلام را رعایت می کرد، پیش روی نمایندگان «مدینه» نیز به شراب خواری و سگ بازی و کاره ای خلاف شریعت پرداخت. نمایندگان مدینه همین که از شام بازگشتند، فغان برآوردند و گفتند: یزید مردی شراب خواره و سگ باز و فاسق است و چنین کسی نمی تواند خلیفه و امام مسلمانان باشد. سرانجام شورش سراسر شهر را فرا گرفت و مردم، حاکم شهر و خاندان اموی را از شهر بیرون کردند. چون این خبر به شام رسید، یزید لشگری را مأمور سرکوبی مردم مدینه کرد و «مُسلِم بن عُقْبَه» را که مردی سالخورده بود، امیر آن لشکر کرد. مسلم مدینه را محاصره کرد. پس از چندی ساکنان شهر تاب مقاومت از کف دادند و تسلیم شدند. سپاهیان شام سه روز مدینه را قتل عام کردند و از

هیچ زشت کاری باز نایستادند. چه مردان دین دار و پارسا و شب زنده دار که

کشته شدند، چه حرمت ها که درهم شکست و چه زنان و دختران که از تجاوز این قوم وحشی ایمن نماندند (۱). از این فاجعه، در تاریخ به نام جریان «حرّه» یاد می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۴]

ص: ۳۵۲۱

۱- دکتر شهیدی، سید جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، ص ۱۷۰.

امیرا در این فاجعه بزرگ، خانه امام زین العابدین و بنی هاشم از تعرض مصون ماند و به همین جهت ده ها خانواده مسلمان در مدت محاصره شهر، به خانه آن حضرت پناهنده شده و از خطر نجات یافتند.

«طب_ری» می نویسد:

هنگامی که یزید، مسلم بن عقبه را به مدینه فرستاد بدو گفت:

علی بن الحسین در کار شورشیان دخالتی نداشته است، دست از او باز دار و با وی به نیکی رفتار کن. (۱)

شیخ «مفید» نیز می نویسد:

مسلم بن عقبه وقتی وارد مدینه شد علی بن الحسین (علیه السلام) را خواست. وقتی علی بن الحسین حاضر شد او را نزدیک خود نشانند و احترام کرد و گفت: امیرالمؤمنین مرا سفارش کرده است که به تو نیکی و بخشش کنم، و حساب تو را از دیگران جدا سازم. علی بن الحسین او را سپاس گفت. آن گاه مسلم به اطرافیان خود گفت: استر مرا برای او زین کنید و به او گفت: به میان خانواده ات برگرد، گویا آنان را ترسانیدیم و شما را به سبب آمدنت به این جا به زحمت افکندیم، و اگر در دست ما چیزی بود، چنان که سزاوار هستی، تو را صله می دادیم. (۲)

به دلائلی که در سیره امام چهارم خواهیم گفت، شک نیست که یکی از علل رفتار مسلم آن بود که علی بن الحسین (علیه السلام) از آغاز شورش، خود را کنار کشید و با شورشیان همداس_تان نگشت؛ اما این نیز مسلم است که شهادت حسین بن علی (علیه السلام) برای حکومت یزید گران تمام شده بود و هنوز حکومت وی به علت این جنایت بزرگ تحت فشار افکار عمومی بود، از این رو یزید نمی خواست با آزار خاندان امامت، خود را بدنام تر سازد.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۵]

ص: ۳۵۲۲

۱- تاریخ الأمم والملوک، ج ۷، ص ۴۲۱.

۲- الإرشاد، ص ۲۶۰.

«یعقوبی» می نویسد:

عبدالملک بن مروان به «حجاج» که از طرف وی حاکم حجاز بود، نوشت: مرا به خون فرزندان ابوطالب آلوده نکن، زیرا خود دیدم که چون خاندان حرب (ابوسفیان) با آنان در افتادند، برافتادند. (۱)

از آن جا که می دانیم، عبدالملک از خلفای با هوش و سیاستمدار اموی بود (۲) و نیز می دانیم که او پنج سال پس از فاجعه کربلا به حکومت رسید، به اهمیت و ارزش این اعتراف پی می بریم، زیرا این دستور نشان می دهد که خاندان ابوسفیان، با همه فشاری که به دودمان ابی طالب وارد آوردند، در اهداف شوم خود کامیاب نشدند و جز روسیاهی و لعن ابدی برای آنان چیزی نماند.

درهم کوبیدن پشتوانه فکری امویان

معمولاً در جوامع بشری، قدرت ها و حکومت های ستمگر هر اندازه زور داشته باشند، بالاخره نیاز به یک پشتوانه فکری و فلسفی و عقیدتی دارند، یعنی به یک نظام اعتقادی نیاز دارند که تکیه گاه نظام اقتصادی و سیاسی و توجیه گر وضع موجود آن ها باشد. به تعبیر دیگر، قدرت های حاکم ستمگر همواره در کنار ابزار سلطه نظامی و پلیسی بر مردم، نیازمند ابزار فکری و روانی نیز هستند تا

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۶]

ص: ۳۵۲۳

۱- تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۴۹ (ضمن حوادث زمان حکومت عمر بن عبدالعزیز). این مطلب در کتاب «الإختصاص» شیخ مفید، ص ۳۱۵ و نیز در بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۱۱۹ از امام صادق (علیه السلام) به این صورت نقل شده است: لما ولی عبدالملک بن مروان فاستقامت له الأشياء، کتب الی الحجاج کتاباً و خطّه بیده، کتب فیه: بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله عبدالملک بن مروان الی الحجاج بن یوسف اما بعد فحسبی دماء بنی عبدالمطلب فانی رأیت آل ابی سفیان لما ولغوا فیها لم یلبثوا بعدها الا قليلاً والسلام... (مثل مشهور: «با آل علی هر که در افتاد، برافتاد»، ریشه در همین گونه واقعیات مسلم تاریخی دارد).

۲- ابن طقطقی، الفخری فی الآداب السلطانیة والدول الإسلامیة، ص ۱۲۲.

مردم را به راحتی رام و مطیع خود سازند، زیرا اگر مردم، مردمی دارای فکر و اندیشه درست باشند و نظام حاکم بر خود را نظام فاسد و خائن بدانند، هرگز زیر بار آن نمی روند، از این نظر ضرورت یک پشتوانه فکری و عقیدتی برای این گونه حکومت ها به خوبی روشن می گردد. البته ممکن است این پشتوانه فکری برحسب تفاوت جامعه ها، به صورت یک فلسفه، یک مکتب، یک «ایسم» و یا به صورت یک مذهب و اندیشه مذهبی باشد.

حکومت جبار و ضد اسلامی بنی امیه نیز خود را شدیداً نیازمند چنین پشتوانه فکری و عقیدتی می دید، و چون جامعه، جامعه اسلامی بود، ناگزیر بود جنایات خود را با توجیحات مذهبی پوشانده و فکر مردم را با یک سلسله تبلیغات مذهبی تخدیر کند. نباید خیال کنیم که بنی امیه نسبت به داوری مردم بی تفاوت بودند، و در برابر جنایاتشان می گفتند: بگذار مردم هرچه می خواهند بگویند. نه، آنان در مقام اغفال افکار مردم نیاز به القای یک سلسله افکار و اندیشه ها داشتند تا اذهان عمومی بپذیرد که وضع موجود بهترین وضع است، و بنابر این باید حفظ شود.

جبرگرایی

یکی از راه های تخدیر افکار مردم و رام ساختن آنان، ترویج جبرگرایی است. معملاً هر وقت حکومت های جبار می خواهند خود را توجیه کنند، جبرگرا می شوند؛ یعنی، همه چیز را به خدا مستند می کنند، در برابر هرکاری تلقین می کنند که کار خدا بود که این جور شد، و اگر مصلحت خدایی نبود، این جور نمی شد و خدا خودش نمی گذاشت که این جور بشود. منطق جبرگرایی این است که آن چه هست، همان است که باید باشد و آن چه نیست، همان است که نباید باشد! (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۷]

ص: ۳۵۲۴

۱- (استاد شهید) مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، ج ۱، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.

دقیقاً یکی از پشتوانه های فکری و عقیدتی حکومت بنی امیه منطق جبرگرایی بود، آنان با ترویج جبرگرایی کوشش داشتند هرگونه اعتراض احتمالی مردم را در نطفه خفه کنند.

امویان به منظور تثبیت پایه های حکومت خود و جلوگیری از قیام مردم مسلمان، از فرقه «جبریه» ترویج و حمایت می کردند. امویان با خطر نفوذ «قدریه» مواجه بودند. این فرقه معتقد به حریت اراده و آزادی انسان در مقام عمل بودند و عقیده داشتند که انسان هر نوع عملی را که در زندگی پیش می گیرد، به میل خود انتخاب می کند (۱) و چون در انتخاب نحوه عمل و رفتار آزاد است، در برابر اعمال خود مسئول است، زیرا هر حریتی طبعاً مستلزم مسئولیت می باشد.

این مذهب برای امویان، که از مخالفت ملت مسلمان بیمناک بودند، خطر بزرگی محسوب می شد. از این رو پیروان و رهبران قدریه را زیر فشار قرار داده از مذهب جبر، که درست نقطه مقابل آن بود، جانب داری می کردند، زیرا مذهب جبر در زمین مباحرات سیاسی، با هدف های امویان سازش داشت. این مذهب ب ب ب مردم می گفت: وجود امویان و کارهای آنان، هر قدر هم که ناروا و ظالمانه باشد، جز تقدیر الهی نیست و به هیچوجه قابل تغییر و تبدیل نمی باشد! بنابراین مخالفت با آن ها هیچ فایده ای ندارد. معاویه تظاهرت ب مذهب جبر می کرد تا اعمال خود را در برابر ملت بدین نحو توجیه کند که هر چه او می کند، طبق مقدرات الهی است و هیچ راهی برای تغییر آن وجود ندارد، به علاوه چون معاویه خلیفه اسلامی است، ارتکاب هیچ گناهی به مقام او لطمه نمی زند و مجوز مخالفت با او نخواهد بود!

پیداست شخصی مثل معاویه از منافع مهمی که ممکن بود مذهب جبر برای او در بر داشته باشد، غفلت نمی کرد. او و سایر امویان به خوبی می دانستند که حکومت آن ها برای مسلمانان غیر قابل تحمل است و باز می دانستند که آن ها در

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص: ۳۵۲۵

نظر بسیاری از افراد ملت، یک مشت فریب کار و دشمن خاندان پیامبر و قاتل افراد پرهیزگار و بی گناه می باشند و نیز می دانستند که اگر عقیده ای باشد که

مردم را از قیام برضد آن ها و اعمالشان باز بدارد، مذهب جبر است؛ مذهبی که به مردم می گوید: خداوند از روز اول مقدر کرده است که این خاندان به حکومت برسند، بنابراین اعمال و رفتار آن ها جز نتیجه تقدیر حتمی خدا نیست. از این رو نفوذ این افکار و عقاید در ذهن مسلمانان کاملاً به نفع امویان و حکومت آن ها بود. (۱)

بهره برداری از ادبیات تخریبی

بـه منظور تأیید این افکار، علاوه بر توجیحات دینی گذشت، از عنصر شـعـری بهره برداری می شد. معاویه از نفوذ فوق العاده شعرای معاصر خود در افکار عمومی، به منظور پیشبرد مطامع خود سود می جست. معاویه و همچنین خلفای اموی بعدی به اشعار شعری که حکومت آن ها را مولود تقدیر و مشیت الهی معرفی می کردند، با خوشحالی و رضایت گوش می دادند و حتی آن ها را به سرودن چنین اشعاری وادار می نمودند تا هیچ فرد باایمانی امکان قیام برضد بنی امیه نداشت. مزدوران معاویه مأموریت داشتند افکار مخصوص معاویه را در قالب هایی بریزند که در میان عوام و توده مردم به سهولت شایع گردد، خواه به وسیله نقل روایاتی از زبان پیامبر باشد و خواه به وسیله شعر. (۲)

حضرت زینب (علیها السلام) در کاخ پسر زیاد

پس از حادثه عاشورا مزدوران یزید، با استفاده از این روش، شروع به تبلیغ کردند و پیروزی ظاهری یزید را خواست خدا قلمداد کردند.

«عُبَیدالله بن زیاد» پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) مردم را در مسجد بزرگ کوفه

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۹]

ص: ۳۵۲۶

۱- شمس الدین، محمد مهدی، ارزیابی انقلاب حسین (علیه السلام) ترجمه مهدی پیشوائی، ص ۱۳۵-۱۳۷.

۲- شمس الدین، همان کتاب، ص ۱۳۷-۱۴۰.

جمع کرد تا قضیه را به اطلاع آن‌ها برساند. او قیافه مذهبی به خود گرفت و گفت:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَظْهَرَ الْحَقَّ وَ نَصَرَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَشْيَاعَهُ وَ قَتَلَ الْكُذَّابَ بْنَ الْكُذَّابِ»:

ستایش خدا را که حق را پیروز کرد و امیرالمؤمنین (یزید) و پیروانش را یاری کرد و دروغ گو پسر دروغ گو را کشت!! (۱)

اما متقابلاً حضرت زینب (علیها السلام) و حضرت علی بن الحسین (علیه السلام) که از شگرد تبلیغی دشمن آگاه بودند، این پایگاه فکری بنی امیه را هدف قرار داده با سخنان متین و مستدلّ خود به شدت آن را کوبیدند و یزی و یزیدیان را مسئول اعمال و جنایاتشان معرفی کردند. یکی از جلوه های برخورد این دو تفکر، هنگامی بود که زنان و کودکان حسینی را وارد کاخ عبیدالله بن زیاد کردند.

آن روز عبیدالله در کاخ خود دیدار عمومی ترتیب داد و دستور داد سر بریده امام حسین (علیه السلام) را در برابرش بگذارند. آن گاه زنان و کودکان را وارد کاخ نمودند. زینب، درحالی که کم ارزش ترین لباس های خود را به تن داشت و زنان و کنیزان اطراف او را گرفته بودند، به صورت ناشناس وارد مجلس شد و بی اعتنا در گوشه ای نشست. عبیدالله چشمش به او افتاد و پرسید: این زن که خود را کنار کشیده و دیگر زنان گردش جمع شده اند، کیست؟

زینب پاسخ نگفت. عبیدالله سؤال خود را تکرار کرد. یکی از کنیزان گفت: او زینب دختر فاطمه، دختر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) است.

عبیدالله رو به زینب کرد و گفت:

ستایش خدا را که شما خانواده را رسوا ساخت و کشت و دروغ بودن بدعت شما را نشان داد. (۲)

زینب پاسخ داد:

ستایش خدا را که ما را به واسطه پیامبر خود (که از خاندان ماست) گرامی

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۰]

ص: ۳۵۲۷

۱- سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ص ۶۹.

۲- الحمد لله الذي فضحككم و قتلکم و اكدب احدوئکم.

داشت و از پلیدی پاک گردانید. جز فاسق رسوا نمی شود و جز بدکار، دروغ نمی گوید، و بدکار ما نیستیم، دیگرانند (یعنی تو و دار و دسته ات هستید) و ستایش مخصوص خداوند است. (۱)

— دیدی خدا با خاندانت چه کرد؟!—

— جز زیبایی ندیدم! آنان کسانی بودند که خدا مقدر ساخته بود کشته شوند و آن ها نیز اطاعت کرده و به سوی آرامگاه خود شتافتند و به زودی خداوند تو و آنان را (در روز رستاخیز) با هم رو به رو می کند و آنان از تو، به درگاه خدا شکایت و دادخواهی خواهند کرد، اینک بنگر که آن روز چه کسی پیروز خواهد شد، مادرت به عزایت بنشیند ای پسر مرجانه!

پسر زیاد (از سخنان صریح و تند زینب و از این که او را با نام مادر بزرگ بدنامش یعنی مرجانه خطاب کرد) سخت خشمگین شد و خواست تصمیم ظالمانه بگیرد. یکی از حاضران به نام «عمرو بن حریث» گفت: امیر! این یک زن است و کسی زن را به خاطر سخنانش مواخذه نمی کند.

پسر زیاد بار دیگر خطاب به زینب گفت:

خدا دلم را با کشته شدن برادر نافرمانت حسین و خاندان شورش گر و سرکشت شفا داد.

زینب گفت:

به جانم قسم مهتر مرا کشتی، نهال مرا قطع کردی و ریشه مرا در آوردی، اگر این کار مایه شفای توست، همانا شفا یافته ای .

پسر زیاد که تحت تأثیر شیوایی کلام زینب قرار گرفته بود، با خشم و استهزا گفت: این هم مثل پدرش سخن پرداز است، به جان خودم پدرت نیز شاعر بود و سخن به سجع می گفت.

زینب گفت:

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۱]

ص: ۳۵۲۸

۱- انما یفتضح الفاسق و یکذب الفاجر و هو غیرنا و الحمد لله (شیخ مفید، الإرشاد، ص ۲۴۴).

زن را با سجع گویی چه کار؟ (حالا چه وقت سجع گفتن است؟) (۱)

ابن زیاد می خواست وانمود کند که هر کس بر حسب ظاهر در جبهه نظامی شکست بخورد، رسوا شده است، زیرا اگر او به حق بود، در جبهه نظامی غالب می شد.

زی_نب_کب_ری (علیها السلام) که به خوبی می دانست پسر زیاد از چه دیدگاهی سخن می گوید، پایگاه فکری او را درهم کوبید، و با این سخنانش اعلام کرد که معیار «شرف و فضیلت»، حقیقت جویی و حقیقت طلبی است، نه قدرت ظاهری. زینب اعلام کرد که کسی که در راه خدا شهید شده رسوا نمی شود، رسوا کسی است که ظلم و ستم کند و از حق منحرف شود.

عبداللہ بن زیاد انتظار داشت زینب مصیبت دیده، و عزیز از دست داده، با یک طعنه، به زانو در آید، اشک بریزد و عجز و لابه کند! اما زینب شیر دل (علیها السلام) سخنان او را در دهانش شکست و غرورش را درهم کوبید.

به راستی، در تاریخ بشر کدام زنی را می توان یافت که شش یا هفت برادر او را کشته باشند، پسرش به شهادت رسیده باشد، ده نفر از برادرزادگان و عموزادگان او را از دم تیغ گذرانده باشند و سپس او را با همه خواهران و برادرزادگانش اسیر کرده باشند، آن گاه بخواهد در حال اسیری و گرفتاری از حق خود و شهیدان خود دفاع کند، آن هم در شهری که مرکز حکومت و خلافت پدرش بوده و در دارالحکومه ای که پدرش در حدود چهار سال از دوران خلافت خود را همان جا ساکن بوده است، و با این وضع و با این همه موجبات ناراحتی و افسردگی، نه تنها از آن چه بر سر وی آمده است گله مند نباشد، بلکه با کمال صراحت بگوید که ما چیزی بر خلاف میل و رغبت خویش ندیده ایم، اگر مردان ما به شهادت رسیده اند برای همین کار آمده بودند و اگر جز این باشد جای نگرانی و اضطراب خاطر است، اکنون که آنان وظیفه خدایی خویش را به خوبی

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۲]

ص: ۳۵۲۹

۱- سید بن طاووس، همان کتاب، ص ۶۸.

انجام داده اند و افتخار شهادت را به دست آورده اند، جز این که خدا را بر این توفیق شکر و سپاس گوئیم چه کاری از ما شایسته است؟ (۱)

خطبه حضرت زینب (علیها السلام) در کوفه

این جا کوفه است، کوفه با دمشق خیلی فرق دارد، کوفه شهری است که تا بیست سال پیش مرکز حکومت علی (علیه السلام) بود. این جا مرکز شیعیان بود. مردم این جا _ که بخشی از عراقیانند _ طالب حکومت عدل اسلامی و خواهان آزادی از چنگ ستمگران و هواخواه اهل بیتند، اما حاضر نیستند بهای (دستیابی به) چنین نعمتی را پردازند! اینان، هم زندگی مادی و ثروت و ریاست می خواهند، و هم آزادی از یوغ ستمگران، اما اگر فشاری بر آنان وارد شود، ی_ا منافعشان را در خطر ببینند، دست از هم_ه آرمان های خ_ود می کشند! اینان شخصیتی دو گونه دارند، گرفتار نوعی تضاد درونی هستند، از یک سو پسر پیغمبر را با شور و حرارت دعوت می کنند، و از سوی دیگر چون فشار بر آنان وارد می شود، نه تنها وعده خ_ود را فراموش می کنند، بلکه کمر ب_ه قتل او می بندند، پس باید اینان را بیدار کرد، باید متوجه خطاهایشان ساخت، باید گفت که با قتل حسین بن علی (علیه السلام) چه جنایت بزرگی مرتکب شده اند.

این وظیفه بیدارسازی، از میان زنان بیش تر به عهده زینب است، زیرا زنانی که در کوفه سن آنان از سی سال تجاوز می کرد، زینب را بیست سال پیش در دوران حکومت علی (علیه السلام) در این شهر دیده بودند و حرمت او را در دیده علی و حشمت وی را در چشم پدران و شوهران خویش مشاهده کرده بودند، زینب برای آنان چهره ای آشنا بود، اینک دیدن صحنه رقت بار اسیری زینب در خیل اسیران، خاطرات گذشته را زنده می کرد. زینب از این فرصت استفاده نمود، شروع کرد به صحبت کردن، مردم صدای آشنایی شنیدند، گویی علی (علیه السلام) صحبت

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۳]

ص: ۳۵۳۰

می کرد، حنجره، حنجره علی (علیه السلام) و صدا، صدای علی بود. راستی این علی است که حرف می زند یا دختر علی است؟ آری او زینب کبری بود که سخن می گفت.

احمد بن ابی طاهر معروف به «ابن طیفور» (۲۸۰-۲۰۴) در کتاب «بلاغات النساء» که مجموعه ای از سخنان بلیغ بانوان عرب و اسلام و یکی از قدیمی ترین منابع است، می نویسد:

«خدیم اسدی» (۱) می گوید: در سال شصت و یک که سال قتل حسین (علیه السلام) بود، وارد کوفه شدم. دیدم زنان کوفه گریبان چاک زده گریه می کنند و علی بن الحسین (علیه السلام) را دیدم که بیم آری او را ضعیف و ناتوان ساخت به بود. علی بن الحسین سر بلند کرد و گفت: ای اهل کوفه بر (مظلومیت و مصیبت) ما گریه می کنید؟! پس چه کسی جز شما ما را کشت؟!»

در این هنگام «ام کلثوم» (علیها السلام) (۲) با دست به مردم اشاره کرد که خاموش باشید! با اشاره او نفس ها در سینه ها حبس شد، صدای زنگ شترها خاموش گشت. آن گاه شروع به سخن کرد، من زنی با حجب و حیا را فصیح تر از او ندیده ام، گویی از زبان علی (علیه السلام) سخن می گفت، سخنان زینب چنین بود:

«مردم کوفه! مردم مکار خیانت کار! هرگز دیده هاتان از اشک تهی مباد! هرگز ناله هاتان از سینه بریده نگردد! شما آن زن را می مانید که چون آنچه داشتم می رشت، به یکبار رشته های خود را پاره می کرد، نه پیمان شما را ارجی است و نه سوگند شما را اعتباری! جز لاف، جز خودستایی، جز در عیان مانند کنیزکان تملق گفتن، و در نهان با دشمنان ساختن چه داری؟ شما گیاه سبز و تر و تازه ای را می مانید که بر توده سرگینی رسته باشد و مانند گنجی هستید که گوری را بدان اندوده باشند. چه بد توشه ای

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۴]

ص: ۳۵۳۱

۱- در کتاب «لهوف»، راوی خطبه «بشیر بن خزیم اسدی» ذکر شده است و در نسخه «بلاغات النساء»، هم به صورت خدیم و هم به صورت خدام، نقل شده است.

۲- معمولاً هر جا ام کلثوم به صورت مطلق یاد شود، مقصود زینب کبری (علیها السلام) دختر بزرگ علی (علیه السلام) است

ب_رای آن جهان آماده کردید: خشم_خ_دا و عذاب دوزخ! گری_ه می کنید؟ آری به خدا گریه کنید که سزاوار گریستن هستید! بیش بگریید و کم بخندید!

باچنین ننگی که برای خود خریدید، چرا نگرید؟ ننگی که با هیچ آب شسته نخواهد شد. چه ننگی بدتر از کشتن پسر پیغمبر و سید جوانان بهشت؟! مردی که چراغ راه شما و یاور روز تیره شما بود. بمیرید! سر خجالت را فرو بیفکنید! به یک بار گذشته خود را بر باد دادید و برای آینده هیچ چیز به دست نیاوردید! از این پس باید با خواری و سرشکستگی زندگی کنید؛ چه؛ شما خشم خدا را برای خود خریدید! کاری کردید که نزدیک است آسمان بر زمین افتد و زمین بشکافد و کوه ها درهم بریزد.

می دانید چه خونی را ریختید؟ می دانید این زنان و دختران که بی پرده در کوچه و بازار آورده اید، چه کسانی هستند؟! می دانید جگر پیغمبر خدا را پاره کردید؟! چه کار زشت و احمقانه ای؟!، کاری که زشتی آن سراسر جهان را پر کرده است. تعجب می کنید که از آسمان قطره های خون بر زمین می چکد؟، اما بدانید که خواری عذاب رس_تاخی_ز سخت تر خواه_د_ب_ود. اگر اکنون، خدا شما را به گناهی که کردید کیفر نمی کند، آسوده نباشید، خ_دا کیفر گناه را فوری نمی دهد، اما خون مظلومان را هم بی کیفر نمی گذارد، خدا حساب همه چیز را دارد».

این سخنان که با چنین عبارات شیوا از دلی سوخته بر می آمد، و از دریایی م_واج از ایم_ان به خ_دا نیرو می گرفت، همه را دگ_رگ_ون کرد. شنوندگان انگشت ندامت به دندان گزیده، دری_غ می خوردند. در چن_ان صحنه غم انگیز و عبرت آمی_ز مردی از بنی جعفی که ریشش از گریه تر شده بود، شعری بدین مضمون خواند:

پسران این خاندان بهترین پسرانند و هرگز بر دامن فرزندان این خانواده

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۵]

ص: ۳۵۳۲

لکه ننگ یا مذلت ننشسته است. (۱).

حضرت زینب (علیها السلام) در کاخ یزید

یزید دستور داد اسیران را همراه سرهای شهیدان به شام بفرستند. قافله اسیران به سمت شام حرکت کرد. مأموران ابن زیاد بسیار تندخو و خشن بودند. در بار شام به انتظار رسیدن این قافله، که پیک فتوح و پیروزی محسوب می شد، دقیقه شماری می کرد. به گفته مورخان، کاروان اسیران از دروازه ساعات در میان هزاران تماشاچی وارد شهر گردید. آن روز شهر دمشق، غرق شادی و سرور، پیروزی یزید را جشن گرفته بود! قافله اسیران در میان انبوه جمعیت، کوچه ها و خیابان ها را پشت سر گذاشت و تا کاخ بلند حکومت یزید بدرقه شد.

درباریان؛ در جایگاه مخصوص نشسته و یزید بر فراز تخت، با غرور و نخوت تمام آماده دیدار اسیران بود. درمجلس یزید، برخلاف مجلس عیدالله، همه کس راه نداشت، بلکه تنها بزرگان کشور و سران قبایل و برخی از نمایندگان خارجی حضور داشتند و از این جهت مجلس فوق العاده مهم و حساس بود.

اسیران، وارد کاخ شدند و در گوشه ای که در نظر گرفته شده بود، قرار گرفتند. چون چشم یزید به اسیران خاندان پیامبر افتاد، و آنان را پیش روی خود ایستاده دید، دستور داد تا سر امام حسین (علیه السلام) را در میان طشتی نهادند. لحظه ای بعد او با چوبی که در دست داشت، به دندان های امام می زد و اشعاری را که «عبدالله بن زبیری سهمی» در زمان کافر بودن خود گفته بود و یادآور کینه های جاهلی بود، می خواند و چنین می گفت:

«کاش بزرگان من که در بدر حاضر بودند و گزند تیرهای قبیله خزرج را دیدند، امروز در این مجلس حاضر بودند و شادمانی می کردند و می گفتند یزید دست مرزاد! به آل علی کیفر روز بدر را چشاندیم و انتقام

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۶]

ص: ۳۵۳۳

خود را از آنان گرفتیم...» (۱)

خروش حضرت زینب (علیها السلام)

اگر مجلس به همین جا خاتمه می یافت، یزید برنده بود، و یا آن چه به فرمان او انجام می یافت، چندان زشت نمی نمود، اما زینب نگذاشت کار به این صورت پایان بیابد؛ آن چه را یزید مایه شادی می پنداشت، در کام او از زهر هم تلخ تر کرد؛ به حاضران نشان داد: اینان که پیش رویشان سرپا ایستاده اند، دختران همان پیامبری هستند که یزید به نام او بر مردم شام سلطنت می کند. زینب با قدرت و شهامت تمام آغاز سخن کرد و خطاب به یزید چنین گفت:

خدا و رسولش راست گفته اند که: پایان کار آنان که کردار بد کردند، این بود که آیات خدا را دروغ می خواندند و آن ها را مسخره می کردند.

یزید! چنین می پنداری که چون اطراف زمین و آسمان را بر ما تنگ گرفتی و ما را به دستور تو مانند اسیران از این شهر به آن شهر بردند، ما خوار شدیم و تو عزیز گشتی؟ گمان می کنی با این کار قدر تو بلند شده است که این چنین به خود می بالی و بر این و آن کبر میورزی؟ وقتی می بینی اسباب قدرتت آماده و کار پادشاهیت منظم است از شادی در پوست نمی گنجی، نمی دانی این فرصتی که به تو داده شده است برای این است که نهاد خود را چنان که هست، آشکار کنی. مگر گفته خدا را فراموش کرده ای که می گوید: «کافران می پندارند این مهلتی که به آن ها داده ایم، برای آنان خوب است، ما آن ها را مهلت می دهیم تا بار گناه خود را سنگین تر کنند، آن گاه به عذابی می رسند که مایه خواری و رسوایی است».

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۷]

ص: ۳۵۳۴

۱- لیت اشیاخی بیدر شهیدوا *** جزع الخزرج من وقع الأسل لأهلّوا و استهلّوا فرحا *** ثم قالوا یا یزید لا تشل فجزیناهم بیدر مثلها *** و اقمنا میل بدر فاعتدل (ابن طیفور، بلاغات النساء، ص ۲۰)

ای پسر آزادشدگان! (۱) این عدالت است که زنان و دختران و کنیزکان تو در پس پرده عزت بنشینند و تو دختران پیغمبر را اسیر کنی، پرده حرمت آنان را بدری، صدای آنان را در گلو خفه کنی، و مردان بیگانه، آنان را بر پشت شتران از این شهر به آن شهر بگردانند؟! نه کسی آن ها را پناه دهد، نه کسی مواظب حالشان باشد و نه سرپرستی از مردانشان آنان را همراهی کند؟ مردم از این سو و آن سو برای نظاره آنان گرد آیند؟!

اما از کسی که سینه اش از بغض ما آکنده است، جز این چه توقعی می توان داشت؟ می گویی کاش پدرانم که در جنگ بدر کشته شدند، این جا بودند و هنگام گفتن این جمله با چوب به دندان پسر پیغمبر می زنی؟ ابداً به خیالت نمی رسد که گناهی کرده ای و رفتاری زشت مرتکب شده ای! چرا نکنی؟! تو با ریختن خون فرزندان پیغمبر و خانواده عبدالمطلب، که ستارگان زمین بودند، دشمنی دو خاندان را تجدید کردی. شادی مکن، چه؛ به زودی در پیشگاه خدا حاضر خواهی شد، آن وقت است که آرزو می کنی کاش کور و لال بودی و این روز را نمی دیدی، کاش نمی گفتی: پدرانم اگر در این مجلس حاضر بودند از خوشی در پوست نمی گنجیدند! خدایا، خودت حق ما را بگیر و انتقام ما را از آن کس که به ما ستم کرد، بستان!

به خدا پوست خود را دریدی و گوشت خود را کندی. روزی که رسول خدا و خاندان او و پاره های تن او در سایه لطف و رحمت حق قرار گیرند، تو با خواری هرچه بیش تر پیش او خواهی ایستاد، آن روز روزی است که خدا وعده خود را انجام خواهد داد و این ستمدیدگان را که هر یک در گوشه ای به خون خود خفته اند، گرد هم خواهد آورد؛ او خود می گوید: «مپندارید آنان که در راه خدا کشته شدند_ده اند مرده ان_د، نه؛ آنان زنده اند و از نعمت های پروردگار خود بهره من_د م_ی باش_ند». اما آن کس

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۸]

ص: ۳۵۳۵

۱- وقتی پیامبر اسلام مکه را فتح کرد، بزرگان قریش و در رأس آنان ابوسفیان، جد یزید، از گذشته خود پشیمان بودند و می ترسیدند که پیامبر آنان را مجازات کند، ولی حضرت به آنان فرمود: «بروید، شما آزاد شدگانید». زینب (علیها السلام) با این بیان، اشاره به آن عفو بزرگ جد خود در مورد جد یزید دارد.

که تو را چنین به ناحق بر گردن مسلمانان سوار کرد (= مع_اوی_ه)، آن روز که دادخواه، محمد، دادستان خدا، و دست و پای تو گواه جنایات تو در آن محکمه باشد، خواهد دانست کدام یک از شما بدبخت تر و بی پناه تر هستید.

یزید، ای دشمن خدا! و پسر دشمن خدا! سوگند به خدا تو در دیده من ارزش آن را نداری که سرزنشت کنم و کوچک تر از آن هستی که تحقیرت نمایم، اما چه کنم اشک در دیدگان حلقه زده و آه در سینه زبانه می کشد. پس از آن که حسین کشته شد و حزب شیطان ما را از کوفه به بارگاه حزب بی خردان آورد تا با شکستن حرمت خاندان پیغمبر پاداش خود را از بیت المال مسلمانان بگیرد، پس از آن که دست این دژخیمان به خون ما رنگین و دهانشان از پاره گوشت های ما آکنده شده است، پس از آن که گرگ های درنده برکنار آن بدن های پاکیزه جولان می دهند، توبیخ و سرزنش تو چه دردی را دوا می کند؟!

اگر گمان می کنی با کشتن و اسیر کردن ما سودی به دست آورده ای، به زودی خواهی دید آن چه سود می پنداشتی، جز زیان نیست. آن روز جز آن چه کرده ای حاصلی نخواهی داشت، آن روز تو پسر زیاد را به کمک خود می خوانی و او نیز از تو یاری می خواهد! تو و پیروانت در کنار میزان عدل خدا جمع می شوید، آن روز خواهی دانست بهترین توشه سفر که معاویه برای تو آماده کرده است این بود که فرزندان رسول خدا را کشتی. به خدا من جز از خدا نمی ترسم و جز به او شکایت نمی کنم. هر کاری می خواهی بکن! هر نیرنگی که داری به کار بگیر! هر دشمنی که داری نشان بده! به خدا این لکه ننگ که بر دامن تو نشسته است، هرگز سترده نخواهد شد. سپاس خدا را که کار سروران جوانان بهشت را به سعادت پایان داد و بهشت را برای آنان واجب ساخت. از خدا می خواهم رتبه های آنان را فراتر برد و رحمت خود را بر آنان بیش تر گرداند، چه او سرپرست و یآوری تواناست. (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۹]

ص: ۳۵۳۶

عکس العمل چنین گفتار که از جگری سوخته و دلی سرشار از تقوی نیرو می گرفت، معلوم است. سخت دل ترین مرد هنگامی که با ایمان و تقوی رو به رو شود، ناتوانی خود و قدرت حریف را می بیند و برای چند لحظه هم که شده است، از تصمیم گیری عاجز می گردد. سکوتی مرگ بار سراسر کاخ را فرا گرفت، یزید آثار و علائم ناخوشایندی را در چهره حاضران دید، گفت: خدا بکشد پسر مرجانه را من راضی به کشتن حسین نبودم!... (۱)

مبارزات تبلیغاتی امام چهارم (علیه السلام)

برای رهایی از ذلت و بردگی و بازیابی عزت و آزادی و فراهم ساختن زمینه برای یک انقلاب ریشه دار و بنیادی در سطحی گسترده برضد بیداد و خفقان و تحریف حقایق، راهی جز آگاهی و بیدارسازی و روشن گری مردم نیست.

پس باید مردم را روشن کرد و به آنان آگاهی و شناخت داد تا احساس مسئولیت کنند، آن گاه خود به خود شورش و انقلاب پدید می آید.

این، جزء نقشه امام حسین (علیه السلام) بود که مرحله اول را خود و یارانش با شهادت انجام دادند و مرحله دوم آن، یعنی رساندن پیام قیام کربلا برعهده امام زین العابدین (علیه السلام) و زینب کبری (علیها السلام) بود.

تنها با این نوع مبارزه بود که می شد تمام بافته های سی و چند ساله بنی امیه را از بین برد و شورشی بنیادی برضد بنی امیه پی افکند و کاخ یزید و امویان را برای همیشه لرزاند و واژگون کرد.

مرحله دوم این مبارزه که توأم با مظلومیت اهل بیت (علیهم السلام) بود و از عصر عاشورا شروع شد، با خطبه زینب، دختر امیرمؤمنان (علیه السلام) در بازار کوفه و بعد با سخنان کوتاه و ساده، ولی بسیار پر شور و مؤثر امام زین العابدین در همان شهر تدوام یافت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۳۵۳۷

۱- دکتر شهیدی، سیدجعفر، قیام حسین (علیه السلام)، ص ۱۸۷-۱۸۹، با اندکی تغییر در الفاظ و عبارات.

امام به جمعیتی که بیش تر برای تماشای اسیران آمده بودند اشاره کرد که سکوت کنند، و همه ساکت شدند. آن گاه پس از ستایش و درود خدای متعال فرمود:

«مردم! آن که مـ را می شناسد، می شناسد، و آن که نمی شناسد خـود را بدو می شناسانم: من علی فرزند حسین فرزند علی فرزند ابی طالبم. من پسر آنم که حرمتش را درهم شکستند، دارایی و مال او را به غارت بردند... و کسان او را اسیر کردند. من پسر آنم که در کنار نهر فراتش سر بریدند، در حالی که نه به کسی ستم کرده و نه با کسی مکاری به کار برده بود. من پسر آنم که او را از قفا سر بریدند و این مرا فخری بزرگ است. مردم، آیا شما به پدرم نامه نوشتید؟ و با او بیعت نکردید؟ و پیمان بستید؟ و به او خیانت نکردید؟ و به پیکار او برنخاستید؟ چه زشت کاری! و چه بد اندیشه و کرداری؟

اگر رسول خدا به شما بگوید: فرزندان مرا کشتید و حرمت مرا درهم شکستید، شما از امت من نیستید! به چه رویی به او خواهید نگریست؟».

این سخنان کوتاه و جانگداز، در آن محیط خفقان و ارعاب، توفانی به پا ساخت و چنان در عمق روح و جان مردم کوفه نفوذ کرد که ناگهان از هرسو بانگ شیون برخاست. مـردم بـه یکدیگر می گفتنـد: نابودش دید و نمی دانید.

علی بن الحسین (علیه السلام) گفت: خدا بیامرزد کسی را که پند مرا بپذیرد و به خاطر خدا و رسول آن چه می گویم در گوش گیرد. سیرت ما باید چون سیرت رسول خدا باشد که نیکوترین سیرت است.

همه گفتند:

پسر پیغمبر! ماشنوا، فرمانبردار، و به تو وفاداریم، از تو نمی بُریم، با هر که گویی پیکار می کنیم، و با هر کس خواهی درآشتی به سر می بریم! یزید را دستگیر می کنیم و از ستمکاران بر تو بیزاریم!

علی بن الحسین (علیه السلام) گفت:

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۱]

ص: ۳۵۳۸

هیئات! ای فریب کاران دغل باز! ای اسیران شهوت و آزا! می خواهید با من هم کاری کنید که با پدرانم کردید؟ نه، به خدا هنوز زخمی که زده اید خون فشان است و سینه از داغ مرگ پدر و برادرانم سوزان. تلخی این غم ها گلوگیر و اندوه من تسکین ناپذیر است و از شما می خواهم نه با ما باشید نه بر ما (۱). (۲)

گفتوگوی امام سجاد (علیه السلام) با پسر زیاد

چنان که در صفحات پیش گفتیم، دستگاه حکومت بنی امیه از جبری گری بهره برداری می کرد و کارها و جنایت های خود را به اراده خدا نسبت می داد و بدینوسیله افکار عمومی را تخدیر می کرد، و چون امام سجاد (علیه السلام) و حضرت زینب (علیها السلام) از این شگرد تبلیغی دشمن آگاه بودند، به شدت با آن مبارزه می کردند. نمونه روشن این مبارزه گفتوگوی امام سجاد با پسر زیاد در کوفه است. پس از آن که اسیران اهل بیت را به مجلس عمومی در کاخ پسر زیاد وارد کردند، و سخنان تندی بین او و زینب کبری (علیها السلام) رد و بدل گردید، پسر زیاد به طرف علی بن الحسین (علیه السلام) متوجه شد و گفت:

این کیست؟

بعضی از حاضران گفتند:

علی بن الحسین (علیه السلام) است.

— مگر خدا علی بن الحسین (علیه السلام) را نکشت؟

حضرت فرمود:

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۳۵۳۹

۱- سید ابن طاووس، اللهوف، ص ۶۶ _ دکتر شهیدی، سیدجعفر، زندگانی علی بن الحسین (علیه السلام)، ص ۵۶؛ حسنی، علی اکبر، امام چهارم پاسدار انقلاب خونین کربلا، ص ۳۸ _ ۴۰.

۲- احتمال هست که این سخنرانی در بازگشت اهل بیت از شام، در کوفه ایراد شده باشد، زیرا از یک طرف، خطبه طولانی است و در موقع رفتن به شام، برای ایراد چنین خطبه ای، نه آزادی وجود داشت و نه وقت و فرصت، و از طرف دیگر، طبرسی در آغاز این خطبه می گوید: احتجاج علی بن الحسین (علیه السلام) علی اهل الکوفه حین خرج من الفسطاط و توییخه ایاهم علی غدرهم و نکثهم... (احتجاج، ج ۲، ص ۱۶۶) و می دانیم که موقع رفتن به شام، خیمه ای وجود نداشته است که امام از آن بیرون آید!.

برادری داشتم که او را نیز علی بن الحسین می گفتند، مردم او را کشتند.

— نه، خدا او را کشت!

— اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا(۱): (خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند و ارواحی را نیز که نمرده اند، به هنگام خواب می گیرد).

— با چه جرأتی این گونه جواب مرا می دهی؟ او را ببرید و گردنش را بزنید!

در این هنگام زینب کبری(علیها السلام) که حافظ ودیعه امامت بود، گفت: پسر زیاد! کسی از مردان ما را زنده نگذاشتی، اگر می خواهی او را بکشی، مرا نیز با او بکش!

علی بن الحسین(علیه السلام) گفت: عمه! خاموش باش تا من با او سخن بگویم، سپس گفت: پسر زیاد! مرا از کشتن می ترسانی؟ مگر نمی دانی که کشته شدن برای ما امر عادی، و شهادت، برای ما کرامت است؟! (۲)

خطبه امام سجاد(علیه السلام) در شام

چنان که قبلاً هم اشاره شد، سفر بازماندگان امام حسین(علیه السلام) به شام، در رساندن پیام انقلاب حسین(علیه السلام) و افشای ماهیت پلید حکومت یزید، نقش اساسی داشت. آنان در لباس اسارت، همان جهاد مقدسی را انجام دادند که حسین(علیه السلام) در لباس خون و شهادت انجام داد. توقف اسیران در شام فرصت خوبی به آنان داد تا مردم شام را که در اثر تبلیغات چهل ساله معاویه شناخت صحیحی از اسلام و خاندان پیامبر نداشتند، آگاه سازند. از این رو بازماندگان حسین(علیه السلام) از هر مناسبتی در این زمینه بهره برداری می کردند. خطبه امام سجاد(علیه السلام) که در یکی از روزهای توقف در شام ایراد شد، در این میان نقشی تعیین کننده داشت و یزید را رسوای خاص و عام ساخت.

مرحوم «علامه مجلسی» به نقل از صاحب «مناقب» و دیگران می نویسد: روایت شده است که روزی یزید دستور داد منبری گذاشتند تا خطیب بر

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۳]

ص: ۳۵۴۰

۱- سوره زمر: ۴۲.

۲- سید بن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ص ۶۸.

فراز آن سخنانی در نکوهش حسین و علی (علیهما السلام) برای مردم ایراد کند. خطیب بالای منبر رفت و پس از حمد و ستایش خداوند، سخنان زیادی در نکوهش علی بن ابی طالب و حسین بن علی (علیهما السلام) گفت و سپس در مدح و ستایش معاویه و یزید، داد سخن داد. و از آنان به نیکی یاد کرد. علی بن الحسین (علیهما السلام) (از میان جمعیت) بر او بانگ زد: «وای بر تو ای خطیب! خشنودی خلق را به بهای خشم خالق خریدی، و جایگاهت را در آتش دوزخ قرار دادی».

سپس گفت: یزید! اجازه می دهی بالای این چوب ها بروم و سخنانی بگویم که در آن رضای خدا باشد و برای حاضران نیز اجر و ثوابی؟ یزید اجازه نداد. مردم گفتند: امیر! اجازه بده بر منبر برود، شاید از او سخنی بشنویم (ببینیم چه می گوید؟).

یزید گفت: اگر او بر فراز این منبر برود، پایین نمی آید مگر آن که من و خاندان ابوسفیان را رسوا سازد.

کسی گفت: امیر مگر این (جوان اسیر) چه می داند و چه می تواند بگوید؟! یزید گفت: او از خاندانی است که علم را از کودکی با شیر مکیده اند و با خون آن ها در آمیخته است.

مردم آن قدر اصرار ورزیدند تا سرانجام یزید اجازه داد. آن گاه حضرت بر عرشه منبر قرار گرفت، و ابتداءً خدا را حمد و ستایش کرد و سپس خطبه ای ایراد کرد که اشک ها را از دیدگان سرازیر کرد و دل ها را به لرزه در آورد.

آن گاه فرمود: مردم! خداوند به ما (خاندان پیامبر) شش امتیاز ارزانی داشته و با هفت فضیلت بر دیگران برتری بخشیده است:

شش امتیاز ما این است که خدا به ما: علم، حلم، بخشش و بزرگواری، فصاحت، و شجاعت داده و محبت ما را در دل های مؤمنان قرار داده است.

هفت فضیلت ما این است که: پیامبر بر گزیده خدا از ماست، صدیق

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۴]

ص: ۳۵۴۱

(علی بن ابی طالب) از ماست، جعفر طیّـار از ماست، شیرخـدا و شیر رسـول او (حمزه سیدالشهدا) از ماست، دو سبط این امت حسن و حسین از ماست. زهرای بتول (یا: مهدی) از ماست (۱).

مردم! هر کس مرا شناخت که شناخت، و هر کس نشناخت خود را بدو معرفی می کنم: من پسر مکه و منایم، من پسر زمزم و صفایم، من فرزند آن بزرگواری که «حجرالأَسود» را با گوشه و اطراف عبا برداشت (۲)، منم فرزند بهترین کسی که احرام بست و طواف و سعی به جـا آورد، منم فرزند بهترین انسان ها، منم فرزند کسی که هـ (در شب معراج) از مسجدالحرام به مسجدالأقصی برده شد، منم پسر کسی که هـ (در سیر آسمانی) به سدره المنتهی رسید، منم پسر کسی که در سیر ملکوتی آن قدر به حق نزدیک شد که رخت به مقام «قاب قوسین او ادنی» کشید (بین او و حق دو کمان یا کمتر فاصله بود)، منم فرزند کسی که با فرشتگان آسمان نماز گزارد، منم فرزند کسی که خداوند بزرگ به او وحی کرد، منم فرزند محمد مصطفی، منم فرزند علی مرتضی، منم فرزند کسی که آن قدر با مشرکان جنگید تا زبان به «لا اله الا الله» گشودند، منم فرزند کسی که در رکاب پیامبر خدا با دو شمشیر و دو نیزه جهاد کرد (۳)، دو بار هجرت کرد (۴)، دو بار

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۵]

ص: ۳۵۴۲

- ۱- برخی از مورخان که خطبه حضرت سجاد را با عبارت «فُضِّلْنَا بِسَبْعٍ» نقل کرده اند، فضیلت هفتم را ذکر نکرده اند، و برخی، فضیلت هفتم را به صورت «منا البتول» و بعضی دیگر «منا المهدی» نقل کرده اند.
- ۲- اشاره است به داستان نصب حجر الأَسود توسط پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) در سن ۳۵ سالگی آن حضرت و رفع اختلاف مردم مکه با این تدبیر.
- ۳- گویا اشاره است به شکسته شدن شمشیر علی (علیه السلام) در جریان جنگ «احـد» که از طرف خداوند عالم، شمشیر ذوالفقار به او داده شد. شاید هم اشاره به موردی بوده که حضرت با دو دست شمشیر می زده است، به قرینه دو نیزه.
- ۴- درباره دوبار هجرت کردن علی (علیه السلام) چند احتمال وجود دارد که ذیلًا به آن ها اشاره می شود: الف . هجرت از مکه به مدینه در صدر اسلام و سپس هجرت از آن جا به یمن در اواخر عمر پیامبر برای ارشاد و هدایت مردم آن سامان. ب . هجرت از مکه به مدینه و سپس از آن جا به کوفه (پس از رحلت پیامبر و در دوران خلافت خود علی (علیه السلام)). ج . هجرت از مکه به شعب ابی طالب (که مدت سه سال طول کشید) و سپس هجرت از مکه به مدینه (حسنی، علی اکبر، امام چهارم پاسدار انقلاب خونین کربلا، ص ۶۶).

با پیامبر بیعت نمود، در بدر و حنین شجاعانه جنگید، و لحظه ای به خدا کفر نورزید، من فرزند کسی هستم که صالح ترین مؤمنان، وارث پیامبران، نابود کننده کافران، پیشوای مسلمانان، نور مجاهدان، زیور عابدان، فخر گریه کنندگان (از خشیت خدا)، شکیبایان صابران، بهترین قیام کنندگان از تبار یاسین فرستاده خدا_ است.

نیای من کسی است که پشتیبانش جبرئیل، یاورش میکائیل و خود، حامی و پاسدار ناموس مسلمانان بود. او با مارقین (از دین بدر رفتگان) و ناکثین (پیمان شکنان) و قاسطین (ستمگران) جنگید، و با دشمنان کینه توز خدا جهاد کرد. منم پسر برترین فرد قریش که پیش از همه به پیامبر گروید و پیشگام همه مسلمانان بود. او خصم گردن کشان، نابود کننده مشرکان، تیرخدایی برای نابودی منافقان، زبان حکمت عابدان، یاری کننده دین خدا، ولی امر خدا، بوستان حکمت الهی، و کانون علم او بود...

سپس فرمود:

منم پسر فاطمه زهرا(علیها السلام)، منم پسر سرور زنان... امام در معرفی خود، و در حقیقت: معرفی شجره نامه امامت و رسالت، آن قدر داد سخن داد که صدای گریه و ناله مردم بلند شد.

یزید ترسید شورشی برپا شود، لذا به مؤذن دستور داد تا اذان بگوید. مؤذن به پا خاست و اذان را شروع کرد و گفت:

الله اکبر، الله اکبر.

امام فرمود: بلی هیچ چیز از خدا بزرگ تر نیست، و چون مؤذن گفت: اشهد ان لا اله الا الله، گفت: بلی م و و پوست و گوشت و خون من به یگانگی خدا شهادت می دهند. همین که مؤذن گفت: اشهد ان محمداً رسول الله(صلی الله علیه وآله)، امام از بالای منبر رو به یزید کرد و گفت: یزید! آیا محمد(صلی الله علیه وآله) جد من است یا

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۶]

ص: ۳۵۴۳

جد تو؟ اگر بگویی جد تو است، دروغ گفته ای و حق را انکار کرده ای، و اگر بگویی جد من است، پس چرا فرزندان او را کشتی؟!... (۱)

«عمادالدین طبری»، از دانش‌مندان قرن هفتم هجری، در کتاب «کامل بهائی» در پایان خطبه حضرت سجاد می نویسد:

«... (امام سجاد) گفت: ای یزید، این رسول عزیز کریم، جد من بوده است یا جد تو؟ اگر بگویی که جد تو بوده است عالمیان دانند که دروغ می گویی و اگر بگویی که جد من بوده چرا پدرم را بی گناه شهید کردی و مال او را به تاراج دادی و حرم او را به اسیری آوردی؟

این بگفت و دست زد و جامه بدرید و در گریه افتاد و گفت: به خدا که اگر در دنیا کسی هست که رسول خدا جد او باشد، بغیر از من نباشد، پس چرا این مرد پدر مرا به ظلم کشت و ما را، چنان که اسیران روم (را) آوردند، آورد؟ پس گفت: ای یزید، این کار کردی و می گویی محمد رسول الله و روی به قبله می کنی؟ وای بر تو، روز قیامت جد من و پدر من خصم تو باشد!

یزید لعین در این اثنا بانگ بر مؤذن زد که قامت (قد قامت الصلاة) بگو، زمزمه و دمدمه ای (۲) عظیم در خلق افتاد، بعضی نماز کرده، و بعضی نماز نکرده، پراکنده شدند». (۳)

نتایج و پیامدهای قیام عاشورا

قیام و نهضت امام حسین (علیه السلام) آثار و نتایج بزرگی در جامعه اسلامی برجا گذاشت که ذیلاً برخی از آن ها را به عنوان نمونه مورد بررسی قرار می دهیم:

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۷]

ص: ۳۵۴۴

۱- بحار الأنوار، ج ۴۵، ص ۱۳۷. بعضی از قسمت های خطبه امام سجاد (علیه السلام) ترجمه نگردیده است و این قسمت ها با نهادن سه نقطه مشخص شده است.

۲- دمدمه: با خشم سخن گفتن. (فرهنگ معین)

۳- کامل بهائی، تهران، مکتب مرتضوی، ص ۳۰۱.

از آن جا که بنی امیه به حکومت و سلطنت خود رنگ دینی می دادند و به نام اسلام و جانشینی پیامبر، بر جامعه اسلامی حکومت می کردند و با شیوه های گوناگون (مانند جعل حدیث، جذب شعرا و محدثان، تقویت فرقه های جبرگرا و...) جهت تثبیت موقعیت دینی خود در جامعه می کوشیدند، قیام و شهادت امام حسین (علیه السلام) بزرگ ترین ضربه را بر پیکر این حکومت وارد آورد و هیئت حاکمه وقت را رسوا ساخت؛ بهویژه آن که سپاه یزید در جریان فاجعه عاشورا یک سلسله حرکات ناجوانمردانه همچون بستن آب به روی یاران امام حسین (علیه السلام)، کشتن کودکان، اسیر کردن زنان و کودکان خاندان پیامبر و امثال این ها انجام دادند که به رسوایی آنان کمک کرد و یزید به شدت مورد نفرت عمومی قرار گرفت، به طوری که «مجاهد»، یکی از شخصیت های آن روز، می گوید:

به خدا سوگند مردم عموماً یزید را مورد لعن و ناسزا قرار دادند و به او عیب گرفتند و از او روی گرداندند. (۱)

یزید با آن که در آغاز پیروزی خود بسیار شادمان و مغرور بود، در اثر فشار افکـار عمـومـی قـافیـه را باخته و گـنـاه کشتن حسین بن علی (علیه السلام) را به گردن عبیدالله بن زید (حاکم کوفه) افکند!

مورخان می گویند:

یزید پس از حادثه عاشورا به پاس خوشخدمتی عبیدالله بن زیاد او را به دمشق دعوت کرد و اموال فراوان و تحفه های بزرگ به او بخشید و او را نزد خود نشانید و مقام او را بالا برد (ترفیع رتبه و درجه) و او را به حرم سرای خود نزد زنان خویش برد و ندیم خویش قرار داد.... (۲)

اما چون فشار افکار عمومی اوج گرفت، با یک چرخش سریع، خود را تبرئه کرد و مسئولیت را به گردن عبیدالله افکند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۸]

ص: ۳۵۴۵

۱- سبط ابن جوزی، تذکره الخواص، ص ۲۶۲.

۲- همان، ص ۲۹۰.

هنگامی که سر حسین را نزد یزید بردند، موقعیت ابن زیاد نزد او بالا رفت و از اقدام او خوشحال شد و به وی جایزه داد، ولی طولی نکشید که به وی گزارش رسید که مردم نسبت به او خشمگین شده اند و به او لعن و ناسزا می گویند، از این رو از کشتن حسین پشیمان شد. او می گفت:

کاش متحمل اذیت می شدم و حسین را به منزل خود می آوردم و به خاطر پیامبر اسلام و رعایت حرمت قرابت حسین با او، اختیار را به وی واگذار می کردم، هرچند موجب ضعف حکومت می شد. خدا پسر مرجانه (ابن زیاد) را لعنت کند! او حسین را مجبور به این کار کرد، در حالی که حسین از وی خواسته بود اجازه بدهد دست در دست من بگذارد یا به یکی از مناطق مرزی برود(۱)، ولی پسر مرجانه با پیشنهاد او موافقت نکرده او را به قتل رساند و با این کار مرا مورد بغض و نفرت مسلمانان قرار داده و تخم دشمنی مرا در دل های آن ها افشاند. اینک هر کس و ناکسی به خاطر قتل حسین با من دشمن شده است. این چه گرفتاری بود که پسر مرجانه برای من درست کرد؟! خدا او را لعنت کند و گرفتار غضب خویش سازد!(۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۹]

ص: ۳۵۴۶

۱- البته این قسمت را یزید، یا مورخان درباری آن روزگار، از خود اضافه کرده اند زیرا هرگز امام حسین (علیه السلام) نگفته بود که حاضر است دست بیعت در دست یزید بگذارد. و اساساً پیام نهضت عاشورا، از اول تا آخر، نفی بیعت با یزید و یزیدیان است.

۲- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۸۷ این جریان را طبری در تاریخ خود (ج ۶، ص ۲۶۶) و نیز سبط ابن جوزی در تذکره الخواص (ص ۲۶۱ و ۲۶۵) به اختصار نقل کرده اند. حتی ابن زیاد نیز پس از فاجعه کربلا از عواقب جنایتی که مرتکب شده بود، نگران شد. گواه این معنا گفتوگویی است که بین او و عمر بن سعد رد و بدل شده است و طبری و ابی مخنف آن را بدین صورت نقل کرده اند: پس از کشته شدن حسین بن علی (علیه السلام)، عبیدالله بن زیاد به عمر بن سعد گفت: آن نوشته ای که درباره قتل حسین به تو داده بودم، کجاست؟ عمر سعد گفت: _ به دنبال اجرای فرمان تو رفتم و آن نامه گم شد. _ حتماً باید آن را بیاوری. _ گم شده است. _ به خدا سوگند باید آن را به من برگردانی. _ آن را نگه داشته ام تا در مدینه به پیر زنان قریش نشان داده دستاویز قرار دهم، من به تو یک خدمت و خیرخواهی کردم که اگر به پدرم سعد وقاص کرده بودم، حق پدری او را ادا کرده بودم. در این هنگام برادر ابن زیاد به نام «عثمان» گفت: عمر بن سعد راست گفت، به خدا سوگند دوست داشتم که تا روز قیامت نسل زیاد خوار می شد ولی حسین بن علی کشته نمی شد. راوی قضیه که خود شاهد این گفتوگو بوده، اضافه می کند: به خدا سوگند ابن زیاد حرف برادر خود را رد نکرد! (تاریخ الأمم والملوک، ج ۶، ص ۲۶۸ ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۲۹)

از طرف دیگر، با آن که یزی_د نخست با کودکان و زنان و بازماندگان امام حسین با خشونت و غرور و تکبر برخ_ورد کرد و دس_تور داد آنان را در خان_ه مخروبه ای جای دهند، اما زیر فشار افکار عمومی به فاصله کمی با آنان بنای نرمش و ملاطفت گذاشت و محل سکونتشان را تغییر داد و گفت: اگر مایل هستید، شما را روانه مدینه کنم.

«عمادالدین طبری» در این زمینه می نویسد: «زینب کس فرستاد نزد یزید که اج_ازت ده ما را تا تعزیت حسین بداری_م، یزید اجازت داد و گفت باید ایشان را به دارالحجاره برید تا آن جا گریه کنند. هفت روز آن جا تعزیت داشتند. هرروز چندان زن بر ایشان جمع می شدند که از حصر و احصا بیرون بود. مردم قصد کردند که خود را به خانه یزید اندازند و او را بکشند.

«مروان»^(۱) از این حال واقف شده نزد یزید آمد و به او گفت: هیچ صلاح ملک تو نیست که اولاد و اهل بیت و متعلقان حسین آن جا باشند، صلاح در آن است که کار ایشان بسازی و ایشان را به مدینه فرستی، الله! الله! که کار ملک تو تباه شود به سبب این عورات.

پ_س یزید، امام زین العابدین(علیه السلام) را بخواند و پیش خود بنشانید و

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]

ص: ۳۵۴۷

۱- مروان پس از مرگ معاویه در مدینه بوده است، مگر این که بگوییم در این مدت به شام سفر کرده بوده است.

استمالت های بس یار کرد و گفت: لعنت بر پسر مَرَج_ان_ه_ب_ادا! اگرم ن_صاح_ب [طرف مقابل
پدر تو بودمی نگذاشتمی که کار بدین مقام رسیدی و آن چه او از من بخواستی بدادمی و حاجت او را روا کردمی و
لیکن قضا گذشت، باید که چون به مدینه رسی هر کار و حاجتی که باشد بنویسی و امام را خلع_ت_ب_داد و زنان را
تشریف ها فرستاد و لیکن گویند که اهل بیت هیچ قبول نکردند» (۱).

یزید بیش از چهار سال پس از فاجعه عاشورا زنده نماند، اما این ننگ و رسوایی را برای ابد برای خاندان بنی امیه به ارث
گذاشت، به طوری که هر کدام از خلفای اموی بعدی که اندکی عقل و درایت داشتند، از تکرار کارهای یزید پرهیز می
کردند. چنان که «یعقوبی»، مورخ نامدار اسلام، می نویسد:

«عبدالملک بن مروان» (در زمان حکومت خود) به «حجاج» که از طرف وی حاکم حجاز بود، نوشت: مرا به خون فرزندان
ابوطالب آلوده نکن، زیرا من دیدم که چون خاندان حرب (ابوسفیان) با آنان در افتادند، برافتادند. (۲)

۲. احیای سنت شهادت

پیامبر اسلام با آوردن آیینی نو که بر اساس ایمان به خدا استوار بود، سنت شهادت را پی ریزی کرد و به گواهی تاریخ، عامل
بسیاری از پیروزی های بزرگ مسلمانان، استقبال آنان از شهادت در راه خدا به خاطر پیروزی حق بود، اما پس از درگذشت
پیامبر، در اثر انحراف حکومت اسلامی از مسیر اصلی خود، گسترش فتوحات و سرازیر شدن غنایم به مرکز خلافت و عوامل
دیگر، کم کم مسلمانان روحیه سلحشوری را از دست دادند و به رفاه و آسایش خو گرفتند،

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۱]

ص: ۳۵۴۸

-
- ۱- عمادالدین طبری، کامل بهائی، ص ۳۰۲.
 - ۲- تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۴۹ (ضمن حوادث زمان حکومت عمر بن عبدالعزیز). این نامه را در صفحات گذشته نیز نقل کرده
ایم.

به طوری که هرکس به هرنحوی قدرت را در دست می گرفت، مردم از ترس از دست دادن زندگی آرام و گرفتار شدن در کشمکش های اجتماعی به راحتی از او اطاعت می کردند، و ستمگرانی که به نام اسلام بر آن مردم حکومت می کردند، از این روحی-ه آنان استفاده می کردند و هرچه از عمر حکومت بنی امیه می گذشت، این وضع بدتر می شد تا آن که در اواخر عمر معاویه و آغاز حکومت یزید به اوج خود رسید.

در آن زمان شیوخ قبایل و رجال دینی، غالباً مطیع زر و زور بودند و وجدان و شخصیت خود را در برابر مال و ثروت ناچیز دنیا می فروختند. رهبران دینی و سیاسی آن روز، با آن که از ریشه پست خانوادگی «عُبیدالله بن زیاد» کاملاً آگاه بودند، در برابر وی سر تسلیم فرود می آوردند. این گونه افراد نه تنها در برابر یزید و ابن زیاد، بلکه در برابر زبردستان ستمگر آن دو نیز مثل موم نرم و مطیع بودند، زیرا جاه و مال و نفوذ در اختیار آن ها بود و این عده می توانستند در سایه تقرب و دوستی با آن ها به نام و نان و نوایی برسند.

دسته دیگری نیز که در پستی کمتر از دسته اول نبود، زاهد نمایان عوام فریب بودند که ریاکارانه تظاهر به زهد و خدانشناسی می کردند تا از طریق ظاهر فریبنده خویش، لقمه-ه چربی گیر بیاورند، ولی همین که توجه-ه ستمگران وقت را به خود جلب-ب می کردند، در جرگه وابستگان به آنان قرار می گرفتند.

مردم آن روز با ای-ن چهره ها آشنا بودند و چن-ان با رفت-ار کثیف ای-ن ع-ده خو گرفته بودند که اعمال آنان در نظرشان طبیعی و عادی جلوه می کرد و موجب هیچ گونه اعتراض و انتقادی نمی شد.

زندگی مردم عادی آن عصر نیز طوری بود که یگانه هدف آنان، تأمین حوائج شخصی بود. هرکس به خاطر زندگی شخصی خود کار می کرد و به خاطر رسیدن به هدف های شخصی زحمت می کشید و هیچ فکری جز دستیابی به مقاصد شخصی نداشت. جامعه و مشکلات بزرگ آن، به هیچوجه مورد توجه

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۲]

ص: ۳۵۴۹

یک فرد عادی نبود. تنها چیزی که مورد توجه این گونه افراد بود و خیلی مواظب آن بودند، این بود که مقرریشان قطع نشود. آنان از ترس قطع شدن مقرری، دستور رؤسا و رهبران خود را بی کم و کاست اجرا می کردند و از بیم این موضوع، با هرگونه صحنه ظلم و فساد که رو به رو می شدند، لب به اعتراض و انتقاد نمی گشودند.

قیام امام حسین (علیه السلام) این وضع را دگرگون ساخت و سنت شهادت را در جامعه اسلامی زنده کرد. حسین (علیه السلام) با قیام خود، پرده از روی زندگی آلوده و پست مسلمانان برداشت و راه نوینی پیش پای آنان گذاشت که در آن سختی هست، حرمان هست، اما ذلت نیست.

برای آن که میزان تأثیر قیام امام حسین (علیه السلام) در بیداری روح حماسه و شهادت در جامعه اسلامی آن روز روشن گردد، باید توجه داشت که جامعه اسلامی پیش از حادثه عاشورا (با صرف نظر از اعتراض های موضعی و مقطعی چون حرکت حُجْر) بیست سال به سکوت و تسلیم گذرانده بود و با آن که در این مدت نسبتاً طولانی موجبات قیام فراوان بود، کوچک ترین قیام اجتماعی ای رخ نداده بود.

در جنبش مردم کوفه نیز، که به آمدن مسلم انجامید، دیدیم که یک تهدید دروغین آمدن لشکر شام چگونه انبوه مردم را از گرد نماینده شجاع سالار شهیدان (علیه السلام) پراکنده ساخت!

فاجعه کربلا- وجدان دینی جامعه را بیدار کرد و تحول روحی ای به وجود آورد که شعاع تأثیر آن، جامعه اسلامی را فرا گرفت، و همین کافی بود که مردم را به دفاع از حریم شخصیت و شرافت و دین خود وا دارد، روح مبارزه را _ که در جامعه به خاموشی گراییده بود _ شعله ای تازه بخشید، و به دل های مرده و پیکرهای افسرده، حیاتی تازه دمیده آن ها را به جنبش درآورد.

از نخستین جلوه های این تحول، قیام و مخالفت «عبدالله بن عقیف اَزْدی» در کوفه بود. آن گاه که پسر زیاد نخستین سخنرانی پس از جنگ مبنی بر اعلام

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۳]

ص: ۳۵۵۰

پیروزی خود را با دشنام و ناسزا به ام‌ام‌حسین (علیه السلام) آغ‌از کرد، با خروش و فریاد اعتراض عبدالله بن عقیف که مردی نابینا بود^(۱)، رو به رو گردید. پسر زیاد دستور بازداشت او را صادر کرد. افراد قبیله عبدالله او را به منزل رساندند. پسر زیاد گروهی از دژخیمان را جهت دستگیری او فرستاد. عبدالله با شجاعت در برابر یورش آنان مقاومت کرد، ولی سرانجام دستگیر شد و به شهادت رسید.^(۲)

۳. قیام و شورش در امت اسلامی

قیام بزرگ و حماسه آفرین امام حسین (علیه السلام) سرچشمه نهضت‌ها و قیام‌های متعددی در جامعه اسلامی گردید که به عنوان نمونه برخی از آن‌ها را مورد بحث قرار می‌دهیم:

الف. قیام توأیین

نخستین عکس‌العمل مستقیم شهادت امام حسین (علیه السلام) «جنبش توأیین» در شهر «کوفه» بود.

همین که امام حسین (علیه السلام) به شهادت رسید، و ابن زیاد از اردوگاه خود در «نُخَیله» به شهر بازگشت، شیعیانی که فرصت طلایی یاری امام در کارزار عاشورا را از کف داده بودند، به شدت پشیمان شده خود را ملامت نمودند. آنان تازه متوجه شدند که اشتباه بزرگی مرتکب شده‌اند، زیرا حسین (علیه السلام) را دعوت نموده و سپس از یاری او دست‌نگه داشته‌اند و او که بنا به دعوت آن‌ها به عراق آمده بود، در کنار شهر آنان به شهادت رسیده و آن‌ها از جا تکان نخورده‌اند! این گروه احساس کردند که ننگ این گناه از دامن آن‌ها شسته نخواهد شد مگر آن که انتقام خون حسین را از قاتلان او بگیرند و یا در این راه کشته شوند.

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۴]

ص: ۳۵۵۱

۱- عبدالله بن عقیف از یاران علی (علیه السلام) بود و یک چشمش را در جنگ جمل و چشم دیگر را در جنگ صفین از دست داده بود.

۲- محمد بن جریر الطبری، تاریخ الأمم والملوک، ج ۶، ص ۲۶۳؛ ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۰۷؛ سید ابن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ص ۶۹.

به دنبال این فکر بود که شیعیان نزد پنج تن از رؤسای خود در کوفه که عبارت بودند از:

«سلیمان بن صیرد خزاعی»، «مسیب بن نجبه فزاری»، «عبدالله بن سعد بن نفیل ازدی»، «عبدالله بن وال تمیمی»، و «رفاعه بن شداد بجلي» رفتند و در منزل سلیمان اجتماعی تشکیل دادند. نخست مسیب بن نجبه رشته کلام را به دست گرفت و پس از ذکر مقدمه ای چنین گفت:

«... ما پیوسته دلباخته خوبی های موهوم خود بوده یاران و پیروان خود را می ستودیم، ولی در این امتحانی که خداوند در مورد پسر پیامبر پیش آورد، دروغ ما آشکار گردید و ما از این امتحان سرشکسته و خجلت زده بیرون آمدیم و از هر جهت در مورد فرزند پیامبر کوتاهی کردیم.»

حسین پسر پیامبر به ما نامه ها نوشت و بیک ها فرستاد و بارها، چه پنهان و چه آشکار، از ما یاری خواست و راه هرگونه عذر و بهانه را بر ما بست. ولی ما از بذل جان خود در رکاب او دریغ ورزیدیم تا آن که در بیخ گوش ما به خشنترین وضع کشته شد. ما آن قدر سستی نمودیم که نه با عمل و زبان او را یاری کردیم، نه با مال و ثروت خود به پشتیبانی وی شتافتیم و نه قبائل خود را جهت یاری او فراخواندیم. حال، در پیشگاه خدا و در حضور پیامبر چه عذری داریم؟ به خدا عذری غیر از این نداریم که قاتلان حسین را به کیفر اعمالشان برسانیم و یا در این راه کشته شویم، باشد که خداوند از ما راضی گردد...»

آن گاه پس از چند سخنرانی پرشور دیگر، «سلیمان بن صیرد خزاعی» که به رهبری جمعیت برگزیده شده بود، سخنانی بدین مضمون ایراد کرد:

«ما در انتظار ورود خاندان پیامبر به سر می بردیم و به آن ها وعده یاری داده برای آمدن به عراق تشویقشان نمودیم، ولی وقتی درخواست ما عملی شد و پسر پیامبر به سرزمین ما آمد، سستی کرده ناتوانی پیشه ساختیم و وقت را به امروز و فردا گذرانده در انتظار حوادث نشستیم تا آن که پسر پیامبر کشته شد...»

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۵]

ص: ۳۵۵۲

هان! به پا خیزید و دست به قبضه شمشیر ببرید! چه آن که خشم خدا را برانگیخته اید و مادام که رضای خدا را به دست نیاورده اید، نباید به میان زنان و فرزندان خود بازگردید. خدا از شما راضی نخواهد بود مگر آن که انتقام خون فرزند پیامبر را بگیرید.

از مرگ نترسید! به خدا سوگند هر کس از مرگ بترسد محکوم به شکست و ذلت است. بای_د مثل بنی اسرائیل باشید که موسی (علیه السلام) ب_ه آنان فرمود: شما با گوساله پرستی، به خود ظلم کردید، اینک در پیشگاه آفریدگار خود توبه نمایید و خود را بکشید...» (۱).

به دنبال این اجتماع، سلیمان بن صرد، جریان را به «سعد بن حذیفه بن یمان» و شیعیان دیگر «مدائن» نوشت و از آنان یاری خواست. آنان نیز دعوت سلیمان را پذیرفتند همچنین سلیمان به «مثنی بن مخرمه عبدی» و شیعیان دیگر «بصره» نامه نوشت و آن ها نیز پاسخ مساعد دادند.

انگیزه توأیین

توأیین معتقد بودند که مسئول قتل حسین (علیه السلام) در درجه اول حکومت بنی امیه است نه افراد، و لذا به منظور خونخواهی به سوی شام حرکت کردند و گفتند پس از انتقام از بنی امیه، به سراغ جنایتکاران کوفه می رویم.

همان طور که ملاحظه شد، انگیزه این جنبش، احساس ندامت از گناه، و شوق به جبران خطا بود. در لابلای سخنان و نامه ها و خطبه های توأیین، احساس عمیق پشیمانی، و شور و شوق سوزان به شستشوی گناه، موج می زند و هر کس مروری در آن ها بکند این موضوع را به خوبی لمس می کند. همین انگیزه بود که قیام توأیین را در ارزیابی ظاهری به صورت یک قیام انتحارآمیز جلوه گر ساخته بود. توأیین فقط در صدد گرفتن انتقام، و جبران لغزش و گناه خود بودند و جز

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]

ص: ۳۵۵۳

۱- وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ... (بقره: ۵۴).

این، هیچ هدف دیگری نداشتند. این عده نه طالب فتح و پیروزی بودند و نه خواهان حکومت و غنیمت، بلکه یگانه هدفشان انتقام بود. آنان وقتی خانه های خود را ترک می گفتند، اطمینان داشتند که دیگر به خانه های خود باز نخواهند گشت. آنان تشنه مرگ در راه هدف خود بودند، به طوری که دشمن به آن ها امان داد ولی آن ها از قبول امان سر باز زدند! زیرا آن را دامی برای شکست قیام می دانستند.

نیروهای توأین

تنها شیعیان نبودند که به انقلاب توأین پیوستند، بلکه کلیه کسانی که خواهان تغییر اوضاع، و شکستن یوغ ظلم دستگاه حکومت اموی از طریق جنبشی خونین بودند به توأین پیوستند.

البته به علت آن که قیام توأین یک قیام انتقام جویانه و شهادت طلبانه بود، و عناصر انقـلابی هیچ هدفی جز انتقام و یا مرگ در این راه نداشتند، عده زیادی به آنان پیوستند. در دفتر سلیمان بن سرد شانزده هزار نفر ثبت نام کرده بودند که از این عده جز پنج هزار نفر حاضر نشدند (۱) درحالی که تعداد سپاه شام سی هزار نفر بود. البته علت این موضوع روشن است، زیرا همیشه فقط افرادی که در سطح عالی فداکاری و جانبازی در راه عقیده قرار دارند، مجذوب اقدامات شهادت طلبانه می شوند، بدیهی است که تعداد این قبیل افراد در هر زمانی اندک است.

عملیات توأین

جنبش توأین در سال شصت و یک هجری آغاز شد. توأین از آن تاریخ، پیوسته ساز و برگ جنگی فراهم ساخته و مردم را مخفیانه به خونخواهی

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۷]

ص: ۳۵۵۴

۱- از مدائن هفتاد نفر و از بصره سیصد نفر جهت پیوستن به توأین حرکت کرده بودند، اما هنگامی به میدان جنگ نزدیک شدند که توأین شکست خورده بودند!

حسین (علیه السلام) دعوت می کردند. مردم نیز از شیعه و غیر شیعه دسته دسته به آن ها می پیوستند. توابین سرگرم مقدمات قیام بودند که یزید مرد. پس از مرگ یزید، توابین عده ای را به اطراف فرستادند تا مردم را دعوت به همکاری کنند. در این هنگام، احتیاط و اختفا را کنار گذاشته علناً به تهیه اسلحه و تجهیزات جنگی پرداختند.

شب جمعه پنجم ربیع الثانی سال ۶۵ ق نخستین شعله قیام زبانه زد: در آن شب، توابین با هم به سوی تربت پاک امام حسین (علیه السلام) روانه شدند و همین که بالای قبر آن حضرت رسیدند، فریادی از دل برآورده عنان اختیار از کف دادند و این سخنان را با اشک دیدگان درهم آمیختند:

«پروردگارا! ما فرزند پیامبر را یاری نکردیم، گناهان گذشته ما را بیامرز و توبه ما را بپذیر، به روح حسین و یاران راستین و شهید او رحمت فرست، ما شهادت می دهیم که بر همان عقیده هستیم که حسین بر سر آن کشته شد. پروردگارا! اگر گناهان ما را نیامرزی و به دیده رحم و عطوفت بر ما ننگری، زیان کار و بدبخت خواهیم بود...»

پس از پایان این صحنه مهیج و شورانگیز، قبور شهدا را ترک گفته به سمت شام حرکت کردند و در سرزمینی به نام «عین الورد» با سپاه شام، که فرماندهی آن ها را عبیدالله بن زیاد به عهده داشت، رو به رو شدند و پس از سه روز نبرد سخت، سرانجام شکست خوردند و سران انقلاب به جز «رفاعه» به شهادت رسیدند و بقیه نیروهایشان به فرماندهی رفاعه بن شداد به کوفه بازگشتند و به هواداران مختار که در کوفه فعالیت داشتند، پیوستند. (۱)

قیام توابین، گرچه هدف اجتماعی روشنی نداشت، و خیلی زود با شکست رو به رو گردید، ولی در هر حال بر مردم کوفه تأثیر عمیقی به جا گذاشت و افکار عمومی را برای مبارزه با حکومت بنی امیه آماده ساخت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

ص: ۳۵۵۵

۱- ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۲۴۸ - ۳۱۰؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۸۶.

ب. قیام مُخت_ارد در سال شصت و شش هجری «مختار بن ابی عُبَید ثقفی» در عراق قیام کرد تا انتقام خون حسین (علیه السلام) را از قاتلان آن حضرت بگیرد.

مختار پس از ورود «مسلم بن عقیل» به کوفه، با او همکاری می کرد، ولی هم زمان با گرفتاری و شهادت مسلم، توسط عبیدالله بن زیاد دستگیر و زندانی شد. او پس از حادثه عاشورا با وساطت «عبدالله بن عمر» (شوهر خواهرش) نزد ی_زی_د، از زن_دان آزاد گردید و چ_ون در آن ایام «عبدالله بن زبیر» در مکه قیام کرده خود را خلیفه_ه مسلمانان معرفی می کرد، مختار رهسپار مکه شد و به همکاری با عبدالله بن زبیر پرداخت.

در سال شصت و چهار هجری، پنج ماه پس از مرگ یزید، مختار چون آمادگی مردم عراق را جهت قیام و انقلاب برضد بنی امیه و بی میلی آن ها را نسبت به حکومت عبدالله بن زبیر ش_نید، رهسپار کوفه_ه گردید و فعالیت_ت خود را آغاز کرد. (۱)

راز ناکامی عبدالله بن زبیر در عراق

برای آن که بدانیم چرا مردم عراق ابتداءً به ابن زبیر پیوستند و سپس دعوت مختار را پذیرفته و برضد او قیام کردند، باید توجه داشته باشیم که جامعه آن روز عراق خواستار دو چیز بود:

۱. اصلاحات اجتماعی و حمایت از موالی (مسلمانان غیر عرب که در حکومت بنی امیه مورد ستم واقع شده بودند)؛

۲. گرفتن انتقام خون بنی هاشم از امویان.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۹]

ص: ۳۵۵۶

۱- ابوالعباس المبرّد، الکامل فی اللغه و الأدب، ج ۲، ص ۱۱۲ ۱۱۶؛ اخطب خوارزمی، مقتل الحسین، تحقیق و تعلیق شیخ محمد سماوی، ج ۲، ص ۲۰۲ به بعد. در آن ایام توابع نیز در کوفه سرگرم آمادگی و جمع آوری نیرو بودند، ولی مختار می گفت: سلیمان آگاهی لازم را در مسائل جنگی و نظامی ندارد و به زودی شکست خواهد خورد.

به امید تأمین این دو خواسته بود که جامعه عراق با ابن زبیر بیعت کرد، زیرا وی، هم دشمن امویان بود و هم تظاهر به صلح و زهد و بی‌اعتنایی به دنیا می‌کرد، ولی عملاً ثابت شد که حکومت ابن زبیر چندان تفاوتی با حکومت امویان ندارد! درست است که ابن زبیر عراق را از زیر نفوذ و تسلط امویان نجات داد، ولی قاتلان حسین (علیه السلام) و عناصر جنایت‌کار و خطرناکی همچون «شمر بن ذی الجوشن»، «شَبِث بن رَبِیع» و «عمرو بن حجاج» که در فاجعه عاشورا نقش مهمی داشتند، نه تنها هنوز در کوفه زنده بودند، بلکه از مقربان حکومت بودند!

پسر زبیر از نظر اجرای عدالت نیز مقصود عراقیان را تأمین نکرد، زیرا موالی هنوز هم مثل زمان بنی امیه در محرومیت به سر می‌بردند و قدرت و امکانات؛ همه در دست شیوخ قبائل بود. عدم تأمین خواسته‌های عراقیان باعث شد که مردم از اطراف ابن زبیر پراکنده شده از قیام مختار پشتیبانی کنند.

مختار دعوت خود را وابسته به «محمد بن حنفیه»، فرزند امیرمؤمنان، معرفی کرد و هم‌این‌مطلب باعث اطمینان مردم به حرکت وی شد. او شع‌ارخ‌ود را جمل‌ه «یا لثارات الحسین»: (پیش به سوی انتقام‌گیری خون حسین) قرار داد و این موضوع، عراقیان را به تأمین اهداف خویش امیدوار می‌کرد.

مختار پس از رسیدن به قدرت، از گروه «موالی» حمایت کرد و گام‌هایی در جهت تأمین حقوق اجتماعی آنان برداشت. این اقدام مختار، اشراف و بزرگان قبائل عرب را برضد وی تحریک کرد. آنان اجتماعاتی به این منظور تشکیل داده توطئه‌ها کردند و با کمک نیروهای عبدالله بن زبیر، برای جنگ با مختار آماده شدند. در رأس این سران مخالف، قاتلان امام حسین (علیه السلام) قرار داشتند، و همین موضوع کافی بود که انقلابیون را وادار به ایستادگی نموده برای رسیدن به پیروزی مصمم سازد.

مختار، قاتلان امام حسین (علیه السلام) را سخت مورد تعقیب قرار داد و به هلاکت رسانید، به طوری که ظرف یک روز دویست و هشتاد نفر از آنان را کشت و

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

ص: ۳۵۵۷

خانه های چند تن از سران جنایت کاران را که فرار کرده بودند، ویران کرد. از جمله خان ه «محمد بن اشعث» را تخریب کرد و دستور داد با مصالح آن، خانه «حجر بن عدی»، شهید و یار جانباز علی (علیه السلام) را که توسط زیاد بن ابیه تخریب شده بود، بسازند. (۱)

۴. انقراض بنی امیه

بحث اجمالی پیرامون نهضت توابین و قیام مختار، از این جهت صورت گرفت که این دو قیام تاریخی از نظر زمانی به فاصله کمی پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) رخ داده اند، و گرنه می دانیم که قیام های نشأت گرفته از نهضت امام حسین (علیه السلام) منحصر به این ها نبوده است، بلکه طی سال های بعد چندین قیام صورت گرفت که بزرگ ترین آن ها انقلاب عباسیان بود که در سال ۱۳۲ هجری به پیروزی رسید و بساط حکومت بنی امیه را برچید. نیرومندترین عامل پیروزی عباسیان در این انقلاب، شرح ستمگری های بنی امیه نسبت به بنی هاشم و مظلومیت این خاندان بود و از نظر تحریک خشم مردم برضد بنی امیه، یادآوری شهادت امام حسین (علیه السلام) بیش ترین تأثیر را داشت.

یکی از نویسندگان معاصر عرب می گوید:

به نظر من حسین در دراز مدت پیروز شد. گر چه در رویارویی نظامی به هدف خود دست پیدا نکرد، اما شهادت برای او پیروزی بود. او بذر کینه و عداوت و نفرت نسبت به بنی امیه را در دل همه مردم کاشت. تردید ندارم که حسین در دراز مدت پیروز شد و شهادت او سبب مستقیم تزلزل حکومت بنی امیه شد و به خاطر آن جنایت زشت، طوفان لعن و خشم مردم متوجه امویان گردید. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۱]

ص: ۳۵۵۸

- ۱- ابن اثیر، همان کتاب، ج ۴، ص ۲۱۱ ۲۴۴.
- ۲- اینتی آری و هذا رأی خاص أنّ الحسین انتصر علی المدی البعید، فهو و إن لم یظفر بمراده فی معركة حریبه ومواجهه عسکریه إلاّ أنّ نیله الشهاده فی ذاته کان انتصاراً لله. ثمّ إنّهُ زرع بذور الحیله و الحقد و السخیمه فی قلوب الناس جمیعاً نحو بنی أمیه و لا یخامرنی شکّ فی أنّ الحسین انتصر علی المدی البعید، و کان استشهاده سبباً مباشراً فی زلزله عرش دوله الأمویین مع انصباب جام اللعنات و السخطات علیهم من جراء الجریمه البشعه. (دکتر سید الجمیلی، استشهاد الحسین، مقدمه، ص ۲۳. این کتاب بازنویسی گزارش طبری در مورد حادثه عاشورا و دیدگاه ابن تیمیه در مورد مرقد رأس الحسین در قاهره است.

هنگامی که سر بریده «مروان»، آخرین خلیفه اموی، را نزد «ابوالعباس»، نخستین خلیفه عباسی، آوردند، ابوالعباس سجده ای طولانی کرد و پس از آن که سر از سجده برداشت، خطاب به سر بریده مروان چنین گفت:

«ستایش خدا را که انتقام مرا از تو و قبیله ات گرفت، ستایش خدا را که مرا بر تو پیروز و مظفر گردانید». سپس افزود: «اکنون، برایم مه نیست که مرگم کئی فرا رسد، زیرا به انتقام خون حسین (علیه السلام) دو هزار نفر از بنی امیه را کشتم...» (۱).

وقتی که جنازه های نیمه جان سران بنی امیه را در برابر ابوالعباس روی هم انباشتند، دستور داد بر فراز جنازه ها سفره ای گسترده و غذا آماده نمودند، آن گاه روی جنازه ها نشست و سرگرم صرف غذا شد، در حالی که هنوز بعضی از آن ها زیر پای او تکان می خوردند! وقتی که از خوردن غذا فارغ شد، گفت: هرگز در عمرم غذایی به این گوارایی نخورده ام!

آن گاه گفت: پاهای این ها را گرفته بکشید و در راه ها بیفکنید تا مردم اینان را پس از مرگشان نیز لعن کنند (همچون زمان حیاتشان). طولی نکشید که مردم دیدند سگ ها پاهای جنازه هایی را گرفته و بر زمین می کشند و می برند که لباس های مليله دوزی شده و گران قیمت بر تن آن ها است! (۲)

در این زمینه سند تاریخی ارزنده دیگری در دست است که نشان می دهد

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۳۵۵۹

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۳۰. این قضیه را مسعودی نیز در مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۵۷ نقل کرده، ولی به جای دو هزار نفر، دویست نفر نقل کرده است.

۲- ابن ابی الحدید، همان کتاب، ج ۷، ص ۱۳۹.

شهادت امام حسین (علیه السلام) در درازمدت تا چه حد تأثیر داشته و چگونه بعد از سال ها، از حافظه تاریخ محو نشده بود، این سند، گوشه ای از زندگی «قاضی شریک بن عبدالله»، نوه سنان بن انس، یکی از قاتلان امام حسین (علیه السلام) در کربلا^(۱) است که خطیب بغدادی، آن را ضمن شرح حال وی آورده است. وی می نویسد:

شریک بن عبدالله قاضی وارد بصره شد، اما در مقابل تقاضای مردم بصره، از نقل حدیث برای آن ها خودداری کرد، مردم ناراحت شدند و او را تعقیب کردند، وقتی که او رفت و در بندر، سوار کشتی شد مردم او را در کشتی سنگ باران کردند و گفتند ای پسر قاتل حسین!^(۲)

با توجه به دو نکته، اهمیت این قضیه روشن می گردد:

نخست این که بصره پس از قتل عثمان و جنگ جمل، به کانون عثمانی ها (طرفداران اموی ها) و مخالفان اهل بیت تبدیل شده بود و در ادوار بعدی نیز این خصلت را حفظ کرده بود.

دوم، فاصله زمانی سفر قاضی به بصره و شهادت امام حسین (علیه السلام) است، چه؛ در مورد او نوشته اند که در سال ۹۵هـ. متولد شده و در سال ۱۷۷ از دنیا رفته است.^(۳)

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۳]

ص: ۳۵۶۰

۱- ذهبی، محمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۲، ص ۲۷۰؛ (آیت الله) خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۷.

۲- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۲۹۳.

۳- ذهبی، میزان الاعتدال، ص ۲۷۳_۲۷۴.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

ص: ۳۵۶۱

اشاره

* پیام آور قیام کربلا در عصر اختناق

* چرا امام (علیه السلام) قیام نکرد؟

* ابعاد مبارزات امام (علیه السلام)

* صحیفه سجادیه؛ گنجینه معارف

* دستگیری از درماندگان

* کانون تربیتی

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۵]

ص: ۳۵۶۲

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

ص: ۳۵۶۳

او فرزند حسین بن علی (علیه السلام) سومین امام شیعیان جهان، مادرش «شهربانویه»^(۱)، مشهورترین لقبش «زین العابدین» و «سجاد» است.

امام سجاد (علیه السلام) در سال سی و هشت قمری دیده به جهان گشود^(۲) و دوران

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۷]

ص: ۳۵۶۴

۱- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ج ۱، ص ۴۶۷؛ شیخ مفید، الإرشاد، ص ۲۵۳؛ فضل بن حسن طبرسی، إعلام الوری بأعلام الهدی، ص ۲۵۶؛ حسن بن محمد بن حسن قمی، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن قمی، تصحیح: سیدجلال الدین تهرانی، ص ۱۹۶؛ علی بن عیسی اربلی، کشف الغمّه فی معرفه الأئمه، ج ۲، ص ۲۸۶. در کتب تاریخ و زندگانی ائمه، نام مادر امام چه نام است و اختلاف است و علاوه بر شهربانویه، به دوازده صورت دیگر نیز همچون: شاه زن، ان، جه، ان شاه، شهرناز، جهان بانویه، خوله، سلافه و... آمده است. جهت اطلاع بیش تر رجوع شود به: دکتر شهیدی، سیدجعفر، زندگانی علی بن الحسین، ص ۲۷ - ۲۹؛ دکتر کریمان، حسین، ری باستان، ج ۱، ص ۴۰۳ - ۴۱۶. آقای دکتر کریمان به مناسبت بحث پیرامون مقبره بی بی شهربانو - که براساس شهرتی عامیانه، محل دفن شهربانو همسر امام حسین پنداشته می شود - اقوال مختلف پیرامون نام مادر امام چهارم را برشمرده و انتساب این محل به آن بانو را رد کرده است.

۲- شیخ مفید، همان کتاب، ص ۲۵۳ علامه طباطبائی، تاج الموالید (ضمن مجموعه ای به نام «مجموعه نفیسه») ص ۱۱۲؛ شیخ مفید، مسائر الشیعه (ضمن همان مجموعه) ص ۶۷ محمد بن جریر بن رستم طبری، دلائل الإمامه، ص ۸۰؛ کلینی، همان کتاب، ص ۴۶۶ سبط ابن جوزی، تذکره الخواص، ص ۳۲۴؛ مسعودی، اثبات الوصیه، ص ۱۶۷؛ فتّال نیشابوری، روضه الواعظین، تصحیح و تعلیق: شیخ حسین اعلمی، ص ۲۲۲؛ فضل بن حسن طبرسی، همان کتاب، ص ۲۵۶؛ ابن ابی الثلج بغدادی، تاریخ الأئمه (ضمن مجموعه نفیسه)، ص ۹. برخی از مورخان تولد امام علی بن الحسین (علیه السلام) را در سال ۳۶ یا ۳۷ نوشته اند.

کودکی خود را در شهر مدینه سپری کرد. حدود دو سال از خلافت جدش امیرمؤمنان(علیه السلام) را درک نمود و پس از آن مدت ده سال شاهد حوادث دوران امامت عموی خویش امام مجتبی(علیه السلام) بود که تنها در شش ماه آن عهده دار خلافت اسلامی بود. پس از شهادت امام مجتبی(علیه السلام) در سال ۵۰ هجری، به مدت ده سال در دوران امامت پدرش حسین بن علی(علیه السلام) که در اوج قدرت معاویه با او در ستیز و مبارزه بود، در کنار او قرار داشت.

در محرم سال ۶۱ هجری در جریان قیام و شهادت پدرش حسین(علیه السلام) در سرزمین کربلا حضور داشت. پس از فاجعه کربلا که امامت به او رسید، همراه دیگر اسیران اردوگاه حسینی، به اسیری به کوفه و شام برده شد، و در این سفر، سرپرست و تکیه گاه اسیران در کوران مصائب و گرفتاری ها بود. او در این سفر با سخنرانی های آتشین خود حکومت یزید را رسوا ساخت و پس از بازگشت از شام، در شهر مدینه اقامت گزید تا آن که در سال ۹۴ یا ۹۵ هجری به شهادت رسید و در قبرستان معـروف «بقیـع» در کنار قبر عمویش امام حسن(علیه السلام) به خاک سپرده شد.

خلفای معاصر حضرت

امام علی بن الحسین در دوران امامت خود با زمام داران یاد شده در زیر معاصر بوده است:

...

۱. یزید بن معاویه (۶۱ _ ۶۴ق). (۱)

۲. عبدالله بن زُبیر (۶۱ _ ۷۳). (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۳۵۶۵

۱- ارقام داخل پرانتز گویای مدت حکومت خلفا در زمان امامت حضرت سجاد(علیه السلام) می باشد.

۲- عبدالله بن زبیر از معدود کسانی بود که با یزید بیعت نکرده بود، از این رو پس از مرگ معاویه، اندکی پیش از حرکت حسین بن علی(علیهما السلام) به سوی مکه، به این شهر گریخت و در آن جا سرگرم فعالیت های سیاسی شد. پس از شهادت امام حسین(علیه السلام)، چون رقیبی در حجاز نداشت، طرفدارانی پیدا کرد و خود را خلیفه خواند. یزید تا آخر عمر نتوانست او را شکست بدهد و او تا سال ۷۳ همچنان در مکه پرچم حکومت را در دست داشت. عبدالله، حجاز و عراق و مصر و قسمتی از شرق اسلامی را مطیع خود ساخت و قلمرو حکومت جانشینان یزید تنها به شام و پاره ای از مناطق دیگر محدود شد. بنابراین از سال ۶۱ تا ۷۳ قمری، دو خلیفه در دو منطقه از کشور اسلامی حکمرانی می کردند، ولی با شکست و کشته شدن عبدالله بن زبیر توسط نیروهای عبدالملک (در سال ۷۳)، همه مناطق اسلامی تحت حکومت مروانیان قرار گرفت و شام، از نو مرکزیت کلی یافت.

۳. معاویه بن یزید (چند ماه از سال ۶۴).

۴. مروان بن حکم (نه ماه از سال ۶۵).

۵. عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶).

۶. ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶).

بیماری امام؛ یک مصلحت الهی

متأسفانه بسیاری از مردم نا آگاه، از امام چهارم به عنوان امام بیمار یاد می کنند و با ذکر این لقب، در ذهن آنان شخصی رنجور و ناتوان با چهره ای زرد و پژمرده و روحی افسرده تداعی می شود، درحالی که واقعیت غیر از این است، زیرا امام چهارم تنها در کربلا مدت کوتاهی بیمار بوده است و پس از آن بهبود یافته و در حدود ۳۵ سال همچون سایر امامان از سلامت جسمی برخوردار بوده است.

بی شک بیماری موقت آن حضرت در آن حادثه، عنایت خداوندی بوده است تا بدینوسیله از وظیفه جهاد معذور گردد(۱) و وجود مقدسش از خطر کشتار مزدوران یزی د محفوظ بماند و از این رهگذر، رشته امامت تداوم یابد. اگر حضرت بیمار نبود، می بایست در جهاد با یزیدیان شرکت کند و در این صورت همچون سایر فرزندان و یاران پدرش به شهادت می رسید و نور هدایت خاموش می شد.

«سبط ابن الجوزی» می نویسد: علی بن الحسین چون بیمار بود کشته نشد.(۲)

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۹]

ص: ۳۵۶۶

۱- مسعودی، همان کتاب، ص ۱۶۷ و ر.ک به: سبط ابن الجوزی، تذکره الخواص، ص ۳۲۴.

۲- سبط ابن جوزی، همان کتاب، ص ۳۲۴ و ر.ک: ابن العماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۱، ص ۱۰۵.

«محمد بن سعد» می نویسد: آن روز (عاشورا) که علی بن الحسین همراه پدرش بود، بیست و سه یا بیست و چهار سال داشت و هر کس بگوید که او در آن زمان کوچک بوده. و موی در نیآورده بوده، بی اساس است؛ بلکه او آن روز بیمار بود و به همین جهت در جنگ شرکت نکرد. (۱)

«ابن سعد» همچنین گزارش می دهد که: پس از کشته شدن حسین بن علی، شمر به سوی علی بن الحسین آمد و او بیمار بود و در بستر خوابیده بود. شمر گفت: این را بکشید. یکی از همراهان وی گفت: سبحان الله! آیا جوانی را که بیمار است و در جنگ هم شرکت نداشته، بکشیم؟ در این هنگام «عمر بن سعد» در رسید و گفت: با این زنان و این بیمار کاری نداشته باشید. (۲)

«شیخ مفید» از «حمید بن مسلم»، یکی از سپاهیان یزید، چنین نقل می کند: (روز عاشورا) به چادر علی بن الحسین رسیدیم، او سخت بیمار و بر بستی خوابیده بود. شمر با گروهی از پیادگان آمد، به او گفتند:

آی! این بیمار را نمی کشی؟ مَن گفتم: سبحان الله! آی! کودکان را هم می کشید؟! (۳) این کودک است و بیماری، او را از پا در خواهد آورد، و چندان از این سخنان گفتم تا آنان را از کشتن او باز داشتیم. در این هنگام «عمر بن سعد» آمد. زنان ب روی او فریاد زدند و گریستند. او به افراد خود گفت: هیچ کس از شما به خانه های این زنان داخل نشوید و متعرض این جوان نشوید. (۴)

چنان که ملاحظه شد، بیماری ام چه ارم، مصلحتی الهی بود که موجب حفظ حیات آن حضرت گردید و هرگز به معنای ضعف روحی و عجز و

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۰]

ص: ۳۵۶۷

- ۱- الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۲۱.
- ۲- الطبقات الکبری، ص ۲۱۲ و ر. ک: ابن کثیر، البدایه والنهایه، ج ۹، ص ۱۰۴.
- ۳- احتمالاً حمید بن مسلم عمداً به منظور جلب ترحم آنان، حضرت را (که لاغر و ضعیف گشته بود) کودک نامیده است و یا بعدها چنین کاری را به خود نسبت داده است تا نزد شیعیان قدری از بار گناه خود بکاهد.
- ۴- الإرشاد، ص ۲۴۲ و ر. ک: محمد بن جریر طبری، تاریخ الأمم والملوک، ج ۶، ص ۲۶۰ (حوادث سال ۶۱)؛ اخطب خوارزمی، مقتل الحسین، تحقیق و تعلیق: شیخ محمد سماوی، ج ۲، ص ۳۸.

ناتوانی او در برابر دشمن نبود. امام نه تنها در آن شرایط سخت و دشوار اسیری، ملجأ و پناهگاه اسیران و آرام بخش دل های دردمند آنان بود، بلکه با دشمن با شجاعت و شهامت برخورد می کرد و سخنرانی ها و مناظرات پر شور آن حضرت در کوفه و شام گگ_واه این معناست. چنان که پس از انتقال اسیران به کوفه، به دنبال گفتوگوی تنیدی که در مجلس عُبی_دالله بن زی_اد بین او و ام_ام ص_ورت گرفت، عُبی_دالله خشمگین شد و دستور قتل حضرت را صادر کرد، اما امام فرمود: «مرا باکشتن ته_دید می کن_ی؟! آی_ا نمی دانی که کشته شدن، برای ما یک امر عادی بوده و شهادت برای م_ا ک_رامت و فضیلت است»؟(۱)

پیام آور قیام کربلا

چنان که اشاره شد، امام سجاد در فاجعه کربلا حضور داشت و پس از شهادت پدرش حسین بن علی (علیهما السلام) در رأس بازماندگان خاندان حسینی، ابلاغ پیام قیام و شهادت سرخ آن حضرت را به عهده گرفت و با سخنرانی ها و مناظرات خود، به افشای چهره پلید حکومت اموی و بیدار ساختن افکار عمومی پرداخت.

ب_ا ت_وجه ب_ه تبلیغ_ات بسی_ار گست_رده و دامن_ه داری که حک_ومت ام_وی از زم_ان مع_اویه ب_ه بع_د، بر ض_د خان_دان پیامب_ر (بهویژه در منطقه شام) به عمل آورده ب_ود، بی شک اگر بازمان_دگان ام_ام حسی_ن(علیه السلام) به افش_اگ_ری و بیدارس_ازی نمی پ_رداختند، دشمنان اسلام و مزدوران قدرت های وقت، قیام و نهضت بزرگ و جاوید آن حضرت را در طول تاری_خ ل_وٹ می کردند و چهره آن را وارونه نشان می دادند، ام_ا تبلیغات گسترده امام سجاد و دیگر بازماندگان حض_رت سیدالشهدا(علیه السلام) در دوران اسی_ری _ که حماق_ت و کینه توزی یزید چنین فرصتی را برای آنان پیش آورده ب_ود _ اجازه چنین تحریف و خیانتی را به دشمنان

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۱]

ص: ۳۵۶۸

حسین (علیه السلام) نداد و طبل رسوایی یزید را به صدا در آورد. از آن جا که مبارزات تبلیغاتی ام-ام چهارم را در بخش زن-دگانی امام حسین (علیه السلام) به تفصیل نوشته ایم، در این جا به همین مقدار اکتفا می کنیم.

...

عصر اختناق

بر اساس تقسیم بندی ادوار چهارگانه امامت پس از رحلت پیامبر اسلام (که در بخش زندگانی امیرمؤمنان (علیه السلام) توضیح دادیم) زندگانی امام سجاد در دوره چهارم قرار داشته است، یعنی:

* دوره نومیادی از پیروزی حرکت مسلحانه؛

* کوشش سازنده به امید ایجاد حکومت اسلامی توسط خاندان پیامبر در دراز مدت؛

* زمینه سازی برای رسیدن به این هدف از رهگذر کار فرهنگی و تربیت نیروی انسانی متناسب؛

* تبیین تفکر اصیل اسلامی و نشان دادن بدعت ها و تحریف ها.

توضیح این که حادثه دلخراش عاشورا (در کوتاه مدت) ضربت خرد کننده ای بر نهضت شیعه وارد ساخت، و با انعکاس خبر این حادثه در سراسر کشور اسلامی آن روز، به ویژه در عراق و حجاز، رعب و وحشت شدیدی بر محافل شیعه حکم فرما گشت، زیرا مسلم شد که یزید که آماده است تا حد کشتن فرزند پیامبر (که در همه جهان اسلام به عظمت و اعتبار و قداست شناخته شده بود) و اسیر کردن زنان و فرزندان او حکومت خود را استحکام بخشد، در راه تثبیت پایه های حکومت خویش از هیچ جنایتی دریغ نمی کند. (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۲]

ص: ۳۵۶۹

۱- اسیر کردن زنان و کودکان و گرداندن سرهای بریده شهدا در شهرها، عمدتاً به منظور ایجاد رعب و وحشت و زهرچشم گرفتن از مخالفین بود.

این رعب و وحشت، که آثارش در کوفه و مدینه نمایان گردیده ب_ود، با ب_روز «فاجعه حرّه» و سرکوب شدید و بی رحمانه نهضت مردم مدینه توسط نیروهای ی_زی_د (ذیحجه سال ۶۳ ه_ق) شدت یافت و اختناق شدیدی در منطقه نفوذ خاندان پیامبر بهویژه مدینه در حجاز و کوفه در عراق، حاکم شد و شیعیان و پیروان امامان، که دشمنان بنی امیه به شمار می آمدند، دستخوش ضعف و سستی گردیدند و تشکل و انسجامشان از هم پاشید. امام سجاد با اشاره به این وضع ناگوار می فرم_ود: «در تمام مکه و مدینه بیست نفر نیستند که ما را دوست بدارند».(۱)

«مسعودی»، مورخ نامدار، تصریح می کند که: «علی بن الحسین، امامت را به صورت مخفی و با تقیه شدید و در زمانی دشوار عهده دار گردید».(۲)

امام صادق(علیه السلام) در ترسیم این وضع تلخ و اندوه بار می فرم_ود: «م_ردم پ_س از (شهادت) حسین بن علی(علیه السلام) برگشتند (از اطراف خاندان پیامبر پراکنده شدند) جز سه نفر: «ابو خالد کابلی، یحیی بن ام الطویل، و جبیر بن مطعم»(۳). سپس اف_رادی ب_ه آنان پیوستند و تعدادشان افزون گشت. «یحیی بن ام الطویل» به مسجد پیامبر در مدینه می رفت و خطاب به مردم می گفت: «ما مخالف. و منکر شما (و راه و آیین شما) هستیم و میان ما و شما دشمنی و خشم و کینه آشکار و همیشگی هست...».(۴)

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۳]

ص: ۳۵۷۰

۱- «مَابِمَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ عَشْرُونَ رَجُلًا يُحِبُّنَا» (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۱۴۳؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، ص ۱۰۴ (۲۰ جلدی).

۲- قام ابو محمد علی بن الحسین (علیه السلام) بالأمر مستخفياً علی تقیه شدید فی زمان صعّب (مسعودی، اثبات الوصیه، ص ۱۶۷).

۳- به نظر محقق بزرگوار، شیخ محمد تقی ش_وش_تری، به ج_ای «جب_یرب_ن مطعم»، «حکیم بن جبیر بن مطعم» صحیح است (قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۹۹) در نقل فضل بن شاذان نیز، که خواهد آمد، «محمد بن جبیر بن مطعم» ذکر شده است.

۴- شیخ مفید، الإختصاص، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ص ۶۴؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۱۴۴ و رک: ش_یخ ط_وس_ی، اختی_ار معرفه الرجال (معروف به رجال کشی)، تصحیح و تعلیق: حسن مصطفوی، ص ۱۲۳، شماره ۱۹۴. در این کتاب روایت دیگری نیز نقل شده و در آن نام «جابر بن عبدالله انصاری» نیز به سه نفر یاد شده اضافه شده است. بخش اخیر سخنان یحیی بن ام الطویل، از بیانات حضرت ابراهیم و پیروان او گرفته شده است که به نقل قرآن مجید، خطاب به بت پرستان زمان خود می گفتند: «... ما از شما و آن چه به جای خدا می پرستید، بیزاریم. ما منکر و مخالف. شما (و راه و آیین شما) هستیم و میان ما و شما دشمنی و خشم و کینه همیشگی هست تا آن که تنها به خدا ایمان بیاورید» (سوره ممتحنه: ۴). یحیی نه تنها در حجاز، بلکه در عراق (کوفه) نیز همین بیانات را ایراد می نمود و صراحتاً از مروانیان و لعنت کنندگان

علی (علیه السلام) بیزاری می جست و به شیعیان توصیه می کرد که از دشمنان علی (علیه السلام) فاصله بگیرند (کلینی، اصول کافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ج ۲، ص ۳۷۹، حدیث ۱۶).

ناگفته پیدا است که این گونه موضع گیری صریح و آشکار در آن شرائط، تنها از معدود افراد جان بر کفی همچون «یحیی بن ام الطویل» ساخته بود که خود را برای تمام عواقب خطرناک آن آماده کرده بودند، به همین دلیل «حجاج بن یوسف» به جرم دوستی و پیروی یحیی از امیرمؤمنان (علیه السلام) دست ها و پاهای او را قطع کرد و وی را به شهادت رسانید. (۱)

«فضل بن شاذان»، یکی از برجسته ترین دانشمندان و محدثان شیعه در اواسط قرن سوم هجری و از شاگردان امام جواد و امام هادی و امام عسکری (علیهم السلام) می گوید:

در آغ از امامت علی بن الحسین (علیه السلام) جز پنجمی نفی پیرو او نبوده: «سعی بن جبیر، سعی بن مُسَیب، محمد بن جبیر بن مطعم، یحیی بن ام الطویل و ابو خالد کابلی». (۲)

حکومت سیاه عبدالملکدوران امامت حضرت سجاد، مصادف با یکی از سیاه ترین ادوار حکومت در تاریخ اسلام بود. گرچه پیش از آن حضرت نیز حکومت اسلامی دستخوش

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۴]

ص: ۳۵۷۱

۱- شیخ طوسی، اختیار معرفه الرجال (معروف به رجال کشی)، ص ۱۲۳.

۲- شیخ طوسی، همان کتاب، ص ۱۱۵.

انحراف گشته به یک حکومت استبدادی و خودکامه تبدیل شده بود، اما زمان امام چهارم، این تفاوت را با ادوار سابق داشت که سردمداران حکومت در این زمان، به صورت آشکار و بدون هیچ گونه پرده پوشی، به مقدسات اسلامی دهن کجی می کردند و آشکارا اصول اسلامی را زیر پا می گذاشتند و هیچ کس هم جرأت کوچکی ترین اعتراض را نداشت.

بیشترین دوران امامت حضرت سجاد (علیه السلام) مصادف بود با دوران خلافت عبدالملک بن مروان که مدت بیست و یک سال طول کشید. مورخان از عبدالملک به عنوان فردی زیرک، با احتیاط و دوراندیش، ادیب، باهوش و دانشمند یاد کرده اند. (۱)

مؤلف «الفخری» می گوید: «عبدالملک فردی خردمند، عاقل، دانشمند، فاضل، ادیب، باهوش، جبار، بسیار باهویت، فوق العاده سیاستمدار و دارای حسن تدبیر بود». (۲)

«هندوشاه» می نویسد: «او مردی بود عاقل و فاضل و فصیح و فقیه، و علم اخبار و دقایق اشعار، نیکو دانستی و صاحب رأی و تدبیر بود». (۳)

او پیش از رسیدن به قدرت، یکی از فقهای مدینه به شمار می رفت (۴). و به زهد و عبادت و دین داری شهرت داشت و اوقات خود را در مسجد با عبادت سپری می کرد به طوری که به او «حمامه المسجد» (کبوتر مسجد) می گفتند! (۵)

گویند: پس از مرگ پدرش مروان، هنگامی که خلافت به او رسید، سرگرم خواندن قرآن بود، اما با شنیدن این خبر، قرآن را بست و گفت: «اینک بین من و تو

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۵]

ص: ۳۵۷۲

-
- ۱- کان عبدالملک عاقلاً حازماً، ادیباً، لیبياً عالماً (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۵۲۰).
 - ۲- ابن طقطقی، الفخری، ص ۱۲۲ و ۱۲۴.
 - ۳- تجارب السلف، تصحیح: عباس اقبال، ص ۷۵.
 - ۴- ابن طقطقی، الفخری، ص ۱۲۲؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، ص ۲۱۶.
 - ۵- هندوشاه، همان کتاب، ص ۷۶.

جدایی افتاد! و دیگر با تو کاری ندارم!»^(۱)

او به راستی از قرآن جدا شد و در اثر غرور قدرت، چنان دستخوش مسخ شخصیت گردید که مورخان از کارنامه سیاه حکومت او به تلخی یاد می کنند. «سیوطی» و «ابن اثیر» می نویسند: در طی تاریخ اسلام، عبدالملک نخستین کسی بود که غدر و خیانت ورزید (عمرو بن سعید بن العاص را پس از امان دادن کشت) و نخستین کسی بود که مردم را از سخن گفتن در حضور خلیفه منع کرد و نخستین کسی بود که از امر به معروف جلوگیری کرد.^(۲)

او دو سال پس از شکست دادن عبدالله بن زبیر در مکه (در سال ۷۵ هجری) در جریان سفر حج وارد مدینه شد و ضمن سخنانی خطاب به مردم چنین گفت: من نه همچون خلیفه خوار شده (عثمان)، نه همچون خلیفه آسان گیر (معاویه) و نه ماننـد خلیفه سست خرد (یزید) هستم، مـن ایـن مردم را جز با شمشیر درمان نمی کنم، شما از مـا کارهای مهـاجـران را می خواهیـد، امـا ماننـد آنان رفتار نمی کنید (ما را به پرهیزگاری می خوانید و خود به آن عمل نمی کنید) به خدا سوگند از این پس هر کس مرا به تقوی امر کند، گردن او را خواهم زد!^(۳)

جمله اخیر را بـرای آن گفت که خطیـبان و ائمـه جمعه، هنگام خواندن خطبه جمعه، گفتار خود را با جمله «إتق الله» (پرهیزگار باش) آغاز می کردند.^(۴)

پیدا است وقتی کسی که خود را خلیفه پیامبر قلمداد می کرد، در شهر پیامبر و

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۶]

ص: ۳۵۷۳

۱- سیوطی، همان مأخذ، ص ۲۱۷؛ ابن طقطقی، همان کتاب، ص ۱۲۲؛ ابوالعباس المبرد، الکامل فی اللغه والأدب، تحقیق: نعیم زررور (و) تغارید بیضون، ج ۲، ص ۱۹۲؛ هندوشاه، همان کتاب، ص ۷۶؛ جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، ج ۴، ص ۱۰۰.

۲- سیوطی، همان کتاب، ص ۲۱۸؛ ابن اثیر، همان کتاب، ج ۴، ص ۵۲۲. بعضی از این کارها را معاویه نیز قبلاً کرده بود.

۳- سیوطی، همان کتاب، ص ۲۱۸؛ دکتر شهیدی، سیدجعفر، زندگانی علی بن الحسین، ص ۹۸ و ر.ک: ابن واضح، تاریخ یعقوبی، تحقیق: سیدمحمد صادق بحرالعلوم، ج ۳، ص ۲۰؛ جرجی زیدان، همان کتاب، ج ۴، ص ۹۹.

۴- دکتر شهیدی، همان کتاب، ص ۹۸.

کنار مدفن او چنین سخنانی بگوید و بر سنت او این گونه حمله برد، رفتار و گفتار مأموران او در ایالت های دور افتاده چگونه خواهد بود.

عبدالملک در مدت حکومت طولانی خود، آن چنان با ظلم و فساد و بیدادگری خو گرفت که نور ایمان در دل او به کلی خاموش گشت. وی روزی خود به این امر اعتراف کرد و به «سعید بن مسیب» چنین گفت:

«چنان شده ام که اگر کار نیکی انجام دهم خوشحال نمی شوم، و اگر کار بدی از من سرزند، ناراحت نمی گردم!» سعید بن مسیب گفت: مرگ دل، در تو کامل شده است!^(۱)

عبدالملک غالباً با زنی به نام «ام الدرداء» گفتوگو می کرد. روزی «ام الدرداء» به وی گفت: «ای امیرالمؤمنین! شنیده ام پَس از عبادت و تهجد، شَراب نوشیده ای؟! و او پاسخ داد: «نه تنها شراب که خون مردم را نیز نوشیده ام»!!^(۲)

او که روزی از لشکر کشی یزی د ب ه مک ه (جهت س ر ک و بی عبدالله بن زبیر) به خدا پناه می برد و ابراز نفرت می کرد، پس از رسیدن ب ه حکومت، نه تنها این عملیات را ادامه داد، بلکه شخص سفاکی چون حجاج را مأمور این کار کرد و او مسجد الحرام و کعبه را (که پسر زبیر در آن جا متحصن شده بود) با منجنیق سنگ باران کرد!^(۳)

عَمَّال ستمگر

نمایندگان عبدالملک نیز در مناطق مختلف کشور اسلامی، به پیروی از او، حکومت وحشت و اختناق به وجود آورده بودند و با زور و قلدری ب مردم رفتار می کردند.

«مسعودی» می نویسد: «عبدالملک فردی خونریز بود. عمال او م آن د

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۷]

ص: ۳۵۷۴

۱- ابن طقطقی، همان کتاب، ص ۱۲۲؛ ابن اثیر، همان کتاب، ج ۴، ص ۵۲۱؛ هندوشاه، همان کتاب، ص ۷۶.

۲- سیوطی، همان کتاب، ص ۲۱۶.

۳- سیوطی، همان کتاب، ص ۲۱۷؛ هندوشاه، همان کتاب، ص ۷۶.

«حجاج» حاکم عراق، «مهلب» حاکم خراسان، و «هشام بن اسماعیل» حاکم مدینه نیز همچون وی، سفاک و بیرحم بودند» (۱).

هشام بن اسماعیل که حاکم مدینه بود، چندان بر مردم سخت گرفت و آن چنان خاندان پیامبر را آزار داد که وقتی ولید بعد از مرگ پدرش به حکومت رسید، ناچار شد او را از کار برکنار نماید (۲).

بدتر از همه آنان حجاج بود که جنایات او در تاریخ اسلام مشهور است. عبدالملک پس از شکست عبدالله بن زبیر توسط حجاج، او را به مدت دو سال به استانداری حجاز (مکه و مدینه و طائف) منصوب کرد (۳).

حجاج در مدینه گردن گروهی از صحابه مانند «جابر بن عبدالله انصاری»، «انس بن مالک»، «سهل بن سعدی» و جمعی دیگر را به قصد خوار کردن آنان داغ نهاد! دستاویز او در این کار آن بود که اینان کشندگان عثمانند! (۴).

او هنگام ترک مدینه چنین گفت:

«خدا را سپاس می گویم که مرا از این شهر گنده بیرون می برد. این شهر از همه شهرها پلیدتر و مردم آن نسبت به امیرالمؤمنین دغل کارتر و گستاخ ترند. اگر سفارش امیرالمؤمنین نبود، این شهر را با خاک یکسان می کردم. در این شهر جز پاره چوبی که منبر پیامبر خوانند و استخوان پوسیده ای که قبر پیامبر می دانند، چیزی نیست»!! (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۸]

ص: ۳۵۷۵

-
- ۱- مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۹۱.
 - ۲- ابن واضح، تاریخ یعقوبی، تعلیق: سید محمد صادق بحر العلوم، ج ۳، ص ۲۷ و ۲۹؛ محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۲۰.
 - ۳- ابن قتیبه دینوری، الإمامه والسیاسه، ج ۲، ص ۳۱.
 - ۴- ابن واضح، همان کتاب، ج ۳، ص ۱۸. ابن اثیر می گوید: دست آنان را همچون اهل ذمه داغ نهاد (الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۳۵۹).
 - ۵- ابن اثیر، همان کتاب، ج ۴، ص ۳۵۹؛ دکتر شهیدی، سیدجعفر، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان اموی، ص ۱۸۲ (به نقل از: مشکوه الأدب). از ساحت قدس رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) به خاطر نقل این سخنان شرم آور، که از سر ضرورت و برای آشنایی خوانندگان با ماهیت پلید خلفای اموی صورت گرفت، پوزش می طلبم _ مؤلف.

حجاج خطبه ای در کوفه ایراد کرد و طی آن، از زائران قبر پیامبر در مدینه یاد کرد و آن‌ها را نکوهش کرد و گفت: مرگشان باد، دور یک مشت چوب (منبر) و استخوان پوسیده طواف می‌کنند!، چرا دور قصر امیرالمؤمنین عبدالملک طواف نمی‌کنند!، آیا نمی‌دانند که جانشین انسان بهتر از فرستاده اوست؟! (۱)

حجاج در عراق

پس از آن که حجاج مکه و مدینه را مطیع ساخت، عبدالملک دانست آن که می‌تواند عراقیان را سر جای خود بنشانند، حجاج است، لذا در سال هفتاد و پنجم هجری حکومت عراق (کوفه و بصره) را به وی سپرد. حجاج چون به «کوفه» در آمد، همچون حاکمی که از سوی خلیفه آمده باشد رفتار نکرد، بلکه سر و صورت خود را پوشاند و به طور ناشناس به مسجد وارد شد، صف مردم را شکافت و برفراز منبر نشست و مدتی دراز خاموش ماند. زمزمه در گرفت که این کیست؟ یکی گفت: او را سنگ سار کنیم. گفتند: نه، صبر کن ببینیم چه می‌گوید؟

همین که سکوت همه جا را فرا گرفت، حجاج روی خود را گشود و چنین آغاز سخن کرد:

«مردم کوفه! سره ایی را می‌بینم که چون می‌وه رسیده، موقع چیدن آن‌ها فرا رسیده است و باید از تن جدا گردد و این کار به دست من انجام می‌گیرد، و خون‌هایی را می‌بینم که میان عمامه‌ها و ریش‌ها می‌درخشد...».

آن‌گاه سخنان تهدیدآمیز خود را ادامه داد و چنان مردم را ترساند که بی‌اختیار سنگ ریزه از دست مردی که می‌خواست او را سنگ سار کند، بر زمین ریخت! (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۹]

ص: ۳۵۷۶

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۲۴۲.

۲- مبرد، الکامل فی اللغة والأدب، ج ۱، ص ۳۱۱؛ ابن اثیر، همان کتاب، ج ۴، ص ۳۷۵؛ مسعودی، همان کتاب، ج ۳، ص ۱۲۷؛ زبیر بن بکار، الأخبار الموفقیات، ص ۹۳-۹۷، و ر.ک: ابن واضح، همان کتاب، ج ۳، ص ۱۹؛ دکتر شهیدی، همان کتاب، ص ۱۸۴؛ اعثم کوفی، الفتوح، ج ۷، ص ۶.

ورود حجاج به «بصره» نیز همچون ورود وی به کوفه بود. «ابن قتیبه دینوری» ورود او را به «بصره» چنین توصیف می کند:

حجاج همراه دو هزار نفر از سپاهیان شام و طرفداران آنان و چهار هزار نفر از نیروهای متفرقه، رهسپار بصره شد. هنگام ورود به بصره، دو هزار نفر از آنان را همراه برد و تصمیم گرفت روز جمعه هنگام نماز وارد شهر شود. او به همراهانش دستور داد مسجد را محاصره کنند و در کنار هر یک از درهای مسجد کعبه بالغان بر هیجده در بود، صد نفر بایستند و شمشیرهایشان را زیر لباس پنهان سازند. آن گاه به آنان گفت: به محض آن که در داخل مسجد سر و صدا بلند شد، هر کس خواست از مسجد بیرون برود، کاری کنید که سر بریده اش جلوتر از تنش بیرون رود!

مأموران در کنار درها مستقر شدند و به انتظار ایستادند. حجاج همراه دو بیست نفر مسلح که صد نفرشان پیشاپیش وی، و صد نفر دیگر پشت سر او حرکت می کردند و شمشیرها را زیر لباس هایشان پنهان ساخته بودند، وارد مسجد شد. خود او نیز شمشیر خویش را زیر لباس مخفی ساخته بود.

حجاج به آنان گفت: وقتی وارد مسجد شدیم، من برای مردم سخنرانی خواهم کرد و آن ها مرا سنگ باران خواهند ساخت، وقتی که دیدید من عمامه را از سرم برداشتم و بر زانوهایم گذاشتم، شمشیر را از نیام بکشید و آن ها را از دم تیغ بگذرانید!

با این نقشه، وقتی که موقع نماز رسید، او بر فراز منبر نشست و طی سخنانی گفت: «...امیر المؤمنین (عبدالملک) مرا به حکمرانی شهر شما و تقسیم بیت المال در میان شما منصوب کرده است، و به من دستور داده است که به داد مظلومان برسم و ظالمان را کیفر دهم، نیکوکاران را تقدیر و بدکاران را مجازات کنم... خلیفه وقتی مرا به این سمت منصوب کرد، دو شمشیر به من داد: یکی شمشیر رحمت، و دیگری شمشیر عذاب و کیفر. شمشیر رحمت در راه از دستم افتاد، اما

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۰]

ص: ۳۵۷۷

شمشیر عذاب اینک در دست من است!...».

مردم حجاج را از پای منبر سنگ باران کردند. در این هنگام عمّامه را از سرش برداشت و روی زانو گذاشت. مأموران وی بی درنگ به جان مردم افتادند. مردم که وضع را چنین دیدند، به بیرون مسجد هجوم بردند، اما هرکس گام از در مسجد بیرون گذاشت، سر از بدنش جدا شد بدین ترتیب فراری‌ها را مجبور به بازگشت به درون مسجد کردند و در آن جا آن‌ها را کشتند به طوری که جوی خون تا درب مسجد و بازار سرازیر گردید! (۱)

بدین ترتیب حجاج در سراسر عراق حکومت وحشت برقرار ساخت، و بسیاری از بزرگان و مردمان پارسا و بی گناه را کشت. او چنان ترسی در دل‌ها افکند که نه تنها عراق، بلکه سراسر خوزستان و شرق را فرا گرفت.

موج کشتار و اختناق

«مسعودی»، مورخ مشهور می نویسد: حجاج بیست سال فرمانروایی کرد و تعداد کسانی که در این مدت با شمشیر دژخیمان وی یا زیر شکنجه جان سپردند، صد و بیست هزار نفر بود! و تازه این عده غیر از کسانی بودند که ضمن جنگ با حجاج به دست نیروهای او کشته شدند.

هنگام مرگ حجاج، در زندان وحشتناک وی (که از شنیدن نام آن لرزه بران‌دام‌ها می افتاد) پنجاه هزار مرد، و سی هزار زن زندانی بودند که شانزده هزار نفر آن‌ها عریان و بی لباس بودند! و زندانیان در آن زندان بی سقف، از سرما و گرما و باران مصون نبودند!

حجاج زنان و مردان را یک جا زندانی می کرد و زندان‌های وی بدون

سقف بود، از این رو زندانیان از گرمای تابستان و سرما و باران زمستان در امان نبودند. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۱]

ص: ۳۵۷۸

۱- الإمامه و السياسة، ج ۲، ص ۳۲.

۲- مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

نقاط تاریک و روشن کارنامه ولید بن عبدالملکپس از مرگ عبدالملک، پسر وی «ولید» به خلافت رسید. برخی از مورخان از ولید تمجید نموده او را بر پدرش عبدالملک و جدش «مروان» و بسیاری دیگر از خلفای بنی امیه ترجیح داده اند، زیرا غیر از «عمر بن عبدالعزیز» هیچ یک از خلفای اموی در دوران زمام داری خود، به اندازه او کارهای عام المنفعه و امور خیریه انجام نداده است. ولید در دوران زمام داری خود در تأسیس و توسعه و تعمیر مساجد و اماکن مقدس کوشش می کرد و اس-تانداران و ف-رم-انداران خ-ود را ب-ه-ای-ن کارها تشویق می نمود.

مورخان می گویند:

ولید مسجد جامع «دمشق» را بنا کرد و مسجد پیامبر و مسجدالأقصی را توسعه داد. به دستور او در هر شهری که محلی برای اقامه نماز وجود نداشت، مسجد ساخته شد. وی هم چنین برای دفاع از مرزهای کشور اسلامی پایگاه ها و دژهای گوناگون ایجاد نمود، راه های ارتباطی متعدد احداث کرد، در نقاط مختلف کشور، چاه های آب حفر نمود، مدارس و بیمارستان هایی تأسیس کرد، صدقات و اعانه های پراکنده را لغو نموده، مقرری ثابتی از بیت المال برای بیماران زمین گیر و معلولین و نیازمندان معین کرد.

او آسایشگاه هایی برای نگه داری نابینایان و افراد از پا افتاده و جذامیان احداث کرد و پزشکان و پرستارانی برای مراقبت از آن ها معین نمود و دستور داد به غذا و استراحت آن ها رسیدگی نمایند. نیز دارالایتام هایی جهت نگه داری و تربیت و تعلیم کودکان بی سرپرست و یتیم به وجود آورد. غالب اوقات شخصاً از شهر و بازار دیدن می کرد و افزایش یا کاهش نرخ ها را کنترل می نمود.^(۱)

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۲]

ص: ۳۵۷۹

۱- سید امیرعلی، مختصر تاریخ العرب، ترجمه عفی-ف البعلبکی، ص ۱۲۳ و ر.ک: ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۳۶؛ ابن طقطقی، هم-ان-کت-اب، ص ۱۲۷؛ اب-ن-اثی-ر، الکامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۹ و ۱۰؛ سیوطی، همان کتاب، ص ۲۲۳ و ۲۲۴.

آلودگی های ولیدبه رغم نقاط روشنی که در زندگی و زمام داری ولید به چشم می خورد، وی دارای نقاط ضعف و تاریک بسیار و انحراف های آشکاری بود که در بررسی زندگی وی و زمام داری وی نباید ناگفته بماند. بنابه گفته مورخان، ولید مردی ستمگر و جبار بود، پدر و مادرش او را در کودکی، با هوسرانی و بی قیدی پرورش دادند، از این رو وی فاقد ادب و شایستگی انسانی بود.^(۱)

او با علم نحو و ادبیات عرب آشنایی نداشت و تا آخر عمر نمی توانست قواعد عربی را به کار ببرد و هنگام گفتوگو، از لحاظ دستور زبان، مرتکب اشتباهات فاحش می شد.

روزی در مجلس پدرش و در حضور عده ای، هنگام گفتوگو با یک نفر عرب، جمله بسیار ساده ای را غلط ادا کرد! پدرش او را مورد مواخذه قرار داد و گفت: «هرکس زبان مردم عرب را به خوبی نداند، نمی تواند بر آن ها حکومت کند». ولید به دنبال این جریان، همراه عده ای از دانشمندان علم نحو، وارد اطاقی شد و در را به روی خود بست و مدت شش ماه مشغول فرا گرفتن این علم شد، ولی پس از این مدت، نادان تر از روز نخست بیرون آمد!^(۲)

شاید یکی از علل این مسئله که وی به گسترش علوم و فنون توجه نشان می داد، محرومیت خود او از دانش بود و می خواست از این رهگذر، بر نقطه ضعف خویش سرپوش گذارد!

فرمانروایان ستمگر

ولید عناصر فاسد و جنایت کار را، به عنوان امیر و فرماندار و حاکم، بر سرنوشت مسلمانان مسلط کرده بود و این عده عرصه را بر مردم تنگ ساخته بودند. یکی از عمال او «حجاج بن یوسف» بود که وی را پس از مرگ عبدالملک،

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۳]

ص: ۳۵۸۰

۱- سیوطی، همان کتاب، ص ۲۲۳.

۲- ابن اثیر، همان کتاب، ج ۵، ص ۱۱؛ ابن طقطقی، همان کتاب، ص ۱۲۷.

در پست خود ابقا کرد.

در آن زمان، منطقه شام زیر نظر خود ولید بود. در عراق «حجاج»، در حج از «عثمان بن حباره»، و در مصر «قره بن شریک» حکم رانی می کردند و هریک از این ها در بیدادگری مشهور بودند. «عمر بن عبدالعزیز» (برادر زاده ولید) که تا حدی دوست دار عدل و انصاف بود، با اشاره به حکومت این چند نفر در این مناطق می گفت: زمین پر از ظلم و ستم شده است، خدایا مردم را از این گرفتاری نجات بده! (۱)

گویا با توجه به این بیدادگری های سردمداران و مظلومیت و بی پناهی مسلمانان بود که امام سجاد (علیه السلام) طی بیانی، مردم آن زمان را به شش دسته تقسیم کرده، زمام داران را به شیر و مسلمانان را به گوسفندانی تشبیه می نماید که در بین شیر و گرگ و روباه و سگ و خوک گیر کرده، گوشت و پوست و استخوانشان توسط شیر دریده می شود! (۲)

چرا امام چهارم قیام نکرد؟

این کک که فضای سیاهی زمان حضرت سجادت احادی روشنگردی د، به خوبی متوجه می شویم که چرا آن حضرت قیام نکرد؟ زیرا با رعاب و اختناق شدیدی که در جامعه حکم فرما شده بود و با کنترل و تسلط شدید که حکومت جبار اموی برقرار ساخته بود، هرگونه جنبش و حرکت مسلحانه پیشاپیش محکوم به شکست بود و کوچک ترین حرکت از دید جاسوسان حکومت اموی پنهان نمی ماند؛ چنان که روزی جاسوس عبدالملک در مدینه، به وی گزارش داد: علی بن الحسین کنیز داشته، او را آزاد کرده و

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۴]

ص: ۳۵۸۱

۱- ابن اثیر، همان کتاب، ج ۵، ص ۱۱.

۲- صدوق، الخصال، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ص ۳۳۹ (باب الستة).

سپس وی را تزویج نموده است. عبدالملک طی نامه ای که به امام نوشت، این کار را برای آن حضرت نقصی شمرد و اعتراض کرد که چرا حضرت با یکی از افراد همشأن خود از قریش وصلت نکرده است؟!

امام در پاسخ وی نوشت: بزرگ تر و بالاتر از پیامبر کسی نبود، او کنیز و زن (مطلقه) برده خود را به همسری گرفت. خداوند هر پستی ای را با اسلام بالا برد، هر نقصی را با آن کامل ساخت و هر لثیمی را در پرتو آن کریم ساخت، پس هیچ فرد مسلمانی پست نیست و پستی ای جز پستی جاهلیت نمی باشد. (۱)

عبدالملک با این کار می خواست به امام هشدار بدهد که همه کارهای او _ حتی امور داخلی و شخصی او _ را زیر نظر دارد! در چنین شرائطی حرکت انقلابی چگونه امکان داشت؟ گویا امام سجاد با درک این شرائط تلخ و ناگوار بود که در دعای خود به پیشگاه خدا عرض می کرد:

«چه بسا دشمنی که شمشیر عداوتش را بر ضد من آخته، دم تیغش را برای ضربه زدن بر من تیز کرده و سرنیزه اش را به قصد جان من تیز ساخته است، زهرهای جانکاهش را برای کام من در جام فرو ریخته و مرا آماج تیرهای خویش قرار داده و چشم مراقبتش برای کنترل من نخفته است و مصمم است که به من گزند برساند و تلخابه مرارت خود را به من بنوشاند!

خ_دای_ا_ن_ات_وانی_م_را_از_تحم_ل_گ_رفت_اری_ه_ا_و_رن_ج_ه_ای_گ_ران،_عج_زم_را_از_شکس_ت_دادن_آن_ک_ه_آهن_گ_جن_گ_ب_ا_م_ن_ک_رده،_تنه_ایی_م_را_در_ب_راب_رف_زون_ی_کسانی_که_با_من_دشمنی_نموده_و_برای_گرفتار_کردنم_در_کمین_نشست_ه_اند،_در_نظر_گرفتی_و_به_یاریم_آغاز_کردی_و_به_من_نیرو_بخشیدی.» (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۵]

ص: ۳۵۸۲

-
- ۱- کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۳۴۴ (کتاب نکاح _ باب المؤمن کفو المؤمن) و ر.ک : محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۱۴؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۱۰۵؛ ابن قتیبه دینوری، عیون الأخبار، ج ۴، ص ۸.
 - ۲- صحیفه سجادیه، ترجمه صدر بلاغی، دعای ۴۹ (برای دفع مکر دشمنان)، ص ۶۱۰.

باتوجه به آن چه گذشت در می یابیم که، «امام چهارم پس از حادثه عاشورا بر سر یک دوراهی دشوار قرار گرفته بود: یا می بایست با ایجاد هیجان و احساسات که کسی چون او به سهولت قادر بود در میان جمع معتقدان و علاقه مندان خود به وجود آورد، به یک حرکت تند و عمل متهوران دست زن د، پرچم مخالفتی برافرازد، و حادثه ای شورانگیز بیافریند، ولی بر اثر آماده نبودن شرایط لازم برای پایداری و اقدام عمیق، چون شعله ای فرو بخوابد و میدان را برای تاخت و تازهای بنی امیه در میدان فکر و سیاست خالی کند و یا می بایست احساسات سطحی را بهوسیله تدبیری پخته و سنجیده مهار کند. نخست مقدمه لازم کار بزرگ خود را فراهم آورد؛ اندیشه راهنما و نیز عناصر صالح برای شروع به کار اصلی - کار تجدید حیات اسلام و بازآفرینی جامعه اسلامی و نظام اسلامی - را تأمین کند، عجالاً جان خود و تعداد بسیار معدود یاران قابل اتکای خود را حراست نماید و میدان را در برابر حریف رها نکند، تا زنده است و تا از چشم جستوجوگر و هراسان دستگاه بنی امیه پنهان است، در این جبهه - جبهه سازندگی افراد صالح و تعلیم اندیشه راهنما - به مبارزه ای بی امان ولی پنهان مشغول باشد و آن گاه ادامه این راه را که بی گمان به سر منزل مقصود بسی نزدیک تر بود، به امام پس از خود بسپارد...

شک نیست که راه نخست، راه فداکاران است، ولی یک رهبر مسلکی که شعاع تأثیر عمل او نه تنها دایره محدد زمان خود، بلکه سه سراسر عمر تاریخی را در برمی گیرد، کافی نیست که فداکار باشد، بلکه علاوه بر آن باید ژرفنگر و دوراندیش و پرحوصله و سخت با تدبیر نیز باشد، و این همه شرائطی است که راه دوم را برای امام چهارم حتمی و قطعی ساخت» (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۶]

ص: ۳۵۸۳

خودداری پیشوای چهارم از همکاری با شورشیان مدینه را نیز باید از همین دیدگاه تحلیل کرد. شورش مدینه در سال ۶۳ (یا ۶۲) هجری رخ داد و به فاجعه «حزّه» مشهور گردید (۱). این حادثه از آن جا سرچشمه گرفت که پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) موجی از خشم و نفرت در مناطق اسلامی بر ضد حکومت یزید برانگیخته شد. در شهر مدینه نیز که مرکز خویشاوندان پیامبر و صحابه و تابعین بود، مردم به خشم در آمدند. حاکم مدینه (عثمان بن محمد بن ابی سفیان) که در ناپختگی و جوانی و غرور چیزی از یزید کم نداشت، با اشاره یزید (۲) گروهی از بزرگان شهر را به نمایندگی از طرف مردم مدینه به دمشق فرستاد تا از نزدیک، خلیفه جوان را ببینند و از مراحم وی برخوردار شوند تا در بازگشت به مدینه مردم را به اطاعت از حکومت وی تشویق کنند.

به دنبال این طرح، عثمان هیئت‌ی مرکب از «منذر بن زُبیر بن عَـوَّام»، «عُبَیدالله بن ابی عمرو مخزومی» و «عبدالله بن حنظله غسیل الملائکه» و چند تن دیگر از شخصیت‌های بزرگ مدینه را جهت دیدار با یزید به دمشق روانه ساخت. از آن جا که یزید نه از تربیت اسلامی برخوردار بود، نه مشاورانی داشت که به او توصیه کنند که حداقل در حضور آن هیئت رفتار سنجیده‌ای داشته باشد و نه تدبیر پدر را داشت که بداند کسی که به نام اسلام بر مسلمانان حکومت می‌کند، حداقل باید ظواهر اسلامی را حفظ کند، نزد آنان نیز از شراب خواری و سگ بازی و تشکیل بزم‌ها و مجالس ساز و آواز و فسق و فجور کوتاهی نکرد، اما پذیرایی باشکوهی از آنان در کاخ خود به عمل آورد، به آنان احترام بسیار کرد و

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۷]

ص: ۳۵۸۴

-
- ۱- حزّه به زمین سنگلاخی گفته می‌شود که سطح آن از سنگ‌های آتشفشانی پوشیده شده باشد و چون اطراف شهر مدینه دارای چنین خصوصیتی است و نفوذ سپاه شام به مدینه از طریق حره واقم صورت گرفت، این جنگ به نام «حزّه» نامیده شد.
 - ۲- احمد بن یحیی البلاذری، انساب الأشراف، ج ۴، ص ۳۱.

به هر کدام هدایا و خلعت های هنگفتی بالغ بر پنجاه هزار و صد هزار دینار بخشید. او فکر می کرد که آنان با دریافت این پول ها و با آن پذیرایی جانانه در کاخ سبز دمشق، در بازگشت به مدینه، از او تمجید و تحسین خواهند کرد، اما این دیدار نه تنها به نفع او تمام نشد، بلکه کاملاً نتیجه معکوس بخشید.

نمایندگان به جز منذر بن زبیر (که به بصره رفت) به مدینه بازگشتند و در اجتماع مردم این شهر اعلام کردند که: «ما از نزد شخصی برگشته ایم که دین ندارد، شراب می خورد، تار و طنبور می نوازد، سگ بازی می کند، خنیاگران و زنان خوش آواز در مجلس او دلربایی می کنند و با مستی دزد و خرابکار به شب نشینی می پردازد. اینک شما را شاهد می گیریم که او را از خلافت برکنار کردیم».

پسر حنظله گفت: «من از نزد شخصی برگشته ام که اگر هیچ کس با من یاری و همکاری نکند با همین چند پسرم به جنگ او خواهم رفت او به من عطیه داد و مرا احترام کرد، ولی من عطیه او را نپذیرفتم مگر برای این که در جنگ با وی از آن استفاده کنم».

به دنبال این جریان، مردم مدینه با عبدالله پسر حنظله بیعت کردند و حاکم مدینه و همه بنی امیه را از شهر بیرون کردند.

این گزارش که به یزید رسید، «مسلم بن عقبه» را که مردی سال خورده و از سرسپردگان دربار بنی امیه بود، با لشکر انبوهی برای سرکوبی نهضت به مدینه اعزام کرد و به وی گفت: به آنان سه روز مهلت بده، اگر تسلیم نشدند، با آنان بجنگ، و وقتی پیروز شدی، سه روز هرچه دارند از اموال و چهارپایان و سلاح و طعام، همه را غارت کن و در اختیار سربازان بگذار...

سپاه شام، مدینه را مورد حمله قرار داد و جنگ خونینی بین دو گروه درگرفت و سرانجام، شورشیان شکست خوردند و سران نهضت کشته شدند. مسلم به مدت سه روز دستور قتل عام مردم و غارت شهر را صادر کرد. سربازان شام جنایاتی مرتکب شدند که قلم از بیان آن ها شرم دارد. مسلم را به خاطر این

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۸]

ص: ۳۵۸۵

پس از پایان قتل و غارت، مسلم از مردم به عنوان بردگی برای یزید بیعت گرفت! (۱)

نقش عبدالله بن زبیر عبدالله بن زبیر، که فردی جاه طلب و ظاهرالصلاح بود، اندکی پیش از ورود امام حسین (علیه السلام) به مکه در سال ۶۰ هجری، وارد مکه شده در آن جا اقامت گزیده بود، ولی در مدت اقامت امام حسین (علیه السلام) در مکه، او تحت الشعاع قرار گرفته و چندان مورد توجه مردم نبود. پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) میدان برای فعالیت او باز شد و در برابر یزید اعلام مخالفت کرده خود را خلیفه خواند.

عبدالله با خاندان امیرمؤمنان (علیه السلام) میانه ای نداشت. او در برپایی فتنه «جمل» نقش مهمی داشت و در دوران فعالیت در مکه، درود بر پیامبر را از آغاز خطبه حذف کرد و چون در این مورد از او پرسیدند، گفت: پیامبر خویشاوندان بدی دارد که هنگام بردن نام او گردن خویش را بر می افرازند (۲). با توجه به این سوابق بود که امام سجاد (علیه السلام) از فتنه او اظهار نگرانی می کرد. (۳)

به نوشته برخی از مورخان، در شورش مردم مدینه، عبدالله بن زبیر نقش داشته است. او پس از شهادت امام حسین (علیه السلام)، روی مقاصد سیاسی، عراقیان را سرزنش می کرد که امام را دعوت کرده و سپس از یاری وی خودداری ورزیده اند و از یزید نیز بدگویی می کرد و او را شراب خوار و سگ باز و فاجر می خواند و مردم را دعوت به خلع او می کرد (۴) همچنین گفته اند که اخراج حاکم مدینه و

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۹]

ص: ۳۵۸۶

-
- ۱- ر.ک : بلاذری، همان مأخذ، ص ۳۰-۴۶؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، صفح-ات: ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۱۱-۱۲۱؛ مس-عودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۸-۷۱.
 - ۲- ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸.
 - ۳- علی بن عیسی اربلی، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، ج ۲، ص ۲۹۹.
 - ۴- بلاذری، همان مأخذ، ص ۳۰.

بنی امیه از این شهر با موافقت او صورت گرفته بوده است. (۱)

چرا امام چهارم با شورشیان مدینه همکاری نکرد؟

اینک وقت آن رسی ده اس ت ک ه علل خ و دداری ام ام سج اد (علیه السلام) از همک اری باش ورشی ان را م ورد ب ررسی قرار دهیم. علل خ و دداری ام ام را می ت وان چنی ن خ لاص ه ک رد:

۱. با ارزیابی اوضاع، و ملاحظه اختناق شدیدی که پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) به وجود آمده بود، امام شکست نهضت مدینه را پیش بینی می کرد و می دید اگر در آن شرکت جوید، نه تنها پیروز نمی شود، بلکه خود و پیروانش نیز کشته می شوند و باقی مانده نیروهای تشیع از بین می رود بدون آن که نتیجه ای حاصل شود.

۲. با توجه به سوابق عبدالله بن زبیر، و نفوذی که او در میان صفوف شورشیان یافته بود، این نهضت نمی توانست یک نهضت اصیل شیعی باشد و امام نمی خواست امثال عبدالله بن زبیر قدرت طلب، او را پل پیروزی قرار دهند.

۳. چنان که گذشت، شورشیان، عبدالله بن حنظل را به رهبری خود برگزیده بودند و هیچ گونه نظرخواهی از امام نکرده بودند. گرچه رهبران شورش افرادی صالح و پاک بودند و انتقادات و اعتراض های آنان نسبت به حکومت یزید کاملاً بجا و درست بود، اما پیدا بود که این حرکت، یک حرکت خالص شیعی نیست و در صورت پیروزی، معلوم نیست به نفع شیعیان تمام شود.

ابعاد مبارزات امام چهارم (علیه السلام) با مظالم و مفاسد عصر ...

گویا با توجه به این گونه ملاحظات بود که امام از ابتدا در شورش شرکت نکرد و یزی د که این موضوع را می دانست و از طرف دیگر فاجعه کربلا در افکار عمومی برای او گران تمام شده بود، ب ه «مسلم بن عقبه» توصیه کرده بود که متعرض علی بن الحسین (علیه السلام) نشود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۰]

ص: ۳۵۸۷

وقتی که بنی امیه را از مدینه بیرون کردند، مروان از امام خواش کرد که همسر و خانواده او در حرم امام باشند. امام نیز با بزرگواری پذیرفت. از این رو طی سه روز که مدینه دستخوش قتل و غارت بود، خانه امام سجاد مؤمن خوبی برای پناهندگان بود و تعداد چهار صد نفر زن با اعضای خانواده خویش به منزل امام پناهنده شدند و امام تا آخر غائله از آنان پذیرایی کرد.

«مسلم بن عقبه»، پس از ختم غائله، علی بن الحسین (علیهما السلام) را خواست. وقتی که حضرت حاضر شد، او را نزدیک خود نشانید و مورد احترام و تفقد قرار داد و سپس با بازگشت حضرت به خانه، موافقت کرد. (۱)

ابعاد مبارزات امام چهارم (علیه السلام) با مظالم و مفاسد عصر

باری امام چهارم با انتخاب راه دوم، یک سلسله برنامه های ارشادی و فرهنگی و تربیتی و مبارزات غیرمستقیم را آغاز کرد و بدون آن که حساسیت حکومت را برانگیزد، فعالیت هایی انجام داد که مهم ترین آن ها را می توان در چند بخش زیر خلاصه کرد:

۱. زنده نگه داشتن یاد و خاطره عاشورا

از آن جا که شهادت امام حسین (علیه السلام) و یاران آن حضرت در افکار عمومی برای حکومت اموی بسیار گران تمام شده و مشروعیت آن را زیر سؤال برده بود، برای آن که این فاجعه فراموش نشود، امام با گریه بر شهیدان و زنده نگه داشتن خاطره آنان، مبارزه منفی را به صورت گریه ادامه می داد. شک نیست که این

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۱]

ص: ۳۵۸۸

۱- علی بن عیسی، همان مأخذ، ص ۳۱۹؛ السید محسن الامین، اعیان الشیعه، تحقیق: حسن الامین، ج ۱، ص ۶۳۰ و ۶۳۳.

اشک های سوزان و گریه های پرسوز، ریشه عاطفی داشت، زیرا عظمت فاجعه و مصیبت کربلا به قدری بزرگ و دلخراش بود که هیچ یک از شهود عینی آن حادثه، تا زنده بودند، آن را فراموش نمی کردند، اما بی شک چگونگی برخورد امام سجاد با این موضوع اثر و نتیجه سیاسی داشت. یادآوری مکرر فاجعه کربلا- نمی گذاشت ظلم و جنایت حکومت اموی از خاطره ها فراموش شود. امام هر وقت می خواست آب بیاشامد، تا چشمش به آب می افتاد، اشک از چشمانش سرازیر می شد. وقتی علت این کار را می پرسیدند، می فرمود: چگونه گریه نکنم در حالی که یزیدیان آب را برای وحوش و درندگان بیابان آزاد گذاشتند، ولی به روی پدرم بستند و او را تشنه کشتند.

امام می فرمود: هر وقت کشته شدن فرزندان فاطمه (علیها السلام) را به یاد می آورم، گریه گلویم را می گیرد.

روزی خدمتگزار حضرت عرض کرد: آیا غم و اندوه شما تمامی ندارد؟!

حضرت فرمود: وای بر تو، یعقوب پیامبر که تنها یکی از دوازده پسرش ناپدید شده بود، در فراق فرزند خویش آن قدر گریست که چشمانش نابینا شد و از شدت اندوه کمرش خم شد، در حالی که پسرش زنده بود (و کاملاً از یافتن او ناامید نگشته بود)، ولی من ناظر کشته شدن پدرم، برادرم، عمویم و هفده نفر از بستگانم بودم که پیکرهایشان در اطرافم نقش زمین شده بود، پس چگونه ممکن است غم و اندوه من پایان یابد؟! (۱)

«سهل بن شعیب»، یکی از بزرگان مصر، می گوید: روزی به حضور علی بن الحسین رسیدم و گفتم: حال شما چگونه است؟ فرمود: فکر نمی کردم شخصیت بزرگی از مصر مثل شما نداند که حال ما چگونه است؟ اینک اگر وضع ما را نمی دانی، برایت توضیح می دهم:

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۲]

ص: ۳۵۸۹

۱- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۱۰۸؛ ابن کثیر، البدایه والنهایه، ج ۹، ص ۱۰۷؛ ابونعیم اصفهانی، حلیه الأولیا و طبقات الأصفیاء، ج ۳، ص ۱۴۰؛ السید محسن الامین، همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۳۱ و ۶۳۶؛ علی بن عیسی، همان مأخذ، ج ۲، ص ۳۱۴؛ صدوق، خصال، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ص ۵۱۸.

«وضع ما، در میان قوم خود، مثل وضع بنی اسرائیل در میان فرعونیان است که پسرانشان را می کشتند و دخترانشان را زنده نگه می داشتند. امروز وضع بر ما به قدری تنگ و دشوار است که مردم، با سب و ناسزاگویی به بزرگ و سالار ما بر فراز منبرها، به دشمنان ما تقرب می جویند.»^(۱)

۲. بند و ارشاد امت

چون امام چه ارم در عصراختن اقدان زنگی می کرد، نمی توانست مفاهمی مورد نظر خود را به صورت آشکار و صریح بیان کند، از این رو از شیوه موعظه استفاده می کرد و مردم را از طریق موعظه با اندیشه درست اسلامی آشنا می کرد و این اندیشه را که در اثر تبلیغات حاکمان جائر در طول زمان به فراموشی سپرده شده یا تحریف گشته بود، به صورت اول و اصیل به یاد مردم می آورد و توده مردم و جامعه اسلامی را تا هر مقدار که می توانست با حقایق و تعالیم اسلام آشنا می ساخت.

بررسی این موعظه ها نشان می دهد که امام با روش حکیمانه و بسیار زیرکانه ای، ضمن این که مردم را نصیحت و موعظه می کرد، آن چه را که می خواست در ذهن مردم جا بگیرد، به آنان القا می کرد، و این؛ بهترین شکل انتقال افکار و اندیشه درست اسلامی در آن شرایط بود، زیرا این مباحث، در عین حال که اثر و نتیجه سیاسی داشت و برضد دستگاه حاکم بود، حساسیت حکومت را بر نمی انگیخت. امام ضمناً حقیقت مسئله «امامت»، یعنی سیستم حکومت اسلامی و رهبری جامعه اسلامی توسط امام معصوم را، روشن می کرد و مردم را از آن چه در جامعه اسلامی آن روز می گذشت، یعنی حاکمیت حاکمان زور و کفر و سردمداران فاسق و منافق، آگاه می ساخت و به آنان تفهیم می کرد که حکومتی مانند حکومت، «عبدالملک» حکومتی که اسلام خواسته، نیست. اهمیت

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۳]

ص: ۳۵۹۰

۱- ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۲۰.

این موضوع از این نظر بود که تا مردم نسبت به این مسئله توجه پیدا نمی کردند و از حالت جمود و تخدیری که به مرور زمان به وجود آمده بود، بیرون نمی آمدند، تغییر اوضاع و تشکیل حکومت مطلوب اسلامی امکان نداشت.

یک نمونه از این گونه بیانات و مواعظ امام سجاد که بهترین گواه نکات یاد شده است، سخنان مفصلی است که به تصریح محدثان، امام هر روز جمعه در مسجد پیامبر، آن را برای یاران خود و دیگران ایراد می نمود. در این جا به عنوان نمونه بخش هایی از سخنان امام را از نظر خوانندگان می گذرانیم:

«مردم! پرهیز گار باشید و بدانید که به سوی خدا باز خواهی_د گشت. آن روز (روز رستاخیز) هر کس آن چه را که از نیک و بد، انجام داده، نزد خود حاضر خواهد یافت و آرزو خواهد کرد که بین او و اعمال بدش فرسخ ها فاصله باشد... نخستین اموری که در قبر، دو فرشته منکر و نکیر از آن سؤال خواهند کرد، «خ_دای» تو که او را عبادت می کنی، و «پیامبر» تو که به سوی تو فرستاده شده است، و «دین» تو که از آن پیروی می کنی، و «کتاب» (آسمانی) که آن را تلاوت می کنی، و «امام» تو که ولایتش را پذیرفته ای، خواهد بود...» (۱).

در این سخنان چند چیز جلب توجه می کند:

۱. تکرار این سخنان در هر روز جمعه که نشانگر اهمیت آن و میزان عنایت امام به طرح این مسائل است.

۲. از این که گفتار امام با جمله: ای مردم! (ایها الناس) آغاز می گردد، معلوم می شود که در این جا مخاطبان امام، تنها شیعیان و یا پیروان خاص امام نبوده اند، بلکه دایره مخاطبان وی وسیع و عام بوده است.

۳. امام طی سخنان خود صراحتاً یا تلویحاً، به آیات متعدد قرآن استناد و

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۴]

ص: ۳۵۹۱

۱- حسن بن علی بن شعبه، تحف العقول، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ص ۲۴۹؛ کلینی، روضه کافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ص ۷۲؛ صدوق، الأمالی، ص ۳۰۱ (المجلس الثانی).

استدلال نموده است و این بدان جهت است که در این جا طرف سخن، عامه مردم بوده اند و آنان به امام سجاد به عنوان یک امام نگاه نمی کردند، از این رو امام برای تثبیت مطلب، به آیات قرآن استشهاد می کرده است، ولی در مواردی که طرف سخن تنها شیعیان و یاران خاص امام بودند، حضرت ضرورتی برای استناد به آیات قرآن نمی دید. (۱)

کادر سازی

نمونه دیگری از بیانات امام، موعظه نسبتاً مفصلی است که آن را «ابوحمزه ثمالی»، یکی از بهترین و نزدیک ترین یاران حضرت، نقل می کند. متن این روایت گواهی می دهد که در جمع شیعیان و پیروان خاص آن حضرت بیان شده است. امام طی سخنانی می فرماید:

خداوند؛ ما و شما را از مکر ستمگران و ظلم حسودان و زورگویی جباران حفظ کند. ای مؤمنان! شما را طاغوت ها و طاغوتیان دنیا طلب که دل به دنیا سپرده و شیفته آن شده اند و به دنبال نعمت های بی ارزش و لذت های زودگذر آن هستند، نفریبید... به جانم سوگند در ایام گذشته حوادثی را پشت سر گذاشتید و از انبوه فتنه ها به سلامت گذشتید، در حالی که پیوسته از گمراهان و بدعت گذاران و تبهکاران در زمین دوری و تبری می جستید؛ پس اکنون نیز از خدا یاری بخواهید و به سوی فرمانبری از خدا و اطاعت از «ولی خدا» که از حاکمان کنونی شایسته تر است، برگردید.

... امر خدا و اطاعت از کسی را که خدا اطاعت او را واجب کرده، بر همه چیز مقدم بدانید، و هرگز در امور جاری، اطاعت از طاغوت ها را که شیفتگی به فریبندگی های دنیا را به دنبال دارد، بر اطاعت از خدا و اطاعت از رهبران الهی مقدم ندارید... از معاشرت با گنه کاران و آلودگان،

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۵]

ص: ۳۵۹۲

۱- (آیت الله) خامنه ای، سید علی، پژوهشی در زندگی امام سجاد، ص ۳۶ _ ۳۸.

همکاری با ستمگران و نزدیکی و تماس با فاسقان پرهیزید و از فتنه آنان برحذر باشید و از آنان دوری بجوید و بدانید که هرکس با اولیای خدا مخالفت ورزد و از دینی غیر از دین خدا پیروی کند و در برابر امر رهبری الهی خودسرانه عمل کند، در دوزخ گرفتار آتشی شعله ور خواهد شد....(۱)

انحطاط وضع اخلاقی امت

اهمیت و ضرورت این نصایح و ارشادهای امام هنگامی روشن می گردد که میزان انحطاط اخلاقی امت در زمان حکومت عبدالملک و پسرش ولید و متروک شدن سنت ها و آداب و تعالیم اسلامی در آن عصر را مورد توجه قرار دهیم:

می دانیم که از حدود سال سی ام هجری (نیمه دوم دوران خلافت عثمان) فساد مالی و انحطاط اخلاقی در جامعه اسلامی گسترش یافت و اشراف قریش که درآمد کلانی از خزانه دولت داشتند و از بخشش های خلفای وقت نیز بهره مند بودند، به ثروت اندوزی پرداختند و بدین ترتیب رفاه طلبی و اشرافیت و تجمل پرستی در جامعه اسلامی رواج یافت. ثروت اندوزان، املاک و مستغلات فراوانی گرد آوردند و کنیزان و غلامان بسیاری خریدند؛ به خصوص کنیزانی که برای خوانندگی و بزم آرای تریب شده بودند... کم کم مجالس بزم و خوشگذرانی و خنیاگری به طبقات دیگر نیز سرایت کرد.

این انحطاط اخلاقی در زمان حکومت یزید آن چنان گسترش یافت که دو شهر مقدس «مکه» و «مدینه» نیز از این آلودگی ها محفوظ نماند.

«مسعودی» می نویسد: «فساد و آلودگی یزید، به اطرافیان و عمال وی نیز سرایت کرد، در زمـان او ساز و آواز در مکه و مدینه آشکار گردید و مجالس بزم برپا شد و مردم آشکارا به شراب خواری پرداختند».(۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۶]

ص: ۳۵۹۳

۱- حسن بن علی بن شعبه، همان مأخذ، ص ۲۵۲؛ کلینی، همان مأخذ، ص ۱۵.

۲- مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۷.

این وضع در زمان عبدالملک نی‌ز همچن‌ان ادام‌ه یافت، به طوری که «ش‌وقی ضی‌ف» پ‌س از بیان گسترش اشرافیت و رفاه زدگی در شهر مکه و مدین‌ه می افزاید:

«گویی این دو شهر بزرگ حجاز را برای خنیاگران ساخته بودند، تا آن ج‌ا ک‌ه نه تنها مردمان عادی، بلکه فقیهان و زاهدان نیز به مجالس آنان می شتافتند».^(۱)

«قاضی ابویوسف» به بعضی از اهالی مدینه می گفت: ای مردم مدینه! وضع شما با این آوازه خوانی ها شگفت انگیز است، زیرا هیچ کس و ناکسی و هیچ شخص محترم و غیر محترمی در میان شما، از آن ابایی ندارد!^(۲)

محیط مدینه طوری شده بود که «نه عالمان، غنا را ناروا می شمردند و نه عابدان از آن جلوگیری می کردند».^(۳)

روزی «دَحمان» آوازه خوان، نزد قاضی مدینه به نام «عبدالعزیز مخزومی» در اختلافی که یک نفر از اهل مدینه با یک عراقی داشت، به نفع شخص مدنی شهادت داد و قاضی او را عادل تشخیص داده شهادتش را پذیرفت.

عراقی به قاضی گفت: این «دحمان» است!

عبدالعزیز گفت: می شناسمش، اگر نمی شناختم از هویتش سؤال می کردم!

عراقی گفت: او اهل غنا و آوازه خوانی است و به کنیزان غنا یاد می دهد!

قاضی گفت: خدا، ما و شما را بیامرزد! کدام یک از ما اهل غنا نیست؟! برو حق این مرد را بده!^(۴)

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۷]

ص: ۳۵۹۴

۱- تاریخ الأدب العربی (العصر العباسی)، ج ۲، ص ۳۴۷. البته این گونه گرایش (به اصطلاح) فقیهان و زاهدان به مجالس آنچنانی _ که در شیعه درست عکس آن مشهود است _ عمدتاً ریشه در مکتبی داشت که به نام اسلام، امّا به کام خلفای جور، و بریده از تعالیم خالص قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) ایجاد شده بود و متأسفانه در عصر ما نیز در برخی از محیط های اهل سنت رسوباتی از آن به چشم می خورد.

۲- ابن عبدربه، العقد الفرید، ج ۶، ص ۱۱؛ ش‌ریف قرش‌ی، باقر، حیاة الإمام زین العابدین، ج ۲، ص ۴۰۹.

۳- ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، ج ۸، ص ۲۲۵.

۴- ابوالفرج، همان مأخذ، ج ۶، ص ۲۱.

در مدینه مجالس رقص و آواز مختلط تشکیل می شد بدون آن که در میان زنان و مردان پرده ای باشد. (۱)

«عایشه» دختر «طلحه» بزم های مختلط ترتیب می داد و در آن «عزّه المیلاء» آواز می خواند. (۲)

حتی کار به جایی رسیده بود که وقتی یکی از مشهورترین زنان آوازه خوان آن عصر ربّ نِام «جمیله» سفری به مکه کرد، در طول مسیر، آن چنان از وی استقبال شد که در مورد هیچ مفتی و فقیه و محدث و مفسر و قاضی و زاهدی سابقه نداشت! داستان این سفر را چنین نقل می کنند:

هنگامی که جمیله به قصد حج از مدینه حرکت کرد، گروهی از مردان خنیاگر نامدار آن زمان همچون: «هیت، طویس، دلال، بردالغواد، نومه الضحی، رفن د، رحمه، هب ه الله، معب د، مالک، ابن عائشه، ناف ع ب ن طنوره، ییدی ح الملی ح و نافع الخیر» (که تعداد آنان را تا سی نفر نوشته اند). و نیز گروهی از زنان خنیاگر همچون: «فرهه، عزّه المیلاء، حبابه، سلامه، حلیده، عقیله، شمّاسیه، فرعه، بلبله، لذّه العیش، سّعیده و زرقاء» او را مشایعت کردند و گروهی او را تا آخر سفر همراهی کردند!

هنگامی که ک_ه ک_اروان جمیل_ه ن_زدیک مک_ه رسی_د، از ط_رف گ_روه ی_ی از اش_راف مک_ه و دیگ_ران م_ورد استقب_ال گ_رم ق_رار گ_رفت و چون به مدینه بازگشت، از طرف اهالی مدینه و مردان و زنان اشراف استقبال شد و چنان شور و هلهله ای به وجود آمد که اهالی مدینه بر در خانه ها صف کشی_ده این صحن_ه را تماشا می کردند. (۳)

این داست_ان نش_ان دهن_ده گ_وش_ه ای از سق_وط ارزش_ه ا_درج_امع_ه م_دین_ه در آن عص_راس_ت. اف_رادی ک_ه در ای_ن سف_ر جمیل_ه را ب_درق_ه ک_ردند،

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۸]

ص: ۳۵۹۵

- ۱- شریف قرشی، همان مأخذ، ج ۲، ص ۴۱۰.
- ۲- شریف قرشی، همان مأخذ، ص ۴۱۱.
- ۳- اب_والف_رج، هم_ان مأخ_ذ، ج ۸، ص ۲۰۸ ۲۱۰؛ کح_ال_ه، عمر رضا، اعلام النساء، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۴؛ دکتر شهیدی، سیدجعفر، زندگانی علی بن الحسین، ص ۱۰۴.

از بزرگ ان خنی آگ ران عص ر خویش ب ودند ک ه شه رت آن ان در جه ان آن روز پیچی ده ب ود. حال اگر در نظر بگیرییم که هر یک از آنان چند تن ش اگر د و وردست و آم وزن ده تحت تعلیم داشته است و باز اگر احتمال این امر را منتفی ندانیم که گروهی از نوازندگان مشهور در شهر مانده به بدرقه جمیله نرفته بوده اند، رقمی به دست خواهد آمد که باور کردن آن دشوار می نماید. وقتی که وضع اجتماعی قبله گاه مسلمانان و مرکز تأسیس حکومت اسلامی چنین باشد، می توان حدس زد که دمشق، بصره و دیگر شهرهای بزرگ آن زمان در چه وضعی به سر می برده است؟! (۱)

ضرورت تبیین احکام و نشر فرهنگ اصیل اسلامی

در کنار این وضع اندوه بار، وقتی که ناآگاهی مردم از تعالیم اسلام و پیدایش بدعت ها و انحراف ها را در نظر بگیریم، عمق فاجعه بیش تر روشن می گردد و بهتر درمی یابی م که امام چهارم با درک عمیق درد جامع ه بوده که ب ا آن م واعظ، م ردم را بی دار می ساخته است. اینک توجه شما را به نمونه هایی از متروک شدن تعالیم اسلام و ناآگاهی مردم از وظایف اسلامی و پیدایش انحراف ها جلب می کنیم:

۱. به گف ته برخی از دانش مندان، بنی هاشم در زم ان ام ام س جاد (علیه السلام) نمی دانستند چگونه نماز بخوانند و چگونه حج به جا آورند و اصولاً شیعیان از احکام دینی جز آن چه از افواه شنیده بودند، نمی دانستند! (۲)

وقتی که وضع فریضه ای مثل نماز که از ارکان اسلام است و هر مسلمانی در شبانه روز باید پنج بار آن را به جا آورد، در میان بنی هاشم که می بایست در این زمینه ها از همه داناتر و آگاه تر باشند، چنین باشد، می توان حدس زد که میزان

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۹]

ص: ۳۵۹۶

۱- دکتر شهیدی، همان مأخذ.

۲- مرتضی الحسینی العاملی، جعفر، دراسات وبحوث فی التاریخ والإسلام (مجموعه مقالات) ج ۱، ص ۵۶ (مقاله: الإمام السجاد باعث الإسلام من جدید).

آگاهی دینی در دیگر شهرها و مناطق، و شناخت توده مردم مسلمان در مورد سایر برنامه های اسلام تا چه حد بوده است؟!

۲. «انس بن مالک»، صحابی مشهور، می گفت: چیزی از آن چه در زمان رسول خدا جاری بود، سراغ ندارم. گفتند: پس نماز چیست؟ گفت: پس آن چه بر سر نماز آوردید، چه بود؟! (۱)

۳. در سال ۸۷ در زمان خلافت ولید بن عبدالملک «عمر بن عبدالعزیز» که امیر مدینه بود، به عنوان امیرالحاج به حج رفت ولی وقوف در روز عید قربان را غلط انجام داد! (۲)

۴. «محمد بن مسلم بن شهاب زُهری» می گوید: در دمشق نزد «انس بن مالک» رفتیم، دیدیم تنها نشسته گریه می کند، وقتی که از علت گریه اش پرسیدیم، پاسخ داد: از مجموع آن چه از اسلام فرا گرفتم، جز این نماز را سراغ ندارم که مانده باشد و آن هم ضایع شده است.

۵. اندکی پس از زمان انس، «حسن بصری» می گفت: اگر رسول خدا به میان شما برگردد، از میان همه آن چه به شما تعلیم کرده، جز «قبله» شما چیز دیگری را نخواهد شناخت!! (۳)

۶. ام درداء می گوید: روزی ابودرداء وارد (منزل) شد در حالی که خشمگین بود، گفتم: چرا خشمگین شده ای؟ گفت: به خدا سوگند چیزی از دین محمد در میان این مردم سراغ ندارم جز این که همه نماز می خوانند. (۴)

۳. تبیین معارف اسلامی ضمن دعا و مناجات

یکی دیگر از شیوه های تبلیغی و مبارزاتی امام سجاد (علیه السلام) تبیین معارف اسلام

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۰]

ص: ۳۵۹۷

۱- مرتضی الحسینی العاملی، همان مأخذ؛ امین، احمد، ضحی الإسلام، ج ۱، ص ۳۶۵ (به نقل از بخاری و ترمذی، باب الإعتصام بالسنة).

۲- سیوطی، جلال الدین، تاریخ الخلفاء، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، ص ۲۲۴.

۳- ابن عبدالبرّ النمری القرطبی، یوسف، جامع بیان العلم وفضله، ج ۲، ص ۲۰۰.

۴- شاطبی، ابراهیم الاعتصام، ج ۱، ص ۲۶. شاطبی نمونه های مشابه متعددی آورده است.

در قالب دعا بود. می دانیم که دعا پیوندی است معنوی میان انسان و پروردگار که اثر تربیتی و سازندگی مهمی دارد، از این نظر دعا از نظر اسلام جایگاه خاصی دارد و اگر دعاهای رسیده از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم یک جا گردآوری شود، مجموعه بزرگی خواهد شد. این دعاها مکتب تربیتی بزرگی است که در سازندگی و رشد روحی انسان ها نقش مهمی دارد.

صحیفه سجادیّه، گنجینه معارف

صحیفه سجادیّه از آن جا که در زمان امام چهارم شرائط اختناق آمیزی حکم فرما بود، امام؛ بسیاری از اهداف و مقاصد خود را در قالب دعا و مناجات بیان می کرد. مجموع دعاهای امام سجاد به نام «صحیفه سجادیّه» معروف است که پس از قرآن مجید و نهج البلاغه، بزرگ ترین و مهم ترین گنجینه گرانبهای حقایق و معارف الهی به شمار می رود، به طوری که از ادوار پیشین از طرف دانشمنان برجسته ما «أَخْتُ الْقُرْآن» (۱)، «انجیل اهل بیت (علیهم السلام)» و «زبور آل محمد (صلی الله علیه و آله)» لقب گرفته است. (۲)

صحیفه سجادیّه تنها شامل راز و نیاز با خدا و بیان حاجت در پیشگاه وی نیست، بلکه دریای بی کرانی از علوم و معارف اسلامی است که طی آن مسائل عقیدتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و پاره ای از قوانین طبیعی و احکام شرعی در قالب دعا مطرح شده است.

در سال ۱۳۵۳ هـ. ق مرجع فقید، مرحوم آیت الله العظمی نجفی مرعشی (قدس سره)، نسخه ای از صحیفه سجادیّه را برای علامه معاصر مؤلف تفسیر طنطاوی (مفتی اسکندریه) به «قاهره» فرستاد. وی پس از تشکر از دریافت این هدیه گران بها و ستایش فراوان از آن، در پاسخ چنین نوشت:

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۱]

ص: ۳۵۹۸

۱- شیخ آغا بزرگ، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۸.

۲- مدنی، سید علیخان، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، ص ۴-۵؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۲۵ (ش-رح-ال-مت-وک-ل، راوی صح-یفه) و ص ۱۳۱ (ش-رح-ال-یح-بی-ب-ن-علی بن محمد الحسین رقی).

«این از بد بختی ماست که تا کنون بر این اثر گران بهای جاوید که از موارث نبوت است، دست نیافته بودیم، من هرچه در آن می نگرم، آن را از گفتار مخلوق برتر و از کلام خالق پایین تر می یابم» (۱).

به خاطر اهمیت و اعتبار کم نظیر صحیفه سجادیه، در تاریخ اسلام شرح های بسیاری به زبان عربی و فارسی بر این کتاب نوشته شده است.

مرحوم علامه «شیخ آغا بزرگ تهرانی» در کتاب پر ارج «الدَّرِيعَةُ» در حدود پنجاه شرح _ غیر از ترجمه ها _ بر صحیفه سجادیه را نام برده است. (۲)

علاوه بر این شرح ها، گروهی از دانشمندان گذشته و معاصر، ترجمه های متعددی بر صحیفه نگاشته اند که تعدادی از آن ها در سال های اخیر چاپ و منتشر شده است.

صحیفه سجادیه شامل ۵۴ دعا است که فهرست عناوین آن ها بدین قرار است:

۱. ستایش خدا.

۲. درود بر محمد (صلی الله علیه و آله) و خاندان او.

۳. درود بر فرشتگان حامل عرش.

۴. درخواست رحمت برای پیروان پیامبران.

۵. دعای آن حضرت برای خود و دوستانش.

۶. دعا هنگام صبح و شام.

۷. دعای آن حضرت هنگامی که پیشامدها و حوادث مهم پیش می آمد و نیز به هنگام اندوه.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۲]

ص: ۳۵۹۹

۱- صحیفه سجادیه، ترجمه سید صدرالدین صدر بلاغی، ص ۳۷.

۲- شیخ آغا بزرگ، همان مأخذ، ج ۱۳، ص ۳۴۵ _ ۳۵۹. ضمناً درباره اسناد صحیفه سجادیه رجوع شود به: سید علیخان مدنی، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، مقدمه؛ عبدالرزاق الموسوی المقرّم، الإمام زین العابدین، ص ۹۵ _ ۱۱۸.

۸. در پناه جستن به خدا از ناملایمات و اخلاق ناپسند و کارهای زشت.
۹. در اشتیاق به طلب آمرزش.
۱۰. در پناه بردن به درگاه خداوند.
۱۱. در طلب فرجام نیک.
۱۲. در اعتراف به گناه و طلب توبه.
۱۳. در درخواست حوائج.
۱۴. در شکایت از ستمگران، هنگامی که مورد ستم واقع می شد یا از ستمگران کاری که خوش نمی داشت، می دید.
۱۵. هنگام بیماری و پیش آمدن اندوه یا گرفتاری.
۱۶. در درخواست عفو از گناهان و عیب ها.
۱۷. در درخواست دفع شرّ شیطان و پناه بردن به خداوند از دشمنی و مکر او.
۱۸. دعا پس از رفع خطر و پس از برآورده شدن سریع حاجت.
۱۹. در طلب باران پس از قحطی و خشکسالی.
۲۰. در طلب اخلاق ستوده و رفتار پسندیده.
۲۱. دعا هنگام حزن و اندوه.
۲۲. دعا هنگام سختی و مشقت و مشکلات.
۲۳. در طلب عافیت و شکر و سپاس بر آن.
۲۴. دعای آن حضرت برای پدر و مادرش.
۲۵. دعا درباره فرزندان خود.
۲۶. درباره همسایگان و دوستان.
۲۷. دعا برای مرزداران کشور اسلامی.

۲۸. در پناه بردن به خدا.

۲۹. دعا هنگام تنگ شدن روزی.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۳]

ص: ۳۶۰۰

۳۰. در طلب یاری از خدا برای پرداخت قرض.

۳۱. در ذکر توبه و طلب آن.

۳۲. دعا پس از نماز شب.

۳۳. در طلب خیر.

۳۴. دعای هنگام گرفتاری و هنگام دیدن کسی ک_ه_ب_ه رسوایی گناه گرفتار شده بود.

۳۵. دعا در مقام رضا هنگام دیدن دنیا داران.

۳۶. دعا هنگام شنیدن صدای رعد و دیدن ابر و برق.

۳۷. دعا در اعتراف به این که از عهده شکر نعمت های خدا نمی توان بر آمد.

۳۸. در عذرخواهی از کوتاهی در ادای حقوق بندگان خدا.

۳۹. در طلب عفو و رحمت.

۴۰. دعا هنگامی که از مرگ کسی باخبر می شد، یا از مرگ یاد می کرد.

۴۱. در طلب پرده پوشی و نگه داری از گناه.

۴۲. هنگام ختم قرآن (پایان قرائت آن).

۴۳. هنگام نگاه کردن به ماه نو و رؤیت هلال.

۴۴. دعای اول ماه رمضان.

۴۵. دعا در وداع ماه رمضان.

۴۶. دعای روزهای عید فطر و جمعه.

۴۷. دعا در روز عرفه (نهم ذیحجه).

۴۸. دعا در روزهای عید قربان و جمعه.

۴۹. دعا برای دفع مکر دشمنان.

۵۰. در ترس از خ_دا.

۵۱. در تضرع و زاری.

۵۲. اصرار در خواهش از خدا.

۵۳. در مقام کوچکی در پیشگاه الهی.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۴]

ص: ۳۶۰۱

چنان که اشاره کردیم، صحیفه سجادیه تنها شامل راز و نیاز و مناجات و عرض حاجت در پیشگاه خدا نیست، بلکه ابعاد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و عقیدتی نیز دارد. امام سجاد در ضمن دعاهاى خود در چندین مورد، مباحث سیاسی بهیژه مسئله «امامت» و رهبری جامعه اسلامی را مطرح کرده است که ذیلاً نمونه هایی از آن ها را می آوریم:

۱. امام در دعای بیستم (دعای مکارم الأخلاق) چنین می گوید:

«خدا یا بر محمد و خاندانش درود فرست و مرا بر آن که بر من ستم کند، دستی (نیروی)، و بر آن که با من ستیزه جوید زبانی (برهانی)، و بر کسی که با من دشمنی و عناد ورزد پیروزی عطا کن، و در برابر آن کس که نسبت به من، به حيله گری و بداندیشی پردازد، راه و تدبیر، و در برابر آن که بر من فشار و آزار رساند، نیرو ده و در برابر عیبجویانی که بر من عیب جویی و دشنام گویی کنند، قدرت تکذیب، و در برابر خطر تهدید دشمنان، به من امنیت عنایت فرما...».

آیا چه کسانی جز کارگزاران عبدالملک نظیر «هشام بن اسماعیل مخزومی» (حاکم مدینه) بودند که امام مورد ستم، ستیزه جویی، عناد، بداندیشی، فشار، آزار

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۵]

ص: ۳۶۰۲

۱- متوکل بن هارون راوی صحیفه می گوید: «این دعاها ۷۵ باب بود که یازده باب آن را فراموش کرده و شصت و چند باب آن را حفظ نمودم». مرحوم سید علیخان مدنی پس از نقل بیان متوکل، احتمال می دهد که چند باب دیگر نیز تـوسـط راویـان بعدی حـذف یا فراموش شده و عملاً به ۵۴ باب تقلیل یافت. اسـت (ریاض السالکین، مقدمه، ص ۲۹). در هر حال علاوه بر صحیفه مشهور و رایج که «صحیفه کامله» نامیده می شود، از طرف دانشمندان اسلامی پنج صحیفه دیگر نیز شامل مجموعه هایی دیگر از دعاهاى امام سجاد (علیه السلام) گردآوری شده و به نام های: الصحیفه الثانیه، الصحیفه الثالثه و... چاپ شده است (شیخ آغا بزرگ تهرانی، همان مأخذ، ج ۱۵، ص ۱۹ - ۲۱).

و تهدید آنان قرار داشت؟ بنابراین در واقع این دعای امام شکوائیه ای در باب زورگویی های حکومت وقت بوده و از این نظر بار سیاسی داشته است.

۲. در دعائی که امام؛ روز عید قربان و روز جمعه می خوانده چنین آمده است:

«...خدا یا این مقام (خلافت و رهبری امت اسلامی که اقامه نماز در روز عید قربان و روز جمعه و ایراد خطبه از شئون آن است) مخصوص جانشینان و برگزیدگان تو، و این پایگاه ها، از آن اُمّنائی تو است که آنان را در رتبه والایی قرار داده ای، ولی ستمگران (همچون خلفای ستمگر اموی) آن را به زور، غصب و تصاحب کرده اند... تا آن جا که برگزیدگان و خلفای تو مغلوب و مقهور گشته اند، در حالی که می بیند احکام تو تغییر یافته، کتاب تو از صحنه عمل دور افتاده، فرائض و واجبات تو دستخوش تحریف گشته، و سنت (راه و رسم) پیامبرت متروک گشته است.

خدایا دشمنان بندگان برگزیده ات از اولین و آخرین و هم چنین اتباع و پیروانشان و همه کسانی را که به کارهای آنان راضی هستند، لعنت کن و از رحمت خود دور ساز...

در این دعا امام با صراحت از مسئله امامت و رهبری امت، که اختصاص به خاندان پیامبر دارد، و غصب شدن آن توسط ستمگران یاد می کند و بدین ترتیب مشروعیت حکومت بنی امیه را نفی می کند.

۳. امام در دعای عرفه چنین می گوید:

...

«پروردگارا! درود فرست به پاک ترین افراد خاندان پیامبر که آنان را برای رهبری امت و اجرای اوامر خود برگزیده ای، و آنان را خزانه داران علمت، نگهبانان دینت، جانشینان خود در زمین، و حجت های خویش بر بندگانت قرار داده ای و به خواست خود، آنان را از هر گونه پلیدی یکباره پاک کرده ای و آنان را وسیله ارتباط با خود و راه بهشت خویش

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۶]

ص: ۳۶۰۳

قرار داده‌ای... خدایا، تو در هر زمان، دین خود را به وسیله امامی تأیید فرموده‌ای که او را برای بندگانت رهبر و پرچمدار، و در گیتی مشعل هدایت قرار داده‌ای، پس از آن که او را با ارتباط غیبی، با خود مرتبط ساخته‌ای. او را وسیله خشنودی خود قرار داده و پیروی از او را واجب کرده‌ای و از نافرمانی او بی‌م داده‌ای. به اطاعت از امر او و پذیرش نهی او دستور داده‌ای و مقرر داشته‌ای که هیچ کس از او سبقت نگیرد و هیچ کس از پیروی او پس نماند...».

حضرت در این دعا نیز از نقش و موقعیت ویژه رهبران الهی و امامان از خاندان نبوت و امتیازهای آنان سخن می‌گوید، و این، دقیقاً به معنای نفی مشروعیت حکومت زمام داران وقت بود.

۴. برخورد و مبارزه با علمای درباری

یکی از شورانگیزترین بخش‌های زندگی امامان، برخورد و مبارزه آنان با سررشته داران ناشایست فکر و فرهنگ در جامعه اسلامی عصر خویش یعنی فقهاء، محدثان، مفسران، قُراء و قُضات درباری است. این‌ان کسانی بودند که فکر و ذهن مردم را به سود قدرت‌های جور، جهت می‌دادند و آنان را با وضعی که خُلفای بنی امیه و بنی عباس می‌خواستند در جامعه حاکم باش‌د، عادت می‌دادند و نسبت به آن وضع، مطیع و تسلیم می‌ساختند و زمینه فکری و ذهنی را برای پذیرش حکومت آنان فراهم می‌کردند.

نمونه این گونه برخورد در زندگانی سیاسی امام چهارم، برخورد شدید آن حضرت با «محمد بن مسلم زهری» (۱۲۴. ۵۸ ق) محدث درباری است.

زُهری کیست؟

زهری یکی از تابعان و فقیهان آن عصر و از محدثان بزرگ مدینه بود و علم

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۷]

ص: ۳۶۰۴

و دانش فقهای هفتگانه(۱) جهان تسنن در آن زمان را فرا گرفته حضور ده نفر از صحابه را درک کرده بود، به طوری که گروهی از بزرگان فقه و حدیث، از او روایت کرده اند.(۲)

او در پرتو این سوابق، وجهه و شهرت فراوانی در محافل علمی و فقهی آن زمان کسب کرده بود، به طوری که از وی با عباراتی نظیر این که: مالک بن انس گفته است: «در مَدینَه جز یک محَدث و فقیَه نَدی_دم و او اب_ن شهاب زهری بود»(۳) یاد می کردند. یا این که: به «مکحول» گفتند: داناترین کسی که تاکنون دیده ای چه کسی بود؟

گفت: زه_ری.

گفتند: بعد از او چه کسی بود؟

گفت: زهری.

گفتند: بعد از او؟

گفت: زهری.

باز گفتند: بعد از او؟

پاسخ داد: زهری!(۴)

با همه این ها زهری شیفته عظمت علمی و زهد و پارسایی امام سجاد(علیه السلام) و مجذوب مقام معنوی آن حضرت بود. او می گفت: هیچ شخصیت قرشی را

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۸]

ص: ۳۶۰۵

۱- طبق نقل محمد بن سعد، بقیه فقهاء عبارت بودند از: سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار، عکرمه (آزاد شده ابن عباس)، ابوبکر بن عبدالرحمن، عطاء بن ابی رباح، و عروه بن زبیر (الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۷۹-۳۸۷) البته این ها فقهای اهل سنت بودند و شیعیان در اخذ معارف و احکام اسلامی به آنان مراجعه نمی کردند.

۲- حاج شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۱، ص ۵۷۳ (ماده زهر) و نیز تتمه المنتهی فی وقایع ایام الخلفاء، تصحیح: علی محدث زاده، ص ۸۷، و ر.ک: ابن العماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۱، ص ۱۶۲.

۳- محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۸۸.

۴- ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۹، ص ۳۴۳.

پرهیزگارتتر و برتر از علی بن الحسین ندیدم(۱) و نیز می گفت: بهترین و داناترین فرد هاشمی که دیدم علی بن الحسین بود.(۲)

زهری هـرگاه از امام چهارم یاد می کرد، می گریست و از آن حضرت به عنوان «زین العابدین» (زینت عبادت کنندگان) نام می برد.(۳)

او از محضر امام چهارم بهره فراوان برده و روایات فراوانی از آن حضرت نقل کرده است.(۴)

زهری مدتی از طرف بنی امیه در یکی از مناطق حکم رانی می کرد. در آن ایام شخصی را تنبیه کرد و اتفاقاً او در اثر تنبیه مرد. زهری از این حادثه سخت تکان خورد و به شدت ناراحت شد و ترک خانه و زندگی کرده در بیابان خیمه زد و گفت: بعد از این هرگز سقف خانه بر سر من سایه نخواهد افکند!

روزی امام سجاد(علیه السلام) او را دید و فرمود: ناامیدی تو (از بخشش پروردگار) از گناهت بدتر است، از خدا بترس و توبه و استغفار کن و خوبیهای مقتول را برای وراثت او بفرست و به میان خانواده ات برگرد.

زهری که با تمام دانش و فقاہتش متوجه این مسئله نبود، از این راهنمایی خوشحال شد. او بعدها می گفت: علی بن الحسین بیش از هر کس به گردن من منت دارد.(۵)

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۹]

ص: ۳۶۰۶

-
- ۱- ابن کثیر، همان مأخذ، ص ۱۰۴.
 - ۲- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۴، ص ۱۵۹.
 - ۳- علی بن عیسی اربلی، کشف الغمّه فی معرفه الأئمّه، تعلیق: سید هاشم رسولی، ج ۲، ص ۲۸۸.
 - ۴- برای آگاهی از برخی از این روایات به کتاب های زیر رجوع شود: بحار الأنوار، ج ۴۶، صفحات: ۵۷ و ۶۴ و ۶۵ و ۷۳ و ۸۲ و ۱۰۷ و ۱۵۰؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۵۱؛ الإستبصار، ج ۲، ص ۸۰؛ کشف الغمه، ج ۲، ص ۳۱۵؛ حلیه الأولیاء، ج ۳، ص ۱۴۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۳۰؛ فروع کافی، ج ۴، ص ۸۳ و ج ۵، ص ۳۶.
 - ۵- ابن شهر آشوب، همان مأخذ، ج ۴، ص ۵۹؛ علی بن عیسی اربلی، همان مأخذ، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ محمد بن سعد، همان مأخذ، ج ۵، ص ۲۱۴؛ ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۱۰۶.

مرام و مذهب زهری در میان دانشمندان ما به شدت مورد اختلاف است. برخی، او را شیعه و دوست دار و پیرو امام سجاد(علیه السلام) معرفی نموده قرائنی بر این معنا بیان کرده اند، اما برخی دیگر، او را از دشمنان خاندان امامت و از طرفداران بنی امیه شمرده مورد انتقاد قرار داده اند.

م_ؤلف «روضات الحج_نات» بین دو نظریه بدین گونه جمع کرده است که، «او ابتداءً از طرفداران و مزدوران بنی امیه بوده است، ولی در پرتو علم و آگاهی خویش، در اواخر عمر، راه حق را تشخیص داده با بنی امیه قطع رابطه کرده به جرگه پیروان و شاگردان مکتب امام سجاد(علیه السلام) پیوسته است». (۱)

ولی، برعکس نظر او، اسناد و شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد که گواهی می دهد او در آغاز کار و دوران جوانی، که در مدینه بوده، با حضرت سجاد(علیه السلام) ارتباط داشته و از مکتب آن حضرت بهره می برده است، ولی بعدها به دربار بنی امیه جذب شده در خدمت آنان قرار گرفته است و این که گاهی امویان به طعن به او می گفتند: «پیامبر تو (علی بن الحسین) چه می کند؟! (۲) گویا مربوط به همین دوران بوده است. ذیلاً زندگی او را مورد بررسی قرار داده شواهد پیوند او با دربار بنی امیه را از نظر خوانندگان می گذرانیم:

زهری در دربار بنی امیه

«ابن ابی الح_دی_د» او را یکی از مخالفان علی(علیه السلام) می ش_مارد و می نویسد: روزی علی بن الحسین شنید که «زهری» و «عُروه بن زبیر» در مسجد پیامبر نشسته نسبت به علی(علیه السلام) بدگویی می کنند. علی بن الحسین به مسجد رفت و بالای سر

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۰]

ص: ۳۶۰۷

-
- ۱- میرزا محمد باقر موسوی خوانساری اصفهانی، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ج ۷، ص ۲۴۵. درباره نظریه طرفین رجوع شود به: حاج شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۱، ص ۵۷۳ (ماده زهر)؛ شیخ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۸۷؛ شیخ طوسی، رجال، تحقیق و تعلیق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، ص ۱۰۱.
 - ۲- ابن شهر آشوب، همان مأخذ، ج ۴، ص ۱۵۹.

زهری در زمـان حکـومت عبـدالملک بـن مـروان، بـه منـظـور بـرخـورداری از ثروت و رفـاه در بـار بنـی امیه، عـازم دـمشـق شـد و از علم و دانش خود هم چون نردبانی جهت دستیابی به ترقیات مادی و منـاصب ظاهری استفاده نموده توجه عبدالملک را به خود جلب کرد، عبدالملک او را مورد تکریم و احترام قرار داد، برای او از بیت المال مقرری تعیین کرد، بدهی هایش را پرداخت و خدمت گزاری در اختیارش قرار داد و بدین ترتیب زهری در ردیف نزدیکان و هم نشینان عبدالملک قرار گرفت. (۲)

«ابن سعد» می نویسد: کسی که زهری را وارد دربـار عبـدالملک کـرد، «قییصه بن ذؤیب» مهرداد مخصوص دفتر خلافت عبدالملک بوده است. (۳)

از این جا بود که پیوستگی زهری به دربار کثیف بنی امیه آغاز گردید. او طعم شیرین رفاه و تنعم و برخورداری از لذات زندگی درباری را در دستگاه عبدالملک چشید، لذا پس از او هم چنان در دربار فرزندان وی همچون ولید، سلیمان، یزید، هشام و هم چنین در دربار عمر بن عبدالعزیز جای داشت.

«یزید بن عبدالملک» زهری را به منصب قضاء منصوب کرد. او، پس از یزید، در دستگاه حکومت «هشام بن عبدالملک» از احترام و موقعیت خاصی برخوردار شد و هشام او را معلم فرزندان خود قرار داد. وی این سمت را تا آخر عمر خود به عهده داشت. (۴) هشام هشتاد هزار درهم قرض او را پرداخت. (۵)

«ابن سعد» می نویسد: زهری در «رصفه» نزد هشام رفت و پیش از آن مدت

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

ص: ۳۶۰۸

- ۱- شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، ص ۱۰۲.
- ۲- ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۴۱ و ۳۴۶.
- ۳- الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۴۴۷ (شرح حال قییصه).
- ۴- ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۴۱؛ ابن خلکان، وفيات الأعیان، تحقیق: دکتر احسان عباس، ج ۴، ص ۱۷۸.
- ۵- ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۴۳.

بیست سال نزد آنان (بنی امیه) اقامت داشت. (۱)

هم چنین از «سفیان بن عیینه» نقل می کند که: در سال صد و بیست و سه، زهری با هشام، خلیفه وقت، به مکه آمد و تا سال صد و بیست و چهار در آن جا اقامت کرد. (۲)

زهری آن چنان به زندگی درباری و رفاه و تنعم خاص آن خو گرفته بود که در اواخر عمرش به وی گفتند: کاش در این اواخر عمر در شهر مَدینه اقامت می گزیدی و در مسجد پیامبر پای یکی از ستون ها می نشستی و ما نیز پیرامون تو می نشستیم و به تعلیم مردم می پرداختی. او پاسخ داد: اگر چنین کنم پوستم کنده می شود و این کار به صلاح من نیست، مگر آن که پشت به دنیا کرده به آخرت بچسبم! (۳)

نیاز خلفای ستمگر به وجود علمای درباری

می دانیم که خلفای ستمگر و ضد اسلامی، برای آن که بتوانند بر مردمی که معتقد به اسلام بودند حکومت کنند، چاره ای نداشتند جز این که اعتقاد قلبی مردم را نسبت به مشروعیت آن چه انجام می دادند، جلب کنند، زیرا آن روز هنوز زمان زیادی از صدر اسلام نگذشته بود و ایمان قلبی مردم به اسلام، به قوت خود باقی بود، آنگاه مردم می فهمیدند که بیعتی که با آن ظالمان کرده اند، بیعت درستی نیست و آنان شایسته خلافت رسول الله نیستند، بدون شک تسلیم آنان نمی شدند. اگر این معنای دوباره همه مردم نیز نپذیریم، مسلماً در جامعه اسلامی آن روز افراد زیادی بودند که وضع غیر اسلامی دستگاه خلفا را از روی ایمان قلبی تحمل می کردند، یعنی تصور می کردند که وضع حاکم، وضع اسلامی است. به همین جهت بود که خلفای ستمگر برای مشروع جلوه دادن حکومت

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۲]

ص: ۳۶۰۹

۱- محمد بن سعد، همان مأخذ، ج ۷، ص ۴۷۴.

۲- محمد بن سعد، همان مأخذ، ج ۵، ص ۴۹۷.

۳- ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۴۸.

خویش، کوشش می کردند که محدثان و علمای دینی را به دربار خود جذب کرده آنان را وادار سازند تا احادیثی را از زبان پیامبر اسلام یا صحابه بزرگ آن حضرت به نفع آنان جعل کنند و بدینوسیله زمینه ذهنی و فکری پذیرش حکومت آنان را در جامعه آماده سازند.^(۱)

بر این اساس، هدف خلفای اموی از جذب زهری، استفاده از وجود و موقعیت دینی او بود. او نیز خود را کاملاً در اختیار آنان قرار داد و به نفع آنان کتاب نوشت و حدیث جعل کرد و از این طریق به اهداف شوم آنان کمک فراوانی کرد. شخصی به نام «معمربن» می گوید: ما خیال می کردیم از زهری احادیث بسیاری نقل کرده ایم؛ تا آن که ولید (بن عبدالملک) کشته شد، پس از کشته شدن او، دفترهای زیادی را دیدیم که بر چهارپایان حمل و از خزینه های ولید خارج می شد و می گفتند: این، دانش زهری است.^(۲) یعنی، زهری آن قدر کتاب و دفتر برای ولید به خواسته او از حدیث پر کرده بود که وقتی خواستند آنها را از خزانه ولید خارج کنند، ناچار بر چهارپایان حمل کردند!

خود زهری می گوید: در آغاز، ما از نگارش دانش ناخشنود بودیم تا آن که امیران و حکم رانان، ما را وادار به نوشتن آن نمودند (تا به صورت کتاب درآید)، سپس ما چنین اندیشیدیم که هیچ مسلمانی را از این کار منع نکنند (و علم و دانش نوشته شود).^(۳)

«ابن کثیر» می نویسد: کسی که زهری را وادار به نوشتن حدیث کرد، هشام بن عبدالملک بود، و از آن روز که زهری کتاب نوشت، مردم نیز شروع به نوشتن احادیث کردند.^(۴)

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۳]

ص: ۳۶۱۰

-
- ۱- (آیت الله) خامنه ای، سید علی، پژوهشی در زندگی امام سجاد، ص ۵۶.
 - ۲- ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۴۶؛ ابن سعد، همان مأخذ، ج ۲، ص ۳۸۹؛ شمس الدین ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۱۲.
 - ۳- ابن سعد، همان مأخذ، ج ۲، ص ۳۸۹؛ ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۴۱.
 - ۴- ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۴۱.

روزی هشام بن عبدالملک از وی خواست برای فرزندان او حدیث یاد بدهد، در این هنگام زهری یک نفر منشی داشت و چهارصد حدیث املا کرد و منشی نوشت. (۱)

«عمر بن عبدالعزیز» نیز طی بخش نامه ای نوشت: در نقل و کتابت حدیث از وجود زهری غفلت نکنید، زیرا هیچ کس دانایتر از او نسبت به سنت گذشته باقی نمانده است! (۲)

اینک باید دید دفاتر و کتاب هایی که به امر ولید و هشام پر از حدیث شده بود، شامل چه نوع حدیث هایی بوده است؟ بی شک در میان این دفاتر یک حدیث هم در محکومیت امثال ولید و هشام وجود نداشت، بلکه شامل احادیثی بود که بر اعمال ننگین و ضد اسلامی آنان صحنه می گذاشت و از وزنه و موقعیت درخشان رقبای سیاسی آنان یعنی بنی هاشم می کاست.

سند تاریخی یاد شده در زیر گواه روشنی است بر این که چه نوع نوشته ها و حدیث هایی مورد تشویق و تأکید هشام بوده است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۴]

ص: ۳۶۱۱

۱- ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۴۴۹؛ شمس الدین ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲- ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۴۳. ممنوعیت نقل و کتابت حدیث پس از رحلت پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) از زمان خلافت عمر بن خطاب و توسط او آغاز گردید و تا آخر قرن اول هجری ادامه داشت و در زمان حکومت عمر بن عبدالعزیز رسماً توسط او لغو گردید. تحلیل گران در تاریخ اسلام معتقدند که این ممنوعیت انگیزه سیاسی داشته است و هدف از آن این بوده که امتیاز بزرگی را که آن روزها امیرمؤمنان (علیه السلام) داشته، از بین ببرند، زیرا علی (علیه السلام) زمانی که هنوز پیامبر اسلام در حال حیات بود، کتاب هایی تدوین نموده بود که در آن ها احادیث پیامبر و حقایقی را که از آن حضرت در ابواب مختلف فرا گرفته بود، جمع کرده بود و نقل و افشای این حقایق، از نظر سیاسی، به نفع خلیفه وقت نبود، زیرا هر کدام به نحوی سند حقانیت علی (علیه السلام) به شمار می رفت، از این رو عمر نقل و کتابت و تدوین حدیث را به طور کلی ممنوع اعلام کرد! بدین ترتیب ملاحظه می شود که هم ممنوعیت نقل و تدوین حدیث ریشه سیاسی داشته و هم لغو ممنوعیت آن توسط امثال هشام. در این زمینه در سیره امام باقر (علیه السلام) توضیح بیش تری خواهیم داد! در هر حال شیعه هرگز این ممنوعیت را جدی نگرفت و بلافاصله پس از فوت پیامبر به تدوین حدیث پرداخت و از این رو در نقل و جمع آوری حدیث پیشگام بود.

هشام طی نامه ای به اعمش (۱) نوشت: فضائل عثمان و کارهای بد علی را برای من بنویس. اعمش نامه هشام را گرفت و در دهان گوسفندی که آن جا بود گذاشت! و گوسفند آن را جوید!، آن گاه اعمش به پیک هشام گفت: جوابت این است! پیک اصرار کرد و از همراهانش در این باره کمک گرفت و گفت: هشام قسم خورده است که اگر پاسخ را نبرم مرا بکشد! در این هنگام اعمش در پاسخ او پس از بسم الله، چنین نوشت: اگر خوبی های مردم روی زمین مال عثمان باشد، سودی به حال تو ندارد، و اگر بدی های مردم روی زمین مال علی باشد، ضرری به تو نمی رساند، مواظب خود باش! (۲)

احادیث مجعول زهری

زهری احادیثی به نفع بنی امیه و در جهت توجیه سیاست کفرآمیز آنان، یا برض_د خان_دان هاشمی، جعل کرده است که ذیلاً نمونه هایی از آن ها را ملاحظه می فرمایید:

۱. زهری به پیامبر اسلام نسبت داده است که حضرت فرموده است: «نباید بار سفر بسته شود مگر به سوی سه مسجد: مسجدالحرام، مسجد من (در مدینه) و مسجدالأقصی، و مسجدالأقصی برای شما حکم مسجدالحرام را دارد». (۳)

این حدیث را «مسلم»، «ابوداود» و «نسائی» سه تن از محدثان بزرگ جهان

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۵]

ص: ۳۶۱۲

۱- ابو محمد سلیمان بن مهران اسدی کوفی اعمش، از أصحاب خاص امام صادق (علیه السلام) متوفای ۱۴۸ (قاموس الرجال، ج ۵، ص ۲۹۷؛ معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۲۹۴).

۲- ابوالفلاح عبدالحی بن العماد حنبلی، شذرات الذهب، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ابن خلکان، وفيات الأعیان وانباء ابناء الزمان، تحقیق الدكتور یوسف علی طویل والدكتورہ مریم قاسم طویل، ج ۲، ص ۳۳۶؛ میری، کمال الدین، حیاة الحیوان الکبری، ج ۲، ص ۴۲، لغت «شاه» به نقل از وفيات الأعیان.

۳- «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَسْجِدِ هَذَا وَ مَسْجِدِ الْأَقْصَى وَ هُوَ يَقُومُ لَكُمْ مَقَامَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (ابن واضح، تاریخ یعقوبی، تعلیق: سید محمد صادق بحر العلوم، ج ۳، ص ۸).

تسنن از طریق «ابوهیره» به این صورت نقل کرده اند: «لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَسْجِدِ جَدِي هَذَا وَ مَسْجِدِ الْأَقْصَى»^(۱) و در هیچ یک از آن ها جمله: «وَهُوَ يَقُومُ لَكُمْ مَقَامَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ». (مسجد الاقصی برای شما حکم مسجد الحرام را دارد)، وجود ندارد!

پیداست که این حدیث با این نکته اضافی به دستور «عبدالملک» توسط زهری جعل شده و مربوط به زمانی است که «عبدالله بن زبیر» بر مکه مسلط بود و عبدالملک در منطقه شام به قدرت رسیده بود و بین آن دو، کشمکش نظامی و سیاسی وجود داشت و هر وقت مردم شام می خواستند به حج بروند، ناگزیر چند روزی در مکه (منطقه نفوذ عبدالله بن زبیر) می ماندند، و این؛ فرصت بسیار خوبی بود برای عبدالله بن زبیر که بر ضد عبدالملک تبلیغات کند، و چون عبدالملک نمی خواست حاجیان شام تحت تأثیر این تبلیغات قرار گیرند و بدینوسیله مشروعیت حکومت او در مرکز خلافت نیز خدشه دار شود، سفر حج را متوقف ساخت. مردم شکایت کردند که چرا ما را از حج واجب باز می داری؟ عبدالملک گفت: ابن شهاب زهری از پیامبر نقل می کند که حضرت فرمود: بار سفر بسته نمی شود مگر به سوی سه مسجد: مسجد الحرام، مسجد من، و مسجد الاقصی، و مسجد الاقصی برای شما حکم مسجد الحرام را دارد، و این سنگی که رسول خدا شب معراج پای خود را روی آن گذاشته، جای کعبه را می گیرد!!

آن گاه به دستور عبدالملک بر فراز آن سنگ قُبّه ای ساختند و برای آن پرده های حریر آویختند و خادمانی برای آن معین کردند و مردم را به طواف آن واداشتند، و این رسم، در تمام دوره بنی امیه باقی بود.^(۲)

[شماره صفحه واقعی: ۲۹۶]

ص: ۳۶۱۳

۱- صحیح مسلم، ج ۴ (کت اب الحج)، ص ۱۲۶ س-ن ابی داود، تصحیح و تعلیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دار احیاء التراث العربی، (کتاب الحج)، ص ۲۱۶ سنن نسائی بشرح سیوطی، ج ۲، ص ۳۷ و ۳۸. این حدیث را به همین صورت، ترمذی نیز از طریق ابوسعید خدری نقل کرده است (الجامع الصحیح = سنن ترمذی، ج ۲، باب ۲۴۳، حدیث ۳۲۶، ص ۱۴۸).

۲- ابن واضح، همان مأخذ، ج ۳، ص ۸. و ر.ک: اضواء علی السنه المحمدیه، محمود ابوریّه، ص ۱۵۷.

بدین ترتیب ملاحظه می شود که انگیزه جعل قسمت آخر این حدیث (۱) توسط زهری، منصرف ساختن مردم از عزیمت به سوی خانه خدا (که تحت سلطه عبدالله بن زبیر بود) و سوق آنان به سوی فلسطین بود، زیرا فلسطین جزئی از شام و تحت نفوذ عبدالملک بود و زهری بدینوسیله در تثبیت موقعیت عبدالملک می کوشید.

۲. زهری، گویا برای آن که از میزان نفرت مردم از آل مروان کم کند، و موضع گیری الهی امام چهارم در برابر آنان را وارونه جلوه دهد، از امام سجاد چنین یاد می کرد: «علی بن الحسین میانه روترین فرد خاندان خویش و مطیع ترین و محبوب ترین آنان نزد مروان و عبدالملک بود»!! (۲) در صورتی که میزان دشمنی مروانیان با خاندان علی (علیه السلام) بر هیچ کس پوشیده نیست و میزان نفرت خاندان علوی از مروانیان نیز بر همه کس روشن است، بنابراین کسی تهمت مطیع بودن امام چهارم نسبت به مروانیان را باور نمی کند چه رسد به مطیع تر بودن!

۳. زهری از عایشه نقل می کند که گفت: روزی نزد رسول خدا بودم، در این هنگام دیدم عباس و علی می آیند، رسول خدا فرمود: عایشه! این دو نفر بر غیر دین من می میرند! (۳)

پیدا است که این حدیث به منظور کاستن از موقعیت عظیم و درخشان علی و به خاطر خوشایند مروانیان جعل شده است، و گرنه چه کسی باور می کند که چنین حدیثی راست باشد؟! جالب است که زهری این حدیث را از طریق «عروه بن زبیر» از عایشه نقل می کند و همه می دانند که عایشه چه قدر کینه علی را در دل داشته است؟ در مورد عروه نیز می دانیم که وی از دشمنان خان دان پیامبر بوده است. «ابن ابی الحَـدی د» تصریح می کند که: وی همچون ابوهریره، عمرو بن

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۷]

ص: ۳۶۱۴

۱- هر چند سند اصل حدیث نیز جای حرف دارد!

۲- ابن سعد، همان مأخذ، ج ۵، ص ۲۱۵ و رک به: ابن کثیر، همان مأخذ، ج ۹، ص ۱۰۶.

۳- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، ص ۶۳.

عاص، و مُغیره بن شعبه از مزدوران معاویه برای جعل حدیث برضد علی (علیه السلام) بوده است. (۱)

۴. زهری نقل می کند که: رسول خدا یک بار شبانه وارد خانه علی و فاطمه شد و گفت: آیا نماز نمی خوانید؟ علی (علیه السلام) گفت: اختیار ما دست خداست، اگر بخواهد ما را (برای این کار) برمی انگیزد. رسول خدا با شنیدن این سخن، چیزی نگفت و برگشت. در این هنگام علی شنید که رسول خدا به ران خود می زند و می گوید: «وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا» (۲): «انسان بی ش از هر چیزی زبانه جلد می پردازد». (۳)

او با جعل و نقل این جریان بی اساس، علی (علیه السلام) را یک فرد جبری و اهل جدل معرفی می کرد! دروغ بودن این حدیث به قدری آشکار است که از هر نوع نقد و بررسی بی نیاز است. شگفتا! ولید کعبه و قتیل محراب، با پیامبر در باب خواندن نماز جدل می کند!؟

۵. زهری از زبان علی (علیه السلام) جریانی به این مضمون نقل می کند که: شتر پیری داشتم که پیامبر اسلام آن را بابت سهم من از غنائم جنگ بدر داده بود. هنگامی که خواستم با فاطمه، دخترم پیامبر عروسی کنم، با مردم رنک رزی از قبیل «بنی قینقاع» قرار گذاشتم تا با من به صحرا برود و من به کمک او گیاه «ازخر» جمع آوری کرده بیاورم و آن را به رنگرها فروخته هزینه ولیمه عروسی را تأمین کنم. برای این منظور، سرگرم آماده سازی جهاز شترها و تهیه جوال و طناب و امثال این ها بودم و شترها را کنار خانه یکی از انصار خوابانده بودم که ناگهان دیدم کوهان شترها قطع شده و تهی گاه آن ها شکافته شده و جگرشان بیرون کشیده شده است! وقتی این منظره را دیدم، سخت ناراحت شدم و گفتم:

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۸]

ص: ۳۶۱۵

۱- ابن ابی الحدید، همان مأخذ.

۲- کشف: ۵۴.

۳- بخاری، صحیح بخاری، ج ۹ (کتاب الإعتصام بالکتاب و السنه)، ص ۱۰۶ سید عبدالحسین شرف الدین، اجوبه مسائل جارالله، ص ۶۹ ابونعیم اصفهانی، حلیه الأولیاء، ج ۳، ص ۱۴۳.

چه کسی این کار را کرده است؟ گفتند: کار «حمزه بن عبدالمطلب» است، او با جمعی از انصار سرگرم شراب خواری است و کنیز آوازه خوانی برای آنان آواز می خواند (!) حمزه از آن مجلس بیرون جست و شمشیر را برداشت و کوهان شترها را قطع کرد، و تهی گاهشان را شکافت و جگرشان را بیرون کشید.

علی (علیه السلام) می گوید: نزد رسول خدا رفتم، دیدم «زید بن حارثه» در حضور پیامبر است. پیامبر، که ناراحتی مرا دید، فرمود: چه شده است؟ گفتم: هرگز چنین کار زشتی ندیده بودم، حمزه با شترهای من چنین و چنان کرده است و هـم اکـنون بـا عده ای در خانه ای نشسته سرگرم شراب خواری است.

پیامبر لباس پوشید و حرکت کرد. من و زید بن حارثه نیز به دنبال حضرت حرکت کردیم. پیامبر به خانه ای که حمزه در آن بود، وارد شد و شروع به توییح و سرزنش حمزه کرد. دیدم حمزه مست است و چشمانش سرخ شده است. او با نگاه خود، پیامبر را از پای تا سرورانداز کرد و گفت: مگر شما بردگان پدر من نیستید؟! پیامبر که دید حمزه مست است به عقب برگشت و خانه را ترک گفت. ما نیز با او بیرون آمدیم. (۱)

زهری با جعل چنین جریان مسخره ای، از شخصیت عظیم و چهره درخشانی همچون حمزه سیدالشهدا، که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) بر پیکر خونین او در میدان جنگ احـد با هفتـاد تکبـیـر نمـاز خـواند (۲)، شخصی بی قید، شراب خوار، متجاوز و سرکش ترسیم کرده که کارهای او با هیچ معیار اخلاقی و دینی سازگار نیست! پیداست که این تهمت های ناروا و ناجـوانمـردانه از طرف زهری مزدور، به این منظور بوده است که حمزه را نیز مثل عناصر ر پلید بنی امیه، که غرق این گونه آلودگی ها بوده اند، فردی آلوده معرفی کرده از این طـریق برای اربابان

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۹]

ص: ۳۶۱۶

- ۱- بخاری، همان مأخذ، ج ۵، ص ۸۳ (باب قصه غزوه بدر) سید شرف الدین، همان مأخذ، ص ۷۰ بونعیم، همان مأخذ، ج ۳، ص ۱۴۴؛ مسند أحمد حنبل، ج ۱، ص ۷۷.
- ۲- نهج البلاغه، نامه ۲۸. امیرمؤمنان در این نامه، خطاب به معاویه در ستایش از حمزه نوشت: «... حتی إذا استشهد شهیدنا، قیل: سیدالشهداء، وخصه رسول الله (صلی الله علیه و آله) بسبعین تکبیره عند صلاته علیه...».

اموی خود شریک جرم درست کند! (۱)

نامه کوبنده امام چهارم به زهری

با توجه به این گونه سوابق سیاه زهری، امام سجاد (علیه السلام) نامه تند و کوبنده و درعین حال خیرخواهانه و نصیحت آمیزی به وی نوشت که ترجمه آن بدین قرار است:

«خدا، ما و تو را از فتنه ها نگاه دارد و تو را از (گرفتاری به) آتش (دوزخ) حفظ کند، تو در حالتی قرار گرفته ای که هر کس این حالت تو را بشناسد، شایسته است به حال تو ترحم کند. نعمت های گوناگون خدا بر تو سنگینی کرده است: خداوند بدن تو را سالم، و عمرت را طولانی کرده است و چون خداوند تو را حامل علوم قرآن و فقیه و آشنا به احکام دین و عارف به سنت پیامبر قرار داده حجت او بر تو تمام گشته است. ... خداوند در برابر این نعمت ها شکر آن ها را بر تو واجب کرده و تو را به این وسیله آزمایش کرده است آن جا که فرموده:

«اگر شکر گزاری کردید، حتماً نعمت شما را افزون می سازم و اگر ناسپاسی کردید، بی شک عذاب من سخت است.» (۲)

بین فردا که در پیشگاه خدا ایستادی و خداوند از تو پرسید که شکر نعمت های او را چگونه گزاردی، و در برابر حجت های او چگونه به وظایف خود عمل کردی، وضع تو چگونه خواهد بود؟ گمان نکن که خداوند عذر تو را خواهد پذیرفت و از تقصیرت درخواهد گذشت، هرگز! خداوند در کتاب خود از علما پیمان گرفته است که حقایق را برای مردم بیان کنند، آن جا که فرموده است: «آن (کتاب آسمانی) را برای مردم بیان کنید و کتمان نکنید» (۳). بدان کمترین چیزی که کتمان کردی و

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۰]

ص: ۳۶۱۷

- ۱- برای آگاهی از دلایل و شواهد مجعول بودن این حدیث، رجوع شود به: الصحيح من سیره النبی الأ-عظم، سید جعفر مرتضی عاملی، ج ۴، ص ۴۰-۴۸.
- ۲- «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (سوره ابراهیم : ۷).
- ۳- «لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ» (سوره آل عمران: ۱۸۷).

سبک ترین چیزی که بر دوش گرفتی، این است که وحشت ستم گر را به آرامش تبدیل کردی، و چون به او نزدیک شدی و هر بار تو را دعوت کرد اجابت نمودی، راه گمراهی را برای او هموار ساختی. چه قدر می ترسم که در اثر گناهانت فردا جایگاهت با خیانت کاران یکی باشد و به خاطر آن چه به ازای همکاری با ستم گران به چنگ آورده ای، بازخواست شوی.

چیزهایی را که حق تو نبود، وقتی به تو دادند، گرفتی و به شخصی نزدیک شدی که هیچ حقی را به کسی باز نگردانده است و هنگامی که او تو را به خود نزدیک کرد، هیچ باطلی را برطرف نکردی و کسی را که دشمن خدا است، به دوستی برگزیدی.

آیا چنین نبود که وقتی او تو را دعوت کرد و مقرب خود ساخت، (حاکمان) از تو محوری ساختند که سنگ آسیاب مظلومه هایشان بر گرد آن می چرخد و تو را پلی قرار دادند که از روی آن، به سوی کارهای خلافشان عبور می کنند و نردبانی ساختند که از آن به بام گمراهی و ضلالتشان بالا می روند؟

تو (مردم را) به سوی گمراهی آنان دعوت می کنی و راه آنان را طی می کنی. آنان بهوسیله تو، در (دل) علما ایجاد شک کردند و بهوسیله تو دل های جاهلان را به سوی خود جذب نمودند. (تو آن قدر با وجهه دینی خود به آنان خدمت کردی که) نزدیک ترین وزرا و نیرومندترین یارانشان، به قدری که تو فساد آن ها را در چشم مردم صلاح جلوه دادی، نتوانستند به آنان کمک کنند و به اندازه تو باعث رفت و آمد و ارتباط خواص و عوام با آنان گردند.

آن چه (به عنوان حقوق و مقرری و جواهر و...) به تو داده اند، در مقابل آن چه (در توجیه اعمال خلافشان) از تو گرفته اند، چه قدر ناچیز و کم ارزش است؟! چه قدر اندک است آنچه (از دنیا) برای تو آباد کرده اند، اینک ببین چه قدر (آخرت تو را) خراب کرده اند؟!

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۱]

ص: ۳۶۱۸

بنگر چه می کنی و مراقب خویشتن باش و بدان که دیگری مواظب تو نخواهد بود، نفس خود را همچون یک شخص مسئول، مورد محاسبه قرار بده.

بنگر که شکر خدا را، که در خردسالی و بزرگی با نعمت های خود تو را روزی داده، چگونه به جای آوردی؟ چه قدر می ترسم که مشمول این سخن خدا باشی که فرموده است:

«بعد از آنان، فرزندان جانشین آن ها شدند که وارث کتاب آسمانی (تورات) گشتند (اما با این حال) متاع این دنیای پست را می گیرند (و برحکم و فرمان خدا ترجیح می دهند) و می گویند: (اگر ما گناه کار باشیم) به زودی (از طرف پروردگار) بخشیده خواهیم شد.» (۱)

تو در سرای جاوید نیستی، بلکه در جهانی هستی که اعلام کوچ کرده است. مگر انسان پس از همسالان و همگنان خود چه قدر در این دنیا می ماند؟! خوشا به حال کسی که در دنیا (از گناهان خویش) بیمناک باشد، و بدا به حال کسی که می میرد و گناهانش بعد از وی می ماند.

هشیار و بیدار باش که بدینوسیله به تو اعلام خطر شد، (و در جهت اصلاح خویش) گام پیش بنه که (فعلاً) به تو مهلت داده شده است. تو با نادان طرف نیستی، و آن کس (خدا) که حساب اعمال تو را نگه می دارد، هرگز (از لغزش هایت) غافل نمی شود. آماده سفر باش که سفر دوری در پیش داری، گناهانت را درمان کن که دلت سخت بیمار شده است.

گمان نکن که من خواستم تو را سرزنش و ملامت و نکوهش کنم، نه، خواستم خداوند اشتباهات گذشته تو را جبران کند و دین از دست رفته ات را به تو باز گرداند، و در این کار، سخن خدا را یاد کردم که فرمود:

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۲]

ص: ۳۶۱۹

۱- «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَ يَقُولُونَ سَيُعْفَرُ لَنَا...» (سوره اعراف: ۱۶۹).

«تذکره زبده زیرا تذکر برای مؤمنان سودمند است» (۱).

یاد همسالان و همگنان خویش را که در گذشته اند و تو تنها مانده ای، از خاطر برده ای، بنگر آیا آن گونه که تو گرفتار (و آلوده) شدی، آنان گرفتار شدند؟ آیا آن چنان که تو سقوط کردی، سقوط کردند؟ آیا تو امر نیکی را یاد کردی که آنان آن را نادیده گرفتند؟ آیا چیزی را تو دانستی که آنان ندانستند؟ نه؛ چنین نیست، بلکه در اثر موقعیتی که پیدا کردی، در چشم عوام منزلت و احترام یافتی و وضع تو آنان را به زحمت افکند، زیرا از رأی تو پیروی می کنند و به دستور تو عمل می نمایند، هرچه را تو حلال بشماری حلال، و آن چه را حرام بشماری، حرام می شمارند. البته تو چنین صلاحیت و اختیاری (در حلال و حرام) نداری، ولی آن چه آنان را بر تو چیره ساخته، طمع بستن آنان به آن چه تو داری، از دست رفتن علمایشان، چیرگی نادانی بر تو و آنان، و ریاست طلبی تو و آنان بوده است.

آیا نمی بینی که چه قدر در نادانی و غرور فرو رفته ای، و مردم چه قدر در گرفتاری و فتنه به سر می برند؟! تو آنان را گرفتار کردی و مردم با دیدن وضع و موقعیت تو، دستاوردهای خود را نادیده گرفته، شیفته مقام و منصب تو شدند، و دل هایشان مشتاق است که به رتبه علمی تو نایل گردند، یا به مقام و منصب تو برسند، و بدین ترتیب در اثر رفتار و حرکت تو، در دریایی (از گمراهی) سقوط کردند که عمق آن ناپیداست و به گرفتاری ای دچار شدند که ابعاد آن نامعلوم است، خدا به داد ما و تو برسد که او فریادرس (درماندگان) است.

اینک از تمام منصب ها و سمت های خویش کناره گیری کن تا به پاکان و صالحان پیشین پیوندی؛ آنان که اینک در کفن های پوسیده در آغوش خاک خفته اند، شکم هایشان به پشت هایشان چسبیده است، بین آن ها و خدا هیچ حجاب و حایلی نیست، دنیا آنان را فریب نمی دهد و آنان

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۳]

ص: ۳۶۲۰

۱- «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (سوره ذاریات: ۵۵).

شیفته دنیا نمی گردند، (به دیدار خدا) دل بستند و آن گاه به (میعاد) معبود فراخوانده شدند و چندی نگذشت که (به اسلاف خود) پیوستند. در صورتی که دنیا تو را در این سن پیری و با این مقام علمی و در این دم مرگ (۱)، این گونه گمراه و شیفته سازد، پس؛ از جوانان کم سن و سال، نادان، سست رأی، و اشتباهکار چه انتظاری می توان داشت؟ «ان_الله_وان_الی_ه_راجع_ون» به چه کسی باید پناه برد و از چه کسی باید چاره درماندگی را خواست؟ از مصیبت خود، و آن چه در تو مشاهده می کنیم، به خدا شکوه می کنیم و در این مصیبتی که توسط تو بر ما وارد شده انتظار اجر و پاداش از پیشگاه او داریم.

بنگر که چگونه سپاس خدا را که درخردی و بزرگی، به تو روزی داده به جای آوردی؟ و چگونه در پیشگاه خدا که تو را در پرتو دینش در میان مردم آبرو بخشیده، تعظیم می کنی؟ و چگونه حرمت کسوت الهی را که تو را در آن کسوت بین مردم پوشیده داشته، حفظ می کنی؟ و میزان نزدیکی یا دوری تو، نسبت ب_خدا که به تو دستور داده است به او نزدیک و تسلیم فرمانش باشی، تا چه حد است؟

تو را چه شده است که از خواب غفلت بیدار نمی شوی و از لغزش هایت توبه نمی کنی؟ و می گویی: «به خدا سوگند هیچوقت حرکتی برای خدا نکرده ام که در آن دین خدا را زنده کرده یا باطلی را از بین برده باشم»!؟

آیا این است شکر نعمت پروردگار که تو را حامل علوم دین قرار داده است؟! چه قدر می ترسم که مصداق این سخن خدا در قرآن باشی که فرمود: «نماز را ضایع کردن_د و پی_روی از شهوات نم_ودند و به زودی

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۴]

ص: ۳۶۲۱

۱- با توجه به این که تولد زهری را در سال ۵۸ ق و شهادت امام چهارم را در سال ۹۴ یا ۹۵ ق نوشته اند، اگر فرضاً امام این نامه را در آخرهای عمرش نوشته باشد، زهری در آن زمان در حدود ۳۶ سال داشته و پیر نبوده است. در این جا چند احتمال وجود دارد و یکی از آن ها این است که تولد زهری پیش از سال ۵۸ بوده است و در ضبط تاریخ تولد او اشتباه رخ داده است. چنان که ابن خلکان تولد او را در سال ۵۱ و ذهبی در سال ۵۰ نوشته است.

(کیفر) گمراهی خود را خواهند دید». (۱)

خداوند تو را حامل (علوم) قرآن قرار داد و علم دین را نزد تو به ودیعت سپرد ولی تو آن را ضایع گردانیدی، خدا را سپاس می‌گزاریم که ما را از گمراهی تو حفظ کرد، والسلام». (۲)

درس وارستگی

تصور نشود که سردمداران اموی از دام‌هایی که پیش پای امثال زهری گسترده بودن، برای امام چه تدارک ندیده بودند، خیر، آنان از این نقشه‌ها خبی‌لی می‌کشیدند، ام‌امام سجاد در ب‌راب‌ر تطمیع‌ها و تهدیدهای آنان بی‌اعتنایی نشان می‌داد و هر بار که در صدد جلب توجه آن حضرت ب‌رمی‌آم‌دند، دست رد به سینه آن‌ها می‌زد. دو نمونه یاد شده در زیر گواه صادقی بر این معناست:

۱. عبدالملک در دوران خلافت خویش، یک سال در مراسم حج طواف می‌کرد و ام‌ام‌علی بن‌الحسین (علیه السلام) نیز پیشاپیش او سرگرم طواف بود و اعتنایی به او نداشت، عبدالملک که حضرت را از نزدیک ندیده بود و او را به قیافه نمی‌شناخت، گفت: ای‌ن کیست که جلوت‌ر از ما طواف می‌کند و به ما اعتنایی نمی‌کند؟! گفتند: او علی بن‌الحسین است.

عبدالملک در کناری نشست و گفت: او را نزد من بیاورید! وقتی که حضرت نزد او حاضر شد، گفت: ای‌علی بن‌الحسین، من قاتل پدر تو نیستم! چرا نزد من نمی‌آیی؟

امام فرمود: قاتل پدرم دنیای او را فنا کرد، ولی پدرم آخرت او را تباہ

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۵]

ص: ۳۶۲۲

۱- «أَصَاعُوا الصَّلَاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا» (سوره مریم: ۵۹). در تفسیر جمله آخر آیه احتمال دیگری نیز داده شده است.

۲- حسن بن علی بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ص ۲۷۴-۲۷۷؛ الموسوی المقرّم، عبدالرزاق، الإمام زین العابدین، ص ۱۵۴-۱۵۹.

ساخت، اینک اگر توهم می خواهی مثل قاتل پدرم باشی، باش!

عبدالملک گفت: نه، مقصودم این است که نزد ما بیایی تا از امکانات دنیوی ما برخوردار شوی.

در این هنگام امام روی زمین نشست و دامن لباس خود را پهن کرد و گفت: خدایا قدر و ارزش اولیای خود را به وی نشان بده. ناگهان دیدند دامن حضرت پر از گهرهای درخشانی است که چشم ها را خیره می کند. آن گاه گفت: خدایا این ها را بگیر که مرا نیازی به این ها نیست!^(۱)

۲. عبدالملک اطلاع پیدا کرده بود که شمشیر پیامبر اسلام در اختیار علی بن الحسین (علیه السلام) است (و این، چیز جالبی بود، زیرا یادگار پیامبر بود و مایه تفاخر. از این گذشته، نوعی مظهر حکومت به شمار می رفت. وانگهی، بودن آن شمشیر نزد علی بن الحسین (علیه السلام) مایه نگرانی عبـدالملک بود، زیـرا مردم را به سوی خود جلب می کرد). لذا پیکی نزد آن حضرت فرستاد و درخواست کرد که حضرت شمشیر را برای وی بفرسـد و در ذیل نامـه نیز نوشت که اگر کاری داشـته باشید، مـن حاضرم آن را انجام دهم!

امام پاسخ رد داد. عبدالملک نامه تهدیدآمیزی نوشت که اگر شمشیر را نفرستی، سهمیه تو را از بیت المال قطع خواهم کرد (در آن زمان همه مردم از بیت المال سهمیه می گرفتند، و امام نیز سهمیه ای داشت). امام در پاسخ نوشت: اما بعد، خداوند عهده دار شده است که بندگان متقی را از آن چه ناخوشایندشان است، نجات بخشد، و از آن جا که گمان ندارند، روزی دهد و در قرآن می فرماید: «خداوند هیچ خیانت گر ناسپاسی را دوست نمی دارد»^(۲).^(۳)

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۶]

ص: ۳۶۲۳

۱- قطب راوندی، الخرایج و الجرایح، تصحیح و تعلیق: شیخ اسدالله ربانی، ص ۲۳۲؛ الأمين العامی، السید محسن، الصحیفه الخامسه، ص ۴۹۲.

۲- «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ» (سوره حج: ۳۲).

۳- الأمين العامی، السید محسن، اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۶۳۵ (آیت الله) خامنه ای، سید علی، پژوهشی درزندگی امام سجاد، ص ۷۳ مجلسی، بحارا لأنوار، ج ۴۶، ص ۹۵.

۵. نشر احکام و آثار تربیتی و اخلاقی

یکی دیگر از ابعاد مبارزه پیشوای چهارم با مظالم و مفسد عصر خویش، نشر احکام اسلام و تبیین مباحث تربیتی و اخلاقی بود. امام در این زمینه گام های بلند و بزرگی برداشته به طوری که دانشمندان را به تحسین و اعجاب واداشته است، چنان که دانشمند بزرگ جهان تشیع، شیخ «مفید»، در این زمینه می نویسد:

«فقه ای اهـل تسنن بـه قدری علـوم از او نقل کرده اند کـه به شمارش نمی گنجد، و مواعظ و دعاها و فضائل قرآن و حلال و حرام به حدی از آن حضرت نقل شده است که در میان دانشمندان مشهور است، و اگر بخواهیم آن ها را شرح دهیم، سخن به درازا می کشد...» (۱).

نمونه ای از تعالیم تربیتی و اخلاقی که از امام چهارم به یادگار مانده، مجموعه ای به نام «رساله الحقوق» است که امام طی آن، وظایف گوناگون انسان را، چه در پیشگاه خدا و چه نسبت به خویشان و دیگران، بیان نموده است. امام این وظایف را که بالغ بر پنجاه حق است، ابتداءً به صورت اجمال و سپس به نحو تفصیل بر شمرده است. (۲).

رساله الحقوق، که توسط محدثان نقل و در کتب حدیثی ما ضبط شده است، بارها جداگانه چاپ و چندین شرح و ترجمه بر آن نوشته شده است.

فهرست حقوقی که امام بیان نموده بدین شرح است:

۱. حق خدا، ۲. حق نفس انسان، ۳. حق زبان، ۴. حق گوش، ۵. حق چشم، ۶. حق

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۷]

ص: ۳۶۲۴

۱-الإرشاد، ص ۲۶۰.

۲- این رساله را مرحوم «صدوق» در کتاب «الخصال» (ابواب الخمسین و مافوقه) مسنداً و در کتاب «من لایحضره الفقیه» (ج ۲، ص ۶۱۸) مرسلاً روایت کرده است. حسن بن علی بن شعبه نیز در کتاب «تحف العقول» بدون سند، ولی مبسوط تر نقل کرده است. تعداد حقوق براساس نقل صـ دوق پنجاه و یک، و بر اساس روایت ابن شعبه پنجاه تا است. ر.ک: دکتر شهیدی، سید جعفر، زندگانی علی بن الحسین، ص ۱۶۹-۱۸۸.

دست، ۷. حق پیا، ۸. حق شکم، ۹. حق عورت، ۱۰. حق نماز، ۱۱. حق حج، ۱۲. حق روزه، ۱۳. حق صَدَقَه، ۱۴. حق قربانی، ۱۵. حق سلطان، ۱۶. حق معلم، ۱۷. حق مالک برده، ۱۸. حق رعیت، ۱۹. حق شاگردان، ۲۰. حق زن، ۲۱. حق برده، ۲۲. حق مادر، ۲۳. حق پدر، ۲۴. حق فَرَزَن_د، ۲۵. حق بَرادَر، ۲۶. حق آزاد کننده برده، ۲۷. حق بن_ده آزاد شده، ۲۸. حق نیکوکار، ۲۹. حق مؤذن، ۳۰. حق پیشنماز، ۳۱. حق همنشین، ۳۲. حق همس_ایه، ۳۳. حق رفی_ق، ۳۴. حق ش_ری_ک، ۳۵. حق م_ال، ۳۶. حق طلبکار، ۳۷. حق معاشر، ۳۸. حق خصم بر انسان، ۳۹. حق بر خصم، ۴۰. حق مشورت کننده، ۴۱. حق رایزن، ۴۲. حق نصیحت خ_واه، ۴۳. حق نصیحت گو، ۴۴. حق بزرگ، ۴۵. حق کوچک، ۴۶. حق سائل نیازمند، ۴۷. حق مسئول، ۴۸. حق شاد کننده انسان، ۴۹. حق بد کن_ن_ده، ۵۰. حق هم کیشان، ۵۱. حق اهل ذمه.

۶. دستگیری از درماندگان

یکی از ابعاد درخشان زندگانی امام چهارم، خدمات اجتماعی آن حضرت در آن عصر تاریک است. این خدمات، چه در ایام بحرانی و پر آشوب مدینه مانند روزهای «فاجعه حرّه» و چه در مواقع آرامش که نیازمندان و تهی دستان در انتظار دست نوازش گری بودند که با لطف و کرم به سوی آنان دراز شود، هم چنان تا آخر عمر آن حضرت ادامه داشت. تاریخ، نمونه های برجسته ای از این گونه خدمات آن امام را باز گو می کند:

امام چهارم هزینه زندگی صد خانواده تهی دست مدینه را عهده دار بود. (۱)

گروهی از اهل مدینه، از غذایی که شبانه به دستشان می رسید، گذران

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۸]

ص: ۳۶۲۵

۱- ابونعیم اصفهانی، حلیه الأولیاء، ج ۳، ص ۱۳۶؛ سبط ابن جوزی، تذکره الخواص، ص ۳۲۷؛ علی بن عیسی الأربلی، کشف الغمّه، ج ۲، ص ۲۸۹؛ شبلنجی، نور الأبصار فی مناقب آل بیت النبی المختار، ص ۱۴۰؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۸۸؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، تصحیح و تعلیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، ج ۴، ص ۱۵۴؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۲۲؛ شیخ محمد الصبان، اسعاف الراغبین (در حاشیه نور الأبصار) ص ۲۱۹؛ ش_بخ عبدالله الشبراوی الشافعی، الأتحاف بحب الإشراف، ص ۱۳۶.

معیشت می کردند، اما آورنده غذا را نمی شناختند. پس از درگذشت علی بن الحسین تازه متوجه شدند شخصی که شبانه مواد غذایی و خواربار برای آنان می آورده، علی بن الحسین (علیه السلام) بوده است! (۱)

او شبانه به صورت ناشناس انبان نان و مواد غذایی را شخصاً به دوش می کشید و به در خانه فقرا می برد و می فرمود: صدقه پنهانی آتش خشم خدا را خاموش می سازد. (۲) اهـ لـ مدینـه مـ ی گفتنـد: مـ ا صدقـه پنهانـی را هنگامی از دست دادیم که علی بن الحسین در گذشت. (۳)

حضرت سجـاد در طول سال هـ ا بـه قـدری انبـان حـاوی آرد و دیگـر مـواد غـذایی را بـه دوش کشیـده شخصاً به در خانه فقرا برده بود که شانه حضرت کوفته شده و پینه بسته بود، بـه طوری که پس از شهادت آن حضرت، هنگام غسل دادن جنازه اش، این کوفتگی توجه حاضران را جلب کرد و وقتی از علت آن پرسیدند، پاسخ شنیدند که: این، اثر حمل شبانه کیسه ها و انبان های پر از مواد غذایی به در خانه فقرا است. (۴)

۷. کانون تربیتی

هنگام ظهور اسلام، بردگی در سراسر جهان آن روز _ حتی در مهد تمدن آن

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۹]

ص: ۳۶۲۶

۱- علی بن عیسی، همان مأخذ، ص ۲۸۹؛ شبلنجی، همان مأخذ، ص ۱۴۰؛ ابونعیم اصفهانی، همان مأخذ، ص ۱۴۰؛ مجلسی، همان مأخذ، ص ۸۸.

۲- علی بن عیسی، همان مأخذ، ص ۲۸۹؛ ابونعیم اصفهانی، همان مأخذ، ص ۱۴۰؛ سبط ابن جوزی، همان مأخذ، ص ۳۲۷.

۳- ابونعیم اصفهانی، همان مأخذ، ص ۱۳۶؛ شبلنجی، همان مأخذ، ص ۱۴۰؛ مجلسی، همان مأخذ، ص ۸۸؛ شیخ عبدالله الشیرازی، همان مأخذ، ص ۱۳۶؛ علی بن عیسی، همان مأخذ، ص ۳۱۳ و ۲۹۰؛ سبط ابن جوزی، همان مأخذ، ص ۳۲۷.

۴- ابونعیم اصفهانی، همان مأخذ، ص ۱۳۶؛ علی بن عیسی، همان مأخذ، ص ۱۳۶؛ سبط ابن جوزی، همان مأخذ، ص ۳۲۷؛ شیخ عبدالله الشیرازی، همان مأخذ، ص ۱۳۶؛ علی بن عیسی، همان مأخذ، ص ۳۱۳ و ۲۹۰؛ سبط ابن جوزی، همان مأخذ، ص ۳۲۷.

زمان یعنی یونان و روم _ رواج داشت، و چون لغو چنین پدیده گسترده ای به یکباره مقدور نبود، اسلام از راه های مختلفی زمینه لغو تدریجی آن را فراهم ساخت. بدین ترتیب که از یک طرف راه های برده گیری را تقلیل داده آن را محدود ساخت. از طرف دیگر آزادسازی بردگان را کفاره بسیاری از گناهان و خطاها و ترک واجبات قرار داد و از این رهگذر وسائل آزادی آنان را فراهم ساخت. از طرف سوم پیامبر اسلام به مسلمانان توصیه کرد که با بردگان (همچون عضوی از خانواده) رفتار انسانی داشته باشند و دستور داد صاحبان بردگان از غذاهایی که خود می خوردند و از لباس هایی که خود می پوشند، به آنان بدهند.

از این گزند ه، آزادس ازی ب بردگان را آن چن ان دارای ارزش و ثواب و فضیلت مع رفی ک رد ک ه در روای ات م ا بسیاری از اعمال صالح، از نظر کثرت ثواب و فضیلت، به آزاد کردن بردگان تشبیه گشت ه و از این طریق مسلمانان به این کار تشویق شده اند. مجموع این ها دی دگ اه اسلام را در م ورد ب ردگی ت اح دی روش ن می سازد (۱). برخورد خاص و ظریف اسلام و پیشوایان آن با مسئله برده و برده داری را باید از این دیدگاه تحلیل کرد.

باری، در بررسی زندگانی امام چهارم نیز موضوع آزادسازی بردگان به چشم می خورد، اما دامنه و سطح این عمل به حدی وسیع است که تنها با محاسبات بالا قابل توجیه نیست و به نظر می رسد که امام چهارم در این کار انگیزه های والاتری داشته است. دقت در این زمینه نشان می دهد که امام از این اقدام نظر تربیتی و انسانی داشته است، بدین معنا که بردگان را خریداری کرده مدتی تحت آموزش و تربیت قرار می داد و سپس آزادشان می کرد و آنان به صورت انسان های نمونه به

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۰]

ص: ۳۶۲۷

۱- در این زمینه رجوع کنید به: ایرجی، محمد صادق، بردگی در اسلام، پایان نامه درجه لیسانس مؤلف از دانشگاه تهران.

فعالیت فرهنگی و تربیتی می پرداختند و پس از آزادی نیز ارتباطشان با امام قطع نمی شد.

«علی بن طاووس» ضمن اعمال ماه رمضان می نویسد:

علی بن الحسین (علیه السلام) شب آخر ماه رمضان آن بیست نفر ربوده (یا اندکی بیش تر یا کمتر) را آزاد می کرد و می گفت: خدایوند در هر شب رمضان آن هنگام افطار هفتاد هزار نفر را از اهل دوزخ را از عذاب آتش آزاد می کند، و در شب آخر ربوده تع داد کل شب های رمضان آن آزاد می کند، دوست دارم خداوند ببیند که من در دنیا بندگان خود را در دنیا آزاد می کنم تا بلکه مرا در روز رستخیز از آتش دوزخ آزاد سازد.

امام هیچ خدمت گزاری را بیش از یک سال نگه نمی داشت. وقتی که برده ای را در اول یا وسط سال به خانه می آورد، شب عید فطر او را آزاد می ساخت و در سال بعد به جای او شخص دیگری را می آورد و باز او را در ماه رمضان آزاد می ساخت و این روال تا آخر عمر او همچنان ادامه داشت.

امام بردگان سیاه پوست را با وجود آن که به آنان نیاز نداشت می خرید و آنان را در مراسم حج به عرفات می برد و آن گاه که به سوی مشعر کوچ می کرد، آنان را آزاد می کرد و جوایز مالی به آنان می داد. (۱)

به گفته یکی از نویسندگان: همین که بردگان از این موضوع خبر می یافتند، خود را از قید بندگی اعیان و اشراف ره ساخته به خدمت زین العابدین در می آمدند.

زمان می گذشت و ایام سپری می شد و زین العابدین همچنان به آزاد کردن بندگان مشغول بود. او هر سال و هر ماه و هر روز به مناسبت های مختلف این امر را تکرار می کرد تا آن جا که در شهر مدینه گروه عظیمی از بندگان و کنیزان آزاد

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۱]

ص: ۳۶۲۸

شده آن حضرت تشکیل شده بود. (۱)

چنان که اشاره شد، از مجموع این ها می توان نتیجه گرفت که امام با این برنامه در واقع یک کانون تربیتی به وجود آورده بود: بردگان را خریداری کرده مدتی تحت تعلیم و تربیت قرار می داد و پس از آن که آن ها را آزاد می کرد، هر کدام یک فرد تربیت شده و الگو برای دیگران بودند. آنان پس از آزادی نیز پیوند معنوی خود را با امام قطع نمی کردند و به سهم خود دیگران را تحت پوشش تربیتی قرار می دادند. این برنامه امام، با توجه به محدودیت هایی که او در ارشاد و هدایت مستقیم جامعه با آن رو به رو بود، بسیار درخور توجه و بررسی است. (۲)

امام سجاد(علیه السلام) به دستور ولید بن عبدالملک مسموم شد و در سال ۹۴ (یا ۹۵) هجرت به شهادت رسید. (۳)

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۲]

ص: ۳۶۲۹

۱- سیدالأهل، عبدالعزیز، زندگانی زین العابدین، ترجمه حسین وجدانی، ص ۵۵.

۲- در تهیه و تنظیم این بخش، از کتاب: امام چهارم پاسدار انقلاب کربلا- به قلم دوست و برادر دانشمند آقای علی اکبر حسنی استفاده شده است.

۳- ابن صباغ مالکی، علی بن محمد، الفصول المهمه فی معرفه الائمة، تحقیق سامی الغیری، ج ۲، ص ۸۷۴.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

