تفسير آية

﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد...﴾

مؤلف: نامعلوم

* المقدمة الاولى في استعماله
* تنبيهات
* حجة المعروفة للمانعين آمران
* المقدمة الثانية
* [اقسام الاضافة]
* [بيان ‹**عند كل مسجد**›]
* [البحث حول كلمة ‹كل›]

محقق: علی حبیب اللهی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه تحقیق

مؤلف

مؤلف رسالهٔ حاضر نزد بیشتر فهرست نگاران ناشناخته است.

در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیة‌اللّه العظمی گلپایگانی(ره) تنها به اسم رساله *تشریح الآیة* وبرخی از ویژگیهایی که در مقدمه آمده است بسنده کرده واسمی از نویسنده نمی‌برد.[1]

در *تفسیر نامه* از شش رساله که در مورد آیهٔ شریفهٔ ﴿**یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کلّ مسجد...**﴾(الاعراف(۷): ۳۱) نوشته شده است اسم می‌برد که اوّلین آنها *تشریح الآیة* است وتنها به ذکر نام وکد شناسایی آن اکتفا می‌کند.[2] ولکن آقای دکتر سید محمد باقر حجتی در *کشاف الفهارس*[3] ضمن معرفی این رساله می‌نویسد: «احتمالاً از میرزا محمد تنکابنی» است.

اگر این احتمال صحیح باشد **میرزا محمدبن سلیمان‌بن محمد رفیع تنکابنی** از دانشمندان قرن سیزده واوائل قرن چهارده هـ. ق. است. او فقیهی اصولی وادیبی شاعر بوده که در علوم عقلی ونقلی دست داشته واز عالمانی چون صاحب *ضوابط الأصول* استفاده کرده است.

وی آثار وتالیفات بسیار متنوعی دارد که خود در *قصص العلماء* از آنها نام می‌برد[4] ومعروفترین کتابش *قصص العلماء* است که در آن شرح حال بیش از دویست تن از علما ومشایخ اجازات را آورده است.[5]

میرزا محمّد در روز سه شنبه ۲۳ جمادی الثانی سال ۱۳۰۲ هـ. ق. در قریه سلیمان آباد[۶] از دنیا رفت ودر همانجا به خاك سپرده شد.[۷]

رساله حاضر

این رساله که به زبان عربی نوشته شده است در تفسیر آیهٔ شریفه ﴿**یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کلّ مسجد وکلوا واشربوا ...**﴾ (اعراف(۷): ۳۱) می باشد.

مؤلّف در مقدمه می گوید:

> بعض افراد که مخالفت با آنان برایم ممکن نبود درخواست کردند که این آیه را از نظر لغت، صرف، نحو، معانی، بیان، منطق، حکمت، اصول، فقه وطب تفسیر کنم، من هم اجابت کردم... اول حروف مقطعه که معنی داشته وکلمات مفرده ومرکّبه را شرح داده وآنگاه مجموع آیه را تفسیر کردم... واسم آن را *تشریح الآیة* گذاشتم.

نکتهٔ قابل توجّه این که کاتب در نوشتن این رساله، جای سر عنوانها وشماره‌ها را خالی گذاشته وظاهراً قصدش این بوده که در آخر کار با خط یا رنگ دیگری که نمود داشته باشد آنها را بنویسد وموفّق به این کار نمی شود وچون نسخهٔ دیگری از این رساله یافت نشد، ناچار شدیم عناوین وشماره‌ها را مطابق آنچه تشخیص می دهیم اضافه کنیم وبرای این که مطالب اضافه شده مشخّص باشد آنها را در کروشه [ ] قرار دادیم.

تحقیق این رساله بر اساس نسخهٔ شماره ۲۴۹ کتابهای خطّی کتابخانه آیة الله العظمی گلپایگانی(ره) انجام شده است[۸] وبا مراجعه به فهارس نوشته شده، دربارهٔ مخطوطات تفسیری، نسخهٔ دیگری به دست نیامد وظاهراً این نسخه، تنها نسخهٔ موجود از این رساله است. امید است تحقیق وچاپ آن خدمتی به دانش پژوهان، تقدیری از زحمات گذشتگان وقدمی در راه احیای میراث فرهنگ اسلامی باشد.

والسلام

علی حبیب اللهی

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة المؤلف]

الحمد لله الّذي نوّر قلوبنا بمعرفته وتلألأ صدورنا بتنزيل كتابه، وتشرّف فوادنا بتصديق قرآنه، وتميّز عقولنا بتأويل فرقانه، الّذي هو علمه مخزون عند أهله وفهمه مكنون لدى بابه، والصّلاة والسّلام على عبده ورسوله الّذي أنزل عليه القرآن لإعجازه وصيّر آيةً منها لم يأتوا بمثله، وعلى آله وأولاده وأصحابه سيّما ابن عمّه ووصيّه وخليفته.

مقدّمة: فقد طلب منّي من لا يسعني مخالفته ولا يمكن مضايقته أن أفسّر الآية الشريفة الواقعة في سورة الأعراف، تفسيراً حاوياً للّغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والمنطق والحكمة والأصول والفقه والطبّ، فأجبته سائلاً عن جنابه أن يعفو عنّي ما أودعته؛ لأنّي قد أشغلني في هذا الزمان مشغلة كثيرة لا يمكن لي حقّ الاستقصاء، ولو سألني مسألة من مسائل الأصول والفقه لكان أسهل ومع ذلك لا يسقط الميسور بالمعسور. والتمس من الناظرين فيه أن ينظر حقّ النظر فإنّي قد فسّرت كلّ حروفها المقطعة التي لها معنى والكلمات مفردةً ومركبّةً ثمّ المجموع، والعلوم المذكورة فيها مشوبة والربط بينها غير معلومة في بادي النظر؛ ولذا سمّيته بتشريح الآية؛ ليطابق اسمه معناه وها أنا أشرع في البيان وعليه التوكّل وبه التكلان.

***

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴿**يا بني آدم خذوا زينتكم عند كلّ مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنّه لا يحبّ المسرفين**﴾ (اعراف(٧) ٣١)

القول في لفظ «الياء»
وفيه مقدمة ومقالات وخاتمة

المقدّمة: فاعلم أنّ كلّ حرف من حروف التهجّي لها اعتباران بحسب الاسم والمسمّى إذ الألف الذي هو مركّب من «أل ف» اسم ومسمّاه مقطعاً.

قال الخليل لأصحابه:

كيف نطقتم بالجيم من جعفر؟ فقالوا له: «جيم». قال: إنّما نطقتم بالاسم فلم تنطقوا بالمسؤول عنه الذي هو المسمّى وهو ج.

وقد قرب في علم الخط أنّ كلّ الحروف يكتب على صورة المسمّى ولا يخفى أنّ الياء المنادى في أمثال هذه الآية على صورة المسمّى دون الاسم وإن كان شبيهاً بالاسم في كون آخره ألفاً.

وإنّما ألّفه الألف الذي زيدت في آخر سائر حروف النداء كأيا وهيا؛ لأنّ الألف حرف مدّ ومدّ الحرف وتطويل الصّوت مطلوب في المنادى كما لا يخفى؛ ولأنّ «يا» لمنادى كان مقصوراً والاسم منه ممدود؛ إذ الأصل منه يَيَي بثلاث ياآت معتلّ الفاء والعين واللام. قلبت الياء الثانية ألفاً؛ لتحرّكها وانفتاح ما قبلها فصار ياياً ثمّ أبدلت الياء الثالثة التي هي اللام همزة وإن كان غير قياس، فإنّ القياس إذا كانت الياء بعد ألف زائدة تبدّل همزةً كالكساء والرّداء، والألف هنا ليست زائدة بل أصله الياء التي هي العين وإنّما أبدلوه؛ لأنّ الهمزة أخفّ من الياء في هذا الموضع؛ لأنّها تشبه بألف الكساء والرّداء.

وإنّما قلنا: في هذا الموضع؛ لأنّ في غير هذا الموضع على العكس كما قالوا في إعلال إئت: إيت؛ لأنّه من أتى يأتي أبدلت الهمزة ياء للتخفيف.

المقالة الأولى: في استعماله

يستعمل تارةً اسماً ضميراً للواحدة المؤنّثة المخاطبة كتضربين واضربي مثلاً، وتارة يستعمل للمتكلّم اسماً كان الملحق به كغلامي، أو فعلاً كأكرمني، أو حرفاً نحو إنّني.

وجميع الياآت لا تستعمل مضافاً إليها أبداً إلاّ ياء المتكلم؛ لأنّها لا تكون إلاّ مضافاً إليها.

وأمّا قول شارح السّيوطي في شرحه على الألفية في مبحث أسماء الستّة في البيت:

«وشرط هذا الإعراب أن يضفن لا للياء؛ أي لا لياء المتكلّم»[9] حيث فسّر الياء بالمتكلم وليس بسديد؛ لما قلنا من أنّ الياآت غير ياء المتكلّم لا يكون مضافاً إليها.

فإن قلت: وظيفة الشارح إيضاح عبارة الماتن وهو من هذا القبيل.

قلنا: نسلّم لو قاله عقيب لا للياء المتكلّم بزيادة لفظ المتكلّم دون حرف التفسير وهي «أي» وهي حرف تفسير وتبيين، وضع لرفع إبهام ما قبله ولا إبهام فيه، وكذا قول أكثر النحاة إذ قالوا: وشرط أسماء الستّة أن لا يكون مضافاً إلى ياء المتكلّم، حيث خصّصوا الياء بالمتكلّم.

و تارة يستعمل جزءًا للكلمة ـ اسماً كانت أو فعلاً ـ نحو «يد» و«يَسَرَ» مثلاً، فتارةً يستعمل حرفاً وهو كثير يزاد في أوّل الفعل علامة للمضارعة «كيضرب» وتلحق بآخر الاسم علامة للتثنية والجمع في حالتي النّصب والجرّ، ويزاد في التصغير وجمع منتهى الجموع وفي بناء فعيل كرحيم مثلاً، ويزاد في آخر الكلمة للنسبة، وقد يزاد للإشباع، وتارةً يستعمل حرفاً ينادي بها كما في الآية.

المقالة الثانية

لما كانت الياء في الآية للنداء ينبغي أن تعرّفه لتكون على بصيرة.[10]

النداء بالمدّ وبكسر النون هو الدعاء بأحرف مخصوصة. وبتعريف آخر هو المطلوب إقباله بحرف نائب مناب أدعوا لفظاً أو تقديراً، والمراد بالمطلوب توجّهه بوجهه أو قلبه كما إذا ناديت شخصاً مقبلاً عليك مثلا بوجهه حقيقة مثل «يا زيد» أو حكماً مثل «يا سماء» و«يا جبال» و«يا أرض» فإنّها نزلت أوّلاً منزلة من له صلاحيّة النداء ثمّ أدخل عليه حرف النداء وقصد ندائها، فهي في حكم من بطلب إقباله.

قال بعض النحويين: «يخرج بهذا المندوب، فإنّه لمجرّد التفجّع لا لتنزيله منزلة المنادى.»

قلنا: فإنّ المندوب أيضاً منادى مطلوب إقباله حكماً على وجه التفجّع، فإذا قلت: «واعينا» مثلاً كأنّك تناديه.

وأدخله السّيبويه والزمخشري تحت المنادى.

و«لفظاً أو تقديراً» في التعريف يحتمل أن يكون تفصيلاً للحرف بأن يكون الحرف

لفظيّاً نحو «يا زيد» أو تقديراً نحو ﴿**يوسف أعرض عن هذا**﴾(يوسف(١٢):٢٩) أي يا يوسف، أو تفصيلاً للمنادى بأن يكون لفظاً، أو تقديراً حالين من ضمير إقباله والمنادى الملفوظ مثل «يا زيد» والمقدّر مثل «ألا يا اسجدوا»[١١] أي يا قوم اسْجُدُوا.

المقالة الثالثة

اعلم أنّ «الياء» موضوع للنداء كما أنّ «الوا» موضوع للمندوب واستعمال الياء في المندوب مجاز، والقرينة إلحاق الألف في آخر المندوب نحو «يا زيداه».

فإن قلت: المندوب مطلقاً يزاد الألف في آخره لطول الصّوت المطلوب عند المندوب فكيف يكون قرينةً إذا استعمل الياء في المندوب.

قلت: المندوب بـ «الوا» قد تحذف ألفه والمندوب بالياء لا يستعمل إلاّ في آخره ألفاً. وهذا هو القرينة؛ ولذا خصّت بأحكام:

منها: أنّها تدخل في كلّ نداء خالص من الندبة والاستغاثة ـ قريباً كان أو بعيداً أو متوسطاً ـ بخلاف سائر الأدوات،

فإنّ بعضها للقريب وبعضها للبعيد وبعضها للمتوسّط وبعضها في الاثنين منها.

ومنها: تخصيص الياء للاستغاثة نحو «يا للمسلمين» وسائر الأدوات لا يستعملون في الاستغاثة.

ومنها: يستعمل في نداء اسم اللّه تعالى نحو «يا اللّه» بخلاف باقي الأدوات.

ومنها: لا يجوز حذف حرف النداء إلاّ إذا استعمل مع الياء والسائر بخلافه نحو ﴿**يوسف أعرض عن هذا**﴾ (يوسف(١٢):٢٩) أي يا يوسف.

قال جمهور من علماء العربية:

إنّ المنادى إمّا قريب أو بعيد أو متوسّط، وأنكر المتوسّط البعض وقال: إن كان المنادى له قريب المسافة فقريب وإلاّ فبعيد إذ لا واسطة بينهما والمعيار عند العرف.

[واعلم] أنّه قال جماعة من النحويين: إنّ الياء موضوع لنداء القريب والبعيد والمتوسط وضعاً اشتراكيّاً. وقيل: مشتركة بين القريب والبعيد. وقيل: موضوع لنداء البعيد حقيقةً أو حكماً وقد ينادي به القريب توكيداً[١٢] ونقل ابن هشام عن ابن خبّاز عن شيخه أنّ الألف المفتوحة للمتوسّط وأنّ الذي للقريب «يا»، ثمّ قال: «وهذا خرق لإجماعهم»[١٣] انتهى.

وأمّا خرق الإجماع فمن وجهين:

أحدها: إستعمال الألف للمتوسط، وإنّما هي موضوعة للقريب.

والثاني: استعمال الياء للقريب وحده، وإنّما هي موضوعة للبعيد أيضاً، أو البعيد وحده، أو القريب والبعيد والمتوسّط كما علمت آنفاً.

«بني» أصله بَنينَ، سقطت النون عند إضافته وبَنين جمع ابن وأصله بنو بالتحريك حذفت لامها وعوّض عنه همزة الوصل بعد التسكين فإنّها للتخفيف.

واعلم، أنّه يشترط في كلّ ما يثنّى ويجمع عند الأكثرين ثمانية شروط:

أوّلها: الإفراد، فلا يثنّى ولا يجمع المثنّى والجمع من حيث هو هو، ولا الجمع الذي لانظير له في الآحاد.

وثانيها: الإعراب، فلا يثنّى ولا يجمع المبني.

فإن قلت: ما تقول في ذان وتان والذين واللتين.

قلت: صيغ موضوعة للمثنّى والمجموع وليست مثّناً وجمعاً حقيقة على الأصح.

وثالثها: عدم التركيب، فلا يثنّى ولا يجمع المركّب تركيب إسناد اتّفاقاً والمركّب تركيب إضافة من الأعلام يستغني بتثنية المضاف وجمع المضاف عن تثنية المضاف إليه وجمعه.

ورابعها: التنكير، والعلم ما دام باقياً على علميّته لا يثنّى ولا يجمع بل ينكّر ثمّ يثنّى ويجمع.

وخامسها: اتّفاق اللفظ، ونحو أبوان للأب والأم من باب التغليب.

وسادسها: اتفاق المعنى، والألفاظ المشتركة باقياً على الاشتراك، والحقيقة والمجاز كذلك لا يثنّى ولا يجمع.

وسابعها: أن لا يستغني بتثنية غيره عن تثنيته ولا بجمع غيره عن جمعه كسواء، فلا يثنّى ولا يجمع؛ لأنّهم استغنوا بتثنية سيّ وجمعه عن تثنيته وجمعه، فقالوا: سيّان. ولم يقولوا: سواآن وسواؤون.

وثامنها: أن يكون له ثانٍ في الوجود والشمس والقمر لا يثنّى ولا يجمع، ونحو الشمسان والقمران من باب المجاز على الأصحّ.

فما استوفى هذه الشروط فهو مثنّى وجمع حقيقةً وكان لفظ البنين جمع مصحّح رفعه بالواو المضموم ما قبلها وبالياء المفتوح ما قبلها نصباً والمكسور ما قبلها جرّاً لفظاً

نحو: «جاءَ الزيدون، ورأيت الزيدين، ومررتُ بالزيدين» أو تقديراً نحو: «وأنتم الأعلون، ورأيتُ المصطفين. وإنّهم عندنا لمن المصطفين».

وإنّما فتح ما قبل ياء المثنّى وكسر ما قبل ياء الجمع؛ لأنّ المثنى أكثر منه فخصّ بالفتحة؛ لأنّها أخفّ منها بخلاف الجمع؛ ولأنّ نون المثنّى كسرت على أصل التقاء الساكنين فلم يجمع بين كسرتها وكسرة ما قبل الياء فراراً من ثقل الكسرتين، وبينهما ياء، وعكسوا في الجمع للفرق بين المثنّى والجمع.

ويشترط في كلّ ما يجمع هذا الجمع ثلاثة شروط، اسماً كان أو صفة:

أحدها: الخلوّ من تاء التأنيث، ونحو علّامة وطلحة لا يجمع بهذا الجمع؛ لئلا يجتمع فيهما علامتا التأنيث والتذكير ولو حذفت التاء التبس بالمجرّد منها.

ثانيها: أن يكون لمذكّر، ومثل زينب وحائض لا يجمع هذا الجمع؛ لئلاّ يلتبس جمع المذكّر بجمع المؤنّث، فلو كان نحو زينب علماً لمذكّر، جاز أن يجمع هذا الجمع لعدم الالتباس، وإن كان زيداً علماً لمؤنّث امتنع أن يجمع هذا الجمع.

ثالثها: أن يكون لعاقل، فلا يجمع نحو واشق وسابق هذا الجمع.

و«آدم» مضاف إليه وحقّها أن يكون مجروراً وهو غير منصرف للعجميّة والعلميّة ويجرّ بالفتحة. وأصله بهمزتين؛ لأنّه أَفْعَل إلاّ أنّهم ليّنوا الثانية ـ أي غلبوا الهمزة الثانية ألفاً ـ فإذا أحتجّت إلى تحريكها جعلتها واواً وقلت «أوادِم» في الجمع؛ لأنّه ليس لها أصل فجعلت الغالب عليها الواو. قيل بمعنى إدم بالكسر والضم من اللون؛ لأنّه خلق من أدمة الأرض وهو لونها؛ لأنّه خلق من أديم الأرض الرابعة. وربّما سمّي وجه الأرض أديماً. و«الأديم» الجلد المدبوغ وجمعه أدَم بفتحتين مثل: أفيق وأفق وقد يجمع على آدِمَة مثل رَغيف وأَرغِفة.

ونقل أنّه عليه السلام لم يمت حتى بلغ ولده وولد ولده أربعين ألفاً.[14]

خاتمة في عمل المنادى

وكان المنادى على أربعة أقسام[15]

أحدها: منادى المفرد المعرفة، وهو قسمان: قسم يكون معرفة قبل النداء أيضاً نحو «يا زيد». فإنّ زيداً يكون معرفة بدون المنادى وإذا نودي كان كذلك ولا تأثير للياء في تعريفه. وقسم يكون نكرة قبل النداء نحو «يا رجل» فإنّه يكون نكرة قبل النداء وإذا

نودي صارمعرفة. وسبب معرفته، إمّا لأنّ الياء من أداة التعريف كالألف واللام كما قيل، وإمّا لانّ الياء تفيد فائدة الألف واللام كما قال البعض، وإمّا لأنّ المنادى مواجه غالباً في نظر المتكلّم به ومشخّص عنده ويعلم لا محالة أنّه رجل متّصف بصفات ليس في غيره من الرجال، والحقّ أنّ في مثل رجل إن كان معيّناً ومشخّصاً عند المتكلّم به ومعروفاً عنده كان معرفة، ثمّ إذا نادى به يجب عليه أن يضمّه وإلاّ يكون نكرة يجب عليه أن ينصبه؛ لأنّه منادى مفرد نكرة يجب نصبه.

وثانيها: المنادى المفرد النكرة نحو قول الأعمى: «يا رجلاً خذ بيدي» مثلاً ومثل قول الواعظ: «يا غافلاً والموت يطلبه».

وثالثها: منادى المضاف والمراد به الكلمة التي لا يتمّ الجزء الاوّل منها، أعني المضاف عند المتكلّم والمخاطب إلاّ بالجزء الثانية، أعني المضاف إليه.

وإنّما قيّدنا أن يتمّ عند المتكلّم؛ لأنّه إن تكلّم با لمضاف دون المضاف إليه فيقول: «يا عبد» تامّ ومرادنا في هذا المقام غير التامّ الذي هو شرط في التأليف إذالمضاف مع المضاف إليه ليس بكلام يحتاج إلى جزء آخر.

ورابعها: شبه المضاف نحو «يا طالعاً جبلاً» والمراد به الكلمة التي يكون تماميّته بكلا جزئيه ولا يكون مثل الكلمة التي تكون مضافة وإلاّ جرّ وإذا جرّ لا فائدة لمعناه؛ لأنّه لا إسناد بينهما.

وفي عامل المنادى المنصوب خلاف[16]. فعند سيبويه على أنّه مفعول به الذي حذف عامله وهو الفعل وعوّض عنه الياء وأصل يا زيد، أدعو زيداً، فحذف الفعل حذفاً لازماً لكثرة استعماله، ودلالة حرف النداء عليه، وإفادته فائدة الفعل. وعند المبرّد نصبه بحرف النداء؛ لسدّه مسدّ الفعل. وقال الفارسي: إنّ ياء وأخواتها أسماء الأفعال فعلى هذين المذهبين لا يكون من هذا الباب؛ أي ممّا انتصب المفعول به بعامل واجب الحذف.

وعلى المذاهب كلّها مثل «يا زيد» جملة وليس المنادى أحد جزئي الجملة، فعند سيبويه هما جزئي الجملة؛ أي الفعل والفاعل المقدّر. وعند المبرّد حرف النداء قائم مقام أحد جزئي الجملة. وعند الفارسي أحد جزئيها اسم الفعل والآخر ضمير مستتر فيه.

والمنادى المضاف والمفرد النكرة منصوبة، والمفرد المعرفة مبنيّ ولا تاثير للعامل فيه؛ ولذا قالوا: ناصب المنادى دون عامل المنادى.

تنبيهات

الأوّل: اختلفوا في أن الألفاظ التي وضعت للخطاب مثل: يا بني آدم، ويا أيّها الناس، ويا أيّها الذين آمنوا، وأمثال ذلك كما يكون للموجودين وقت الخطاب كذلك يكون لغير الموجودين أيضاً أم لا؟ [17]

ذهبت الحنابلة على ما حكي عنهم إلى الأوّل والمعروف بين الأصحاب الثاني وعليه أكثر أهل الخلاف.

ثمّ النزاع في إمكان خطاب المعدومين مطلقاً أو عند انضمام الموجودين إليهم ومنهم من نصّ على التفصيل كالتفتازاني حيث أجاز خطاب المعدومين بضميمة الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصّة.

وقال بعض الفضلاء:

> والحقّ عندي امتناع تعلّق الخطاب اللفظي الشخصي بمعناه الحقيقي بالمعدومين، بل غير الحاضرين مطلقاً وجواز تعلّقه بهم مجاز مطلقاً حيث يشتمل على فائدة

لنا أنّ الخطاب على ما يساعد عليه العرف عبارة عن توجيه شخص الكلام في الخارج نحو الغير للإفهام به وهذا يستدعي شخص الكلام إلى الغير تحقيقاً، والظاهر من المغائرة الحقيقة، ويحتمل الأعمّ منها ومن الاعتباريّة، فيعمّ مخاطبته الإنسان نفسه وإطلاقه على توجيهه إليه تقديراً بتنزيل المعدوم أو غير الحاضر منزلة الموجود الحاضر، وعلى توجيه المدلول؛ أعني المعاني المرادة، وعلى توجيه نوع الكلام، وعلى المكتوب إليه شخصاً أو نوعاً، وعلى الأعمّ من قسمين منها، أو من أقسام المجاز بشهادة التبادر وصحّة السّلب مع أولويّة المجاز عن الاشتراك.

وتوضيحه: أنّ الأمر كما قد ينشأ طلباً مطلقاً غير مقيّد وقوعه بشيء كذلك قد ينشأ طلباً مشروطاً مقيّداً وقوعه بحصول شيء، ففي الأوّل يتعلّق الطلب بالمأمور حال الإنشاء، وفي الثاني يتوقّف تعلّقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتعلّق به بذلك الإنشاء إن لم ينسخه.

ويمكن حمل الخطابات الشرعيّة الصالحة للتعميم على مثل هذا المعنى إلاّ أنّه في خطابات النّبي والأئمّة عليهم السلام خروج عن الظاهر من غير مستند ظاهر؛ لأنّ الوجوه الذي تمسّكوا بها مدلولة، وأمّا بالنسبة إلى خطاباته تعالى فغير بعيد إن جعلناها من الخطابات الشخصيّة نظراً إلى أنّها إنّما كان تبلغ الحاضرين بواسطة جبرائيل عليه السلام والنّبي صلى الله عليه وآله فالذي

كان يبلغ إليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ المعدومين أيضاً.

واعلم، أنّه كما يصحّ الخطاب باللفظ كذلك يصحّ بما يدلّ عليه من الخطوط والنقوش، وكما يصحّ لشخص اللفظ والخط كذلك يصحّ بنوعيهما.

وتحقيق ذلك أنّ الخطوط ليست موضوعة بإزاء المعاني ابتداءً وإلاّ لتعذّر ضبطها ولا لشخص من الكلام على التعيين أو على البدليّة؛ لعدم دلالتها عليه مع تخلّفها عنها. وإنّما هي موضوعة بإزاء الملفوظات أعني ما يقع التلّفظ بها ـ سواء تلفّظ بها أو لم يتلفّظ ـ ولاريب أنّها أمور كليّة منطبقة على جزئيّات متكثّرة ولا يتخلّف عنها في الدلالة إلاّ عند الجاهل بأوضاعها، فكما أنّ اللافظ يخاطب بالألفاظ، فيوجّهها إلى من يقصد توجيهها إليه؛ لتفهيم معانيها كذلك الراقم يخاطب بما يخطّه، فيوجّهه إلى من يقصد توجيهه إليه؛ لتفهيم الألفاظ من حيث دلالتها على معانيها، فلا فرق في ذلك بين أن يكون المقصود مخاطباً بعينه ـ كما في المكاتيب المتداولة ـ أو غير معيّن وإن اشتمل على تعيين إجمالي. كما في المقالات المصنّفين ـ اعلم وافهم وتدبّر ونحوها فإنّها خطابات منهم إلى كلّ من وقف على تلك الرقوم.

ولا يقدح في ذلك إفراد الضمير وتعدّد المخاطبين مع ما ثبت من المنع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؛ لأنّ مدلول المكتوب هو النوع دون الشخص، فيصحّ اعتبار تعلّقه بالمتعدّد ولو بحسب تعدّد تحقّقاته الخارجيّة أو تعدّد تحصّلاته الذهنيّة الناشئ من تعدّد تصوراتهم له، مع احتمال أن يجعل الخطاب إلى نوع الناظر في كلامهم، فكأنّه قيل: «أيّها الناظر في الكتاب» فلوحظ الجميع بعنوان واحد وخوطبوا بخطاب واحد بتنزيلهم منزلة شخص واحد، بل مصنّفاتهم من أوّلها إلى آخرها خطابات إلى الناظرين إليها ممّن له أهليّة النظر فيها وإن لم يشتمل على لفظ الخطاب إلاّ ما شذ وندر كقولهم في مفتح الكتاب: «نحمدك اللّهم» وشبهه، ولذلك لا فرق بين ما مرّ بين الخطوط التي قصد التوجيه والخطاب بأشخاصها، كما في المكاتيب، أو قصد بأنواعها أعني القدر المشترك بين المرسوم منها وبين غيره من الأفراد، كما في الكتب المصنّفة. فإنّ المصنّفين إمّا يقصدون توجيه نوع ما رسّموه إلى النّاظرين إليه حتّى أنّ النسخ المأخوذة من نسخهم أيضاً موجّهة إلى الناظرين إليها لتحقّق النوع الموجّه فيها.

نعم لابدّ من اعتبار قصد الحكاية أو الاختصاص العرفي ليتحقّق التميز ولا تتداخل عبائر الكتب.

حجّة المعروفة للمانعين امران

الأوّل: القطع بأنّه لا يقال للمعدومين: يا أيّها الناس ويا أيّها الذين آمنوا. وإنكاره مكابرة.

الثاني: أنّه يمتنع خطاب الصبيّ والمجنون ونحوهما مع وجودهم وإدراكهم؛ لقصورهم عن الخطاب، فالمعدوم بالمنع أجدر؛ لكونه عن الفهم أبعد.

وأجاب التفتازاني عن الأوّل بأنّه حقّ فيما إذا كان الخطاب للمعدومين خاصّة وأمّا إذا كان للموجودين والمعدومين وكان إطلاق لفظ الناس والذين آمنوا عليهم بطريق التغليب فلا. قال: «ومثله شائع في الكلام، يعرفه علماء البيان.»

الثاني [من التنبيهات]

في مجمل من كلام اللفظي والنفسي،[18] اختلف الآراء في كلام اللّه تعالى أهو لفظي أم نفسي؟ فقالت الأشاعرة وبعض الحكماء: إنّه نفسي، والجمهور على أنّه لفظي ولا يخفى على أرباب البصائر أنّ التكلّم بحسب المفهوم لا بحسب التحقّق الخارجي هو الصفة المؤثّرة في الغير؛ لأنّ مبدءه هو الكلم بمعنى الجرح وأمّا غايته هو الإرشاد على ما هو في الكمون:

فمن ذهب إلى أنّ الكلام صفة للمتكلّم اراد به التكلّم. ومن قال: «إنّه قائم عليه» قصد قيام الفعل على الفاعل لا قيام العرض على الموضوع. ومن قال: إنّ الكلام ما أوجده المتكلّم، أراد منه في عالم الشهادة؛ يعني في عالم اللفظ مايقوم بالمتكلّم بحركة فيه فاه فهو في هذه المرتبة هو الهواء الخارج من جوف المتكلّم متعيّناً في حدود المخارج من حيث هو متكلّم. وهذا القيد لإخراج ما هو يصدر عن الفاعل ويكون مبايناً عنه مثل كتابة المكاتب ونقش النقّاش.

ومن هذا التعريف يعلم أنّ الكلام اللفظي أعمّ من الكلام النحوي؛ لأنّه ما يتركّب من الكلمتين أو أكثر، بخلاف الكلام اللفظي الذي اصطلح في لسان الحكماء؛ لأنّه يصدق على الكلمة مطلقاً، وفي عالم النفس هو الحالة النفسانيّة التي هي منشأ لحدوث الكلام اللفظي لا تتوّهم أنّه مطلقاً سبب ومنشأ لإيجاده، لأنّه ربّما يحصل هذا الكلام بدون حصول الكلام اللفظي، كما كان هذا المقام من الكلام واقع لأنبيائه وأحبائه تعالى من غير تلفّظ.

ويمكن أن يراد من قوله ـ تعالى ـ ناقلاً من شأن يحيى عليه السلام بقوله: ﴿**إذ نادى ربّه نداءخفيّا**﴾[19] (مريم(١٩): ٣) هذه المرتبة من الكلام؛ أي من غير أن تنطق بلفظ ما وأمّا أهل المكاشفة القائلون على أنّه حقيقة واحدة سارية في العوالم بل هو عين العوالم مختلفة المراتب بالشدة والضعف والتقدّم والتأخّر كما نقل عن بعض الغوّاصين في بحر المعرفة:

أوّل كلام شقّ إسماع الممكنات كلمة «كن» وجودية فما ظهر العالم إلاّ بالكلام بل العالم كلّه أقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمان وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الإفاضة والرحمة والممكنات مراتب تعيّنات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقليّة حروف عاليات وهي كلمات اللّه التامّات لاتبدّ ولا تنقص، والجواهر الجسمانيّة مركّبات اسميّة وفعليّة قابلة للتحليل والفساد وصفاتها وأعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والإعراب والجميع قائمة بالنفس الرحمان الوجودي الذي يسمّى في اصطلاحهم بالحقّ المخلوق به كما أنّ الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلّم من الإنسان المخلوق على صورة الرحمان بحسب منازله ومخارجه.

والمراد من قوله أوّل كلام هو كلمة «كن» هو عين اللّه، ويمين اللّه، وعقل الأوّل، وعرش اللّه، وإرادة اللّه، وعزم اللّه، ومشيّة اللّه، والصادر الأوّل، ومقام الولاية وهو نور محمّد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام مع أولادهما صلوات اللّه عليهم. كما نقل «أنا وعلي من نور واحد».[20]

ونقل أيضاً «لولاك لما خلقتك»[21] والمراد منه مقام الولاية التي هما في هذا المقام واحد، فعلى هذا يلزم أشرفيّة الموحّدين على خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله. وهو ليس كذلك؛ لأنّه صلى الله عليه وآله جامع لمقام الولاية مع مقام النبوّة بخلاف قاتل المشركين، فلهذا يكون معنى الحديث لو لا مقام الولاية لما خلقت مقام النبوّة؛ لأنّ الواسطة بين اللّه ونبيّه صلى الله عليه وآله واسطة بينه وبين سائر خلقه كما ورد «لولاك لماخلقت الأفلاك».[22]

وهذا المطلب يظهر من الخبر الوارد في كيفية نزول الجبرائيل عليه السلام حيث قال خاتم الأنبياء للجبرائيل هذه المعارف والأحكام النازلة إلينا من أيّ ملك أخذت؟ فصعد فبعده نزل فعرض وقال: إلى عليّ ينتهي أخذ المعارف.

والاحاديث الواردة في هذا كثير ممّا لا يعدّ، وفي هذا المقام لا يناسب ذكرها.[23]

والمراد من شقّ إسماع الممكنات، هو أنّ كلمة «كن» واسطة في إيجادها كما نقل

«خَلَقَ اللّه الأشياء بالمشيّة والمشيّة بنفسها» أي بواسطة المشيّة فحينئذٍ كلمة كن وسائر الكلمات كلّها قائمة باللّه تعالى لا كقيام العرض بالموضوع، بل بمعنى أنّها في نفسها ربط إليه تعالى، لا أنّها مرتبطة؛ لأنّه يلزم أن يكون في نفسها شيء غير الفقر والفاقة إليه تعالى، والمعلولات كلّها فقر وحاجة إليه تعالى.

وأمّا كون مراتب النفس الرحمان كلاماً، لأنّها وجودات وكلّ مؤثّر وجود ـ سواء كان واجباً أو ممكناً ـ والكلام هو المؤثّر كما سبق ذكره.

وأمّا تشبيه المجرّدات بالحروف؛ لأنها لا استقلال لها كما أنّ الحروف لا استقلال لها في نفسها.

وأمّا الجسمانيّات؛ لانقمار وجوداتها في جانب ماهيّاتها وهي نفسيّتها وتعيّنها، فعلى هذا لها نحو استقلال، ومن ثمّ شبّهها بالأسماء الأفعال.

فإن قيل: إنّ الماهيّات اعتباريات لا وجود لها بالاستقلال عند المحقّقين بل تحقّقها بواسطة الوجودات، فعلى هذا كيف يمكن أنّه كذلك جانب الوجود في جانب الماهيّة، وأيضاً قد سبق أنّ الوجودات الممكنة كلّها لا استقلال لها ـ مجرّداً كان أو ماديّاً، جوهراً كان أو عرضاً ـ وادّعاء استقلال الجسمانيّات مناقض لما ذكر.

قلنا، نعم بحسب الظاهر ولكنّ المجرّدات فقر وربط إلى الباري وعالم بأنّ ذواتها فقر وحاجة إليه تعالى، وأمّا الماديّات لبعدها عن منبع الوجود والفيض لا علم لها ولا التفات لها على أنّها حاجة إليه تعالى. وعدم العلم ناش من ضعف الوجود ونقصه. وإذا كان الوجود ناقصاً ونازلاً عن منبع الوجود غاية النقص والتنزّل يقهر الماهيّة عليه؛ لأنّ الماهيّة ينتزع عن الوجود باعتبار نقصه. وإذا كان النقص غالباً على قوّته يكون الماهيّة غالباً عليه وأمّا المجرّدات لقربها إلى منبع الوجودات قويّ الذوات، أي الوجودات، فلهذا [كانت] ماهيّاتها في جانب وجوداتها.

[الثالث من التنبيهات]

أنّ نبيّ اللّه إذا تجرّد عن عالم الطبيعة وتوجّه إلى سير العالم القرب والقدس فتلقّى المعارف الإلهيّة عنه تعالى لارتفاع الحجاب عن مشاهدة آيات اللّه باللّه، فبعد نزوله عن عالم الأعلى إلى عالم البشريّة تمثّل له ملك على صورة الإنسان في عالم الحسّ وفي يده

لوح يقرأ على رسول اللّه ﷺ وإنّما المنزّل هو الكلام اللفظي الحادث المركّب من الألفاظ والحروف المؤلّف من الآيات والسور وهو القرآن المعجز المتحدى به؛ لكونه كلام اللّه تعالى حقيقةً على أنّه مخلوق اللّه تعالى ليس من تاليفات المخلوقين، فإنّه يجوز أن يخلق اللّه تعالى أصواتاً مقطعةً بهذا النظم المخصوص فياخذه جبرائيل عليه السلام ويخلق له علماً ضروريّاً أنّه هو العبارة لمعنى ذلك الكلام الذي هو كلام اللّه تعالى على معنى أنّه صفة له قائم به تعالى، لا على أنّه قائم به تعالى؛ لأنّه حادث ويمتنع قيام الحوادث به.

وعند الأشاعرة يجوز أن يسمع كلامه تعالى بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف، فعلى هذا يجوز أن يخلق اللّه تعالى بجبرائيل عليه السلام وهو في مقامه عند سدرة المنتهى سمّاعاً لكلامه الأزلي وإن لم يكن من جنس الحروف والأصوات. ثمّ أفرده على عبادة عبّر بها عن ذلك الكلام القديم.

وقيل: إنّ جبرائيل عليه السلام آخذه ـ وهو في مقامه ـ من حضرت الملك المتعال بأنّ سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة، أو من جهة واحدة، ولكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا.

وقيل: أظهر اللّه تعالى في اللوح المحفوظ كتابة هذا النظم المخصوص ونقشه فقرأه جبرائيل عليه السلام وحفظ وخلق اللّه تعالى فيه علماً ضروريّاً بأنّه هو العبارة المؤدّية للمعنى القديم. ثمّ أنزل جملة عن اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا وأمر السفرة الكرام بانتساخة ثمّ نزله إلى النبيّ ﷺ منجماً موزّعاً على حسب المصالح وكفاء الحوادث بأمر اللّه تعالى.

وقيل: أخذ اللفظ والمعنى أخذاً معنويّاً بأن انتقشا في خزانته بإرادة اللّه تعالى وخلق فيه ذلك العلم فنزّله إليه ﷺ.

فعلى جميع التقادير فاللّه تعالى نزّل القرآن أي حرّكه إلى أسفل بواسطة تنزيل جبرائيل عليه السلام وتحريكه من حيث إنّه عليه السلام محلّه وهو قائم به، فلمّا حرّك اللّه تعالى المحلّ بأن أنزه بالحركة فتحرّك بأمره بتحرّك ما حلّ فيه بتبعيّته بالضرورة، فتقدير الكلام؛ نزّل القرآن بتنزيل محلّه؛ فإنّه إذا تحرّك المحلّ لتحرّك الحال بالضرورة كالجسم الأسود المتكلّم إذا تحرّك بتحرّك ما حلّ فيه من السواد. والكلام تبعاً له. والتنزيل تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل، على والشيء المتحرّك إن كان متحيّزاً بالذات، كجواهر الأفراد وما يتركها منها فالحركة العارضة له وصف له بالذات، وإن كان عرضاً فإنّما بالموضوع

أي تابعاً له في التحيّز ـ سواء كان قاراً في الموضوع كالسواد أو سيّالاً مترتّب الأجزاء ممتنع البقاء كالحركة ـ.

والكلام اللفظي الحسّي فإنّه يتّصف بالحركة حقيقة لكن لا تكون تلك الحركة وصفاً له لذاته مع قطع النظر عن غيره، لاستحالة انتقال الأعراض عن موضوعاتها، بل هي حركة تبعيّة تعرّض له بتبعيّة محلّه كما ذكر آنفاً.

والكلام التفسيري الذي هو صفة أزليّة قائمة بذاته تعالى لا يتصوّر فيه النزول والحركة إلاّ بالذات، وهو ظاهر؛ لامتناع انتقال شيء من صفات اللّه تعالى عنه وبتبعيّة موصوفه الذي هو ذات الواجب عزّوجلّ؛ لاستحالة الحركة عليه حتّى يتحرّك صفاته تبعاً له.

[الرابع من التنبيهات]
في أنّ كلامه تعالى قديم أو حادث.[٢٤]

تواتر عن الأنبياء عليهم السلام أنّه تعالى متكلّم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار اللّه تعالى عن صدقهم بطريق التكلّم فيلزم الدور، ولا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلّماً وإنّما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه.

وهنا قياسان متعارضان:

[الأوّل]: أنّ كلامه تعالى صفة له، وكلّ ما هو صفةله فهو قديم. فكلامه قديم.

[الثاني]: أن كلامه تعالى مؤلّف من أجزاء مترتّبة متعاقبة في الوجود، وكلّ ما هو كذلك فهو حادث.

فاضطرّوا إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدّمات ضرورة امتناع النقيضين.

فالحنابلة قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات يقومان بذاته وأنّه قديم فقد بالغوا فيه، فهؤلاء صحّحوا القياس الأوّل ومنعوا كبرى القياس الثاني.

والكرّاميّة وافقوا الحنابلة في أنّ كلامه تعالى حروف وأصوات وسلّموا أنّها حادثة لكنّهم زعموا أنّها قائمة بذاته تعالى؛ لتجويز هم قيام الحوادث بذاته تعالى، فقد قالوا بصحّة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأوّل.

والمعتزلة قالوا: كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهب إليه الفرقتان لكنّه ليست

قائمة بذاته تعالى، بل خلقه اللّه تعالى في غيره كجبرائيل أو النّبيﷺ ومعنى كونه متكلّماً أنّه خلق الكلام في بعض الأجسام وهو حادث كما ذهب إليه الكرّاميّة فهم أيضاً صحّحوا القياس الثاني لكنّهم قدحوا في صغرى القياس الأوّل.

والأشاعرة قالوا: كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمّى الكلام النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظي المركّب من الحروف وهو قديم فهم صحّحوا القياس الأوّل وقدحوا في صغرى القياس الثاني.

والمعتزلة تمسّكوا بوجوه:

الأوّل: أنّه علم بالضرورة من دين محمّدﷺ حتّى العوامّ والصّبيان أنّ القرآن هو هذا الكلام المؤلّف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة.

[الثاني]: أنّ ما اشتهر وثبت بالنصّ والإجماع من خواصّ القرآن إنّما صدق على هذا المؤلّف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواصّ كونه ذكراً لقوله تعالى ﴿**وهذا ذكر مبارك**﴾ (الانبياء(٢١): ٥٠) وغيره.

[الثالث]: أنّ كلامه تعالى لو كان أزليّاً لزم الكذب في إخباره؛ لأنّ الإخبار بطريق المضيّ كثير في كلامه تعالى مثل ﴿**إنّا أرسلناك بالحقّ**﴾(بقره(٢): ١١٩؛ فاطر(٣٥): ٢٤) ﴿**وقال موسى يا فرعون إنّي رسول من ربّ العالمين**﴾(الاعراف(٧): ١٠٤)، ﴿**فعصى فرعون الرسول**﴾(المزمّل(٧٣): ١٦) إلى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصوّر السبق على الأوّل فتعيّن الكذب وهو محال على اللّه تعالى.

[الرابع]: أنّ كلامه يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان أزليّاً لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهيّ والإخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب، وكلّ ذلك سفه وعبث ولا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى.

[الخامس]: أنّ الأمر لو كان أزليّاً لكان أبديّاً؛ لأنّ ما يثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل إجماعاً.

[السادس]: أنّ الكلام لو كان أزليّاً لاستمرّ أزلاً وأبداً لما ذكرنا فلم يختصّ مكالمة موسى بالطور وهو باطل أيضاً.

واختار رئيس الحكماء[٢٥] ـ رحمه اللّه ـ مذهب المعتزلة واستدلّ على أنّه متكلّم بأنّ قدرته تعالى عامّة شاملة بجميع الممكنات وخلق الحروف والأصوات الدالّة على المعاني

ممكن، فيصحّ اتّصاف الباري تعالى بالتكلّم بمعنى خلق الحروف الدالّة على المعاني، ولا شكّ أنّ عدم التكلّم من يصحّ اتّصافه به نقص وهو على اللّه تعالى محالٌ.

والأشاعرة قالوا: المتكلّم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بأنّ موجد الحركة في جسم آخر لا يسمّى متحرّكاً وأن اللّه تعالى لا يسمّى بخلق الأصوات مصوّتاً وإنّا إذا سمعنا قائلاً يقول: أنا قائم، سمّيناه المتكلّم وإن لم نعلم أنّه الموجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أنّ موجده هو اللّه تعالى وحينئذٍ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو الحسي؛ أعني المنتظم من الحروف المسموعة لأنّه حادث.

﴿**خذوا**﴾ فعل أمر من أَخَذَ يأخُذُ مسند إلى واو الجمع ومفرده خُذ، والقياس أن يكون أُءْخُذْ بهمزتين؛ الأولى همزة الوصل التي جيئت لرفع الابتداء بالساكن؛ لأنّ أصل خُذ تَأْخُذُ حذفت حرف المضارعة فبقي همزة الثانية ساكنة ولا يمكن الابتداء به فجيء بها لرفع المحالّ فصار أُءخُذ. ثمّ اجتمعت الهمزتان قلبت الثانية واواً كما هو القياس فصار أُوخُذ، ثمّ حذفت الواو تخفيفاً لكثرة استعماله فصار خُذ.

وقال بعضهم في أُءْخُذ بالهمزتين: حذفت الثانية تخفيفاً فاستغنى عن الهمزة الوصل فحذفت فصار خُذ.

وقال جمهور الصرفيّين: حذفت همزة الأولى؛ لأنّها حرف شديد من أقصى الحلق وتخفّف دفعاً لشدّتها، ثمّ بقيت الثانية ساكنة والابتداء بها محالّ فحذفت أيضاً فصار «خُذْ» على زنة «عُلْ».

فظاهر السياق وإن كان خطاباً للمذكّر؛ لأنّه مسند إلى الواو التي هي علامة جمع المذكّر لكنّه شامل للمؤنّث أيضاً إمّا لشركة التكليف الذي جعل الشارع للمذكّر والمؤنّث، وشركة التكليف ثابت بالنقل والعقل والإجماع كما لا يخفى، وإمّا لشرافة المذكّر على المؤنّث غاية الأمر كما قال بعض العرفاء من أنّ الغالب في خطاب اللّه تعالى على العباد متوجّه إلى الذكور كما هو ظاهر الآية الشريفة، ولازم على الرجال بلوغه إلى النساء ولهذا هدّدهم اللّه تعالى بقوله: ﴿**قوا انفسكم واهليكم نارا**﴾ (التحريم(٦٦): ٦) والأهل شامل للنساء أيضاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ خُذُوا فعل أمر والمقام يستدعي بيان أمور:

[الاول]: في بيان مفاد مادّة الأمر[٢٦]، لفظ الأمر يطلق على معان عديدة [مثل: القول] المخصوص الدالّ على طلب الفعل. والفعل، والشيء والشأن، والحادثة والغرض، والصفة، والطريق.

واختلف الأصوليّون في أنّ إطلاقه على القول المخصوص حقيقة فيه، كما ظهر من بعضهم حكاية الاتّفاق عليه لفهم العرف التبادر وغيره، وهل هي في غيره مع ذلك حقيقة أم لا؟

فذهب بعضهم إلى أنّه في الفعل حقيقة أيضاً باستعمال أهل اللغة لفظ الأمر في الفعل وكانت حقيقة فيه.

وبعضهم إلى أنّه مشترك بين الفعل المذكور والشيء والصفة والشأن والطريق؛ لتردّد ذهن السامع لمن قال: «هذا أمر» بين هذه المعاني عند إطلاقه، وتردّد الذهن دليل الاشتراك، وكثرة استعماله من غير علاقة في غير القول ظاهرة بينه وبين القول.

وقيل: القدر المشترك بين الشأن والصفة؛ لأنّ مسمّى اسم الأمر إنّما هو الشأن والصفة وكلّ ما صدق عليه ذلك يسمّى حقيقة. وقوم على أنّه فيما عدا القول مجاز وحجّتهم موهونة غير أصالة تقديم المجاز على الاشتراك.

وقيل: مطلقاً موضوعة للقدر المشترك؛ لاستعماله في كلّ من المعنيين، والمجاز والاشتراك مخالفان للأصل والأصل أن يكون حقيقة في القدر الجامع بينهما. وذكر الأجوبة هنا لا ثمرة فيها.

[الامر الثاني]

في تحديد معناها المقصود وقد ذكروا له حدوداً شتّى:[٢٧]

[الاوّل]: ما حكي عن البلخي وأكثر المعتزلة من أنّه قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه.

[الثاني]: عن الغزالي والقاضي وأكثر الأشاعرة القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.

[الثالث]: عن ابي‌الحسين قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلّل.

[الرابع]: عن جماعة من الأشاعرة من أنّه خبر عن الثواب على الفعل.

[الخامس]: عن آخرين منهم أنّه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل.

[السادس]: عن بعض الأشاعرة أيضاً أنّه طلب الفعل على وجه يعدّ فاعله مطيعاً.

[السابع]: عن جماعة من المعتزلة أراد الفعل.

[الثامن]: عن بعضهم أنّ صيغة الفعل على تجرّدها من جهة الأمر إلى جهة التهديد وغيره.

[التاسع]: عن بعض المعتزلة أنّ صيغة افعل بإرادات ثلاث إرادة وجود اللفظ ودلالتها على الأمر والامتثال.

[العاشر]: عن إمام الحرمين أنّه استدعاء الفعل بالقول عمّن هو دونه على سبيل الوجوب.

[الحادي عشر]: عن الآمدي طلب الفعل جهة الاستعلاء.

[الثاني عشر]: ما اختاره العلاّمة من أنّه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء.

[الثالث عشر]: ما اختاره الحاجبي من أنّه اقتضاء فعل غير كفّ على جهة الاستعلاء.

وقد أورد على كلّ ما ذكر:

فعلى الأوّل، بما إذا صدرت الصيغة بعنوان الهزل أو النقل عن الغير أو لم يكن القائل عالياً فإنّ ذلك ليس أمراً. وقيل: إنّ الأمر نفس الصيغة الصادرة لا التلفّظ بها فإنّه اسم للكلام.

وعلى [الثاني، بما] يندرج في تعريف الخبر إذا كان بمعنى الأمر، ويشمل قول الناقل للأمر والصيغ المستعملة في الندب.

وعلى [الثالث بما] يشمل للالتماس والدعاء إذا لم يلاحظ فيه التذلّل والصيغ المندوبة.

وعلى [الرابع والخامس بأنّهما] لا يحتاج إلى الإيراد بل هما عين الرد لكونهما في غاية الوضوح من الفساد.

وعلى [السادس بأنّه] يشمل للالتماس والطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة كالخبر المستعمل في الإنشاء والإشارة والكناية.

وعلى [السابع بأنّه] شامل للملتمس والداعي بل الإشارة ونحوها وأنّ مطلق إرادة الفعل أعمّ من الطلب.

وعلى [الثامن أنّه] يندرج فيه ما صدر على سبيل الهزل خالياً عن القرينة، وما إذا استعمل في غير الطلب مع الخلوّ عن القرينة، فإنّه ليس بأمر في الواقع.

وعلى [التاسع أنّه] لزم فيه الدور كما قيل: أخذه الأمر في حدّ الأمر، وإن كان الأمر الصيغة فكيف يراد بها الدلالة عليها وإن كان غيرها فكيف يفسّر بها؟

وعلى [العاشر أنّه] شامل للطلب الحاصل بغير لفظ المخصوص والطلب المستخفض إذا كان عالياً.

وعلى [الحادي عشر بما] أنّ العالي قد لا يلاحظ حين الأمر علوّه وشامل للطلب الحاصل بالإشارة ونحوها.

وعلى [الثاني عشر أنّه] يندرج فيه ما كان على سبيل الندب، والمندوب عنده ليس مأموراً به.

وعلى [الثالث عشر أنّه] شامل للطلب الحاصل بغير القول والكفّ عنه، فإنّه اقتضاء كفّ.

ويجاب عن تلك الإيرادات وذكرها يورث طول الكلام ولا فائدة في هذا المقام فيها.

[الأمر الثالث]

يعتبر في الأمر العلوّ أو الاستعلاء واختلفوا في ذلك على أقوال:[٢٨]

[الأوّل]: اعتبار الاستعلاء أعمّ من أن يكون عالياً في نفس أو مساوياً أو دانياً كما حكي عن جماعة من الخاصّة والعامّة، بل حكي عن الشيخ الرضي الإجماع على ذلك.

[الثاني]: خاصّة العلوّ وذلك نسب إلى السيّد وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة.

[الثالث]: اعتبارهما معاً كما حكي عن جماعة.

[الرابع]: عدم اعتبار شيء منها كما نسب في (*النهاية*) إلى الأشاعرة.

ولكلّ حجّة فذكر حججهم والردّ عليهم لا ثمرة في هذا المقام لذكرها.

وكيف كان، فالأظهر اعتبار أحد الأمرين من العلوّ والاستعلاء وأنّهم يعدّون الخطاب الصّادر من العالي أمراً، وبملاحظة علوّ الطالب أو مساويه أو دنوّه بحسب الواقع يفرق بين الطلب الحاصل بالأمر والدعاء والالتماس. وتفسير العالي بمن له تفوّق يوجب طاعته عقلاً أو شرعاً ليس بسديد؛ لما لزم أن يكون الأمر إذا صدر من الداني أمراً إذا التزم العالي بنذر وشبه إجابة إلاّ أن يرجع ذلك إلى العرف.

[الأمر الرابع]: في مفاد صيغة الأمر.[٢٩]

واعلم، أن صيغة [الأمر] قد استعمل في معان عديدة: كالوجوب، والندب، والطلب الجامع بينهما، والإرشاد، والالتماس، والإذن، والدعاء، والتمنّي، والترجّي، والخبر، والتهديد، ويقرب منه الإنذار، وبعضهم جعله قسماً عليحدة، والاحتقار، والإهانة، والإكرام، والتعجيز، والتسخير، والتكوين، والتسلية، والامتنان، والانقطاع، والتحزّن والتحكّم، وغير ذلك وذكر بعضهم أن يستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل واختلفوا في أنّها حقيقة في الجميع أو في البعض منها، فالجمهور إلى أنّها حقيقة في الوجوب وليست حقيقة في الجميع اتّفاقاً؛ لانّ كثيراً من المعاني المذكورة انّما يفهم من القرائن الدالّة عليها ومن ملاحظة المقامات، وقيل: حقيقة في الندب، وقيل: للقدر الجامع بين الوجوب والندب، وقيل: مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والإباحة، وقيل: مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة لفظاً. وقيل: معنىً، وقيل: مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد.

[الأمر الخامس][٣٠]: أنّها حقيقة في الوجوب فقط

كما ذهب إليه جمهور الأصوليّين وعمدة أدلّتهم التبادر المستفاد من قول السّيد إذا قال لعبده: «افعل» مع خلوّ المقام عن القرينة فلم يفعل عدّ عاصياً وذمّه العقلاء وهو معنى الوجوب، وأورد على ذلك بعض الفضلاء ولا مجال لنقله.

ومن جملة أدلّتهم: الاعتراض على إبليس في قوله تعالى: ﴿**ما منعك ألّا تسجد إذ أمرتك**﴾ (الاعراف(٧): ١٢) ولولا أنّها للوجوب لما كان الاعتراض والإنكار على ترك السّجود متوجّهاً وكان له أن يقول ما أوجبته عليّ فلذا تركته.

[ومنها]: تهديد اللّه تعالى مخالف [الأمر] في قوله تعالى: ﴿**فليحذر الّذين يخالفون عن أمره**﴾ (النور(٢٤): ٦٣) الآية، دليلاً على حصول موجب العذاب وهو معنى التهديد. والتهديد دليل الوجوب إذ لو كان لغير الوجوب أيضاً حملته على هذا وتركت مقتضاه.

[ومنها]: اركعوا في قوله تعالى: ﴿**وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون**﴾(المرسلات(٧٧): ٤٨) إذ ليس المقصود من كلام المذكور الإخبار بعدم وقوع الركوع منهم، فيكون الغرض هو ذمّهم على المخالفة وترك الانقياد والطاعة بملاحظة المقام.

وذكر احتجاج القائلين بالندب والاشتراك والطلب وغيره وجوابهم يوجب طول الكلام وفي هذا المقام تطويل بلا طائل.

[الامر السادس]

الأمر في الاصطلاح النحاة صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة وحكم آخره حكم المجزوم كما قيل، فكلّ ما يصلح أن يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة، سواء طلب به الفعل على سبيل الاستعلاء ـ فهو أمر عند الأصوليّين ـ أو لم يطلب به الفعل بل كان على وجه الإباحة نحو ﴿**كلوا واشربوا**﴾ (الاعراف(٧): ٣١) والتهديد نحو ﴿**اعملوا ما شئتم**﴾ (فصلت(٤١): ٤٠) وغير ذلك.

وسمّى النحاة جميع ذلك أمراً؛ لأنّ استعمال هذه الصيغة في طلب الفعل على وجه الاستعلاء أغلب وأكثر، وهو الأمر حقيقة لكن استعماله في غيره ممّا لا يحصى، وذلك كما سمّوا المائت والضائق اسم الفاعل؛ لأنّ استعماله في ما هو فاعل حقيقة أكثر كالضارب والقائل. وكذا الكلام في النَهي فإنّ نحو قولك «اللّهم لا تؤاخذني بما فعلت» نهي في اصطلاح النحاة وإن كان دعاءً في الحقيقة.

﴿**زينتكم**﴾ مفعول خذ والوقوع الأخذ عليه والضمير مضاف إليه بإضافة معنويّة لاميّة، فبين المضافين إن تساوى لم يضف، فلابدّ أن يكون بينهما تباين، فحينئذٍ يضاف، أو بينهما عموم مطلق، مثل «شجر الأراك» يضاف بإضافة لاميّة، أو عموم من وجه كخاتم فضة، يضاف إمّا إضافة الأصل إلى الفرع أو العكس، فالأوّل إضافة لاميّة كفضّة خاتمي خير من فضّة خاتمك، والثاني إضافة بيانيّة كخاتم فضّة.[٣١]

وجه تسمية المعنويّة بها للنسبة إلى معنى اللفظ وهو المضاف؛ لعود أثرها إليه من التعريف أو التخصيص أولإفادتها معنىً لم يكن له قبل الإضافة.

وقال بعضهم: «لأنّها أفادت أمراً معنويّاً وهو التعريف أو التخصيص» وتسمّى مختصّة ومتّصلة لأنّها خالصة من شائبة الانفصال.

ويصدق كون الإضافة غير إضافة الصفة إلى معمولها على صور:

[الاوّل]: ما ليس المضاف صفة ولا المضاف إليها معمولاً للمضاف قبل الإضافة كغلام زيد.

[الثاني]: ما كان المضاف فيها صفة لكن المضاف إليه ليس معمولاً لها كاسم التفضيل

مثل أفضل اليوم.

[الثالث]: ما كان المضاف إليه معمولاً للمضاف قبل الإضافة ولكن ليس المضاف صفة كالمصدر المضاف لمرفوعه أو منصوبه كضرب الأمير وأكل الخبز.

[أقسام الإضافة] ٣٢

المشهور تقسيم الإضافة إلى قسمين: اللفظيّة وتسمّى غير مختصّة والمعنويّة وتسمّى مختصّة وزاد بعضهم قسماً ثالثاً سمّاه شبيهاً بالمختصّة وهو إضافة المسمّى إلى الاسم كسعيد كرز، والاسم إلى الصفة كمسجد الجامع، والصّفة إلى الاسم كجرد قطيفة، والموصوف إلى القائم مقام وصفه كزيدا ليعملان، والمؤكّد بفتح الكاف إلى المؤكّد بكسرها كحنيئذٍ ويومئذٍ، والملغى إلى المعتبر مثل هذا أخي زيد، لأنّ العرب تضيف الشيء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان نحو حقّ اليقين، وحبّ الحصيد، وحبل الوريد، وإضافة المعتبر إلى الملغى الذي لا يعتدّ به إلاّ كالاعتداد بالحرف الزائدة للتأكيد، والإضافة في ذلك كلّه راجعة إلى المختصّة.

وذهب قوم إلى أنّها غير مختصّة، لأنّها في تقدير الانفصال من حيث إنّ المعنى لا يصحّ إلاّ بتكليف خروجه عن الظاهر. وبعضهم جعلها واسطة بينهما لأنّ لها اعتبارين:

[الأوّل]: من جهة الانفصال.

[والثاني]: من جهة الاتصال من حيث إنّه لا ضمير فاصل بين المضاف والمضاف إليه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

[أقسام إضافة المعنويّة]

إضافة المعنويّة ثلاثة اقسام

إمّا بمعنى «من» التبيينيّة وهو أن يكون المضاف إليه جنساً للمضاف وصادقاً على المضاف وعلى غيره بأن يصحّ إطلاقه على المضاف وعلى غيره أيضاً بشرط أن يكون المضاف أيضاً صادقاً على غير المضاف إليه، فيكون بينهما عموم من وجه كخاتم فضّة، فإنّها قد تكون خاتماً وقد لا تكون، والخاتم كذلك قد يكون فضّة وقد لا يكون، وقد ذكر آنفاً.

أو بمعنى «في» وهو أن يكون المضاف إليه ظرفاً للمضاف زماناً أو مكاناً، نحو ﴿**مكر**

الليل والنهار﴾(سبأ(٣٤): ٣٣) و﴿**تربّص أربعة أشهر**﴾ (البقره(٢): ٢٢٦) وظرف المكان إمّا حقيقيّاً كقتيل كربلاء وشهيد الدار، أو مجازيّاً نحو ﴿**الدّ الخصام**﴾(البقره(٢): ٢٠٤).

أو بمعنى «اللام» وهو ما كان المضاف إليه غير جنس المضاف وغير ظرفه بأن كان مبائناً للمضاف أو أخصّ منه مطلقاً كغلام زيد، ويوم الأحد، وشجر الاراك، وعلم الفقه، وأمّا إذا كان المضاف أخصّ من المضاف إليه مطلقاً كأحد اليوم، أو مساوياً له كليث وأسد، فالإضافة ممتنعة كما قيل.

قال بعض النحويّين:

كلّ ما لم يكن فيه المضاف إليه جنس المضاف من الإضافة المختصّة فهو بمعنى اللام، وكلّ إضافة كان المضاف إليه فيها جنس المضاف فهو بتقدير من ولا ثالث لهما، فافهم.[٣٣]

وهي [أي زينتكم] كناية لذكر الملزوم وإرادة اللازم وهو الثياب. وقال بعض المفسّرين ما يتزيّن به.

وعلى الكناية يستدعي بيان أمرين.[٣٤]

[الأوّل] في لفظها: الكناية من كنيت بكذا عن كذا بمعنى تركت التصريح به. وفي الاصطلاح تطلق على معنيين:

احدهما: المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلّم، أعني ذكر اللازم وإرادة الملزوم مع جواز إرادة اللازم أيضاً.

وثانيها: اللفظ، وهو ما أريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى مع لازمه كطويل النجاد، فإنّ المراد به لازم معناه وهو طول قامته مع جواز إرادة حقيقة طول النجاد أيضاً.

فإن قيل: إنّ الكناية تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي للفظ مع إرادة لازمه كإرادة طول النجاد مع إرادة طول القامة. وفي المجاز لا يصحّ إرادة المعنى الحقيقي؛ للزوم أن يكون فيه قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي فبانتفاء القرينة ينتفي المجاز؛ لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم. وقد يقال: إنّ المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة المعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء.

قلت: أجيب الكناية لا تنافي في إرادة المعنى الحقيقي بمعنى أنّ المراد في الكناية هو

لازم المعنى وإرادة الحقيقة جائزة لا بمعنى أنّها واجبة، فنريد طول النجاد أريد به طول نجاده مع إرادة طول قامته.

[الثاني]: أنّ الكنايةهل هي حقيقة أم مجاز؟ فإن كان لها مصداق بمعنى أنّها صدقت على المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ فحقيقة وإلاّ فمجاز.[٣٥]

امّا الاوّل: فالحقيقة كلمة مستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب. وبقيد المستعملة يخرج الكلمة التي وضعت لمعنى ولم تستعمل فيه، فقيل: الاستعمال لا يسمّى مجازاً وسمّيت حقيقةً؛ لأنّها مأخوذة من الحقّ بمعنى الثبوت؛ لثبوتها في محلّها.

وهي في الأصل فعيل، إمّا بمعنى الفاعل، أي ثابتة، أو المفعول، أي مثبتة في مكانها الأصلي، والتاء فيها إمّا للتأنيث ـ كما نقل عن صاحب المفتاح[٣٦] بأنّه إن كان بمعنى الفاعل لا يستوي فيه المذكّر والمؤنّث مثل رجل ظريف وامرأة ظريفة، وإن كان بمعنى المفعول فإذا ذكرمع موصوفه يساوي فيه المذكّر والمؤنّث نحو رجل قتيل، وامرأة قتيل، وإن لم يذكر معه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس مثل: مررت بقتيل بني فلان، وقتيلة بني فلان ـ وإمّا النقل من الوصفيّة إلى الإسميّة، وإمّا علامة للفرعيّة كما قيل من أنّ اسميّته فرع لفرعيّته؛ لأنّه بعد ما كان وصفاً صار بنفسه ـ لغلبة الاستعمال ـ اسماً. والمؤنّث فرع المذكّر فيجعل التاء علامة للفرعيّة كالعلامة لكثرة العلم ـ بناءً على أنّ كثرة الشيء فرع تحقيق أصله ـ.

وامّا الثاني: فإن لم يكن لها مصداق، أي يصدق على المعنى الذي وضعت له وعلى غيره أيضاً فمجاز.

فالمجاز كلمة مستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصحّ عدم إرادة ما وضعت له مع قرينة. وهو في الأصل مفعل مصدر ميمي أو اسم زمان أو مكان. وقيل: إنّه من جاز المكان يجوزه إذا تعدّاه نقل إلى الكلمة الجائزة، أي المتعدّية عن مكانها الأصلي أو من المجوّز بها بمعنى أنّهم جازوا بها مكانها. وقيل: بمعنى الطريق، فمعنى جاز المكان سلكه، وقولهم: جعلت كذا مجازاً إلى حاجتي، أي طريقاً لها.

[تنبيه]

إذا أمرنا الشارع بأمر أو حكم علينا حكماً وخاطبنا بلفظ فإنّ اللفظ حقيقة شرعيّة حملناه علينا، كما إذا قالوا: صلّوا. فإنّ الصلاة في اللغة الدعاء، وفي الشرع الأركان

المخصوصة، فيحمل على الحقيقة الشرعيّة وكذا الصوم والحجّ ونحو ذلك، وإن لم يكن حقيقة شرعيّة وجب حمله على الحقيقة العرفيّة- إن كان في العرف حقيقة له فمبنى أكثر فروع الفقه ومسائله على هذا كما في الصلاة في الحرير المحض حيث قال الشارع: «لاتجوز الصلاة في الحرير المحض»[٣٧] فما كان محضاً عرفاً لا يجوز الصلاة فيه، وكذا في الطهارة بالماء المضاف وهكذا، وإن لم يكن له في العرف حقيقة يرجع فيه إلى الحقيقة اللغويّة فتأمّل.

ولابدّ له من علاقة وهي إمّا مشابهة أو غيرها، [و] يسمّى مرسلاً وهو أقسام:[٣٨]

[الأوّل]: تسمية الشيء باسم جزئه كالرقبة للإنسان والجزء الذي يطلق على الكلّ لابدّ أن يكون له مزيد اختصاص للمعنى الذي قصد به الكلّ.

[الثاني]: تسمية الشيء باسم كلّه كالأصابع في الأنامل كقوله تعالى: ﴿**يجعلون اصابعهم في آذانهم**﴾(البقرة(٢):١٩)، أي أناملهم، والأنملة جزء الإصبع والغرض منه المبالغة.

[الثالث]: تسمية الشيء باسم سببه مثل «رعينا الغيث»، أي النبات الذي سببه الغيث.

[الرابع]: تسمية الشيء باسم مسبّبه نحو «أمطرت السماء نباتاً»، أي غيثاً تكون النبات مسبّباً عنه.

[الخامس]: تسمية الشيء باسم ما كان مثل ﴿**وآتوا اليتامى اموالهم**﴾(النساء(٤):٢)، أي الذين كانوا يتامى قبل ذلك.

[السادس]: تسمية الشيء باسم ما يؤول ذلك الشيء إليه نحو ﴿**اني اراني اعصر خمراً**﴾(يوسف(١٢):٣٦)، أي عصيراً يؤول إلى الخمر.

[السابع]: تسمية الشيء باسم محلّه نحو ﴿**فليدع ناديه**﴾[٣٩](العلق(٩٦):١٧)، أي أهل ناديه الحالّ فيه. والنادي: المجلس. وقيل: هذه الآية يحتمل من قبيل المجاز بالنقصان على حذف المضاف وإعطاء إعرابه للمضاف إليه كما في ﴿**واسئل القرية**﴾(يوسف(١٢):٨٢).

[الثامن]: تسمية الشيء باسم حالّه؛ أي باسم ما يحلّ في ذلك الشيء مثل ﴿**امّا الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة اللّه**﴾(آل عمران(٣):١٠٧)، أي في الجنة التي يحلّ فيها الرحمة.

[التاسع]: تسمية الشيء باسم آلته نحو ﴿واجعل لي لسان صدقٍ في الآخرين﴾

(الشعراء(٢٦): ٨٤)، واللسان آلة للذكر؛ أي ذكراً حسناً.

و الاستعارة وهي علاقتها المشابهة بمعنى أنّ إطلاقه [أي اللفظ] على المعنى المجازي بسبب تشبيهه بمعناه الحقيقي، ويسمّى استعارة وهو اللفظ المستعمل فيما شبّه بمعناه الأصلي كأسد في قولنا «رأيت أسداً يرمي» واختلفوا في أنّها هل هي مجاز لغوي أم عقلي؟

فذهب الجمهور إلى أنّ الاستعارة مجاز لغوي[٤٠] بمعنى أنّها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة. وقيل: مجاز عقلي بمعنى أنّ التّصرف في أمر عقلي لا لغوي. وتفصيله لا يسع المقام. وأقسامها كثيرة كالاستعارة بالكناية والتحقيقيّة والتخييليّة والترشيحيّة والتمثيليّة والمصرّحة والمكنّى عنها وغيرها، وباعتبار اللفظ من حيث الإفرادوالتركيب، وباعتبار الجامع، وباعتبار الثلاثة وباعتبار غير ذلك ينقسم بأقسام مختلفة، كالوفاقيّة والعناديّة والتهكميّة والتمليحيّة والعامّيّة والخاصّيّة وغيرها ممّا لا مجال هنا لذكرها لأنّ الغرض الاختصار فليرجع إلى مضانّها ومحلّها.[٤١]

[بيان ﴿عند كلّ مسجد﴾]

﴿**عند**﴾[٤٢] اسم للحضور حسيّاً كان نحو ﴿**فلمّا رآه مستقرّاً عنده**﴾(النمل(٢٧): ٤٠) أو معنويّاً نحو ﴿**قال الذي عنده علم من الكتاب**﴾؟؟ ويجيء للقرب كذلك نحو ﴿**عند سدرة المنتهى * عندها جنّة الماوى**﴾(النجم(٥٣): ١٤و١٥) واستعمل بكسر الفاء وفتحها وضمّها والأكثر بالكسر كما هو الأشهر والأظهر. وقال بعضهم: إنّها اسم للحضور. والصّواب أنّها اسم لمكان الحضور فإنّها ظرف لا مصدر. وتأتي أيضاً لزمان الحضور نحو جئتك عند طلوع الشمس، ولا تقع إلاّ ظرفاً أو مجرورة بمن.

وتعاقب ﴿**عند**﴾ كلمتان «لَدُن» إذا كان المحلّ محلّ ابتداء غاية نحو جئت من لدنه. وقد اجتمعتا في قوله تعالى: ﴿**وآتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنّا علماً**﴾(الكهف(١٨): ٦٥) و«لدى» مطلقاً نحو ﴿**لدى الحناجر**﴾(غافر(٤٠): ١٨) ﴿**وما كنت لديهم**﴾(آل عمران(٣): ٤٤).

ويفترقن من وجوه: وهو أنّ «لدُن» لا تكون إلاّ فضلة بخلاف «عند» و«لدى»، وأنّ جرّ لدن بمن أكثر من نصبها حتّى أنّها لم يجيء في التنزيل منصوبة وعند يجرّ كثيراً

وممتنع أن يجرّ لدى، وأنّ لدى ولدن معربان وعند مبنيّة عند الأكثر، وأن لدن قد تضاف إلى الجملة.

اعلم، أنّ عندَ أكثرُ مكاناً من لدى من وجهين:

١. أنّ عند ظرف للأعيان والمعاني مثل: هذا القول عندي صواب، وعند فلان علم. وذلك في لدى ممتنع.

٢. أنّك تقول: «عندي مال» وإن كان غائباً ولا تقول: «لديّ مال» إلاّ إذا كان حاضراً. وذهب قوم إلى عدم الفرق بين لدى وعند.

﴿**كلّ**﴾[٤٣] اسم موضوع لاستغراق المعرّف المجموع نحو ﴿**كلّهم آتيه**﴾(مريم(١٩): ٩٥) ولاستغراق أفراد المعرّف نحو «كلّ زيد حسن» ولاستغراق أفراد المنكّر نحو ﴿**كلّ نفس ذائقة الموت**﴾ (آل عمران(٣): ١٨٥).

[البحث حول كلمة «كلّ»]

والـ«كلّ» باعتبار ما كان قبلها وباعتبار ما كان بعدها على ثلاثة أوجه:

امّا [الاوجه] التي باعتبار ما قبلها [فثلاثة]:

[الاوّل]: أن تكون نعتاً لنكرة أو معرفة فتدلّ على كماله وتجب إضافتها إلى الاسم الظاهر يماثله لفظاً ومعنىً نحو: «أطعمنا شاةً كلّ شاة.»

[الثاني]: أن تكون توكيداً لمعرفة وفائدتها العموم، وتجب إضافتها إلى ضمير راجع إلى المؤكّد نحو ﴿**فسجد الملائكة كلّهم أجمعون**﴾(الحجر(١٥): ٣٠).

[الثالث]: أن لا تكون تابعة بل تالية للعوامل فتقع مضافة إلى الظاهر نحو ﴿**كلّ نفس بما كسبت رهينة**﴾ (المدثر(٧٤): ٣٨) وغير مضافة نحو﴿**وكلاً ضربنا له الامثال**﴾ (الفرقان(٢٥): ٣٩).

والأوجه التي بإعتبار ما بعدها:

[الاوّل]: أن تضاف إلى الظاهر وحكمها أن تعمل فيها جميع العوامل، نحو جاءني كلّ كريم، واكرمت كلّ تميم، ومررت بكلّ فقيه.

[الثاني]: أن تضاف إلى ضمير محذوف وحكمها كالتي قبلها نحو ﴿**كلاً هدينا**﴾(الانعام(٦): ٨٤) والتقدير كلّهم هدينا.

[الثالث]: أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به وحكمها أن لا يعمل العامل فيها غالباً إلاّ الابتداء نحو ﴿**إنّ الامر كلّه للّه**﴾(آل عمران(٣): ١٥٤) في قرائة من رفع كلّاً ﴿**وكلّهم آتيه**﴾(مريم(١٩): ٩٥) لأنّ الابتداء عامل معنوي.

[اعلم]، أنّ لفظ كلّ ملازم للإفراد والتذكير، ومعناها [بحسب] ما يضاف إليه فإن كانت مضافة إلى نكرة وجب مراعاة معناها فلذلك جاء الضمير مفرداً مذكّراً في مثل: ﴿**وكلّ شيء فعلوه في الزبر**﴾(القمر(٥٤): ٥٢) وجاء مفرداً مؤنثاً نحو ﴿**كلّ نفس بما كسبت رهينة**﴾(المدثر(٧٤): ٣٨) ومثنى في قول الفرزدق:

وكلّ رفيقي كلّ رحل وإن هما ... تعاطا ألقنا قوما هما أخوان[٤٤]

ومؤنثاً مثل:

وكلّ مصيبات الزمان وجدتها ... سوى فرقة الأحباب[هيّنة الخطب][٤٥]

ومجموعاً مذكراً نحو ﴿**كلّ حزب بما لديهم فرحون**﴾(المومنون(٢٣): ٥٣)

وإن كانت كلّ مضافة إلى معرفة يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها نحو «كلّهم قائم، أو كلّهم قائمون».

ثمّ [اعلم] إذا وقعت كلّ في حيّز النفي كان النفي متوجّهاً إلى الشمول خاصّة وأفاد بمفهومه ثبوت الفعل لبعض الأفراد مثل: «ما جاء كلّ القوم، ولم آخذ كلّ الدراهم». وإن وقع النفي في حيّز الكلّ اقتضى السّلب عن كلّ فرد كقول أبي النجم:

قد اصبحت أمّ الخيار تدّعي ... عليّ ذنباً كلّه لم أصنع[٤٦]

﴿**مسجد**﴾ بكسر الجيم على قرائة المشهور مضاف إليه كلّ وهو إسم مكان من سَجَدَ يَسْجُدُ كنَصَرَ يَنْصُرُ، وهو من باب الأصول[٤٧]، والقياس بفتح الجيم؛ لأنّ اسم الزمان والمكان قياسه إن كان صحيحاً مضارعه مفتوح العين مثل يشرَب مثلاً، أو مضموم العين مثل يقتُل. ومن المنقوص مطلقاً ـ مفتوح العين، أو مضمومها أو مكسورها ـ يجيء على وزن مفعَل بفتح العين مثل مشرَب ومقتَل ومرمىٰ ومدعىٰ ومرضىٰ بفتح العين فيهنّ.

وإن كان المضارع مكسور العين نحو يضرِب والمثال مطلقاً على وزن مفعِل بكسر العين نحو مضرِب وموعِد.

فكان القياس الصرفي المسجَد بفتح العين وبكسرها شاذ، أي مخالف للقياس دون

الإستعمال.

وليس المراد بالشاذ هنا ما يطابق النادر؛ أي يكون استعماله قليلاً، ولا ما يطابق الضعيف؛ أي يكون هيئته على هذا الوزن ضعيفاً. بل المراد بالشاذّ ما يخالف القياس وإن كان موافقاً للاستعمال.

والشاذّ ثلاثة أقسام:

قسم مخالف للقياس دون الاستعمال كالمسجِد بكسر العين، فإنّه مخالف للقياس وموافق للاستعمال، أي استعماله شائع ذائع.

وقسم موافق للقياس دون الاستعمال، كالمسجد بفتح العين، فإنّه موافق للقياس والقاعدة الصرفي ومخالف للاستعمال أي استعماله حتّى قيل: لم يقل بالفتح من علماء العربيّة غير الاخفش.

وقسم مخالف للقياس والاستعمال كليهما كالمسجُد بالضم، فإنّه مخالف للقياس الصرفي ومخالف للاستعمال أيضاً.

وكان﴿**مسجد**﴾ مضاف إليه الكلّ. والكلّ من أدوات العموم كماحقّق في موضعه فيحتمل أن يكون المعنى كلّ مكان يصحّ السجود عليه دون المسجد الاصطلاحي الذي هو مشهور بين الناس وهو المواضع المخصوصة التي يصلّي فيها وإلاّ ينبغي أن يقول سبحانه وتعالى «عند المساجد» باللام العهد فإنّ مدخولها ينبغي أن يكون معهوداً عند المتكلّم والمخاطب. والمسجد المعهود عند المخاطبين، الموضع المخصوصة المعلومة فتدبّر.

﴿**وكلوا**﴾ الواو عاطفة وقد اختلف في معناها[48]، فأكثر النحويّين إلى أنّها لمطلق الجمع، وبعض إلى أنّها للمعيّة وآخر أنّها للترتيب المطلق، وبه قال بعض الفقهاء. والأكثر بخلافه لما قالوا من أنّها تستعمل فيما يستحيل عادة الترتيب نحو «المال بين زيد وعمرو، وتقاتل زيد وعمرو». وقوله تعالى: ﴿**واسجدي واركعي**﴾(آل عمران(٣): ٤٣) وقوله: ﴿**نموت ونحيى**﴾(المؤمنون(٢٣): ٣٧).

وذهب أكثر الأدباء ومحقّقي الأصوليّين إلى أنّها موضوعة للجمع المطلق المحتمل على الترتيب والمعيّة والدليل على هذا كما نقل عن ابي عليّ الفارسي من إجماع أهل اللغة حيث قال: «اتّفق اللغويّون والنحويّون والبصريّون والكوفيّون على أنّ الواو للجمع المطلق من غير ترتيب.» وأنّ استعمالها فيما يمتنع حصول الترتيب كما ذكر ولقوله

تعالى: ﴿**وادخلوا الباب سجّداً نغفر لكم خطيئاتكم**﴾(الاعراف(٧): ١٦) الآية، ولقول الصحابة بعدما نزل ﴿**إنّ الصفا والمروة من شعائر اللّه**﴾(البقره(٢): ١٥٨): «بأيّهما نبدأ؟» فقال ﷺ: «ابدءُوا بما بدأ اللّه»[٩]؛ ولو كانت للترتيب لما سألوا ذلك، وللنقل عن أهل اللغة أنّ الواو في الأسماء المختلفة كواو الجمع فإنّهم لمّا لم يتمكّنوا من جميع المختلفات بواو الجمع أتوا بواو العطف.

ومراد من قال، بأن الواو للجمع [يعني] أن لا تكون لأحد الشيئين أو الأشياء كما كانت أو وإمّا وليس المراد اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في الفعل في زمان أو في مكان، فقولك: «جائني زيد وعمرو، أو فعمرو، أو ثمّ عمرو»؛ أي حصل الفعل من كليهما لا من أحدهما دون الآخر، بخلاف جائني زيد أو عمرو؛ أي حصل الفعل من أحدهما دون الآخر.

ومعنى المطلق أنّه يحتمل أن يكون حصل من كليهما في زمان واحد، وأن يكون حصل من زيد أوّلاً، أو من عمرو أوّلاً.

فهذه ثلاث احتمالات عقليّة لا دليل في الواو على شيء منها. وقول بعضهم: «إنّ معنى الواو الجمع المطلق» ليس بسديد؛ لتقييد الجمع بقيد الإطلاق وإنّما هي للجمع لا بقيد.

***

[اعلم، أنّ] في عامل عطف النسق ثلاثة أقوال:

[الأوّل]: قول سيبويه: إنّ العامل في المعطوف هو الأوّل بواسطة الحرف.

[الثاني]: قول الفارسي وابن جنّي: إنّ العامل في الثاني مقدّر من جنس الأوّل مثل يا زيد وعمرو مثلاً وقيل: لا دليل فيه إذ علّة البناء في الثاني وقوعه موقع الكاف كالمعطوف عليه مع عدم المانع من البناء كما كان في يا زيد والحارث؛ أعني اللام. وإنّما كان اللام مانعاً؛ لامتناع مجامعته بحرف النداء المقتضي للبناء فلمّا ارتفع المانع صار كأنّ حرف النداء بأسر التابع لا أن يقدّر له حرفاً آخر.

[الثالث]: قول بعضهم: إنّ العامل حرف العطف بالنيابة وهو بعيد.

وثمرة الخلاف في هذا كلّه جواز الوقف على المتبوع دون التابع عند القائل بأنّ العامل في الثاني غير الأوّل، وامتناع الوقف عند من قال: إنّ العامل في الثاني غير الأوّل، وامتناع الوقف عند من قال: إنّ العامل فيهما هو الأوّل.

وقال قوم: إنّ الواو قد تخرج عن إفادة مطلق الجمع فتستعمل على ثلاثة أوجه:[٥٠]

[الأوّل]: أن تستعمل بمعنى «أو» سواء كانت بمعناها في التقسيم مثل: الكلمة اسم وفعل وحرف، أو في الإباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين، أي أحدهما خلافاً لبعض من قال: إنّ هذا المثال كان أمراً بمجالسة كلّ منهما، وجعلوا ذلك فرقاً بين العطف بالواو والعطف بأو، أو في التخيير مثل: «ائت فاخْتَر لَها الصبر والبكاء»[٥١]؛ أي أو البكاء؛ إذ لا يجتمع البكاء مع الصبر.

[الثاني]: أن تكون بمعنى باء الجرّ كقولهم «أنت أعلم ومالك» و«بعت إن شاء شاة ودرهماً».

[الثالث]: أن تكون بمعنى لام التعليل كما قال بعضهم، كواوات الداخلة على الأفعال المنصوبة في قوله تعالى: ﴿**أو يوبقهنّ بما كسبوا ويعف عن كثير**﴾(الشورى(٤٢): ٣٣) ﴿**يا ليتنا نردّ ولا نكذّب**﴾ (الانعام(٦): ٢٧) وغير ذلك.

ومن أقسام الواو: قسمان يرتفعان ما بعدهما:

[إحداهما]: واو الاستيناف نحو ﴿**لنبيّن لكم ونقرّ في الأرحام**﴾(الحج(٢٢)، ٥) ﴿**واتّقوا اللّه ويعلّمكم**﴾(البقرة(٢): ٢٨٢) ولو كانت واو العطف لا تنصب ما بعدها.

[و ثانيهما]: واو الحال الداخلة على الجمل الاسميّة، نحو «جاء زيد والشمس طالعة» ويسمّى واو الابتداء.

وقسمان ينتصب ما بعدهما. وهما واو المفعول معه كـ«سِرتُ و والنّيلَ» وليس النصب بالواو خلافاً للبعض.

و واو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مأوّل؛ فالصّريح مثل قوله:

و لبس عباءة وتقرّ عيني ... أحبّ إليّ من لبس الشفوف[٥٢]

والمأوّل شرطه أن يتقدّم الواو نفي، أو طلب مثل: ﴿**ولمّا يعلم اللّه الّذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين**﴾(آل عمران(٣): ١٤٣) ويسمّى هذه الواو الصرف وليس النصب بالواو.

وقسمان ينجرّ ما بعدهما بهما، وهما واو القسم وواو ربّ على قول.

وواو الزائدة مثل: ﴿**حتّى إذا جاءوها وفتحت أبوابها**﴾(الزمر(٣٩): ٧٣).

وواو الثمانية ذكر جماعة أنّ العرب إذا عدّوا قالوا: ستّة، سبعة وثمانية.

وواو الداخلة على جملة موصوفة بها لتأكيد لصوقها بموصوفها وإفادتها أنّ اتّصافه بها أمر ثابت نحو ﴿**عسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم**﴾(البقره(٢):٢١٦) الآية.

وواو ضمير الذكور مثل: «الرجال قاموا».

[الاحكام المختصّة بواو الجمع]

تختصّ الواو من بين سائر حروف العطف بإحدى وعشرين حكماً:[٥٣]

[الاوّل]: تعطف اسماً على اسم ولا يكتفي الكلام بالاسم المعطوف عليه كاختصم زيد وعمرو، وتضارب زيد وعمرو.

[الثاني]: عطف المفرد السببي على الأجنبي عند الاحتياج إلى الربط مثل: مررت برجل قائم زيد وأخوه، وزيد قام عمرو وغلامه.

[الثالث]: عطف ما تضمّنه الأوّل إذا كان المعطوف ذا مزيّة نحو ﴿**حافظوا على الصلوات والصّلوة الوسطىٰ**﴾(البقره(٢):٢٣٨).

[الرابع]: عطف الشيء على مرادفه نحو ﴿**شرعة ومنهاجاً**﴾(المائده(٥):٤٨) و﴿**إنّما اشكوا بثّي وحزني إلى اللّه**﴾ (يوسف(١٢):٨٦).

[الخامس]: عطف عامل قد حذف وبقي معموله نحو ﴿**والذين تبوّءوالدار والإيمان**﴾(الحشر(٥٩):٩).

[السادس]: جواز فصلها عن معطوفها بظرف أو شبهه نحو﴿**ومن خلفهم سدّاً**﴾(يس(٣٦):٩).

[السابع]: جواز تقديم معطوفها وتقديمها في الضرورة نحو

جمعت وفحشاً غيبة ونميمة خصالاً ثلاثاً لست عنها بمرعوى[٥٤]

[الثامن]: عطف المخفوض على الجواز في الجرّ كقوله تعالى: ﴿**وامسحوا برءوسكم وأرجلكم**﴾(المائده(٥):٦) في قرائة من خفض الأرجل.

[التاسع]: جواز حذفها عند أمن اللبس مثل: «كيف أصبحت؟ كيف أمسيت؟»

[العاشر]: اقترانها بـ«لا» إذا عطفت مفرداً بعد نهي نحو ﴿**ولا الهدى ولا القلائد**﴾(المائده(٥):٢) أو بعد نفي مثل ﴿**فلا رفث ولا فسوق**﴾(البقره(٢):١٩٨).

[الحادي عشر]: إيلاؤها بـ«إمّا» إن كانت مسبوقة بمثلها إذا عطفت مفرداً نحو ﴿**إمّا**

العذاب وإمّا الساعة﴾(مريم(١٩): ٧٥).

[الثاني عشر]: عطف العقد على النيّف مثل أحدٌ وعشرون.

[الثالث عشر]: عطف النعوت المفرقة مع اجتماع منعوتها كقوله:

بَكَيْتُ وما بُكا رجل حزين على رَبْعَيْنِ مَسْلوبٍ وبالِ[٥٥]

[الرابع عشر]: عطف ما حقّه التثنية أو الجمع كقول الفرزدق:

إنّ الرزيّة لا رزيّة مثلها فِقدان مِثْلِ محمّد ومحمّدٍ[٥٦]

[الخامس عشر]: عطف العامّ على الخاصّ نحو ﴿**ربّ اغفرلي ولوالديّ ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات**﴾(نوح(٧١): ٢٨).

[السادس عشر]: عكسه أي عطف الخاصّ على العامّ نحو ﴿**وإذ أخذنا من النبيّين ميثاقهم ومنك ومن نوح**﴾(احزاب(٣٣): ٧).

[السابع عشر]: اقترانها بـ«لكن» نحو ﴿**ولكن رسول اللّه وخاتم النبيّين**﴾(احزاب(٣٣): ٤٠).

[الثامن عشر]: امتناع الحكاية معها ولا يقال لمن قال: «رأيت زيداً» ومن زيداً؟ بالنصب.

[التاسع عشر]: العطف التلفيقي مثل ﴿**من آمن باللّه واليوم الآخر والملائكة**﴾(البقره(٢): ١٧٧).

[العشرون]: العطف في التحذير والإغراء نحو ﴿**ناقة اللّه وسقياها**﴾(الشمس(٩١): ١٣).

[الحادي وعشرون]: عطف السابق على اللاحق؛ أي تعطف متقدّماً في الحكم على متأخّر مثل ﴿**ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك**﴾(الزمر(٣٩): ٦٥) الآية وبالعكس؛ أي تعطف متأخّراً في الحكم على متقدّم عليه مثل: ﴿**ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم**﴾(الحديد(٥٧): ٢٦).

﴿**كلوا واشربوا**﴾أمران وقد ذكر في﴿**خذوا**﴾ إلاّ أنّ ذلك يحتمل أن يكون أمر إباحة.

فإن قلت: إنّ اللّه سبحانه وتعالى عطف على قوله: ﴿**وكلوا واشربوا**﴾ ولا شكّ أن ذلك للإباحة فوجب أن يكون ﴿**خذوا زينتكم**﴾ أمر إباحة أيضاً.

قلت: إنّه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه، والحال أنّ الأكل والشرب قد يكونان واجبين أيضاً في الجملة.

واعلم، أنّ قوله تعالى: ﴿**كلوا واشربوا**﴾ مطلق فيتناول جميع الأحوال والأوقات وجميع المطعومات والمشروبات، فوجب أن يكون الأصل فيها هو الأكل في كلّ الأوقات وفي كلّ المطعومات والمشروبات إلاّ ما خصّه الدليل التفصيل والعقل أيضاً مأكولة؛ لأنّ الأصل في المنافع الحال والإباحة كما قيل. وكذا القول يرد في ﴿**خذوا زينتكم**﴾ ليتناول جميع أنواع الزينة فيدخل تحتها جميع أنواع الملبوس وتنظيف البدن من جميع الوجوه والمركوب، ويدخل تحتها أيضاً أنواع الحليّ والطيب؛ لأنّ كلّ ذلك زينة ولو لم يرد النصّ في تحريم الذهب والفضّة والأبريسم على الرجال لكان داخلاً تحت هذا العموم. ويمكن أن يقال: التمتّع بالنساء أيضاً داخل تحته.

والأمر أعمّ من قولنا أمر الغائب وكلّ ما يصدق عليه الأخصّ يصدق عليه الأعمّ وأجيب عن ذلك بأنّا لا نسلّم أنّ الفظ الأمر في الاصطلاح النحويين أعمّ من أمر الغائب؛ إذ مرادهم بالأمر الأمر المطلق، والمراد بالمطلق قد خصّصه من الأمر المضاف إلى شيء آخر كما يقول الفقهاء: «إنّ الماء المطلق يصحّ سلبه عن المضاف»؛ إذ يصحّ أن يقال في ماء الباقلاء: إنّه ليس بماء، أي ليس بماء مطلق.

﴿**ولاتسرفوا**﴾ فعل نهي من باب الإفعال و«لا» على أقسام:[٥٧]

[الأوّل]: أن تكون نافية وهذه [على] خمسة أوجه:

[١] أن تكون عاملة عمل إن إذا أريد بها نفي الجنس على سبيل التنصيص نحو «لاصاحب جود ممقوت».

[٢] أن تكون عاملة عمل ليس مثل:

من صدّ عن نيرانها فأنا بن قيسٍ لا براح[٥٨]

[٣] أن تكون عاطفة نحو «جاء زيد [لا] عمرو»

[٤] أن تكون جواباً مناقضاً لنعَم وتحذف الجملُ بعدها كثيراً يقال: أجائك زيد؟ فتقول: «لا» والأصل: لا لم يجيء.

[٥] أن تكون على غير ذلك وإن كان ما بعدها جملة اسمية صدرها معرفة أو نكرة ولم تعمل فيها أو فعلاً ماضياً لفظاً أو تقديراً[٥٩] وجب تكرارها نحو ﴿**لا الشّمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا اللّيل سابق النهار**﴾(يس(٣٦): ٤٠) في مثال المعرفة.

﴿**لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون**﴾(الصافات(٣٧): ٤٧) في مثال النكرة التي لم تعمل

فيها، والتكرار هنا واجب ﴿**فلا صدّق ولا صلّى**﴾(القيامة(٧٥): ٣١) في الماضي.

[الثاني]: أن تكون موضوعة لطلب الترك وتختص بالدخول على المضارع وتقتضي جزمه واستقباله سواء كان المطلوب منه مخاطباً نحو ﴿**لا تتّخذوا عدوّي وعدوّكم**﴾(الممتحنه(٦٠): ١) أو غائباً نحو ﴿**لا يتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء**﴾(آل عمران(٣): ٢٨) أو متكلماً نحو «لا أَرَيَنَّكَ ها هنا» أي لكن ها هنا فأَرَيْنَكَ.

[الثالث]: لا الزائدة الداخلة في الكلام لمجرّد تقويته وتوكيده نحو﴿**ما منعك ألاّ تسجد إذ أمرتك**﴾(الاعراف(٧): ١٢) ﴿**لئلاّ يعلم أهل الكتاب**﴾(الحديد(٥٧): ٢٩) و﴿**ما منعك إذ رأيتهم ضلّوا * ألاّ تتّبعن**﴾(طه(٢٠): ٩٣و٩٢) ولا في الآية من قبيل الثاني.

واختلف الأصوليّون في مدلول صيغة النهي كما اختلفوا في الأمر والمشهور أنّ صيغة النهي تستعمل في سبعة معان:[٦٠]

[١] التحريم نحو ﴿**ولا تقتلوا النفس التي حرّم اللّه**﴾(الانعام(٦): ١٥١).

[٢] الكراهة مثل ﴿**ولا تنس نصيبك من الدنيا**﴾(القصص(٢٨): ٧٧).

[٣] بيان العاقبة مثل: ﴿**ولا تحسبنّ اللّه غافلاً عمّا يعمل الظالمون**﴾(ابراهيم(١٤): ٤٢).

[٤] التحقير نحو ﴿**ولا تمدنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجا**﴾(طه(٢٠): ١٣١).

[٥] الدعاء نحو ﴿**لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾(البقره(٢): ٢٥٦).

[٦] اليأس نحو ﴿**لا تعتذروا اليوم**﴾[٦١](التحريم(٦٦): ٧).

[٧] الإرشاد نحو ﴿**لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم**﴾(المائده(٥): ١٠١).

وزاد بعضهم ثامناً وهو التسلية نحو ﴿**لا تحزن**﴾[٦٢](التوبة(٩): ٤٠).

واختلفوا أيضاً في أنّه حقيقة في جميع هذه المعاني أم بعضها والأكثر إلى أنّه حقيقة في التحريم. وقيل: في الكراهة وقيل: حقيقة في التحريم والكراهة معاً. وقيل: في القدر المشترك بينهما. والتفصيل يذكر في محلّه مع الأدلّة فليرجع إلى مضانّه.

﴿**إنّه**﴾ «إنّ» من حروف مشبّهة بالفعل وهي على وجهين:[٦٣]

[أحدهما]: أن تكون حرف توكيد، وهي لتوكيد النسبة بين الجزئين، ولنفي الشكّ عن الجزئين، ولنفي الإنكار للنسبة بحسب العلم بالنسبة والتردّد فيها والإنكار لها، فإن كان المخاطب عالماً بالنسبة، فلمجرّد توكيدها، وإن كان متردّداً في النسبة فلنفي الشكّ عنها، وإن كان منكراً للنسبة فلنفي الإنكار لها وكذلك أنّ بالفتح.

تنصب الاسم وترفع الخبر وقيل: وقد تنصبهما في لغة كما ورد «إنّ قعر جهنّم سبعين خريفاً»[٦٤] وردّ بأنّ نصب إنّ للجزئين ممنوع والمروي «إنّ قعر جهنم لسبعون خريفاً».

[ثانيهما]: أن تكون حرف جواب بمعنى نعم، كقول ابن الزبير ـ لمن قال له: «لعن اللّه ناقة حملتني إليك» ـ «إنّ وراكبها»[٦٥] أي نعم ولعن راكبها.

تنبيهات

[الاولى]: يجيء إنّ فعلاً ماضياً مسنداً لجماعة النساء من الأين بمعنى التعب. تقول: «النساء إنّ»؛ أي تَعَبْنَ أو مِن آن بمعنى قَرُب وتجيء مسنداً لغير جماعة النساء على أنّه من الأنين وعلى أن يكون مبنيّاً للمفعول على لغة من قال في رُدّ وحُبّ: رِدّ وحِبّ بالكسر تشبيهاً بقيل وبيع.

وتجيء فعل أمر للواحد من الأنين ولجماعة الإناث من الأين أو من آن بمعنى قَرُبَ.[٦٦]

[الثانية]: لا يتقدّم خبر إنّ عليها مطلقاً لعدم تصرّفها ولا يتوسّط خبرها بينها وبين اسمها إلاّ إذا كان الخبر ظرفاً أو جاراً ومجروراً نحو ﴿**إنّ لدينا انكالاً**﴾(المزمل(٧٣): ١٢) و﴿**إنّ في ذلك لعبرة**﴾(آل عمران(٣): ١٣) وقد يجب التوسّط نحو «إنّ عندَ هندٍ عبدَها» و«وإنّ في الدار مالكها».

[الثالثة]: تتعيّن إنّ المكسورة في عشرة مواضع:

[الاوّل]: أن تقع في الابتداء الحقيقي نحو ﴿**إنّا انزلناه في ليلة القدر**﴾(القدر(٩٧): ١) والمجرور متعلّق بأنزلناه، أو في الابتداء الحكمي مثل: ﴿**الا إنّ اولياء اللّه لا خوف**﴾(يونس(١٠): ٦٢) لأنّ الواقعة بعد ألا الاستفتاحيّة في حكم الابتداء.

[الثاني]: أن تقع تالية بـ «حيث» نحو «جلست حيث إنّس زيداً جالس».

[الثالث]: أن تقع تالية لـ «إذ» مثل: «جئتك إذ إنّ زيداً أمير».

[الرابع]: أن تقع تالية لموصول اسمي أو حرفي مثل: ﴿**ما إنّ مفاتحه لتنوء**﴾(القصص(٢٨): ٧٦) فما موصول فوجب كسر إنّ بعدها لوقوعها في صدر الصّلة والموصول إن كان غير «أل» يجب أن تكون صلته جملة بخلاف إنّ الواقعة في حشو الصّلة نحو «جاء الذي عندي أنّه فاضل» فيجب فتحها فإنّها مع معموليها مبتدء تقدّم خبره.

[الخامس]: أن تكون جواباً للقسم ذكر فعله وجاءت اللام ولم يذكره فالأوّل نحو «أقسمت إنّ زيداً لقائم» والثاني نحو﴿**حم * والكتاب المبين * إنّاأنزلناه**﴾(الدخان(٤٤): ٣-١)

[السادس]: أن تقع محكيّة بالقول نحو ﴿**قال إنّي عبد اللّه آتانِيَ الكتاب**﴾(مريم(١٩): ٣٠).

[السابع]: أن تكون حالاً مقرونة بالواو أم لا نحو ﴿**كما اخرجك ربّك من بيتك بالحقّ وإنّ فريقاً من المؤمنين لكارهون**﴾(الانفال(٨): ٥) فجملة إنّ ومعموليها في موضع نصب على الحال، ونحو «جاء زيد إنّه فاضل» وكسر إنّ في قوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلاّ إنّهم ليأكلون الطعام**﴾(الفرقان(٢٥): ٢٠) لأجل اللام لا لوقوعها حالاً على أنّ بعضهم قال: يجب كسر إنّ بعد إلاّ.

[الثامن]: أن تكون صفة لاسم عين مثل: «مررت برجال إنّه فاضل».

[التاسع]: أن تقع بعد عامل معلّق عن عمله فيها باللام الابتدائيّة نحو ﴿**واللّه يعلم إنّك لرسوله واللّه يشهد إنّ المنافقين لكاذبون**﴾(المنافقون(٦٣): ١).

[العاشر]: أن تكون خبراً عن اسم ذات غير منسوخ نحو «زيد إنّه فاضل» ومثل: ﴿**إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصّابئين والنصارى والمجوس والّذين اشركوا إنّ اللّه يفصل بينهم**﴾(الحج(٢٢): ١٧) فجملة إنّ ومعموليها خبر «إنّ الذين آمنوا» وما عطف عليه وهي أسماء ذوات.

[الرابعة]: يجوز في إنّ الفتح والكسر في تسعة مواضع:

[الأوّل]: أن تكون بعد فاء الجزاء مثل: ﴿**من عمل منكم سوءاً بجهالة فإنّه ... غفور رحيم**﴾(الانعام(٦): ٥٤).

[الثاني]: أن تكون بعد إذا الفجاءة كقوله: «وكنت أرى زيد» كما قيل: سيداً إذا إنّه عبد القفا واللهازم.

[الثالث]: أن تقع في موضع التعليل نحو: ﴿**إنّا كنّا من قبل ندعوه إنّه هو البرّ الرحيم**﴾(الطور(٥٢): ٢٨).

[الرابع]: أن تقع بعد فعل قسم ولا لام بعدها كقوله: «أو تحلفي بربّك العليم إنّي بَوذيا لك الصبي».[٦٧]

[الخامس]: أن تكون خبراً عن قول ومخبراً عنها بقول والقائل شخص واحد نحو

«قولي أني أحمد اللّه».

[السادس]: أن تقع بعد واو مسبوقة بمفرد صالح للعطف عليه نحو ﴿**إنّ لك ألا تجوع فيها ولا تعرى* وإنّك لا تظمؤا فيها ولا تضحى**﴾. (طه (٢٠): ١١٩و١١٨)

[السابع]: أن تقع بعد حتّى فتكسر على الابتدائيّة نحو «مرض زيد حتّى إنّهم لا يرجونه»؛ لأنّ حتى الابتدائيّة بمنزلة إلاّ الاستفتاحيّة وتفتح بالجارّة نحو «عرفت أمورك حتّى أنّك فاضل».

[الثامن]: أن تكون بعد أما بفتح الهمزة وتخفيف الميم نحو «أما أنّك فاضل».

[التاسع]: أن تقع بعد لا جرم مثل: «لا جرم أنّ اللّه يعلم» والغالب في هذا الفتح.

[الخامسة]: تدخل لام الابتداء بعد إنّ المكسورة على أربعة أشياء وتسمّى اللام المزحلقة والمزحلفة بالقاف والفاء:

[الأوّل]: على الخبر وذلك بشروط ثلاثة:

[١] كون الخبر مؤخّراً عن الاسم.

[٢] كونه مثبتاً.

[٣] كونه غير ماض، فيشمل المفرد والجملة المبدوّة بالمضارع نحو ﴿**إنّ ربّي لسميع الدعاء**﴾(ابراهيم(١٤): ٣٩) ﴿**وإنّ ربّك ليعلم**﴾(النمل(٢٧): ٧٤) ويشمل الجارّ والمجرور والظرف إذا لم يقدّر متعلّقهما ماضياً نحو ﴿**وإنّك لعلى خلق عظيم**﴾(القلم(٦٨): ٤) و«إنّ زيداً لعندك» وإذا قدّرا ماضياً لم تدخل عليهما اللام؛ لأنّ معمول الفعل الماضي لا تدخل عليه اللام.

الثاني: على معمول الخبر؛ لأنّه من تتمة الخبر وذلك أيضاً بشروط ثلاثة:

[١] ـ تقدّم المعمول على الخبر.

[٢] كونه غير حال.

[٣] كون الخبر صالحاً للام نحو «إنّ زيداً لعمراً ضارب».

وقد تدخل اللام على الخبر والحالة هذه دون معموله نحو ﴿**إنّ ربّهم بهم يومئذ لخبير**﴾(العاديات(١٠٠): ١١) وقد تدخل على الخبر ومعموله معاً كما قيل مثل: «إنّي ليحمد اللّه لصالح».

[الثالث]: على الاسم وهو أن يتأخّر إمّا عن الخبر ﴿**إنّ في ذلك لعبرة**﴾(آل عمران (٣): ١٣)أو عن معمول الخبر إذا كان المعمول ظرفاً أو جارّاً ومجروراً نحو «إنّ عندك لزيداً

مقيم» و«إنّ في الدار لزيداً جالس».

[الرابع]: على الفصل بين الاسم والخبر نحو﴿**إنّ هذا لهو القصص الحقّ**﴾. (آل عمران (٣): ٦٢)

﴿**إنّه لا يُحِبُّ**﴾ والهاء اسم إنّ ولا حرف نفي وقد ذكر آنفاً إجمالاً. ويحبّ فعل مضارع من أَحَبَّ يُحِبُّ.

﴿**المُسْرِفِينَ**﴾(النهار(٦): ١٤١) اسم فاعل من أسْرَفَ.

***

[ما هي اللام الداخلة على اسم الفاعل والمفعول؟]

اعلم، أنّهم اختلفوا في اللام الداخلة على اسم الفاعل والمفعول.[٦٨]

فقال بعضهم: هي حرف كما في سائر الأسماء الجامدة كالمازني نحو «الرجل» و«الفرس».

وقال بعضهم: إنّها اسم موصول.

وقال الزمخشري:

إنّها منقوصة من الذي وأخواته، فإنّ الموصول يحذف بعض حروفه كما قالوا في الذي اللذِ ثمّ اقتصروا منه على الألف واللام.

والاولى ان يقال: اللام الموصولة غير لام الذي لأنّ لام الذي زائدة بخلاف لام الموصولة والحقّ أن تكون للموصول فلمّا كانت اللام الاسميّة في صورة اللام الحرفيّة نقل إعرابها إلى صلتها عارية كما في إلاّ الكائنة بمعنى غير، فقلت: «جائني الضارب» و«رأيت الضارب» و«مررت بالضارب».

وإنّما لم توصل اللام بالصفة المشبهة مع تضمنّها للحكم؛ لنقصان مشابهتها للفعل. وكذا لم توصل بالمصدر؛ لأنّه لا يقدّر بالفعل إلاّمع ضميمة أنّ وهو معها بتقدير المفرد والصلة لا تكون إلاّ جملة.

[واعلم، أنّ] عمل اسم الفاعل عمل فعله في التعدّي واللزوم.

فإن كان صلة لالْ عَمِلَ [عَمَل] فعله، إن كان ماضياً، أو غيره تقول: «جاء الضارب زيداً أمس، أو اللاّن، أو غداً»؛ لأنّ أل هذه موصولة وضارب حالّ محلّ ضرب إن أريد المضي، أو يضرب إن أريد غير المضي، والفعل يعمل في جميع الحالات فكذا ما حلّ محلّه.

وإن لم يكن صلة لألْ عَمِل بشرطين وجوديّين وشرطين عدميّين عَمَلَ فعله.

فالوجوديّان: **[أحدهما]**: كونه للحال أو الاستقبال؛ لأنّه إنّما عمل حملاً على المضارع لما بينهما من الشبه اللفظي والمعنوي لا للماضي.

[وثانيهما:] اعتماده على استفهام، أو نفي، أو مخبر عنه، أو موصوف، أو ذي حال مثل: «أضارب زيد عمراً، وما ضارب زيد عمراً، وزيد ضارب أبو عمراً، ومررت برجلٍ ضارب أبوه عمراً، وجاء زيد راكباً أبوه عمراً»، وكاعتماده على الملفوظ به اعتماده على المقدّر من الاستفهام والنفي والمخبر عنه والموصوف وذي الحال نحو «مهين زيد عمراً أم مكرّمه» أي أمهين، و«مختلف ألوانه»؛ أي صنف مختلف ألوانه، اعتماداً على موصوف مقدّر.

واعلم، أنّ تثنية اسم الفاعل وجمعه تصحيحاً وتكسيراً، تذكيراً وتأنيثاً كمفرده في العمل والشرط.

[شأن نزول الآية ومعناها]

وأمّا شأن نزول هذه الآية، أنّ قوماً من العرب كانوا يطوفون بالبيت عرياناً وتَدَعُوا ثيابهم وراء المسجد ـ الرجال بالنهار والنساء باللّيل ـ وقالوا: لا نعبد اللّه في ثياب أذنبنا فيها.[٦٩]

ومنهم من يقول: نفعل ذلك تفاؤلاً حتّى نتعرّى عن الذنوب كما تعرّينا من الثياب وكانت المرأة منهم تتّخذ ستراً تعلّقه على حقويها يستر به فنزلت ﴿**خذوا زينتكم عند كلّ مسجد**﴾ وكان قوم من العرب وهم بني عامر في أيّام حجّهم كانوا لا يأكلون الطعام إلاّ قوتاً ولا يأكلون دسماً وكانوا يحرمون السمون والألبان، وإذا أحرموا حرّموا الشاة وما يخرج منها من لحمها وشحمها ولبنها ويعظّمون بذلك حجّهم. فهم المسلمون فقالوا: نحن أحقّ أن نفعل ذلك، فنزلت ﴿**كلوا واشربوا ولا تسرفوا**﴾.[٧٠]

وروي: أن الرشيد كان له طبيب نصرانيّ حاذق فقال لعلي بن الحسين بن واقد: ليس في كتابكم من علم الطبّ شيئاً، والعلم علمان علم الأديان وعلم الأبدان. فقال له: قد جمع اللّه الطبّ كلّه في نصف الآية من كتابه قال: وما هي؟ فقرء هذه الآية أي ﴿**كلوا واشربوا ولا تسرفوا**﴾ فقال النصراني: ولا يؤثر من رسولكم شيء في الطبّ. فقال: جمع رسولنا ﷺ الطبَّ في ألفاظ يسيرة. قال: وما هي؟ قال:

قوله: «المعدة بيت الداء والحميّة رأس كلّ دواء فاعط كلّ بدن ما عودته». فقال النصراني: ما ترك كتابكم ولا نبيّكم لجالينوس طبّاً،

كما في *الكشّاف والمجمع والقمي والقاضي* وغيره.[٧١]

وقيل: المراد بالزينة هو، هي التمشّط عند كلّ صلاة، كما في الفقيه عن الرضا عليه السلام «من ذلك التمشّط عند كلّ صلاة.»[٧٢]

وعن الصّادق عليه السلام مثله وعنه عليه السلام في هذه الآية: «تمشّطوا فإنّ التمشّط يجلب الرزق ويحسن الشعر وينجز الحاجة ويزيد في ماء الصلب ويقطع البلغم».[٧٣]

وروي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يمرّ تحت لحيته أربعين مرّة ومن فوقها سبع مرّات، ويقول: إنّه يزيد في الذهن ويقطع البلغم.[٧٤]

وقيل:

الثياب الّتي تزيّن بها عند كلّ صلاة كما روي أنّ الحسن بن علي عليه السلام كان إذا قام إلى الصّلاة لبس أجود ثيابه. فقيل له: في ذلك. فقال: إنّ الله جميل يحبّ الجمال، فأتجمّل لربّي وقرء الآية.[٧٥]

وقيل:

الثياب التي تزّين بها في الجمعات والأعياد،[٧٦] وروي «في العيدين والجمعة يغتسل ويلبس ثياباً بيضاء»[٧٧] وفي الكافي يعني في الجمعة والعيدين.[٧٨]

وقيل: المراد بأخذ الزينة ما يواري العورة عند كلّ مسجد لصلاة أو طواف.[٧٩]

وفي التهذيب عنه عليه السلام في هذه الآية قال: «الغسل عند لقاء كلّ إمام». وقيل يعني الأئمة.[٨٠]

والمراد من الزينة لبس الثياب بدليل قوله تعالى: ﴿**لا تبدين زينتهنّ**﴾(النور(٢٤): ٣١) يعني الثياب. فالزينة لا يحصل إلاّ بالستر التامّ للعورات ولذلك صار التزيّن مأخوذاً من الثياب في الجُمَع والأعياد سنّة.[٨١]

وقال الله تعالى في الآية المتقدّمة: ﴿**قد انزلنا عليكم لباساً يواري سَوْآتِكم وريشاً**﴾(الاعراف(٧): ٢٦) فبيّن أنّ لباس الذي يواري السَوْأ من قبيل الرياش والزينة، ثمّ أمر بأخذ الزينة، فوجب أن يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدّم ذكره في تلك الآية، فيجب حمل هذه الزينة على ستر العورة.

فقوله: ﴿**خذوا زينتكم**﴾ أمر وظاهر الأمر للوجوب، فهذا يدلّ على وجوب ستر

العورة عند إقامة كلّ صلاة فثبت أنّ أخذ الزينة واجب فكلّ ما سوى اللبس فغير واجب. فوجب حمل الزينة على اللبس بقدر الإمكان.

فقوله: ﴿**خذوا زينتكم عند كلّ مسجد**﴾ يقتضي وجوب اللبس التامّ عند كلّ صلاة، لأنّ لبس التامّ هو الزينة والقدر الذي من الأعضاء لا يجب ستره ترك العمل به إجماعاً فالباقي داخل تحت اللفظ، فإن أثبت أنّ ستر العورة في الصّلاة واجبة فعند تركه يجب أن يفسد الصلاة؛ لأنّ تركه موجب لترك المأمور به وهو معصية وهي توجب العقاب.

ويمكن أن يكون المراد بأخذ الزينة ما سمعت من أحد من الفضلاء الزاهدين الموجودين أنّه قال:

رأيت في المنام أنّ الإمام الهمام، الحجّة اللّه على خلقه، الغائب في هذا الزمان ـ عليه صلوات اللّه الملك المنّان عجّل اللّه تعالى فرجه ومخرجه ـ في ميدان المشهور بميدان نقش جهان في دار السّلطنة إصفهان راكباً على فرسه مصلحاً مكمّلاً مرتّباً عليه أسلحة الحرب، كأنّه عليه السلام رجع من الحرب مع العظمة والجلال واضمحلّ نوره وبهاءه نور الشمس وبين يديه جماعة من صحبته الصّالحين، فلمّا رأيته عليه السلام اضطربت أركاني من هيبته وعظمته واقشعرّ جلدي من خشيته ومع ذلك دنوت إليه وسلمّت عليه. فردّ عليّ السلام، فسألت عن مسائل، وكان يذهب فلمّا وصل إلى حذاء باب المسجد الجامع السلطان نزل من فرسه ونزع جميع أسلحته ومرّ من حذاء باب المسجد. ثمّ سوّاها عليه وصار مسلّحاً أيضاً وركب، وكنت معه عليه السلام في الذهاب والطريق، إلى أن سألت عنه: يا مولاي بأبي أنت وأمّي إذا أردتُ الوصول إلى خدمتك بأيّ علامة أعرفك؟ قال عليه السلام: «يا فلان فقد رأيت ما صنعت عند باب المسجد وهكذا عند كلّ مسجد، وبهذه العلامة أعرفني» ثمّ قبّلت ركابه وغاب عنّي وفي هذه الحالة التفت إلى قوله تعالى

قيل:

تمسّك أصحاب أبي حنيفة في مسألة إزاله النجاسة [بماء الورد] فقالوا: «أمرنا بالصّلاة في قوله تعالى: ﴿**اقيموا الصّلاة**﴾ والصّلاة عبارة عن الدعاء وقد أتي به والإتيان بالمأمور به موجب للخروج عن العهدة، فمقتضى هذا الدليل أن لا تتوقف صحّة الصّلاة على ستر العورة إلاّ أنّا أوجبنا هذا المعنى عملاً بقوله تعالى: ﴿**خذوا زينتكم عند كلّ مسجد**﴾ ولبس الثوب المغسول بماء الورد على أقصى وجوه النظافة أخذاً

للزينة، فوجب أن يكون كافياً في صحة الصّلاة.[٨١]

وأجيب بـ «أنّ الالف واللام في قوله ﴿**اقيموا الصّلاة**﴾ ينصرفان إلى المعهود السابق، وذلك هو عمل الرسول ﷺ «[لِمَ قلتم إنّ الرسول ﷺ] صلّى في الثوب المغسول بماء الورد». [٨٢]انتهى

وامّا قوله: ﴿**كُلُوا واشربوا ولا تُسْرِفوا**﴾ أي «يأكل ويشرب بحيث لا يتعدّى إلى الحرام ولا يكثر الإتيان المستقبح»[٨٣] والإسراف أكل ما لا يحلّ. وقيل: مجاوزة القصد في الأكل ممّا أحلّ اللّه. وقيل: ما أنفق في غير طاعة للّه تعالى.[٨٤]

روى أصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام: «للمسرف ثلاث علامات: يأكل ما ليس له، ويشتري ما ليس له، ويلبس ما ليس له»[٨٥]كان المعنى يأكل ما لا يليق بحالة أكله، ويشتري ما لا يليق بحالة شرائه، ويلبس ما لا يليق بحالة لبسه.

وقيل: «لا تسرفوا بالإتلاف والإفراط وبالتعدّي إلى الحرام وبتحريم الحلال وغير ذلك.»[٨٦]

وقيل: «لا تسرفوا بحظّكم على أنفسكم ما قد أحللته لكم من اللحم والدسم أنّه لا يحبّ من فعل ذلك.»[٨٧]

وقيل:

معناه: ولا تأكلوا محرّماً ولا باطلاً على وجه لا يحلّ. وأكل الحرام وإن قلّ إسراف ومجاوزة للحدّ وما استقبحه العقلاء وعاد بالضرر عليكم فهو أيضاً إسراف لا يحلّ، كمن يطبخ القدر بماء الورد ويطرح فيها المسك، وكمن لا يملك إلاّ ديناراً فاشترى به طيباً فتطيّب به وترك عياله محتاجين.[٨٨]

روي عن ابن عباس «كُل ما شئت وألبس ما شئت ما اخطأتك خصلتان سرف ومخيلة»[٨٩] أي الكبر.

واعلم، أنّ حمل لفظ الإسراف على الاستنكار ممّا لا ينبغي أولى من حمله على المنع ممّا يحرّر وينبغي كما قيل.

وقوله تعالى: ﴿**إنّه لا يحبّ المسرفين**﴾ نهاية التهديد؛ لأنّ كلّ من لا يحبّه اللّه تعالى بقي محروماً عن الثواب؛ لأنّ معنى محبّة للعبد إيصال الثواب إليه، فعدم المحبّة عبارة عن عدم حصول الثواب و[إذا] لم يحصل الثواب فقد حصل العقاب.

[فضيلة قصد القربة في جميع الافعال]

ينبغي للكامل العاقل في كلّ أفعاله أن ينوي القربة ليثاب عليها؛ لأن اللّه سبحانه كريم يقبل الحيلة لكرمه، وأنّ جميع عباداتنا حِيَل على كرمه لغناه عنها، بل هو الذي دلّنا عليها ووضع لنا طرقها وقد كلّفنا بها. فإذا أكل نوى القربة بأكله في تقويم جسمه على العبادة ودفع ضرر الجوع؛ لأنّ دفع الضرر واجب، وكذا إذا لبس نوى بلبسه بقاء جسمه من الحرّ والبرد، أو إذا نام ليدفع ضرر السهر ويقوم للصّلاة نشيطاً، أو إذا جامع ليكسر الشهوة الحيوانيّة ويقبل على ما يهمّه من أمور آخرته ودنياه.

وعلى هذا الطريق فيصير أفعال الإنسان كلّها عبادة ويثاب عليها من جزيل كرم اللّه تعالى. وهذا هو الرشد الكامل والتجارة التي لن تبور.

والأغلب [على] أنّ الثواب في الكثرة والقلّة يتبع العمل في المشقّة والسهولة لقولهم عليهم السلام «أفضل الأعمال أحمزها».[٩٠]

وهذا هو الموافق لعدل اللّه، وحكمته على قواعد مذهبنا.

وقد أنعم اللّه عزّوجلّ علينا بأنواع النعم التي لا تحصى: أوجدنا من العدم ثمّ صوّرنا على أحسن صورة وأكملها وخلق لنا الأعضاء والقوى والحواسّ الظاهرة والباطنة التي تقصر اللسان والفكر عن وصفها، ثمّ خلق لنا ما في الأرض جميعاً من الملابس والمساكن والمآكل والمشارب والمراكب على اختلاف أنواعها، ثمّ أرسل إلينا رسلاً ليدلّونا عليه ويؤدّبونا ويعلّمونا فرائضه وأحكامه وما ينفعنا في ديننا ودنيانا، وشرّفنا بكلامه العظيم المشتمل على أنواع الحكم والمواعظ والأحكام والأمثال، وكلّفنا بأحسن التكاليف وأسهلها لقصد نفعنا.

فينبغي أن تقوم بشكره بكلّ ما يمكننا على أحسن الوجوه وأكملها بأن يكون جميع حركاتنا وسكناتنا وجميع أفعالنا واقعة على وجه رضاه والقرب إليه ليزيدنا ـ جلّ شأنه وعزّ اسمه ـ من نعمه ولم يجعلنا عن المطرودين المبعدين؛ لأنّه تعالى قال: ﴿**لئن شكرتم لأزيدنّكم ولئن كفرتم إنّ عذابي لشديد**﴾(ابراهيم(١٤):٧) وإنّ اللّه جلّ شأنه وعزّ اسمه لم يخلقنا عبثاً ولا أرسلنا كالبهائم فيكون لاعباً.

قال اللّه تعالى: ﴿**وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون**﴾. (الذاريات(٥١):٥٦)

وليست العبادة لنفعه؛ لأنّه غنيّ مطلق، بل إنما كلّفنا لقصد نفعنا ليجعلنا مستحقّين

للثواب كرماً وفضلاً منه.

ألا ترى أنّ [ملكاً من] ملوك الدّنيا إذا أمر أحداً بخدمته فإنّه يحصل له غاية السرور والإبتهاج والفخربين الناس ويفعل تلك الخدمة بتمام الإقبال ويبذل في تحسينها وإتقانها غاية الجهد ويعجّلها ما أمكن، ليقع ذلك في ذلك الملك موقعاً حسناً رجاء أن ينفعه شيء.

مع أنّ الملك عبد مثله من عبيد اللّه الضّعفاء لا يستطيع أن ينفعه شيء إلاّ أن يشاء اللّه وأنّ نفعه لولاية أو سلطنة ربّما كان هلاكه منها؛ لأنّ الملك لا يعلم الغيب ولا يستطيع دفع الضرر عن نفسه وأنّ نفعه شيء يسير من حطام الدنيا ولا بقاء له.

وأمّا ربّ الأرباب ومالك الرقاب وموجد الموجودات وعالم السرّ والخفيّات فقد شرّفنا بخدمته وأكرمنا بها من غير احتياج منه إليها، بل لمجرّد صلاحنا في الدّنيا والآخرة وهو قادر على كلّ شيء، وقد وعد على تلك الخدمة الثواب الجزيل، والنفع الدائم في جنّات النعيم، الذي لا يساوي الدنيا، وما فيها لأيسر يسير منه، فكيف يليق من العاقل أن يكاسل في تلك الخدمة. وفّقنا اللّه لذلك بمنّ وجوده، إنّه جواد كريم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. *فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیة الله العظمی گلپایگانی* ج ۱، ص ۲۱۶، ش ۲۴۹، نگارش سید احمد حسینی.

۲. *تفسیر نامه* ج ۱، ص ۳۲۶.

۳. *کشاف الفهارس* ج ۳، ص ۲۰۲، چاپ تهران، سال ۱۳۷۵ هـ. ش.

۴. *قصص العلماء* چاپ علمیّه اسلامیّه از صفحه ۱۹ تا ۵۹ در شرح حال مؤلّف می باشد.

۵. این کتاب که به فارسی است در سال ۱۲۹۲ هـ. ق، تالیف شده و بارها در ایران چاپ گردیده است.

۶. این قریه را پدرش «سلیمان بن محمّد رفیع» آباد کرده است و به نام او می باشد.

۷. رجوع شود به: *قصص العلماء* (چاپ علمیّه اسلامیّه) ص ۱۹ـ۵۹؛ *ریحانة الادب* (چاپ شفق تبریز) ج ۳، ص ۳۸۱؛ *الذریعه* ج ۴، ص ۲۶۸ و ۴۸۸ ـ ۴۸۹؛ *هدیة العارفین* ج ۲، ص ۳۹۲؛ *ایضاح المکنون* ج ۱، ص ۳۳۷؛ *معجم المؤلّفین* ج ۱۰. ص ۵۴. و باید توجه داشت در کتابهایی که شرح حال یا تالیفات میرزا محمّد تنکابنی آمده است اسمی از *تشریح الآیه* نیست و در ضمن تالیفات او از *توشیح التفسیر* نام برده‌اند که در هشت هزار بیت (سطر) می باشد در دو جلد، که یك جلد در قواعد تفسیری و جلد دیگر در تفسیر سورة فاتحة الکتاب و قسمتی از سورة بقره است.

۸. رجوع شود به *فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیة الله العظمی آقای گلپایگانی* ج ۱، ص ۲۱۶، ش ۲۴۹. تذکّر این نکته لازم است که: این رساله در ۴۹ ورق (از ورق ۴۶ تا ۹۴) می باشد که در ضمن مجموعه‌ای است دارای ۱۱۹ ورق جیبی و شامل ۷ رساله و اجازه نامه، و در ورق بیست اجازه نامه‌ای است از مرحوم محمد جعفر فارسی برای محمد رضا خراسانی که کاتب این اجازه شخصی به نام علی اصغر خراسانی می باشد که در سال ۱۲۵۱ هـ. ق. آن را نوشته، و ظاهراً خط این اجازه نامه با خط *تشریح الآیة* یکی است.

۹. *البهجة المرضیة* ص ۱۴.

۱۰. راجع *اوضح المسالك* المطبوع مع شرحه *عدّة السالك ...* ج ۴، ص ۳، باب النداء؛ و *شرح التصریح علی التوضیح* ج ۲، ص ۱۶۳؛ و *البهجة المرضیة* ص ۱۶۵، باب النداء و کذا *مغني اللبیب* ص ۴۸۸.

۱۱. اقتباس من سورة النمل (۲۷): ۲۵.

۱۲. و هو قول ابن هشام.

۱۳. *مغني اللبیب* ص ۱۷؛ و راجع أیضاً *عدّة السالك إلی تحقیق اوضح المسالك* في ذیل *أوضح المسالك* ج ۴، ص ۶.

۱۴. قال في *بحار الأنوار* ج ۱۱، ص ۲۴۷: «و یقال: إنّ آدم مات عن أربعین ألفاً من ولده و ولد ولده».

۱۵. راجع *شرح التصریح علی التوضیح* ج ۲، ص ۱۶۵.

۱۶. راجع *أوضح المسالك* المطبوع مع شرحه *عدّة السالك إلی تحقیق اوضح المسالك* ج ۴، ص ۳، باب النداء؛ و *همع الهوامع شرح جمع الجوامع* لجلال الدین السیوطي، ج ۱، ص ۱۷۱.

۱۷. راجع *الفصول الغرویّة في الأصول الفقهیّة*، فصل: اختلفوا في أنّ الألفاظ ...؛ و *قوانین الاصول* ج ۱، ص ۲۲۹؛ و *مطارح الأنظار* ص ۲۰۳.

۱۸. راجع *شرح المقاصد* للتفتازاني، ج ۴، ص ۱۴۳؛ و *شرح المواقف* للجرجاني، ج ۸، ص ۹۱؛ و *نهایة الاقدام* للشهرستاني، ص ۳۱۸، في حقیقة الکلام؛ و کذا *إرشاد الطالبین* ص ۲۰۸، تحقیق حول إثبات التکلّم للباري تعالی.

۱۹. و«نادی» فعل وفاعله ضمیر یرجع إلی زکریّا؛ أي نادی زکریّا ربّه ... .

۲۰. *معاني الأخبار* ص ۵۶؛ *کتاب الخصال* ج ۱، ص ۳۱؛ *عیون اخبار الرضا* ج ۲، ص ۵۸؛ و *عوالي اللئالي* ج ۴، ص ۱۲۴.

۲۱. لم نجده في کتب الروائي.

۲۲. *بحار الانوار* ج ۱۶، ص ۴۰۶؛ *المناقب* لابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۲۱۶.

۲۳. راجع المصادر السابقة نحو *عیون اخبار الرضا* و *عوالی اللئالي* و ...

۲۴. هذا التنبیه بتمامه حتّی نقل الاقوال کان ملخّصاً من کلام القوشجي في کتابه شرح *تجرید العقائد* ص ۳۱۶ ـ ۳۱۸.

۲۵. مراده رئیس المحقّقین نصیر الدین الطوسي رحمه الله.

۲۶. راجع *هدایة المسترشدین* ص ۱۲۹.

۲۷. راجع کتاب *هدایة المسترشدین* ص ۱۳۰ ـ ۱۳۱،

فإنّ المصنّف نقل منه ملخّصاً الاقوال و كذا أجوبتها.

٢٨. راجع *هداية المسترشدين* ص ١٣٢.

٢٩. راجع *هداية المسترشدين* ص ١٣٧، فإنّه موجود فيه بتمامه نقلاً بالمعنى.

٣٠. راجع *معالم الدين و ملاذ المجتهدين* ص ٣٩ و ما بعدها؛ و كذا شرحه *هداية المسترشدين* ص ١٣٩ و ...

٣١. راجع *اوضح المسالك* و شرحه *عدّة السالك إلى تحقيق اوضح المسالك* ج ٣، ص ٨١ و ما بعدها، باب الاضافة؛ و أيضاً *شرح التصريح على التوضيح* ج ٢، ص ٢٣ و ما بعدها، فإنّ فيهما تحقيق مفصّل في مبحث الإضافة.

٣٢. راجع المصدر السابق.

٣٣. راجع *شرح التصريح على التوضيح* ج ٢، ص ٣٦.

٣٤. راجع *كتاب المطوّل* ص ٣٢٢؛ *مختصر المعاني* ص ١٨٢؛ *جواهر البلاغة* ص ٣٥٩.

٣٥. بحث الحقيقة و المجاز و اقسام العلاقة بينهما يذكر في علم البيان، فراجع *كتاب المطوّل* ص ٢٧٨ و ما بعدها (طبع الحجري بخطّ عبد الرحيم)، و كذا *مختصر المعاني* ص ١٥٢ و ما بعدها (طبع المصطفوي بالافست).

٣٦. راجع كتاب المطوّل ص ٢٧٩.

٣٧. قال شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي في *تهذيب الاحكام* ج ٢، ص ٢٠٧؛ و *الاستبصار* ج ١، ص ٣٨٣، ح ١١: «محمّد بن عبد الجبّار قال: كتبت إلى أبي محمّد(ع) اساله هل يصلّى في قلنسوة عليها ... تكّة حرير ...؟ فكتب: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض ...» و قال الشيخ رحمه الله في *التهذيب*: «و لا تجوز الصلاة للرجال في الابريسم المحض مع الاختيار و لا لبسه إلّا مع الاضطرار».

٣٨. *كتاب المطوّل* ص ٢٨٣ و ما بعدها؛ و *مختصر المعاني* ص ١٥٥ و ما بعدها.

٣٩. و القول بأنّه يحتمل ان تكون الآية من قبيل المجاز بالنقصان ... يذكر في حاشية *كتاب المطوّل* ص ٢٨٥.

٤٠. *كتاب المطوّل* ص ٢٨٨.

٤١. راجع *كتاب المطوّل* و *مختصر المعاني* الفن الثاني في علم البيان.

٤٢. راجع *مغني اللبيب* ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩، فإنّ البحث موجود فيه بتمامه.

٤٣. البحث الذي ذكره المصنّف حول كلمة «كلّ» بتمامه موجود في كتاب «مغني اللبيب» من صفحة ٢٥٥ الى ٢٦٥.

٤٤. *مغني اللبيب* ص ٢٥٩.

٤٥. *مغني اللبيب* ص ٢٦١.

٤٦. راجع *مغني اللبيب* ص ٢٦٥.

٤٧. إذا كان حركة عين الفعل في الماضي في فعل الثلاثي المجرّد مخالفاً لحركتها في المضارع فهو من باب الاصول.

٤٨. راجع *مغني اللبيب* ص ٤٦٣؛ *شرح التصريح على التوضيح* ج ٢، ص ١٣٥؛ *اوضح المسالك* مع شرحه، ج ٣، ص ٣٥٦؛ و *همع الهوامع* ج ٢، ص ١٢٨.

٤٩. *الكافي* ج ٤، ص ٤٣١، باب الوقوف على الصفا و الدعاء، ح ١؛ و *تهذيب الاحكام* ج ٥، ص ١٤٥، باب الخروج الى الصفا، ح ٦، و الرواية هكذا: عن ابي عبد الله(ع) إنّ رسول الله(ص) حين فرغ من طوافه و ركعتيه قال: ابدءوا بما بدأ الله به من اتيان الصفا، إنّ الله عزّوجلّ يقول: **﴿انّ الصفا و المروة من شعائر الله﴾** الحديث.

٥٠. راجع *مغني اللبيب* ص ٤٦٨ ـ ٤٧٨ فإنّ هذا القسم (يعني من هنا إلى الاحكام المختصّة بواو الجمع) بأسره موجود فيه.

٥١. قائله «كثير عزّة» راجع *مغني اللبيب* ص ٤٦٨ و تمام البيت هكذا:

وقالوا: نأت فاخترلها الصبر و البكا

فقلت: البكا أشفى إذن لغليلي

٥٢. راجع *مغني اللبيب* ص ٤٧٢.

٥٣. ذكر في *مغني اللبيب* ص ٤٦٤ ـ ٤٦٧ من مختصّات واو الجمع خمسةعشر حكماً و ذكر في *شرح التصريح على التوضيح* ج ٢، ص ١٣٥ ـ ١٣٨ إحدى و عشرين حكماً.

٥٤. *شرح التصريح على التوضيح* ص ١٣٧

٥٥. *مغني اللبيب* ص ٤٦٥.

٥٦. *مغني اللبيب* ص ٤٦٥.

٥٧. راجع *مغني اللبيب* ص ٣١٣ ـ ٣٢٧ فإنّ بحث «لا» بأسره اقتباس منه.

٥٨. *مغني اللبيب* ص ٣١٥، واليبب لسعد بن مالك.

٥٩. و في *مغني اللبيب* ص ٣١٩ هكذا «أو فعلاً ماضياً لفظاً و تقديراً».

٦٠. راجع *هداية المسترشدين* ص ٣١٦.

٦١. قال القرطبي في تفسيره «الجامع لاحكام القرآن» ج ١٨، ص ١٩٧: «و هذا النهي لتحقيق اليأس».

٦٢. و ستة موارد أخر، فراجع.

٦٣. راجع مغني اللبيب ص ٥٥ ـ ٥٨.

٦٤. وفي صحيح مسلم ج٤، ص٢١٨٥، ح٢٨٤٤عن أبي هريرة قال: «كنّا مع رسول اللّهﷺ إذ سمع وَجبَةً، فقال النّبي(ص) تدرون ماهذا؟ قال: قلنا: اللّه و رسوله اعلم. قال: هذا حجر رمي به في النار منذ سبعين خريفاً فهو يهوي في النار الآن، حتى انتهى إلى قعرها».

٦٥. مغني اللبيب ص ٥٦.

٦٦. مغني اللبيب ص ٥٨.

٦٧. لم نعثر عليه، و «بوذ» اي افتقر، تواضع.

٦٨. راجع مغني اللبيب ص ٧١.

٦٩. تفسير القمّي ج ١، ص ٢٢٨ و ٢٢٩؛ مجمع البيان ج ٢، ص ٤١٠؛ صحيح مسلم ج ٤، ص ٢٣٢، الرقم ٣٠٢٨؛ الدر المنثور ج ٣، ص ٧٨؛ الجامع لاحكام القرآن ج ٧، ص١٨٩؛ و التفسير الكبير للفخر الرازي، ح ١٤، ص ٦٠.

٧٠. التفسير الكبير ج ١٤، ص ٦٠؛ الكشّاف ج ٢، ص ١٠٠.

٧١. الكشّاف ج ٢، ص ١٠٠؛ مجمع البيان ج ٢، ص ٤١٣؛ الجواهر في تفسير القرآن الكريم لطنطاوي، ج ٤، ص ١٤٩؛ تفسير القرطبي ج ٧، ص ١٩٢؛ و امّا تفسير القمّي ج ١، ص ٢٢٩ و انوار التنزيل و اسرار التاويل للبيضاوي، ج ١، ص٣٤٧، لم نكن فيهما هذه القصّة موجودة و إن ذكرا أصل شأن نزول الآية.

٧٢. من لايحضره الفقيه» ج ١، ص ١٢٨، ح ٣١٨ في آداب الحمّام؛ «تفسير القمّي» ج ١، ص ٢٢٩؛ و «تفسير نور الثقلين» ج ٢، ص ١٩.

٧٣. كتاب الخصال ج ١، ص ٢٦٨، باب في الشط خمس خصال.

٧٤. كتاب الخصال ج ١، ص ٢٦٨.

٧٥. مجمع البيان ج ٢، ص ٤١٢؛ و تفسير العياشي ج ٢، ص ١٤.

٧٦. مجمع البيان ج ٢، ص ٤١٢.

٧٧. تفسير القمي ج ١، ص ٢٢٩.

٧٨. الكافي ج ٣، ص ٤٢٤؛ و تهذيب الاحكام ج ٣، ص ٢٤١.

٧٩. راجع مجمع البيان ج ٢، ص ٤١٣؛ و التفسير الكبير ج ١٤، ص ٦٣.

٨٠. بحار الانوار ج ٢٣، ص ٣٣٢؛ تفسير العياشي ج ٢، ص ١٣؛ و في ذيل تفسير نور الثقلين ج ٢، ص ١٩ نقل عن هامش بعض نسخ التهذيب هكذا.

٨١. التفسير الكبير ج ١٤، ص ٦١.

٨٢. راجع التفسير الكبير ج ١٤، ص ٦٢، فإنّ الجواب من الإمام الفخر الرازي.

٨٣. المصدر السابق، ص ٦٢.

٨٤. راجع المصدر السابق؛ و تفسير القرطبي ج ٧، ص ١٩٢؛ و «روح المعاني» للآلوسي، ج ٨، ص ١١٠

٨٥. كتاب الخصال ج ١، ص ٩٨.

٨٦. تفسير الصافي ج ٢، ص ١٩٠.

٨٧. تفسير الصافي ج ٢، ص ١٩٠؛ و راجع تفسير المنار ج ٨، ٣٨٤.

٨٨. مجمع البيان ج ٢، ص ٤١٣.

٨٩. الكشّاف ج ٢، ص ١٠٠؛ و نحوه في «الدر المنثور» ج ٣، ص ٨٠.

٩٠. بحار الأنوار ج ٧٠، ص ٢٣٧؛ و ج ٨٢، ص ٢٢٩ و قال: «هذه الرواية مشهورة بين العامّة و الخاصّة».